

ISSN: 2348-261

NO.3-2016



# دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

تصدر عن مركز الدراسات العربية والإفريقية، كلية اللغة والأدب

والثقافة، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

العدد الثالث 1437 هـ الموافق 2016م.

## داخل العدد:

الدراسات الإسلامية

الدراسات اللغوية والنقدية

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

الناشر:

مؤسسة براون بوك للطباعة والنشر الخاصة المحدودة

نيودلهي

رقم الجوال: 98188979875

عنوان بريد الإلكتروني: [bbpublication@gmail.com](mailto:bbpublication@gmail.com)

[www.brownbooks.in](http://www.brownbooks.in)

# دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

تصدر عن مركز الدراسات العربية والإفريقية، كلية اللغة والأدب

والثقافة، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

العدد الثالث 1437 هـ الموافق 2016م.

داخل العدد:

الدراسات الإسلامية

الدراسات اللغوية والنقدية

الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية



الناشر:

مؤسسة براون بوك للطباعة والنشر الخاصة المحدودة

نيودلهي

رقم الجوال: 98188979875

عنوا ن بريد الإليكتروني: [bbpublication@gmail.com](mailto:bbpublication@gmail.com)

[www.brownbooks.in](http://www.brownbooks.in)

## دراسات عربية

(مجلة سنوية محكمة)

ISSN 238-2613

NO. 3-2016

يصدرها مركز الدراسات العربية والأفريقية، كلية اللغة والأدب والثقافة،

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور مجيب الرحمن

رئيس مركز الدراسات العربية والإفريقية

هيئة التحرير:	الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور محمد أسلم الإصلاحي	أ.د. خلدون سعيد الصبح (جامعة دمشق، سوريا)
الأستاذ الدكتور فيضان الله الفاروقي	أ.د. جلال سعيد الحفناوي (جامعة القاهرة)، جمهورية مصر العربية
الأستاذ الدكتور بشير أحمد الجمالي	أ.د. عبد العزيز يوسف اللودي (جامعة أويسالا، السويد)
الأستاذ الدكتور خالد حمد ناجي السامرائي	أ.د. أحمد فرحات (مؤسسة الفكر العربي، بيروت، لبنان)
الأستاذ الدكتور رضوان الرحمن	د. محمد امبارك الشاذلي محمد البنداري (جامعة أم القرى، مكة المكرمة)
الدكتور عبيد الرحمن طيب	الدكتور أحمد علي إبراهيم الفلاحي (جامعة الأنبار، العراق)
الدكتور محمد قطب الدين	الدكتور طارق ثابت (جامعة باتنة/الجزائر)
الدكتور خورشيد إمام	الدكتور أمين مصرني (جامعة تلمسان- الجزائر)
الدكتور محمد أكرم نواز	د. لطيف يونس حمادي الطائي (معهد الفنون الجميلة، محافظة ديالى، العراق)

مركز الدراسات العربية والإفريقية

كلية اللغة والأدب والثقافة

جامعة جواهر لال نهرو،

نيودلهي، الهند - 110067

## المحتويات

رقم	البحث	الكاتب	صفحة
	الافتتاحية	أ. د. . مجيب الرحمن	6

## الدراسات الإسلامية

١	المفهوم الإسلامي للوطن والمواطنة وشهادة الشعر عليه	أ. د. . خالد ناجي السامرائي	13
٢	الثورة ضد الاستعمار البريطاني في شعر العلامة فضل حق الخير آبادي	د / عبد الناصر علي	49
٣	جامعة الفلاح: نظرة في النشأة والتكوين	أ. د. . مسعود عالم الفلاحي	66
٤	تقي الدين الندوي المظاهري أحد أعلام العلوم الإسلامية في الهند	د / محمد أكرم نواز	83

## الدراسات اللغوية والنقدية

٥	ظاهرة التكرار في قصيدة "يا تلاميذ غزة علمونا" لنزار قباني	د / صالح لحوحي	103
٦	المعجمية العربية: وصف ونشأة وأنواع	د / قمر شعبان الندوي	117
٧	مسرات القراءة وأوجاع النص رؤيا نقدية حدائثية لفكر رولان بارت - مقارنة نقدية جمالية	د / لحسن عزوز	136
٨	المواجهة الحضارية في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس	محمد سليم	154
٩	اللغة العربية بين العامية والفصحى	مخلص الرحمن	169
١٠	السخرية في الخطاب الفقهي الأصولي كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم الأندلسي (ت456ه/1064م) أنموذجا	د / بثينة الجلاصي	183

## الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية

207	د / سناء كامل أحمد شعلان	السرد الفنتازي في التشكيل الروائي عند الأدبية الأردنية سميحة خريس روايتي "القرميّة" و"خشخاش" أنموذجاً	١١
224	تجمل حق	قضية العمالة الأجنبية في رواية ساق البامبو للسعود السنعوسي: دراسة تحليلية	١٢
235	د / مظفر عالم	المرأة تتحدث عن ذاتها	١٣
250	د / زياد أبو لبن	قراءة في مجموعة "الذي سرق نجمة" لسناء الشعلان انتصار الفكرة واقتراس الشكل ومغامرة السرد	١٤
259	د / محمد قطب الدين	مظاهر القيم الخلقية والاجتماعية المتجلية في المعلقات السبع	١٥
271	محمد ميكائيل	بداية النهضة العربية في الجزائر: دراسة تاريخية	١٦
280	د / محمد عفان / أياز أحمد	الفجر كرمز الاغتراب في كتابات أنيس منصور	١٧
295	آفتاب أحمد	عناية الهنود بأدب السيرة النبوية: الكتب و التراجم	١٨
320	د / أخترعالم	مساهمة المفكرين العرب في تثقيف المرأة خلال النهضة الحديثة	١٩
335	محمد أحمد بن عبدالله	التعددية اللغوية والثقافية كمنصر هام للتنمية المستدامة العالمية	٢٠
345	إنعام الآزاد	صورة واقع المجتمع القاسي في مسرحية "الفيل يا ملك الزمان" لـ سعد الله ونوس	٢١
354	أ. لعروسيّة ساكر	منهج ابن الجزري في توجيهاته اللغوية (النحويّة) نماذج من كتابه النّشر .....	٢٢

## افتتاحية العدد

يسرني أن أقدم إلى قرائنا الكرام العدد الثالث من مجلة "دراسات عربية" مجلة سنوية محكمة التي تحتضن 22 بحثاً علمياً يتناول مختلف جوانب الدراسات العربية، بدءاً من الدراسات الإسلامية إلى الدراسات اللغوية والنقدية والأدبية والفكرية، وقد سعت هيئة تحرير المجلة قدر الإمكان إلى أن تجعل المجلة ترتقي إلى المستوى الدولي الذي تستحقه نظراً لانتسابها إلى إحدى أرقى المؤسسات العلمية في الهند؛ جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، ومن طبيعة الإنسان أنه يسعى دائماً إلى الأفضل، ومن هذا المنطلق حرصنا على رفع مستوى المجلة من ناحية المحتوى والشكل، فنرجو قرائنا الكرام أن يفيدونا بآرائهم ومقترحاتهم القيمة بشأن الارتقاء بمستوى المجلة، وينبهونا إلى الأخطاء التي قد تكون وردت فيها حتى نبادر إلى تصحيحها مستقبلاً، والعملية التعليمية عبارة عن التفاعل وتلاقح وتبادل الأفكار، ولاتتقدم مسيرة العلم والفكر إلا بالتبادل الفكري والتفاعل العلمي. وإن هذا العدد من المجلة يتضمن بحثاً قيمة بأقلام الباحثين والباحثات من الوطن العربي الذين أسهموا إسهاماً قيماً في الأدب العربي المعاصر سواء بإبداعاتهم/بإبداعاتهن الأدبية أو بحوثهم/بحوثهن العلمية المتميزة، كما يحتوي العدد على بحوث الباحثين الهنود أساتذة وطلاباً في مختلف جوانب المحور الرئيسي للمجلة ألا هو الدراسات العربية.

لقد وزعنا البحوث إلى ثلاثة أقسام رئيسية، يتضمن القسم الأول - الدراسات الإسلامية - عدداً من البحوث القيمة التي تتناول مواضيع تعنى بالفكر الإسلامي الذي هو بحر لا ساحل له، ففي البحث الأول تحت عنوان "المفهوم الإسلامي للوطن والمواطنة وشهادة الشعر عليه" للدكتور خالد حمد ناجي السامرائي يبحث الدكتور في المفهوم الإسلامي للوطن والمواطنة في الفكر الإسلامي، وما من شك في أن هذا الموضوع ذو أهمية بالغة في يومنا الحاضر نظراً لما تحيط به من إشكاليات، وما يمر به العالم العربي والإسلامي من ظروف وأوضاع هائجة ومائجة، وفي رأي الدكتور خالد، فإن أهم ما يميز المفهوم الإسلامي للوطن هو عالميته وانفساحه مما يجعل لمفهومه الخاص مقتربات فكرية

وفلسفية مع المفاهيم العامة للعولمة، إذا ما جُردت من شحناتها السياسية وأغراضها الاقتصادية.

إنَّ العولمة التي تدعو إلى أن يكون العالم بأسره قرية صغيرة، لم تأتِ بجديد، فهذا الشعار على ما فيه من بريق ودعوة للانفتاح والتآلف بين الأمم والشعوب، لم يتخلص من الدوافع السياسية القائمة على الاستغلال والهيمنة والاستحواذ.

إنَّ العالمية التي يمتاز بها المفهوم الإسلامي للوطن تتسم بأبعادها الشمولية، الجغرافية منها والسياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، إنه مفهوم يفتح على كل مناحي الحياة، ويحتضن كل ما يهم الإنسان. فهو بحث قيم يضيف إلى فهمنا حول مفهوم المواطن والمواطنة من المنظور الإسلامي، ويليه بحث الدكتور عبد الناصر علي بعنوان "الثورة في شعر العلامة فضل حق خير آبادي"، والعلامة فضل حق خير آبادي معروف بنضالاته وكفاحاته ضد المستعمر البريطاني، ولكن قليل من الناس يعرف أنه كان شاعرا مجيدا بالعربية إلى جانب كونه عالما دينيا مرموقا، وقد وفق الباحث في إبراز إسهامه إلى الثورة الهندية لسنة 1858م من خلال قصائده القوية باللغة العربية، ويليه بحث الأستاذ الدكتور مسعود عالم الفلاحي بعنوان "جامعة الفلاح نظرة في النشأة والتكوين"، ويتناول فيه بعرض تاريخ جامعة الفلاح ونشأتها وتطورها ومناهجها الدراسية وإسهامها العلمي والأدبي والفكري؛ وهو إسهام قيم لا يستهان به، وقد اشتهر خريجوا هذه الدار المرموقة بسعة الاطلاع والانفتاح على التيارات المعاصرة، وبرز منها علماء قدموا إسهامات قيمة وخدمات جليلة للإسلام والمسلمين والأدب والفكر، فهذا البحث يفي بغرض علمي مهم، أما البحث الأخير في هذا القسم الذي أعده الدكتور محمد أكرم نواز فيتناول بالعرض والتحليل مساهمات الشيخ تقي الدين الندوي المظاهري في العلوم الإسلامية وخاصة في مجال علم الحديث، وهذه حقيقة معترف بها أن للعلماء الهنود إسهامات قيمة جدا في علم الحديث قديما وحديثا، ويمثل الشيخ تقي الدين الندوي المظاهري حلقة مهمة في هذه السلسلة الذهبية من العلماء المحدثين الذين نبغوا على أرض الهند.

أما القسم الثاني الذي يقع تحت عنوان "الدراسات اللغوية والنقدية"، فيتضمن عددا من البحوث القيمة التي تتناول قضايا لغوية ونقدية وتضيف إلى

الرصيد البحثي في هذه المواضيع، البحث الأول في هذا القسم للباحث الدكتور صالح لعلوحي من الجزائر يتناول ظاهرة التكرار في قصيدة "يا تلاميذ غزة علمونا" لنزار قباني وما لهذه الظاهرة من قيمة جمالية وفنية علما أن للتكرار ظاهرة جمالية خاصة في الشعر الحر وقد عالجه الشاعر الكبير نزار قباني بصورة فنية آسرة، والبحث الذي يليه في هذا القسم هو بحث الدكتور قمر شعبان تناول فيه بعرض تاريخ المعجمية العربية؛ وصفها ونشأتها وأنواعها، وهو بحث قيم في غزارة محتواه وطريقة عرضه للموضوع، ويتناول الدكتور لحسن عزوز من الجزائر بعرض مسرات القراءة وأوجاع النص، روبا نقدية حديثة لفكر رولان بارت: مقارنة نقدية جمالية. لقد ظهرت في أفق الدراسات النقدية الحديثة العديد من المناهج والمفاهيم التي أعادت صياغة الرؤيا النصية على ضوء جديد أفرزتها القراءات المتعددة للنصوص الأدبية وأملتها طبيعة المتغيرات المعرفية المتواترة في حين أن الرؤيا النقدية للنص ظلت ردحا من الزمن تتطلق من رؤيا جزئية نحوية أو لغوية أو ربما تعاملت مع النص من خارجه بناء على معطيات تاريخية أو اجتماعية أو نفسية ترتبط بالنص أو مستوياته الداخلية. وبهذا فإن الدراسات النقدية المعاصرة فتحت آفاقا جديدة للتعامل مع النص الإبداعي. ويسعى الباحث إلى عرض وتحليل نقدي لفكر أحد الناقدین الفرنسيين الكبار رولان بارت الذي يؤكد أن البنى الخارجية تؤدي دورا هاما إلى جانب بنية النص.

حاول الباحث الشاب محمد سليم استجلاء المواجهة الحضارية في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس التي تعتبر رواية عميقة بمضامينها الثرية، وإن كان موضوع المواجهة الحضارية قد تناولها العديد من الروائيين العرب قبله وبعده، ولكن سهيل إدريس، كما أظهر الباحث، يتميز بتفرده في تناول الموضوع.

يعدّ مبحث السخرية في التراث العربي الإسلامي من المباحث المسكوت عنها رغم أنّ مصنفات القدامى زخرت بنصوص تصرّح بالسخرية حيناً وتلمّح لها حيناً آخر. حاولت الباحثة د. بثينة الجلاصي من جامعة الزيتونة في تونس أن تتبيّن مظاهر السخرية مبنى ودلالة في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم الأندلسي، وأن تستجلي وظائف هذه السخرية في نسيج الخطاب ودورها في إقرار سلطة الحجة، فوفقت في إبراز مظاهر السخرية في الكتاب المذكور، أما الكاتبة والناقدة سناء شعلان فقد انفردت ببحثها حول السرد الفنتازي في



التشكيل الروائيّ عند الأدبية الأردنية سميحة خريس روايتي "القرميّة" و"خشخاش" أنموذجاً، وتناولت بالعرض والتحليل هذا النوع الجديد من السرد الذي يتشكل باشكال كثيرة من العجائبية والغرائبية، والسحرية، عند بعض أدبائنا في العالم العربي وهذا يؤكد أن الأدب العربي لم يتخلف قط عن مواكبة التيارات الأدبية العالمية المعاصرة.

ويعرض الباحث مخلص للرحمن لمسألة الصراع بين الفصحى والعامية في الثقافة العربية، ولا شك في أن إشكالية الازدواجية اللغوية هي إشكالية كبيرة ومعقدة، يرى الباحث أن طفيان العامية على الفصحى إنما يأتي وفق مؤامرة مدروسة من قبل أصحاب المصلحة لقطع صلة المسلمين بالقرآن والسنة، ولذلك يجب على كافة المهتمين باللغة العربية تكثيف الجهود لصيانتها ونشرها وتعميمها، كما ويتناول الباحث محمد تامل حق قضية مهمة في الرواية العربية الخليجية وعلى الأخص الكويتية وهي قضية العمالة الأجنبية وذلك من خلال رصد هذه الظاهرة في الرواية العربية الكويتية المتميزة "ساق البامبو"، للروائي الكويتي سعود السنعوسي، وقد أحسن الكاتب في رصده هذه القضية التي لم يتناولها إلا القليل من الروائيين. أما الدكتور مظفر عالم فقد ناقش في بحثه حول السير الذاتية للكاتبات العربيات وتحدث عما يميز هذه السير الذاتية عن بقية السير الذاتية الذكورية كما تحدث عن عدد من القضايا الاجتماعية والسياسية وغيرها المتجلية في هذه السير الذاتية...وهو بحث مفيد وقيم في الموضوع.

وأما القسم الثالث فيبدأ ببحث د. زياد أبو لين حول "قراءة في مجموعة" الذي سرق شمعة" للأدبية سناء شعلان، وبحث فيه انتصار الفكرة واقتناص الشكل ومغامرة السرد في هذه المجموعة علما أن الأدبية والكاتبة الأردنية المتميزة سناء شعلان ظهرت على أفق الإبداع كنجمة لامعة بعطاءاتها الغزيرة الثرية التي تتمتع بالعمق والتجريب، ويجول بنا الدكتور محمد قطب الدين في آفاق الشعر الجاهلي الذي يعتبر عصاره فكر العرب وخالصة تجاربهم وحكمهم فيتحدث الباحث في بحثه عن منظومة القيم الخلقية والاجتماعية المتمثلة في هذا الشعر الرائع وذلك تحت عنوان "مظاهر القيم الخلقية والاجتماعية في المعلقات السبع"، كما ويتضمن القسم بحوثاً قيمة أخرى مثل بحث الدكتور محمد آفتاب حول عناية الهنود بأدب السيرة النبوية، وبحث الدكتور عفان حول الفجر وكونه

مركزا للاغتراب في كتابات أنيس منصور، وهذا إلى جانب عدد من البحوث القيمة في مواضيع اجتماعية وفكرية وأدبية.

وقع أوردنا في النهاية بحثا قيما للأستاذة لعروسية ساكر ليكون مسك الختام وتناولت الباحثة في مداخلتها وقفة عند منهج ابن الجزري في توجيهاته اللغوية؛ هذه الأخيرة التي قدّمها في صور متباينة، تتفرّد فيها الظواهر اللغوية خاصة النحوية بحالات خاصة وضع لها الإمام ابن الجزري تفصيلا في بيان هذه الأوجه، وذلك تركيزا على مدوّنته اللغوية الشهيرة « النّشر في القراءات العشر » والتي تشترك في مسائل لغوية كثيرة حاضرة في مدوّنته « تقريب النّشر في القراءات العشر »؛ إذ يتوقّف موطن التّفرد في هذا المنهج على الوقوف عند معاني القراءات لإثبات مدى لغويّتها وبلاغتها ومن ثمّة عدّها واحدة من صور الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم

وتبغني الإشارة إلى أن تقسيم البحوث إلى أقسام ليس تقييما صارما، فالبحوث تتداخل في مضامينها وأفكارها، ولكننا قسمناها إلى الأقسام المشار إليها لغلبة جانب معين على الجوانب الأخرى.

وأرى من واجبي في هذا المقام أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لجميع من ساعدوني في إصدار العدد بهذا الشكل وأخص بالذكر هيئة التحرير من زملائي في المركز وهم دائما سند ومصدر دعم وعون لي، كما أشكر بعض الطلبة الذين ساعدوني كثيرا طيلة عملية تحرير البحوث، وعلى رأسهم محمد سليم، كما أشكر الأخ العزيز الدكتور قمر شعبان أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية في جامعة بنارس الهندوسية، كما لايفوتني أن أشكر الجامعة على تحمل نفقات طباعة المجلة.

نقدم إلى قرائنا الكرام العدد الثالث من مجلّتنا السنوية والفتية بهذه المحتويات الدسمة آملين أن تحوز هذه البحوث إعجابكم وتنال رضاكم.

أ.د. مجيب الرحمن

رئيس التحرير

# الدراسات الإسلامية



## المفهوم الإسلامي للوطن والمواطنة وشهادة الشعر عليه

أ.د. خالد ناجي السامرائي

للوطن في الإسلام مفهوم خاص، يتباين بقدر أو بآخر مع المفاهيم الأيديولوجية الوضعية على اختلاف توجهاتها ومنطلقاتها.

إنَّ أهم ما يميز المفهوم الإسلامي للوطن هو عالميته وانفساحه مما يجعل لمفهومه الخاص مقتربات فكرية وفلسفية مع المفاهيم العامة للعولمة، إذا ما جُردت من شحناتها السياسية وأغراضها الاقتصادية .

إنَّ العولمة التي تدعو إلى ان يكون العالم بأسره قرية صغيرة، لم تأتِ بجديد، فهذا الشعار على ما فيه من بريق ودعوة للانفتاح والتآلف بين الأمم والشعوب، لم يتخلص من الدوافع السياسية القائمة على الاستغلال والهيمنة والاستحواذ .

إنَّ العالمية التي يمتاز بها المفهوم الإسلامي للوطن تتسم بأبعادها الشمولية، الجغرافية منها والسياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية، انه مفهوم يفتح على كل مناحي الحياة ويحتضن كل ما يهم الإنسان.

وعولمة الوطن على وفق المفهوم الإسلامي تتباين تبايناً واضحاً عن المفهوم السياسي المطروح لها على مستوى الساحة الدولية الآن، ويمكن أجمالها بدوائر ثلاث على حسب سعتها وشموليتها هي الدائرة الأولى: الدائرة الجغرافية :

إنَّ القوانين الجديدة الخاصة بالهجرة التي بدأ الغرب بسنّها واعتمادها تعبّر عن نظرة العولمة وتوجهاتها في إحكام الحصار على مواطني الدول النامية، ولا تسوغ ذلك دعاوى أحقية الدول الغربية في الحفاظ على بنيتها السكانية وفسح المجال أمام مواطنيها وإعطاء الأفضلية لهم على حساب المهاجرين إليها من الدول النامية وخصوصاً الدول الإسلامية، فالدول الغربية بفرضها قوانين الهجرة المتشددة على الشباب المسلم الذي يحلم بعيش كريم رغيد، لا يجده في بلاده، تقتل آماله وتخيب ظنه وتدفعه الى مزيد من الإحباط وتذكي في نفسه الحقد على الغرب وتؤجج الصراع الحضاري الذي بدأ يأخذ شكلاً عنيفاً ومتطرفاً .

إنَّ هذه القوانين المجحفة التي يهدف الغرب من خلال سنّها الحفاظ على بنيته الديموغرافية والثقافية تعدُّ مسوّغاً مقبولاً لو أنّ الغرب كان عاملاً مساعداً لنهوض هذه الدول أو حتى حياًدياً إزاءها، فلولا سنين الاستعمار الطويلة التي تحكم بها الغرب برقاب الدول النامية، ولولا هذه الهيمنة الاقتصادية التي يشهدها العالم اليوم، لما كانت الدول النامية على ماهي عليه اليوم من فقر وتخلف ومديونية، مع ان ذلك لا يعفي بالضرورة حكومات هذه الدول من مسؤولياتها، في إيجاد السبل الكفيلة بتطوير بلدانها، وبناء بنيته التحتية وتحسين ظروف المعيشة لمواطنيها.

إنَّ الغرب الذي يمصّ دماء الشعوب النامية يسدّ اليوم أبوابه أمام هجرة أبنائها في الوقت ذاته الذي يسمح بتثقل رعايا دول الاتحاد الأوربي دون تأشيرة وبلا أدنى معوقات، ومن هنا تتضح النظرة العنصرية للغرب وتتجلى المقاصد الاستعمارية في التصنيف الغربي للعالم، عالم أول يضم الدول الأكثر رفاهية، ثم العالم الثاني الذي بدأ يندمج في ثانيا العالم الأول، بعد سحب البساط من تحت أقدام روسيا، ثم العالم الثالث المُستضعف والمُستعمر والذي يُراد منه ان يبقى هكذا وإن بطرق متباينة شكلاً عن طرق استعماره السابقة .

إنَّ « الهجرة اليوم أصبحت خاضعة إلى نوع من تحكم الأقوياء، الذين ضيقوا أرض الله الواسعة، بما شرّعوا من قوانين الهجرة والإقامة، جعلت لهم إمكانية السيطرة، والقدرة على امتصاص الأدمغة وإغرائها بالهجرة، ليقوموا حضارتهم على إنتاجها، ويمارسون في الوقت نفسه إقامة أنظمة الاستبداد السياسي، التي تساهم بالطرد لكل خبرة وإمكانية واختصاص، إلى مواقع الجذب للإفادة من ذلك كله.. حيث افتتن الكثير من أبناء المسلمين بذلك، وذابوا فيه دون أن يدركوا أن الذي يمنحهم هذه الحرية هو الذي يمنعهم، ويساند الاستبداد، ويطارد الحرية في بلادهم، لينتهوا إليه. لذلك نقول : إن الذي يحاول أن يضع بعض الأحكام والفتاوى الشرعية لقضية الهجرة، لابد أن يكون على دراية بالمسألة من جميع وجوها، وحسن تقدير لمعرفة تداعياتها المستقبلية على أكثر من مستوى، وأن ما يصلح من الأحكام لعصر أو مكان، قد لا يصلح لعصر أو مكان آخر.. وإطلاق الأحكام بعيداً عن أرض الميدان وعدم استيعاب الصورة، يحمل الكثير من المضاعفات، فقد تقتضي الظروف التثبيت بالأرض،

وعدم الهجرة وإخلاء البلاد لامتداد أعداء الله وتمكينهم من مقادير الأمور، حتى في حالات الاستضعاف، لأن ذلك قد يشكل فراغاً أو تضييقاً لصالح (الآخر).. وقد تصبح الهجرة واجبة ومفروضة في حالات الانسداد الاجتماعي والثقافي<sup>(1)</sup> وبالطبع فثمة فارق ما بين الهجرة الطوعية والهجرة القسرية، فطالما كان التضييق على المسلمين والتعسف المسلط عليهم، سبباً أساسياً في هجرتهم القسرية من البلاد المحكومة من جهات تحمل أيديولوجيات معادية للديانات بعامة، وللإسلام على وجه الخصوص، مثلما حصل في التسعينات من القرن الفائت مع مسلمي الشيشان، أو جهات تتبنى الفكر الصليبي، أثرت الصراع الحضاري مع الإسلام، ومثاله المجازر التي ارتكبتها الصرب بحق مسلمي البوسنة والهرسك و ما يحصل اليوم من قتل وترويع يندى لهما جبين الإنسانية لمسلمي ميانمار.

وعلى الرغم من الألم الذي تسببه الهجرة القسرية للمسلمين المروعين، ربما تعود بالفائدة للإسلام، فقد « يجد المسلم في البلاد غير الإسلامية فسحة لممارسة عقيدته ودعوته، وتقديم نماذج حضارية وإنسانية تثير الاقتداء، فالكل حالة حكمها، ولكل هجرة دواعيها وأسبابها، فالأرض كلها لله، وواجب الدعوة وإيصال الإسلام وإظهاره، مهمة كل مسلم، بحسب استطاعته.. والوجود الإسلامي وإظهار الدين، أصبح - جغرافياً وثقافياً وإعلامياً، على المستوى العالمي - أمراً قائماً ومستقراً ومستمرًا، وقد تتمتع الأقلية السكانية المسلمة في البلاد غير الإسلامية، في ممارسة عبادتها وحريتها، أكثر بكثير مما تتمتع به في بعض البلاد الإسلامية، ولا من التوقف عند مصطلح دار الحرب ودار الإسلام، وبعض الأحكام الفقهية الجاهزة للتطبيق في المواقع المتعددة والحالات المختلفة ... فرسالة الإسلام رسالة عالمية، يمكن أن نصفها بأنها خطاب الإنسان حيثما كان، وأن جغرافية الرسالة هي أرض الله الواسعة وأزمته الممتدة إلى يوم القيامة، ومحل خطابها الإنسان المخلوق، وأنها من حق كل إنسان وليست وقفاً على أحد، وأن الإنسان بمجرد اعتناق الإسلام يتمتع بحقوق المسلم العضو في أمة الإسلام، ويكتسب صفة الأخوة، وتترتب عليه حقوقها<sup>(2)</sup>».

<sup>1</sup> ينظر: من فقه الأقليات المسلمة (كتاب الأمة) / خالد محمد عبدالقادر / العدد 61، ص 29.

<sup>2</sup> ينظر: من فقه الأقليات المسلمة (كتاب الأمة) / خالد محمد عبدالقادر / العدد 61،

على العكس من ذلك نجد أن مفهوم المواطنة في الكيان الصهيوني وكيان جنوب أفريقيا العنصري السابق يتعامل مع المواطن بمعايير عرقية تثلم إنسانية الفرد، فالمواطن ليس من يعيش في المستوطنات بل هو صاحب الحقوق المطلقة التي تستقي شرعيتها من دين اليهودي في الدولة الصهيونية ومن عرق جنوب أفريقيا، ويتضح هذا جلياً في قانون العودة الصهيوني الذي لا يمنح حق العودة إلا لليهود، تماماً مثلما ينص قانون الهجرة في جنوب أفريقيا فهو يمنع الهجرة عن غير البيض، وهذا يعني أن التمييز العنصري في المستوطنات لا يعد خرقاً للقانون وإنما هو من صميم القانون نفسه، فتوصيف (يهودي) و (أبيض) هما مصطلحان قانونيان يترتب عليهما حقوق قانونية ومزايا سياسية واقتصادية تتكرها على غير اليهود في إسرائيل، ومن هو غير أبيض في جنوب أفريقيا - سابقاً - .

بينما نجد في الجانب الآخر ان الإسلام تبنى موقفاً آخر من هذه الدائرة، فما كان للجغرافية شأن كبير في تحديد مفهوم الوطن وأبعاده، فالمواطن على حسب المفهوم الإسلامي ينتمي إلى حيث يُعبر الناس عن معتقداتهم وحيث ترجع الأمور إلى الله لا إلى الناس وإلى أهواءهم .

ومن ذلك أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة يوم أذنتهم قريش وضيقت عليهم وخيف على دينهم من الفتنة. « عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن أم سلمة رضي الله عنها زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها قالت : ( لما ضاقت علينا مكة، وأوذى أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وفتتوا، ورأوا ما يصيبهم من البلاء والفتنة في دينهم، وأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا يستطيع دفع ذلك عنهم، وكان رسول الله في منعة من قومه وعمه، لا يصل إليه شيء مما يكره مما ينال أصحابه، فقال لهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) :

« إن بأرض الحبشة ملكاً لا يظلم أحدٌ عنده، فالحقوا ببلاذه حتى يجعل الله لكم فرجاً ومخرجاً مما أنتم فيه » فخرجنا إليها أرسالاً حتى اجتمعنا ونزلنا بخير دار إلى خير جار، أمناً على ديننا، ولم نخشى منه ظلاماً...»<sup>(1)</sup>، وهكذا تحولت الحبشة النائية البعيدة والغريبة عنهم إلى وطن أشد التصاقاً بهم من وطنهم مكة، لأن في الأولى تكمن حريتهم ومجالهم الأرحب في التعبير عن معتقدتهم .

<sup>1</sup> أخرجه البيهقي في " السنن الكبرى " من طريق ابن إسحاق / ج 9، ص 9.



وليس أدلّ على هذا المنحى الإسلامي في مفهوم الوطن من هجرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه إلى المدينة المنورة، إذ بمجرد الهجرة وإقرار نظام المؤاخاة تحولت المدينة إلى وطن يضم كل المسلمين، لا لشيء، إلا لأنّ الوطن الأصلي - مكة - ضاقت بالمسلمين بما رحبت وأصبحت مصدر خطر على مقدراتهم وعقيدتهم وحرّيتهم .

أنبرى الرسول صلى الله عليه وسلم بوضع « أولى الدعائم لبرنامج الإصلاح، والتنظيمي للأمة وللدولة والحكم، وهي الاستمرار في الدعوة إلى التوحيد والمنهج القرآني، وبناء المسجد، وتقرير المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار وهي خطوة لا تقل أهمية عن الخطوة الأولى في بناء المسجد لكي يتلاحم المجتمع المسلم ويتآلف»<sup>(1)</sup>

وكان من جملة ما اتخذه من إجراءات على مستوى الأعداد النفسي والذهني لاتباعه « المؤاخاة بين الوافدين الذين سماهم (المهاجرين) واليثارية الذين سماهم (الأنصار) تطبيقاً لخطلته التي اخذ ينفذها بدأب وإحكام شديدين في قطع صلة اتباعه بالفترة السابقة ورميها في مربع النسيان وصيغ معتقى دعوته بـ (الصيغة الإسلامية) بما في ذلك أسماء بعضهم أو كثير منهم والأماكن التي كانوا يعيشون فيها أو يمرون بها ولم يكتف بتغيير اسم اليثارية (الأوس والخزرج) إلى (الأنصار) بل غير اسم قريتهم من (يثرب) إلى (المدينة)»<sup>(2)</sup>

وظلت المدينة شديدة الصلة بنفوس الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه فلم يتحول عنها إلى مكة حتى بعد الفتح وبعد ان اعتنق جميع القرشيين الإسلام، فـ « عن عبد الله بن رباح قال: قال أبو هريرة : ألا أعلمكم بحديث من حديثكم يا معشر الأنصار قال: قال رسول الله ( صلى الله عليه وسلم ) : يا معشر الأنصار، قالوا : لبيك يا رسول الله، قال : قلتُم أما الرجل فقد أدركته رغبة في قرابته ورأفة بعشيرته، قالوا: قد قلنا ذاك يا رسول الله، قال : كلا إني عبد الله ورسوله هاجرت إليكم، المحيا محياكم والممات مماتكم،

<sup>1</sup> السيرة النبوية / د. علي محمد الصلابي / ص472، وينظر: الإدارة الإسلامية في عصر عمر بن الخطاب / د. فاروق مجدلاوي / ص53، 52 .

<sup>2</sup> العلاقة بين الرجل والمرأة في المهديين المحمدي والخلفي في مجتمع يثرب / خليل عبدالكريم

فأقبلوا بيبكون ويقولون : والله يا رسول الله ما قلنا الذى قلنا إلا الضن بالله ورسوله قال: فإن الله ورسوله يصدقانكم ويعذرانكم» (1). ان نظام الهجرة يُعبر عن عالمية الإسلام بأرقى صورها، وليس أدلّ على هذه العالمية من قول الله تعالى في محكم كتابه (( يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير )) (2) فالتعارف لا يتمُّ إلّا بالانفتاح والاحتكاك وتبادل المنافع ومجال التفوق والأفضلية لا يتمُّ على أسسٍ اقتصادية أو سياسية أو تحت تصنيف استعلائي كتصنيف العالم إلى عوالم ثلاثة كما اسلفنا وإنما يكون على أساس التقوى والعدالة والصلة الروحية بشرائع السماء، والله تعالى في هذه الآية بيّن للناس ان القرآن يدعو إلى أمةٍ إنسانية واحدة، وعالمٍ واحدٍ يسوده العدل والمحبة، واعلن هنا حقوق الإنسان بصرف النظر عن لونه وجنسه، فالناس إخوة في النسب، كرامتهم محفوظة، والإنسان مخلوق الله المختار، وهو خليفته في الأرض .

وفسر البعض عبارة (الناس) فقالوا : « يا أيها الناس . يا أيها المختلفون أجناساً وألواناً، المتفرقون شعوباً وقبائل، إنكم من أصل واحد، فلا تختلفوا ولا تتفرقوا ولا تتخاصموا ولا تذهبوا ببدأ، يا أيها الناس، والذي يناديكم هذا النداء هو الذي خلقكم . . من ذكر وأنثى . . وهو يطالعكم على الغاية من جعلكم شعوباً وقبائل، إنها ليست التناحر والخصام، إنما هي التعارف والوثام، فأما اختلاف الألسنة والألوان، واختلاف الطباع والأخلاق، واختلاف المواهب والاستعدادات، فتتوع لا يقتضي النزاع والشقاق، بل يقتضي التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات، وليس للون والجنس واللغة والوطن وسائر هذه المعاني من حساب في ميزان الله، إنما هنالك ميزان واحد تتحدد به القيم، ويعرف به فضل الناس : { إن أكرمكم عند الله أتقاكم } . . والكريم حقاً هو الكريم عند الله، وهو يزنكم عن علم وعن خبرة بالقيم والموازن : { إن الله عليم خبير } » (3).

<sup>1</sup> أخرجه ابن أبي شيبة / المصنف في الأحاديث والآثار / ج6، ص401، رقم 32374، وينظر:

كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال / علي بن حسام الدين المتقي الهندي .

<sup>2</sup> سورة الحجرات، الآية 13.

<sup>3</sup> في ظلال القرآن / سيد قطب / ج7، ص47 .

بينما ذهب مفسر آخر إلى ان المراد من مخاطبة الخالق للناس هو تبئهم على أنه « عليم بالعباد، مطلع على ظواهرهم وبواطنهم، يعلم التقي والشقي، والصالح والطالح»<sup>(1)</sup>

التفاخر إذن بين الناس هو ليس بكثرة المال ولا بعدد القبيلة ولا بمنعة السادة ففي هذا الخطاب تتراجع التراتبية العرفية لصالح المساواة الإنسانية، ولهذا فان الإنسان الذي كرمه الله هو القيمة العليا التي يجب ان لا تمتهن ولا تستعبد ولذا تحولت الهجرة في الإسلام من رخصة يترك للفرد حرية التمتع بمزاياها أو الترك لها، إلى أمر واجب لا يجوز التقاعس عنه وذلك حينما تكون جنة من الزلل وخياراً أوحد للإنسان يحافظ من خلاله على عقيدته ويجنب نفسه الوقوع في المحظورات الدينية .

إنَّ الله الذي أمر عباده المؤمنين بالهجرة والابتعاد عن أذى قريش لا يغفر لمن تقاعس عن ذلك ودليل هذا، ما روي عن تبيان حال بعض المسلمين الذين لم يبرحوا مكة خوفاً من ساداتها أو حرصاً على أموالهم ففتتوا في دينهم وخرجوا مع قريش لقتال المسلمين في بدر فكان جزاؤهم أن قتلتهم الملائكة، فأنزل الله فيهم قوله (( ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً ))<sup>(2)</sup>

« قال عكرمة : نزلت هذه الآية في شباب من قريش، كانوا تكلموا بالإسلام بمكة، منهم: علي بن أمية بن خلف، وأبو قيس بن الوليد بن المغيرة، وأبو العاص بن منبه بن الحجاج، والحارث بن زَمْعَة »<sup>(3)</sup>.

وقد قال ابن عباس في بيان سبب نزول هذه الآية : « كانوا قوما من المسلمين بمكة، فخرجوا في قوم من المشركين في قتال فقتلوا معهم، فنزلت هذه الآية. قوله تعالى: (ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله) قال ابن عباس في رواية عطاء: كان عبد الرحمن بن عوف يخبر أهل مكة بما ينزل فيهم من القرآن، فكتب الآية التي نزلت - إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم، فلما قرأها المسلمون قال

<sup>1</sup> صفوة التفاسير/ محمد علي الصابوني / ج3، ص246 .

<sup>2</sup> سورة النساء، الآية 97.

<sup>3</sup> تفسير ابن كثير / ج2، ص389 .

حبيب بن ضمرة الليثي لبنيه وكان شيخاً كبيراً: احملوني فإنني لست من المستضعفين واني لا أهتدي إلى الطريق. فحمله بنوه على سرير متوجهاً إلى المدينة، فلما بلغ التعيم أشرف على الموت، فصفق يمينه على شماله وقال: اللهم هذه لك وهذه لرسولك أبايعك على ما بايعتك يد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومات حميداً، فبلغ خبره أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: لو وافى المدينة لكان أتمّ أجراً، فأنزل الله تعالى فيه هذه الآية»<sup>(1)</sup>

إنّ تخصيص الله سبحانه وتعالى مقتلةً فارقةً للمفتونين فيه دلالة على شناعة فعلهم وتحذير شديد للمسلمين المقيمين في غير بلاد المسلمين من مناصرة الكفار على المسلمين، فمصيرهم جهنم وساعات مصيراً في حال قتلهم أحد المسلمين أو مقتلهم على يد أحد المسلمين.

#### الدائرة الثانية: دائرة حقوق الضرد وحريته الفكرية:

إنّ العولمة التي سادت النظام الدولي بوصفها منظومة سياسية متكاملة تعاملت مع الاختلافات الإيديولوجية والاقتصادية والثقافية بين الشعوب والأنظمة بالكثير من القسرية، إذ أنّها لم تتفتح لاحتضان تلك التباينات ولم تحاول ان تستتبط قاسماً مشتركاً بينها، فالعولمة أحادية الوسيلة مثلما هي أحادية الهدف، ومن هنا فإن الحرية الفكرية التي تحملها هي حرية مزيفة لا تعطي للآخر فسحة من الاختلاف أو التعبير خارج أطرٍ مغلقة وحدود صارمة من الأنظمة والمفاهيم.

إنّ الدول الغربية علمانية من جهة الدين ولكنها أصولية من جهة الفكر السياسي والاقتصادي وفي هذا التناقض يكمن النفاق السياسي للعولمة والنظام العالمي الجديد بل ان العلمانية التي يتشدد بها الغرب علمانية شكلية هي الأخرى ويمكن سوق العديد من الأدلة التي تعبر عن الصبغة النصرانية - اليهودية للعولمة إزاء إسلام يراد له ان ينكفأ وينحسر، ولا بأس ان يُقضى عليه ان كان ذلك ممكناً ولأفما معنى رفع شعارات أفريقيّا نصرانية عام 2025م اذا لم يكن الدين أحد أهداف العولمة التي يبشّر بها الغرب .

ليس من الصعب الاستنتاج بأنّ المعارضة الشرسة التي تواجهها تركيا بخصوص انضمامها للاتحاد الأوروبي يعود بالدرجة الأساس إلى الانتماء الإسلامي

<sup>1</sup> أسباب النزول / الواحدي / ص172.

التركي الذي لا ينسجم بالضرورة من حيث البنية الفكرية العامة مع الانتماء الثقافي الأوربي الذي يشكل الإرث النصراني فيه دعامة أساس .

ومثلما لم تسمح العولمة الغربية بالاختلاف الديني، لم تسمح بالاختلاف في النظم الاقتصادية أيضاً، فلا مجال لأي نظام اقتصادي يخالف نظام السوق الذي تبشر به العولمة، بل إن الأنظمة التي تحاول ان تختلف مع توجهات السوق وأنظمتها محكوم عليها بالحصار والمضايقة والعداء بل وحتى الحرب الاقتصادية، وسياسة صندوق النقد الدولي والبنك الدولي مثالاً على حجم الهيمنة التي تمارسها الدول الكبرى وفي مقدمتها أمريكا، وحجم الابتزاز الذي يُراد به ان يوجه الشعوب وجهة أحادية دون الأخذ بنظر الاعتبار الظروف الاجتماعية والفوارق الثقافية والعقائدية لكل شعبي من الشعوب .

تقف في الجانب الآخر عالمية الإسلام وعدالة توجهاته، فهو وإن كان ذا مرجعية إلهية قد تتسامح مع الأمم والشعوب الذي تعامل معها، فظل النصراني على دينه مثلما ظل اليهودي على ما يعتقد دون إكراه أو إجبار، في حين نجد في القوانين والأنظمة السائدة في الكيان الصهيوني المدعوم من الغرب ازدواجية شائنة في معايير المواطنة، فنظرية الحقوق في هذا الكيان تعبر عن نفسها من خلال « البنية السياسية والاجتماعية والثقافية، فعلى المستوى السياسي ينشأ نظامان سياسيان واحد ديموقراطي حديث مقصور على المستوطنين، والآخر شمولي يحكم علاقة الجماعة الاستيطانية بأصحاب الأرض الأصليين، وبينما يُسمح لأعضاء الكتلة الوافدة بالتنظيم السياسي والمهني، يُحرّم هذا على السكان الأصليين، ويلاحظ أنه رغم أن النظام الاستيطاني نظام غربي حديث إلا أنه يُشكل عنصراً أساسياً في محاولات إعاقة تحديث السكان الأصليين»<sup>(1)</sup>

بل ان المشرك لم يُجبر هو الآخر على دخول الإسلام على الرغم من انه لا يستند في عقيدته إلى مرجعية مقدسة كما قال تعالى (( وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر..... ))<sup>(2)</sup>

ان الحرية الذي يحملها نظام الذمة الإسلامي لا تقتصر على حرية العبادة بل تتعداها إلى أصول المعاملات ونظم البيع والشراء والعلاقات الاجتماعية والحفاظ على

<sup>1</sup> موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية / د. عبد الوهاب المسيري / مج7، ص49.

<sup>2</sup> سورة الكهف، الآية 29.

الهوية الثقافية والصبغة الحضارية مقابل جزية تعتبر ضريبة حماية وتسديد لنفقات الإدارة وإقامة الجيوش فضلاً عن نفقات الإعمار والبناء والتطوير الحضري للمدن والقصبات والأراضي التي شملها الفتح الإسلامي .

إن الحرية الفردية التي تمثل الدعامة الأساس في الديمقراطية الغربية لم تكن غائبة عن المفاهيم الإسلامية، إذ لم يُفعل الإسلام أهمية إيجاد السبل الكفيلة للحفاظ على تلك الحرية في حال تعرضها لخطر التضييق والضغط الخارجية، فكانت الهجرة مرة أخرى علاجاً ناجعاً وفعالاً في تصحيح مسار الحالات التي يتعرض فيها الإنسان لمثل تلك الضغوط، فالمسيء الراغب بالتوبة يجد ضالته في جملة إجراءات يقف في مقدمتها إجراء الهجرة إلى بلد آخر غير بلده الذي ارتكب فيه المعاصي ليبنى له حياة جديدة بعيداً عن الألسنة التي تلوك سيرته وعن الأعين التي تخترق جلده وعن رفقة السوء ومحيط المعاصي الذي يُسهم في كبح جماح رغبته بالتوبة ويعمل على إبقائه في دائرة السوء التي لا فكاك منها، الهجرة في مثل هذه الحالة تُصبح ضرورة قصوى ليتنفس التائب هواءً آخر غير الهواء الذي سَمَّ أفكاره ودفعه إلى طريق الشيطان، ومن ذلك ما رُوي « عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن نبيَّ الله (صلى الله عليه وسلم) قال : " كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً، فسألَ عن أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال إنه قتل تسعة وتسعين نفساً فهل له من توبة ؟ فقال لا، فقتله فكمل به مائة، ثم سأل عن أهل الأرض فدل على رجل عالم فقال إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة ؟ فقال : نعم ومن يحول بينه وبين التوبة ؟ انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناسا يعبدون الله تعالى فاعبد الله معهم، ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء، فانطلق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت، فاخصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، فقالت ملائكة الرحمة : جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى، وقالت ملائمة العذاب : إنه لم يعمل خيراً قط، فاتاهم ملك في صورة آدمي فجعلوه بينهم أي حكما فقال : قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيتهما كان أدنى فهو له، فقاوسوا فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد، فقبضته ملائكة الرحمة » (1).

إن الهجرة سبيل يُراد به استبدال الأوطان بأوطان أخرى إذا ما كانت تلك الأوطان دار سوء ودار فتنة، بل إن من يخرج مهاجراً في سبيل الله وتدركه الوفاة

<sup>1</sup> رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين / الأمام النووي / ص64 .

ينال الشهادة جزاءً لما نوى ولما عزم عليه . يتضح ذلك من خلال قوله تعالى (( ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً ))<sup>(1)</sup>

إنّ الوطن هنا يتجرد من دلالاته الجغرافية لحساب دلالاته الفكرية والعقيدية، مثلما ان الولاء يبدّل حلته الاجتماعية العرقية بحلة إسلامية جديدة قوامها الانتماء إلى الدين والمواخاة فيه، فيصبح الأبعد عرقاً أولي رحم ان كانوا من المسلمين مثلما يصبح الأقارب وأولياء الدم أباعد ان ظلوا على شركهم، يقول الله سبحانه موضحاً الولاء على أسس الإسلام (( يا أيها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وأياكم أن تؤمنوا بالله ربكم ان كنتم خرجتم جهادا في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون اليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل ))<sup>(2)</sup>

« هذه السورة حلقة في سلسلة التربية الإيمانية والتنظيم الاجتماعي والدولة في المجتمع المدني، حلقة من تلك السلسلة الطويلة، أو من ذلك المنهج الإلهي المختار للجماعة المسلمة المختارة، التي ناط بها الله تحقيق منهجه الذي يريده للحياة الإنسانية، في صورة واقعية عملية، كما يستقر في الأرض نظاماً ذا معالم وحدود وشخصية مميزة، تبلغ إليه البشرية أحياناً، وتقتصر عنه أحياناً، ولكنها تبقى معلقة دائماً بمحاولة بلوغه، وتبقى أمامها صورة واقعية منه، تحققت يوماً في هذه الأرض، وقد اقتضى هذا إعداداً طويلاً في خطوات ومراحل، وكانت الأحداث التي تقع في محيط هذه الجماعة، أو تتعلق بها، مادة من مواد هذا الإعداد، مادة مقدره في علم الله، تقوم عليها مادة أخرى هي التفسير والتوضيح والتعقيب والتوجيه»<sup>(3)</sup>

ولأجل القيام بتلك المهام الجسام، كان لا بد من تهيئة النفوس وتأليف القلوب، إذ لا يمكن النهوض بالدعوة الإسلامية بأدوات ملوثة لما تتخلص من

<sup>1</sup> سورة النساء، الآية 100.

<sup>2</sup> سورة الممتحنة، الآية 1.

<sup>3</sup> في ظلال القرآن / مج7، ص175.

شوائب الجاهلية ولما تتطهر مما علق فيها من أدرانها، لم يكن الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وأنَّ محمداً عبده ورسوله فحسب، بل كان إعلان الإسلام نقطة شروع لحياة أخرى لا تمت بصلة إلى حياة الجاهلية، تمت عملية أعداد المسلمين وتهيئتهم لحمل الرسالة وتحقيق منهج الإله في الأرض في معترك ساخن تحقيق به الأخطار وتتقاذفه الأمواج .

« لم تكن هناك عزلة إلا العزلة بالتصور الإيماني الجديد، وعدم خلطه بأية رقع غريبة عنه في أثناء التكوين النفسي لهذه الجماعة، وكانت التربية المستمرة متجهة دائماً إلى إنشاء هذا التصور الإيماني الخاص المميز، المنعزل بحقيقته وطبيعته عن التصورات السائدة في العالم كله يومذاك، وفي الجزيرة العربية بصفة خاصة، أما الناس الذين يُنشأ هذا التصور المتميز في نفوسهم فلم يكونوا بمعزل عن واقع الحياة ومضطرب الأحداث، بل كانوا يصهرون في بوتقة الحوادث يوماً بعد يوم، ومرة بعد مرة، ويعاد صهرهم في الأمر الواحد والخلق الواحد مرات كثيرة، وتحت مؤثرات متنوعة، لأن الله الذي خلق هذه النفوس يعلم أنها ليست كلها مما يتأثر ويستجيب ويتكيف ويستقر على ما تكيف به منذ اللمسة الأولى، وكان يعلم أن رواسب الماضي، وجواذب الميول الطبيعية، والضعف البشري، وملامسات الواقع، وتحكم الإلف والعادة، كلها قد تكون معوقات قوية تغلب عوامل التربية والتوجيه مرة بعد مرة، وتحتاج في مقاومتها إلى التذكير المتكرر، والصهر المتوالي، فكانت الأحداث تتوالى كما هي منسوقة في قدر الله، وتتوالى الموعدة بها، والتحذير على ضوئها، والتوجيه بهديها، مرة بعد مرة»<sup>(1)</sup>

لم يبأس رسول الله من تليين قلوب أصحابه وتطويع نفوسهم، حتى وهو يصادف جفوة البعض وغلظة قلوب البعض وتعنت البعض، فأخذهم باللين وبالرفق، يحنو عليهم ويوجههم، يعينه على ذلك ويؤيده ألهامه الصادق وجبريل الأمين « حتى تصنع تلك الجماعة المختارة على عين الله، بتوفيق الله، على يدي رسول الله، عالم محوره الإيمان بالله وحده، يشد المسلمين إلى هذا المحور وحده، بعروة واحدة لا انفصام لها، ويبرئ نفوسهم من كل عصبية أخرى، عصبية للقوم أو للجنس أو للأرض أو للعشيرة أو للقراية، ليجعل في مكانها جميعاً عقدة واحدة، هي عقدة الإيمان بالله، والوقوف تحت راية الله، في حزب الله .

<sup>1</sup> المصدر نفسه/ مج 7، 174 .



إن العالم الذي يريده الإسلام عالم رباني إنساني، رباني بمعنى أنه يستمد كل مقوماته من توجيه الله وحكمه، ويتجه إلى الله بكل شعوره وعمله، وإنساني بمعنى أنه يشمل الجنس الإنساني كله في رحاب العقيدة وتذوب فيه فواصل الجنس والوطن واللغة والنسب، وسائر ما يميز إنساناً عن إنسان، عدا عقيدة الإيمان، وهذا هو العالم الرفيع اللائق أن يعيش فيه الإنسان الكريم على الله، المتضمن كيانه نفحة من روح الله»<sup>(1)</sup>

لم تكن الحرية واحترام آدمية الفرد مقتصرة على الإنسان المسلم، بل أتسعت لرعايا الدولة كلهم، مسلمهم ونصرانيهم ويهوديهم بل وحتى كافرهم، إذ لم يكن الدين ليقف عائقاً أمام الحرية الفردية أو الحقوق المدنية لمواطني الدولة فقد كان انفتاح الدولة العربية الإسلامية كبيراً على الشعوب والأمم التي عاشت في كنف الإسلام وتمتعت بكافة حقوقها وأنصفت من قبل الخلفاء والأمراء والقواد، وقد زخرت كتب التاريخ العربي والإسلامي بحوادث كثيرة رسّخت هذه الحقيقة من مثل الوفد الوثني التركي الذي قدم على الخليفة الأموي في دمشق من أواسط آسيا شاكياً قائد الجيش الإسلامي الفاتح لبلاده، فحكم الخليفة لصالح الوفد.

« ولما ضرب ابن لعمرو بن العاص أحد الأقباط وبلغ عمر شكواه، أراد أن يقتص للقبطي وخاطب عمرواً بعبارته المشهورة: " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً " كما حقق في شكوى أحد الجند ضد الوالي عمرو بن العاص لأنه رماه بالنفاق، وأدان القضاء الوالي وأصدر أمراً بجلده حد القذف لولا أن الجندي عفا عنه»<sup>(2)</sup>

لم تكن العقبات التي تقف في وجه المسلمين في مسعاهم لإقامة عالمهم ودولتهم يسيرة ولا هينة، بل كانت مزيجاً من عوائق نفسية ومادية، فكان التيار المناهض للإسلام تياراً قوياً صلباً، استتفر في معركته ضد الإسلام والمسلمين كل طاقاته المادية والعديدية، ولأن العديد والعدة كانا لصالح المشركين فقد اعتمد الإسلام سلاح العقيدة ليوازن الكفة، ولأن العقيدة لا بد لها من نية خالصة

<sup>1</sup> في ظلال القرآن / مج7، ص174- 175.

<sup>2</sup> عصر الخلافة الراشدة - محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين / أكرم بن ضياء العمري / ص126.

للّهُ كان لا بد من تطهير النفوس من عقبات تقف عائقاً أمام عملية التطهير من مثل « التعصب للبيت، والتعصب للعشيرة، والتعصب للقوم، والتعصب للجنس، والتعصب للأرض، كما تقف عقبات من رغائب النفوس وأهواء القلوب، من الحرص والشح وحب الخير للذات، ومن الكبرياء الذاتية والالتواءات النفسية، وألوان غيرها كثير من ذوات الصدور، وكان على الإسلام أن يعالج هذا كله في الجماعة التي يعدها لتحقيق منهج اللّهُ في الأرض في صورة عملية واقعة، وكانت هذه الصورة حلقة في سلسلة هذا العلاج الطويل، وكان بعض المهاجرين الذين تركوا ديارهم وأموالهم وأهليهم في سبيل عقيدتهم، ما تزال نفوسهم مشدودة إلى بعض من خلفوا هنالك من ذرية وأزواج وذوي قري، وعلى الرغم من كل ما ذاقوا من العنت والأذى في قريش فقد ظلت بعض النفوس تود لو وقعت بينهم وبين أهل مكة المحاسنة والمودة، وأن لو انتهت هذه الخصومة القاسية التي تكلفهم قتال أهليهم وذوي قرابتهم، وتقطع ما بينهم وبينهم من صلوات!»<sup>(1)</sup>

تعدُّ عملية المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار مثلاً ناصعاً على عملية التطهير النفسي التي أعتمدها الرسول عليه الصلاة والسلام، ومثلت تحدياً حقيقياً لقيم الإسلام الجديدة القائمة على أخوة الدين بديلاً عن أخوة القبيلة، وقد شرعت المؤاخاة « لأجل ارتفاق بعضهم من بعض وليتألف قلوب بعضهم على بعض»<sup>(2)</sup>

لقد كان نظام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار إيذاناً بدولة المواطنة التي يتساوى فيها الجميع في حقوقهم وواجباتهم، وهو فضلاً عن كونه نظاماً اجتماعياً كفلاً للدولة الفتية سلماً أهلياً، وانسجاماً اجتماعياً كان خطة شاملة للبنية الخدمية التحتية، لقد كان احتواء هذا العدد الكبير من المهاجرين إلى المدينة من دون توافر الظروف المعيشية الملائمة لهم مشكلة أخرى واجهت النبي (صلى اللّهُ عليه وسلم)، وتحدياً حقيقياً لعملية بناء دولته الجديدة، وترصين دعائمها، لقد كانت يثرب تفتقر الى وسائل سكن واستقرار عائلي وفرص عمل للمهاجرين، وكان أن خلق نظام المؤاخاة فرص العمل لأناس تركوا أعمالهم وافتقروا، بعد أن صادرت قريش أموالهم ومقدراتهم، ونجح نجاحاً فورياً في تجاوز

<sup>1</sup> في ظلال القرآن / ج7، ص175.

<sup>2</sup> البداية والنهاية / ابن كثير / ج3، ص278.

مشكلة البطالة، وشحة الأموال، والاستقرار الاجتماعي، المتمثل بتزويج المهاجرين، وتأسيس أسر جديدة، كفيلة بتوفير الاستقرار للمهاجرين ليهيئوا من ثم للمهام الكبرى في نشر الدعوة والتصدي لمؤامرات قريش وكسر فكرة احتكار اليهود للسوق .

(وقد تحدث بعض العلماء عن وجود مؤاخاة كانت في مكة بين المهاجرين، فقد أشار البلاذري إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم ( آخى بين المسلمين في مكة قبل الهجرة على الحق والمواساة، فأخى بين حمزة وزيد بن حارثة، وبين أبي بكر وعمر، وبين عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف، وبين الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود، وبين عبيدة بن الحارث وبلال الحبشي، وبين مصعب بن عمير وسعد بن أبي وقاص، وبين أبي عبيدة بن الجراح وسالم مولى أبي حذيفة، وبين سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وطلحة بن عبيد الله، وبينه وبين علي بن أبي طالب )<sup>(1)</sup>

لقد أسهم نظام المؤاخاة في زيادة الوشائج بين أفراد الأمة، وبناء الصلة بينهم على أساس من الإخاء الخالص الذي تذوب فيه عصبية الجاهلية، وتتبدد الحمية لغير الإسلام، وتسقط فوارق النسب واللون والوطن، فلا يتأخر أحد أو يتقدم إلا بمروعته وتقواه .

( وقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الأخوة عقداً نافذاً لا لفظاً فارغاً، وعملاً يرتبط بالدماء والأموال، لا تحية تثرثر بها الألسنة، ولا يقوم لها أثر، وكانت عواطف الإيثار والمواساة والمؤانسة تمتزج في هذه الأخوة وتملاً المجتمع الجديد بأروع الأمثال)<sup>(2)</sup>.

وقد حفلت كتب السيرة بأسماء الصحابة المتأخين، ومنهم ( أبو بكر الصديق وخارجة بن زهير، عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك، أبو عبيدة بن الجراح وسعد بن معاذ، عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع، الزبير بن العوام

<sup>1</sup> ينظر: أنساب الأشراف للبلاذري / ج12، ص70.

<sup>2</sup> ينظر: فقه السيرة للغزالي / ص193، 194، وينظر: السيرة النبوية للصلابي / ص475.

وسلامة بن سلامة بن وقش، طلحة بن عبيد الله وكعب بن مالك، سعيد بن زيد وأبي بن كعب) (1)

ومن الأحاديث التي ذكرت المؤاخاة، ما رواه البخاري في صحيحه: «حدثنا عبد العزيز بن عبد الله حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جده قال: قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه: لما قدمنا إلى المدينة، آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيني وبين سعد بن الربيع، فقال سعد بن الربيع: إني أكثر الأنصار مالا، فأقسم لك نصف مالي، وانظر أي زوجتي هويت لك عنها، فإذا حلت، تزوجتها، قال، فقال عبد الرحمن: لا حاجة لي في ذلك، هل من سوق فيه تجارة؟ قال: سوق قينقاع، قال: فغدا إليه عبد الرحمن، فأتى بأقط وسمن، قال: ثم تابع الغدو فما لبث أن جاء عبد الرحمن عليه أثر صفرة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تزوجت؟ قال: نعم: قال: ومن؟ قال: امرأة من الأنصار، قال: كم سقت؟ قال: زنة نواة من ذهب، أو نواة من ذهب، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أولم ولو بشاة<sup>2</sup>. هذا فضلاً عن أن وثيقة المدينة نظمت العلاقة بين المسلمين فيما بينهم من جهة، وبين المسلمين وبين أهل الذمة من اليهود والنصارى من جهة أخرى، ومن المناسب أن نقتطف نصاً من هذه الوثيقة يوضح كيف كفلت الدولة الإسلامية الحقوق المدنية لأهل الذمة وكيفية تعامل المسلمين معهم:

«... وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم نفسه وأثم فإنه لا يوتغ\* إلا نفسه وأهل بيته، إن يهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف، وإن يهود بني الحارث مثل ما لليهود بني عوف، وإن يهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني

<sup>1</sup> ينظر: السيرة النبوية لأبن كثير/ج2، ص324، وينظر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام / أبو القاسم السهيلي/ج4، ص177، وينظر: القول المبين في سيرة سيد المرسلين / محمد الطيب النجار / ص194، وينظر: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم / ص96، وينظر: مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم / عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي / ص201، وينظر: الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل / مجير الدين الحنبلي العلمي/ج1، ص192.

<sup>2</sup> الجامع الصحيح المختصر / البخاري / رقم الحديث (1943)، ج2، ص722.

عوف، وإن ليهود بن جُشَم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم، وإن لبني الشُّطبية مثل ما ليهود بني عوف، وإن البردون الإثم، وإن موالي ثعلبة كأنفسهم، وإن بطانة يهود كأنفسهم، وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة والبردون الإثم، وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله، وإلى محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن الله على من أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب...»<sup>(1)</sup>

ومن الأحاديث التي تدل على حسن تعامل المسلمين مع أهل الذمة : ما رواه البخاري في صحيحه قال : « حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا عمرو بن مرة، قال : سمعت عبد الرحمن ابن أبي ليلى قال : كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدتين بالقادسية، فمروا عليهما بجنازة، فقاما، فقيل لهما : إنهما من أهل الأرض، أي من أهل الذمة، فقالا : إن النبي صلى الله عليه وسلم، مرت به جنازة، فقام، فقيل له : إنها جنازة يهودي، فقال : أليست نفسا ؟ »<sup>(2)</sup>.

ومن الأحاديث الأخرى: ما رواه البخاري في صحيحه في باب « يُقاتل عن أهل الذمة، ولا يسترقون » : « حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا أبو عوانة، عن حصين، عن عمرو بن ميمون، عن عمر رضي الله عنه، قال : وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم، أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا إلا طاقتهم »<sup>(3)</sup>.

وأخرج البخاري في باب « كيف الرد على أهل الذمة بالسلام » : « حدثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب، عن الزهري، قال : أخبرني عروة، أن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل رهط من اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا : السام عليكم، ففهمتها، فقلت : عليكم السام واللعنة، فقال رسول الله صلى

<sup>1</sup> مجموعة الوثائق السياسية / محمد حميد الله / ص 41- 47، يوتغ: يهلك .

<sup>2</sup> صحيح البخاري / الحديث رقم (1250)، ج 1/441.

<sup>3</sup> المصدر نفسه / الحديث رقم (2887)، 3/1110.

اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مهلاً يا عائشة ، فإنَّ الله يحب الرفق في الأمر كله ، فقلت : يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فقد قلت وعليكم»<sup>(1)</sup>.

ومع هذا الرفق بأهل الذمة وتوفير الحقوق المدنية لهم ، فإنهم كذلك مشمولون بالعقوبات التي تقع على المسلمين إذا استحقوها ، لأنهم خاضعون لسلطان دولة الإسلام ، فلا بد من معاقبة من يستحق العقوبة منهم ، لضمان أمن الدولة والمجتمع ، روى البخاري في صحيحه : «حدثنا إسماعيل بن عبد الله ، حدثني مالك ، عن نافع ، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، أنه قال : إن اليهود جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكروا له ، أن رجلاً منهم وامرأة زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما تجدون في التوراة في شأن الرجم ، فقالوا : نفضحهم ويجلدون ، قال عبد الله بن سلام : كذبتم إن فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة ، فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم ، فقرأ ما قبلها وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك ، فرفع يده ، فإذا فيها آية الرجم ، قالوا : صدق يا محمد ، فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما ، فرأيت الرجل يحيي المرأة يقيها الحجارة»<sup>(2)</sup>

هكذا تتضح المفاهيم الإسلامية للوطن وتتجلى العدالة بأرقى الصور ، لا لشيء إلا لأن هذه العدالة لا ثمن لها سوى كرامة الإنسان والحفاظ على آدميته وما حباه الله من الإعزاز والتفضيل على سائر مخلوقاته ، وحينذاك تتجرد المفاهيم من أغراضها المادية وتسمو بالإنسان إلى مراتب عليا تفوق كل المراتب التي وعدتنا موثيق حقوق الإنسان بها .

### الدائرة الثالثة: المفهوم السياسي للوطن ومرجعياته العقائدية:

إنَّ الوطن على وفق الإسلام هو الأرض الواسعة التي هي ملك لله يقبَل أحوالها كيفما أراد ويغيّر شؤونها متى شاء ، إنَّ مرجعية الأرض هي لله وليس لحكومات أو أنظمة سياسية وضعية ذات توجه دنيوي. يقول الله تعالى (( ولله ما في السماوات وما في الأرض والى الله ترجع الأمور ))<sup>(3)</sup>.

<sup>1</sup> صحيح البخاري / الحديث رقم (5901)، ج5، ص2308.

<sup>2</sup> صحيح البخاري / الحديث رقم (6450)، ج6، ص2509.

<sup>3</sup> سورة ال عمران، الآية 109.

إذن فالأرضُ كلُّ واحدٍ لا يتجزأُ ضمن أطرٍ جغرافية وأجزاءٍ مستقلة تفصل بينها حدود مصطنعة، والاهم من ذلك أن القانون الذي يحكم هذه الأرض هو قانون واحد أيضاً وليس مجموعة كبيرة من القوانين المختلفة والمتباينة هنا وهناك، فالحكم لله مثلما ان الأرض لله أيضاً.

« إن وجود هذا الدين هو وجود حاكمية الله، فإذا انتفى هذا الأصل انتفى وجود هذا الدين، وإن مشكلة هذا الدين في الأرض اليوم، لهي قيام الطواغيت التي تعتدي على ألوهية الله، وتفتصب سلطانه، وتجعل لأنفسها حق التشريع بالإباحة والمنع في الأنفس والأموال والأولاد . . وهي هي المشكلة التي كان يواجهها القرآن الكريم بهذا الحشد من المؤثرات والمقررات والبيانات، ويربطها بقضية الألوهية والعبودية، ويجعلها مناط الإيمان أو الكفر، وميزان الجاهلية أو الإسلام .

إن المعركة الحقيقية التي خاضها الإسلام ليقدر « وجوده » لم تكن هي المعركة مع الإلحاد، حتى يكون مجرد « التدين » هو ما يسعى إليه المتحمسون لهذا الدين! ولم تكن هي المعركة مع الفساد الاجتماعي أو الفساد الأخلاقي - فهذه معارك تالية لمعركة « وجود » هذا الدين!، لقد كانت المعركة الأولى التي خاضها الإسلام ليقدر « وجوده » هي معركة « الحاكمية » وتقرير لمن تكون، لذلك خاضها وهو في مكة، خاضها وهو ينشئ العقيدة، ولا يتعرض للنظام والشريعة، خاضها ليثبت في الضمير أن الحاكمية لله وحده؛ لا يدعيها لنفسه مسلم؛ ولا يقر مدعيها على دعواه مسلم، فلما أن رسخت هذه العقيدة في نفوس العصابة المسلمة في مكة، يسر الله لهم مزاولتها الواقعية في المدينة، فليظنر المتحمسون لهذا الدين ما هم فيه وما يجب أن يكون، بعد أن يدركوا المفهوم الحقيقي لهذا الدين! «<sup>1</sup>

لقد كان همّ الإسلام الأول هو إقرار الدين بكلّياته، وإسناد الأمر إلى الخالق، والخروج من منظومة حياتية رسّخها العرف ووضع أسسها العباد إلى منظومة وضعها الخالق لعباده، وهو على ذلك - أي الخالق - أدري بشؤون خلقه من مخلوق لا يعرف كيفية خلقه، ولا كنه خلقه، ولا علة خلقه .

<sup>1</sup> في ظلال القرآن / ج3، ص155.

هذا الأمر يفسر طبيعة السور المكية، والفروق ما بينها وبين السور المدنية، فالمكية منها كانت مهمومة بترسيخ دعائم الدين وصفات الإلوهية وتقوية الوجدانية من الشرك ومن الشوائب ومن اللمم، بينما انبرت السور المدنية لتنظيم الحياة، وتشريع الأحكام، وتنظيم العلاقات، وحد الحدود، والدخول في تفاصيل المحرمات، ولا يمكن الفصل ما بين شريعة الله وعقيدته، فشريعة الدين كعقيدته « في تقرير صفة الشرك أو صفة الإسلام، بل إن شريعته من عقيدته في هذه الدلالة، بل إن شريعته هي عقيدته، إذ هي الترجمة الواقعية لها، كما تتجلى هذه الحقيقة الأساسية من خلال النصوص القرآنية، وعرضها في المنهج القرآني، وهذه هي الحقيقة التي زُحج مفهوم « الدين » في نفوس أهل هذا الدين عنها زحزحة مطردة خلال قرون طويلة، بشتى الأساليب الجهنمية الخبيثة، حتى انتهى الأمر بأكثر المتحمسين لهذا الدين - ودعك من أعدائه والمستهترين الذين لا يحفلونه - أن تصبح قضية الحاكمية في نفوسهم قضية منفصلة عن قضية العقيدة ! لا تجيش لها نفوسهم كما تجيش للعقيدة ! ولا يعدون المروق منها مروقاً من الدين، كالذي يمرق من عقيدة أو عبادة ! وهذا الدين لا يعرف الفصل بين العقيدة والعبادة والشريعة»<sup>1</sup>

إنَّ التلازم حتمي ما بين الإيمان بالله بوصفه خالقاً، والإيمان به بوصفه حاكماً، فلا يجوز أن نؤمن بالله ونخلص له الوجدانية، ثم نركن إلى غيره في شأن من شؤوننا، لهذا كان الإسلام ديناً ودنياً، ليقرر من ثم حقيقة أن لا انفصام ما بين إيماننا باليوم الآخر، وركوننا إلى منظومة القيم والمعاملات الدنيوية التي أقرها الإسلام، وقد يقول قائل: إنَّ التطور الطبيعي للحياة به حاجة إلى ابتداعات تقنن العمل، وترسخ الدعائم المستحدثة التي لم تكن معروفة في حياة النبي وفقهاء المذاهب، نقول: إنَّ القراءة العصرية للإسلام تبين أنه قادر بكلياته على معالجة جزئيات العصر، فإن لم تواكب هذه الكليات جزئيات العصر، فالعلة في قارئها وليس فيه، فكليات الإسلام تصلح لكل زمان ومكان لو قرأناها على وفق منظور عصري متطور، ولهذا كان الإيفال في آلية القراءة السلفية سبباً لجمودها، وعدم طواعيتها في مواكبة العصر، ومثلما لا تقبل الوجدانية شائبة تشوبها فكذلك الحاكمية الإلهية لا تقبل شريكا لها في الحكم « فلا مجال

<sup>1</sup> المصدر نفسه / ج3، ص154.



فيها لأي انحراف أو لبس مما طرأ على الديانات السابقة - بعد الرسل - كعقيدة التثليث المبتدعة من المجامع الكنسية بعد عيسى - عليه السلام - ولا لأي غيبش مما كان يرين على العقائد الوثنية التي تميل إلى التوحيد، ولكنها تلبسه بالأساطير، كعقيدة قدماء المصريين - في وقت من الأوقات - بوحدانية الله، ثم تلبس هذه الوحدانية بتمثل الإله في قرص الشمس! ووجود آلهة صغيرة خاضعة له، هذه الوحدانية الحاسمة الناصعة هي القاعدة التي يقوم عليها التصور الإسلامي؛ والتي ينبثق منها منهج الإسلام للحياة كلها، فعن هذا التصور ينشأ الاتجاه إلى الله وحده بالعبودية والعبادة، فلا يكون إنسان عبداً إلا لله، ولا يتجه بالعبادة إلا لله، ولا يلتزم بطاعة إلا طاعة الله، وما يأمره الله به من الطاعات . وعن هذا التصور تنشأ قاعدة : الحاكمية لله وحده، فيكون الله وحده هو المشرع للعباد، ويجيء تشريع البشر مستمداً من شريعة الله»<sup>(1)</sup>

اعتدنا في السنوات العشر الأخيرة على خطابٍ جديدٍ بشأن السيادة وتقرير المصير، فأدبيات العولمة السياسية بعد انتهاء الحرب الباردة، بدأت تروج مفاهيم جديدة لحقوق السيادة على الدول تتسم بالتباين عما كانت عليه هذه الحقوق، فلم تعد السيادة أمراً مقدساً، لا يجوزُ تجاوزه أو المساس به، بل ان التدخل الدولي أصبح أمراً مقبولاً ومساغاً تحت متطلبات مختلفة، منها انتهاك حقوق الإنسان، أو الاعتداء العسكري على الدول الأخرى، أو المساس بالأمن والسلم العالميين، وبذلك فإن الحدود الجغرافية والسياسية لم تعد عائقاً أمام التدخلات من أية جهة كانت وتحت أي ذريعة .

إن العولمة الأمنية هذه سلاح ذو حدين، فمن جهة يمكن عدّها تطوراً نحو الجماعية الإنسانية، ونحو إقامة نظام دولي يتسم بالتكافل وتكامل الجهود، ومن جهة أخرى فإن خطورة هذه النزعة تكمن بالدرجة الأساس في ان المرجعية التي تُشرّع لما يسمى بالأمن الجماعي هي مرجعية لا تتسم بالمصادقية ولا تستند إلى شرعة دولية كما تحاول ان توحى به .

أن القوانين والمعاهدات الدولية الخاصة بالحرب كمعاهدة لاهاي ومعاهدات جنيف، لطالما تم التحايل عليها والتوسع في تفسيراتها بما يسوغ استثمارها من الدول الكبرى « فهي وإن سُنّت لتدعم الواجبات الإنسانية تجاه

<sup>1</sup> في ظلال القرآن / ج1، ص264 .

الضرورات العسكرية، استعملت لتجيز العُنف خلال حرب الخليج مثلاً بدلاً من تقييده، فيما لو عرضنا بالدراسة السجل التاريخي للقوانين التي تحكم وسائل الحرب وطرقها سنخلص الى نتيجة مفادها : أن الدول القوية سنت قوانين الحرب عن عمد لإعطاء العنف العسكري أولوية على الاهتمامات الإنسانية على الرغم من الخطاب النبيل الذي يشير الى خلاف ذلك، وسنستنتج كيف أن مؤتمرات لاهاي التي شفعت تشريعات القرن التاسع عشر واعتبرت محطات إنسانية لإخضاع الحرب لسلطة القانون، تضمنت في الحقيقة ترسيخاً لأولوية الاعتبارات العسكرية على الاعتبارات الإنسانية، وسيؤكد لدينا أيضاً أن الدول المتحاربة في الحربين العالميتين استعملت قوانين لاهاي المنظمة للمعارك وسيلة بليغة لتسوِّغ هجمات الرعب ضد المدنيين، وان تحالف القضاة فشل في إدانة الهجمات في مُحاكمات نورمبرغ (Nuremberg)، وسنخلص الى ان قوانين الحرب استعملت لتشريع العُنف العسكري ضد المدنيين بدلاً من تقييده»<sup>(1)</sup>

إنَّ ما حصل فعلاً اليوم هو أنَّ الولايات المتحدة الأمريكية تنصَّب نفسها شرطياً على العالم وتعتبر ان فرض إرادتها ضرورة قصوى، فلا تجد ضيراً في فرض وصايتها على عالمٍ تعتبره قاصراً عن تسيير شؤونه وإدارة دفعة مواطنيه، بينما تمثل عولمة الوطن الإسلامية إفرازاً مرجعية مقدسة يمثلها الله وتعبّر عنها الرسالة الإسلامية بصدق، فالمواثيق الدولية التي تسهم أمريكا بالقسط الأوفر في صياغتها تقابلها شرعة الإسلام التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، والتباين أجلى من ان نحتاج معه إلى عقد المقارنة بين المرجعيتين، إنَّ التدخلات الدولية أو سياسة الأمن الجماعي التي كلفتها أمريكا لمصلحتها وأفرغتها من محتوياتها الإنسانية لتحويلها إلى مجرد مسوِّغات للدفاع عن المصالح الوطنية الأمريكية المحض، لا يمكن ان تصمد أمام شرعية الحكم الإسلامي الذي سنّه الله ونظّم به أحوال الناس والكيفية التي تُدار بها شؤونهم .

إنَّ جُلَّ المشاكل التي تعاني منها الشعوب لا يمكنُ أن تكون بمعزل عن سياسات الدول الكبرى وتدخلاتها، ولا يمكنُ ان نبرئ ساحة الدول الكبرى مما يجري في مختلف بقاع الأرض، ومن ثمَّ فإنَّ الحاجة للتدخل الدولي ستنتفي

<sup>1</sup> تشريع العنف (تحليل نقدي لحرب الخليج) / روجر نورماند وكريس اف جوشنيك / ترجمة

: د. خالد ناجي السامرائي وعثمان الجبالي المثلوثي / ص5-8.

فيما لو امتنعت الدول الغربية عن استغلال الشعوب والتدخل في شؤونها الداخلية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلاقات الشاذة التي لا تستند إلى عدالة السماء هي سببٌ أساسٌ آخر في كل ما تعانيه الشعوب من ظلم وقهر وعبودية، فاضطهاد الإنسان ما كان ليحصل لو كان الإسلام هو قانون الحياة ومحركها الأول، ولما كانت العلاقات الدولية بين الدول تتسم بهذه الكراهة والحساسية التي غالباً ما تنشأ عنها الصراعات المسلحة وغير المسلحة، ولو اتبعنا النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي أرسى القرآن دعائمه لما نشأت هذه الفوارق الشاسعة في مستويات دخل الفرد بين دول الشمال ودول الجنوب ولما نشأت مشكلة المديونية التي تعاني منها معظم الدول النامية اليوم، فما هي أسباب مديونية الدول النامية ؟

لقد كان للدول الكبرى الدور الأكبر والأكثر تأثيراً في تفاقم مشكلة المديونية التي تعاني منها دول العالم الثالث، من خلال السياسات الاقتصادية الآتية :

١- ارتفاع أسعار واردات دول العالم الثالث، وبخاصة أسعار السلع الرأسمالية، والتي تعتبر أساساً لانطلاق عملية التنمية، هذا الارتفاع صوب بانخفاض في أسعار صادرات هذه الدول، أو على الأقل بقاءها على ما هي عليه مما جعل الحاجة ماسة لتمويل الفرق بالاقتراض الخارجي .

٢- سياسات التوسع في الإقراض من قبل البنوك الغربية، حيث وجدت هذه البنوك نفسها تحتفظ بفوائض عالية وذلك بفضل الفوائض المسماة بـ"الدولابترولية" هذه الفوائض جعلت الحاجة ماسة للبحث عن أسواق مريحة لتصريفها، وكان سوق العالم الثالث هو الأكثر ترشيحاً لاستقطاب هذه الفوائض، وهذا الإقراض يتم غالباً على أساس أسعار فائدة (تتغير حسب سعر السوق) وتحت شروط قاسية .

٣- الارتفاع المذهل لأسعار الفائدة بالإضافة إلى ارتفاع سعر صرف الدولار (عملة تقويم الديون) مقابل عملات كثير من الدول المدينة مما زاد في قيمة الديون الفعلية .

٤- الكساد الذي عم الدول الصناعية...ما أدى الى :

أ - انخفاض طلب الدول الصناعية على منتجات تلك الدول ب- هذا الانخفاض في الطلب أدى إلى انخفاض في أسعار تلك المنتجات ج- لجوء الدول الصناعية إلى سياسات الحماية كفرض التعاريف الجمركية، مما أدى إلى صعوبة دخول منتجات دول العالم الثالث إلى أسواق هذه الدول .

هذه العوامل أسهمت بتفاقم أزمة المديونية، التي باتت تهدد استقرار الاقتصاد

### العالمي

..... بدأ صندوق النقد الدولي بمهمة اقراض الدول النامية لا بغرض تصحيح الاختلال الطارئ على الموازين التجارية للدول الأعضاء، وإنما لمعالجة الاختلالات الهيكلية في اقتصادياتها . بذلك بدأ الصندوق يمارس دوراً أكبر بدخوله شريكاً مع الدول المقترضة في تقرير السياسات الاقتصادية، والتي يجب على الأخيرة الأخذ بها، هذه السياسة غالباً ما يطلق عليها سياسة : "التكشف" أو السياسات المشروطة ولم يأت هذا الدور طبيعياً ومن دون معارضة، وإنما أتى مفروضاً من قبل الدول المتقدمة، وخصوصاً الولايات المتحدة الأمريكية، والتي ارتأت أن إقراض الدول الغربية أو بنوكها لدول العالم الثالث لا يعطي للدول الدائنة الحق في إملاء شروطها على الحكومات المدينة، ولو فرض أن هذه الأخيرة قبلت هذه الشروط فإن شعوبها من الممكن أن لا ترضى بوصاية دولة أجنبية في تقرير سياسة داخلية . لذا كان الصندوق من أفضل من يقوم بهذا الدور دون إثارة الحساسية الوطنية، فأصبح الصندوق بذلك ملجأ للدول الباحثة عن قروض .

لكن هذه القروض غالباً ما تكون مصحوبة بإملاء السياسات الاقتصادية

التي يجب على الدولة المستفيدة الأخذ بها، ومن هذه السياسات :

١ - رفع القيود المفروضة على أسواق السلع والعملات، والعمل على جعل هذه الأسواق حرة كما تفترض النظرية الاقتصادية

٢ - تخفيض سعر صرف العملة المحلية مقابل العملات الأجنبية .

٣ - تخفيض القيمة الفعلية للأجور .

..... نجمت عن تطبيق مثل هذه السياسات سلبيات كبيرة من أهمها :

١ - استنزاف موارد الدول النامية من خلال إيقاعها في شرك المديونية .

٢ - تكريس التبعية لدول الغرب بأن أصبح كثير من دول العالم الثالث يدور في

فلكها وتحت رحمة بنوكها .

..... هذه السياسات أسهمت وتسهم في تأزيم المناخ السياسي في دول العالم الثالث، مما يجعل الدول الرأسمالية - في النهاية - هي المستفيدة الوحيدة، فاضطراب المناخ السياسي يجعل رؤوس الأموال في دول العالم الثالث تهاجر إلى حيث الاستقرار المزعوم في الدول الرأسمالية، هذه الأموال المهربة والمسروقة من أفواه الجوعى والمستنزفة من موارد هذه الدول تساهم في تكريس تبعية دول العالم الثالث للغرب الرأسمالي.....<sup>(1)</sup>.

خلاصة القول فإن ما بُني على باطل، فهو باطل والنار أولى به، فالأزوار عن المرجعية الإلهية إلى مرجعية دنيوية وضعية هي التي خلّفت كل ما يعانیه البشر اليوم، أما توحيد هذه المرجعية وإخضاعها لمنطق المستبد القوي الذي تمثله أمريكا فهو أنكى وأشد خطورة، إذ أن ذلك يعني الانجرار خلف طروحات أحادية دنيوية يُراد منها أن تكون بديلاً عن طروحات أحادية إلهية وهذا هو الشرك السياسي الذي تسوقنا أمريكا لاعتناقه .

#### الشهادة الشعرية:

كعادته مع العرب، لم يخيب الشعر ظنهم به، وظل وفيًا لهم ولتراثهم، مستمداً من مقولة (الشعر ديوان العرب) وقوداً ودافعاً، فقد دون كل ما من شأنه القاء الضوء على مشاعر حبيهم لأوطانهم ولمرابع صباهم، مثلما صور بأبلغ الصور حنينهم وترجم عبراتهم ونقل ما يجيش في نفوسهم ويعتمل في خواطرهم من الأسى والحزن والحنين .

شهد الشعر على مفاهيم العربي الجاهلي للوطن والمواطنة يوم كانت القبيلة هي الوطن، والأنتماء إليها والمنافحة عنها هما المواطنة، مثلما شهد على هذه المفاهيم يوم تحولت دلالاتها في بضع سنين بفعل الإسلام وبدفع من تعاليمه ومن تدابير الرسول الأكرم (صلى الله عليه وسلم) الى أسس للمواطنة في دولة المدينة تدين بالولاء الى الإسلام الذي وحد الأقوام على اختلاف مشاربها وقبائلها وأعراقها في بوتقته وجعل التقوى معياراً للمفاضلة، والمعاملة الفاضلة منهاجاً وسلوكاً مقيداً بالنص القرآني وبسنة الرسول صلى الله عليه وسلم .

<sup>1</sup> يُنظر: صندوق النقد الدولي ومديونية العالم الثالث / حمد سليمان البازعي / مجلة البيان /

لم يترك الشعر في شهادته نهجا ولا نزعة في التعاطي مع الوطن الا وأحساها، فالحنين الى الأوطان كان حاضرا مثلما كانت الدعوة الى التمسك بالأرض حاضرة هي الأخرى، ولم ينس الشعراء التطرق الى الهجرة من الأوطان والأسباب الموجبة لذلك، وكذلك البعد الاختياري عن الوطن حينما يكون المكوث فيه مدعاة الى الأذلال والأسى، فكانت الشكوى من ظلم ذوي القربى وتحاسدهم وتباغضهم وارجافهم غرضا لافتا في مسيرة الشعر على مرّ عصوره، وكذلك أرسى الشعراء غرضا شعريا مستقلا للثناء، حينما بكوا مدنهم التي كانت ظلالتها وارفة وعمارتها شامخة في الأمس القريب فأضحت وقد نعق الغراب على خرائبها، فتأسس بذلك غرض (رثاء المدن).

مثلما مرّ، فان الأغراض التي تناولها الشعراء في الوطن والمواطنة متعددة ومتنوعة، منها:

### الحنين الى الأوطان:

بالعودة الى الحقب التاريخية العربية القديمة نجد ان مفهوم الوطن عند عرب الجاهلية هو الحمى، حيث مراتع الطفولة والحبيبة، وحيث الارتباط بالأرض ارتباطا مصيريا، اذ لا حياة بعيدا عن الديار.

فقد ظل الحنين ملازما للشاعر العربي كلما غاب عن أهله ومراتع صباه، وقد سجل الشعر العربي قديمه وحديثه ذلك، يوم كانت حياة العرب تدور حول الرحلة بحثا عن الكأ أو الغنيمة حتى جاء الإسلام فأخرجهم من جزيرتهم للجهاد في سبيل الله .

لقد كانت غيبتهم الطويلة في الفتوح بعيدا عن ديارهم ثم استقرار الكثير منهم في الأرض الجديدة مدعاة للحنين الى الديار والشكوى من مرارة الغربة وهم بذلك "إنما يعبرون عن روح عربية أصيلة، وهل حياة العرب كلها إلا حنين و ذكرى، وهل هم منذ كانوا إلا رحل. رحلوا في باديتهم أثناء العصر الجاهلي من عشب إلى عشب، ورحلوا في مشارق الأرض ومغاربها في أثناء العصور الإسلامية من بلد إلى بلد. ودائما في حقائبهم ذكرى ملاعبهم الأولى، ومدارج شبابهم، وما

بكاء الأطلال والديار إلا الصورة الثانية لهذا الحنين الذي نما معهم على مر الزمن واختلاف المنازل والأمكنة" (1).

لم يكن العربي يرى ان لا حياة له بعيدا عن ديار القبيلة فحسب بل كان يرى الموت بعيدا عن الديار يعد هو الآخر موتا قاسيا، لان الغربة في مثل هذه الحالة غربتان، غربة المحيا وغربة الممات، وليس أدلّ على ذلك من قصيدة مالك بن الربيع التميمي التي كتبها يرثي بها نفسه ويشكو غربته بعيدا عن أهله ومحبيه، بل يفرد في الصحراء غربيا وحيدا لا بواكي له، يقول مالك في قصيدته تلك:

يَقُولُونَ لَا تَبْعُدْ وَهُمْ يَدْفُونُنِي      وَأَيْنَ مَكَانُ الْبُعْدِ إِلَّا مَكَانِيَا  
غَدَاةَ غَدٍ يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى غَدٍ      إِذَا أَدْلَجُوا عَنِّي وَخَلَفْتُ ثَاوِيَا  
وَأَصْبَحَ مَالِي مِنْ طَرِيفٍ وَتَالِدٍ      لِعَيْبَرِي، وَكَانَ الْمَالُ بِالْأَمْسِ مَالِيَا (2)

وقد ترك لنا فحل شعراء العربية وحامل لواء الشعراء امرؤ القيس خالده التي كانت من أواخر ما جادت به قريحته وهو يقترب من الموت في أرض الروم بعيدا عن قومه التي عشق والديار التي ملكت عليه فؤاده، انه يحن الى ديار سليمي بعد أن نأت وبعدت :

بكى صاحبي لما رأى الدربَ دونه      وأيقنَ أنا لاحقان بقيصرا  
فقلتُ له لا تبك عينك إنَّما      نحاولُ ملكاً أو نموتُ فنُعذرا (3)

لقد ظل الشاعر مرتبطا بدياره متشبها بأهله، حتى اذا ساقته الظروف للخروج منها والانتقال الى غيرها، وأحوجته الحياة الى غير أهله وعشيرته، ظل كاسف البال حزينا يحن الى دياره ويطلب اللجوء الى من أحبهم وشعر بالاعزاز بين ظهرانيهم كالمتبني الذي فارق بطله سيف الدولة وابتعد عن بلاطه مجبرا، وعاش في كنف لثيم لا يعرف قدره هو كافور الأخشيدي، وهاهي شاعريته تخرج من حشاشة قرحى تفيض صدقا ورهافة حين يعاني الحمى في بلاد غربية عنه

<sup>1</sup> دراسات في الشعر العربي المعاصر / د. شوقي ضيف / ص: 166.

<sup>2</sup> ديوان مالك بن الربيع (شعراء أمويون) / تح: نوري حمودي القيسي / ج 1، ص: 46.

وديوان مالك بن الربيع (أشعار للصوص) / تح: عبد المعين الملوحي / ج 1، ص: 322.

<sup>3</sup> ديوان امرؤ القيس وملحقاته / تح: د. أنور عليان أبوسوليم ود. محمد علي الشوابكة / ج 2، ص: 425.

فيخاطبها:

أَبْنَتُ الدَّهْرِ عِنْدِي كُلُّ بِنْتٍ فَكَيْفَ وَصَلْتَ أَنْتِ مِنَ الرِّحَامِ  
جَرَحْتَ مُجْرَحًا لَمْ يَبْقَ فِيهِ مَكَانٌ لِلسُّيُوفِ وَلَا السَّهَامِ<sup>(1)</sup>  
وفي أبياته التي هجا فيها كافوراً الإخشيديَّ يبدأ القصيدة بذكر غربته وبعده عن  
أحبَّته - في دولة الحمدانيِّين - ويمرُّ العيد عليه وهو كاسفُ البال حزين:  
عِيدٌ، بِأَيَّةِ حَالٍ عُدْتَ يَا عِيدُ بِمَا مَضَى؟ أَمْ لِأَمْرٍ فَيْكَ تَجْدِيدُ؟  
أَمَّا الْأَحْيَةُ فَالْبَيْدَاءُ دُونَهُمْ فَلَيْتَ دُونِكَ بَيْدًا دُونَهَا بَيْدُ<sup>(2)</sup>

العاذلة:

وهو نسق من الصياغة الشعرية يستحضر فيه الشاعر صوتاً آخر غير صوته المباشر او مجرد من نفسه نفساً أخرى يحاورها على سبيل التقليد الفني المتوارث الذي لا يعرف جذره مثلما وقف الشعراء على الطلل وبكوا الضعن وكلموا الحجارة والاثافي كل ذلك على سبيل التقليد الفني.

ان العذل الذي يجابهه الشاعر يصدر دوماً عن امرأة، ذلك لان اللوم والملاحاة والعذل اقرب الى نفوس النساء منه الى نفوس الرجال .  
والعذل يدور حول مواقف من بعض القضايا الاجتماعية مثل الافراط في تشراب الخمر، والاسراف في الكرم، وركوب الاهوال، والشيب، والسفر، ومفارقة الديار والأحبة، وغيرها .

يصف عروة بن الورد عذل صاحبه ولومها له على ترحاله وقذف نفسه في المهالك:  
أرى أم حسان الغداة تلومني تخوفني الأعداء والنفس أخوف  
تقول سليمي لو أقمتم لسرنا ولم تدرِ أني للمقام أطوفُ  
فالموت حاضر دوماً في مخيلة الشعراء فهو قدر محتوم ونهاية لا بد منها وقد يفشى الانسان في اي مكان ومن غير موعد ، اذ قد يسلم من يرمي بنفسه في معمعان الحرب وقد يموت من يرقد في اهله مؤثراً السلامة، يقول:  
لعلّ الذي خوِّفتنا من أمامنا يصادفُنه، في أهله، المتخلفُ<sup>3</sup>

<sup>1</sup> شرح ديوان المتنبّي / عبد الرحمن البرقوقي / ص: 1162.

<sup>2</sup> المصدر نفسه / ص: 427\_428.

<sup>3</sup> ديوان عروة بن الورد العبسيّ / تحقيق: د.محمد فؤاد نغناع / ص: 50 .



وعروة كثير الطلب من عاذلته ان تقصر عن عدله وتدعه يطوف في البلاد ليصيب  
الغنى ليستعين به على سد رمق الفقراء الصعاليك يقول :

دعيني أطوف في البلاد، لعنني أفيدُ غنى، فيه لذي الحق محملُ  
أليس عظيماً أن تلم ملامة وليس علينا في الحقوق معول  
فأن نحن لم نملك دفاعاً بحدث تلم به الايام فالموت اجمل<sup>1</sup>

وهكذا كانت العاذلة أما أو اختا أو حليلة أو بنتا أو عشيقة تقف حائلة بين  
الشاعر ورغبته بالترحال بعيدا عن وطنه طلبا للرزق أو سعيا الى المجد كقول  
أحدهم وتتسب الى اسحق بن خلف المعروف بابن الطبيب:

لولا أميمة لم أجزع من العدم ولم أقاسِ الدجى في جندس الظلم  
وزادني رغبة في العيش معرفتي ذلّ اليتيمة يجفوها ذوو الرحم  
أحاذر الفقر يوماً أن يلم بها فيكشف الستر عن لحم على وضيم  
تهوى حياتي وأهوى موتها شفنأ والموت أكرم نزال على الحرّم<sup>(2)</sup>

وقال نهيك بن أساف وهو يحاول تسكين عبرات أمه المشفقة عليه من السفر  
وأهواله:

أمّ نهيك ارفعي الظنّ صاعداً ولا تياسي أن يُثريَ اليومَ بائسُ  
سيكفيك سيرى في البلاد ويُغيتي وبعلُ التي لم يحظ في البيت جالسُ  
سأكسبُ ملاً أو تبيتنّ ليلةً لصدرك من وجدٍ عليّ وساسُ  
ومن يكسب المال الممنع بالقنا يعيشُ مثرياً أو يُودّ فيما يُمارسُ<sup>(3)</sup>

وهذا أبو نواس يطمئن زوجته ويحاول تصبيرها على فراقه ويرى أن لا جدوى من  
المكوث عندها، بل الأجدى ان يرحل الى بلاد يعز فيها، يقول:

تقول التي من بيتها خفّ مركبي يعزّ علينا أن نراك تسيّرُ  
أما دون مصر للفتى متطلبُ بلَى إن أسباب الغنى لكثيرُ  
فقلت لها واستعجلتها بوادراً جرت فجري في جريهن عبيرُ

<sup>1</sup> المصدر نفسه / ص: 128 .

<sup>2</sup> الزهرة / ابن داود الأصبهاني / تح: د. إبراهيم السامرائي وشاركه في الجزء الثاني د. نوري حمود القيسي / ج2، ص: 661.

<sup>3</sup> الزهرة / ص: 661 — 662.

ذريتي أكثر حاسديك برحلة إلى بلد فيه الخصب أمير<sup>(1)</sup>

### فوائد السفر:

على ان الحنين الى الأوطان ولوم اللاتمات لم يمنعا الشعراء من حب الترحال والسعي في أرض الله بحثا عن الرزق وفتحاً لافاق جديدة للحياة، وقد أكثروا من مدح السفر والنزوح عن الأوطان وذكروا فوائد ذلك، لكن امرأ القيس لم يخرج الا بحثا عن ملك أبيه الضائع، ولهذا فهو يرى ان خروجه أكرم من خروج الآخرين، فهم يبحثون عن المال وهو يبحث عن الملك، يقول:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة      كفاني ولم أطلب قليلاً من المال  
ولكنما أسعى لمجدٍ مؤثّل      وقد يدرك المجد المؤثّل أمثالي  
وما المرء ما دامت حُشاشة نفسه      بمُدرك أطراف الخطوب ولا آل<sup>(2)</sup>  
لكن على كثرة ما وصف الشعراء السفر والأغتراب وما يتعلق بهما لم يبلغوا الشأو الذي وصله الشافعي ولا الروعة التي وسمت شعره في السفر فقد بلغ الغاية القصوى في وصف فوائده وفصل في ذلك ما لم يفعله غيره من الشعراء :

تقرّب عن الأوطان في طلب العلى ..... وسافر ففي الأسفار خمس فوائد  
تفريج همّ واكتساب معيشة ..... وعلم واداب وصحبة ماجد  
فإن قيل في الاسفار ذلّ وغربة ..... وقطع فياف وارتكاب الشدائد  
فموت الفتى خير له من حياته ..... بدار هوان بين واش وحاسد<sup>(3)</sup>

### عدم الصبر على الهوان:

عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه " قالوا: يا رسول الله وكيف يذل نفسه؟ قال: "يتعرض من البلاء لما لا يطيق"<sup>(4)</sup>.  
وكعادة العرب فقد دونوا في شعرهم مثل هذه المعاني مثل قول أوس بن حجر:  
أقيم بدار الحزم ما دام حزمها ..... وأحر إذا حالت بأن أتحوّلا<sup>(5)</sup>

<sup>1</sup> ديوان أبي نواس / تح: د. بهجت عبد الغفور الحديثي / ص: 286.

<sup>2</sup> ديوان امرئ القيس وملحقاته / تح: د. أنور عليان أبوسويلم ود. محمد علي الشوابكة / ج1، ص: 360-361.

<sup>3</sup> ديوان الشافعي / تح: د. مجاهد مصطفى بهجت / ص: 11.

<sup>4</sup> حديث حسن غريب رواه الترمذي في سننه / (أبواب الفتن)، ص: 105.

<sup>5</sup> ديوان أوس بن حجر / تح: د. محمد يوسف نجم / ص: 83.

ورأى المتلمس الضبعي ان الهوان لا يليق الا بحمار البيت وما شابهه من أراذل

المخلوقات:

إنَّ الهوان حمار البيت يألفه      والحرُّ ينكره والفيل والأسد  
ولا يقيم بدار الدُّلِّ يألفها إلاَّ      الدُّليلان عير الحيِّ والوتد  
هذا على الخسف مربوطٌ برمَّته      وذا يشجُّ فما يأوي له أحد (1)

وقال مالك بن الرِّيب وهو يرى ان المقام في بلاد يأنس فيها الفتى وهي غريبة

عنه أولى من بلاد تدعى بلاده ثم لا تحفظ كرامته :

فإن تنصفونا آل مروان نقترب      إليكم وإلاَّ فأذنوا ببعاد  
ففي الأرض عن دار المذلة مذهبٌ      وكلُّ بلادٍ أوطنت كبلادي (2)  
وقال قيس بن الخطيم واصفا بعض الديار بالبلاء:

ومابعض الإقامة في ديارٍ      يكون بها الفتى إلاَّ عناء  
ولم أر كامريء يدنولخسف      له في الأرض سير وانتواء (3)

وقال المغيرة بن حبناء يحثُّ على الهجرة من دار البلاء، ويرى ان في الأرض متسعا لمن

رام التحول:

ومثلي اذا ما الدار يوما نبت به      تحول عنها واستمرت مرائره  
ولا أنزل الدار المقيم بها الأذى      ولا أرام الشيء الذي أنا قادره  
اذا انت لم ترغب بدار نزلتها      فبعتها بدار أو بجار تجاوره (4)

وقال أيضا:

وفي الدهر والأيام للمرء عبرةٌ      وفي الأرض عن دار الأذى مترحرح (5)

وقال معن بن أوس مثل قوله:

وفي الناس إن رتت حبالك واصلٌ      وفي الأرض عن دار القلى متحوِّل (6)

<sup>1</sup> ديوان شعر المتلمس الضبعي / تح: حسن كامل الصيرفي / ص: 203-211.

<sup>2</sup> ديوان مالك بن الريب (شعراء أمويون) / تح: نوري حمودي القيسي / ج 1، ص: 51.

وديوان مالك بن الريب (أشعار اللصوص) / تح: عبد المعين الملوحي / ج 1، ص: 302-303.

<sup>3</sup> ديوان قيس بن الخطيم / تحقيق: د.ناصر الدين الأسد / ص: 153 .

<sup>4</sup> ديوان المغيرة بن حبناء التميمي / دراسة وتحقيق: دنوري حمودي القيسي / ج 3، ص: 90 .

<sup>5</sup> المصدر نفسه / ص: 83 .

<sup>6</sup> ديوان معن بن أوس المزني / تحقيق: حاتم صالح الضامن / ص: 73 .

ولكن عبد الصمد بن المعدل يفتح الى رحاب أوسع، ليصل الى معناه بفلسفة اسلامية خالصة:

إذا وطنٌ رابني فكلُّ بلادٍ وطن<sup>(1)</sup>

لكن أبا تمام عمد — كماداته في شعره — الى التمثيل البلاغي ليوصل معناه بعمق وتأثير، يقول:

وطول مقام المرء في الحيِّ مخلقٌ لديباجتيه فاغترب تتجددٌ  
فإني رأيت الشمس زيدت محبةً إلى الناس إذ ليست عليهم بسرمد<sup>(2)</sup>

وقال ابن المعتز:

رأيت حياة المرء ترخص قدره فإن مات أغلته المنايا الطوائح  
كما يخلق الثوب الجديد ابتذاله كذا تخلق المرء العيون اللوامح<sup>(3)</sup>

وقال أبو الفتح البستي:

لقد هنت في طول المقام ومن يقيم طويلاً، يهن من بعد ما كان مكرماً  
فطول جمام الماء في مستقره يغيّره لوناً وريحاً ومطعماً<sup>(4)</sup>

وقال بشار بن برد:

وكنت إذا ضاقت عليّ محلةٌ تيممت أخرى ما عليّ تضيق<sup>(5)</sup>

### رثاء المدن:

لقد ظل الشاعر هائماً بحب الديار لاهجا بذكرها حتى اذا ما نطق غراب البين فيها بكأها أشد ما يكون البكاء وظل حسيراً ناعياً جمالها وحدائقها الغناء وقصورها وأزاهيرها، وقد عرف الشعر العربي غرضاً جديداً هو ( رثاء المدن ) تزامن مع اضمحلال الدول وخراب الحواضر العربية التي كانت بالأمس القريب فتنة للناظرين وقبلة للسائحين والدارسين والباحثين عن الرزق، ومن ذلك أبيات شمس الدين الكوفي في بغداد بعد سقوطها بيد المغول وما فعلوه بها من تحريق

<sup>1</sup> ديوان عبد الصمد بن المعدل / تحقيق: د.زهير غازي زاهد / ص: 180 .

<sup>2</sup> ديوان أبي تمام / تح: محمد عبده عزام / ج2 / ص: 23.

<sup>3</sup> ديوان ابن المعتز / د. يونس أحمد السامرائي / ج1، ص: 80.

<sup>4</sup> ديوان أبي الفتح البستي / تحقيق: شاكر العاشور / ص: 333.

<sup>5</sup> ديوان بشار بن برد / تح: محمد الطاهر بن عاشور / ج4، ص: 134.

وسفك للدماء وهدم للدور والمساجد وتدمير للمكتبات وهتك للاعراض، يقول:

مَا لِي وَكَلَأَيَّامٍ شَتَّتْ حَطْبُهَا  
شَمَلِي وَخَلَّانِي بِلا خِلَانِي  
مَا لِلْمَنَازِلِ أَصْبَحَتْ لَأَ أَهْلِهَا  
أَهْلِي وَلَا جَيْرَانَهَا جَيْرَانِي  
أَيْنَ الَّذِينَ عَهْدْتُهُمْ وَلِعِزَّتِهِمْ  
ذُلًّا نَخَرُّ مَعَاقِدُ التَّيْجَانِ  
كَانُوا نُجُومَ مَنْ افْتَدَى فَعَلَيْهِمْ  
يَنْكِي الْهُدَى وَشَعَائِرُ الْإِيمَانِ

إلى أن يقول:

مَا زِلْتُ أَبْكِيهِمْ وَأَلْتِمُّ وَحْشَةً  
لِجَمَالِهِمْ مُتَهَدِّمِ الْأَرْكَانِ  
حَتَّى رَأَى لِي كُلُّ مَنْ لَأَ وَجْدُهُ  
وَجْرِي، وَلَا أَشْجَانُهُ أَشْجَانِي (1)

ومن ذلك قصيدة ابن الرومي في رثاء البصرة بعد ان خربها صاحب الزنج، يقول فيها:

ذاد عن مقلتي لذيد المنام  
شغلها عنه بالدموع السجم  
اي نوم من بعد ما حل بالبص  
رة من تلكم الهنات العظام  
اي نوم من بعد ما انتهك الزن  
ج جهارا محارم الأسلام

ويظل يندب حال المسلمين حتى يقول أسفا على البصرة وما الت اليه من دمار وتخريب:

لهف نفسي عليك أيتها البص  
رة لها كمثل لهب الضرام (2)

ومن ذلك قصيدة أبي البقاء الرندي في نكبة الأندلس التي تقيض حكمة بقدر فيض الحزن ولأسى فيها:

لِكُلِّ شَيْءٍ إِذَا مَا تَمَّ نُقْصَانُ  
فَلَا يُسَرُّ بِطِيبِ الْعَيْشِ إِسْنَانُ

وفيهما يصف الأندلس وما دهاها ودهى الأسلام معها، فيقول:

دَهَى الْجَزِيرَةَ أَمْرًا لَا عَزَاءَ لَهُ  
هَوَى لَهُ أَحَدٌ وَأَنْهَدَّ تَهْلَانُ  
أَصَابَهَا الْعَيْنُ فِي الْإِسْلَامِ فَارْتَرَّتْ  
حَتَّى خَلَّتْ مِنْهُ أَقْطَارُ وَبُلْدَانُ  
تَبْكِي الْحَنِيفِيَّةَ الْبَيْضَاءُ مِنْ أَسْفٍ  
كَمَا بَكَى لِفِرَاقِ الْإِلْفِ هَيْمَانُ  
عَلَى الدِّيَارِ مِنَ الْإِسْلَامِ خَالِيَةً  
قَدْ أَقْفَرَتْ وَلَهَا بِالْكَفْرِ عُمَرَانُ  
حَيْثُ الْمَسَاجِدُ قَدْ صَارَتْ كَنَائِسَ مَا  
فِيهِنَّ إِلَّا ذَوَاقِيسُ وَصُلْبَانُ<sup>3</sup>

### قائمة المصادر والمراجع

<sup>1</sup> دوواوين كوفية (ديوان شمس الدين محمد الواعظ الكوفي)/ تحقيق: هلال بن ناجي / ص: 48

<sup>2</sup> ديوان ابن الرومي / تحقيق: د.حسين نصار / ج6، ص: 2377.

<sup>3</sup> ديوان أبي الطيب صالح بن شريف الرندي / تح: د. حياة شرارة / ص: 231.

## ♦ القرآن الكريم.

- 1- الإدارة الإسلامية في عصر عمر بن الخطاب/ د. فاروق مجدلوي / دار مجدلوي — عمان / (د.ت).
- 2- أسباب النزول / أبي الحسن علي الواحدي النيسابوري (ت 468هـ) / دار الباز للنشر والتوزيع — مكة المكرمة / 1388 هـ - 1968 م.
- 3- أنساب الأشراف للبلاذري / تحقيق: محمد حميد الله / دار المعارف - مصر/ (د.ت).
- 4- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل / مجير الدين الحنبلي العلمي / تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة / مكتبة دنديس — عمان / 1420هـ - 1999م.
- 5- البداية والنهاية / أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي / تحقيق: علي شيري / دار إحياء التراث العربي — بيروت / 1408 هـ 1988م.
- 6 — بهجة المجالس وأنس المجالس / ابن عبد البر / موقع الوراق <http://www.alwarraq.com>
- 7— تشريع العنف (تحليل نقدي لحرب الخليج ) / روجر نورماند وكريس اف جوشنيك / ترجمة: دخالد ناجي السامرائي وعثمان الجبالي المثلوثي / دار الفراهيدي — بغداد / ط1، 2011م.
8. — تفسير القرآن العظيم / أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700 هـ - 774 هـ) / تحقيق: سامي بن محمد سلامة / دار طيبة للنشر والتوزيع / ط2 — 1420هـ - 1999 م.
- 9- تفسير النيسابوري / أبو عبد الله النيسابوري / مطبعة دار الفكر — دمشق / 1994م.
- 10- الجامع الصحيح المختصر/ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي / تحقيق: د. مصطفى ديب البغا / دار ابن كثير - بيروت / ط3، 1407 - 1987م.
- 11- جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى لابن حزم / علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري / تحقيق: إحسان عباس / دار المعارف — مصر/ ط1 — 1900م.
- 12 — دراسات في الشعر العربي المعاصر/ دشوقي ضيف / دار المعارف — القاهرة / 1989.
- 13- دواوين كوفية (ديوان شمس الدين محمد الواعظ الكوفي)/ تحقيق: هلال بن ناجي.
- 14- ديوان ابن الرومي / صنعة: ابن السكيت وآخرين / تحقيق: د.حسين نصّار / دار صادر — بيروت / د.ط، د.ت.
- 15- ديوان ابن المعتز/ أبو بكر الصولي / تح: د. يونس أحمد السامرائي / عالم الكتب — بيروت / ط1، 1997.
- 16- ديوان أبي الطيب صالح بن شريف الرندي / تح: د. حياة شرارة / مركز الباطين — الكويت / ط1، 2010.
- 17— ديوان أبي الفتح البستي / تحقيق: شاكر العاشور / دار الينايع — دمشق / ط2، 2008.

- 18 — ديوان أبي تمام / شرح: الخطيب التبريزي / تح: محمد عبده عزام / دار المعارف — القاهرة / ط5
- 19 — ديوان أبي نواس / شرح: الصولي، تح: د. بهجت عبد الغفور الحديثي / المجمع الثقافي — أبوظبي / ط1، 2010.
- 20 — ديوان الشافعي / تح: د. مجاهد مصطفى بهجت / دار القلم — دمشق / ط2، 2003.
- 21 — ديوان المغيرة بن حبناء التميمي / دراسة وتحقيق: دنوري حمودي القيسي / مطبعة المجمع العلمي العراقي — بغداد / 1982.
- 22 — ديوان امرئ القيس وملحقاته / شرح: أبي سعيد السكري (275 هـ)، تح: د. أنور عليان أبوسويلم ود. محمد على الشوابكة / مركز زايد للتراث والتاريخ — العين / ط1، 2000.
- 23 — ديوان أوس بن حجر / تح: د. محمد يوسف نجم / دار صادر — بيروت / ط3، 1979.
- 24 — ديوان بشار بن برد / تح: محمد الطاهر بن عاشور / مصر / دط، دت.
- 25 — ديوان شعر المتلمس الضبعي / تح: حسن كامل الصيرفي / معهد المخطوطات — القاهرة / ط2، 1997.
- 26 — ديوان عبد الصمد بن المعدل / تحقيق: دزهير غازي زاهد / دار صادر — بيروت / ط1، 1998.
- 27 — ديوان عروة بن الورد العبسي / صنعة: ابن السكيت، تحقيق: د. محمد فؤاد نفعان / مكتبة الخانجي — القاهرة / ط1، 1995.
- 28 — ديوان قيس بن الخطيم / تحقيق: د. ناصر الدين الأسد / دار صادر — بيروت.
- 29 — ديوان مالك بن الريب (أشعار اللصوص) / تح: عبد المعين الملوحي / دار الحضارة الجديدة — بيروت / ط2، 1993.
- 30 — ديوان مالك بن الريب (شعراء أمويون) / تح: نوري حمودي القيسي / المجمع العلمي — بغداد / 1976.
- 31 — ديوان معن بن أوس المزني / تحقيق: حاتم صالح الضامن / دار صادر — بيروت / ط1، 2012.
- 32 — الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام / أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي / تحقيق: عمر عبد السلام السلامي / دار إحياء التراث العربي — بيروت / ط1، 1421 هـ، 2000 م.
- 33 — رياض الصالحين من حديث سيد المرسلين / الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي / دار الفكر المعاصر — بيروت / ط2، 1991 م.
- 34 — الزهرة / ابن داود الأصبهاني / تح: د. إبراهيم السامرائي وشاركه في الجزء الثاني د. نوري حمود القيسي / مكتبة المنار — الزرقاء - الأردن / ط2، 1985.
- 35 — سنن الترمذي / تحقيق: بشار عواد / دار الغرب الإسلامي — تونس / ط1، 1996.
- 36 — السنن الكبرى / أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي / مجلس دائرة المعارف النظامية — حيدرآباد . الهند / ط1، 1344 هـ.

- 37- السيرة النبوية / أبو الفداء إسماعيل بن كثير/ تحقيق: مصطفى عبد الواحد / دار المعرفة — بيروت / 1971م، (د.ط.).
- 38- السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث / د. علي محمد الصلابي / دار المعرفة — بيروت / 2009.
- 39 — شرح ديوان المتنبّي / عبد الرحمن البرقوقي / دار الفكر — بيروت / ط1، 2002.
- 40- صفوة التفاسير/ محمد علي الصابوني / دار الصابوني.
- 41 — صندوق النقد الدولي ومديونية العالم الثالث / حمد سليمان البازعي / مجلة البيان / العدد 24.
- 42- عصر الخلافة الراشدة / أكرم ضياء العمري / مكتبة العبيكان — الرياض / (د.ط.).
- 43- العلاقة بين الرجل والمرأة في العهدين المحمدي والخلفي في مجتمع يثرب / خليل عبدالكريم / ط2 — 1997م / (د.ط.).
- 44- فقه السيرة للغزالي / دار القلم — دمشق / ط4، 1409هـ - 1989م.
- 45- في ظلال القرآن / سيد قطب / دار الكتب العلمية — بيروت / 2007م، ط2.
- 46- القول المبين في سيرة سيد المرسلين / محمد الطيب النجار / دار الندوة الجديدة — بيروت / (د.ط.)، (د.ت.).
- 47- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال / علي بن حسام الدين المتقي الهندي / مؤسسة الرسالة — بيروت / 1989 م، (د.ط.).
- 48- مجلة البيان، السنة الأولى، العدد 77، ذو الحجة 1406هـ - أغسطس 1986م.
- 49- مجموعة الوثائق السياسية / محمد حميد الله / دار النفائس — بيروت / ط5، 1405هـ - 1985م.
- 50- مختصر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم / عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي / دار الفيحاء — دمشق و دار السلام — الرياض / ط1، 1417هـ. 1997م.
- 51- مدارك التنزيل وحقائق التأويل / أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي / تحقيق: الشيخ مروان محمد الشعار / دار النفائس — بيروت / ط1، 2005.
- 52- المصنف في الأحاديث والآثار / أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي / تحقيق: كمال يوسف الحوت / مكتبة الرشد - الرياض / ط1، 1409هـ.
- 53- من فقه الأقليات المسلمة (كتاب الأمة)، خالد محمد عبدالقادر، العدد : 61، السنة السابعة عشرة، رمضان 1418هـ - كانون الأول (ديسمبر) 1997م، ط1.



## العلامة فضل حق الخير آبادي في ضوء قصائده الغراء

د / عبد الناصر علي\*

### ملخص

1 كانت شبه القارة الهندية معروفة بثراوتها التجارية والثقافية لفترة كبيرة من تاريخها الطويل وكانت لها صلات مع الأمم حولها لاسيما بلاد فارس والجزيرة العربية، وهذه الظاهرة لها قد حفزت الشركة الشرقية الهندية للتجارة معها ثم السيطرة عليها. وقد عزم سكانها على إجلاء المستعمرين الأجانب من البلاد تحت زعامة الملك المغولي بهادر شاه ظفر وشارك في هذه الثورة من العلماء والأدباء والشعراء المتضلعين في الثقافة والبارعين في اللغة العربية وآدابها وكان من أبرز هؤلاء العلماء والمتقنين العلامة فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي (1797- 1961) الذي لعب دورا رياديا في استنهاض الهمم ورفع المعنويات للثوار والمكافحين في سبيل الحرية والاستقلال ولسوء الحظ فشلت الثورة ونفي العلامة إلى جزيرة أندومان لقضاء بقية حياته فيها فلم يزل رهين الحبس في الجزيرة المذكورة حتى وافته المنية بتاريخ 20 من أغسطس 1961. وهنا كتب العلامة القصيدتين باللغة العربية وتكمن في طياتهما الأحوال الحقيقية عن المعارك التي دارت أثناء الثورة بين المواطنين الهنود ومستبديهم الغاشمين وعن المظالم والمحن التي مر بها العلامة خلال أيام سجنه في جزيرة أندمان، فهاتان القصيدتان وثيقتان تاريخيتان مهمتان لأن العلامة رأى كل ما حدث أثناء الثورة بعينه ثم ذكرها في كتابه الثورة الهندية نثرا وفي القصيدتين شعرا [1].

### الكلمات المفتاحية:

الثورة، الشركة الشرقية الهندية، الاستعمار الأجنبي، القصيدة الرائية، والدالية/ والميمية، والهائية، والهمزية، أندمان.

تعتبر الهند من الأمم العريقة ذات الثقافة والحضارة العالية القديمة، التي كانت لها على مر التاريخ صلات مع الأمم حولها لاسيما بلاد فارس والجزيرة العربية، ولكون أرض الهند خصبة وموسمها معتدلا وموقعها جذاباً على خريطة

\* المحاضر الضيف، مركز الدراسات العربية والإفريقية، بجامعة جواهر لال نهرو، دلهي الجديدة.

العالم، رغب الأجنب في التجارة معها ثم بثوا سيطرتهم عليها، وتتضح أهمية الهند من أقوالهم ورحلاتهم إلى الهند كما قالوا: أن المحصولات والمنتجات الهندية عجائب الدهر ونوادرها، وفي رد على سؤال عمر رضي الله عنه قال سائح: بحرها در وجبلها ياقوت وشجرها عطر<sup>1</sup>.

وهذه الظاهرة الباهرة لهذا البلد قد حفّزت الشركة الشرقية الهندية بريطانية المستقر على شدّ الرحال متوجهة الى شبه القارة الهندية قبيل أواخر القرن السابع عشر الميلادي ففي بداية الأمر لم يكن من أهداف هذه الشركة إلا نقل البضائع التجارية من القارة الهندية إلى الدول الأوروبية وكسب الأرباح الفادحة ببيع هذه البضائع الهندية في الأسواق الأوروبية ولم تزل هذه الشركة تزاوّل هذه التجارة الربحة حتى وجدت الفرصة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد وللتآمر مع القوات المناهضة للدويلات المحلية وبمرور الزمن شاءت الأقدار أن تكون النصره حليفا لهذه الشركة التجارية في تحقيق مطامحها السياسية والإدارية وبدأت الدويلات الهندية تتساقط واحدة تلو الأخرى كأوراق خريف الشتاء وحتى أصبحت الهند كلها تحت سيطرة الاستعمار الأوربي.

قد التهب نار الثورة في مدينة "ميرت" الكائنة على بعد سبعين كيلو ميتر من عاصمة البلاد دلهي بسبب الخراطيش المخلوطة بشحوم الأبقار والخنازير فلما علم الهنود العاملون في الجيش البريطاني حقيقة هذه الخراطيش رفضوا استعمالها بدليل أن لمس هذه الخراطيش أو فتحها بالضم قبل استعمالها ممنوع منعاً باتاً حسب تعاليمهم الدينية. وبالرغم من ذلك عندما أجبرهم الضباط البريطانيون على استخدامها أطلق واحد منهم النار عليهم وأردى بعضهم قتيلاً وإثر ذلك أجريت محاكمة هذا العسكري الهندي وتم شنقه وهذه الأمور كلها أذكت عواطف المواطنين الهنود فهم عقدوا العزم على إجلاء المستعمرين الأجنب عن البلاد تحت زعامة الملك المغولي الأخير بهادر شاه ظفر.

وفي هذه المبادرة الثورية شارك كثير من العلماء والأدباء والشعراء المتضلعين في الثقافة والبارعين في اللغة العربية وآدابها وتكاتف الثوار المناضلين

<sup>1</sup> - الأخبار الطوال للعلامة أبي حنيفة أحمد بن داؤد الدينوري، ص 310، الطبعة الأولى سنة 1330هـ بمطبعة السعادة بمصر

ضد النفوذ الأجنبي واستخدموا بدلا من العدة والعتاد أقلامهم وبرايعهم للمحاربة ضد العدو الغاشم الذي قد احتل البلاد بمنتهى المكر والخداع وكان من أبرز هؤلاء العلماء والمثقفين العلامة فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي (1797-1961) الذي لعب دورا رياديا في استنهاض الهمم ورفع المعنويات للثوار والمكافحين في سبيل الحرية والاستقلال وهو في هذا الأمر لم يكن خائفا من قوة الاستعمار الأجنبي الذي كان بحوزته أسلحة فتاكة مدمرة وفي حين اندلعت الثورة أنه كان موظفا مرموقا في بلاط الأمير لدويلة "الور" وكان يعيش في مهد الهناء والرخاء والسعادة إلا أنه قد ولى وجهه عن كافة وسائل العيش الرغد وخاض بدون تردد المعركة ضد الإنجليز الغاشم واقترب لأجل هذا الغرض من الملك المغولي بهادر شاه ظفر الذي كان يتشاور معه في عديد من الأمور الإدارية والحربية وكان يعتمد عليه اعتماداً كاملا وكان العلامة هو الآخر يآتمنه ويعتبره رمزاً لشوكة الإسلام والمسلمين في الهند.

ومن المعروف أنه بإيعاز من الجنرال بخت خان أحد زعماء الثورة جمع ثلة من العلماء والفقهاء في المسجد الجامع الكبير في دلهي وطلب منهم إصدار فتوى ضد الاستعمار البريطاني وأعماله التعسفية وهذه الفتوى قد حثت المواطنين كافة على شن الإغارة على مؤسسات ومستعمرات ومعسكرات الإنجليز في الهند وكانت النتيجة لذلك أن أكثرية الشعب الهندي قد شاركت في عملية الجهاد ضد الحكومة الأجنبية وكبدها بخسائر فادحة إلى أن الحكومة البريطانية بإنجلترا قد تدخلت في الأمور الهندية وانتزعت السلطة من الشركة الشرقية الهندية وبدأت تحكم بلاد الهند مباشرة وإثر ذلك أعلنت الملكة فيكتوريا العفو العام لكل من شارك في الثورة وبذلت جهدا جهيدا لإعادة الأمن والأمان في الهند. فخرج كثير من الثوار من مخابثهم ومكانهم وكان العلامة الخيرآبادي واحداً منهم. فقد خرج اعتمادا على ما أعلنته الملكة من العفو العام إذ أنه لم يكن يعرف أن الإعلان المذكور هو مجرد مكيدة بمثابة حيلة الدبك التي تتخذ بها الطيور وتصير بسهولة فريسة للصيد وقد أشار العلامة الخيرآبادي بنفسه إلى هذه الحقيقة المؤسفة قائلاً:

إني بلاني خدعة امرأة بلى  
كيد عظيم ما تكيد النساء  
يخلبن خلقا بالمواثق ثم لا  
لعهودهن وعهدهن وفاء

فأنتيت داري آتباً إذ غرتني  
 قوماً نبت بهم الديار وناؤوا  
 إذ غرهم ميثاقها رجعوا الى  
 أوطانهم مستبشرين وفاؤوا  
 إيمان كافرة لها استيلاء<sup>1</sup>

ولما عرف العلامة أن السلطات الأجنبية خبيرة بأعماله الثورية وتحاول لإلقاء القبض عليه. فغادر بلده وترك جميع ممتلكاته واختفى إلا أنه بعد الوقوف على إعلان العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا خرج من مكمنه والسلطات الأجنبية ألقَت القبض عليه واتخذت الإجراءات لمحاكمته وتم مثوله بين يدي المحكمة وقد جرت محاكمته لفترة وجيزة ويقال أن قاضي المحكمة كان يعرف منزلته العلمية ويقدر إنجازاته في مضمار الحكمة والفلسفة والأدب فكان متودداً له ومتعطفاً عليه وكان بقلبه يحرص على إطلاق سراحه ومن ثم كان يبحث عن مواطن الضعف في قضيته لتبرئته من تهمة الثورة وأنه قد وجد هذه الفرصة عندما قال الجاسوس الذي ألقاه في هذه المعضلة إن هذا الرجل المتهم (العلامة الخيرآبادي) ليس ممن وضعوا توقيعاتهم على محضر الجهاد والأمر قد اشتبه عليه وفي الحقيقة الشخص الذي رأيته يوقع المحضر هو شخص آخر واسمه فضل حق الشاهجانبوري وبما أن القاضي كان في انتظار مثل هذا البيان فإنه أصدر حكماً يحمل براءته من اتهام مشاركته في أعمال الثورة ولكن العلامة أدهش جميع الحضور وقال أنا هو الشخص الذي يوجد توقيعه على المحضر أنا هو الشخص الذي حرص العلماء على إعداد وإجراء فتوى الجهاد وأنا المسؤول عن تحركات ثورية ضد الحكام الأجانب في بلدي. وقد وقع القاضي في موقف حرج بسبب كلمات العلامة السابقة الذكر واستطرد العلامة قائلاً: يوم الحشر لا أود أن أقابل ربي وعلي وزر الكذب ولذا يجب علي أن أقول قول الحق ولو أتى هذا الحق بالمحن والأحزان. فهذه الشهادة على نفسه لم يبق له أي منفذ لإطلاق سراحه وكذلك لم يبق للقاضي أي مبرر لإنقاذه من العقوبات فإنه بقلب كئيب أصدر حكماً لنفيه المؤبد إلى جزيرة أندمان الكائنة بخليج بنغال وبموجب هذا الحكم الصارم تم نقله في 1858 إلى الجزيرة المذكورة حيث قضى بقية حياته في ظروف قاسية وأحوال سيئة.

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 64-66

وبقي العلامة في هذه الحالة حتى سمع عن العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا ورجع إلى أهله وداره ولكن سرعان ما تم إلقاء القبض عليه وجرت محاكمته في لكانا وفي نهاية الأمر نفي إلى جزيرة أندومان لقضاء بقية حياته فيها فلم يزل رهين الحبس في الجزيرة المذكورة حتى وافته المنية بتاريخ 20 من أغسطس 1961.

وفي الأيام الأخير حاول أولاد العلامة وقد بذلوا جهداً جهيداً لإطلاق سراحه وإعادةه إلى أرض الوطن وفي هذا الشأن انهم اتصلوا مباشرة بسلطات الحكومة البريطانية وأوضحوا لها أن العلامة لم يكن يتوقع أن إعلان العفو العام من قبل الملكة فيكتوريا هو مجرد خدعة ومكيدة وليس الغرض منها إلا إغراء الثوار بالخروج من مخابثهم وكذلك أثبتوا لها أن العلامة لم يقتل شخصاً ولم يشارك في الأعمال الإجرامية أياً كان ولم يكبد أحداً من الإنجليز أي ضرر وأذى أو خسارة وهو ليس ممن ارتكبوا الجرائم البشعة وعلاوة على ذلك فإن والده كان موظفاً مرموقاً في الشركة الشرقية الهندية وقام بخدمتها طوال عمره ولم يقصر قط عن واجباته الرسمية فكان يحظى بسمعه عالية لدى الحكام الانجليز وبناء على هذا كله اصدرت السلطات البريطانية حكم اطلاق سراحه وسمحت له بالرجوع إلى أسرته وموطنه فذهب واحد من فلذات كبده وهو شمس الحق بهذا النبا السار إلى إندومان ليرجع به إلى مسقط رأسه. وفي هذا الصدد يقال إنه لما وطأت قدماه سواحل بورت بليز بجزائر إندومان رأى موكب جنازة فسأل شخصاً: لمن هذا الموكب؟ فجاء الرد: " للعلامة فضل حق الخيرآبادي" فشيح شمس الحق هذا الموكب وشارك في أداء الطقوس المتعلقة بدفن الموتى من المسلمين ورجع إلى بلده خائباً وخاسراً وصفر اليدين.

وذكر العلامة هذه الأوضاع المؤلمة في قصيدتيه الهزمية والدالية المنظومة باللغة العربية. وألفهما العلامة سراً واستخدم الفحم لكتابتها على جدران غرفته في السجن والبعض من رفقاته الذين كانوا يعرفون اللغة العربية ويكتبون هذه الأبيات على أوراق مبلوثة ممزقة أو قطع من الثياب البالية أو ألواح من الخشب وهؤلاء الرفقاء كانوا يرسلون هذه الأبيات إلى مدينة كولكاتة حيث كان يعيش أخوه الذي كان بدوره يجمع هذه الأبيات في مسطرة ويرتبها في صورة قصيدة وهاتان القصيدتان اللتان سماهما العلامة "فتة الهند وكتابه الآخر

"الثورة الهندية" تكمن في طياتها الأحوال الحقيقية عن المعارك التي دارت أثناء الثورة بين المواطنين الهنود ومستبديهم الغاشمين وعن المظالم والمحن التي مر بها العلامة خلال أيام سجنه في جزيرة أندمان وفيما يتعلق بكتابه "الثورة الهندية" فهو في الحقيقة يتضمن ذكر مقاومة الهنود العنيفة ضد الاحتلال الأجنبي. ويعبر العلامة نفسه في كتابه قائلًا: هذا وقد وصفت بعض ما نابني، ونبداً مما أصابني في قصيدتين أحدهما همزية تحكي همزات الشياطين، والأخرى دالية دالة على ما يعاني هذا الحزين المزمين، وختمها بمدح سيد المرسلين، الرسول المكين والأمين، عليه أزكى صلوات المصلين وتسليمات المسلمين.<sup>1</sup>

هاتان القصيدتان وثيقتان تاريخيتان مهمتان لأن العلامة رأى كل ما حدث أثناء الثورة بعينه ثم ذكرها في كتابه الثورة الهندية نثرًا وفي القصيدتين شعراً. ومن المؤسف جدا أن هاتين القصيدتين لم تحظيا بالإقبال والتجاوب بين الناس والسبب وراء ذلك عدم نشرهما على نطاق واسع في الهند.

وأيا كان الأمر فإن القصيدة الأولى وهي القصيدة الهمزية تشتمل على مائة وستة وثمانين شعراً، وقد بدأها العلامة بذكر كيفية اعتقاله بعد نهاية الثورة، ثم أتى بذكر أحوال نفيه إلى الجزيرة الموبوءة، ثم ذكر الصعوبات التي عاناها أثناء حبسه في جزيرة أندومان، ثم أتى بأبيات في مدح النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما القصيدة الثانية وهي القصيدة الدالية فهي تشتمل على مائة شعراً. وقد بدأها بذكر أمراضه وصعوباته التي عاناها أثناء حبسه في الجزيرة، ثم ذهب إلى الخلف شيئاً وألقى الضوء على أحوال بداية الثورة ونهايتها، ثم أتى بذكر الأيام التي تلت نهاية الثورة من قتل واعتقال الهنود. ثم أتى بأشعار في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وقال في نهاية القصيدة: تمت القصيدتان في شهر رجب سنة 1276هـ يعني ألفاً ومائتين وستاً وسبعين من الهجرة المقدسة النبوية على صاحبها أزكى الصلوة والتحية، وأنا محبوس في الجزيرة الوبية، نجاني الله سبحانه منها برحمته الوسيعة وقدرته البديعة، بجاه حبيبه وآله وعترته عليه وعليهم أزكى الصلوات وأسنى التسليمات.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهمزية والدالية، ص 61- 62

<sup>2</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهمزية والدالية، ص 120

نظم العلامة قصيدة أخرى وهي القصيدة النونية وأتى فيها بأبيات تقدم تاريخ الثورة وأسبابها ووقائعها وخيانات بعض الأمراء وخراب دهلي وخروجه منها، وأن القصيدتين الهزمية والدالية قد قرضهما العلامة جالسا داخل خليته في السجن، وأما هذه القصيدة النونية فقد نظمها العلامة بعد الثورة مباشرة قبل نفيه إلى جزيرة أندومان. وقد أشار العلامة في الثورة الهندية إلى هذه القصيدة فقد قال في نهاية الرسالة: وكنت قد نظمت قبل قصيدة، في قوافي النون، فريدة كالدر المكنون، كل بيت منها بيت القصيد، بل بيت مشيد، عدد أبياتها ثلثمائة أويزد، لم يتيسر لي إتمامها، عاقني هجوم البلايا وارتماها، مطلعها: ماناح أورق في أوراق أشجان إلا وهيج أشجاني وأشجاني

فإن من علي ربي الخلاق، بالتخليص والإطلاق، ذيلتها بحسن التخلص بمدح من خص من مكارم الأخلاق، بأوفى خلاق، عليه وعلى آله أخلق الصلوات إلى يوم التلاق، والله سبحانه ولي التوفيق والإحراق.<sup>1</sup>

ونحن بصدد ذكر قصيدتين الهزمية والدالية، فأما القصيدة الهزمية تصور فيها العلامة حاله في السجن إثر نهاية الثورة الكبرى في الهند عندما كان ينتظر محاكمته وإصدار القضاء في حقه، فيقول:

لجوى له بجوانحي إيـراء	جمد الدموع وذابت الأحشاء
ولما ألم من النوائب والنوى	يبكي الصديق ويشمت الأعدائي
قد كنت في عز وجاه كان في	أعيان أعيان به أقدأ
أسى الصديق على أساى وحرار من	حوري وفي أسوى أساء إرساء
شمت العدى اذ حال حالي واعتري	ما شاء بي المساء والوشاء
المّ المّ بنا وهمّ همنا	ونوى لنا منهـا بلى وبلاء
حلت عظام مصائب جلت بها	وهن العظام ودقت الأعضاء <sup>2</sup>

ثم يكشف العلامة النقاب عن كيفية سيطرة الإنجليز على الهند بمساعدة من بعض الهنود، ويقول بمنتهى الصراحة أن الإنجليز قد خربوا ديار الهند وهدموا المساجد والمعابد بدون هوادة للديار وللمساجد والبيوت وكما

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 62

<sup>2</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 63- 64

يكتب عن مناظر الصويات والمتاعب التي مربها الهنود إثر سيطرة المستعمرين

الأجانب على الهند، إذ هو يقول:

قد سلط الأنصار في أمصارنا  
لم يعلموا ان لا وفاء لهم ولا  
من قبل ولاهم عليها من لها  
والآن اذ نصر النصارى افراطوا  
فتفرقوا أيدي سبا واداركت  
عال الغني وذل ذوعز كما  
قتلوا وغالوا جل من اخذوا وهم  
غالوا براياهم برايا غيلة  
كم خربوا بلدا ولم يذرو به  
هدوا المساجد والقصور كانها  
بخست بخستهم زروع الارض من  
قدروا على الناس والمعاش فقدروا  
فظهورهم ثقلت باوزار بما  
افهل العـدوان تعدى حده  
لم اقترف ذنبا سوى أن ليس لي  
فولائهم كفـر بنص محكم  
كيف الولاء وهم اعادي من له

أن صار انصاراً لهم سفهاء  
أن لا لهم مندوحة ووقاء  
إذ صده عنها غنى وغناء  
في الظلم فاخترم الضعاف جفاء  
فرقا كثيرا اخذة وسبأ  
هان الخطيروصغر الكبراء  
مما ادعوا من جرمهم براء  
فجرت كما انفجر العيون دماء  
بلدا فصار كأنه بيـداء  
لم تبين لم يك ثم قط بنـاء  
شؤم فلا ريع لها ونماء  
هم ان لا غذاء عندهم وعشاء  
شحنت بطون صدورهم شحناء  
حد وهل للمعتـدين جزاء  
مع هؤلاء مـودة و ولاء  
ما فيه للمرء المحق مـراء  
خلق السماء والارض والانشاء<sup>1</sup>

ثم أتى بأبيات في مدح النبي صلى الله عليه وسلم فيقول:

هو أول النور السنى تبلجت  
هو أول الانبياء آخرهم به  
بدء به أبدى المهيمن سره  
قد حصه الباري بأوصاف على  
أعطاه فضلا ليس يمكن أن  
اسماه اذا سماه بالحسنى فمن

بضياته في العالم الاضواء  
ختم النبوة وابتدا الإبداء  
فلأجله الايداء والابداء  
لم يعطها الأحداث والقدماء  
يكون له شريك فيه أو شركاء  
أسماء خالقه له أسماء

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيراتادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزبية والدالية، ص 81 - 85



بررحيـم مفضل ذوقوة هاد رؤف محسن معطاء<sup>1</sup>  
 وختم العلامة هذه القصيدة بالدعاء إلى الله تعالى راجيا منه أن يفر له  
 ذنوبه وينجيه من الكرب العظيم الذي يعانیه في المنفى ومن دعواته:  
 يا رب حقق لي رجائي ولا يكن  
 قد قمت ازجى القاعدين الى الوغى  
 أجرمت اذا حجت من كسل فلم  
 رب اعف عني ما اقترفت واعفني  
 إن جم إجرامي فعندك رحمة  
 فاغفر وعاف وتب على فنجني  
 ان كان ما شكوة مقضيا فكم  
 لا تشقني أبدا واسعدني فلا  
 لي في النجاة من العدى أرجاء  
 وقعدت لما قامت الهدجاء  
 اشهد اذا ما استشهد السعداء  
 فرجائي منك العفو والاعفاء  
 ما حد ها حد ولا إحصاء  
 مما ابتلاني الخضم و المشاء  
 بدعاء مظلوم يرد قضاء  
 نيتاب من بعد السعود شقاء<sup>2</sup>

وأما القصيدة الدالية تبدو امتدادا للقصيدة الهزمية فقد بدأ العلامة  
 الخيرآبادي هذه القصيدة أيضا بذكر الأحزان والآلام والكآبة التي ملأت قلبه  
 والأمراض العديدة التي أصابته بعد أجبر على قضاء حياته في جزيرة أندمان  
 الموبوءة، فيستهل هذه القصيدة مخاطبا حبيته على طريقة الشعراء القدماء،  
 فيقول:

عودي فعودي مريضا داءه عادي  
 عواد سقم قلى عواده ولهوا  
 واعتاد عيد ودى كل الاساة به  
 داء دواه عيـاء لا دواء له  
 ويلاه من زمن لا يشتفي زمننا  
 دائي عضال ولايجدي بعائدة  
 حشا حشاي جوى يشوي الجوانح  
 كم بين نار حشا التتور موقدها  
 وبين نارجوى يصلى جوانحنا  
 أشفى على الحين حتى عاده العادي  
 وكان يلهى بزمار وعواد  
 فعاد كلا على أهل وعواد  
 حمامه حاضر من سقمه البادي  
 علاجه ليس يجدي غير إكماد  
 عود لداء بعواد الداء عواد  
 والحشا كنار غضا تورى بإقاد  
 وقودها حطب من بعض أعواد  
 وقودها من حشا منا وأكباد

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 85- 86

<sup>2</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 95- 96

ولا سعاد تداريني بإسعاد  
من كان يعرفني من يوم ميلادي  
تنقص في القوى والجسم مزداد  
قلبي وروحي وجثماني وأجلادي<sup>1</sup>  
ثم يقول العلامة في قصيدته عن أندمان وجوها وطقسها، كما يتذكر  
الأيام والليالي التي قضاها في الجزيرة مواجهها صعوباتها ومتاعبها والعقوبات التي  
أنزلها الإنجليز عليه، ومنها:

أرواحه تنزع الأرواح من خبث  
خاب المنا والمنا قد عم فيه وما  
يفيض فيه هموما جمّة أبدا  
فلا يرى فيه يوما ضوء شمس ضحى  
يومي كليلي وليلي سرمد تقف  
كانت كأيامنا ببيضايا جرنا  
كيف احتيالي لإطلاقي وقد ضربت  
كيف الخلاص وخصمي ظالم شكس  
أغرى النصارى بتعذيبي زنادقة  
غاظلوا وجدوا ولجوا في معاقبتي  
أيست من أملي إذ قطعت حيلي  
كالظبي في جرة أمسي يناوصها  
رجوت ناسا رجا من أمحلو سحبا

وكتابه في الحكمة الإلهية المعنونان بـ الهدية السعدية في الحكمة  
الطبيعية، والروض الموجود في تحقيق حقيقة الوجود خير شاهد على براعته  
الفائقة في العلوم العقلية وبالإضافة إلى هذا كله فإنه كان يمتلك نواصي الشعر  
والأدب العربي، وكان يقرض الأبيات باللغة العربية وكان الكلمات والتعابير

<sup>1</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 100-102

<sup>2</sup> - العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهزمية والدالية، ص 111-113

والتراكيب التقليدية تصطف أمامه وهو يختارها ويستعملها في كلامه البليغ بدون تكلف وعرقلة فما خطرت بباله أية فكرة إلا وكان يسكبها بجدارة في قوالب الشعر وكانت قريحته الفياضة لاتجد أي مانع في نظم خواطره ومشاعره فبفضل هذه الموهبة الخارقة خلف وراءه أكثر من أربعة آلاف بيت باللغة العربية وهذا الكم الهائل إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على تضلّعه الفائق في اللغة العربية وآدابها ومن الجدير بالذكر هنا أن معظم أبياته العربية في مدح النبي وكل من يقرؤها يجدها مفعمة بصدق العاطفة وحرارة القلب الملتاع المنغمس في الحب النبوي. وطريقته هي أنه ينظم القصيدة في أي موضوع من الموضوعات الشعرية ويختتمها بأبيات في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يعني ذلك أنه يأتي بيت أو بيتين في مدحه في خاتمة القصيدة، بل هذه الخاتمة قد تبلغ بعض الأحيان إلى عشرات من الأبيات المتينة في مدح سيد البشر، وفي كثير من القصائد يتبع الأبيات في المدح بأبيات يدعو فيها النبي صلى الله عليه وسلم أن يشفع له إلى الله بالمغفرة والهداية، وأحيانا يدعو الله مباشرة للمغفرة بفضل رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم. نجد قصيدة العلامة الخيرآبادي البائية التي تشتمل على ستة وسبعين بيتا، وآخر أبياتها يتضمن مدح النبي صلى الله عليه وسلم ومنها:

وأول رسل الله آخرهم فمنا	له من مساو في العلى ومقارب
مكين مثيل مثله ليس ممكنا	وويل لمشكوك عن الحق ناكب
يفوق النبين الكرام نقيبة	فمنه استفادوا ماله من مناقب
سما فوقهم كالشمس فوق كواكب	السموات أوكالمك فوق الكواكب
له خلق الله الأراضى والسماء	وما بينهما أو فوقهما من عجائب
فلولاه لم يوجد خمير وطنية	لأدم فضلا عن وليد وعاقب
ولو لم يكن في صلب نوح لما استوت	سفينته بعد التطام الغوايب
ولولاه في صلب الخليل لما نجا	بيرد لهيب لاقح الحـرثاقب <sup>1</sup>

وللعلامة قصيدة دالية تشتمل على مائة واثنين وعشرين بيتا نصفها الأول في الحب والغرام، وأما النصب الأخير فهو في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها:

<sup>1</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة، مكتبة مولانا آزاد، جامعة عليجراه الإسلامية، ص 6

بدر الهدى جلى سناه دجى الورى  
هو رحمة عم العوالم إنها  
لولاه لم يكن الوجود ولم يكن  
بر رحيم مصلح لصلاحه  
وقصيدة الرائية التي تحتوي على مائة وخمسة وعشرين بيتا ، وهذه  
القصيدة كلها في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها:

رؤف رحيم ففتح خاتم هدى  
وأمثهم خلقا وخلقاً فمهاله  
أخير يفوق الأولين بأسرهم  
بدا دينه كالشمس في الضحو مشرقا  
أتانا بذكر تطمئن بذكره  
سراج منير للعالم نور  
مثيل مساو في العلى ونظير  
وكم أول يربو عليه أخير  
ولاغرو أن يرتاب فيه كنور  
قلوب ويشفى ما شتكته صدور<sup>2</sup>

للعامة قصيدة سينية مدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم كما يلي:

خير الخلائق أرضاهم وأحمدهم  
حامي الحقائق مبدئها ومبدأها  
ماذر من ذرة إلا ومخرجها  
محمد خير من ساد الأنام ومن  
وكم أغاث ففات الأرض ودعوته  
أومي إلى القمر البادي بإصبعه  
خلقا وخلقاً رسول الجن والإنس  
حق بدا وتجلي غير ملتبس  
من الظلام بنور منه منعكس  
جلى الظلام بنور غير منطمس  
بقطر غيث بقطر ممحل بيس  
فانشق منه انشقاق الأثواب الدرس<sup>3</sup>  
وكذلك قرض العلامة قصيدة عينية مدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً:

قد اختصه الباري بأعلى فضائل  
به ختم الله النبيين وابتدأ  
نذير نظور مستحيل نظيره  
فهذا هو الحق اليقين فلا تقل  
خصائص تأبى الاشتراك وتمنع  
به الخلق بل لولاه لم يك مبدع  
بشير بشير باسم البشر أروع  
كما كان يهذي ساكع متسكع<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة ، مكتبة مولانا آزاد ، جامعة عليجراه الإسلامية ، ص 9

<sup>2</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة ، مكتبة مولانا آزاد ، جامعة عليجراه الإسلامية ، ص 15

<sup>3</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة ، مكتبة مولانا آزاد ، جامعة عليجراه الإسلامية ، ص 3

<sup>4</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة ، مكتبة مولانا آزاد ، جامعة عليجراه الإسلامية ، ص 7

له قصيدة هائية تشتمل على مائة واثنى عشر بيتا وقد خص نصفها الأخير  
لمدح النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أبياتها:

هو أول في الخلق أرسل آخر	وأذيع في زبر الأوائل صاته
فالرسل قد ختموا بأفضل مرسل	رفعت على درجاتهم درجاته
لم يعط يوسف ولا الخليل ولا ابنه	قسامته وقسيمه وأناته
مرقاة موسى الطور في الوادي طوى	والعرش فوق ذرى السما مرقاته
لم يعط داؤد أولا مولوده	سلطانانه وولاهه وغزاته
الفضل كان موزعا بين الوري	فتجمعت في ذاته أشتاتاه
هو مظهر اسم الله تحوي ذاته	ما تحتوي اسماءه وصفاته
نور سراج قد تلالأ أولا	وسنا العوالم كلها جذواته
لـولاه لم يكن الوجود ولم يكن	فلك ولا آفاقه وجهاتاه <sup>1</sup>

وأما قصيدته الميمية فهي تشتمل على اثنين وتسعين بيتا ونصفها يتعلق  
الغزل والغرام، وأما النصف الأخير فهو في مدح النبي صلى الله عليه وسلم والدعا  
إليه للشفاعة، فيمدح العلامة سيد البشر صلى الله عليه وسلم:

أبو الناس أنسداهم يميننا	وأوفاهم جميعا بالنسدام
سما من في السما والأرض فخرا	فليس له سمى أو مسامى
مشاع الفضل منقسم العطايا	وما للفضل فيه من انقسام
فليس له عدل في اعتدال	وعدل أو قسيم في قسام
محي وحمي أباطيلا وحقا	فما أعلاه من ماح وحام <sup>2</sup>

يختم هذه القصيدة بالدعاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم طالبا منه  
الشفاعة إلى الله ليوفقه الحج والعمرة وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم في  
المدينة المنور، ويشفع له يوم القيامة للمغفرة، فيقول في هذا الشأن كما يلي:

ألا يا عاصمي من كل هول	ويا من حبل رأفته عصامي
تصرم جل عمري في الملاهي	وما لهوأي بعد من انصرام
فما لي غير لطفك من ملاذ	يكون به اعتضادي واعتصامي

<sup>1</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة، مكتبة مولانا آزاد، جامعة عليجراه الإسلامية، ص 30

<sup>2</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة، مكتبة مولانا آزاد، جامعة عليجراه الإسلامية، ص

بطيبة عند عزيز الكرام	فسل ربي ليود يني شيدا
فارغب في الحطيم عن الحطام	ويوزعني بحج واعتمار
مزارك، مستكينا باستلام	ويدخلني أزورك في حياتي
وكن لي شافعا يوم القيام	وكن لي في ثرى قبري أنيسا
طهورا سائفا يروي أوامي	أنا الصادي فناولني شرابا
وبحر نذاك غمر اللج طامي	إلام أحوم عطشانا هيوما
على ورق الغضا ورق الحمام <sup>1</sup>	عليك صلاة ريك ما تغنت

وكان العلامة فضل حق عالما نحريرا وفيلسوبا كبيرا وأديبا أريبا وشاعرا فذاً وبلاغيا موهوباً ولم يكن له ند في ذلك الزمن في امتلاك نواصي اللغة العربية وآدابها في الهند وقد منحه الله ذكاء خارقا وذكرة قوية ولم يكن يقرأ شيئاً إلا كان يدخره في ذهنه للأبد فبفضل هذه الذكرة القوية فقد تفرغ من دراسة العلوم المتداولة في أقل فترة ممكنة وبدأ يلقي دروسا أمام طلبة العلم وهو ابن خمسة عشر عاما فالناس كانوا يفتبطون بذهنه الوقاد وفهمه الأخاذ، ومن أحب موادّه العلمية كانت الحكمة والمنطق والفلسفة فكان يستتبط المباحث العلمية والقضايا الفلسفية بأسلوب عقلاني ولم يكن يكتب شيئاً إلا و كان يدعمه بالبراهين والدلائل القاطعة ، وكان يعترف بعلو كعبه في الفنون والعلوم الأنفة الذكر ألدّ خصومه وأشدّ معارضيه ويقول مولوي رحمن علي عن تفوقه العلمي:فاق أقرانه في علوم المنطق والفلسفة والأدب والكلام والأصول والشعر.<sup>2</sup>

ويقول منشي أمير مينائي عن علمه: أفضل الفضلاء وأكمل الكملاء مولانا فضل حق برد الله مضجعه، كان مجتهدا في الفنون الحكمية وأديبا كبيرا، ذكيا مدققا ومحققا انتفع به مئات من الناس حينما سافر إلى المدن.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة ، مكتبة مولانا آزاد، جامعة عليجراه الإسلامية، ص 18

<sup>2</sup> - المولوي رحمن علي، تذكرة علماء هند، ص 382 - 383

<sup>3</sup> - منشي أمير مينائي ، انتخاب ياد غار، ص 291

وكذلك يعبر النواب صديق حسن خان القنوجي عن رأيه عن العلامة قائلًا: إنه كان إمام وقته في العلوم الحكيمية والفلسفية بلامدافع غير أنه وقع في أهل الحق ونال منهم على تعصبه، وكان السبب في قلة الخبرة منه بعلوم السلف وطريقتهم في الدين واتباعهم للأدلة والواردة من سيد المرسلين مع ميل إلى البدع التي يستحسنها المقلدة، ولذا انتقد عليه عصابة من علماء الحق.<sup>1</sup>

ويمدحه السيد سليمان الندوي قائلًا: لقد أصبح مولانا فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي مثل ابن سينا عصرة لتفوقه وبراعته في المعقولات، فقد سافر إليه الطلبة من كل فج عميق، وروجوا المنطق والفلسفة في البلاد على طراز جديد.<sup>2</sup>

وكان العلامة مولعا بالشعر مند نعومة أظفاره، وفي البداية كان يعرض أبياته على أستاذه الشاه عبد العزيز الدهلوي ليقوم بتصحيحها، وفي فترة وجيزة بلغ العلام ذروة الكمال في الشعر والأدب حتى سبق على شعراء عصره ونظم قصائد بليغة وأشعارا متينة رصينة بأسلوب سليم عن الصنعة والتكلف. وترك ثروة شعرية لا يستهان بها، هي جواهر نادرة للأدب ولكن للأسف بقيت قصائده بين دفتي المخطوطات إما في المكتبات أو عند بعض الأشخاص ولم تر النور حتى الآن.

### الخاتمة

لا مرأ في ذلك أن الهند من الأمم العريقة ذات الثقافة والحضارة العالية القديمة، التي كانت لها على مر التاريخ صلات مع الأمم حولها لاسيما بلاد فارس والجزيرة العربية، ولكون أرض الهند خصبة وموسمها معتدلا وموقعها جذاباً على خريطة العالم رغب الأجانب في التجارة معها ثم السيطرة عليها وكذلك قامت الشركة الشرقية الهندية وسيطر عليها المستعمرين الأجانب ودوخوا البلاد والتهمت نار الثورة لإجلاتهم من البلاد ولكن أهالي البلاد فشلوا

<sup>1</sup> - النواب صديق حسن خان، ابجد العلوم، الجزء الثالث، ص 932

<sup>2</sup> - سيد سليمان الندوي: حيات شبلي، ص 22 - 23

في الثورة وشارك في هذه الثورة من العلماء والأدباء والشعراء المتضلعين في الثقافة والبارعين في اللغة العربية وآدابها وتكاتف الثوار المناضلين ضد النفوذ الأجنبي واستخدموا بدلا من العدة والعتاد أقلامهم وبرايعهم للمحاربة ضد العدو الغاشم الذي قد احتل البلاد بمنتهى المكر والخداع وكان من أبرز هؤلاء العلماء والمثقفين العلامة فضل حق بن فضل إمام الخيرآبادي (1797- 1961) الذي لعب دورا رياديا في استنهاض الهمم ورفع المعنويات للثوار والمكافحين في سبيل الحرية والاستقلال وهو في هذا الأمر لم يكن خائفا من قوة الاستعمار الأجنبي الذي كان بحوزته أسلحة فتاكة مدمرة ولسوء الحظ فشلت الثورة ونفي العلامة إلى جزيرة أندومان لقضاء بقية حياته فيها فلم يزل رهين الحبس في الجزيرة المذكورة حتى وافته المنية بتاريخ 20 من أغسطس 1961. وهنا كتب العلامة القصيدتين باللغة العربية وتكمن في طياتهما الأحوال الحقيقية عن المعارك التي دارت أثناء الثورة بين المواطنين الهنود ومستبديهم الغاشمين وعن المظالم والمحن التي مر بها العلامة خلال أيام سجنه في جزيرة أندمان، فهاتان القصيدتان وثيقتان تاريخيتان مهمتان لأن العلامة رأى كل ما حدث أثناء الثورة بعينه ثم ذكرها في كتابه الثورة الهندية نثرا وفي القصيدتين شعرا. ولم يكن له ند في ذلك الزمن في امتلاك نواصي اللغة العربية وآدابها في الهند وقد منحه الله ذكاء خارقا وذاكرة قوية ولم يكن يقرأ شيئا إلا كان يدخره في ذهنه للأبد ونظم قصائد بليغة وأشعارا متينة رصينة بأسلوب سليم عن الصنعة والتكلف. وترك ثروة شعرية لا يستهان بها، هي جواهر نادرة للأدب ولكن للأسف بقيت قصائده بين دفتي المخطوطات إما في المكتبات أو عند بعض الأشخاص وهي تحتاج إلى البحث والتحقيق والنشر ليستفيد بها الناس.

﴿.....﴾



## المصادر والمراجع

- 1- العلامة أبي حنيفة أحمد بن داؤد الدينوري، الأخبار الطوال، الطبعة الأولى سنة 1330هـ بمطبعة السعادة بمصر
- 2- العلامة فضل حق الخيرآبادي، مخطوطة الثورة الهندية، مع القصيدتين الهمزية والدالية، مكتبة مولانا آزاد، جامعة علي جراه الإسلامية.
- 3- قصائد العلامة فضل حق الخيرآبادي، المخطوطة، مكتبة مولانا آزاد، جامعة عليجراه الإسلامية.
- 4- العلامة عبد الحي الحسني، الثقافة الهندية في الهند. مجمع اللغة العربية دمشق، 1983م.
- 5- السيد غلام علي آزاد البلغرامي، سبحة المرجان في آثار هندوستان، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة عليجراه الإسلامية، عليجراه، 1976.
- 6- أبو الحسن علي الندوي، المسلمون في الهند، المجمع الإسلامي العلمي، ندوة العلماء لكاناؤ، 1998م.
- 7- الدكتور عبد المنعم النمر، كفاح المسلمين في تحرير الهند، مكتبة وهبة مصر، 1964م.
- 8- الدكتور عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، القاهرة، 1959م.
- 9- قمر النساء، العلامة فضل حق الخيرآبادي مع تحقيق كتابه الثورة الهندية، المكتبة القادرية بالجامعة النظامية الرضوية، لاهور، 1985م.
- 10- مولوي رحمن علي، تذكرة علماء هند، باكستان هستاريكل سوسائتي، كراچي، 1961م.
- 11- السيد سليمان الندوي، حيات شبلي، دار المصنفين، اعظم جراه، 1985م.
- 12- منشي امير مينائي، انتخاب يادغار، تاج المطابع، لكاناؤ، 1290 هـ.
- 13- محمد سليمان المنصورفوري، علماء حق اور ان كي مجاهدانه كارنامي، فيصل بليكيشنز، ديوبند، 2003م.

## جامعة الفلاح نظرة في النشأة والتكوين

أ.د. مسعود عالم الفلاحي

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة خواجه معين الدين

الجشتي الأردنية والعربية والفارسية، لکنائؤ- الهند. 226013

### ملخص البحث:

لإن جامعة الفلاح مدرسة عريقة في الهند، تأسست لتملأ الفراغ العلمي الهائل المتسع يوماً فيوماً مع كثرة المدارس والجامعات في الهند، واستوعبت الجامعة منذ أول يومها لفكرة التعليم الشامل التي تؤكد على طلاب المدارس الإسلامية ضرورة التسلح بكل من العلوم العصرية والدينية، فتم اعتماد المقررات الدراسية المعتدلة، واختير من الأساتذة مخلصين وماهرين في العلوم الإسلامية، ومن المربين خبراء في مجال التربية حريصين على عدة المستقبل وتخريج الرجال الأكفاء، وقدمت لطلابها ما أمكن لها من تسهيلات مناسبة للسكن والطعام وما إليها، فعادت الجامعة تثمر ثماراً حلوة لذيذة تتمثل في علماء قديرين وكتاب نابهين، ودعاة مخلصين ومؤلفين بارزين وأساتذة بارعين وخدام أوفياء للدين والعلم والأدب.

إن بحثي هذا يعطي صورة إجمالية عن هذه الجامعة ونشأتها وتكوينها

ونظامها ورجالها الأوائل وميزتها التعليمية والتربوية.

### نظرة في خلفية التأسيس:

فبشهادة التاريخ يُسجل أن الهند - قبل تورطها في حباله الاحتلال الإنكليزي - كانت قد فرضت نفسها على العالم كدولة تتفانى في خدمة الدين والعلم والأدب، فظل للعلم هنا لواء معقود وظل ممدود منذ مدة مديدة، ونجم على أرضها عباقره ونوابغ، أحاطوا جيدها بالفخار والعظمة؛ مما جعل الهند بُغية عطشى العلوم ومقصد العلماء في كل مكان، وكان كل شئٍ جارياً على عادته الطبيعية؛ حتى داهمها الاحتلال الإنكليزي عام 1857م، فوقف كل شئٍ لساعته كأنما أُلقي ماء على النار أو أقيم سد دون تيار.

وتفصيلاً لمؤامرتهم المخططة ناصب الإنكليز العداة السافر للإسلام وما يمت إليه بصلة، فقتلوا العلماء شرقتيل، وشردوهم شر تشريد، وألغوا المدارس وحولوها مجازر وصادروا الأوقاف والإقطاعات، التي كانت تمد المدارس الإسلامية بالروح والحياة، وما إليها من فعلاتهم البشعة، التي يطول بذكرها المقام، فخيم الظلام الحالكة على سماء الهند، وقُطع كل خيط الأمل، وتكسّر عود الأمانى، ففي هذه الأوضاع المدلهمة، المتناهية سوءً، جاءت المدارس الإسلامية - وكانت الجامعة الإسلامية دار العلوم ديوبند التي أسسها الشيخ محمد قاسم النانوتوي على رأس المدارس - بارقة أمل، حاولت تغيير الوضع وإنارة الطريق، فهي - من جهة - نشرت العلم ومحت الأمية والجهالة، وغذت العقول بالسلوك الإسلامي. ومن جهة أخرى فتحت جبهة محكمة ضد الإنكليز، ونفخت في أبناء الوطن روح الجهاد والنضال، وفعلاً أقامت معارك دامية - رغم ضآلة العدد والعدد - بقوة الإخلاص؛ مما اضطر الإنكليز إلى انسحابهم من صعيد الهند ومسرحيتها السياسية.

وهذه المدارس الجديدة كانت اهتماماً لها مركزة في بادئ بدء على الجهاد، وقتال الإنكليز وتخريج الطلبة مجاهدين ومغامرين ومنافحين عن الأعراض والحدور، ولما شهد الوضع بعض التغيير أعادت بعض المدارس النظر في مناهجها التعليمية وأدخلت من التعديلات ما شمل عمدة العلوم الإسلامية ومبادئ العلوم العصرية، حتى يكون الطالب منفتحاً على الآفاق، وينظر إلى الحقائق بعينين لا بعين واحدة وحسب.

وكانت جامعة الفلاح بمديرية أعظم جراه من المدارس التي اختارت المنهج العلمي المعدل المتزن حرصاً منها على مسايرة العصر، وقد كان يوجد في قرية بلريا كنج (Bilariaganj) بمديرية أعظم كراه، بولاية أتربراديش كُتّاب منذ عام 1914م، وكان يوفر التعليم إلى مستوى الصف الثاني، وكان هذا الكُتّاب معروفاً باسم "مكتب إسلامي". قيل: إن هذا الكُتّاب قام بتأسيسه الرجلان النبيلان من قرية بلريا كنج، وهما السيد علي محمد خان و السيد منشي لعل محمد خان بمساعدة كاملة قدمها سكان قرية بلريا كنج، في عام 1914م. وبدأ الكُتّاب يؤدي خدماته، وكان السيد منشي لعل محمد خان يقدم خدماته كأول مدرّس و السيد علي محمد خان كمدير له. وبدأ الكُتّاب يعطي التعليم الديني لأبناء القرية في بيت السيد ولي محمد خان وبقي هناك لمدة سنتين.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> خان، محمد عارف: إسلامي مدرسه سے جامعة الفلاح تک (من المدرسة الإسلامية إلى جامعة الفلاح) 27 / نوفمبر 1982م [مسودة].

وفي عام 1914م عند ما تم بناء مبني جديد من التراب والأجر بتعاون من سكان القرية في جنوب رواق "المودودي" الحالي نقل الكُتَّاب من بيت السيد ولي محمد خان إلى هذا المبني الجديد. قام السيد علي محمد خان بخدماته الجليلة لـ "مكتب إسلامي"، كمدير لمدة 13 عاماً من عام 1914م إلى عام 1927م. وفي عام 1927م ألقى السيد علي محمد خان هذه المسئولية الإدارية على عاتق ابنه السعيد السيد محمد حنيف خان وذهب إلى مكة للحج حيث وافته المنية،<sup>1</sup> واجتهد السيد محمد حنيف خان مثل أبيه في ترقية الكُتَّاب وقدم له خدماته بإخلاص، وبقي الكُتَّاب تحت إشرافه لمدة سبع وعشرين سنة كاملة من سنة 1927م إلى سنة 1954م. وتطور الكُتَّاب الإسلامي هذا وقطع شوطاً بعيداً خلال فترة إدارته، حتى أصبح السيد محمد حنيف خان مدير الكُتَّاب الإسلامي مشهوراً ومعروفاً لأعماله ولإدارته الفعالة وكان الناس ينادونه باسم منيجر صاحب(حضرة المدير **Manager Saheb**) ناسين اسمه الأصلي محمد حنيف خان، وفي سنة 1954م أنه أراد الحج، فألقى هذه المسئولية على عاتق السيد الحاج أمانة الله وذهب إلى مكة المكرمة، ولكن بعد مدة قصيرة أصبح الكُتَّاب تحت رعاية السيد عبد الماجد خان بن صاحب علي خان المعروف بـ ميان جي (**Meyan Ji**).<sup>2</sup>

وكان من حظ الكُتَّاب أنه سعد بعدد من الأساتذة الذين كرسوا حياتهم له وبذلوا جهوداً جبارة لتطويره، بمن فيهم المنشي محبوب علي خان، والشيخ إسحاق، والشيخ خليل، والحافظ لطف الله، والسيد نذير أحمد والشيخ عبد الستار، والسيد جلال الدين، والحافظ جي، قبل سنة 1932م. وتم تعيين الشيخ محمد إدريس كمدرس في سنة 1932م، وهذا هو الشخص الذي قدم خدماته المشكورة لـ "مكتب إسلامي/ الكتاب الإسلامي" و"المدرسة الإسلامية"، وأخيراً لـ "جامعة الفلاح" لمدة 58 عاماً حتى سنة 1990م باستمرار.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> المرجع السابق.

<sup>2</sup> المرجع السابق.

<sup>3</sup> المرجع السابق،

جنرل رجسٹر أساتذہ، جامعة الفلاح (السجل العام لهيئة التدريس لجامعة الفلاح) من سنة 1944م إلى يونيو 1966م [مسودة].

وكان "مكتب إسلامي" قد وفر التعليم لأبناء القرية في الفترة : عام 1914م إلى عام 1956م، إلى مستوى الصف الخامس مجاناً، وفي هذه الفترة أصبح "مكتب إسلامي" مدرسة مسجلة لدى الحكومة ونالت المعونة المالية من الحكومة مدة من الزمن وسُمِّيَتْ هذه المدرسة باسم "المدرسة الإسلامية"، ثم أصبحت "الجامعة الإسلامية"، في عام 1958م، وحملت اسم "جامعة الفلاح" في عام 1963م ونالت شهرة وقبولاً بهذا الاسم في الهند وخارجها. وكانت فكرة إدارة المدرسة بسيطة للغاية في تلك الفترة فلا توجد هناك إدارة أو لجان أخرى لإدارة المعاهد وكان مدير المكتب مسئولاً كاملاً عن الشؤون الإدارية وتعيين المدرسين والأمور المالية. وكان المدير يقدم بيانات الدخل والنفقات للمدرسة أمام المجلس الريفي العام (Public Punchayat) سنوياً في شهر إبريل أو مايو.<sup>1</sup>

وكان التعليم في هذا المكتب مجاناً ولا تؤخذ أي رسوم تدريسية من طلاب القرية. كان يوم العشرين من شهر يوليو سنة 1956م يوماً مشهوداً في تاريخ قرية بلريا كنج، حينما عُقد احتفال عام فيها، ووجهت الدعوة إلى سكان القرية للمشاركة في هذا الاجتماع، الذي تم فيه تغيير اسم المعهد من "مكتب إسلامي" إلى "مدرسة إسلامية" وتم تشكيل لجتين: الإدارية والأكاديمية، وفي هذا الاجتماع وضع دستور موجز لمدرسة إسلامية أيضاً، وهذا هو أول دستور يعرف في هذه الأيام بـ "دستور جامعة الفلاح".<sup>2</sup>

بدأت المدرسة الإسلامية تتطور بسرعة من سنة 1956م، ففتح الصف الثالث في سنة 1956م والصف الرابع والخامس في سنة 1957م، و سنة 1958م تبعاً. وتخرجت دفعة أولى من طلاب الصف الخامس منها في سنة 1958م وبدأت دراسة الصف السادس في سنة 1959م في المدرسة، وتم إدخال مواد عربية ودينية، وتغير اسمه وأصبح "الجامعة الإسلامية".<sup>3</sup>

الفلاحي، مقبول أحمد: جامعة الفلاح كـ قيام كـ أسباب ومحركات (أسباب تأسيس جامعة الفلاح وعوامله)، حيات نو(الحياة الجديدة) أكتوبر 2001م، ص37.

<sup>1</sup> خان محمد عارف، op.cit.، ص3.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص4، حيات نو أكتوبر 2001م، op.cit.، ص37.

<sup>3</sup> خان، محمد عارف، op.cit.، حيات نو، مارس 1987م، العنوان: به جامعة انبين كا خواب به (هذه الجامعة حلمه)، ص55-56.

ومع بداية الصف السادس بدأ عهد جديد من الرقي والتقدم للجامعة الإسلامية، حيث ناقش القائمون على الجامعة كلاً من المنهجين التعليميين السائدتين في المدارس الإسلامية الهندية، المنهج الأول يتمثل في التركيز الأكبر الأساسي على العلوم الدينية مع الإلمام بالمواد العصرية فيها. والمنهج الثاني هو أن تكون الجامعة ككلية حديثة حيث يتم تدريس العلوم الدينية أيضاً. وبعد مناقشات طويلة تم اختيار المنهج الأول بكونه مناسباً وملائماً لها.<sup>1</sup>

وفي عام 1959م تم إدخال مواضيع مختلفة مثل اللغة العربية واللغة الأردية واللغة الإنكليزية وعلم الرياضيات والتاريخ والجغرافيا والمعرفة العامة (**General Knowledge**) وما إلى ذلك في الجامعة مع بداية الفصول الثانوية، وكذلك تم إدخال الكتب الدراسية التي أعدتها الجماعة الإسلامية بالهند في مقرراتها الدراسية؛ ولكن استمر تسجيل المدرسة لدى هيئة التعليم على مستوى المديرية (**District Education Board**) حتى الصف الخامس.<sup>2</sup> انضمت الجامعة الإسلامية في اليوم التاسع من شهر ديسمبر سنة 1960م بالمجلس التعليمي الديني. ووجهت الدعوة إلى سكان القرية أن يحضروا المسجد الكبير القديم لقرية بلريا كنج في اليوم الخامس من شهر مايو 1961م لاجتماع مفتوح. وفي هذا الاجتماع قرر أعضاء المدرسة عدم انضمام الجامعة إلى هيئة التعليم الحكومية وأعربوا عن قلقهم ألا يمكن للطلاب أن يجلسوا في امتحان هيئة التعليم الحكومية ونتيجة لذلك لا يمكن التحاقهم بالمدارس الثانوية الحكومية.<sup>3</sup> وتم وضع مجلس إداري أول في اليوم الخامس من شهر مايو سنة 1961م في نفس الاجتماع.<sup>4</sup>

أقرت اللجنة التعليمية القرارات التالية في اجتماعها الذي انعقد في اليوم الثالث من شهر يوليو سنة 1961م، وهي:

- ستبقى الجامعة الإسلامية حرة من التدخل الحكومي، وستدبر سياستها من منظور إسلامي.

<sup>1</sup> خان، محمد عارف، op.cit.، ص5.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص5.

<sup>3</sup> المرجع السابق، ص6.

<sup>4</sup> آفيشيل رجسٹر مجلس انتظاميه جامعة الفلاح (قديم) (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح) [مسودة]، ص1-3.

- ستبقى مقرراتها الدراسية مختصة بالكتب التي من شأنها تزويد الطلاب بالإرشاد الديني.
  - ستوفر الجامعة التعليم للطلاب والطالبات معا حتى عشر سنوات من أعمارهم، وبعد ذلك ستوفر التعليم للطالبات على حدة<sup>1</sup>.
- وليس للجامعة أي مصدر مستقل للدخل فيتم تغطية حاجاتها بإذن الله عن طريق التبرعات المالية. وأدرك أعضاء الجامعة دور الجامعة المتزايد في مجال التعليم وشعروا بالحاجة إلى بناء مبنى جديد أكبر. ووجهت الدعوة الخاصة في المسجد الغربي من القرية في اليوم الواحد والثلاثين من شهر يوليو سنة 1961م. وتم اتخاذ عدة قرارات مهمة في هذا الشأن في هذا الاجتماع وهي:
1. "هدم المبنى القديم وبناء مبنى جديد في مكانه.
  2. سيوجه النداء في كلا المسجدين من القرية للتبرعات الخاصة.
  3. سيتم إرسال وفود مختلفة إلى القرى المسلمة في أنحاء قرية بلربيا غنج لجمع الأموال، وكذلك قرر في الاجتماع أن مدير الجامعة سيقوم برحلة إلى سنغافورة بهدف جمع التبرعات (**Fund Raising**)"<sup>2</sup>
- تم وضع الحجر الأساسي لهذا المبنى في 1961م-1962 ويعرف هذا المبنى باسم "سكن مولانا مودودي" الآن.<sup>3</sup> قد تبدل اسم مدرسة إسلامية بجامعة إسلامية في سنة 1959م، وأعد الشيخ شبير أحمد الإصلاحي (ت 6/ديسمبر 2010م) رئيس الجامعة السابق المقررات الدراسية. ويرجع الفضل إلى جهوده المكثسة في أن جميع سكان المنطقة أعربوا وأظهروا اهتمامهم وحرصهم في تطوير وترقية الجامعة.<sup>4</sup> وتغير اسم المدرسة من الجامعة الإسلامية بجامعة الفلاح في الاجتماع السنوي للمجلس الإداري في اليوم السابع عشر من شهر ديسمبر سنة 1962م والتي تم انعقادها في

<sup>1</sup> المرجع السابق، ص5-6.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص6.

<sup>3</sup> حيات نو مارس 1987م، op.cit.، ص5.

<sup>4</sup> حيات نو، أكتوبر 2001م، op.cit.، ص35، خان محمد عارف، op.cit.، ص5، آفيشيل رجسٹر مجلس انتظامہ جامعہ الفلاح از 5 مئی 1961ء تا 1964ء، (السجل الرسمي للمجلس الإداري لجامعة الفلاح من 5 مايو 1961م إلى 1964م)، [مسودة]، آفيشيل رجسٹر مجلس انتظامہ جامعہ الفلاح [قديم]، (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح) [مسودة]، ص11.

رئاسة السيد محمد إكرام خان بردهان، وتم تقديم الخطة للاجتماع الأكاديمي الجديد في نفس الاجتماع أيضاً، وبعد النقاش تم التوصل إلى القرار، بأن الصف الثامن (الصف الأول من شهادة العالمية) سيبدأ في سنة 1963م.<sup>1</sup> وهكذا ابتداءً الصف الأول من شهادة العالمية في بداية السنة 1963م. وحقق طلاب الصف الأول من العالمية النجاح في امتحانهم ودخلوا الصف الثاني من العالمية في سنة 1964م. وفي نفس السنة جاء المدرسون والباحثون الذين طردتهم مدرسة الإصلاح بسرئى مير بمديرية أعظم كره بسبب علاقتهم بالجماعة الإسلامية بالهند إلى جامعة الفلاح مع طلابهم، وابتدأ الصف الثالث والرابع للعالمية مع هؤلاء الطلاب، وابتدأ الصف الأول والثاني لنيل شهادة الفضيلة بجامعة الفلاح في سنة 1965م، وسنة 1966م تبعاً. وتخرجت الدفعة الأولى من طلاب الفضيلة من جامعة الفلاح في سنة 1967م.<sup>2</sup>

لما أسس كُتَّاب إسلامي كان هدفه توفير التعليم عن العقائد الإسلامية للأطفال، ولكن لما وصل هذا المكتب إلى مستوى المدرسة فصار هدفه إعداد الأشخاص الذين لهم معرفة عميقة في العلوم الدينية مع العلوم العصرية. وأقرّ المجلس الأكاديمي في اجتماعه الذي تم عقده في المسجد الغربي من القرية في اليوم الثالث من شهر ديسمبر 1961م بشأن تطوير التعليم، أن لا تدخل في المقررات الدراسية إلا تلك الكتب التي تثير الدرب الإسلامي السليم للطلاب.<sup>3</sup> وإن الدستور الذي أقره المجلس الإداري لجامعة الفلاح في اليوم التاسع والعشرين من شهر يونيو 1964م، أكد على الأهداف التالية تحت البندين الثاني والثالث:

ألف: إعداد أشخاص:

1. لهم حماس وحكمة في إحياء المثل الإسلامية، وتجهيز صدورهم بإعلاء كلمة الله.

<sup>1</sup> آفيشيل رجسٹر مجلس انتظامہ جامعہ الفلاح [قديم]، (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح)، لمسودة ص 11.

<sup>2</sup> المقابلة الشخصية مباشرة مع الشيخ نظام الدين الإصلاحى، 22/ أغسطس 2006م، كلية البنات جامعة الفلاح، الساعة التاسعة صباحاً،

المقابلة الشخصية مباشرة مع الشيخ عبد الحسيب الإصلاحى، 23/ أغسطس 2006م، في بيته من قرية علاء الدين بتي أعظم غره، الساعة الحادية عشرة صباحاً.

<sup>3</sup> آفيشيل رجسٹر مجلس انتظامہ جامعہ الفلاح [قديم] (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح)، لمسودة ص 5.



2. يتمتعون بـ معرفة عميقة في العلوم مع البصيرة الدينية.
  3. يتمكنون من إرشاد الطبقات المختلفة من المجتمع.
  4. يساهمون في إعداد الأشخاص الذين يتحلون بالأخلاق الإسلامية.
- ب: تنفيذ المقررات الدراسية التي تجمع بين العلوم الدينية والعلمية.<sup>1</sup>
- وتم توسيع نطاق هذه الأهداف بوجه أكبر بعد دراستها ونقاشها في اجتماع المجلس الإداري الذي عقد في اليوم الثاني وفقاً للبند الثالث من الدستور:
- 1- إعداد أشخاص:
1. لهم معرفة عميقة في علوم القرآن والسنة ولديهم بصيرة عامة وتفقه في الدين.
  2. لهم معرفة جيدة بالنظريات والأفكار غير الإسلامية والمسائل المختلفة لهذا العصر.
  3. يتحلون بالأخلاق الإسلامية الحقيقية.
  4. لهم رغبة في إحياء المثل الإسلامية وتغمر صدورهم بإعلاء كلمة الله.
  5. يهتمون إثارة الخلافات الفقهية والصراعات الحزبية ويسعون لإصلاح العباد والبلاد والمجتمع مترفعين عن العصبية وضيق الأفق.
  6. إعداد المناهج الدراسية التي تجمع بين العلوم الدينية والحديثة.<sup>2</sup>
- ومع مرور الوقت وسعت أهداف الجامعة وأضيف إليها:
- إعداد شباب:
1. لهم بصر عميق في الكتاب والسنة ولديهم تفقه في الدين.

<sup>1</sup> دستور جامعة الفلاح، جسے مجلس انتظامیہ نے 29 جون 1964 کو منظور کیا (دستور جامعة الفلاح الذي وافق عليه المجلس الإداري في 29/ يونيو 1964م) [مسودة].

<sup>2</sup> دستور جامعة الفلاح [جسے مجلس انتظامیہ نے 12 سبتمبر 1974م کو منظور کیا (دستور جامعة الفلاح، وافق عليه المجلس الإداري في 12 / سبتمبر 1974م)]، كوثر برنتك بريس سرائي مير، أعظم كره، يوبي. بدون التاريخ، (n.d.).

2. لهم معرفة جيدة بالحركات الهدامة والنظريات الملحدة.
  3. يتحلون بالأخلاق الفاضلة ويمثلون الإسلام في حياتهم خير تمثيل.
  4. يعيشون لإعلاء كلمه الله وإحياء دينه.
  5. يهتمون إثارة الخلافات الفقهية والصراعات الحزبية، ويسعون لإصلاح العباد والبلاد والمجتمع متزهين من العصبية وضيق الأفق.
- اختارت الجامعة لتحقيق هذه الأهداف منهجا دراسيا يجمع بين القديم الصالح والجديد النافع من العلوم الإسلامية والمعارف العصرية بأجمل طراز.
  - إعداد البحوث العلمية والفكرية والتحقيقية حسب مقتضيات الظروف الراهنة لخدمة الإسلام.
  - إنشاء هيئات التدريب المهني والفني والتكنولوجيائي وفقا لنص المادة 1/4 لنظام الجامعة.<sup>1</sup>
- إن التعليم فرض على المرأة المسلمة كما فرض على الرجل المسلم، فشعرت جامعة الفلاح بحاجة شديدة إلى تعليم البنات المسلمات وأرادت أن تملأ هذا الفراغ ببدء مدرسة للبنات، فأقامت جناحاً لتعليم وتثقيف البنات باسم "كليات البنات" رغم أن تعليم البنات في جامعة الفلاح كان موجوداً، منذ البداية ولكن كانت الطالبات ينقطعن عن التعليم بعد الصف الرابع في السن العاشر ولذا وضع الاقتراح لبدء معهد تعليمي عال للبنات على حدة في اجتماع المجلس الإداري الذي تم عقده في 28 من شهر مايو سنة 1961م وتم قبول هذا الاقتراح في اجتماع المجلس الإداري الذي تم عقده في 21 من شهر نوفمبر 1965م. واشترت جامعة الفلاح مبنى لهذا الغرض، وبدأت كلية البنات تعمل من سنة 1966م مع بداية الصف الخامس. كانت كلية البنات توفر التعليم من الصف الأول إلى الصف السابع قبل بداية سنة 1978م، وأما الفصول لنيل شهادة العالمية فابتدأ الفصل الأول لشهادة العالمية في سنة 1978م، والفصل الثاني والثالث والرابع لشهادة العالمية في سنة 1979م وسنة 1980م و سنة 1981م تباعاً.

<sup>1</sup> جامعة الفلاح [كتيب]، جامعة الفلاح بلربا غنج أعظم كره، يوبي. بدون التاريخ، (n.d.).

وبعد ذلك ابتداءً الفصل الأول والثاني لشهادة الفضيحة في سنة 1982م و سنة 1983م تبعاً. فتخرجت الدفعة الأولى من الطالبات من كلية البنات في سنة 1984م وأما المناهج الدراسية للطالبات فكانت تختلف شيئاً عن المناهج الدراسية للطلاب نظراً لميولهن إلى العلوم المنزلية، وما إلى ذلك. وتستغرق هذه المناهج الدراسية للطالبات 16 سنة من البداية إلى شهادة الفضيحة.<sup>1</sup>

بدأ الطلاب يسكنون في دار الطلبة من جامعة الفلاح في بداية سنة 1962م وكان يسكن بعض الطلاب المحليين معهم أيضاً، ولكن لا يسمح لهم بالتغذية من المطعم، وإن رواق مودودي الداخلي تستخدم كحجرة الدراسة والسكن. وأقر المجلس الإداري في الاجتماع السنوي الذي عُقد في السابع عشر من شهر ديسمبر سنة 1962م: أن يقيم غرفة المطعم بصورة منتظمة للطلاب من بداية السنة الأكاديمية المقبلة. وعيّن طباخاً لطبخ الطعام للطلاب والأساتذة وتم بناء عمارة أولية من أجل للطعام في سنة 1965م، ووضع الحجر الأساسي لـ حسن البنا منزل في سنة 1964م وتم بنائها في سنة 1965م.

والآن يبلغ عدد الطلبة والطالبات إلى 4076: منهم 1525 طالباً و2551 طالبة، وفيها 131 معلماً ومعلمةً و70 موظفاً غير تدرسي وفي المطبخ 50 موظفاً، وتبلغ كُلفات الجامعة السنوية 25000000 روبية هندية<sup>2</sup>. وتقسم دار الطلبة إلى ثلاثة أصناف: (1) الطلاب من الصف السادس للقسم الثانوي، والطلاب من قسم تحفيظ القرآن يسكنون في الداخلية "طبية منزل" (2) والطلاب من شهادة العالمية يسكنون في حسن البنا منزل، (3) والطلاب من شهادة الفضيحة يسكنون في مودودي هاستل (سكن مودودي). ويسكن الآن جميع الطلبة الذين يأتون من مناطق بعيدة في دار الطلبة إلا من أذن له أن يسكن خارجها لسبب خاص به. لا بد لجميع

<sup>1</sup> آفشييل رجسٹر مجلس انتظامية جامعة الفلاح (قديم) (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح) [مسودة] ص58،

كاروائي رجسٹر مجلس انتظامية جامعة الفلاح (السجل العملي للمجلس الإداري لجامعة الفلاح) [مسودة] ص1،

نصاب تعليم جامعة الفلاح، (منهج جامعة الفلاح الدراسي) 1968م، جامعة الفلاح بلريا غنج، أعظم كره، يوبي، ص9.

<sup>2</sup> هذا العدد في سنة 2012م. <http://jamiatulalah.org/cms.php?pageId=factf>

الطلبة الساكنين بها من مراعاة قوانين الدار والتزامها. وإن الطلبة المقيمين بها يقومون بجميع شئونهم تحت إشراف الأساتذة المشرفين، وتكون مسئوليات المشرفين هكذا:

- تربية الطلاب الدينية والعناية بشئونهم التعليمية.
- إصدار توجيهات مناسبة للطلبة وحثهم على المواظبة على جميع واجباتهم والقيام بها في أوقاتها المعينة والعناية بالنوم والانتباه والمطالعة واللعب والرياضة في الأوقات المعينة لذلك.
- تويد الطلبة على المواظبة على الصلوات بالجماعة وتلاوة القرآن الحكيم.
- الاهتمام بالرياضة البدنية والألعاب المناسبة حسب أصول الصحة.
- المراقبة على شئون الطلبة بالأكل والشرب وآداب المجلس وغير ذلك.
- تسهيل الوسائل الطبية على الدوام".<sup>1</sup>

بني مبنى كبير للأغراض التدريسية في سنة 1964م وتم وضع الحجر الأساسي لبناء المسجد في سنة 1969م وتم بناء الطابق الأول الأروقة (Hostels) وحسن البنا منزل والمودودي، خلال السنتين 1969م و1970م تباعاً وبعد ذلك تم بناء طيبة منزل للأطفال وكذلك بني مبنى كبير لكلية البنات الجديدة التي تشمل 22 غرفة وصالتين خلال فترة 1990م - 1991م، وتم بناء رواق، صفية منزل، للطالبات في سنة 1994م.

تم بناء الباب الرئيسي لجامعة الفلاح وصالة أبو الليث والعمارة الفخمة للمكتبة المركزية والمستشفى للطلاب في سنة 1990م، وسنة 1993م وسنة 1995م

<sup>1</sup> حيات نو، أكتوبر 2001م، op.cit.، ص39، جامعة الفلاح، نظامها ومنهجها الدراسي،

جامعة الفلاح بلريا غنج أعظم كره (الهند)

المطبعة الحميدية مدرسة الإصلاح، سرائير أعظم كره (الهند)، بدون التاريخ، (n.d.).

وسنة 1998م تبعاً، وقد ابتدأت عملية توسيع المسجد في سنة 1998م.<sup>1</sup> وبما أنه ليس للجامعة مصدر منتظم للدخل، فأنها تعتمد على العشر والزكاة والصدقات والفطر والتبرعات من عامة الناس والتبرعات الحاصلة بمناسبة عيد الفطر وعيد الأضحى لسد نفقاتها ومتطلباتها المالية. ولا تقبل الجامعة أي مساعدة مالية من الحكومة أو من أي معهد شبه حكومي، وذلك للتفادي من الضغوط والتدخل الحكومي.<sup>2</sup> ولكن لغرض المصدر المنظم للدخل أقربت جامعة الفلاح شراء المبنى التجاري الواقع في شارع مهرولي - غرغاون (Commercial Floor in the Presidency Gurgaon) الذي تبلغ قيمته إلى 17 مليون (7cr.) روبية هندية.<sup>3</sup> تهتم إدارة جامعة الفلاح بصحة الطلاب وتوزيع الأدوية مجاناً ويعالج الطلبة أطباءً يسكنون في الجامعة والقرية المجاورة، وأحياناً يجري الكشف الطبي على الطلبة وتصدر لهم توجيهات ضرورية كما تصدر لمشرفهم فيما يتعلق بمراعاة أحوال الطلبة الصحية، والمشرفون مكلفون بإشراف على شؤون الطلبة من تنظيف ثياب الطلبة وأبدانهم وغرفاتهم كما أن الطلبة يوجهون إلى أن يشتغلوا بالرياضات والألعاب المفيدة التي تقوى أجسامهم وتزيد صحتهم ونشاطهم. وتمنح المنح الدراسية للطلاب وخاصة لطلبة القسم العالي وقسم تحفيظ القرآن الذين لا يستطيعون تحمل نفقاتهم المالية.<sup>4</sup>

يجري النظام التعليمي والإداري لجامعة الفلاح خاضعاً لهيئات تالية:

(1) مجلس الشورى (2) المجلس الإداري (3) المجلس التعليمي (الأكاديمي)

<sup>1</sup> جامعة الفلاح ايك تعارف (جامعة الفلاح: تعارف) جامعة الفلاح بلريا غنج، أعظم كره،

1997م، ص6، حيات نو، أكتوبر

2001م، op.cit.، ص39.

<sup>2</sup> أعلمه بأنني كنت طالباً فيها حتى أربع سنوات.

<sup>3</sup> Summary Project for Purchase of Commercial floor in Presidency

Gurgaon.

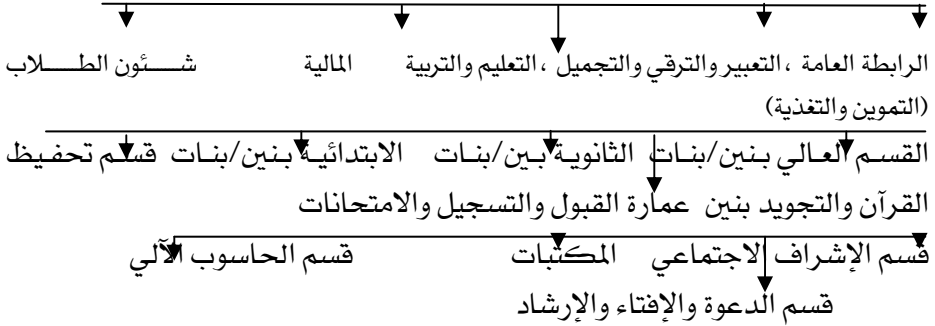
<sup>4</sup> جامعة الفلاح: نظامها ومنهجها الدراسي، op.cit.، ص10-11.

(4) مجلس الامتحانات (5) مجلس المراقبة.<sup>1</sup>

ويقسم الهيكل الإداري للجامعة بالتفصيل كما يلي:

### الهيكل الإداري للجامعة

#### الإدارة العامة



#### العلاقات العامة:

يقوم هذا القسم بتنظيم المدارس المنتشرة في أنحاء المنطقة ويرشدها إلى اتخاذ منهج متكامل مفيد في التعليم والتربية وتنشئة الإدارة العلمية التي تستهدف إخراج المواد العلمية وإعداد الكتب المدرسية والكتب التي تتعلق بإصلاح المجتمع وتدعو إلى التمسك بالكتاب والسنة وتحارب البدع وتهتم بتعريف نشاطات الجامعة بالاتصالات الفعالة للخاصة والعامة.

#### قسم الدعوة والإفتاء:

أنشئ هذا القسم لتخريج الطلبة دعاة للهدف المنشود وتربية خريجي الجامعات العصرية للعمل في حقل الدعوة وتدريبهم على العملية الدعوية والرد المبرهن بالكتاب والسنة على أسئلتهم بدون تمايز عرقي وحزبي.

#### قسم الدعوة والإرشاد:

بعد انتهاء مواعيد الفصول الدراسية يبعث الطلبة والمعلمون إلى القرى والمدن المجاورة كل أسبوع خاصة يوم الجمعة لنشر الدعوة الإسلامية وتنظيم العاملين في حقلها وتربيتهم تربية شاملة. فهم يلقون الخطب والمحاضرات ويدعون الناس إلى دراسة

<sup>1</sup> مدني، محمد طاهر: جامعة الفلاح كے اسباب ومحركات اور مختصر تاريخ، (أسباب جامعة الفلاح ومحركاتها وتاريخها بالإيجاز)، الذي وُزِعَ بين أركان مجلس شوري في اجتماعه المنعقد في 24 - 26 إبريل 2003م) [مسودة] ص6.

الكتب الإسلامية ويزيرون عن أذهانهم التصورات والأفكار الخاطئة حول الإسلام ويعرفونهم الإسلام كما هو في القرآن والسنة، فهناك منظمة طلابية تقوم بدور بارز في هذا المجال. وينخرط في سلكها كل طالب يستطيع القيام بعمل الدعوة بجانب قيامه بالمسؤولية الدراسية أحسن قيام. كما تعقد جلسات أسبوعية وشهرية، تربية ودعوية من قبل هذه المنظمة الطلابية.

### قسم رعاية الطلاب والإشراف الاجتماعي:

إن أهمية التربية والإشراف الاجتماعي لربما تفوق التعليم، فمن أغراضها إيجاد نموذج السلوك الإسلامي وتطبيق منهج شامل لتنمية القدرات العقلية والجسمية والفكرية والثقافية في الطلاب.

### قسم تحفيظ القرآن والتجويد:

بدأ هذا القسم يعمل من 1970م ويدخل الطلاب في هذا القسم لحفظ القرآن ولكن تدرس فيه المواد الأخرى أيضاً كاللغة الهندية والأردية والإنكليزية والسيرة وغيرها، وهذه الدراسة تستغرق ثلاثة أعوام ويدخل في هذا القسم للطلاب الذين لهم مؤهلات على المستوى الابتدائي.<sup>1</sup>

مركز التدريب المهني للحاسوب: لقد صار الحاسوب من مستلزمات العصر الحديث، فأنشئ هذا المركز لتدريب الطلبة ثم لتدريب الطالبات.<sup>2</sup>

مركز الفلاح المهني (Al-Falah Vocational Centre): وهذا جناح خاص كمؤسسة مهنية لتدريب الطلبة على التكنولوجيا الحديثة. مركز الخياطة (Sewing & Cutting Centre): هذا مركز يعمل في تزويد الطلبة والطالبات بأسلوب تقطيع الثياب وخياطتها بصورة مهنية مفضلة.

<sup>1</sup> آفيشيل رجسٹر مجلس انتظاميه جامعة الفلاح اقديم] (السجل الرسمي القديم للمجلس الإداري لجامعة الفلاح) لمسودة، ص 27،

نصاب تعليم جامعة الفلاح (المناهج الدراسية لجامعة الفلاح) 2001م، جامعة الفلاح بلريا غنج، أعظم كره، يوبي، ص 4.

<sup>2</sup> ما هي جامعة الفلاح؟ جامعة الفلاح بلريا غنج، أعظم كره، بدون التاريخ، (n.d.). ص 4، كلمات عن الجامعة، منجزات الجامعة، مشاريع الجامعة، ماذا يقول الآخرون؟ جامعة الفلاح، بلريا غنج أعظم كره، بدون تاريخ، (n.d.) ص 4.

## قسم المكتبات:

لا يخفى على أهل العلم ما للمكتبات من أهمية قصوى للدارسين والباحثين والمحققين فانطلاقاً من هذه الأهمية أنشئت في الجامعة مكتبة. ابتدأت مكتبة جامعة الفلاح رحلتها في سنة 1960م مع كتب قليلة تبرع بها المثقفون المحليون لها. ثم اشترت الجامعة الكتب لمكتبتها، وكان عدد كتب المكتبة 606 كتاباً في سنة 1963م، ولكن في سنة 1977م بذل المدرسون والطلاب الخريجون من جامعة الفلاح كل غال ونفيس لتوسيع المكتبة، وعيّنت الجامعة أميناً للمكتبة في سنة 1980م وأصبح من الواجب على الطلاب أن يقضوا بعض أوقاتهم في المكتبة، وبذلت جامعة الفلاح الجهود لإثراء المكتبة بالكتب القيمة متنوعة الموضوعات ولذا نجد في مكتبتها كتباً كثيرة حول مواضيع مختلفة في لغات عربية وإنكليزية وهندية وأردية وغيرها، وعدداً كبيراً من مختلف المجالات والصحف القومية والعالمية. ويبلغ الآن عدد كتب المكتبة إلى حوالي خمسين ألف (50000) كتاب.

وتم نقل هذه الكتب والصحف والمجلات إلى البناء الفخم للمكتبة بعد بنائه في سنة 1999م التي تسمى "المكتبة المركزية" تتوفر فيها جميع التسهيلات اللازمة من الأثاث والكتب والمجلات والدوريات وما إلى ذلك لكي يمكن خلق جو مناسب ومريح للطالب ومشجع للدراسة، فقد تم تخطيط هذا المشروع، والجدير بالذكر أن المكتبة المركزية أقامت فرعها في قسم التعليم العالي والتعليم المتوسط للطلاب وقسم التعليم العالي للبنات.<sup>1</sup>

## مركز التأليف والترجمة:

ويقال هذا المركز "إدارة علمية" (الإدارة العلمية) ونحن نذكره بالتفصيل بعد هذا البحث تحت العنوان "جامعة الفلاح ودورها في تطور اللغة العربية والدراسات الإسلامية". إن شاء الله..

## جمعية الطلبة:

قد شكلت جمعية للطلبة لتنمية مواهبهم العلمية والإدارية، ولها نشاطات ثقافية

<sup>1</sup> المراجع السابقة، ص 4 و 3 تبعاً، وأعلم عن المكتبة كثيراً جداً لأنني كنت طالباً في جامعة الفلاح، وأخبرني الشيخ عبد الرحمن خالد الفلاحي مدير المكتبة عن عدد الكتب والمجلة في 20/ أغسطس 2006م، في المكتبة في الساعة التاسعة صباحاً.



وعلمية كعقد الحفلات والندوات وإصدار المجلات وتنظيم المسابقات وما إليها. كما تهتم بالمحاضرات والمحادثات وتقوم بمساعدة الجامعة في معالجة الشؤون الإدارية والتعليمية. وتصدر المجلة السنوية "الفلاح" التي تنشر فيها المقالات التي يكتبها طلاب جامعة الفلاح ولها مكتبة مزودة بالكتب القيمة حول الموضوعات المختلفة في اللغات المختلفة كالعربية والهندية والأردية والإنكليزية وغيرها ويبلغ الكتب إلى عشرة آلاف (10000) كتاب وكذلك تعقد الاجتماعات الأسبوعية في يوم الخميس التي يُلقى فيها الطلاب كلماتهم في اللغة العربية والهندية والإنكليزية والأردية تحت إشراف المعلمين. وكذلك في كلية البنات التابعة لجامعة الفلاح جمعية للطالبات وتقوم هذه الجمعية للطالبات التي تتكون من جمعية الطلاب لإذكاء المواهب الخفية وتنمية القدرات الأكاديمية والإدارية في الطالبات بنشاطاتها المختلفة. ولها مكتبة مستقلة مزودة بالكتب القيمة حول المواضيع المختلفة في اللغات كالعربية والأردية وغيرها أيضاً.

ومع هذا هناك حرية للمنظمات الطلابية الإسلامية مثل منظمة الطلاب الإسلامية (**SIO: Student Islamic Organization**) وغيرها أن تجري نشاطاتها الإسلامية في الطلاب وتدريبهم على الدعوة والإرشاد وإصلاح المجتمع والبلاد، فتقوم هذه المنظمات بإجراء النشاطات والدورات التربوية التي تذكي فيهم المواهب الدعوية والكتابية والخطابية الكامنة وتلعب دوراً كبيراً في ترسيخ الفكرة الإسلامية في أذهانهم وتحذيرهم من الأفكار غير الإسلامية مثل الاشتراكية والرأسمالية، والشيعوية، والصهيونية، والهندوكية (**Hindutwa**)<sup>1</sup>، وغيرها.

والجدير بالذكر أن هيئة طلاب السنة الأولى للفضيلة تصدر مجلة شهرية خطية وتسمى "لواء الإسلام" في اللغة العربية والأردية والإنجليزية. وهي تطرق الأبحاث المختلفة نحو "كلمة افتتاحية" و"درس من القرآن، و"درس من الحديث" والموضوعات الدينية والاجتماعية والحركات الإسلامية وغيرها.

وبالجملة قد بلغت الجامعة في السنين القلائل ما لم يحلم به العاملون فيها، وكل ذلك بصدق نياتهم وحسن عملهم وطيب أمانتهم، والجامعة اختارت من المناهج أيسرها، ومن سبل التربية أنفذها، ومن المدرسين أقدرهم على التدريس وأمرهم في الفنون. وظلت تربي النشء على علم نافع وخلق مستقيم.

<sup>1</sup> الهندوكية: نظرة متشددة لتصبغ العالم بصبغة هندوسية.

## الخاتمة:

من المناسب أن أذكر أهم النتائج والتوصيات، وهي بالتالي:

- 1- إن للمدارس الإسلامية دوراً يُذكر ويشكر في نشر العلم ومحو الأمية والنضال ضد الاستعمار وإحياء السنة وإخماد البدعة.
- 2- كانت جامعة الفلاح من المدارس التي تميزت باعتدال منهجها التعليمي الجامع بين أصول الدين ومقتضيات العصر.
- 3- ومن سعادة الجامعة أنها سعدت -في مرحلتها الأولى- بعدد من الأساتذة الذين كرّسوا حياتهم لها وبذلوا جهوداً جبارة لتطويرها، بمن فيهم المنشئ محبوب علي خان، والشيخ إسحاق، والشيخ خليل، والحافظ لطف الله، والسيد نذير أحمد والشيخ عبد الستار، والسيد جلال الدين، والحافظ جي ومن إلهيم.
- 4- بدأت المدرسة تتطور بسرعة منذ سنة 1956م، ففتح الصف الثالث في سنة 1956م والصف الرابع والخامس في سنة 1957م، و سنة 1958م تبعاً. وتخرجت دفعة أولى من طلاب الصف الخامس منها في سنة 1958م وبدأت دراسة الصف السادس في سنة 1959م في المدرسة، وتم إدخال مواد عربية ودينية، وتغيير اسمه وأصبح "الجامعة الإسلامية.
- 5- الجامعة تحتضن عدة أقسام تعليمية نشيطة في مجالاتها، ومنها قسم الدعوة والإفتاء وقسم الدعوة والإرشاد وقسم رعاية الطلاب والإشراف الاجتماعي وقسم تحفيظ القرآن والتجويد ومركز التدريب المهني للحاسوب وقسم المكتبات ومركز التأليف والترجمة وما إليها.
- 6- الجامعة تهدف إلى تخريج رجال يتسمون بالسمات التالية:
  - لهم معرفة عميقة في علوم القرآن والسنة ولديهم بصيرة عامة وتفقه في الدين.
  - لهم معرفة جيدة بالنظريات والأفكار غير الإسلامية والمسائل المختلفة لهذا العصر.
  - يتحلون بالأخلاق الإسلامية الحقيقية.
  - لهم رغبة في إحياء المثل الإسلامية وتغمر صدورهم بإعلاء كلمة الله.
  - يمقتون إثارة الخلافات الفقهية والصراعات الحزبية ويسعون لإصلاح العباد والبلاد والمجتمع مترفعين عن العصبية وضيق الأفق.



## تقي الدين الندوي المظاهري أحد أعلام العلوم الإسلامية في الهند:

(1353هـ/1934م)

الدكتور محمد أكرم نواز

أستاذ مساعد، مركز الدراسات العربية والأفريقية

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

### ملخص البحث:

كل من له إلمام بتاريخ علم الحديث في الهند لا يخفى عليه أن علماء الهند وفضلًا منها اعتنوا بعلم الحديث أشد الاعتناء كما اعتنوا بالعلوم الإسلامية الأخرى من التفسير وأصول التفسير والفقہ وأصول الفقہ وعلم الكلام والفلسفة وما إلى ذلك من العلوم الشتى الكثيرة منذ أن انتشر الإسلام في الأراضي الهندية، فكانت هذه العلوم محور عنايتهم الخاصة فتناولوا بالتأليف والتصنيف والشرح والتفسير إضافة إلى النحو والصرف والعلوم البلاغية والشعر والأدب وما إلى ذلك من العلوم التي تعتبر أساساً لفهم وتفهم العلوم الشرعية، فألفوا فيها أيضاً، وأنشأوا معاهد ومدارس دينية في شرق وغربها وفي شمالها وجنوبها، كما هو المعروف لدى الخاصة والعامة من المسلمين أن فهم الدين الإسلامي يعتمد على عمودين أساسيين وهما الكتاب والسنة، ولهم إنجازات فائقة في هذين المجالين، وبذل عنايتهم الخاصة علماء الهند بعلم الحديث النبوي الشريف منذ أن وطأت أقدام المسلمين هذه البلاد إلى عصرنا هذا، ومن بين هؤلاء الرجال الذين ذاع صيتهم إلى أقاصي أنحاء العالم الإسلامي في نشر علم الحديث في الهند في عصرنا الشيخ تقي الدين المظاهري الندوي الذي نحن بصدد الحديث عنه الآن، وهو الذي كرس جل اهتمامه على خدمة علم الحديث.

### نبذة عن سيرة الشيخ تقي الدين الندوي المظاهري

هو العلامة تقي الدين الندوي المظاهري بن بدر الدين بن محمد حسن من سكان مظفر پور من أعمال أعظم كراه بولاية أترا براديش الهندية، ولد في 18 من رمضان 1353هـ الموافق 24 من ديسمبر 1934م في بيت أخواله بمظفر پور وتلقى الدراسات الابتدائية بها، ثم التحق بمدرسة الإصلاح، ببلدة سراي مير من أعمال أعظم كراه في 1367هـ الموافق 1948م حيث تلقى من العلوم العربية حتى الصف الرابع الابتدائي العربي، ولكن لم يوافق طبيعته جو مدرسة الإصلاح، فتوجه إلى مدينة لكاناؤ بولاية أترابرايش الهندية في شهر محرم الحرام للالتحاق بدار العلوم لندوة العلماء، وما قدر الله له أن يلتحق بها آنذاك، فتوجه إلى مدينة سهارنپور والتحق بمدرسة مظاهر علوم في 1370هـ الموافق 1951م متأخراً، وبقي بها سنتين.

وقرأ في السنة الأولى بها "شرح الوقاية"، و"شرح الجامي" على مولانا صديق أحمد، و"نور الأنوار"، و"المقامات الحبرية" على مولانا أكبر علي، والمنطق على مولانا أسعد الله الرامبوري، وفي السنة الثانية الجزأين الأولين من "الهداية" على مولانا أكبر علي، و"تفسير الجلالين"، و"مشكوة المصاييح" على مولانا أمير أحمد الكاندهلوي، و"سلم العلوم" على مولانا صديق أحمد.

ثم اضطر لبعض الأسباب إلى مغادرة مدرسة مظاهر علوم، والتحق بعد ذلك بدار العلوم لندوة العلماء في السنة الأولى من الفضيلة، وبقي بها سنتين وحصل على شهادة الفضيلة.

وبعد الانتهاء من الدراسات العليا بدار العلوم لندوة العلماء بلكاناؤ الهندية درّس الكتب العربية الابتدائية ببلدة "مانا" من منطقة "بيرار"<sup>1</sup> لمدة سنتين، وتوجه إلى دار العلوم لندوة العلماء وتعين مدرسا بها، ودرّس الكتب

<sup>1</sup> تأتي منطقة "بيرار" الآن ضمن ولاية مهاراشترا الهندية

<http://www.economicexpert.com/a/Berar.htm>  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Central\\_Provinces\\_and\\_Berar](http://en.wikipedia.org/wiki/Central_Provinces_and_Berar)

الابتدائية بها سنتين، ثم أرسلته دار العلوم لندوة العلماء إلى مدرسة مظاهر علوم لأن يتخصص في فن الحديث الشريف في سنة 1378هـ الموافق 1959م، فقرأ هذه السنة على الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي "صحيح البخاري" كاملاً، و"جامع الترمذي"، و"موطأ الإمام مالك" على مولانا أمير أحمد الكاندهلوي، و"شرح معاني الآثار" للإمام الطحاوي، و"سنن ابن ماجه" على مولانا أسعد الله، و"صحيح مسلم"، و"موطأ الإمام" محمد على مولانا منظور خان، وأجازته الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي إجازة خاصة لأن يروي عنه من كتب الحديث أمثال "مشكوة المصاييح"، والصحاح الستة، و"الموطأين"، و"شرح سنن الآثار" للإمام الطحاوي، و"المسلسلات" للشاه ولي الله الدهلوي، وفي سنة 1394هـ الموافق 1974م منحه الشيخ يوسف البنوري شهادة خاصة لجميع كتب الحديث الشريف في داخل حرم المسجد النبوي الشريف خلال شهر رمضان الكريم.

وبعد انتهاءه من دراسة كتب الحديث على أساتذة مدرسة مظاهر علوم الأجلة عاد إلى دار العلوم لندوة العلماء بلكناؤ الهندية، ودرّس بها في السنة الأولى من عودته من سهارنبور الجزء الأول من "مشكوة المصاييح"، وترجمة القرآن الكريم، وفي 1381هـ الموافق 1962م درّس الجزء الأول من "جامع الترمذي"، و"مشكوة المصاييح" بكاملها، وفي السنة التالية عهد إليه بتدريس "جامع الترمذي" كاملاً إلى جانب "مشكوة المصاييح"، وبعد ذلك درّس "جامع الترمذي"، و"سنن أبي داؤد" حتى شهر ذي القعدة 1386هـ الموافق فبراير 1967م، وخلال هذه الفترة ألقى دروساً من كتاب العلم، وكتاب الإيمان من "صحيح البخاري" أيضاً.

ثم توجه إلى مدرسة فلاح دارين بتركيسر من أعمال سورت بولاية كوجرات الهندية، وتولى هناك رئاسة تدريس الحديث الشريف ورئاسة هيئة التدريس لمدة أربع سنين ونصف، وفي هذه الفترة عهد إليه بتدريس "الجامع الصحيح" للبخاري، و"جامع الترمذي"، ثم توجه إلى سهارنبور على إجازة سنة ليعمل على إخراج "بذل المجهود في حل سنن أبي داؤد" أحسن أخراج، فقد كلفه

المحدث الكاندهلوي الجليل محمد زكريا الكاندهلوي بخدمة هذا الكتاب، والإشراف على طباعته، فأقام عنده مدة سنة، ثم أرسله لمدة سنة أخرى إلى القاهرة لطباعته، وقام بطبعه في عشرين مجلدا بعد مراجعة وتحقيق أكثر، وتصحيح الأخطاء المطبعية التي ظهرت عند التحقيق والمراجعة، وإيضاح ما غمض من الكلمات في الطبعة السابقة، حتى جاء الكتاب في مظهر جميل، ونالت طباعته تقدير أهل العلم جميعا، وامتازت الطبعة الجديدة بمزيد من الفوائد<sup>1</sup>. وذكر فضيلة الشيخ تقي الندوي نفسه نقاطا منها في مقدمته لطبعة الكتاب، منها:

◀ مقارنة بين الطباعة الهندية والطباعة المصرية، وتصحيح الأخطاء التي وقعت في الكتاب، وقد راجع الأصول والمصادر التي أخذ منها الشارح، وبعد المقارنة بقدر الإمكان وجد المحقق أن الأخطاء والسقطات وقعت في جميع الطبعات، بينما ظهر كثير منها الآن محققا ومقارنا مع نسخ عديدة، فاستفاد المحقق منها لتقويم النصوص والسقطات.

◀ استفاد المؤلف من النسخ المخطوطة والمطبوعة في تصنيف هذا الكتاب، منها: "نسخة سنن أبي داؤد بشرح عون المعبود"، فنظر المحقق إلى النسخ الجديدة منها، واستفاد منها.

حاول الشارح تخريج الروايات التي أشار إليها الإمام أبو داؤد، فإذا لم يجد صرح بقوله: "إني تتبعت كتب السنة فلم أجد"، وكان من جملة أسباب ذلك أن بعض مصادر السنة لم تظهر في عصره، منها: "المعجم الكبير" للإمام أبي القاسم الطبراني، و"مسند الحميدي"، و"مصنف عبد الرزاق"، وغيرها من كتب الحديث، فعاول الشيخ تقي الدين الندوي المظاهري بقدر الإمكان تخريج هذه الروايات.

<sup>1</sup> محمد شاهد السهارنپوري، "علمائے مظاہر علوم سہارنپور اور انکی علمی وتصنیفی

- ◀ استفاد المصنف من الشراح المتقدمين والمتأخرين في إثبات ما نقله منهم، وقد أثبت الشيخ تقي الدين مواضع هذه النقول، وكذلك أثبت مواضع النقول التي أشار إليها الشيخ الكاندهلوي محمد زكريا.
- ◀ كان سماحة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي قد علق على هذا الكتاب، وتعليقاته نشرت على هوامشه، وقد أخذ معظمها من "شرح ابن رسلان" وهو مخطوط، فحاول الشيخ تقي الدين المقارنة بينه وبين ما جاء في الشرح لتصحيح الأخطاء التي وردت لدى انتساح الكتاب، وحصل الشيخ خليل أحمد على نسخة خطية من هذا الشرح في المدينة المنورة أثناء إقامته بها أيضا، واستفاد منه في آخر شرح الكتاب، ورجع إليه المحقق في تقويم عباراته.
- ◀ اعتنى الشيخ تقي الدين الندوي بترقيم وتشكيل الأحاديث والأبواب والكتب، وفي ترقيم الأحاديث أضاف في الترقيم المسلسل الأحاديث الزائدة من "بذل المجهود".
- ◀ قام الشيخ تقي الدين بتخريج روايات "سنن أبي داؤد" من الكتب الستة، وغيرها من كتب السنن.
- ◀ وحاول المحقق الجليل الشيخ تقي الدين بيان المواضع وأرقام الصفحات التي جاءت في الشرح أو الهامش من المصادر والمراجع، وحاول ذكر إحالاته إلى المراجع والمصادر، وقام بعمل فهرس فنية تكشف عن مضامين هذا الكتاب الجليل.<sup>1</sup>
- وقام بطبع "أوجز المسالك" أيضا في 21 مجلدا بعد مراجعة وتحقيق أكثر، وتصحيح الأخطاء المطبعية التي ظهرت عند التحقيق والمراجعة من بيروت اللبنانية.

<sup>1</sup> خليل أحمد السهارنبوري، مقدمة المحقق، "بذل المجهود في حل سنن أبي داؤد"

ثم اشتغل بوظيفة من الوظائف برابطة العالم الإسلامي، وتركها بعد مدة قصيرة، وعاد إلى وطنه، وأقام به 8 أشهر، وفي هذه الفترة عكف على تحقيق كتاب "الزهد الكبير" للإمام المحدث أحمد بن الحسين البيهقي (384- 458هـ/994- 1066م) والتعليق عليه، وترجمة الإمام البيهقي، وسافر بهذا الخصوص إلى المكتبات المختلفة، وبوجه خاص إلى المكتبة الأصفية بحيدرآباد الهندية.

وفي 4 من جمادى الآخرة 1395هـ الموافق 13 من يونيو 1975م وصل إلى أبو ظبي بالإمارات العربية المتحدة، وفي 7 من جمادى الآخرة الموافق 16 من يونيو السنة المذكورة تولى منصب الباحث الشرعي بالمحكمة الشرعية بأبو ظبي، وفي الأول من شوال 1396هـ الموافق 25 من سبتمبر 1976م حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر، وتغير منصبه إلى "عالم الحديث على درجة القاضي"، وفيما بعد أصبح قاضياً شرعياً، ومنذ 29 من ذي القعدة 1399 الموافق 20 من أكتوبر 1979م صار أستاذ الحديث الشريف وعلومه بجامعة الإمارات العربية المتحدة كـ"أستاذ محاضر في الحديث".

وفي 1403هـ الموافق 1983م تعين أستاذ الحديث الشريف في جامعة العين بالإمارات العربية المتحدة، وتم انتخابه فيما بعد في وقت لاحق عضواً للمجالس الاستشارية لدار العلوم التابعة لندوة العلماء، لكاناؤ، بولاية أترابرايش الهندية، ودار المصنفين بأعظم كراه من ولاية أترابرايش الهندية، ومدرسة مظاهر علوم (جديد)، سهارنبور من ولاية أترابرايش الهندية.

ومن أبرز خدماته التعليمية والدينية أنه أسس في وطنه مظفر بور، قلندر بور من أعمال أعظم كراه مدرسة فخمة باسم "الجامعة الإسلامية"، وفي داخل هذا المعهد العلمي أنشأ مكتبة عظيمة باسم "مركز الشيخ أبي الحسن علي الندوي". بايع على يد الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنبور اور انكي علمي وتصنيفي



آثاره العلمية:"علم رجال الحديث":

يلقي هذا الكتاب ضوءا كاشفا على نشأة علم الحديث الشريف وما أُلّف فيه من الكتب المشهورة، ففي هذا الكتاب تناول الدكتور الندوي المظاهري بالبحث فن أسماء الرجال وتاريخ رواة الحديث وعلم الجرح والتعديل، وتطرق إلى البحث في تعريف السند والمتن واختصاص الأسناد بالمسلمين، وتاريخ رجال الحديث، وأشهر المؤلفات في تاريخ الرجال وطبقات الرواة، وتناول شرح المصطلحات والتعبيرات التي يكثر ورودها في درس الحديث وشرح كتب الحديث وأصوله، وأشبع الكلام في تعريف الصحابي وطبقات الصحابة وعددهم والمصنفات فيهم وكذلك التابعين وتوسع في البحث عن المؤلفات في رجال الحديث العامة والخاصة، وفائدة علم الجرح والتعديل والحاجة إليه واختصاص هذه الأمة به، ويبحث عن أحكام هذا العلم الجليل ومراتب ألفاظه ومصطلحات أئمة وعلمائه وتراجع أشهر أئمة الجرح والتعديل، إلى غير ذلك من البحوث المفيدة والعلوم والمواد المبعثرة في المكتبة الحديثية الغنية الواسعة، وبكل ذلك أصبح هذا الكتاب موسوعة صغيرة في تاريخ علم الحديث والرجال، ودليلا كافيا للانخراط في سلك طلبة الحديث وخدمة هذا العلم الشريف.

وقد أفاد المؤلف عند إعداد هذا الكتاب من الكتب الموثوق بها في هذا المجال إفادة تستحق التقدير والشاء، ثم لخصها وعرض نتائج تحقيقاتها عرضا حسنا.

إنه كتاب جمع فيه المؤلف خلاصة علمية جمعت كثيرا مما يتعلق بمصطلح الحديث، فقد اشتمل هذا الكتاب على بيان طبقات المحدثين من الصحابة فمن بعدهم، وقواعد الجرح والتعديل المتفق عليها والمختلف فيها، وتراجع كثير من علماء هذه المادة الغزيرة، وبين مسالك المؤلفين في مؤلفاتهم وفي حكمهم على الرواة والمرويات بالقبول وعدمه.

يشتمل الكتاب على 312 صفحة، ويحتوي على مقدمتين جليلتين كتبهما العلامة أبو الحسن علي الندوي، والعلامة أحمد عبد العزيز المبارك رئيس القضاء الشرعي بأبو ظبي (سابقاً)، وطبع من مكتبة الفردوس، بمدينة لكاناؤ الهندية سنة 1405هـ الموافق 1985م.<sup>1</sup>

أبو داؤد الإمام الحافظ الفقيه:

لقد حاول أعداء الإسلام في كل عصر أن يهدموا دعائم الإسلام، واستخدموا لتحقيق هذا الهدف الماكر الخبيث أساليب متنوعة، ومن أكبر دسائسهم هجومهم على الحديث الشريف.

ولقد ألف علماءنا المحققون كتباً كثيرة في الدفاع عن السنة، وردوا بأباطيل هذا الفريق حتى وضحت حقيقة الحال، وانجلت الغشاوة عن العيون. وقد ألفه المؤلف بأمر من الشيخ العلامة أبي الحسن علي الندوي<sup>2</sup>، فهذا المؤلف كتاب جامع يدافع عن السنة، وتناول فيه المؤلف صلة السنة بكتاب الله العزيز، وكتابة الحديث وتدوينه وشرحه، وتراجم الأئمة الأربعة وأصحاب الكتب الستة والإمام الطحاوي، وخصائص كتبهم ومزاياها، وكذلك شروح هذه الكتب وخصائصها البارزة.

وأورد في هذا الكتاب هذه النواحي المذكورة بتفصيل ووضوح وحاول إبراز معالمها قدر المستطاع.

طبعت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في القاهرة عام 1393هـ الموافق 1974م، ثم طبعت طبعته الجديدة مع بعض التعديلات من حذف وزيادة من دار القلم بدمشق سنة 1400هـ الموافق 1980م.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "علم رجال الحديث"، مكتبة الفردوس، مكارم نكر، لكاناؤ، الهند، 1405هـ/1985م.

<sup>2</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "أبو داؤد الإمام الحافظ الفقيه"، ص 10، دار القلم، دمشق - بيروت، 1400هـ/1980م.

<sup>3</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "أبو داؤد الإمام الحافظ الفقيه"، دار القلم، دمشق - بيروت، 1400هـ/1980م.

### "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين"

لقد ألف العلماء - قديما وحديثا - في سيرة الإمام البخاري وأخباره، ومكانته في علم الحديث وخدمته له، والتعريف بالجامع الصحيح ومكانته وما يمتاز به بين الصحاح الست. والدكتور تقي الدين الندوي المظاهري صاحب هذا الكتاب من العلماء الذين يجدرون بالتأليف في هذا الموضوع، فقد درّس الجامع الصحيح مدة من الدهر في دور العلم الكبيرة في الهند، وألف كتبا في تاريخ علم الحديث وطبقات المحدثين وعلم الرجال، واشتغل بالبحث والتأليف.

ولقد استفاد المؤلف في تأليف هذا الكتاب من "لامع الدراري على جامع البخاري" كثيرا مع حذف وزيادة، وقد توخى فيه الاختصار، ليستفيد منه أكبر عدد ممكن من القراء، وليكون هذا الكتاب مذكرة للمثقفين ونبراسا للعلماء والمدرسين، وقد جعله في فصلين، الأول: في حياة الإمام وطلبه العلم ونشره له، وفي حليته وفضائله، والثاني: في صحيحه تأليفه، ومكانته، وفضائله، ويحتوي الكتاب على 167 صفحة.<sup>1</sup>

طبعت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في القاهرة عام 1396هـ الموافق 1976م،<sup>2</sup> ثم طبعت طبعته الثانية من دار القلم بدمشق سنة 1401هـ الموافق 1981م،<sup>3</sup> وطبعت الطبعة الثالثة منه من دار القلم بدمشق نفسها سنة 1405هـ الموافق 1985م.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين"، دار القلم، دمشق - بيروت، 1401هـ/1981م.

<sup>2</sup> محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنبور"، 315/2

<sup>3</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين"، دار القلم، دمشق - بيروت، 1401هـ/1981م؛ محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنبور"، 315/2

<sup>4</sup> محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنبور"، 315/2

## "الإمام مالك ومكانة كتابه (الموطأ)":

لقد أجمع الناس على أهمية كتاب الموطأ للإمام مالك، وخدم العلماء هذا الكتاب شرحاً وإيضاحاً، ومن هؤلاء المهتمين به والشارحين له المولانا محمد زكريا الكاندهلوي، فقد أثرى مكتبة الحديث الحافلة بشرحه "أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك"، وقام بطبعه طباعة بهية عدد من تلاميذه، وفي مقدمتهم الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري الذي عكف على تهئية هذا الشرح بجد واهتمام بالغين للطباعة الأنيقة بالتحقيق والتعليق.

ولم يكتف الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري بهذا العمل، بل وقام بتأليف كتاب مستقل في سيرة الإمام مالك بن أنس صاحب كتاب "الموطأ"، وبذل جهداً وسعياً مشكورين في عرض سيرته وأعماله وكتابه الأهم "الموطأ"، واستفاد في تأليفه من "أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك" مع شرح وزيادة، وقد جعله في فصلين، الأول: في حياة الإمام مالك، وطلبه للعلم ونشره له وفي حلته وفضائله، والثاني: في كتابه "الموطأ" تأليفه، ومكانته وخصائصه، وفضائله.

وطبع الكتاب من دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان سنة 1423هـ الموافق 2002م مع تقديم المولانا محمد الرايع الندوي، وأحمد بن عبد العزيز آل مبارك رئيس القضاء الشرعي بدولة الإمارات (سابقاً)، وتقريظ بيه بن السالك الشنقيطي المالكي، يشتمل الكتاب على 208 صفحة.<sup>1</sup>

يقول أحمد بن عبد العزيز آل مبارك رئيس القضاء بدولة الإمارات العربية المتحدة في مقدمته للكتاب:

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام مالك ومكانة كتابه (الموطأ)"، دار البشائر

الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان سنة 1423هـ الموافق 2002م

"فقد وقفت على رسالة لأخينا الفاضل الشيخ تقي الدين بن بدر الدين الندوي، ... رأيتها جامعة شاملة، تطرق فيها لجميع ما يحتاجه من يريد معرفة هذا الإمام وفضله، ...

ولكن مؤلف هذا الكتاب أراد أن يبرز بعض ما خفي على من ليس له إلمام بهذا الإمام، ثم إنه جمع أقوال المتقدمين والمتأخرين ما لم يجمعه غيره في كتاب مفرد، حسب معرفتي ...<sup>1</sup>

### "تحقيق وتعليق كتاب الزهد الكبير":

خدم الإمام المحدث أحمد بن الحسين البيهقي (384-458هـ/994-1066م) فروعاً عديدة من العلوم الدينية بالبحث والتأليف، وأودع كتبه علماً جما ومادة غزيرة، ونجد من مؤلفاته عشرات من الكتب المفيدة في موضوعات شتى، ومن أهمها "الزهد الكبير"، كان هذا الكتاب مع أهميته البالغة في موضوعه مطموراً في ركام الكتب الخطية في المكتبات الأثرية مع شهرة مؤلفه وجلالة شأنه، فكانت الحاجة إلى الاعتناء بطبعه وإخراجه، ورأى ذلك فضيلة الشيخ الأستاذ تقي الدين الندوي المظاهري - أستاذ علم الحديث في دار العلوم لندوة العلماء سابقاً - وأستاذ هذا العلم الشريف في جامعة الإمارات العربية المتحدة بعده، ولما أراد الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري إعداد بحث للدكتوراه اختار هذا الكتاب كأول أعماله في البحث والتحقيق كموضوع لرسالته الدكتوراه، فقام بالعمل، وأنجزه خير إنجاز، وقام بإخراج الكتاب مع مقدمة ضافية له متحدثاً عن النواحي المختلفة لشخصية الإمام البيهقي مع تعليقات مفيدة مهمة في نص الكتاب، وقد بذل فيه جهداً كبيراً وبوجه خاص في الروايات المرفوعة والموقوفة، وبيّن درجة كل حديث مرفوع، واعتمد في ذلك على كلام السلف الصالحين من المحدثين المتقنين، وشرح ما دق وغمض من ألفاظ الروايات، وفسر غريبها، وقد أوسع الموضوع تحقيقاً وتدقيقاً.

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام مالك ومكانة كتابه (الموطأ)"، ص 9-10

فنال عليه شهادة الدكتوراه من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة، وطبعت الطبعة الأولى من الكتاب عام 1401هـ الموافق 1981م بتقديم ضاف من العلامة أبي الحسن علي الندوي، وبتقديم أحمد بن عبد العزيز آل مبارك (ت1409هـ/1988م) رئيس القضاء الشرعي، بدولة الإمارات العربية المتحدة، مزودة بمعلومات وتعليقات وتعريفات مفيدة قيمة زاد من قيمة الكتاب، وأخيراً أراد تقي الدين الندوي المظاهري أن يعيد طبع كتاب "الزهد الكبير" بعد مراجعة ما كان قام به لطبعته الأولى، والزيادة فيها لما يستحق الزيادة، وطبعت طبعته الثانية في 2004هـ عن المجمع الثقافى بأبو ظبي.<sup>1</sup>

### "الدفاع عما أورده ابن الجوزي على الصحاح"

قام الشيخ تقي الدين في هذا الكتاب بتحقيق وتصحيح روايات الصحاح الستة التي تكلم فيها العلامة ابن الجوزي.<sup>2</sup>

### "أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"

أعطى الشيخ تقي الدين في هذه الرسالة المختصرة فكرة إجمالية عن ثلاثة علماء بارزين وعن مؤلفاتهم النافعة، ومنهم الشيخ خليل أحمد السهارنبوري، والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، والشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، تقع الرسالة في 26 صفحة.<sup>3</sup>

### "لمحة عن تعريف أهم مراجع السنة"

لقد ألف الشيخ تقي الدين الكتاب المذكور في التعريف بالمراجع الهامة للسنة النبوية الشريفة باللغة العربية، وطبع بأبو ظبي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> أحمد بن الحسين البيهقي، "الزهد الكبير"، حققه وعلق عليه أ.د. تقي الدين الندوي المظاهري، المجمع الثقافى، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1425هـ/2004م.

<sup>2</sup> محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 316/2.

<sup>3</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"

<sup>4</sup> محمد شاهد السهارنبوري، "علماء مظاهر علوم سهارنپور اور أنكي علمي وتصنيفي خدمات"، 317/2.

"التعليق الممجّد":

لقد قدّم المحقق الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري للقراء الكرام كتاب "التعليق الممجّد على موطأ محمد" للإمام أبي الحسنات عبد الحي اللكهنوي في الطبعة القشبية المشرقة، وقد أمره العلامة أبو الحسن علي الندوي بتحقيق هذا الكتاب، وانتساح هوامشه ووضعها في محلها، فاشتغل به متوكلاً على الله وأكمله بحمد الله وعونه.

فقد وُفق الفاضل المحدث الدكتور تقي الدين أن يعنى بتصحيح نسخ الكتاب والتعليق على مواضع كثيرة من الكتاب، والرجوع إلى المصادر التي نقل منها المؤلف عند التردد، ووضع الفهرس العام، للكتاب، فقام بذلك بعمل جبار وإحياء مآثرة من مآثر عالم مخلص رباني خدام العلوم الدينية وناشرها في ربوع الهند.

عمله في هذا الكتاب:

1. انتسخ المحقق الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري هوامش الكتاب ووضعها في محلها.
2. صحح الكتاب وإذا وجد فيه تحريفاً أو انتحالا أو تغاييراً ذا بال، نبه إليه.
3. علق على مواضع كثيرة من الكتاب بما يستكمل مقاصده ويزيد فرائده وفوائده.
4. وإذا تردد في كلمة من الشرح رجع إلى المصادر التي نقل منها المؤلف، وتأكّد من صحتها.
5. كان المؤلف - كعادته في أكثر كتبه - قد علق في حواشي الكتاب تراجم لكثير ممن ذكرهم من العلماء وختمها بقوله: (منه)، فإن المحقق وضع محله (ش) إيذاناً بأنها من المؤلف الشارح.

6. وضع فهرسا عاما للكتاب.<sup>1</sup>

### "تحقيق وتعليق ظفر الأمانى في مختصر الجرجاني":

إن الحديث النبوي الشريف من مصادر الدين الإسلامي الأساسية، لذلك تكونت حوله أوسع مكتبة وأضخمها، وأدقها، حفظا للكلام النبوي وتسجيلا له، رواية ودراية، وشرحا وإيضاحا، ورجالا ورواة، وأصولا وقواعد، واستبطا للأحكام.

وكان من أهم هذه المواد والمجالات فن أصول الحديث، وقد كان موضع عناية كبار أئمة فن الحديث والعلماء المتضلعين، كالعلامة الحافظ ابن حجر العسقلاني، وغيره.

ومن تلك الكتب التي تستحق أن توضع في مقدمة الكتب التي ألفت في فن أصول الحديث، ويُعتنى بها لخصائص تأليفية وفنية وتسهيلية "ظفر الأمانى في مختصر الجرجاني" للإمام أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي (1264 - 1304هـ/ 1848 - 1886م).

فتناول العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي متن الكتاب شرحا لفظيا ومعنويا، وقد اشتغل الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري بهذا الموضوع واعتائه بمصادره، شرحا وعرضا وبحثا، فقد حققه وخرّج نصوصه أحسن تخريج وعلق عليه، وقد قارن بين النسخة المخطوطة والمطبوعة، وإذا كان هنالك اختلاف ذو بال نبه إليه، وجعل المخطوطة أصلا، وترجم لبعض الأعلام التي رأى الحاجة ماسة إليها، إلى غير ذلك. عمله في هذا الكتاب:

1. قد قدم المحقق الدكتور تقي الدين الندوي المظاهري مقدمة تشتمل

<sup>1</sup> أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "التعليق الممجّد على موطأ محمد"، تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ/ 1991م.



على ترجمة الإمام علي بن محمد بن علي الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني والتعريف بكتابه وترجمة الشارح الإمام أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، وأهمية طبع كتابه "ظفر الأمانى في مختصر الجرجاني".

2. قارن بين النسخة المخطوطة والمطبوعة، وإذا وجد تغايراً ذا بال نبه إليه، وجعل المخطوطة أصلاً للتحقيق.
3. عزا نصوص الكتاب لمصادرهما ومطابقتها بقدر الإمكان، وصحح الكتاب إذا كان فيه خطأ، وإن سقطت عبارة من الكتاب فزادها بين القوسين في الأصل، ولكن إذا اختصر الإمام أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي عبارة من المراجع ليس فيها خلل في المعنى فاكتفى بعزو العبارة إلى المصدر.
4. ترجم لبعض الأعلام التي رأى الحاجة ماسة إليها.
5. علق على مواضع كثيرة من الكتاب بما يستكمل مقاصده ويزيد فرائده وفوائده.
6. كان المؤلف كعادته في أكثر كتبه قد علق في حواشي الكتاب تعليقات وختمها بقوله: (منه) فإنه وضع محله (ش) إيداناً بأنها من المؤلف الشارح.
7. وضع فهرساً عاماً للكتاب.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "ظفر الأمانى في مختصر الجرجاني"، تحقيق وتخريج نصوصه وتعليق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1418هـ/1997م.

"علم الحديث في الهند":

إن تاريخ الهند حافل بنوابغ الرجال العباقرة الذين بذلوا أقصى جهودهم في نشر العلوم الإسلامية والعربية ونشر العلوم الشرقية، وإن نظرة خاطفة في كتاب "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" للشيخ العلامة عبد الحي الحسيني الذي يحتوي على تراجم 4404 من أعيان الهند ورجالها المسلمين المساهمين في مجال العلم هي خير شاهد على إنتاجهم وكثرة من نبغ فيهم، ونهض في أرضهم، وقد أصبحت شبه القارة الهندية في العهد الأخير مركزا كبيرا للحديث النبوي الشريف، والبارزون منهم الشيخ عبد الحق المحدث الدهلوي، والشاه ولي الله الدهلوي صاحب "حجة الله البالغة"، والعلامة عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، وشيخ الهند محمود حسن الديويندي، والشيخ أنور شاه الكشميري، وشيخ الإسلام حسين أحمد المدني، والشيخ عبد الرحمن المباركبوري، والعلامة الشيخ ظفر أحمد التهانوي، والشيخ شمس الحق العظيم آبادي، العلامة الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي، والعلامة الشيخ شبير أحمد العثماني، والعلامة الشيخ محمد يوسف البنوري، والشيخ خليل أحمد السهارنبوري، والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، والشيخ محمد يوسف الكاندهلوي، وصفي الرحمن المباركبوري ويجري على اللسان شعر الشاعر العربي الفرزدق نظرا لخدمات العلماء الهنود في نشر العلوم الإسلامية والعربية والعلوم الشرقية الأخرى، وخاصة في علم الحديث:

هؤلاء آبائي فجئني بمثلهم

إذا جمعنا يا جرير الجامع

واعترف بخدمات علمائنا الأجلة العالم المصري الجليل العلامة رشيد رضا منشئ مجلة "المنار" في مقدمة مفتاح كنوز السنة "لولا عناية إخواننا علماء الهند بعلوم الحديث في هذا العصر لقضي عليها بالزوال في أمصار الشرق فقد ضعفت في مصر والشام والعراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة<sup>1</sup>".

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"، ص 2

فقد ألف الشيخ تقي الدين الندوي المظاهري كتابا باسم "علم الحديث في الهند" بسط فيه عن تاريخ نشر علم الحديث في الهند، فقد ترجم المحدثين العظام الهند وألقى الضوء على خدماتهم الجبارة وآثارهم العلمية المباركة الجليلة في الفن المذكور بالتفصيل<sup>1</sup>.

### الخاتمة

إن الأرض الهندية ما زالت خصبة في إنتاج عباقرة ومصاقع من العلماء الإسلاميين والجهابذة والنوابغ من المحدثين الذين يشار إليهم بالبنان واعترف بفضلهم العلماء في العلم الإسلامي كله، ولهم دور بارز في نشر العلوم الإسلامية وخاصة في علم الحديث النبوي الشريف في شبه القارة الهندية مثل الشيخ حسن بن محمد الصغاني، والعلامة عبد الحق المحدث الدهلوي، والشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، والعلامة أنور شاه الكشميري، والعلامة عبد الحي الفرنغي محلي، والعلامة عبد الرحمن المباركفوري، والشيخ خليل أحمد السهارنفوري، والشيخ محمد إدريس الكاندهلوي، والشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، وشيخنا هذا العلامة تقي الدين المظاهري الندوي، فله دور حيوي ودور لا يُنسى في ترويج علم الحديث، وله دوي هائل في الأوساط العلمية، إنه يعد من كبار المحدثين الذين لهم إسهام متميز في علم الحديث، وأسهم هو في ترويج هذا العلم الميمون إسهاما فعالا، وله العديد من المؤلفات في علم الحديث النبوي الشريف، بلغ عدد مؤلفاته في علم الحديث أكثر من عشرة كتب، فاضت السنة العلماء والمحدثين بعبارات التقدير والثناء على مؤلفاته القيمة، ونالت قبولا حسنا بين الأوساط العلمية، وصار متناولا في أيادي أهل العلوم والفنون.

﴿.....﴾

<sup>1</sup> تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"، ص 3

## المصادر والمراجع:

1. أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "التعليق الممجّد على موطأ محمد"، تعليق وتحقيق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ/1991م.
2. أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكهنوي، "ظفر الأمانى في مختصر الجرجاني"، تحقيق وتخريج نصوصه و تعليق: تقي الدين الندوي المظاهري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1418هـ/1997م.
3. أحمد بن الحسين البيهقي، "الزهد الكبير"، حققه وعلق عليه أ.د. تقي الدين الندوي المظاهري، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1425هـ/2004م.
4. تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام البخاري إمام الحفاظ والمحدثين"، دار القلم، دمشق-بيروت، 1401هـ/1981م.
5. تقي الدين الندوي المظاهري، "أبو داؤد الإمام الحافظ الفقيه"، دار القلم، دمشق-بيروت، 1400هـ/1980م.
6. تقي الدين الندوي المظاهري، "أبو داؤد الإمام الحافظ الفقيه"، ص 10، دار القلم، دمشق-بيروت، 1400هـ/1980م.
7. تقي الدين الندوي المظاهري، "أعلام المحدثين بالهند في القرن الرابع عشر الهجري"، جامعة مظاهر علوم (جديد)، سهارنپور، أترا براديش الهندية، سنة الطباعة لم تذكر.
8. تقي الدين الندوي المظاهري، "الإمام مالك ومكانة كتابه (الموطأ)"، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان سنة 1423هـ الموافق 2002م
9. تقي الدين الندوي المظاهري، "علم رجال الحديث"، مكتبة الفردوس، مكارم نكر، لكاناؤ، الهند، 1405هـ/1985م.
10. خليل أحمد السهارنپوري، "بذل المجهود في حل سنن أبي داؤد"، الجزء الأول، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، مظفر بور، قلندر بور، أعظم كراه، أترا براديش، ص.ب. 276205 (الهند)، 1427هـ/2006م.
11. محمد شاهد السهارنپوري، "علمائے مظاهر علوم سهارنپور اور انكي علمي وتصنيفي خدمات"، المجلد الثاني، مكتبه يادگار شيخ، أردو بازار، محله مبارك شاه، سهارنپور، أترا براديش الهندية، الطبعة الثانية، 2005م.

# الدراسات اللغوية والنقدية



## ظاهرة التكرار في قصيدة "يا تلاميذ غزة علمونا" لنزار قباني

الدكتور صالح لعلوحي

قسم الآداب واللغة العربية

كلية الآداب واللغات

جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر

### الملخص:

يتحدث هذا المقال عن ظاهرة جمالية في الشعر العربي الحديث والمعاصر، وهي ظاهرة التكرار بجميع أبعادها؛ حيث جاء الشعر الحر ليعبث في ظاهرة التكرار بعدا جديداً، إذ لم تكن هذه الظاهرة مجرد ترديد لمجموعة من الألفاظ والجمل الخالية من المعاني، وإنما هي من الثوابت فيه (الشعر الحديث والمعاصر). وفي ثوابت اللغة وأدوات التعبير ينشغل الشاعر بالتكرار، فالتكرار ظاهرة ثابتة في كل الثوابت وفي كل المتغيرات.

والتكرار من الظواهر الجمالية التي عالجها الشاعر العربي الكبير نزار قباني بصورة فنية أسرة في قصيدته (يا تلاميذ غزة علمونا)؛ حيث ناب نزار قباني عن الأمة العربية والإسلامية في حمل لواء الكلمة المعبرة النبيلة الهادفة ليرد بعضاً من العدوان الغاشم على رمز الصمود والتصدي.

وبناء على ما تقدم فإن تحديد ظاهرة التكرار بجميع أبعادها؛ قد اشتمل على ثلاثة عناصر أساسية؛ العنصر الأول يحمل ظاهرة التكرار الصوتي التي تنتشر بكثرة؛ حيث تنعكس دلالات الأصوات المتكررة على المعنى العام للقصيدة، أما العنصر الثاني؛ فيتناول ظاهرة التكرار اللفظي التي تميز الشعر القديم كما تميز الدراسات الحديثة، أما العنصر الثالث فيتمثل في تكرار العبارة التي هي مجموعة من الأصوات والكلمات، بالتالي هذا التكرار أشد تأثيراً من الأنماط السابقة.]

مدخل:

يُقَالُ أَنَّ «الكلمةَ هي صوتُ الوجدان لها سحرُها ودفقُها وعبقُها، جهرُها وهمسُها، شدَّتُها وليئُها، تَفخيمُها وترقيقُها، لها بئُولَةُ الفكرِ وطهارةُ النفسِ. إنَّها مظهرٌ من مظاهرِ الانفعالِ النفسي».<sup>1</sup>

انطلاقاً من هذه المقولة، يمكنُ أن نقولَ بأنَّ الكلمةَ العربيةَ جاءت إرثاً عن مراحلَ معينةٍ من تاريخها الطويل، فتحوَّلَ كلُّ حرفٍ من حروفها بفعل تعامله مع الأحاسيس والمشاعر الإنسانية طوال آلاف السنين، إلى وعاءٍ من الخصائص والمعاني؛ فما أن يُعَيِّها القارئُ أو السامعُ، حتى تتشخصُ الأحداثُ والأشياءُ والحالاتُ في مخيلته أو ذهنه أو وجدانه، وبذلك ينوب الحرفُ في العربيةَ عن الكلمةِ و تتوب الكلمةُ عن الجملة، و ينوب الشاعرُ العربي الكبير نزار قباني عن الأمة العربية والإسلامية في حمل لواء الكلمة المعبرة النبيلة الهادفة ليردَّ بعضاً من العدوان الغاشم على رمزِ الصمودِ والتصدي، رمزِ البطولاتِ والتحدي، رمزِ الشهادةِ والجهاد، رمزِ التضحياتِ الجسام، رمزِ الأنفةِ والكبرياء، رمزِ العزة، يا غزّة هاشم؛ حيث يقول نزار:

يا تلاميذَ غزّة

علمونا

بعضَ ما عندكم

فنحنُ نسينا

فالشاعر - هنا - يخاطبُ رجالَ المستقبل، أطفالَ اليوم، أطفالَ الحجارة، أطفالَ الصمود، ويطلبُ منهم أن يعلموه المبادئَ والمثلَ العليا، لعلَّهُ يتذكَّرُ محنةَ المتزايدةِ والمتكررة؛ لذلك لجأ الشاعرُ إلى صوتِ الكلمةِ المعبرة، صوتِ شحنِ الهمم؛ لأنَّ الكلمةَ هي السيفُ، هي النخوةُ، هي الموقظُ للهمة، فالعربيُّ قد أبدع كلماته سوقاً للحروفِ على سَمَتِ المعنى المقصودِ والغرضِ المراد، أي: أنَّه كان يضعُ

<sup>1</sup> عباس حسن، خصائص الحروف العربية ومعانيها، ص: 17.



الحرفَ الأوَّلَ بما يُضاهي بدايةَ الحديثِ، لذلك بدأ الشاعر باستعمال أداة النداء (يا) للفتِ الانتباه، والتركيـز على ما يمكنُ سماعه، لأنَّ رسالةَ الحقِّ تقتضي التركيزَ، وتقتضي الإنصاتَ الجيد، أمَّا الحرفُ الوسطُ بما يـضاهي الحرفَ الوسطَ، والأخير بما يـضاهي نهايته؛ فكان بذلك يـصوِّرُ الأحداثَ والأشياءَ والحالاتِ بأصوات حروفِهِ.

ويضيف في القصيدة نفسها، حيث يقول:

علمونا

كيفَ الحجارةُ تغدُو

بين يدي الأطفالِ

ماساً ثميناً

كيف تغدو

دراجةُ الطفلِ لُغمًا

وشريطُ الحريرِ

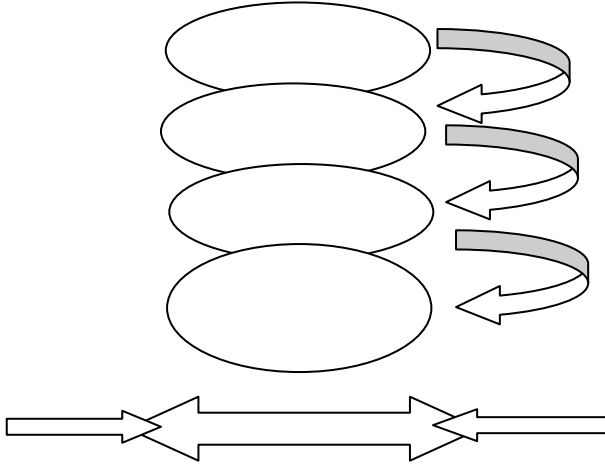
يفدو كميناً

كلمات زلزل بها نزار أسماع المتلقين، لأنها تحمل بصمات واضحة، تلو فوق قمم الجبال الراسيات رسو الأوراس الأشم، الذي استعظم الخطبَ الجلل الذي لحق بإخواننا في غزة العزة.

وأستسمحُ - هنا - القارئ الكريم، القارئ المتشبت بالقيم الوطنية والإسلامية، لأعرجَ به قليلاً إلى نوع خاص من القراءة الأدبية لظاهرة أسلوبية، أقلُّ ما يُقالُ عنها، أنَّها ظاهرة من أهم الظواهر التي اعتمد عليها التحليل الأسلوبي؛ ألا وهي ظاهرة التكرار .

ورغم تباين نظرة العلماء للتكرار واختلافهم حوله، إلا أنَّ رؤيتهم له ضلت تصب في قالب واحد من خلال وجهات نظر متقاربة، فهي لم تخرج عن

حدود اعتباره إعادة للفظ والمعنى<sup>1</sup>؛ فالتكرار يُعتبر نسقا تعبيريا يعتمد عليه في بنية القصيدة العربية نثريةً كانت أم عموديةً، والتي يقوم فيها - أي: التكرار - على أساس من الرغبة لدى الشاعر، ونوع من الجاذبية لدى القارئ من خلال معاودة تلك السمّات التي تأنس إليها النفس التي تتلهف إلى اقتناص ما وراءه من دلالات مثيرة.



يا تلاميذ غزّة  
علمونا  
يا تلاميذ غزة  
لا تبالوا  
يا تلاميذ غزة  
لا تعودوا  
يا مجانين غزة  
ألف أهلابالمجانين

### تكرار لفظي/تكرار معنوي

إنّ التكرار لا يعد من الظواهر الفنية المستحدثة، وإنّما أشار إليه النقاد القدماء كونه يخدم القصيدة ويتركها تسبح في انسجام وتناسق تام، من خلال ارتباط أجزاء الكلام واتحادهما، كما جعلوا للتكرار معاني مختلفة تختلف مع حاجة الشاعر وغرضه، يقول عدنان حسين قاسم: «إنه بتشكيلاته المختلفة ثمرة من ثمرات قانون الاختيار والتأليف، ومن حيث توزيع الكلمات وترتيبها بحيث تقيم تلك الأنساق المتكررة علاقات مع عناصر النص الأخرى»<sup>2</sup>.

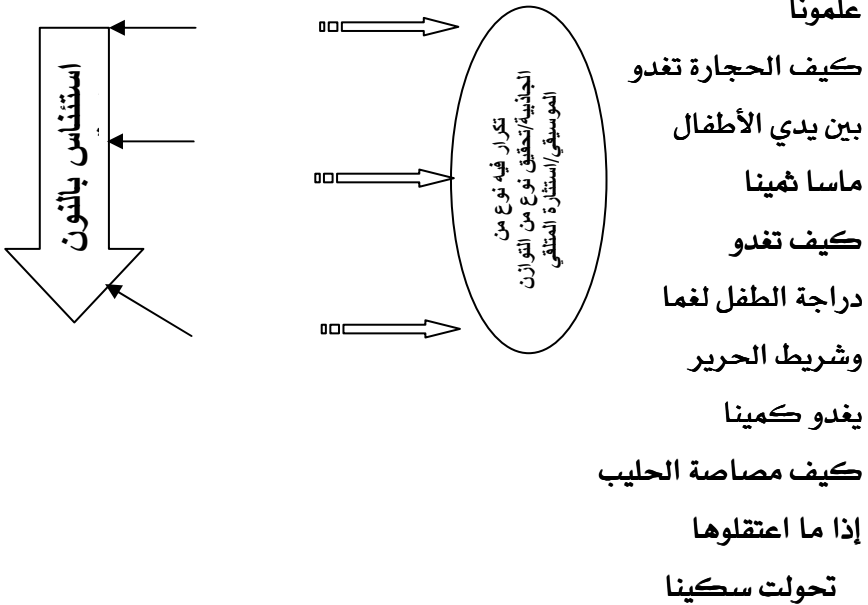
إن ظاهرة التكرار لم يُتوسّع فيها قديما لذا اعتبرت أسلوباً ثانوياً، أمّا في العصر الحديث، فقد أصبحت من الأساليب الشعرية التي لا يستطيع الشاعر أن

<sup>1</sup> فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، ص 21.

<sup>2</sup> عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبى البنيوي، ص 21.

يتخلص منها؛ حيث تقول نازك الملائكة: «جاءتنا الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بتطور ملحوظ في أساليب التعبير الشعري، وكان التكرار من هذه الأساليب فبرز بروزاً يلفت النظر، وراح شعرنا المعاصر يتكئ إليها اتكاءً يبلغ أحيانا حدود متطرفة لا تتم عن اتزان»<sup>1</sup>

وقد يلجأ الشاعر إلى التكرار معتبراً إياه وسيلةً من وسائل التأثير، لذلك تجد مثلاً الرئيس عند إلقائه للخطاب يكرر بعض الكلمات، وفي المقابل يردُّ الجمهور بالتصفيق والتهليل؛ فالشاعر إذن بهذا التكرار يترك أثراً في نفس المتلقي بتركه يتجاوب معه، يقول نزار:



<sup>1</sup> نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ص 270.

وهذا ما يؤكد عدنان حسين قاسم بقوله: «أما الدوافع الفنية للتكرار فإن ثمة إيماءً على أنه يحقق توازناً موسيقياً، فيصبح النغم أكثر قدرة على استثارة المتلقي والتأثير في نفسه»<sup>1</sup>

يا تلاميذ غزة

لا تبالوا

بإذاعاتنا

ولا تسمعونا

اضربوا

اضربوا

بكل قواكم

واحزموا أمركم

ولا تسألونا

نحن أهل الحساب

والجمع

والطرح

فخوضوا حروبكم

واتركونا

إننا الهاربون

من خدمة الجيش

فهااتوا حبالكم

واشلقونا

نحن موتى

<sup>1</sup> عدنان حسين قاسم: الاتجاه الأسلوبى البنىوى، ص218.

يبدو غرض الشاعر من خلال التكرار لفت انتباه القارئ لبعض العناصر ذات الأهمية؛ فتكون الكلمات المفاتيح في القصيدة والتي لا يمكن تجاوزها وإغفالها، أثناء قراءة النصوص الشعرية، وقد يكون هذا التكرار مُسلط على حرف، أو كلمة أو عبارة؛ إذن بما أنّ التكرار يكشف اهتمام الشاعر بالمفردات والعبارات المكررة، فهو يفيد أيضا الناقد في الكشف عن المعاني والدلالات المنحرفة.

ولهذا لم يستطع الشاعر أو الكاتب وحتى الناقد أن يستغني على هذا العنصر الذي حاز على مرتبة عالية في الدراسات الأدبية والاتجاهات المختلفة، فهو يُعدّ ظاهرة من الظواهر الأسلوبية الملازمة للشعر لأنه مرتبط بظاهرة الإيقاع بناءً على العلاقة بين الصوت والمعنى، وبين الصوت واللفظ وكذا الألفاظ فيما بينها، لهذا فقد اختلف النقاد حول تصنيف التكرار ووظيفته داخل النص الشعري، ورأوا أن التكرار إن لم يوجد في موضعه الخاص وخرج عنه فإنه يحدث نشازاً ونفوراً، ولن يكون له أي تأثير على الجانب الدلالي والصوتي، حيث أنه يُفقد الألفاظ أصالتها وجدتها ويُبهِتُ إشراقها، ويضفي عليها رتابة مملّة، ولهذا لا يجب على الكاتب أن يقع في مثل هذا الإطناب بل عليه التنويع في مواضعه وأشكاله.

وللتكرار في شعر نزار قباني مزايا فنية وأسلوبية على مستوى التجربة والخبرة، والتعمق في أغوار الحياة - من خلال ما يُحدثه التكرار من تأثير في الحياة - حيث تعددت وظائفه بين التوكيد والإيحاء وتركيب الصورة وبناء القصيدة، لهذا تعددت الأنماط التكرارية في شعر نزار قباني.

#### • التكرار الصوتي:

التكرار الصوتي هو من الأنماط التكرارية المنتشرة والشائعة في الشعر بخاصة، وفي النثر بعامة، ويتمثل «هذا التكرار في تكرار حرف يهيمن صوتياً في بنية المقطع أو القصيدة»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> حسن العريفي: حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، (دون معلومات)، ص 82.

ومن أبسط خصائص الصوت أن يترك صوتا، ويصدم بحاجز إنساني، إن فصلناه بقولك، إذ يعدّ الصوت وحدة لا يمكن توضيحها ولا الدخول إلى أغوارها لاحتفاظه بما يملك من خصوصية، ولكن تعتمده إثارة تحاول من خلاله استتطاق وإبراز معاني في القصيدة وبعملية إحصائية للحرف الذي حاز على أكبر عدد من التكرار نجد أن (اللام) قد تكرر 78 ثمان وسبعين مرة في هذه القصيدة، واللام من المجموعة الذلقية، صامت، لثوي، صفاته الجهر والانحراف، التوسط، الانفتاح، وأخيرا الإذلاق.<sup>1</sup>

انعكست كل هذه الدلالات على مستوى اللفظة التي ازدحمت فيها اللام؛ للجهر بحال الشعر الآن، وحال كل من الكتاب واللفظ، والصورة الشعرية، وحال الفكر، والعطاء الإبداعي إبرازاً للانحراف الذي سيطر على شعرنا المعاصر، من حال المجد والشاعرية والصدق، إلى حال انتفاء كلّ هذه الأمور؛ ( علمونا/ الأطفال/ لا تبالوا/ لا يملكون / لو ملكنا اليقينا)، فقد اعتبرت كلمة (علمونا) بمثابة اللازمة؛ لأنها تكررت مع كل مطلع من مطالع القصيدة، إضافة إلى عنوان القصيدة (يا تلاميذ غزة علمونا)، كما أضفى التضعيف الحاصل في بعض الحروف نبزا خاصا، وقوة أعطت الدلالة الواضحة لمعني الجمel في حد ذاتها.

أمّا حرف (التاء) فقد تكرر أربعين (40) مرة، وهو انفجاري من الحروف الرخوة، مهموس، من الحروف اللمسية وصوته المتماusk المرن يوحى السامع بملمس يجمع الطراوة والليونة<sup>2</sup>

<sup>1</sup> د. عبد القادر عبد الجليل: الأصوات اللغوية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1998، ص 174.

<sup>2</sup> الأصوات اللغوية: عبد القادر عبد الجليل، ص161.

كما يبرز قيمة شعورية معينة، سيطرت على القصيدة، إبرازا لمعنى التعليم،

ويبدو ذلك جلياً في قول نزار:

وطلبنا منكم

أن تقتتلوا التينا

قد صغرنا أمامكم

ألف قرن

وكبرتم

خلال شهر قرونا

يا تلاميذ غزة

لا تعودوا

لكتاباتنا و لا تقرأونا

نحن أبأؤكم

فلا تشبهونا

نتعاطى

القات السياسي

### • التكرار اللفظي:

يعدّ التكرار اللفظي نمطاً من الأنماط التي اعتمدها شعراء القصيدة النثرية «وهو تكرار كلمة تستغرق المقطع أو القصيدة»<sup>1</sup>؛ إذ نجد هذا اللون من التكرار قد غلب على أسلوب الشعراء القدامى، وكذا الشعراء المعاصرين، خاصة وأنه يعد محاولة لخلق جوّ موسيقي مغاير عن القصائد السابقة؛ ولأنّه من أبسط ألوان التكرار وأكثرها انتشاراً وشيوعاً في الشعر المعاصر، لذا لجأ إليه أغلب الشعراء كونه من أبرز الظواهر الأسلوبية في القصيدة باعتبار الكلمة المعبر الوحيد عن مشاعر وأحاسيس الشاعر.

<sup>1</sup> حسن الفرّج: حركية الإيقاع في الشعر العربي المعاصر، ص 82.

ومع هذا فإن الشاعر أو الكاتب مطالب بتوخي الحذر في استعماله، وقد أشارت نازك الملائكة إلى ذلك في قولها: «لا ترتفع نماذج هذا اللون من التكرار إلى مرتبة الأصالة والجمال إلا على يد شاعر موهوب مدرك أنّ المعولّ في مثله لا على التكرار نفسه وإنما على ما بعد المكررة»<sup>1</sup>

فالتكرار اللفظي يمكن أن يولد إيقاعاً نغمياً ويضفي على القصيدة نسقا حيويًا، وهذا ما نلمسه في قصائد شعرائنا المعاصرين الذين شاع لديهم هذا الأسلوب التعبيري لما يحمل من قيمة صوتية وفضية تزيد القلب قبولًا، والوجدان تعلقًا، والنفس تملقًا، والإنسان مهلهلاً وهذا ما جعل شاعرنا يلجأ إلى مثل هذا النوع من التكرار بكثرة من خلال قصيدته.

وقد مس هذا النمط من التكرار المرتكزات الضوئية أو الكلمات المفاتيح في القصيدة؛ فتكرر اللفظ (علمونا) أربع مرات لفظًا، مما يوحي بأنّ الشاعر يريد أن يوصل رسالة ما إلى أوّلئك المتخاذلين، الذين يقبعون خلف الزيف والوعود الكاذبة، والسلام المنتظر، لكن هيهات، كما لجأ إلى صيغة أخرى شبيهة بالصيغة الأولى؛ حيث استعمل اضربوا/ احزموا/ لا تبالوا/ لا تسألونا/، تكرر جاء تأكيداً على الحضور القوي لشخص أطفال الحجارة في نفس الشاعر، نتيجة لإحساسه العميق بهم، رغبة لإحياء البذرة من جديد، وهذا ما جسّد الثنائية الضديّة (علمونا/ نسينا - الحجارة/ ماسا - شريط الحرير/ لغم - الجمع/ الطرح - صغرنا/ كبرتم - العقل/ الجنون).

### تكرار العبارة:

لعل كلمة العبارة لدى سماعها تحدث وقعا قاتلا، لأن العبارة مجموعة من الأصوات والكلمات، وبالتالي فهذا التكرار أشد تأثيراً من الأنماط السابقة، فهو موجود بكثرة في قصائد النثر، ويكون بتكرار العبارة بأكملها في جسد القصيدة، ولو وُجد هذا التكرار في بداية القصيدة، فإنه يوجد في وسطها، وفي نهايتها أيضاً، وهذا إن دلّ عن شيء فإنه يدل على تقوية الإحساس والإيقاع إلى دلالات مختلفة لدى القارئ أو المتلقي، ولعلّ غاية الشاعر من خلال هذه الظاهرة -التكرار- لفتُ انتباه السامع، بالتالي هو حيلة مقصودة للرجوع والاستمرار؛

<sup>1</sup> نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، ص 264.

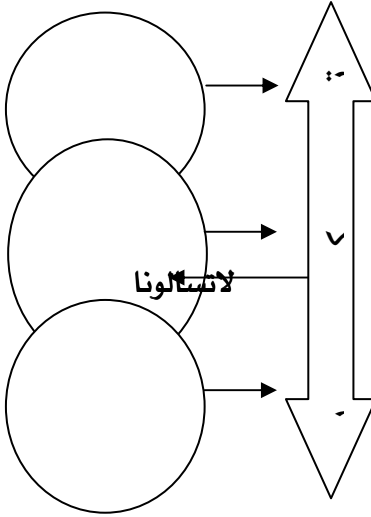


حيث يقول في هذا محمد لطفي اليوسفي: «إنها تمكن القصيدة من العودة إلى لحظة البدء أي لحظة الولادة»<sup>1</sup>

كما أنه يراه بهذا النوع من التكرار إنهاء المقطع والشروع في مقطع جديد من خلال وجهة نظر حسن الغريفي، أنّ العبارة مكررة حينها تشكل محور التجربة الشعرية وأساس بنية القصيدة تصبح بقية العناصر اللغوية مجرد ملحقات لتعميق الإحساس بما تفرزه العبارة المكررة من دلالة.

إذ نجد هذا النوع وإن لم يكثر في شعر نزار قباني قد أخذ نصيباً وافراً، في دراستنا لهذه القصيدة؛ حيث كرر الشاعر أنماطاً معينة من التراكيب

المتشابهة فيما بينها، نذكر منها،



يا تلاميذ غزة

لا تبالوا

بإذاعاتنا

ولا تسمعونا

اضربوا

اضربوا

بكل قواكم

واحزموا أمركم

نحن أهل الحساب

والجمع

والطرح

فخوضوا حروبكم

واتركونا

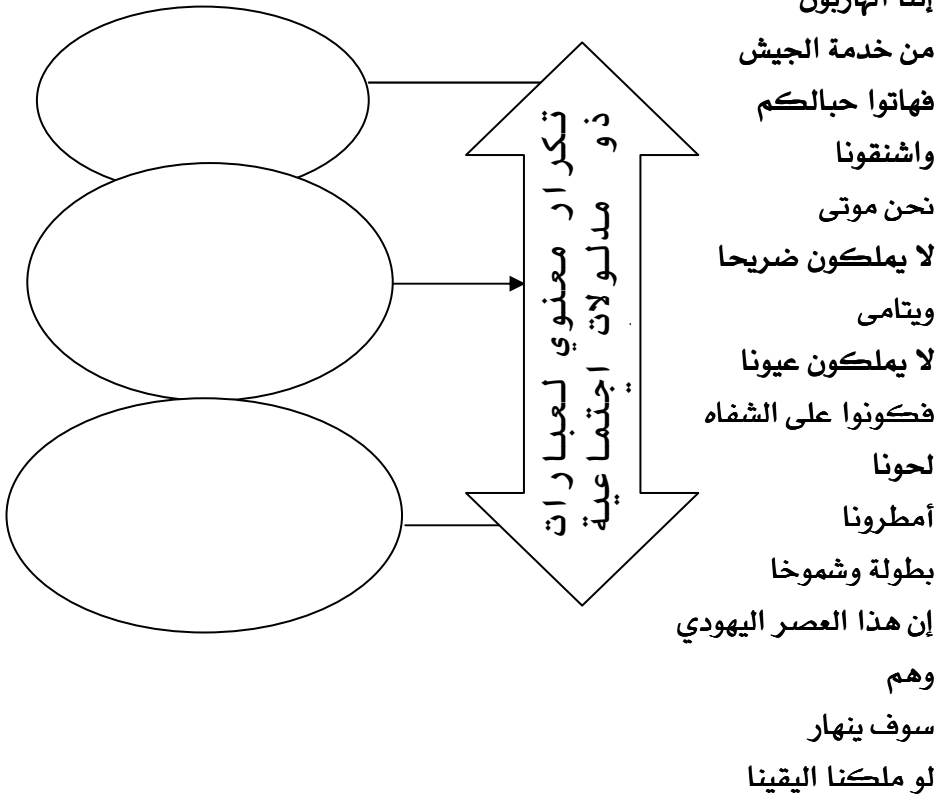
فالشاعر - هنا - يذكرنا بالخطب الجلل الذي تعاني منه الأمة

العربية، ويغرس في نفوس الأطفال حب الوطن بعيداً عن الحكام، وعن ما يروج في الإذاعات، وبنوه بمدى قدرة هؤلاء الأطفال على تحمل عبء المسؤولية التي تنتظره؛ لأنّ من يُفترض أن يكون القدوة، قد خذلوه؛ فكان لزاماً عليهم خوض

<sup>1</sup> محمد لطفي اليوسفي: في بنية الشعر العربي المعاصر، (دون معلومات)، ص 129.

الحرب بعيدا عن الساسة، والمعاهدات السياسية التي أثبتت عدم نجاعتها سياسيا، فلا مجال للحسابات في سبيل الوصول إلى الحرية.

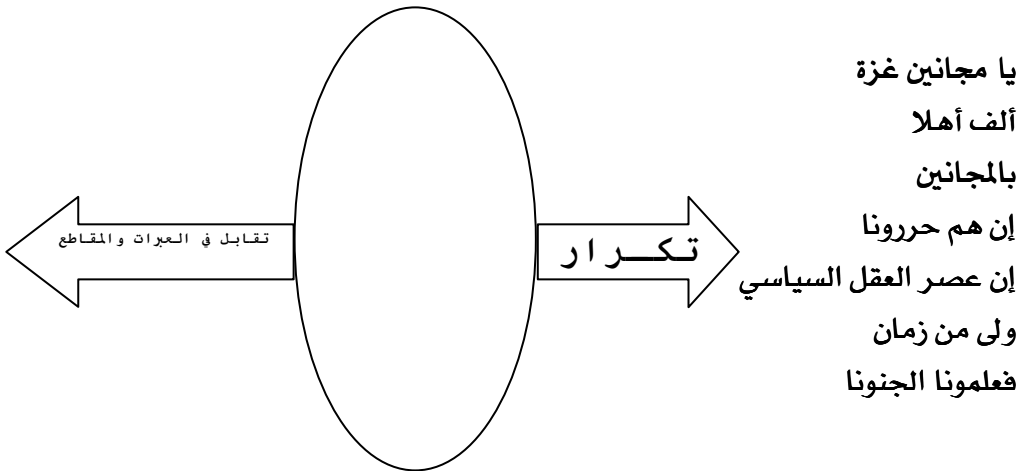
كما يبرز الشاعر نوعا آخر من أنواع التكرار المعنوي لبعض العبارات التي تحمل دلالات سياسية، واجتماعية؛ (إننا الهاربون من خدمة الجيش، فهاتوا حبالكم واشنقونا، نحن موتى لا يملكون ضريحا، ويتامى لا يملكون عيونا)، فقد وظف الشاعر هذه العبارات لما تحمله من قوة في المعنى، وامتانة في المبنى؛ حيث ربط بين فقرات هذه الجمل بواسطة بعض الأدوات، فكانت التراكيب التالية للأولى بمثابة النتيجة، (نحن موتى لا يملكون ضريحا)، (ويتامى لا يملكون عيونا)؛ (موتى/يتامى، لا/ لا، يملكون/ يملكون، ضريحا/ يتامى)، ويمكن إبراز ذلك بواسطة هذا الشكل:



ويختتم الشاعر من خلال ظاهرة التكرار بعبارات متناسقة، أضفى على المعنى العام جمالا في الأسلوب، وامتانة في السبك، (أمطرونا بطولة وشموخا، إن هذا العصر اليهودي وهُمّ سوف ينهارُ لو ملكنا اليقيناً)، فتقديم العبارات بهذا النسق، حفاظا على الوزن والمعنى، أدى إلى المحافظة على الصياغة العامة للقصيدة من حيث التكرار المعنوي واللفظي في بعض السياقات.

ولم يقتصر التكرار على الصوت واللفظ بل تعدّ الأمر ذلك إلى العبارة، كما نجد أيضا أن التكرار تعدى اللفظ إلى المعنى، والمحور الذي يتنامى ويتوالد ليعيد إنتاج نفسه، هو بمثابة رأس الجسد، والنص تمطيط وتحوير له بالزيادة والنقصان والاستبدال والتحويل ويشمل هذا المحور في عنوان القصيدة ( يا تلاميذ غزة علمونا)، وقد تتكرر لفظا داخل المتن، إلا أنّ عند قراءة القصيدة والتعمن في مفرداتها نجد أنّ معظم القصيدة هي تمطيط وتحوير للعنوان، لذلك تكررت هذه العبارة عدة مرّات داخل النص ككل.

كما أدخل نزار قباني على لازمة القصيدة تغيرا طفيفا ختم به قصيدته الرائعة؛ حيث استبدل (تلاميذ) بـ(مجانين)، لاشتراكهما في بعض صفات البراءة، وقديما قيل (خذوا الحكمة ولو من أفواه المجانين)، كما أن هذا الاستبدال زاوج بين تصرفات التلاميذ وتصرفات المجانين، لاعتقاد الشاعر أنّ التحرر لن يتأتى إلا بثورة جنونية، لا تقيم للحياة وللأطماع وزنا، لأن العقل السياسي وليّ؛



وخلاصة القول أنَّ ظاهرة التكرار هذه على مستوى التركيب تتداخل مع طريقة تناول الشاعر لمحتوى القصيدة؛ لأنَّ جل التراكيب النحوية الموظفة من قبل الشاعر يسيطر عليها طابع التكرار أو التقابل وتبقى هذه الظاهرة من أهم الظواهر التي تستوقف الباحثين والدارسين في مجالات كثيرة من الدراسات التطبيقية المطبقة على النصوص الشعرية؛ لأنها تبرز قيما أسلوبية وتركيبية رائعة، تُسهمُ من خلالها في عملية البناء الفني للنص الأدبي بصفة عامة، والنص الشعري بصفة خاصة، كما يلحظ قارئ القصيدة مزايا التكرار المتعددة والتي تُترجم مدى تماسك النص وانسجامه لدرجة تجعل من هذا التكرار ظاهرة جمالية أكثر منها ظاهرة تكرارية، وتذكرنا عملية التكرار هذه بلازمة (إلياذة الجزائر لشاعر الثورة مفدي زكرياء)، والتي ردها بين ثايا المقاطع (شغلنا الوري وملأنا الدنا بشعر نرتله كالصلاة تسايحه من حنايا الجزائر).

### يا تلاميذ غزة علمونا/نزار قباني

يا تلاميذ غزة علمونا بعض ما عندكم فتحن نسينا علمونا كيف الحجارة تغدو بين يدي الأطفال ماسا ثمينا كيف تقدو دراجة الطفل لغما وشريط الحرير يغدو كميننا كيف مصاصة الحليب إذا ما اعتقلوها تحولت سكنينا يا تلاميذ غزة لا تبالوا	بإذاعاتنا ولا تسمعونا اضربوا اضربوا بكل قواكم واحزموا أمركم ولا تسألونا نحن أهل الحساب والجمع والطرح فغوضوا حروبيكم واتركونا إننا الهاريون من خدمة الجيش فهااتوا حبالكم واشنتقونا نحن موتى	لا يملكون ضريحا ويتامى لا يملكون عيوننا قد لزمنا جحورنا وطلبنا منكم أن تقتلوا التنينا قد صغرنا أمامكم ألف قرن وكبرتم خلال شهر قرونا يا تلاميذ غزة لا تعودوا لكتاباتنا و لا تقرأونا نحن أبأزكم فلا تشبهونا تتعاطى القات السياسي	والقمع ونبني مقابراً وسجوننا حزرونا من عقدة الخوف فينا وأطردوا من رؤوسنا الأفيوننا علمونا فن التثبث بالأرض يا أحبايتنا الصغار سلاما جعل الله يومكم ياسميننا من شقوق الأرض الخراب طلعتم وزرعتم جراحنا نسرينا	هذه ثورة الدفاتر والحبر فكفونوا على الشفاه لحونا أمطرونا بطولة وشموخا إن هذا العصر اليهودي وهم سوف ينهار لو ملكتنا اليقيننا يا مجائين غزة ألف أهلا بالمجانين إن هم حررونا إن عصر العقل السياسي ولى من زمان فعلمونا الجنونا
--	--	--	---	--

## المعجمية العربية: وصف ونشأة وأنواع

د. قمر شعبان الندوي \*<sup>1</sup>

### الملخص:

المعجمية هي: فن صناعة المعجم أو التأليف المعجمي، وقد وضعت للمجموعة اللغوية التي تعالج مفردات اللغة العربية شرحاً، واشتقاقاً، وحلاً لغوياً، وبياناً للتطور الحضاري والثقافي والديني والسياسي مصطلحات عديدة على مر العصور من غريب القرآن، وغريب الحديث إلى أن شاع وراج المصطلحان: "القاموس" و"المعجم".

تهدف هذه الدراسة إلى بيان المعنيين: اللغوي والاصطلاحي لهاتين الكلمتين "القاموس والمعجم مع ذكر وظائف المعجمية العربية، وماهي أنواع المعاجم العربية التي تم تنويعها على نظام الاشتقاق والأبنية والأصوات في مختلف عصور التاريخ، وتتوزع الدراسة إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول في وصف المعجمية وبيان الفرق بين القاموس والمعجم، والمبحث الثاني في وظائف المعجمية، والمبحث الثالث في أنواع المعاجم العربية.

الكلمات المفتاحية: المعجم، والقاموس، واللغوي، والمعجمي، والوظيفية، والأنواع، والأبنية، والمعاني، والموضوعات، والاصطلاح، والشرح، والمنهج، والاشتقاق، والنص.

<sup>1</sup> \*أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة بنارس الهندوسية، فارانسي.

E-mail: [q.shaban82@gmail.com](mailto:q.shaban82@gmail.com) Web: [www.majmaulbahs.blogspot.com](http://www.majmaulbahs.blogspot.com)

## المبحث الأول

### المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمتي المعجم والقاموس

#### كلمة "قاموس":

يقول الزبيدي في: "تاج العروس من جواهر القاموس" في باب "السين" فصل "القاف" حول مادة: "ق م س":

"قَمَسَ: (القَمَس: الفوص) في الماء، (يَقْمُسُ ويَقْمِسُ)، بالضم والكسر، وكذلك القَمُوس، بالضم، وقد قَمَسَ فيه قَمَسًا وقَمُوسًا: انغط ثم ارتفع، وكل شيء ينغط في الماء ثم يرتفع فقد قَمَسَ.

(و)القَمَس: (القَمَس)، يقال: قَمَسَهُ هو، فانتَمَس، أي غَمَسَهُ فيه فانغَمَس، (كالإقْماس)، وهي لغة في قَمَسَهُ (لازم متعد). (و) القَمَس: (الغلبة في الفوص) يقال: قامسته فقمسته.

(و)القَمُوس)، كصَبُور: (بئر تغيب فيها الدلاء من كثرة مائها)، نقله الزمخشري وابن عباد. وقمست الدلو في الماء، إذا غابت فيه، وهي بئر(بينة القِماس، بالكسر).

(و) القَمِيس(كسكين: البحر)نقله الصاغاني، عن ابن عباد، (ج: قماميس).

(و) القومس: البحر، عن ابن دريد، وقيل: هو(معظم ماء البحر، كالقاموس)، وفي حديث ابن عباس- رضي الله تعالى عنهما - ، وقد سئل عن المد والجزر: "ملكٌ موكلٌ بقاموس البحر، كلما وضع رجله فيه فاض، فإذا رفعها غاض".

(و)القاموس: البحر)، عن ابن دريد، " 1.

وورد في لسان العرب:

<sup>1</sup> - راجع: السيد محمد مرتضى بن محمد الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت 2007م، المجلد الثامن، الجزء السادس عشر، ص: 205- 207. و مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، بيروت 1999م، ص: 511.

"القاموس والقومس: قعر البحر، وقيل: وسطه ومعظمه. وأصل القمس الغور"

1

ويقول الزمخشري:

"قال فلان قولاً بلغ قاموس البحر" 2

وجاء في المعجم الوسيط:

"القاموس: البحر العظيم" 3

نستخلص مما مضى أن معنى مادة: " ق م س " في اللغة هو: " البحر " أو " الغوص في البحر "، أو " قعر البحر وقرارته "، فإن المعاجم اللغوية عادة تكون على مثابة بحر نظراً إلى استيعابها للمفردات العربية، وشرح معانيها، وتوضيح مبانيها وصيغها المختلفة، فقد سميت لذلك هذه المجموعة: بـ "القاموس"، فأول من اختار هذه التسمية للدلالة على هذه المجموعة هو: "مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي" في كتابه: "القاموس المحيط"، لشموله واتساعه، يقول بطرس البستاني:

"القاموس: البحر، وأبعد موضع فيه غورا، ووسطه، ومعظمه. والقاموس: كتاب الفيروزآبادي في اللغة العربية، لقبه بالقاموس المحيط لاتساعه وبعد غوره. ومنه نسمي كل كتاب في اللغة، و مشتمل على مفرداتها مرتبة على حروف المعجم، مع ضبطها وتفسير معانيها بالقاموس." 4

كلمة "معجم":

ورد في كتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي في مادة: "عجم":

"العجم ضد العرب. ورجل أعجمي: ليس بعربي...، وامرأة عجماء: بينة العجمة. والعجماء كل دابة أو بهيمة...، والأعجم كل كلام ليس بلغة

1- ابن منظور: لسان العرب، بيروت 1955م أنظر مادة قمس.

2- الزمخشري: أساس البلاغة، دارصادر، 1979م ص: 522.

3- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ديوبند بالهند 2000م، ص: 758.

4- بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان، 1993م، ص: 756.

عربية....، والمعجم حروف الهجاء المقطعة، لأنها أعجمية. وتعجم الكتاب:  
تتقيطه كي تستقيم عجمته ويصح"<sup>1</sup>.

ويقول ابن منظور في لسان العرب:

"الأعجم الذي لايفصح ولايبين كلامه، وإن كان عربي النسب. وأعجمت  
الكتاب: ذهب به إلى العجمة، وقالوا: حروف المعجم، فأضافوا الحروف  
إلى المعجم.....، وكتاب معجم إذا أعجمه كاتبه بالنقط"<sup>2</sup>.

وجاء في تاج العروس:

"لعجم (العُجم، بالتحريك وبالضم: خلاف) العرب. (والأعجم: من لايفصح)  
ولايبين كلامه وإن كان من العرب، (و) الأعجم: (الأخرس) وهي عجماء.  
(وأعجم فلان الكلام)، أي: (ذهب به إلى العجمة)، بالضم. وكل من لم  
يفصح بشيء فقد أعجمه"<sup>3</sup>.

### مناقشة شروح اللغويين:

تستخدم كلمة "معجم" للدلالة على المجموعة التي تشرح المفردات، وتبين  
معانيها، وتحلل اللغة، وأبنيتها، ومشتقاتها، على الرغم من أن مادة: "ع ج م" تدل على  
العجمة، والإبهام، وعدم الإفصاح. فكيف يمكن أن يصح استخدامها في ذلك؟  
هذه العقدة تحلّ من شيئين:

الأول: أحد الخصائص أو المعاني لباب الإفعال: "السلب"، أي سلب معنى المادة،  
فكلمة: "فلس" تدل على وجود النقود المالية، ولكن كلمة: "إفلاس" التي اشتقت  
من: "ف ل س" تدل على سلب المادة الأصلية، فهكذا كلمة: "عجم" تدل على  
الإبهام، وعدم الإفصاح، وفي الإعجام سلب هذا المعنى الأصلي، يقول ابن جني:

<sup>1</sup> - الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، دارالرشيد للنشر - وزارة الثقافة والإعلام  
العراقية، 1980م، ج:1، ص:237- 238.

<sup>2</sup> - راجع لسان العرب، مادة عجم.

<sup>3</sup> - الزبيدي: تاج العروس، جزء: 33، ص: 36- 37، وانظر: الدكتورعدنان الخطيب،  
المعجم العربي بين الماضي والحاضر، لبنان، ط: 2، 1414هـ/1994م، ص: 13.



"ثم إنهم قالوا: أعجمت الكتاب إذا بينته وأوضحته، فهو إذاً لسلب معنى الاستبهام لا إثباته".<sup>1</sup>

الثاني: إن المعاجم تتألف على ترتيب حروف المعجم - وهي حروف الهجاء - ، فنظراً إلى هذا الترتيب، تصح هذه التسمية للمعجم العربي.

وكذلك نرى أن الكتاب الذي يترتب على حروف المعجم، يسمى معجماً، ولا يشترط له أن يعالج شرح مفردات لغة، ومعانيها، وبيان أبنيتها، واشتقاقاتها المختلفة، فنجد كتباً تتناول سير، وتراجم الشخصيات، وتاريخ الأماكن، والبلدان، على ترتيب حروف الهجاء تسمى بـ: "المعجم"، فهذا ياقوت الحموي أسمى كتابه في تاريخ الشخصيات العلمية، والأدبية بـ: "معجم الأدباء"، وله كتاب آخر في تاريخ الأماكن والبلدان أسماه: "معجم البلدان"، وهذا عمر رضا كحالة أسمى كتابه في تاريخ المؤلفين بـ: "معجم المؤلفين". وللحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد اللحيمي الطبراني (260هـ / 874م - 360هـ / 971م) كتابان في تراجم الرجال المشتغلين بالحديث، أحدهما: "المعجم الكبير" في 25 مجلداً، وآخرهما: "المعجم الأوسط" في 7 مجلدات، وقد ألف الدكتور يحيى مراد "معجم تراجم الشعراء الكبير". ففي ضوء أسماء هذه الكتب يتضح أن هذه الكلمة قد تفيد معنى: "الموسوعة" أيضاً.

أما المعاجم اللغوية فهي عامة تترتب على حروف المعجم يعني حروف الهجاء، ثم هذه المعاجم اللغوية تشرح الكلمات، وتبين معانيها، وتوضح مبانيها، واشتقاقاتها، فلذلك نسميها بالمعاجم، إذ هذه الكلمة جمع لـ "المعجم" التي هي اسم مفعول من الإعجام، والإعجام بعد سلب معنى مادة: "ع ج م" في الإفعال، أصبح معناه: الإفصاح، والإبانة، والشرح. وقد نقل الزبيدي عن ابن سيده:

"قال ابن سيده: وهو عندي على السلب، لأن أفعلت وإن كان أصلها الإثبات، فقد تجيء للسلب، كقولهم: أشكيت زيدا، أي: زُلْتُ له عما يشكوه، وقالوا: عجمتُ الكتاب، فجاءت فعلتُ (من التفعيل) للسلب أيضاً".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ابن جني: الخصائص، دارالكتاب العربي، مصر 1957م، ص:3، ص:76.

<sup>2</sup> - تاج العروس: جزء:33، ص:38، وعدنان الخطيب: المعجم العربي بين الماضي والحاضر، لبنان، 1994م، ص:13-15.

وإن أقدم استعمال لكلمة معجم كان في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ورد في كتب التاريخ أن رجلاً اسمه حُبَيْش وضع: "كتاب الأغاني على حروف المعجم" للخليفة العباسي المتوكل، وأن برزخ بن محمد العروضي قد وضع: "كتاب معاني العروض على حروف المعجم"، و وضع أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى كتاباً أسماه: "معجم الصحابة"، وألف أبو القاسم عبدالله بن محمد بن عبد العزيز البغوي كتابه: "المعجم الصغير" و "المعجم الكبير". وفيما بعد أطلقت هذه الكلمة على الكتب اللغوية التي تعالج الألفاظ ومعانيها، وما يتصل بها.<sup>1</sup>

### تصنيف حروف المعجم:

تتصنف حروف المعجم/حروف الهجاء على ثلاثة أنماط :

- 1- التصنيف الألفبائي، مثلاً: أ ب ت ث ج ح ذ ز، وهلم جرا .
- 2- التصنيف الأبجدي، مثلاً: أ ب ج د، ه و ز، ح ط ي، ... وهلم جرا.
- 3- التصنيف الصوتي، مثلاً: حروف الحلق: ع ح ه خ غ ق ك. وحروف اللسان والأسنان: ج ش ض، ص س ز، ط د ت، ظ ث ذ، ر ل ن، ف ب م. وحروف الهواء: و ا ي ء.<sup>2</sup>

نرى أن المعاجم العربية قاطبة ألفت على تصنيفين:

- 1- التصنيف الصوتي: ألف الخليل بن أحمد الفراهيدي معجمه: "العين"<sup>3</sup> على التصنيف الصوتي، وإن ثمة معاجم لغوية عربية اتبعت كتاب العين.
- 2- التصنيف الألفبائي: مثلاً: أ ب ت ث ج ح ذ ز وما إلى ذلك، ألفت أغلبية المعاجم العربية على هذا التصنيف، أمثال: "تاج اللغة وصحاح العربية" للجوهري، و"لسان العرب" لابن منظور، و"تاج العروس من جواهر القاموس" للزبيدي، و"أساس البلاغة" للزمخشري، وغيرها من المعاجم اللغوية التي ألفت على التصنيف الألفبائي.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - راجع: ديزيره سقال، نشأة المعاجم العربية وتطورها، بيروت، ط: 1، 1995م، ص: 10.

<sup>2</sup> - الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، إيران- قم، 1405هـ/1985م، ج: 1، ص: 9.

<sup>3</sup> - سيأتي الحديث عنه بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا الباب.

<sup>4</sup> - سيتحدث الباحث عن طرق تأليف المعاجم وأنواعها ومدارسها في الفصل القادم بالتفصيل - إن شاء الله تعالى - .

الخلاصة:

من هذه الدراسة الموجزة لكلمتي: "القاموس" و"المعجم" اتضح لنا أن كلمة: "معجم" أشمل، وأوسع من كلمة: "القاموس"، فلا يمكن أن يسمى كل كتاب لغوي يشرح اللغة، ويفسر معانيها، ويبين أبنيتها بـ"القاموس" إلا إذا كان هذا الكتاب على سعة، وشمول، واستيعاب للمجال اللغوي الذي عالجه فيه، مثلا نرى الدكتور عبدالله عباس النوي يسمي كتابه الذي ألفه في شرح المفردات للقرآن الكريم بـ"قاموس ألفاظ القرآن الكريم" (Vocabulary of The Holy Qur'an) (عربي- إنكليزي) فالمؤلف حاول في هذا الكتاب أن يعالج المفردات من القرآن الكريم بأجمعها شرحا، وتفسيرا، فإنه إلى حد كبير أصاب في هذه التسمية، لشمول الكتاب في الموضوع، وكذلك: "القاموس الوحيد" (عربي- أوردي) للأستاذ وحيد الزمان الكيرانوي بالنسبة إلى اتساعه، وشموله، لشرح الكلمات، فهذه تسمية مناسبة إلى حد كبير، لأنه حوى كمية هائلة للمفردات العربية، وشرح معانيها على ترتيب معجمي معين من: الثلاثي، والرباعي، والخماسي، والسداسي من الاسم، والفعل، والحروف، وأما المعجم اللغوي (العربي- الإنكليزي) الكبير: "مد القاموس" (An Arabic-English Lexicon) لإيدوارد وليام لين (Edward William Lane) في 8 مجلدات، فهو أحق بكثير أن يسمى بهذه التسمية، لأنه حقا على مثابة بحر في المجال اللغوي (العربي- الإنكليزي).

وأما "القاموس الجديد" و"القاموس الاصطلاحي" (عربي- أوردي) وبالعكس) لوحيد الزمان الكيرانوي نفسه، فلا تناسب هذه التسمية، فإن هذه التسمية بالنسبة إلى هذين الكتابين تؤدي إلى المغالاة، لأنهما لا يحتويان إلا على ألف أو ألفين من الكلمة، ولكن رغم ذلك قد حل مصطلح: "القاموس" اليوم، لكثرة استخدامه محل المعجم الذي تقابله الكلمة الإنكليزية (Dictionary) والحق أن "القاموس" تسمية مجازية للدلالة على أكبر المعاجم اللغوية الشاملة المستوعبة المستقصية جميع ما يتعلق باللغة، فـ"القاموس المحيط" للفيروزآبادي حقا موسوعة لغوية عالجت المفردات من القرآن، والحديث، والشعر، والنثر، والنبات، والأعلام، والأماكن، والحيوان، فأسماء مؤلفه بهذه التسمية.

وأما مصطلح: "معجم" فيصحّ استعماله على كل كتاب لغوي يؤلف على حروف المعجم، ويشرح كلمات لغة ما، مهما كان حجمه، ومهما كان محتواه، شمل جميع مفردات اللغة أم لم يشمل.

ولكن رغم هذا وذاك، أخذ اليوم يتسع نطاق دلالة هذين المصطلحين: "المعجم"، و"القاموس"، فدلالة كلمة: "المعجم" ليست محدودة بمجموعة المفردات، وشرح معانيها، وتصريف أبنيتها فحسب، بل أصبح مطبقا للموسوعات التي تتناول تراجم الرجال، والشخصيات، وتاريخ الأماكن، والبلدان، وكذلك طفق يتسع نطاق استخدام مصطلح: "القاموس" أيضا في العصر الحاضر، لكل كتاب عظيم الشأن، واسع النطاق، حتى يقول البعض عن شخصية كبيرة: "شخصية قاموسية"، أما كلمة: "بحر العلوم" فليست غريبة لنا بالنسبة للأعلام العظام، إذ القاموس يحتل نفس الدلالة، والمفهوم، لأن معناه اللغوي البحر، وعمق البحر، وقرارة البحر، والبحر معظمه.

## المبحث الثاني

### وظائف المعجم

الوظائف التي تؤديها المعاجم، وتقيد بها القارئ أم يلزم عليها أن تؤديها، يمكن حصرها فيما يلي:

1- شرح المعنى:

أ- بيان المعنى الصريح: مع توضيح الفرق المتواجد بين المعاني باختلاف الصيغ، والأبنية، والوزن للكلمة، مثلا: "غفر" و"استغفر" من أصل واحد، ولكن بينهما فرق واضح في المعنى، غفر، معناه: صفح عنه، وعفا عنه، واستغفر، معناه: طلب العفو، والغفران .

ب- بيان الوظيفة النحوية للكلمة: هل يصلح اللفظ فاعلا، أم فعلا لازما أم متعديا إلى مفعول أم مفعولين، مثلا: المعجم يبين الفرق بين "خرج" و"أخرج" "خرج" فعل لازم لا يطلب المفعول، و"أخرج" فعل متعدٍ يطلب مفعولا واحدا، وكذلك الفرق بين "عرف" و"علم" عرف يتعدى إلى مفعول، وعلم إلى مفعولين.

ت- ربط المعنى: ربط المعاني الجزئية بالمعنى العام، فخذوا على سبيل المثال كلمة "جيش" التي هي تكوين من "ج ي ش" فالمعنى العام في هذه المادة: "الثوران" و"الغليان" فتقول:

- جاشت قريحة الشاعر أو الأديب.

- جاشت القدر جيشاً.

- الجيش: الجماعة التي تجيش في ساحة الوغى.<sup>1</sup>

ث- تمييز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، كما فعل الزمخشري في كتابه: أساس البلاغة مثلاً: "رحم الله امرءاً جعل طاعته جسراً إلى نجاته"<sup>2</sup>.

فالجسر معناه اللغوي: القنطرة، فطاعة الإنسان لله تعالى احتلت مكان الجسر من مسلك الخيبة إلى درب السلام، والنجاح.

ج- وضع منهج لمعرفة المعنى المشترك الذي هو: دلالة كلمة واحدة على معانٍ مختلفة تربطها علاقة دلالية، مثلاً: "العين" و"من مدلولاتها: "عضو البصر"، و"نبوع الماء"، و"الجاسوس"، و"رئيس الجيش" و"طليعة الجيش"، و"كبير القوم وشريفهم"<sup>3</sup>. وما إلى ذلك من معانٍ.

والاشتراك في الجمل هو: "دلالة جملة واحدة على معانٍ مختلفة"، مثلاً: مد استاذي يده للطلاب. المعنى الواحد لهذه الجملة هو المعنى الظاهر يعني: مد استاذي يده إلى الطلاب للمصافحة. والمعنى الثاني هو المجازي يعني: مساعدته للطلاب.

ومثال آخر: أخي طويل اليد، فهي قد تفيد المعنى اللغوي يعني: يده طويلة، وقد تفيد المعنى المجازي يعني: أخي كثير العطاء، فهو سخي كريم.

و"فلان طويل النظر"، لهذه الجملة معنيان: أحدهما: له نظر بعيد المدى، وله بصيرة، وفراسة لتقدير الأشياء المجهولة، وهذا المعنى المجازي.

وأما المعنى الظاهر للجملة، فهو: هو قوي النظر أو حادّ البصر.

<sup>1</sup> - أنظر: د. سالم سليمان الخماش، المعجم وعلم الدلالة، جدة 1428هـ، ص: 13.

<sup>2</sup> - الزمخشري: أساس البلاغة، دارصادر، بيروت، 1399هـ / 1979م، ص: 93.

<sup>3</sup> - أنظر: المعجم الوسيط من طباعة الهند بديونند 2000م، مادة: "عين"، ص: 641.

- ح- ذكر سياقات الكلمة، واستخدامها في الجمل، يعني شرح معنى الكلمة عن طريق بيان استعمالاتها في اللغة.
- خ- الشرح بالتعريف المنطقي، مثلاً: "الإنسان حيوان ناطق" والتعريف المعجمي مثلاً: "السبورة، خشب مسطح ملموس مطلي يستعمل للكتابة عليها .
- د- الشرح بذكر المرادف، والمضاد، مثلاً: الترادف في المفردات، وهو: دلالة العديد من الكلمات المختلفة اللفظ على معنى واحد، مثلاً:  
 -عام، وسنة، وحول "مدة زمنية طولها اثنا عشر شهراً".  
 -صديق، ورفيق، وصاحب، وزميل، وأنيس، وجليس، و خليل.  
 -كريم، وجواد، وسخي.  
 -حسام، وسيف، ومهند، وفيصل.
- وتعريفه في الجمل: دلالة العديد من الجمل المختلفة اللفظ على معنى عام واحد، مثلاً:
- سرق اللصُّ المال، واللصُّ سرق المال، وسُرِقَ المال باللصِّ.  
 - طابت نفسُ عليٍّ، وطاب عليُّ نفساً .  
 -محمدٌ، أبوه أديبٌ. وأبو محمد أديب .  
 وذكر المضاد، مثلاً: "الإنسانية: خلاف البهيمية.<sup>1</sup>
- ذ- الشرح بالأمثلة الظاهرة، مثلاً: الأزرق بأنه اللون الذي يشبه لون السماء الصافية.
- ر- استخدام الصور، والرسوم، مثلاً:
- ز-  
 2- بيان نطق الكلمة :
- من أهم وظائف المعجم أن يبين الأوجه المختلفة لنطق الكلمة، وذكر الصحيح، وغير الصحيح، وله ثلاث طرق :
- أ- ضبط الكلمة بالشكل أي الحركات الثلاث بدقة وإمعان .

<sup>1</sup> - أنظر: المعجم الوسيط، مادة: أنس، ص:30.

ب- النص على ضبط الكلمة، مثلاً: ضَرَبَ (بفتح الضاد والراء والباء)

ت- النص على ضبط الكلمة بذكر كلمة على وزنها، مثلاً: استبشر على وزن استخبر، واستتصر.

3- بيان الهجاء/التهجي للكلمة :

كيف تكتب الكلمات، ومتى يزداد حرف، ومتى ينقص من الكلمة، وكيف تكتب الهزة، والألف الممدودة، والمقصورة.

4- التأصيل الاشتقاقي :

بيان أصل الكلمة، وزياداتها، وتصاريدها، وأبنيتها، وللاشتقاق أربعة أنواع:

أ- الاشتقاق الصغير(الصريف): نحو، كتب، وكاتب، ومكتوب، وكتابة، ومكتب، واستكتب، وهلم جرا، وهو:

"عبارة عن تصريف الكلمة من الثلاثية إلى كلمات بإضافة الحروف، ولا بد من أن تكون الحروف الأصلية للكلمة موجودة في كل كلمة مشتقة، كما لا بد أن يكون المعنى الأصلي الجوهرى باقياً في كل التصاريف، وهو: "الكتابة".

ب- الاشتقاق الكبير: نحو، أكل، لكأ، لأك، كالأ، كأل، ألك، وهو:

"عبارة عن تقلاب المادة الثلاثية تقاليب ستة، تختلف فيها المعاني، إلا أن المعنى الجوهرى يوجد فيها، ويقال له: "التقلاب اللغوي" أيضاً".

وابن جني اصطلاح هذا الاشتقاق بـ: "الاشتقاق الأكبر" <sup>1</sup> بدل الكبير.

ج- الاشتقاق الأكبر: وهو الإبدال اللغوي، ويكون باستبدال حرف من

حروف الكلمة الأصلية بحرف آخر، مع الاحتفاظ بالمعنى الأساسي كلياً أو جزئياً، مثلاً: نعت ونهق <sup>1</sup>، قسم وقصم، خضم وقضم <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط: 2، تاريخ ومكان الطباعة غير موجودين، الجزء: 2، ص: 133. =

د- الاشتقاق الكُبَّار: وهو المعروف بـ: "النحت اللغوي" أيضا، وهو: "عبارة عن وضع كلمة من كلمتين أو أكثر، بأن تأخذ بعض حروف هذه وتلك، وتصوغ منهما أو منها كلمة واحدة جديدة، مثلا: عبشمي، من عبد الشمس، وعبقسي من عبد القيس<sup>3</sup>.  
وقد وقع الخلاف في هذا الاشتقاق، ففي رأي أنيس فريحة<sup>4</sup>، إن وضع كلمة

من كلمتين أو أكثر ليس بالنحت، إنما ذلك: "الاختصار" للجمل، ولكن لم يتفق عليه الدكتور ديزيره سقال في كتابه: "نشأة المعاجم العربية وتطورها"، والدكتور محمد يوسف حبص في كتابه: "علم اللسان العربي"، فإنهما يعدانه نحتا لغويا، وسمياه: "الاشتقاق الكُبَّار"، يقول الدكتور سقال:

"أما الاشتقاق الكبار فهو النحت، أي توليد كلمة من كلمتين أو أكثر"<sup>5</sup>  
وعند عبد الواحد الواح في ثلاثة اشتقاقات: الصغير، والكبير، والأكبر، وأما الاشتقاق المسمى: بـ"الاشتقاق الكبار" فقد ضمه إلى باب النحت، وليس عنده اشتقاق بهذه التسمية<sup>6</sup>.

5- بيان المعلومات الصرفية والنحوية:

- بيان معاني الصيغ الصرفية .

<sup>1</sup> = المعنى الأساسي المشترك بينهما: الصياح والصراخ، جاء في المعجم الوسيط: نعت الراعي بغمه (ف)نعقا ونعيقا ونعاقا: صاح بها وزجرها. ونهق الحمار (ف) نهقا ونهيقا: صوت.

<sup>2</sup> - والمعنى الأساسي بينها: القطع والفصل بين شيئين، قسم الشيء (ض)قسما: جزأه. وجعله نصفين. وقسم فلان (ض) الشيء قسما: كسره كسرا فيه انفصال. وقضم الشيء (ض) قضمًا: كسره بأطراف أسنانه. وخضمه (ض) خضمًا: قطعه. وأكله بجميع فمه، أو بأقصى أضراسه (أنظر: المعجم الوسيط).

<sup>3</sup> - للتفصيل راجع: دكتور محمد يوسف حبص، علم اللسان العربي، القاهرة، 1996م/1416هـ، ص: 110- 112.

<sup>4</sup> - وهو صاحب كتاب في اللغة باسم: في اللغة العربية وبعض مشكلاتها، وقد ذكره الدكتور ديزيره سقال في كتابه "نشأة المعاجم العربية وتطورها" ص: 77.

<sup>5</sup> - الدكتور ديزيره سقال: نشأة المعاجم العربية وتطورها، بيروت 1995، ص: 77.

<sup>6</sup> - أنظر: فقه اللغة، دارنهضة مصر للطباعة والنشر، ص: 172- 180.



- ذكر تصريف الفعل الثلاثي المجرد مع ضبط عينه في الماضي والمضارع .
  - ذكر جنس الكلمة من الذكور، والإناث .
  - ذكر صيغ جمع التكسير.
  - بيان نوع الفعل من حيث التعدي، واللزوم من أجل الصلات من حروف الجر.
  - تزويد المعجم ببعض القواعد الصرفية القياسية، وطرق كتابة الهمزة في مقدمة الكتاب، بالإضافة إلى بعض قواعد التعليل، وسرد الأفعال المجردة، والمزيد فيها من: الثلاثي، والرباعي، والخماسي، والسداسي، والملحقات.
  - العناية بذكر الشواذ، والكلمات السماعية، ومدلولاتها المختلفة.
- 6 معلومات عن الاستعمال :
- يعني بيان مستويات استعمال اللفظ، من الناحية اللغوية، والأسلوبية، مثلاً:
  - القدم، والحدائث.
  - درجة الشيوع للكلمة.
  - تقييد الاستخدام، يعني هل هو استخدام مقبول، أم محظور، أو متروك.
  - بيان المستوى الثقافي، والاجتماعي، يعني التمييز بين لغة المثقفين، والعامية، والرسمية، والفصحى.
  - حقل التخصص، يعني: الأدب، أو الثقافة، أو السياسة، أو الطب، أو الهندسة.
  - إقليم الاستخدام أي الإشارة إلى إقليم استخدام الكلمة .
- 7 معلومات موسوعية :
- عامة لاتخلو المعاجم قديمة كانت أو حديثة من المعلومات التي تتعلق بالأشياء في العالم الخارجي، مثلاً:
- الأعلام، أو الأماكن، أو الحيوانات، أو النباتات.
  - الأحداث التاريخية، وجغرافية البلدان.
  - بعض المصطلحات العلمية.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - للتفصيل عن وظائف المعاجم راجع: د/سالم سليمان الخماش، المعجم وعلم الدلالة، جدة، 1428هـ/2007م، ص: 88- 93.

هذه بعض الوظائف المعجمية التي يلزم للمعجمي الاعتناء بها عند التأليف المعجمي، وبدونها ربما تعد المعاجم ناقصة ذات عيب معجمي، وعاجزة عن الإفادة الشاملة الدقيقة.

## المبحث الثالث أنواع المعاجم العربية

### التمهيد:

مرت المعاجم العربية بأطوار تاريخية مختلفة، وتتنوع أنواعها، وتأسست على مناهج تأليفها المختلفة مدارس معجمية عديدة، لكل منها مبادئ وأسس، يختلف بعضها عن بعض إلى حد كبير، فالمعاجم العربية تتألف، وتتكون من ثلاثة أنواع على النحو المذكور أدناه:

النوع الأول - معاجم المعاني أو الموضوعات.

النوع الثاني - معاجم الأبنية.

النوع الثالث - معاجم الألفاظ والمعاجم المجنسة.

### 1- النوع الأول - معاجم المعاني أو الموضوعات:

وهي أسبق أنواع المعاجم العربية في التاريخ، وهذا النوع يتكون من كتيبات ألقت ورتبت على أبواب مختلفة، ولكل موضوع باب مستقل، يأتي المؤلف تحت هذا الباب بمعان، وشروح، للمفردات، والكلمات حول موضوع واحد، مثلاً: "باب خلق الإنسان"، و"باب النبات" و"باب الجمل"، و"باب الأسد" وهلم جرا.

ونظراً إلى محتويات معاجم المعاني فقد قسمها بعض المؤلفين إلى أنواع مختلفة، فهذا عبد المجيد الحر جعلها ستة أنواع في كتابه: "المعجمات والمجامع العربية":

### 1- نمط الندرة والغرابة:

تناول هذا النوع من المعاجم شرح الألفاظ الغريبة والنادرة التي لا يستخدمها العامة من الناس، وقد اعتنى العرب بجمع هذه الألفاظ وشرح معانيها، وبيان مدلولاتها في رسائل صغيرة تجسدت فيما بعد كتباً مستقلة، ومن أجدها بالذكر: "النوادر في اللغة" لأبي زيد الأنصاري.

## 2- الموضوعات والمعاني:

وهذه هي الرسائل الصغيرة التي عالجت الألفاظ التي تتعلق بموضوع من الموضوعات أو بمعنى من المعاني، ككتاب "الأجناس" للأصمعي، وكتاب "المطر" لأبي زيد الأنصاري، و"الإفصاح في فقه اللغة" لعبد الفتاح الصعيدي، وحسين يوسف موسى.

## 3- الأضداد:

تناولت هذه الكتب الألفاظ التي وردت في معنيين متناقضين، ككتاب "الأضداد" للأصمعي.

## 4- مثلث الكلام:

جاءت فيه الألفاظ التي وردت على ثلاث حركات بمعان مختلفة، على سبيل المثال: "الحلم" (بفتح الحاء) معناه: الجلد الفاسد، و"الحلم" (بكسر الحاء) معناه: الوقار، و"الحلم" (بضم الحاء) معناه: ما يراه النائم. ومن هذه الكتب: "مثلثات قطرب".

## 5- الأفعال ذات الاشتقاق الواحد :

وهو ما جمع فيه أصحابه الأفعال التي تكونت من اشتقاقين بمعنى واحد، ككتاب "فعلت وأفعلت" للزجاج.

## 6- الحروف :

وهو ما جاءت فيه الألفاظ، ورتبت على الحروف، ككتاب "الهزة" لأبي زيد الأنصاري.<sup>2</sup> وقد زاد ديزيره سقال على هذه الأنواع الستة نوعاً آخر، وهي الكتب التي اعتتت بمرادفات لغوية، أو عبارات لها معنى واحد، ك"فقه اللغة" للشعالبي، و"كتاب الألفاظ الكتابية" للهمداني، و"ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه" للأصمعي.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - وهذا المعجم من تأليف العصر الحاضر، ومؤلفاه من المتخرجين في دارالعلوم القاهرة، ومن المدرسين في المدارس الأميرية في مصر.

<sup>2</sup> - عبدالمجيد الحر: المعجمات والمجامع العربية، دارالفكر العربي، ط: 1، 1994م، ص: 20- 32.

<sup>3</sup> - ديزيره سقال: نشأة المعاجم العربية وتطورها، دارالصدقة العربية بيروت، ط: 1، 1995م، ص: 14.

هذه أنواع مختلفة لمعاجم المعاني، ومن أهم بعض هذه المعاجم التي راجت وشاعت في الأوساط اللغوية: "الغريب المصنف"، لأبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ)، و"تهذيب الألفاظ" لابن السكيت، و"المعنى الكبير" لابن قتيبة الدينوري (276هـ)، و"فقه اللغة" لأبي منصور الثعالبي (430هـ)، و"المخصص" لابن سيده<sup>1</sup>، و"غريب اللغة" للأنباري<sup>2</sup>، و"كتاب معاني الحروف" للرماني.

### النوع الثاني - معاجم الأبنية:

وهذا النوع من المعاجم عبارة عن جمع الكلمات على حسب البناء، مثلاً: رتبت الكلمات التي تتكون من ثلاثة أحرف في كتاب (باب) واحد، فقد وردت الكلمات الثلاثية مثلاً: ضرب، وقرأ، ونصر، وأخذ، وهلم جرا. في باب واحد مستقل. وأما الكلمات التي تتم صياغتها على وزن أفعل، مثلاً: أكرم، وأنزل، وأوقف، وهلم جرا، فهي في باب مستقل آخر.

وقد أسس بناء هذا النوع من المعجم سيبويه (140هـ / 760م - 180هـ - [796م](#)) بتأليف كتابه الذي يقع تقريباً في 308 أبنية للأسماء، و 34 بناءً للأفعال، ثم تطور هذا النوع على مر العصور، وبرز علماء، ولغويون في هذا الميدان، فظهرت مؤلفات مستقلة، إذ كانت محاولة سيبويه بمثابة النواة الأولى في صورة رسالة صغيرة، ولكن هذا النوع من المعجم لم يحظ باهتمام اللغويين فيما بعد، ولم ينل القبول، والرواج، فلا نجد في التاريخ إلا العديد من الكتب، وهي: "أبنية المصادر"، للكسائي، و"فعل وأفعل"، لأبي حاتم السجستاني، و"ديوان الأدب"، لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي (ت380هـ)، و"شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم"<sup>3</sup>، لنشوان بن سعيد الحميري (ت573هـ)، و"أبنية الأفعال" لأبي بكر

<sup>1</sup> محمد يوسف أحمد حبلص: علم اللسان العربي، القاهرة، 1996، ص: 228.

<sup>2</sup> - نشأة المعاجم العربية وتطورها، دارالصدقا العربية بيروت، ط: 1، 1995م، ص: 16.

<sup>3</sup> وقد قام بتحقيق هذا الكتاب عالم هندي وهو الدكتور عظيم الدين أحمد كرسالة للدكتوراة في جامعة ليبزك بألمانيا، ونسخة مطبوعة لهذه الرسالة موجودة لدى الدكتور إمتياز مدير مكتبة خدابخش الشرقية العامة الأسبق، في باتنا ولاية بيهار، الهند، كما نشرت لكاتب هذه السطور مقالة حول حياة ومآثر عظيم الدين أحمد في مجلة "ثقافة الهند" الصادرة في دلهي عام 2008م.

محمد بن محمد (367هـ)، و"أبنية الأفعال" للسرقسطي، لأبي عثمان سعيد بن محمد (400هـ)، و"أبنية الأفعال لابن القطاع"، لعلي بن جعفر (515هـ)، و"المجلد الخامس عشر للمخصص"، لابن سيده.<sup>1</sup>

### النوع الثالث - معاجم الألفاظ أو المعاجم المجنسة:

وهي أكثر المعاجم العربية شيوعاً ورواجاً في العالم، وقد شاعت حتى الآن معاجم ضخمة بل موسوعات لغوية على هذا النوع، ومن أشهر هذه المعاجم: - كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (100-175هـ)، و"جمهرة اللغة" لأبي بكر بن دريد (223-321هـ)، و"تاج اللغة وصحاح العربية" لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، و"أساس البلاغة" لمحمود بن عمر جار الله الزمخشري (467-538هـ)، و"لسان العرب" لابن منظور الإفريقي المصري، و"القاموس المحيط" لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، و"تاج العروس من جواهر القاموس" لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، و"المعجم الوسيط"، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، و"المنجد"، للأب لويس معلوف.

ونظراً إلى منهج التأليف، وترتيب هذه المعاجم العربية المجنسة جعلها المحققون، والنقاد اللغويون في مدارس مختلفة حسب الأنماط التأليفية المختلفة لها، وهي خمس مدارس: مدرسة الترتيب الصوتي على كتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، ومدرسة الترتيب الألفبائي المقلوب على "جمهرة اللغة" لابن دريد، ومدرسة التقفية على "تاج اللغة وصحاح العربية" لإسماعيل بن حماد الجوهري، ومدرسة الترتيب الألفبائي الجذري على "أساس البلاغة" للزمخشري، ومدرسة الترتيب الألفبائي المنطوق على نمط المعاجم الإنكليزية، ومعالجة هذه المدارس الخمس تحتاج إلى دراسة مستقلة.

### الخاتمة:

لقد درست في هذا البحث كلمتي القاموس والمعجم ومعنيهما اللغوي والاصطلاحي، وكيف تتميز الأولى عن الأخرى، وكيف تتماثلان، ولماذا تستخدمان للمجموعة اللغوية التي تتناول المفردات العربية بالشرح والتحليل والاشتقاق وبيان المعاني المختلفة لها، ثم عالجت المراحل التطورية للمعجمية العربية عبر العصور

<sup>1</sup> - للتفصيل راجع: معجم المعاجم، للشرقاوي، ص: 53-105.



## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، ط: 2، تاريخ ومكان الطباعة غير موجودين، الجزء: 2.
- 2- ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، دارالكتاب العربي، مصر 1957م.
- 3- الباتلي، أحمد بن عبد الله: المعجم اللغوية وطرق ترتيبها، الرياض، 1412هـ/1991م.
- 4- البستاني، بطرس: محيط المحيط، مكتبة لبنان، 1993م.
- 5- الثعالبي، أبو منصور: فقه اللغة وسر العربية، بيروت، 1885.
- 6- حبص، دكتور محمد يوسف: علم اللسان العربي، القاهرة، 1996م/1416هـ.
- 7- الحر، عبد المجيد: المعجمات والمجامع العربية، دارالفكر العربي، ط: 1 1994م.
- 8- الخطيب، الدكتور عدنان: المعجم العربي بين الماضي والحاضر، لبنان، ط: 2، 1414هـ/1994م.
- 9- الخماش، دسالم سليمان: المعجم وعلم الدلالة، جدة 1428هـ.
- 10- الزبيدي، السيد محمد مرتضى بن محمد الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت 2007م، المجلد الثامن، الجزء السادس عشر والثالث والثلاثون.
- 11- الزمخشري: أساس البلاغة، دارصادر، 1979م.
- 12- سقال، ديزيره: نشأة المعجم العربية وتطورها، دارالصدقة العربية، بيروت، ط: 1، 1995م.
- 13- الشلقاني، عبد الحميد: رواية اللغة، دارالمعارف، 1971م.
- 14- الفراهيدي، الخليل بن أحمد: كتاب العين، دارالرشيد للنشر- وزارة الثقافة والإعلام العراقية، 1980م، ج: 1.
- 15- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، بيروت 1999م.
- 16- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، طبع ديوبند بالهند 2000م.
- 17- المصري، ابن منظور: لسان العرب، بيروت 1955م.

## مسرات القراءة وأوجاع النص رؤياً نقدية حداثية لفكر رولان بارت:

### مقاربة نقدية جمالية

الدكتور لحسن عزوز<sup>1</sup>

مفتتح..

ارتاعت في أفق الدراسات النقدية الحديثة والذي صاحبها انفجار معرفي في علوم الاتصال والأنثروبولوجيا الاستومولوجيا والمعرفة والعديد من المناهج والمفاهيم أعادت صياغة الرؤيا النقدية النصية على ضوء جديد أفرزتها القراءات المتعددة للنصوص الأدبية وأملتها طبيعة المتغيرات المعرفية المتواترة في حين أن الرؤيا النقدية للنص ظلت ردحا من الزمن تتطلق من رؤيا جزئية نحوية أو لغوية أو ربما تعاملت مع النص من خارجه بناء على معطيات تاريخية أو اجتماعية أو نفسية ترتبط بالنص أو مستوياته الداخلية. وبهذا فإن الدراسات النقدية المعاصرة فتحت آفاقا جديدة للتعامل مع النص الإبداعي.

العملية الأدبية إذا هي عملية إبداعية أي عملية خلق وإن المبدع - أو المنتج - هو المؤلف. ولذا يظل العمل الأدبي منتما لخالقه. وقد لخص رولان بارت منهجه النقدي من خلال مقال هام المعنون بـ "نظرية النص" حيث يقول: "إن التقاء المسند إليه أو الفاعل مع اللغة يتم عن طريق النص فالنص ممارسة دلالية يوظف فيها كل طاقاته فالنص تناص والتناص هو إدراك القارئ لعلاقات بين النص ونصوص سابقة أو لاحقة (النص هو الحضور الفعلي لنص في نص آخر.. ليس النص حجابا للمعنى بل فيه يكمن المعنى.. فالنص إنتاجية "دلالية" تعتمد دون توقف ولا أناة على التعهد في سيرورة الإنتاج ومجاله دائما اللغة بينها ويهدمها في آن.. النص مثل النسيج والفاعل (كاتب وقارئ) يتموضع فيه وينحل).

<sup>1</sup> قسم اللغة العربية وآدابها جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي الجزائر



ولعل عملية تحليل النص الأدبي تميل إلى نظريتين الأولى تميل في تناولها للنص إلى وصفه من الداخل حيث نستطيع أن نتحدث عن أي نص باللجوء إلى تركيبه والعناصر المكونة له مثل السرد أو الشخص أو المجاز. أما النظرة الثانية فتميل إلى تحليل النص عن طريق وصفه للبنى الخارجية وتعبير الخارج يشير إلى أمور هي غير تركيب النص كحياة المؤلف أي اللجوء إلى سيرة المؤلف مثلا لتفسير حدث معين في العمل الأدبي فالبنى الخارجية تؤدي دورا هاما وكبيرا إلى جانب بنية النص فسيرة الكاتب قد تكون لها أهمية كبيرة ومن واجب مؤرخ الأدب أن يفحصها بعناية كبرى ليرى في كل حالة خاصة ماذا يمكن أن تمده به من تعاليم وشروح لكن يتحتم عليه أن لا ينسى أبدا عندما يتعلق الأمر بتحليل أكثر عمقا فإن السيرة ستكون عاملا جزئيا وثانويا.

نحاول من خلال هاته الورقة البحثية تقديم رؤيا جمالية لما قدمه الناقد الفرنسي رولان بارت وغيره من النقاد من أسس تشير إلى الحضور النابه للمؤلف<sup>1</sup> غرف التأويل المضيئة عند بارت (حياة المؤلف):

من منطلق تميز رولان بارت Roland Barthes بحساسيته المعرفية الفنية وذائقته الجمالية الهائلة وتفاعله في ميادين معرفية وعلمية عديدة وتجاوزها (علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة والإثنولوجيا والإنثربولوجيا واللسانيات نظرية المعرفة فإننا نجدته يتوسل التأويل كنقطة مركزية تتصل بالمقاربات النقدية الحديثة بل تتطرق منه هذه المقاربات وتتفرع عنه كقراءات لمستويات الكتابة الجديدة وذلك لسببين:

أولهما أن اللغة هي رحم مختبر الكتابة فهي ممارسات نصية متعددة لا نهائية بها تعددت طرق البحث عن حداثة نصية مغايرة ومتميزة. وثانيهما أن حقيقة النص تكمن في قراءته وهذا ما قدمته التيارات النقدية الحديثة عند ما شكلت قطيعة على مستوى النظر إلى بنائية النص الأدبي بانتقالها من الحديث عن ثنائية الشكل المضمون اللفظ والمعنى إلى النظر إلى دلالات النص والعلامات التي تؤلفها بنيته وبدل القراءة المعيارية أصبح النقد الحدائي قراءة تكشف مستويات إنتاج الدلالة وتفتحها على احتمالاتها.

العملية الأدبية إذا هي عملية إبداعية أي عملية خلق وإن المبدع - أو المنتج - هو المؤلف ولذا يظل العمل الأدبي منتميا لخالقه(1) وحينما "يتحول المعنى إلى شكل فإنه يبعد إمكانية حدوثه إنه يفرغ نفسه ويصبح فقيرا فيتبخر التاريخ ولا يبقى منه سوى الحرف"(2). ولعل عملية تحليل الكتابة والنص تميل إلى نظريتين الأولى تميل في تناولها للنص إلى وصفه من الداخل كما أشار إلى ذلك الباحث العراقي الدكتور عدنان خالد عبد الله بقوله: "نستطيع أن نتحدث عن أي نص باللجوء إلى تركيبه والعناصر المكونة له مثل السرد أو الشخصيات أو المجاز.."(3) أما النظرة الثانية فتميل إلى تحليل النص عن طريق وصفه للبنى الخارجية "وتعبير الخارج يشير إلى أمور هي غير تركيب النص كحياة المؤلف أي اللجوء إلى سيرة المؤلف مثلا لتفسير حدث معين في العمل الأدبي"(4) فاللسان ما قبل الأدب والأسلوب هو ما بعده تقريبا فالصور والإلقاء والمعجم تولد من جسم الكاتب وماضيه لتغدو شيئا فشيئا آليات فنه ذاتها وهكذا يتشكل تحت اسم الأسلوب لغة مكتفية بذاتها لاتعترف إلا من الميثولوجيا الفردية والسرية للكاتب"(5) حسب ما يؤكد بارت فالبنى الخارجية تؤدي دورا هاما وكبيرا إلى جانب بنية النص "فسيرة الكاتب قد تكون لها أهمية كبيرة ومن واجب مؤرخ الأدب أن يفحصها بعناية كبرى ليرى في كل حالة خاصة ماذا يمكن أن تمده به من تعاليم وشروح لكن يتحتم عليه أن لا ينسى أبدا عند ما يتعلق الأمر بتحليل أكثر عمقا فإن السيرة ستكون عاملا جزئيا وثانويا"(6).

ومن كل ما تقدم يظهر لنا أن مقولة (موت المؤلف) ليست سوى مغالطة نقدية غير متماسكة أبدا "فالنص الأدبي هو ظاهرة معقدة مرهونة بمجموعة من العوامل السوسولوجية والتاريخية والسيكولوجية والثقافية والسياقية التي لا يمكن اختزالها إلى عامل واحد"(7). إذ كيف يتسنى للناقد والقارئ فهم تجارب شاعر رومنسي مثل شيللي أو لوركا أو كيتس أو أمل دنقل أو علي محمود طه ونزار قباني أو السياب والبياتي وصلاح عبد الصبور دون الوقوف أمام التجربة الخصبة لعوالم وسير هؤلاء الكتاب الذاتية والاجتماعية. "فالعملية النقدية يجب أن تتحرك بيقظة ومرونة بين مختلف مقومات الظاهرة الأدبية وعناصرها وبشكل خاص بين المؤلف والنص والقارئ دون أن تهمل السياق والشفرة وقناة الاتصال من أجل

استخلاص الرؤيا الإبداعية للنص والمبدع وأن أي معالجة مغيرة سوف تسقط لا محالة أسيرة الفهم الأحادي القاصر" (8).

دينامية المعنى الثالث (رؤيا حوارية معاصرة):

ليس النص حدثا يفتح على الفور في استطلاع الإبداع فحسب وإنما يخزن هويات تزداد معانيها وتراهن على هموم العالم "فمقارنة بمستوى الاتصال والدلالة هناك مستوى آخر مستوى المعنى وهي كلمة تفيد من الإشارة إلى مجال الدال (لا إلى مجال الدلالة) وترتبط تماما بوساطة المسلك الذي فتحتة جوليا كريستيفا Julia Kristeva التي اقترحت المصطلح مصطلح علم إشارة النص" (9) إذا فإن "الدينامية التي نتحدث عنها هي توليد الدلالة تبعا للنشاط المزدوج أو الرغبة الأوديبية المحرمة تحريما مضاعفا أقصد رغبة في الأم أو البناء أو الحب ورغبة ضد الأب أو الهدم أو الموت إقامة علاقة إيروسية مع الأم أو النصوص وهدم وعلاقة عدوانية تجاه السلطة أو النظام اللغوي أو الأب وتبعا لطبيعة النص المزدوجة (التفكيك والبناء) فإن النص المتعدد المستويات يعتبر إنتاجية *Productivité* كما ترى "جوليا كريستيفا" تهدف إلى إنتاج دلالة متواصلة *Signifiante*" (10) لغة هاته الكتابة تحولت إلى حقل التأمل بتساعد الدوال في بناء النص إذ كلما اتسعت تجربة المبدع أخذ الدال ينقش مجراه في بناء النص وأعاد إلى الألفاظ الذي رثت لكثرة ما تداولتها الألسن والأقلام اعتبارها وخلع عليها جدة ونفخ فيها روح العصر وقد أضحت اللغة اليومية مادة جمالية يصنع منها الكاتب نصه ويضيف تجربة من نوع آخر "فبدءا من الواقع يفتح النص على الممكن" (11).

الكتابة أول ما واجت في بداية تشكلها وارتسامها - خروجها عن المؤلف - مسألة اللغة عندما اصطدمت بقوانينها المتوارثة وبتقاليد الممتدة في مسار القول النصي بدءا بالنظرة الجديدة للغة السردية أو الشعرية بوصفها لغة متعددة وظيفتها الخلق أي أنها لغة تكتفي بذاتها ويعناصرها تبني عالما نصيا جديدا لم تعهده من قبل عناصره الأولية تمارس لعبتها اللغوية من وحدة الأضداد هذا من جهة ومن جهة أخرى وظيفتها تكمن بالدرجة الأولى في السحر والإشارة فهي لغة لا تبوح ولا تصرح لغة الغموض والتأويل أي أن وظيفة الكتابة هي الخلق لا التعبير وبهذا " يتصل مفهوم القراءة المعاصر بالبحث داخل قانون الخفاء من أجل التوصل إلى نتاج معرفي يكشف عن قدرات الذات القارئة باعتمادها على النظام الرمزي الثانوي

للأدب الذي يقوم على النظام اللغوي ولكنه يتجاوز لارتباط مظهره الدلالي بالظواهر الأخرى التي يتشابك النص الأدبي مع فضاءاتها" (12).

ويزيد بارت في حساسيته البالغة للمؤثرات المتعددة للكتابة في مؤلفه الساحر (الغرفة المضيئة) وتأملاته الفوتوغرافية فيقول: فالكتابة كالصورة (وقد سميت صورة في اللاتينية الصورة الضوئية المعبرة *imago lucis opera expressa*) بما يعني صورة كاشفة منبعثة منتصبة مستخرجة مثل عصير الليمون بفعل الضوء وإذا كانت الصورة الفوتوغرافية تنتمي إلى عالم ما زال لديه قدر من الحساسية للأسطورة لن يفوتنا أن نبتهج أمام غنى الرمز" (13).

وإذا كانت اللغة هي (مسكن الوجود) على حد تعبير "هيدجر" Martin Heidegger فإنها انفتاح على الكائن وإمكان الوجود بها يرتحل الإنسان من العجمة إلى الفصاحة ومن المؤلف إلى الجدة والجمال ومن الدال إلى المدلول "وعلى المتلقي أن ينشئ خبرته الخاصة" (14) كما عبر عن ذلك "جون ديوي John Dewey". وزاد عن ذلك بارت في كتابه المثير للكتابة في درجة الصفر: "لا بد من حل آخر هو إبداع لغة بيضاء متحررة من كل تبعية لنظام يحد من أنظمة اللغة" (15).

فاللغة بها يعدو النص إمكانا يفتح على أكثر من تأويل مما ينتج التعدد والاختلاف وحقيقة النص تكمن في قراءته وهذا ما قدمته البنيوية والسيميائية عندما شكلت قطيعة على مستوى النظر إلى بنائية النص الأدبي بانتقالها من الحديث عن ثنائية (الشكل المضمون أو اللفظ المعنى) إلى النظر إلى دلالات النص والعلامات التي تولفها بنيته وبدل القراءة المعيارية أصبح النقد الحدائي قراءة تكشف مستويات الدلالة وتفتحها على احتمالاتها. وتكمن مساهمة البنيوية في أنها أمدت النقد بأداء منهجي يقف على جمالية النص ويقبض على مكوناته وعلائقه الداخلية. "فلا ينبغي النظر إلى الأشياء كما هي في ذاتها ولا كما يعرفها من يتحكم أو يكتب بل يجب النظر إليها بالقياس إلى ما يعرفه عنها أولئك الذين يقرؤون أو يسمعون فقط" (16).

لذة القراءة وطواحين القارئ:

ومن هذه المنطلقات أصبح (القارئ) يؤدي دورا رئيسيا في الكشف عن خبايا النص من خلال قراءته له ولو حاولنا أن نمثل الوجود الأدبي لما لمسنه إلا في حالة التقاء

القارئ بالنص فالأدب هو نص وقارئ ولكن النص وجود مبهم ولا يتحقق هذا الوجود إلا بالقارئ ومن هنا تأتي أهمية القارئ وتبرز خطورة القراءة كفاعلية أساسية لوجود أدب ما.

والقراءة منذ أن وجدت هي عملية تقرير مصيري بالنسبة للنص ومصير النص يتحدد حسب استقبالنا له ومدى تفاعلنا معه فالقراءة لم تعد قراءة واحدة بل أصبح ثمة قراءات متعددة لها نظرياتها المختلفة ومن أهم هذه القراءات ما أسماه "تودوروف" Tzvetan Todorov (القراءة الشاعرية) وهي "قراءة النص من خلال شفرته بناء على معطيات سياقه الفني والنص هنا خلية حية تتحرك من داخلها مندفعة بقوة لا ترد لتكسر كل الحواجز بين النصوص ولذلك فإن القراءة الشاعرية تسعى إلى ما هو باطن في النص وتقرأ فيه أبعد مما هو في لفظه الحاضر وهذا يجعلها أقدر على تجلية حقائق التجربة الأدبية وعلى إثراء معطيات اللغة كاكنتساب إنسانيهضاري قويم" (17) وهنا يتداخل رولان بارت مع جيرار جينيت Gérard Genette أيضا عندما يلاحظ مع رومان جاكبسون Roman Jakobson وكلود ليفي شتراس Claude Lévi-Strauss "إن الإنسانية تستطيع أن تعرف عن نفسها من خلال القدرة على خلق منطويات ثانوية لها القدرة على استخدام أنساق عديدة للمعنى" (18).

قد تواصل الجميع مع المفكر الفرنسي "لوي ألتوسير" Louis Pierre Althusser حين وظف الأخير في بعض قراءاته لعدد من الأعمال الأدبية منهجا خاصا في القراءة أطلق عليه مصطلح (القراءة الكشفية) وفي هذا الضرب من القراءة ينطلق "لوي ألتوسير" من مقولة أن النص لا ييوح بكل ما في باطنه ولا يفصل ما بداخله مباشرة بل القارئ هو الذي يقوم بالكشف. أما الناقد "ريفاتير" فيعنى عناية خاصة بوظيفة (القراءة السيميائية) في كتابه "سيميوتيك الشعر" ويرى هذا الناقد أن الظاهرة الأدبية هي "جدل بين النص والقارئ وأن على القارئ قبل الوصول إلى الدلالة أن يفك شفرة النص البنيوية ثم بعد ذلك يقوم بقراءة ثانية استرجاعية وهي مرحلة تجري فيها عملية التفسير الثانية لتحقيق القراءة التأويلية الحققة" (19).

فالنص يرتبط بواقعه الثقافى اللغوي ويخلق رموزه الخاصة التي يشكل منها الواقع واللغة. "ويساهم - القارئ أو المتلقي - في إنتاج دلالات النص وفي توليد المعاني بتلقي رؤية النص للعالم فهو يقوم بدور المشارك والمحاور" (20) وهنا تضحي

القراءة الشاعرية بعدا من أبعاد النص واحتمالا من احتمالاته الكثيرة" ومن هنا يأتي تفسير النص كوصف نقدي لا للنص كجوهر ولكن لفهمنا للنص.. ولذا فإنه لا سبيل إلى إيجاد تفسير واحد لأي نص وسيظل النص يقبل تفسيرات مختلفة ومتعددة بعدد مرات قراءته" (21). ولذلك فإن النظريات القرائية لاتعدو أن تكون "إشارات توجيهية للمتعامل مع النص والقراءة الأولى للنص هي غالبا ما تحدد الأنواع الإشارية التي يتوقع من القارئ أن يستخدمها لأنها ستختلف من نص لآخر وفي التعامل مع النص الأدبي لايتوقع أن تكون نتيجة القراءة واحدة لعدد من القراء وهذا سمح لبعض النصوص أن يتم تناولها مرات متعددة وفي كل مرة يأتي كشف جديد لمعطياتها الإشارية" (22).

ولاعني بهذا - القراءة الشاعرية - الإغراق في الميكانيكية العقيمة التي تقوم على رصد إحصائي شامل لكل أبنية النص النحوية والبلاغية وكل تركيباته اللغوية "فيمكن للجملة كما نعلم أن توصف وصفا لسانيا يذهب بها إلى عدة مستويات صوتية phonétique وصوتيميا phonologique وقاعديا وسياقيا ونلاحظ أن هذه المستويات تدخل في علاقة تراتبية والسبب في ذلك أنه إذا كان لكل مستوى وحداته الخاصة وعلاقاته المتبادلة الفريدة ويفرض على كل واحدة منها وصفا مستقلا فيجب أن ندرك أن أي مستوى منها لا يستطيع أن ينتج المعنى بمفرده" (23) مما يجعل بعض الدراسات مجرد بيانات إحصائية لتراكيب النص لا روح فيها كما فعل "كما أبو ديب" في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي" حيث قام بدراسات بنيوية للعديد من القصائد الكلاسيكية والمعاصرة عن طريق معادلات رياضية ومنحنيات بيانية جعلت من النصوص الشعرية الحية نصوصا رياضية حسابية جافة! "فالتحليل البنيوي يحصر المعنى" يؤكد رولان بارت في كتابه الشهير "التحليل النصي.. تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة.."(24).

وأیضا قام جاكسون وليفي ستراوس في دراستهما لإحدى قصائد (بودلير) بإحصاء كل البنى فلم يتركها فيها أي تركيب داخلي في القصيدة إلا ورسدها ولم يحاولا التمييز ما هو ذو أثر فني وبين ما هو تركيب عادي وهذا ما جعل (ريفاتير) يتناول نفس القصيدة بالدراسة والتحليل ناقضا نهج جاكسون وستراوس ذا الرصد الإحصائي الأسلوبی الشامل.

وفي هذه الدراسة يقدم (ريفاتير) نهجا بديلا هو نهج قرائي سماه نهج: القارئ المثالي أو (القارئ النموذجي) وفيه يعتمد إلى (الإستجابة الذاتية) التي تبدأ من القارئ وتنتهي إلى النص وبذلك يقدم لنا (ريفاتير) النص على أنه (قضية إستجابة) من القارئ والكلمة الشاعرية هي (الباعث) لهذه الاستجابة ولكن ذلك لا يتم إلا بعد أن يتناولها القارئ ويدعها تلج إلى نفسه لتتلاقى مع سياقه الذهني وبهذا تكون الانطلاقة من القارئ إلى النص وليست من النص إلى القارئ. وهذا أهم فارق بين قراءة (ريفاتير) لقصيدة (بودلير) وقراءة جاكسون وليفي ستراوس لها. ولهذا نجد أن رولان بارت يصر دوما على "أن صورة الأدب التي يمكن أن تلتفها في الثقافة المتداولة تتمركز أساسا حول المؤلف وشخصه وتاريخه وإذواقه وأهوائه" (25) ونعلم إذا "أن النص لا ينشأ عن رصف كلمات تولد معنى وحيدا لاهوتيا إذا صح التعبير (هو رسالة المؤلف الإله) وإنما هو فضاء متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة وتعارض النص ينتج من الاقتباسات تتحدد من منابع ثقافية متعددة" (26). ولهذا ولم يقع (ريفاتير) في غلطة الرصد الميكانيكي لأنه أدرك أن القارئ لا يستجيب فعليا إلى أبنية القصيدة ولذلك فإنه ليس من الضروري أن نرصد كل بنية شعرية فيها وأي بنية لاتحدث أثرا في القارئ فهي بنية غير مؤهلة للرصد ومن خلال محاولة التمييز بين أبنية النص يستطيع الدارس أن يميز بين ما هو خصائص مجتلية من جنس أدبي آخر مختلف لننقل حينئذ من الوصف إلى الحكم. والأبنية لاتنفسر الإبداع (لأن كل قول بناء) ولكن هذا لا يوجب أن يكون كل قول إبداعا ولو حاولنا أن نستنبط مثلا أنظمة بنوية لألفية ابن مالك تتوافق فيها مع أنظمة النص الشعري (واحر قلباه) للمتنبى فلما أعجزنا ذلك ولكن هذا لا يجعلهما في منزلة واحدة مما يعني أن الأبنية لا تسبق الإبداع وليست سببا له ولكنها نتيجة له.

هزات اللذة.. المتعة والعشق في النقد المعاصر:

ما عابه (بارت) على النقد في تقديمنا للمعنى الواحد يجعلنا في حيرة من أمرنا وقد تأخذنا الحيرة إلى حد التشكيك بقدرة النقد على تحليل الإبداع ولكن ما أن يبلغ بنا الأمر إلى هذا الحد حتى نجد النقد يسعفنا بحلول لهذه المعضلة ينقذنا بها وينقذ حبله من الإنفراط. "فجرعة اللغة يعبر من خلالها العاشق عن إلقاء المعشوق تحت وطأة الحب نفسه بانحراف عشقي فالعاشق يحب العشق وليس المعشوق" (27) إنه مبدأ (التوازن الإنعكاسي) وهذا مبدأ يقوم على حتمية التوازن بين الذوق

الجمالي المعرف في الفكري والإيديولوجي وبين البنية النصية أي أن البنية لكي تكون "خاصة شاعرية إنتاجية" لا بد أن تكون انعكاسا للحس الحدسي الذي نشأ عند القارئ نتيجة لاستقباله لها أو ما يسمى بمصطلح (أفق الإنتظار) (28) الذي يعرفه الناقد (ولفغانغ إيزر) (Johann Wolfgang von Goethe): بأنه مجموعة التوجهات التي يبديها النص إزاء قارئ معين في لحظة محددة أي أن النص هو الذي يقترح قراءاته على المتلقي. وهذا يعني أيضا أن القارئ لا يواجه النص المعني معزولا ووحيدا بل يواجهه من خلال الأنظمة النصية المترسبة في لا وعيه ومن خلال ذكرياته القرائية وهو ما تعرفه الناقدة البلغارية (جوليا كريستيفا) بالقراءة التناصية والنص الأدبي نص إنتاجي يستند إلى التناص فالنص ليس بنية منغلقة بل منفتحة على نصوص أخرى تاريخية فلسفية.. إلخ

وبهذا فمبدأ التوازن (التوازن الانعكاسي) يؤسس القراءة على أنها أصل ينطلق منه للتحليل والنقد يكون محاولة لبرهنة الذوق الصحيح أو كما يقول سترابوس: (إن هدف البنيوي هو أن يكتشف: لماذا الأعمال الأدبية تأسرننا؟) أي أن الأسر يقع أولا ثم تتبعه عملية اكتشاف أسباب الأسر.

ومن هنا تكمن قيمة النص فيما يتفاعل به القارئ من عناصر الكتابة التي هي (الحيل البارعة التي تورط القارئ في إشكالات حالته الإنسانية كصانع أولي للدلالة النصية وكصانع للإشارة وقارئ لها ولهذا تصبح المهارة الأدبية سببا لقاعدة مكيفة للتفسير الانعكاسي). "يجب على النص هنا الذي نكتبه أن يعطيني الدليل بأنه يرغبني وهذا الدليل موجود إنه الكتابة لتكمن في هذا علم متعة الكلام أنه كاموسوتراه Kamasutram" (29) أو Kama Sutra (♦) والحال هنا مع النص كالحال مع علاقة الحب كلاهما مشحون بمعنى شديد الأثر لا ينقطع سبيله والعاشق يجد نفسه بتعبير بليغ آخر في مجمرة المعنى بسبب حاجته الجامحة لتفسير الرموز الغامضة التي يراها في سلوك المعشوق أي أن العاشق قارئ هو الآخر ولكنه قارئ من نوع خاص من ذلك النوع الذي يستحقه النص عندما يكتبه مؤلف مخلص "إن موت الأب يحرم الأدب كثيرا من لذائذه" (30) وإن الاستجابة للنص لا بد من متعة plaisir ولذة jouissance أنها حياة تفاعلية قلقة مضطربة غير ساكنة تهز القارئ والعاشق والمؤلف تهز النفس والذكريات واللغة "في حركة زمن ثقافي غير مسطحة أو خطية" (31).



والسؤال هنا أيضا كيف نحمي النص من أن يكون ضحية للتطرف في فتح باب القراءة الحرة؟

كيف نحمله من قراء قد لا يكونون مؤهلين لأداء هذا الدور؟

إن الحماية الحقيقية للنص هي (السياق) فالمعرفة التامة بالسياق شرط أساسي للقراءة الصحيحة ولا يمكن أن نأخذ قراءة ما على أنها صحيحة إلا إذا كانت منطلقة من مبدأ السياق ولا يعني السياق ما قصده الكاتب فقط بل ما يمكن أن يبرهن عليه القارئ فالقارئ لم يعد ذلك الوعاء المعدني الذي لا دور له سوى استيعاب ما يصب فيه والقارئ الصحيح لم يعد يقبل الدور الآتي لنفسه فالكاتب صاغ لنفسه النص حسب معجمه الألسني وكل كلمة من هذا المعجم تحمل معها تاريخا مديدا ومتوعا وعى الكاتب بعضه وغاب عنه بعضه الآخر ولكن هذا الغائب إنما غاب عن ذهن الكاتب ولم يغب عن الكلمة التي تضل حبله بكل تاريخيتها والقارئ الصحيح هو الذي يستقبل النص حسب معجمه المتطور الذي تتنوع فيه الدلالات وتتضاعف وتمكن النص من اكتساب قيم جديدة تتغير حتى عند القارئ الواحد من قراءة على أخرى للنص الواحد.

أما عن عجز هذا الوعي القرائي فإنه يعجز عن تفسير النص تفسيراً أسلوبياً أو شاعرياً والعيب عندئذ ليس في النص ولكن في القارئ نفسه وهذا ما يذكرنا بمثال ضربه ابن سينا ويصدق على كل العاجزين الذين هم (كمن لا يتهياً له أن يتخذ من الخشب كرسيًا فإن ذلك ليس لأمر في نفس الخشب بل لأمر في نفس الصانع).

فالقراءة إذا هي عملية دخول إلى السياق وهي محاولة تصنيف النص في سياق يشمل مع أمثاله من النصوص.

ويجب أن نفهم من عبارة (القارئ الصحيح) إنما هي محصورة في القارئ فقط وليس هي صفة للقراءة فنحن لانقترح شيئاً اسمه القراءة الصحيحة ولا وجود لمصطلح كهذا في النقد الألسني والأسلوبي ومدارسه لأن تفسيرات القارئ الصحيح أو المثالي كما عند ريفاتير لا يمكن أن توصف بالصحة لأن هذا الوصف يتضمن إمكانية وصفها بالخطأ وهذا غير وارد أبداً. فمتى ما كان القارئ متمكناً من السياق الأدبي لجنس النص ومتى ما كان فاهماً لحركة الإشارات ونحوية بنائها فإنه تفسيره لها كله مقبول ومادام أنه لا وجود للمعنى الثابت أو الجوهرية فإنه لن

يكون هناك مجال لحكم أو لحاكم على الصحة من عدمها وكل قراءة لنص هي تفسير له.

### النبض النصي وفلسفة التفكيك الزمني:

استطاعت الاتجاهات النقدية التي تفاعل معها رولان بارت من تحويل القارئ من تابع لشفرات النص إلى منتج حقيقي للنص وقد أطلق ذلك العنان للدراسات الخاصة بالتفسير والتأويل حتى نشأ اتجاه نقدي جديد يدور حول التأويل وتعدد القراءات أطلق عليه مصطلح (الهرمنوتيك) *Herméneutique* ويرتبط بحركة نقدية أخرى وهي التناصية *Intertextuality* التي تذهب إلى أن النص الحاضر لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى عشرات النصوص التي سبقته والتي تحتزن في ذاكرتنا فالقارئ الصحيح يقيم علاقة مشروعة بين النص والموروث المعرفي فالتناص فهو قراءة أقوال متعددة في خطاب أدبي واحد تحيلنا إلى خطابات أخرى متعددة يمكن أن تتطابق مع النص الأدبي المتعين لأن الشفرة الشعرية لا يمكن أن تكون رهينة شفرة وحيدة بل تتقاطع فيها عدة شفرات وكل منها ينفي الآخر (32). هذا ما مهد حسب رولان بارت بظهور "الباراغراماتية *paragrammatisme* ♦♦ الممكنة للكلام التاريخي أي الكتابة المزدوجة التي تتضمن حواراً نصياً مع نصوص أخرى" (33) ويعرف (رولان بارت *Roland Barthes*) النص الأدبي بالتراكبات أو الطبقات الجيولوجية التي تكسدت بعضها فوق بعض بمرور الزمن وبهذا المعنى هو نسيج متراكم للنصوص السابقة عليه وأخرى حاضرة له أيضاً وهذا ما يطلق عليه (بالتناص) ويضيف أن النص ليس تواجداً للعاني وإنما هو مجاز وتحويل وانتقاء بذلك يصبح نسيجاً (*Tissus*) من الاقتباسات والإحالات والأصداء كما يصبح تركيباً من اللغة السابقة والمعاصرة التي تخترقه بكامله.

ويعنى آخر: فالتناص هو "استبطان نص سابق في سياق نص لاحق بحيث تتولد من هذه العملية دلالات متجددة لا يمكن استكشافها في النص الأسبق وقد يكون لها في النص اللاحق حضور دلالي متميز" (34) بإعادة حياة عدد من النصوص في النص الجديد والالتقاء بها في أفق القصيدة الجديدة (35) أو كما يقول *M. Riffaterre* ريفاتير: "إن التناص هو مجموعة النصوص التي نجد بينها وبين النص الذي نحن بصدد قراءته قرابة وهو مجموع النصوص التي تستحضرها

من ذاكرتنا عند قراءة مقطع معين" (36) أو هو "حضور النصوص الغائبة التي تتناص مع النص المقروء" (37).

فالتناص إذا هو دراسة النص الحاضر من خلال علاقته بنصوص سابقة وبخاصة العلاقات المعقدة التي لا يمكن اكتشافها إلا من خلال المخزون الثقافي للدارس أو المتلقي فلا بد من اكتساب آليات خاصة نصية في توظيف المخزون التراثي - سلبا وإيجابيا ائتلافا واختلافا مما يعقد مسألة البحث في تتبع المنابع الحقيقية للنص والكتابة يقول "دي سوسير" Ferdinand de Saussure في توظيف اللغة الشعرية "هي امتصاص عدد من النصوص في الرسالة الشعرية التي تقدم نفسها من ناحية أخرى بوصفها مجالا لمعنى مركزي.. فالتناص ينمو خلال حركة مركبة من إثبات النصوص أخرى ونفيها" (38) أي إن "كل نص يقع في مفترق طرق نصوص عدة فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها واحتدادا وتكثيفا ونقلًا وتعميقًا" كما يذهب إلى ذلك فليب سولرس "Sollers" (39).

فعملية التناص عبارة عن امتصاص النصوص مع الزيادة والنقصان والتغيير والتحوير مما يجعل النص الواحد يكتنز بنصوص أخرى لا عد لها ولا حصر لها لأن الأديب ابن بيئته فهو لا ينشئ إبداعه من فراغ ولكنه يحاول أن يعطيه نوعا من التفرد مما يجعلنا ندهش أمام هذه النصوص الجديدة حسب الإخراج الجديد بعد أن يفجر النصوص السابقة إلى شظايا ولا يبقى منها ما يلائم تصوره مما يولد دلالات جديدة في سياق خاص سواء أ كان ذلك "قصدا" أم عن طريق اللاشعور - من خلال المخزون - وفقا للآليات البناء الفني لنصه الإبداعي وما يقتضيه من تداعيات وتراسلات واستدعاءات لنصوص سابقة أو معاصرة له "فالتناص هو وسيلة تواصل لا يمكن أن يحصل القصد من أي خطاب لغوي بدونه" (40) أو كما يقول حسن محمد حماد: "فالتناص بالضرورة تتداخل في أنحائه نصوص أخرى في مستويات متغيرة.. هي نصوص الثقافة السابقة ونصوص الثقافة الراهنة فكل نص هو نسيج خيوط قديمة" (41) أو كما ذهب (رولان بارت): "إن النص أجزاء من المصطلحات وصيغ وأنماط من الإيقاع وشذرات من الكلام الاجتماعي وغير ذلك تدخل فيه وتوزع توزيعا جديدا فدائما هناك كلام قبل النص وحوله" (42).

فرولان بارت وسع الدائرة التناصية شكلا ومضمونا وهذا التوسيع الشارح هو الذي يساعد القارئ الحق على محاولة فك ارتباط نص لاحق بنصوص سابقة

سواء من حيث المبنى أو المعنى ليضع النص الجديد في موقعه اللائق به ويبرز ما أضاف المبدع أو أنقص أو خالف النصوص المتناصّة مع النص الحاضر لأن "النص ليس فضاء تعبيريا وإنما فضاء افتتان "Action Writing" كما ذهب بارت نفسه في نظرية القراءة" (43) أو كما قالت جوليا كريستيفا بأن النص "هو مجموعة من الملفوظات المأخوذة من نصوص أخرى يبطل أحدهما الآخر" وليس كما ذهب جيرار جنات من أن التناص: "مجرد علاقة من التواجد مع نصين أو مجموعة من النصوص أي الحضور المثبت للنص ما داخل نص آخر" (44) وحصرها في الاقتباس والتلميح والانتحال (45) لأن التناص يتعدى المضمون إلى الشكل وزنا ومفردة وصيغا وأشغالا فمهمة الأديب مهمة فنية بناء وهدم كما أنها مهمة جمالية توسع دار الحياة ورؤية المتلقي مما يجعله يبدع أثرا لا يشابه الأثر السابق ليخرجه من دائرة التكرار والتشابه إلى دائرة الإبداع عن طريق التخيل والمحاكاة وما إلى ذلك لأن الإنسان يتبدل ويتغير ولا ينعكش فكلما سائر الزمن نما إبداعه وتوسعت دائرة معارفه مما يثري العملية الإبداعية ويغني الحركة الأدبية الإنسانية.

ومن هنا فإن القراءة الشاعرية (السيمائية الكشفية الأسلوبية التناصية التفكيكية) هي قراءة إبداعية تعيد إنتاج النص المقروء على ضوء سلسلة من العلاقات التناصية المشابكة المتداخلة وهكذا نجد أن الإطار العام لفعالية القراءة يتسع ليتجاوز مبدأ اللذة الجمالية أو عملية التذوق الفني ليكون قارئاً منتجا للنص وهذا يتوقف طبعا على طبيعة القارئ ذاته ومستوى مؤهلاته الثقافية والفلسفية والذوقية ومدى طرقة الذكوية في محاورته للنص!

حقيقة النص ونقد البنيوية وما بعدها:

اللغة الشاعرية لاتنقل العالم بحرفيته بل تساهم في إعادة صياغة الحياة وتشكلها أي أنها لغة نافرة من المؤلف والعادي فالنص الأسلوبى بحاجة إلى التأويل وإعادة التأويل هذا يتقاطع مع نصوص عربية قديمة حيث يقول ابن رشد: "إنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية" أي أن التأويل الذي يعتمد على انفتاح البنية اللغوية لجميع الأسئلة ويعتبر ابن حزم التأويل انحرافا عن النص وعن صورته الحقيقية.

ولغة الكتابة الجديدة انفلتت من الوضعية والخارجي إلى الداخلي والباطني والذاتي الخالص وبالتالي تغير استعمال اللغة فاكتمت هوية جديدة

حيث "لغة الشعر ليست وسيلة لحمل الأفكار بل هي والأفكار شيء موحد" ويؤكد أدونيس وذلك بقوله: "اللغة في الشعر العربي القديم لغة تعبير أعني لغة تكتفي من الواقع ومن العالم أن تمسهما مساً رقيقاً عابراً ويجهد الشعر الحديث في أن يستبدل لغة التعبير بلغة الخلق والإنتاج" وقيمة النص الأسلوبي الشعري تكمن في فعاليته الفنية بحيث يتوالد بنفسه خالقا بين كلماته أو بين عناصره شبكة في العلاقات يطلق عليها مصطلح (الوسائط أو التقاطعات الدلالية).

ليس من وراء القراءة الشعرية عزل اللغة والبنية عن المصير الإنساني الحضاري وعن الرؤيا وعن مشكلات الإنسان. فكمال أبو ديب في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي" يؤمن بأن الشعرية نهج في طريقة رؤيا العالم واختراق قشرته إلى لباب المتناقضات الحادة التي تتسج نفسها في لحمته وسداه وتمنح الوجود الإنساني طبيعة الضدية العميقة مأساة الولادة وبهجة الموت(46)!!

واللغة هي لغة علامات ذات محمولات جديدة وبالتالي فالنص كله يصبح علامة من العلامات الدالة من حيث الشكل في بنائه الجديد المنطوي على التجربة الباطنية المرتبطة بالوجود الإنساني وبالرؤية التأملية ذات الاتجاهات الفكرية والفلسفية مما جعل النص المعاصر نصاً توالدياً منتجا لا يبدأ من بداية محددة وينتهي عند نقطة محددة إنه نص الانفتاح على التوالي النصوص الماضية الغائبة وعلى نصوص القراءة المتعددة.

منتهى...

نص التأويل وهو يشكل السؤال الأكثر إلحاحاً في الوعي النقدي الحدائثي ويلاصق ويستبطن النص الشعري المعاصر محاولاً اختراق حدوده لا للقبض على المعنى الواحد بل لتحقيق اختبارات الحدس والتأمل والتوقع وذكاء القارئ عن طريق ملامسة شفافية المعنى وجماليته وإيقاعه والولوج إلى منعرجاته فالنص هو المبدع في كينونة الذات وما القارئ إلا ذات أخرى تبحث عن نص جديد مما يفتح المجال الأوسع أمام منهج أسلوبي فيه الكثير من الانفتاح والتعدد والاختلاف والخلق والإنتاج يتبلور من خلال أسئلة القلق الدائم.

لتبقى "الكتابة بشكل ما تهشيماً للعالم وإعادة لخلقه" (47) كما يؤكد على ذلك رولان بارت في كتابه نقد وحقيقة..



الهوامش:

- (1) فاضل ثامر: اللغة الثانية (في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث) المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب بيروت لبنان ط1 1994 ص 132.
- (2) رولان بارت: أسطوريات (أسطرة الحياة اليومية) ترجمة: قاسم المقداد دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع دمشق سوريا 2012 ص 235.
- (3) عدنان خالد عبد الله: النقد التطبيقي التحليلي دار الشؤون الثقافية العامة وزارة الإعلام بغداد العراق ط1 1986 ص15.
- (4) المرجع نفسه ص 16.
- (5) رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر ترجمة: محمد نديم الخشيم مركز الإنماء الحضاري للدراسات والترجمة والنشر حلب سوريا ط1 2002 ص 17.
- (6) لوسيان غولدمان: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي مؤسسة الأبحاث العربية بيروت لبنان ط1 1984 ص 16.
- (7) فاضل ثامر: اللغة الثانية (في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث) ص 133.
- (8) المرجع نفسه ص 133.
- (9) رولان بارت: المعنى الثالث ومقالات أخرى ترجمه وقدم له: عزيز يوسف المطلبي بيت الحكمة باب المعظم بغداد العراق ط1 2011 ص 56.
- (10) حسين خمري: نظرية النصمن بنية المعنى إلى سيميائية الدالدار العربية للعلوم ناشرونلبنان ومنشورات الاختلاف الجزائر ط7 2007 ص 276.
- (11) أدونيس (علي أحمد سعيد): مقدمة للشعر العربي دار العودة بيروت لبنان ط4 1983 ص 119.
- (12) وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت عدد 207 شوال 1416 هـ/مارس 1996 ص 23 25.
- (13) رولان بارت: الغرفة المضيفة (تأملات في الفوتوغرافيا) ترجمة: هالة نمر مراجعة: أنور مغيث المركز القومي للترجمة مصر عدد 1464 2010 ص 75.
- (14) شاكر عبد الحميد التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني - سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت عدد 267 ذو الحجة 1421 هـ/مارس 2001 ص 403.
- (15) رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر ترجمة: محمد نديم الخشيمص 100.
- (16) رولان بارت وفيليب هامون ورايان وات وميكائيل ريفاتير: الأدب والواقع ترجمة: عبد الجليل الأزدي ومحمد معتصم منشورات الإختلاف الجزائر ط2 2003 ص 43.

- (17) عبد الله محمد الغدامي الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشرحية دار سعاد الصباح الكويت ط 3 1993 ص 76.
- (18) رولان بارت وجيرار جينيت: من البنيوية إلى الشعرية ترجمة: غسان السيددار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع سوريا ط 1 2001 ص 17.
- (19) فاضل ثامر: اللغة الثانية (في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب العربي النقدي الحديث) ص 53.
- (20) عبد القادر عبو: مركزية التأويل للتواصل ومحاورة النص الشعري المعاصر (من الجرجاني إلى تودوروف وجاكسون) مجلة كتابات معاصرة بيروت لبنان عدد 41 آب / أيلول 2000 مجلد 11 ص 101.
- (21) عبد الله محمد الغدامي: الخطيئة والتكفير (من البنيوية إلى التشرحية) ص 83.
- (22) عبد العزيز السبيل: ثنائية النص (قراءة في رثائية مالك بن الربيع) سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت عدد 01 سبتمبر 1998 مجلد 27 ص 64.
- (23) رولان بارت: مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص ترجمة: منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري سوريا دار لوسوي باريس ط 1 1993 ص 35.
- (24) رولان بارت: التحليل النصي (تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة) ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرفاوي دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ومنشورات الزمن سوريا المغرب 2009 ص 76.
- (25) رولان بارت درس: السيميولوجيا ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي دار توبقال للنشر المغرب ط 3 1993 ص 81.
- (26) المرجع نفسه ص 85.
- (27) رولان بارت: شذرات من خطاب في العشق ترجمة: الهام سليم حطيط وحبیب حطيط المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب سلسلة ابداعات عالمية الكويت عدد 324 ط 1 2001 ص 40.
- (28) حسين الواد: في مناهج لدراسات الأدبية سراس للنشر تونس ط 1 1985 ص 77.
- (29) رولان بارت: لذة النص ترجمة: منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري سوريا دار لويوس باريس ط 1 1992 ص 27 28.
- ♦ كاماسوتراه: بالإنجليزية Kamasutram ويعرف أيضا باسم كاما سوترا Kama Sutra هو نص هندي قديم يتناول السلوك الجنسي لدى الإنسان. يعتبر على نحو واسع عمل قياسي للحب في الأدب السنسكريتي. وضع النص الفيلسوف الهندي فاتسيايانا Vatsyayana كخلاصة قصيرة للكثير من مؤلفات سابقة قديمة مختلفة تعود إلى تقليد يعرف باسم كاما شاسترا Kama Shastra وهو يعني علم الحب كلمة كاما Kama تعني الرغبة بينما كلمة سوترا فتدل على سلسلة من الحكم. مصطلح سوترا كان تعبير تقنيا

قياسيا. هنالك اعتقاد شعبي قديم بأن الفيلسوف فاتسيابانا كان أعزبا ويعتقد أيضا بأنه عاش في وقت ما بين القرنين الأول إلى القرن السادس في فترة الازدهار الثقافية العظيمة في العصر الغويطي. Gupta period.

ذكر الأساطير أن أول نص لتقليد الكاماشاسترا كان يحوي الكثير من المعلومات كما تذكر هذه الأساطير أن كاتب هذا النص هو ناندي الثور المقدس وحارس باب الإله شيفا . هذا الثور الذي أصبح مقدسا بسبب سماعه أصوات شيفا وزوجته يارفاتي أثناء ممارسة الحب. في فترة القرن الثامن قبل الميلاد قام شفيتاكيو ابن أودلاكا بوضع ملخص لنص ناندي إلا أن هذا الملخص بقي ضخمة الحجم. أحد الحكماء ويدعى ياهيرفيا وبالتعاون مع تلامذته قام بتلخيص ملخص شفيتاكيو. ومع ذلك بقي حجم هذا الملخص مقاربا لحجم موسوعة ضخمة. بين القرنين الثالث والأول قبل الميلاد قام بعض الكتبة بنشر أجزاء مختلفة من عمل ياهيرفيا يذكر منهم: تشارابانا غوتاكموكا غونارديا غونيكابوترا سوفارنانابها و داتاك. ياشودهارا في تعليقه على الكاماسوترا يعيد أصل العلوم الجنسية إلى مالانانا أحد أنبياء طائفة الأسورا الهندوسية مما يعني أن نشأتها تعود إلى عهود سحيقة. ومن ثم وجدا ناندي ونسخها للإنسان. ومن الجدير بالذكر أن الكاماسوترا تدعى بالعشق الإلهي حيث أن هذا الكتاب يقدم نموذجا من الأوضاع الجنسية التي كانت تقدمها البنغاليا في المعابد الهندوسية حيث كان الجنس يعد من ضمن الطقوس التي تقوم عليها العبادة في ذلك الوقت. قد يكون أن فاتسيابانا عاش في القرن الرابع بعد الميلاد حين الازدهار الثقافي المعروف بعصر الغويطا . فرأها ميهيرا في عمله برهاد سامهيتا (حوالي القرن السادس بعد الميلاد) يقول إنه تأثر بالكاماسوترا وذكر الملك شاتاكارني شاتافاهانا للكاماسوترا الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد يعطي فكرة عن الفترة الذي كتب الكتاب فيها.

فاتسيابانا يقول أن شتى أهم الأعمال الكاماشاسترية صارت صعبة للوصول إليها ولذلك جمع معلومات وتلخيصهم في الكاماسوترا.

(30) رولان بارت: لذة النصص 85.

(31) رولان بارت: النقد البنيوي للحكاية ترجمة: أنطوان أبو زيد منشورات عويدات بيروت باريس سوشبرس المغرب ط 1 1988 ص 88.

(32) Kristena julia sémiotica trad madrid 1981 page 66

♦ الباراغراماتية paragrammatisme: امتصاص نصوص (معاني) متعددة داخل الرسالة الشعرية



- (33) رولان بارت: هسهسة اللغة ترجمة: منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري حلب سوريا ط 1999 ص 194.
- (34) يوسف زيدان: الشعر الصوفي المعاصر مجلة فصول المجلد الخامس عشر العدد الثاني صيف 1996 ص 154.
- (35) حاتم الصكر: قصيدة النثر والشعرية الحديثة مجلة فصول المجلد الخامس عشر العدد الثاني صيف 1996 ص 85.
- (36) حسن محمد حاد: تداخل النصوص في الرواية العربية البيئة المصرية العامة للكتاب/ مصر 1998 ص 17.
- (37) المرجع نفسه ص 17.
- (38) صلاح فضل: طراز التوشيح بين الأعراف والتناص ص 76 أخذ عن Kristeva julia sémiotica page 66.
- (39) تزفتان تودروف وآخرون: في أصول الخطاب النقدي الجديد دار الشؤون الثقافية العامة ترجمة أحمد المدني ط 1987 العراق بغداد ص 105.
- (40) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري "استراتيجية التناص" المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط 3 1992 ص 134.
- (41) حسن محمد حماد: تداخل النصوص في الرواية العربية ص 28.
- (42) رولان بارت: نظرية النص ترجمة: منجي الشملي وعبد الله صوله ومحمد القاضي حوليات الجامعة التونسية كلية الآداب والعلوم الإنسانية العدد 27 1988 ص 81.
- (43) أنظر: عمر أوكان مدخل لدراسة النص والسلطة إفريقيا الشرق الدار البيضاء المغرب 1991 ص 5051.
- (44) أنظر: المرجع نفسه ص 5051.
- (45) حسن محمد حماد: تداخل النصوص في الرواية العربية ص 30.
- (46) كمال أبو ديب: في الشعرية مؤسسة الأبحاث العربية بيروت 1987 ص 143.
- (47) رولان بارت: نقد وحقيقة ترجمة: منذر عياشي مركز الإنماء الحضاري سوريا ط 1994 ص 115116.

## المواجهة الحضارية في رواية "الحي اللاتيني" لسهيل إدريس

محمد سليم

(الباحث في الدكتوراه، بجامعة جواهر لال نهرو بنيو دلهي)

ملخص البحث: تقدمت الرواية العربية صوراً ونماذج واضحة لاحتكاكات العرب مع الغرب على أصعدة مختلفة في إطار التفاعل الثقافي والتعامل السياسي والصراع الأيديولوجي مما يكشف عن مدى وأثر وفعالية الرواية العربية في تقديم الطرحات الفكرية المختلفة وإظهار التباينات الأيديولوجية وتبيين الصدمات الحضارية في الماضي البعيد والقريب واستشراف مسارات التفاعلات والاحتكاكات المستقبلية بين العالمين - العربي والغربي - في ضوء ما درسته من قضايا ثقافية وسياسية عالمية راهنة. ومن الروايات العربية الأولى التي تحدثت وتناولت وناقشت عن المواجهة الحضارية فيما بين العالمين هي رواية "الحي اللاتيني" التي عالجت قضايا الاستشراق والحوار الحضاري والصراع السياسي والاجتماعي معالجة دقيقة أظهرت فيما بين العالمين من خطوط الصدع الثقافية التي أزكت جذوتها وأججت نيرانها وأوقدت لهبها كتابات المستشرقين القديمة والجديدة وسياسات المستعمرين القمعية والعدوانية.

كتب هذه الرواية الأديب اللبناني الشهير والكاتب البار الكبير سهيل إدريس عام 1954م، وهي تسلك نفس الدرب الذي سلكته الروايات العربية الأخرى أمثال رواية "عصفور من الشرق" لتوفيق الحكيم، ورواية "قنديل أم هاشم" ليحيى حقي و"موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح وغيرها من الروايات، إلا أن طريقة معالجتها للموضوع والقضية مختلفة إلى حد كبير. وهذا التفاوت في معالجة الموضوع والاختلاف في تناول القضية إنما تفرضها ضرورة التفاوت في طبيعة فهم ووعي كاتبين مختلفين.

ولعل الرواية العربية هي من أنسب الفنون الأدبية العربية الحديثة للأدباء والمفكرين العرب الذين مارسوا بواسطتها حريتهم وفنهم وقدموا آرائهم وأفكارهم في القضايا التي تهمهم وتهم الأمة التي ينتمون إليها وخاصة إذا كانت هذه القضايا

تتعلق بقصة كفاح الأمة ونضالها ضد الاستعمار الجديد والقديم وبذل الجهود من أجل بناء أمة تفتخر بمجدها وهويتها وثقافتها وتدافع عن نفسها بكل ثقة وقوة وتذود عن حياضها أمام تيارات الأفكار الغربية المدمرة الجارفة التي تحاول النيل من ثقافتها وتسعى دوماً لأن تقيم إسفيناً بين دولة عربية وأخرى. وكل هذا الكفاح والنضال ضد الاستعمار الغربي وقصة هذا الصراع من أجل الاستقلال والاستقرار والحرية والمجد لها حضور ملموس في وجدان المفكرين والأدباء العرب خاصة وفي وعي الشعب العربي والشرقي عامة. ولأجل ذلك نرى كثيراً من الروائيين العرب يسردون قضية تصوير آلام الشعب العربي وضيقة من خناق الاستعمار ومحاولاته الفكاك منه منذ أول يوم نشأة الفن الروائي. واستطاعوا بهذا الفن رصد المستجدات في سياسات العالمين العربي والغربي على الصعيد السياسي كما وفقوا توفيقاً كبيراً في طرح القضايا الفكرية والاجتماعية والثقافية والتجددات التي طرأت على الصعيد الثقافي والاجتماعي.

تناول سهيل إدريس في هذه الرواية قضية المواجهة الحضارية فجسد بها صوراً للصراع الثقافي وأشكالا للصراع الحضاري. وهذا الصراع يظهر جلياً حينما نرى الفروق الهائلة بين العالمين في القيم والأخلاق والدين والموروثات الثقافية. وقد أشار إلى هذا الجانب الدكتور جمال مباركى: "وتعد رواية "الحي اللاتيني" من أشهر رواياته التي تناولت موضوع الغرب، وقد صورت الفرق الحضاري بين الشرق والغرب والعلاقة بينهما، وتبدي هذا الصراع من خلال صراع الأم و العشيقة الغربية، وهو صراع بين الخضوع للتقاليد المتوارثة، وحرية الانفتاح على كل ماهو جديد وحضاري حتى وإن كان آتياً من الغرب. فقد أبرزت هذه الرواية وجوهاً مختلفة للغرب المتصارع معه من خلال صراعه مع نسائه".<sup>1</sup> فالرواية تصور الصراع بين الشرق والغرب ويتم تصوير هذه العلاقة بين البطل الشرقي والمرأة الغربية. فبطل الرواية هو الأنا أو الشرق والمرأة الغربية هي بمثابة رمز للآخر، وسنرى كيف ستكون طبيعة العلاقة بين الشخصيتين الرئيسيتين في الرواية؟ هل ستكون العلاقة إيجابية أم سلبية؟ وما أساس هذه العلاقة ومنظورها الفلسفي؟ هل ستكون

<sup>1</sup>الغرب في الرواية العربية - جمال مباركى - سنة الطباعة غيرمذكورة، ص، 131

النهاية بصراع أم ينتهي الأمر إلى تفاهم وتصالح؟ وما هو المحور الرئيسي الذي تدور حوله أحداث الرواية؟ كل هذا سنراه من خلال دراستنا للرواية.

تبدأ الرواية بوصول البطل وصديقيه عدنان وصبحي إلى فرنسا من أجل استكمال دراساتهم العليا وهؤلاء هم الذين يلعبون أدوار الشخصيات المحورية في الرواية، بيد أن الشخصية الدينامية التي تدور حولها الأحداث وتتمركز عندها قضية الهوية والوطن والصراع هي شخصية البطل التي استقر بها المقام بعد وصولها إلى باريس في الحي اللاتيني لتكون قريبة من جامعة السوربون. وبعد الاستقرار في الفندق، انطلق أصدقاء البطل للارتقاء في أحضان الحرية والخمرة والرقص والمجون والاستهتار والجنس بعد أن هربوا من قيود أعراف مجتمعهم وتقاليده التي جعلتهم يعانون من الحرمان والكبت. وأصبحت الأنثى لعدنان وصبحي ملاذا وجوديا ومصيرا إنسانيا ضروريا. لكن بطلنا انطوى على نفسه وانزوى في غرفته يستعيد ذكرى الماضي وأصدقاءه في بيروت وعشيقته ناهدة. وعاش البطل فترة من التردد والشعور بالغربة والانجذاب بين بيروت وباريس، بيروت الماضي وذكرياته وبيروت التقاليد الصارمة وباريس الحاضر وحرية الانعتاق والانفتاح. وأحس بالإخفاق والفشل في الحصول على ما كان يتمناه ألا وهو الوصول إلى أنثى شقراء للتواصل معها وجدانيا وعاطفيا على غرار أصدقائه العرب<sup>1</sup> تبحث عنها... عن المرأة... تلك هي الحقيقة التي تتساها... بل تتجاهلها، لقد أتيت إلى باريس من أجلها والآن أرايت أنك كنت مخدوعا عن نفسك، ساعة كنت تتصور أنهم كثيرات هنا، وأنه يكفيك أن تسير في الطريق، ليتهافتن عليك، ويحدثك حديث الهوى".<sup>1</sup>

وقرر البطل أن ينطلق مستبيحا ما هو محرم في بلده، وبدأ يقتنص لذات الحب والجنس، ويسأل هذه ويطارد الأخرى. لكن علاقته في البداية كانت فاشلة أساسها الخيبة والانتظار والملل والإخفاق والإحباط. والبطل يتذمر ويفض على نفسه "أسبوع طويل ينقضى وفي جسدك نار تلتهب وفي مخيلتك ألف صورة وصورة لنساء عاريات متمدات على السرر يلسعن فكرك و جسمك بألف لسان من نار، لا، لا تحاول أن تحتج أو تتكرر. أجل شرقك ذلك لم يفرك بالهرب منه سوى خيال المرأة الغربية، سوى اختفاء المرأة الشرقية في حياتك... هكذا عرفت المرأة في

<sup>1</sup> الحي اللاتيني - سهيل إدريس - دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م. ص، 23

شرقك، فعرفت الخوف والحرمان والكبت والشذوذ والانطواء والخيال المريض، عرفت الخيال على أي حال، فكان فيه منجى من نفسك وجوك ومحيطك ومجتمعك، وقد أمسك هذا الخيال بذهنك، فقادته إلى البعيد البعيد الذي خلقت إطاره في وجدانك فصول من الكتب، أو مغامرات من صديق.<sup>1</sup>

وبعد أيام من العبت واللهمو والمجون، تعرف البطل فتاة أحبها وأحبته. وهي جانين موننترو تسكن معه في نفس الفندق. وبعد مرور الأيام توصلت العلاقة بينهما وصارت علاقة وفاء وصدق والتزام. وإذا كانت المرأة للبطل هدفا أساسيا فإنها بالنسبة لفؤاد وسيلة للنضال الوطني والقومي، قضية أكبر من قضية المرأة، فأتمته في حاجة إليه لتحريرها من براثن الاستعمار وقيود التخلف والاستبداد، لذلك سيتصادم مع فرانسواز التي كانت تدافع عن الاستعمار الأوروبي، بينما فؤاد يرفض موقفها العنصري وغادرها عائدا إلى وطنه لتشييع والده وبقي هناك من أجل النضال القومي.

أما البطل فهو يعيش حياة حب وغرام مع جانين موننترو وبينما هو كذلك إذ يصل إليه نبأ مرض أمه التي تدعوه إلى زيارة أهله فيضطر إلى أن يسافر وكان هذا السفر بالنسبة لجانين موننترو مأساة مؤلمة موجعة أثار فيها فكرة التفاوت الحضاري بين الشرق والغرب على الرغم من انبهارها وإعجابها بروحانية الشرق وسحره الطبيعي الرائع وصحرائه الفيحاء وتعاطفها مع العرب وثورتها على بلدها المستعمر.

وبعد وصوله إلى بيروت، أحس البطل بالغربة والملل والضيق بسبب ابتعاده عن باريس وحبيبته جانين التي تخبره في إحدى رسائلها بأنها تحمل جنينا في بطنها وتسأله عن رأيه فيه. لكن البطل يكتب إليها تحت ضغوطات أمه وأخته بأنه لا رأي له في ذلك ويقول: "ليس لي أن أقدم لك أية نصيحة أو إشارة تحياتي الصادقة لك."<sup>2</sup> وقامت جانين بإجراء عملية جراحية لإسقاط الجنين وعانت ما عانت من مرارة الألم والمرض، وصارت فقيرة معدمة ليس لها من يعيها ويشاركها أحزانها ويقاسمها أشجانها ويساعدها على مواجهة أعباء الحياة.

<sup>1</sup> نفس المصدر - ص 25 - 26

<sup>2</sup> نفس المصدر - ص 217

وعندما عاد البطل إلى باريس وبخه فؤاد لأنه لم يلتزم بالحرية ولم يتحمل مسؤوليته، كما عاتبت ضميره رسائل جانين ومذكراتها فبدأ يندم حين لا ينفع الندم. وبدأ يبحث عنها ولم يجدها إلا بعد مرور أشهر وقرر البطل أن يتزوج منها لكنها رفضت ذلك وقالت له... لا لن أذهب معك، إن بوسعي الآن أن أتمثل نفسي إذا رافقتك ستجرجرنني خلفك، سأعيق طموحك، سأكون أنا في السفح وتكون أنت في القمة فامض قدما يا حبيبي... ولا تلتفت إلى ورائك... وعد أنت يا حبيبي إلى شرقك البعيد الذي ينتظرك، ويحتاج إلى شبابك و نضالك.<sup>1</sup> وحقا عاد البطل الشرقي إلى بلده، ليبدأ نضاله الوطني والقومي، ولتحقيق طموحاته و تطلعاته بين أحضان أسرته وشعبه وأمته. هذه هي قصة الرواية وهي قصة تحمل بين ثناياها أفكارا وآراء عن القضية التي تحاول الرواية معالجتها... فهي تظهر التفاوت الحضاري بين الشرق والغرب، كما أنها تتبنا عن الاختلاف الجذري القائم بين القيم الروحية الشرقية والقيم المادية الغربية، وتقدم نموذجا صارخا لما أصاب أبناء الشرق المنفتحين على ثقافة الغرب من اندهاش وانهار ومن ثم نكران اللذات وفقدان الهوية الثقافية والتمزق الذاتي.

#### التمزق الذاتي والبحث عن الهوية الشرقية الثقافية

كثيرا ما نجد في الروايات العربية التي ترسم صور الصراع الحضاري بأنها تصور ما يصيب الأبطال الشرقيون أو الشخصيات الشرقية من اندهاش بالحضارة الغربية والصدمة الناتجة عن ذلك، مما يؤدي إلى تمزق ذاتي ومن ثم سعي حثيث دائم من جانب الشخصيات الشرقية لإثبات الذات وإظهار الفوقية أو على الأقل فكرة التساوي ونبد الشعور بالدونية والتخاذل أمام الغرب. كما أشار إلى ذلك الدكتور مصطفى عبد الغني في كتابه "الإتجاه القومي في الرواية": "و حين عرف بعد أن عاد إلى وطنه، أنها تعالج آلام الحمل، وضرورة العودة إليها، وهو يحمل على مستوى الرمز، ضرورة الانحياز إلى الغرب والارتباط به، فإنه وهو العربي، أثر ألا يعود إلى الغرب ثانية، وأثر البقاء في الشرق العربي ليبدأ النضال من أجل الوحدة العربية، وكانت علاقته بالغرب، كان يجب أن تكون عابرة، لا تحمل كثيرا من الارتباط، أن تكون بمثابة "علاقة تماس لا تهدف إلا إلى تأكيد الذات" ومع ذلك

<sup>1</sup> نفس المصدر - ص 262

فإن الأحداث تشير إلى أنه عاش فترة ليست بالقليلة يحمل هما ذاتيا ثقيلًا، مترددا بين البقاء في الوطن أو العودة إلى الغرب، بين السعي لتأكيد الهوية العربية في معزل من المؤثرات الغربية، وبين العودة إلى الغرب منصاعا لقدره، من ضرورة تأكيد الذات في ظل الوجود الغربي وتحت حضارته.<sup>1</sup>

فعودة البطل إلى وطنه وخوضه في ساحة النضال والصراع تعني إثبات لهويته وانتماءه إلى الذات العربية... وفي ذلك يقول الدكتور محمد نجيب التلاوي: "وهذا العود إلى الوطن يدل على أن رغبة الانتماء أكبر من مغريات الآخر ويعني عدم الرغبة الضمنية في الذوبان في الآخر... ويعني وجود ثقة في قدراتنا يمكن أن تحيا وتؤثر وتفيد... ومع هذا فالعودة تعني وجود هوية لوطن يختلف عن الآخر اختلافا نوعيا وحضاريا."<sup>2</sup>

ومن الجدير بالذكر أن إثبات الهوية والشعور بالانتماء إلى الذات الشرقية أو العربية والاعتزاز بالثقافة الشرقية لا تظهر بقوة وشدة إلا بعد أن يصطدم أبطالنا الشرقيون بالحضارة الغربية ومن ثم يعرفون قدر هويتهم الشرقية فيعززون إنتماءهم إليها ويفتخرون بها ويمجدونها. وهذا ما يؤيده أقوال المفكرين الذين أخذوا إلى الرأي بأن معرفة الآخر (الغرب) يساعد على معرفة الأنا (الذات). كما أشار إلى هذا الجانب الدكتور محمد نجيب التلاوي: "والمستوى الثاني كانت الهوية غائمة عند البطل لكن المواجهة مع الآخر قد أوقفته على الحقيقة ليحدد الهوية ويعلم عنها بشكل فني غير مباشر وهذا ما سنجد عند أبطال روايات مثل عودة الذئب إلى العرتوق... فيينا60... الحي اللاتيني..."<sup>3</sup> ويؤكد ذلك ما قاله الدكتور جورج طرابيشي في كتابه "شرق وغرب": "لقد رأينا أن بطلنا كشرقي لم يهرب من شرقه إلى باريس إلا لاشتهار هذه الأخيرة بأنها عاصمة المرأة أو "عاصمة حمراء" على حد تعبير بطلنا بالذات، لكن بطلنا كفرد قدم إلى باريس بحثا عن هوية، إذا جاز التعبير، وهو يقول لنا ذلك بصراحة حين أفلتت من بين أصابعه المنديل، للمرة الأولى

<sup>1</sup> الإتجاه القومي في الرواية - د.مصطفى عبدالغني - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص، 9

<sup>2</sup> الذات والمهماز - د.التلاوي - محمد نجيب الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م، ص، 50

<sup>3</sup> نفس المصدر - ص، 45

منذ بدأ يعي، شعر بقوة هذه الإرادة التي تعصف بوجوده في أن يولد من جديد، إنه يريد أن ينسى حدائته وأصحابه ويضع فتيات عبرن حياته بغموض، ليبدأ من أول الطريق، إنساناً جديداً يستلهم الحياة شخصية جديدة.<sup>1</sup>

ولذا نرى أن البطل إذا تمت له مثاقفته وتحديد لهويته، عاد إلى وطنه يعزز انتماءه إليه ويوثق ولاءه لأمته، يناضل ويكافح في سبيل تحرير بلاده من التخلف والجهل وراثن الاستعمار.

**القضايا السياسية: (الاستعمار والصراع السياسي بين الشرق والغرب)**

رواية الحي اللاتيني تقدم نماذج واضحة للصراع السياسي بين الشرق والغرب، وهذا الصراع ليس لأجل أنقذ الأسباب أو بدون أي مقدمات أو إرهابات، بل إنه نتج عن الاستعمار كما نتج عن الممارسات القمعية والإجبارية و العدوانية التي قام بها المستعمرون في البلاد الشرقية. وهذا الاستعمار هو الذي دائماً ما يشكل موضوعاً للنقاش والحوار بين الطرفين - الطرف الشرقي والطرف الغربي - في هذه الرواية. ولعل ما نقرأ في صفحات الرواية المتأثرة من ذكر للكفاح والنضال والصراع من أجل تحرير الوطن من التخلف وراثن الاستعمار هو يدخل في هذا الباب أي باب سياسة الاستعمار الغربي وأثرها في إزكاء نار الصراع بين العالمين. فذكر الاستعمار والصراع موجودان في الرواية في أتم شكلهما وأظهر صورتها. وقد أشار إلى هذا الجانب جورج طرابيشي: "إن ما يميز رواية سهيل إدريس وما يقدمها على رواية توفيق الحكيم هو أن الاستعمار ووعيه غير غائبين عنها. ولا غائب عنها كذلك طريق خلاص "الشرق": النضال القومي، صحيح أن هذا النضال تكتفه ضبابية وغنائية مثالية، وصحيح أن له - في ما له - وظيفة تبريرية وتعويضية، ولكن كذلك كان بالفعل في أوائل الخمسينات واقع النضال القومي العربي. وليس لنا أن نطالب من هذا المنظور، بطل "الحي اللاتيني" بأكثر مما كان يستطيع أبطال زمانه تقديمه، ومن هذا المنطلق فإن بطل "الحي اللاتيني" هو فعلاً ممثل للشرق الذي يستيقظ."<sup>2</sup>

<sup>1</sup> شرق وغرب: رجولة وأنوثة - جورج طرابيشي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1997، ص، 86- 87

<sup>2</sup> نفس المصدر - ص 110- 111



كما أننا نجد ذكر هذا الاستعمار في الحوار الذي يقوم غالباً ما بين الطرفين الشرقي الممثل في فؤاد صديق البطل والطرف الغربي الممثل في صديقة فؤاد فرانسواز، وهي دائماً تدافع عن فرنسا الاستعمارية، وبعض النماذج من الرواية توضح ذلك. نذكر هنا على سبيل المثال الحوار الذي جرى بين فؤاد والفتاة الفرنسية فرانسواز. تقول فرانسواز: "لقد علموا الفتاة الفرنسية، في بعض مجتمعاتهم، أن تخشى هذا الشرقي الساكن في الصحراء، القائم في مجتمع متأخر، لابد أنه متوحش وأعتقد أنكم مقصرون جداً في الدعاوة لأنفسكم... فقال فؤاد وكأنه يقاطعها: هذا صحيح ولكننا سنظل مقصرين في هذا السبيل ولو بذلنا ملايين الفرنكات، مادام اليهود هم الذين يستولون برؤوس أموالهم على أهم المرافق الفرنسية! فقالت فرانسواز: إنني أقرك يا عزيزي على رأيك ولكن إلى حد. فليس مال اليهود هو كل شيء في القضية وأنا أؤكد لك أن أعداء اليهودية والصهيونية في فرنسا أكثر مما يتصوره البعض، ولكن هناك أمر آخر تعذرونني إذا صارحتكم به، إن بعض العناصر الشرقية والعربية بصورة خاصة تعطي في كثير من الأحيان فكرة سيئة عنكم، بما يرافق مسالكها من شذوذ وخرق للمواضعات الاجتماعية ولو ذلك... أؤكد لك أيتها الأنسة أن هؤلاء الأفريقيين من تونسيين وجزائريين ومراكشيين الذين يسكنون هنا في أحياء خاصة لهم، هم أبعد من أن يمثلوا حقيقة السكان في تلك الأقطار... وقد بات معلوماً اليوم أن السلطة تشجع قيام هذه الأحياء الخاصة في باريس... إن السلطات تشجع هذه الأحياء، وتدعو لها طابع الحياة المستقلة، لتقييم الدليل على أن هؤلاء المقيمين في باريس لا يستحق مواطنوهم أن ينعموا بالحرية والاستقلال، إنه الاستعمار، أيتها الأنسة فرانسواز، يتوسل بكل وسيلة ليظل ثابت الأقدام في بلادنا".<sup>1</sup>

ولم نأت بهذا الاقتباس الطويل إلا لنثبت به ما كان للاستعمار من حضور ملموس في أذهان الشخصيات الروائية، وذكر خوف الفرنسيات من الشرقيين يذهب بنا إلى التفكير فيما كان قد ترسب في أذهان الأوروبيين أو الغرب من نفور وحقد علي الشرق وأهله.

<sup>1</sup> الحي اللاتيني -سهيل إدريس- دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م، ص،

هذا، ونجد في أعمال وتحركات الأبطال الشرقيين في فرنسا من إقامة للجمعيات ونشر أفكارهم بواسطتها وتكثيف مجهوداتهم من أجل تحرير الوطن ما يرمز إلى كفاحهم ونضالهم. وحتى أن هذا الأمر كثيرا ما يكون موضوعا للحوار والنقاش. فهذا هو صبحي يقول لهم: "إن عندي لكم نبأ لا مجال فيه للمزاح على ما أعتقد وبسط لهم الطبعة الليلية الأخيرة من جريدة "فرانسوار" فقرأوا بعنوان ضخم: انقلاب عسكري جديد في سوريا" ثم أخذ يقرأ لهم تفاصيل النبأ... لقد كنا نتوقع ذلك منذ حدث الانقلاب الأول، لقد انتهى الأمر وسارت بلادنا في طريق الديكتاتورية العسكرية. ولكننا لم نفقد الأمل، ولن نفقد أبدا وإلا لن يكون لوجودنا أي معنى، قال أحمد - صحيح أن الديكتاتورية العسكرية أمر لا يستحق إلا الشجب. ولكنه يظل خيرا من الاستعمار الأجنبي الذي يلعب من وراء ستار في بلاد مستقلة اسميا.<sup>1</sup> يظهر من هذا ما كان الأبطال الشرقيون يشعرون به من بغض وحقد على الاستعمار حتى أنهم اعتبروا الانقلاب العسكري خيرا من الاستعمار، وهذا أمر بديهي مادام قد وجدنا الاستعمار يمارس ظلما وعدوانا وفسادا في الأراضي الشرقية والمستعمرة. ونجد في رسالة جانين مونترو إلى البطل ما يدل على أن سياسة الاستعمار الغربية وما خلفته من إرهاق نفسي وظلم اجتماعي وفساد اقتصادي على الشعوب المستعمرة موجودة في ذاكرة الأبطال وجودا ملموسا. كتبت جانين مونترو في رسالتها إلى البطل الشرقي فيما كتبت: "إنني جادة في دروس الصحافة، وأنا أطلع كثيرا من الصحف اليومية وجميع الصحف مهتمة الآن بأنباء الاضطرابات في أفريقيا الشمالية، وأصارحك القول بهذه المناسبة، إنني لا أستطيع أن أفهم سياسة القمع والإرهاب التي تسلكها حكومتنا هناك."<sup>2</sup>

#### ملامح الاستشراق في الرواية

بالإضافة إلى تصوير معاناة الشعوب الشرقية في ظل الاستعمار الأوروبي البغيض، تقدم الرواية نماذج واضحة للرؤية الاستشراقية التي تبناها المستشرقون ووظفها المستعمرون لإخضاع الشعوب المستعمرة وخلق التخاذل الروحي والمعنوي في الشرقيين، حتى أن الاستشراق على حد قول الدكتور إدوارد سعيد أصبح عملية

<sup>1</sup> نفس المصدر - ص، 170

<sup>2</sup> نفس المصدر - ص، 204

مؤسسية تساعد المستعمرين في ممارساتهم الاستعمارية. ونرى مثل هذه النماذج للاستشراق في أمكنة عديدة في الرواية، ولنتوقف هنا عند نموذج من الرواية و نتأمل فيه، فالبطل حينما يبدأ مغامراته الغرامية مع حبيبته الفرنسية جانين وهما في أول عهد لقائهما، هو يفكر في أمره وفي أمر شرقه ويناجي نفسه: "أم تراك قد زلت إذ أنبأتها بأنك من الشرق العربي، ما يمنعها من أن تجول في خاطرها كل ما سمعت أو قرأت عن مساوئ العربي فتحسبها ممثلة فيك. ألا ترى الغربي يخاف دائما هذا الشرقي، هذا العربي، النابع من رمال الصحراء، العائش في حضارات القرون الوسطى؟ وفلو يبر نفسه، هذا الذي حنت، هي جانين، إلى الشرق بتأثير ما كتبه، ألم يكن حريصا على تصوير نواحي التأخر والحيوانية في حياة أهل الشرق".<sup>1</sup>

فهذا هو بيت القصيد، البطل يناجي نفسه ويخاف من ألا يؤثر كونه شرقيا على طبيعة علاقته الغرامية مع حبيبته جانين. وخوفه هذا إنما نابع من طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، كما يذكر ما كان قد لعب الاستشراق من دور سلبي في ترويح الأكاذيب والأوهام عن الشرق وأهله. فالصراع بين الشرق والغرب قديم وجديد. الاستشراق والاستعمار صنوان في ذلك. وهذا ما أشار إليه الدكتور محمود حمدي زقزوق: "وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين. وهكذا نشأت هناك رابطة رسمية وثيقة بين الاستشراق والاستعمار، وانساق في هذا التيار عدد من المستشرقين".<sup>2</sup>

### القضايا الاجتماعية: الصراع بين القيم الشرقية والقيم الغربية

إن الروائي سهيل إدريس لم يترك الجانب الاجتماعي للصراع الحضاري يذهب سدى، من غير أن يقدم صورا للصراع من الناحية الاجتماعية. فعنده الصراع بين الشرق والغرب لا يتمثل فقط في القضايا السياسية من الاستعمار والإمبرالية بل يتجاوز الأمر ذلك إلى القضايا الاجتماعية. وإذا درسنا رواية "الحي اللاتيني" بحثا

<sup>1</sup> نفس المصدر - ص، 96

<sup>2</sup> الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري - د.محمود حمدي زقزوق - دار المعارف،

القاهرة، سنة الطباعة غيرمذكورة، ص، 47

عن الفوارق بين قيم الشرق والغرب ومن ثم نماذج للصراع نجد أن القيم الخلقية و تقاليد الناس وأحوال المرأة في الشرق والغرب قد وجدت حيزا وافرا في الرواية. كما أشار إلى ذلك الدكتور حسن عليان: "إن وعي بطل رواية "الحي اللاتيني" "المرأة الشرقية" نسيج قيمها وعاداتها وتقاليدها ومعطيات واقعها الاجتماعي ولد فيه التردد بين وجهين حضاريين تمثلهما المرأة، وهو يرى العلاقة الجدلية بين قيم الشرق والغرب ومعطياتهما، فقد أخبر صبحي بطل الرواية إعجابه بلبليان أولا، وكرهه لها ثانيا لوجهيها المتناقضين. أما الوجه الأول فقد تمثل في إعجابه بها وحبها، إذ دغدغت نزعة شاعريته، وأثارت فيه مكامن الحس الشعري، وهي تقرأ شعر جاك بريفير الذي انتحلته لنفسها، يقول له صبحي: "أنت لا تستطيع أن تتسى أنك شاعر، فإنك تريد أن تخضع كل شئ لهذه النزعة. لقد كانت أمامك امرأة فطلبت فيها شاعرة فحسب، أما الوجه الآخر الذي يرفضه فهو الكذب وادعاء ملكية أشياء لا تمت لها بصلة وخارج رؤيتها وقدراتها، وكذلك السرقة فقد اقتنع بأن يسرق شعر غيره وينسبه إلى نفسه لن يتورع عن سرقة أموال الآخرين." <sup>1</sup>

بالرغم من أن الكاتب قد صور مرارا المرأة الشرقية بأنها متخلفة وتعاني حرمانا وكبتا وصور المرأة الغربية بأنها مثقفة ومتحررة ومنفتحة إلا أنه لم يترك مجالاً للشك في أنه إنما يكتب ذلك عن يقين وإيمان بأن العالمين الشرقي والغربي مختلفان تماما، فهذه الثقافة والتحرر والانفتاح للمرأة الغربية لاتساوي شيئا أمام شرف وعزة وكرامة المرأة الشرقية حتى أننا نرى جانين مونترو تقول: "سأصارع حبيبي العربي بأني سأحبه كما تحب المرأة الرجل في الشرق. لاتطلب مقابلا، ولا تنتظر عوضا. لأدري أين قرأت ذلك. ولكنني أعتقد أنه الحب الصحيح، لأنه التفاني كله والإخلاص..." <sup>2</sup>

بطل الرواية دائما يذكر بأن المرأة الشرقية تخاف الرجل وتخاف من أن تقترب منه وتخاف من جسده، وهي ليست بذات ثقافة عالية إلا أن لها من الميزات ما تميزها عن المرأة الغربية، وذلك يظهر من خلال الشعور اللاوعي للبطل. كما أشار

<sup>1</sup> العرب والغرب في الرواية العربية - د.حسن عليان - دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ، عمان 2004م، ص، 118 - 119

<sup>2</sup> الحي اللاتيني -سهيل إدريس - دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م، ص، 164

إلى ذلك الجانب جورج طرايبشي: "إن المرأة الشرقية الخائفة من جسدها وعلى جسدها لاتصمد للمقارنة، في محاكمات بطلنا العقلية الواعية، مع المرأة الغربية المألوفة لزاماً نفسها وجسدها وحريتها، التي تفتح بحضورها الأفق ولا تكبت إمكانياتها أو إمكانيات الرجل، ولكن عندما يفلت من بطلنا زمام نفسه وتتحكم في أحاسيسه وأفكاره وتصرفاته ردود الفعل - وردود الفعل تصدر عن اللاشعور وتكشف عنه- تتقلب الآية وتتبوأ المرأة الشرقية باسم الشرف الجنسي- وهو قيمة شرقية عظيمة- مكانة لا ترقى إلى مثلها بتاتا المرأة الغربية."<sup>1</sup>

ونموذج آخر للصراع في الرواية نجدها في موقف أم البطل من الغرب ونسائه فهي دائماً تحذر ابنتها من المرأة الغربية في رسائلها إليه وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن أم البطل تتوجس خيفة من العالم الغربي ونسائه "أعود فأحذرك يا بني من نساء باريس... وقالك الله شر بنات الحرام."<sup>2</sup> "وأخشى يا بني أن يصرفك الغرب عنا، وأخشى فوق ذلك أن تسحرك امرأة من هناك فتقع في شباكها وتخيب أمل أمك الصغيرة بك"<sup>3</sup>

وقد وقع المحذور والحذر لا يمنع القدر، فقد أحب البطل الشرقي جانين وعاد إلى بيته فأرسلت إليه رسائلها وذكرت في إحداها بأنها حاملة وهي تستشير في أمر ذلك الجنين، ولما علمت أم البطل ذلك وبخته وقالت له: "ماذا سيقول الناس؟ لقد عاد من باريس وفي ذراعه فتاة... فتاة تشتغل في مخزن... فتاة مسيحية من غير دينه... فتاة... أية فضيحة وأي عار سينصب على بيتنا، بيتنا هذا الذي عاش طويلاً في الستر والفضيلة والشرف والدين..."<sup>4</sup> وتحت ضغوطات أمه أنكر البطل ما كان بينه وبين جانين قائلاً: "وليس لي أن أقدم لك أية نصيحة أو إشارة، تحياتي الصادقة

<sup>1</sup> شرق وغرب: رجولة وأنوثة - جورج طرايبشي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،

الطبعة الرابعة، 1997، ص، 82

<sup>2</sup> الحي اللاتيني - سهيل إدريس - دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م، ص - 72

<sup>3</sup> نفس المصدر - ص، 162

<sup>4</sup> نفس المصدر - ص، 215

لك.<sup>1</sup> ولما وصل إلى جانين هذا النبأ من حبيبها الشرقي، قامت بإجهاض جنينها وأصبحت فتاة ضائعة. وذكر جورج طراييشي في كتابه بأن عمله هذا مشروعاً للانتقام كبير دبره البطل من قبل لينتقم من الغرب. "إن جانين تسقط لأنه كان يجب أن تسقط. وهذا الوجوب خارجي، ولا ينبع من ضرورة داخلية، أي لا ينبع من حرية جانين من حيث أنها شخصية روائية، وإنما من جبرية المخطط المسبق، مخطط الانتقام غير المجاهر به."<sup>2</sup> ومهما يكن من أمر فإن صراع القيم بين الشرق والغرب موجود أصلاً في هذه الرواية وذلك في شعور الوعي واللاوعي للبطل والشخصيات الروائية.

بقي كلام لا بد من ذكره وهو أن جانين بعد أن رفضت طلب حبيبها الشرقي للزواج منها. كتبت رسالة إلى البطل تقول فيها: "لقد استعدت ماحدثني به عن المستقبل وعن آمالك وعن حياة الصراع الذي أنت مدعو إلى أن تعيشها في بلادك فوجدت أن دنياك التي تحلم بها أوسع وأعظم من أن يستطيع الثبات فيها شخص ضعيف مثلي، إنك الآن تبدأ النضال، أما أنا فقد فرغت منه، ومات حس النضال في نفسي... لا يا حبيبي لسنا على صعيد واحد، لقد وجدت أنت نفسك بينما أضعت أنا نفسي، فكيف تريدني أن أستطيع السير إلى جانبك، قدما واحدة، في الطريق الشاق الذي ستسلك...؟ إن بوسعي الآن أن أتمثل نفسي إذا رافقتك ستجرجرني خلفك، سأعيق طموحك، سأكون أنا في السفح وتكون أنت في القمة فامض قدما يا حبيبي... ولا تلتفت إلى ورائك... وعد أنت يا حبيبي إلى شرقك البعيد الذي ينتظرك، ويحتاج إلى شبابك ونضالك."<sup>3</sup> ويعلق جورج طراييشي على هذه العبارة قائلاً: "ففي تلك الصفحة الأخيرة لا يعود بطلنا يمثل نفسه وحدها ولا يعود يمثل حتى الفتى الشرقي، وإنما يغدو رمزا للشرق الذي يستيقظ، ولاتعود جانين تمثل نفسها وحدها ولاتعود تمثل حتى الفتاة الغربية، وإنما تغدو رمزا للغرب الذي يأفل... لا إنها

<sup>1</sup> نفس المصدر - ص، 217

<sup>2</sup> شرق وغرب: رجولة وأنوثة - جورج طراييشي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1997، ص، 103

<sup>3</sup> الحي اللاتيني - سهيل إدريس - دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 2006م، ص،

تضع كلا من الشرق والغرب في كفتي ميزان، فلا ترجح كفة واحدهما، إلا إذا شالت كفة الآخر، والعلاقة التي تقيمها بينهما علاقة صراع أبدي. فهي تجعل ازدهار الغرب مسؤولاً عن انحطاط الشرق، ولا تتصور يقظة للشرق إلا إذا واكبها أفول للغرب.<sup>1</sup>

### الخاتمة

الصراع بين الشرق والغرب كما مثلته هذه الرواية قديم قدم تاريخ الشرق والغرب. الاستشراق والاستعمار والإمبريالية كلها أوقدت وأثارت وأزكت جذوة الصراع. ولما بدأ الشرق يفيق ويستيقظ، وجد نفسه يهين لمزيد من الصراع مع العالم الغربي الذي أذاقه أنواعاً من العذاب وأشكالا من الظلم والعدوان. وصور هذا العذاب والظلم والعدوان بقية راسخة في أذهان أهل الشرق كلهم. فكل مرة يلتقون مع الغرب أو يتعاملون معه تراودهم خواطر وأحاسيس من الحقد والكراهية. وربما يقع في أذهان بعضهم أن يثاروا من الغرب وينتقموا منه جزاء بما مارسوه من ظلم وعدوان واستعمار تجاههم. وقد صورت هذه الرواية كل هذه الأفكار تصويراً رائعاً.

### قائمة المصادر والمراجع

1. إدريس، سهيل: الحي اللاتيني، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة 2006م.
2. التلاوي، محمد نجيب: الذات والمهماز، دراسة التقاطب في صراع روايات المواجهة الحضارية، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2007م.
3. زقزوق، د. محمد حمدي: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، سنة الطبعة غير مذكورة.
4. الخطيب، محمد كامل: المغامرة المعقدة، مقدمة في تاريخ العلاقة بين المجتمع العربي والغرب كما يظهرها الفن الروائي في نشوئه وتطوره، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976.

<sup>1</sup> شرق وغرب: رجولة وأنوثة - جورج طرابيشي - دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1997، ص، 109 - 110

5. سليمان، نبيل: وعي الذات والعالم دراسات في الرواية العربية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، الطبعة الأولى 1985م.
6. طرايبشي، جورج: شرق وغرب رجولة وأنوثة: دراسة في أزمة الجنس والحضارة في الرواية العربية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة 1997م.
7. طرايبشي، جورج: المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب والنشر، الطبعة الأولى فبراير، 1991م.
8. عليان، د.حسن: العرب والغرب في الرواية العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان 2004م.
9. عبد الفني، د. مصطفى: الإتجاه القومي في الرواية العربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1978م.
10. مباركي د.جمال: الغرب في الرواية العربية الحديثة، بحث مقدم لنيل درجة دكتوراة العلوم في الأدب العربي الحديث، 2008 - 2009.



## اللغة العربية بين العامية والفصحى

مخلص الرحمن\*

أملخص البحث: مما لا شك فيه أن العربية الفصحى - وهي لغة القرآن والحديث والتشريع الإسلامي - ما زالت ولا تزال تبقى لغة العلم والأدب والإنتاج الإبداعي، ولغة الخطابة والتدريس والمحاضرة، ولغة الإدارة والشؤون العامة في البلدان العربية. وهي لغة الدين والعقيدة للمسلمين في كافة أنحاء العالم، والعروة الوثقى للتقريب بينهم، ووسيلة التفاهم فيما بينهم. أما اللهجات فهي تختلف باختلاف المناطق والأقاليم شرقا وغربا، شمالا وجنوبا، مدنا وقرى بحيث يصعب التواصل والتفاهم بين أبناء هذه اللهجات. فالشامي يصعب عليه أن يفهم لغة المغربي وقس على ذلك. ولكن الفصحى يفهمها الجميع، وهذه حقيقة يقررها الواقع وإن تجاهل ذلك أعداءها لأنهم يريدون تجميد نمو العربية الفصحى وتعميم اللهجات حتى تصبح لغات منفصلة بغية الفصل بين العرب والمسلمين وعزلهم عن العروة الوثقى التي تربطهم وتوحدهم. فهذا البحث يحاول كشف المخاطر السيئة والآثار السلبية التي تحملها الدعوة إلى العامية في طيها، وإبراز الأهمية التي تحتلها العربية الفصحى دينا وثقافة و استراتيجيا.

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية، اللهجة، العامية، الفصحى، الاستعمار، العرب.

مفهوم الفصحى والعامية:

الفصحى هي اللغة العربية المطابقة للقواعد والضوابط، وتستخدم في تدوين الشعر والنثر والإنتاج الفكري والأدبي، وهي لغة القرآن. "فاللغة العربية الفصحى هي كل لغة نهجية تخضع لقواعد الصرف والنحو ولأصول التركيب

\*. الباحث في الدكتوراه، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي.

اللغوي. وهي لغة الأدب والعلم و وسائل الإعلام والصلوة و ما إليها وهي لغة خالصة سليمة من كل عيب، لا يخالطها لفظ عامي أو أعجمي، و عكسها اللغة العامية و هي اللغة المحكية أو لغة المحاوراة اليومية"<sup>1</sup>. أي العامية تستخدم في الشؤون العادية ويجري بها الحديث اليومي. فالأول يخضع لقوانين تضبطها وتحكم عبارتها، والثانية لا تخضع لمثل هذه القوانين لأنها تلقائية متغيرة تتغير تبعاً لتغير للأجيال وتغير الظروف المحيطة بهم<sup>2</sup>. فهي تختلف من بلد إلى بلد و من منطقة إلى منطقة، فالعامية في مصر تختلف منها في العراق و هلم جرا.

### الصراع اللغوي بين الفصحى واللهجات في اللغة العربية:

مما لا شك فيه أن اللغة العربية كانت منقسمة إلى لهجات متعددة في العصر الجاهلي يختلف بعضها عن بعض في كثير من مظاهر الصوت والدلالة والقواعد والمفردات، واختصت كل قبيلة وكل جماعة متحدة في ظروفها الطبيعية والاجتماعية بلهجة من هذه اللهجات. غير أنه قد أتيح لهذه اللهجات المتعددة فرص كثيرة للاحتكاك بفضل التجارة و تبادل المنافع ومجاورة القبائل العربية بعضها لبعض وتقلها في طلب الكلاً وتجمعها في الحج والأسواق والحروب الأهلية. فاشتبكت من جراء ذلك اللهجات العربية بعضها مع بعض في صراع لغوي وكتب النصر فيه لهجة قريش، فطغت على جميع اللهجات الأخرى في المحادثة، واستأثرت بميادين الأدب شعرها وخطابها ونثرها في مختلف القبائل العربية، فأصبح العربي، أيا كانت قبيلته، يؤلف شعره وخطابته ونثره الأدبي بلهجة قريش<sup>3</sup>.

فلما نزل القرآن الكريم بلغة قريش عزز سيادتها و ثبت دعائمها وقوى سلطانها، فبفضله ازدادت ضبطاً وإحكاماً، وتعززت مادتها، واتسعت أغراضها وارتقت معانيها وأخيلتها وأساليبها. وبفضله ظلت لغة للأدب والكتابة حتى يومنا هذا وصار القرآن هو الحافظ لها من الضياع، وهي معجزة لم تتفق لغيرها من

<sup>1</sup>معجم الرائد، ص 160. و معجم اللغة العربية المعاصرة، 188.

<sup>2</sup>الدكتور نفوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص، 3.

<sup>3</sup>الدكتور علي عبدالواحد وآخ: فقه اللغة، ص، 87.

اللغات وستظل باقية على سيادتها ما بقي القرآن، والقرآن باق لقوله تعالى "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"<sup>1</sup>.

فأصبحت اللغة العربية لغة الخطابة والكتابة ولغة الأدب والفن، ولغة التأليف والتصنيف، ولكن اللهجات المختلفة بقيت للتداول اليومي بين عامة الناس وخاصتهم وهي تختلف باختلاف البيئة والمحيط والجغرافيا وما إلى ذلك من العوامل المؤثرة. فوجود الفصحى واللهجات العامية ليس أمرا جديدا أو طارئا بل هو أمر قديم قدم اللغة نفسها، بل كانت الفصحى واللهجات تتعايش جنبا إلى جنب، والفصحى كانت مفهومة لدى الجميع، فهم كانوا يكتبون بالفصحى ويتحدثون فيما بينهم بلهجاتهم العامية. وكانت الفروق بين اللهجات تكاد تقتصر على الخصائص النطقية والعادات الصوتية.

ولكن الجديد هو مشكلة اتساع الفروق بين العامية والفصحى ومحاولة البعض للدعوة إلى اتخاذ العامية وإحلالها محل الفصحى في التأليف والتدوين سهولتها ويسرها وترك الفصحى لصعوبتها وتعقيدها، والسهولة عندهم التخلي عن قواعدها وعن الأساليب الصحيحة في التعبير، حتى دعا بعضهم إلى اتخاذ الحروف اللاتينية في كتابة العربية. وبالتالي ثارت المعركة بين أنصار الفصحى وخصومها منذ زمن طويل، وهي تتجدد وتتكرر من حين لآخر. الدعوة إلى العامية وأنصارها:

حملت جماعة من المستشرقين والمستعمرين لواء إيقاف اللغة العربية من التوسع والانتشار تحت أسماء لامعة خادعة نحو الإصلاح والتمصير والتيسير والتسهيل ودراسة اللهجات وعلم اللهجات المقارن وما إلى ذلك. "فجرت المحاولات إلى ضرب اللغة العربية في مواطنها وهدمها في معاقلها حيثما وصل نفوذ الاستعمار و سلطانه حيث فرضت لغة المحتل واعتبرت اللغة الأولى في المدارس والمعاهد التعليمية و أزيحت اللغة العربية أساسا، ثم جاءت الخطوة التالية مباشرة وهي الدعوة إلى العامية و تشجيعها والاهتمام بها وبنها في مختلف جوانب الحياة من حديث وكتابة

<sup>1</sup> الدكتور نفوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص، 5.

وإذاعة ومسرحيات وقصص. كما تقدم التبعيون بالدعوة إلى انتقاص اللغة الفصحى و محاولة وصفها بالتعقيد و وصف العامية بالسهولة واليسر<sup>1</sup>.

وتقدمت جماعة من الغربيين ما بين مهندسين وقضاة للتأليف بالعامية وجمع الأزجال والفكاهات والكلمات الدائرة على الألسنة بين العامة و محاولة تصوير تراث وهمي زائف من هذا كله حتى تنتقل الدعوة من الكلام عن اللهجة العامية إلى ما يطلق عليه لغة عامية. و من المستشرقين الذين حملوا لواء هذه الدعوة المهندس وليم ويلكوكس (1852م - 1932م)، وولهم سبيتا الألماني مدير دار الكتب المصرية، و أنطوان مطر، و كارل فولرس (1857 - 1909م)، و وليم تمبل جردنر (1873 - 1928م)، بتأليف دراسات و كتب عما أطلق عليه اللغة المحكية أو العامية المصرية كما شجعت حكومات الاحتلال على إنشاء جرائد باللغة الدارجة صدر منها عام 1900م وحده سبع عشرة جريدة<sup>2</sup>.

إن الدكتور ولهم سبيتا و أنطوان مطر يمثلان قوسين، أولهما يبدأ في عام 1880م عندما نشر كتابه "قواعد اللغة العامية في مصر"، وإن كان قد بدأ قبل ذلك طبعا، و ثانيهما في أواخر القرن العشرين عندما نشر مقاله عام 1974م. و بين هذين القوسين تقع مجموعة من الأسماء التي وعتها ذاكرة هذه المشكلة وأشارت إليها الدراسات الخاصة بها<sup>3</sup>.

كانت محاولة سبيتا أن يوجد للعامية تراث أو أدب ليُدعى أنها لغة، فقام بجمع ونشر العاميات من الأحاديث والفكاهات والكلمات وجعلها مقدمة لعمل من جاء بعده، كما عمد إلى وضع حروف إفرنجية للعامية المصرية لأجل إحيائها، وألف في صرفها كتابا كما ألف في أمثالها وقصصها العامية، ونشر ذلك باللغتين الألمانية والفرنسية لترغيب أوروبا في تنفيذ مشروع تعليم اللغة العامية بالحروف الأجنبية وجعلها لغة العلم والتعليم<sup>4</sup>.

<sup>1</sup>. أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 126.

<sup>2</sup>. ينظر: أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 126 - 128 و الدكتور عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص 278.

<sup>3</sup>. الدكتور عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص، 278.

<sup>4</sup>. أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 131.

و بعد سببنا ظهر مستشرق آخر ألماني هو كارل فولرس وكان أميناً للمكتبة الخديوية بالقاهرة، وألف عدة كتب أو رسائل في العامية المصرية، وأشهرها كتابه "اللهجة العامية الحديثة في مصر"<sup>1</sup>.

ثم يأتي مستشرق انجليزي وليم ولكوكس (1852- 1932م) مع أنه كان رجلاً مهندساً في الإنشاءات الهيدروليكية يخوض فيما خاض فيه أسلافه من الدعوة إلى العامية ونبذ الفصحى وهو يقول في إحدى محاضراته: إن أهم عائق يمنع المصريين من الاختراع هو أنهم يؤلفون و يكتبون باللغة العربية الفصحى و أنهم لو ألفوا وكتبوا بالعامية لأعان ذلك على إيجاد ملكة الابتكار و تميمتها. وهو يختم محاضرتة بشرح سبب عدم وجود قوة الاختراع لدى المصريين، وهو استخدامهم اللغة العربية الفصحى في الكتابة والقراءة، وينصحهم بنبذ هذه اللغة الصعبة الجامدة، واتخاذ العامية أداة للتعبير الأدبي اقتداء بالأمة الانجليزية التي أفادت فائدة كبيرة منذ هجرت اللاتينية التي كانت لغة الكتابة و العلم يوماً ما قائلاً: وأنتم يا أيها المصريون لن تزالوا قادرين على إيجاء قوة الاختراع لديكم كما فعلت انجلترا، فإنه يوجد فيكم أناس كثيرون توفرت فيهم الشروط المارة، ولكن بسبب عدم وجود لسان علمي مشهور فيما بينكم لم تتحصلوا على شئ وأضعت أعمالكم سدى، والسبب في ذلك أن الكتب العلمية الدنيوية يؤلفها أربابها بكلام مثل الجبال، وفي آخر الأمر لا يلد هذا الكلام الصعب إلا فأراً صغيراً، وما نشأ ذلك إلا من كون اللسان العلمي غير مشهور فيما بين العامية، فبمجرد وضع الأفكار في الكتب تموت ولم تعد تحيا فكأنهم يكفنونها في الورق ويدفنونها في جلود الكتب"<sup>2</sup>. يتضح مما سبق أن هدفه المنشود من الدعوة إلى العامية هو القضاء على الفصحى وإقصاء أبنائها من تراثها الديني والعلمي والفكري والأدبي. و تعد محاولة القاضي ولمور من أقوى هذه المحاولات و أهمها و قد دعا إلى استعمال العامية بدلا من العربية الفصحى، وقد أطلق على كتابه "لغة القاهرة" أصدره عام 1902م، وقد وضع للعامية القاهرية قواعد واقتراح اتخاذها لغة للعلم والأدب كما اقترح كتابتها بالحروف اللاتينية، ومما قال ولمور: العربية الآن مهملة

<sup>1</sup>. الدكتور عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص، 278.

<sup>2</sup>. الدكتور نفوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ص، 32- 36.

كما كانت اللاتينية مهملة في أواخر القرون الوسطى، ولو لم تتشط أمم أوروبا لاستعمال لغاتها الخاصة لما تقدم العمران في أوروبا، إنني أتأسف جدا إذا نسيت العربية الفصحى في هذه البلاد و أرى أنه يجب أنه تدرس في مدرسة جامعة مع غيرها من اللغات السامية كما تدرس اللغة الميتة. والظاهر أن شمس المعارف اللغوية كادت تزايل ديار الشرق فقد أخبرني أستاذي منذ سنين كثيرة أن العلماء الكبار حقيقة صاروا يعدون على الأصابع<sup>1</sup>.

و قد جبهت ولمور ردود الكتاب وأفسدت سعيه و كشفت عن زيف ما ادعاه فقالت المؤيد: إن مسألة اللغة العربية هي مسألة الدين الإسلامي بعينه، فإذا فرط المسلمون في لغتهم الفصحى، لغة القرآن و الحديث والشريعة أضعوا دينهم بأقرب مما يتطلبه المرسلون المسيحيون منهم<sup>2</sup>.

إذا أمعنتم النظر في التاريخ تجدون التدرج في تقديم الاتفاق الاستعماري ضد لغة القرآن، فقد بدأ المخطط متدرجا حسب ما يلي:

- 1- العربية صعبة - جامدة - ميتة.
- 2- العربية ليست لغة للعلوم.
- 3- الانجليزية لغة التعليم.
- 4- لا بد من تبني الرموز اللاتينية في الكتابة العربية.
- 5- يجب اتخاذ اللاتينية لغة أدبية، كما أصبحت الانجليزية لغة للتعليم<sup>3</sup>.

فهؤلاء المستشرقون من الألمان و الانجليز لم يعملوا وحدهم بل وجدوا تأييدا في أرض مصر و لبنان و الشام من بعض الكتاب والأدباء و على رأسهم سلامة موسى الذي لم يكن داعية إلى نبذ الفصحى فحسب بل كان داعية إلى الخط اللاتيني، فهو يقول في كتابه "البلاغة العصرية واللغة العربية" قلما نجد الشجاعة للدعوة إلى الإصلاح الجري، إلا في رجال نابهين لا يباليون الجهلة والحمقى مثل قاسم أمين أو أحمد أمين، حين يدعو كلاهما إلى إلغاء الإعراب أو مثل عبد العزيز فهمي حين يدعو إلى الخط اللاتيني. والواقع أن اقتراح الخط اللاتيني هو

<sup>1</sup>. أنورالجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 131 - 132.

<sup>2</sup>. المصدر المذكور، ص، 132.

<sup>3</sup>. الدكتور عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص، 280.

وثبة إلى المستقبل. لو أننا عملنا به، لاستطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا، التي أغلق عليها هذا الخط أبواب ماضيها، وفتح لها أبواب مستقبلها. واقترح عبد العزيز فهمي يحتاج أولاً إلى العمل بإلغاء الإعراب الذي تعلمناه و لكن لم نعمل به قط. وإلغائه يجعل الهجاء العربي في الخط اللاتيني سهلاً. ثم هو يفنينا عن وضع الحركات في أعلى وأسفل الكلمة، لأن الحركات في الخط اللاتيني حروف تدخل في صلب الكلمة. ثم يذكر سلامة موسى ميزات اللاتيني ملخصه كما يلي:

- 1- أول ذلك أننا نقترّب نحو التوحيد البشري. فإن هذا الخط هو وسيلة القراءة والكتابة عند المتدنيين الذين يملكون الصناعة. أي العلم والقوة و المستقبل. وهذا الخط تأخذ به الأمم التي ترغب في التجدد كما فعلت تركيا.
- 2- حين نصطنع الخط اللاتيني، يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان الكلمتان المشثومتان "شرق وغرب".
- 3- الخط اللاتيني يسهل استعمال الكلمات العلمية.
- 4- الخط اللاتيني أكثر سهولة للتعلم<sup>1</sup>.

فإن سلامة موسى قد أثر في كثير من الأذئاب الذين بدأوا حياتهم يدعون إلى الإصلاح اللغوي بأشكال مختلفة من أمثال لويس عوض الذي ألف كتاب "بلو تولاند" ودعا إلى تحطيم عمود الشعر العربي و كسر رقية البلاغة، و لطفى السيد الذي كتب عام 1913م عدة مقالات في الجريدة يدعو فيها إلى استعمال الألفاظ العامية وإدخالها حرم اللغة الفصحى، والخوري مارون غصن الذي ألف كتاب "حياة اللغة وموتها: اللغة العامية"، وأنيس فريحة الذي ألف "نحو عربية ميسرة 1955م" وكلاهما دعوا إلى استخدام العامية بالحروف اللاتينية، وعبد العزيز فهمي الذي كان من الأعضاء في مجمع اللغة العربية في القاهرة وكان قد قدم مشروعاً إلى المجمع لاتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية، وسعيد عقل وهو قدم كتاب شعر "ياره" بالعربية مطبوعاً باللاتينية.

<sup>1</sup>. سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، ص، 139 - 141.

ماذا وراء الدعوة إلى العامية؟ كل من له إلمام بالتاريخ يعلم أن هناك غاية خفية هي الباعث على خدمات المستشرقين للغة العربية، وتلك الغاية معروفة أيضا لأولي الألباب من أهل الشرق، وهي حرب على الإسلام ومحاولة لتجزئة الأمة العربية وتفتيتها إلى دويلات والقضاء على تاريخها وحضارتها من خلال هدم اللغة العربية الفصحى وتقويض دعائمها.

وكان المستشرقون يعادون العربية من حيث هي دين ومن حيث هي معارضة لنفوذ الاستعمار، فإنهم وجهوا إليها الحرب بأسلوب دقيق هو أسلوب البحث الذي يحمل طابعا علميا برّاقا ويحاول أن يخضع اللغة العربية لما خضعت له اللغات المختلفة غاضّين الطرف عن الفارق العميق والواسع والبعيد المدى الذي يحكم اللغة العربية ولا يحكم لغات العالم كله وهو القرآن<sup>1</sup>. في الحقيقة كانوا يهدفون إلى تخفيض روح التقدير والإعزاز للفصحى وتوطئة الأقلام والأذهان للعامية تمهيدا لإصلاحها في مخطط طويل المدى حتى يتقطع المسلمون والعرب في مقدمتهم عن رابطهم بالفصحى أي رابطهم بالقرآن<sup>2</sup>. فكان الاستشراق طليعة الاستعمار الأوربي للعالم الإسلامي وأنه كان طليعة غير مسلحة بالأسلحة التقليدية كالبنديقية والمدفع، بل بأسلحة تتفوق عليهما في أساليب الفتك، وآثار الدمار، وأعني بذلك دقة التخطيط ومهارة الكيد والتآمر، وقد بدأ الاستشراق بدراسة أحوال العالم الإسلامي باسم الحضارة والمدنية، وقسم العالم الإسلامي، إلى عربي، وغير عربي، فأما القسم غير العربي فقد كان من السهل تحويل وجهته عن العربية إلى لغاته المحلية، أو إلى لغات استعمارية جديدة، بتأثير التفوق الحضاري، والشاهد على ذلك ما حدث في تركيا إبان الحركة الكمالية كان من تسلط هؤلاء الأوربيين على عقلية كمال أتاتورك، ذلك الذي قطع كل علاقة بين تركيا والعالم الإسلامي، وكان من آثاره تغيير الكتابة التركية من الحروف العربية إلى اللاتينية أملا في إلحاق تركيا بأوروبا الذي لم يتحقق بعد<sup>3</sup>. فالدعوة إلى العامية - من جانب المستشرقين والمستغربين - لا تهدف إلا إلى تفتيت المسلمين عامة

<sup>1</sup>. أنورالجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 140.

<sup>2</sup>. المصدر المذكور، ص، 143.

<sup>3</sup>. الدكتور عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، ص، 267 - 268.



والأمة العربية خاصة ، وإقصاءهم عن القرآن. ولا يتم ذلك حتى يتم التخلي عن اللغة العربية الفصحى التي توحدتهم وتربطهم بينما العامية تمزقهم وتشتتهم. فلا شك أن لهذا الغزو الفكري خطورته وأهدافه وآثاره مما جعل الفيورين على اللغة العربية الفصحى والحضارة العربية الإسلامية من أهل العلم والدين يأخذون أقلامهم في محاربتة وكشف زيفه. فبرز رجال يدافعون عن اللغة العربية الفصحى ساتحدث عنهم في السطور التالية.

### الفصحى ومحاربة الخصوم:

مما لاشك فيه أن اللغة العربية الفصحى تحتل مكانة عظيمة لا تحتلها غيرها من اللغات لكونها لغة القرآن والحديث والتشريع الإسلامي، ووعاء للتراث الديني وسجلا للحضارة العربية، وهي التي تعمل كرابط قوي وثيق بين أمم مختلفة الأجناس والألوان والألسنة، من قلب روسيا، إلى الهند، إلى جزائر الهند، إلى فارس، إلى تركيا، إلى بلاد العرب، إلى شمال أفريقيا، إلى قلب القارة الأفريقية وسواحلها، إلى قلب أوروبا نفسها - تتلو كتابا واحدا يجمعها، يقرؤه من لسانه العربية، ومن لسانه غير العربية، وتحفظه جمهرة كبيرة منهم عن ظهر قلب، عرفت لغة العرب أم لم تعرفها. ومن لم يحفظه جميعه حفظ بعضه، ليقوم به صلواته، وتداخلت لغته في اللغات، وتحولت خطوط الأمم إلى الخط الذي يكتب به هذا الكتاب كاليهند، وجزرها، وفارس، وسائر من دان بالإسلام، فكان عجا أن يكون في الأرض كتاب كانت له هذه القوة الخارقة في تحويل البشر إلى اتجاه واحد، متسق على اختلاف الأجناس، والألوان، والألسنة<sup>1</sup>. ويقول فيليب دي طرازي: أصبح المسلمون بقوة القرآن الكريم أمة متحدة في لغتها ودينها وشريعته وسياستها، فقد جمع شتات العرب، ومن المقرر أنه لولا القرآن الكريم لما انتشرت الفصحى في الخافقين، ولولا كتابتها ودرسها والتعامل بها، ولولا القرآن الكريم لظل أهل كل بلد من البلدان التي انضمت للإسلام ينطقون بلهجة يستعجمها أهل البلد الآخر، وقد حفظ القرآن الكريم التفاهم بالعربية بين الشعوب الإسلامية وبين العرب<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>. المصدر المذكور، ص، 267.

<sup>2</sup>. أنورالجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 132.

قد عرف أعداء العروبة والإسلام أهمية هذه اللغة العربية الفصحى وبذلوا قصارى جهودهم في هدمها وبث روح الكراهية والازدراء بالنسبة لها، فوقف المحبون للغة العربية الفصحى والفيورون على الثقافة العربية الإسلامية بأقلامهم دفاعاً عن العربية الفصحى لا من منطلق ديني فحسب بل لأنها اللغة العملية التي تحمل في طيها ثقافة علمية و حضارة فكرية وثروة دينية لا يمكن هجرها ولا تبديدها.

لذلك نجد "أصواتاً منصفة من أوروبا نفسها حرّكها شرف العلم أن تتبّه هذه الأمة لما يبيت لها، و تحذّرها من إيقاع أوروبا في فكرها و فلسفتها، و صاحب هذا الصوت هو المؤرخ الانجليزي أرنولد توينبي الذي يقول بعد أن انتقد أوروبا في تصويرها لنظرية القوميات للعالم الإسلامي: و إننا لنأمل ألا نرى هذه الجرثومة تنتشر في العالم الإسلامي على الأقل"<sup>1</sup>، "إذ هو يعتبر اللغة العربية الفصحى الرباط الوثيق الذي يمنح البلاد العربية من التفكك، من شواطئ الأطلسي في المغرب، إلى حدود فارس الغربية شرقاً عند شواطئ الخليج العربي، و من حلب و الموصل شمالاً، حتى الخرطوم و عدن و مسقط و زنجبار جنوباً، و لم يلقي بالا إلى الذي سماه "لغة التخاطب" وهي اللغة العامية، لأنه يعرف أن أيسر الجهد والصدق والفهم، قادر على أن يجعل الفصحى هي "لغة التخاطب" العامة أيضاً، و إن بقي للعامية آثار قليلة متفرقة في طبقات الناس بعد ذلك<sup>2</sup>، وهو يضيف قائلاً: "فهل من الضروري أن يجرّأ هذا العالم العربي إلى عشرين دولة مستقلة، تعيش بعزلة تامة، بعضها عن بعض؟ وهل من الضروري حقيقة أن نرى العالم العربي يتفكك و يتجزّأ كما حصل مع الأسف للأمبراطورية الإسبانية الأمريكية؟ إن هذه التجزئة تعتبر من أخطر نقائص حضارتنا الغربية، و سيكون مؤسفاً حقاً أن نرى الشعوب العربية تتسج على منوالنا في الناحية. هذا هو أرنولد توينبي الذي يحذر العرب بكل أمانة من التورط من تقليد الحضارة الغربية، وإثارة القوميات التي تفرق وحدثهم و تقطع ألسنتهم"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>. الدكتور السيد رزق الطويل: اللسان العربي والإسلام، ص، 45.

<sup>2</sup>. محمود محمد شاكر: أباطيل وأسما، ج1 و2، ص، 189 - 190.

<sup>3</sup>. الدكتور السيد رزق الطويل: اللسان العربي والإسلام، ص، 46.

نظرا لخطورة الدعوة إلى العامية ظهر عدد من الكتاب والأدباء من المسلمين والمسيحيين وعارضوها معارضة شديدة و قاوموها مقاومة واسعة، وكشفوا زيفهم، وأوضحوا بأنه لا يمكن أن تعد هذه المعركة بين العامية والفصحى معركة أدبية مجردة من العوامل السياسية والدينية الخفية والباطنة، وأبرز الأثار المترتبة عليها والمخاطر السيئة الناتجة عنها، وعلى رأسهم مصطفى صادق الرافعي.

فيحذرننا الرافعي من هدف المستعمرين للدعوة إلى العامية ويقول: "لا جرم كانت لغة الأمة هي الهدف الأول للمستعمرين؛ فلن يتحول الشعب أول ما يتحول إلا من لغته؛ إذ يكون منشأ التحول من أفكاره وعواطفه وآماله، وهو إذا انقطع من نسب لغته انقطع من نسب ماضيه، و رجعت قوميته صورة محفوظة في التاريخ، لا صورة محققة في وجوده؛ فليس كاللغة نسب للعاطفة والفكر؛ حتى إن أبناء الأب الواحد لو اختلفت ألسنتهم فنشأ منهم ناشيء على لغة، ونشأ الثاني على أخرى، و الثالث على لغة ثالثة، لكانوا في العاطفة كأبناء ثلاثة آباء. و ما ذلت لغة شعب إلا ذل، و لا انحطت إلا كان أمره في ذهاب و إدبار؛ و من هذا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضا على الأمة المستعمرة، و يركبهم بها، و يُشعرهم عظمتها فيها، و يستلحقهم من ناحيتها؛ فيحكم عليهم أحكاما ثلاثة في عمل واحد: أما الأول فحبس لغتهم في لغته سجنا مؤبدا؛ و أما الثاني فالحكم على ماضيهم بالقتل محوا و نسيانا؛ و أما الثالث فتقييد مستقبلهم في الأغلال التي يصنعها؛ فأمرهم من بعدها لأمره تبع"<sup>1</sup>.

و لذلك نجده أنه قد عارض أي محاولة تهدف إلى انتقاص اللغة العربية، فهو عارض رؤية لطفي السيد التي دعت إلى استخدام المفردات العربية من اللهجة العامية معارضة شديدة و قال: "إن في العربية سرا خالدا هو هذا الكتاب المبين"القرآن" الذي يجب أن يؤدي على وجهه العربي الصريح و يُحكم منطقا وإعرابا، بحيث يكون الإخلال بمخرج الحرف الواحد منه الزيف بالكلمة عن وجهها و بالجملة عن مؤداها، و بحيث يستوي فيه اللحن الخفي واللحن الظاهر، ثم هذا المعنى الإسلامي "الدين" المبني على الغلبة والمعقود على أنقاض الأمم والقيم على

<sup>1</sup>. مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، ج3، ص، 29.

الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأين استقرت، فالأمر أكثر من أن تؤثر فيه سورة حمق أو تأخذ منه كلمة جهل، و أعضل من أن يزيله قلم كاتب ولو تتاهت به سن الدهر حتى يلقي من الأمة أربعة عشر جيلا كالتي مرت منذ التاريخ الإسلامي إلى اليوم<sup>1</sup>. فالقرآن عنده جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية، والكتاب ثابت فلفته ثابتة، ولا بد من المحافظة عليها في صورتها الأصلية، ولكنه في نفس الوقت لا يعارض وجوب الإصلاح اللغوي لإثرائها بالمفردات والكلمات والمصطلحات بما تسد حاجتها بشرية أن لا تخرج من القالب العربي الصريح والفصيح<sup>2</sup>.

ولما قدم عبد العزيز فهمي اقتراحا إلى مجمع اللغة العربية عام 1944م باتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية، أثارت الدعوة عددا كبيرا من الكتاب للرد عليه ومنهم الأستاذ أحمد محمد شاكر الذي قال في الرد عليه فيما قال: "إن هذا الاقتراح تجديد للدعوة القديمة، واستمرار لها، حتى تتمزق وحدة الأمم العربية، ويحال بينها وبين قديمها، فلا يعرفه ولا يصل إليه إلا الأفذاذ من علماء الأثرية، كما هو الشأن الآن في اللغات القديمة؛ فيحال بين الأجيال القادمة وبين القرآن والحديث وعلوم العرب كما يظنون؛ فيندثر هذا الإسلام من وجه الأرض ويطمئن القوم"<sup>3</sup>.

ولما دعا الخوري مارون غصن إلى إحلال العامية محل الفصحى ونشر كتابه "حياة اللغة وموتها: اللغة العامية" عام 1926م، وقال فيما قال إن اللغة العربية يحتمل بل يرجح بقاؤها في القرآن إلى منتهى الأزمان، ولكن لا ينتج عن ذلك بقاؤها في البلاد العربية، ردّ عليه الأب صالحاني قائلا: "إن السبب الذي أوقع الكاتب في الخطأ هو أنه افترض في العربية لغتين، الواحدة فصيحة والأخرى عامية. وليس هذا بصحيح لأن اللغة العربية هي واحدة، أما ما يسميه لغة عامية فليس في الحقيقة إلا الألفاظ والعبارات التي يستعملها الكتاب والأدباء، فالعامية

<sup>1</sup>. مصطفى صادق الرافعي: بحث رؤية القرآن، ص، 42.

<sup>2</sup>. ينظر: المصدر المذكور، ص، 42 - 48.

<sup>3</sup>. أنور الجندي: المساجلات والمعارك الأدبية، ص، 37.

نستعملها ممزوجة بالأغلاط. وللعامية أيضا لهجات في الحركات عند التكلم، تختلف باختلاف البلدان شرقا وغربا وجبلا وسهلا ومدنا وقرى"<sup>1</sup>.

و من أنصار الفصحى الذين تتجلى أسماءهم في الدفاع عنها هم الدكتور عمر فروخ، والدكتور زكي مبارك، والأب لويس شيخو اليسوعي، والشيخ علي يوسف، عباس محمود العقاد، و محب الدين الخطيب، وبروكلمان، و إدوارد دنيسون روس، و يوهان فك الألماني وغيرهم.

وفي الختام يجدر القول بأنه لا يصح تقسيم اللغة العربية إلى اللغة الفصحى واللغة العامية، ليست هناك إلا لغة واحدة، أما العامية فهي ليست لغة ولكنها لهجة، وتحريف عن الفصحى وتشويه لها. والاسعمار هو الذي اهتم باللهاجات وحاول كل المحاولة لجعلها لغات علاحة مستقلة بغية تمزيق الأمة العربية وتفتيت الوحدة الإسلامية. وفي الحقيقة اللغة العربية الفصحى هي التي تحتل أهمية استراتيجية على المستوى العالمي، وهي الرباط الديني والثقافي الذي يربط بين الشعب العربي والإسلامي في الأقطار المتباعدة في العالم. وبالعكس لو أصبحت اللهجات لغات مستقلة لأتى يوم أن العرب يحتاجون إلى مترجم للتواصل والتفاهم فيما بينهم. فثبت أن العربية الفصحى بكل خصائصها الذاتية وعراققتها التاريخية ورسالتها الراشدة تليق أن تتمتع بعالمية وتتطلب منا أن نبذل جهودنا المخلصة في الحفاظ عليها من عيون الشر وتطويرها في زمن العولمة.

### المراجع والمصادر:

- 1- أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- 2- أنور الجندي: المساجلات والمعارك الأدبية، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثانية، 2008م.
- 3- سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية، سلامة موسى للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1964م.

<sup>1</sup>. أنور الجندي: الفصحى لغة القرآن، ص، 193.

- 4- السيد رزق الطويل: اللسان العربي والإسلام، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، نوفمبر 1986م.
- 5- عبد الصبور شاهين: في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، 1993م.
- 6- علي عبد الواحد وايفي: فقه اللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2004م.
- 7- محمود محمد شاكر: أباطيل وأسما، ج1 و2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1385 من الهجرة.
- 8- مصطفى صادق الرافعي: تحت رؤية القرآن، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- 9- مصطفى صادق الرافعي: وحي القلم، ج3، المكتبة العصرية، بيروت.
- 10- معجم الرائد، دارالفكر، دمشق، 1971م.
- 11- معجم اللغة العربية المعاصرة، دارالكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
- 12- نفوسة زكريا سعيد: تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، دار نشر الثقافة  
بالاسكندرية، الطبعة الأولى 1964م.

# السخرية في الخطاب الفقهي الأصولي

## كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم

### الأندلسي (ت456هـ/1064م) أنموذجاً

د. بثينة الجلاصي

معهد أصول الدين، جامعة الزيتونة

تونس

#### المقدمة

يعدّ مبحث السخرية في التراث العربي الإسلامي من المباحث المسكوت عنها رغم أنّ مصنّفات القدامى زخرت بنصوص تصرّح بالسخرية حيناً وتلمّح لها حيناً آخر، ولعلّ قلّة الاهتمام بهذا المبحث على أهميته الخطابية يعود في تقديرنا إلى سببين سبب ديني إذ وردت في القرآن آيات عديدة<sup>1</sup> تستهجن السخرية وتنتهي عنها لما تثيره من شحناء بين النفوس وبغضاء في المعاملات قد تؤدي إلى الفرقة وتهدّد وحدة الأمة، بالإضافة إلى أنها تمسّ روح الشرع المعتمدة أساساً على مكارم الأخلاق، أمّا السبب الثاني فنعزوه إلى تعايش مصطلحات ومفاهيم عديدة تتصل بمفهوم السخرية من قريب أو بعيد منها: الهزل والفكّه والنادرة والهجاء والضحك والمزاح<sup>2</sup> فاستعملت هذه في معاني تلك ولعلّ المصطلح الرائج في مصنّفات القدامى هو مصطلح التهكم والاستهزاء للدلالة على معنى السخرية<sup>3</sup>

<sup>1</sup> أنظر سورة التوبة /79/ الأنعام /10/ هود /38/ الأنبياء /41/ الحجرات /11/ الصافات /12/ البقرة /212/ الزمر /56/،

<sup>2</sup> le comique/ l humour/ le fable/ le satire/le rire/la plaisanterie

<sup>3</sup> انظر: الزمخشري(جار الله): تفسير الكشاف، تحقيق محمد مرسى عامر، دار المصحف، ط2، القاهرة، 1977، ج1، ص59 (يفسر الية 10 من سورة الأنعام"فحاق بالذين سخروا منه" أي فأحاط بهم الشيء الذي كانوا يستهزئون به وهو الحق حيث أهلكوا من أجل الاستهزاء به وفي نفس الإطار استعمل البلاغيون مصطلح التهكم واستأنسوا به في تعريف الاستعارة من ذلك ما أورده السكاكي في تعريف الاستعارة التمليلية أو التهكمية من أنها "استعارة اسم أحد الضدّين أو النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضادّ وإلحاقه بشبه التناسب بطريق التهكم أو التمليح ثم ادّعاء أحدهما من جنس الآخر والأفراد بالذكر ونصب القرينة" (مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1983، ص375)

ولئن كانت الفروق المفهومية بين هذه المصطلحات وتتبع تاريخها وسياق تواريخها في المصنفات من المباحث الجديرة بالاهتمام إلا أنها تقيض عن هذا المقال لإيماننا بأن دراسة السخرية مظهرا من مظاهر الحجاج من القضايا الهامة في تحليل الخطاب وإبراز سلطة الحجة فيه، وتوجيه المعنى في ثيابه، وهو في الحقيقة أمر أكدته الدراسات النصية المهمة بهذا الاختصاص منذ مطلع القرن العشرين، وأولته المقاربات اللسانية والتداولية فالعرفانية نفس الأهمية لارتباطه بقضايا المعنى<sup>1</sup> سورة التوبة/79/ سورة الأنعام/10/ سورة هود/38/ سورة الأنبياء/41/ سورة الحجرات/11/ سورة الصافات/12/ وإذا كان مدار اهتمام الدراسات الحديثة حول السخرية ينصب أساسا في المباحث الأدبية والسياسية والانتروبولوجية الدينية، والسيكولوجية وفي المباحث الفلسفية،<sup>2</sup> فإننا نقتصر فيما نعلم إلى دراسات تعنى بالنصوص الفقهية سيما منها التأصيلية، إذ وردت في باب حجية الأدلة عبارات ساخرة من الخصوم تستدعي من الباحث دراسة في سبب ورودها في نصّ يعنى بالتشريع وفي الكشف عن وظيفتها في مثل هذا الباب خاصة أنّ الأمر يتصل بنوع من المناظرة المفتعلة، ونقصد أن يختلق الأصولي خصما يحاججه أو يورد جملة الاعتراضات الممكنة سواء وجدت بالفعل أو بالقوة، ولعلّ من أوكد آداب المناظرة ألاّ يسخر المناظر من خصمه<sup>3</sup>، ناهيك عن البعد الديني الاستهجاني للسخرية.

<sup>1</sup> -C. Kerbrat-Orecchioni « Problèmes de l'ironie »-in linguistique et sémiologie ,LYON, 1976

-Voir aussi son article : l'ironie comme trope. In Poétique 41 Fev 1980, p 113.

-Alain.Berrendonner : Élément de pragmatique linguistique,Ed.Minuit,Paris,1982

-Dan Sperber etDerdre Wilson, Lapertinence,communication et cognition,Minuit, Paris, 1989,P360

<sup>2</sup> -Bertrand Rouge :Ironie et répétition dans deux scènes de Shakespeare. In Poétique 87 sep,1991

-Beda Alleman « de l'ironie en tant que principe littéraire » in poetique36, 1978, traduit de l'allemand par jean – pierre MOREL

ومن الأبحاث التي اشتغلت على علاقة السخرية بالسياسة نذكر:

القشطيني (خالد): السخرية السياسية العربية، دار الساقى، 1988

<sup>3</sup> البغدادي(الخطيب): الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل العزازي، دار ابن الجوزي، ط1، الرياض،

1996، مج1، ص556



انطلاقاً من ذلك اخترنا أن نتبيّن مظاهر السخرية مبنى ودلالة في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم الأندلسي، وأن نستجلي وظائف هذه السخرية في نسيج الخطاب ودورها في إقرار سلطة الحجة، ويعود اختيار كتاب "الإحكام" دون غيره من كتب الأصوليين إلى سببين أولهما نزوع صاحبه إلى المجادلة والسخرية ومخاتلة الخصم في المناظرات، وهو أمر أكده أغلب الدارسين المهتمين بفكر ابن حزم ناهيك عن معاصريه<sup>1</sup>

أما السبب الثاني فيعود أساساً إلى أنّ كتاب "الإحكام" يكاد يتميز عن غيره من المصنّفات الأصولية بإيراد أساليب ساخرة من الخصم تتفاوت في الحدّة إلى درجة ترتقي إلى السبّ والنشتم، وهو ما لم نعثر عليه في كتب أصولية أخرى سواء أكانت على طريقة الفقهاء أو طريقة المتكلمين.

لقد دفعنا هذه الخصوصية في تأصيل الأحكام وإثبات حجية الأدلّة إلى تقسيم هذا المقال قسمين رئيسيين يهتمّ أولهما برصد مظاهر السخرية وتقصّي تجلياتها في مستوى المباني والأساليب، ثمّ في مستوى الصور البلاغية، أما القسم الثاني فيتّصل بالبحث في وظائف هذه السخرية ودلالاتها الحجاجية ونجاعتها الخطابية.

### 1- مظاهر السخرية في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"

<sup>1</sup> يفوت (سالم): ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1986، ص42: "يميل للنقد والسخرية والمساجلة والانتقام الفكري....."  
ابن العربي (أبو بكر): العواصم من القواصم، مطبعة عبد الحميد بن باديس، الجزائر، 1928، ج2، ص67، يتحدث عن ابن حزم، فيقول "كان بين أقوام لا نظر لهم إلاّ المسائل، فإذا طالبهم بالدليل كاعوا، فتضاحك مع أصحابه منهم"  
وفي نفس الإطار تحدث المستشرق برونشفيك عن شخصية ابن حزم قائلاً: يتميز ابن حزم بتلك الشخصية الأصيلة المتحمسة المدعمة بشخصية مناظر عنيد لا يرحم خصمه، يستهدف خدمة معتقدات جدّ راسخة"

R.Brunschvig, polémique médiévale autour du rite de Malik. Dans  
AL-Andalus, vol xv fascK2K p378 Madrid 1950

إنّ حصر مظاهر السخرية في كتاب "الإحكام" صعب ولا يمكن استيفائه في بحث محدود، ولذلك ارتأينا أن نهتمّ بهذه المظاهر في باب إبطال القياس وتحديدًا في باب الحجية، إذ فيه يستحضر ابن حزم خصومه ويستدعي آراءهم مبينًا تهافت الحجج فيها وسوء ترتيب منطق الأدلة في ثنائياها، ومن الجدير بالذكر أنّ ردّ ابن حزم على خصومه قد استند إلى الاستئناس بمعرفته البلاغية واللغوية بالإضافة إلى الاحتجاج بعلوم القرآن والحديث والسيرة والتاريخ فما علاقة هذه المعارف بالسخرية؟ وكيف تمكن ابن حزم من توظيفها توظيفًا حجاجيًا؟

### أ - السخرية في مستوى الأساليب

نقصد بالأسلوب كل الظواهر اللغوية التي يتوسّل إليها المتكلم للتعبير عن مقاصده من القول مراعيًا في ذلك أساسين هما الدلالة والتداول، أو بعبارة القاضي عبد الجبار الدلالة والمواضعة<sup>1</sup>، وقد عبّر ابن حزم بأساليب مختلفة عن موقفه الساخر من خصومه، ومن هذه الأساليب:

#### أ - 1 - الاستفهام (سخرية السؤال)

توارد الاستفهام كثيرا في باب حجية القياس، وهو استفهام إنكاري مبدوء عادة بهل أو بالهمزة والإنكار فيه يدلّ على معرفة ابن حزم بحقيقة الحكم واستغرابه من إصرار الخصم على قوله، ممّا يدفعه إلى توريطة في حسم المسألة وتبكيته، ويقف ابن حزم منه موقف الساخر لأنه بلغ مرتبة الانتصار في مقابل انكسار الخصم وأعلن القول الفصل مقابل عجز الطرف الآخر، وفي هذا الإطار أثبت ابن حزم أنّ تحريم شحم الخنزير وأنثاه لم يكن بقياس، وإنما بنصّ القرآن الصريح، وبالإجماع الصحيح، فالأمر ينحصر عنده في تقفه قواعد اللغة، إذ أنّ قوله تعالى "أو لحم خنزير فإنه رجس" (سورة الأنعام 145) يعني الخنزير جملة "شحمه وعضروفه ودماغه ومخه وعصبه وعروقه وجلده وشعره وعظمه وعضله وسنه وظلفه وملكه والأنثى منه ولبنها"<sup>2</sup> ودليله على ذلك أنّ الضمير في قوله إنه راجع على الخنزير وليس على اللحم،

<sup>1</sup> عبد الجبار (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، إشراف طه حسين وإبراهيم مذكور، وزارة الأوقاف والإرشاد القومي، مصر، 1960، ج 15، ص 162

<sup>2</sup> الإحكام، ج 7، مذكور، ص 1005

وقد حاجج خصومه من خلال السؤال عن جزئيات بديهية، وهي كيف يقاس اللحم على الشحم وعلى سائر أعضاء الخنزير الأخرى؟ والحال أن القياس لا يكون إلا بين المتماثلات، وكيف يفرق أصحاب هذا القياس بين الشحوم في البدن ثم يقيسون ذلك على اللحم، بل إن أقوالهم عرضة للتهافت لانهم يقرون أن اللحم غير الشحم ومع ذلك يقيسون هذا على ذلك، يقول ابن حزم: "ومن الطرائف أن المحتجين بهذا يقولون أو أكثرهم: إن الشحم جنس غير اللحم ويجيزون رطل لحم برطلي شحم...، فأين هذيانهم، إنما حرم شحم الخنزير قياساً على لحمه؟"<sup>1</sup> وتتأكد السخرية المبطنّة في خطاب ابن حزم من خلال الأسئلة المتتالية عن مسلمات لا تتطلب إجابة ولا يبحث فيها ابن حزم عن جواب بقدر ما يهدف إلى تعرية خطاب الخصم وبيان مقدار التهافت والتفاهة فيه من ذلك قوله: "أخبرونا عن قول الله تعالى: "أو لحم خنزير فإنه رجس" ماذا أراد به عندكم؟ اللحم وحده دون الشحم؟ أم أراد به الشحم واللحم والعظم واللبن؟"<sup>2</sup>

تتأكد نية ابن حزم في تعرية خطاب خصمه وفضح مواطن الوهن فيه أنه يصل في نهاية المحاججة وبعد أن يسد منافذ الرد على الخصم إلى إقرار حقيقة، وهي انتصار حججه وصواب رأيه، وقلب السؤال عليهم دون الظفر بإجاباتهم، وهذا التبكيث هو باعث من بواعث السخرية في الخطاب، وتصغير مقام الخصم، وبيان جهله الفقهي، يقول: "هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، وفي هذا خالفناكم وكذبنا دعواكم، فحصلوا في ضلال محض"<sup>3</sup>

## أ - 2 - صيغ التعجب

تواردت في كتاب "الإحكام" صيغ تعجب متنوعة منها ما ورد جملة صريحة مثل قوله "وهذا عجب عجيب" أو قوله: "ومن أعجب العجب احتجاج المرء بما لا يراه حجة"، ومنها ما ورد جملاً تتضمن التعجب من خلال فحوى السياق وذلك في قوله "وقد قال بعض أصحاب القياس: إنما أنكر في هذه الأحاديث من يقيس برأيه، وأما من يقيس على تشابه المنصوص فلم يذم! ومنها ما ورد مسبقاً بعبارات التعجب أو صيغه

<sup>1</sup> نفسه ص1006

<sup>2</sup> الصفحة نفسها

<sup>3</sup> الصفحة نفسها

المعروفة، مثل قوله: "وما يعلم في البدع أشنع من هذا القول! ثم هو مع شناعته بارد سخيف متناقض! أو قوله: "فلا أعجب من تجليح (الإقدام والمضي) من أدخل هذا القياس!.

إن أهم ما يمكن ملاحظته هو كثرة استعمال صيغ التعجب في كتاب "الإحكام"، وهذه الكثرة لها دلالة حجاجية هامة، إذ تفرض على الخصم والقارئ سلطة حجة لأنها توهم مقالة الطرف الآخر وتحوّلها إلى كلام لا معنى له، وتخرجه من دائرة العقل والمنطق إلى دائرة السفسطة واللغو، وهو ما ورد في تعجبه من تعريف القياس عند أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ/1013م)، يقول ابن حزم متعجبا من تعريفه: "وهذا كلام لا يعقل، وهو أشبه بكلام الممرورين منه بكلام غيرهم، وكله خبط وتخليط، ثم لو تحصل منه شيء وهو لا يتحصل لكان دعوى كاذبة بلا برهان، وأطرف شيء قوله "أحد المعلومين" فليت شعري ما هذان المعلومان ومن علمهما؟"<sup>1</sup>

ويعتمد ابن حزم في سخريته من خصومه على جوانب التعميم والاشتباه في مقالاتهم وعلى قلة تمهّدهم في استعمال اللغة العربية، في حين أنّ المفترض في تأصيل الأحكام وتعريف الأدلة مراعاة دقة العبارة، وهذا لا يتسنى إلا إذا كان الخصم متفقا في اللغة وعلومها<sup>2</sup> وفي تحديد المفهوم وتخصيصه ولا يتاح ذلك أيضا إلا بمعرفة مختلف العلوم العقلية والنقلية، ففي إطار ردّه على القائلين بالقياس والمحتجين بسورة يوسف في قوله تعالى: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب" (يوسف 111) يتعجب ابن حزم من تفسيرهم العبرة على أنّها القياس، ويستتكر ذلك متوسلا إلى السخرية من هشاشة المعنى في مقالاتهم يقول: "فليت شعري أيّ قياس في قصة يوسف عليه السلام!

<sup>1</sup> الإحكام، ج 7، ص 973

<sup>2</sup> الرهوني (أبو زكريا): تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل: تحقيق الهادي شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 2002، ج 1، ص 158/159، يتبنى نفس الرأي في موقفه من علاقة العربية أصول الفقه: "وأما العربية فلأنّ الأصولي يبحث عن عوارض الأدلة، وإذا لم يعلم دلالتها لا يمكنه البحث عن أعراضها والأدلة عربية لأنهم... من الكتاب والسنة وهما عربيان، فيتوقف البحث على معرفة الأوضاع اللغوية من حيث الحقيقة والمجاز، ومعرفة ما يعرض للألفاظ من العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والإضمار إلى غير ذلك، فتتوقف إفادتها للأحكام على معرفة ذلك"

أترى أنه أبيع لنا بيع إخوتنا كما باعه إخوته؟! أو ترى أن من باعه إخوته يكون ملكا على مصر ويغلو الطعام في أيامه!"<sup>1</sup>

غير أن ابن حزم لا يورد في الأغلب الأعم أسلوب التعجب إلا مشفوعا بالاستفهام الإنكاري مما يزيد في تقوية معنى السخرية وسد أبواب الاحتجاج عند الخصم من ذلك قوله: "وأما الهذيان فلسنا منه في شيء ولا ندري وجه القياس في تغطية آدم عورته بورق الجنة، وليت شعري لو قال لهم خصمهم مجاوبا لهم بهذا الهذيان: إن هذه حجة في إبطال القياس بماذا كانوا ينفكون منه؟! وهل يكون بينه وبينهم فرق؟"<sup>2</sup> يبدو إذن أسلوب السخرية واضحا في قياس ما لا يقاس وفي إقرار الإمكان بدل المحال، وفي إثبات ما لا يمكن إثباته، وبذلك جوز ابن حزم لنفسه أن ينعت كلام خصومه بصفات مستهجنة من قبيل: "الهذيان" و"التمويه" و"الغش" و"الحيل الواهية" و"الجنون"، وهذه الصفات وإن كانت في ظاهرها ذمًا وهجاء، فهي في باطنها سخرية غايته دحض مقالة الخصم ومن ثم إقصائه من مشغل التأصيل.

### أ - 3 - أسلوب الهدم

يعتبر أسلوب الهدم من الأساليب الناجعة في الخطاب الحجاجي، فهو حسب تعريف ابن قيم الجوزية (ت751هـ / 1350م): "أن يأتي غيرك بكلام تضمن معنى فتأتي أنت بضده، فكأنه قد هدم ما بناه المتكلم الأول"<sup>3</sup>

ولئن كان هذا الأسلوب من الأساليب المتداولة في المناظرات والمساجلات والردود أي في إطار يحتد فيه الجدل ويوجه فيه الخطاب توجيها يغلب عليه الجد، فإن حضوره في كتاب "الإحكام" كان موظفاً للسخرية من آراء الخصوم وبيان تهافت الحجج فيها، من ذلك ما احتج به القائلون على وجوب القياس من خلال صريح نص القرآن في سورة الأعراف وسورة فصلت وسورة فاطر وسورة الإسراء<sup>4</sup> فقاوسوا الموتى على

<sup>1</sup> الإحكام، ج7، ص991

<sup>2</sup> نفسه، ص995

<sup>3</sup> الجوزية (ابن قيم): كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن، إشراف لجنة تحقيق التراث، مكتبة الهلال، بيروت، دت، - ص219

<sup>4</sup> سورة الأعراف آية 57: قال تعالى: "حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون"

الثمار والنبات في اشتراكهما حكم الحياة والموت إلا أن ابن حزم يهدم هذه المقالة ببيان استحالة رجوع الموتى إلى الحياة كما ترجع النبات وهو ما يناقض نظام الكون يقول: "والمحتج بهذه الآيات في إثبات القياس في الأحكام، إما جاهل أعمى لا يدري ما القياس، وإما مموّه لا يبالي ما قالن ولا ما أطلق به لسانه في استدامة حاله، ولو كان هذا قياسا لوجب أن يحيي الله الموتى كل سنة في أول الربيع، ثم يموتون في أول الشتاء، كما تفعل الثمار وجميع النباتات، وهذا ممّا لا يقوله إلا ممرور، وإنما أخبر تعالى في كلّ هذه الآيات بأنه يحيي الموتى ويقدر على كلّ ذلك، لا على أن بعض ذلك مقيس على بعض البتة"<sup>1</sup>

إن أسلوب الهدم عند ابن حزم يأتي متلبّسا بمعاني الاستحالة والخلط في ذهن الخصم وبعدم مراعاة جنس المقيس والمقيس عليه وعدم تمحيص نوع كلّ منهما وخاصياته، فيندفع الخصم إذذاك إلى التسرع في إجراء القياس دون مراعاة قوانينه وضوابطه، وهذا التجاوز يوظفه ابن حزم توظيفا باعثا على السخرية نستشفه من استعمال أداة الشرط "لو" التي تقيد الامتناع والاستحالة، في قوله "لو كان قياسا لوجب أن يحيي الله الموتى كل سنة"، وتكشف أداة الشرط أيضا عن عدم ملائمة بين المقيسين، فيكون القائس ممرورا حسب عبارة ابن حزم أي أحق لا يحتكم إلى العقل

#### أ - 4 - أسلوب العدول

نتبنى ما ذهب إليه القدامى<sup>2</sup> في كتب التراث من أن العدول يعني الاختيار، اختيار كلمة بدل أخرى، أو اختيار صفة بدل صفة أو بدل اسم، وقد وقفنا عند هذه الظاهرة في كتاب "الإحكام"، إذ استأنس بها ابن حزم في أكثر من موضع، سيّما

- سورة فصلت الآية 39: "فإذا أنزلنا عليها الماء اهترت وريت إن الذي أحيها لمحيي الموتى"

- سورة فاطر الآية 9: "فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور"

- سورة الإسراء الآية 51: "فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة"

<sup>1</sup> الإحكام، ج7، ص 998

<sup>2</sup> ابن أبي الإصبع (زكي الدين): بديع القرآن، تحقيق وتقديم حفني محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، ط7، 1957، ص54-

- الزركشي (بدر الدين): البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، 1972، ج3، ص339

في المواطن التي توجه فيها إلى خصومه من ذلك أنه لم يذكر خصمه باسمه، وإنما عدل عن ذلك إلى صفة مستهجنة تتضمن معاني السخرية والحدّ من شأن الطرف المقابل، ففي إطار ردّه على القائلين إنّ القياس أقوى من خبر الواحد لأنه يدخله خوف الخطأ من التشبيه فقط، أما خبر الواحد فيدخله السّهو وتعمّد الكذب، لذلك يكون العمل بالقياس أقوى إذ يدخله عيب واحد لا عيبان، يردّ ابن حزم واصفا الأبهري وهو أبو الفرج المالكي بالجاهل، ويظهر العدول هنا في تغييب الاسم (الأبهري) وذكر الصفة (الجاهل)، وهي بالإضافة إلى ما تتضمنه من معاني الاحتقار والاحتقار والافتقار، فإنها تشكل صورة مهزوزة للخصم من الناحية الفقهية والمعرفية، يقول ابن حزم: "ويقال لهذا الجاهل المقدم: أخبرنا عنك أنقيس على خبر الواحد أم لا؟ فإن قال: لا، كذب وأفصح، وأريناهم خزيهم في قياسهم صدق النكاح على القطع في عشرة دراهم، وهو خبرواه ساقط"<sup>1</sup>

ويظهر العدول من ناحية أخرى في مستوى الضمائر، فقد انتقل ابن حزم في حديثه عن المفرد (قال/ كذب/ أفصح) إلى توجيه الخطاب للجمع الغائب (أريناهم/ خزيهم/ قياسهم)، فتجاوز بذلك الخاصّ إلى العامّ ولا شكّ في هذا الأمر يحمل دلالات حجاجية نحاول الكشف عنها في القسم الثاني من المقال

#### ب- السخرية في مستوى الصور البلاغية

لا يقتصر تشكّل معنى السخرية في الخطاب على الأساليب فحسب، وإنما يعضد السّاخر هذه الأساليب بصور بيانية أو بديعية تعمق غرضه في الخطاب وتكشف عن نيته في الإطاحة بالخصم، ولئن كانت المدونة التي اخترناها تتميز بخصوصية الموضوع، إذ تعنى بضبط الأدلة الكلية للأحكام التفصيلية، فلا يعني ذلك أن يكون الأصولي مستكفا عن استعمال الصور البلاغية في خطابه سيما في باب الحجية، وقد وظّف ابن حزم هذه الصور للسخرية من خصومه، ووردنا ثلاثة أنواع وهي:

#### ب- 1- التشبيه

عرّف ابن حزم التشبيه في كتاب "الإحكام" تعريفا خالف فيه جمهور البلاغيين، إذ سوّى بينه وبين التمثيل في المفهوم، يقول: "والتشبيه هو أن يشبه شيء بشيء في بعض

<sup>1</sup> الإحكام، ج8، ص 1125

صفاته، (...)، لأنّ كلّ ما في العالم فمشبّه بعضه لبعض ولا بدّ من وجه أو من وجوه، ومخالف أيضا بعضه لبعض ولا بدّ من وجه أو من وجوه، وهو أيضا التمثيل<sup>1</sup> أما رأي البلاغيين في التشبيه فيتأسس على التخصيص في حين يشمل التمثيل صورا أخرى كالاستعارة والكناية، إذ أنّ "كلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا" على حدّ عبارة الجرجاني<sup>2</sup>

إنّ المهمّ في تعريف ابن حزم للتشبيه هو وعيه بأهميته في تقريب المشبّه من الأذهان سواء برصد وجوه التقاطع أو وجوه التمايز بينه وبين المشبّه به، ولهذا السبب استخدم ابن حزم التشبيه في تمثيل الخصم والخطّ من شأنه، إذ يذكر تورّط أصحاب القياس في إثبات الشبه وتعليل الأحكام، ومن وجوه التورّط عندهم عزوفهم عن لفظ القياس ولجوؤهم إلى التمثيل والتنظير وفرارهم من ذكر العلل، ولهذا السبب يشبههم ابن حزم قائلًا كانوا "كالمتجيرين من الرمضاء بالنار، وكمحلل الخمر باسم النبيذ"<sup>3</sup>، و"كالفریق يتعلّق بما وجد".

إنّ هذا التشبيه قد اعتمد في المقام الأوّل على مثل سائر عند العرب، وهو في الأصل عجز لبيت مجهول القائل، هو:

المستجير بعمره حين كربتته كالمستجير من الرمضاء بالنار  
ولهذا البيت قصّة يذكرها الشنقيطي في كتابه "قطوف الريحان من زهر الأفنان"  
هي أنّ كليبا لما داهمه الموت، طلب من جسّاس أن يسقيه الماء، فرفض، فالتفت إلى

<sup>1</sup> الإحكام، ج1، ص 63

<sup>2</sup> الجرجاني(عبد القاهر): أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق رشيد رضا، دارالمعرفة، بيروت، 1981، ص75

الجدير بالملاحظة أنّ رأي ابن حزم في التشبيه أكّده ابن الأثير كتابه: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ج1، ص373

<sup>3</sup> الإحكام، ج7، ص 1024



عمرو عسى أن يغيثه بشرية ماء، فنزل إليه، وأجهز عليه<sup>1</sup>، فأصبح هذا البيت يضرب لمن أخطأ الوجهة وتورط في أمر لم يكن يتوقعه.

والخلاصة من ذلك أن التشبيه التمثيلي للخصم يتضمن سخرية من خلال استدعاء المثل العربي لتوصيف حالة الخصم، وما يشفع هذه السخرية ظاهرة التكرار في فعل فرّ والمصدر منه الفرار مقابل فعل لجأ، وأما التشبيه الثاني وهو محلّ الخمر باسم النبيذ فقد أراد ابن حزم من خلاله أن يخرج الخصم في صورة باعثة على السخرية لأنه فضح نيته في التحليل وفضح جهله في التقريب، وكذا الأمر بالنسبة إلى التشبيه الثالث إذ عبّر فيه ابن حزم عن حالة القائسين في الاحتكام إلى أدلة تنفي تعليمهم عوض أن تؤكد، فيقومون في التهافت والتناقض دون علم بذلك

## ب- 2- الكناية

يعرفها ابن حزم في "الإحكام" بأنها "لفظ يقام مقام الاسم كالضمائر المعهودة في اللغات، وكالتعريض بما يفهم منه المراد، وإن لم يصرح بالاسم، ومنه قيل للكناية كنية"<sup>2</sup>

لقد استأنس ابن حزم بالكناية في إطار شتم الخصوم وسبهم علنا حتى أننا لا نكاد نجد ردا له دون شتم ولعن، وهذه الكنايات هي إما خاصة بقول الخصوم كأن يقول "وزاد بعضهم جنونا"<sup>3</sup>.

وفيها تعريض مباشر للخصم لأن خطاب الجنون لا يصدر إلا عن مجنون، ويمكن أن يفهم الجنون في هذا المقام بمعنييه، أما المعنى الأول فهو الخلل في فهم الغاية وطلبها والخلل في اتخاذ الوسيلة إليها، أي أنه خلل في مدارك العقل وسبل الإدراك، وهو المعنى الذي عبّر عنه ابن الجوزي (ت597هـ/1201م) في قوله: "الجنون عبارة عن الخلل في الوسيلة والمقصود جميعا..والجنون أصل إشارته فاسد فهو يختار ما لا يختار"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> الشنقيطي(أحمد): قطوف الريحان من زهر الأفنان شرح حديقة ابن الونان للجنكي، نشر دار عمر الشنقيطي، ط2، 1999، ص 93

<sup>2</sup> الإحكام، ج1، ص63

<sup>3</sup> الإحكام، ج7، ص993

<sup>4</sup> ابن الجوزي(أبو الفرج): أخبار الحمقى والمغفلين، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دت)، ص22

أما المعنى الثاني فهو معنى ديني متلبس بالمروق عن تعاليم الشريعة أو الكفر بما نصّت عليه العقيدة، والإيغال في ارتكاب المعاصي، وهذا المعنى استتبّه النيسابوري من قولين للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أولهما أنه قال: "من أبلى شبابه في المعصية كان مجنوناً" والحديث الثاني أنه بينما كان الرسول في أصحابه إذ مرّ به رجل فقال بعض القوم: "هذا مجنون، فقال رسول الله: هذا مصاب، إنما المجنون على معصية الله تعالى".<sup>1</sup>

ومهما كان المعنى الذي قصده ابن حزم، فإنّ معنى الجنون مستهجن في الثقافة العربيّة الإسلامية، ولذا يذكره ابن حزم صراحة أو يلمّح له من قبيل قوله هذا هو "الهيذان" أو هذا من "التمويه والغش" أو "تخليط وهذيان من جاهل أعمى"، فيعرض بخصمه في سخرية ويقصيه فكراً ودينياً، يقول: "وما فهم أحد قطّ له عقل أنّ للقياس في هذه الآية مدخلا أو طريقاً، أو نسبة بوجه من الوجوه"<sup>2</sup>

ولعلّ ظاهرة الإقصاء في خطاب ابن حزم من الظواهر الأكثر بروزاً فهو لا يدع لخصمه مجالاً للدفاع عن منطق الحجج عنده، لأنّ ابن حزم يدحضها منذ الوهلة الأولى في مستويات عدة أهمّها المستوى اللغوي والمستوى المنطقي والمستوى الدلالي، وهو ما يتجلّى أيضاً في صورة أخرى من الصور البلاغيّة، هي المقابلة.

### ب- 3- المقابلة

لعلّ من أكثر الصّور المعبّرة عن السخرية في أيّ خطاب كان هو إيراد وضعين متضادين للموصوف، وتوريطه أمام المتلقي وتعرية أسباب الوهن في منطقته، وقد أكّد الباحثون المهتمّون بالسخرية وأشكالها هذا الأمر، إذ ذهب أحمد الشايب إلى

<sup>1</sup> النيسابوري (ابن حبيب): عقلاء المجانين، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د ت)، ص 8

وفي نفس الإطار أورد ابن الجوزي في كتاب الأذكياء خبراً يدلّ على المفهوم الديني للجنون قال: "قال أبو محمد عجيف: مرّ بي مجنون فقلت: يا مجنون، قال: وأنت عاقل؟ قلت نعم، قال: كلاّ يا مجنون ولكن جنوني مكشوف وجنونك مستور، قلت فسّر لي؟ قال: أنا أخرق الثياب وأرجم وأنت تعمّر داراً لا بقاء لها وتطيل أملك وما حياتك بيدك، وتعصي وليك وتطيع عدوك" الأذكياء، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دت، ص 206

<sup>2</sup> الإحكام، ج 7، ص 984

أنه "في التضادّ تبلغ الاستحالة مداها وتصل إلى تخوم العدم، فأنت تصف الشيء وصفين متضادّين أو متناقضين معناه أن تخرجه من دائرة الوجود"<sup>1</sup>

لقد اعتمد ابن حزم المقابلة في التشهير بالمذاهب الأخرى سواء في تفسير الآيات القرآنية أو في تأصيل القياس نظرياً وعدم العمل به في النوازل أو في سنّ أحكام اجتهادية وعدم الأخذ بها يقول ابن حزم: "ومن أعجب العجب احتجاج المرء بما لا يراه حجة! ولكن هذا غير بديع منهم! فهذا أبو حنيفة يحتجّ أنّ الخيار لا يكون إلا ثلاثة أيام لا أكثر، بحديث المصراة، فإذا قيل له فهذا الذي تحتجّ به أتأخذه؟ قال: لا"<sup>2</sup>

تبدو المقابلة واضحة بين الإيجاب في قوله يحتجّ وبين السلب في قوله قال لا، إذ المفترض أن يعمل المرء بما يدعو إليه وينافح عنه، ويحتجّ له، ولكن المفارقة بين هذا الجانب التظييري وبين الجانب العملي عند هؤلاء الفقهاء حملت ابن حزم إلى كشف مغالطاتهم في أسلوب ساخر عمّقه اسم الإشارة "هذا"، إذ الغاية منه التركيز على أطراف السخرية: أبو حنيفة، واحتجاجه.

أما المقابلة الثانية فتتمثل في تزيق الحكم بين متماثلين تجمع بينهما نفس العلة يقول ابن حزم: "وهذا من أبرد ما مؤهوا به! وما علم قط ذو عقل (... ) أنّ البئر إذا مات فيه سنور نزع منها أربعون دلو، فإن سقط فيها نقطة بول نزحت كلّها. وأنّ من مسّ دبره انتقض وضوؤه، وأنّ من مسّ أنثييه لم ينتقض وضوؤه! وهل بين هذه الوجوه والتي قبلها تشبيه؟"<sup>3</sup>

يجري ابن حزم مقابلة بين حكمين مختلفين لمتماثلين في العلة وهي النجاسة، وتظهر المقابلة في مستوى المفردات: سنور ميت في مقابل نقطة بول، فبين هذين الأمرين جامع النجاسة، ولكن التفاوت واضح بين الكليّة في السنور والجزئية في البول، فالمتوقّع أن يُحكم في نجاسة السنور أكثر من الحكم في نجاسة البول، أو على الأقلّ أن يتساويا في الحكم، إلا أنّ الفقهاء يخرقون أفق الانتظار ليحكموا عكس المتوقع،

<sup>1</sup> الشايب (أحمد): الضحك في الأدب الأندلسي، دراسة في وظائف الهزل وأنواعه وطرق اشتغاله، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط1، الرباط، 2004، ص203

<sup>2</sup> الإحكام، ج7، ص1036

<sup>3</sup> الإحكام، ج7، ص1073

وتكون المقابلة الثانية في الحكم على نجاسة السنور بنزح أربعين دلوا من البئر في حين يكون الحكم على نجاسة قطرة البول بنزح البئر كلها.

إنّ هذه المقابلة التي يعرضها ابن حزم تكشف في النهاية عن سخريته من منطق الفقهاء في حكم التفريق بين المتماثلات والتسوية بين المتناقضات، ولذلك يشنّ حملة على القائلين بالشبه دون تصنيف المقيس والمقيس عليه ضمن نفس النوع والجنس، يقول في إطار عرضه لمختلف أنواع البيض وإبراز الفرق بينها: "فصح أنّ الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام البتة، وبطل قولهم: إننا علمنا انكسار ما بأيدينا من البيض لشبهها بما شاهدنا انكساره منها، (...)، وإنّما الذي يصحّ بهذا فهو قولنا: إنّ كلّ ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو وسواء اشتبها أو لم يشتبها"<sup>1</sup>

#### ب- 4- الالتفاتات

هو من المواضيع التي تتقاسمه علوم البلاغة الثلاثة رغم اختلاف البلاغيين في تصنيفه، فقد ذكر الشريف الجرجاني (ت816هـ/1413م) أنّ "بعض الأفاضل قال يبيح عن الالتفات في كلّ واحد منها، أمّا في علم المعاني فباعبار كونه على خلاف مقتضى الظاهر. أمّا في البيان فباعبار أنّه إيرادلعنى واحد في طرق مختلفة الدلالة عليه جلاء وخفاء. وبهذين الاعتبارين يفيد الكلام حسناً ذاتياً للبلاغة. وأمّا في البديع فمن حيث إنّ فيه جمعا بين صور متقابلة في معنى واحد فكان من المحسنات المعنوية. ويؤيده أنّ صاحب "المفتاح" ورده تارة في المعاني وأخرى في البديع، وفي خلاف مقتضى الظاهر كناية إيماء إلى أنّه من البيان أيضا"<sup>2</sup>

يؤكد الشريف الجرجاني من خلال مقالته أنّ الانتقال من الجلاء إلى الخفاء هو مقوم أساسي من مقومات الالتفات، وهذا الانتقال قد ينهض على الصور المتقابلة التي يكون التضادّ عنصراً هاماً من عناصرها، وعنصراً باعثاً على الاستهزاء والسخرية من الطرف المقابل، هذا ما عوّل عليه ابن حزم في خطابه، يقول مثلاً في إطار ردّه

<sup>1</sup> نفسه، ص1072

<sup>2</sup> الجرجاني(الشريف): حاشيته على الكشاف عن حقائق التنزيل، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1968، ج1، ص63

لمزيد التعمق:

- صولة(عبد الله): الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، ط1، 2001، ص454  
- الهبشري(الشاذلي): الالتفات في القرآن، حوليات الجامعة التونسية، عدد 32، 1991، ص131 - 172ص

على القائلين بالقياس: "وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء مؤهوا بها، ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا به، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به"<sup>1</sup>

الملاحظ من خلال هذا الشاهد أن ابن حزم استعمل نوعاً خاصاً من الالتفات هو الالتفات الضمائر، فقد أورد في البداية ضمير الغيبة (هم) وصرف الكلام مباشرة إلى ضمير المتكلم الجمع (نحن)، وهذا الالتفات فيه تغييب للخصم ورغبة في التشنيع به، كأنه على حدّ تعبير الزمخشري: "يذكر لغيرهم خصالهم ليعجبهم منها ويستدعي منهم الإنكار القبيح"<sup>2</sup>

وفي مقابل تغييب الخصم وإقصائه يحضر ضمير المتكلم الجمع ليعزز ابن حزم من خلاله سلطته وأهميته خطاباً في مقابل هشاشة خطاب الطرف المقابل، على أنّ الالتفات في هذه القولة لم يحصل في مستوى الضمائر فحسب، وإنما كان في الأزمنة، فقد استعمل ابن حزم الماضي (مؤهوا/ احتجوا) ثم عدل عنه إلى المضارع الدالّ على المستقبل (ننقض/ نحتج)، وهذا الالتفات مقصود إذ أنه يقوّي حضور ابن حزم ويغيّب خصومه ويقلّل من شأنهم، والتغييب في حدّ ذاته شكل من أشكال السخرية المضمرّة، وليس له الوقع النفسي الذي يحدثه المضارع في المتلقّي، يقول ابن قيم: "أعلم أنّ الفعل المضارع إذ أتى به في حالة الإخبار عن وجود كان ذلك أبلغ من الإخبار بالفعل الماضي وذلك لأنّ الفعل المضارع يوضّح الحال التي يقع فيها ويستحضر تلك الصورة حتّى كأنّ السامع يسمعها ويشاهدها وليس ذلك في الفعل الماضي"<sup>3</sup>

إنّ الالتفات سواء في مستوى الضمائر أو الأزمنة، إنّما هو عدول في الأسلوب غايته لفت الانتباه إلى مواطن مخصوصة من الخطاب، وهو في هذا المقام ردّ ابن حزم على تمويه الخصم ونقض دعاويه، أي لفت انتباه المتلقّي على كيفية مواجهة الخصم وتوهينه إمّا من خلال السخرية أو التشنيع والشتيم.

## 2- وظائف السخرية في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"

<sup>1</sup> إسماعيل (عزّ الدين): جماليات الالتفات، ضمن أعمال النادي الثقافي الأدبي، جدّة، 1990

الإحكام، ج7، ص975

<sup>2</sup> الكشاف، مذکور، ج1، ص64

<sup>3</sup> الفوائد المشوق، مذکور، ص148

تکمن أهمية هذا العنصر في الكشف عن أبعاد حضور السخرية في كتاب يهتم بتشريع الأدلة الكلية من أحكامها التفصيلية، ولعل ما أتى الغرابة في ذلك أن هذا الكتاب يكاد يكون الفريد من بين كتب الأصول في اعتماد السخرية سبيلا من سبل توهين حجة الخصم والخط من قدرته المعرفية واللغوية، ولكن البحث في أساليب السخرية وصورها في هذا الكتاب يكشف عن غايات أخرى أرادها ابن حزم في سخريته، أجملناها في قسمين: أولها التوظيف الحجاجي وثانيهما التوظيف المذهبي.

## 2- أ - التوظيف الحجاجي

لا يمكن أن نفهم حضور السخرية في كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" إلا في إطار الأبعاد الحجاجية المنافحة عن أصول الشرع، والمبككة للخصم بالدليل وحجة السلطة، ومستندنا في ذلك أمران: أولها تصريح ابن حزم في مقدمة كتابه بهذا المشغل وثانيهما استئناسه بخطط حجاجية أثناء ردوده الساخرة.

## 2- أ - 1 - المشغل الحجاجي عند ابن حزم

لم يُخف ابن حزم مشاغله الحجاجية، فقد صرح بها في مقدمة كتاب الإحكام، وبيّن أن غرضه من تأليفه هو الردّ على من وهنت حججهم وأسأؤوا فهم أحكام الدين أو تفسير الآيات دون مراعاة شروط القراءة وحدودها يقول: "فبيناً بحول الله تعالى وقوته غلط من غلط في هذا الباب، بأنّ من ترك ما هو من الدين مخطئاً غير عامد للمعصية، أو عامد لها، أو أدخل فيه ما ليس منه كذلك، فلا يخرج البتة الخطأ في أحكام الديانة عن هذين الوجهين، إمّا ترك وإمّا زيادة ولخصنا الحق تلخيصاً لا يشكّل على من نصح نفسه"<sup>1</sup>

ولم يكتف ابن حزم بعد ذلك بالمقدمة، بل عقد الباب الثالث في هذا الغرض ووسمه بإثبات حجج العقول، إذ بيّن أهمية المناظرة والجدال للوقوف على صحيح الأدلة من الأحكام، وأصل قيمة الحجاج في القرآن والسنة، وأكد أنّ الحجاج والجدال واجبان على المجتهد لنصرة الحقّ والذود عن الشرع يقول: "فالجدال الذي ندعو إليه

<sup>1</sup> الإحكام ج1 ص 24

هو طلب الحقّ ونصره وإزهاق الباطل وتبنيّه فمن ذمّ طلب الحقّ وأنكر هدم الباطل فقد أُلحد وهو أهل الباطل حقاً والخصام بالباطل هو اللدد"<sup>1</sup>

وصفوة القول فإنّ مشغل الحجاج في ذهن ابن حزم هو الدافع الأساسي لكتابة "الإحكام" هذا ما أنباه من خلال تصريحاته في المقدّمة ومن خلال تأصيله لأهميّة الجدل والمناظرة وتخصيص باب في ذلك ثمّ ربط المناظرة والحجاج بنصرة الدين وردّ المظالم، ولعلّ عنوان الكتاب نفسه يحيل إلى معنى الحجاج من خلال لفظ "الإحكام" وهو مصدر يدلّ على المنع من الفساد، أي فساد رأي الخصم وهو المعنى الذي أورده ابن منظور عن الأزهري في قوله: "وروينا عن إبراهيم النخعي أنّه قال حكم اليتيم كما تحكم ولدك أي امنعه من الفساد وأصلحه كما تصلح ولدك وكما تمنعه من الفساد، وكلّ من منعه من شيء فقد حكمته وأحكمته"<sup>2</sup>

وانطلاقاً من ذلك تصبح السخرية عند ابن حزم تقنية لخدمة هذه الأغراض الحجاجية من خلال بيان فساد رأي الخصم وردّ أقواله وتصبح السخرية بهذا المعنى قيمة أخلاقية تمنع الفساد وليست رذيلة تستقص الآخر وتتعالى عنه، وعلى هذا الأساس يمكن أن نرصد الخطط الحجاجية انطلاقاً ومن الردود الساخرة

## 2- أ- 2 الخطط الحجاجية من خلال الردود الساخرة

استأنس ابن حزم في ردوده الساخرة بجملة من الخطط تدعم غايته الحجاجية وتحرّج الخصم لأنها تبيّن تهاافت قوله وضعف براهينه، وقد رصدنا لذلك ثلاث خطط تواردت في كتاب "الإحكام" وهي:

♦ خطة التبذير: ونعني بها الحجج الزائدة التي رتبها ابن حزم في ردوده على الخصم ترتيباً يزيد على الحدّ، فتبدو متراصّة في خطابه تجمع دقائق كلام الطرف المقابل في مستوى اللغة والبراهين والترتيب المنطقي والتداولي، وتسدّ عنه منافذ النجاعة الحجاجية لأنّ اكتتاز الخطاب بهذه البراهين من شأنه أن يهوّل خطاب الخصم ويمنحه تهاافتاً مضاعفاً كما من شأنه أن يهوّن الحجج التي يستند إليها، فيسحب منه مشروعية الخوض في المسألة أصلاً سيّما إذا أشفع ابن حزم قوله بتشابهه أو كنيّات أو جمل استفهامية تشكّك في مدارك الخصم العقلية

<sup>1</sup> الإحكام، ج1، ص42

<sup>2</sup> ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2003، ج25، ص187

والنفسية، ومن أمثلة التبذير في خطاب ابن حزم والاستقاضة في إيراد الحجج عنده ما ورد في نفي حجية القياس من خلال الآية 23 من سورة الإسراء، فقد انتقل بعد تفسيره لهذه الآية إلى الاستشهاد بالآية 20 من سورة النساء، فالآية 47 من سورة الأنبياء، ثم الآية 7 من سورة الزلزلة، ثم الآية 75 من سورة آل عمران، فالآية 188 من سورة البقرة، ثم الآية 31 من سورة الإسراء، ثم الآية 24 من سورة النجم ليرجع من جديد إلى الآية المنطلق في الحجاج ويستفيض بعد ذلك في شرحها وتفسيرها نافية عن معناها كل علاقة بالقياس أو بحجيتها، ويستدعي في الأخير الاستقحام هادما أطروحة الخصم في سخريه مضمّنة إذ يقول: " فكيف يريد هؤلاء القوم بنا أن نحكم بما يقرّون أنه كذب؟! <sup>1</sup>

#### ❖ خطة التوجيه

استعمل ابن حزم جملة من الأساليب الدالة على هدم مقالة الخصم وبراهينه، ومن ثم توجيه المتلقي إلى الحجج البديلة التي تعبّر عن جهة الصواب، ومن أمثلة الأساليب المعبرة عن توجيه الحجج بسخرية ضمنية ومضمرة كثرة توارد النفي والجزم فيما يتصل بحجج الخصم والغاية من كل ذلك سد منافذ الحجاج عليه وتبكيته بالبدائل المعبرة عن الحقيقة (كما يراها ابن حزم)، ومن أمثلة نفي مقالة الخصم وإثبات البديل قوله:

- " وهذا الاحتجاج منهم جمع الشناعة والإثم لأنّ الله تعالى لم يأمر قطّ أولي الأمر منّا أن يقولوا بأرائهم ولا بقياساتهم، ولا أن يقولوا...وانما... " <sup>2</sup>

- " فبطل ما موهوا به من تقسيمهم الشريعة على فروع وأصول، وصحّ أنّ جميع أحكام الشريعة كلّها سواء وأصول، ولا يوجد شيء منها إلّا عن قرآن أو عن الرسول أو عن إجماع". <sup>3</sup>

إنّ هذه الخطة في الدحض والبناء من جديد، إنّما تدلّ على استصغار ما يصدر عن الخصم واعتباره ضربا من التموه واللفو، فتضحى السخرية واضحة في تفاوت المقامات المعرفية والمراتب الإدراكية، وتتقلب الأدوار من مستوى أفقي يفترض أن

<sup>1</sup> الإحكام، ج7، ص 977

<sup>2</sup> الإحكام، ج7، ص 981

<sup>3</sup> نفسه ج8، ص 1179



يدلّ على التساوي أو التقارب بين المتناظرين إلى مستوى عمودي يؤكد التباعد والتفاوت بينهما مما يسمح ضرورة بإقصاء المقالة الهشّة والحجّة الواهنة، وتصبح المناظرة أو المحاججة انتصاراً للحق وانتصاراً للدين وكذلك للمذهب.<sup>1</sup>

#### ❖ خطة التجهيل

نعني بالتجهيل أساليب الاستهجان والتشكيك في قدرات الخصم والاستقاص من شأنه المعريف وكفائته الحجاجية، والغاية من وراء ذلك هي سحب شرعية القول منه وحمله على عدم الخوض في هذه المسائل الأصولية، وفي المقابل يثبت المحاجّ تمكّنه من آليات التفكير وحذقه في اقتناص الحجّة المناسبة وترتيبها في سياق الكلام بالإضافة إلى تمهّره في معرفة لسان العرب ومعهودهم في الكلام.

لقد توارد في كتاب "الإحكام" معجم من العبارات الدلّة على تجهيل الخصم واستقاص قدراته من ذلك ردّ ابن حزم على أصحاب القياس:

- "تالله ما قدرنا أنّ عاقلاً يرضى لنفسه بهذه الخساسة، وبهذا الكذب في الدين ويعاجل هذه الفضيحة نعوذ بالله"<sup>2</sup>

- "إنما اشتربنا أن نتكلّم فيما يعقل، وأما الهديان فلسنا منه في شيء"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> لمزيد التوسع في علاقة الانتصار بالمناظرة والحجاج يراجع:

الخياط (أبو الحسين): الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والظعن عليه، بيروت، 1957

البطليلوسي (ابن السيد): الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، تحقيق حامد عبد المجيد، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1955

نتبني موقف حمادي صمود في تفسيره فعل الانتصار يقول: "يحتاج الانتصار ليفعل فعله في الناس وليروج باعتباره خطاب جمع وضمّ أن يتستّر تحت أفتحة العدل والموضوعية في الحكم والبحث عن الحقيقة بتحليل المواقف والبحث عن أسبابها وإيجاد المعاذير للبعض منها والاستناد على بعضها الآخر المبني على سوء النية والظلم) في كتابه: بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم رسالة أبي بكر الصولي إلى مزاحم بن فاتك أنموذجاً، دار المعرفة للنشر، ط1، تونس،

2006، ص113

<sup>2</sup> الإحكام، ج 7، 991

<sup>3</sup> نفسه، ص 995

- " وإنَّ العجب ليكثر من عظيم تمويههم في الدين وتدليسهم فيه باحتجاجهم بهذه الآيات في القياس!"<sup>1</sup>

إنَّ خطَّة التجهيل في النهاية لم تكن في خطاب ابن حزم منفصلة عن السخرية فقد وردت كلّها في جمل تعجبية، والتعجب هو نفرة من خرق الإمكان وتجاوز المعهود والمتواتر في الدال والمدلول والدليل عليهما، ومن هنا تكون السخرية إقصاء للخرق واللا متوقع ودعوة إلى التماهي والانخراط في مقالات الجماعة، وإقامة الحجّة على المختلف بتوريطه وتوهين حججه

## 2- ب- التوظيف المذهبي

يعدّ التمدّج عند القدامى عنوان انتماء فكريّ ورؤية فقهية معيّنة للشريعة وإعلاناً عن منهج مخصوص في التعامل مع الأدلّة الشرعيّة ومع الأحكام التفصيليّة، وقد سعى كلّ فقيه وأصوليّ أن ينافح عن مذهبه ويبيّن تهاافت أصحاب المذهب المختلف، فأفرز ذلك قضية كثيراً ما أزعجت ابن حزم في كلّ مصنفاته وهي قضية التقليد<sup>2</sup> انطلاقاً من ذلك شنّ ابن حزم حملة صريحة على مقلّدي المذاهب وأخرجهم بأساليب ساخرة تحطّ من قدرتهم على الاجتهاد وتقاعسهم في طلب الأدلّة والأحكام من منابعها الأصليّة أي القرآن والسنة، وفي المقابل دعا ابن حزم إلى الحدّ من سلطة الوسائط الفقهية في معرفة أحكام الشرع يقول: "فليت شعري! ما الذي أوجب عليه أن يميل إليه دون أن يميل إلى غيره ممن هو مثله في الظاهر، أو أفضل منه في الظاهر، أو في الحقيقة من سابقى الصحابة، حتى صاروا يتيدنون بقوله في دينهم الذي هو وسيلتهم إلى الله تعالى؟"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> نفسه، ص 999

<sup>2</sup> الإحكام ج6، ص 889 يقول ابن حزم: "ثمّ إنّنا نقول: إنّ العجب ليطول ممن اختار أخذ أقوال إنسان بعينه لم يصحبه من الله عزّ وجلّ معجزة، ولا ظهرت عليه آية، ولا شهد الله له بالعصمة عن الخطأ ولا بالولاية وأعجب من ذلك إن كان من التابعين فمن دونهم، ممن لا يقطع على غيب إسلامه، ولا يبيد مقلّده أكثر من حسن الظنّ به، وأنّه في ظاهر أمره فاضل من أفاضل المسلمين، لا يقطع له على غيره من الناس بفضل، ولا يشهد له على نظراته بسبق إنّه هذا لهُو الضلال المبين

<sup>3</sup> الإحكام ج7، ص 888

لقد رسّخ ابن حزم هذه القناعة في كامل كتاب "الإحكام" وخاصة في باب إبطال القياس، فبيّن تهافت أئمة المذاهب ومن تبعهم في القول بالقياس وتأصيله ثمّ عدم استعماله في الأحكام، وقد استأنس بالسخرية لبيان مظاهر التهافت في أقوالهم ومن ثمّ إقامة الحجة عليهم من ذلك ردّه على أبي حنيفة في احتجاجه بما لا يراه حجة يقول: "ومن أعجب العجب احتجاج المرء بما لا يراه حجة! ولكن هذا غير بديع منهم! فهذا أبو حنيفة يحتجّ أنّ الخيار لا يكون إلا ثلاثة أيّام لا أكثر، بحديث المصراة، فإذا قيل له فهذا الذي تحتجّ به أتأخذ به؟ قال: لا"<sup>1</sup>

ولئن كانت هذه السخرية ناجمة في إبراز خطاب الخصم المتهافت، فإنّها تلعب دورا مضاعفا في تأكيد تماسك خطاب ابن حزم ومن ورائه خطاب المذهب الظاهري وهو ما يفسّره تكرار ضمير المتكلم الجمع (نحن) بعد نسق الردود الواردة في هذا الباب يقول ابن حزم في إبراز أهمية القول بالاشتباه عند الظاهريّة: "ونحن لم ننكر الاشتباه وإنّما أنكرنا أن نوجب أحكاما لم يأذن بها الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلّم من أجل الاشتباه في الصّفات".<sup>2</sup>

### الخاتمة

إنّ مبحث السخرية من المباحث الدقيقة في أيّ نصّ من النصوص مهما اختلف الحقل المعرفي المحتضن له، وتكمن دقّة هذا المبحث في وجوب تتبّع سياق الخطاب ومقامه، وفي ضرورة تقصي الأساليب اللغويّة والصور البلاغية والخطط التي يوظفها المتكلم للتعبير عن موقفه الساخر من الطرف المقابل.

ولعلّ مردّ أهميّة السخرية في الخطاب الأصولي إلى أمرين: أولهما أنّها تعبّر عن نفسيّة المتكلم في مواجهة المواقف المختلفة والمتهافتة في نظره، وهي نفسيّة تكشف عن ذروة المرارة لعدم احتمال منطلق الخطاب المضادّ ذاك الخطاب المنتشر عبر تراكمات التاريخ، ونعني خطاب بقية المذاهب التي انتقدها ابن حزم، ومن هنا تصبح السخرية مجالا خصبا للدراسات المعنية بعلم النفس الديني، وهو ما وقفنا عنده مع ابن حزم في إقصاء المختلف وثلبه واستهجانته وإخراجه من دائرة الإنسانية، أمّا الأمر الثاني الذي يؤكّد أهميّة السخرية في الخطاب الأصولي فهو تعبيرها عن

<sup>1</sup> نفسه، ص 1036

<sup>2</sup> الإحكام ج7، ص1064

نجاعة المتكلم في الاحتجاج لأرائه من خلال ثنائية الهدم والبناء بالإضافة إلى خطط أخرى كشفنا عن بعضها وأهمها التبذير والتوجيه والتجهيل ويبقى البحث في الخطط الحجاجية الأخرى رهين توسيع البحث في مدونات أصولية فقهية أخرى. لقد أفرز هذا البحث قضايا عديدة خاض فيها ابن حزم وأكد خطورتها في قضية الاجتهاد وأهمها قضية التقليد والتباسها بخمول الفكر وعدم التدبر في آيات القرآن وسنة النبي، وهو ما يفرض ضرورة إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال، بالإضافة إلى قضية القياس والتباسها بالظنيات ولا يرى ابن حزم بعد ذلك حرجا من توريث الخصم فيضعه أمام أمرين خطيرين إما الكفر أو التناقض<sup>1</sup> ولئن عبر ابن حزم عن هذه القضايا صراحة، فإن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى قضايا أخرى أفرزتها مظاهر السخرية وأهمها إقصاء المختلف مما أدى إلى الصراع المذهبي واحتداد المناظرات وخرق آدابها خرقا يصل إلى السباب والشتم والتكفير.

﴿.....﴾

<sup>1</sup>. الإحكام ج7، ص1065: "وهذا مثل قول المالكي والحنفي: إن نكاح من أعتق أمته وتزوجها وجعل عتقها صداقها نكاح فاسد، فيقول لهم أصحابها والشافعيون: فنكاح رسول الله صلى الله عليه وسلم إذن صفة فاسد فإن أقدموا على ذلك كفروا وإن كفوا عنه تناقضوا، وكقول الحنفي: إن الحكم باليمين مع الشاهد مخالف للقرآن، فنقول لهم: نحن والشافعيون والمالكيون، فحكم النبي بذلك إذن مخالف للقرآن! فإن قالوا بذلك كفروا، وإن كفوا تناقضوا"

# الدراسات الأدبية والفكرية والثقافية



السرد الفنتازي في التشكيل الروائي عند الأديبة الأردنية سميحة خريس

## روايتي "القرمية" و"خشخاش" نموذجاً

الأديبة الأردنية د. سناء كامل أحمد شعلان

الجامعة الأردنية - المملكة الأردنية الهاشمية - عمان

selenapollo@hotmail. Com

### ملخص

[ هذه الدراسة تتوقف عند السرد الفنتازي في التشكيل الروائي عند الأديبة الأردنية سميحة خريس(1)، وذلك عبر التصدي لرصد هذه السردية و تحليلها في روايتي "القرمية"(2) و"خشخاش"(3). وهي تفترض أنّ هذا السرد الفنتازي قد كان على مستويي الشكل والمضمون، كما أنّ له مبررات لتوظيفه، وقد استخدم في هاتين الروايتين لغة خاصة ومرجعيات متعدّدة لتخرق منظومتها. الكلمات المفتاحية: السرد الفنتازي، سميحة خريس، رواية "القرمية"، رواية "خشخاش". ]

### السرد الفنتازي عند سميحة خريس: الاتجاه والغاية والتشكيل:

من يتصدّى للتجربة الروائية عند سميحة خريس يجد أنّ روايتي "القرمية" و"خشخاش" قد تشكّلتا بالسرد الفنتازي، وهذا ضمن حساسية روائية تستسلم للعجائبي والغرائبي، حيث تسقط الحدود ضمن شطحات الخيال والاستيهامات المظفورة أحياناً بنسيج الواقع(4)، "إذ ليس الهدف والغاية في الخيال الأدبي بالضرورة مختلفاً عن ذلك الموجود في الواقع، وما يسمى حقيقة في الأدب غالباً ما يكون فرضياً"(5). وهذه الواقعية " ترصد عالمها المتخيل من جذادات وكسر هذا العالم الذي نعيشه"(6)، وتدمج الفنتازياً الواقع بالسحر متحدية الأعراف السردية السائدة(7). ولعلّ كتاب أمريكا اللاتينية أكثر من أسهم في هذا التيار في القرن العشرين، حتى أصبحوا رواد هذه الواقعية التي تكتسب سحرها لأنها نتاج الخيال، لا الملاحظة الواعية وحدها(8)، انطلاقاً من أنّ تخيل الأشياء يدلّ على

قوة سحرية لا يمكن تفسيرها(9)، وهذا الخيال المجنح الذي يدخلنا في عوالم غير طبيعية يستفيد من خيالات العمى والجنون والشيخوخة. فالفتنازيًا تخرع واقعاً بمعنى أو بآخر، لكن في ظلال سحرية خيالية.

علاوة على أن هذا السرد تعبيري عما في الواقع من تناقضات وصراعات يعجز الإنسان عن مواجهتها وحسمها لصالحه، عندئذ يزحزح في تعبيره الأدبي هذه الصراعات والمتناقضات إلى عالم الخيال ليضعها موضع تأمل وتدبر من قبل المتلقي(10). في محاولة تصدر عن "يأس عميق عن اكتناه جوهر الواقع، والإلمام بالتحولات السيكلوجية المحزنة التي يعيشها الإنسان"(11).

وهذه البنية السردية تتسع لتصبح جلباباً فضفاضاً قادراً على إخفاء ذواتها وأهدافها ومغازيها المحاصرة بضغط القوانين والمحرّمات وأنواع الرقابة كافة؛ لذا تعدّ الأجواء الفتنازية وسيلة عملية وناجعة للكشف عن اهتمامات الشخصيات وعواطفها التي يمكن أن تتستر، وتتبدل في بنيات يحكم فيها العرف أو الضوابط الاجتماعية(12)

والأدب الفتنازي بما يقدم من خيال مجنح يمنح فرصة للهروب من الواقع، " لكن الهدف والغاية من الهروب يتراوح بين تحقيق الأمنية والإثارة ومجرد الاستماع"(13)؛ "فهو وسيلة للتخلص من التصورات والمفاهيم المعتادة بيد أن الغرض من وراء هذا الهروب هو تبيان الضيق وكبت الأنفاس والرعب الذي يغزو عالمنا الإنساني"(14)

ويملك العجائبي والغرائبي ذكاءً سردياً خاصاً يجعله "يقوّض البنى والخطابات والنظم السياسية الضاغطة والمستلبة التي تمثل الآخر ن طريق اختراقها فنياً ورؤيويًا وعدم الاستسلام لسلطانها المهيمن على الوعي الاجتماعي"(15)، ومن ثم يتستر وراء أفتنته اللاواقعية من أجل حماية نفسه وحماية مبدعه من فتك السلطة التي تصعب مواجهتها مباشرة، ولكن قد يسهل خداعها إذا تمكّن الأديب من إتقان لعبة القفز بين عالمي الحقيقة والخيال. "فالكاتب يلجأ إلى عالم الأحلام والقرين والجن والمخلوقات العجيبة كي يعبر عن هذا العالم، وكأنه يمرّ في هذه الحياة مروراً سريعاً، ولكن الأجل هو العالم الآخر"(16).



والأديب في سعيه إلى رسم واقعه بكلمات غير التي عهدناها، ويعوالم لم نعرفها إنما يهدف أيضاً عن سبق إصرار إلى "تكسير الرتابة التي هيمنت على ذاتية القارئ طويلاً، بخلق غرابة مقلقة والنفاذ إلى الشعور والذاكرة وتفقيتها إلى ذرات مرتبكة" (17)؛ "فالكل يركض وراء الجديد، ويتطلع نحو المستقبل، ويكره أن يقلد من سبقوه" (18)، مستخدماً عجينة الفنتازي التي تنتج كل جديد ومبتكر لمن يملك مفتاح الخيال والتميز، فالقصة والرواية يجب أن تكون مميزة بدرجة تكفي لتسويغ سردها. فلا أحد له الحق بإيقاف المارة المسرعين في الحياة ما لم يكن لديه الغير عادي من التجربة (19)، ومن يملك العجيب أو الغريب لا بد أنه يملك هذا الجديد المنشود. إذن نستطيع القول إن الفنتازي يمثل تلك اللذة التي يجدها القارئ و المبدع عندما يفلت من إسار تكاليف واقعه الصارمة، وما هي عليه من جفوة، ويستسلم لفتنة غير المعقول (20).

### الفنتازي ولعبة التجريب في روايتي "القرمية" و"خشخاش":

لاشك أن سميحة خريس قد استثمرت السرد الغرائبي في هاتين الروايتين لأجل أن تدخل لعبة التجريب في الرواية التي جاءت لتفتح الباب على مصراعيه لرفض الأشكال الجاهزة للفكر أو لطرق التعبير عنه (21)، "وتغرق في الضبابية والصعوبة والتعقيد" (22)، كما أنها "تبالغ، وتمسرح، وتتقصى المشكلات وتصور رؤية الناس لها تحت ضغط الإجراءات اليائسة أو الحلول الرهيبة أحياناً" (23). وقد عبرت الروايات التجريبية عن اللامعقول والغرابة من خلال الفنتازيا (24)، ومن هنا ضاع منها كل ما هو منطقي، و"صارت خليطاً من أشياء متنافرة، هي مزيج من تلاحم الدّهن بالذاكرة، وبالتالي سيطر عليها الغموض" (25).

ولا شك في أن الرواية التجريبية تتطلق من منطلقات الحداثة التي تؤمن بكل جديد، ذلك الجديد القلق الذي لا يكاد يولد حتى يصبح قديماً، ويبحث عن شكل يستولد منه؛ ليقوم على أنقاضه. فالحداثة "وليدة الوعي بضرورة التفسير، والخروج من النمطية" (26) واستمرار تطوّر الأنواع. وهي لا ترتبط بالزمن فقط إذ "لا يمكن اختيار مؤلفين من القرن العشرين كي يتم التأكد من حداثة

فكرهم؛ ففي كل لحظة زمنية تتعايش لحظات من الماضي القريب أو البعيد، مع الحاضر وحتى مع المستقبل" (27) فالحدثاء فكر وأدب " قيمي لا زمني" (28) فالحدثاء إعادة نظر في المرجعيّات والقيم والمعايير وهي رؤيا جديدة (29)، وتعبّر عن المقلق والفتنازيّ والمثير، وهي تجديد للغة، وتحرير للمخيّلة، وتجاوز للحدود الوهميّة التي تفصل الواقع عن اللأواقع، وهذه الحدثاء تستوجب حساسيّة جديدة تجاه هذا العصر (30).

والحساسيّة الجديدة تعبّر عن وعي خاص تجاه الأشياء سواء في الشكّل أو المضمون، وهذا الوعي يقوم على تقنيّات كسر الترتيب السرديّ، وتجاوز العقدة التقليديّة، والفوص إلى الدّاخل، والتعلّق بالظّاهر، وتوسيع دلالة الواقع لكي يعود إليها الحلم والأسطورة والشّعور (31)، ووضع المعجز والخارق موضع الحقيقة المسلّم بها دون دهشة (32)، والانفتاح على عوالم وأكوان ما تحت الوعي أمّا الزّمن فقد أصبح مهمشاً ومحطّماً ضمن توافق نادر عند بعض المبدعين (33).

### السرد الفنتازيّ في رواية "القرميّة" 1999 م لسميحة خريس:

في رواية "القرميّة" للروائيّة سميحة خريس يتداخل عالما الواقع والخيال حتّى ليصعب الفصل بينهما في كثير من المواضع، وفي رأي نبيلة إبراهيم "التّداخل الشّديد بين عالم الواقع وعالم الخيال يكمن في كونهما معاً يعزفان معاً على وتر واحد هو حلم الشعب" (34)، هذا الحلم الذي ترصده الرواية هو حلم الوحدة العربيّة الكبرى، والتحرّر من الاحتلال التّركي. وعلى الرّغم من واقعيّة البنية الأساسيّة للرواية، إلّا أنّها تنهض فيما بعد على أكتاف السرد العجائبيّ الذي يُغني الحدث، ويعمّق الإحساس به، ويهبه وقفاً خاصاً ابتداءً من الحكيم الذي يملك قوّة عجائبيّة تجعل الأشباح تهرب مرعوبة منه، ودون سبب يسكن الكهف وحيداً لسنوات، وتطارده النّساء رغبة في أن يبارك أجنّتها بما يملك من قوّة خارقة تمهّد لولادة فارس (35)، ويبقى الحكيم أسير كهف "هذا بعلم الله يبغي له معجزة" (36) إلى أن تحدث. فبعض الباعة المتجوّلين في صحراء البدو يعودون وهم يحملون طفلاً صغيراً، ويقسمون على أنّهم قد وجدوه في قشور بيضة صقر ضخمة. وفي هذه القصّة إحالة واضحة إلى أسطورة العنقاء؛ ذلك الطائر الأسطورة الذي لا

وجود له ذو البيضة الضخمة التي تفقس عن فرخ صغير، لكنّها هذه المرّة تفقس عن طفل آدمي، وهذه الولادة سيكون لها توظيفها الدلالي الأسطوري والرمزي؛ فالطفل المولود سيكون كالعنقاء، وهي كما تقول الأسطورة تعيش وحيدة لمدة خمسة قرون، ثمّ تحرق نفسها، ومن رماها تتشأ دودة تصبح فيما بعد العنقاء الوحيدة في العالم، وهكذا دواليك(37)

والطفل الأسطوري له كرامة خاصّة؛ فطوال الطريق إلى المضارب ظلّته ومن معه غمامة، وعندما نزل في أول قبيلة، أمطرتهم الغيمة. عجائبية هذا الحدث تتعالق بشكل واضح مع كرامات الأنبياء والصالحين. وفي القبيلة تتجدّد الكرامات؛ فالطفل يرضع من معظم نساء القبيلة، فقد "درّت أثناء كانت قد جفت زمناً"(38). ويعيش الطفل ربيباً للحكيم الذي يغدق عليه حبه ولطفه، ويسمّيه(عقاب). وتتجدّد كرامات عقاب مرّة أخرى، ففي إحدى المرّات تتعسّر ولادة إحدى نساء القبيلة، وتعجز (الدّاية) عن مساعدة الأمّ، فجأة يتسلّل عقاب حيث تلد المرأة، ويمرّر كفه اللينة على بطنها، فتشدد تقلّصاته، وتلد المرأة سريعاً بعد لمساته السحريّة(39). وعند هذا الحدث يظهر حدث غريب؛ فالمرأة تضع أنثى، ثمّ تموت، وترفض الرضّيعه كلّ المرضعات، ولا تقبل إلا بحليب غزاة كانت تربيها إحدى نساء القبيلة، فتتمو الطفلة على حليب الغزاة كما أرضعت الغزاة قبل ذلك حيّ بن يقطان(40)وسيف بن ذي يزن الحميريّ.

ويكبر الصبيان عقاب ومزنة "رضيعة الغزاة"(41)، ويتحابان ويتزوجان. في أثناء ذلك تندلع الثورة العربيّة الكبرى في الحجاز، وسرعان ما تمتدّ أذرعاها في كلّ الجزيرة العربيّة وبلاد الشّام، ويشارك أبناء القبيلة ومعهم عقاب في هذه الثورة المقدّسة. وهذه الأجواء الثوريّة تولّد أجواء فتنازيّة تلقي على السرد رداءً عجائبياً. ف(عليا)، وهي إحدى نساء القبيلة عند زيارتها لمدينة البتراء تصبح ذات قدرة خارقة تجعلها تفتح على الأزمان، وتتجاوز عصرها، لتخترق حائط الزّمان، وتجد نفسها في أجواء تاريخيّة قديمة؛ حيث الملك التّبطي (الحارث) يقف في ملابسه المزركشة، ويسمع شكوى شعبه الذي يقول: "يا حارث، عطشنا، جعنا، ومملكة يهوذا يرفعون السيّف، فهل نرفعه؟"(42)، فيدعوهم الملك إلى القتال

والصمود وعدم الرّكوع، أمّا ابنة الحارث الجميلة فتجعل من نفسها عروساً لمن يبقر الصّخور، ويستولد منها الماء، "أما من رجل يضرب الأرض، فتخرج ماء؟ أكون له حبيبته وحليلة. . . أمنحه نور وجهي وشوق جسدي، أما من رجل" (43). ومن يضع نصب عينيه الطّروف التي كان يعانيها العرب في تلك الفترة إلى جانب أطماع اليهود التي بدأت تُفتضح، يعرف أيّ أداء سرديّ استدعى هذا الزّمن وهذا الموقف بالذّات في أجواء الرّواية.

في مكان آخر من الرّواية يتجاوز الحكيم الزّمان والمكان، فيكون في البادية الأردنيّة، وفي الوقت نفسه يتجسّد للمقاتلين ولعقاب في القرب من نهر الأردنّ، يتقدّم طيفه، ويقول: "في النّهر القادم من الشّمال تعمّد المسيح، وما زالت خطايا البشر ترتع في بحيرة الموت" (44)، ثمّ يعود ليختزل ذاته، ويختفي في العدم مرّة أخرى متجاوزاً عنصري المكان والزمان، وملفياً كلّ قوانينهما الصّارمة الثابتة. وهذا التّجاوز العجائبيّ يتجاوز كذلك نواميس السّماء؛ فعقاب المريض، تفتّحت أمامه أبواب السّماء، ورأى هناك كهفاً مذهباً يرعاه النّبيان موسى وهارون الذي يحمل ملامح الحكيم، ثمّ نزلت روح القدس مثل حمامة، واغترف من ماء طهور، وأراق قطرته الصّافية فوق رأس عقاب فابترد (45). هذا الحدث العجائبيّ وغيره من أحداث الرّواية قد استفاد بشكل واضح من التّراث الأسطوريّ والرّمزيّ والشّعبيّ، كما أنّه أفرد في سرديّته الكثير من مفردات القرآن الكريم والإنجيل. ففي ولادة مزنة لطفلها تعيد سميحة خريس بناء هذا السّرد في ضوء السّرد القرآني لولادة المسيح ابن مريم. الدّاية تهمس في أذنها قائلة: "لا تحزني قد جعل ربّك تحتك سرّياً" (46)، ثمّ تخرج من ردها شمروخ نخل، وتلقّمها بعض حبّاته، فتتناول حبّات التّمر ذات الفعل السّحريّ.

كما أنّ التّمرد ذو دلالة رمزيّة ميثولوجيّة؛ فالنّخل شجرة مقدّسة عند المصريّين والبابليّين والفينيقيّين وعرب الجاهلية، وفي العقائد الشّعبيّة أنّ النّخلة عمّة بني آدم (47)، وبيركة هذه الثّمرة تشعر مزنة بقرب قدوم مولودها. تستدير الدّاية، وتقول لها: "تلدين بدون أحد معك، ما تكلمين إنس ولا طير ولا جانّ، تطعمين الرّطب لحين ما تتكحلّ عيونك بشوفته، أبيض الوجه والجبين، وجهه قنديل،

مشقوق الصدر مطهر الصدر من كلّ سواد وعيب، حامل الأمانة أبد الدهر" (48). وتلد مزنة طفلها، لتتهي سميحة بهذه الولادة ملحمتها الوطنية العجائبية التي توظّف فيها معطيات اللاواقع واللاممكن جنباً إلى جنب مع واقع الثورة العربية الكبرى في سبيل رصد أحداثها وفق رؤية خاصّة، تضطلع موهبة سميحة خريس في الإفصاح عنها.

### السرد الفنتازي في رواية "خشخاش" 2000م لمسميحة خريس:

"نحن لا نستطيع كتابة رواية ما لم يكن لدينا الإحساس بالواقع" (49)، وهذا الإحساس يُعبّر عنه بأنماط عديدة ومختلفة، ولعلّ أبرز هذه الأنماط هو نمط توظيف الخيال المجنّح في العمل؛ إذ إنّ تقديم الخيال يولّد تأثيراً خاصاً. يفرح بعض القراء، ويكتب آخرون؛ لأنّ ذلك يقتضي ضبطاً إضافياً بسبب غرابة طريقته أو مادّة موضوعه" (50). "ورواية خشخاش تقوم على استثمار تقنيات روائية حديثة قد باتت معنية بإيجاد ذائقة جديدة للأدب تتهل من الفنتازيا والأساطير والمخزون النفسيّ للذاكرة الجمعيّة للإنسانيّة".

والرواية في خطّها العام تقوم على حدث رئيس تمثّل بشراء البطلة الساردة لعدد من نباتات الزينة الخضراء، ومن ثم حصلت على نبتة ذات زهرة ليلكيّة هديّة مجانيّة من المحل، قدّمها عامل المحل؛ فكان أن وضعتها ربّة المنزل على أحد نوافذ البيت، ونسيت أمرها، بل أهملتها لأيام. حتى الآن سارت الأحداث وفّق مألوف قوانين الطبيّعة، ولكن الحدث سرعان ما يتوتّر عندما انبعث ضوء أخضر حاد من قلب النبتة، واستطالت أوراقها، وافترشت مساحة مضاعفة في الفضاء، ثم انبثق من قلب الزهرة امرأة عارية صغيرة "لم يتجاوز حجمها كف يد مقبوضة". وهذا التصوير العجائبيّ يلتقي مع المخزون الموروث للحكايات الشعبيّة حيث الشّخص بأحجام صغيرة كعقلة الإصبع وقبضة اليد ونص نصيص" (51).

وتحار الراوية الساردة في تصديق ما ترى، وتتساءل: إن كان ما تراه مجرد خداع للحواس، وعليها أن تقرّر حسب قول تودوروف "إمّا أنّ الأمر يتعلّق بخداع الحواس، وناتج عن الخيال، فتبقى قوانين العالم على حالها، وإمّا أنّ الحدث وقع حقاً، فهو جزء مدمج في الواقع، غير أنّ هذا الواقع محكوم بقوانين مجهولة من

طرفنا" (52). وتقرّر الرّأوية السّاردة أن ما تراه حقيقة، وليس خيالاً "فليس منطقيّاً أن تخونني عيناى وأذناى معاً" (53). وهذا الحدث العجائبيّ - أيّ مولد امرأة من زهرة - يمكنّ الإنسانية من الرّؤيا بشكل جديد؛ من رؤية أشياء أخرى، الرّؤية القديمة تموت أو تتهمّش، والإنسان يكتشف عالماً جديداً (54)، والتّعجب يؤكّد حيوية تستولي على الإنسان عندما يعجز عن إدراك دوافع الأشياء أو كيفية التأثير فيها (55). فتعتقد السّاردة أنّ "أوهام الكتابة التي خاصمتني زمناً، تتجسّد بمثل هذه القسوة الجهنمية" (56).

وتمزج سميحة خريس بفتية نادرة ما بين الواقع والحدث العجائبيّ ولعبة الإيهام؛ فهي توهمنا أولاً بوجود "مسافة بين المؤلّفة والرّأوي من خلال غير الرّأوية من المؤلّفة التي بثّ التّفزيون لقاءً معها، تحدثت فيه عن روايتها شجرة النّمور" (57)، ثم توهمنا بأنّها غير قادرة على كتابة رواية إلاّ "من خلال هذه المرأة التي تسعفها في رصد الاعترافات تباعاً؛ وهي الاعترافات الضّرورية للتخلّص من ذلك الخوف والعتمة اللذين مورسا تجاهها" (58). ويتوالى تجلّي المرأة الزّهرة في حياة الرّأوية؛ فهي "ما عادت جسداً عارياً بحجم الكفّ، بل أصبحت امرأة مكتملة" (59) تتشكّل على هيئة حورية ماء، كالتي ألفتها في الموروث الحكائيّ والأسطوريّ والخيال الشّعبيّ، تعيش في البحار وتفتن البحارة، إذ إنّ أهمّ عالم حظي بالقدر الأكبر من إبداعات الخيال الشّعبيّ كان عالم البحار" (60)، والحواريّات أبرز أساطير هذه العوالم. وعند الأقوام السّلافية، تغدو الفتاة التي تغرق جنية ماء (61). والعلاقة بين الماء والقمر والمرأة معروفة في الميثولوجيا، وهذا هو سرّ اعتقاد النّاس منذ قديم الزمن وحتى يومنا هذا بحوريّات الماء أو جنيّات البحر. وكانت الإلهة الكتّعانية أشيرة (62) زوجة إيل، تمشي على وجه البحر، وطرفها الأسفل جسم سمكة غائص في الماء، وأما طرفها الأعلى، ففتاة بارعة الجمال، ومثلها أفروديت (63) التي خرجت من زبد البحر، وأخذت ترقص على الأمواج. ولهذا كانت معظم معابدها على شواطئ البحر" (64). والانتفاء إلى الماء موضوع يتواتر ذكره في العديد من الأساطير القديمة" (65).

وكعادة الأساطير خرجت الحوريّة إلى اليابسة لتبحث عن حبيبها الأدميّ، وهي مستعدّة لخسارة صوتها مقابل الحصول عليه. وعندما سبحت عارية، واعترفت له بوجود نصفها السّمكيّ، اتهمها الكلّ بالجنون، ولم يسجلوا الأمر في التقرير؛ لأنهم خافوا أن يتهموا بالجنون(66). وتستمر هذه الحوريّة في تجلياتها التحويليّة أو المسخّيّة إن جاز التعبير، فهي في حين تكون سحليّة مربوطة بسلسلة، وهي في حين آخر تكون قادرة على مطّ أذنيها على "شكل حبل طويل مربع ... وهي تضحك"(67). والسّاردة أمام كلّ هذا تشعر بالارتباك "انتظري ... تريكينني، أعني، أنت مرة سحلية، مرة سمكة، كيف أصفك، أحتاج إلى صفات"(68). وماذا يكون جواب الحوريّة، تحاول أن تدخل اللعبة، لعبة العجائبيّ، وتدفع الرّواية إلى الظنّ أنّها ليست إلّا مجرد نقطة أو خطّ قلم، وليست شيئاً حقيقياً "أنت لم تسألني نفسك، أليس محتملاً أنك مجرد نقطة أو خطّ من قلم؟ أليس محتملاً أنك مثلي، وأنّ هناك روائياً يلعب فينا نحن الاثنتين، كخيطين بين أنامله، يحركهما وراء السّتارة، وما نحن إلّا ظلّ كلماته... أنا وأنت"(69).

والحوريّة تتغلغل في حياة السّاردة، وتحوّل عالمها الرّتيب العادي إلى عالم مختلف وقلق، تتناوشه الأحلام الفنتازيّا والخيالات المتكئة على الموروث الإنسانيّ الحكائيّ الأسطوريّ، وتتداخل فيه العوالم بشكل استثنائيّ؛ فالحوريّة قادرة على النّفاذ إلى عالم أحلام السّاردة، والتجسّس على أحلامها بالطيران، كما أنّها قادرة على الخروج من جسدها، والحلول في جسد قطة سوداء، تذكر برعب حكايات الجّان، أو بعقيدة التّناسخ عند الهندوس. وهذا ليس غريباً عن السرد العجائبيّ؛ إذ يرى محمد أركون أنّ للبعد العجائبيّ وظيفة معرفيّة بارزة مرتبطة بالوعي العقائدي(70)، كما أنّ الحوريّة قادرة على الاحتجاب عن عيون النّاس على الرّغم من أنّها تقف بينهم، وتشارك الحوريّة السّاردة في أخصّ خصوصيتها، فتشاركها طقسها السّحريّ، طقس التّطهّر بالماء والبكاء، لماذا؟ لأنّ الطّفة أفرعتها عيون ذئب في الظلام، واغتصبت منها قبلة، تطير إلى الحمام، لتمارس بكاءها، وتطهّرها بالماء. والماء استعمل لأغراض دينيّة وسحريّة، وبالنظر لأهميته

كمنظّف أصبح رمزاً للتطهير أيضاً من الخطايا والأنجاس والدنّس، ويتخذ الماء بعداً تطهيريّاً ميتافيزيقياً إلى جانب فاعليّته الفيزيقية كمطهرّ أو منظّف (71). وعلى الرّغم من هذه المحنة والتدنيس؛ فالسّاردة مازالت تحلم بمؤول لغرائزها في مسارها الطبيعي، ويفهم هذا الحلم ضمن أطره الأسطورية. تقول البطلة: "أقصد أن أتحوّل تلك اللحظة إلى رمانة يشقّها الوجد، فتسيل عسلاً، أنفرط كرمانة وأفيض" (72) وفي موضع آخر تقول: "لا يتسنّى لمثلك أن تدرك معنى نضج الرمان أن ينفرط، لأنك في إعجابك تخافين" (73)، ولاستثمار الرمان في هذه المقاطع السردية وظيفه محملة بالدلالات الرمزية الغرائزية التي تتدفق من أسطورة الرمان؛ فالرمان من الأشجار التي قدّسها الساميون (74)، وكانت الإلهة الإغريقية ديميتر غالباً ما تظهر مع الرمان أو الخشخاش أو كليهما. وكلاهما أحمر بلون الدّم (74)، والرمان كان فاكهة الحب (75). وأسطورة الرمان تقودنا نحو معاني الخصوبة وحفظ النوع واستمرارية الحياة بكل رموزها وطقوسها وتجلياتها، بل إنّ هذا الجو الأسطوريّ الخصوبي ينسحب أيضاً على الحورية التي تنتقل عارية في بيت السّاردة مذكرةً إيّانا بتماثيل فينوس العارية التي تكشف جسدها، ولا سيما عضو التّأنيث "الأمر الذي يورث انطباعاً بأنّ الرموز الجنسية كانت موضع تقديس وعبادة، ليس انطلاقاً من مفهوم الإثارة بل رمز للخصوبة والتكاثر" (76). ويسيطر الجو الكابوسيّ على بعض الأحداث، فالسّاردة تعود إلى البحث عن المكان الذي اشترت منه التّباتات، لكن لا أثر لذلك المكان، بل لا أثر للرجل الذي اشترت منه التّباتات، وهذا الجو الكابوسيّ يمتدّ إلى التّبتة ذاتها، فهي نبات لا تموت بذوره، وهو قادر على تجديد دورة حياته في أيّ مكان جديد، وإعادة إنتاج الحوريات والرّعب في مكان آخر. وعندما تقرّر السّاردة أنّ تضع حداً للرّعب الذي تعيشه، وتمزق مسودة الرواية، وتتخلّص من الحورية العجيبة، تزور أحد المعارض لتجد لوحةً رسمها فنان لنفسه بريشته، والرجل هو ذاته الذي أهداها نبتة الخشخاش. الكابوس يسيطر على حياة السّاردة، فلا تجد أمامها إلا الهرب للإفلات من كابوس اللحظة. "سأركض حتى آخر الصّفحات. سأجتاز الغلاف وأختفي، سأنتهي من هذه الرواية، سأنتهي" (77).



## السرد الفنتازي واللغة في روايتي "القرميّة" و"خشخاش":

تشكّل السرد في هاتين الروايتين عبر أربعة أشكال:

1- السرد اللاحق: وهو يهتم برواية أحداث ماضية، سواء في الزمن البعيد أو الزمن القريب، وغالباً ما يكون هذا السرد مشفوعاً بتقنيات "تكسير" إطلاقيّة الماضي، تتيح له تجاوز الحاضر والمستقبل، فالسرد في الماضي هو صورة منعكسة عن الرّاهن المفعم بتناقضاته.

2- السرد المتقدّم: وهو نوع يملأ الحيز الروائيّ بأخبار عن أحداث تقع في المستقبل، وهي لما تزل في باب المغيب والمحجوب، فيكون الروائيّ بهذا النوع قد دخل عالماً من المفروض أنّه مستعصٍ عليه، وبدد بعض الغموض الناتج عن الحيرة والدّهشة التي يشعر بها المتلقيّ.

3- السرد المتزامن: وهذا النوع يقصد به إيهام المتلقيّ بتزامن الحدث وفعل السرد فكأنهما يحدثان في الوقت نفسه. إنّ عنصر الإيهام هو خاصية تحكم هذا التّزامن، بقصد الرّفْع من حدّة التّوتّر لدى المتلقيّ الفارق في الاندهاش والحيرة.

4- السرد المدرج: يقوم السرد المدرج مع السرد اللاحق على خلق نواة سردية واحدة تسوق التّوابع إلى مدارات تجريبية، تخصب الحكى، وتعطي للتطور وضوحاً وجلاء يعكسان ما يريد النصّ قوله (78).

والسرد الفنتازيّ عند سميحة خريس في روايتي "القرميّة" و"خشخاش" يخرج إلى الوجود عبر المعجم اللغويّ الفنتازيّ الذي هو في الغالب ثريّ بالصّور التخيلية، ويقارب اللغة الشعريّة في بعض الأحيان، كما أنّه يتوافر على رصيد كبير من التّناصتات مع نثرية وشعريّات الموروث والأدب، فضلاً عن تأثره ببنائية اللغة في التّماذج الخياليّة المشهورة، مثل ألف ليلة وليلة وغيرها.

وتسهم اللغة الشعريّة في تعميق الحدث الفنتازيّ الذي يدفع بالسرد إلى عوالم الخيال، لاسيما أنّ حضور العناصر الفنتازيّة يتيح تنظيمياً مكثفاً للحبكة بصورة خاصة. كما أنّ الوصف هو بطل الموقف في النصّ الفنتازيّ؛ إذ يسمح بوصف عالم فنتازي، وهذا العالم ليس له مع ذلك حقيقة موجودة خارج اللغة فالوصف

والموصوف ليسا من طبيعتين متباينتين (79). "فالغرابية في العمل الفنتازي تبدو في اللغة أولاً، ثم في الأحداث غير المتوقعة وغير المنطقية ثانياً" (80) وتقوم اللغة على "استلال احتمالات التّداعي المخزونة في اللغة العامرة بالمفارقات، وإقحامها في الواقع المتداعي، علاوة على كسر الحجاب الحاجز بين المعقول واللامعقول؛ بحيث يتناول الاثنان مهمة ملء الفراغات في كل من العالمين" (81)

ونستطيع القول إنّ اللغة في هاتين الروايتين تملك ذكاء خاصاً يجعلها قادرة على الامتداد والمرونة كي تحصل مبتغاهما من التعبير والتشكيل والإيحاء والتّصريح والتأثير والإقناع والتّصوير؛ فنجد اللغة العامية تتسرّب إلى الفصيحة عندما تكون قادرة على حمل المشهد التّصويري وتفعيل الحدث ونقل المشاعر.

ولغة سميحة خريس في هاتين الروايتين تستقرض من الموروث اللغويّ في بناء معمارها الفنتازيّ الذي يتنامى، ويشكّل مساحاته من استحضار اللغة الصّوفيّة ولغة القرآن الكريم والأحاديث النّبويّة والمقامات، وتوظيف الأمثال والحكم والمقولات الماثورة ونصوص الأغاني والأهازيج، كما يستثمر لغة التهويم والشطّحات المعهودة في الأحلام والكوابيس والمنامات، ويجنح أحياناً إلى لغة الاعترافات واليوميات والمذكّرات، إلى جانب توظيف لغة الأسلوب الصّحفيّ عبر التّقارير والإعلانات والخواطر والمقالات.

وبعد؛

فالسرد الفنتازيّ عند سميحة خريس في روايتي "القرميّة" و"خشخاش" يستلهم الموروث الإنسانيّ كاملاً في ضوء ثقافة المبدع ومعطيات موهبته ومجريات أحداث واقعه ليضطلع بمهمّة تشكيل عالم كامل في أرضيّة فنتازيّة وأدوات فنتازيّة تسند على الحدث الخياليّ، وتقله من أدب متخيّل سائب إلى وعي خاصّ وإدراك تهيمن عليه الفكرة، وتجسّده لغة تحمل على عاتقها رسم هذا العالم وترك الباب موارباً لدخول القارئ والمتلقّي الواعي الذي لا يعدم وسيلة لإعادة ترتيب هذا العالم الفنتازيّ وفق صورة حقيقيّة لعالمه الذي يحياه ويعيش واقعه.

فالسرد الفنتازيّ فيهما قد أثبتت مقدرته على تجاوز عالمه المغلق دون عالمنا، وبرهن على أنّ سميحة خريس قادرة بموهبتها الفذة وأدواتها الفنيّة وإدراكها الواعي لواقعها أن تعزف على قيثاره الفنتازيّ أنغاماً لا تختلف عن أنغام الواقعيّ؛ وبذا أصبح عالمها الفنتازيّ عالماً موازياً لعالمنا؛ يتيح لنا أن نرقبه بكلّ سهولة، وأن نستمتع بتلقّي أدبها الذي يحررنا من وثاق الحدث الجاهز، والفكرة المباشرة، ويعطينا زمام التلقّي المبدع والإدراك الذاتيّ ضمن وعي كليّ يمتح من موثوقيّة انعكاس هذا الفنتازيّ عن الواقع المعيش.

فالسرد الفنتازي في هاتين الروايتين يقدم تصوّراً خاصاً للواقع يمتح ابتداءً من أرض الحدث، ويستعين بمعطيات التراث والتاريخ وشواذ الأحداث في بناء توليفة سردية تتمخّص عن بنية سردية لا تخترق الحقيقيّ والواقعيّ، بل توازيه، وتلتقط بذكاء وانتقائيّة فنيّة وفكريّة مواقف خاصّة منه، وتضخّمها أو تزيحها إلى حيث الضوء لتشرّح الواقع اليوميّ، وتعريّ مواقفه، وتجعلنا أمامه وجهاً لوجه. نستطيع القول إنّ هاتين الروايتين تعملان على استعادة الدهشة وفتنة القصّ والسرد، وترتادان في سبيل ذلك عوالم غير طبيعيّة ولا واقعيّة، وتوظّفان ما أمكنا من الموروث الأسطوريّ والعقائديّ والحكائيّ، وتمتحن من العوالم النّفسيّة الخفية للإنسان والوعي الجمعي له، وتعيدان تشكيل موضوعهما في بناء سرديّ عجائبيّ يكسر المتوقع، ويخالف المألوف، ويقيم عالماً خاصاً له ذا أجواء دلاليّة ورمزيّة وإيحائيّة.

### الإحالات والمراجع:

- (1) - سميحة خريس: من مواليد عمان في 1956م، حاصلة على ليسانس علم اجتماع من جامعة القاهرة عام 1978م، كانت صحفيّة في جريدة الرّأي الأردنيّة، وقد عملت في عدّة صحف أخرى في الأردن وفي الإمارات، حصلت على عدّة جوائز محليّة وعربيّة، منها: جائزة الدّولة الشّجعيّة، وجائزة أبو القاسم الشّابي، وجائزة الإبداع الأدبيّ. ومن إصداراتها مع الأرض "مجموعة قصصية"، ورحلتي (رواية)، والمدّ (رواية)، وشجرة الفهود (رواية)، والقرميّة (رواية)، وخشخاش (رواية)، وشجرة الفهود "رواية"، وأوركسترا "مجموعة قصصية" ودفاتر الطوفان "رواية"، والصّحن "رواية"، ودومينو "مجموعة قصصية"، والرّقص مع الشّيطان "رواية": انظر المزيد: عبد الله رضوان ومحمد المشايخ: أنطولوجيا عمان الأدبيّة، ط1، أمانة عمان الكبرى، عمان، ص 1999.

- (2) - سميحة خريس: القرميّة، ط1، منشورات أمانة عمّان الكبرى، الأردن، عمّان، 1999.
- (3) - سميحة خريس: خشخاش، ط1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، لبنان، بيروت، 2000.
- (4) - إدوار خرّاط: الحساسيّة الجديدة مقالات في الظاهرة القصصية، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993، ص355.
- (5) - إدوارد خرّاط: أصوات الحداثة: اتجاهات حداثيّة في النّص العربيّ، ط1، دار الآداب، بيروت، 1999، ص29.
- (6) - Claeson, Thoma D- SF: The Other Side of Realism, Bowling - Green University Popular Press, P1
- (7) - صلاح فضل: أشكال التّخييل من فتات الأدب والنقد، ط1، مكتبة لبنان، لبنان، بيروت، 1996، ص38.
- (8) - فاضل تامر : جدل الواقعيّ والغرائبيّ في القصّة القصيرة في الأردن، أوراق ملتقى عمان الثقافي الثاني، الأردن، عمان، 1993، ص104.
- (9) - د. ب. غالغر: أدب أمريكا اللاتينيّة، ترجمة محمد جعفر داود، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، ص100-200.
- (10) - نفسه: ص198.
- (11) - نبيلة إبراهيم: قصص الحداثة، فصول، مج 167، ع، مصر، القاهرة، 1986، ص75.
- (12) - حسين جمعة : سرديات الموجة الجديدة، أفكار، العدد 171، الأردن، عمان، 2003، ص48.
- (13) - ت. ي. أيتز: أدب الفنتازيا مدخل إلى الواقع، ترجمة صبار سعدون السعدون، ط1، دار المأمون، العراق، بغداد، 1989، ص32.
- (14) - Claeson, Thoma D- SF: The Other Side of Realism, Bowling - Green University Popular Press, P9
- (15) - أيتز: أدب الفنتازيا مدخل إلى الواقع، ص20.
- (16) - فاضل تامر : جدل الواقعيّ والغرائبيّ في القصّة القصيرة في الأردن، ص104.
- (17) - عوني صبحي الفاعوري : إبراهيم الكونيّ روائياً، أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنيّة، عمان، 1998، ص187.
- (18) - نفسه: ص187.
- (19) - شعيب حليفي : شعريّة الرّواية الفانتاستيكيّة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، المغرب، الرباط، 1997، ص103.
- (20) - عبد الفتاح كليطو: الأدب والغرابية دراسات بنيويّة في الأدب العربيّ، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص67.

- (21) - شكري الماضي وهند أبو الشعر: الرواية في الأردن، ط1، جامعة آل البيت، المفرق، 2001، ص227.
- (22) - مالك برادبري وجيمس ماكفارلين: الحداثة، ترجمة مؤيد حسن، ط1، جزء1، دار المأمون، بغداد، 1987، ص26.
- (23) - نفسه: ص231.
- (24) - نفسه، ص122.
- (25) - منى محمد محيلان: حركة التجريب في الرواية العربية الأردنية 1960-1994، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، عمان، 2000، ص122 (26) - خيرة حمر العين: جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، ط1، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996، ص39.
- (27) - تزفيتان تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1، دار شرقيات، القاهرة، 1994، ص46.
- (28) - تزفيتان تودوروف: نقد النقد رواية تعلم، ترجمة سامي سويدان، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص19.
- (29) - نبيلة إبراهيم: قصص الحداثة: ص105.
- (30) - خالدة سعيد: الملامح الفكرية للحداثة، فصول، مجلد (4)، ع3، مصر، القاهرة، 1984، ص26.
- (31) - نفسه: ص22.
- (32) - إدوار خراط: الحساسيات الجديدة مقالات في الظاهرة القصصية، ط1، دار الآداب، بيروت، 1993، ص355.
- (33) - نفسه: ص305.
- (34) - نبيلة إبراهيم: خصوصيات الإبداع الشعبي، ص75.
- (35) - سميحة خريس: القرمية، ص10.
- (36) - نفسه: ص10.
- (37) - علي الشوك: جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ط1، دار المدى، بيروت، 1994، ص44.
- (38) - سميحة خريس: القرمية، ص17.
- (39) - نفسه: ص29.
- (40) - ابن طفيل: ابن طفيل - حي بن يقظان، ط5، تحقيق - فاروق سعد، منشورات دار الأفق الجديدة، بيروت، 1992، ص127-129.
- (41) - سميحة خريس: القرمية: ص30.
- (42) - نفسه: ص52.

- (43) - نفسه:ص52.
- (44) - نفسه:ص160.
- (45) - نفسه:ص164 - 165.
- (46) - تناص مع الآية الكريمة "فناداها من تحتها ألا تحزني قد جعل ربك تحتك سرياً" سورة مريم، الآية (24).
- (47) - علي الشوك: جولة في أقاليم اللغة والأسطورة، ص 40.
- (48) - سميحة خريس: القرمية، ص 206.
- (49) - ماجد السامرائي: تجليات الحدائث قراءة في الإبداع العربي المعاصر، ط1، الأهالي، دمشق، 1995، ص135.
- (50) - فورستر: أركان الرواية، ترجمة موسى عاصي، ط1، جروس برس، طرابلس، لبنان، 1994، ص82.
- (51) - رفقة دودين: رواية النص وتوظيف العجائبيّ - خشخاش أنموذجاً، 143.
- (52) - سميحة خريس: خشخاش، ص18.
- (53) - رفقة دودين: رواية النص وتوظيف العجائبيّ خشخاش أنموذجاً، ص145.
- (54) - تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبي، ص 44.
- (55) - سميحة خريس: خشخاش، ص 19.
- (56) - المصطفى الشاذلي: إشكالية تلقيّ العجائبيّ، آفاق مجلة اتحاد كتّاب المغرب، ع 55، الرباط، 1994، ص 57.
- (57) - نفسه:ص58.
- (58) - سميحة خريس: خشخاش، ص18.
- (59) - حكمت النوايسة: سميحة خريس في رواية خشخاش، أفكار، ع 151، عمّان، 2001، 40.
- (60) - نفسه:ص40.
- (61) - نفسه:ص31.
- (62) - أشيرة/أشيرة: وتسمى كذلك (عشيرة)، ويرد اسمها (أشيرة) إلهة أوغريت، زوجة إيل ووالدة أبنائه السبعين، ومن ألقابها (خالقة الآلهة) أو (أم الآلهة) أو (الربّة) أو (سيّدة البحر). وحين احتل (بعل) مكانة (إيل)، أصبحت خليفة له، وغدت عشيرة زوجة له: انظر: طاهر باذنجكي: قاموس الخرافات والأساطير، ط1، مكتبة جروس برس، بيروت، 1996، ص34.
- (63) - ربة الحبّ والجمال عند اليونانيين، وإحدى الآلهات العشر اللواتي عشن في قمة الأولب، وهي ابنة (زيوس)، وقيل: إنّها وُلدت من زيد البحر بعد أن لقّحه دم (أورانوس) الذي خصاه (كرونس). ولم تكن (أفروديت) إلهة الحبّ والجمال فحسب، بل كانت أيضاً آلهة الحياة الكونية وحامية البحارة الذين عبدوها. وُصفت بأنّها ذهبية جميلة عاشقة، لها سلطان على الآلهة

- والبشر على حدّ السّواء: انظر: طاهر باذنجمكي: قاموس الخرافات والأساطير، ص: 35؛ انظر: هـ. أ. غيرير: أساطير الإغريق والرومان، ترجمة حسني فريز، منشورات دار الثقافة والفنون، 1976، ص 65 - 79.
- (64) - علي الشّوك: جولة في أقاليم اللّغة والأسطورة، ص 135.
- (65) - نفسه: ص 136.
- (66) - سميحة خريس: خشخاش، ص 56 - 57.
- (67) - نفسه: ص 59.
- (68) - نفسه: ص 58.
- (69) - نفسه: ص 85.
- (70) - المصطفى الشاذلي: إشكاليّة تلقّي العجائبيّ، ص 59.
- (71) - علي الشّوك: جولة في أقاليم اللّغة والأسطورة، ص 139.
- (72) - سميحة خريس: خشخاش، ص 79.
- (73) - نفسه: ص 80.
- (74) - علي الشّوك: جولة في أقاليم اللّغة والأسطورة، ص 40.
- (75) - نفسه: 67؛ وانظر: غيرير: أساطير الإغريق والرومان، ص 117 - 129.
- (76) - علي الشّوك: جولة في أقاليم اللّغة والأسطورة، ص 10.
- (78) - سميحة خريس: خشخاش، ص 107.
- (79) - شعيب حليفي: مكونات السّرد الفانتاستيكيّ، فصول، مج 12، ع 1، مصر، القاهرة، 1993، ص 68 - 69.
- (80) - تودوروف: مدخل إلى الأدب العجائبيّ، ص 95.
- (81) - غسان إسماعيل عبد الخالق: الغاية والأسلوب، ط1، أمانة عمان الكبرى، الأردن، عمان، 2000، ص 63.

## قضية العمالة الأجنبية في رواية "ساق البامبو"

### للسعود السنعوسي: دراسة تحليلية

تجمل حق\*

الملخص:

سعود السنعوسي روائي عربي كويتي، ولد في عام 1981م، و ذاع صيته روائياً عربياً في باكورة شبابه، ألف روايتين، أولاهما: سجين المرايا، وأخراهما: ساق البامبو التي نال بها جائزة بوكر العربية في أبريل 2013م. وتم اختيار هذه الرواية باعتبارها الأفضل من بين 133 رواية عربية قدمت للتنافس على هذه الجائزة. وها أنا في صدد الحديث عنها في هذه العجالة، تناولت هذه الرواية قضية العمالة الأجنبية في الخليج العربي على نحو موضوعي وتحدثت عن جوانب مسكوتة عنها، وأضاء الروائي مناطق مظلمة في الوعي العربي من خلالها، وبين سوءات المجتمع النفطي، وأبرز مايتعرض له حياة الخدم، وعمال المنزل من الأحوال المرزية في البيوت الثرية، وتناولت الرواية أيضاً موضوعات أخرى ومن بينها مشكلة البدون، وقضية الهوية، والأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية في العالم العربي بوجه عام وفي ودول الخليج بصفة خاصة، ولكن قضية العمالة الأجنبية هي العنوان الطاغى فيها، وسأتناول في دراستي هذه القضية محللاً أبعادها المختلفة.

الكلمات المفتاحية: العمالة الأجنبية، العمال، العالم العربي، دول

الخليج، سعود السنعوسي، ساق البامبو، الخدم، الرواية العربية.

العمالة الأجنبية:

العمالة الأجنبية هي من الموضوعات الحادة في الساحة العالمية ومن أهم الظواهر الاجتماعية والسياسية في العصر الراهن. لقيت هذه الظاهرة رواجاً في القرن العشرين بسبب انفتاح العالم وشيوع التجارة الحرة، والطفرة الاقتصادية

\* الباحث في الدكتوراة، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي



والصناعية التي شهدتها الدول المتقدمة والدول النفطية بوجه خاص، والدول الخليجية من أكثر الدول جذبا واستعانة بالقوى العاملة الأجنبية، حتى إن التركيبة السكانية في دول الخليج تعاني من الخلل لعدم التوازن والزيادة في العمالة الأجنبية، وقد بلغت نسبة العمالة في السعودية نحو 31.1 %، وفي البحرين 40.7 %، وفي الإمارات 77 %، وفي قطر 93 %، وفي سلطنة عمان 31.3 %، وفي الكويت 70 %، وهذه نسب مرتفعة جدا، تحولت معها شعوب بعض الدول الخليجية إلى الأقليات داخل أوطانها، ويشير تقرير مجلس الأمة لدولة الكويت (Kuwait National Assembly) أن النسبة الوافدة في الكويت 65 % بينما المواطنين 35% من نسبة السكان<sup>1</sup>.

وقد ارتفعت هجرة العمالة الأجنبية في العقود الأخيرة ارتفاعا حتى تشكلت كصناعة مستقلة، فهناك شركات كثيرة بالعائدات السنوية الكبيرة، تتعامل مع العمالة الأجنبية، وهي تصدر القوى العاملة المهنية وغير المهنية إلى الدول الثرية، وتكتسب بذلك أرباحا كبيرة، ومع انتشار العمالة الأجنبية في ربوع العالم، ظهرت هذه القضية كمشكلة اجتماعية وسياسية، فتناول الكتاب الكثيرون هذه القضية في كتبهم البحثية والتاريخية والقانونية معالجين قضايا مختلفة تتعلق بها، والتي تمت بها بأي صلة، والكاتب سعود السنعوسي عالج هذه القضية فنيا في روايته الشهيرة: "ساق البامبو" بطريقة فريدة، فتحدث الكاتب حول السائق الهندي "راجو" والخادمة الهندية "لاكشمي" والطباخ الهندي "بابو" والخادمة الفلبينية "جوزافين ولوزفيميندا"، وصاغ روايته من قصة "جوزافين" الفلبينية، وذكر أيضا العمال الهنود والباكستانيين والفلبينيين. ولتناوله هذا الموضوع الخطير، منح "جائزة بوكر العربية"، كما نصت لجنة التحكيم مشيرة إلى ذلك عن روايته: "إنها عمل جريء يتناول على نحو موضوعي ظاهرة العمالة الأجنبية في الخليج العربي، وهي رواية محكمة البناء، تتميز

<sup>1</sup>. مستفاد من مقالة: تحديات العمالة الوافدة في الخليج: مبالغات إعلامية أم مخاطر حقيقية؟

الصادرة في مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. الموقع: [www.ecssr.com](http://www.ecssr.com)

<sup>1</sup>. الموقع الرسمي لمجلس الأمة للكويت. الموضوع: العمالة الوافدة: دراسة تحليلية، بقلم ماجد

بالعمق وتطرح سؤال الهوية في مجتمعات الخليج<sup>1</sup>. وأضاف البيان: "إن الرواية تقتحم منطقة جديدة، إذ ترصد وجود بطلها في وضع صعب، فهو لا يجد نفسه في البلد الأسطوري الذي كانت أمه تحكي له عنه، وإنما يجد نفسه ممزقا بين الأواصر البيولوجية الطبيعية التي تربطه بأسرة أبيه من ناحية وبين عصبية المجتمع العربي التقليدي الذي لا يستطيع قبول فكرة زواج عربي من فلبينية ولا يعترف بالذرية الناتجة عنه"<sup>2</sup>.

وبالفعل تتميز الرواية بجرأة محتواها الاجتماعي والإنساني، وهي تمثل الصوت الجديد في العالم الأدبي العربي، فلم يجرؤ أي كاتب عربي آخر على تناول هذا الموضوع بهذه الجرأة البالغة، و اتخذ الكاتب طريقة موجهة لإيصال رسالة روايته، واعترف بذلك بنفسه في مقابلة شخصية أجراها معه كاتب مجلة "العربي" إبراهيم فرغلي فقال: كتبت (ساق البامبو) قاصدا أن أسبب الوجد لمن يقرأ"<sup>3</sup>. وقال أيضا خلال حديثه معه: "الحقيقة أن الدافع لكتابة الرواية جاء من الألم، ومن الرغبة في انتقاد الذات، ودعوة أبناء الوطن لكي يتأملوا أنفسهم في المرايا، وصحيح أن هناك بعض الروايات التي تناولت الأوضاع الاجتماعية في الكويت، لكن ليس بالطريقة الموجهة التي كنت أرى أنها ضرورية، لأنني أعتقد أن الإنسان لا يشعر بحاجته للعلاج إلا إذا شعر بالألم"<sup>4</sup>.

اتضح بذلك أن طريقة تناول الكاتب لظاهرة العمالة الأجنبية متميزة وفريدة، إنه زين النص الروائي بخياله الأدبي المبتكر، وعاطفته الجياشة، وسرد معاناة العمال الأجانب على نحو رقيق ينفطر له القلب حزنا، ويهز المشاعر الإنسانية، ويفعل بالألباب فعل السحر.

صورت الرواية أنواعا مختلفة للاستغلال البشع للعمال الأجانب في الخليج العربي، والاستغلال يختلف هناك حسب الوظيفة، فالذين يعملون في وظائف عالية لا يتعرضون للاستغلال عادة إلا ما شذ وندر، وأكثر العمال عرضة له، هم

1. مجلة العربي الكويتية (العدد 656) الصادرة في يوليو 2013 م

2. نفس المصدر

3. نفس المصدر

4. نفس المصدر

العمال الأميون الذين يعملون في وظائف سفلى براتب شهري قليل، وخدمات البيوت يتعرضن للمشاكل أكثر ويواجهن أنواعا متنوعة من الأذى من رب الأسرة، ووكيلها أو أفراد البيوت الذين يعملن فيها، وفي الدول الخليجية توجد ظاهرة استخدام العمالة النسائية بصورة عامة، وحسب إحصاء كويتي، يتواجد في الكويت حوالي 186 ألف خادم وخادمة داخل الأسر الكويتية<sup>1</sup>. والخادמות يقمن عادة بالمهام المنزلية من غسيل وتنظيف وطبخ والعناية بالأطفال وغيرها، وبصفة مكوثهن في البيت، يتعرضن أحيانا للمعاكسة أو الاغتصاب من رب الأسرة أو أحد أفرادها، كما حدث مع جوزافين بطلة الرواية، إذ وقع ابن الأسرة التي كانت تعمل فيها في حبها، وتزوجها زواجا عرفيا، فحملت وحدث ما حدث معها، وهناك قصص أليمة أخرى كمثل قصة جوزافين، بل إن بعضها أشد منها ألما.

ومن الملحوظ أن الخادמות اللاتي يتعرضن للاغتصاب في البيوت الثرية، لا يقمن برفع الدعوى إلى المحكمة عادة، ويتحملن هذا العار للحصول على لقمة العيش وللتحصن من سوء السمعة، وقد نشرت منظمة هيومن رايتس ووتش تقريرا حول فشل الشرق الأوسط في حماية عمال المنازل أخيرا، وأكدت فيها: "إن الشرق الأوسط يعتمد كثيرا على العمال المنزليين، لكنه متأخر عن مناطق أخرى في تبني الإصلاحات اللازمة لحماية حقوقهم<sup>2</sup>".

وقالت نيشا فاريا باحثة أولى معنية بحقوق المرأة في هيومن رايتس ووتش "حتى رغم أن منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تشهد بعض أسوأ الانتهاكات ضد العمالة المنزلية، فإن وتيرة الإصلاحات في السعودية والكويت والإمارات وقطر ولبنان متباطئة ومتأخرة منذ سنوات دون

<sup>1</sup>. الموقع الرسمي لمجلس الأمة للكويت. الموضوع: العمالة الوافدة: دراسة تحليلية، بقلم ماجد

صالح الديحاني . [www.kna.kw](http://www.kna.kw)

<sup>2</sup>. مستفاد من الموقع الرسمي لمنظمة هيومن رايتس ووتش، تقرير صدر في 23 أكتوبر 2014

م، عنوانه "الشرق الأوسط يفشل في حماية العمال المنزليين"

نتائج تُذكر، حتى الإصلاحات المقترحة تعد أقل من المعايير الدولية وتدابير الحماية المتكاملة التي تنفذها بلدان أخرى<sup>1</sup>.

وصرح هيومن رايتس ووتش والشبكة الدولية للعمال المنزليين والكونفدرالية الدولية للنقابات العمالية "إن العمال المنزليين في الشرق الأوسط - والكثير منهم مهاجرون من آسيا وإفريقيا - يتعرضون لطيف واسع من الانتهاكات، منها عدم تلقي الأجور، والقيود على الخروج من البيوت التي يعملون بها، وساعات العمل المطولة بشكل مفرط دون كفالة أيام إجازة. يواجه البعض انتهاكات نفسية أو بدنية أو جنسية ويمكن أن يُحاصروا في أوضاع عمل جبري<sup>2</sup>". هذا التقرير يصور مدى مأساة العمال الأجانب ولاسيما الخادمت المنزليات في الدول الخليجية، وألقى الضوء حول ذلك الكاتب سعود السنعوسي في روايته، فيقول البطل الرئيسي للرواية عيسى "إذا ما نظرت إلى حال الخدم في البيت أشفق على أمي كيف احتملت كل ذلك قبل سنوات. ولكن، مقابل مصير كان ينتظرها في بلادها لا بد أن قسوة العمل في بلاد أبي تعد ترفاً. الخدم يعملون منذ السادسة صباحاً وحتى العاشرة ليلاً. يقول بابو إن البعض، في البيوت المجاورة، لا يوجد لديهم وقت محدد للعمل. ساعات العمل مرتبطة بحاجات أفراد البيت. في أي وقت يحتاج أحدهم شيئاً لا بد أن يكون الخادم على أهبة الاستعداد<sup>3</sup>".

وإذا كان هناك كثير من الخدم، فلا يعامل أهل البيت معهم معاملة المساواة والإنصاف، بل يكون هناك التمييز على أساس الجنسية والدين والتعلق وغيرها في المعاملة، فيقسون على البعض، ويتمتع البعض بعنايتهم الكريمة، وأشار إلى ذلك السنعوسي في روايته أيضاً، " راجو اللثيم أقلهم عملاً. فهو لا يقوم بشيء سوى قيادة السيارة لتوصيل ماما غنيمة إذا ما اضطرت للخروج، وقليلاً ما يحدث، يخرج أحياناً لشراء حاجيات من السوق المركزي، أما في الصباح فهو يقوم بغسيل السيارات والفناء الداخلي وري الأشجار في المساحة المقابلة للبيت.

<sup>1</sup>. نفس المرجع

<sup>2</sup>. نفس المرجع

<sup>3</sup>. السنعوسي، سعود، ساق البامبو ص 262 - 263

لاحظت أن راجو يتمتع بإجازة أسبوعية. بابو وزوجته لاكشمي يتمتعان بيوم راحة كل شهر. أما لوزفيميندا فلا تتمتع بأي شيء من هذا. في أحد لقاءاتي بهم، خلصة في المطبخ، سألت لوزفيميندا عن سبب عملها المتواصل كالألة من دون يوم راحة تقضيه بعيدا عن البيت. أجابت: حين طلبت من السيدة الكبيرة ذلك جاءت حجتها بـ: "من أين لي أن أضمن، إذا ما تركتك تخرجين، ألا ينتفخ بطنك بعد أشهر؟" 1.

ومن الملاحظ أن الكاتب قال: "أن قسوة العمل في بلاد أبي تعد ترفا" 2، وهذه حقيقة أكدتها دراسة اتحاد غرف دول مجلس التعاون الخليجي، تفيد الدراسة بأن العائلات الخليجية تقتخر بعضها على بعض بكثرة الخدم في البيوت، ويتأكد ذلك أيضا مما جاء في الرواية "في كل بيت هناك طبخ أوسائق، أو ربما الإثنان معا" 3.

فاتضح أن استخدام الخادما في الدول الخليجية ظاهرة عامة ويقول عن ذلك الدكتور حسين العثمان رئيس قسم علم الاجتماع في جامعة الشارقة: "مع التطورات العصرية المتسارعة انتقلنا إلى الحداثة بكامل معانيها، وهكذا بات الاعتماد على الخادمة مظهرا جديدا لم يكن موجودا في أسرنا ومجتمعاتنا سابقا حيث أصبح المجتمع يهتم بالمظاهر كمطلب أساسي ويأتي وجود الخدم من ضمنها، وأصبح في الوقت الحالي من المستحيل الاستغناء عن الخادما في البيوت سواء أكانت المرأة عاملة أو غير عاملة" 4.

ومع أن الخدم يمدون يد المساعدة في الأعمال المنزلية، ويخففون ثقل أعمال العائلات الكبيرة، ولكن أصحاب البيوت الثرية ينظرون إليهم كخدم فحسب، ولا يراعون مشاعرهم الإنسانية، ويعاملون معهم معاملة الحيوانات في بعض الأحيان، ويعتقدون أن الخدم حيوانات لا تشعر ولا تفهم، كما ذكر

1. نفس المصدر 263

2. نفس المصدر، ص 262

3. نفس المصدر ص 230

4. مجلة المنال، إصدار أغسطس 2013 م. بقلم صبرينه متنان

الكاتب سعود السنعوسي، قالت الخادمة الفلبينية لوزفيميندا لعيسى خلال حديثها معه: "لاتكن مثلهم أنت أيضا أنهم يعاملوننا على أننا لانشعر ولا نفهم" <sup>1</sup>. وهذا الذي يفسر ذهنية الأقوياء تجاه الضعفاء، وكيف ينظر أرباب العمل والكفلاء إلى الخدم نظرة ازدراء واستحقار، ويظنون أنهم لا يدركون الأمور.

هذا، وإن أرباب العمل والكفلاء لا يتحدثون مع الخدم عادة ولا يشاركون همومهم وغمومهم، ويعتبرونهم آلة العمل حسب ما قرأنا في النبذة المقتبسة في الرواية آنفا. وعندما يتحدثون، يتحدثون معهم بلغة الأوامر، ذكر الكاتب سعود السنعوسي في روايته: "لا أحد هناك يتحدث مع الخادما بغير لغة الأوامر: هاتي.. اغسلي.. اكنسي.. امسحي.. جهزي.. أحضري!" <sup>2</sup>.

والخدم يسكنون عادة في ملحق المنزل وليس في البيت، ولهم جاليات خاصة مفصولة عن جاليات المواطنين، وجاليات العمال والخدم تكون محرومة من التسهيلات اللازمة، وقد صور السنعوسي منازل العمال في روايته، فقال: "كان قديما متهاككا.."، تقول أمي واصفة البيت.. "يبدو أنه سكن خاص بعمال أجنب. الثياب منشورة على الحبال في الفناء الداخلي للبيت وفي النوافذ بشكل يشي بأن امرأة لم تمر على هذا المكان منذ سنوات. إطارات سيارات لأحجام مختلفة مركونة في زوايا الفناء، ألواح خشبية مهملة وخزائن قديمة يغطيها الغبار ملقاة كيفما اتفق وأسلاك معدنية ومرتبات أسرة مزقت الشمس قماشها" <sup>3</sup>.

ها هي الحال المرزية لمنازل العمال!!! والمزيد من ذلك أن مثل هذه الأماكن تعتبر مواضع الشبهات، ولذا لا يأتي إليها إلا العمال الأجانب ويبتعد منها المواطنون، ولذا قال الكويتي مشعل لبطل الرواية عيسى: "إن مثل هذه الأماكن يجلب الشبهة" <sup>4</sup>. فاستغرب عيسى من جملته، وسأله: فهل أثير الشبهة؟ فريت مشعل كتفه ضاحكا وقال له: "هي تجلب الشبهة للكويتيين فقط" <sup>5</sup>.

<sup>1</sup>. السنعوسي، سعود، ساق البامبو ص 240

<sup>2</sup>. نفس المصدر، ص 32

<sup>3</sup>. نفس المصدر، ص 38 - 39

<sup>4</sup>. نفس المصدر، ص 346

<sup>5</sup>. نفس المصدر، ص 346

اتضح بذلك أن العمال يعيشون حياة المهمشين، ويعامل معهم معاملة المنبوذين، ويواجهون أنواعاً من المشاكل في مناحي حياتهم المختلفة، وقد أشار الكاتب سعود السنعوسي إلى بعض منها في روايته "ساق البامبو". وإلى جانب هذه الرواية، هناك روايات عديدة تتحدث عن قضية العمال الوافدين من الآسيويين والإفريقيين، وقد تناول الروائيون الكويتيون هذه القضية إلى جانب قضية البدون، لأن القضيتين تماثلان في المعاناة، والحكومة الكويتية تعتبر البدون أيضاً من الوافدين. ومن أهم الروايات التي صدرت في هذه القضية هي رواية الكاتبة الكويتية الأدبية باسمه العنزي، وعنوان روايتها "حذاء أسود على الرصيف" والتي حازت جائزة الشارقة للإبداع العربي، تحدثت فيها الكاتبة عن فكرة الأمان الوظيفي للعمال الوافدين الذين تتلاعب بهم الشركة الرأسمالية العملاقة. وهناك رواية أخرى صدرت باللغة الإنجليزية في عام 2014، واسمها "Algebra of Hope" (معادلة الأمل) للدكتور رانجيت ديفاكاران وهو الجراح الهندي المتخصص في جراحة الوجه والفكين، تتحدث روايته عما يعانيه العمال المهاجرون من استغلال أثناء وجودهم في منطقة الشرق الأوسط.

ذكر الدكتور رانجيت في مقابلة شخصية مع جلف ديلي نيوز ( Gulf Daily News) أن قصته في الرواية مستوحاة مما يمر به الهنود المنتمون إلى الطبقة الفقيرة أو تحت المتوسطة من ظروف وأوضاع معيشية صعبة، والرواية تدور حول جراح هندي تعاقد مع أحد المستشفيات في الشرق الأوسط للعمل بها لمدة ست ساعات في اليوم.

وتبين الرواية ما تعرض له هذا الجراح من استغلال من صاحب العمل الذي ألزمه بالعمل لمدة عشر ساعات بنفس المقابل ومن استغلال أقاربه الذين يعتبرونه منقذهم وينتظرون منه المزيد من الأموال دون أن يعلموا ما يعانيه من ظروف صعبة<sup>1</sup>.

هذا، ولوقمنا بدراسة تحليلية للروايات التي تناولت موضوع العمالة الأجنبية، لظهر لنا أن "ساق البامبو" تتميز من هذه الروايات بأشياء ومنها، أن الروايات التي تحدثت حول هذا الموضوع، يقتصر كلامها حول إشكالية

<sup>1</sup>. جلف ديلي نيوز، تاريخ النشر 7-6-2014.

التعايش مع الآخرين بين فضائين، الأرض الأم وفضاء البلد المضيف أو ازدواجية الهوية. وهي على سبيل المثال رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" لأحمد الطيب صالح، ورواية "كيف ترضع من الذئبة دون أن تعضك" لعمارة لخص، ورواية "اسمي سلمى" للأردنية فادية الفقيرة وغيرها.

ولكن الاختلاف في رواية "ساق البامبو" هي أن الروايات السابقة تتحدث عن فضاء الهوية وإشكالية التعايش في سياق الهجرة من بلد أم إلى فضاء آخر، بينما رواية الكاتب سعود السنوسي تتحدث عن إنسان هو مزيج مهجن من أب كويتي وأم فلبينية، والأبوان أيضا يختلفان في الديانة والظروف الاجتماعية، فالأب مسلم من أعلى طبقة الأثرياء في الكويت، والأم مسيحية من الطبقة الفقيرة في الفلبين تسكن في أكواخ البامبو، وملامح الأب تتسم بالطابع الشرقي الخليجي، والأم لها سمة فلبينية، وأعني بذلك أن رواية "ساق البامبو" تناولت قضية الهوية وموضوع العمالة الأجنبية بطريقة جديدة لم يسبق إليها أحد، فنرى أن عيسى بطل الرواية، يحمل الأوراق الثبوتية التي تصرح أنه كويتي أصيل، ومع ذلك يعاني من أزمة الهوية بسبب المجتمع الذي لا يقبله لوجهه الفلبيني أو لكونه إبنا من خادمة فلبينية، فالكاتب أعطى موضوع الهوية إشكالية جديدة و أوجد الترابط بين قضية الهوية وقضية العمالة الأجنبية.

وتتفرد رواية "ساق البامبو" أيضا من الروايات العربية الأخرى بسبب تناولها هذا الموضوع بطريقة نقدية موجعة كما أشرنا إليه سابقا.

فهذه الرواية تتميز من الروايات العربية الأخرى، حيث أن طريقة تناولها تختلف عن الأخرى، فنقدت المجتمع نقدا لاذعا، تارة بصورة صريحة وتارة أخرى بتسخير الرمزية. وأما من حيث اللغة والفن، فلاشك في أن الرواية تتسم بجودة اللغة، وقد بلغت إلى درجة الاكتمال فنيا، ولكن لا يمكن القول إنها تتميز من الروايات السابقة في هذا الموضوع من حيث جودة لغتها وإجادة فنها، فهناك الكثير من الروائيين الذين لهم قصب السبق من حيث الحكمة الفنية واللغة الجيدة من مثل أحمد الطيب صالح، وهذه الرواية "ساق البامبو" تتميز بموضوعها، وهذا ما أكدته لجنة التحكيم عند اختيارها لجائزة بؤكر العربية



قائلة: "إنها عمل جريء يتناول على نحو موضوعي ظاهرة العمالة الأجنبية في الخليج العربي" <sup>1</sup>. فموضوعها وحسن تناوله في الرواية، هو سر تميزها. خاتمة الدراسة:

أحسنت الرواية "ساق البامبو" معالجة موضوع العمالة الأجنبية فنيا، ووفق الروائي القدير الشاب سعود السنعوسي في أداء حق الموضوع من البحث والتحليل وتجلية الصورة وتصوير الواقع، والرواية معالجة جريئة حقا للمجتمع الخليجي النفطي، وقد صورت إشكاليات العمالة الوافدة بشكل فريد و موضوعية بالغة، وطرحت سؤال الهوية معالجة هذا الموضوع بلباقة فنية، ونقدت المجتمع نقدا لاذعا وبينت سوءاته بيانا صريحا، ولذا قال عنها الكاتب العربي الكبير محمد المخزنجي: "إنها أول اختراق حقيقي للمسكوت عنه في هذه البيئة التي كان البعض يظن أنها غير قادرة على إنتاج رواية مهمة" <sup>2</sup>.

وهذه الرواية تحمل في طياتها رسالة إنسانية محضة، ألا وهي المعاملة الحسنة مع العمال الأجانب، و توجه نداء صريحا إلى المجتمعات العالمية ليتأهبوا لحل هذه المشكلة بشكل عاجل كما أنها هي إضافة أدبية قيمة إلى رفوف المكتبة العربية وإضافة كبيرة للأدب الكويتي والخليجي والعربي وحتى العالمي.

### قائمة المصادر والمراجع:

1. السنعوسي، سعود، ساق البامبو، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2012م.
2. السنعوسي، سعود، سجين المرايا، الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل، بيروت، لبنان، 2010م.
3. العنزي، باسمه " حذاء أسود على الرصيف" دائرة الثقافة والإعلام في الشارقة، 2012 م.
4. الياسي، زينب عيسى صالح، البناء الفني في الرواية الكويتية المعاصرة، دائرة الثقافة و الاعلام، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة 2009م.
5. مجلة العربي، العدد 656، يوليو 2013 م، هي مجلة شهرية ثقافية تصدر عن وزارة الإعلام بدولة الكويت.

<sup>1</sup>. جريدة الوطن اليومية، تاريخ النشر 25/04/2013

<sup>2</sup>. جريدة الأهرام الصادرة من مصر، تاريخ الإصدار 24/3/2013 بقلم سيد محمود حسن

6. مجلة المنال، أغسطس 2013 م، تصدر عن مدينة الشارقة للخدمات الإنسانية. الإمارات العربية المتحدة.
7. جريدة الشرق الأوسط، صحيفة عربية دولية رائدة، تصدر من لندن عن المجموعة السعودية للأبحاث والتسويق، تاريخ النشر: 19 مايو 2013م.
8. جريدة الحياة، صحيفة عربية دولية تصدر عن دار الحياة، تاريخ النشر: 30 يونيو 2012م.
9. جريدة المصري اليوم الصادرة عن مؤسسة المصري للصحافة والطباعة والنشر والإعلان بالقاهرة، تاريخ النشر: 4 مارس 2013م.
10. جريدة الأهرام الدولية تصدر من القاهرة عن مؤسسة الأهرام، تاريخ النشر: 24 مارس 2013م.
11. جريدة القدس العربي، هي جريدة يومية سياسية تصدر من لندن، تاريخ النشر: 25 يوليو 2013م.
12. جريدة الرؤية، الصادرة عن الإمارات العربية المتحدة، تاريخ النشر: 12 يونيو 2013م.
13. جريدة الصباح الصادرة عن شبكة الإعلام العراقي. تاريخ النشر: 5 مايو 2014م.
14. جريدة الوطن الصادرة عن دار الوطن للصحافة والطباعة والنشر، الكويت. تاريخ النشر: 24 مايو 2013م.
15. جلف ديلي نيوز، صحيفة يومية إنجليزية، تصدر من البحرين، تاريخ النشر: 07 يونيو 2014م.
16. مدونة الكاتب سعود السنوسي، وفيها مقالات عديدة، والتفصيل في الرابط التالي:  
<http://rofouf.blogspot.in>
17. موقع ويكيبيديا "البدون" والتفصيل في الرابط التالي:  
<http://en.wikipedia.org/wiki/Bedoun>
18. الموقع الرسمي لاتحاد غرف دول مجلس التعاون الخليجي، الموضوع: العمالة الوافدة.  
[/http://fgccc.org](http://fgccc.org)
19. الموقع الرسمي لمجلس الأمة للكويت. الموضوع: العمالة الوافدة: دراسة تحليلية، بقلم ماجد صالح الديحاني .  
[www.kna.kw](http://www.kna.kw)
20. موقع مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية. [www.ecssr.com](http://www.ecssr.com) الموضوع "تحديات العمالة الوافدة في الخليج: مبالغاة إعلامية أم مخاطر حقيقية؟"  
الموقع الرسمي لمنظمة هيومن رايتس ووتش، تقرير صدر في 23 أكتوبر 2013 م، الموضوع:  
[www.hrw.org/ar](http://www.hrw.org/ar) الشرق الأوسط يفشل في حماية العمال المنزليين.

## المرأة تتحدث عن ذاتها

د. مظفر عالم

الأستاذ المشارك، قسم الدراسات العربية  
جامعة اللغة الإنجليزية واللغات الأجنبية،  
حيدرآباد، الهند

### ملخص البحث

السيرة عبارة عن ترجمة لحياة شخصية إنسانية متميزة، ويسعى هذا المقال إلى إبراز دور الأدبيات و الشاعرات العربيات في كتابة السيرة الذاتية، وتم التركيز في هذه العجالة على عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ صاحبة "على الجسر" وزينب الغزالي الجبيلي صاحبة "أيام من حياتي" ونوال السعداوي صاحبة "مذكرات طبية" و"مذكراتي في سجن النساء" والشاعرة فدوى طوقان صاحبة "رحلة جبلية: رحلة صعبة" و نازك الملائكة صاحبة "لمحات من سيرة حياتي و ثقافتي" و فاطمة موسى صاحبة "صفحات من دفتر الحياة". أما هذا البحث فهو يعرض لأعلام السيرة الذاتية اللواتي ذكرن في البداية، وقد تباينت مشاعر ولفه هؤلاء الكاتبات و الشاعرات، وقد ختم هذا البحث ببعض الملامح الفنية في هذا الجنس الأدبي الذي - للأسف - لم تكثر الدراسات حوله.]

### خلفية الموضوع

لا يختلف اثنان على أن مصطلح السيرة الذاتية حديث النشأة في الأدب العربي، فقد ولد ونشأ في أوروبا، ولذا ينتمي إلى الثقافة الغربية ويناسب لها بدايةً. و لم يكن مفهومها معروفا لدى العرب، فقد ظهر هذا الجنس الأدبي في الأدب العربي الحديث كجنس مستقل عن الأجناس الأدبية الراهنة الأخرى في

مصر والدول العربيّة، بعد اتصالها بالغرب عامة وبعد احتكاكها بالفرنسيين بوجه خاص.

ومن المعتقد أنّ السيرة الذاتيّة باعتبارها جنسا حديثا مفهوما ومصطلحا لم يتعاطها العرب إلاّ في عشرينيات القرن العشرين، ويعد كتاب "الأيام" لطفه حسين (الجزء الأول عام 1929م) النص الأدبي الأول و الذي يمثّل مفهوم السيرة الذاتية وإشكالياتها ومتطلباتها، فقد كان إمامه بالثقافة الغربية وبالأحرى الثقافة الفرنسية عاملا مساعدا على تأليف هذا الكتاب، ولا شك أنّ طه حسين قد اطلع على اعترافات جان جاك روسو وعلى يوميات أندري جيد وذكرياته وغيرها من مؤلفات السيرة الذاتية الشهيرة في الثقافة الفرنسيّة.

و قد تابعه كثير من الأدباء العرب مثل إبراهيم عبد القادر المازني في " قصة حياة" (1934) و أحمد أمين في "حياتي" (1950) و ميخائيل نعيمة في "سبعون" (1959. 1960) وعباس محمود العقاد في كتابه "أنا" (1964) و حنا مينه في ثلاثيته: "بقايا صور" (1975) و"المستقع" (1977) و "القطاف" (1986) و محمد شكري في "الخبز الحالي" (1982) و"زمن الأخطاء" (1992) و رفعت سعيد في "مجرّد ذكريات" (1989) و عروسي المطوي في "رجع الصدى" (1991) و عبد الله الطوّخي في "سنين الحب والسجن" (1994) و نوال السعداوي في "أوراق حياتي" (200. 2001) و عبد الرحمان بدوي في "سيرة حياتي" (2000) و إدوارد سعيد في "خارج المكان" (2000) و سهيل إدريس في "ذكريات الأدب والحب" (2002). إنّ كلّ هذه المؤلفات سير ذاتيّة كاملة لأصحابها، وهي مؤلفات تمثّل أجيالا مختلفة من الكتاب وتشير إلى مسيرة هذا الجنس الأدبي وتطوره في الأدب العربي الحديث.

و مهما كان الأمر، فقد سبق الرجال و أقبلوا عليه و سجلوا حضورهم قبل نظيراتهم في الساحة الأدبية العربية، فدبجوا بأقلامهم كمية هائلة من حوادث وواقع واضطرابات زمنية ضمن سرد حياتهم الوجيزة أو الطويلة، وبذلك لفتت كتاباتهم أنظار الأدباء و النقاد و الباحثين و الذين علقوا و قاموا بتحليل ما

كتب أصحاب التراجم و السير الذاتية، غير أن هؤلاء النقاد و الباحثين العرب و ما سواهم لم يهتموا بدراسة السير الذاتية النسائية على مستوى البحث و التحقيق مثلما اهتموا بدراسة تراجم الرجال.

فتضاربت الآراء عن ندرة اهتمام النقاد و الباحثين بالسير الذاتية النسائية في الأدب العربي الحديث، فرأى بعضهم أنه يوجد الضعف الشديد في إنتاج السير ذاتي النسائي، بخلاف ما كتبه الرجال في هذا الإطار، ووجد الآخرون سبب قلة الاهتمام في استمرار العديد من المؤثرات والشروط التاريخية والاجتماعية، التي واكبت فعل الكتابة الأدبية عند المرأة العربية، ويمكن إرجاع سبب ذلك إلى قلة النصوص السير ذاتية التي كتبتها المرأة العربية حتى الآن. و هذا من نافذة القول بأن المرأة العربية ادخرت ما كان في وسعها من المقدرة العلمية و الكامنة الفكرية في أشكال من الجنس الأدبي مثل الشعر و الرواية و القصة و المقالة بجميع أنواعها و لكنها تخلفت في مجال السير ذاتية بقدر كبير من الرجال، كما تخلف الرجل العربي من أنداده في الغرب في أنواع أدبية عدة. و قد أعرب الأديب المغربي الدكتور عبد الرحيم العلام عن أسباب أخرى لتخلف المرأة في مجال السيرة الذاتية فقال:

"وترجع أسباب تلك الضالة، في الإنتاج السير ذاتي لدى الكاتبة العربية، إلى تضافر العديد من العوامل والأبعاد الحضارية والتاريخية والسوسيوثقافية والنفسية والإبداعية، تلك التي مازالت تعاكس رغائب المرأة العربية الكاتبة في الكتابة، وفي التعبير عن ذاتها ورغائبها، وعن تجاربها في الحياة والكتابة، وفي البحث عن ترسيخ وضعها الاعتباري ككاتبة لها إسهامها الخاص في بلورة الوعي، وإشعاع ثقافة أدبية حديثة، وهي الشروط التي أضحت اليوم معروفة ومتداولة بين النقاد ومؤرخي الأدب، ومن بينها على الخصوص استمرار الشعور

بكون الكتابة السير الذاتية مازالت تعتبر ضريباً من المغامرة، وطابوها مازال يصعب اقتحامه بشكل مكثف ومباشر" (1).

فعلى صعيد السير الذاتية، التي كتبتها المرأة العربية، يمكن الإشارة إلى بعض النصوص التالية، و التي مازالت باقية و مشهورة في المشهد الأدبي العربي حتى الآن:

- 1- (على الجسر) لعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دار الهلال، القاهرة 1967م.
- 2 - (أيام من حياتي) لزينب الغزالي، دار الشروق، 1979م.
- 3 - (مذكرات طيبية) لنوال السعداوي، دار الآداب، بيروت، 1980م.
- 4 - (رحلة جبلية...رحلة صعبة) لهدوى طوقان، دار الشروق، 1988م.
- 5 - (حملة تفتيش: أوراق شخصية) للطيفة الزيات، كتاب الهلال، القاهرة، 1992م.
- 6 - (الرحلة الأصعب) لهدوى طوقان، دار الشروق، 1992م.
- 7 - (دفاتر امرأة: حميدة نعنن)، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع، 1992م
- 8 - (رجوع إلى الطفولة) ليللى أبو زيد، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1993م.
- 9 - (ذكرياتي في الاتحاد السوفيتي: مريم التوفيق) دار الأمان للنشر و التوزيع، مغرب، 1999م.
- 10 - (أوراقي...حياتي) لنوال السعداوي، دار الآداب، بيروت، (3 مجلدات)، 2001م.
- 11 - (أوراقي) لفاطمة حسين، الكويت، 2001م.

<sup>1</sup> - عبد الرحيم العلام، الكاتبات العربيات وسيرهن الذاتية

12- (حُضن العمر) فتحية العسال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002م.

وقد جاء في كتاب التميمي إشارة لندرة العثور على سيرة ذاتية نسائية بالمفهوم المعاصر للسيرة الذاتية الحديثة في بدايات دخول المرأة عصر النهضة، وإنما كتبت المرأة عن حياتها بأشكال أدبية أخرى لها صلة بالسيرة الذاتية، من خلال ارتباطها بالكشف عن الذات ارتباطاً وثيقاً مثل المذكرات، اليوميات والمقال الشخصي<sup>(1)</sup>.

وقسمت التميمي مراحل السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي الحديث إلى مرحلتين: المرحلة الأولى مع مطلع القرن العشرين وحتى منتصفه والتي ارتبطت بالاضطراب السياسي والاجتماعي في العالم العربي فبينما كان الشعب العربي يخوض حروب الاستقلال ضد الاستعمار والاحتلال كانت النساء العربيات خاصة في مصر، لبنان وسوريا يخضن معركة أخرى ضد الجهل، والحجاب والاضطهاد الاجتماعي والسياسي للنساء، وأما المرحلة الثانية فيمكن تحديدها من منتصف القرن وحتى نهايته والتي تعد مرحلة التحرر الوطني مع انتهاء الحروب للشعوب العربية ومسيرة كفاح المرأة العربية والتي حُفظ لها مواقفها من خلال إبرازها لكل ما يرتبط بالصراع السياسي والاجتماعي وفكرة الحرية إلى جانب الكتابات الإبداعية. فكتبت المرأة وقتها عن حياتها بأشكال مختلفة: فمنهن من اهتمت بتسجيل يومياتها، وأخرى اعتنيت بالمذكرات المهنية ومسيرتهن التعليمية، وأخرى ركزت على التجارب القاسية وتحدثن عن معاناتهن الشخصية سواء أكان ذلك عن طريق يوميات، مذكرات، اعترافات، أدب الرحلة، مقالة شخصية ورسائل<sup>(2)</sup>. و اعتبرت التميمي أن الإطار الأسري والاجتماعي مسؤل عن تخلف المرأة في هذا المجال و كان تحدياً أمام الكاتبة لاتخاذها كتابة هذا النوع من الأدب.

<sup>1</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 32

<sup>2</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 34 - 35

و لا شك فيه أن كتابة السيرة الذاتية تتطلب إلى جانب التعليم، دوافع ذاتية، نفسية ومسببات خارجية تدفع إلى نمو الوعي بالذات الفردية كي تتأمل ذاتها وتحلل أعماقها وتعبّر عنها<sup>(1)</sup>. و قضية تعليم المرأة قد شغلت كثيراً من الكاتبات في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. و هي أصرت على عملية الربط بين كتابة المرأة عن ذاتها بحركة تحرير المرأة في العالم العربي الحديث. تبعاً للتأثير العميق الذي حققته هذه الحركة في مصر ما بين الثورتين (1919 و 1952) في إيجاد هوية فردية ووطنية للمرأة العربية المصرية، مع العلم أن قيادات نسائية كثيرة قد تزعمن هذه القضية وبدأن الكتابة عن أنفسهن بأشكال مختلفة أمثال نبوية موسى، مي زيادة، هدى شعراوي و إنجي حسن أفلاطون<sup>(2)</sup>.

كما أن التميمي تعتبر مطلع الثمانينيات بداية مرحلة النضج الفني للسير النسائية العربية من خلال ظهور نماذج من السير التي تنطبق عليها إلى حد كبير جداً شروط السيرة الذاتية كفن وكنوع أدبي، كسيرة فدوى طوقان (رحلة جبلية صعبة) وسيرة نوال السعداوي (أوراق حياتي) سنة 1998 وسيرة زينب الغزالي (أيام من حياتي) سنة 1989 وغيرهن الكثير<sup>(3)</sup>. ورغم ذلك كله فإن نصيبها قليل من حيث الكم وذلك يعود بسبب خجل المرأة عن البوح بذاتها وظهور الكتابة كما ذكر سابقاً في فترة متأخرة، ولكنها تمتاز بلغتها العاطفية ومضامينها التي تميل فيها إلى المواضيع والقضايا النسوية.

"على الجسر" لعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ

اتفق الأدباء والنقاد على أن السيرة الذاتية لعائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ هي أول سيرة ذاتية نسوية في الأدب العربي الحديث ولم يسبقها كاتبة في المشرق العربي ولا في المغرب العربي. و هي عبارة عن تصوير صادق لحياة

<sup>1</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 29

<sup>2</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 32

<sup>3</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 37- 38



الكاتبة و القيم الاجتماعية العربية بتلك الآونة التاريخية حيث أوضحت الكاتبة سبب كتابتها وما تنوي أن تكتبه في صفحات سيرتها الأولى "كيف سارت بي الحياة قبل أن ألقاه؟ في ذلك الفصل من قصتي، أعود إلى طفولتي الباكرة، فاسترجع من ذكرياتها ما لم تطوه الأيام والليالي في متاهة النسيان.. غير أنني أريد لألتقي بتلك الصبية التي حملت ملامحي الأولى، وأميز في آثارها خطاها، تلك المرحلة التي أسلمتها على دربه من حيث لا تدري!"<sup>(1)</sup> فهي توضح بأنها ستتطرق في سيرتها هذه إلى ذكريات الطفولة والمراحل المهمة التي عاشتها قبل لقاءها بزوجها، تحاول أن تلمس العذر بعدم الإفصاح عن كل الأمور وخاصة بما يتعلق بذكريات الطفولة محملةً بالنسيان مسؤولية ذلك. فهي تريد العودة إلى فترة طفولتها و صباها واللقاء بالصبية الحية في داخلها، في ماضيها وفي ذاكرتها. وهنا يتجلى حينها لتلك الفترة من حياتها. كما أنها تدعو القراء لمشاركتها بذلك وأيضاً لتخفف عبء السنين وتطويه بين هذه الأوراق التي عجز النسيان عن طيها سابقاً. ثم تقول: "وأنا اكتب هذا، بعد أن تمت القصة فصولاً، على مسرح الدنيا.. ولست أدري ما إذا كنت فيما أروي من فصلها الأول، متأثرة بما اعرف من بقيتها.. غير أنني أحاول قدر ما أستطيع، أن استعيد ماضي كما كان، حريصة ألا تتداخل المشاهد وتختلط الذكريات، في قصتنا التي ما سمع الزمان بمثلها من قبل.. وهيهات أن تتكرر ابد الدهر.."<sup>(2)</sup> في هذا الاقتباس يمكننا أن نلاحظ أن الكاتبة ترى بالمرحلة العمرية التي وصلت إليها بأنها قد أكملت مشوارها المهم وبأن كل حوادث قصتها قد تمت لذا تعتقد بأن قصتها ناضجة الآن بما فيه الكفاية وقد استوفت فصولها على مسرح الدنيا، معترفة بأن هناك احتمال للبس والتداخل في مراحل حياتها المتقدمة بسبب مراحل تالية أخرى تراها بالمهمة أيضاً، فتلخص ذلك وتقول أن قصتها مع زوجها ما هي إلا أسطورة الزمان التي من الصعب أن تتكرر.

<sup>1</sup> "على الجسر". ص 14

<sup>2</sup> "على الجسر". ص 14 - 15

لقد كان موقف الأب من العلم والتعليم المتحضر المدني إن كان في المدرسة أو الجامعة موقفاً سلبياً البحتة، وقد تمسك دائماً برأيه "ليس لبنات المشايخ العلماء أن يخرجن على المدارس الفاسدة المفسدة، وإنما يتعلمن في بيوتهن".<sup>(1)</sup>

ولم يكتف الوالد بتحديد الشروط إنما تعمد أيضاً عرقلة سير الأمور بمنع دخول ابنته للمدرسة "تقدم إلى المدرسة بوصفه ولي الأمر، فسحب كل أوراق التحاقها بها".<sup>(2)</sup> وفي موقف آخر استغل فيه الوالد موت الجد المناصر لعائشة حتى يلزمها بتقاليده فتقول عائشة في هذا السياق: "وتعرض بيتنا بعده لهزة عاصفة كادت تقوضه، إذ عاد أبي يصصر على حجزي بالمنزل، وردني إلى الطريق المستقيم الذي انحرفت عنه".<sup>(3)</sup>

وتقول عائشة وفي قلبها مرارة وحسرة "وساعدت الظروف على حسم الموقف، حين أصبت بانهايار عصبي أعيا الرقاة والأساة دواؤه، فانقطعت عن المدرسة، وتقرر شطب اسمي من سجل طالباتها، لعجزي عن الانتظام في الدراسة. ولم يبد على والدي أي قلق من ناحيتي، بل لعله كان بحيث يؤثر لي أن أموت ولا أحييد عن طريق العلم الحق، وعد كل ما أعاني، تكفيراً عن خطيئة خروجي إلى المدارس".<sup>(4)</sup> وكذلك الأمر عند محاولة دخول عائشة الجامعة فقد كانت بالنسبة لها حلم يصعب تحقيقه حتى أنها قالت: "كنت على يقين من استحالة دخولي الجامعة طالبة منتظمة، كيلا أبوء بلعنة من غضب والدي الذي ما شككت في انه بحيث يبرأ إلى الله مني لو فعلتها".<sup>(5)</sup>

و بالنسبة لاستعارة بنت الشاطئي تقول عائشة: "في تلك الأيام على التحديد، عندما بدا لي أن أتجاوز لقلمي نطاق المجلة الشهرية المحدودة التوزيع-

<sup>1</sup> "على الجسر". ص: 34

<sup>2</sup> "على الجسر". ص 46

<sup>3</sup> "على الجسر". ص: 56

<sup>4</sup> "على الجسر". ص: 57

<sup>5</sup> "على الجسر". ص : 82

حيث لا احتمال لأن تصل إلى محيط والدي والأسرة- إلى الصحف اليومية والمجلات الكبرى، فكرت في التستر وراء اسم مستعار، لئلا يعلم أبي بالأمر فيغضب وينكر ويصدر قراراً يحرم فيه علي، مكاتبة الصحف والاتصال بها، وذلك ما لم تكن تقاليد البيئة والجيل، تسوغه لحريم العلماء<sup>(1)</sup> فهنا يظهر جلياً قلق عائشة من أبيها والتي قررت التستر وراء لقب "بنت الشاطئ" كيلا يعلم والدها بالأمر فيحرمها من تكملة مشوار كتابة المقالات لان ذلك لا يليق بينات ونساء العلماء بنظره. لذا نرى دوره في اشتهار عائشة بلقب "بنت الشاطئ" فيما بعد والذي كان سببه والدها. ثم تقول عائشة عن سبب اختيارها لهذا الاسم المستعار بالذات: "ولم يطل بي التفكير في اختيار الاسم المستعار، بل كان أول ما خطر على بالي هو أن أنتمي إلى الشاطئ، مهد مولدي وملعب طفولتي ومدرج حدائتي ومجلى تأملاتي، والمسرح الذي شهد مأساة فاجعة قيدتنا إليه بقيود لا فكاك منها.."<sup>(2)</sup>

### "أيام من حياتي" لزینب الغزالی الجبیلی

هي سجل أصلي تاريخي عبارة عن الدعوة إلى الدين الحنيف والتذكرة عن المسلمين المتمسكين بهذا الدين المتين، و تحفل بالمعاناة والتحديات والتكيزات والتعذيبات التي لاقها أتباع إخوان المسلمين على أيادي عملاء الغرب وتجار الدين والمهرجين بأشكال متنوعة وتلمع هذه الحقائق من عبارات هذا الكتاب فقالت زينب رحمها الله:

لا صلاح لأمة ولا لهذا العالم إلا بالدعوة إلى الإسلام، إن غياهب السجون ومقاصل التعذيب وشراسة حملة الشياطين لم تزد المخلصين من أبناء الدعوة وبناء فكرها إلا قوة وثباتاً وصبراً على دفع الباطل ونحن نترصد منابته. أضافت: سهل أن تضع القوة الباطشة العمياء الشياطين في أيدي المجانين، ولكن

<sup>1</sup> "على الجسر". ص: 80

<sup>2</sup> - "على الجسر". ص: 80

الصعب هو أن تصرف المخدوعين بالباطل والمقتنعين بحمل الشياطين والمتألهين في الأرض، عن طريق غوايتهم وجهلهم فتهديهم إلى طريق مستقيم. (1)

فقد ذكرت سياسة جمال عبد الناصر القاهرة المقلعة للجذور الإسلامية عن الوطن العربي والمستبدة للحركات الإسلامية وفي طبيعتها جماعة الإخوان المسلمين، هذا البطل العظيم المزعوم والطاغية في الأصل كان متميلاً إلى المبادئ الاشتراكية وراغباً في نشرها وترويجها من خلال المؤامرة المساومة والمخادعة واللجوء إلى استخدام وكالات الاستخبارات الرسمية ضد الشعب المصري مثل خفافيش الليل.

#### نوال السعداوي: مذكرات طبية

نوال السعداوي تتذكر أجزاء من كفاحها في الحياة وتقول :

"بدأ الصراع بيني وبين أنوثتي مبكراً جداً .. قبل أن تثبت أنوثتي وقبل أن أعرف شيئاً عن نفسي وجنسي وأصلي .. كل ما كنت أعرفه في ذلك الوقت إنني بنت كما أسمع من أمي . بنت ! ولم يكن لكلمة بنت في نظري سوى معنى واحد .. هو إنني لست ولدأ... لست مثل أخي" (2).

"رأيت عيني البواب وأسنانه تلمع وسط وجهه الأسود سواد الفحم ... وأحسست بطرف جلبابه الخشن يلمس ساقي وشممت رائحة ملابسه الغريبة فابتعدت في اشمئزاز ووقفت مذعورة واندفعت أجري بعيداً عنه" (3).

وهذا النفور الطبيعي من الرجل بحكم الإحساس بالفارق الجنسي هو الذي سيجعل الكاتبة تعترف أن دراستها للطب وتشريحها لجسد الرجل الميت كانت انتقاماً لها من الرجل الذي تقول عنه: (ما أقبح الرجل ! من خارجه ومن داخله أشد قبحاً ! ) (4).

1- أيام من حياتي، ص: 2

2- نوال السعداوي، مذكرات طبية، ص: 5

3- نفس المصدر، ص: 9

4- نفس المصدر، ص: 25

وأوجدت حلاً لمشاكلها كفن وتعبير فتقول: لم يبق لي من سلاح في حياتي إلا القلم. أَدافع به عن نفسي، عن حريتي وحرية الإنسان في كل مكان .. ولا أتزين كالحریم ولا أستحم بالشامبو الأمريكي... (1).

رحلة جبلية: رحلة صعبة للشاعرة فدوى طوقان

ولدت الشاعرة الفلسطينية عام 1923م في نابلس، ولكن ولادتها كانت مرفوضة وغير مرغوب بها في الأسرة، فالأم حاولت إجهاض جنينها (الشاعرة فيما بعد)، والتي لم تهبط اسماً إلا بعد أيام، بل لا تكاد - الأسرة - تذكر الميلاد الحقيقي للشاعرة، إلا وهي تستعيد إلى ذاكرتها حادثة موت قريب لها في السنة نفسها. كان على الشاعرة إذن أن تبحث عن (ولادتها) في الموت مرة (أخرى) أي بين دورة الولادة والموت. وقالت الشاعرة "حملت الصخرة والتعب، وقمت بدورات الصعود والهبوط، الدورات التي لانهاية لها" (2). وصرحت عن قسوة الأسرة وسوء معاملتها والتي غرقتها في بحر من اليأس. اعترفت في سيرتها بأنها لم تعرض إلا بعض زوايا حياتها، وأنها لم تفتح خزانة حياتها كلها (3) لكنها ستعرض بعض الحرمانات التي تمثل دورات الانقطاع في حياتها مثل:-

- محاولة الأم التخلص من الجنين - الشاعرة فيما بعد.
- فقدان الاسم وتاريخ الميلاد.
- الإقصاء من حضانة الأم.
- إجبارها على التوقف عن الدراسة المنظمة.
- نهاية قصة حبها الأول.
- قمع موهبة الشعر وكتابته.
- التوقف زمنياً عن الكتابة (4).

1- مذكراتي في سجن النساء، ص: 8

2- رحلة جبلية: رحلة صعبة، ص: 16

3- نفس المصدر، ص: 11

4- نفس المصدر، ص: 9- 10

### نازك الملائكة : لمحات من سيرة حياتي و ثقافتي

يبدو من هذه السيرة بأن الشاعرة العراقية نازك الملائكة بأنها كتبتها استجابة لطلبات بعض الباحثين وطلبة الدراسات العليا و عبر بما فيها:

"وقد اكتشفت أنني لا أعبر عن ذهني وعواطفني، كما يفعل كل إنسان حولي، وإنما ألوذ بالانطواء والصمت والخجل، واتخذت قراراً حاسماً: أن أخرج على هذا الطبع السلبي، وشهدت مذكراتي صراعاً عظيماً مع نفسي من أجل هذا الهدف، فكنت إذا تقدمت خطوة تراجعته عشر خطوات" (1).

ولعل أهم ما في اللمحات الحدث الأكبر في حياتها كان (موت الأم)، وقد روتها مسبقاً بحلم أيضاً:

"حلمت إنني أسير في شوارع لندن وأحاول شراء تابوت ملون وأبحث في لهفة ورعب ولا أجد من يبيعي تابوتاً" (2). وأشارت إلى رموز كثيرة كالأحلام والخوف من الموت والعزلة والتعويض من خلال تعلم الإنجليزية والفرنسية واللاتينية ودراسة العزف على العود والتمثيل وميولها التحديثية في الشعر، وآرائها حول حرية المرأة وعملها ووضعها الإنساني.

وفي مفردة الأسرة تحاول نازك أن تقدم مشهداً متصالحاً، يشفع لها في ذلك ثقافة الوالدين الأدبية (الأم شاعرة والأب باحث ولغوي) وجو الأسرة الأدبي العام، لكنها مع ذلك كانت تجد نفسها في عزلة عن الجميع، آمنت بأنها هي التي تحقق للكاتبة والشاعرة وجودها، رغم إنها ستميل لاحقاً إلى الاندماج في الجماعة عبر الهموم السياسية، والمعالجات القومية في شعرها للأحداث الكبرى في حياة العرب لاسيما قضية ضياع فلسطين واحتلالها.

1- لمحات من سيرة حياتي و ثقافتي، ص: 46

2- نفس المصدر، ص: 43

## فاطمة موسى: صفحات من دفتر الحياة

وهي تحيلنا إلى شعور قريب من (لمحات) نازك الملائكة، فهي تسرد فترات دراستها وعملها، ودلالة انتظامها في قسم اللغة الإنجليزية رغم معارضة صديق والدها، فكان انتسابها للقسم انتصاراً لرغبتها: "من حسن حظي أنني ولدت في أسرة هامشية لا يضغط عليها رأي عام من الأهل والأقارب".<sup>(1)</sup>

الملاحظ أن فاطمة موسى وضعت عناوين فرعية للصفحات، هي عبارة عن تواريخ ذات دلالة، كالثورة على الإنجليز في يناير 1952 والتي يجيء في سياقها حديثها عن زوجها، وعيشها المتواضع كرفض لما تسميه "طقوس الزواج التقليدية".

"كان زواجنا بالطريقة التي تم بها.. في نظرهم جنوناً.. لا مهر ولا شبكة ولا فرح ولا جهاز لائق ولا رصيد في البنك... نسكن في بدروم ونبدو سعداء بما في بيتنا من رفوف مكتظة بالكتب، ولوحات غريبة تغطي الجدران"<sup>(2)</sup> وتكشف الصفحات عن أفكار فاطمة موسى حول المساواة الطبقيّة عندما تتحدث عن مربيّات الأولاد والتفاضل عن (غرابة أطوارهن)، ثم تعود لسرد انعكاس الثورة الشعبيّة والهيجان العام للمصريين ضد الإنجليز، على القصر وقادة الجيش والساسة.

## موضوعات السيرة الذاتية النسائيّة:

تنطلق التميمي إلى عرض موضوعات السيرة الذاتية النسائيّة من خلال تعريف لوجون بأنها "سرد يستعيد ما مضى، نثري، يدوّنه شخص واقعي عن وجوده الخاص، مركزاً على حياته الفرديّة، لا سيما على تاريخ شخصيته"، وتقف عند العنصر الثالث من التعريف ألا وهو "مركزاً على حياته الفرديّة". لتستجج إذاً أن الموضوع المعالج في السيرة الذاتية هو حياة الفرد وتاريخ شخصية معينة، وتضيف بأن الكاتب له الحق أن ينتقي الأحداث الأكثر أهمية في حياته أو سرد ما يراه

<sup>1</sup> - فاطمة موسى محمود، صفحات من الذكريات، ص: 188

<sup>2</sup> - نفس المصدر، ص: 199

هو مثيراً أو جلياً في كتابته للناس غير آبه بسرد تفاصيل أخرى غير مهمة برأيه عن حياته بما يتعلق بولادته وحتى لحظة الانتهاء من كتابتها<sup>1</sup>. ترى التميمي أن المرأة الكاتبة تتطرق في سيرتها إلى مواضيع مثل: قضية تعليم المرأة، الاهتمام بالمرأة وتطويرها، تصوير العلاقات الأسرية كصورة الأب، مكانة الأم، دور الأخ، وكذلك أيضاً تصوير العلاقة بين الرجل والمرأة، الزوج والزوجة، والعلاقات المثالية بين المرأة والرجل والصورة العنيفة للرجل من جانب آخر، وتشمل الكاتبة أيضاً موضوعات تتطرق فيها إلى العلاقة بين الفرد والمجتمع سواء تمثلت في القيام بعمل ما ضد السلطة، أو في تحديد نشاطها السياسي أو الاجتماعي<sup>2</sup>. وتضيف التميمي على ذلك أن السيرة الذاتية قد عكست الازدواجية في الأنساق القيمية للمرأة التي يخضع سلوكها إلى نظامين، الأول تقليدي بحيث أنه يتمثل بمظاهر التسلط الأبوي ويتجلى من خلال حجبها عن الحياة العامة، فيتحكم بدراستها، بزواجها وبخروجها من البيت، وأما الثاني فهو عصري يتمثل بمقاومة المرأة وبمواجهتها لهذا التسلط. فتطرقت إلى ذلك كمواضيع في كتاباتها وصورّت للقراء كيفية تغلبها على هذا النوع من التسلط الاجتماعي الذي يعوق تقدمها العلمي<sup>3</sup>.

### مسك الختام

لقد اتضح من البيانات السالفة الذكر بأن المرأة مع أن لها نشاطات حيوية في الأجناس الأدبية العربية المتنوعة تخلفت في كتابة السير الذاتية لأسباب مختلفة - لا يتسع المجال لذكرها - ولكنها في غضون مدة قصيرة أسهمت في هذا الجنس حديث العهد إسهامات فعالة وأخذت تتمشى مع الرجال البارزين في هذا المجال، ولمعت بعض أعلام النساء على أفق الأدب العربي، فالآن يمكن لنا الإطّلال من خلال هذه السير الشخصية النسوية على المشاكل التي تواجهها المرأة العربية داخل بيوتها وخارجها، وأصبحت هذه السير النسوية مرآة صادقة لمعرفة المشاعر والأحاسيس للمرأة العربية.

<sup>1</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 132

<sup>2</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 135 - 134

<sup>3</sup> - التميمي، أمل (2005). السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر. ص 144



## المصادر و المراجع

1. التميمي، أمل، السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، عام 2005م.
  2. مجلة العربي العلمي، العدد 567 - 2/2006 - ملف خاص - عبد الرحيم العلام الكاتبات العربيات وسيرهن الذاتية.
  3. حاتم الصكر : السيرة الذاتية النسوية: البوح والترميز القهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2014م.
  4. فدوى طوقان، رحلة جبلية رحلة صعبة، ط2، دار الشروق - عمان الأردن، 1985م.
  5. نازك الملائكة: لمحات من سيرة حياتي وثقافتي، في الأعمال الشعرية الكاملة، ج1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002م.
  6. نوال السعداوي: مذكرات طبية، ط2، دار الآداب، بيروت 1980م.
  7. نوال السعداوي: مذكراتي في سجن النساء، دار المستقبل العربي، القاهرة 1984.
  8. فاطمة موسى محمود: صفحات من الذكريات، مجلة ألف، 2002م.
- عندما تتكلم الذات : السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث لمحمد الباردي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005م .

## قراءة في مجموعة "الذي سرق نجمة" لسناء الشعلان انتصار الفكرة واقتناص الشكل ومغامرة السرد

د. زياد أبو لبن

رئيس رابطة الكتاب الأردنيين

نحتفل اليوم بولادة منجز إبداعي للأدبية الأردنية دسنا الشعلان، وهو مولودها الإبداعي الرابع عشر في إرثها القصصي، وهي مجموعة قصصية تتكوّن من أربع عشرة قصة قصيرة، والاستثنائي في هذه المجموعة أنّ معظم قصصها - قبل أن تنشر في هذا السّفْر - قد نالت الكثير من الجوائز العالمية والعربية، منها: جائزة زحمة كتاب للثقافة والنشر الدوليّة، وجائزة أفضل صحفي في جريدة رأي الأمة، وجائزة صلاح هلال الأدبيّة، وجائزة مهرجان القلم الحرّ للإبداع العربيّ، وجائزة القصة الموضحة العالمية، وجائزة منظمة كتّاب بلا حدود، وجائزة أحمد بوزفور للقصة القصيرة، وجائزة معبر المضيق.

وهذه المجموعة هي تمثيل حقيقيّ وناضج لتجربة الشعلان في الكتابة القصصية؛ إذ أنّها تنحاز إلى اللّغة المتفرّدة التي تنتصر للمعمار اللّغوي الرّاقى الذي لا يقبل أن يتنازل عن جماله واستدعاءاته في سبيل مخاطبة المتلقّي ضمن شرائحه كاملة، بل هي تأخذ المتلقّي في رحلة لغويّة خاصّة في سهوب من الجمال والانتقاء، لتصل به إلى مبتغى مغامرة الشّكل من أجل حمل الفكرة والرّسالة التي لا يمكن إلاّ أن تكتمل أو توصّف دون التّعاطي مع الثيمات الكبرى في هذه المجموعة التي تتلخّص في الحرّيّة والخير والجمال في أشكاله المتوّعة التي تتضافر جميعاً لأجل الثّورة على التّعنصر والقبح والظلم والاستبداد والقسوة.

هذه المجموعة تملك لساناً لا يعرف الخوف أو الازدجار أو التّراجع، ويصمّم على أن يتصدّى للظلم والظالمين، ليكون خصمهم الذي لا يعرف مهادنة، هي صوت

الثورة والرفض والإصرار على الحياة والعدالة والكرامة، هي إعلاء لقيم الجمال في كل مكان وزمان، هي تلك الكلمات التي لا نقولها جهراً إلا نادراً، في حين نهمس بها سراً لأنفسنا في كل لحظة.

وتمثلاً لهذه الكلمات والأفكار والقيم فقد عزفت المجموعة على أكثر من وتر شكلي، فزاوجت بين الشكل التقليدي والحداثي، واستعارت أشكالاً قصصية تراثية متوالدة، واستسلمت أكثر من مرة للتجريب في تكوين معمار الشكل، وقفزت بين فضاءات مختلفة، واستدعت أنماطاً سردية متداخلة لتجهر بما تريد أن تقوله بكل صدق وصراحة.

ومن يطلع على منجز الشعّان القصصي، ويعرف شخصيتها عن قرب، يدرك أنّ هذه المجموعة هي من روحها وطباعها ومراسها الصّعب، كما هي من فكرها، فهي انتصار لفكرة الشّجاعة والإفصاح والاعتراف، وتجريم الفاسدين دون خوف أو موارد، هي الوجه الإبداعي لسناء الشعّان الإنسانية حيث الإيمان بالنفس، والإصرار على التّحدي، والانتصار للذّات والكرامة والحقوق على الرّغم من التّحديات والانكسارات والمؤامرات، ولذلك تعلّمنا هذه المجموعة أن نقول "لا" بملء أفواهنا للظّلم والاستلاب والاستبداد والمفسدين واللّصوص وصانعي القبح ومحاربي قيم الجمال والحق والعدالة.

وهذه الفكرة التي تسيطر على هذه المجموعة هي من تقودنا في دروب سردها، وبغير الاهتداء بقبسها لا يمكن أن نجيد أن نفيك رموز هذه المجموعة، لنقترب من دلالاتها ومبتغاياها؛ وعندما نقرأ تعويذة هذه الكلمة نجد أنفسنا قد أصبحنا قادرين على الانعتاق في فضاءات هذه المجموعة لنطوف في عوالم مختلفة تعيش جميعها حالة التّجريم للاستلاب؛ فنصرخ محتجين ضدّ الحاكم الجائر الذي أعدم الإسكافيّ المسكين بجريرة كذبة صغيرة كذبها على خطيبته، فزعم أنّه سرق لها نجمة ليهدئها لها في حفل زفافهما، فما كان من الحاكم الظّالم إلا أن استغلّ هذه الكذبة كي يحملّ هذا الرّجل البريء الضّعيف أوزار جرائمه وجرائم

حاشيته كي يحوّل نقمة الجماهير المستلبة والمسلوبة إلى وجهة غير حقيقية، وينجو وشاكلته من المجرمين المفسدين من تحمل جرائم أعمالهم الشريرة. وسناء الشعّان إن كانت تحفزنا على الثورة على الاستبداد والدّئل، إلا أنّها تلتزم بخطّها السّاخر الذي ينيم السّخرية في سرير المفارقة حيث تحاصرنا بأحداث قائمة على المفارقة، فننفجر ضاحكين من غرابة ما نرقبه في السرد من أحداث، ثم لا نلبث أن نجد أنفسنا في مواجهة وجة أسود كئيب اسمه الحزن والواقع المرير، فيختفي الضحك، ويولد المرار من رحم واقع يجلد الإنسان، ويدوس على كرامته، ويكسر أحلامه، ويصادر حقوقه، فيدفعنا من جديد إلى أن نصرخ "لا" مراراً وتكراراً، وننضمّ إلى شخوص قصصها الذين يعيشون حيوات متناقضة، ويكابدون الألم، ويتصرون لأحلامهم.

ومن هذا المنطلق نصرخ في قصّة "منامات السّهاد" مع الشّعب ضدّ السّلطة المتعنّنة الظّالمة التي تضلّ الشعوب، ونتمردّ مع بطلة قصّة "حيث البحر لا يصلّي"، ونرفض الانصياع لعادات مجتمعيّة تقمع حريّاتنا وذواتنا، وننتصر للحبّ الذي يُقابل صدفة هناك في الجبال حيث التّمردّ والرّجال الأشواس ونشوة العشق، فنعيش تفاصيل الهوى والبوح في قصّة "الضياع في عيني رجل الجيل"، ونتمردّ على سطوة المخدّرات في قصّة "الاستغوار في الجحيم"، وننتصر لجمال السرد وسحر الكلمات وحرية اختيار الشريك في قصّة "جريمة كتابة"، ونعابن مثالب النفاق الاجتماعيّ في قصّة "سحر ووداد"، وندخل عوالم الصّوفيّة وطقوس الجسد في قصّة "راقصة الطّاغية"، ونصفق لبطل قصّة "أبو دوح"، ونطبع قبة محبة على جبين بطلة قصّة "غالية سيّدة الحكايا"؛ لأنّهما رمزيتان من رموز برّ الوالدين إذ ينخرطان في أجمل قصص الرّحمة والمحبة والعرفان التي تتسجها روابط الأمومة والبنوة، كما نعيش في قصّة "العيون التي ترى" تفاصيل الأخوة الصّادقة التي تنتصر على عقبات الإعاقة والقيود الاجتماعيّة التي تسجن الإنسان خلف أسوار عالية من الخجل والخوف والنكوص، وفي قصّتي "حدث في مكان ما" و"يوميات إنسان مهزوم" نعابن أزمة النّفس الإنسانية في إزاء تجلّيات الضّعف والهزيمة، وهي ترسم

لنا خارطة الفشل والإفلاس الإنسانيّ كي نستطيع أن نبتعد عن جغرايتها، ونعدم الدروب إليها، ونساق نحو شاهق السعادة والأمل، ونبذ مخاوفنا جانباً لنعيش تجربة النضال ضدّ كلّ ما يأسرنا، ويسرقنا منّا، ويقدمنا أسرى لغيرنا.

سواء الشعلان تكتب بفكرها الواعي لأزمة الإنسان قبل أن تتساق لمشاعرها، وتطلق من طبيعتها عندما تفكر بالمتلقّي، فتكون في أصدق لحظاتها منه، هي تريده أن يعيش تجربة الحياة حيث الانتصار للجمال والحرية، وهي كافرة بامتياز بكلّ قهر وظلم وتجنّي، ومستسلمة لعشقها للجمال والفرح، وتبغي الحرية للإنسان بغضّ النظر عن عرقه أو دينه أو جنسه أو معتقداته، ولذلك نجد قصصها في هذه المجموعة تتأى عن تحديد زمان أو مكان للأحداث، بل أنّ الشخصيات في الغالب تلعب أدوارها القصصية دون تعيين أسمائها أو تحديد أوطانها والتعريف بهويتها؛ لأنّ الشعلان تريد أن تعمّم التجربة والدّرس والفكرة في هذه المجموعة القصصية، ولا تريد أن أن تقصرها وتحبسها على أماكن أو أزمان أو أشخاص بعينها. هي باختصار تكتب لمشروعها الإنسانيّ الكبير الخارج عن حدود الإقليمية أو الذاتية، وإن كانت تطلق منها لحمل رسالتها الإنسانية الكبرى، وهي التمرّد والنضال لأجل حياة إنسانية شريفة عادلة.

وهي تصمّم على تعميم التجربة الإنسانية وتعويمها، وعدم تخصيصها، وهي من تقول في هذه إحدى قصص هذه المجموعة القصصية: "تشابهة تفاصيل الناس المهزومين في هذا الكوكب، حتى لا تغدو هناك أيّ أهمية للأسماء أو الأزمان أو الأماكن؛ فالحدث والمصير هما البطلان" (1). حتى عندما تتكلّم عن ذاتها تتكرّر لها، وتكرّر أنّ اسمها "سواء"، وتسمي نفسها "سونا"، كي تدخلنا إلى العوالم الإنسانية الرّحبة عبر تجربتها الخاصة التي تقدّمها على استحياء في قصة "تقاسيم" التي أزعّم أنّها سيرة ذاتية لها، وليست مجرد سرد خياليّ، وإن قدّمتها بشكل سرديّ خرافيّ يجمع بين الحقائق والتّخيلات التي تجمع بين التّهويم والتّهويل والإلغاز والتّعمية، ومن هذه القصة بالتّحديد نستطيع أن نطلق في سبر أغوار

الفكرة، ورصد جماليّات السرد، والانسياح في حيوات مفترضة في إزاء حيوات مقهورة مسحوقة مضطهدة.

وهذه القصة بالتّحديد تمثّل مركزيّة لعبة الشّكل في هذه المجموعة؛ فإن كانت هذه القصة هي جسم سرديّ واحد ينتظم في حكاية الطّفلة "سوننا" التي اكتشفت موهبتها في الكتابة، وشرعت تفهم الكون والحياة من منطلق هذه الموهبة، إلّا أنّ هذه القصة تُقدّم بطريقة السرد المتوالد الذي يخرج من رحم القصة الأم ليقودنا في قصص صغيرة متوالدة، ثم يعود بنا إلى القصة الأساس لنرى بطلة القصة، وهي سناء الشعلان دون شكّ تجسّد حياتها وفكرها ومسيرة قلمها في قولها: "الحياة هزيمة كبرى، وهذه الحكاية الأولى في عُرفها، وكى تنتصر على الهزائم لا تتقطع تكتب الحكايا، من الهزيمة صنعت أطواق النّجاة، ومن الموت صنعت بشراً لا يموتون، وفي فقد زرعت أطرافاً لا تُبتر، وأعضاء لا تعطب، ووهبتها للمحرومين والمنكوبين بعد أن نبتت أحلاماً وفرصاً جديدة، ومن سنابل الجوع صنعت بطوناً لا تعرف الخواء، ومن عناقيد الحرمان جدّلت جدائل الألفة والسّكينة والحبور. هي لا تملك غير الحكاية، تهبها مجاناً لكلّ سائل أو حزين أو باحث عن طريق، تزرعها تحت مخدّتها، وتنام بعد أن تتعوّد بها من الشّر كلّ الذي لا يمكن أن يمسّ امرأة تتمترس خلف فضيلة الحكاية" (2)

وهذه المقولة هي ذاتها التي تنفث الحياة في هذه المجموعة القصصيّة، وتستدعي الخرافة والأسطوريّ والشّعبيّ والاستشراي، وتجوب عوالم مفترضة، وتعيش تجارب واقعيّة وفتنزيّة، ثم تقف بنا أمام أنفسنا، لتقول لنا بحزم: انتصروا لأنفسكم ولوجودكم ولكرامتكم.

كما أنّ هذه القصة تمثّل كذلك شبكة البناء اللّغويّ في هذه المجموعة؛ إذ هي ترسم معمار اللّغة، وتخيّر أجمل الألفاظ، وتعدّ اللّغة بطلاً لا أداة، وبذلك تتعلّم "سوننا" اللّغة العربيّة وفق أصولها، وتجعل التّعامل معها هي قضيتها الكبرى، وتدخل معها في تجربة سيريّة مدهشة لتعلّمها ومجاورتها وتطويعها، لتعيش معها وبها تجربة حبّ غريبة تمثّلها في قولها: "الطّفلة الصّغيرة تحبّ الكلمة بتجلياتها

جميعها، تحبها مكتوبة بشكل حريّ، أو مغنّاة بشكل صوتيّ، أو مرسومة على لوحة، هي تجيد الرّسم كثيراً، وعندما تعيها الكلمات، ترسمها تفاصيل على ملامح وجوه من ترسمهم. تتجادل والدتها وزوجة خالها كثيراً في مضمار التّخمينات لمستقبلها، الأم تراها رسّامة شهيرة، وزوجة الخال تراها روائيةً مجيدة، وهي تبحث عن مبرة لقلّماها، ولا تأبه بهذا الجدل المكرور". (3)

وهذه البناء اللّغويّ الذي يكون قضيةً ومحور حدث في هذه القصة، يتمدّد ليصبح هويّةً وسمةً في قصص هذه المجموعة، لتكون اللّغة بطلاً لا حاملاً أو ناقلاً، وتغدو هدفاً وانتصاراً، لا أداة وطريقة؛ فالدرّب الطويل الشاقّ المعنى في هذه المجموعة لا يسرق الشّعلان من افئذاتها باللّغة، بل يكرّس هذا الافتتان في تشكيلات لغويّة تقدّم تمرّداً على السائد، وتعمّق بصمة اللّغة عندها.

ومن أهم ملامح هذه اللّغة في هذه المجموعة أنّها تستدعي الأنساق التّراثيّة لاسيما النّقليّة منها، مثل أنساق العنونة والإسناد والتّوثيق لأجل أن تعمّق في المتلقّي أثر الاستيهام في اللّعبة السّردية، فنجد الشّعلان ترفع نصوصها إلى أسانيد وهميّة تعمّق لعبتي السّخرية والمفارقة: "ورد في أسفار المجريين والصّالحين المهزومين: النّوم باب من أبواب البركة المستجلب، وهو مندوب مُستحبّ عند الخاصّة والعامّة، والاستيقاظ باب من أبواب المنقصة- والمعاذ باللّهِ- وهو مكروه، وفي بعض الأسانيد هو حرام لا خلاف في حرمة. والمستبدون أعلم" (4)، كما تبدأ بعض القصص بجمل مصنوعة توحى بأنّها أمثال أو عبر أو حكم شائعة، ولكنّها في حقيقة الحال جمل من صنيعه الكاتبة للسّخرية والتّندر، وهي تعدّ عتبة حقيقيّة للدّخول إلى النّص "أفلح من نام، وتعس من استيقظ"، فضلاً عن افتتاح بعض القصص بفواتح سرديّة تشبه ما هو شائع في قصص الحكايات الشعبيّة وألف ليلة وليلة، مثل: "شهد السّلطان ثم نام، فرأى في المنام ياسادة ياكرام فيما يرى النائم..." (5)

وهناك تطعيم بالمتون الشعريّة الحديثة، وهي تستثمر لاستدعاء ظلالها التّفسيّة والجماليّة والتأثيريّة لاسيما فيما يخصّ قصص الحبّ، وهذا نراه بأننا في قصة

"الضياع في عيني رجل الجبل"، حيث تحضر مقطوعتان شعريتان، لتجسدان الحالة الشعورية لبطلة القصة التي تخاطب حبيبها قائلة:  
سمعتني أشدو لك قائلة:

لا تنتقد خجلي الشديد؛ فإنني بسيطة جداً، وأنت خبير  
يا سيد الكلمات، هبني فرصة حتى يذاكر درسه العصفور  
خذني بكلّ بساطتي وطفولتي، أنا لم أزل أخطو وأنت تطير  
من أين تأتي بالفصاحة كلّها؟ وأنا يتوه على فمي التعبير!  
أنا في الهوى لا حول لي ولا قوة؛ إنّ المحبّ بطبعه مكسور  
يا هادئ الأعصاب إنك ثابت، وأنا على ذاتي أدور  
الأرض تحتي دائماً محروقة، والأرض تحتك مخمل وحرير  
فرق كبير بيننا يا سيدي؛ فأنا محافظة، وأنت جسور،  
وأنا مقيّدة وأنت تطير، وأنا مجهولة جداً، وأنت شهير  
لا تنتقد خجلي الشديد" (6)

وتُختم القصة ذاتها بالقطفة الشعرية الغنائية المنفولة على لسان المطربة فيروز:

"أهواك...أهواك بلا أمل

وعيونك تبسم لي

وورودك تغريني بشهيات القبل

أهواك ولي قلب بغرامك يلتهب

تدنيه فيقترب

تقصيه فيفترب

في الظلّمة يكتب

ويهدده التعب

فيذوب وينسكب كالدمع من المقل

أهواك، أهواك بلا أمل

في السهرة أنتظر، ويطول بي السهر



فيساءلني القمر، يا حلوة ما الخبر؟

فأجيبه والقلب قد تيمه الحبّ: يا بدر أنا السّبب؛ أحببتُ بلا أمل!! (7)

وهناك تجريب واضح في استدعاء مستويات مختلفة من اللغة، فتبرز لغة السّحرة وتمتماها وتهويماتها في قصة "سحر وداد"، في حين نجد لغة الصّوفيّة وشحطاتهم واضحة في قصة "راقصة الطّاغية" التي تنقل الحبّ من مستواه الاعتياديّ إلى مستوى صوفيّ افتتاني يحلّ الحبّ في نفس العاشق مكان أولوياته وإدراكاته وشعورياته جميعها: "برزت الرّاقصة كحصان بريّ مكبّل في حلبة كبيرة قبالة عرش الطّاغية الخالي منه حيث يترامى حوله الحضور والأخلاء والضيّوف ورجال دولته الجليلون الأشداء، الموسيقى بدأت تنتزّي في أذنيها، وحماها بدأت تدبّ في أوصالها، وبدأ يغشاها ما يغشاها من جلال وهي تترنّح في رذاذ اللّحن بخدر موصول برعشة سرعان ما تستولي على جسدها، وتغلق عليها حواسها، وتنقلها إلى عالم نورانيّ دافئ يداعب كلّ ذرة من جسدها، ويدفعها إلى انخراط كامل في حركات لا تعرف خبواً أو فتوراً" (8)

وبعد؛

هذه هي سناء الشّعلان، وهذه هي مجموعة" الذي سرق نجمة" التي أعدّها رشفة سردية جريئة ومختلفة في سبيل تكوين تصوّر ناضج وعمليّ عن سلوك دروب الإنسانية المنجزة الرّاقية المتعاضمة على الضّعف، الرّافضة للهزيمة والاستلاب، التي تعرف تماماً حقوقها، وتصمّم على التمسك بها، وترفض أيّ مزاولات أو إكراهات أو ضغوط.

من يرد أن يرقى إلى نفسه، ويعتزّ بوجوده عليه أن يقرأ مجموعة "الذي سرق نجمة" ليبحث عن نفسه المفقودة فيها، فيخلّصها من عذاباتها، ويرهن لها بعض الفرح والأمل المنشود، ويغدو يداعب حكايات الشّعلان التي تتلخّص حكايتها في: "الحكاية تريد أن تهرب من التّسكع، وأن تركز إلى الخلود، جرّبت أن تسكن السّماء؛ فغدت إيماناً ودعاءً وفضيلة، فأصابها الملل من ذلك عندما اشتهدت الخطيئة، رحلت إلى الجسد والشّهوة، فأنهكتها لعبتا الجوع والإشباع

اللّتان لا ترتويان، صادقت القلوب فأحرقها الوجد، طاردت العقل فأعيها المنطق، صادقت القوة والمال والجاه فخذلتها السّعادة، تتسكّت في الجبال فهزمتها شهوة حلمها الكبير في الخلود، ثارت على نفسها، وانضمت إلى صفوف الثّوار في كلّ مكان، وحالفت الرّفص أينما حلّ في أنفس الشّرفاء، فأصبحت حكاية البشر الباحثين عن العدل، سطرّت فيها قصص من نذروا أنفسهم للنّور والحقيقة، نسيت حلمها البائد بالخلود، وبات حلمها أن تصبح حكاية كلّ من سرّقت حكايته، وكذلك كان" (9).

#### الإحالات:

- 1- الذي سرق نجمة: سناء شعلان، ط1، دار أمواج للنشر والطباعة والتوزيع، الأردن، عمان، 2016، ص133.
- 2- نفسه: ص109.
- 3- نفسه: ص107.
- 4- نفسه: ص15.
- 5- نفسه: ص15.
- 6- نفسه: ص53.
- 7- نفسه: ص57.
- 8- نفسه: ص84.
- 9- نفسه: ص129.

## مظاهر القيم الخلقية والاجتماعية كما تنعكس في المعلقة السبع

الدكتور محمد قطب الدين

أستاذ مساعد ، مركز الدراسات العربية والإفريقية

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

### ملخص البحث:

إن القيم الأخلاقية والاجتماعية هي التي يتميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات. فلكل أمة من أمم العالم لها قيم خلقية واجتماعية على اختلاف دياناتها (وعقائدها وتفاوت مواطنها ومساكنها) وتغاير أجناسها ولغاتها وتباين حضاراتها وثقافاتهما. وكل إنسان يدعو إلى تبني تلك العادات النبيلة ويفتخر بها. وعلى صعيد آخر، الإنسان يكره الظلم والعدوان والكذب والخيانة ويحب العدل والرحمة والصدق والحرية. وإن المجتمع العربي الجاهلي هو من تلك المجتمعات الإنسانية الذي كان متصفا بصفات أخلاقية عالية ومتحليا بحلى القيم الأخلاقية الفاضلة التي كان المجتمع يعتز ويتفاخر بها.

وبما أن "الشعر ديوان العرب" فنجد أن الشعر العربي الجاهلي عامة وأشعار المعلقة السبع خاصة تتسم بالآثار والمظاهر التي تصور القيم الخلقية والاجتماعية تصويرا حقيقيا. وكل مظهر من مظاهر القيم الخلقية والاجتماعية ينعكس في أشعار المعلقة السبع. فإن الثناء والمدح على التحلي بالأخلاق الفاضلة والعادات النبيلة والذم على الأعمال السيئة والتقاليد المذمومة كان من أهم ميزات أشعار العرب. والشجاعة والكرم والعفة والعزة والصبر والحلم والصدق والوفاء بالعهد والأمانة وروح المبادرة الإيجابية، والإيثار وصلة الأرحام والقربة والجوار وإكرام الضيف ورعاية الصحة والعدل والإصلاح بين الناس والضبط الاجتماعي والصيانة على حق المرأة وتقديرها والصلح والدفاع عن النفس هو من أهم موضوعات أشعار المعلقة السبع.

عُرف العرب في العالم لقيمهم الخلقية وتفانيهم في سبيل خدمة الضيوف وإسداء الخير إلى الأجانب والكرم والشجاعة والوفاء بالعهد وحفظ حق الجار ونصرة المظلوم والغيرة على المحارم والحلم والصبر والعفة والنجدة والعفو عند المقدرة والصلح بين المتنازعين وبذل الأموال في ذلك والأمانة. وهذه الخصال الحميدة كانت مثلاً علياً تلتقى عندها كل قبائل العرب في الجاهلية كلهم يسعى لها، لأنها في نظرهم تورثهم المجد والرفعة والذكر الحميد عندما يتحلون بها ويوصفون بها، وكانوا يكرمون أشرف الناس ونظرأهم واليتامى والأرامل بل ويفتخرون بإكرام الفقراء ويحرصون على ذلك أكثر من حرصهم على إكرام أشرف الناس وساداتهم، حتى صعاليك العرب كانوا يتحلون بالكرم ويفتخرون به، وإن كانوا يأخذون أموال الناس وينهبون قوافلهم فإنهم كانوا يوزعونها على الفقراء والمساكين، فهذا عروة بن الورد الصعلوك، كان يجمع إلى خيمة فقراء قبيلة عبس والعاجزين منهم والمرضى، ويتخذ لهم حظائر يأوون إليها ويفيض عليهم مما يغم. وقال عبد الملك بن مروان في عروة بن الورد: ما كنت أحب أن أحدا ولدني من العرب إلا عروة بن الورد لقوله:

لأنني امرؤ ما في أنائي شركة  
وأنت امرؤ ما في أنائك واحد  
أقسم جسمي في جسوم كثيرة  
وأحسو قراح الماء والماء بارد<sup>1</sup>

وهذه الأوصاف وجدت فيهم في الجاهلية. ولما طلع فجر الإسلام نمت أهمية هذه القيم في ضوء حياة النبي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم وما جاء به من التعاليم من عند الله تبارك وتعالى، وقد أخطأ الذين ظنوا أن القيم الخلقية لم تتواجد عند شعراء العرب الجاهليين وهذا الظن الخاطئ سيتبدد بنظرة سريعة على المعلقات السبع.

<sup>1</sup> عروة بن الورد العبسي، ديوان عروة بن الورد، ط: دار أبو الشنب، الجزائر 1924، ص 138

ولكن قبل الخوض في شعر المعلقات السبع نتبادر إلى مفهوم القيم في اللغة والاصطلاح حتى يسهل علينا الوصول إلى المعاني السامية المتعينة بهذا الخصوص.

لفظة القيم في اللغة العربية مشتقة من الفعل الثلاثي (قوم) وبمراجعة المعاجم العربية نجد العديد من التعريفات والمعاني لهذه اللفظة، فالرازي يقول: "القيمة: واحد القيم، قوم الشيء تقويماً فهو قويم أي مستقيم وقيمة الشيء قدرة.<sup>1</sup> وفي لسان العرب لابن منظور: القيام يأتي بمعنى المحافظة، والملازمة بمعنى الثبات والاستقامة، فيقال أقمت الشيء وقومته فقام بمعنى استقام . . . . والقيمة ثمن الشيء بالتقويم.<sup>2</sup>

وجاء في المعجم الوسيط: "قيمة الشيء: قدره، وقيمة المتاع: ثمنه، ويقال: ما لفلان قيمة: أي ما له ثبات ودوام على الأمر".<sup>3</sup>

وفي تاج العروس للزبيدي: أمر قيم: مستقيم - وخلق قيم: حسن، ودين قيم: مستقيم لا زيغ فيه، وكتب قيمة: مستقيمة تبين الحق من الباطل، وذلك دين القيمة: أراد الملة الحنيفة.

وبالنظر للمفهوم اللغوي للقيمة الوارد في المعاجم يتضح أن القيمة في اللغة تأتي على معان عدة منها: التقدير: فقيمة السلعة كذا أي تقديرها، وتأتي بمعنى: الثبات على الأمر وتأتي بمعنى الاستقامة والاعتدال، يقول تعالى: "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً"<sup>4</sup> أي يهدي للأمور الأكثر قيمة، أي الأكثر استقامة.

المفهوم الاصطلاحي للقيم: تعددت وجهات النظر في تعريف القيم، فكل ينظر لها من زاوية اختصاصه واهتمامه فعند علماء الاقتصاد مثلاً، هناك قيم الإنتاج وقيم الاستهلاك وكل له مدلوله الخاص.

<sup>1</sup> محمد بن ابي بكر الرازي : ص 266

<sup>2</sup> جمال الدين ابن منظور، لسان العرب 192

<sup>3</sup> إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت: ط3، ص 1774

<sup>5</sup> محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، ج 1 ص 37

<sup>4</sup> سورة الإسراء، رقم الآية 9

فعند علماء الاجتماع: القيمة هي الاعتقاد بأن شيئاً ما ذا قدرة على إشباع رغبة إنسانية وهي صفة للشئ تجعله ذا أهمية للفرد وللجماعة، وهي تكمن في العقل البشري وليست في الشئ الخارجي نفسه<sup>1</sup>.

وقد عرفت لجنة القيم والاتجاهات التي تشكلت بوزارة التربية والتعليم بالأردن عام 1980م بناء على اهتماماتها التربوية، بأنها "معنى وموقف وموضع التزام إنساني أو رغبة إنسانية، ويختارها الفرد بذاته للتفاعل مع نفسه ومع الكلية التي يعيش فيها"<sup>2</sup>. وعند الفلاسفة تعد القيم جزءاً من الأخلاق والفلسفة والسياسة، وهناك من يعرف القيم بأنها مرادفة للاتجاهات منهم من يعرفها بأنها مرادفة للاهتمامات والتفضيلات.

وعرفت القيم الخلقية أيضاً بأنها "مجموعة من القوانين والمقاييس تنشأ في جماعة ما، ويتخذون منها معايير للحكم على الأعمال والأفعال المادية والمعنوية وتكون لها من القوة والتأثير على الجماعة بحيث يصبح لها صفة الإلزام والضرورة والعمومية، وأي خروج عليها أو انحراف على اتجاهاتها يصبح خروجاً عن مبادئ الجماعة وأهدافها ومثلها العليا"<sup>3</sup>. فمن دراسة التعريفات الاصطلاحية للقيم نتوصل إلى أن القيم عبارة عن مقاييس نحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حسنها وصلاحها والرغبة فيها أو من حيث سوءها وعدم صلاحها والرغبة عنها، وذلك ليكون التعريف أكثر شمولية للمجتمع - كفرد وجماعة - وللمادية - كالأشخاص والأشياء - وللمعاني - كالأفكار والموضوعات والمواقف.

وإذا كانت الحياة الإنسانية منذ أول عهدها حياة اجتماعية، فإنها أحاطت بالقيم الخلقية والاجتماعية وليس في هذا أي استثناء لمجتمع دون مجتمع ولأمة دون أمة. فالعرب مع ما وجد عندهم من اختلافات في مظاهر الحضارة في

<sup>1</sup> سيد احمد طهطاوي: القيم التربوية في القصص القرآني، دار الفكر، القاهرة، 1416 هـ ص 40

عبدالمك ناشف، : القيم طرائق تعلمها و تعليمها، دائرة التربية و التعليم، عمان، 1981 ص 2 <sup>2</sup>

<sup>3</sup> لطفي بركات احمد : في فلسفة التربية، دارالمريخ، الرياض، 1986 ص 250

صورة الحياة البدوية غير أنها كذلك اشتملت على القيم الخلقية والاجتماعية التي بدونها لا يمكن لأي مجتمع أن يستقيم ويقضى سفره إلى الأمام . وليس الشعر إلا تعبيراً عن المجتمع بما فيه من خير وشر والشعر الجاهلي بما فيه المعلقة السبعة أصدق تصوير وأوضح تعبير للحياة الجاهلية ولقد قيل بأن الشعر ديوان العرب، وذلك جلياً يشير إلى أن الشعر أحاط بما لم تحطه الأصناف الأخرى من حياة العرب وجاءت الحياة الجاهلية بنزعاتها الإيجابية والسلبية في قصائد المعلقة السبعة لأنها من أهم ما أبدعه العرب في الجاهلية.

**المعلقة السبع:** المعلقة السبع تشمل قصائد أختيرت من أحسن الأشعار الجاهلية قوة ومتانة وجمالاً وأسلوباً فهي الصورة الناضجة الكاملة التي انتهت إليها تجارب الجاهليين في التعبير الأدبي، ولذلك غطت شهرتها ماسواها من الشعر الجاهلي وصار لقائلها من الذكر والشهرة ما لم يظفر به غيرهم من الشعراء واتخذها الأدباء والشعراء بعد عصرها قدوة يحاكونها، حيث ينظمون متأثرين بأسلوبها ولغتها وطريقة نظمها وتسلسل أفكارها، محاولين أن يبلغوا في قصائدهم مبلغ أولئك الجاهليين في معلقاتهم وسميت هذه القصائد بالسبع الطوال، والمذنبات وبالسموط والمشهورات، ولكن اسم المعلقة هو الاسم الذي كانت له الغلبة الأخيرة والشيوع في العصور المتأخرة وتحت الأسماء الأخرى عن الاستعمال إلا في القليل والمراد بالمعلقة أنها القصائد التي وقع عليها اختيار الناس فكتبوها وعلقوها على أستار الكعبة وهذا هو تعريف بعض القدامى لمعنى التعليق كالكلبي (ت 204)، وابن عبد ربه (ت 327) وابن رشيق القيرواني (ت 463) وتصرف بعض المعاصرين في تفسير التعليق بمسميات أخرى.

وقد جعلها الأدباء سبعا وعشرا وثمانيا والمشهور منها سبع عند الأنباري والزوزني وابن عبد ربه في العقد الفريد وابن رشيق في العمدة وغيرهم، وهي معلقة كل من : من امرئ القيس، زهير بن أبي سلمى، طرفة بن العبد، لبيد ابن ربيعة، عمرو بن كلثوم، الحارث بن حلزة وعنترة بن شداد العبسي.

القيم الخلقية والاجتماعية في المعلقة السبع: وإذا عد هؤلاء السبعة من أهم الشعراء في العصر الجاهلي وعلقت قصائدهم على أستار الكعبة وحكاها الأدباء للأبناء فما كان هذا الاهتمام الزايد إلا لما حوته هذه القصائد النادرة من حكم صائبة وخبرات واسعة وحياة حافلة وفنون حية خالدة وصورت الحياة الجاهلية تصويرا دقيقا صافيا خلد بها الذكر وسما به العرب عند أقوام آخرين، وهذه القصائد تحتوي بالقيم الخلقية والاجتماعية كما تشمل على أمور أخرى لها صلة بالحياة الجاهلية.

القيم الخلقية والاجتماعية في معلقة إمري القيس: وعرف أمرؤ القيس ذو القروح بلهوه ووصف حبيبته عزيزة وصفا باتا وبيان العشق والغرام وتصويرهما تصويرا جليا بما يخلق في الإنسان الشوق والتوق ويحدث فيه إعجابا بالشاعر ولكن قصيدته ليست خالية من القيم الخلقية والاجتماعية التي تواجدت في العصر الجاهلي والتي كانت كضمان لبقائهم ومن هذه القيم الخلقية مراعاة الصحة والصداقة والصبر والكرم وحفظ حقوق المرأة وتقديرها والضبط الاجتماعي والتكافل الاجتماعي والإيثار وما إلى ذلك. وهنا نذكر بعض أشعاره التي تدل عليه خير دليل فهو يقول:

وقوفا بها صحبي علي مطيهم      يقولون لا تهلك أسي وتجمل<sup>1</sup>

هنا في هذا البيت من القصيدة يصف الشاعر ما يوجد فيه من محبة ومراعاة لحقوق الأصدقاء وأنه كيف يصبر لهم ويقدم لهم من معونات إلى أن يقولوا أن لا يهلك نفسه في سبيلهم وذلك دليل على أنه بلغ أقصى ما يمكن في حفظ حقوق الصداقة ومراعاتها.

وكذلك يقول وهو يصف لهوه وغرامه بالمرأة:

وببيضة خدر لا يرام خباؤها      تمتعت من لهو بها غير معجل<sup>2</sup>

<sup>1</sup> شرح المعلقة السبع للزوزني، شرح معلقة إمري القيس ص 14

<sup>2</sup> نفس المصدر، ص 56



وهذه الوصفة للمرأة العربية في الجاهلية تشير إلى ما كانت المرأة في الجاهلية حظيت من المكانة المرموقة. فإن الشاعر يصفها بـ "بيضة خدر لا يرام خباؤها" وما زالت العصمة من أهم ما تعز به المرأة العربية في أيامنا هذه. ويقول إمرؤ القيس:

إلى مثلها يرنو الحليم صباة  
إذا ما اسكرت بين درع ومجول<sup>1</sup>  
فإن الشاعر لبيان أثر الجمال الذي تمتعت به حبيبته يقول بأن الحليم أيضا لا يتمالك نفسه في حين رؤيته، ومن هنا يتضح أنهم كانوا يجلون الحليم وكان الحلم من الأوصاف الحميدة عندهم ومن الخصال كانوا يعظمونها. القيم الخلقية والاجتماعية في معلقة طرفة بن العبد:

وهذا ليس عند إمرؤ القيس فقط. وإنما عمرت القصائد في الجاهلية عامة والمعلقات منها خاصة بهذه القيم الخلقية والاجتماعية ومن هؤلاء طرفة بن العبد فهو يقول في معلقته:

على مثلها أمضى إذا قال صاحبي  
ألا ليتني أفديك منها وافتدي<sup>2</sup>  
فالشاعر لما يستمع إلى صاحبه وهو يريد أن يفندي له، فإنه لمجرد سماع هذا القول من صاحبه يفندي بنفسه والشعر يوحى إحياء جليا إلى ما كان المجتمع الجاهلي يشعر بالقيم الخلقية من الإيثار والفداء والتفاني في سبيل الحفاظ على الصداقة والصلة. ويقول فيه:

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي  
فدعني أبادرها بما ملكت يدي<sup>3</sup>  
يا له من شعرويا له من معنى سام، إن الشاعر يصف نفسه وكيف يريد أن يتبادر إلى المنية بما تمتلكها يده ويقضى عليها. أليست هذه الجرأة والإقدام من القيم الخلقية والاجتماعية العليا وما زال المجتمع البشري في حاجة إليها.

نفس المصدر ص 71<sup>1</sup>

شرح المعلقات السبع للزوزني، شرح معلقة طرفة بن العبد ص 142<sup>2</sup>

نفس المصدر ص 142<sup>3</sup>

يقول في معلقته:

فما لي أراني وابن عمي مالكا متى ادن منه ينأ عنى ويبعد<sup>1</sup>  
ففي هذا البيت من القصيدة يظهر لنا ما عنده من أهمية ومكان لصلة  
الرحم وبأنه يصل رحمه ويشكو بأن بنى عمه يبتعدون عنه كلما يريد أن يقترب  
إليهم وهذا بلا شك يشير إلى القيم الاجتماعية العالية التي تواجدت عندهم في  
الجاهلية.

يقول الشاعر:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند<sup>2</sup>  
نرى في هذا الشعر قيمة قرابة وما لها من مكان عند الشعراء في  
الجاهلية . فإن المجتمع الجاهلي كان يتماسك بأهداب التكافل والتضامن  
والمساعدة والمناصرة، ولذا كلما وجدوا قريبا لا يحترم هذه المبادئ الخلقية  
يتكبرون له ويرفعون أصواتهم ضده وبذلك يسعون إلى الحفاظ على هوياتهم في  
الاجتماع.

يقول طرفة بن العبد:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وافردت أفراد البعير المعبد<sup>3</sup>  
فالضبط الاجتماعي واضح جلي في الشعر ويدرك الشاعر ما لهذا الضبط  
من دور في بناء مجتمع صالح أفضل، لأن العشيرة إذا تحامت وأفردت أفراد البعير  
المعبد، فيعنى أن كلمتهم توحدت فازدادت قوتهم.  
القيم الخلقية في معلقة زهير بن أبي سلمى: وقد عرف زهير بن أبي سلمى  
لحكيمته وخبرته الواسعة وقد روي عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال: "خرجت  
مع عمر بن الخطاب في أول عزوة غزاها فقال لي أنشدني لشاعر الشعراء" قلت  
ومن هو يا أمير المؤمنين؟ قال ابن أبي سلمى قلت: وبم صار لذلك قال: لا يتبع

<sup>1</sup> نفس المصدر ص 148

<sup>2</sup> <http://www.khayma.com/salehzayadne/moalaqat/tarafah.htm>

<sup>3</sup> معلقة طرفة بن العبد

حواشي الكلام ولا يعاقل في المنطق ولا يقول إلا ما يعرف ولا يتمدح الرجل إلا بما فيه أليس الذي يقول:

ابتدرت قيس بن غيلان غاية  
سبقت إليها كل طلق مبرز  
فلو كان حمدا يخلد الناس لم تمت  
من المجد من يسق إليها يسود  
سبوق إلى الغايات غير مزند  
ولكن حمد الناس ليس مغلد<sup>1</sup>

يقول زهير بن أبي سلمى وهو يريد الإصلاح ذات البين والصلح:

وقد قلتما أن ندرك السلم واسعا  
بمال ومعروف من القول نسلم<sup>2</sup>

هنا نجد شاعرا يسعى للإصلاح وإحداث السلم بدل الحرب والتناحر ويقول وهو يريد أن يكون الفضل يقسم فيما بين الناس ويعم الخير في المجتمع كله.

من يك ذا فضل فيبخل بفضله  
على قومه يستغن عنه ويذمم  
ولا يشير هذا البيت إلا إلى ما وصل إليه الشاعر في الحكمة ودراسة المجتمع الذي يعيش فيه وهي قيم خلقية واجتماعية تضمن لأي مجتمع حياة وبقاء. ولنقرأ ما يقوله زهير بن أبي سلمى وهو يحث الإنسان على الكرم والاحترام المتبادل والصحبة بالحب والوفاء بالصدقة:

من يغترب يحسب عدوا صديقه  
ومن لم يكرم النفس لم يكرم  
ومن حكمته التي تدل على قيم المجتمع الجاهلي الاجتماعية والخلقية قوله:  
وإن سفاه الشيخ لا حلم بعده  
وإن الفتى بعد السفاهة يحلم

القيم الخلقية والاجتماعية في معلقة لبيد بن ربيعة: وتتوافر في معلقة لبيد بن ربيعة إشارات واضحة تجاه المبادئ الخلقية والاجتماعية منها ما يترشح في الأبيات التالية:

وإذا الأمانة قسمت في معشر  
أوفى بأوفى حظنا قسامها

مصطفى الغلابيني: رجال المعلقات العشر، دارالكتاب الإسلامي، بيروت، ط: 3، 1414هـ، ص 130<sup>1</sup>

معلقة زهير بن أبي سلمى<sup>2</sup>

فالأمانة شئ لا يستهان بقيمته والشاعر يصف قبيلته وما تحمل من أداء الأمانة والوفاء بها يقول:

أو لم تكن تدري نوار بأني      وصال عقد حبائل جذامها  
فالشاعر يفتخر على كونه وافيا بعهوده ويضرب لذلك مثلا كريما  
فيقول بأنه كمن يوصل جذام الحبائل بالعقد فيا له من فن ويا له من شعورا  
وكذلك يقول الشاعر فيما يعود عليه من إثارة وإسداء الخير إلى الغير:  
ومقسم يعطى العشيرة حقها      مغذمر لحقوقها هضامها  
القيم الخلقية في معلقة عمرو بن كلثوم:

ويوجد في معلقته كل ما وصف به العهد الجاهلي من القيم الخلقية والاجتماعية المتمثلة في الكرم والشجاعة وحفظ أعراض النساء وتقديرهن وإكرام الضيف والتكافل الاجتماعي والحلم.

يقول عمرو بن كلثوم:

أبا هند فلا تعجل علينا      وانظرنا نخبرك اليقيننا  
فالشاعر يمنع من العجلة ويطلب من الوقت ما به يستطيع أن يثبت جدارته  
ويأتي بالأخبار التي يطمئن إليها ويوثق بها؛ وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على  
الحلم والأناة.

ويصف الشاعر شجاعة قومه فيقول:

بأنا نورد الرايات بيضا      ونصدرهن حمرا قد روينا  
نجد رؤسهم في غير بر      فما يدرون ماذا يتقونا  
نشق بها رؤوس القوم شقا      ونختلب الرقاب فتختلينا  
فهي تشير إلى أن هذه الأوصاف كلها تتعلق بقبيلته حينما تكون في  
المعركة وميدان القتال. يقول وهو يذكر ما لقبيلته من أوصاف:

ورثنا هن عن آباء صدق      ونورثها إذا متنا بنينا  
فالصدق وراثته التي يفتخر بها، ورثها عن آباءه ويورثه أبنائه.

وفي أصدق صورة وأجمل بيان يذكر الشاعر مكانة المرأة في قبيلته إذ يقول:

يقتن جيادنا ويقلن لستم      بعلوتنا إذا لم تمنعونا  
فالنساء يعلن بأن الرجال لا بد أن يحملوا من قوة وجرأة يحافظوا بها على  
المرأة وكرامتها.

القيم الخلقية والاجتماعية في معلقة عنترة بن شداد العبسي:  
يذم الشاعر الظلم ويمدح العدل، لأنه يعرف الأثر السلبي يخلفه الظلم  
على المجتمع والأنوار التي يتركها العدل فهو يقول:

وإذا ظلمت فإن ظلمي باسل      مر مذاقته كطعم العلقم  
وكذلك يصف نفسه بالشجاعة في المعارك وبالعضو عند المقدرة:  
يخبرك من شهد الواقعة أنني      أغشى الوغى واعف عند المنعم  
وها هي أشعار تدل على الشجاعة والكرامة وصلة الرحم:

لقد حفظت وصاة عمي بالضحى      إذ تقلص الشفتان عن وضح الفم  
يدعون عنتر والرماح كأنها      اشطان بئر في لبان الأدهم

القيم الخلقية والاجتماعية في معلقة الحارث بن حلزة اليشكري:  
ولا تختلف معلقة الحارث بن حلزة اليشكري من المعلقات الأخرى في بيان  
القيم الخلقية والاجتماعية ووصف الحياة الجاهلية وصفا دقيقا صادقا أميناً ففيها  
الشجاعة والكرم والعدل والعزة والوفاء بالعهد وما إليه من خصال وأوصاف  
حميدة تواجدت في العهد الجاهلي في حياة الناس من بين شعره يمكن لنا أن  
نتأمل هذه الأبيات التي تدل على القيم الخلقية والاجتماعية تعايشتها المجتمع  
الجاهلي.

يقول الحارث بن حلزة اليشكري:

واعلموا أننا وإياكم فيما      اشترطنا يوم اختلفنا سواء

نعرف من هذا البيت نزعات الجاهلين في المعاملات والسلوكيات وبأنها كانت إلى حد مبنية على العدل والانصاف أو كانت بعض القبائل تسعى إلى الحصول على العدالة الاجتماعية.

ويقول الشاعر:

لا يقيم العزيز بالبلد السهل      ولا ينفع الذليل النجاء

ويقول:

أسد في اللقاء ورد هموس      وربيع ان شمريت غبراء

الخاتمة:

فهذه الإشارات تكفي لبيان أن المعلقة السبعة حافلة بالقيم الخلقية والاجتماعية والمظاهر التي تتعكس فيها إنما هي مبادئ وأصول وأسس لأي مجتمع إنساني. وهذه المظاهرة تتمثل في الكرم والشجاعة والصدق والوفاء بالعهد ونصرة المظلوم والحفاظ على كرامة النساء وتقديرهن وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي والعدل وما إلى ذلك من أوصاف حميدة وأخلاق كريمة توافرت عند الناس في الجاهلية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. عروة بن الورد العبسي، ديوان عروة بن الورد، ط دار ابو الشنب، الجزائر 1924.
2. محمد بن أبي بكر الرازي: ص 266
3. جمال الدين ابن منظور، لسان العرب 192
4. إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط 3
5. محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، ج 1
6. سيد أحمد طهطاوي: القيم التربوية في القصص القرآني، دار الفكر، القاهرة، 1416هـ
7. عبد الملك ناشف: القيم طرائق تعلمها وتعليمها، دائرة التربية والتعليم، عمان، 1981
8. لطفى بركات أحمد: في فلسفة التربية، دار المريخ، الرياض، 1986
9. مصطفى الغلاييني: رجال المعلقة العشر، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1414هـ

## بداية النهضة العربية في الجزائر: دراسة تاريخية

محمد ميكائيل\*

ملخص البحث: إن النهضة العربية الحديثة في الجزائر جاءت متأخرة مقارنة بالدول العربية الأخرى في المشرق، ولهذا التأخر عدة أسباب، فمنها السيطرة الأجنبية على البلاد، واشتغال العلماء والأدباء بالجهاد ضد هذه السيطرة وخمود الحركة الأدبية والعلمية، وقلة المال والرخوة وفقدان الأمن الذي هو شرط أساسي لإزدهار العلم والأدب وانقطاع الصلة الأدبية والعلمية مع نظيراتها في المشرق وغير ذلك، ولكن هذه النهضة حينما بدأت سارت بالسرعة حتى تمكنت من مواكبة الحركة الأدبية في المشرق. وفي هذا البحث الوجيه سيليقي الباحث الضوء على النهضة العربية الحديثة في الفنون الأدبية المختلفة من القصة والمسرحية والمقالة والإعلام وما إلى ذلك في الجزائر.

الكلمات المفتاحية: النهضة، الفنون الأدبية، المقال الأدبي، الإعلام والنشر، الصحافة.

بداية النهضة العربية في الجزائر: ترجع أصول الحداثة في الأدب الجزائري إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر حينما كان ارتباط الحركة الأدبية في المغرب العربي بالمشرق العربي قائما، وقد بدأت النهضة في الوطن العربي عموما باستلهاام التراث العربي المشترك في عصور ازدهاره الأولى منطلقا من إحياء أمهات الكتب في هذا التراث والاستفادة من عناصر القوة فيه إلى جانب ما بدأت تسهم به حركة الترجمة والنقل، والطباعة والنشر، والانفتاح على الثقافة الأوروبية عموما.

يقول الأستاذ عثمان مجدوبي في هذا الصدد: "لئن كان من رواد الحركة الأدبية الحديثة في المشرق العربي، محمود سامي البارودي ( ١٨٢٨ - ١٩٠٤ م ) فإن الأمير عبد القادر الجزائري يعتبر من روادها في المغرب العربي

\*. الباحث في الدكتوراة، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودهلي

عموماً، وفي الجزائر خصوصاً، فهما معا يمثلان مدرسة الإحياء والتجديد، وقد اشتركا في صفات البطولة في الشعر وفي الحرب، فكل منهما خاض المعارك في ميدان القتال كما عانا كلاهما المنفى والاغتراب<sup>(1)</sup>

أما في مجال النثر الخاص بهذه الفترة فتبرز أمامنا عدة أسماء فكراً ومنهجاً، وفي مقدمة هذه الأسماء: حمدان بن عثمان خوجه صاحب كتاب "المرأة" ومحمد بن العنابي، من أشهر كتبه "السعي المحمود في نظام الجنود" وقدور بن رويلة "من أهم تأليفه" وشاح الكتائب وزينة الجيش المحمدي الغالب غير أن زعامة الحركة الأدبية عموماً تبقى في هذه الفترة أيضاً للأمير عبد القادر خصوصاً بشعره الذي اختلفت ألوانه: ثوريات و اخوانيات وغزليات، فخراً و تصوفاً وتأملاً ووصفاً، وهي ألوان اختلفت حجماً أو كثافة ومستويات فنية. (2)

أما الأدب الجزائري المعاصر بألوانه المختلفة من شعر ونثر فازدهر وتبلور في النصف الثاني من القرن العشرين، وشهدت الجزائر صعوداً ملحوظاً في جميع الفنون الأدبية الحديثة، وتأثر الشعراء والكتاب بالأحداث والوقائع والمذاهب والحركات الأدبية والفكرية المتواجدة في البلدان الغربية والعالم العربي في هذه الفترة، (3)

ومن أشهر الكتاب والشعراء في هذا العصر: مفدي زكريا وعبد الحميد بن هدوقة وأحلام مستغانمي وفضيلة الفاروق ورشيد بوجدره وأسيني الأعرج وكاتب النشيد الوطني الجزائري محمد العيد آل خليفة. (4)

وبعد استعراض موجز للموضع الأدبي والثقافي في الجزائر نذكر الآن أهم ما عرفت في هذا المجال من الأجناس الأدبية.

<sup>1</sup> الأستاذ عثمان حشلاف: محاضرات في الشعر الجزائري الحديث والمعاصر، ص 5- 8

<sup>2</sup> نفس المصدر: ص 7- 15

<sup>3</sup> شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي عصر الدول الإمارات، ص 110- 242

4 - أسيني الأعرج: ديوان الشعر العربي في الربع الأخير من القرن العشرين، ص 5- 30



## المقال الأدبي في الجزائر:

إن المقالة الأدبية ظهرت في الجزائر متأخرة عن المقال الصحفي، فإذا كان الدارسون يذهبون إلى أن المقال الصحفي قد نشأ في منتصف القرن الماضي، فإن المقال الأدبي في تقديرنا يرجع إلى هذا القرن، ذلك لأن الصحافة العربية في الجزائر في القرن التاسع عشر كانت تخضع لإشراف الإدارة الفرنسية، فما كان يمكن للكتاب الجزائريين في هذا الجو، أن يعبروا عن أحاسيسهم ومشاعرهم سواء فيما يتصل بالمجتمع وقضاياها أو فيما يخص بالطبيعة والحياة بوجه عام وإنما تم ذلك حين نشأت الصحافة الوطنية في بداية هذا القرن وأنشأ الجزائريون صحفا تعبر عن أفكارهم ومواقفهم وتعبّر بالتالي عن آرائهم فيما يتعلق بالشعب الجزائري ومطالبه.<sup>(1)</sup>

## القصة القصيرة :

نشأت القصة القصيرة الجزائرية متأخرة عن القصة في المشرق العربي لظروف تتصل بالثقافة العربية وبالآداب أنفسهم وبثقافتهم الخاصة وتكوينهم الفكري الذي ارتبط بالتراث ارتباطا كلياً منذ البدايات الأولى للنهضة الأدبية في الجزائر وارتباط الأدب بالحركة الإصلاحية بدعوتها ومبادئها وأهدافها وهي في مجملها تستند إلى الدين والإصلاح وتتسم بالمحافظة على النظرة والرؤية، ومن ثم فإن الآداب الذين اعتنقوا هذه الفكرة حصرها أنفسهم في نطاق ضيق لم يستطيعوا الخروج عنه، وبالتالي لم يحاولوا أن يجربوا في مجال الفنون الأدبية الجديدة مثل القصة القصيرة.<sup>(2)</sup>

تعود بدايات القصة القصيرة الجزائرية المكتوبة بالعربية إلى سنة 1925 حيث ظهرت أول محاولة قصصية على صفحات جريدة الجزائر بعنوان فرا نسوا والرشيد للكاتب محمد سعيد الزاهري.

وقد كان الأديب أحمد رضا حوحو الذي عاش فترة زمنية بالحجاز هو الرائد الأول لفن القصة القصيرة في الجزائر وهو الذي أعطاها مكانة خاصة وثبت

1 - عثمان مجدوبي: تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر في الجزائر، ص ٥٦ - ٧٨

2 - محيي الدين إبراهيم: مقالة قراءة في القصة الجزائرية المعاصرة، أصدرتها المجلة المصرية "نون"، مارس، ٢٠١١م

وجودها في الأدب الجزائري الحديث إلى جانب عبد المجيد الشافعي وأحمد بن عاشور والهاشمي التيجاني ومحمد بن العابد الجيلالي ومحمد السعيد الزاهري. وكان من بين إنتاجات أحمد رضا حوحو قصة طويلة بعنوان "غادة أم القرى" نشرها سنة 1947، ومجموعتين قصصيتين؛ الأولى هي "صاحبة الوحي" نشرها سنة 1954 والثانية هي "نماذج بشرية" نشرها سنة 1955.

وقد واصل المسيرة من بعده جيل جديد استفاد منه كما استفاد من الأعمال القصصية الأخرى لأدباء عرب. ونذكر من الجيل الجديد بعد أحمد رضا حوحو : عبد الله الركيبي صاحب المجموعة القصصية "نفوس حائرة" وعثمان سعدي صاحب "تحت الجسر المعلق" وزهور ونيسي صاحبة "على الشاطئ الآخر" و"الرصيف النائم" وأبو العيد دودو صاحب "بحيرة الزيتون" ودار الثلاثة، وغيرهم من الأدباء الذين اتجهوا إلى فن القصة، وواصلوا فيها كتاباتهم أو تحولوا إلى مجال الدراسات النقدية.

فالثورة الجزائرية المسلحة كان لها الفضل على الأدب الجزائري وفي ظهور القصة الفنية المقبولة، ليس فقط باللغة العربية بل وباللغة الفرنسية التي كتب بها بعض الأدباء مثل محمد ديب صاحب الثلاثية "في الدار الكبيرة" و"الحريق" و"النول".

### المسرحية:

قد ذهب بعض الدارسين للمسرحيات الجزائرية إلى أن ميلاد المسرحية الجزائرية تم ما بين 1919 - 1927م، كما ذكر لنا الأستاذ عثمان المجدوبي "ظهرت بداياتها الأولى بعد الحرب العالمية الأولى حيث ظهرت الحاجة إلى مسرح يعالج الواقع الجزائري ويصطنع اللغة والتمثيل ويستغل هذا الفن كأداة للنقد وبالفاكاهة كسبيل لترقية الذوق والشعور، لقد اتفق كثير من الباحثين على أن انطلاق المسرح الجزائري بدأ في سنة 1926م وذلك لأن في هذه السنة حاول الجزائريون خلق مسرح عربي يستخدم اللغة العربية الفصحى وسيلة للتعبير والتمثيل" (1) ومن أهم كتابها جورج ابيض وجورج إيفي ورشيد القسنطيني.

<sup>1</sup> على الراعي: المسرح في الوطن العربي، ص 459 - 467

## الرواية :

إن هذا النوع الأدبي قد تأخر في الظهور بالجزائر مقارنة بالمشرق العربي، ويذكرنا الأستاذ العربي بن عاشور قائلًا: "بأن الرواية العربية تعد من مواليد السبعينات بالرغم من بذور ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية يمكن أن نشاهد فيها بدايات ساذجة للرواية العربية الجزائرية سواء في موضوعاتها أو في أسلوبها وبنائها الفني، فهناك قصة مطولة بعض الشيء كتبها أحمد رضا حوحو وسماها "غادة أم القرى" وهناك غيره من كتاب الرواية" (1).

إن الكتاب الجزائريين الذين كتبوا باللغة القومية أدبا عربيا اتجهوا إلى القصة القصيرة لأنها تعبر عن واقع الحياة اليومي خاصة أثناء الثورة التي أحدثت تغييرا عميقا في الفرد، فكان أسلوب القصة ملائما للتعبير عن الموقف أو عن اللحظة الآنية وعن التجربة المحدودة بحدود الفرد. أما الرواية فإنها تعالج قطاعا من المجتمع ورحابه واسعة تحتاج إلى تأمل طويل.

وفوق كل هذا، إن كتاب الرواية في الجزائر لم يجدوا أمامهم نماذج جزائرية يقلدونها أو ينسجون على منوالها كما كان الأمر بالنسبة للكتاب باللغة الفرنسية الذين وجدوا تراثا غنيا ونماذج جيدة في الأدب الفرنسي، ومع ذلك فإن كتاب الرواية العربية قد أتيح لهم أن يقرأوا في لغتهم عيونا واسعة في الرواية العربية الحديثة والمعاصرة، ولكنهم لم يتصلوا بهذا الإنتاج إلا في فترة قريبة بسبب الظروف التي عاشوها وعاشتها الثقافة القومية في الجزائر، لذلك فإن البدايات الحقيقية التي يمكن أن تدخل في مفهوم الرواية هي التي ظهرت منذ سنوات قليلة، أي في السبعينات مثل قصة "ما لا تذرؤه الرياح" لمحمد عرعار و"ريح الجنوب" للكاتب القصصي عبد الحميد هذوقة، التي كتبت فيما يبدو قبل السابقة ولكنها طبعت بعدها، ثم ظهرت في السنتين الماضيتين روايتان للظاهر وطار وهما على التوالي "الزلال" ثم "اللاز".

الإعلام والنشر في الجزائر:

إن الصحافة العربية عرفت في الجزائر في عهد متأخر، لا بالقياس إلى الدول الغربية كبريطانيا وفرنسا فقط، بل بالقياس إلى الدول العربية كتونس ومصر

<sup>1</sup> - العرييين عاشور: تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر في الجزائر، ص 78 - 90

أيضا، ففي الجزائر نجد فن الصحافة العربية لأول مرة عام ١٨٤٧م، وبدأت هذه الصحافة تتطور مع مرور الوقت وفي هذه الفترة صدرت بعض الصحف التي من أبرزها صحيفة "الجزائر" وهي كانت تصدر تحت إشراف "عمر راسم" وجريدة "ذوالفقار" التي أصدرها عمر بن قدور<sup>1</sup> ثم برز الصحافي الكبير "إبراهيم أبو اليقظان" وأصدر أكثر من عشر صحف.<sup>(١)</sup>

وبعد اندلاع حرب التحرير عام ١٩٥٤م أمرت السلطات الفرنسية بإيقاف نشاطات كل الصحف والنشرات فتوقفت جميع الصحف، إلا أن البعض منها كان يصدر سريا مثل جريدة "الجزائر الحرة" الصادرة باللغة العربية، وكانت تمثل وجهة رأي "الحركة الوطنية الجزائرية" وبعد الاستقلال مباشرة عام ١٩٦٢م بدأت تصدر عدة صحف وجرائد، ولعل أهم حدث بعد الاستقلال هو احتلال مبنى الإذاعة والتلفزيون من طرف الجزائريين والذي تحول إلى منبر لمدح الثورة الجزائرية، لكن حادثة التعددية التي حدثت في أكتوبر ١٩٨٨م بالجزائر تعتبر نقطة تحول في مجال الصحافة حيث أصبحت تحت سيطرة السلطة وقد لعبت دورا سلبيا في الإعلام الشعبي، فظل بذلك الإعلام والنشر بعيدا كل البعد عن اهتمامات المواطن الجزائري.<sup>(٢)</sup>

وفي الحقيقة أن الإعلام ليس مستقلا تماما بالجزائر اليوم، فوسائل الإعلام مثل الإذاعة والتلفزيون والصحف والمجلات تعمل تحت إشراف الدولة التي قد سنت قوانين صارمة لوسائل الإعلام المكتوبة والمرئية والسموعة، فالصحافة تعاني هذه الأيام من جميع أنواع الضغوطات والكبت في ظل الفراغ القانوني، ويعتبر إصدار الصحف والجرائد والمجلات في الجزائر مهنة خطيرة ولقد قتل عدد من الصحفيين من قبل جماعات دينية متطرفة والصحف الجزائرية تخصص يوما في السنة للاحتجاج على هذه الوضعية.<sup>(٣)</sup>

<sup>1</sup> - اليمين شعبان: الإعلام والتوعية الأسرية في المجتمع الجزائري، ص 30-

<sup>2</sup> المرجع السابق: ص 31 - 32

<sup>3</sup> - خالد عمر بن يقظان: كتاب أيام الفع في الجزائر، ص 41 - 45

وأما الإنترنت فيكون استخدامه أقل في الجزائر مقارنة بالدول المتقدمة، ويستعمل الأشخاص والمؤسسات الخاصة الشبكة العالمية للإنترنت، فلم يصححاتهم الخاصة على الإنترنت، كما هم يستفيدون من البريد الإلكتروني. لكن بالرغم من كل هذه العراقيل وهذا الانحياز عن المسار المنشود للإعلام في الجزائر فلا يمكننا أن ننكر القفزة النوعية والكبيرة في الممارسات الإعلامية لاسيما في الصحافة المستقلة، وهذا بالرغم من كل الممارسات والضغوطات المفروضة عليها من هذه الجهة أو تلك.<sup>(1)</sup>

**الصحف والمجلات الجزائرية:**

تصدر في الجزائر هذه الأيام أكثر من ٤٥ صحيفة، ما بين يومية أو أسبوعية، بالعربية أو الفرنسية. كما توجد أربع صحف وطنية تحت إشراف الدولة، وتعد جريدة "الشروق اليومي" أكثرها قراءة بالعربية وجريدة "الوطن واليوم الوهراني" بالفرنسية، وصحيفة "السنة" و"الشريعة" و"الصراط" كانت صادرة قبل الاحتلال الفرنسي ثم أصدرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جريدة "البصائر". وتعتبر جريدة "البلاد" و"الفجر" و"المجاهد الأسبوعي" و"الأمة العربية" و"الخبر" و"الهداف" و"الأحداث" و"الجمهور" و"الشعب" و"الشهاب" من أهم الجرائد والمجلات الجزائرية.

أهم الوقائع الأدبية التي حدثت في أوائل النهضة الأدبية في الجزائر:

1925: صدور جريدة المنتقد الأسبوعية لابن باديس (توقفت بعد ثمانية عشر أسبوعاً).

1925: صدور جريدة الجزائر للزاهري

1925: ظهور "الشهاب" خلفا المنتقد التي صايرها الاستعمار الفرنسي.

1926: صدور كتاب "قرطاجنة في أربعة عصور" لأحمد توفيق المدني.

1929: صدور تاريخ الجزائر في القديم والحديث للميلي.

1931: تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بناي الترفي بالجزائر في اليوم الخامس من شهر مايو.

1935: ظهور جريدة البصائر الأولى.

1947: صدور أول رواية عربية جزائرية "غادة أم القرى لحوحو".

<sup>1</sup> - اليمين شعبان: الإعلام والتوعية الأسرية في المجتمع الجزائري، ص 35

1947: صدور جريدة البصائر من جديد بإشراف إبراهيمي، وصدور مجلة أفريقيا الشمالية.

1953: صدور كتاب "مع حمار الحكيم" لرضا حوحو بقسنطينة.

1954: صدور كتاب صاحبة الوحي وقصص أخرى "لحوحو أيضا بقسنطينة.

1954: قيام الثورة المباركة التي ادت إلى استقلال البلاد (في قاتح نوفمبر).

1956: استشهاد الكاتب حوحو، بعد أن قتله الفرنسيون بقسنطينة في محنة عظيمة<sup>1</sup>.

الخاتمة:

إن النهضة الأدبية الجزائرية بأوضاعها وملابساتها جاءت متأخرة مقارنة بالدول العربية الواقعة في المشرق العربي ومع ذلك إنها تبلورت وازدهرت في النصف الثاني من القرن العشرين، ومنذ ذلك الحين لعب الكتاب والأدباء دورا بارزا في إثراء الأدب العربي في الجزائر. وظهر الأدباء والكتاب البارعون الذين قدموا إنتاجات أدبية ثرية في الفنون الأدبية المختلفة، وعلى رأسهم أحمد رضا حوحو وابن باديس محمد البشير الابراهيمي ومبارك بن محمد الهلالي الملي وأحمد توفيق المدني وطاهر والطار وأحلام مستغانمي وغيرهم الذين كتبوا في الفنون الأدبية العديدة وبرعوا فيها. والجدير بالذكر أنه على الرغم من كل التحديات والضغوطات المفروضة عليهم من الجماعات المتطرفة والسلطات الحكومية إلا أنهم واصلوا مساعيهم الفنية ونشاطاتهم الأدبية لتطوير الفنون الأدبية وإثراء الأدب العربي. وبفضل جهودهم شهدت الجزائر صعودا ملحوظا في جميع مجالات الفنون الأدبية الحديثة.

وتشهد الجزائر اليوم حركة أدبية متميزة في جميع الفنون الأدبية، والإصدارات التي تصدرها دور النشر الجزائرية، وما ينشر في الصحف اليومية والأسبوعية هو دليل على ذلك، وإن كانت مستوياتها الفنية تفاوتت من كاتب إلى آخر.

وعلى الرغم من مكانة الشعر الخاصة في قلب الانسان الجزائري أو في العالم العربي، فإن القصة والرواية والمسرحية وغيرها من الفنون الأدبية أصبحت تزاخمه في أعمدة الصحف والمجلات الدورية، وفي الإصدارات، وفي المنتديات والملتقيات الأدبية في الجزائر.

<sup>1</sup> الدكتور عبد الملك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر، ص 239-240.

## المراجع والمصادر:

1. المراكشي ، محمد صالح ، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898-1935)، الدار التونسية للنشر.
2. الأستاذ عثمان حشلاف: محاضرات في الشعر الجزائري الحديث والمعاصر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
3. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي: عصر الدول والإمارات الأندلس، دار المعارف، الجزائر.
4. وأسيني الأعرج ديوان الشعر العربي في الربع الأخير من القرن العشرين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
5. عثمان مجدوبي: تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
6. فتون النثر الأدبي في الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية لد. عبد الملك مرتاض، الجزائر، 1983،
7. محيي الدين إبراهيم: مقالة قراءة في القصة الجزائرية المعاصرة، أصدرتها المجلة المصرية "نون" مارس، 2011م
8. اليا في (نعيم): التطور الفني لشكل القصة القصيرة في الأدب الشامي الحديث، سورية، لبنان-الأردن- فلسطين.. - 1965 - 1870، منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق.
9. على الراعي: المسرح في الوطن العربي، الطبعة الثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980م - الكويت.
10. العربي بن عاشور: تاريخ الأدب العربي الحديث والمعاصر في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
11. اليمين شعبان: الإعلام والتوعية الأسرية في المجتمع الجزائري، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، عام 2005 - 06م.
12. بشير ضيف بن ابي بكر بن البشير بن عمر الجزائري، جهود المطبعة الثعالبية الجزائرية في نشر التراث الجزائري الإسلامي، مخطوط.
13. الشيخ بشير ضيف، بواكير الطبع في الجزائر، مخطوط.
14. خالد عمر بن ققه: أيام الفزع في الجزائر - مركز الحضارة العربية، للقاهرة، 1998م
15. عبد الله ركيبي: تطور النثر الجزائري الحديث، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 2009م.
16. الشيخ بشير ضيف، فهرست معلمة التراث الجزائري بين القديم والحديث، دار ثالة الجزائر 2002م.
17. الدكتور عبد الملك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع مركب الطباعة - رغاية، الجزائر 1983م.
18. أحمد دوغان: في الأدب الجزائري الحديث، منشورات اتحاد الكتب العرب، دمشق، 1996م.
19. حمدي السكوت: الرواية العربية الحديثة، (ببليوجرافيا ومدخل نقدي) مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1998م
20. عايدة أديب بامية: تطور الأدب القصصي الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1967م

## العجم كرمز الاغتراب في كتابات أنيس منصور

د. محمد عفان / أياز أحمد

قسم اللغة العربية، جامعة غلام شاه بادشاه

راجوري، ولاية جامو وكاشمير

### الملخص

الفجر في غالب الأحوال شعب بدوي رحل. ويوجد هذا الشعب منتشرا في جميع أنحاء العالم، في جميع القارات: آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا. وبصورة عامة عندما نتحدث عن هذا الشعب، فإن الصورة التي تقفز إلى أذهاننا، هي صورة الشعب الذي يعيش في عامة الأحوال على هامش الحياة. لهذا الشعب مواظنه ومهاجره ومعتقداته وتقاليده وطقوسه. عادة يعتبر هذا الشعب شعبا غير متحضر، وهناك جو من الريبة وعدم الإطمئنان وعدم الثقة بين هذا الشعب والشعوب المتحضرة. ولكن على الرغم من هذا الوضع المأساوي أو بسبب ذلك ظل هذا الشعب موضع اهتمام المؤرخين والأدباء والشعراء. ولهذا الشعب تاريخ طويل حافل بالأحداث المسعدة والمحزنة، كما شهد تقلبات عبر العصور.

يسعى هذا البحث الوجيه إلى تتبع واستجلاء وصف الفجر في كتابات أنيس منصور كرمز للاغتراب، وعلى رغم النظرة الازدرائية للفجر في المجتمع المصري، على حد تعبير الكاتب، يستلهم أنيس منصور فكرة الاغتراب من حياة هذه الطبقة، ويجد بينه وبين هذه الطبقة روابط روحانية غريبة، فهو يبحث ذاته دائما بينهم، وهو عندما يقدم هذا الشعب فهو يقدم كرمز للوحدة والوحشة والنزعة الانفصالية والانتمائية، فهو طورا يشبه نفسه بهم في انعزاله ووحدته وطورا يشبه بهم الفلاسفة والمفكرين في انعزالهم عن الناس وإنزواتهم في أبراجهم العاجية.



الكلمات المفتاحية: الفجر، اللانتمائية، النزعة الانفصالية،

الاغتراب، الشزيمة.

حقيقة كلمة الفجر:

يتفق معظم الباحثين أن كلمة الفجر كلمة ليست عربية بل هي هندية الأصل، وهناك لغة هندية تدعى "الفوجراتية"، وقد تكون هذه الكلمة منحدره من هذا الأصل، ويعرف الفجر أيضاً بأسماء أخرى منها "جنكان" و"نور" و"القرباط" و"الفجار" والاسمان الشائعان لهم فجر ونور.<sup>1</sup>

ومن الآراء التي طرحت في أصل وتسمية الفجر ما طرحه عالم الفجريات العراقي الأستاذ لطفي الخوريين حيث قال إن كلمة الفجر لفظة تركية الأصل من "كوجر" بجيم مثلثة فارسية "Gocher" ومعناها "الرحل" لأننا سمعنا بعضهم يسمونهم إلى اليوم غوجر، وذلك في شمال الموصل "العراق"، ومنهم من يسمونهم القرج. وفي رأي آخر، من المحتمل أن تكون كلمة الفجري هي تصحيف "القاجاري" نسبة إلى قبيلة تركية الأصل كانت منها الأسرة المالكة في إيران والتي انقرضت.<sup>2</sup>

الموطن الأصلي للفجر:

توجد آراء مختلفة حول تاريخ الفجر وأصولهم، إلا أن رأياً منها ما يبدو وجيهاً أن أصوله ترجع إلى الهند، هاجروا عن أراضيهم في حوالي القرن الرابع الميلادي، وأوضح بعض المؤرخين أنهم في أواسط القرن الخامس عشر (1440م تقريباً) وصلوا إلى مناطق المجر وصربيا وباقي بلاد البلقان الأخرى، ثم بعد ذلك انتشروا في بولندا وروسيا.

واستمر انتشارهم إلى أن بلغوا السويد وإنجلترا في القرن السادس عشر الميلادي، كما استوطنوا في إسبانيا بأعداد كبيرة في ذلك الوقت.

يقول محمد أشرف صاحب كتاب "فوجرون كا عروج وزوال" متحدثاً عن تاريخ الفجر: إن قبيلة فجر من أقدم القبائل الأريائية في شبه القارة والآسيا

<sup>1</sup> منتديات المنار التعليمية، مجيد طويبا: <http://manar9.mam9.com/t1567-topic#ixzz2qcW8LaEh>

<sup>2</sup> الفجر أصلهم وتاريخهم <http://www.startimes.com/f.aspx?t=32767797>

الوسطى. فقد جاء ذكر أسر عديدة منها في كتب الهندوس المقدسة القديمة، فقد كان يدعى السيد دسرت راي الشخصية الدينية والتاريخية الشهيرة التي يعتز بها الهندوس والتي وجدت قبل أربعة آلاف سنة بلقب "غرجر". وحسب رأي المؤرخين من أمثال تندر كمار ورما وغرجر رانا علي حسن جوهان وديش راج بتي وغيرهم، إن أبناء دسرت راي، ظلوا يلقبون بلقب غوجر لأزمان طويلة، وكذلك حسب قاموس شكابدا للغة السنسكريتية، الجزء الثاني، الصفحة 341 إن كلمة غجر مشتقة من غرجر ومعناها مبيد الأعداء، يعني المغوار والشجاع. وقد اشتهرت ولايات الشطرين، الفجر، باسم "غوجراتر" غجرات... وحسب رأي مؤلف "تاريخ غجر" المشتمل على خمسة مجلدات ضخمة، رانا علي حسن جوهان، إن غوجر أصلا من طبقة شتري الأريائية التي كانت لغتها الأم السنسكريتية. وهذه اللغة صارت فيما بعد اللغة الفجراتية وعندما خرجت منها أطلقت عليها الفوجرية. كما كان دينها في البداية مذهب فيدا وكتابها غيتا ودولتها غوجرات.<sup>1</sup>

وجاء ذكر هذا الشعب المتقل في الموسوعة العربية العالمية تحت كلمة غوجر على النحو الآتي: "مجموعة متجولة من الناس الذين عاش أسلافهم أصلا في الهند. ويعيش الفجر اليوم في كل جزء من العالم تقريبا. وقد استقر بعضهم، ولكن الكثيرين مازالوا رحلا.

ولا يعرف عدد الفجر لأنهم منتظمون في جماعات صغيرة، ويتجنبون الاتصال بالجهات الرسمية. وتتراوح تقديرات أعداد الفجر في كل أنحاء العالم بين مليون وستة ملايين. وتعيش أكبر أعداد الفجر في أوروبا الشرقية. وتوجد مجموعات كثيرة منهم تشمل الكالي في أسبانيا، والمانوش في فرنسا، والسنت في ألمانيا. وقبائل روم هي الجماعة الأكبر من الفجر، وتعيش في كل أنحاء العالم تقريبا".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. غوجرون كا عروج وزوال، محمد اشرف، ص: 11، نوائ غوجر، اسلام آباد، الطبعة الأولى، 1984.

<sup>2</sup>. الموسوعة العربية العالمية، ص: 64، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1999.

### الفجر في الهند:

قد أصبح واضحاً مما سبق أن فجر ينحدرون أصلاً من الهند، ولو تحدثنا عن الوضع الحالي لهذا الشعب في الهند فإنهم منتشرون في ولايات مختلفة عبر أنحاء البلاد من جامو وكشمير وهيماجل براديش وبنجاب وأوترا براديش وماديا براديش وأوترا كهاند ودلهي وغجرات ومهارشترا.

### الفجر في مصر:

وكما يوجد الفجر في الهند كذلك يوجدون في مصر، وينقسمون إلى أقسام عدة، الفجر، النور، الحلب، وهؤلاء منتشرون في مناطق مختلفة أغلبها في الصعيد المصري، ويتركزون في بعض الأماكن أشهرها قرية طهواج، وعددهم هنا حوالي مليونين .

وكلمة "فجر" في مصر كلمة تحقير . . . وقد استخدمت كلمتا فجر ونور في الأمثال الشعبية، فهناك مثل يقول "الفجرية ست جيرانها" وهو يعني أن المرأة السفهية سليطة اللسان يتقي جيرانها شرها فتصبح مهابة بينهم. بعض مهتهم المتوارثة:

الفجر يمتنون مهنا مختلفة وهي في العادة تخضع لطبيعة حياتهم المتقلة، فهم بصورة عامة لا يسمح لهم بامتلاك الأراضي في الدول التي تؤويهم، وفي غالب الأحوال تكون تجارة بيع الأحصنة والبغال والحيوانات الأخرى، وأنواع التجارة الصغيرة المتقلة، والصناعات اليدوية كأعمال الفضة والحديد وصياغة الذهب، كما أنهم يشتهرون بتقديم الموسيقى في المنزهات وفي ألعاب السيرك، ومن جانب آخر عادة ما تكون تهم السرقة وانعدام الأمانة ملازمة للفجر بسبب أسلوب حياتهم المتقل وسلوكياتهم غير المألوفة .

وقد أشار إلى بعد هذه المهن أنيس منصور في كتابه "عاشوا في حياتي" ويقول: "أما النساء فهن يذهبن إلى القرية يبعن البيض والأقمشة ويقرأن الطالع للنساء ويضرين الودع . . ." <sup>1</sup>

<sup>1</sup>. عاشوا في حياتي، أنيس منصور، ص:40، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (تاريخ الطبع غير مذكور).

وكذلك هناك إشارة في نفس الصفحة أن بعض الفجر يسرقون الملابس إذا وجدوها جديدة، كما حدث لمنصور حيث أخذ منه ملابس جديدة وألبس في مكانه الملابس القديمة البالية. تعرضهم للحقد والكراهية:

ومما سبق يمكن أن يقال أن طبقة الفجر طبقة مهمشة، وعلى هذا الأساس نجد الأمم الأخرى تضيق بها ذرعا وتزور عنها إزورارا. فالكثير من ممارسات الفخر وتصرفاتهم لا تروق للشعوب المتحضرة، والكراهية والحقد ضدهم كانا وما زالوا واسعي الانتشار بين الشعوب المستقرة.

وقد تحدث أنيس منصور عن بعض عادات الفجر وبوجه خاص عادة السرقة لديهم في مواضع عديدة فيقول عن هذه العادة في مكان: "وللفجر حكايات وخرافات - كما لكل الشعوب... والفجر لا يردون على تهمة السرقة بأنه هذا ظلم. بل يقولون: هي حق مقدس. فيوم طلب السيد المسيح سرقوا مسمارا كان الرومان قد دقوه في ساقه الطاهرة وقد سرقوه لأنهم أرادوا أن يخففوا عنه بعض الألم: ولو اتسع وقتهم لسرقوا كل المسامير. فلما رآهم السيد المسيح قال لهم: ذنوبكم كلها مغفورة. اسرقوا ما شئتم!

ومن يومها وهم يسرقون. فهم لصوص شرفاء!!

ويضيف قائلاً: وفي التاريخ الفجري لصوص نبلاء... أو لصوص بأمر المسيح أن يسرقوا! <sup>1</sup>... "وسوف يجدون حياة مكررة مملة... فهم متهمون بالسرقة في كل... اعتادوا التهمة واعتادوا العقوبة فهم ملعونون في كل مكان! <sup>2</sup>

ويقول في موضع، في كتابه "البقية في حياتي وذلك على لسان أحد الفجر":... إننا متهمون هنا بسرقة وقتل ونهب وسلب وخراب بيوت كل الناس... وإذا مرض إنسان إذا مات... وإذا اختفى أي شيء... وإننا عفاريت ليلا ولصوص نهارة... وإننا قد أحطنا بالمدينة من جميع جوانبها... وأن أحدا لا يرانا إذا جئنا، ولا يرانا إذا خرجنا... وأنت الوحيد الذي تحبنا وتريد أن تعيش معنا وأن تكون واحداً منا... <sup>3</sup>

<sup>1</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 10، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2006.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص: 3.

<sup>3</sup> البقية في حياتي! لوحات تذكارية على جدران الطفولة، أنيس منصور، ص: 171، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 1993.

## أنيس منصور في طفولته مع الفجر:

أنيس منصور أكثر الحديث عن الفجر وهذا الحديث مشتت في عديد من مؤلفاته: "البقية في حياتي: لوحات تذكارية على جدران الطفولة"، "طلع البدر علينا"، "نحن أولاد الفجر"، "في صالون العقاد كانت لنا أيام"، "عاشوا في حياتي"، "وداعا أيها الملل"، "مصباح لكل إنسان"، في جميع هذه الكتب نراه يلم بذكر الفجر في جملة أو جملتين أو صفحة أو صفحتين أو عدة صفحات، ومن كل ذلك ما يبدو جليا واضحا أن منصور مربوط بالفجر بطريقة روحانية غريبة، إنه يبحث ذاته دائما بينهم. إن القصة التي بدأت في طفولته ظلت تتابعه وتطارده طول حياته، فهو يصور هذه العلاقة بهذه الكلمات:

" تربطني بجماعات الفجر صلة وثيقة منذ الطفولة ...<sup>1</sup> لا أظن أحدا كتب عن جماعات الفجر أكثر مما كتبت أنا. ففي عدد كبير من كتبي تحدثت عنهم طويلا وكثيرا وعميقا. ففي كتبي: نحن أولاد الفجر ... وداعا أيها الليل ... إلا قليلا ... وعاشوا في حياتي ... والبقية في حياتي! فقد كنت مفتونا بهذه النوعية من الناس. وارتبطت بهم منذ طفولتي. وهربت من البيت وأنا طفل لكي أعيش بينهم.

ولكن ظللت طول عمري أتمنى أن أجوب الدنيا ماشيا أو على ظهر حمار ... وأن أعيش على حافة المدن وأن أنتقل بين المدن وبين الدول حرا طليقا ... حرا من الأسرة ومن المدينة ... وتصورت في ذلك الوقت أن هذا هو المجتمع المثالي، والوضع المثالي لمن ينشد الحرية ...<sup>2</sup>

وأنيس منصور في كتاباته لا يؤرخ للفجر فهو غير مهتم بعرض نشأتهم، وموطنهم الأصلي، وهجرتهم وتقلهم، ووجودهم عبر القارات، وحياتهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية عبر العصور، وموقف الشعوب المتحضرة منهم إلا في إشارات خاطفة جدا، وهو عندما يقدم هذا الشعب فهو يقدم كرمز

<sup>1</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 3-10، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2006.

<sup>2</sup> مصباح لكل إنسان، أنيس منصور، ص: 244، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2005.

للوحدة والوحشة والنزعة الانفصالية واللانتمائية، فهو طوراً يشبه نفسه بهم في انزاله ووحدته وطوراً يشبه بهم الفلاسفة والمفكرين في انعزالهم عن الناس وإنزوائهم في أبراجهم العاجية.

يقول متفلسفاً عن الطبيعة الفجرية المتأصلة في المفكرين: "ولما كبرت أحسست أن المفكرين جميعاً كأنهم غجر... أنهم يعيشون وحدهم بعيداً عن الناس هارين منهم... وأنهم يريدون أن يكونوا أقل رباطاً وارتباطاً مهما كان الثمن!"<sup>1</sup>

تبدأ علاقة منصور بالفجر منذ الطفولة عندما كان يشاهدهم في ضواحي قريته، ومنذ ذلك الحين لم تمح ذكرياته، فعلى سبيل المثال، يحكي منصور "اصطدامه" بهذه الطبقة في طفولته على النحو التالي:

"... وأنا صغير كنت أرى عدداً من الناس، نساءً وأطفالاً ورجالاً يعيشون في أطراف مدينة المنصورة... إنهم أناس مثلنا. ولكن لسبب لا أعرفه كان الناس ينظرون إليهم بشيء من الخوف والاحتقار، ولم أجد سبباً لذلك إلا أنهم يعيشون في خيام. والخيام قد امتلأت بهم وبحيواناتهم وطيورهم، ولم أجد في ذلك شيئاً غريباً.

وعندما اقتربت من أحد الأطفال وجدته مثلي تماماً. يريد أن يلعب. وقد لعبنا. وجاءت أمه وطلبت إليه أن يكف عن اللعب وأن يهتم بالماعز والطيور وإلا...<sup>2</sup> وفي كتابه "عاشوا في حياتي" يحكي قصة علاقته بطبقة الفجر على النحو التالي: "... إذن أنا الذي ذهبت مخيمات الفجر... وكانت هذه المخيمات بالقرب من المحطة. الدلنا... أي الخطوط الحديدية الضيقة... والخيام صغيرة متجاورة وحولها عدد كبير من الحمير السوداء... والكلاب التي تتبح كل من يقترب منها... وليس هناك إلا رجال كبار في السن وأطفال... أما النساء فهن يذهبن إلى القرية يبعن البيض والأقمشة ويقرأن الطالع للنساء ويضربن الوداع... هكذا قيل لنا.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص: 244.

<sup>2</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 239-240، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر 2006.

وكثيرا ما حملت الطعام والسكر والأرز لكي أعطيه لأطفال الفجر. إنهم يقتربون ولا يتكلمون ثم يخطفون الذي أحمله أنا ومرفص، ويتوارون في الخيام.

ولما رويت لأمي أين كنت . . . وجدتها قد ارتدت ملابسها بسرعة. ونادت زوجة الخفير والخدمة. وطلبت مني أن أدلها على مخيمات الفجر. ولما اقتربنا من الخيام، راحت الكلاب تنبح. وتقنمت الخادمة تسأل عن: مبروكة.

ومبروكة هي واحدة من الفجريات التي تعرفها القرية. وظهرت مبروكة . أو واحدة أخرى. وإذا بوالدتي تقول لها: هل هذا يصح؟ وأشارت ناحيتي. ولم ندرك الفجرية ما تقوله. ولم أكن أدري بالضبط ما هذا الذي يصح أو لا يصح.

فأنا عندما جئت أبحث عن الأطفال الفجر لكي ألعب معهم، جاءت سيدة، وخلعت جلبابي وحذائي وأعطتني جلبابا قديما وحذاء مهلهلا. وهي تقول: قل لوالدك يشتري لك غيرها.

وفي اليوم التالي جئت ومعني جلاليب أخرى بعثت بها والدتي. ومنذ ذلك اليوم بدأت صلة عميقة بالفجر . . في مصر وفي فرنسا وأسبانيا ورومانيا . . وتابعت الفجر . . والروح الفجرية المشردة على كل أنواع الحدود والقوالب . . وتصنيف الناس مذاهب وقوالب<sup>1</sup>

وفي حديث وما كرره في مواضع كثيرة من كتبه طورا بإيجاز وتارة بإطناب قد حكى تجربة مر بها في طفولته مع الفجر<sup>2</sup> ذكر فيها كيف كانت نفسه تتشوق لقضاء ساعات مع أولاد الفجر في خيامهم، وتراوده في ذلك أحلام، فهو يتمنى أن يعيش مع الفجر ويسافر معهم إلى ألمانيا وفرنسا والهند ويقضي عمره راحلا متقلبا . . إنه يريد أن تكون له عائلة من الفجر، أن يتزوج " زوية " الطفلة الفجرية . . وتكون له خيمة ويكون هو كبير العائلة ويكون هو الطبيب والعمدة . . .<sup>3</sup>

<sup>1</sup> عاشوا في حياتي، أنيس منصور، ص: 40

<sup>2</sup> وداعا أيها الملل، أنيس منصور، ص: 38، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2003.

<sup>3</sup> البقية في حياتي، أنيس منصور، ص: 129 إلى 139

## أنيس منصور والأفلام العجرية:

ودليل آخر على علاقة منصور بالفجر هو ترجمته لعدد من القصص والمسرحيات التي تدور حول الفجر كذلك تكرار بيان مشاهدة بعض الأفلام التي جعلت الفجر وحياته أساسها مثل "غراميات كارمن".

فيظهر من دراسة كتابات أنيس منصور أن فيلم كارمن ترك أثرا عميقا في نفسيته وإلا لم هذا التكرار. فيقول في موضع: وعندما رأيت فيلم "غراميات كارمن" بطولة "ريتا هيوارث" وكان أول فيلم رأيته في حياتي خرجت من الفيلم ودموعي في يدي ... على أصابعي وعلى كفي ... هذا الفيلم هزني هذا عنيفا وظللت أكتب عنه سنة، وهذا الفيلم دفعني إلى قراءة المسرحيات الوجودية والأدب الوجودي<sup>1</sup>.

ومخافة التطويل أنا أكتفي بمثال واحد على "هوس" منصور بالفيلم المذكور آنفا من كتابه "صالون العقاد كانت لنا أيام". يقول: "... هل هذا الرفض هو الذي جعلني أهتز طويلا جدا عندما شاهدت فيلم "غراميات كارمن" ؟ وكان أول فيلم رأيته في حياتي بعد أن تخرجت في الجامعة. وقد ظللت أكتب عنه كثيراً جداً، حتى نبهني أحد الأصدقاء إلى أن هناك أفلاما أخرى كثيرة ... وكنت قد تصورت أنه الفيلم الذي لا فيلم بعده ولا قبله ... لأن المعاني التي أثارها في نفسي، قد كانت نائمة ... أو كانت مجهولة الملامح، فجاء هذا الفيلم وأثارني بعضي على بعضي ... فعرفت ماذا يدور في أعماقي ... إن الفيلم مأخوذ عن قصة للأديب الفرنسي برويسر مريميه ... بطلة الفيلم ريتا هيوارث وبطله جلين فورد ... والبطلة عجزية تعيش على هواها. وتلعب بالرجال ... ولا يهمها إلا أن تكون كما تريد هي، لا كما يريدون هم ... فهي نموذج لامرأة رفضت كل الناس، لأن الناس رفضوها، فهي عجزية ... تعيش على حافة القانون أيضا ...

أما هو الشاب من أسرة كبيرة، وله مستقبل ... عرفها. أحبها. ارتبط بها. فعاش حياتها ... قاطع طريق ... عجزيا ولكنه لم يجدها. فهي لا ترتبط برجل. ورغم أنه قد ضحى لها، فإنها لا ترى هذه التضحية شيئا كبيرا. وبعد

<sup>1</sup>. وداعا أيها الملل، أنيس منصور، ص: 36- 37.



صراع مرير مع زوجها، قتل زوجها، ولكنه عرف بعد ذلك أن هذه الجريمة لا مبرر لها، فقد كان من الممكن أن يشتريها من الزوج. فنساء الفجر للبيع. وأيقن أيضا أن حياته هذه لا ضرورة لها... ثم إنه اكتشف أنه يعيش حياة لا يرضاها. حياة مظلمة. فهو ليس كما يراه الناس قاتلا غجريا. وصرخ يقول: اللعنة على كل من يقول: إن الإنسان كما يعمل. فأنا أعمل ما لست أحب. وأعيش على غير ما أهوى... إنني أحسد هذه الفجرية التي تعيش كما تحب وكما تريد. وإنها في سبيل ذلك تدوس كل الرقاب وكل القلوب!...<sup>1</sup>

وأعجب من ذلك أنه يقارن بينه وبين أبطال الفيلم فيقول: "وبعد هذا الفيلم كتبت كثيرا عن أبناء الفجر، ورأيت أنني مثل واحد منهم، فأنا أعيش وحدي بعيدا. وأتمنى أن أظل كذلك، فلا يكون الناس عبئا على مشاعري، ولا تكون العلاقات قيودا على فكري. وأن المفكرين والعلماء والفنانين وآلهة الإغريق مثل هؤلاء الفجر... يعيشون بعيدا عن الناس... إنهم طبقة مختلفة... فئة من نوع خاص... إن هؤلاء الفجر نموذج رائع لذلك المعنى الذي استولى على خيالي دون وعي مني: اللامنتمي... ألا يكون الإنسان واحدا من كثيرين... أو عضوا في جماعة... أو في حزب، أو مرتبطا بمذهب... إنما أن يكون هكذا على حريته... وليكن ما يكون!...<sup>2</sup>

وكذلك يجدر أن نذكر هنا أن منصور يكثر ذكر "ميمي" ملكة الفجر، فقد ذكرها بطرق مختلفة في كتابه "في صالون العقاد كانت لنا أيام"<sup>3</sup>.  
الفجر كرمز الاغتراب:

وبعد فلماذا هذا الحديث الكثير عن الفجر والفجرية؟ ماذا تعني الفجرية لدى منصور؟ ماذا يمثل الفجر عنده؟ رأينا أنه لا يهتم كثيرا بتاريخ الفجر، كما لا يرى إلى هذه الطبقة رؤية عالم اجتماع، وإذا كان لا بد من رؤيته ونظرته فمن الممكن أن نصفه بأنه يرى إليها بنظر فلسفي، يرى أن هذه الطبقة تثير مشاعر الوحدة والاغتراب واللانتمائية، ويجد كثيرا من السمات والمميزات والمواصفات

<sup>1</sup>. في صالون العقاد كانت لنا أيام، أنيس منصور، ص: 104، دار الشروق، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1993.

<sup>2</sup>. المصدر نفسه، ص: 105.

<sup>3</sup>. المصدر نفسه، ص: 105.

التي تلح عليه أن يعد نفسه وأمثاله من الكتاب والفلاسفة والمفكرين واحدا من هذه الطبقة، من العجز. يرى منصور أن المفكرين والكتاب مثل هذه الجماعات منفصلة عن التيار العام، منعزلة عن العالم، بعيدة عما يجري ويدور حولها، ولكن قبل الحديث عن الاغتراب لدى منصور من المناسب أن نعرف ماذا يعني الاغتراب كنزعة فكرية وأدبية وفلسفية.

### مفهوم الاغتراب:

الاجتراب، كمفهوم ذي دلالات، يمثل نمطا من تجربة يشعر فيها الإنسان بالغربة عن الذات: فهو لا يعيش ذاته كـ"مركز" لعالمه أو كصانع لأفعاله ومشاعره. ومعاني الاغتراب متعددة، اجتماعية ونفسية واقتصادية؛ ويمكن إجمالها في انحلال الرابطة بين الفرد والمجتمع، أي العجز المادي عن احتلال المكان الذي ينبغي للمرء أن يحتله وشعوره بالتبعية أو بحس الانتماء إلى شخص أو إلى آلية أخرى وهذا ما يولد شعورا داخليا بفقدان الحرية والإحباط والتشوي والتذري والانفصال عن المحيط الذي يعيش فيه.<sup>1</sup> أو أنه بمعنى آخر - تعبير عن التوتر والقلق النفسي، وضياح الذات أو استشعار الخوف من فقدان الأمن والأمان، والفرح والسعادة، والتواصل مع الجوهر الطبيعي..

الاجتراب ظاهرة إنسانية تتفاقم ويتعاضم أثرها كلما ازدادت حدة ضغط ما تخلفه الحضارة المادية على النفس البشرية، حتى أصبحت التجارب والأحوال التي ترتبط، وغالبا ما توصف، بهذا المصطلح إنما هي خصائص مميزة لعصرنا الحديث وللمجتمع الصناعي بوجه عام، والمجتمع الرأسمالي بوجه خاص. وقد انعكست هذه الظاهرة على الأدب، فغدا الاغتراب موضوعاً بارزاً فيه شأنه شأن مختلف أوجه النشاط الإنساني، إذ أصبح من المؤلفين في الوقت الراهن بصورة متزايدة أن نسمع عن تفسير الحياة في عصرنا الحالي من خلال مفهوم الاغتراب".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. الاغتراب في حياة المعري، حسين جمعة، ص:24، مجلة جامعة دمشق، المجلد 27، العدد:الأول + الثاني، 2011.

<sup>2</sup>. الحس الاغترابي في أعمال روائية غسان كنفاني، مريم جبر فريحات، ص:293، مجلة جامعة دمشق - المجلد 26 - العدد الثالث+الرابع 2010.

ونحن عندما ندرس كتابات منصور في ضوء مفهوم الاغتراب الذي ذكرناه وخاصة ما يتعلق بسيرته الذاتية نجد أن شعور الاغتراب والانتماء حاد وشديد لديه وكتابه "طلع البدر علينا" خير مثال لحيرانه وشعوره بالغربة لغلبة النزعات الفلسفية المادية المتنوعة عليه، فالكتاب في الحقيقة قصة الاغتراب والانتماء الذين اکتوى بناهما في مسيرة حياته.

اهرش أي فنان أو مفكر أو عالم أو صوفي يظهر لك الفجري:

على كل حان فقد اتضح مما سبق أن أنيس منصور لا يعني بدراسة طبقة الفجر سياسيا وثقافيا واقتصاديا واجتماعيا إلا نادرا. إن ما يهيمه في حديثه عنها هو الجانب الرمزي لما يمثله هذه الطبقة، وما يمثله هذه الطبقة لديه هو الاغتراب والانتماء والوحدة والتشرد. فهو يقارن طورا بينه وبين الفجر وتارة بينهم وبين المفكرين والأدباء والعقلاء والفلاسفة في الاغتراب والتشرد والانعزال.<sup>1</sup> يرى منصور أن الكتاب والأدباء والفنانين والفلاسفة والعقلاء والمفكرين ومن شابههم وحذا حذوهم يتصف بسمات الفخر خاصة في بعدهم عن مألوفات مجتمعهم وانزواءهم وانقطاعهم إلى عالمهم النفسي الخيالي الحقيقي الخاص، بل يجد أنهم لم يختاروا هذه العزلة بأنفسهم، إن المجتمع هو الذي ملهم وعافهم ونبذهم.

فهو يقول متحدثا عما يجمع بينه وبين طبقة الفجر: إننا نحن أولاد الفجر. . . وإنني عشت طفولة فجرية خائفة ولا ذنب لي في ذلك، مرتعدة ولا يد لي في ذلك. . . ولكن شاءت الظروف أن أعيش في خيمي الخوف، وفي مهب القلق طول عمري فلما ماتت ملكة الفجر، أحسست أنني واحد من رعاياها.<sup>2</sup> . . . ويقول: رأيت أنني مثل واحد منهم، فأنا أعيش وحدي بعيدا. وأتمنى أن أظل كذلك، فلا يكون الناس عبئا على مشاعري، ولا تكون العلاقات قيودا على فكري. . .<sup>3</sup>

ويكتب في مكان آخر: تربطني بجماعات الفجر صلة وثيقة منذ الطفولة، فقد وجدت شبيها قويا بيني وبين الفجر، بين المشتغلين بالفلسفة

<sup>1</sup> . أنيس منصور ذلك المجهول، محمود فوزي، ص: 124، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، القاهرة (تاريخ الطبع غير مذكور) .

<sup>2</sup> . نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 232

<sup>3</sup> . في صالون العقاد كانت لنا أيام، أنيس منصور، ص: 105

والرهبان والعلماء، فنحن جميعاً نعيش في عزلة اخترناها، في صوامعنا ومعاملنا وغرفنا الصغيرة، نحن الذين فرضنا العزلة والإنطواء والغربة والاختراب على أنفسنا. والفجر مثلنا، لولا أنهم لم يختاروا الغربة، وإنما هو المجتمع الذي نبذهم ونفاهم جميعاً ووضعهم على الحافة بين القانون والخروج عليه.<sup>1</sup> بل وعندما يتفاهم هذا الشعور لا يتمالك أن يقول: "وأصابتنى لعنة الفجر" ...

ويقول متفلسفاً عما يجمع بين الفجر ورجال الفكر والفن والفلسفة وحتى الآلهة: وأن المفكرين والعلماء والفنانين وآلهة الإغريق مثل هؤلاء الفجر ... يعيشون بعيداً عن الناس ... إنهم طبقة مختلفة ... فئة من نوع خاص ... إن هؤلاء الفجر نموذج رائع لذلك المعنى الذي استولى على خيالي دون وعي مني: اللامنتمي ... ألا يكون الإنسان واحداً من كثيرين ... أو عضواً في جماعة ... أو في حزب، أو مرتبطاً بمذهب ... إنما أن يكون هكذا على حريته ... وليكن ما يكون!<sup>2</sup>

ويقول عن الطبيعة الفجرية المتأصلة في الفنانين والعقلاء: وجدت معظم المشتغلين بالفلسفة والفن والرهبان ... يمارسون هذه الوحدة والعزلة الروحية واعتزال الناس من أجل فهم الناس ... فليس الفجر هم الذين زرعو الوحدة وبدوراً العزلة في عقلي ... ولكنهم هم الذين كشفوا عن الرغبة الدفينة ...<sup>3</sup> إنهم لا يمتلكون إلا أنفسهم؛ لأنهم ليسوا من الأغلبية لأنهم على الهامش لا يريدون، ولا يرفضون. وليست حياتنا الفلسفية إلا حقداً على الفجر ومجاراة لهم، والمثل يقول: "اهرش أي فنان أو مفكر أو عالم أو صوفي يظهر لك الفجري"!! فهناك نوعان من التشرد، أن يجد الإنسان نفسه مشرداً بلا مأوى ولا سكن ولا أهل ولا احترام من أحد أو لأحد، ومن يختار أن يعيش مشرداً حرّاً، فالمشردون أكثر حرية، فلا بيت ولا سكن ولا أهل ولا جدران ولا سقف، وعددهم في الدنيا مائة مليون، ولو أضفنا إليهم الذين يعيشون كأنهم مشردون لصار عددهم ألف مليون.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 3-10

<sup>2</sup> في صالون العقاد كانت لنا أيام، أنيس منصور، ص: 105

<sup>3</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص: 7

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص: 10

ويرى أن هذه العزلة لازمة بعض الأحيان للوصول إلى معاني أعمق وأوسع للكون والحياة فيقول: ووجدت كل حركات الغضب والسخط في التاريخ لأناس كأنهم غجر ... لأناس ابتعدوا ليروا أوضح ويسمعوا أعمق ... ثم عادوا يقولون ... ويقولون ثم يعودون إلى العزلة والوقوف على الهامش ... على الحدود الفاصلة بين الـ "أنا" وبين الـ "هم" وبين الـ "نحن" ... وبين الـ "الأنا" وبين الـ "الغير"<sup>1</sup> ... "إن المفكرين هم مثل الفجر" يعيشون وحدهم على حافة المدن وحافة الحياة الاجتماعية. وأنهم في عزلة نبيلة كأن المجتمع نبذهم وطردهم وحبسهم في أبراجهم العاجية العالية ... مع أن أحداً لم يفعل ذلك وإنما هم الذين فعلوا ذلك باختيارهم اختاروا العقل، فأبعدهم العقل عن الناس ... وكذلك يقول في مكان ... وكما يعيش الفجر في الكهوف، كما تعيش الغانيات في المواخير، كما يعيش العلماء في المعامل، والرهبان في الصوامع، والمفكرون في الأبراج العاجية، وآلهة الإغريق على جبل أوليمبيا. "<sup>2</sup> ويقول: "وليست حياتنا الفلسفية إلا حقدا على الفجر ... ومجازاة لهم. صحيح نحن المفكرين غجر بعض الوقت، فلا طاقة لنا بأن نكون شراذم مشردة ملعونة في كل أرض ولسبب ولغير سبب. ولكن في أعماق كل فنّان واحد غجري يهمل في شعره وملابسه وحذائه وأظافره وفي الذي يقول ويتهجم على المجتمع لأنه مستعمر مستبد ...<sup>3</sup>

## الخاتمة

خلاصة الكلام هي أن أنيس منصور متأثر جدا بطبقة الفجر، وهذا التأثير بدأ في الطفولة ولازمه حتى آخر أنفاسه. قد رأى نفسه مثل هذه الطبقة وحيدا طريدا مغتربا لامنتميا، كما رأى أن العقلاء والمفكرين والفلاسفة يشبهون هذه الطبقة في انفصالهم وانزوائهم وبعدهم عن عامة الناس ودهمائهم. على أية حال قد أكثر منصور ذكر هذه الطبقة بصور شتى، في كتاباته المختلفة وخاصة ما يتعلق بسيرته الذاتية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على شدة تعلقه بهذه الطبقة ورؤية نفسه في مراياها.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، ص:7

<sup>2</sup> في صالون العقاد كانت لنا الأيام، أنيس منصور، ص:106

<sup>3</sup> نحن أولاد الفجر، أنيس منصور، ص:9

## المصادر والمراجع:

1. أنيس منصور ، البقية فى حياتى ( لوحات نذكارية على جدران الطفولة ، دار الشروق ، الطبعة الثانية ، القاهرة، 1993.
2. أنيس منصور ، عاشوا فى حياتى ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (تاريخ الطبع غير مذكور).
3. أنيس منصور ، فى صالون العقاد كانت لنا أيام ، دار الشروق ، الطبعة الثالثة ، القاهرة، 1993.
4. أنيس منصور ، مصباح لكل إنسان ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، 2005.
5. أنيس منصور ، نحن أولاد الفجر ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر 2006 .
6. أنيس منصور ، وداعا أيها الملل ، دار الشروق ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، 2003 .
7. محمد اشرف ، غوجرون كا عروج وزوال ، نوائى غوجر ، اسلام آباد ، الطبعة الأولى ، 1984.
8. محمود فوذى ، أنيس منصور ذلك المجهول ، مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر ، القاهرة (تاريخ الطبع غير مذكور) .مريم جبر فريحات ، الحس الاغترابى فى أعمال روائية غسان كنفانى ، مجلة جامعة دمشق – المجلد 26 - العدد الثالث+الرابع 2010
9. الموسوعة العربية العالمية ، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، المملكة العربية السعودية ، الرياض، 1999.

## عناية الهنود بأدب السيرة النبوية: الكتب والتراجم

آفتاب أحمد ، مسؤول البرنامج ،

المركز الثقافي العربي الهندي ،

الجامعة المليية الإسلامية ، نيودلهي

### الملخص

تحتل السيرة النبوية مكانا بارزا في ثقافة الإسلام والمسلمين في كل أنحاء العالم، ولذا اهتم الهنود بكتابة السيرة النبوية، وصنفوا عددا كبيرا من الكتب في مختلف اللغات الهندية وخاصة الأردية والعربية. ومن الصعب جدا، الجزم ببداية الكتابة في السيرة النبوية في الهند بأية لغة مهما كانت، ولكن الشواهد التاريخية تشير إلى أن الكتابة في السيرة النبوية في اللغة العربية بدأت في الهند مبكرا في القرن الثامن الميلادي، حينما كتب الفقيه نجيب بن عبد الرحمن السندي المدني في المغازي. وبعد ذلك، قام الهنود بتصنيفات مهمة بعدد لا بأس به، وشهدت الكتابة العربية في السيرة حركة جديدة في القرن السابع عشر الميلادي مع صدور عدد من الكتب المهمة. وكذلك بدأ الشعراء ينظمون القصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم في القرن الرابع عشر الميلادي، ويعتبر الشيخ عبد المقتدر الكندي أول شاعر هندي نظم الأبيات في اللغة العربية في المديح النبوي. وقد تمت ترجمة مؤلفات عربية لا بأس بها في اللغة الأردية وبالعكس، ولا يزال العمل في ازدياد وازدهار.

وأما الكتابة في السيرة النبوية باللغة الأردية، فبدأت في القرن التاسع عشر الميلادي بظهور كتاب "فوائد بدرية" لمولانا صبغة الله. وازدهر التأليف في السيرة النبوية باللغة الأردية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وبلغ التأليف بهذه اللغة عصره الذهبي في القرن العشرين الميلادي، وكثرت المؤلفات في هذا القرن الميلادي بحيث يمكننا القول بتفوق علماء الهند في خدمتهم وتأليفهم في السيرة النبوية على غيرهم من علماء الأقاليم الأخرى في تلك الفترة. لقد اكتفيت في هذا البحث بإجراء دراسة استقصائية للكتب العربية والأردية التي قام بتأليفها العلماء الهنود في السيرة النبوية، بالإضافة إلى الكتب التي تمت ترجمتها إلى اللغة الأردية من العربية وبالعكس. ومن ثم لا أخوض في الأسئلة التاريخية التي تخص بداية كتابة السيرة النبوية وارتقائها في الهند إلا بقدر الضرورة. وسأحاول من خلال هذه المقالة أن ألقى الضوء على مساهمات الهنود في السيرة النبوية تأليفا وترجمة.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، المسلمون، السيرة النبوية، العلامة شبلي النعماني، السيد سليمان الندوي، الكتابة العربية، الهند، النعت، القصائد والترجمة.

## المدخل

ظلت الهند مهداً للثقافات والحضارات عبر العصور، وازدهرت على أرضها ألوان وأنواع من الديانات والمعتقدات والعلوم والفنون منذ عصر سحيق. ولم تقم الهند بدور الريادة ولم تحمل مشاعل العلم والمعرفة في الأيام الماضية فحسب بل إنها تقوم بهذا الدور حتى في عصرنا هذا. إن النجاح الباهر في مجال العلوم والتكنولوجيا والمجالات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى دليل على تاريخها المشرق عبر الزمن. والجدير بالذكر هنا أن الإسلام نال استقبالا عظيما في هذه الأرض العتيقة مع كل الإحترام والتقدير. ودخل الهنود في هذا الدين الجديد أفواجا، وبهذا السبب، ازدهرت الدراسات العربية والإسلامية في الهند بشكل متواصل، وسلسلة طويلة من المدارس العربية والإسلامية في الهند هي مثال حي لأهمية اللغة العربية والدراسات الإسلامية التي شغل الهنود وشغفوا بها. فما من فرع من فروع العلوم الإسلامية بما فيه القرآن والحديث والفقہ الإسلامي والأدب العربي إلا وشاهد النمو والتطور والإبداع وقامت مكتبة إسلامية هندية هائلة تكاد لا تضاهيها في هذا المجال مكتبات البلاد غير الإسلامية الأخرى في غناها وثرائها.

ويرجع تاريخ وصول المسلمين إلى الهند عموما إلى الفتح العربي للسند ولكن قبل فترة طويلة كانت مستوطنات العرب موجودة على الساحل الجنوبي الغربي من الهند. وأما العلاقات الثقافية المباشرة بين العرب والهنود فيبدأ تاريخها بعد ظهور الإسلام وتحديدا مع تأسيس الخلافة العباسية في منتصف القرن الثامن الميلادي. وكانت هذه الفترة بداية لتاريخ طويل من التواصل الثقافي والعلمي الذي استمر عدة قرون. وكانت عملية التبادل الثقافي متبادلة، وتم تعميم ونشر أكبر قدر ممكن من المعرفة في مجال العلوم والفنون والدين والفلسفة والأفكار والقيم الاجتماعية والثقافية. وقد ترجمت الكتب الهندية إلى اللغة العربية في مواضيع مختلفة تتراوح بين الطب والرياضية وعلم الفلك في بيت الحكمة تحت رعاية الخلفاء العباسيين وخاصة تحت رعاية الخليفة هارون الرشيد. وهذا الارتباط



الثقافة والعلمي بين الهند والدول الإسلامية - العربية قائم حتى الآن تحت مظلة العلاقات السياسية الودية.

### تاريخ موجز لكتابة السيرة النبوية الأولى

إن سيرة محمد صلى الله عليه وسلم هي السيرة الكاملة الشاملة لجميع أطوار الحياة، ولا يمكن أن تكون حياة أحد كائناً من كان مثلاً يحتذى به إلا إذا توافر لها عنصران: أولهما: الدقة والصحة في نقل تفاصيل تلك الحياة، والآخر: أن يكون صاحبها متصفاً بالكمال في جميع جوانب حياته. وهذان الأمران لم يتوافرا لأحد في التاريخ البشري المدون كما توافرا لنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم. وحياة رسولنا الأعظم صلى الله عليه وسلم من ميلاده إلى ساعة وفاته معلومة للذين عاصروه وشاهدوه، وحفظها التاريخ عنهم للأجيال القادمة.

ولم يكن عند العرب أي وثيقة تاريخية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، وارتباطهم بالتاريخ كان محدوداً على الحكايات والقصص التي استمعوا من آبائهم أو من القاصين المهنيين. وهذه القصص تدور عموماً على الأعمال الحربية والشجاعة. وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم أصبحت واقعة مهمة في تاريخ العرب الإسلامي. ولم يكتب أي شيء في السيرة النبوية حتى زمن الخلفاء الراشدين لأن الخلفاء كانوا مشغولين في تدوين القرآن الكريم خوفاً على ضياعه.<sup>1</sup> كما يقول عبد السلام هارون: "لم يعرف العرب التاريخ في جاهليتهم إلا ما توارثوه بالرواية، وكانت طبيعة التاريخ حينئذ مسايرة لطبيعة الحياة العربية، ففيه مفاخر الآباء والأجداد من بطولة ومن كرم ومن وفاء، وفيه الأخبار تدور حول الأنساب والأحلاف وفيه ما صنعوا من حديث يذكر تاريخ البيت وسدنته".<sup>2</sup>

فقد بدأ تدوين السنة والسيرة النبوية جنباً إلى جنب منذ وقت مبكر في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بكتابة الأحاديث التي تتعلق بالحوادث

<sup>1</sup>. الدكتور عبد الله عباس الندوي، تاريخ تدوين سيرت، دارالعلوم سبيل السلام حيدرآباد،

2003، ص 22 - 23

<sup>2</sup>. عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، الجزء الأول، المكتبة الأموية، دمشق، بيروت،

1954، ص 4

التي وقعت في زمنه صلى الله عليه وسلم. وتأتي كتابة السيرة النبوية في الدرجة الثانية بالنسبة لكتابة السنة النبوية. وأما كتابة حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه بصورة عامة، فقد جاء ذلك متأخرا عن البدء بكتابة السنة. وإن كان الصحابة يهتمون بنقل سيرته ومغازيه شفاهاً. ولكن عددا من الصحابة مثل عبد الله بن عباس والبراء بن عازب وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم اهتموا بالأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية.

أما التدوين الشامل للسيرة فقد بدأ في زمن الخليفة عمر بن عبد العزيز (720م - 681م) الذي ولي الخلافة من سنة 99م إلى سنة 101م، واهتم اهتماما كبيرا بالسيرة النبوية، وأمر بإقامة حلقات الدرس الخاصة للغزوات النبوية. وكان لعاصم بن عمر بن قتادة الأنصاري (المتوفى 738م) يد طولى في هذا الفن، وأمره عمر بن عبد العزيز بإلقاء الخطاب على المغازي والمناقب في المسجد الجامع في دمشق، كما أمر أيضا محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (741م - 670م) الذي كان من التابعين، أن يدون حديث رسول الله، فصنع في ذلك كتابا. ويعتبر هذا الكتاب أول تصنيف في هذا الفن. وتجدر الإشارة إلى أن الإمام الزهري كان عالما كبيرا في ذلك الزمن ومن أستاذ أساتذة الإمام البخاري. إنه كان يذهب إلى كل بيت في المدينة ويتساءل عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله ثم كان يكتبه.<sup>1</sup>

ولعل أول من اهتم بكتابة السيرة النبوية عموما هو محمد بن إسحاق (768م - 703م)<sup>2</sup>، ويعدّ تأليفه من أوثق ما كتب في السيرة النبوية في ذلك العهد. وهو واحد من التابعين الذي رأى الصحابي أنس رضي الله عنه، وكان له براعة في علم الحديث.<sup>3</sup> وقد اتفق الباحثون على أن ما كتبه محمد بن إسحاق يعد من أوثق ما كتب في السيرة النبوية في ذلك العهد، ولئن لم يصل إلينا كتابه بذاته، إلا أن أبا محمد الملك المعروف بابن هشام قد جاء من بعده،

<sup>1</sup>. العلامة شبلي النعماني، سيرة النبي، المجلد الأول، دار المصنفين أعظم جراه، الهند، ص 21

<sup>2</sup>. وهو يعتبر أول مؤرخ عربي، كتب في مجال السيرة النبوية حيث جمع الروايات من مختلف الروايات ورتبها وجعلها منسجمة وأطلق تسمية "سيرة رسول الله" على كتابه.

<sup>3</sup>. العلامة شبلي النعماني، سيرة النبي، المجلد الأول، دار المصنفين أعظم جراه، الهند، ص 23

فروى لنا كتابه هذا مهذباً منقحاً باسم "سيرة ابن هشام". هذا الكتاب يعد من أهم المصادر التي تناولت سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بدءاً من ميلاده وحتى لحاقه بالرفيق الأعلى. قد اعتمد المؤلف على كتاب "السيرة النبوية" لابن اسحاق. كتابة السيرة النبوية باللغة الأردية في الهند

وتحتل السيرة النبوية مكاناً بارزاً في ثقافة الإسلام والمسلمين في كل أنحاء العالم، لأنها من الأولويات التي ينبغي له معرفتها لفهم المراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية، فضلاً عن الإلمام بطبيعة الظروف والإرهاصات التي سبقتها وعوامل نشأتها، وإسهام هذه الأمور مجتمعة في تكوين شخصية النبي من مولده إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، واكتساب هذه الشخصية صفة القداسة والاحترام المطلق عند المسلمين. والذين ألفوا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من عهد الرسالة إلى يومنا هذا في مختلف البلاد الإسلامية والأجنبية في معظم لغات العالم، يعدون بالألوف، ولا يزالون ماضين في التأليف فيها. بل نحن نجد جماعة من المؤلفين في الهند، ألفوا في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم مؤلفات لاتحصى في مختلف اللغات الهندية والأجنبية بما فيها اللغة العربية والفارسية والأردية والإنجليزية.

والجدير بالذكر أن الهنود رحبوا بالإسلام ترحيباً حاراً. وأقبل المسلمون الهنود إقبالا عظيماً على تعلم اللغة العربية إيماناً منهم بأن ذلك جزء من الدين أولاً وتعلم مبادئ الدين وأحكامه ثانياً. فأنشأوا المدارس والمكاتب الإسلامية لفهم مبادئ الإسلام، وبدأوا التأليف في مختلف الموضوعات الدينية بما فيها سيرة رسول صلى الله عليه وسلم. ونظراً إلى أهمية الرسول صلى الله عليه وسلم في حياة المسلمين وحبهم لرسولهم، يمكنني أن أقول إن الهنود وخاصة المحبين له بأعماق قلوبهم قد صنفوا ودونوا عدداً كبيراً من الكتب في السيرة النبوية في مختلف اللغات الهندية وخاصة الأردية والعربية. لأن اللغة الأردية هي من أهم اللغات الهندية التي يتحدث بها المسلمون في شبه القارة الهندية وثاني أكثر اللغات تأليفاً لكتب السيرة النبوية فيها، وتأتي في الصدارة بين لغات العالم عقب اللغة العربية مباشرة، وهذا محل اتفاق وإجماع بين المهتمين بالسيرة النبوية.

والصعب جداً، تحديد بداية الكتابة في سيرة محمد صلى الله عليه وسلم في شبه القارة الهندية في اللغات الهندية وبالتحديد اللغة الأردية، ولكن المؤرخين

المسلمين الهنود يشيرون إلى أن أول كتاب في السيرة النبوية يمكن أن يكون كتاب "فوائد بدرية" لمولانا صبغة الله (1863م- 1796م). وهذا كتاب مهم في السيرة النبوية، يشتمل على 404 صفحات، طبع أول مرة في مدراس عام 1846 وبعده من مختلف المدن نظرا لشعبيته بين المسلمين. وكان المولانا صبغة الله من الأسرة العربية التي جاءت إلى الهند مباشرة واستوطنت المنطقة الساحلية الجنوبية. وكتاب "تواريخ حبيب الله" للمفتي محمد عنايت أحمد يأتي في الدرجة الثانية حسب الزمن التاريخي. تم طبعه عام 1858م. ويأتي كتاب السير السيد أحمد خان (1817-1898)<sup>1</sup> "خطبات أحمدية" في الدرجة الثالثة. يشتمل هذا الكتاب على 12 خطبة في 752 صفحة، تم طبعه عام 1870م. والخطب الثمان الأولى تشتمل على الرد الذي قام به المصنف ضد الإدعاءات على النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأربع خطب أخرى تتناول السيرة النبوية.<sup>2</sup> وفي نفس الفترة، قام المصلح الديني والعالم الجليل المولانا أشرف علي التهانوي (1943م- 1863م) بتصنيف كتاب مهم بإسم "نشر الطيب في ذكر النبي الحبيب"، تم نشره من مدينة لكاناؤ عام 1914.<sup>3</sup>

وازدهر التأليف في السيرة النبوية باللغة الأردية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وبلغ التأليف بهذه اللغة عصره الذهبي في القرن العشرين الميلادي، وكثرت المؤلفات في هذا القرن الميلادي بحيث يمكننا القول بأن علماء الهند تفوقوا في خدمتهم وتأليفهم في السيرة النبوية على غيرهم من علماء الأقاليم الأخرى في تلك الفترة. وفي النصف الأول من القرن العشرين، ظهر كتابان مهمان في السيرة النبوية. أولهما كتاب "رحمة للعالمين" للقاضي محمد سليمان المنصوربوري حيث أجاب الشكوك والاعتراضات التي أثارها الهندوس والمسيحيون عن الرسول محمد صلى

<sup>1</sup>. كان السير السيد أحمد خان مصلحا هنديا كبيرا و مصنفا لعدد من الكتب المهمة، إنه قام بتأسيس جامعة عليجراه الإسلامية الشهيرة وخاض حركة قوية لتعليم المسلمين الهنود تعليما عصريا.

<sup>2</sup>. عبدالله امتياز أحمد، سيد سليمان ندوي كي سوانح نغاري (أدب السيرة للسيد سليمان الندوي)، H F Offset Printers، نيودلهي، 2007، ص84

<sup>3</sup>. الدكتور عبدالله عباس الندوي، تاريخ تدوين سيرت، دارالعلوم سبيل السلام حيدرآباد،

اللَّهُ عليه وسلم، والآخِر كتاب "سيرة النبي" للعلامة شبلي النعماني والعلامة السيد سليمان الندوي. كذلك يعد كتاب "اصح السير" من الكتب الهامة في موضوع السيرة النبوية، قام بتصنيفه المولانا الحكيم أبو البركات عبد الرؤوف دانابوري عام 1932م. أما الكتب المهمة الأخرى فهي تشمل "سيرة المصطفى" <sup>1</sup> للمولانا إدريس الكاندهلوي (1974م - 1900م) و"النبي الخاتم" للمولانا مناظر أحسن الفيلاي (1938م - 1892م) طبع في عام 1936م. ومن هنا تبدأ مرحلة استمرار في تصنيف وتدوين الكتب في السيرة النبوية في اللغة الأردية، لأن هذه اللغة في الهند قد صارت لغة المسلمين عامة والمهتمين بالأمور الدينية خاصة. وقد كتب عدد كبير من العلماء الهنود حول جوانب مختلفة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم. هناك قائمة طويلة للهنود الذين ألفوا كتباً كثيرة عن سيرة محمد صلى الله عليه وسلم ويبلغ عددها إلى قرابة مأتي كتاب في اللغة الأردية فقط.

ومن المؤلفات المهمة التي في الهند باللغة الأردية في النصف الثاني من القرن العشرين كتاب "محسن انسانيت" للعلامة نعيم الصديقي، ويشتمل هذا الكتاب على 750 صفحة، تم نشره عام 1959م، وكتاب "بيغمبر إسلام" (رسول الإسلام) للمولانا عبد الصمد الرحماني (ت 1973م) الذي طبع في سنة 1960م. وهناك كتابان آخران يناسب الإشارة إليهما خاصة بهذه المناسبة لأنهما نجحا في لفت اهتمام العلماء والمثقفين بسبب محتواهما ومكانة كاتبهما في الأوساط العلمية والدينية. أولهما كتاب "سيرت سرور عالم" للعالم الجليل العلامة أبي العلاء المودودي (1979م - 1903م)، هذا الكتاب يشتمل على المجلدين في 1528 صفحة، ويحتوي على المقالات التي كتبها السيد المودودي وجمعها ورتبها السيد نعيم الصديقي ومولانا عبد الوكيل العلوي. وثانيهما كتاب "بيغمبر انقلاب" للمفكر العظيم والأديب البارع في العصر الراهن العلامة وحيد الدين خان (و 1925م). ويحتل العلامة خان مكاناً مرموقاً بين الجيل الجديد من العلماء والمفكرين في هذا العصر بفضل أفكاره الدينية والسياسية وكتاباته حول القضايا المعاصرة المتعلقة بالإسلام والمسلمين.

<sup>1</sup>. هذا كتاب مهم في السيرة النبوية، يحتوي على ثلاث مجلدات ويشمل على 1528 صفحة.

تم طبعه أول مرة في سنة 1939

ومن العلماء والمثقفين الهنود الآخرين الذين صنّفوا الكتب المهمة في السيرة النبوية وخاصة في اللغة الأردية العلامة السيد سليمان الندوي والمولانا عبد الماجد دريابادي والمولانا ماهر القادري والمولانا السيد يوسف الإصلاحي والقاري محمد طيب والمولانا عبد الله عباس الندوي والسيد رابع الحسن الندي والعلامة سعيد الرحمن الأعظمي الندوي. وليس من الممكن لي في هذه المناسبة أن أقوم بتقديم الاستعراض لكل الكتب، يصل عدده إلى الآلاف، فأكتفي بذكر كتابين، يعتبران من أهم ما كتب ونشر في موضوع السيرة باللغة الأردية في شبه القارة الهندية.

### كتاب "سيرة النبي"

ومن أهم التصنيفات في السيرة النبوية، هو كتاب "سيرة النبي" للعلامة شبلي النعماني<sup>1</sup> والسيد سليمان الندوي<sup>2</sup>، يشتمل على سبعة مجلدات وتحتوي المجلدات على 4286 صفحة تقريبا. وهذا الكتاب باللغة الأردية من أهم ما ألفه العلماء الهنود في السيرة، ويعتبر موسوعة للسيرة النبوية من جميع نواحيه وحظي بالشهرة العالمية عجا وعريا. وقد ألف العلامة شبلي النعماني المجلدين الأولين من هذا الكتاب، وأكمل تلميذه الرشيد السيد سليمان الندوي المجلدات الأخرى. وقد أعطى النعماني من مقدمته الشاملة للكتاب أسلوبا جديدا لتحقيق ودراسة

<sup>1</sup>. العلامة شبلي النعماني (1914م - 1857م) يُعد احدا من أكبر العلماء أنجبت الهند في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، إنه كان مؤرخا كبيرا وكاتباً قديرا، أكرمته الحكومة البريطانية الهندية بلقب شمس العلماء سنة 1894م. وكان العلامة من مؤسسي ندوة العلماء ودار المصنفين في أعظم جراه. وصنف عددا من الكتب المهمة بما فيها سيرة المأمون و سيرة النعمان و الفاروق و حياة الرومي و شعر العجم وغيرها. وقد اعترف العلماء أنه قد فاق أقرانه في الإنشاء والشعر والأدب والتاريخ وكثير من العلوم والفنون.

<sup>2</sup>. العلامة السيد سليمان الندوي (1953م - 1884م) يعتبر من أحد العلماء البارزين والمؤلفين الموهوبين في شبه القارة الهندية، إنه كان من أهم تلامذة العلامة شبلي النعماني، و يعتبر العلامة الندوي شخصية جامعة موسوعية، لا نجد شخصية مثله إلا قليلا. وله مؤلفات عديدة بما فيها "سيرة عائشة" و "حياة شبلي" و "أرض القرآن" (في مجلدين) و "الرسالة المحمدية" وغيرها من المؤلفات والمقالات.

السيرة النبوية العطرة، وقد جعل النعماني في كتابه هذا القرآن الكريم وكتب الحديث المتوفرة في أيامه مرجعاً أساسياً للسيرة، ولعله أول كتاب ألف في العصر الحديث على هذا المنهج. ولاشك أن هذا الكتاب موسوعة للسيرة النبوية من جميع نواحيه ويعتبر أفضل ما ألف في موضوع السيرة النبوية. وقد تم طبع المجلد الأول عام 1921م.<sup>1</sup>

وضع شمس العلماء شبلي النعماني خطة الكتاب وبدأ تأليفه، ولكنه توفي وهو مشتغل بالجزء الثاني، فأنتم العلامة السيد سليمان الندوي ما نقص منه، ورجع إلى مصادر الكتاب، وقارن بينها وبين أصل الكتاب، فإذا وجد في العبارة إبهاماً أوضحه، وإذا اطلع على بعض الأمور المفيدة التي تستحق أن تزداد في الكتاب زادها، وكذلك في بعض الآراء خالف أستاذه، لكنه جعل ذلك بين هلالين ليتبين أصل الكتاب من زيادته، وهذا في غاية الأدب.<sup>2</sup> وهذا الكتاب يتناول في مقدمة المجلد الأول أصول الرواية والدراية والحاجة إلى تأليف سيرة النبي صلى الله عليه وسلم والفرق بين السيرة والحديث وبداية علم السيرة وتاريخها مفصلاً لتدوين السيرة النبوية، ابتداء من عهد الرسالة إلى الإمام الطبري. ثم ذكر المصنفين الأوائل في السيرة ومصادر السيرة التي ألقت فيما بعد. ثم تناول ذكر تاريخ العرب قبل الإسلام، وسلسلة نسب النبي صلى الله عليه وسلم، وولادته وبعثته وهجرته إلى المدينة المنورة حتى إلى غزوة تبوك ومسجد الضرار وحجة الإسلام ونظرة في الغزوات. والمجلد الثاني يحتوي على قيام الأمن في جزيرة العرب وانتشار الإسلام حتى إلى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم والشمائل والعدايات وأزواجه المطهرات، وبناته الطاهرات وعشترته مع أزواجه.

وقد تحدث السيد سليمان الندوي في المجلد الثالث عن المعجزات وأدلتها، وإمكان وقوعها في ضوء الفلسفة القديمة والقرآن وعلم الكلام والآيات والمعجزات، وبيّن تفصيل آيات رسول الله صلى الله عليه وسلم وخصائص النبوة والإسراء والمعراج. وفي المجلد الرابع تحدث المصنف عن منصب النبوة، وبيّن الفرق بين النبي والمصلح والحكيم، ثم ذكر حقيقة النبوة وخصائصها، وأدلة إثبات

<sup>1</sup>. العلامة شبلي النعماني، سيرة النبي، المجلد الأول، دار المصنفين أعظم جراه، الهند، ص 6

<sup>2</sup>. المصدر السابق، ص 2

النبوة والتبليغ النبوي وأسباب نجاحه، ثم تناول العقائد بالتفصيل. والمجلد الخامس قد خصص لبيان العبادات، الصلاة والزكاة والصيام والحج، وذكر العبادات القلبية والإخلاص والتوكل والصبر والشكر وغيرها. وشرح السيد سليمان الندوي فلسفة الأخلاق في الإسلام في المجلد السادس، وتحدث فيه عن الأخلاق في الإسلام، ومزايا النبي صلى الله عليه وسلم وفضله على معلمي الأخلاق. أما المجلد السابع فهو يحتوي على المعاملات في الإسلام.

مشيدا بهذا العمل الجليل، يكتب الشيخ أبو الحسن علي الندوي "لم يكن العلامة السيد سليمان الندوي من كبار المؤلفين في السيرة النبوية لعصره فحسب بل كان من أبرز المؤلفين في السيرة والتاريخ الإسلامي بكامله، وقد كان من مزاياه أنه وسع نطاق السيرة من سرد الاحداث وبيان الشمائل ووصف العادات إلى الرسالة المحمدية والتعليمات النبوية والشريعة الإسلامية. وبهذا المنهج المنفرد والموسع الذي سلكه أستاذه العلامة شبلي نعماني في المجلدين الأولين للسيرة النبوية وسلكه العلامة السيد سليمان الندوي في المجلدات الخمسة الباقية، وأصبح الكتاب موسوعة للسيرة النبوية لا يوجد لها نظير في أي لغة من لغات المسلمين في العالم".<sup>1</sup>

وهذا الكتاب أهم ما ألفه علماء الهند، واشتهر الكتاب في بلاد العرب والعجم أيضاً، فقد ذكر سماحة الشيخ أبي الحسن الندوي أهمية هذا الكتاب في بعض المحاضرات التي ألقاها في مصر والشام، قال: "أفضل ما ألف في موضوع السيرة النبوية كتاب "سيرة النبي" وهو في سبعة مجلدات كبار في اللغة الأردية للعلامة شبلي نعماني وتلميذه الأستاذ الكبير السيد سليمان الندوي، وهو كدائرة المعارف في السيرة النبوية وعلم الكلام والتوحيد".<sup>2</sup>

<sup>1</sup>. الدكتور محمد قطب الدين، العلامة السيد سليمان الندوي أديبا وشاعرا، مجلة ثقافة

الهند، المجلد 60، العدد 4، 2009، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 42

<sup>2</sup>. الأستاذ تقي الدين بن بدر الدين ندوي، "سيرة النبي صلى الله عليه وسلم" للعلامة شبلي

النعماني وتكلمته للعلامة السيد سليمان الندوي" عرض وتحليل" (المقالة موجودة على

الإنترنت، 2014/08/12)



## كتاب "رحمة للعالمين"

يعد العلامة القاضي سليمان سلمان المنصور بوري (1867م - 1930م) من عباقرة العلماء في شبه القارة الهندية، وله سمعة عالية في العالم العربي والإسلامي بسبب كتاباته عن الدراسات الإسلامية. وكان له اهتمام كبير بشخصية الرسول الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم، وأعرب عن رغبته بتدوين الكتب في السيرة النبوية فهو يقول في تقديم كتابه (رحمة للعالمين)، "أريد أن أكتب ثلاثة كتب في السيرة النبوية بحجم مختلفة، أعني الكتاب الأول كتاب مختصر والثاني متوسط والثالث مطول. فالكتاب الأول هو كتاب "مهر نبوت" أي ختم النبوة، تم طبعه في عام 1899م، وهو كتاب مختصر جداً في السيرة النبوية".<sup>1</sup>

وكتاب "رحمة للعالمين" في ثلاثة مجلدات يعد من أهم الكتب، تم تأليفه في شبه القارة الهندية، وأصبح أساساً للكتابات الأخرى في هذا الموضوع، طبع المجلد الأول عام 1912م والثاني عام 1921م. وهذا الكتاب يتميز بأسلوب بارع، ويعد من أهم المصادر للسيرة النبوية. قد استفاد القاضي المنصور بوري من الكتب الدينية الأخرى ماعدا الكتب الإسلامية في تصنيف هذا الكتاب، وأجاب الشكوك والإعتراضات التي أثارها الهندوس والمسيحيون عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. وعده كثير من العلماء والباحثين بأنه أحسن وأدق ما كتب في السيرة النبوية باللغة الأردية مطلقاً. وقد حظي هذا الكتاب بمكانة رفيعة، فقررت دراسته في المناهج الدراسية لكبرى المدارس والجامعات الإسلامية في شبه القارة الهندية.

وحينما أراد العلامة أبو الحسن علي الندوي لتصنيف كتابه "الطريق إلى المدينة" فهو اختار فصلاً واحداً لتقديم إعجابه النفسي بهذا الكتاب، كما هو يقول، "وشعرت في أثناء قرأتي لهذا الكتاب بلذة غريبة، إنها لذة تختلف عن جميع اللذات التي عرفتها في صغري. ولم أزل مرهف الحس قوي الشعور. فلا هي لذة الطعام الشهي في الجوع، ولا هي لذة اللباس الجديد في يوم العيد. إنها لا

<sup>1</sup> القاضي سليمان المنصور بوري، رحمة للعالمين، المجلد الأول، مركز الحرمين الإسلامي،

تشبه لذة من هذه اللذات، إنها لذة أعرفها طمعها ولا أستطيع وصفها، وأعترف أنني لا أستطيع حتى اليوم أن أصفها بدقة وأعبر عنها بكلمة، إن غاية ما أستطيع أن أقول إنها لذة الروح".<sup>1</sup> ويعرب العلامة عن شكره وإمتهانه لهذا العالم الجليل على كتابه القيم قائلاً، "سلام عليك يا سليمان، لقد وجدت في كتابك نعمتين لا أعدل بهما نعمة بعد نعمة الإسلام، انما هما: نعمة الحب الطاهر، ونعمة هدفه الصحيح، ويا لها من نعمة".<sup>2</sup>

وقد أثنى العلماء كثيراً على هذا الكتاب، واعتمدوا عليه كثيراً في تأليف كتبهم. فقال العلامة سليمان الندوي، "كان العلامة المنصورفوري جامعاً بين العلم والعمل، والزهد والكمال، والفضل والورع، متمتعاً بتوقد الخاطر، ووفور العقل، معتدلاً في نظرتيه إلى القديم والجديد، ذا بصيرة تامة وإدراك واسع باللغة العربية وعلوم الدين، مطلعاً على محتويات العهد القديم، والعهد الجديد، اطلاع الناقد البصير الخبير، راجباً في الحوار مع غير المسلمين، ملتزماً بالرزانة والوقار في المناظرات مع أصحاب الديانات والفرق، وكان يحترم كثيراً الأئمة، والمجتهدين، ويقدر جهودهم وأعمالهم العلمية".<sup>3</sup> ومن كتبه الأخرى للعلامة القاضي سليمان سلمان المنصور بوري في السيرة النبوية يشمل على مجموعة من المحاضرات بإسم "سيد البشر" تم طبعه من طارق اكيديمي في باكستان.

### كتابة السيرة النبوية باللغة العربية في الهند

وأما بالنسبة للتأليفات العربية في السيرة النبوية من قبل العلماء الهنود، فإنهم قاموا بتصنيفات مهمة في عدد لا بأس به، وإن هي بالمقارنة مع الكتب الأردنية عندنا أقل جداً. والسبب وراء هذا، يمكن أن تكون اللغة العربية لأنها على الرغم من أنها لا تزال تمثل لغة مهمة بين المسلمين بسبب المتطلبات الدينية

<sup>1</sup>. السيد أبو الحسن علي الندوي، الطريق إلى المدينة، دار القلم بيروت، الطبعة الرابعة، (1980)، ص20

<sup>2</sup>. المصدر السابق، ص20

<sup>3</sup>. عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الإلكتروني، (2014/08/11)

<http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402>

ولكنها لم تستطع الحصول على مكانة اللغة المحلية للشعب الهندي وخاصة المسلمين كما تتمتع اللغة الأردنية. "ولعل أسباب ذلك عائدة إلى عدم إحساسهم بضرورة التأليف بالعربية؛ لكثرة المؤلفات الموجودة في السيرة بالعربية، وإنما صرفوا جهدهم في تحقيق كتب التراث، وطباعة أمهات الكتب في الحديث، والتفسير، والفقه، وحملوا راية خدمة الحديث وعلومه برهة من الزمن، وبلغ العصر الذهبي لهم في القرنين الماضيين؛ القرن الثالث عشر، والقرن الرابع عشر الهجريين".<sup>1</sup>

وتشير الشواهد التاريخية أن التأليف العربية في السيرة النبوية بدأت في شبه القارة الهندية مبكراً، حيث اشتهر الفقيه نجيب بن عبد الرحمن السندي المدني (ت787م). إنه كان إماماً في الحديث والسير، نزل بالمدينة وأقام بها وألقى الدروس حول السيرة النبوية فيها وفي مدينة بغداد والمدن الإسلامية الأخرى.<sup>2</sup> وتوفى سنة (170هـ) أي عام 787م، وصلى عليه هارون الرشيد في السنة التي استخلف فيها، ودفن في المقبرة الكبيرة ببغداد. وهو أول من ألف من أهل الهند في المغازي، ذكره ابن النديم في "فهرسته".<sup>3</sup> إن الوثائق التاريخية لا تساعدنا كثيراً عن وجود الكتب الأخرى بهذا الصدد بعد كتاب نجيب بن عبد الرحمن السندي إلا تصنيفات الشيخ حسن بن محمد الصفاني (1252م - 1162م). ومن كتبه في السيرة: "مشارك الأنوار النبوية في صحاح الأخبار المصطفوية" و"مصباح الدجى في حديث المصطفى".<sup>4</sup> وفي القرن السابع عشر الميلادي، شهدت المؤلفات العربية في السيرة ارتفاعاً جديداً مع صدور خمسة كتب في السيرة النبوية، فيمكنني أن

<sup>1</sup>. المصدر السابق

<sup>2</sup>. أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الأول، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1995، ص 233

<sup>3</sup>. السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء الأول، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 50

<sup>4</sup>. السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الثقافة الإسلامية في الهند، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1957، ص 90

أقول أن الشيخ محيي الدين بن عبد القادر العيدروس الأحمد آبادي المتوفى سنة 1629م، كان له قصب السبق في التأليف فيها، وقد ألف أربعة كتب في السيرة وهي: "الحدائق الخضرة في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه العشرة" و"إتحاف الحضرة العزيزة لعيون السيرة الوجيزة" و"المنتخب المصطفى من أخبار المولد المصطفى" و"المنهاج إلى معرفة المعراج". وهذه الكتب تمتاز بالوضوح والسلاسة والاختصار، وتخلو إلى حد كبير من الشوائب والأباطيل التي تسربت في كتب الصوفية.

لا نجد إلا قليلا من التأليفات العربية في السيرة النبوية في القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك لإقبال الناس المتزايد على اللغة الفارسية والأردية في هذا القرن، ولكن بعض القصائد والرسائل موجود عندنا مثل "رسالة في فضائل النبي محمد صلى الله عليه وسلم" للمولانا عالم علي المرادآبادي (ت1878م). ورسالتين "رسالة في فضائل النبي محمد صلى الله عليه وسلم" و"رسالة في الصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم" للشيخ علي سجاد البهلواري (1855م- 1785م).<sup>1</sup> وحينما ندخل القرن العشرين الميلادي نجد كثيرا من الكتب حول السيرة النبوية مثل كتاب "الكلمة العنبرية في مدح خير البرية" للسيد نواب صديق حسن خان (1890م- 1832م) أمير بهوبال وكتاب "سيرة الرسول" للمولوي أبي بكر محمد الجونفوري (1940م) وغيره.<sup>2</sup> ومن المعلوم أن المولانا جان محمد اللاهوري كان أول من نقل العلوم الدينية من العربية إلى اللغة الهندية. وأما مؤلفاته بالعربية فمنها: "تنوير البصر والبصير في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم البشير النذير" ومنها "النفخة العنبرية في مدح خير البرية"، وديوان شعر له في مدح النبي

<sup>1</sup>. السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء السابع، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 1044

<sup>2</sup>. الدكتور نسيم أحمد، الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند، مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد 1، 2014، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 102- 107

صلى الله عليه وسلم ومنها "العشرة الكاملة" فيها عشر قصائد على منوال المعلقات السبع. وله رسائل بليغة جمعها في "شمائم الشمائل في نظام الرسائل".<sup>1</sup>

والمؤلفات المهمة الأخرى تشمل كتاب "مدارج النبوة" وكتاب "جذب القلوب في ديار المحبوب" للشيخ عبد الحق محدث الدهلوي (1642م - 1551م)، وكتاب "سرور المخزون" للعلامة شاه ولي الله الدهلوي (1762م - 1703م) وكتاب "تاريخ بدء الإسلام" للعلامة شبلي النعماني (1914م - 1857م) وكتاب "قصص النبيين (الجزء الخامس)" للعلامة السيد أبي الحسن علي الحسيني الندوي وكتاب "في ظلال السيرة" للشيخ السيد محمد رابع الحسيني الندوي وكتاب "مختصر شمائل النبوة" للشيخ السيد محمد واضح رشيد الندوي وغيرهم.

كتاب "الرحيق المختوم" للعلامة صفي الرحمن المباركفوري<sup>2</sup>

ويعتبر كتاب "الرحيق المختوم" من أهم الكتب التي تم تأليفها في العصر الحديث في الهند، ويبدو من دراسته أنه ألف الكتاب، وهو صب مستهام في حب الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان من نتيجته أن حظي الكتاب بقبول وشهرة على مستوى الهند والعالم الإسلامي. وحسب المتابعين يتميز "الرحيق المختوم" عن غيره من كتب السيرة باعتماده منهجية جديدة إذ جعل مصنفه في حجم متوسط متجنباً التلويل الممل والإيجاز المخل. وهذا الكتاب، طبع أولاً في عام 1980م بمكة المكرمة، يشتمل على 440 صفحة ويحتوي على كل جوانب السيرة النبوية بدءاً من ذكر العرب وحياتهم الاجتماعية والاقتصادية قبل الإسلام، ونسب النبي وأسرته، وحياة النبوة والرسالة والدعوة، وهجرة النبي والعهد النبوي والغزوات ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاقه وشمائله. وفي

<sup>1</sup>. السيد عبد الحى الحسيني الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء السابع، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999، ص 932

<sup>2</sup>. كان العلامة المباركفوري (2006م - 1942م) من العلماء الكبار الهنود الذين خدموا اللغة العربية و العلوم الإسلامية بأفكارهم وأقلامهم. وشغل العلامة منصب رئيس التحرير لمجلة شهرية "محدث" (بنارس). وله عدة مؤلفات من أهمها: شرح على صحيح مسلم، وتلخيص تفسير ابن كثير، وشرح بلوغ المرام، وروضة الأنوار في سيرة النبي المختار.

الحقيقة، هذا التصنيف كان بحثاً كتبه العلامة صفى الرحمن المباركفوري لمسابقة السيرة النبوية التي نظمتها رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة وفاز فيها بالجائزة الأولى.

فيقول المصنف "فهذا الكتاب هو الذي أسهمتُ به في مسابقة السيرة النبوية العالمية التي نظمتها رابطة العالم الإسلامي، وأعلنت عنها عقب أول مؤتمر للسيرة النبوية الذي عقدته دولة باكستان في شهر مارس عام 1976م. وقد قدر الله لهذا الكتاب من القبول ما لم أكن أرجوه وقت الكتابة، فقد نال المركز الأول في المسابقة، وأقبل عليه الخاصة والعامة إقبالا يغتبط عليه".<sup>1</sup> وهو يضيف: "ومن منهجي في هذا الكتاب، أنني قررت سلوك سبيل الاعتدال، متجنباً التطويل الممل والإيجاز المخل، وقد وجدت المصادر تختلف فيما بينها حول كثير مما يتعلق بالأحداث اختلافا لا يحتمل الجمع والتوفيق، فاخترتُ سبيل الترجيح، وأثبت في الكتاب ما ترجح لدي بعد التدقيق في الدراسة والنقد إلا أنني طويت ذكر الدلائل والوجوه لأن ذلك يفضي إلى طول غير مطلوب".<sup>2</sup>

### كتاب "السيرة النبوية"

هذا كتاب مهم، ألفه السيد أبو الحسن علي الندوي<sup>3</sup> في سنة 1977م، في أسلوب عصري جديد، حيث نال الكتاب قبولا واسعا وتقديرا وافيا من أهل العلم. وهذا الكتاب يشتمل على 539 صفحة ويحتوي على كل جوانب السيرة النبوية بدءا من ذكر العرب وحياتهم الاجتماعية في الجاهلية، ونسب النبي وأسرته، وحياة النبوة والرسالة والدعوة، وهجرة النبي والعهد النبوي والغزوات ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاقه وشمائله وفضل البعثة المحمدية على

<sup>1</sup>. العلامة صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة السابعة عشر، 2005، ص9

<sup>2</sup>. المصدر السابق، ص17

<sup>3</sup>. يعد العلامة السيد أبو الحسن علي الندوي (1999م - 1914م) من أهم العلماء و الدعاة أنجبت الهند في القرن العشرين، وكان عالما كبيرا و داعيا جليلا، ذاع صيته في أنحاء العالم عامة و في البلدان العربية و الإسلامية خاصة، و ترك وراءه رصيда كبيرا من الكتب و المقالات و الدراسات الفكرية.

الإنسانية ومنحها العالمية الخالدة. ويمدح البروفيسور محمد أيوب تاج الدين الندوي أسلوب كتاب "السيرة النبوية" في مقالة قائلًا، "وبعد أن قرأت منه بعض الصفحات شدني أسلوبه الأدبي الرائع وطريقة عرضه لحلقات السيرة الشريفة، فقد كان الأسلوب بين عمق الفكرة وجمال التعبير، وقد بدا واضحًا لي أن الشيخ حريص على تقديم السيرة النبوية بأسلوب أدبي شائق يحقق الإقناع والإمتاع في آن واحد، ذلك لاقتناعه التام بضرورة التجديد في أساليب الخطاب تلبية لحاجات الناس وأذواقهم في هذا العصر".<sup>1</sup>

### كتاب "الطريق إلى المدينة"

هذا كتاب آخر للعلامة الندوي الذي سجل فيه إنطباعاته القلبية ومشاعره الإيمانية وحبه العميق للرسول العربي صلى الله عليه وسلم بأسلوب أدبي رائع باسم "الطريق إلى المدينة". وهذا الكتاب يشتمل على مجموعة من المحاضرات والمقالات، ظهرت طبعته الأولى عام 1965م من دار القلم في بيروت وقد تكررت طبعاته في الهند والبلاد العربية. وأصبح جزءًا هامًا من مناهج المدارس الهندية. وقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين مسلمي شبه القارة الهندية وتمت ترجمته في اللغات العديدة بما فيها اللغة الأردية والتركية والإنجليزية.

### النعمة والقصائد باللغة العربية والأردية

في الحقيقة، بدأ التأليف الهندي في السيرة النبوية مع قرص القصائد في المدائح النبوية في القرن الرابع عشر الميلادي. ونلاحظ أن المديح النبوي كان موضوعًا محبوبًا لدى الشعراء الهنود. ويعتبر الشيخ عبد المقتدر الكندي (1388م - 1303م) أول شاعر هندي، نظم الأبيات في اللغة العربية للمدائح النبوية. وقصيدة "شمائل الأتقياء" للشيخ ركن الدين الكاشاني، وتعليق على قصيدة البردة للشيخ أسلم بن يحيى الكشميري (1797م - 1727م) وشرح على قصيدة البردة للمولانا جان محمد اللاهوري (1851م - 1779م). وساهم معظم شعراء العربية الهنود في مجال المديح النبوي ولو كانت مساهمتهم بقصيدة

<sup>1</sup> الدكتور محمد أيوب تاج الدين الندوي، أبو الحسن علي الحسن الندوي وأسلوبه في "السيرة النبوية"، مجلة ثقافة الهند، المجلد 61، العدد 3، 2010، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 2

أو قصيدتين إلا أن الشعراء الذين قالوا وأكثروا في هذا الفن وأجادوا فعددهم قليل، ومن هؤلاء الشعراء النوايخ القلائل، فهم الشيخ غلام علي آزاد البلغرامي المعروف بحسان الهند (1785م- 1704م) والشيخ باقر بن مرتضى المدراسي المعروف بباقر آغاه (1805م- 1771م) والشيخ العلامة فضل حق الخير آبادي (1861م- 1797م) وغيرهم من أصحاب المدائح. ولكن العلماء الهنود قرضوا بعض النعت والقصائد في الشأن النبي صلى الله عليه وسلم. على الرغم من أنها قليلة في العدد ولكنها تمتاز بالفصاحة والبلاغة وتعتبر خزينة رائعة لأدب السيرة النبوية.<sup>1</sup>

وفي هذا الضمن أريد أن أذكر مساهمات العلامة فيض الحسن السهارنبوري (1887م- 1816م) لأنه فاق أقرانه في هذا الصدد. وكان العلامة السهارنبوري شاعراً كبيراً، اعترف معاصروه بغزارة علمه ونبوغه في الأدب العربي، حيثما قال السيد سليمان الندوي عنه "لم ينشأ في أرض الهند إمام الأدب مثله عبر القرون".<sup>2</sup> وله مؤلفات كثيرة بما فيها التفسير والحديث والشرائح البسيطة على ديوان الحماسة والمعلقات السبع. إنه قرض الأبيات في اللغات الثلاث من الأردية والعربية والفارسية ولكن لم يبق إلا ديوانه العربي، تم طبعه سنة 1915م من حيدرآباد. فهذا الديوان الذي يشمل 1549 شعراً من أروع ما خلفه الشيخ السهارنبوري من الآثار العلمية والأدبية وجل قصائده في المديح والمراثي. وفي قصيدة، يمدح العلامة السهارنبوري النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم قائلاً:

جواد كريم لا يخيب سائلاً  
وكل له في ما يريد مصيخ  
يجود لنا من ظهر غيب فترتجي  
كما ترتجي الأم العطوف فروخ<sup>3</sup>

<sup>1</sup>. السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء الثاني، مطبع دارالمعارف العثمانية، حيدرآباد، 1957، ص 45، 46 و76

<sup>2</sup>. السيد سليمان الندوي، حيات شبلي، مطبعة معارف، أعظم كراه، الطبعة الثانية، 1970م، ص 80

<sup>3</sup>. الدكتور عرفات ظفر، مساهمة الهند في المديح النبوي العربي: الشيخ العلامة فيض الحسن السهارنبوري نموذجاً، مجلة ثقافة الهند، المجلد 64، العدد 3، 2013، المجلس الهندي للعلاقات

الثقافية، نيودلهي، ص109



ويوجد عندنا كثير من القصائد والأبيات في المديح النبوي باللغة الأردنية، وأقدم قصيدة ترجع للشاعر شاه علي محمد جيوكام دهني المتوفى 1565م، وكانت بعنوان "معراج نبوي". ومن أهم الكتب بهذا الصدد: "جلاء العيون" منظومة للسيد محمد علي بن عبد السبحان الرائي بريولي الطوكي، وله أيضاً منظومة في "حلية النبي صلى الله عليه وسلم". و"غوهر مخزون" منظومة للسيد عبد الرزاق بن محمد سعيد الرائبريولي. و"بهار خلد" منظومة في الشمائل و"تسيم جنة" منظومة، وكلاهما للشيخ كفاية الله المرادآبادي.<sup>1</sup>

وبصرف النظر عن الكتب التي قام المسلمون الهنود بتصنيفها باللغة الأردنية والعربية، هناك عدد لا بأس به من المقالات والخطب التي تحتاج إلى إشارة خاصة هنا لأنها تحتل مكاناً مرموقاً بين الأوساط العلمية والأدبية وتمثل جزءاً كبيراً من كتابات وآثار السيرة النبوية التي حصلت في الهند. وهذه المقالات والخطب تشمل "خطبات ماجدي" و"ذكر رسول" لمولانا عبد الماجد دريابادي و"رسول رحمت" لمولانا أبي الكلام آزاد و"كاروان مدينه" للعلامة السيد أبي الحسن علي الحسيني الندوي و"مقالات سيرت" للدكتور محمد آصف قدوائى. والجدير بالذكر أن الجرائد والمجلات الأردنية والعربية قد قامت بإصدار عدد خاص حول السيرة النبوية مراراً وتكراراً، والعدد الخاص لجريدة "نقوش" الذي يحتوي على مجلدات ويقدم جوانب مختلفة من الحياة النبوية يعتبر من أهم المصادر لمعرفة السيرة النبوية.<sup>2</sup>

### الترجمة الهندية لأمهات الكتب العربية في السيرة

ومن المعروف أن الترجمة لعبت ولا تزال تلعب دوراً هاماً في ترويج الثقافة والعلوم بين الشعوب والأديان وخاصة بعد أن تحول العالم إلى قرية بسبب العولمة، ونحن في الماضي قد عرفنا الإسلام ومبادئه من الترجمة لأن الإسلام طلعت شمسها

<sup>1</sup> عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الإلكتروني، (2014/08/11)،

<http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402>

<sup>2</sup> الدكتور عبد الله عباس الندوي، تاريخ تدوين سيرت، دارالعلوم سبيل السلام حيدرآباد،

في البقعة العربية ونزل القرآن بلغتها. وفي البداية عرف المسلمون الهنود السيرة النبوية عن طريق الترجمة. وقد اهتم علماء شبه القارة الهندية بترجمة المصادر المهمة من العربية إلى اللغة الهندية منذ عهد قديم، لأن معظم الهنود لا يقدرّون على قراءة وفهم اللغة العربية، لأن هذه اللغة لغة أجنبية بالنسبة لنا. وبالرغم من ذلك، كثير من المسلمين الهنود يجيدون هذه اللغة، ولذا اهتموا بترجمة أهم الكتب في السيرة النبوية من اللغة العربية إلى الهندية. ونحن نفتخر بأننا ترجمنا كثيرا من كتب السيرة في لغتنا. وقد تمت ترجمة مؤلفات عربية لا بأس بها، ولا يزال العمل في ازدياد وازدهار.

ونذكر هنا بعض أمهات الكتب في السيرة، تمت ترجمتها من العربية إلى الأردية وعكسها. وفي هذا الضمن، تأتي ترجمة كتاب "مغازي الرسول صلى الله عليه وسلم لعروة بن الزبير (23- 94هـ)"، وهو أول كتاب دُون في السيرة النبوية، فقام السيد محمد سعيد الرحمن علوي بترجمة هذا الكتاب. ومن الكتب المهمة الأخرى التي تمت ترجمتها من العربية إلى اللغة الهندية وبالضبط اللغة الأردية تشمل كتاب "سيرة ابن اسحاق" وكتاب "سيرة ابن هشام" وكتاب "الخصائص الكبرى" للعلامة جلال الدين السيوطي وكتاب "الحضور" للعلامة عبد الفتاح أبو غده وكتاب "خلاصة السير في أحوال سيد البشر" للإمام الطبري وكثير من الكتب الأخرى.

وترجم السيد علي حسني نظامي دهلوي كتاب سيرة ابن هشام إلى الأردية وطبع من إدارة إسلاميات في لاهور، باكستان، كما قام الشيخ عبد الحلیم شرر (1926م - 1860م) بترجمة رسالة ابن الجوزي "مولد النبي صلى الله عليه وسلم" إلى اللغة الأردية بإسم "ولادت سرور عالم"، وترجم الشيخ محمد بن إبراهيم جوناك رهي (1941م - 1890م) كتاب "خلاصة السير في أحوال سيد البشر" للشيخ محب الدين الطبري بإسم "سيرة محمدي". وكتاب "خصائص محمديّة" للشيخ أبو الكلام آزاد (1958م - 1888م)، هو ترجمة لكتاب "أنيس اللبيب في خصائص الحبيب" لجلال الدين السيوطي. وقد تمت ترجمة "حياة محمد صلى الله عليه وسلم" لمحمد حسين هيكل، ترجمه إلى الأردية الشيخ أبو يحيى إمام خان نوشهروري، المتوفى عام 1966م. وترجم الدكتور مقتدى حسن الأزهرى (2009م - 1939م) كتاب "في ظلال الرسول صلى الله عليه وسلم"

للشيخ عبد الحليم عويس بإسم "رسالت كى ساى مين"، وكتاب "مختصر زاد المعاد في هدي خير العباد" للشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى اللغة الأردنية. وقام السيد رئيس أحمد الجعفري بترجمة كتاب "زاد المعاد" لابن قيم الجوزية، وكذلك ترجم الشيخ عزيز الرحمن السلفي كتاب "نور اليقين في سيرة سيد المرسلين"، للشيخ محمد الخضري إلى الأردنية.<sup>1</sup>

وترجم السيد سيماب أحمد التونكي "كتاب المغازي" للواقدي من اللغة العربية إلى اللغة الأردنية باسم "مغازي آنحضرت صلى الله عليه وسلم/ شوكت إسلام، وقد طبع مجلده الأول في مطبعة نظامي بكانبور عام 1872م، وطبع مجلده الثاني في المطبعة نفسها عام 1874م، كما ترجم نواب مصطفى خان شيفته بعض الأجزاء من كتاب زاد المعاد للحافظ ابن القيم الجوزي، وهو مطبوع من لكاناؤ. ونشرت ترجمة رسالة فارسية موجزة باسم "سرور المحزون" للشاه ولي الله الدهلوي إلى اللغة الأردنية عام 1879م بلكناؤ. وهذه الرسالة تلخيص للكتاب "نور العين في تلخيص سير الأئمة والمؤمنين" الذي هو ملخص "لعيون الأثر في فنون المغازي والشمائيل والسير" لابن سيد الناس. وترجم مولانا عبد الرزاق الندوي المليح آبادي ملخص كتاب "زاد المعاد في هدي خير العباد" لابن القيم إلى الأردنية باسم "أسوه حسنه" عام 1924م، وهذا الملخص كان للعالم المصري الشيخ محمد أبي زيد باسم "هدي الرسول". وترجم سيد محمد إبراهيم الندوي المجلدين الأولين لتاريخ الطبري عام 1926م وطبعت الترجمة في دار الطبع للجامعة العثمانية بحيدرآباد. ونقل عبد الله العمادي كتاب "طبقات ابن سعد" إلى الأردنية باسم "طبقات كبير" عام 1944م. كما قامت السيدة عطية خليل عرب بترجمة كتاب "محمد" لتوفيق الحكيم إلى اللغة الأردنية، وقامت مطبعة ناز بيلشك هاؤس القائمة في دلهي بالطبع والنشر في عام 1962م. ترجم محمد حسين عرشي مقدمة

<sup>1</sup>. عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الإلكتروني، (2014/08/11)،

<http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402>

"حياة محمد" لمحمد حسين هيكل المصري باسم "مقدمه زندكي محمد" عام 1940م.<sup>1</sup>

### ترجمة أهم الكتب الهندية باللغة العربية

ونظرا لأهمية الكتاب، أراد العلامة السيد سليمان الندوي ترجمة "سيرة النبي" ونقلها إلى اللغة العربية في حياته ولكنه لم يقدر على ذلك، فقام يوسف السيد عامر، أستاذ في قسم اللغة الأردية وآدابها، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر بترجمته من الأردية إلى العربية، ويشتمل هذا الكتاب على سبعة أجزاء، نشرت في أربعة مجلدات. وهو يذكر بالإضافة إلى أحداث السيرة النبوية، ووقائعها الرد على المستشرقين، خصائص الإسلام، وما يمتاز به في العقائد، والغيبيات، والعبادات، والمعاملات وحقوق العباد، ومكانة الأخلاق، وتفصيل هذه الأخلاق التي تحلى بها النبي صلى الله عليه وسلم، وقارن بين أخلاق المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات، وكان قد وضع في الجزء الرابع أن الشريعة الإسلامية تقوم على أربعة أركان وهي العقائد، والعبادات، والأخلاق، والمعاملات، لذا كتب عن كل ركن على حدة في جزء خاص به بتفصيل ودقة متناهية، وقد رجع المؤلف إلى كثير من المصادر العربية والإنجليزية والألمانية والفرنسية والأردية.<sup>2</sup> وترجم الدكتور أحمد محمد عبد الرحمن، الأستاذ في قسم اللغة الأردية بكلية اللغات والترجمة في جامعة الأزهر للجزء الثالث والسادس لهذا الكتاب بالاشتراك مع المترجمين الآخرين وتم طبعه بين أعوام 2006 . 2004م.

وقد نشرت الترجمة العربية لكتاب "رحمة للعالمين" للقاضي سليمان المنصوربوري بإسم "رحمة للعالمين: سيرة النبي الأمي" من دارالسلام للنشر والتوزيع، الرياض. وقام الدكتور سمير عبد الحميد إبراهيم، أستاذ اللغة الأردية

<sup>1</sup>. الدكتور محمد أنظر الندوي، ترجمة كتب السيرة النبوية من اللغة الأردية إلى اللغة العربية وعلى العكس (مقالة غير مطبوعة)

<sup>2</sup>. عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الإلكتروني، (2014/08/11)،

<http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402>

وآدابها بجامعة الإمام محمد بن سعود بأداء الترجمة من الأردية إلى العربية، وظهرت الطبعة الأولى في عام 1998م. وترجم الأستاذ السيد محمد الحسن (1979م - 1935م)، رئيس التحرير الأسبق لمجلة "البعث الإسلامي" الصادرة من دار العلوم ندوة العلماء، كتاب "السيرة النبوية" للعلامة السيد أبي الحسن علي الندوي من العربية إلى الأردية باسم "نبي رحمت"، وكتابه الآخر "الطريق إلى المدينة" وسماه "كاروان مدينة". ونالت ترجمة هذين الكتابين قبولا واسعا وتقديرا وافيا من أهل العلم بسبب أسلوبه السلس الرشيق، كان المولانا الحسن أديبا ومترجما بارعا وكان يمتلك الإجادة في اللغة العربية نطقا وكتابة. وكتاب "نبي رحمت" يحتل مكانا خاصا في مكتبة السيرة النبوية، تم نشره في عام 1977م، هذا الكتاب يشمل على 600 صفحة تقريبا وينقسم إلى قسمين: القسم الأول يتناول الواقعات من البعثة المحمدية إلى الصلح الحديبية والقسم الثاني يتناول الدعوة الإسلامية إلى الأمراء والسلاطين حتى إلى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

### خلاصة القول

اتضح مما سبق أن للهند خدمات جليلة في العلوم الإسلامية المختلفة، إنهم لم يقصروا في مجال السيرة النبوية أيضا، واهتموا بها اهتماما بالغا حيث هي تتصل بالذات التي هي أعلى وأثمن وأحب من نفوسهم وأرواحهم. وعناية الهند بالسيرة النبوية وجهودهم المخلصة في كتابتها ونشرها وحفظها ليست مخفية عن علماء العرب والمسلمين، حيث بذلوا الجهود المباركة وقاموا بهذا الواجب من قديم الزمان بلغات عديدة، وعلى رأسها اللغة الأردية؛ حيث معظم إنتاجهم العلمي بهذه اللغة التي كانت ولا تزال لغة العلم والعلماء للمسلمين الهنود.

والترجمة الأردية لسيرة ابن إسحاق وابن هشام خير دليل على اهتمامهم بهذا الموضوع. ثم إنهم لم يكتفوا بترجمة الكتب في السيرة النبوية بل أنتجوا كمية كبيرة من التأليفات باللغة الأردية والعربية واللغات الهندية الأخرى وأن جزءا كبيرا من هذا الإنتاج يتمثل في اللغة الأردية لكونها لغة المسلمين في الهند بشكل عام. وقام الهنود بتصنيف عدد كبير من الكتب العربية والأردية التي حصلت على شهرة واسعة ليس فقط في الهند بل في جميع أنحاء العالم مثل كتاب

"رحمة للعالمين" للقاضي سليمان المنصوربوري وكتاب "سيرة النبي" للعلامة شبلي النعماني والعلامة السيد سليمان الندوي و"السيرة النبوية" للعلامة السيد أبي الحسن علي الندوي و"الرحيق المختوم" للعلامة صفي الرحمن المباركفوري وغيرها من الكتب. وفي النهاية، يمكن لي أن أقول بكل فخر وزهو أن إسهامات الهنود في التأليف في مجال السيرة النبوية تستحق أن تكتب بماء الذهب.

### المصادر والمراجع:

- عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، الجزء الأول، المكتبة الأموية، دمشق، بيروت، 1954
- الدكتور عبد الله عباس الندوي، تاريخ تدوين سيرت، دارالعلوم سبيل السلام حيدرآباد، 2003
- العلامة شبلي النعماني، سيرة النبي، المجلد الأول، دار المصنفين أعظم جراه، الهند، أحمد أمين، ضحى الإسلام، المجلد الأول، الطبعة السابعة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1995
- السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء الأول، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999
- السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء السابع، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،
- السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر)، الجزء الثاني، مطبع دارالمعارف العثمانية، حيدرآباد، 1957، ص 45 و 46 و 76
- السيد عبد الحى الحسنى الندوي، الثقافة الإسلامية في الهند، المجمع العلمي العربي، دمشق، 1957
- السيد سليمان الندوي، حيات شبلي، مطبعة معارف، أعظم كراه، الطبعة الثانية، 1970م
- القاضي سليمان المنصورفوري، رحمة للعالمين، المجلد الأول، مركز الحرمين الإسلامي، فيصل آباد، باكستان، 2007
- العلامة صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة السابعة عشر، 2005

- السيد أبو الحسن علي الندوي، الطريق إلى المدينة، دار القلم بيروت، الطبعة الرابعة، 1980
- السيد أبو الحسن علي الندوي، السيرة النبوية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الثامنة، 1986
- الدكتور محمد أيوب تاج الدين الندوي، أبو الحسن علي الحسن علي الندوي وأسلوبه في "السيرة النبوية"، مجلة ثقافة الهند، المجلد 61، العدد 3، 2010، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي
- الدكتور محمد قطب الدين، العلامة السيد سليمان الندوي أديبا وشاعرا، مجلة ثقافة الهند، المجلد 60، العدد 4، 2009، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي
- الدكتور عرفات ظفر، مساهمة الهند في المديح النبوي العربي: الشيخ العلامة فيض الحسن السهاري نمودجا، مجلة ثقافة الهند، المجلد 64، العدد 3، 2013، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي
- الدكتور نسيم أحمد، الكتابات العربية في السيرة النبوية في الهند، مجلة ثقافة الهند، المجلد 65، العدد 1، 2014، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي، ص 102 - 107
- الدكتور جمال الدين الفاروقي، مساهمات الدكتور محمد حميد الله الحيدرآبادي في التحقيق العلمي، مجلة الداعي، العدد 11، السنة 33، نوفمبر 2009 المقلة موجودة على الإنترنت (2014/08/21  
<http://www.darululoom-deoband.com/arabic/magazine/tmp/1326688400fix4sub2file.htm>
- عبد الأحد بن عبد القدوس نذير، جهود علماء شبه القارة الهندية في خدمة السيرة النبوية (حصلت المقالة من موقع البشير الإلكتروني، (2014/08/11)  
<http://albashir.sd/details.php?lang=ar&articleid=2402>
- الدكتور محمد أنظر الندوي، ترجمة كتب السيرة النبوية من اللغة الأردية إلى اللغة العربية وعلى العكس (مقالة غير مطبوعة)
- الأستاذ تقي الدين بن بدر الدين ندوي، "سيرة النبي صلى الله عليه وسلم" للعلامة شبلي نعماني وتكلمته للعلامة السيد سليمان الندوي" عرض وتحليل" (المقالة موجودة على الإنترنت، (2014/08/12  
[nadawat.qurancomplex.gov.sa/.../e8942c7b017d565](http://nadawat.qurancomplex.gov.sa/.../e8942c7b017d565)

## مساهمة المفكرين العرب في تثقيف المرأة خلال النهضة الحديثة

د / أخترعالم

محاضر ضيف في جامعة جواهر لعل نهرو، نيودلهي الهند

### ملخص

لكانت المرأة المسلمة عامة والمرأة العربية خاصة تواجه أزمت عديدة خلال عصر الانحطاط - منذ العصر المملوكي وسقوط بغداد تحت أقدام هولالكو إلى العصر العثماني- وتمثلت أمامها عوائق كثيرة في سبل التقدم واحتجبت أدوارها الفعالة من مجالات الحياة المتنوعة حتى فقدت التواصل الاجتماعي ومنعت عن الحقوق التي منحها الإسلام منذ أول أيامه فقد أدى هذا إلى أن توارى نصف المساهمات من المجتمعات الإسلامية من الأمة المسلمة. وقد طال الزمان في هذه الأوضاع السيئة للمرأة، حتى حدثت النهضة الحديثة، فبدأ المفكرون العرب يفكرون باتجاه تثقيف المرأة وتقدمها، وفي الحقيقة كان فيه اتجاهان بارزان: الاتجاه الأول علماني ينظر إلى حقوق المرأة من زاوية إنسانية ووطنية، دون الرجوع إلى النصوص الدينية، مرجعيته الغالبة غربية، أول ممثلي هذا الاتجاه هو أحمد فارس الشدياق، ومن ممثليه أيضا فرح أنطون وكذلك قاسم أمين في كتابه "المرأة الجديدة" والاتجاه الثاني مرجعيته دينية متتورة، يمثله الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده، هنا تبرز مدرسة التجديد الإسلامي التي أسسها الأفغاني وقادها الشيخ محمد عبده. وقد كان قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" أبرز رجال هذه المدرسة، ولكنه تحول بعدئذ إلى الليبرالية العلمانية. سوف نستعرض في هذا المقال، الاتجاهين المذكورين للمفكرين العرب وآراءهم في تثقيف المرأة ومحاولاتهم الإصلاحية في تميمتها اقتصاديا واجتماعيا.

الكلمات المفتاحية: المرأة المسلمة، النهضة الحديثة، تحرير المرأة،

النهضة، احترام الحقوق

حينما نتكلم عن حقوق المرأة في الثقافة العربية مبتدئين بعصر النهضة، فهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن المرأة العربية لم يكن لها حقوق أو أن الثقافة العربية لم تعبر عن هذه الحقوق أو تدافع عنها من قبل، بل المقصود فقط



البحث في استعادة الثقافة العربية منذ عصر النهضة لموقفها الإنساني تجاه المرأة، والدعوة إلى احترام حقوقها من ناحية الدين والإنسانية في المجتمعات التي نسيت حقوقها القانونية منحت من قبل الإسلام والقوانين الوطنية.

نظرا إلى أزمات المرأة في المجتمع العربي منذ العصر المملوكي وسقوط بغداد تحت أقدام هولاكو إلى العصر العثماني، فقد تناول مثقفو عصر النهضة قضية المرأة، على الأقل حتى التسعينات من القرن التاسع عشر، كجزء ملحق بقضية النهضة، أو كمسألة ثانوية من قضاياها، لذلك تكاد تقتصر مطالب ممثلي تلك المرحلة من عصر النهضة على حق المرأة في التعليم، هناك ثلاثة رواد سبق لهم الفضل في المطالبة بحقوق المرأة، هم بحسب التسلسل الزمني لظهور مساهماتهم: بطرس البستاني (1819 - 1813م)، وأحمد فارس الشدياق (1804 - 1887م) ورفاعة الطهطاوي (1801 - 1873م)، ومنذ التسعينات بدأ بعض الكتاب يبحثون في مسألة المرأة كقضية أساسية وفي مقدمتهم قاسم أمين (1863 - 1908م) الذي قام في هذا المجال بما يشبه الثورة الفكرية في ذلك الوقت، ولذلك يعتبر كتابه "تحرير المرأة" معلما بارزا في مجال إطلاق سراح المرأة المسلمة من القيود والأغلال في عصر النهضة.

ومن حيث المرجعية هناك اتجاهان: الاتجاه الأول علماني ينظر إلى حقوق المرأة من زاوية إنسانية ووطنية، دون الرجوع إلى النصوص الدينية، مرجعيته الغالبة غربية، أول ممثلي هذا الاتجاه هو أحمد فارس الشدياق، ومن ممثليه أيضا فرح أنطون وكذلك قاسم أمين في كتابه "المرأة الجديدة" والاتجاه الثاني مرجعيته دينية متتورة، يمثله الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده، هنا تبرز مدرسة التجديد الإسلامي التي أسسها الأفغاني وقادها الشيخ محمد عبده. وقد كان قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة" أبرز رجال هذه المدرسة، ولكنه تحول بعدئذ إلى الليبرالية العلمانية.

نرى بطرس البستاني يهاجم الجهلاء في موقفهم من تعليم المرأة، وتوهمهم بضرره على الدين والسلوك، فالمرأة لها نفس كالرجل وأمامها ثواب وعقاب نظيره، والكاتب يتحدث عن فوائد تعليم المرأة، فيجدها كثيرة: "منها ما يرجع إلى المرأة المتعلمة نفسها، منها ما يعود إلى زوجها، ومنها ما يرجع إلى أولادها، ومنها ما يشمل العالم أجمع، فمن فوائد التعليم للمرأة نفسها أنه يوسع قواها

العقلية ويهذبها ويوقظ ضميرها وينبئه ويحييه ويقوم إرادتها وعواطفها الأدبية ويرتب سلوكها وتصرفها، ومن فوائد الزوج أنها تكون له زوجة فهيمة، وصديقة مشفقة، ومشيرة حكيمة، وقرينة أمنية في تأدية واجباتها له، ومساعدة له في أعماله، ومخففة لآلامه، ومربية خبيرة لأولاده، وحافظة لترتيب بيته وتربيته، وأعظم الفوائد في تعليم المرأة تكون للأولاد لأن المرأة تبذل كل ما لها من المعرفة والآداب والتمدن لأولادها، والولد يقبل المؤثرات الأولى من أمه، لأنها هي أول شيء يقع تحت حواسه ومدركاته، وقلما نراه مع أبيه أو تحت تربيته وعنايته، لأن الأب يكون في الغالب مشغولاً في السوق أو الحقل أو المحاكم، لذلك إذا عم النساء الجهل في مكان أو زمان، نراه قد انتشر واستحوذ على جميع أهله".<sup>1</sup>

والمثل الآخر أحمد فارس الشدياق اللبناني وهو من أوائل المستيرين الذين أيدوا حقوق المرأة العربية المسلمة والمسيحية، باعتبارها إنساناً مساوياً للرجل، في مقدمة ما يطالب به الشدياق للمرأة هو التعليم، بشرط استعماله لمطالعة الكتب التي تهذب الأخلاق وتحسن الإيماء، فإن المرأة إذا اشتغلت بالعلم كان لها به شاغل عن استتباط المكاييد واختراع الحيل، وينتقد الشدياق العرب الذين يزعمون أن علم القراءة مفسدة للنساء، وأن المرأة أول ما تستطيع ضم حرف إلى آخر تجعل منها كتاباً إلى عاشقها ذلك لأن الفتاة مفضولة على حب الفتى كما أن الفتى مفضول على حب الفتاة، فجهل البنات بالدنيا مانع لهن من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم، بل ربما أفضى بهن هذا الجهل إلى التهافت عليهم والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب.

وكذلك يعارض حظر النساء في البيوت، ويؤيد معاشرتهن للناس واشتغالهن بأحد الفنون والعلوم سواء ذلك عقلياً أو يدوياً، يعارض التبرقع ويؤيد السفور، ويعترض الشدياق على تعدد الزوجات، هنا يعرض رأيه بصورة حوار ذكي بين الفارياق وزوجته: قلت: "شأن من يتزوج اثنتين وثلاثاً؟ قالت: هو أمر مغاير للطبع، قلت: كيف وقد كانت سنة الأنبياء؟ قالت: هل نحن نبحت في الأديان أم نتكلم في الطبيعيات؟ ألا ترى أن الذكور من الحيوانات التي قدر لها أن تعيش مع إناث كثيرة، قدر لها القدرة على كفايتهن كالديك والعصفور

1- بوعلى ياسين: حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة: ص 13

مثلا، وغيرها إنما يعيش مع واحدة ويكتفى بها؛ ولما كان الرجل غير قادر على كفاية ثلاث، لم يكن أهلا لأن يحوزهن".<sup>1</sup>

وقد رفض الشدياق على لسان زوجة الفارياق لمفهوم الزواج "لدى أهل مصر الذين يحسبون أن الله تعالى خلق المرأة لمرضاة الرجل في فراشه وخدمته وخدمة بيته، يذم عادة إظهار علامة البكارة لدى المرأة ليلة الدخلة، وقد يعارض زواج الكهول من الفتيات الصغيرات فهذا التفاوت في السن من أعظم الأسباب الباعثة للمرأة على بعض زوجها، ويهاجم الشدياق الطلاق من غير سبب".<sup>2</sup>

ورفاعة رافع الطهطاوي كان مصريا عربيا ذا إحساس عال بالحرية والعدالة، في كتابه "تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز" يتحدث الطهطاوي- فيما يتحدث- عن نساء باريس بكثير من التفهم والتقبل، رغم تمسكه بأخلاقه العربية الإسلامية: حتى النساء فإنهن يسافرن وحدهن أو مع رجل يتفق معهن على السفر ويتفقن عليه مدة سفره معهن، لأن النساء أيضا مولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها، ويقول الطهطاوي صراحة إن عفة النساء لا تتعلق بكشف الوجه أو ستره، بل التربية.

وفي كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" يعود الكاتب إلى المطالبة بتعليم البنات، ودعمها بالحجج: "ينبغي صرف الهممة في تعليم البنات والصبيان معا، لحسن معايشة الأزواج، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا، ويجعلهن بالمعارف أهلا، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأى، فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن، لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش، مما ينتج من معايشة المرأة الجاهلة لمرأة مثلها، ويمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قوتها وطاقتها، فإن فراغ أيديهن عن العمل، يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل، فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويقربها من الفضيلة".<sup>3</sup>

2- أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق: ج 2 ص 138-168

3- المصدر السابق: ج 2 ص 88-206

4- Josaph, T.Zeidan: Arab Women Novelists: p14,15

ويرى الطهطاوي أنه لا أهمية لقول من علل عدم تعليم النساء الكتابة بصفاتهن الذميمة، لأن النساء لسن جميعهن على هذه الصفات، كذلك لا يؤخذ على عمومته النهي عن تعليم النساء ارتكازاً على ما جاء في بعض الآثار، فهو كالنهي عن حب الدنيا ومقاربة السلاطين والملوك والتحذر من الفني، يحمل على ما فيه من شر وضرر محققين، وتعليم البنات لا يتحقق ضرره، فلاشك في أن حصول النساء على ملكة القراءة والكتابة وعلى التخلق بالأخلاق الحميدة، والاطلاع على المعارف المفيدة، هو أجمل صفات الكمال، وهو أشوق للرجال المترين من الجمال، فالأدب للمرأة يعني عن الجمال لكن الجمال لا يعني عن الأدب، لأنه عرض زائل، وأيضاً آداب المرأة ومعارفها تؤثر كثيراً في أخلاق أولادها، إذ البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبلة على مطالعة الكتب وضبط أمور البيت والاشتغال بتربية أولادها جذبتها الغيرة إلى أن تكون مثل أمها.

ويدافع جمال الدين الأفغاني عن الزواج، ويفهم من كلامه أنه يدعو إلى الزواج بوحدة فقط، وينصح من لا يستطيع أن يعدل حتى مع الواحدة بعدم الزواج، هكذا فهم واستدل من الآية القرآنية حول الزواج وتعدد الزوجات، وهو فهم جديد، جدير بالاهتمام بل وبالاتباع.

وقد تناول محمد عبده (1849 - 1905م) قضايا المرأة في تفاسيره ومقالاته تتعلق بمفهوم الزواج والمساواة والقوامة والطلاق وتعدد الزوجات، يستوحي محمد عبده من الآية القرآنية "وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً"<sup>1</sup> بأن الزواج "ميثاق فطرة".<sup>2</sup> بمعنى: أن المرأة لاتقدم على الزوجية وترضى بأن تترك جميع أنصارها وأخبائها لأجل زوجها إلا وهي واثقة بأن تكون صلتها به أقوى من كل صلة وعيشتها معه أهنأ من كل عيشة، وهذا ميثاق فطري من أغلظ المواثيق وأشدّها إحكاماً، إنما يفقه هذا المعنى الإنسان الذي يحس إحساس الإنسان، فالمرأة تقبل على الرجل وتسلم نفسها إليه، مع علمها بأنها أضعف منه وأنه قادر على هضم حقوقها.

5- سورة النساء الآية: 2

6- محمد عبده: الأعمال الكاملة ميثاق الفطرة بين الزوجين في الإسلام والمرأة: ص

ويفسر محمد عبده الآية القرآنية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن الدرجة"<sup>1</sup> قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجال في جميع الحقوق إلا أمراً فيأتي ذكره، وقد أحال المشرع في معرفة ما لهن وما عليهن إلى المعروف بين الناس في معاشرتهم، ومعاملاتهم في أهليهم "فهذه الجملة تعطي الرجل ميزاناً يزن به معاملته في جميع الشؤون والأحوال، والمراد أن الحقوق بينهما متبادلة وأنها أكفاء... فهما متماثلان في الحقوق الأعمال كما أنهما متماثلان في الذات والاحساس والشعور والعقل، فليس من العدل أن يتحكم أحدهما بالآخر ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين الآخر والقيام بحقوقه"<sup>2</sup>.

أما الدرجة التي للرجال على النساء بحسب الآية السابقة، فهي "حق الرئاسة إنما بمعنى أن الحياة الزوجية حياة اجتماعية ولا بد لكل اجتماع من رئيس لأن أهل المجتمع لا بد أن يختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور، ولا تقوم مصالحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع إلى رأيه في الخلاف، والرجل أحق بالرئاسة لأنه أعلم بالمصلحة وأقدر على التنفيذ بقوته وماله"<sup>3</sup>.

وكذلك في تفسيره للآية "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم"<sup>4</sup> يرى محمد عبده أن المراد بالقوامة هو حق الرئاسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، والتي يقوم فيها القيم بالإرشاد والمراقبة، يفهم الكاتب "القوامة"<sup>5</sup> على أنها تقسيم للعمل بين الزوج والزوجة حيث على المرأة خدمة البيت، وعلى الرجل من العمل ما كان خارج البيت.

7- سورة البقرة: الآية: 228

8- محمد عبده: الأعمال الكاملة : ( 4 / 630 - 635 )

9- المصدر السابق: ص 635 إلى ما بعدها

10- سورة النساء: الآية: 34

11- محمد عبده: الأعمال الكاملة: ج 5 ص 20- 212

من خلال تفسيراته لآيات القرآن يرى محمد عبده أن الإسلام يأمر باحترام حرية المرأة في اختيار الزوج، ويرأيه لا يجوز منع المرأة من الزواج برجل رضيت به حتى بمهر دون المثل.

وكذلك رفض عبد الراحمن الكواكبي (1854م) رأي القائل بأن العلم يدعو المرأة للفجور والجهل للعفة، فيقول: "نعم ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة، ويرى أن ضرر جهل النساء لا يتوقف على سوء التأثير على أخلاق الأزواج".<sup>1</sup> هذه إضافة مهمة للكواكبي في هذا المجال.

وقام قاسم أمين (1863- 1908م) بتأسيس موقفه بالأصل على دعامتين رئيسيتين: أولاً: محمد عبده واجتهاداته الدينية في مجال العلاقات الزوجية، ثانياً: الغرب وأوضاع النساء في مجتمعاته، في هذه المرحلة دخلت المرأة العربية - لأول مرة في العصر الحديث - ميدان الصراع بالكلمة المكتوبة على حقوقها.

كان قاسم أمين من تلاميذ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في عام 1894م وإنه نشر بالفرنسية كتابه الأول "المصريون" وفيه رد على "الدوق الفرنسي دار كور" الذي يهاجم في كتابه على الإسلام ومصر ومصريين، وعام 1899م صدر كتابه "تحرير المرأة" الذي يعد بحق أهم وأشهر كتاب عربي صدر في عصر النهضة حول حقوق المرأة، وقد أثار الكتاب ضجة اجتماعية كبيرة وأحدث معركة فكرية حامية في مصر والبلدان العربية عموماً - لكن الكاتب لم يتراجع، فأصدر في السنة التالية (1900م) كتابه "المرأة الجديدة" أكد فيه على آرائه السابقة، ودعمهما بالفكر العلماني والمثل الغربية، والجدير بالذكر "أن قاسم أمين خلافاً للأفغاني ومحمد عبده لم يكن عروبياً بل مصري النزعة وكان مثل أستاذه مجدداً دينياً في تناوله مسألة المرأة".<sup>2</sup>

-12 بوعلى ياسين: حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة: ص

وقد تناول قاسم أمين قضايا المرأة المصرية منها: تعليم المرأة وتربيتها، وحجاب النساء، والزواج، وتعدد الزوجات، والطلاق بخصوص تعليم المرأة وتربيتها قدم قاسم إضافة ثورية بالنسبة لعصره، وهي تبيان أن تعليم المرأة وتأهيلها يحقق مصلحة الأمة في الاستفادة من قوة عمل النساء، بالإضافة إلى مصلحة المرأة نفسها، هناك دائماً لدى امرأة احتمال بأن لا تجد ولي أمر ينفق عليها ويسير أمورها، ففي هذه الأوضاع تدعو حاجة ماسة إلى أن تتعلم المرأة وتتأهل كي تكسب معيشتها بنفسها وكي تحفظ حقوقها في الحياة العلمية، وتحمي نفسها من الحرمان من العلم والكسب مما أجبرها على أن "تعيش ببعضها إما زوجة وإما مفحشة".<sup>1</sup>

لقد دعم قاسم أمين فكرة حرية المرأة ومساواتها، يتفاجأ القاري بقول الكاتب: "لست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم، فذلك غير ضروري، وإنما أطلب ولا أتردد في الطلب أن توجد هذه المساوات في التعليم الابتدائي على الأقل".<sup>2</sup>

كذلك لا يطالب قاسم برفع الحجاب عن المرأة تماماً، بل يريده أن يكون منطبقاً على ما يظنه جاء في الشريعة الإسلامية، وهو ما يسمى "الحجاب الشرعي" أي كشف الوجه والكفين فقط على الغريب، أما اختلاط النساء مع الرجال فيطالب صاحب "تحرير المرأة" كعادته بإطلاق محدود يحظر الخلوة مع أجنبي، ثم يبين أن الاحتجاب يحرم المرأة من العلم والحياة الذي لا يكون بالاقتران على تعليم المدارس، بل بالاختلاط بالناس ودخول عالم الفكر والحركة والعمل، كما أنه يفسد صحتها لحرمانها عن الهواء والشمس وممارسة أنواع الرياضة، ولاصحة للقول بأن الحجاب يوجب العفة، وعدمه يجلب الفساد، فمن الملاحظ أن نساء القرى والريف، مع اختلاطهن بالرجال، أقل ميلاً للفساد من نساء المدن المحجبات، من هنا يصل قاسم إلى النتيجة بأن ألزم لوازم الحجاب أنه يهيئ الذهن في الرجال والنساء معا لتخيل الشهوة بمجرد النظر وسماع الصوت ثم يقدم مفهوماً جديداً، تنويرياً للعفة، فيقول: "إن العفة خلق النفس تمتع به من

-14- قاسم أمين: الأعمال الكاملة: ص 329

-15- المصدر السابق: ص 336

مقاربة الشهوة مع القدرة عليها".<sup>1</sup> على هذا الأساس يفضل المرأة غير المحجوبة على المرأة المحجوبة، لأن عفة الأخيرة قهرية، بينما عفة الأولى اختيارية، وعلى أية حال لايجوز المبالغة في طلب العفة: صحيح أنها أجمل شيء في المرأة، ولكنها لاتغنى عن بقية الصفات والملكات كمال العقل، حسن التدبير، الخبرة بتربية الأولاد.

وفي موضوع الزواج أيضا توصل قاسم أمين إلى مفهوم جديد بالنسبة للثقافة المؤسساتية آنذاك، وهو زواج المحبة في البدء ينتقد فيعتقد تعريف الفقهاء للزواج بأنه "عقد يملك به الرجل بضع المرأة"<sup>2</sup> ويرى فيه انحطاطا عما جاء به القرآن: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" والعودة إلى أصول الدين وعوائد المسلمين السابقين تقتضي أخذ رأي البنت في الرجل الذي خطبها، وأن يحدث التعارف بينها، والتعرف ليس فقط إلى الشكل، بل إلى الخلق ومدى ملاءمته مع رغبات الخطيبين عواطفهما، الجاذبية الحسية ضرورية، لكنها غير كافية للزواج، فلا بد من التوافق بين نفوس المتزوجين، هذا يستدعي المخالطة بينهما قبل الزواج، ولو قليلا، فيجب على أن يقوم الزواج على المحبة: "انظر إلى زوجين متحابين تجدهما من اليوم في نعيم الجنة" أما الزواج على غير نظر فهي "طريقة يلجأ إليها الرجل في الغالب للاستمتاع بعدد من النساء يدخلن في حياته دفعة واحدة أو على التعاقب، ولا تجد فيه المرأة مزية ترضي نفسها".<sup>3</sup>

ويرفض قاسم تعدد الزوجات باعتبار أنه "من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام ومنتشرة في جميع الأنحاء، يوم كانت المرأة نوعا خاصا معتبرة في مرتبة بين الإنسان والحيوان ففي تعدد الزوجات احتقار شديد للمرأة، وكما أن الرجل لا يقبل أن يشاركه أحد في محبة زوجية، كذلك المرأة لا ترضى أن تشاركها امرأة أخرى في زوجها، وفيما عدا حالتني أن الزوجة عاقر أو مصابة بما يمنعها من تأدية حقوق الزوجية، يعتبر قاسم أمين تعدد الزوجات

16- المصدر السابق: ص 350

17- المصدر السابق: ص 52

18- المصدر السابق: ص 387



حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، ويقدم هنا اجتهادا دينيا ثوريا، فيقول: وغاية مما يستفاد من أية التحليل إنما هو حل تعدد الزوجات إذا أمن الجور، وهذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتبر به الأحكام الشرعية الأخرى، من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفسد والمصالح، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات، وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها وقيام العدواة بين أعضاء العائلة الواحدة وشيوع ذلك إلى حد يكاد يكون عاما، جاز للحاكم، رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير بشرط على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة".<sup>1</sup>

يبحث قاسم أمين في موضوع الطلاق، فيشير نقلا عن فولتير (الكاتب الفرنسي الشهير) إلى أن الطلاق قديم وهو من الأعراض الملازمة للزواج، ويطالب قاسم بأن تعطى المرأة الحق بالطلاق مثل الرجل ويقترح نظاما للطلاق يبدأ بنصيحة القاضي باستمرار الزواج، فإذا لم تنفع النصيحة، يجرى تحكيم حكيم من طرفي الزوجين من أجل المصالحة، فإذا لم تفلح الوساطة يشترط حضور شاهدين على الطلاق أمام القاضي أو المأذون، وتعطي وثيقة رسمية بالطلاق. نرى أن قاسم أمين طالب بعض الحقوق التي لاتوافق الشريعة الإسلامية والمجتمعات العربية بل تتفق مع الغرب والنظريات الغربية خاصة مع المجتمعات الفرنسية يبدو أنه تأثر تأثيرا بالنساء الفرنسية وحياتهن. واتخذ من المرأة الأوروبية نموذجا للتطور والتقدم الذي شهدته أوروبا على مراحل قانونا في التغيير الاجتماعي والتمدن الحضاري.

ومن النساء اللواتي قمن بمساهمتها في هذا المجال، هن كثيرات منهن: زينب فواز (1846 - 1914م) كاتبة لبنانية تقول في مقدمة "الرسائل الزينية" إن كتابها يشتمل على مباحث "في المدافعة عن حقوق المرأة ووجوب تعليمها، والنهي عن العوائد السيئة، وحضها على التقدم واكتساب العلوم، وما يتعلق بفضائل أخلاق النساء ومالهن عن تأثير على العالم الإنساني، وتبدأ رسالتها الأولى بالشكوى من أنه مضى زمن طويل، وباب السعادة مغلق أمام المرأة الشرقية

"لاتعرف نفسها إلا آلة بيد الرجل، يسيرها أنى سار ويديرها كيف شاء ويشدد عليها النكير بإغلاظ الحجاب، سد أبواب التعليم، وعدم الخروج من المنزل، وبحرمانها من حضور المحافل النسائية العامة، إلى حد أنه كان يخيل لها أن تلك الأفعال من الموبقات، لواتبعها لخلت بنظام شرفها وناموس طبيعتها".<sup>1</sup>

تبحث زينب فواز في رسائلها في المفاضلة بين الرجل والمرأة ومع أن مؤدى حججها هو تفضيل المرأة إلا أنها تدعو إلى المساوات لا تفضيل جنس على آخر، إلى المشاركة لا المزاحمة وهي تقول "إنما نحن جنسان مشتركان في هذه الحياة لا ثالث بيننا ولا يمكن لأحدنا الاستقلال دون الآخر، لكل منها ملهى في مسرح الحياة يلهيه عن مزاحمة الآخر، وهكذا نحن شركاء في السراء والضراء".<sup>2</sup>

وقد تناول زينب فواز في رسالتين قضيتي الطلاق وتعدد الزوجات، بخصوص الطلاق أنها تقف موقفاً وسطاً، تبيح الطلاق وتقيده في ذات الوقت دون أن تبين كلفه التقيد: "فأما الطلاق المعجول في يد الرجال بلا قيد فإنه يسلب أمن المرأة، لأنها لا تدرى بأي سلطة تضمن البقاء مع زوجها ولو عمرت معه عمر نوح، فتتظر إلى كثير من الخيانة.. لأن الرجال لا يجرون الطلاق على مجراه الأصلي، بل لأسباب صغيرة أو لأقل هفوة..... وأما عدم الطلاق فيؤدى عند عدم الامتزاج إلى المضار والعداوة في حياة الزوجين، لأنها هي علة الارتباط المشتكي منه، ولو اتخذ الناس بين هذين السببين منهجا وسطاً، تنفيذ الشرائع الإلهية العادلة، لأراحوا واستراحوا" خلافاً لذلك ترى زينب أن تعدد الزوجات "وبال على الطرفين، لأنه يقضي على المرأة بالغيرة، وهي الطامة الكبرى.....وعلى الرجل بنكد الدهر، ويورث الأولاد العداوة بعضهم لبعض أشد من عداوة الأمهات".<sup>3</sup>

وينطلق فرح أنطون في مقال له عن تربية المرأة من كلمة روسو "يكون الرجال كما يريد النساء" بمعنى أنهم إذا ربين تربية حسنة، استطعن أن يربين النسل كله كذلك، ذلك لأن المرأة هي المتسلطة أديبا واجتماعيا على الرجل، أن

20- زينب فواز: الرسائل الزينية الجزء الأول ص 2

نقلا عن بوعلی یاسین: حقوق المرأة: ص 59 - 60

21- المصدر السابق: ص 60 - 61

22- المصدر السابق: ص 63

الرجل يحتاج إلى رضا المرأة احتياجا جنسيا واحتياجا أدبيا واجتماعيا، "فإذا كانت جاهلة لايهنأ لها عيش إلا بالطيش والمزاح والإسراف واللعب والنميمة والمراقص والجمعيات وإهمال المنزل، وإلقاء حمل الأولاد على الخدمة والمراضع" ويرى أنطون أن من طبع الرجال الخشونة والأثرة والقسوة والطمع، وأن من طبع النساء اللطف والشفقة والحلم وصنع الجميل، لذلك فهن، لا الرجال، مرجع الذوق والأدب والعظمة والفضيلة في هذا العالم.<sup>1</sup>

ثم نجد باحثة البادية (1886\_1918م) تصف حال المرأة زمنها بأنه شبيه بحال المرأة في عصر الجاهلية، لا ينقص عنه سوى بؤاد البنات، تقول: "إن الانقباض الذي نظهره عند مستهل الأنثى يؤثر في الطفلة رضوخا إلى الزلة ورؤوما إلى الضعة، فتشب الفتاة واجدة الفرق العظيم بينها وبين أخيها، فتعتقد في نفسها أنها أخط شأنا وأدنى مرتبة، فلا تطلب من المعالي ما يطلبه أخوها، ولا تتبسط نفسها إلى ما يرفع شأنها أو جنسها، وتضع نفسها حيث نضعها" كل ذلك بدعوى أن الذكر يحفظ اسم العائلة، خلافا لذلك تجد باحثة أن الغربيين لا يفرقون البتة بين الصبي والبنت.

وبخصوص حرية البنات تتخذ باحثة البادية موقفا وسطا: فالحرية المطلقة التي للفتاة الغربية، والحجر المطلق على الفتاة المصرية، "كلاهما مضر فكما أن الأولى تسهل سبل الفساد لمن تريدها، كذلك الثاني يخلق في الفتاة ميلا لأن ترى كل شيء، ويعلمها طرق الغش والكذب، فيكون قد جنى أهلها عليها جنائتين"، لذلك يجب أن تمنع الفتاة في سن المراهقة من الاختلاط بالشبان، مع ذلك لاخوف على الفتيات من التعليم بالعكس، وكذلك تقف باحثة في موقع متوسط بين الحجاب والسفور فتري تخرج المرأة العربية ساترة الشعر والجسم برفقة أبيها أو أخيها أو زوجها، وتعارض اختلاط النساء بالرجال.

لقد لاحظنا في آراء باحثة البادية، سواء بخصوص الحجاب أو بخصوص تعليم المرأة، تشابها مع ما قرأناه لزينب فواز، كلاتهما أقرب إلى المحافظة في الناحية الأولى، وأقرب إلى التتورة في الناحية الثانية، غير أن هذا الموقف المعتدل

تقديرا عاليا، لدرجة أنه رأى لها فضلا في الدعوة إلى تحرير المرأة لا يقل عن فضل قاسم أمين.

والفترة التي تمتد من أول العشرينات حتى أواخر الأربعينات أو أوائل الخمسينات، وبل منذ وفاة محمد عبده وقاسم أمين، تراجعت مدرسة التجديد الإسلامي، عن موقفها التقدمي تجاه المرأة، لكنها عادت فظهرت بكل حيويتها في بلاد الشام وتونس بفضل "نظيرة زين الدين" والطاهر الحداد.

تعد "نظيرة زين الدين"<sup>1</sup> من الشخصيات النسائية النادرة في التاريخ العربي الحديث في مجال التفسير الديني، ولدت في لبنان عام 1908م وتوفيت 1976م. أصدرت في عام 1928م كتابها "السفور والحجاب" وفي العام التالي كتابها "الفتاة والشيخوخة" يرى الباحثون، هي الممثلة النسائية لمدرسة التجديد الإسلامي، وكتابها هو امتداد لفكر الشيخ محمد عبده وقاسم أمين في قضية المرأة.

تقول الكاتبة في كتاب "السفور والحجاب"، إن الناس اختلفوا حول الطريق المؤدي إلى حفظ المرأة بالحجاب أم بالسفور، وكانت حجة أنصار الحجاب أن النساء ناقصات عقل ودين، فتد الكاتبة عليهم بأن المسلم ليس أكمل دينا من المسلمة بدلالة أنه خرق أحكام الدين ويرائي فيه، وذلك بالقوانين التي وضعها هو ويمارساته، كما أن الرجل ليس أكمل فطرة من المرأة، فالذكر أقوى جسما عن المرأة، لكن الأنثى أصلح غريزة من الذكر، كما هو ثابت لدى الحيوانات، والمرأة أصلح من الرجل في الفطرة عقلا، كما هو بين لدى الاطفال قبل البلوغ، غير أن "الرجل تغلب على المرأة بقوة جسمه، فاستعبدها وحرمها استعمال قواها من حيوانية وناطقة، فانسدت طرق عقلها، فأدى ذلك إلى تفاوت بينه وبينها في إظهار آثار العقل، كما يحصل التفاوت بين كل غالب مستعبد ومغلوب مستعبد، فظن من كان كثير النظر، أن هذه الحالة ليست إلا لسبب عارض، ينشأ عن تغلب الرجل على المرأة واتباعه هواه واستعباده اياها".<sup>2</sup>

وتبين الكاتبة كيف عامل الرجال الأقدمون بنسائهم، فتستنتج أن النفس الأمارة بالسوء هي الحاكمة المطلقة في الرجل مالم يقوم فيه الجهاد الأكبر أي جهاد

Joseph Zaidan: Arab women Novelists: P. 26

-24

نظيرة زين: السفور والحجاب: ص 67 نقلا عن بوعلى ياسين: حقوق المرأة

-25

النفس) ويكون الظفر للنفس الناطقة المرضية في هذا الجهاد الأكبر على قدر اشتراك المرأة فيه ومعاونة روحها لروح الرجل.

كانت هذه بعض أدلة عقلية تؤيد السفور وحرية المرأة، وكذلك جاءت الكاتبة أيضاً بأدلة نقلية من القرآن والحديث وأقوال الفقهاء والمفسرين التي تؤيد حرية المرأة، ليس من الممكن أن نذكرها هناك بالتفصيل، وفي هذا العصر نجد غير هؤلاء المفكرات والمفكرين المذكورين، لكن لا يسمح لي أن أقوم بذكر مساهمتهم كلها في هذه المقالة.

قد وضحت لنا اتجاهات المفكرين المذكورين والآخرين في قضية المرأة أن بعضهم سلكوا مسلك المصلحين الذين اتخذوا منهجاً دينياً لمعالجة المشاكل الاجتماعية تجاه المرأة العربية والمسلمة. وبعض النخب العربية الأخرى بذلت جهوداً واسعة في الإطلاع على الفكر الغربي وفلسفاته، ونظرياته وتشريعاته وقوانينه، في المقابل لم يعرف عن هذه النخب القدر الكبير من الاهتمام بالتعرف على التشريع الإسلامي وفلسفاته ونظرياته وأصوله وقواعده وتشريعاته، لذا نرى التعارضات بين المفكرين في قضية المرأة حتى نجد التناقضات آراءهم. نظراً إلى محاولاتهم الإصلاحية، نستطيع أن نقول إن الفكر الإسلامي المعاصر يحاول أن يقدم اجتهادات جديدة ويطور من إمكاناته الفكرية ومنهجياته في البحث والنظر والتفكير. ومن اللازم أن تستمر هذه المحاولة الطيبة.

## المراجع والمصادر:

- ❖ أحمد فارس الشدياق، "الساق على الساق فيما هو الفارياق"، -[www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com) (PDF)
- ❖ بوعلی یاسین، "حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة"، دار الطليعة الجديدة، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.
- ❖ جرجى زيدان، "تاريخ التمدن الإسلامي"، الجزء الخامس، طبعة جديدة راجعها وعلق عليها الدكتور حسين مؤنس، دارالهلل، 1973م.
- ❖ جمانة طه، "المرأة العربية في منظور الدين والواقع دراسة مقارنة"، من منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 2004م.
- ❖ زينب فواز، "الدر المنثور في طبقات ربات الخدور"  
<http://www.almeshkat.net>

- ❖ الشيخ منصور الرفاعي عبيد، "المرأة ماضيها وحاضرها"، الطبعة الأولى اوراقية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، 2000م.
- ❖ علي المحافظة، "الاتجاهات الفكرية عند العرب"، في عصر النهضة 1798-1914م، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية الأهلية للنشر والتوزيع بيروت، 1987م.
- ❖ قاسم أمين "الأعمال الكاملة"، التعليق محمد عمارة الدكتور، دارالشروق القاهرة مصر، 1989م.
- ❖ مجيد محمود أبوحجير، "المرأة والحقوق السياسية في الاسلام"، مكتبة الرشد، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض الطبعة الأولى، 1997م.
- ❖ محمد جميل بيهم، "المرأة في حضارة العرب والعرب في تاريخ المرأة"، دارالنشر للجامعيين، الطبعة الأولى، 1962م.
- ❖ محمد عبده، "الأعمال الكاملة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، 1980م.
- ❖ مفيدة محمد إبراهيم: "عصر النهضة بين الحقيقة والوهم"، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 1999م.
- ❖ نريمان عبد الكريم أحمد الدكتور، "المرأة في مصر في العصر الفاطمي"، الطبعة الهيئة العامة المصرية، 1992م.
- ❖ *Arab women novelist, Joseph T. Zeidan.*
- ❖ *Kate Millett's, ' Sexual Politics', Ballantine Books.1989, Eight printing (1<sup>st</sup> published. 1969).*

# التعددية اللغوية والثقافية كعنصر هام للتنمية الاستدامة العالمية

محمد أحمد بن عبدالله\*

## ملخص

لهذا البحث يتحدث عن أهمية التعددية اللغوية والثقافية في حياة الإنسان. فهي حياته؛ يحيى بحياتها ويموت بموتها. ولا يمكن له القيام بدونها. فلا بد من الحفاظ عليها مهما كانت سبيلها. وهي هوية لأهلها يعرفون بها وتعرف ابتكاراتهم وخبراتهم المتنوعة. وهي تعلم إكرام الإنسانية وتقوي التواصل الاجتماعي وتربي جيلا على لغة وثقافة تأخذ بأيدينا إلى أختها التي قد ماتت أو تكاد تموت. وهي تمثل الوضع الطبيعي في التعامل وتتهي الخلافات بين بني البشر. وهي تدرس صيانتها من تدخل لغة وثقافة أخرى تهز كيانها. وقد أصبحت هذه القضية مثل قضية فلسطين. فقد هاجمت بعض اللغات والثقافات أخواتها التي تعتنقها الأقليات مهاجمة استأصل جذورها. وقد لعبت السياسة والإعلام دورا مهما في هذه السبيل. وخير مثال لذلك ما حدث وما يحدث بالهند والصين وبوتان وغيرها. ولذا يجب علينا جميعا أن نقوم بالمحافظة على التعددية اللغوية والثقافية لأنها عنصر هام للتنمية المستدامة العالمية.]

الكلمات المفتاحية: التعددية، التنمية المستدامة، هوية، تقاليد، سلوكيات، التنوع

## مقدمة

إن التنمية المستدامة لها أهمية كبرى ومكانة مرموقة فإنها تُطوّر العالم اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وتُقيم الأمن والسلام والوئام وتُراعي الحقوق

\* الباحث في الدكتوراه في مركز الدراسات العربية والأفريقية من جامعة جواهر لعل نهرو بنيو دلهي

وتَحَفَظُ البيئَةَ وتُلَبِّي الاحتياجات الموجودة في العالم. والتعددية اللغوية والثقافية عنصر هام لهذه التنمية المستدامة العالمية.

فأما التعددية اللغوية فهي تمنح الشعوب هويات عديدة تجعل العالم أكثر تنوعاً وثراء وتُثَمِّي القدرات العقلية والابتكارية وتزيد القدرة على التسامح وقبول الآخر والتواصل الاجتماعي والسياسي والتقدم السريع للمعرفة. فالذي يعرف غير لغته تتغير طريقة تفكيره وطريقة استعمال لغته<sup>1</sup>. وما أسعد ذلك الابن الذي يتحدث أبوه وأمه لغتين فأكثر! وكم من علوم تعرّف عليها هو عن طريق الترجمة!

وأما التعددية الثقافية فهي تسع كلا من اللغة وبعضاً من تقاليدھا كالبناء واللباس والطبخ والغذاء والجغرافية والاجتماع والتقنية والاقتصاد وتمتد جذورها في الماضي وتُحْيِي بحيويتها الخاصة بها ومشاريعها المستقبلية وعلاقاتها مع المحيط ومع الأفراد. وهي تُعَبِّر من خلال أوجه التعبير والإعلان عنها من قبل الأفراد الذين يعيشونها وينمونها ويُعَرِّبون عنها بوعي أو بغير وعي من خلال سلوكياتهم ومواقفهم سواء كانت فردية أو جماعية. والتعددية الثقافية ضرورية للبشرية مثل التعددية البيولوجية التي هي ضرورية للطبيعة<sup>2</sup>.

### صلب الموضوع

والتعددية اللغوية والثقافية تمثل الوضع الطبيعي والأصلي في التخاطب والتعامل وبناء الهوية والوحدة الإدارية. ولاتنتج عنها توترات وتحديات اجتماعية. فالمثال الأول هو الصين التي فيها سبعة وخمسون لغة بما فيها "الهان" أو "زونغ ون" لغة رسمية واحدة يتكلم بها اثنان وتسعون في المائة. والمثال الثاني هو الهند التي - هي مثل قوس قزح - فيها اثنتان وعشرون لغة تقريبا تم الاعتراف بها، بما فيها الهندية لغة رسمية أولى والإنجليزية لغة رسمية ثانية. ويتحدث خمس وستون في المائة تقريبا

<sup>1</sup> Effects of the second language on the first, multilingual matters; 1003

<sup>2</sup> UNESCO universal declaration on cultural diversity; retrieved 24; 2012



بلغتين أو حتى ثلاث لغات. فالتعددية اللغوية تنتوع في الهند تنوعاً قويا وخاصة عند الكتابة كما تنتوع التعددية الثقافية فيها تنوعاً قويا وخاصة عند احتفال الريفيين بالأعياد المختلفة.

حقاً كانت الهند مصدراً للغات والثقافات. وقد عاش فيها الهندوس والمسلمون وغيرهم زمناً طويلاً حتى أُثِّرت ضجةٌ كبرى ضد المسلمين فأغار الهندوس عليهم وتداعوا. ويبدو الآن وخاصة بعد غلبة الأكثرية على الحكومة الهندية أنهم شرعوا يحاولون تنفيذ اللغة السنسكريتية والثقافة الزعفرانية في حياة الهند كالمساعدة السياسيين جنباً لجنب. ومثل هذه السلوكيات في داخل البلاد تشابه سلوكيات المسيطرين على بلاد غيرهم. ومن البديهي أن سيطرة بلاد على أخرى تُخلِّف آثاراً كبيرة في لغتها وثقافتها وخاصة آثاراً سلبية في كثير من الأحيان. وأوضح مثال لذلك لغات الهند وثقافتها التي تأثرت كثيراً بلغات وثقافات الإنكليز. ويوشك أن يخفى عنا بعض تلك اللغات والثقافات التي عاشت زمناً طويلاً في بلاد الهند. ولا يتجه بلاد إلى تدعيم وتمويل بلاد آخر لإحياء لغته أو لغاته وترقية ثقافته أو ثقافته إذا لم يتجه هو نفسه ولم يغيّر ما بنفسه كما قال الله عزّ وجلّ: (إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم)<sup>1</sup>. أ لا ترى حالة التعددية اللغوية والثقافية في أوكرانيا وتبت وبتان وتهمبولاً صار المثقفون وخاصة الدرجة العليا منهم يعرضون عن لغتهم الأم ويعانقون لغة أخرى مكانها في صورة سريعة<sup>2</sup>.

ولا شك أن اللغة والثقافة اللتين يرتقي أهلها ويزدهر اقتصادهما إنما تروجان بسبب تمويلهما الذي قلما يتيسر لكثير من اللغات العالمية منها اللغة البوتانية "دزونكا" التي لا يمول لها أهلها ولا يرغب في تعلّمها وتعليمها. ولذلك بدأ بعض من اللغات والثقافات يلفظ أنفاسه الأخيرة ويوشك أن يفارق العالم.

<sup>1</sup> سورة الرعد: 11

<sup>2</sup> [http://www.bbc.co.uk/radio/player/bbc\\_world\\_service](http://www.bbc.co.uk/radio/player/bbc_world_service),  
<http://www.liveonlineradio.net/arabic/bbc-arabic.htm>

هذا وليعلم أن المرء يتعلم لغة غير لغة أمه ويتثقف بثقافة غير ثقافة أبيه ويعيش في جلباب غير جلباب أبيه وهو لايبالي بأن لغته وثقافته اللتين بدأ يصرف النظر عنهما في حالة النزاع وتكاد أن تفقدا روحهما بل هو يحلم بعد تعلمه لغتين فأكثر أن يعتبر ذكياً ومرناً. ولعله لا يعلم أن هذا يثير الشكوك في الآخرين تجاه لغته وثقافته اللتين نشأ عليهما وترعرع ودرج، يقول غريغور فون ريزوري الذي أرسل من البلقان إلى النمسا: "لقد كنت دائماً بالنسبة لهم وافداً من البلقان وكان إمامي بالرومانية والأوكرانية إضافة إلى الإنجليزية والفرنسية اللتين يسعى الجميع إلى تعلمهما يثير الشكوك لديهم"<sup>1</sup>.

ومع أن اليابان تعد اليوم من الدول الكبرى والمتقدمة على جميع الأصعدة وأنها تخلق فرصاً كثيرة لعدد كبير من المتكلمين بلغتها والمتثقفين بثقافتها ولكن هل يمكن لها إحياء لغة أو ثقافة عاشت زمناً في أرضها ثم ماتت بسبب الإهمال والإغفال؟ وهل يمكن للصين التي غشيت أسواق العالم ومعارضه ومهرجاناته إحياء بعض لغاتها وثقافتها الممتازة التي تم دفنها في مقابر أترابها.

وفي هذا الصدد لو قلنا إننا إذا رأينا لغة أو ثقافة ماتت ولم يلتفت إلى حفاظها أحد فلو تقدمنا للمحافظة عليها فلنعلم أنه لا فائدة لهذه المحاولة ولو كانت جادة لأن اللغة والثقافة مثل زهرة تموت توتاً عند الاضمحلال. وإذا وقع موت إحداها فمعنى ذلك مات أهلها لأن في بقاء لغة أو ثقافة بقاء جنس أو نسل أو قوم أو دولة أو بلاد. وإذا وعى الفرد تجاه لغته وثقافته وأزعم أنه لا يدعها تموتان بل يقوم بالمحافظة عليهما محافظة تامة وخاصة عن طريق إقامة البرامج والحفلات اللغوية والثقافية مثل إقامة اليونيسكو إياها ثم وافقه ورافقه واحد تلو آخر حتى أصبح أفراداً وجماعات عندئذ يمكن بقاء تلك اللغة والثقافة على أصالتها.

وقد أطلقت منظمة اليونيسكو برامج متعددة لتوفير فرص جديدة للتواصل بين أكثر من ستة آلاف لغة في العالم والتركيز على موضوعات التعددية اللغوية. وقامت بإجراء دراسة لقياس التعددية اللغوية على الإنترنت وبحث سبل استخدام

<sup>1</sup> <http://www.ta5atub.com/t1627-topic>

جميع اللغات فى مواقع الخدمات العامة مع التأكد من تضمين لغات الأقليات بها كما أقرت اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي في عام 2005م. وإن برامج ودراسات اليونيسكو الحديثة تؤكد أن اللغة الإنجليزية ليست اللغة الأكثر انتشاراً على الإنترنت حيث أن المحتوى المقدم باللغة الإنجليزية على الإنترنت انخفض من 80% إلى 40% نتيجة زيادة المحتوى باللغات الفرنسية والإسبانية والألمانية والصينية وغيرها. وإن إذاعة "صوت أمريكا" تبث بـ 47 لغة.

ومن ينكر أهمية الإعلام في نشر أهمية التعددية اللغوية والثقافية على المستويات الوطنية والدولية؟ ومن يعرض عن دوره في حث البرامج الحديثة على توفير العلوم والمعارف للجميع وضمان تقديم محتويات الإنترنت في جميع اللغات حيث أن العلوم والمعارف تساعد المرء على العثور على التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية كما تساعد على تحسين الإنتاجية الزراعية وتوفير محتوى موقع "اليوتيوب" أكثر من 12 لغة وتعديل تطبيقات "الفيس بوك" لدعم جميع اللغات وتوفير موقع التواصل الاجتماعي "تويتر" نسخة باللغة العربية منذ عام 2011م.

ومن المعلوم أن للإعلام يدا في تدمير نوع من التعددية اللغوية والثقافية والغزو على كثير من الاعتقادات والأديان غزوا فكريا وتفريق بعض الشعوب وتشتيتهم. فمثلا أثار الإعلام حدة وعدوانية تسببت في إسبانيا للصراع بين التعددية الثقافية الباسكية والكاطالانية وفي فرنسا بين البروطونية واليوغسلافية كما أثار الإعلام تي إن إس - جلوبال ضجة كبرى بإجراء استطلاع أن 79% من البريطانيين يقولون "لانشعر بالراحة عند العيش بجوار شخص مسلم"<sup>1</sup>

<sup>1</sup>[http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A%D8%A9\\_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A%D8%A9_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85)

إن مثل هذه الأشياء تتعلق بمشاكل ذات الارتباط بالأقليات الثقافية وبظروف سياسية خاصة مثلًا هجرة جماعية أو بأوضاع سياسية معيّنة مثلًا لاجئون سياسيون أو بمتطلبات اقتصادية مثلًا حالة اليد العاملة المهاجرة إلى دولة أخرى من أجل كسب الأرزاق أو باختيار شخصي مثلًا سياحة أو استقرار في منطقة جديدة أو وطن أصلي مع وجود أقلية قوية جدا كما هو الأمر بالنسبة للإسلام في فرنسا حيث كان قد أصبح بمثابة الدين الثاني.

ولو قام هذا الإعلام بصقل النفس والمنطق والفتنة والاعتقاد والسلوك على أحسن وجه ولعب دورا بارزا في تحقيق المساواة وتوفير الوظائف في تلك اللغات والثقافات وتقليل الفقر والديون وخلق عقد سياسي وثقافة التسامح وقبول واحترام الآخر والالتزام بتشجيع حوار الثقافات والتفاعل ومحو التعصب وقمع التطرف ونشر التعددية اللغوية والثقافية والحفاظ عليها مع إقامة الأمن وتوفير الإمكانيات التقنية والخبرات الفنية والعلوم والمعارف من أجل مستقبل مستدام على أصوب طريق لكان خيرا.

وكيف يمكن تحقيق التعددية اللغوية والثقافية ونحن لانراعي الطموحات المشتركة فنخترع مخترعات جديدة تفيدنا وتريحنا ولا تضر بنا في حلنا وترحالنا. وقد اخترعنا الإنترنت التي هي سلاح ذو حدين؛ منبع العلوم والمعارف من ناحية ومركز الضرر والضرار بلغتنا وثقافتنا من ناحية أخرى؛ إنها تكتب العدد العربي مثلا بالإنكليزية وترجم المقتبس كلمة كلمة وتأتي بكلمات معربة من الإنكليزية مثلا تكتب بالعربية مليون وبلليون وتريليون. والمثال على ذلك أيضا كلمة "هيومن رايتس" التي وردت في "العربية دات نيت"<sup>1</sup>، وهي تُلفظ في

<sup>1</sup> <http://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/iraq/2015/03/18/%D9%87%D9%8A%D9%88%D9%85%D9%86-%D8%B1%D8%A7%D9%8A%D8%AA%D8%B3-%D9%85%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D8%A7%D8%A-%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A%D8%A9->

الإنكليزية بالمخارج نفسها، وبدلاً من أن تكتب الكلمات بما فيها الأعداد إلى اللغة المقصودة تُدمج فيها بعضاً من الكلمات الإنكليزية وجميعاً من الأعداد الإنكليزية لا عند الترجمة فقط بل عند الطباعة أيضاً كما تُدمجها في الصحف والجرائد والمجلات والكتب المطبوعة والإلكترونية.

وهناك أكثر من ستة آلاف لغة في العالم نصفها مهدد بالفقدان ومفتقر إلى مشروع محكم يهدف إلى تمكين الشعوب الأصليين ومساعدتهم على استخدام التصوير الفوتوغرافي والتكنولوجيا من أجل الحفاظ على لغاتهم المعرضة للاندثار. ولا بد من اكتشاف اللغات الحية في العالم حيث أن هناك بعض لغات تم اكتشافها لأول مرة ولم تكن معروفة لدى الباحثين والمتخصصين. يقول دفيد كريستال أستاذ اللسانيات بجامعة وولزبانكور: في الوقت الراهن يتم موت أو إخفاق لغة واحدة في المتوسط كل أسبوعين.. مشيراً إلى أنه إذا ما استمرّ موت اللغات بهذه الوتيرة فإنه يتوقع موت 90% من اللغات المتحدث بها حالياً في أفق 2100<sup>1</sup>.

لأجل ذلك يجب علينا أن نقوم بصيانة البيئة والتراث الطبيعي والثقافي وتحديد المسؤوليات الفردية والجماعية وتأدية الحقوق والواجبات – فإن لكل شخص حق العيش مع الأمن والصحة والرخاء الاقتصادي، وإشراك المرأة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتكوين الشباب وحل المشاكل بالإصلاحات في الميادين السياسية والمؤسسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية، وإعادة بنائها بشكل سليم يمنح الحياة لا الموت.

ولا بد من قيام النظام الجمهوري المعنوي في العالم كله لأن الديكتاتورية والكلّيانية والفاشية أي نظام أو حركة أو فلسفة سياسية تمجّد الدولة والعرق وتدعو إلى إقامة حكم أوتوقراطي مركزي على رأسه زعيم ديكتاتوري وإلى

<http://www.davidcrystal.com/2000/Cambridge%20university%20press%20death%20language%20David%20crystal%202000.html>

2000 Cambridge university press; death; language<sup>1</sup> David crystal;

السيطرة على كل شكل من أشكال النشاط القومي لاتؤيد التعددية اللغوية والثقافية بشكل عام فإن الديكتاتوري يدعم اللغة الخاصة والثقافة الخاصة كما في آسيا.

ويجب علينا أن نعتني بتنفيذ قرارات ضد قطع الأشجار وحضر الأراضي لأنها تزهد بسبب ذلك ثقافة العيش في الغابات التي هي أصل الطبيعة ونفس (فطرة الله التي فطر الناس عليها)<sup>1</sup>. وبسبب اختفاء الغابات تلي التغييرات المناخية والبيئية وبالتالي فماذا تمتص أكاسيد الكربون وتقلل من تأثير الحرارة العالمية؟

ويجب علينا أن لانقدم بين يدي الأمم المتحدة اقتراح توفير فرص الوظائف قائلين إن الأمم المتحدة هي منظمة الأمم فلا بد لها أن تخلق لنا فرص العمل بل يجب على جميع الحكومات والمنظمات والمؤسسات والجماعات والأفراد أن يخلقوا فرص العمل في اللغات والثقافات في مختلف البرامج ويوفروا فرص الحصول على المعرفة في كلها مع الالتزام الكامل بتشجيع المواطنة العالمية عن طريق التعليم والتعلم. ولا بد لنا أن نجعل منظمة الأمم المتحدة مؤثرة في تنفيذ القرارات في حياتنا العادية في هذا الصدد وبذل العناية بأن يكون الجدول عالميا وقابلا للتكيف مع ظروف كل بلد وبلاد، وأن يكون لدى الأمم المتحدة إحصاء بجميع اللغات والثقافات المتواجدة في العالم، وأن تُدخّر الأموال لغرض التمويل على مختلف البرامج اللغوية والثقافية.

ويجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما يوصي جدول الأعمال من خلق الفرص على المستويات المحلية والوطنية والمشاركة الفعالة للملايين من الناس وخاصة الشباب منهم من خلال المشاورات والدراسات الاستقصائية الوطنية والدولية المبنية على الموضوعية، ووضع جدول أعمال قائم على الحقوق البشرية العالمية المتكاملة من أجل التنمية المستدامة، ومعالجة النمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية ورعاية البيئة وتسليط الضوء على الصلة بين السلام والتنمية وحقوق الإنسان - وهو جدول الأعمال الذي لا يترك أيّ واحد وراءه - والدعوة إلى المراجعة الدقيقة<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> سورة الروم: 30

<sup>2</sup> <https://sustainabledevelopment.un.org/>

ومن المهم أن لانلغي مهمة القضاء على الفقر وحماية كوكب الأرض وتحقيق الكرامة في السنوات المقبلة ولانترك عملية البقاء كحشد جماعي له الإرادة السياسية والموارد اللازمة لتعزيز النظام عملا بما يأتي:

- أن نجمع ما تعلمناه منذ عقدين من الخبرة في مجال التنمية
- أن نجمع ما تعلمناه من مناقشة جدول أعمال التنمية المستدامة
- أن نجمع الطموحات المشتركة من أجل مستقبل مشترك
- أن نعزز المساواة بين الجنسين والحفاظ على نظم دعم الحياة على الأرض للأجيال القادمة<sup>1</sup>

## الخاتمة

وفي نهاية المطاف أقول إن التعددية اللغوية والثقافية عنصر هام للتنمية المستدامة. فإذا تكلم أحد بلغة فهي حية. وإذا لم يتكلم بها فهي ميتة. وإذا ماتت مات أهلها. وعندئذ هي خسارة عظيمة. ونحن نعلم أن المسؤولية تقع على أكتافنا للحفاظ على كل لغة متواجدة في العالم. ويسهل ذلك بخلق الوعي البشري وخاصة خلق الوعي في أهل لغة لايهتم بها أهلها. ولا يخفى على كل ذي علم أن الثقافة أخت اللغة. فهي لا تحيي إلا بها. وهي التي تدعمها دعما حقا وأهلها ينشرونها في بقاع العالم. ولا عجب إذا قلت إن العالم الآن سرعان ما يعتق ثقافة واحدة! وهناك بعض من يسعون ليل نهار للحفاظ على لغتهم وثقافتهم وهم يعلمون جيدا أن هذا من حقوقهما التي لا بد من أدائها مثل حقوق الإنسان وإلا يندثر وجودهما في المستقبل كسعيهم للتنمية المستدامة العالمية. فالطبيعة التي خلقها الله هي تعددية في طبيعتها واللغات أيضا جزء من هذه التعددية الطبيعية وإن كانت اللغات خالقها البشر. لذا تقتضي الطبيعة أيضا الحفاظ على هذه التعددية اللغوية. وأختم كلامي بالآية القرآنية (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)<sup>2</sup> التي تؤكد على التعددية اللغوية والثقافية في بني البشر.

<sup>1</sup>[http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/69/700&Lang=E](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/69/700&Lang=E)

<sup>2</sup> سورة الحجرات: 13

## المصادر والمراجع

1. Effects of the second language on the first, multilingual matters; 1003 (01/03/2015\_1:00:00 PM)
2. UNESCO universal declaration on cultural diversity; retrieved 24; 2012 (02/03/2015\_1:00:00 PM)
3. [http://www.bbc.co.uk/radio/player/bbc\\_world\\_service](http://www.bbc.co.uk/radio/player/bbc_world_service) (03/03/2015\_1:00:00 PM)
4. <http://www.liveonlineradio.net/arabic/bbc-arabic.htm> (04/03/2015\_1:00:00 PM)
5. <http://www.ta5atub.com/t1627-topic> (05/03/2015\_1:00:00 PM)
6. [http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A%D8%A9\\_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85](http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%AF%D8%AF%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A%D8%A9_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85) (06/03/2015\_1:00:00 PM)
7. <http://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/iraq/2015/03/18/%D9%87%D9%8A%D9%88%D9%85%D9%86-%D8%B1%D8%A7%D9%8A%D8%AA%D8%B3-%D9%85%D9%8A%D9%84%D9%8A%D8%B4%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%B9%D8%B1%D8%A7%D9%82%D9%8A%D8%A9-%D9%86%D9%87%D8%A8%D8%AA-%D9%88%D8%AF%D9%85%D8%B1%D8%AA-%D9%88%D8%AD%D8%B1%D9%82%D8%AA.html> (07/03/2015\_1:00:00 PM)
8. David crystal; language death; Cambridge university press; 2000 (08/03/2015\_1:00:00 PM)
9. <https://sustainabledevelopment.un.org/> (09/03/2015\_1:00:00 PM)
10. [http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/69/700&Lang=E](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/69/700&Lang=E) (10/03/2015\_1:00:00 PM)



## صورة واقع المجتمع القاسي في مسرحية "الفيل يا ملك الزمان" لسعد الله ونوس

إنعام الآزاد

باحث في مركز الدراسات العربية والافريقية،

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

ملخص:

ليسعى هذا البحث إلى معالجة الصورة الاجتماعية التي صورها المسرحي سعد الله ونوس في عمله المسرحي المميز "الفيل ملك الزمان". في الحقيقة، ليس هناك جنس أدبي أعمق اتصالاً والتصاقاً بواقع المجتمع من المسرحية بحكم تمثيله على خشبة. تعتبر هذه الرواية بارعة من ناحية تصوير واقع المجتمع السوري القاسي؛ الواقع السياسي في أول الأمر.

الكلمات المفتاحية: الدكتاتورية، استغلال، القهر السياسي، التغييرات السياسية والاجتماعية.

هذه المسرحية نادرة من نوعها التي أخرجها الكاتب السوري سعد الله ونوس (1941 - 1997)، ونشرت من دار الآداب ببيروت عام 1969.

نبذة عن المسرحي: هو سعد الله ونوس، أحد أهم وأبرز وجوه الثقافة المسرحية في الوطن العربي. وهو مبدع مسرح التسييس في الأدب العربي، والتسييس كبديل عن المسرح السياسي. درس الصحافة في مصر ثم سافر إلى فرنسا فتوجه إلى المسرح الغربي وتأثر به وبخاصة المسرحي "البرختي" (منسوبا إلى الكاتب المسرحي ومخرجه من الألماني). كان سعد الله ونوس مؤمناً بأهمية المسرحية وتأثيرها في إحداث التغييرات السياسية والاجتماعية في العالم العربي. من أشهر مسرحياته السياسية وأروعها "الفيل يا ملك الزمان"، "الملك هو الملك" و"رحلة حنظلة من الغفلة إلى اليقظة" وغيرها. وقد ساهم ونوس في إنشاء المعهد العالي للفنون المسرحية بدمشق، وعمل

كمدرس فيه. كما أصدر مجلة "حياة المسرح"، وعمل رئيساً لتحريرها. كما عُيِّن مشرفاً على قسم النقد بمجلة "المعرفة" التي تصدر عن وزارة الثقافة. فعُيِّن رئيساً لتحرير مجلة "أسامة" الخاصة بالأطفال. وبعد الغزو الإسرائيلي للبنان وحصار بيروت، غاب ونوس عن الكتابة والواجهة، وتوقف عن الكتابة لعقد من الزمان. ثم عاد إلى الكتابة بمجموعة من المسرحيات السياسية التي لا تقلّ جرأة عن سابقتها. وترجم الكثير من أعماله إلى الفرنسية والإنكليزية والروسية والألمانية والبولونية والأسبانية وغيرها. وتمّ تكريم سعد الله ونوس في كثير من المهرجانات أهمّها مهرجان القاهرة للمسرح التجريبي. ومهرجان قرطاج وتسلم جائزة سلطان العويس الثقافية عن المسرح في الدورة الأولى للجائزة. توفي سعد الله ونوس عام 1997 بعد صراع طويل استمر خمس سنوات مع مرض السرطان.

فكرة المسرحية الرئيسية: ومن خلال هذه المسرحية، شن المسرحي هجمة شعواء، ولو بالرمز، ضد النظام السوري الدكتاتوري كما وجه سهام نقده إلى كل الدكتاتوريات العربية، قائماً في وجه الطبقة الظالمة، الجاثمة على المال والسياسة، وما تمارسه من اضطهاد ضد الطبقة الفقيرة ثم ما يمارسه الحكام المستبدون، ويركز على القضيتين المهمتين وهما الديمقراطية والعدالة. وفي الحقيقة كلاهما عمودان أساسيان في أي حكومة. وفي انعدامهما ظلمة وذلة للإنسانية. لأن الفجوة الواسعة تحدث بين الحاكم والمحكوم. لا يستطيع أحد من الجمهور أن يسأل عن مشكلاته أمام الملك حتى لا يجترئ أحد أن يشتكي عن تلك الأشياء التي يحبها الملك مثل فيل الملك وإن كان يقتل الأطفال ويخرب المدينة. فهناك فجوة: الفجوة الواسعة بين الحاكم والمحكوم. الملك في وادي الرغبة واللذة، والشعب في وادي الفقر والقهر. ولا يصل وضع الشعب الحقيقي الي الملك.

العامل الرئيس وراء المسرحية: فالظلم والجور والاحتكار يمثل جميعها الدواعي الرئيسة لصياغة فكره في قالب المسرحية، حتى يستحضر الجمهور أهمية الديمقراطية والعدالة ويتعرف على حقوقهم ويجد المظلوم في داخله جرأة ليبين

أوضاعه الحرجة ومآزقه أمام الملك ويشاطر أفراده وأتراحه معه لكي يحس الملك قضايا الجمهور التي لا تصل إليه وبرجه العالي.

محتوى المسرحية ومشاهدها: تنقسم مسرحية "الفيل يا ملك الزمان" إلى أربعة مشاهد. المشهد الأول: يحتوي على القرار للشكوى، ويبدأ هذا في الارتباك والتردد مع الناس والحديث عما يحدث من ظلم على ظلم بالإضافة إلى مشكلات الفقر المدقع الذي يواجهه الشعب. والخلفية تحرض المشاهدين على التجسس وإمعان النظرة في حركة الممثلين الذين يعبرون مرحلة فرادى وجماعات. ونوس يعرض بمهارة أساسيات الوضع بطريقة طبيعية وسهلة من خلال الحوار من الرجال والنساء والأطفال على خشبة المسرح، وأرقام الممثلين تزداد تدريجياً حتى تجمع حشد صغير، النساء ييكن لتعاطف المظلومين والطفلة ترتعش بالخوف وتطرح على أمها بوابل من الأسئلة، وذكريا يبدو أنه أكثر تعليماً من الآخرين، ويفترض القيادة على الفور. ويتمكن زكريا من إقناع الناس بأنه يجب أن يتحدوا ويقدموا شكواهم إلى الملك شخصياً. في المشهد الثاني نرى التمرين للشكوى حيث يحاول زكريا بصعوبة كبيرة، أن يشجع الناس على التحدث بصوت واحد، والحقيقة أن تحقيق التضامن والعمل الجماعي هو مهم وصعب كذلك. "زكريا: (مهدتاً الضجيج، ومحاولاً السيطرة على الجميع) كما قلت لكم مرارا، المهم هو النظام أن تكون كلمة واحدة وصوتاً واحداً. كلما نتحدث أصواتنا ازداد تأثيرها، واشتد وقعها" (1).

في المشهد الثالث، التوجيهات من قبل حارس القصر، الناس يواجهون بعصبية الحارس عند وصوله، ومعاملته معهم باحتقار كما أمرهم عن تنظيف أثوابهم وأحذيتهم، وتجميد أصابعهم وشفاههم في داخل القصر.

والمشهد الأخير، يمثل الشعب أمام الملك، والناس هم في رعب من عظمة القصر وبالرعب من قبل تعصب الحراس. زكريا، في صوت مرتجف يحاول يدفعهم لكنهم أي الشعب يبقى صامتا. زكريا يحاول للمرة الرابعة لمطالبة الناس، والملك فقد الصبر وجعل يهدد لهم. ولما أنه لم يجد أي جرأة من الناس ومساعدة منهم تغير لحنه وصار جزءاً من القصر المستبد...

وبه تشن المسرحية بالتأكيد، هجوما مباشرا على السلطة الاستبدادية التعسفية وتطلق صرخات في وجه الظالم المستبد، الملك الديكتاتوري، يحكم بالكبت والاستبداد، فقد اختار المسرحي من الفيل رمزا للحكم المستبد، من الواضح من كل ما يفعل فيل الملك هو إطلاق القوانين الصارمة ضد الشعب. فهذه القصة تبحث في الشعب المفكرين والقائد الجريء المدبر وتكافح من أجل الحرية في العالم العربي.

وأنا اخترت هذه المسرحية للعرض لأنني أعتقد أن هذه المسرحية مرآة لمجتمعنا وحكومتنا فهي توضح وضع الديمقراطية واضحة في بلادنا أي بلاد الأمهات والبقرات "الهند"، وهي تطابق واقعنا المعاصر، إذ تحكم القيادة الحاكمة بسياسة القانون، وتسوس سياسة البقرات وأعطت للعاطلين والعابثين والمتطرفين لسانا ناطقا بذاء تسيئ الأقليات، وتقضى على النفوس البريئة لأجل لحوم الحيوانات، وتلقي شباب الأقليات وراء القضبان بتهمة الإرهاب، مع أنهم لا يعرف معظمهم معنى الإرهاب، ولا مصدره... وهؤلاء الشباب والمضطهدون لا يجدون إلا المكث الطويل في الأسلاك الحديدية، وراء القضبان، والعقوبات الصارمة حتى يعترفوا بجرائم لم يرتكبوها... ثم يلقون في السجون، هنا يأتي القانون، وهم غير ملمين بالقانون، هذا القانون هو ميدان التيه، يتيه فيه المتهمون طوال سنين وعندما يأتي الحكم النهائي، ويقرر القضاة إطلاق سراحهم.... يفاجئون بأنهم قضوا أكثر من سنين بدون الإدانة، وأن ربيع حياتهم ذهب سدى، وأصبحوا الآن عاطلين، وفي هذه السنوات ضاعت العائلة، وتشرد الأولاد ومات الأبوان بعد فقد الأمل واليأس....

هذه المسرحية في الحقيقة تشير إلي الوضع السياسي في سوريا كما كان هناك فيل الملك الشرس الذي يدور في أنحاء المدينة يخوف الجمهور ويخرب فصولهم ويقتل أطفالهم علي رؤوس الأشهاد "منظر يفتت الكبد، رأيت بعيني عجينا من لحم ودم"(2). والناس كانوا يعيشون تحت رداء ظلم الفيل، وأنهم كانوا ينتظرون أولادهم مع الدعاء والتكبير ويفكرون عن سلامتهم "وقلوبهم تكاد أن تتوقف من شدة الخوف كل واحد يفكر لإبنه"(3). كالمعتاد كان الفيل يجول في الطريق حتى وجد

الطفل لاعبا فحطمه الفيل وكأن الفؤاد يتمزق لصراخ الطفل المعصوم والمظلوم "فأدركه الفيل وداس فوقه" (4). العين بصيرة واليد قصيرة، لا يجرؤ أحد قط أن يعاقبه أو يمنعه بلفظ أية كلمة ضده "ومن يستطيع أن يعاقب فيل الملك" (5). مساكن الناس تهدم، وتركهم بلا مأوى. الأطفال يدسون في الطرقات بلا ذنب. ولا أحد يجرؤ على الكلام. والفيل كان يتمتع بأموال الجمهور ويلعب مع حياتهم "البارحة خرب بسطة عيسى الجردي. أتلّف كل بضاعته، وتركه يبكي خرابه وأفلاسه" (6). ولما زاد الماء على رؤوسهم وبلغ السيل الزبي، قرر بعض من الجمهور أن يذهبوا إلى الملك ويشكوا عن فيله المهلك والمحبوب لديه. ولغرض الاجتماع بالملك أنهم مارسوا عملية تدريب المشي والمحادثة في القصر، ولكن حينما وصلوا إلى الملك ما استطاعوا أن يشكوا ضد الفيل، وبالعكس مدحوه حتى طلبوا من الملك الفيلة لصحبته كزوجته لكي يفرح ويتمتع بها ويتزايد عدد الأفيال منهما في مدينتهم "صوت الطفلة: (خفيضاً) قتل ابن... تضع الأم يدها بهلع على فم الصغيرة وتجبرها على السكوت... الملك: أما أن تتكلم أو أمر بجلدك... نحن نحب الفيل يا ملك الزمان. مثلكم نحبه ونرعاه. تبهجنا نزهاته في المدينة. وتسرنا رؤياه. تعودناه حتى أصبحنا لا نتصور الحياة دونه. ولكن.. لاحظنا أن الفيل دائماً وحيد لا ينال حظه من الهناء والسرور. الوحدة موحشة يا ملك الزمان، لذلك فكرنا ان نأتي نحن الرعية فنطالب بتزويج الفيل كي تخفّ وحدته، وينجب لنا عشرات الأفيال. مئات الأفيال. آلاف الأفيال. كي تمتلئ المدينة بالفيلة" (7). أجاب الملك طلبهم (غير المطلوب في الحقيقة). ففرح الملك وأمر وزيره أن يسترد الفيلة من الهند.

المسرحية تدل علي نوعية من العلاقة بين الحاكم والمحكوم وليس هناك أية علاقة مفيدة ومقبولة، إلا الفجوة الواسعة بينهما وفي قلوبهم الهيبة والترهيب من جانب الحاكم والبلية كل البلية على ذلك أن أعوان السلطة ووزراءها، ولو أنهم من الشعب والجمهور في الحقيقة، يضمرون لهم الاحتقار والذل. حتى يأمرهم حارس قصر الملك أن ينزعوا القمل والبراغيث عن أثوابهم وينظفوا أحذيتهم ويرتبوا أشعارهم ولا يرفعوا أصواتهم حتى يلمسوا جدار القصر لكي لا يشعر الملك بالإهانة منهم" قبل أن تدخلوا

نظفوا أحذيتكم جيداً، وانفضوا ثيابكم كيلا يهرّ منها قمل أو براغيث وأهم من كل هذا أن تدخلوا بنظام وأدب، إياكم أن تلمسوا شيئاً. وتذكروا أنكم لستم على مزابلكم بل في قصر الملك" (8). في الحقيقة كل هذه التوجيهات والإرشادات تشير إلى التفاوت بين الحاكم والمحكوم. وعدا ذلك ليس هناك أي حلاوة الحياة للمحكوم. الحياة والمماة، والأمنيات والرغبات كل شئ بيد الحاكم كأنما محبوبه يكون محبوب المحكوم ولو يكون المحبوب من الحيوانات والبهائم ولو يكون المحبوب من المهلكات والضارات. ولو يكون المحبوب من الحيوانات الماشآت العاريات ولو يكون المحبوب من الجواميس والبقرات.

الممثل البارز في المسرحية هو زكريا الذي يستفيد من ذكائه وجرأته العظيمة. كما أنه يرتب جماعة من الشعب ويدربهم للذهاب إلى قصر الملك مع آدابه الحسنة، أي في داخل القصر لا يفعل أحد منهم أية حركة التي تسبب إهانة الملك.

النقطة المهمة هنا ما هو السبب الرئيسي لأجل ذلك بدل زكريا شكواه من الطلب؟ فمن الممكن أنه جاء وجماعة الشعب في قصر الملك بعد كثير من التدريب والتمرين لغرض إكمال آداب الملك وقصره. ولكن حينما يدخل في القصر يدهش لرؤية البناء والرأس يدور في أروع الجدران، كأنه يطير في الضياء. وإحدى الطفلة من الجماعة تسأل عن الملك بالصوت المكسور "أين يختبئ الملك" (9)، وأنهم ينفجرون لأجل الغمغة والهيبة في داخل القصر "ما هذه التجربة المخيفة؟ أصبح الحراس في كل الزوايا، القتل عندهم أهون من التثاؤب، القصر كالمتاهة" (10) ولما وصلوا إلى الملك عليهم أن يشتكوا عن فيله الضار ولكن لا تخرج أية كلمة من لسانهم أمام الملك إلا جملة "الفيل يا الملك" سألته "ماذا تشتكي؟" رد زكريا: "لا الملك نحن نطلب الفيل الكثير" كما ذكرت آنفاً.

ومن الممكن أن زكريا قام بتدريب الجماعة محاولة جبارة لكي يستطيعوا أن يتحدثوا مع الملك ولكن ما تجرأ أحد على أن يلفظ كلمة إلا هو. فنظر إلى هيبة الملك وغضب على جماعته أنه بدل القضية المطلوبة جعل يتملق بالملك وطفق يطلب مزيداً من الأفيال في مدينتهم لكي يحفظ من غضب الملك.

ومسرحية سعد الله ونوس ليس فقط وسيلة من وسائل الترفيه والتسلية، بل أنها تصوير دقيق للوضع السياسي في سوريا خصوصا وفي بلدان العرب عموما. وعدا ذلك، نحن نجد فيها سجازة ذهنية الشعب وسلوكه مع حاكمه ووحدته في المصائب والآلام وشغفه في التدريب لوصول إلى الملك ونباهته في القضية المهمة وحكمته في تملق الملك. وتغافله في فهم الجمهور وجهائته في حل شؤونه وسرعة البديهة أمام الملك وغيرها.

ومن خلال دراسة المسرحية وجدنا:

الأول: إن سعد الله ونوس يستخدم الكلمات السهلة والجمل البسيطة والأسلوب السهل، وعبارات حلوة ورشيقة، تؤدي معاني كثيرة في جمل قليلة. ومن الأمثلة على ذلك:

(ألف) "الفيل يا ملك الزمان... قبل أيام كاد أن يقتل أبو محمد حسان".

ولا يزال مطروحا في فراشه حتى الآن... الفيل يا ملك الزمان" (11)

(ب) "نولد ونموت وأعمارنا ليست إلا انتظارا للفرج. صبرنا على الفقر... صبرنا على الضرائب والأوبئة... صبرنا على المظالم وأعمال السخرة... والآن يأتي هذا الفيل فيدوس كل ما بقي لنا... أولادنا... أرزاقنا... لا أمان.. لا أمان على شيء..." (12).

(ج) "إذا لم تصبح أصواتنا صرخة واحدة. إذا لم تكن كلماتنا مرتبة وواضحة لن يفهم الملك ما نريد. لن يتأثر لحالنا أو يشفق على أوضاعنا. هذه ليست شكوى رجل واحد. بل شكوى الجميع ينبغي أن نقولها بلسان واحد وصوت واحد" (13).

(د) "ضوء كالشمس... لا ترفع رأسك... الحراس كالأشباح... في كل ركن وزاوية... العرش عال... والملك يتألق كالشهب" (14).

النقطة المهمة التي تظهر في هذه المسرحية هي أن العرب لانزال تواجه مشكلة القيادة التي تفهم الشعب ومسائله وتكون حساسة له. ولأجل ذلك تتدهور أوضاعهم يوما بعد يوم، وهذا واضح وضوح الشمس في رابعة النهار.

والنقطة الثانية تتجلى في بعض عيوب المسرحية (الفيل يا ملك الزمان) منها: لا يركز الكاتب على المسألة المحورية خلال إجتماع القرار بين الشعب ولا خلال تمرينهم ولا

أمام الملك. وفي رأيي أن تكون هناك تذكرة المظلومين وحالة مشاعرهم ومزاجهم من بداية دس طفله بالفيل إلى إجابة الملك عن ملء المدينة بالأفيال. والمزيد على ذلك عقد الاحتفال للشعب خمسة أيام ولياليها من جانب الملك لكي يأكل الشعب ويشربوا ويفرحوا ومن أمثالها :

(ألف) "فرمانات ملكية. الفرمان الأول يأمر بالخروج إلى بلاد الهند للبحث عن فيلة يتزوجها الفيل. الفرمان الثاني يأمر بمكافأة هذا الرجل الجريء وتعيينه مرافقاً دائماً للفيل. الفرمان الثالث يأمر بإقامة فرح عام ليلة العرس، تدق فيه الطبول، وتوزع على الشعب المآكل والمشروبات ويعم السرور والانشراح خمسة أيام بلياليها" (15).

(ب) وفي المسرحية نجد بعض التناقضات في الكلام؛ فمن جهة، يذكر الكاتب فيها حادثة المدينة ومأساتها ودس أطفالها، ومن جهة أخرى ينص فيها عن الفصول والزراع وغيرهما. الحقيقة على ذلك أنهما تنتميان إلى القرية، أي لا توجد الفصول والزراع في المدينة. "لم يدخل أرضاً إلا أفسد زرعها، وأتلف محصولها..." "الجماعة: ونحن الفقراء سكان المدينة جئنا نشكو حالنا، ومن الملك نتوسل انصافنا" (16)

## الخاتمة:

إن المسرحية التي نحن بصدد عرضها تعكس الديكتاتورية البشعة الجاثمة على صدر السورية، طبعا وهي ديكتاتورية أسرة بشار، والتي بلغت قصوتها منذ سنوات ماضية ونتجت عن دمار شامل، في النفوس والأموال، والهجرة القسرية، للسوريين على أيدي داعش وروسيا وإيران... والسبب يرجع إلى طاغية السورية، بشار الأسد... السورية تحت وطأة الاستغلال، والدمار الشامل... ومن خلال المسرحية نجد أن الكاتب استخدم الفيل رمزا للقهر السياسي، والفيلة تستورد من الهند، والتي سوف تولد أفيال أخرى وكلها تساهم في الظلم على الشعب... إن عملية الاستغلال والاضطهاد هي كما كانت في الماضي... حلّ الرأسمالي محلّ الإقطاعي، وحلّ الموظفون في الشركات محلّ الفلاحين، لا يكتسبون إلا كمية نفسها كان يحصل عليها الأجير العامل آنذاك، ومع أننا حصلنا على الاستقلال والحرية، وجعل أسلافنا



بلاداً ديمقراطياً رفاهياً، وتتطلق كل المؤسسات الحكومية والشخصية من العمل الخيري والرفاهي ... ولكن الويل والويل كله في التطبيق... وحقا، هذه المؤسسات والشركات والموظفون والمستولون صورة منتزعة من فيل ملك الزمان...!!!

الهوامش:

- (1) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص11
- (2) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص2
- (3) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص2
- (4) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص3
- (5) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص3
- (6) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص5
- (7) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص18
- (8) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص15
- (9) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص16
- (10) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص16
- (11) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص11
- (12) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص4
- (13) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص13
- (14) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص17
- (15) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص18
- (16) ونوس، سعد الله، الفيل يا ملك الزمان، دارالآداب للنشر والتوزيع 1969 ص6/13
- (17) ونوس، سعد الله، الأعمال الكاملة الملد الثالث.
- (18) غادة الحسن الميكائيل، القومية في مسرح سوري.
- (19) صالح طور، المسرح السوري.
- (20) عبد الوهاب تيايبي، توظيف التراث في مسرح سعد الله ونوس.
- (21) **An Analytical Study of the Theatre of the Syrian Playwrite**  
**Saadallah Wannous with Particular Emphasis on The Plays**  
**Written After the 1967 War. By Ali AlNaji**

منهج ابن الجزري في توجيهاته اللغوية (النحوية):

نماذج من كتابه "النشر في القراءات العشر"

الأستاذة: لعروسيّة ساكر\*<sup>1</sup>

ملخص: (تتناول هذه المداخلة وقفة عند منهج ابن الجزري في توجيهاته اللغوية؛ هذه الأخيرة التي قدمها في صور متباينة، تتفرّد فيها الظواهر اللغوية خاصة النحوية بحالات خاصّة وضع لها الإمام ابن الجزري تفصيلاً في بيان هذه الأوجه، وذلك تركيزاً على مدوّنته اللغوية الشهيرة «النشر في القراءات العشر» والتي تشترك في مسائل لغوية كثيرة حاضرة في مدوّنته «تقريب النشر في القراءات العشر»؛ إذ يتوقّف موطن التّفرد في هذا المنهج على الوقوف عند معاني القراءات لإثبات مدى لغويتها وبلاغتها ومن ثمّة عدّها واحدة من صور الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم).

عنوان الدراسة:

سأحاول في هذه المداخلة التي تعدّ جزءاً من أطروحتي في الدكتوراه الموسومة بـ: «التّوجيه اللغوي للقراءات القرآنية في مؤلّفات ابن الجزري»، والمضبوطة بعنوان "منهج ابن الجزري في توجيهاته النحوية - نماذج من كتابه النشر في القراءات العشر" الإجابة عن إشكال مفاده: لماذا أفرد ابن الجزري لنفسه منهجاً خاصاً في التّوجيه اللغوي ولاسيّما النحوي، مقارنة بغيره من علماء التّوجيه والإقراء، رغم أنّه يسمّي توجيهه في أكثر من موضع بالاجتهاد عنهم، علماً أن الرجل يعد خاتمة المحققين في ذلك.

ولماذا كان للنحو عند الرّجل نصيب في تنوّع مسالك التّوجيه على خلاف ما لوحظ في غيره من جوانب اللغة، خاصّة الصّوت والصّرف منها فقام بتوجيهها وأما الدّلالة فتحصيل هذه الجوانب الثلاثة. إذأ فما هي المسائل النحوية التي خاض فيها الرجل فوجّهها، وما هي مسالك التّوجيه؟

ولماذا جنح إليها الموجه؟ هل تفرّداً أم أنّها طريقة جديدة في الاجتهاد عمّا أخذ به من توجيهه من أئمّة القراءة والإقراء؟

<sup>1</sup> - قسم الآداب واللغة العربية، كليّة الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر.

أولاً: التوجيه اللغوي : إن المدلول الصحيح للفظة يدلّ عليه تضايف العرفين اللغوي والاصطلاحي، خاصة لما ارتبط المصطلح باللغة؛ أما في عرف اللغويين؛ فإن لفظة توجيه مشتقة من كلمة وجه، و«الوجه مستقبل كل شيء فقيل وَجَهُ الشَّيْء نفسه»<sup>2</sup>، والفعل وَجَّهَ لغة: «جعل الشَّيْء على جهة واحدة فنقول وَجَّهَ الأمر وَجَّهه، يضرب مثلاً للأمر إذا لم يستقم من أن يوجَّه له تدييراً من جهة أخرى واسم ذلك الفعل التَّوجِيه»<sup>3</sup>

أما من المنظور الاصطلاحي: لما كانت كلمة توجيه مصدراً للفعل وَجَّهَ قيل إن التَّوجِيه: «ذكر السَّبب أو التَّعليل»<sup>4</sup>، ولقد عرفه الدكتور تمام حسَّان بعبارة هامة فقال فيه: «والتَّوجِيه تحديد وجه ما للحكم»<sup>5</sup>، وقد أشرنا إلى أهمية العبارة لأنَّ تمام حسَّان حافظ في اصطلاحه للفظة (توجيه) على المدلول اللغوي لها فهو ليس ببعيد ولا خارج عن ذلك على حدّ تعبيره.

أما الدكتور محمد حسنين صبرة فيرى أنَّ التَّوجِيه علم يقف عند تقويم القراءة، وهذا ما أثبتته الباحثون رفقة الدكتور محمد أحمد مفلح القضاة في مقدمتهم في علم القراءات القرآنية<sup>6</sup>. وحديثنا هنا عن التَّوجِيه للقراءات القرآنية بوجه عام بغضَّ النَّظر عن تواترها من عدمه.

ثانياً- التَّوجِيه النَّحوي : إنَّ الأصل في معنى التَّوجِيه النَّحوي لا يخرج في معناه عما يدلّ عليه التَّوجِيه اللغوي، وقد حدّد معناه الدكتور محمد حسنين

<sup>2</sup> أبو البقاء بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، عناية عدنان درويش وفاء، ص 947.

<sup>3</sup> ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط 01، 1997 م، ج 06 ص 4776.

<sup>4</sup> محمد حسنين صبرة، تعدد التوجيه النحوي، مواضع، أسبابه، نتائجه، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 01، 2006 م ص 21.

<sup>5</sup> تمام حسَّان، الأصول دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب النَّحو - فقه اللغة - البلاغة، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982 م، ص 232.

<sup>6</sup> حيث أثبتوا أن علم التَّوجِيه كفيل ببيان العلة في القراءة وسبب اختلافها عن غيرها، هو يعني عندهم ببيان الدليل وذكر السبب، أو إيجاد ما يتوقف ومعنى القراءة (التأويل)، أو إيجاد وجه للقراءة من أوجه العربية (التخريج) وهذه النقاط الثلاثة تعد قوام التَّوجِيه في القراءات القرآنية وذلك هو الأمر الذي ينشده المفسر واللغوي بوجه عام ينظر : أحمد مفلح القضاة وآخرون مقدمة في علم القراءات القرآنية، ص 202.

صبرة في كتابه بضبط نراه واضحا وجامعا في الوقت ذاته حيث يقول: «بعد الطّواف وراء أصل كلمة توجيه ومعناها في اللغة وعند النّحاة يمكن أن نقول أنّ معنى توجيه نحوي هو تحديد دليل أو تحديد سبب أو تحديد مخرج لأيّ مسألة نحويّة»<sup>7</sup>. ولما كان المقياس الأهم بالنّسبة لبعض النّحاة هو موافقة القراءة للقاعدة النّحويّة؛ إذ قبلوا واللّه أعلم القراءة الشّاذة الواحدة الموافقة للقاعدة، ورفضوا قراءات عديدة متواترة مخالفة للقاعدة، فما خرج عندهم من القراءات عن القياس عدّ خطأ وشذوذا وضعفا، وإن صحّ عند جمهور القراء وذلك لا شيء إلا لأنّ معايير الحكم عندهم ليست واحدة، وذلك مذهب البصريين عموما. وليضمنوا للقراءة سلامة اتفاقها مع القاعدة لا بدّ من ذكر العلة (التعليل)، أو تحديد السّبب الذي من أجله أتيت بالقراءة وذلك ما يجنح إليه عادة النّحوي وهو القاعدة، وإما أن يعيد النّحوي النّظر في القاعدة إذا كان الاختلاف حاصلًا بين القراءة والقاعدة وذلك مذهب الكوفيين.

وإما أن يحدّد للقراءة مخرجا، وذلك ما يتوقّف عليه اجتهاد النّحوي في البحث عن مخرج والتماس وجه للقراءة، ويمكننا هنا أن نقبل التّأويل أيضا بهذا الطّرح أنّه التماس وجه للقراءة، وعليه فإنّ القول بالتّوجيه النّحوي يتوقّف على تحديد أحد ثلاثة (الدليل والسّبب والمخرج) والتوجيه النحوي ليس حكرا على المسائل النّحويّة البحتة.

وقد أورد ابن الجزري في هذا المقام قولاً أراد به إزالة وهم من ظنّ من قول الإمام وذكره للرّكن الأوّل من أركان القراءة الصّحيحة حديثا عن التّوجيه النّحوي، وأنّه في غنى عن مسائل التّوجيه الأخرى وكيف يقبل هذا والرّجل يفرد مدوّنة أغلب نصوص التّوجيهات فيها متعلّقة بالجانب الصّوتي؟، فقد صحّح الرّجل هذه النّظرة في نشره حين قال: «وقولنا في الضّابط ولو بوجه نريد به وجهها من وجوه النّحو سواء كان أفصح أم فصيحاً أم مختلفاً فيه اختلافا لا يضرّ مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمّة بالإسناد الصحيح؛ إذ هو الأصل الأعظم والرّكن الأقوم وهذا هو المختار عند المحقّقين في ركن موافقة العربيّة فكم من قراءة أنكرها بعض أهل النّحو أو كثير منهم ولم يعتبر إنكارهم بل أجمع الأئمّة

<sup>7</sup> محمد حسنين صبرة، تعدد التوجيه النحوي، ص 22

المقتدى بهم من أهل السلف على قبولها»<sup>8</sup>، وعليه فإنّ الواضح من قول ابن الجزري هو أنّ ركن موافقة العربيّة ولو بوجه رهين الجانب التّحوي، ولكن الرّجل لم يقصد التّحو وحده من عناصر اللّغة بل المهمّ في ذلك أن تكون القراءة صحيحة السّنَد؛ ينتهي سندها إلى النّبي صلى الله عليه وسلم، لأنّنا نشهد شيئاً من التّناقض لو سلّمنا أنّ الرّجل قصد في ذلك التّحو لا غيره. وأمّا قوله بالفصيح والأفصح فيقصد به ما شاع وذاع على لسان العرب الذي يعدّ حجّة، وأشار ابن الجزري إلى أنّ بعض القضايا قد ينوّه إليها أهل التّحو بالرّفص إلا أنّها تجد من الاعتبار ما يولى لها وينتهي قبولها وعدمه عند حكم أهل السلف من الأئمة والرّجال وعليه قلل ما قصده ابن الجزري بالوجه هو ما صحّ من الكلام بل الرّأي المختار والصّحيح في ذلك.

ثالثاً - شيخ القراء الإمام ابن الجزري : لا يختلف اثنان في أنّ شيخ القراء «هو الإمام المقرئ الجليل الحافظ أبو الخير شمس الدّين محمّد بن يوسف العمري الدّمشقي ثم الشّيرازي (751هـ - 803 هـ) مقرئ الممالك الإسلاميّة بعد الإمام الشّاطبي»<sup>9</sup> للرجل أعمال ومؤلفات عظيمة منها المطبوع ومنها المخطوط بلغت حوالي ثلاثاً وثمانين مؤلفاً (83)، نذكر من المطبوع منها تاريخ ابن الجزري والمقدّمّة الجزرية، وغاية النّهاية في طبقات القراء، وطبقة النّشر في القراءات العشر، وتحرير التّيسير في القراءات العشر، والنّشر في القراءات العشر؛ الذي سنقف فيه على منهج الرّجل في التّوجيه التّحوي. أمّا من المخطوطات فنذكر: تحفة الإخوان في الخلف بين الشّاطبية والعنوان وجامع الأسانيد في القراءات، والدرّ النّظيم لروايات حفص<sup>10</sup>، وغيرها كثير.

<sup>8</sup> ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تصحيح ومراجعة علي محمد الضباع، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 1427هـ، 2006م، ج1، ص16.

<sup>9</sup> سيدي الحاج مجمد بن علي، بن يالوشه الشريف، الفوائد المفهومة في شرح الجزرية، (المقدمة الجزرية)، تصحيح عبد الواحد بن إبراهيم المارغيني، ط4، المطبعة التّونسية، سوق البلاط، العدد 57، تونس 1357 هـ، 1931 م، ص68، في ترجمته الموجزة للحافظ النّاطم ابن الجزري وابن الجزري، غاية النّهاية في طبقات القراء، عني بنشره وتحقيقه ج. برجستراستر، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد علي بيضون بيروت، لبنان، ط1، 1427هـ، 2006 م، ج2، ص220.

<sup>10</sup> محمد مطيع الحافظ، شيخ القراء الإمام ابن الجزري، دار الفكر بدمشق، ط1، 1416هـ، 1995 م، ص05 و(23-33).

رابعاً: كتابه النّشر في القراءات العشر: يعدّ كتاب النّشر في القراءات العشر من أمّات الكتب في القراءات القرآنيّة، يتكوّن من جزأين، وللكتاب نسخ عديدة، وله طبعة بدمشق بتحقيق محمّد أحمد محمّد دهمان سنة 1340 هـ، وتلتها أخرى بالقاهرة بتحقيق علي محمّد الضّباع سنة 1940م وثالثة بتحقيق محمد سالم محيسن بالقاهرة سنة 1980، ورابعة ببيروت بتحقيق أحمد أمين 1986م.<sup>11</sup>

خامساً:- من المسائل النّحوية المطروحة في الكتاب: لما كان التّوجيه النّحوي تحديداً للدليل أو السّبب أو المخرج لأي مسألة نحويّة اقتضى حديثنا في هذا المقام الوقوف عند التّوجيه النّحوي لبعض المسائل، والتي كان لابن الجزري منهج خاص في توجيهها، ومن ثمّ التفرّد باختيارات نحويّة خاصة عقب كل مسألة توجيهية والتي تمحورت في مؤلّفه الشّهير النّشر في القراءات العشر بين الأفعال والمغايرة في الحركات الإعرابيّة، ومسألة التّقديم والتّأخير، والتّواسخ وغيرها، وسنحاول أن نقدّم عرضاً لأهمّ المسائل النّحوية الواردة والموجّهة في الكتاب متوخّين التّمثيل لكل واحدة عادلين عن تكرار ما اطّرد حضوره منها بالتّوجيه في المدوّنة.

- أ - اختلاف الحركات الإعرابيّة: إنّ الحديث عن المغايرة بين الحركات الإعرابيّة حديث في أغلب أحواله عن ظاهرة نحويّة مهمّة وهي ظاهرة الإعراب، حيث يعنى ابن الجزري في مدوّنته النّشر بذلك التّباین الحاصل بين الحركات الإعرابيّة حيث تتعدّد هذه الأخيرة والرّسم واحد، ويتوحّد المعنى أحيانا ويتباين أحيانا أخرى وربما أنّ الغلبة في المسائل النّحوية الواردة في المدوّنة كانت للحديث عن إتيان القراء بها إتياناً متبايناً.

والمتتبّع للمادّة النّحوية الموجودة بالكتاب يلحظ أنّ الرّجل من جهابذة القراء النّحويين، الذين سمّوا النّحو إعراباً والإعراب نحواً؛ حيث كان الاستماع إلى المفوّه بالعربيّة أكثر التفاتاً إلى التّمكّن من قواعد الإعراب حتّى أنّ النّحوي يظلّ مترصّداً لما يزلّ عنه اللّسان كرفع المجرور أو جرّ المنصوب وغيرها<sup>12</sup> مترقّباً لاختلاف المعنى من حين لآخر، وأما اختلاف القراءات في الحركات

<sup>11</sup> ينظر: المرجع نفسه، ص33.

<sup>12</sup> ينظر: أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقاتها في القرآن الكريم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994م، ص05.

الإعرابية فتوقف في النشر على الرفع والنصب والجر والجزم وتباين الإتيان بها من قراءة إلى أخرى هو ما انتهى إلى تعدد أوجه القراءة الواحدة ومن ثم تعدد التوجيه النحوي لها؛ « فأمّا الرفع والنصب فلأسماء والأفعال وأمّا الجرّ فلأسماء وأمّا الجزم فلأفعال وهي الأنواع الأربعة للإعراب»<sup>13</sup> .

- الاختلاف في النصب والجر :نحو توجيهه قراءة قوله تعالى : ( ويهيئ لكم من أمركم مرفقاً)<sup>14</sup>

قال ابن الجزري :«واختلفوا في (مرفقاً) ، فقرأ المدنيان وابن عامر بفتح الميم وكسر الفاء ، وقرأ الباقون بكسر الميم وفتح الفاء»<sup>15</sup> ، فمرفقا بفتح الميم وكسر الفاء ( مرفقاً ) لمن قرأ وصاغ من المضارع مضموم العين، وأمّا قراءة الباقيين بفتح الفاء وكسر الميم (مرفقاً) لمن صاغه من المضارع مضموم العين أو مفتوحها، وقد ذكر ابن الجزري هذا دون تعليل .

- الاختلاف في الرفع والنصب :نحو توجيهه قوله تعالى : (بِمَا حَفِظَ اللَّهُ)<sup>16</sup> ، قال ابن الجزري:«واختلفوا في (بما حفظ الله)، فقرأ أبو جعفر بنصب الهاء، وقرأ الباقون برفعها ف-(ما) على قراءة أبي جعفر موصولة، وفي (حفظ) ضمير يعود عليه مرفوع ، أي بالبرّ الذي حفظ حق الله من التعطف وغيره، وقيل بما حفظ دين الله وتقدير المضاف متعين لأنّ الذات المقدسة لا ينسب حفظها إلى أحد»<sup>17</sup> ، فقراءة أبي جعفر تبدو على التقدير أي ( بالذي حفظ الدين )، وهذا الدين دين الله وحق الله وأمّا الله لفظ الجلالة فهو حافظ لا محفوظ، وعليه نلاحظ أن ابن الجزري يرجح الرأي الأول (النصب)، استناداً إلى المعنى الذي أحاله إلى تقدير مضاف منصوب وهي لفظة (دين وحق).

<sup>13</sup> كما حددها ابن هشام الأنصاري حين قال : «أنواعه- وهو يقصد الإعراب - رفع ونصب في اسم وفعل ك : «زيد قائم» و«إنّ زيدا لن يقوم» وجر في اسم ك : « بزيد » وجزم في فعل ك : « لم يقم » والأصل كون الرفع بالضمة والنصب بالفتحة والجر بالكسرة والجزم بالسكون» ، عبد الله بن هشام الأنصاري ، شرح شذور الذهب (761 هـ) ومعه منتهى الطالب بتحقيق شرح شذور الذهب ورحلة السرور إلى إعراب شواهد الشذور آيات قرآنية وأشعار وتبشير الشواهد الشعرية وضبطها ، تأليف بركات يوسف هبّود ، مراجعة وتصحيح يونس الشيخ محمد البقاعي ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، د ط ، ص 57.

<sup>14</sup> سورة الكهف، الآية 16

<sup>15</sup> النشر، ج 02، ص 232.

<sup>16</sup> سورة النساء ، الآية 34.

<sup>17</sup> النشر ، ج 02 ، ص 274.

- الاختلاف في الرفع والجزم: نحو توجيهه قوله تعالى: (سَوَاءٌ لِّلسَّائِلِينَ) <sup>18</sup>، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (سَوَاءٌ لِّلسَّائِلِينَ) فقرأ أبو جعفر سواءً بالرفع وقرأ يعقوب بالخفض» <sup>19</sup>؛ أي سواءً ولا بأس أن نورد الوجه الثالث و الأخير الذي ذكره ابن الجزري حين قال: «...وقرأ الباقر بالنصب» <sup>20</sup>؛ أي سواءً، فأما إتيان أبي جعفر فقد يكون على الابتداء؛ أي (سواءً للسائلين ثم استوى...)، إلى نهاية نص الآية، وأما قراءة يعقوب فقد تكون على الوقف؛ (أربعة أيام سواءً)، وأما نصبها فقد يكون على الحال وذلك ما أتى به باقي القراء والله أعلم.

- الاختلاف في الرفع والجزم: نحو توجيهه قوله تعالى: (مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا) <sup>21</sup>، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (وَلَا يُشْرِكُ) ، فقرأ ابن عامر بالخطاب وجزم الكاف على النهي وقرأ الباقر بالغيب ورفع الكاف على الخبر» <sup>22</sup>؛ فقراءة ابن عامر بالخطاب والجزم أي (تشرك) بجزم الفعل المضارع بـ "لا" الناهية الجازمة، وأما قراءة باقي القراء بالغيب مع رفع الكاف أي (يشرك)، يقول ابن الجزري برفع الكاف على الخبر وهو "لا" والتقدير ما لهم من دونه من وليٍّ ولا أحد يشرك في حكمه برفع كاف (يشرك) لا جزمها .

ولما تعلق التثوين وعند حذفه بالحركات لا بأس أن نقدم تمثيلاً لطرح الموجه في اختلاف القراء بين إثبات التثوين وحذفه.

- الاختلاف في إثبات التثوين وحذفه: نحو توجيهه قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾ <sup>23</sup>، قال ابن الجزري: «قرأ أبو جعفر وابن كثير والبصريان (فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ) بالفتح والتثوين وكذلك قرأ أبو جعفر (وَلَا جِدَالٌ) وقرأ الباقر الثلاثة بالفتح من غير تثوين» <sup>24</sup>؛ فقراءة أبي جعفر وابن كثير والبصريين (لَا رَفَثًا وَلَا فُسُوقًا) بالفتح والتثوين، أما قراءة الباقرين فبفتح دون تثوين أي (لَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ) ، فقد تكون الأولى على أساس

<sup>18</sup> المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

<sup>19</sup> سورة الكهف ، الآية 26.

<sup>20</sup> النشر، ج 02 ، ص 233.

<sup>21</sup> سورة البقرة ، الآية 197.

<sup>22</sup> النشر، ج 02 ، ص 159.

<sup>23</sup> سورة الروم، الآية 54.

<sup>24</sup> النشر، ج 2 ، ص 259.



اللفظة الواحدة مفعول به لفعل محذوف تقديره (أجد) وتكون الثانية اسما للا  
النافية للجنس وأما خبرها فمحذوف تقديره موجود: أي (لا رفث ولا فسوق ولا  
جدال موجود في الحج).

ب- التقدير: مثلما وقف ابن الجزري عند ظاهرة الإعراب واختلاف الحركات  
الإعرابية التي أتى بها القراء في كلم العربية والقرآن وما لحق بأواخرها، كان  
له أيضا في الإعراب التقديري حديث، إذ نجد أن الرجل يقرّ عنه بلفظه في  
توجيهاته النحوية العديدة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ  
ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ

الْقَدِيرُ﴾<sup>25</sup>، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (لهم جزاء الضعف)، فروى رويس  
(جزاء) بالنصب على الحال مع التتوين وكسره وصلا، ورفع الضعف بالابتداء  
كقولك في الدار زيد قائما والتقدير لهم الضعف جزاء وقرأ الباقون بالرفع من  
غير تتوين وخفض الضعف بالإضافة»<sup>26</sup>؛ ولعل من رفع (الضعف) على التقدير  
كان على الابتداء المؤخر لورود الخبر شبه جملة (جار و متعلق) مقدّم، وأما من  
قرأ بالرفع من غير تتوين فأتى بنصّ القراءة: لهم جزاء الضعف بخفض الضعف  
على اعتبار أن (جزاء) مضاف و(الضعف) مضاف إليه بخفض.

ج - الأفعال: نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا  
بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾<sup>27</sup>، قال ابن الجزري: «اختلفوا في (ينزل) وبابه إذا كان فعلا  
مضارعا أوله تاء أو ياء أو نون مضمومة فقرأه ابن كثير والبصريان بالتخفيف  
حيث وقع إلا قوله في الحجر - في الآية المذكورة - فلا خلاف في تشديده لأنه  
أريد به المرة بعد المرة ووافقهم حمزة والكسائي على غيره<sup>28</sup>،<sup>29</sup> فابن الجزري  
وإن كان يشير إلى الاختلاف الحاصل بالقراءة بين القراء، فهو يقف عند  
خصائص الفعل المضارع من أحرف المضارعة الياء والتاء والنون المضمومة إضافة  
إلى ذلك لم يخرج الرجل عما نصه النحويون والمجتهدون في علم المعاني عن دلالة

<sup>25</sup> سورة الحجر ، الآية 21.

<sup>26</sup> تقصد بـ: (غيره) المواضع الأخرى لقراءة الفعل مثل الآية 34 من سورة لقمان ، 37 من سورة  
الأنعام ، موضعي الإسراء 82، و93، النحل 101 وشبهها.

<sup>27</sup> النشر، ج 02، ص 164.

<sup>28</sup> سورة الأنعام الآية 120.

<sup>29</sup> النشر، ج 02، ص 164

الفاعل المضارع على الـديمومة والاستمرار والحركة، فتجد ابن الجزري هنا يعبر في توجيهه لقراءة الفعل (ينزل) فقال: أريد به التنزيل والنزول مرة بعد المرة وهو عما أتى أولئك ليس ببعيد.

د- البناء للمعلوم والبناء للمجهول :نحو قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَزَمَ عَلَيْكُمْ ﴾<sup>30</sup> ، قال ابن الجزري: « واختلفوا فيه فقرأ المدنيان والكوفيون ويعقوب بفتح الفاء والصاد وقرأ الباقر بضم الفاء وكسر الصاد »<sup>31</sup>؛ فأما من ضم الفاء في ..... فقرأ (فُصِّلَ) فقد بنى الفعل للمجهول وأما من فتح الفاء فقرأ(فَصَّلَ)، فقد بنى الفعل للمعلوم والأول يقتضي نائب فاعل في حين يقتضي الثاني فاعلا وفاعله الضمير المستتر "هو".

هـ- التقديم والتأخير:نحو قوله تعالى : ﴿ فَأَلْذِيئَهَا جَرُّوْا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا الْأُكْفَرْنَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ﴾<sup>32</sup> ، قال ابن الجزري: «واختلفوا في..... قرأ حمزة والكسائي وخلف بتقديم قتلوا الفعل المجهول فيهما وقرأ الباقر بتقديم الفعل المسمى الفاعل فيهما »<sup>33</sup>؛وابن الجزري في بيان علة التقديم بالنسبة للقراءة الثانية يجعل من الفعل (قاتلوا) المبني للمعلوم فاعلا والمشتمل على ضمير الفاعلين "هم" ، فهم الذين قاتلوا؛ إذن هم الفاعلون.

و- الابتداء :نحو قوله تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ كُلُّ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُم عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغُرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿<sup>34</sup> ، قال ابن الجزري: « واختلفوا في .....، فقرأ المدنيان وابن عامر ورويس برفع الميم وقرأ الباقر بخفضها، وانفرد بذلك رويس في التذكرة وذلك غريب، وقرأ منهم حمزة والكسائي (علامة) بتشديد اللام مثل فعّال»<sup>35</sup> ، يبدو أن من أتى بالقراءة بالرفع (عالم) فقد رفع اللفظة على الابتداء وما بعدها مضاف إليه، فهو مبتدأ معرف بالإضافة، وأما من أتى بها على الخفض(عالم) وذلك ما استغريه ابن الجزري وتفرد به رويس حيث قال الإمام "

<sup>30</sup> سورة الأنعام الآية 120.

<sup>31</sup> النشر، ج 02 ، ص 197.

<sup>32</sup> سورة آل عمران ، الآية 195.

<sup>33</sup> النشر ، ج 2 ، ص 183.

<sup>34</sup> سورة سبأ ، الآية 03.

<sup>35</sup> النشر ، ج 2 ، ص 261

وذلك غريب" يبدو أنه عدّ الوقف عند قوله تعالى: (لَتَأْتِيَنَّكُمْ) وقفا لازما والله أعلم، أما ما أتى به حمزة والكسائي بتشديد اللام فصيغة مبالغة محوِّلة من اسم الفاعل (عَالِمٌ)، و(عَلَامُ الْغَيْبِ) مبتدأ أيضا معرفّ بالإضافة.

ز- التّوآسح : لا يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الرجل كان له الحديث في مسائل عدة بخصوص التّوآسح فتباينت بين كان وأخواتها والحروف المشبهات بالأفعال ولاسيما ما سجلناه له من أقوال في إن مكسورة الهمزة و أنّ مفتوحة الهمزة، وسنكتفي بعرض مثال له في (كان) حين أفرد الحديث عنها بين التّمام و النقصان وتحديدًا عملها ، وذلك على سبيل التمثيل للتّوآسح لا الحصر. ففي قوله تعالى :

﴿ إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ ﴾<sup>36</sup> ، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً) في الموضعين فقرأ أبو جعفر بالرّفع فيهنّ على أنّ كان تامّة وصحيحة فاعل؛ أي مَا وَقَعَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً، وقرأ الباقيون بنصبهنّ على أنّ كان ناقصة؛ أي ما كانت هي الأخذة إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً واتفقوا على نصب ما ينظرون إلا(ما ينظرون إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً) ، إذ هو مفعول " ينظرون" <sup>37</sup>؛ فأما القراءة الأولى فلنلاحظ أنّ ابن الجزري قد ارتأى لها علّة مفادها الحمل على المعنى ، إذ اعتبر من أتى بالرّفع (باللفظتين مرفوعتين)، أنه حمل "كَانَ" على "وَقَعَ" التام، وعليه كان التّص على تقدير "إِنْ وَقَعَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً" ، وهذه علتهم في ذلك على حدّ تعبير ابن الجزري، أما من أتى بقراءة التّص فعلى اعتبار أنّ "كَانَ" ناقصة تبقى المبتدأ مرفوعا وتتصب الخبر، وأمّا الموضع الثاني في قراءة اللفظتين نصبا على المفعولية فذلك وجهه على اعتبار أنّ (صَيْحَةً) مفعول به للفعل ( ينظرون) التّام والمتعدّي.

ح - الفصل بين المتضايقين : نحو قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ ﴾<sup>38</sup> ، قال ابن الجزري: « واختلفوا في (زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ) ، فقرأ ابن عامر بضم الزّاي وكسر الياء من زين ورفع لام "قتل" ونصب دال أولادهم وخفض همزة شركائهم بإضافة (قتل) إليه وهو فاعل في المعنى ، وقد فصل بين المضاف وهو (قتل) وبين (شركائهم)

<sup>36</sup> سورة يس، الآية 28.

<sup>37</sup> النشر ، ج 2، ص 264، 265.

<sup>38</sup> سورة الأنعام ، الآية 137.

وهو مضاف إليه بالمفعول وهو(أولادهم) وجمهور نحاة البصريين على أن هذا لا يجوز إلا في ضرورة الشَّعر وتكلم بسبب هذه القراءة حتى قال الزمخشري، والذي حملة على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف (شركائهم) مكتوباً بالياء، ولو قرأ بجر(الأولاد) و(الشركاء) لأنَّ الأولادَ شركائهم في أموالهم لوجد في ذلك مندوحة»<sup>39</sup>، فابن الجزري هنا يعد لفظة (قتل) فاعلاً وهو مضاف، و(أولاد) مفعول به للفاعل قتل وأما (شركائهم) فمضاف إلى(قتل) ونص ووجه القراءة عنده (زَيْنٌ لِكثِيرٍ قَتَلَ شُرَكَائِهِمْ أَوْلَادَهُمْ)، وقد وافقه في هذا أي في قراءتها بهذا المعنى أحمد محمد البنا في الإتحاف<sup>40</sup>

ط- الحروف: إنَّ المتصفح لماذة التَّوجيه النَّحوي الموجودة في النَّشر يلحظ أنَّ ابن الجزري وقف عند كل أقسام الكلم في التَّوجيه استناداً لما تروم المسألة في توجيهها ؛ إلا أنَّ ما يلحظ على طرح الإمام في الأغلب الأعمَّ أنه إذا وقف عند باب الحروف لبيان توجيهها أو وجهها في النَّحو والعربية ركز على عملها من عدمه، ومعانيها الثَّانوية، وربما كان هذا في تعدد التَّوجيه النَّحوي، أو ما اصطَلحنا عليه بمسلك التَّوجيه بأكثر من وجه واحد له مسوغاً، ومن ذلك نذكر قوله في (لَكِنَّ) مخففة النون و(لَكِنَّ) مشددة وعملها وقد أتينا بها في باب الحروف على سبيل التمثيل لا الحصر ففى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ<sup>٤١</sup> وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى<sup>٤٢</sup> وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا<sup>٤٣</sup> إِنَّ اللَّهَ سَبِيحٌ عَلِيمٌ<sup>٤٤</sup>﴾، قال ابن الجزري : « فقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وخلف بتخفيف النون من (وَلَكِنَّ) ورفع الاسم بعدها..وقرأ الباقر بالتشديد »<sup>42</sup>، وقد أشار ابن الجزري أنه أتى بتحقيق النون ابن عامر ونافع فيما تبقى من مواضع<sup>43</sup>

<sup>39</sup> النشر ، ج 2 ، ص 198.

<sup>40</sup> أحمد محمد البنا ، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر المسمى منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات . تح شعبان محمد إسماعيل ، عالم الكتب ، ط 1 ، 1407 هـ ، 1987 م ، ج 2 ، ص 26.

<sup>41</sup> سورة الأنفال ، الآية 17.

<sup>42</sup> النشر ، ج 2 ، ص 165.

<sup>43</sup> ينظر :المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، أما المواضع المتبقية فـ: الآية 177 من سورة الأنفال ، الآية 189 من السورة نفسها ، الآية 44 من سورة يونس ، أما البقية فقد أتوا بالتشديد

إنّ إشارة ابن الجزري إلى رفع لفظ الجلالة (اللَّهُ) بعد (لكن) المخففة يدلّ على عدم عملها، فهي هنا لا تفيد معنى التوكيد في شيء فلا تعدو أن تكون استدرابية وقد وضّح هذا الرّجاج فيما عطف على قوله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ في قوله جلّ شأنه: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ فقال: «من شدّد لكن الله) نصب لفظ الجلالة اسما لها، ومن خفف لكن» كانت مجرد حرف استدراك فيرفع ما بعدها بالابتداء»<sup>44</sup>؛ وعليه فإنّ لفظ الجلالة مبتدأ أمّا خبرها فجملة فعلية من الفعل (رَمَى) والفاعل المستتر هو.

سادسا- مسالك التّوجيه النّحوي عند ابن الجزري: بعد عملية إحصائية لجملة القضايا النحوية المطروحة في النّشر والتي كنّا قد وقفنا عند بعض منها بغية معرفة الطّرح الصّرف للقضايا النحوية وبعد طول إمعان في هذه المسائل تبين أنّ الرّجل قد اتخذ مسالك متباينة في توجيهاته، والتي وقف بها للاحتجاج للقراءات محاكيا جمهور المجتهدين من أهل القراءة والإقراء والتّوجيه الذين طال أخذه عنهم أحيانا، ومضيفا بحسب ما تقتضيه مسائل التّوجيه من معاني القراءة أحيانا كثيرة، ونحسبه ذلك مبتغى التّوجيه عند الإمام.

لقد مثل ابن الجزري وأمثاله اتجاها خاصا في التّوجيه على خلاف من جعل من القراءات وتوجيهها شاهدا على صحّة القاعدة، أو من جعلها سبيلا لاستنباط الأحكام من خلال ترجيح الأحكام من كل أولئك الذين كان سبيلهم التّحليل اللغوي، فقد راح ابن الجزري ومن ضارعه بالدراسة والتّوجيه أمثال السيوطي يبحثون في معاني القراءات؛ يتلمّسون الأوجه البلاغية المترتبة عن تباينها واختلافها حتّى جعلوها وجها من وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن<sup>45</sup> فصور عرض ابن الجزري للتوجيهات منها ما عرف الحضور في مدونات التّوجيه الأخرى أمثال الإتحاف لأحمد محمد البنّا والحجّة لأبي عليّ الفارسي ومنها ما عرف

<sup>44</sup> الرّجاج، أبو إسحاق إبراهيم ابن السري، معاني القرآن وإعرابه. تح عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط1، 1408هـ، 1988م ج2، ص406.

<sup>45</sup> ينظر: عمرو خاطر عبد الفني وهدان، التّوجيه اللغوي للقراءات السبع عند أبي عليّ الفارسي في كتابه الحجّة، دراسة تطبيقية على مستويات التحليل اللغوي و صرفيا ونحويا ودلاليا، تقديم عبده الراجحي، مجدي محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 1430هـ، 2009م، من مقدّمة الكتاب، ص 03

التَّفَرُّد وقد أحصينا للرَّجُل في هذه المداخلة حوالي أربعة عشر مسلكا (14) في التَّوجِيه ولاسيَّما النَّحْوِيَّ منها وهي:

أ- التَّوجِيه بالاستناد إلى المدلول الشرعي للآية استنادا إلى نص التفسير: كثيرا ما وجدنا ابن الجزري إذا ما أراد توجيه قراءة يعمد إلى مدلول الآية الشرعي (تفسيرها) وهو الأوَّل والأخير دوما، إذا لم يجد في ذلك وجها، ولكن هذا إذا تعلق التَّوجِيه النَّحْوِيَّ بالمدلول الصَّرف لمعنى الآية، وذلك ما اجتهد فيه جهابذة التفسير أمثال القرطبي والرَّازي والطَّاهر بن عاشور وغيرهم في ذلك كثير.

ففي توجيه قراءة قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾<sup>46</sup>، قال ابن الجزري: «اختلف الكوفيون في (بِمَا حَفِظَ اللَّهُ)، فقرأ أبو جعفر بنصب الهاء، وقرأ الباقر برفعها ف(مَا) على قراءة أبي جعفر موصولة وفي (حَفِظَ اللَّهُ) ضمير يعود عليه مرفوع؛ أي بالبرِّ الذي حفظ حقَّ الله من التَّعَفُّفِ وغيره، وقيل بما حفظ دين الله وتقدير المضاف متعيَّن لأنَّ الدَّاتِ المقدَّسة لا ينسب حفظها إلى أحد»<sup>47</sup>، وقد أشار إلى هذا صاحب التَّحْرِيرِ والتَّوْبِيهِ حين قال: «والباء في "بِمَا حَفِظَ" للملابسة، أي حفظا ملابسا لما حفظ الله، وما (مصدرية) أي يحفظ الله، وحفظ الله هو أمره بالحفظ، فالمراد الحفظ التَّكْلِيْفِي، ومعنى الملابس أنهنَّ يحفظن أزواجهنَّ حفظا مطابقا لأمر الله تعالى، وأمر الله يرجع إلى ما فيه حقُّ للأزواج وحدهم أو مع حقِّ الله»<sup>48</sup> فالمتصود من خلال القول هو دين الله وحقه لا الدَّاتِ الإلهية؛ فالله حافظ دينه لا محفوظ.

ب- التَّوجِيه باستعمال مفردات النحو للدلالة بها عن غيرها: نحو توجيهه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>49</sup> وشبهها<sup>50</sup>، يقول ابن الجزري في مسألة المدِّ وهي مسألة صوتية: «أما السبب المعنوي في المد هو قصد المبالغة في النَّفْيِ الذي يكون بأدوات والأصل في هذا النَّفْيِ وهو سبب قوي مقصور عن العرب وإن كان

<sup>46</sup> سورة النساء، الآية 34.

<sup>47</sup> النشر، ج2، ص187.

<sup>48</sup> محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتوير، الدار التونسية للنشر، 1984م، ط، ج

5، ص41، في تفسيره للآية 34 من سورة النساء.

<sup>49</sup> سورة الحشر، الآية 22.

<sup>50</sup> مثل قوله تعالى (لا إله إلا الله)، و(لا إله إلا الله) أينما قرأت.

أضعف من السبب اللفظي عند القراء ومنه مدّ التّعظيم في نحو (لا إله إلا الله)، (لا إله إلا هو)، (لا إله إلا أنت)، وهو قد ورد عن أصحاب القصر في المنفصل بهذا المعنى، ونص على ذلك أبو معشر الطّبري وأبو لقاسم الهذلي وابن مهران والجاجاني وغيرهم وقرأت به من طريقهم واختاره، ويقال مدّ المبالغة<sup>51</sup>؛ فابن الجزري يجعل من المدّ وإن كان مسألة صوتية صيغة من صيغ المبالغة التي أوتي بها في القراءة ثم يقول: «إنما سمّي مدّ المبالغة لأنه طلب للمبالغة في نفي إلهية سوى الله سبحانه وهذا معروف عند العرب لأنها تمد عند الدّعاء والاستغاثة وعند المبالغة في النّفي ويمدّون ما لا أصل له بهذه العلة»<sup>52</sup>. فهو يعتبر المدّ المسألة الصوتية مسألة نحوية (صيغة المبالغة) يجنح في توجيهه للبحث عن الوجه البلاغي المترتب عن ذلك يؤتى بهذا إلى جانب المبالغة عند الاستغاثة والدّعاء فقد وجه مسألة في المدّ وهي مسألة صوتية محضة بألفاظ ومعاني نحوية بحتة بل وتعدّها في ذلك إلى البلاغة وذلك مبتغى التّوجيه عنده.

ج- التوجيه بالاعتماد على ما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلّم (صحّ سندا): ذلك حين يعمد ابن الجزري إلى بيان وجه القراءة استناداً إلى ما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وقرأ به فيرجّحه إن كان للقراءة وجه آخر ويعدّه علة للتّوجيه إذا أتى بالقراءة وذلك مثل توجيهه قراءة قوله تعالى: (فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ)<sup>53</sup>، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (فَرَوْحٌ) بضمّ الرّاء وانفرد بذلك ابن مهران عن روح وقرأ الباقر بفتحها»<sup>54</sup>، ثم يقول في بيان وجه القراءة: «قرأت على شيخنا عمر بن الحسن أخبرك علي بن أحمد فأقر به (انا) عمر بن طبرزاد (انا) أبو بدر الكرخي (انا) أحمد بن علي الحافظ (انا) أبو عمر الهاشمي (انا) أبو علي اللؤلؤي (انا) سليمان بن الأشعث (ثنا) مسلم بن إبراهيم (ثنا) هارون بن موسى النّحوي عن بديل بن ميسرة عن عبد الله بن شقيق عن عائشة رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقرؤها

<sup>51</sup> النشر، ج 01، ص 269.

<sup>52</sup> المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>53</sup> سورة الواقعة، الآية 89.

<sup>54</sup> النشر، ج 2، ص 286.

(فُرُوْحٌ وريحانٌ) يعني بضمّ الرّاء أي الحياة الدائمة<sup>55</sup> ، ثم يشير ابن الجزري إلى أن الحديث أخرجه أبو داود في سننه.

د- توجيه الآيات بما وافق الرسم العثماني : ذلك حين يبتغي ابن الجزري أن يثبت وجهها للقراءة فيبين الوجه وأما علّة الإتيان بذلك الوجه في القراءة أنّها موافقة لرسم المصحف ففي توجيه قوله تعالى : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ )<sup>56</sup> ، قال ابن الجزري: «واختلفوا في (من يرتد) فقرأ المدنيان وابن عامر بدالين؛ الأولى مكسورة والثانية مجزومة وكذا هو في مصاحف أهل المدينة والشام واتفقوا على حرف البقرة وهو (من يرتدُّ مِنْكُمْ) أنه بدالين لإجماع المصاحف عليه»<sup>57</sup> وعليه فإن ابن الجزري يعدّ موافقة القراءة لرسم المصحف حجّة ودليلاً في ذلك.

ه- قبوله القراءة استناداً إلى ما حكي عن الحجّة في القراءة من الأعراب: رغم أن ابن الجزري نجد له رداً مطوّلاً على جمهور نحاة البصرة ، فيما قيل في مسألة الفصل بين المتضامين إلا أنه لم يخطئها وإنما قيل هذا ورفض الاعتداد بضرورة الشعر بدليل أنه قبلها بحكم شهرتها وتواترها وحجة كلام وقوة دليل راويها وهو ابن عامر كما سلف وأن ذكرنا، وعليه فقد أورد كلام شيخه صاحب الشاطبية (أبو القاسم الشاطبي)، حين قال دفاعاً عن وجه القراءة بالفصل: «يَاكَ وطعن ابن جرير الطّبري على ابن عامر ولله درّ إمام النّحاة أبي عبد الله بن مالك رحمه الله حيث قال في كافيته الشّافية :

وحجّتي قراءة ابن عامر فكّم لها من عاضد وناصر

وهذا الفصل الذي ورد في هذه القراءة فهو منقول من كلام العرب من فصيح كلامهم جيّد من جهة المعنى أيضاً»<sup>58</sup> ، فريماً قبل ابن الجزري وجه القراءة لفصاحة معناه وذلك لا لشيء إلا لأنّه صادر من الحجّة في القراءة والإقراء وهو ابن عامر.

و- التوجيه بالاستناد إلى مدلول الكلمة ذاتها أو شبهها: وذلك نحو توجيهه قراءة قوله تعالى:

<sup>55</sup> المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

<sup>56</sup> سورة المائدة ، 56.

<sup>57</sup> النشر، ج2، ص191.

<sup>58</sup> المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ص198.



﴿ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴾<sup>59</sup>، وهي في مواضع يرى الرجل أن وجه القراءة فيها هو إتيان اللفظة على أصلها حيث يقول: «واختلفوا في مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» فقرأ البصريان بفتح الراء والشين، وقرأ بضم الراء وإسكان الشين واتفقوا على الموضوعين المتقدمين من هذه السورة وهما (وَهَيَّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رُشْدًا) و(بِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رُشْدًا) أنهما بفتح الراء والشين وقد سئل الإمام أبو عمر بن العلاء عن ذلك فقال: الرُّشْد بالضم هو الصلاح والفتح هو العلم وموسى عليه السلام إنما طلب من الخضر عليه السلام العلم وهذا في غاية الحسن، ألا ترى إلى قوله تعالى: (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا)، كيف أجمع على ضمِّه؟ وقوله (وهي لنا من أمرنا رُشْدًا ولأقرب من هذا رُشْدًا) كيف أجمع على فتحه؟ ولكن جمهور أهل اللغة على أن الفتح والضم في الرُّشْد والرُّشْد لفتان كالبُخْل والبُخْل والسُّقْم والسُّقْم والحُزْن والحُزْن فيحتمل عندي أن يكون الاتفاق على فتح الحرفين الأولين لمناسبة رؤوس الآيات وموازنتها لما قبل وما بعد نحو عَجَبًا وعدَدًا وأحدًا بخلاف الثالث فإنه وقع قبله "علما" وبعد "صبراً" فمن سَكَنَ فللمناسبة أيضا ومن فتح فإلحاقاً بالنظير<sup>60</sup>، وربما قصدنا بالشبّه والمثل إلحاق لفظة (رُشْدًا) بما قبلها؛ أي بلفظة عَجَبًا وعدَدًا وأحدًا على حدّ تعبير الإمام.

ز- التوجيه مع التعليل: وذلك حين يعرض ابن الجزري لوجه القراءة مبيِّنا الدليل في ذلك إذا أتى على أصل التوجيه مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾<sup>61</sup> قال ابن الجزري: «فقرأ أبو جعفر من رواية ابن جَمَاز ومن غير طريق هبة الله وغيره عن عيسى بن وردان بضم التاء حالة الوصل إتباعاً، وروى هبة الله وغيره عن عيسى إشمام كسرتها؛ الضم والوجهان صحيحان عن ابن وردان نص عليهما غير واحد، ووجه الإشمام أنه أشار إلى الضمّ تشبيهاً على أن الهمزة المحذوفة همزة مضمومة حال الابتداء، ووجه الضم أنهم استثقلوا الانتقال من الكسرة إلى الضمة إجراء للكسرة اللازمة مجرى العارضة وذلك لفة أزد شنوءة»<sup>62</sup>؛ كما يعتمد الموجه أحيانا كثيرة إلى توجيه القراءة مع تقديم تعليل ليردِّفه بما وكيف وجه عند غيره

<sup>59</sup> سورة الكهف، الآية 66.

<sup>60</sup> النشر، ج2، ص234.

<sup>61</sup> سورة البقرة، 34.

<sup>62</sup> النشر، ج2، ص158.

ممن وقف عند وجه القراءة ذاتها وذلك ما نسجله للرجل في الأخذ بمختلف الوجوه المذكورة للخروج بالوجه الذي يراه راجحا في ذلك ولا بأس أن نبين هذا من خلال المسألة التي تطرقنا لها بالتوجيه، فقط أن إيرادنا لهذا لا يعدو أن يكون تمثيلا لما ورد في الكتاب من مادة التوجيه فقد أردنا أن نقتصر على المثال ذاته لا غير.

قال ابن الجزري في توجيه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾<sup>63</sup>، بعد توجيهه لها كما تبين « وعلها أبو البقاء أنه نوى الوقف على التاء فسكنها ثم حركها بالضم إتباعا لضمة الجيم وهذا من إجراء الوصل مجرى الوقف »<sup>64</sup>، وهذا ما سجلناه للرجل كصورة من صور توجيهاته التحوية إلا أن هذه الملاحظة ليست رهينة الجانب التحوي فحسب وإنما حتى الجوانب الأخرى من صوت وصرف - وسيأتي الحديث عنها في حينها - ولما كانت هذه الصورة تعرف التردد عن غيرها أردنا أن تكون عنوانا لإحدى عناوين ما اجتهد فيه ابن الجزري في توجيهاته فاصطلحنا عليها طرح التوجيه بالتعليل على التعليل كمسلك ثامن من مسالك التوجيه التحوي عند ابن الجزري.

ح- التوجيه دون تعليل: كثيرا ما يعرض ابن الجزري ويفصح عن وجه القراءة دون تقديم السبب أو الدليل أو العلة في ذلك، ونحسب أن الرجل يترك للقارئ والمجتهد في التوجيه والإقراء وجهها يراه الموجّه محتملا ويحتمل أن يكون غيره، فيكون بتقديم وبيان الوجه دون تقديم الحجة للقراءة والإتيان بذلك الوجه نحو قوله تعالى: ( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ )<sup>65</sup>، قال ابن الجزري: « واختلفوا في (وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) ، فقرأ أبو جعفر بالخفض وقرأ الباقر بالرفع، وقد قدم وجه القراءة هكذا دون تعليل.

ط- التوجيه مع التمثيل: من خلال الوقوف على المادة التي اجتهد ابن الجزري فيها بتوجيهاته سجلنا للرجل تمثيلا واضحا في الكثير من نصوص التوجيه ونقصد بالتمثيل هنا ما يشير إليه المصطلح تحديدا إذ يعتمد الإمام أحيانا إلى توجيه الآية استنادا إلى ما ورد في القرآن لها من مضارع أو مثل ونقصد في ذلك التركيب لأنه لو تعدى الأمر إلى غيره لصار هذا التمثيل حملا على المعنى وهي

<sup>63</sup> وهي الآية 34 من سورة البقرة .

<sup>64</sup> النشر، ج2، ص 158.

<sup>65</sup> سورة البقرة، الآية 210 .

مسألة أخرى ، وذلك نحو توجيهه قراءة قوله تعالى: ( وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ )<sup>66</sup>

قال ابن الجزري: « واختلفوا في (كُنْ فَيَكُونُ) حيث وقع إلا قوله (كن فيكون الحق من ربك)<sup>67</sup> و(كن فيكون قوله الحق)<sup>68</sup> ، والمختلف فيه ستة مواضع<sup>69</sup>.. فقرأ ابن عامر بنصب النون في الستة ووافقه الكسائي في النحل وقرأ الباقون بالرفع فيها كغيرها<sup>70</sup> ، وقد أشار ابن الجزري إلى أحد معاني هذا الفعل دون تفصيل في ذلك إذ ربطه في الأنعام بالإخبار عن القيامة<sup>71</sup> وتحديدًا للتمثيل أردف ابن الجزري لبيّن توجيه ذلك قال: «... وهو كائن لا محالة ولكنه لما كان ما يرد من القرآن من ذكر القيامة كثير بلفظ ماضي نحو (فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء)<sup>72</sup>.. فتشابه ذلك فرفع ولا شك أنه إذا اختلفت المعاني اختلفت الألفاظ<sup>73</sup> ، ولعلّ ابن الجزري قصد من قوله في توجيه هذه القراءة وبيان رفع الكلمة من جزمها فشبه الفعل "كان" بـ"وقع" و"انشق" ولما كان المضارع من "وقع" هو "يقع" وماضيها أوتي به في الكثير من المواضع في ذكر القيامة وكان الفعل كذلك في الماضي ودلالته فإنّ المضارع من "كان" عنده هو "يكونُ بدل "يكنُ" أو يكونُ».

وقال ذلك في أمثلة حركة الإعراب في توجيهه حين شبه التاء غير الأصلية بهمزة الوصل فقال في توجيهه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا ﴾<sup>74</sup> ، قال ابن الجزري: «اختلفوا في ضم تاء الملائكة.. و قيل إن التاء تشبه ألف الوصل لأن همزة تسقط في الدرج لأنها ليست بأصل وقد ورد ( الملائك ) بغير تاء

<sup>66</sup> النشر، ج2، ص171.

<sup>67</sup> سورة البقرة، 116.

<sup>68</sup> سورة آل عمران، الآية60.

<sup>69</sup> سورة الأنعام، الآية73.

<sup>70</sup> النشر، ج2، ص158.

<sup>71</sup> المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص166.

<sup>72</sup> ينظر: المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

<sup>73</sup> سورة الحاقة، الآية15 و16

<sup>74</sup> النشر، ج2، ص166.

فلما أشبهتها ضمت كما تضم همزة الوصل»<sup>75</sup> ، والتوجيه الأخير استنادا إلى ما ورد في القرآن من مثل في الحركات الإعرابية وتحديد حركة الإتياع.

ي- أخذه في التوجيه بأكثر من وجه واحد: ففي توجيهه قراءة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾<sup>76</sup> ، قال ابن الجزري: «فقرأ عاصم وحمزة بفتح الضاد في الثلاثة واختلف عن حفص فروى عنه عبيد وعمرو أنه اختار فيها الضم خلافا لعاصم للحديث الذي رواه عن الفضيل بن مرزوق عن عطية العوفي عن ابن عمرو مرفوعا ورويت عنه من طرق أنه قال ما خالفت عاصما في شيء من القرآن إلا في هذا الحرف، وقد صح عنه الفتح والضم جميعا... قال الحافظ أبو عمرو واختياري في رواية حفص من طرف عبيد الأخذ بالوجهين قرأت له وبها أخذ وقرأ الباقر بضم الضاد فيها»<sup>77</sup> ، والقول الأخير فيه اختيار ابن الجزري وفيه أكثر من وجه.

ك- رفضه بعض أوجه القراءة دون تعليل: يرفض ابن الجزري بعض أوجه القراءة دون أن يقدم الحجة أو العلة أو الدليل في ذلك وربما يكون ذلك قصدا لطرح يراه متروكا مهملا أو لأنه لا يوافق العربية ولو بوجه من وجوها، وهو ركن من أركان صحة القراءة، حتى أنك ترى الرجل حينها يشير لهذا الرفض بلفظه من مثل قوله: وذلك لا يصح، وذلك وهم، فوهم... وغيرها من الكلمات والعبارات التي ينوّه نصها بالرفض وذلك نحو توجيهه قراءة قوله تعالى: (أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض)<sup>78</sup> قال: «واختلفوا في (بقية) فروى ابن جمار بكسر الباء وإسكان القاف وتخفيف الياء وهي لشيبة ورواية ابن أويس عن نافع ورواها الداني عن إسماعيل عن نافع وترجمها أبو حيان بضم فوهم وقرأ الباقر بفتح الباء وكسر القاف وتشديد الياء»<sup>79</sup> ، فهو هنا يعرض وجهها للقراءة ويرفض آخر ويعدل عنه دون أن يقدم حجة في ذلك أو دليلا.

<sup>75</sup> سورة البقرة، الآية 34.

<sup>76</sup> النشر، ج 2، ص 158.

<sup>77</sup> سورة الروم، الآية 54.

<sup>78</sup> النشر، ج 2، ص 259.

<sup>79</sup> سورة هود، الآية 116.

ل- عدم الجزم في التوجيه : تقرر الباحثة بعد الاطلاع على المادة النحوية الموجودة بالكتاب أنّ الموجه الإمام له طريقة خاصة في تقديم أوجه القراءة فكثيرا ما أبان في مسائل التوجيه والاحتجاج للقراءة بأن ما وقف عنده لا يعدو أن يكون اجتهادا عمّن أخذ وممّا قرأ من المدونات في ذلك دون جزم. فتجده يشير إلى إطلاقه بوضع أسباب سبل القراءة بألفاظ من مثل لفظة يحتمل أو ما شهدته التأليف في أغلب المسائل اللغوية إن لم نقل كلها ختمه لمسائل التوجيه بعبارة الله أعلم. أو أن يقدم وجه القراءة معللا أو غير معلل ، ثم يردف القول بكلمة انتهى وكأنّ الرجل يقول هذا قوام التوجيه عندي ومتسع القول والاحتجاج للمجتهدين غيري ؛فهو بحق منهج - لتفردّه- بعج به صاحبه مجال القراءات القرآنية فأراد له التميّز ونحو ذلك قوله في توجيه قوله تعالى: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ..)<sup>80</sup> قال ابن الجزري : « قرأ حمزة بالنصب وقرأ الباقون بالرفع واتفقوا على قراءة (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) <sup>81</sup> بالرفع لأن (بأن تأتوا) تعين لأن يكون خبرا بدخول الباء عليه والله أعلم » <sup>82</sup>، ومثاله أيضا قوله في التقديرين في مسألة إنَّ وأنّ بفتح الهمزة وكسرها في ( أَنْ الْقُوَّةُ لِلَّهِ جَمِيعًا )<sup>83</sup>

قال ابن الجزري: « فقرأ أبو جعفر ويعقوب بكسر الهمزة فيها على تقدير(لقالوا) في قراءة الغيب أو (لقلت) في قراءة الخطاب ويحتمل أن يكون على الاستئناف على أن جواب (لو) محذوف أي لرأيت أو لرأوا أمرا عظيما وقرأ الباقون بفتح الهمزة على تقدير(لعلمو) أو لعلمته» <sup>84</sup>، فتقدير القراءة بكسر الهمزة (إنَّ الْقُوَّةُ لِلَّهِ جَمِيعًا) أما من قرأ بالفتح فعلى تقدير(لَعَلِمُوا أَنَّ الْقُوَّةُ لِلَّهِ جَمِيعًا).

م- التوجيه مع عرض آراء النحاة في مسألة التوجيه : ومثال ذلك حديثه فيمن أتى بالكسر والاختلاس<sup>85</sup> من باب (بارئكم) في قوله تعالى: ( فَتَوْبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ )<sup>86</sup> ، حيث أتى أبو عمر بن العلاء بإسكان الهمزة فيها ، وهنا يتبنّى

<sup>80</sup> النشر، ج2، ص219.

<sup>81</sup> سورة البقرة، 177.

<sup>82</sup> السورة نفسها، الآية189.

<sup>83</sup> النشر، ج2، ص 170.

<sup>84</sup> سورة البقرة ، الآية 165.

<sup>85</sup> النشر، ج 2، ص 168 و169.

<sup>86</sup> اختلاس الحركة إسكانها والاتيان بها في الدرج.

ابن الجزري قولاً لأبي عمرو الداني يقول فيه: « والإسكان يعني في هذه الكلم أصح في النقل وأكثر في الأداء وهو الذي اختاره وأخذ به، قلت وقد طعن المبرد في الإسكان ومنعه وعمّ أن قراءة أبي عمرو ذلك لحن ونقل عن سيبويه: أنه قال إن الراوي لم يضبط عن أبي عمر لأنه اختلس الحركة فظن أنه سكن»<sup>87</sup>

ثم يقول ابن الجزري: « وذلك ونحوه في العربية مردود على قائله ووجهها في العربية ظاهر غير منكر وهو التخفيف وإجراء المنفصل من كلمتين مجرى المتصل من كلمة نحو "إبل وعضد وعنق" على أنهم نقلوا أن لغة تميم تسكين المرفوع من (يعلمهم) ونحوه وعزاه القراء إلى تميم وأسد مع أن سيبويه لم ينكر الإسكان أصلاً بل أجازة و أنشد عليه فالיום أشرب غير مستحق - ولكنه قال: القياس غير ذلك وإجماع الأئمة على جواز تسكين حركة الإعراب في الإدغام دليل جوازه»<sup>88</sup>

وإيرادنا للمسألة من منطلق الحركات الإعرابية كمسألة نحوية لا من منطلق الإدغام باعتباره مسألة صوتية؛ فرغم أنّ للرجل ردوداً على التحوين في أكثر من مسألة إلا أننا نجده يستأنس بالعديد من آرائهم وطرحهم في التوجيه ولا سيما التحوي إلا فيما رأى أن القرآن والقراءات أسمى منه كمناذاتهم بحجة الضرورة مثلاً، وحملهم المسائل عليها من مثل ما ذكرنا في مسألة الفصل بين المتضامين.

#### الخاتمة:

ربما كان الوقوف مطوّلاً عند مسالك التوجيه التحوي أمراً يرومه التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية والذي يعدّ واحداً من العلوم التي ينشد من ورائها الموجه دعم اللغة العربية، وتزكيتها في جانب اللغة والقواعد على تباينها، بغض النظر عن صحتها وشدوذها، وربما كان ابن الجزري منهم وزيادة حيث أسهم الرجل بمسالك توجيهه في البحث عن معاني القراءات المأتي بها على التباين ليثبت وأمثاله للقراءات وجهاً من وجوه البلاغة والإعجاز في القرآن الكريم ومن هذه الزاوية بالذات يمكننا عزو اجتهاد وتوجيه لابن الجزري إلى جانب ما وقف عنده ملياً في اللغة لقبه التوجيه البلاغي للقراءة وذلك موطن التفرّد والمنهج عند الرجل والذي رصدنا له من خلاله جملة ملاحظات مفادها:

<sup>87</sup> سورة البقرة، الآية 54.

<sup>88</sup> لنشر، ج2، ص161.

- ابن الجزري في أغلب توجيهاته وعرضه لأوجه القراءة لا يعدّ ذلك توجيهها خاصاً له فهو يذكر دائماً ما استند إليه من آراء الإمام الشاطبي وأبي عمر الداني رحمهم الله جميعاً في القراءة وأهل اللغة وأئمة النحو فيها، أما ما يجنح إليه الرجل من أفكار فعنده لا يعدو أن يكون اجتهاداً انطلق فيه من محصلة وذخيرة فقهية ولفوية اكتسبها من أولئك الجهابذة.
- إذا تعلق الأمر بالحركات الإعرابية فإنك تجد ابن الجزري يضع يده على مواطن اختلاف القراء لا على ما اتفقوا عليه وأجمعوا في الأغلب الأعم، أما إذا ذكر وجه اتفاقهم فإنه يردف ذلك بتعليل عادة في حين يغيب هذا في مواطن الاختلاف في القراءة الواحدة.
- يحتلّ التوجيه النحوي عند ابن الجزري الرتبة الثالثة في التوجيه؛ إذ يقف عند قراءة أي الذكر الحكيم حسب الترتيب المنطقي لمستويات اللغة إن حضرت كلها وقد لا تحضر جميعها في توجيه الآية الواحدة.
- يخوض ابن الجزري في مسائل التوجيه النحوي دون أن يقدم مادة نظرية في ذلك في حين تحضر هذه المادة في مسائل التوجيه الصوتي التي لها غلبة الحضور في المدونة، والتي يفرد لها أبواباً للتعريح بالمادة النظرية لها وربما يبقى هذا أمراً يرومه التوجيه اللغوي للقراءة عموماً والقراءات القرآنية بوجه خاص.
- مسالك التوجيه النحوي لا تتوقف على ما وقفنا عنده من صور، فلعل للرجل أخرى لم نلتفت إليها ومن ثمّ لم يتم تصنيفها.
- لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ موقف ابن الجزري من الرواية يتوقف على ما ثبت عنده أو عند من تقدّمه من الأئمة عدالته على من كان قيماً بالقراءة، وضابطاً لها، ومتصدراً، وصالحاً، وجليلاً، ومشهوراً ونبيلاً وواعظاً، وحاذقاً، ومقصوداً، ومنفرداً بالرواية وعلو الإسناد.
- إنّ الذي ذكرناه عن منهج ابن الجزري في توجيهاته النحوية إنّما استخلصناه مما اطلعنا عليه في مدوّنته النشر التي نحن بصدد تحليل قضاياها ومؤلفات أخرى للرجل والوقوف عند توجيهاته في مذكرة الدكتوراه فإن كانت الأمثلة الحاضرة للتدليل على ما قلناه فيه تتوقف على هذه المدونة المصطفاه فإننا لم نجد ابن الجزري قد غير من منهجه هذا شيئاً يُذكر، علماً أنّ مدوّنات الرجل لم تكن في مجملها في التوجيه اللغوي للقراءات القرآنية إذ ألف الرجل وصنّف فيما عداه والله تعالى الموفق والله أعلم.

## أعضاء هيئة التدريس في مركز الدراسات العربية والإفريقية

الأستاذ مجيب الرحمن (رئيس المركز)

الأستاذ محمد أسلم الإصلاحي (عميد الكلية سابقا)

الأستاذ فيضان الله الفاروقي

الأستاذ بشير أحمد الجمالي

الأستاذ رضوان الرحمن

الدكتور عبيد الرحمن طيب

الدكتور محمد قطب الدين

الدكتور خورشيد إمام

الدكتور محمد أكرم نواز

الأستاذ الدكتور خالد ناجي السامرائي (الأستاذ الزائر

بالمركز)

ملحوظة: الآراء الواردة في البحوث المتضمنة في المجلة تمثل  
كتابها ولا تمثل بالضرورة المجلة أو القائمين عليها.



**Dirasat Arabiyah** (Arabic Studies)

Annual Refereed Journal

ISSN: 2348-2613

No. 3-2016

**Centre of Arabic and African Studies, SLL&CS, JNU, NewDelhi-110067**Editor in Chief: **Prof. Mujeebur Rahman**

Chairperson, CAAS

SLL&amp;CS, JNU

Editorial Board:	Editorial Advisory Committee:
Prof. M. Aslam Islahi Prof. Faizanullah Farooqi Prof. Bashir A. Jamali Prof. Khalid Naji Hamad Al Samarrai (Visting Professor) Prof. Rizwanur Rahman Dr. Ubaidur Rahman Dr. Md. Qutbuddin Dr. Khurshid Imam Dr. Md. Akram Nawaz	Dr. Khaldoun Saeed Sobh (Damascus University, Syria) Prof. Gelal Saeed Henawi ( Cairo University) Egypt Prof. A.Y. Lodhi, Uppsala University, Sweden, visiting Professor of Swahili at the Centre Dr. Ahmad Farhat, Arab Thought Foundation, Beirut, Lebanon DR. Mohamed Ombarak El Sshzly, Umm al-Qura University, Makkah, KSA Dr. Ahmed Ali Ibrahim, Department of Arabic, Ambaar University, IRAQ Dr. Tarek Tabet, Department of Arabic Language & Literature, University Hadji Lakhdar, Batna, ALGERIA Dr. Amine Masreni, Department of Arabic Language and Literature, Tilmsan University, ALGERIA Dr. Lateef Younus Hammadi Al Taey , Institute of Fine Arts, Dayaley, IRAQ

# *Dirasat Arabia*

(Arabic Studies)

A peer reviewed Journal of Centre of Arabic and African Studies, School of Language, Literature & Culture Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, No.3, March 2016

*Note: The views expressed in these papers/articles reflect the views of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal/Centre.*

*Published by*  
**BROWN BOOK PUBLICATIONS PVT. LTD.**  
New Delhi  
Mobiel: 98188979875  
[bbpublication@gmail.com](mailto:bbpublication@gmail.com)  
[www.brownbooks.in](http://www.brownbooks.in)