المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكّمة/ العدد الثالث عشر / شتاء / ٢٠١٦

المنافذ الثقافية في عامها الرابع	عمر شبلي
العقلانية والتنوير: المسارات المختلفة والاتجاه الإنساني الواحد	د. عبده شحيتلي
العقل الإسلامي، بنيته ودوره في بناء المشروع العقلاني العربي	حاتم مشّي
الفلسفة وتحقيق الذات	محمد علي الحجيري
العدالة الجنائية كفرع من نظام العدالة العام	د. بثينة حسن بيان
ردود أبي حيّان النحوية والبلاغية على الزمخشري	د. بشير سالم فرج
الديانة البوذية ، رموزها وتجلياتها	سيد حسين هاشمي ، شرافت كريمي
المرأة في مواجهة العنف	ميراي بو حمدان
النمو السكاني في جبل لبنان	د. أحمد عبده العجمي
الفضاء الزمني في رواية "حدثيني عن الخيام"	د. غسان التويني
الدلالة الرمزية للطبيعة في قصة د. عبد المجيد زراقط	د. درية كمال فرحات
بناء الشخصية الرئيسة في "حديث الوسادة"	سميّة طليس
بناء الشخصيات في قصة يوسف	محمود فرحات
فرانكشتاين في بغداد	د. لميس حيدر
صخرة سيزيف	علا بدر الدين
وقفة مع شاعر	سوزان شمص
ندوة حوش الرافقة "أمسية فلسطين"	شعراء من البقاع

- موقف "المنافذ الثقافية"
من قضايا الانتماء الفكري والأدبي والروحي
للأمة العربية والاستجابة الإيجابية للتحدّي

المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكّمة تُعنى بأحوال الثقافة والفكر والأدب

العدد الثالث عشر - شتاء ٢٠١٦

رئيسا التحرير

عمر محمد شبلي — د. علي مهدي زيتون

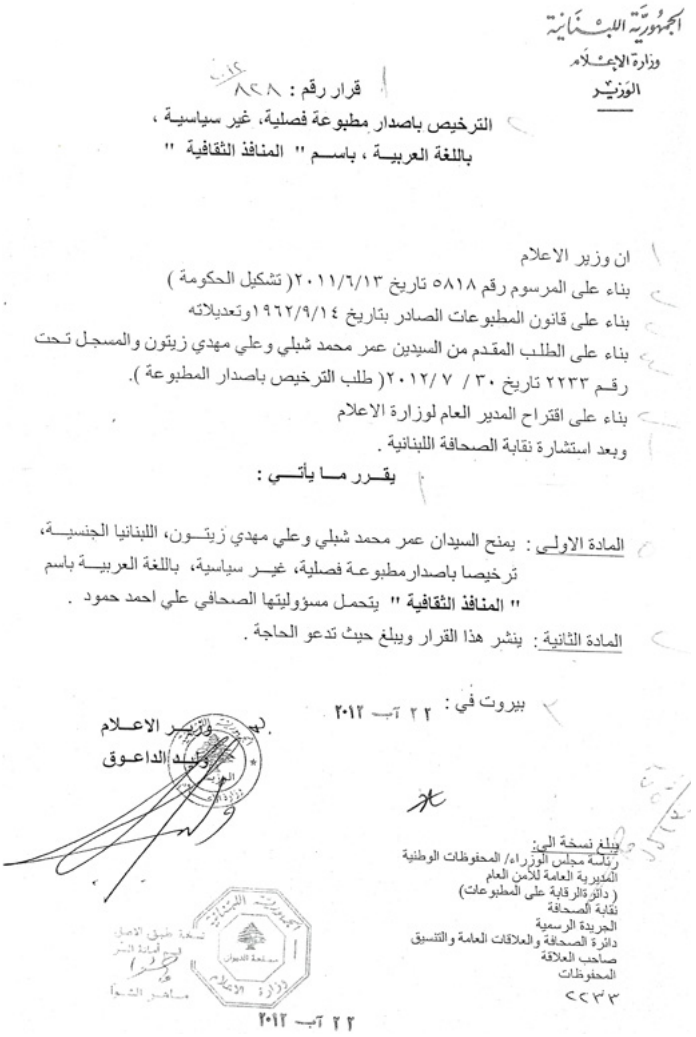
الهيئة الثقافية والإدارية

د. هالة أبو حمدان — د. راغدة المصري — أ. كميل حمادة
د. سعيد عبد الرحمن — د. ندى الرمح — أ. سهام أنطون
د. لميس حيدر — د. غسان التويني — أ. مروان درويش
د. جنان بلوط — د. لينا علي زيتون — أ. سوزان زعيتر
د. لارا خالد مخول — د. عماد هاشم — أ. فاطمة البزال
د. هبة الحشيمي — أ. سمية طليس — أ. علي حعفر
د. إيلي أنطون — أ. زينب فايز راضي — أ. غدير سعيد حدادين
د. دريّة فرحات — أ. علي أيوب — أ. باسلة زعيتر
د. ليلى الكيال

اللجنة المحكِّمة

د. علي مهدي زيتون — د. ديزيريه سقَّال — د. مها خير بك ناصر
د. فاتن المر — د. محمد طاهر — د. رقية رستم پور ملكي
د. فؤاد خليل — د. محمد فرحات

تصميم المجلة	إخراج	المدير المسؤول
عبير سمير نجم	عبد القادر نجيب كرزي	علي حمود



الجمهورية اللبنانية
وزارة الإعلام
الوزير

قرار رقم : ٨٢٨

الترخيص باصدار مطبوعة فصلية، غير سياسية ،
باللغة العربية ، باسم " المنافذ الثقافية "

ان وزير الاعلام
بناء على المرسوم رقم ٥٨١٨ تاريخ ٢٠١١/٦/١٣ (تشكيل الحكومة)
بناء على قانون المطبوعات الصادر بتاريخ ١٩٦٢/٩/١٤ وتعديلاته
بناء على الطلب المقدم من السيدين عمر محمد شبلي وعلي مهدي زيتون والمسجل تحت رقم ٢٢٣٣ تاريخ ٣٠ / ٧ /٢٠١٢ (طلب الترخيص باصدار المطبوعة).
بناء على اقتراح المدير العام لوزارة الاعلام
وبعد استشارة نقابة الصحافة اللبنانية .

يقرر ما يأتي :

المادة الاولى : يمنح السيدان عمر محمد شبلي وعلي مهدي زيتون، اللبنانيا الجنسية، ترخيصا باصدار مطبوعة فصلية، غير سياسية، باللغة العربية باسم " المنافذ الثقافية " يتحمل مسؤوليتها الصحافي علي احمد حمود .

المادة الثانية : ينشر هذا القرار ويبلغ حيث تدعو الحاجة .

بيروت في : ٢٢ آب ٢٠١٢

وزير الاعلام
وليد الداعوق

يبلغ نسخة الى:
رئاسة مجلس الوزراء/ المحفوظات الوطنية
المديرية العامة للأمن العام
(دائرة الرقابة على المطبوعات)
نقابة الصحافة
الجريدة الرسمية
دائرة الصحافة والعلاقات العامة والتنسيق
صاحب العلاقة
المحفوظات
٢٢٣٣

٢٢ آب ٢٠١٢

موقع المجلة الإلكتروني – www.al-manafeth.com

مركز المجلة: ريفييرا سنتر – كورنيش المزرعة – دار العودة – الطابق الخامس

الاشتراكات السنوية:

لبنان – للأفراد ٥٠ ألف ليرة لبنانية – للمؤسسات ٦٠ ألف ليرة لبنانية

باقي الدول العربية:

للأفراد ١٠٠ دولار – للمؤسسات ٢٠٠ دولار

للمراسلات: a.m.zaitoun@hotmail.com chebli_omar@hotmail.com

المحتويات

المنافذ الثقافية في عامها الرابع
بقلم عمر شبلي ٥
العقلانية والتنوير: المسارات المختلفة والاتجاه الإنساني الواحد
د. عبده شحيتلي ٩
العدالة الجنائية كفرع من نظام العدالة العام
د. بثينة حسن بيان دكتوراه في القانون الدولي العام ٣١
العقل الإسلامي، بنيته ودوره في بناء المشروع العقلاني العربي
حاتم مشّي ٥٣
الفلسفة وتحقيق الذات
محمد علي الحجيري ٧٠
الديانة البوذية؛ رموزها وتجلياتها في أعمال سهراب سبهري وجبران خليل جبران
سيد حسين هاشمي/ شرافت كريمي ٧٧
«النمو السكاني في جبل لبنان فترة النصف الأول من القرن التاسع عشر»
د. أحمد عبده العجمي ٩٧
المرأة في مواجهة العنف
ميراي بو حمدان ١٢١
ردود أبي حيان النحوية والبلاغية على الزمخشري في تفسير القرآن الكريم
د.بشير سالم فرج ١٣٢
الفضاء الزمني في رواية «حدثيني عن الخيام»
د. غسان التويني ١٤٩
بناء الشخصيات في قصة يوسف عليه السلام .....
محمود فرحات ١٦٠
الدّلاليّة الرّمزيّة للطّبيعة في قصة دكتور عبد المجيد زراقط
د. درّيّة كمال فرحات ١٧٦
بناء الشخصيّة الرّئيسة في المجموعة القصصيّة القصيرة «حديث الوسادة» لخولة القزويني
سمية طليس ١٨٥
الحال وشبيهاته في الإعراب
نسرين عبد الله عطوات ١٩٦
بين النّص والأثر: تتمة الجزء الثاني من مقال مفهوم النص في اللسانيات
د. جمانة أبو علي ٢١٣

«فرانكشتاين في بغداد» شخصيةٌ متخيَّلة تدمي العراق
د. لميس حيدر ٢٢٥
المقامة بين الأدب العربي والأدب الفارِسي: لغة واصطلاحاً
د. فرح جو ٢٤٥
وقفة مع شاعر
سوزان شمص ٢٦٢
الذات الإنسانية والأيدي الآثمة
عمر شبلي ٢٦٣
وأتيت...
بقلم أسما عبيد ٢٦٨
عندما نكبر
زينب فايز راضي ٢٦٨
صخرة سيزيف
علا بدر الدين الهزيم ٢٦٩
نصوص نثرية من ديوان «أشبهني...»
الشاعرة الأردنية غدير حدادين ٢٧٠
«أمسية فلسطين» في حوش الرافقة ٢٧١
إلى القدسِ... حكايةْ
سمية طليس ٢٧٢
فلسطين
فاطمة البزال ٢٧٣
قاوم يا مارد
نبال رعد ٢٧٥
شعراء غزة
موسى حمادة ٢٧٦
جاء النّهار
كميل حمادة/ الهرمل ٢٧٧
العارف الكافر
علي ضاهر جعفر/ الهرمل ٢٧٨
أشرقت فلسطين إلى بنت فلسطين «أشرقت قطناني»
كميل حمادة / الهرمل ٢٧٨
ضمّيني
باسلة زعيتر ٢٧٩

المنافذ الثقافية في عامها الرابع

بقلم عمر شبلي

بثقة وثبات وتصميم وعناد تقتحم «**المنافذ الثقافية**» عامها الرابع، غير عابئة بالموانع والحواجز، لأن سنابك الجواد تظل أعلى من الحواجز في المضمار، ولأن العناد في الأزمنة الصعبة شعبة من الإيمان. لابد من فعل ثقافي، ولا بد من مقاومة ثقافية لتحرير العقل العربي المحاصر بالوهم. إن أية حركة عربية باتجاه الثورة لن تكون أكثر من انفجار عصبي، إذا لم تكن نتاج حركة تنويرية، وإلاّ سينطبق علينا القول: «**غيّرنا الملوك، ولم نغيِّرْ السلوك**». ولأننا أمة مقهورة، ومحاصرة كان علينا أن نحرر الكلمة من حياديتها. الإيمان بالفعل الثقافي هو إيمان بالله. قيل لنا ستَكْبُونَ منذ بداية المضمار، وقالوا لنا لقد انحسرت أزمنة النشر الورقي، واليوم عصر الأنترنيت، هذا إذا وُجِدَ قُرّاء، وكنا نقول: «**وخير جليس في الأنام كتابُ**»، وكان كلٌّ منا يقول للآخر في رحلتنا التنويرية: لا تستضيئوا بنار الذين خمد لهيب نارهم. وقيل لنا من أين ستجمعون المال لطباعتها وتوزيعها، وأنتم ذوو جيوب فارغة، ولن يجديكم أن رؤوسكم ممتلئة، وقيل لنا أنتم في زمن التوابع، ولستم «الفئة الناجية» لدى رب المال. كانوا يناقشوننا بتشاؤم الفكر، وكنا نجيب بتفاؤل الإرادة، وواجهنا الحاجة بالترفع عن السؤال، واعتبرنا جيوب مثقفينا شبه الفارغة هي جيبة واحدة، وقررنا أن نصنع معجزة الاستقلال في زمن احتلال الفكر بالمال، وآلينا أن نشعل حرائق في بيوت الظلام، ومن رماد هذه الحرائق سنصنع ورق «المنافذ الثقافية»، وقلنا بصوت واحد: لن يستطيع اليأس اغتيال أشيائنا الجميلة، وكانت الحماسة وحدها هي التي تستطيع الاقتراب من أفكارنا. وكنا نستشعر العظمة حتى حين يلوح أمامنا الخوف من الفشل، وكنا نرى الله في الظلام. وكان الجميع يكتبون ويدفعون، ولم نمارس يوماً دور الموظف الذي يعمل في مواقع سياسية، والذي سِمَتُه الأولى غياب العمق المعرفي، واعتبار الثقافة محرضة عليه، وعلى الكَتَبَة الكَسَبة، وكنا نعي

صعوبة المرحلة، ووجوب غسل الثقافة من التعصب والمذهبية والجمود، وقررنا أن نواجه بأقلامنا المؤمنة العنفَ الدموي الذي يلبس أقنعة دينية، كنا نعي أن الإسلام كان معركة ثقافية وثورة ثقافية وروحية انطلقت من «إقرأْ»، وأن الرسول العربي جاء ليقول لقومه أولاً: «إن الرائدَ لا يَكْذِبُ أهلَه». وكان الصدق في الرسالة يقتضي الخروج من الجاهلية.

كنا نعي صعوبة الواقع، وكان علينا أن نعاند، وألاّ نتقوقع في الماضي، إن الماضي لن يقاتل عنا، لقد خسرنا أرضاً عربية، ترابها من أجساد آبائنا وأجدادنا، يعني أننا خسرنا أهلنا، فكيف نُرجع ما صُنع منها آباؤنا؟، وهل يجدينا سموٌّ تاريخنا، ونحن في الحضيض؟، وما جدوى التاريخ حين نخسر الجغرافية!!. كانت المنافذ الثقافية في بداياتها مشكاة لمصابيح بقاعية تختزن ضوءاً مقهوراً يريد أن يلامس الأبعدَ، فتناديْنا مثقفين ومثقفات، وعقدنا العزم أن نقاوم ثقافياً، لأن المعارك الحقيقية في بطون الكتب، وليست في سوح القتال. وبدأت المنافذ الثقافية البقاعية تنفتح على الوطن العربي، وبدأت الكتابات الوطنية والقومية الداعمة للثورة الثقافية المنطلقة من البقاع تهطل على المنافذ الثقافية، وبدأت سنابل تنمو، وكان في كل سنبلة مئة حبة ومحبة، وبدأنا نشعر بصحة عنادنا في هذا الزمن العربي المكسور، ولا بد هنا من التأكيد على دور المرأة البقاعية في نماء هذه المجلة واحتضانها واعتبارها جزءاً من البيت البقاعي، وكأنها الطفل المدلل في كل بيت تدخله، وكانت الينابيع كلها تشرب من غمام واحد، هو غيم العروبة الحضارية الإنسانية، والتي كان الإسلام أسمى وأعلى تجلياتها الفكرية والحضارية. وكانت المرأة البقاعية تطاردنا بالأسئلة المتحفزة: لقد تأخرتم بإصدار العدد، إجعلوها شهرية، وكنا على أصداء هذه الأصوات المؤمنة بصلة الثقافة بالإيمان نخطو ونصر على الاستمرار في إصدار الفتاة البقاعية واللبنانية والعربية الجميلة، والتي اسمها «المنافذ الثقافية». وبدأت المقالات الوافدة تتزاحم كالضرائر من أرجاء الوطن العربي الكبير، وكنا نضطر لتأجيل مواضيع متقدمة لوقت لاحق بسبب غزارة المادة الوافدة.

واكتشفنا في هذه التجربة الرائدة مواهب بقاعية تختزن وعياً معرفياً متقدماً يحمل وجع الأرض البقاعية، ويحمل وجع فلسطين، ويعتبرها البوصلة لكل إنجاز إبداعي، لأن وجع فلسطين هو وجع الجسد المتاخم ووجع التاريخ، ووجع الأرواح المحتلة بالقهر وقتامة أضواء الحضارة المادية التي تبرر للوجع أن يصبح حاداً كالسكّين. كان نتاج البقاعيين امتداداً لنتاج أولئك الأحرار في أقفاصهم، هناك في

فلسطين، وكان الجرح الفلسطيني المستمر في نزيفه أوضح سِمات الرجال الذين احتُلتْ أجسادهم، ولكن أرواحهم ظلت حرة، وشعرنا أنهم يحتاجون لغنائنا فغنّينا لهم، وصارت أغانينا تنتمي لهم فزادت أعدادهم، وتحولت قضبان الحديد في أقفاصهم سكاكين ترعب الوجود المحتل كله. وازداد الجرح تساؤلاً فانتقل وجعهم من الوجع المعرفي إلى الوجع البصري والحسيِّ الممتد عبر جغرافية الحس الإنساني، وفي كل اتجاه. قرأت لكاتب ياباني، اسمه «هاروكي» نال جائزة إسرائيلية، يقول: «**في ناصية القدس دون أن أفهم السبب أخرج جنديٌّ إسرائيليٌّ شابٌّ عائلةً كاملةً من سيارتها، وضرب الأب أمام أطفاله، فمَرَّ بي الألم على طول عمودي الفقري، عندما رأيت هذا**»، إن هذا الظلم المدعوم جعل العالم على شفير أزمة أخلاقية. ورغم هذا الإرهاب المغفور له عند أصحاب القوى العظمى وتجار الضمير قرأت أيضاً: «**ذات صباح سأل طفلٌ إسرائيلي من أطفال الروضة في كيبوتس معوز حاييم: كم يوماً يتوجب علينا أن نحافظ على هذا الوطن**». وهتفنا في كتاباتنا للإخاء الإنساني الذي بدأ ينمو، ويرفض الظلم، وكنا نصفق، ونحن نقرأ للبابا فرنسيس حين لاموه على عدم إدانة الإجهاض: «**لا يمكن أن ندين الإجهاض، ونقبل بإلقاء سبعين ألف قنبلة على العراق**». لقد انكشف الغطاء عن الضمائر المصنوعة في أقبية العدوان على إنسانية الإنسان، **قرأت في جريدة الحياة من مقال لصحافي أمريكي منذ خريف ٢٠٠٤ نقلاً من صحيفة أمريكية متميزة كبرى:**

«من خلال نقاش له مع مسؤول كبيرفي ادارة الرئيس بوش طلب منه عدم الكشف عن اسمه. المسؤول الكبير قال معلقاً على تساؤلات الصحافي: أنتم معشر الصحفيين والمعلقين والكتاب تعيشون فيما أسميه مجتمع الحقيقة أنتم أناس تؤمنون بأن الحلول تظهر فقط من دراستكم للحقيقة القابلة للإدراك. العالم لم يعد يعمل بهذه الطريقة. نحن الآن امبراطورية، وحينما نعمل ونتصرف فإننا نخلق حقيقتنا الخاصة. وبينما أنتم تدرسون تلك الحقيقة – حتى ولو بطريقة حكيمة إذا شئت – فإننا سنتصرف مرة أخرى خالقين حقائق جديدة أخرى، وبهذا تتشكل الأشياء. نحن نعبر عن حركة التاريخ، وأنتم جميعاً سيتم تركككم لتقوموا بمجرد دراسة ما نفعله».

تحت عواصف هذا الظلم كانت مواهب الشباب والشابات في البقاع تتفجّركالغيمة السكوب والديمة المدرار التي تنفجر بروقها كلما راحت الرياح تزجيها. كان لا بد من الاهتمام بهذه المواهب الواعدة المؤمنة بقضايا الإنسان العالية، وبدأت

تداهمنا المشاركات الحاملة نفس الجراح، إنها القضية التي لا تؤمن بإنسانية لا حرية فيها. وقررنا أن ننشر لهذه المواهب التي نمت وترعرعت تحت قناديل الفكر المضيئة، وقررنا أن نعنى بهذه المواهب، لأنها واعدة، ولأنها مختزنة بالثورة والكلمة النظيفة وأقمنا ندوات كثيرة لهذه المواهب العالية، والتي بدأت تلمّ شتاتها تحت لواء «الملتقى الثقافي الجامعي»، و«المنتدى الثقافي الاجتماعي في البقاع»، وجمعية الريف الثقافية»، و«المنافذ الثقافية».

كان لا بد من «المنافذ الثقافية »، وإن شئتَ النوافذ الثقافية، لأن الشمس لا تستطيع الدخول إلى الغرف المغلقة، وكنا معاً في أسرة المنافذ الثقافية ندرك أن الحياة تفقد مبرر استمرارها، إذا لم تكن فيها قضية يناضل الإنسان لتحقيقها، ومن الطبيعي أن تكون القضية ذات غاية إنسانية عليا. ثم إن الموت تحت راية نظيفة يعطي للحياة معنى مستمراً، ومعنى الحياة في الموت. والتمسك بالغاية الأعلى يحتاج تفاؤلاً وصبراً على عناد عواصف التدمير الهوجاء، وكنا نعي أن قدرتنا على التحكم بالشراع تمنحنا قوة لمواجهة العاصفة، واقتنعنا أن من يتخلف عن اللحظة المؤاتية للتغلب على العاصفة فسوف يفقد الشعور بالزمن. كان لا بد من هزيمة اليأس، ومن رفع رايات الفكر والثقافة بأذرعٍ تنمو كلما قُطعتْ، لأن نقص الوعي في حياة الأمم ليس أقل خطورة من نقص الخبز، هذه هي رسالة «المنافذ الثقافية».

العقلانية والتنوير:
المسارات المختلفة والاتجاه الإنساني الواحد

د. عبده شحيتلي

من العصور الوسطى إلى العصر الحديث

يرجع بعض المؤرخين نهاية العصور الوسطى، وبداية العصور الحديثة إلى العام ١٤٥٣، عام سقوط القسطنطينية والامبراطورية الرومانية على يد محمد الفاتح، بينما يرى آخرون أن هذه البداية تعود إلى اكتشاف العالم الجديد عام ١٤٩٢.

وفي الواقع، فان بداية العصور الحديثة لا يمكن تحديدها بسنة معينة، لأن هناك مرحلة اختمار مهدت لها، وامتدت على مدى أكثر من قرنين، تداخلت فيها عوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، لذلك يمكن اعتبار القرنين الخامس عشر والسادس عشر بمثابة مرحلة متوسطة ما بين العصور الوسطى والعصر الحديث.

إن ظهور فئة اجتماعية استفادت من التجارة والسوق الدولية، بعد الإكتشافات الجغرافية، فراكمت ثروات كبيرة جعلتها تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية والسياسية، وضعها في موقف التحدي لسلطة الكنيسة الفاعلة في ادارة الدولة. بالاضافة إلى تغير نظرة الانسان إلى العالم، إذ لم يعد العالم، كما كان بالنسبة لانسان العصور الوسطى، حيزاً ساكناً محكم التنظيم، حيث لكل شيء فيه وظيفته المقدرة، بدءاً من النجوم التي تسير في فلكها، حتى الانسان الذي يتعين عليه أن يعيش ملتزماً المركز الاجتماعي الذي ولد فيه. فقد زعزع عصر النهضة بجرأة أركان هذه الصورة الهادئة المسالمة[1]. وبات الانسان يحتل المكان الرئيسي على المسرح، ولكنه اصبح اقل سيطرة في مكان

(١) رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج ٢، عالم المعرفة ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، يناير ١٩٨٣، ص ٢٣.

لا نهائي يمارس تاثيره في خيال الفلاسفة.

وقد تنوعت القوى التي شكلت العالم الحديث ومن بينها: العلم وتطبيقاته التكنولوجية، والاصلاح الديني.

كان لاختراع المطبعة التي تستخدم حروفا منفصلة يمكن تحركها أثر كبير في اتساع نطاق تداول الأفكار، فاعادة طبع كتب العلماء والفلاسفة القدماء أدى إلى انتشار المعلومات على نطاق واسع، وكذلك أدت الطباعة إلى كسر احتكار الكنيسة للكتاب المقدس، الأمر الذي مهد للاصلاح الديني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. قدم دانتي (١٢٥٦ - ١٣٢١)، وهو كبير شعراء ايطاليا، وصاحب «الكوميديا الالهية »، الملحمة التي يصف فيها رحلة خيالية إلى الجحيم والمطهر، اللغة الشعبية للانسان العادي غير الملم باللاتينية. وادت أعمال الشاعر بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤) إلى ازدهار الشعر الغنائي الأيطالي، وكذلك أعمال بوكاشيو المعاصر لبترارك والذي يعتبر أباً للنثر الايطالي، إلى نشر الآداب البعيدة عن اللاهوت الديني وجعلت منه أدباً شعبياً. واسهمت في تحول الاهتمام من اللاهوت إلى الانسان ليصبح موضوعا أساسياً للعلوم والفنون (ميكل انجلو - ليوناردو دافنشي....)، الأمر الذي أدى إلى بداية ما يعرف بالنزعة الإنسانية. وفي المانيا كانت الحركة الإنسانية معاصرة للاصلاح الديني الذي اتى به مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) الذي أكد أن كل انسان يستطيع الاطلاع على الكتاب المقدس، ويقيم صلة مباشرة بالله والمسيح، ليس بحاجة إلى وسطاء من رجال الدين.

عاصر لوثر، الراهب الأوغسطيني ومعلم اللاهوت، كنيسة كان رجالها في كثير من الأحيان يملكون أراضي شاسعة. وما كان هذا ليعد في ذاته أمراً مذموماً لو لم يكن من الصعب التوفيق بين تعاليم المسيح والسلوك الدنيوي للكهنة[١]. عبر لوثر عن شعوره باستياء اخلاقي عارم بسبب ممارسة هابطة كانت شائعة وهي بيع صكوك الغفران، فخرج بنشاطه إلى العلن عام ١٥١٧، وتحدى سلطة الكنيسة من خلال وثيقة تضم خمساً وتسعين قضية علقها على باب قلعة فتنبرغ، دون ان يكون في ذهنه فكرة اقامة مذهب جديد. وعندما قام باحراق المرسوم البابوي القاضي بطرده من الكنيسة عام ١٥٢٠ «لم تعد المسألة تقتصر على الاصلاح الديني، اذ بدأ الأمراء والحكام الألمان يتخذون موقفاً، واصبحت حركة الاصلاح ثورة سياسية للالمان ضد سلطة البابا الأشد خفاء»[٢].

(١) م.ن، ص ٤١.

(٢) م. ن، ص ٤٢.

اعاد لوثر كتابة العهد الجديد باللغة الشعبية، فكان لهذا العمل بالنسبة للألمان، نفس التاثير الذي كان للكوميديا الالهية بالنسبة للايطاليين، فقد ساعد على انتشار تعاليم الانجيل على نطاق واسع، واصبح في استطاعة أي شخص قادر على القراءة ادراك وجود تباين شاسع بين تعاليم المسسيح والنظام الاجتماعي القائم.

شكلت النظرة البروتستنتية إلى الانجيل، باعتباره السلطة الوحيدة، الأساس المعنوي الذي قامت عليه ثورة الفلاحين عام ١٥٢٤. ورغم أن لوثر ما كان مصلحاً اجتماعياً، ورغم أنه كان مطاردا، فقد تحولت الحركة البروتستنتية إلى عقيدة جديدة اضطر الامبراطور إلى قبولها، واعطاء الضمانات لممارستها. وقد انتشرت هذه الحركة الاصلاحية في الأراضي الواطئة، وفي فرنسا وسويسرا.

بعد لوثر، كان أقوى الاصلاحيين تأثيرا جان كالفان (١٥٠٩-١٥٦٤) الذي أصبح الرائد الروحي للبرتستانتية في فرنسا والأراضي الواطئة.

شهدت فرنسا في النصف الثاني من القرن السادس عشر حروبا دينية بين الاصلاحيين والكاثوليك. وكما كانت الحال في المانيا، فان أسباب هذه القلاقل لم تكن دينية خالصة، بل كانت اقتصادية جزئياً. ونستطيع القول بعبارة أدق إن العوامل الدينية والاقتصادية كانت معاً من أعراض التغيرات العامة التي تميزت بها مرحلة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. فالعقيدة الدينية الاصلاحية كانت تسير جنبا إلى جنب مع ظهور التجارة الحديثة. والعقيدة البروتستانتية كانت تحتاج إلى السياسيين من رؤساء الدول الذين كانوا يميلون إلى أن يصبحوا رؤساء لكنائسهم القومية[١].

وقد أدى الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة إلى تأسيس اتجاهات تتميز بالخصائص الآتية:

- **العلمية:** أخذت الفلسفة تنحو بالاتجاه العلمي، بعد أن كانت الاتجاهات اللاهوتية هي السائدة في العصور الوسطى، حيث كان مصدر اليقين المعتقدات الدينية أو اللاهوت المقدس الذي يرتبط بالكنيسة، وكانت وظيفة الفلسفة تنحصر في محاولة تفسير هذه المعتقدات والبرهنة عليها لأن الفلسفة ليست الا خادمة للاهوت. وبهذا المعنى كانت كليات اللاهوت هي الأم، وكان اللاهوت يضع الحدود لتفكير الفيلسوف. الفلسفة الحديثة كفت عن أن تكون خادمة للاهوت وحاولت أن تكون

(١) م.ن، ص ٤٤.

سيدة في بيتها، وباتت تفسيراتها على صلة بتقدم العلوم.

– **الروح الفردية:** كانت الفلسفة في الحقبة اليونانية تنظر إلى الناس من «منظور المؤسسات السياسية، بوصفهم مواطنين أو رعايا»[١]. وفي العصور الوسطى تحددت حياة الإنسان في معظم جوانبها عن طريق وضعه الديني في الكنيسة، ووضعه الاجتماعي في النظام الاقطاعي. وكان الفلاسفة بشكل عام من الرهبان، ومعظمهم كانوا يفكرون بوصفهم رجال كنيسة، بينما المفكر الحديث ما عاد رجل كنيسة أو لاهوت يستمد فروضه وحقائقه من النصوص الدينية وتفسيراتها الكنسية، فبات يضع فروضه ويتحقق من صحتها مستندا إلى منطقه الخاص واختباراته، ولا يقبل شيئاً على أنه حق لأن سلطة ما أقرته.

بدأ عصر الإصلاح البروتستانتي بالفكرة القائلة إنه يجب على كل فرد أن يكون حراً في قراءة الكتاب المقدس، وتفسيره، والصلاة لله وتلقي الغفران دون توسط الكهنة والقديسين والأسرار الالهية (سر الاعتراف والعماد والتناول والزواج والموت.. ألخ). وعلى الرغم من أن البروتستانت المحدثين ما كانوا من الكهنة، الا أنهم لم يكونوا مستقلين في تفكيرهم كما هي حال الفلاسفة المحدثين العلمانيين. لقد طور الفيلسوف الحديث فروضه بحرية، واضعاً في اعتباره التطورات العلمية المستجدة وتأثيراتها على القضايا التي يبحثها. وقد بلغت هذه الفردية حداً بات معه من الصعب إتفاق فيلسوفين تماماً على الموضوعات المهمة التي تشغل تفكيرهما، وبات كل فيلسوف يفحص شواهده بنفسه ويمحصها ليتوصل إلى النتائج الخاصة به بطريقة مستقلة.وهكذا يمكن القول إن الفلسفة الحديثة بدات «حيثما بدأ كل شخص في التفكير بصورة مستقلة عن المعتقدات التي قبلها الناس، ونظر في الأمور بنفسه»[٢].

– **النزعة الإنسانية** : عصر النهضة ما كان ارتداداً من العصور الوسطى إلى العصور القديمة كما نفهم من كلمة (الرينيسانس) بل كان بالأحرى حيازة لما أنتجه التراث القديم من أجل استخدامات جديدة. وبهذا المعنى تمثل إنسانيو القرن السادس عشر من التراث القديم ما يوسع رؤيتهم ويساعدهم في البدء بداية جديدة في دراسة العالم والإنسان، رغم انهم ما

(١) كيلي، وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة غماماً عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط١ بيروت ٢٠١٠، ص ٢٤.

(٢) م. ن، ص ٢٩.

استطاعوا التخلص تماماً من خرافات الماضي، فذلك أمر لم يتحقق الا في عصر التنوير، ومع ذلك، فقد أظهر كثير من فلاسفة الفترة الإنسانية ومضات من الاستبصار كانت تنبىء بولادة عصر جديد. ورغم ارتكابهم الأخطاء بسبب افتقارهم إلى منهج جديد للتفكير، تميز الاتجاه الإنساني، في حركة فكر النهضة، بالتأكيد على نقض الفكر الميتافيزيقي واللاهوتي الذي ساد في العصور الوسطى، والدعوة للعودة إلى الطبيعة الإنسانية واعتبار الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان المنبع الأساسي لأفكاره. وبات الاهتمام بالفلسفة نابعاً من اتجاه فكري يبحث عن المتعة الذهنية والأخلاقية والجمالية بعيداً عن الاهتمامات اللاهوتية ليصبح إنسان القرن الخامس عشر أكثر انسانية وأكثر بشرية، اي أكثرعقلانية، وثقافة ومعرفة بكل ما له قيمة في الفن والأدب والعلم، عن طريق دراسة الآداب الكلاسيكية (الثقافة اليونانية القديمة التي نقلت نصوصها الأصلية) التي عرفت باسم الإنسانيات وعرف الباحث الذي يدرسها بطريقة جديدة باسم الباحث الإنساني في مقابل الباحث الاسكولائي[1].

نمو العلم الحديث:

لم يبزغ العلم الحديث فجأة في مطلع القرن السابع عشر، بل سبقه احياء للتراث الفيثاغوري القائم على فكرة البحث عن الحقيقة عن طريق الأعداد. كانت هذه النظرة إلى العلم ومشكلاته مختلفة جذريا عن الاتجاه الارسطي عند المدرسيين، من حيث اعتمادها على سلطة علم الأعداد وحده وابتعادها عن الاعتماد على النصوص، لأن «كتاب الطبيعة المجيد مكتوب بلغة الرياضيات»[2]. وهكذا ظهرت الثورة العلمية الكبرى بوصفها نزعة تتمسك بالفيثاغورية بدرجات متفاوتة، وأخذت تتخلى تدريجيا عن الأفكار الأرسطية في ميداني الفلك والفيزياء.

التطور الهائل للحركة العلمية حدث أساسا في البلاد البروتستانتية بسبب العجز النسبي للكنائس القومية عن فرض سيطرتها على أفكار اعضائها[3].

بدأ النمو المطرد للعلوم الحديثة انطلاقا من نظرية كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) رجل الدين البولندي الذي سافر إلى روما

(١) م. ن، ص ٤٣.

(٢) الخولي، د. يمنى. فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة ٢٦٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، كانون الأول ٢٠٠٠، ص ٨١.

(٣) رسل، برتراند، حكمة الغرب، م. س، ص ٥١.

حيث درس الرياضيات وتعرف على النزعة الفيثاغورية عند علماء الحركة الإنسانية الايطاليين، قبل أن يعود إلى بولندا ويتبنى نظرية مركزية الشمس. هذه النظرية التي تطورت مع كبلر (١٥٧١-١٦٣٠)، وغليلو غليلي (١٥٧١-١٦٣٠)، وصولا إلى نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) لينتهي معها كل أثر للآراء الأرسطية المتعلقة بالطبيعة والفلك، وتبدأ مسيرة ظافرة للعلوم النظرية الحديثة التي غيرت نظرة الإنسان إلى الكون وموقعه فيه.

وبالاضافة إلى العلوم النظرية شهد القرن السابع عشر اكتشفات هائلة منها: نظرية جيلبرت عن المغناطيسية، ونظرية هويغنز المتعلقة بالنظرية الموجية للضوء، واكتشاف وليم هارفي للدورة الدموية، واكتشافات روبرت بويل التي مهدت للكيمياء الحديثة، اضافة إلى ابحاث فيسالوس المتعلقة بالتشريح. وقد استتبع هذا التطور العلمي اختراع للآلات (المجهر، التلسكوب، ...) وتطور تكنولوجي مناظر حقق لأوروبا السيطرة طيلة ثلاثة قرون.

هذا التطور العلمي يعتمد بشكل اساسي على الملاحظة، وليس على الاستقراء الأرسطي العقيم.وفي هذا الاطار جاء كتاب فرنسيس بيكون «تقدم المعرفة» الذي نشر عام ١٦٠٥، وكان هدفه توسيع نطاق المعرفة وزيادة سيطرة الإنسان على ظروفه وبيئته، الأمر الذي يستدعي منهجا جديدا للمعرفة يحل محل القياس. وهو ما اطلق عليه تسمية الأورغانون الجديد، وهو جزء من عمل ضخم نشر عام ١٦٢٠، ووضع فيه صيغة جديدة للاستقراء.

اقترن اسم بيكون بحركة العلم الحديث لأنه دعا إلى منهج يعتمد على الحواس والتجريب، ويبدا من جزئيات ليخرج بنتيجة كلية هي قانون من قوانين الطبيعة. انه المنهج الذي يستقطب سؤال العصر، سؤال الطبيعة. يصف بيكون الطبيعة بالأم الكبرى للعلوم، وهي مملكة المعرفة الإنسانية، والميدان الوحيد المثمر والمأمول لسيطرة الإنسان عن طريق المنهج التجريبي[١]، بجانبيه الايجابي الذي يختص بقواعد التجريب. والسلبي المتعلق بتخليص العقل من الأوهام أو الأصنام (اوهام الجنس أو القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام المسرح، وأوهام السوق).

كان بيكون من الذين رفضوا القياس الأرسطي بشدة في القرن السابع عشر، وقد أكد في الأورغانون الجديد أن الذين يعتمدون في العلم على أورغانون ارسطو هذه الأداة القديمة والبالية التي عفا عليه الدهر، «فقدوا غاية العلوم وهدفها،

(١) الخولي، د. يمنى، فلسفة العلم في القرن العشرين، م.س. ص٦٨.

واختاروا طرقا خاطئة باتباعهم منهجا ليس من شانه ان يكشف جديداً من مباديء المعرفة، ويكتفي باتساق النتائج معا. فليكف الناس عن التعجب من أن تيار العلوم لا يجري قدما في طريقه الصحيح. فقد ضللهم منهج البحث الذي يهجر الخبرة التجريبية، وجعلهم يلفون ويدورون حول أنفسهم في دوائر مغلقة. بينما المنهج يقودهم من خلال اخراج التجربة إلى سهول تتسع لبداهة المعرفة»[1].

كانت الروح العلمية، كما بلورها فرنسيس بيكون، ترتكز إلى الانصات لشهادة الحواس، واعتبار الطبيعة مملكة المعرفة الإنسانية التي لا ينبغي أن يتجاوزها العقل. وروح العلم يجب أن تحرر العقل من جنوح الميتافيزيقا مثلما تحرره من الأصنام والأوهام المتربصة به. وذلك بالارتكاز على أساسين: التجربة ورفض الميتافيزيقا. وعلى مدار العصر الحديث تبارى الفلاسفة الانكليز في تاكيد هذا الاتجاه في المعرفة الذي بات السمة الأساسية للفكر الانكليزي.

كان القرن السابع عشر قرن المناهج بامتياز فمع ديكارت ومنهج الشك الهادف لأحكام قيادة العقل والبحث، وبيكون ومنهجه التجريبي باتت السبل مفتوحة للوصول إلى اليقين بالاستناد إلى العقلانية من جهة والتجريب من جهة أخرى. وقد جاء التنوير في القرن الثامن عشر ليتوج التفاعل بين العلم والفلسفة الذي اخذ مداه في القرن السابع عشر.

من العقلانية إلى التنوير

يشير مصطلح عصر التنوير أو الأنوار إلى حركة تحرر عقلي وثقافي سادت في القرن الثامن عشر، واتخذت شكل مشروع نضالي يهدف إلى التحرر من سلطة الكنيسة وهيمنة الفكر الديني. كان التنوير أولا حركة أفكار قبل ان يتحول إلى حركة اجتماعية مرتكزة إلى ديناميات الطبقات والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية.

السمات الأساسية التي ميزت التنوير في القرن الثامن عشر كانت العقل والحقوق الطبيعية، والحرية، والمساواة، والتسامح، والعلم والتقدم. ولكن العقل كان يترأس القائمة باستمرار[2].والمفكرون والفلاسفة الفرنسيون هم من اعطى للعقل الدور الأول والحاسم في التنوير.

كانت فكرة العقل، باعتبارها نقيضا لفكرة الدين أساس التنوير الفرنسي.

---

(١) م.ن، ص ٦٤.

(٢) هيملفارب، غيرترود. الطرق الى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، عالم المعرفة ٣٦٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، أيلول ٢٠٠٩، ص ١٠.

والعقل لم يحدد بوصفه متعارضاً مع الدين فحسب، بل «منح بصورة ضمنية، المكانة العقائدية المطلقة للدين نفسه، بهذا المعنى، فان العقل كان مرادفاً للعقيدة الالهية»[١].

هذا العداء للدين في التنوير الفرنسي نتج عن موقف المفكرين الفرنسيين من الكنيسة الكاثوليكية التي كانت، بنظرهم، مستبدة وقمعية في ذاتها، بل أكثر من ذلك متواطئة مع دولة استبدادية وقمعية. ولكن عقل التنوير، بل بمعنى أدق أيديولوجيا العقل عند مفكري التنوير ما نفت شرعية الكنيسة فقط، وانما ايضا، اي صورة من صور المؤسسات الدينية، وابعد من ذلك «أي ايمان يعتمد على المعجزات، أو العقائد التي تخالف قوانين العقل»[٢]. كان الأثر الأكثر أهمية لعصر «التنوير في القرن الثامن عشر هو «الموسوعة» العظيمة التي أعدتها مجموعة من الكتاب والعلماء في فرنسا. فقد أدار هؤلاء الرجال ظهورهم، بوعي تام، لتعاليم رجال الدين والفلاسفة الميتافيزيقين، ورأوا في العلم القوة الدافعة الجديدة في الميدان العقلي. وهكذا جمعوا في عمل ضخم كل المعرفة العلمية المتاحة في عصرهم، لا بوصفها سجلاً مرتباً ترتيباً ابجدياً فحسب، بل من حيث هي وصف للطريقة العلمية في التعامل مع العالم، وكانوا يأملون أن ينتجوا بهذا العمل أداة فعالة في الصراع ضد جهالة السلطة القائمة. وقد اسهم في هذه المهمة معظم الشخصيات العلمية والأدبية في القرن الثامن عشر ومن هؤلاء إثنان يستحقان تنويهاً خاصاً. أولهما دالمبير (١٧١٧-١٧٨٣) ومن بين إسهاماته كتابته لمقدمة الموسوعة، وثانيهما ديدرو(١٧١٣-١٧٨٤)الذي كان يحمل على أكتافه العبء الأكبر في القيام بمسؤوليات تحريرها، والذي كتب في موضوعات متعددة رافضاً «كل الأشكال التقليدية للعقيدة»[٣].

كتب ديدرو في «الموسوعة» مواداً عن التعصب، والتسامح، واللاتدين، ليدافع عن التسامح، وحرية اعتناق ديانات أخرى غير المذهب الكاثوليكي، وحرية عدم اعتناق اي دين على الاطلاق، مؤكدا أن ذلك لا يؤثر سلبا على المجتمع «لأن الأخلاق مستقلة عن الدين»[٤]. انطلق ديدرو من القول اننا بشر قبل أن نكون مسيحيين لينتهي إلى «أن الدين الذي هو شرف البشرية، والتفوق الأكثر امتيازا لطبيعتنا على الحيوانات، هو

(١) م. ن، ص ١٦٠.
(٢) م.ن، ص ١٦١.
(٣) رسل برتراند، حكمة الغرب، م.س، ص ١٤٩
(٤) هليمفارب، غيرترود، الطرق الى الحداثة، م. س، ص ١٦١.

في الغالب المنطقة التي يظهر الناس فيها اكثر لا عقلانية»[١]. أما فولتير فقد كان مناصراً لما يسمى الدين الطبيعي والتسامح، ولم يكن مناهضا للتعصب وعدم التسامح ومؤسسات الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وسلطتها فحسب، بل للمسيحية نفسها. وقد عبر عن نفوره من كل ماينتمي إلى الخرافة والتعصب الديني بعبارته الشهيرة: «اسحقوا الخسيس».

يرى فولتير أن على كل انسان حصيف، وكل انسان جدير بالاحترام ان ينظر باشمئزاز إلى الطائفة المسيحية»[٢]. وقوله كل انسان حصيف وجدير بالاحترام يستثني العوام باعتبارهم مستعبدين في المسيحية.

كتب ديدرو مقالاً في «الموسوعة» بين فيه أن الجمهور العام لا دور لهم في العصر الفلسفي، لأنهم «ليسوا مؤهلين حتى يستطيعوا أن يدعموا أو يفهموا سير الروح الإنسانية إلى الأمام»[٣].واذا كان هؤلاء العوام يعيشون حالة مزرية، فذلك لأنهم لا يزالون تحت نير عبودية الدين والكنيسة، وتقدم التنوير هو ما سيحررهم «من هذه الحالة الغارقة في ظلام الجهل»[٤]. رأي ديدرو هذا، كان مطابقا إلى حد بعيد لرأي فولتير الذي كتب إلى ديدرو قائلا: لا بد من تحطيم الدين بين الناس الجديرين بالاحترام، ويترك للانذال كبيرهم وصغيرهم؛ الذين صنع من اجلهم. وفي هذا الاطار كتب نادرته الشهيرة التي يقول فيها: انني أريد أن يؤمن محامي، وخياطي، وخدمي، وحتى زوجتي بالله؛ لأن ذلك يعني أن فرص تعرضي للغش والنهب وتدنيس العرض ستكون أقل. وإن لم يوجد اله، فمن الضروري أن أخترعه[٥].

لم يكن فولتير ملحداً بل كان من المؤمنين بالدين الطبيعي.وكان يتفق مع أغلب زملائه المفكرين (هولباخ، دالمبير، هلفيتيوس، وجوليان دو لا ميتري)، الذين تبنوا آراءً الحادية، في أنه لا ينبغي تداول هذه الآراء بصورة علنية نظرا للنتائج الاجتماعية المترتبة على وجود «أمة من الملاحدة»؛ فعامة الناس يحتاجون إلى رادع أو ضابط يمارس تأثيراً كبيراً عليهم عندما يكون موجوداً أسمى، خالقاً، وحكيماً، ومنتقماً. فمن دون الدين لن تكون الطبقات

(١) م.ن، ص ١٦١
(٢) م. ن، ص ١٦٢.
(٣) م.ن، ص ١٦٢.
(٤) م. ن، ص ١٦٣.
(٥) م. ن، ص ١٦٣.

الدنيا سوى حشد من اللصوص وقطاع الطرق.

وهكذا، رغم موقف مفكري التنوير الفرنسيين السلبي من الدين، فانهم أكدوا على فائدته الاجتماعية، لذلك اعتقد فولتير أن مجاهرة هولباخ بالالحاد كانت طائشة وغير حكيمة. حتى انه أمر باخمادها رغم أنه هو نفسه لم يبذل جهدا ليخفي اشمئزازه من المسيحية واليهودية؛ فالعهد القديم، بالنسبة له، ليس سوى تاريخ من القسوة والهمجية والخرافة واليهود المحدثون هم طائفة من الماديين الجشعين والمرابين وغيرالمتحضرين. وهم، كما يرى فولتير، «استحقوا الطرد من اسبانيا لأنهم سيطروا وتحكموا في المال والتجارة فيها. ولا يزالون يتطلعون إلى ذلك جاعلين الربا واجبهم المقدس. ومع ذلك ينبغي التسامح معهم، كما يؤكد فولتير في احد خطاباته إلى دالمبير، لأن المستنيرين يجب أن يكونوا متسامحين مهما كلف الأمر»[١].

يعتبر التنوير في القرن الثامن عشر بمثابة صياغة اجتماعية للنور الفطري الذي قال به ديكارت واسبينوزا في القرن السابع عشر، «فقد ظل النور الفطري في القرن السابع عشر منهجا للمعرفة، واصبح في القرن الثامن عشر ثورة اجتماعية بعد أن بات الفكر موجهاً للواقع»[٢]. كان هدف فلاسفة النور الفطري المطالبة بحق الفكر، بينما أكد فلاسفة التنوير على حق الفكر في توجيه الواقع لكي يعيش الإنسان في عالم يحكمه الفكر. في الفصل العشرين من كتابه «رسالة لاهوتية – فلسفية»[٣] سعى اسبينوزا للبرهنة على أن حرية الرأي تزدهر في دولة متاسسة على العقل، وأراد بشكل خاص دراسة اثر هذه الحرية على الدولة، فبين أن هدف الدولة هو الأمن وليس الهيمنة؛ فالدولة ينبغي أن تضمن أمن الأفراد وتؤمن حريتهم. وهو كان قد أكد في الفصل الساس عشر[٤] من الكتاب أنه قدم ما يكفي من البراهين ليبين أن الدولة الديمقراطة هي الأفضل من بين مختلف أشكال الدول لأنها تقوم على أساسي العقل والحرية، وهي بذلك الأكثر قربا من الطبيعة، والأقل بعداً عن الحرية التي تقرها هذه الطبيعة لكل واحد من الناس. يعد فولتير، الذي كان على رأس فلاسفة التنوير،

(١) م.ن، ص ١٦٥.

(٢) حنفي، د. حسن. في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢، ص ٩٢.

(٣) Spinoza. Traite theologique-politique, chapXX, in Spinoza, oeuvre, Tome 2,Flamarion,p 329-

(٤) Ibid, P 268.

«اسبينوزا القرن الثامن عشر كما يعد اسبينوزا فولتير القرن السابع عشر»[1]. وقد صاغ افكاره، في «القاموس الفلسفي»، بهدف تحقيق غايات ابرزها: رفض كل ما يتعارض مع العقل في ميدان العقائد. وفي هذا الاطار جاء رفضه لعقيدة العناية الالهية التي تشكل محور الديانة المسيحية. وهدم النظريات الميتافيزيقية في الفلسفة باعتبارها متاهات عقلية. والدعوة إلى التسامح والسلام، وشجب التعصب الديني الذي قاد إلى الحروب الدينية المدمرة. والتعصب الفلسفي الذي يقود إلى الدوغمائية التي لا تبالي بالعلم والمعرفة الحسية والرؤية المباشرة للواقع. وهكذا يتفق فولتير في اهدافه العقلانية مع مشروع الفلسفة الحديثة عند ديكارت واسبينوزا ومالبرانش وليبنز وكانط، وهو المشروع الهادف إلى القضاء على الأسطورة وعلى السر وعلى كل ما يند عن العقل[2].

من التنوير الفرنسي إلى التنوير الألماني

بدا التنوير الألماني بعد الحرب الأهلية بين الكاثوليك والبروتستانت (حرب الثلاثين عاماً ١٦١٧-١٦٤٨) التي دمرت المدن والمجتمعات الأوروبية وكان تاثيرها في ألمانيا، حيث قضت على ما يقارب الثلاثين بالمئة من سكانها، رهيباً. كان لا بد لهذا التعصب الديني القاتل من ان يدفع المفكرين والعلماء واساتذة الجامعات والمثقفين بشكل عام للبحث عن اسباب هذه الكارثة بهدف تجاوز آثارها وتلافي حدوثها مستقبلاً. وكان سبيلهم الوحيد للوصول إلى هذا الهدف هو العقلانية والتنوير.

كان التنوير الألماني في بداياته تابعا للتنوير الفرنسي والانكليزي فاستفاد من العقلانية الديكارتية، وفيزياء نيوتن، وتجريبية لوك، في البحث عن الحقيقة التي كان رجال الدين الكاثوليك أو البروتستانت، يدَّعون امتلاكها، ويُردون المرتبطين بهم في مهالك التعصب الناشيء عن الاعتقاد بحقيقة واحدة تشكل الفيصل بين الايمان والهرطقة. واذا كان هذا التعصب سبباً كافياً للحروب، فإن العقلانية والتنوير هما المدخل إلى السلم والتسامح.

لقد فهم فلاسفة التنوير الألمان، بدءا بليبنز ومرورا، بفخته وكانط ووصولا إلى هيغل، أن التخلص من التطرف يتطلب قراءة عقلية نقدية لتراثهم الديني تؤدي إلى تأويله

(١) حنفي، د. حسن، في الفكر الغربي المعاصر، م. س، ص ٩١.
(٢) م. ن، ص ٩٢.

بالطريقة التي تخدم تقدم المجتمع الألماني لتستدرك الأمة الألمانية ما فاتها وتلحق بركب الأمم المتحضرة التي سبقتها وخاصة الأمتين الفرنسية والانكليزية.

ما كان التنوير الألماني معاديا للدين كما كان عليه الحال في التنوير الفرنسي، وفي هذا الاطار يقدم لنا كل من الفيلسوفين الكبيرين لايبنز وكنط رؤية ومشروعاً يتعلقان بالمسالة الدينية، بعيداً عن المنطق الثوري الذي تميز به التنوريون الفرنسيون الذين ارتبطت عندهم فكرة تقدم المجتمعات بالموقف السلبي من الدين والكنيسة. فقد بقي لايبنز يحمل هاجس «توحيد الكنائس» منذ كتاباته الأولى إلى آخر كتاب له[1]. وقدم ما يراه فهما عقائدياً معتدلاً للدين باعتباره منبراً للحوار والتفكير يتطلبان قيام الفلسفة بدور اساسي في عقلنة الدين، وفي هذا الاطار جاءت كتبه ومنها «مقالات في عدل الله»، و«مقالة في الميتافيزيقا»، لتؤكد العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللاهوت. وكنط في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» كان شبيها بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريراً عقلياً. وبالمقارنة مع «القاموس الفلسفي» لفولتير نرى أن كانط، في تناوله لمسألة الدين والايمان، سار حتى منتصف الطريق بينما سار فولتير الذي رفض اي سلطة غير سلطة العقل حتى النهاية[2].

موقف كنط من التنوير:

طرح قديس بروتستنتي، أثار سخطه اقتراح لإلغاء الزواج المدني، في مجلة برلين الشهريةعام ١٧٨٤، سؤالاً يرى أن من الضروري الإجابة عليه قبل الشروع بتنوير الناس. هذا السؤال هو ما هي الأنوار؟ وقد كان هذا السؤال موجهاً إلى الجمهور الواسع وليس إلى كنط بالذات، وجاءت إجابة كنط عليه لتتوجه بدورها إلى هذا الجمهور انسجاماً مع اتجاهات فلسفته النقدية بشكل عام. في الإجابة على هذا السؤال، حدد كنط معنى التنوير بأنه خروج الإنسان من قصوره الذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إشراف الغير. وهذا القصور تقع مسؤوليته على الإنسان نفسه لأن سببه ليس عيباً في العقل بل الافتقار إلى القرار والشجاعة في استعماله. لتكن لك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك. ذاك هو شعار الأنوار. إن الكسل والجبن يجعلان عدداً كبيراً من الناس مرتاحين إلى قصورهم مدى الحياة، ويفسران سهولة

(١) لايبنز،مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق د. الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة مراجعة د. جورج زيناتي توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت تشرين الأول٢٠٠٦، ص٤٦.

(٢) حنفي د. حسن. في الفكر الغربي، م. س، ١١٩.

تنصيب البعض أنفسهم أوصياء عليهم. إنه من السهل جداً أن يكون المرء قاصراً !! فلو كان لدي كتاب يقوم مني مقام الفكر، ومرشد يقوم مني مقام الضمير، وطبيب يقرر لي نظامي الغذائي... الخ فلن أكون بحاجة إلى أن أحمل نفسي عناء البحث. لست بحاجة إلى أن أفكر طالما أن بوسعي دفع الثمن، اذ أن آخرين سيتكفلون بهذا العمل المضني[1]. وإذا كان من الصعب على الفرد الخروج من قصوره الذي كاد أن يصبح له طبعاً، بمفرده، فذلك لأنه قابع فيه بارتياح وعاجز عن استعمال عقله هو، لأن الأوصياء لم يدعوه أبداً يحاول ذلك. الضابط يقول لا تفكر بل نفذ! ورجل المال يقول لا تفكر بل ادفع! والكاهن يقول لا تفكر بل آمن. في كل مكان حد للحرية؛ فكر قدر ما تشاء وحول ما تشاء انما أطع. وهذا الواقع يجعل الذين يتوصلون بالجهد الخاص لذهنهم إلى التحرر من القصور والسير بخطى ثابتة، قلة. لكن أن يستنير الجمهور من تلقاء نفسه أمر ممكن بل يدخل في باب الحتمي لو تركت له الحرية في ذلك. الحرية التي لا بد منها للتنوير تعني أن يستعمل المرء عقله علانية في جميع المجالات. ان الاستعمال العام لعقلنا يجب أن يكون حراً دائماً، وهو وحده يمكن أن يوصل الأنوار للناس.والمقصود بالاستعمال العام للعقل هو ما يقوم به المرء بوصفه عالماً أمام مجموع الجمهور الذي يقرأ. أما الاستعمال الخاص فهو ذلك الذي يقوم به في مركز مدني أو وظيفة معينة أسندت إليه». يمنع كنط في مجال الاستعمال الخصوصي للعقل عن الفرد التفكير الحر لأن الطاعة هي رد الفعل الوحيد إزاء الأوامر حتى لو كانت لا تتماشى مع الفكر الحر. ذلك هو شأن الضابط الذي يأمره قائده بعمل، أو شأن رجل الدين الذي ينشر تعاليم كنيسته، أو شأن المعلم أثناء التدريس أو أيضاً شأن المواطن الذي تأمره حكومته بدفع الضرائب. كل هؤلاء يعتبرهم كنط قطعاً تتكون منها الآلة الكبرى، أي آلة المجتمع المدني»[2]. أما في مجال الاستعمال العمومي للعقل فلا بد من اطلاق التفكير الحر حيث يتصرف المرء بوصفه عالماً فيطلع الجمهور على افكاره التي يكون قد فحصها بدقة أي هو يمارس التفكير الحر بوصفه تفكيراً نقدياً ويؤدي رسالته في اطلاع الجمهور عليه، وبذلك يكون التنوير فعلاً نخبوياً يقوم به الفيلسوف والعالم

(١) كنط، جواباً على سؤال ما هي الأنوار، ترجمة د. حسين حرب، الفكر العربي، عدد خاص بالمئوية الثانية لنقد العقل المحض اشراف د. موسى وهبه، العدد ٤٨، معهد الانماء العربي بيروت ١٩٨٧، ص ١٢٩.

(٢) الخوني، محسن، التنوير والعقل والدين، مقالة الكترونية.

والمثقف إضافة إلى كونه فعلاً ذاتياً يتمثل بخروج المرء من قصوره بسبب عجزه عن استعمال عقله بنفسه.

ويؤكد كنط أنه ركز الاهتمام في مجيء الأنوار على خروج الناس من قصورهم بأنفسهم خاصة في مسائل الدين، لأنه فيما يتعلق بالفنون والعلوم ليس لأسيادنا أي مصلحة في لعب دور الأوصياء على رعاياهم. أضف إلى ذلك أن القصور هنا أكثر أنواع القصور ضرراً وفي الوقت نفسه أكثرها عاراً. لم يستثن كنط الدين من النقد ولكنه كان بعيداً عن المغالاة التي انساق اليها التنوير الفرنسي في موقفه من الدين، فأكد أن النزوع إلى التقديس ونسبة التشريع إلى الله يؤديان إلى اثارة الشكوك بعيدا عن السعي للوصول إلى الاحترام الصادق الذي يمحضه العقل فقط إلى من يفوز في امتحانه الحر والعلني.

كانت دعوة كنط إلى التنوير قائمة على أساسي الفكر النقدي المستقل الذي يرتكز إلى الاستعمال الشخصي للفكر دون تبعية أو وصاية من الغير، والحرية. ولذلك تميزت بطابعها الثقافي النخبوي، وكانت بعيدة عن الدعوة إلى الثورة. وعلى الرغم من أنه مع معاصريه لا يعيشون في حقبة الأنوار، كما يرى، إلا أنهم يعيشون عصرا يسير نحو التنوير. والوصول إلى التنوير لا يقتضي الثورة لأن الجمهور لا يبلغه إلا بتأن. أما الثورة التي يمكن أن تطيح بالاستبداد الشخصي والاضطهاد المتعطش للمصالح المادية او السلطة، فإنها لا يمكن ان تؤدي أبداً إلى إصلاح حقيقي لنمط التفكير. ومن اجل التنوير لا يتطلب الأمر شيئا آخر غير حرية الاستعمال العمومي للعقل في جميع الميادين.

التنوير والعقل الدين الطبيعي:

ألف كنط كتاب الدين في حدود العقل وحده عام ١٧٩٣ بعد المرحلة النقدية، من أجل دراسة الدين الوضعي أي الدين القائم بعقائده وطقوسه ومؤسساته وهيئاته، وقد عالج في هذا الكتاب مسالة الخير والشر وعلاقتهما بالطبيعة الإنسانية، ومسالة الدين والكهنوت، فميز بين الإيمان التاريخي أي الايمان الكنسي القائم على الكتاب المقدس والعقائد وممارسة الطقوس والشعائر، والإيمان الديني الفلسفي القائم على العقل العملي والمتجسد في السلوك الخلاقي. وأكد انه اذا كانت طاعة الله هي أساس التدين في الإيمان التاريخي، فإن هذه الطاعة تحتاج إلى توسط الكنيسة ورجال الدين الذين يتولون أمر الشعائر والطقوس والنظام التشريعي، بينما هي صلة مباشرة بين الإنسان والله في الإيمان الفلسفي. وهذا التعارض بين الإيمان الديني والإيمان التاريخي هو نفسه بين البروتستانتية والكاثوليكية، وكنط يحاول

التوفيق بينهما ولكن في صالح البروتستانتية على حساب الكاثوليكية، وابعد من ذلك، «يحاول التوفيق بين جميع الأديان التي يسميها عقائد في دين واحد؛ فالعقائد تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعائر والطقوس، أما الدين فواحد وهو الدين الخلقي»[١].

يرتكز الدين اللاهوتي برأي كنط على الإيمان التاريخي بينما يقوم الدين الفلسفي على الايمان الديني العقلي. ولهذا السبب يسمي كنط مشرعه «الدين في حدود العقل وحده»، العقيدة الفلسفية للدين. وبينما يحتاج الدين اللاهوتي إلى رقابة رجال الدين لأنه يخص العقيدة، فإن الدين الفلسفي لا يحتاج إلى رقابة من هذا القبيل لأنه يصدر عن حرية الفكر[٢]. ويرفض كنط إقامة فصل أو تعارض بين الدين الفلسفي والدين اللاهوتي؛ فالدين الفلسفي الذي يقوم على العقل ولا يتعدى حدوده، يحاول فهم العقائد فلسفياً وليس تغييرها. إن الدين الفلسفي والوحي التاريخي، كما يرى كنط، «دائرتان متداخلتان لهما مركز واحد، الدائرة الصغرى تمثل الوحي التاريخي والكبرى الدين الفلسفي، وذلك لأن الوحي يستطيع أن يحتوي على دين العقل، ولكن دين العقل لا يستطيع أن يحتوي على الوحي التاريخي.ويمكن دراسة الوحي التاريخي بغض النظر عن أي عنصر فلسفي. وفي هذه الحالة تصبح الأخلاق عند كنط هي الرابطة بين الدين الفلسفي والوحي التاريخي»[٣].

العقل والكتاب يتفقان على مستوى الأخلاق. وحين يتعارض الدين الفلسفي مع الدين اللاهوتي لا بد من تأويل الوحي أي تفسيره «تفسيراً عقليا بحيث يتفق مع الأخلاق العملية أو مع دين العقل حتى لو بدا هذا التأويل متعسفاً مع النصوص لأنه أفضل من التفسير الحرفي لها»[٤].

يقيم كنط الإيمان الديني على ركيزتين هما العقل والأخلاق بعيداً عن الأفكار المستندة إلى السر المقدس والمعجزة اللتين لا يحتاجهما الإيمان؛ فالعقل البشري والإرادة الإنسانية يشكلان وحدهما اساس السلوك العملي للإنسان. ويميز بين الدين والكهنوت، فيحدد الدين بأنه معرفة كل واجباتنا على أنها أوامر إلهية مصدرها

(١) حنفي، د. حسن. كانط، الدين في حدود العقل وحده، في: «في الفكر الغربي المعاصر»، دار التوير ط١ ١٩٨٢، ص ١٣٥.
(٢) م. ن، ص ١٣٦
(٣) م. ن، ص ١٣٧.
(٤) م. ن، ص ١٣٧.

الوحي. ولكن الدين الطبيعي يشكل مصدراً لمعرفة الإنسان بواجباته قبل معرفة أنها واجبات الهية. إن الدين الطبيعي مفطور في القلب، وهو دين خلقي يتاسس على قاعدتين: قاعدة عامة وهي: واجبك دون أي باعث سوى قيمته المباشرة أي حب الله فوق كل شيء. وقاعدة خاصة هي: حب كل فرد كما تحب نفسك. أي جعل العلاقات الفردية في صيغة قانون عام، والإنسان لا ينبغي أن يفعل الواجب انتظاراً للجزاء أو خوفاً من العقاب بل حباً بالواجب[1]. إن الالزام الخلقي ينبغي أن يصدر عن العقل. والشريعة ينبغي أن تكون شريعة القلب، فالمسيحية خرجت من فم المسيح مباشرة إلى قلوب المؤمنين. وهكذا يؤسس كنط الدين على المباديء التي تهتدي بنور العقل وحده بعيداً عن كهنوت الطقوس والشعائر التي تحول العقل إلى جهل وخرافة. والإيمان يبنى على الصلة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة، والتأكيد على حرية الفكر والإرادة بعيداً عن التدخل الخارجي من فوق الطبيعة في هذه الإرادة؛ فالسلوك الأخلاقي لا يمكن أن يعزى إلى الفعل الالهي أو أية ارادة خارجية بل إلى قوى الإنسان نفسه. وعندما ينسب السلوك الأخلاقي إلى تدخل قوى خارجية في حرية الإنسان، فإن نتيجة ذلك لا تكون إلا سلب هذه الحرية، لذلك لا بد من الابتعاد عن الاسرار والمعجزات ومختلف أشكال الطقوس والعبادات الجماعية. والصلاة الحقيقية كما يرى، هي التأمل في الكون والارتقاء بالروح بينما التردد على الكنيسة ما هو إلا عبادة علنية تتحول إلى وثنية وتنقلب إلى عبادة شخص او صور أو تماثيل وتوهم بفضل الهي خاص لكل فرد أو للجماعة. والتدشين الرسمي لدخول الكنيسة لأول مرة (العماد) هو فرض اعتقاد على طفل لم يبلغ بعد سن الرشد ومن ثم فهو عمل لا قدسية فيه ولا إرشاد.وما الذهاب إلى الكنيسة إلا فرصة ينتهزها رجال الدين لتكوين طبقة قاهرة متعجرفة على المؤمنين تدعي وحدها امتلاك الحقيقة ووسائل الفضل الالهي ورفع الخطايا[2]. وتمارس باسم ذلك وصايتها على المؤمنين. وبذلك فإن موقف كنط من التنوير القائم على اساسي العقل والحرية ورفض كل وصاية خارجية عليهما ينطبق تماما على موقفه من الدين.

التنوير الإنكليزي والليبرالية

في اعقاب الاصلاح الديني ظهر في انكلترا موقف جديد ازاء الفلسفة والسياسة

(١) م. ن، ص ١٤١.
(٢) م. ن، ص ١٤٤.

ينظر اليه بوصفه رد فعل على فترة الحروب الدينية والخضوع لروما، رغم أن انكلترا ظلت إلى حد بعيد بمنأى عن الفظائع التي ترتبت على الانقسام الديني في القارة الأوروبية[١]. يطلق على هذا الموقف تسمية الليبرالية. كانت فكرة الليبرالية قريبة من الفكرة البروتستانتية القائلة ان على كل فرد أن يسوي أموره مع الله بطريقته الخاصة. ولما كانت الليبرالية نتاجا للطبقات الوسطى الصاعدة التي تحقق على يديها التقدم التجاري والصناعي، فقد اتخذت موقفاً معارضاً للتقاليد القائمة على التمييز والتي ترسخت لدى الملكية الطبقة الارستقراطية على حد سواء. ومن ثم كان التسامح هو الميزة الآساسية للموقف الليبرالي. «كان تجار الطبقة الوسطى، الذين اكتسبوا ثروتهم وممتلكاتهم بجهودهم الخاصة، ينظرون بسخط إلى السلطة المطلقة للملوك. لذلك كانت الحركة تتجه نحو الديموقراطية المبنية على حقوق التملك وعلى الحد من سلطة الملوك»[٢]. وكانوا ينظرون إلى هذه السلطة بارتياب لأنها لا تلبي احتياجات التوسع في التجارة.

كانت ليبرالية القرن السابع عشر قوة للتحرر، حررت الذين كانوا يمارسونها من كافة ضروب الطغيان السياسي والديني والاقتصادي والعقلي. وكان احترام الفرد أحد سماتها الرئيسة[٣].

أكد اللاهوت البروتستانتي أنه ليس من حق السلطة وضع القوانين المتعلقة بالضمير، وقد تغلغلت هذه النزعة الفردية ذاتها في الميدان الاقتصادي فتمثلت بمبدأ «دعه يعمل دعه يمر» الذي أسس لمذهب المنفعة، من أجل تبريره عقليا. وفي الفلسفة أدى إلى تأكيد الاهتمام بنظرية المعرفة التي كان الكوجيتو الديكارتي، الذي يمثل نزعة فردية ترد كل فرد إلى وجوده الشخصي باعتباره أساسا للمعرفة، تعبيراً واضحاً عنها.

كان التفاعل كبيراً بين المفكرين التنويريين الفرنسيين والانكليز.فقد زار فولتير انكلترا وعاش فيها من العام ١٧٢٦ إلى العام ١٧٢٨. ونشر كتابه عن الأمة الانكليزية في لندن قبل باريس، وأشار إلى لقائه بالفيلسوف بيركلي واقتباسه عن لوك، ونيوتن. ومونتسكيو عاش في انكلترا من العام ١٧٢٩ إلى العام ١٧٣١.وكذلك روسو فقد لجأ إلى انكلترا عام ١٧٦٦ بعد أن أمر بالقبض عليه في فرنسا بسبب آرائه المتعلقة بالدين التي عبر عنها في كتابه

(١) رسل، برتراند. حكمة الغرب، م. س، ص ١٠٣.
(٢) م.ن، ص ١٠٤.
(٣) م. ن، ص ١٠٥.

«اميل»، وهناك كتب كثيرا من «الاعترافات». والفرنسيون اعترفوا بفضل جون لوك واسحق نيوتن في توجيه تنويرهم[١]. وهيوم، وهو ابرز الفلاسفة التجريبيين الانكليز، كتب «رسالة في الطبيعة البشرية» عندما كان يعيش في فرنسا.ولكن على الرغم من إلفة الفرنسيين والبريطانيين ومعرفة المفكرين بعضهم للبعض الآخر، فقد اختلفوا في روح التنوير الخاصة لكل منهم. كان العقل هو ماهية التنوير وسبب وجوده في فرنسا حيث الصراع أخذ اتجاهاً حاداً مع الملك والكنيسة، بينما في بريطانيا حيث لم ينظر التنويريون إلى الدين من حيث هو عقيدة أو مؤسسة نظرة عدائية، بسبب عدم وجود نزاع بين الحكومة المدنية والسلطات الدينية، كانت الحاسة الأخلاقية والفضائل الاجتماعية هي ما يشكل الحافز الأساسي للتنوير. كانت الأخلاق الاجتماعية هي الخاصية التي ميزت التنوير البريطاني، وهي تستمد من الحاسة الأخلاقية، ولا تستمد من العقل أو المصلحة الذاتية. وهذه الحاسة الأخلاقية الراسخة في العقل البشري رغم كونها غير فطرية، هي ما يلهم بالتعاطف والأريحية تجاه الآخرين. التربية كما يرى لوك تطبع الأطفال وتلقنهم عاطفة الرفق والرأفة. وهيوم يرى أن من مغالطات الفلسفة القديمة والحديثة أيضا أنها نظرت إلى العقل على أنه الدافع الرئيسي للسلوك البشري، لأن العقل وحده لا يستطيع أن يهيمن على الارادة والعواطف. هناك، برأيه، عاطفة أو حاسة أخلاقية، وذوق اخلاقي يشترك فيه الناس جميعا. والألم واللذة يرتبطان بهذه الحاسة من حيث أن الرذيلة تؤدي إلى الألم والفضيلة تؤدي إلى اللذة. وهذه الحاسة، رغم انها غير فطرية، هي سمة عامة مشتركة بين الناس[٢]. وإذا كان العقل والمصلحة يؤديان دورا ثانويا في الأخلاق، فان الأمر كذلك بالنسبة للدين؛ فهم قد وجدوا مصدر الأخلاق إما خارج الدين وإما في دين طبيعي. وفي الحالين ثمة غياب ظاهر لروح العداوة مع الدين. وذلك لا يشبه باي شكل الحرب بين العقل والدين التي مارست دورا كبيرا في التنوير الفرنسي[٣]. ولكن رغم كل الاختلافات بين اشكال التنوير الأوروبي والأميركي فان المشترك بينه هو احترام العقل والحرية، والعلم والصناعة، والعدالة والتسامح، والتقدم والرفاه الاجتماعي.

ينظر إلى اسحق نيوتن وجون لوك في

(١) هيلمفارب، غيرترود. الطرق الى الحداثة، م. س، ص٢٩.
(٢) هيلفارب، غيرترود. الطرق الى الحداثة، م. س، ص ٣٨.
(٣) م. ن، ص ٤٢.

الأغلب بوصفهما أبوين للتنوير الانكليزي. وصف ديفيد هيوم نيوتن بأنه «العبقرية العظيمة والنادرة التي زينت الجنس البشري وعلمته»[١]. وجون لوك كان له حضور هائل في بريطانيا وذلك بسبب كتاباته السياسية التي عبر فيها عن اراء تجمع ما بين حق الملكية الذي يحفظ الحقوق المتوارثة للارستقراطية المرتبطة بالملك، والحقوق المكتسبة للطبقة الصاعدة من التجار ورجال الصناعة في انكلترا الذين أرادوا المحافظة على مكتسباتهم. وقد جاءت هذه الآراء في فترة سادها الاضطراب والفوضى على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية نتيجة للحرب الأهلية بين الملك والطبقة الارستقراطية من جهة، والبرلمان الذي يمثل الطبقة البرجوازية الصاعدة من جهة أخرى. هذه الحرب التي انتهت بانتصار البرلمان وتقييد سلطات الملك الذي بات يملك ولا يحكم. جمع لوك في ارائه السياسية بين العقل الذي يرتكز إلى الخبرة الحسية في الشؤون الاجتماعية والحياتية من جهة، والايمان والوحي فيما يتعلق بالأمور اللاهوتية من جهة أخرى، وذلك كان من شأنه التخفيف من اندفاع الفئة الصاعدة والحد من حماستها التي تؤدي إلى مواجهة الكينسة والدين.

وجون لوك من الذين مارسوا تأثيراً كبيراً على مفكري عصر الأنوار بفضل آرائه المعتدلة التي اسست لليبرالية السياسية المرتكزة إلى القول إن السلطة في الدولة ينبغي أن تضمن الحقوق الطبيعية للمواطنين؛ فالحالة الطبيعية التي تسبق الدولة هي حالة حرية كاملة ومساواة والدولة ينبغي أن تكون مدنية أساسها العقد الاجتماعي. والحقوق الطبيعية التي ينبغي لأية سلطة المحافظة عليها هي حق الحياة، والحرية والملكية التي تعد حقوقاً ضرورية لاستمرار الحياة العادية. ومن أجل تحقيق الأمن للناس يجب تقسيم سلطات الحكم إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية. واذا نشأت نزاعت بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ينبغي العودة إلى الشعب، واذا رفضت الحكومة الاستجابة للشعب تصبح الثورة مشروعة.

كتب لوك رسالة عن التسامح (١٦٨٩)[٢] مهدت للحركة الكبرى لعصر الأنوار بين فيها أن الصراع الناتج عن غياب التسامح مرده إلى المزج بين ماهو ديني

(١) م. ن، ص ١٨

(٢) Locke, Lettre sur la tolerance, In oeuvre philosophique de Locke, Tom VII, Bossance, paris, P149.

وما هو مدني؛ لذلك ينبغي التمييز بين ما يتعلق بالحكومة المدنية، وما ينتمي إلى الدين.إن الدولة ينبغي ان تحافظ على مصالح الناس المدنية المتعلقة بالحياة والحرية وصحة الجسد والملكيات الخارجية كالأموال والأراضي والمنازل وغيرها من الأشياء، وتحرص على صيانتها وازدهارها. والحكومة المدنية، المتسلحة بالقوة الناتجة عن اتحاد الناس حولها، عليها أن تطبق القوانين العادلة التي تضمن، لكل الناس بشكل عام، ولكل فرد بشكل خاص، الإمتلاك الشرعي لكل ما يتعلق بحياته، ومن واجبها معاقبة من يسلب حقوق الاخرين.

أدت حركة التنوير إلى الثورة الفرنسية التي أسست لأفكار الحرية والمساواة والعدالة على المستوى الإنساني، لا الفرنسي فحسب، وتحولت منذ الإعلان العلمي لحقوق الإنسان(١٧٨٩) إلى حركة مستمرة عولمت الإرث الأميركي المتعلق بحقوق الإنسان والدستور، وروح الديمقراطية. وقد حملت إلى العالم الشرقي الإسلامي مفهوماً جديداً للسلطة السياسية، والحقوق الفردية، والتنظيم الإجتماعي بعد حملة بونابرت على مصر، هذا الحدث الذي اعتبر بمثابة حركة الأفكار الأولى التي تخترق الحواجز بين العالمين الشرقي والغربي والتي كان أحد أسباب نجاحها طابعها العلماني.[١] تركت هذه الحملة أثرا كبيراً في تاسيس اتتلجنسيا مصرية، خاصة بعد البعثة التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا، وكان مرشدها الطهطاوي الذي حلل اسس ومبادىء الحياة السياسية الفرنسية بشكل مستقل عن أي تأثير ديني، مؤكداً أن الاعتماد على العقل وحده يؤدي للوصول إلى الأهدف نفسها التي نص عليها الوحي من اجل العدل بين الناس[٢].وقد امتد أثر المبادىء والقيم التنويرية التي ارساها مونسكيو وروسو وفولتير في ارجاء السلطنة العثمانية وخاصة في بلاد الشام حيث أخذ رجال الأدب والنهضة العربية ينشرون الأفكار التي تركز على الشورى والإصلاح، والدعوة إلى تطبيق المبادىء الدستورية في السلطنة العثمانية. وقد سلكت اليقظة العربية مسارها بدفع اقوى بفعل ما استوحته من الثورة الفرنسية بدءاً من الأفغاني ومحمد عبده مروراً باديب إسحاق وفرنسيس المراش

(١) El- Kik, Victor, La Revolution Francaise promatrice des concepts democratiques dans la pensee. Arabe moderne.

في مجلة الدراسات الأمنية والقانونية والعلمية والنفسية، العدد ٤١، شبط، الشرفية ٢٠١٠، ص ١٧٨.

(٢) Ibid, P 174.

وصولاً إلى شبلي الشميل وامين الريحاني، ولا نغالي لو قلنا إنه ما كان هناك حدث سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي يوازي في تأثيره على أفكارنا الطابع الذي تركته الثورة الفرنسية، وليدة عصر التنوير فنحن ندين لها بما تركته من أثر في الكتابات التي لا حصر لها، والأفكار التي أدت إلى التغيرات السياسية والاجتماعية، وفوق كل ذلك التفكير العقلاني الذي يشكل شرطاً لا غنى عنه للتقدم.وبالإضافة إلى ذلك امتد تأثيرها من النثر إلى الشعرالذي ابدعه كبار الشعراء العرب ومنهم خليل مطران وأحمد شوقي وحافظ ابراهيم ومعروف الرصافي وجميل صدق الزهاوي والياس صالح[١].

ما كان التنوير الذي اسس للعقلانية والفردية والنقد الديني المنطلق من نزعة انسانية، والليبرالية السياسية، ليقتصر على الغرب الأوروبي، وتأثيره في الشرق الأدنى، فقد اخذ مسالك مشابهة في اليابان وجنوب شرق آسيا، رغم اختلاف موقع الدين والموقف منه. ومسار هذا التنوير يبين أن المجتمعات التي تعاني من الصراع الاجتماعي باشكاله الدينية والطبقية والعرقية تتلمس سبلاً تجعلها جزءاً من مسار الإنسانية التي ترتقي وتتقدم إلى الأمام تاركة وراءها ما تتجاوزه دون إمكانية العودة اليه. وإذا كان الأمر بيناً في العلوم التي تسلك مساراً يكرس ما هو جديد ويتجاوز القديم حيث يصبح كل انجاز علمي سريعاً انجازاً عالمياً، فانه ينطبق، إلى حد ما، على الميادين الإنسانية المختلفة بشكل عام؛ فالإنسانية في مسارها، رغم اختلاف المجتمعات، لا بد لها من السير باتجاه عقلاني يحترم فردية الإنسان، يتصالح مع ماضيه من خلال النقد، ويتطلع إلى مستقبل يستفيد من صراعات الماضي، يؤسس لمبدأ التسامح، ويتجه نحو ليبرالية عمادها الأساسي حقوق الإنسان. بهذا المعنى التنوير الغربي يخص الإنسانية باسرها. واذا كان هذا التنوير قد اخذ أشكالاً مختلفةً في المجتمعات الغربية، فإن الاتجاهات العامة المشتركة التي أرساها بطابعها الإنساني تجد بذوراً لها في كل الثقافات التي، إن استطاعت العمل على تنميتها وجدت طرقها الخاصة للتنوير، بعيداً عن الاستنساخ والتقليد، التي تجعل تنويرها رافداً في نهر التطور والتفاعل الإيجابي بين الحضارات.

(١) Ibid, p 168.

المراجع:

١ - رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، ج ٢، عالم المعرفة ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت يناير ١٩٨٣.

٢ - كيلي، وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ط١، دار التنوير، بيروت ٢٠١٠.

٣ - الخولي، د. يمنى. فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة ٢٦٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، كانون الأول ٢٠٠٠.

٤ - هيلمفارب، غيرترود. الطرق إلى الحداثة، ترجمة محمود سيد أحمد، عالم المعرفة ٣٦٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ايلول ٢٠٠٩.

٥ - حنفي، د. حسن. في الفكر الغربي المعاصر، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢.

٦ - حنفي، د. حسن. كانط، الدين في حدود العقل وحده، في: «في الفكر الغربي المعاصر»، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٢.

٧ - لايبنز، مقالة في الميتافيزيقا، ترجمة وتقديم وتعليق د. الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة مراجعة د.جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية بيروت تشرين الأول ٢٠٠٦.

٨ - كنط، جواباً على سؤال ما هي الأنوار، ترجمة د. حسين حرب، الفكر العربي، عدد خاص بالمئوية الثانية لنقد العقل المحض اشراف د. موسى وهبه، العدد ٤٨، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨٧.

٩ - الخوني، محسن، التنوير والعقل والدين، مقالة الكترونية العدد ٣٠ من: ، ٢٠١٠. Tasamoh.com/index/php

١٠ - Locke, Lettre sur la tolerance, In oeuvre philosophique de Locke, Tome VII, Bossance, PARIS

١١ - Spinoza. Traite theologique-politique, chapXX, in Spinoza, oeuvre, Tome, Flamarion, PARIS.

١٢ - El- Kik, Victor, La Revolution Francaise promatrice des concepts democratiques dans la pensee في مجلة الدراسات الأمنية والقانونية والعلمية والنفسية، العدد ٤١، شباط، الأشرفية ٢٠١٠. Arabe moderne.

العدالة الجنائية كفرع من نظام العدالة العام

د. بثينة حسن بيان دكتوراه في القانون الدولي العام

إن العدالة الجنائية هي بنيان قضائي متكامل، تتناول الجريمة بكل أشكالها، كما تتناول المجرم بدوافع فعله الجرمي، وهي تحدد سبل الردع والمعالجة، بغية الوصول إلى مجتمع آمن، تسود فيه قيم العدالة الإنسانية والاجتماعية.

والعدالة الجنائية تفترض وقوع أفعال مخالفة للقانون والأعراف والتقاليد السائدة، وتلحق ضرراً بالإنسان كذلك. ومبررات قيام العدالة الجنائية هي الحؤول دون ارتكاب الأعمال الجرمية عبر إجراءات استباقية بداية، وإلا تطبيق أحكام الردع القانوني بحق من يرتكب فعلاً جرمياً نصت القوانين على تجريمه.

فمبرر العدالة الجنائية هو إذن، وجود جريمة، فلو لم توجد هذه الجريمة لما كانت للعدالة الجنائية ضرورة ولا مبرر لقيامها.

من هنا فإن الولوج إلى البحث في موضوع العدالة الجنائية يتطلب تحديد الأعمال التي تقع تحت مساءلة هذا النظام القانوني.

تعريف الجريمة وتطورها:

ما هو تعريف الجريمة في العلوم الإنسانية؟ وما هو تعريفها في القانون؟وكيف تطورت على مرّ العصور؟

أولاً: تعريف الجريمة في العلوم الإنسانية:

إن الجريمة ظاهرة اجتماعية، وقد عرفها البعض بأنها خرق لحق أو إخلال بواجب. ورأى البعض الآخر أن الجريمة هي عمل لا اجتماعي موجه ضد حق معين، وله أسبابه الخاصة، وميز بين الجرائم الموجهة ضد الإنسان والجرائم الموجهة ضد المجتمع.

أما المفكر جان مكسويل[1]، فرأى أن الجريمة» هي كل عمل معاقب عليه في مجتمع سياسي معين، بموجب القانون المكتوب أو القوانين غير المكتوبة والمتعارف عليها، ويؤكد بأن الإجرام هو

(١) مصطفى العوجي، دروس في العلم الجنائي (الجريمة والمجرم). مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٤٩.

عمل نسبي غير قابل للتعريف بصورة عامة ومطلقة، وكل محاولة ترمي إلى إعطائه طابعاً عاماً ومطلقاً تؤدي إلى الغموض والتناقض لاستحالة جمع عناصر ثابتة وشاملة للجرم».

أما المفكر «غاروفالو»، فقد ميّز تعريفه للجريمة، بين الفعل المعتبر خرقاً لسلوك وعادات متفق عليها في المجتمع وخاصة به، وبين العمل المعتبر جرماً في كل المجتمعات والبلدان منذ القدم، وهذا ما يدعى بالجرم الطبيعي[١].

ورأى «غاروفالو» أنه، منذ بداية التاريخ، اتفقت معظم المجتمعات على اعتبار القتل والسرقة جرماً يعاقب عليه. وهذا الاتفاق يعطي الجرم صفته باعتباره جرماً طبيعياً، بينما توجد بعض الأفعال التي تعتبر جرماً في مجتمع معين ولا تعتبر كذلك في مجتمعات أخرى. وفي مثل هذه الحالة، لا يشكل الجرم خرقاً لشعور عام ومشترك لدى البشر بل خرقاً لمعيار سلوكي معين وخاص بفئة من الناس. وحاول «غروفالو» تحديد هذا الشعور العام الذي يشكل خرقه عملاً تجرمه الإنسانية جمعاء، فوجد أنه يتألف من عنصرين، أولهما الشعور بالرفق، وثانيهما الشعور بالاستقامة. فالشعور بالرفق شعور مشترك لدى الناس كافة يدفعهم إلى عدم إيذاء غيرهم، بينما يحملهم الشعور بالاستقامة على عدم التعدي على حقوق الآخرين.والجرم الطبيعي يكون ذاك الفعل الذي يحرف الشعور بالرفق والاستقامة، أما سائر الجرائم فتبقى جرائم اعتيادية لأنها تشكل فقط مخالفة لأنظمة وضعها مجتمع معين لاعتبارات تنظيمية[٢].

أما «دور كهايم»، فرأى في كتابه «قواعد المنهجية الاجتماعية» أن الجريمة أمر طبيعي في كل المجتمعات الإنسانية، لانه يتعذر تصور مجتمع واحد خال منها، فوجود مجتمع واحد خال من الجريمة يفترض وجود مستوى واحد من الأخلاق والسلوك لدى جميع الناس الذين يعيشون في بيئة مجتمعية معينة. وهذا الأمر غير ممكن.والجديد الذي طرحه «دوركهايم» هو اعتباره أن الجريمة ضرورية في المجتمع، لان تعبير الأشخاص عن سلوكهم بفعل جرمي يؤدي إلى حركية معينة في المجتمع، ويبطل أن يسود الجمود ذلك المجتمع، ولو كان الأمر جرماً ضد النظم. ويسند رأيه هذا إلى وضع سقراط الذي اتهم بخروجه على الدولة والآلهة، بسبب أفكاره الجريئة التي سادت، وكان من نتيجة ذلك اعتباره مجرماً، وقُضي عليه بالموت.

واعتقد «دوركهايم» أن الجريمة تزول

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥١.

من مجتمع معين عندما ينصهر الشعور الاجتماعي في اتجاه واحد ضد إراقة الدماء والتعدي على الآخرين[١].

إننا لا نشاطر «دوركهايم» رأيه حول اعتبار الجريمة ضرورة لإثبات حيوية الحياة المجتمعية، نظراً لكون الفعل الجرمي ظاهرة سلبية في السلوكيات البشرية. فالمجتمعات لا تبرز حيويتها الاجتماعية بالاستناد إلى المعطى السلبي في العلاقة بين وحسب، بل بالامكان اثباتها من خلال المعطى الإيجابي للعلائق الإنسانية.

غير أن مخالفتنا لرأي «دوركهايم» حول هذه المسألة لا تعني أن نظرياته في علم الاجتماع لم تكن ذات شأن، فهي أضاءت على جوانب مهمة من الحياة المجتمعية في إطار الصراع الدائم بين مكونات المجتمعات، خاصة وأنه خلص إلى اعتبار أن الجريمة تزول من مجتمع معين عندما ينصهر الشعور الاجتماعي في اتجاه موحد ضد إراقة الدماء والتعدي على الآخرين[٢].

إن مفهوم الجريمة لدى علماء الاجتماع أعطى للعوامل الاجتماعية قدراً أكبر من الأهمية في تكوين شخصية المجرم، وفي تحديد سلوكه المنحرف، بحيث ركز «لافي بروهل»[٣] على اعتبار أن الجماعات تعتمد نموذجاً معيناً من السلوك تبلور مع الزمن ليصح مجموعة قيم سلوكية متعارف عليها، وتتصف بالالتزام في احترام ضوابطها، ومن خرج على هذه القيم السلوكية أصبح في حالة عدم انسجام مع المجتمع الذي ينتمي إليه، وهذا الخروج يستوجب اتخاذ إجراءات ردعية بحق من يخرج من منظومة القيم السائدة في مرحلة معينة من حياة المجتمعات الإنسانية.

وفي رأي «لافي بروهل» أن العبرة في تحديد الجريمة هي في مدى مساسها بشعور الجماعة وفي درجة الانفعال العاطفي الذي تحدثه فيها.

ومفهوم الجريمة لدى علماء الاجتماع لا يختلف كثيراً عن مفهومها لدى علماء النفس، إلا من ناحية مدى تأثير العوامل الاجتماعية في تكوين مرتكب الفعل الجرمي، فقد أعطى علماء الاجتماع دوراً أكبر لتأثير ردة فعل المجتمع على الفعل الإجرامي كأحد أركان مفهوم الجريمة، بينما اعتبر علماء النفس أن الجرم هو تعبير عن موقف تصادمي بين سلوك الفرد وسلوك الجماعة بحيث يشكل اعتداء على القيم السلوكية في مجتمع معين.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٨ و ١٨٩.
(٢) المرجع السابق، ص ١٨٩.
(٣) المرجع السابق، ص١٥٤.

وقد حدد «لاغاش» نظرة علم النفس إلى الجريمة فاعتبر «أن الجرم هو كل فعل يصدم بشدة الضمير الجماعي لجماعة معينة فيحدث ردة فعل لديها ضد الفاعل المفترض»[١].

أما في الشرع الإسلامي فإن الجريمة عرفت بأنها كل عمل حرمه الله في كتابه.

ثانياً: تعريف الجريمة في القانون:

أما بالنسبة لتعريف الجريمة في النصوص القانونية، فإن بعضاً من قوانين العقوبات نص على تعريف للجريمة، بينما لم تنص قوانين أخرى على تعريف لها.

فقانون العقوبات المصري لم يعرف الجريمة، بل اقتصر في الباب الثاني من الكتاب الأول على بيان أنواعها بحسب درجة جسامتها، فنص في المادة (٩) على أن الجرائم ثلاثة أنواع: جنايات وجنح ومخالفات، وعرف هذه الأنواع الثلاثة في المواد ١٠ و١١ و١٢.

واعتبر الأستاذ جندي عبد الملك أن القانون الفرنسي لم يعرف الجريمة بل اكتفى بتعريف أنواعها الثلاثة التي نص عليها في المادة الأولى منه، وهي المخالفات والجنح والجنايات».

أما قانون مقاطعة نيو شاتل في سويسرا، الصادر في عام ١٨٩١ فقد عرّف الجريمة بأنها الإخلال بالواجبات التي يفرضها القانون في سبيل النظام الاجتماعي[٢].

ومع أن قوانين عدة لم تعط تعريفاً نصياً محدداً للجريمة إلا أن بعضها أعطى تعريفاً لها في سياق إعلان فكري مثبت وموجه لمبادئ الدفاع عن كيان الدولة الاجتماعي أو الديني أو السياسي أو الاقتصادي، وكان أبرز أنموذج له الإعلان الصادر عن مجلس السوفيات الأعلى، بتاريخ ١٩٧٨/١٢/٢٥، والذي ثبّتَ المبادئ الأساسية للشريعة الجزائية السوفياتية، وأيضاً في القانون الجزائي الروسي الصادر بتاريخ ١٩٦٠/١٠/٢٧، والذي اعتمد تلك المبادئ في أحكامه. وبهذا التعريف القانوني للجريمة الذي حصر الجرائم بما نص عليه القانون، يكون التشريع السوفياتي قد استبعد مبدأ القياس الذي كان قد اعتمده في قوانين سابقة[٣].

أما بالنسبة إلى القانون العقوبات اللبناني فإنه، كأغلب القوانين الوضعية، لم يعط تعريفاً نصياً للجريمة، بل نص على

(١) مصطفى العوجي، دروس في العلم الجنائي (الجريمة والمجرم). مرجع سابق، ص ١٥٤.
(٢) جندي عبد الملك، الموسوعة الجزائية. الجزء الثالث. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، ص٣.
(٣) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة. مرجع سابق، ص ١٠٦.

الأفعال التي تعتبر جرائم، وحدد العقوبات لها.

مما تقدم نخلص إلى تعريف الجريمة بأنها ظاهرة اجتماعية، تتكون عناصرها في البيئة المجتمعية التي يظهر فيها الفعل الجرمي الذي يشكل خروجاً على قواعد الانتظام العام، والذي تشكلت عناصره بالاستناد إلى مجموعة مفاهيم وأعراف وتقاليد باتت تجسد منظومة القيم العامة التي يعتبر كل تعد عليها أو تعرض لها تعدياً على القيم الاجتماعية العامة، وهي بالتالي كل فعل يعاقب عليه القانون بعقوبة جزائية.هذا ما اتفق عليه علماء الاجتماع، وماقاربه علماء النفس لدى البحث عن أسس الإجرام في المجتمعات البشرية، وما أشار إليه فقهاء القانون الذين اعتبروا أن أركان الجريمة ومفاهيمها تتطور تبعاً للتطور الاجتماعي العام.

ثالثاً: تطور الجريمة[1]:

ان الجريمة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، رافقت نشوء المجتمع البشري. وهي ظاهرة متحركة ومتغيرة.وتغيرها نابع من التطور الذي طرأ ويطرأ على المفاهيم والأعراف والتقاليد وعلى كل منظومات القيم الإنسانية والاجتماعية التي تضبط السلوك الفردي والاجتماعي في مكان وزمان معينين.

١ - الجريمة في المجتمعات البدائية:

ارتكز البنيان الاجتماعي للمجتمعات البدائية على العائلة كخلية صغيرة، وكان كبير العائلة هو الرقيب والحسيب وصاحب القول الفصل في كل ما يعتبره تجاوزاً أو اعتداءً على القيم العائلية. وكانت العقوبة تقضي بحرمان المعتدي من مزايا عائلية أو قبلية أو باستخدامه في إمرة المعتدى عليه وتشغيله أشغالاً صعبة، وأقسى العقوبات كانت إما الجلد وإما رفع الحماية العائلية عنه.

٢ - الجريمة في المجتمعات المدنية الأولى:

إن أهم تطور طرأ على مفهوم الجريمة في المجتمعات المدنية الأولى، وعند بروز عصر المدونات، هو الأخذ بالركن المعنوي للجريمة، إضافة إلى الركن المادي، بما يأتلف مع البيئة الاجتماعية التي كان يعيش فيها الإنسان في تلك الأيام، وبما يتفق مع معتقداته الدينية والسياسية وبعض المبادئ الفلسفية التي نادى بها كبار الفلاسفة، وخاصةً في عهد الفلاسفة الاغريق.

وقد اتخذ الركن المعنوي للجريمة أهمية

(١) إن التقسيمات المتعلقة بالمراحل التاريخية لتطور الجريمة مستقاة بتصرف من مؤلف الدكتور مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة في القانون اللبناني. المرجع السابق، ص ٢٧ وما يليها.

عند الرومان من خلال وصف الجريمة، وتحديداً العقوبة والإعفاء منها، وذلك كما جاء في قانون قديم عرف بـ (lalex silia de pronderibus) وتكلم عن الجرم المرتكب بنية الايذاء dolo malo، أي مع القصد الجنائي .

٣- الجريمة في القرون الوسطى:

إن مرحلة القرون الوسطى هي مرحلة تمازجت فيها أنماط مختلفة ومتعددة من الثقافات والسلوكيات الاجتماعية. ففي هذه المرحلة، ظهر بعض من معالم الحضارات القديمة من إغريقية وبابلية وفرعونية وفينيقية ورومانية، كما ظهرت فيها معالم تأثير الديانات السماوية التي تناولت بتعاليمها جوانب الحياة الإنسانية ببعديها الإيماني والاجتماعي. ولم تكن غائبة عنها أنماط السلوكيات المختلفة للمجموعات البشرية، التي توطنت بشكل خاص حول حوض البحر الأبيض المتوسط شمالا وجنوباً وشرقاً.

ومن بين الحضارات القديمة التي تركت أثراً بارزاً أكثر من غيرها بالنسبة إلى تنظيم الحياة الإنسانية المجتمعية، هي **الحضارة الرومانية**.

ومن أهم ما أعطاه القانون الروماني لمفهوم الجريمة هو أنه حدد المبادئ التي ترتكز عليها الملاحقة الجزائية، وتحديد العقوبات العائدة لكل جريمة، وتحديد أصول المحاكمات، واعتبار الجرائم، وإن لم تكن مطلقة، جرائم عامة تهم المجتمع بأسره، وبالتالي تقع ملاحقتها على عاتق السلطة.

ولهذا بدا التأثير الروماني في التشريع الجنائي بارزاً بعكس الأثر الجرماني، في أيام البرابرة، الذي بقي محدوداً، لأن نظام العلاقات أملى ببقاء القبائل الجرمانية محكومة بعاداتها وتقاليدها الموروثة، فقد كان الإسناد المادي هو الأساس في التجريم والملاحقة وإنزال العقوبة. ولكن هذه النظرية الجرمانية، بإسنادها الجريمة إلى الفعل المادي فقط، لم تبق على حالها، بل تطورت معها.لقد تطورت النظرية العامة للجرائم عند الجرمان بشكل أدّى إلى وضع قوانين جرمانية درست السببية والتجريم والمسؤولية وكانت منطلقاً للمدرسة الموضوعية التقليدية في العلم الجزائي الكلاسيكي[١].

وعند الحديث عن الجريمة في القرون الوسطى، يجدر التوقف عند تأثير الكنيسة في تحديد القواعد السلوكية الاجتماعية.

(١) فريد الزغبي، الموسوعة الجزائية اللبنانية الحديثة. الكتاب الأول. المدخل إلى لحقوق والعلوم الجزائية، د.ن، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٣٣.

وإذا كانت الكنيسة في القرون الوسطى، لم تلعب دوراً سياسياً في الحياة العامة كالدور الذي لعبته في مشارف نهاية الألفية الأولى وبداية الألفية الثانية، إلا أن تعاليمهما كان لها أثر بارزفي كل ما تعلق بالشؤون الحياتية والروحية والدينية، فرؤية الكنيسة لهذه الشؤون التي شكلت منظومة متكاملة من المعتقدات قد شقت طريقها بالتدريج إلى مؤسسات إدارة الشان العام، وكان لهذه التعاليم الإنسانية دور كبير في تطور القوانين، وبشكل خاص في ما تعلق منها بالجريمة.

وفي البداية لم يكن الفقه الكنسي يميز بين الخطيئة والجريمة، إلا أنه طرأ عليه، فيما بعد تبدل نوعي عليه. فالخطيئة هي كل خطأ يرتكبه الإنسان ولا يسأل عنه إلا أمام خالقه، بينما الجريمة هي كل خطأ يرتكبه الإنسان ويسأل عنه أمام السلطة الكنسية ويستتبع إنزال العقاب الكنسي به.

وقد ذهب الفقه الكنسي إلى وضع قواعد للمسؤولية الجزائية الشخصية في حالتي ارتكاب الخطايا والجرائم، محدداً بأن لا مسؤولية على الإنسان إن لم يكن حر الإرادة في تقرير أعماله.

من هنا، أعطت الكنيسة دوراً بازراً للعنصر المعنوي في تكوين الجريمة، وتأسيساً عليه أصبح الإسناد المعنوي العنصر الأهم في تحديد مسؤولية الفاعل عن الجرم[1]. وإلى تأكيد أهمية الإسناد المعنوي في التجريم، أضاف القديس توما الاكويني(١٢٢٥-١٢٧٤م) عنصراً آخرَ ارتبط بالإطار المعنوي العام، هو المسؤولية الأخلاقية عن الخطايا ودوافعها، فقد أكد أنه لا يمكن تصور المسؤولية الجنائية منفصلة عن المسؤولية الأخلاقية، وبالتالي لا يمكن معاقبة الإنسان إلا إذا ارتكب خطيئة أخلاقية. وهذا ما يدعى اليوم بالخطأ الجنائي، فأساس المسؤولية الجزائية هو الخطأ الشخصي المنبثق من إرادة واعية وحرة[2].

إن التعديل الجوهري الذي أدخل على مفهوم الجريمة في المراحل المتقدمة من العصور الوسطى بفعل الدور الذي لعبه الفقه الكنسي، وتركيز القديس توما الاكويني على الأسباب الداخلية والخارجية للخطيئة، والتي تقابلها في العلم الجنائي الحديث المؤثرات الذاتية والمؤثرات المجتمعية، شكل قفزة نوعية، فاعتبرت عناصر مكوّنة للفعل الجرمي وبالتالي للتجريم. وهذا بدا واضحاً في المراحل

(١) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة في القانون اللبناني. مرجع سابق، ص ٤٦.
(٢) مصطفى العوجي، المرجع السابق، ص ٥٠.

اللاحقة، والتي بدأت فيها النظريات الاجتماعية تترك بصماتها الواضحة في صياغة قواعد السلوك الإنساني، ببعديه الفردي والمجتمعي، وبالتالي وضع الأسس القانونية لنظام المساءلة لما اعتبر خرقاً لقيم وقواعد السلوك العام التي باتت أكثر جلاء في عصر النهضة.

٤ - الجريمة في عصر النهضة:

يعتبر عصر النهضة عصراً مفصلياً في التطور الاجتماعي العام. فهوالعصر الذي بدأت ترسى فيه أسس للانتظام العام في الحياة المجتمعية، بعد ردح طويل من الصراع بين السلطتين الزمنية والروحية، وسيادة نظام الإقطاع الذي اتسم بظلم اجتماعي طاول كل جوانب الحياة الإنسانية. فكان ذلك سبباً لظهور حركات إصلاحية في داخل الكنيسة، واكبتها حركة فكرية، هال روادها ما كان يعانيه إنسان ذلك العصر من استعباد وقمع واستلاب لحريته، وعدم إيلاء أية أهمية لحقوقه الشخصية والاجتماعية، نظراً لانعدام المساواة، وعدم توافر قواعد مستقرة تسمح للشعوب بأن تعيش في ظل عدالة سياسية واجتماعية.

وإذا كان رواد الثورة الفرنسية قد ركزوا بشكل أساسي على التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة، وتناولوا الجريمة كمسألة فرعية من فروع الخلل في الانتظام السياسي والاجتماعي العام، فإن رواداً آخرين اهتموا بشكل رئيسي بمعالجة القضايا المتعلقة بالجرائم وملاحقتها بالعقوبة. ويعتبر إميل غارسون Emile Garçon أن المؤسس الحقيقي للعلم الجنائي هو الفقيه الإنكليزي Howverd هوارد، وبخاصة ما جاء في مؤلفه state of the prisons الذي ترجم إلى الفرنسية عام ١٧٨٨[١].

أما المفكر بكاريا فقد بحث في كتابه «الجرائم والعقوبات» عام ١٧٦٤ موضوع القضاء الجزائي والمسائل المتعلقة بالإجرام، وركز على ضرورة تحديد العقوبات ضمن الفائدة المرجوة وبما يؤدي إلى استبعاد التعذيب والتنكيل بالمجرم، لأن ذلك يبطل مفعول العقوبة كوسيلة للإصلاح. ومع أن «بكاريا» استند في أفكاره إلى مبادئ العقد الاجتماعي للفيلسوف جان جاك روسو، إلا أنه استبعد عقوبة الإعدام لأنها غير شرعية وغير ضرورية، فالمهم بالنسبة إلى المجرم هو حتمية العقاب وليس شدته. وأفضل طريقة للوقاية من الإجرام هي تربية المواطنين

(١) Emile Garçon, Code Pénal Annoté, Tome 1. Librairie du recueil sirey, (societé anontyme (ss.ac), Paris, Janvier, 19, page 51.

تربية صالحة تجعلهم يضبطون ردات فعلهم الغريزية، فالتربية المدنية هي خير أساس للنظام الاجتماعي.

أما «بنتهام» فقد ركز في كتابه نظرية العقوبة والثواب (عام ١٨١٨) على نظرية العقوبة بالنسبة للفائدة المرجوة منها، وفضل عقوبة السجن على غيرها من العقوبات. وإذا كانت العقوبة شر لا بد منه، فإن استعمالها محصور ضمن إطار فائدة المجتمع. وقد وجد بكاريا أن الوقاية تُؤمّن عن طريق نشر التعليم والتربية المدنية وتوجيه من هم معرضون لخطر الإجرام نحو نشاطات بناءة وايجابية. ومن شأن ذلك إنماء شعورهم بالمسؤولية.

إن أهم إنجاز إنساني في مجال التشريع الجنائي الذي أسست قواعده في عصر النهضة هو ما أفرزته الثورة الفرنسية لجهة مبادئ الحرية والمساواة بين أفراد الشعب، وكذلك شرعية القوانين. وقد نصت شرعة حقوق الإنسان الصادرة سنة ١٧٨٩ (في مادتها الثانية)على المبدأ الذي أصبح شرعة المجتمعات السياسية المنظمة، وملخصه أن القانون لا يضع سوى العقوبات الضرورية، وأنه لا يمكن معاقبة أي فرد إلا بموجب قانون ساري المفعول عند ارتكابه الجرم. كما أن (المادة السابعة)من الشرعة قد نصت على أنه لا يجوز اتهام فرد أو توقيفه أو سجنه إلا في الحالات التي ينص عليها القانون، ووفقاً للأصول الواردة فيه.

لقد كان أثر هذه الشرعة واضحاً في أحكام قانون العقوبات الفرنسي لعام ١٧٩١، الذي أخذ بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات. وهذا القانون الذي لم يسمح للقاضي بحق تعديل العقوبة، تخفيفاً أو تشديداً، بالنظر إلى ظروف الواقع الجرمي والظروف المحيطة بالفاعل الجرمي، عدّل لاحقاً في قانون عام ١٨١٠ بما يسمح للقاضي بأن يأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة بواقع المجرم، كي تكون العقوبة أداة للإصلاح وليس للانتقام.

٥ - الجريمة في الشرع الإسلامي:

إن مصدر التجريم في الشرع الإسلامي هو أحكام القرآن الكريم. وقد شكل ذلك تطوراً نوعياً في النظر إلى نوعية الجريمة، وبعدها العقوبات. وإذا كان الشرع الإسلامي هو مجموعة قواعد فإن هذه القواعد لم تقتصر على المعتقد الديني الإيماني، بل تناولت أيضاً تنظيم الحياة الإنسانية والاجتماعية. ولهذا فالجريمة، حسب الشرع الإسلامي، هي الأعمال التي حرمها الشرع والتي حدد لها عقاباً. وهذا الفهم الإسلامي للتجريم كان سبقاً في التشريع الجنائي التي أخذ بنظرية» شرعية الجرائم والعقوبات»، أي لا جريمة دون نص

ولا عقوبة دون نص. ولهذا أُعتمد الشرع الإسلامي مصدراً من مصادر التشريع الأساسية في العديد من البلدان التي تدين شعوبها بالإسلام أو تلك التي تسكنها غالبية مسلمة.

لقد ميز الفقه الإسلامي بين الجرائم التي نص عليها القرآن الكريم وحدد لها العقوبات اللازمة، وحتى طُرُق إثباتها، وعرفت بجرائم الحد، كجرائم الزنا والقذف والسرقة وقطع الطرق، وبين جرائم التعزير التي حددت أصلاً في الشريعة الإسلامية، وان لم تحدد لها عقوبات، أو تلك التي ترك أمر تحديدها مع عقوباتها لحكمة وبصيرة القاضي وفقاً لمتطلبات الحياة الاجتماعية ووضع المجرم الشخصي[1].

وإضافةً إلى تأكيد الشرع الإسلامي أن الأعمال الجرمية هي تلك المخالفة للشرع المحدد نصاً، أو تلك التي وردت في السنة النبوية، أو تلك التي أفتى فيها الفقهاء وأصبحت دليلاً شرعياً، فإنه أخذ بعين الاعتبار العلاقة السببية بين الجريمة والفعل الضار الناتج من الفعل الجرمي، والمسؤولية الشخصية للمجرم. كما أخذ بعين الاعتبار القصد الجنائي وأسباب التبرير والإعفاء من المسؤولية في حالات القاصر والمجنون والمعتوه وناقص الإدراك والمكره والسكير.

٦ - الجريمة في العصر الحديث:

إن الميزة الأساسية التي تميز بها العصر الحديث هي التطور الهائل في تقنيات العلوم، وانفتاح المجتمعات بعضها على بعض، حتى بدا العالم حالياً وكأنه قرية صغيرة. وتقنيات العلوم التي ميزت هذا العصر لم تقتصر مجالات تقدمها على مجالات دون أخرى، بل طالت كل التقنيات المادية، وبشكل خاص آلة الحرب التي دخلت طائراتها ودباباتها الحروب التي اندلعت على نطاق واسع في العقود الأولى من القرن العشرين، واستمرت في مسار تطوري نوعي كان أبرزه اختراع القنابل العنقودية والهيدروجينية، وكل ما يندرج تحت عنوان سلاح التدمير الشامل، من ذري وكيماوي وبيولوجي، وغازات سامة استعملت لأول مرة في الحرب العالمية الأولى.

هذا التطور العام، أدرج تحت التصنيف الجرمي أفعالاً لم تكن تُعتبر في التاريخ الغابر والعصر الوسيط أفعالاً جرمية، كالرق والسبي والاستعباد واستغلال جهد الإنسان في أعمال السخرة وماشابه. كما أن

(١) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة في القانون اللبناني. مرجع سابق، ص ٦٥.

التطور العام انعكس أيضاً على أساليب معالجة الجريمة والتصدي لنتائجها، كإدخال العوامل المحيطة بوضع المجرم في تحديد الإجراءات الردعية العقابية بحق من يرتكب فعلاً جرمياً.

وإذا كانت مكافحة الجريمة تتلاءم إجراءاتها مع معطى كل عصر، في ضوء المستوى الاجتماعي العام السائد، والنظام التشريعي السائد، فإن أهم تطور شهدته البشرية في العصر الحديث هو تجاوز المفهوم الوطني للنظام العام، إلى مستوى أكثر اتساعاً وأكثر شمولاً، وهو ما يدرج تحت عنوان (النظام الدولي) الذي أنشئت منظمات وهيئات دولية معنية لضبط قواعد سلوكه العامة.

إن قواعد السلوك الدولي التي حكمتها المواثيق والاتفاقيات الدولية، اعتبرت مسألة تتعلق بحقوق الإنسان، على مستوى الفرد والجماعة، أي مسألة إنسانية عامة، وبالتالي فإن حماية هذه الحقوق من الانتهاكات التي تتعرض لها أصبحت مسؤولية إنسانية عامة. وعلى هذا الأساس أدرجت هذه القواعد في منظومات قانونية، كان التعبير الأبرز عنها، القانون الدولي لحقوق الإنسان في أوقات الحرب والسلم، وأيضاً القانون الدولي الإنساني، المعني بتحديد الحالات التي يشملها بأحكامه في أوقات الحرب والنزاعات المسلحة. وبهذا التطور أصبح مصدر التجريم في العصر الحديث ليس فقط التشريع الوطني الوضعي، أو التشريع الديني في بعض البلدان التي تأخذ بهذا التشريع كنظام قانوني يضبط العلائق الخاصة والعامة، بل أصبح مصدره القانون الدولي المتعلق بحماية الحق الإنساني.

ان القانون الدولي الإنساني الذي أصبح بكل أحكامه مصدراً للتجريم، جاء أيضاً في سياق تطور تاريخي، تمت الإشارة إليه في الباب الأول من هذه الدراسة، وهو مفتوح أيضاً على آفاق تطورية، طالما بقي التطور سمة ملازمة لمسار الحياة الإنسانية.

إن الجريمة الدولية في العصر الحديث، وفي بعض أشكالها، لم تعد شاناً داخلياً تعالج نتائجه وآثاره ضمن حدود الدولة الوطنية، أو الاقليم، بل باتت شأناً إنسانياً عاماً، نظراً لكون الأمن الاجتماعي اتخذ بعداً جديداً مع بداية القرن العشرين واتسم بالشمولية العالمية. ولهذا فإن الجرائم التي ترتكب ضد الحق الإنساني، سواء أكانت تتعلق بشخص الإنسان أم بحقوقه الاجتماعية والسياسية، وسواء أكان ذلك على مستوى الفرد أم الجماعة، باتت موضع مساءلة، لأنها تشكل انتهاكاً لمجموعة المبادئ والشرعات الدولية التي وضعت في سياق التصدي للجرائم التي تهدد الأمن والسلام الدوليين، ومنها جرائم الحرب، والجرائم ضد الإنسانية، والجرائم الناتجة

من استعمال الأسلحة المحرمة دولياً، وانتهاك حق الشعوب في تقرير مصيرها.

هذا البعد الذي اكتسبه الفعل الجرمي أدخل عنصراً جديداً على تعريف الجريمة، يتعلق بالبعد الدولي. وبذلك نشأ ما أصبح يعرف بالجريمة الدولية.

وهذه الجريمة تعرف بأنها واقعة إجرامية تخالف قواعد القانون الدولي وتهدد السلم والأمن الدوليين، سواء أتمّ ارتكابها بفعل الجاني الإيجابي أم بإمتناعه عن القيام بفعل مع توافر القصد الجنائي.

إن العناصر الواجب توافرها في الفعل الجرمي الذي يشكل جريمة، والتي تستوجب مساءلة جنائية دولية على الصعيد الدولي، هي:

١ - الركن الشرعي، بمعنى النص القانوني الذي يجرم الفعل.

٢ - كون الفعل ذا عنصر دولي، أي يشكل خطراً على القيم والمصالح الأساسية للجنس البشري، حتى ولو ارتكبت بدافع شخصي.

٣ - ارتكاب الفرد الجرائم الدولية إما لحسابه الخاص بوصفه شخصاً عادياً، وإما لحساب دولة أو باسمها[١].

ولأجل مكافحة هذه الجريمة والحد من نتائجها الضارة، جاء القانون الدولي الإنساني، الذي يشكل بمجموع أحكامه السند القانوني للتجريم، شاملاً كل الأعمال الجرمية التي تعتبر انتهاكاً لأحكامه.

إن النص القانوني، وإن يكن ضرورياً لتوافر أركان التجريم، فهو لا يكفي للتصدي للجريمة، لأن الأمر يتطلب اتخاذ إجراءات ردعية عقابية بحق كل من يثبت أنه انتهك أحكام القانون الدولي الإنساني. ولهذا كانت العدالة الجنائية الدولية هي النظام القضائي الذي يظلل المساءلة الجنائية لمرتكبي الجرائم التي نصت عليها أحكام القانون الدولي الإنساني، والتي اعتبرت خطوة متقدمة على طريق وضع حد للإفلات من العقاب. وقد استندت هذه العدالة الجنائية **إلى قاعدتين، قاعدة القانون الجنائي وقاعدة العلم الجنائي.**

فأين موقع العدالة الجنائية من هاتين القاعدتين؟

العدالة الجنائية بين القانون الجنائي والعلم الجنائي:

إن العدالة الجنائية التي مرت بمراحل تاريخية متعددة باتت ملاذاً للإنسان على مستوى الفرد والجماعة كما باتت تتسم بميزة التدخل العفوي ضد كل عمل يعتبر

(١) خليل حسين، الجرائم والمحاكم الدولية في القانون الدولي الجنائي. دار المنهل اللبناني، بيروت، ٢٠٠٩، ص١٢.

مهدداً للانتظام العام.ولهذا فإن العدالة الجنائية، كضرورة إنسانية اجتماعية، خاصة وعامة لتوفير شبكة أمان اجتماعي، تتكىء على قاعدتين: **قاعدة العلم الجنائي** الذي ينظر إلى الجرم والمجرم، من خلال المعطى الاجتماعي العام الذي حصلت الجريمة في نطاقه، وأيضاً المعطى الشخصي للمجرم ومحيطه العائلي الخاص والمجتمعي العام وصولاً إلى تحديد الأسباب، ومن ثم سبل المعالجة والوقاية. **وقاعدة القانون الجنائي** أو قانون العقوبات، بحسب ما ذهبت إلى نعته بهذه التسمية بعض التشريعات، والذي تتكون من مجموعة القواعد التي تحدد الأعمال المعاقب عليها والعقوبات التي تطبق بحق مرتكب هذه الأعمال.

أولاً: العدالة الجنائية والعلم الجنائي:

إن العلم الجنائي، شأنه شأن سائر العلوم الإنسانية، تطورت مفاهيمه في سياق التطور الإنساني العام.وقد تناول موضوع الجريمة كظاهرة تشكل خرقاً لمنظومة قيم ومفاهيم وقواعد ضابطة للسلوك الإنساني. ونظر إليها باعتبارها ظاهرة اجتماعية، ونظر إلى المجرم باعتباره كائناً اجتماعياً يتأثر بالظروف المحيطة به، كما يؤثر فيها. ولهذا برزت نظريات عديدة تناولت الجريمة من زوايا مختلفة. فالبعض ركز على البعد البيولوجي في تحديد السلوك الإجرامي، والبعض الاخر ركز على البعد النفسي والاجتماعي. وهذه النظريات المتعددة لتحديد أسباب السلوك الإجرامي أدت إلى إعطاء تعريفات متعددة للعلم الجنائي كعلم يبحث في أسباب الإجرام وسبل المعالجة والوقاية. وقد برز مفهومان أساسيان في تحديد مفهوم العلم الجنائي: المفهوم الاوروبي والمفهوم الاميركي. فالاتجاه الاوروبي، ولاسيما الإيطالي والفرنسي منه، ركز على الجانب البيولوجي في تحديد السلوك الإجرامي، وعلى أساسه تناولت الدراسات العلم الجنائي العيادي الذي ينطلق في دراسته للمجرم من اعتباره إنساناً يعاني من خلل عضوي أو نفسي أو عقلي دفعه به لارتكاب الفعل الجرمي. كما تناولت الدراسات الاوروبية العوامل الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية التي تؤثر في سلوك المجرم. وفي السياق ذاته نظرت إلى الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية تتغير أشكالها ومواصفاتها بتغيرظروف الحياةالمحيطة بها. فالاتجاه الأوروبي في تحديده لمفهوم العلم الجنائي ركز على الناحية العيادية فيه، فحصر ميدان العلم الجنائي في إطار عوامل الإجرام والفوارق المميزة لدى المجرمين.

وفي ضوء هذا المفهوم، ميز «جان

بنتال» بين العلم الجنائي العام والعلم الجنائي الخاص[١]، فالعلم الجنائي العام، في رأيه يهتم بتنسيق ومقارنة وربط المعطيات التي تقدمها الأبحاث الجنائية والعلوم المتصلة لأجل دراسة المجرم والجريمة، وما يقف وراءهما من عوامل مهنية.

أما العلم الجنائي العيادي فيرتكز على تحليل الحالات الجنائية الإفرادية، بواسطة التقنيات المعتمدة علمياً في العلوم الجنائية المتخصصة، وهذا ما يجعل منه علماً تطبيقياً عملياً مبنياً على تشخيص الحالات الفردية في سبيل وضع برنامج علاجي ووقائي.

أما «مانهايم»[٢] فقد ميز بين العلم الجنائي ذي المفهوم الواسع الذي يتناول دراسة الجريمة والعقوبة والوقاية، والعلم الجنائي ذي المفهوم الحصري الذي يحدد السبل التي يعتمدها الباحث للوقوف على حقيقة السلوك الإجرامي من زاوية **الدراسة الوضعية** للمشكلة الإجرامية التي تعنى بالتوصيف الجرمي من خلال معطى الوقائع، **ومن زاوية الدراسة السببية** التي تركز على تحليل الوقائع وتحديد الروابط فيما بينها، لاستخراج الصلة السببية بينها وبين السلوك الإجرامي، **ومن زاوية الدراسة الأساسية** التي تبحث في الأسس التي يرتكز عليها تجريم سلوك معين شكل خرقاً لمبدأ سلوكي عام. وبذلك يعتبر مجرماً في العلم الجنائي من يخرق المبادئ السلوكية المقررة قانوناً تحت طائلة التجريم والجزاء، وهذا يتطلب الوقوف على مبررات التجريم التي اعتمدها المجتمع.

وذهب بعض رواد الاتجاه الأوروبي الذي ركز على الناحية العيادية في دراسة الجريمة لتحديد مفهوم جديد للعلم الجنائي، إلى ما يمكن تسميته المجرم بالفطرة. وكان أبرز من قال بهذه النظرية الطبيب الإيطالي سيزار لومبروزو (١٨٣٥-١٩٠٩). فهو من خلال استنتاجاته التي توصل إليها بعد معالجته للعديد من المجرمين في السجون، اعتبر أن المجرم بالفطرة هو حقيقة ثابتة في المجتمع الإنساني، دون أن يفصل المؤثرات النفسانية والخارجية من السلوك الإنساني. وهذه الخلاصة التي توصل إليها «لومبروزو» قد توصل إليها أيضاً العالم الاجتماعي «دوركهايم» لكن من وجهة نظره مختلفة. وهي أن الجريمة في المجتمع هي نتيجة تفاعل قوى حية فيه، وبالتالي يصبح الإجرام أمراً حتمياً في المجتمع الذي يعيش

(١) Jean Pinatel, Criminologie. Librairie Dalloz, Paris, 1963, p 33et suite.

(٢) Herman Mannheim. Comparative Criminology. Routledge and Kegan Paul, London, 1956, p3.

فيه المجرم.ولا سبيل للتهرب من الاعتراف بهذا الواقع، حسب ما ذهب إليه «دوركهايم».

ومن الذين أيدوا «لومبروزو» في نظريته أيضاً انريكو فري(١٨٥٦-١٩٢٨) الذي كان أستاذاً محاضراً في جامعات إيطالية وقادته نظريته في علم الاجتماع الجنائي إلى فرضية أن الجرائم ترتكب إما بسبب التكوين الفردي للإنسان، وإما بتأثير العوامل الخارجية، اجتماعية كانت أم طبيعية.

أما العلم الجنائي الاميركي فقد اتسم بالصيغة الاجتماعية، لأنه نما ضمن العلوم الاجتماعية[١]، بينما نشأ العلم الجنائي الاوروبي من خلال محاولات عيادية وميدانية، أغلبها طبي ونفساني.

إن رواد المدرسة الاميركية تناولوا العلم الجنائي من خلال التركيز على دور النظم الاجتماعية وتأثيراتها السلبية في السلوك الإنساني، ودعوا إلى معالجة هذه السلبيات من خلال تطوير هذه النظم.

وقد حدد المفكران «ساذر لند وكيرسي»، في كتابهما، مبادئ العلم الجنائي «بأنها مجموعة للمعلومات المتعلقة بالجرم كظاهرة اجتماعية»، وبأن هذا العلم يتضمن أصول التشريع الجزائي وظاهرة مخالفة القوانين وردة الفعل على هذه المخالفة. فهذه الحالات الثلاث تتداخل لتشكل وحدة متكاملة، إذ أن الافعال المعاقب عليها يحددها المجتمع السياسي ويكرسها في قوانين يخرقها البعض، بارتكاب الجرائم، مما يسبب ردة فعل اجتماعية مآلها العقاب والعلاج والوقاية.

إن هذا الاستعراض الموجز لآراء مفكري أهم مدرستين تناولتا العلم الجنائي، وهما المدرسة الأوروبية والمدرسة الأميركية، يبيّن أن الآراء التي ظهرت في بيئات اجتماعية وسياسية متباينة ومختلفة في ضوابطها وتوجهاتها تجد نفسها في منظومة المفاهيم التي يتصدى روادها لمعالجة المشاكل الاجتماعية التي تشكل خروجاً عن نظام الانضباط العام.

ولكن، مع وجود هذه الفوارق والتباينات في تحديد أسباب الإجرام وسبل المعالجة أو الوقاية، إلا أن التوافق قائم على أن الجريمة هي ظاهرة اجتماعية، وأن دراستها، من حيث الأسباب والنتائج، باتت تخضع لنواميس محددة، مما جعل العلم المعني بدارسة هذه الظاهرة علماً قائماً بذاته. ولكونه يدرس ظاهرة ذات بعد

(١) للمزيد راجع كتاب الدكتور عدنان الدوري، أصول علم الإجرام. الكتاب الأول. منشورات جامعة الكويت، ١٩٧٣، ص ١٦ وما يليها.

اجتماعي فإنه يتقاطع مع علوم أخرى، **منها:**

١ - علم الحياة الجنائي، الذي يهتم بحياة الإنسان العضوية.

٢ - علم النفس الجنائي، الذي يتناول أثر التركيب النفساني للإنسان في سلوكه العام، وفي المنحرف منه بشكل خاص.

٣ - علم العقاب، الذي يتناول الأسس التي يقوم عليها حق السلطة في العقاب، وماهية العقوبات وتنفيذها، وسبل الوقاية والعلاج، وإعادة التأهيل للذين يعاقبون على أفعال جرمية ارتكبوها.

٤ - علم الاجتماع الجنائي الذي يقارب السلوك الإجرامي من الزاوية الاجتماعية، والذي يحدد مدى تأثير العوامل الاجتماعية في تحديد السلوك الإجرامي.

٥ - علم الأدلة الجنائية الذي يبحث في الوسائل العلمية الفنية التي تؤدي إلى معرفة الجريمة وتحديد الظروف المادية التي وقعت فيها.

فمن خلال المقاربة بين مفهوم العلم الجنائي وسائر العلوم ذات الصلة بمعالجة الجريمة كظاهرة اجتماعية وفردية يتبين أن هذا العلم ليس واحداً من هذه العلوم، بل هو حاضن لها، لأنه، بما ينطوي عليه من أهداف وغايات إنسانية ذات بعد اجتماعي، أصبح أحد العلوم الإنسانية الأساسية، خاصة وأنه يتناول شأناً على علاقة وثيقة بوسائط الاستقرار الاجتماعي. والعلم الجنائي الذي يشكل ركناً من أركان العدالة الجنائية لا يكفي وحده للحد من الإجرام، لأن تشخيص الواقع الجرمي شيء، والإجراءات والروادع التي تحد من الإجرام شيء آخر.و بعض المدارس التي تناولت العلم الجنائي اعتبرت أن تحقيق العدالة الجنائية يتم عبر وسائط الدفاع الاجتماعي. وهذا ما ذهبت إليه مدرسة باريس للدفاع الاجتماعي، التي وضع مبادئها «مارك انسيل»[١]، ومدرسة جنوى للدفاع الاجتماعي التي وضع أسسها المحامي الإيطالي «غراماتيكا»[٢].

من هنا، فإن العدالة الجنائية، التي شكل العلم الجنائي ركناً من أركانها وحدد الإطار والمعطيات والظروف التي تؤدي إلى الفعل الجرمي، لا تتحقق أهدافها إلا إذا حددت الأعمال التي تعتبر أعمالاً جرمية، وأيضاً العقوبات التي تناسب هذه الأعمال وفقاً لدرجة خطورتها. وهذا ما تطرق إليه

(١) مصطفى العوجي، دروس في العلم الجنائي. مرجع سابق، ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

القانون الجنائي الذي بات أيضاً قانوناً متظللاً بمفاهيم العلم الجنائي في تحديده للعقوبات والإجراءات الواجب اتخاذها لمعالجة أسباب الانحراف في السلوك الشخصي والاجتماعي.

ثانياً: العدالة الجنائية والقانون الجنائي:

إذا كان العلم الجنائي يقدم مقاربة اجتماعية ـ إنسانية لمعالجة الجريمة من خلال التعرف إلى شخصية المجرم، والظروف المحيطة بوضعه العائلي والاجتماعي وصولاً إلى تحديد سبل المعالجة والوقاية من الإجرام، فإن القانون الجنائي، كركن من أركان العدالة الجنائية، يحدد الأعمال المعاقب عليها والأشخاص الذين يرتكبونها والعقوبات والتدابير الاحترازية التي تتخذ بحقهم.

من هنا، فإن استقامة العدالة الجنائية تتطلب، أولاً، تحديد المناخات العامة التي تحصل فيها الجريمة، والمؤثرات في من يرتكب فعلاً جرمياً. وهذا ما يندرج تحت عنوان العلم الجنائي الذي يشخص الحالات الجرمية، كما تتطلب، ثانياً، تحديد الأعمال التي تعتبر أعمالا جرمية، وبالتالي تحديد العقوبات الموازية لكل جريمة في ضوء الظروف المحيطة بها. وهذا ما يندرج تحت عنوان القانون الجنائي، أو قانون العقوبات.

وعلى هذا الأساس، فإن القانون الجنائي، بمفاهيمه العامة، قد جاء في سياق حركة التطور الاجتماعي. والقانون الجنائي، بصيغته الحالية، قد جاء في سياق تطور التشريع القانوني.فقد كان لكل مرحلة معينة من مراحل التطور البشري قانون جنائي. وهذا القانون في تطور أحكامه لم يكن منعزلاً عن التطور الذي طرأ على مفاهيم وأحكام العلم الجنائي، نظراً للتلازم بين العلم الجنائي والقانون الجنائي، خاصة بعدما أدى هذا التطور إلى جعل نظام المقاضاة الجزائية يأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة بوضع المجرم، إن لجهة التشديد أو لجهة التخفيف، وحسب طبيعة وشكل كل جرم مرتكب.

هذا ما ذهب إليه فقهاء القانون، «فغارو» رأى أن القانون الجنائي يعكس الحالة الاجتماعية والأفكار التي تمنحه سمته. وهو يتطور ويتغير تحت تأثير الأسباب ذاتها التي تطور أو تغير الحالة الاجتماعية(١). وحسب وجهة نظره فإن الجريمة هي على علاقة مع الحضارة، ولهذا عرف القانون الجنائي بأنه قانون اجتماعي للعقوبة:

Le droit criminal ou droit pénal a pour domaine et pour objet le droit de punir.

(١) René. Garraud,Droit Penal, Tome 1. Librairie du recueil sirey, societé anontyme (ss.ac), Paris, 1913, p103.

Ce droit n'appartient pas seulement à l'Etat.il ne s'exerce pas seulement en son nom. Il peut appartenir à des invidus. Comme a des corporations,des associations ou des assemblées dont l'Etat reconnait l'existence et protége l'activitéÁil ne sera questions que le droit social de punir[1].

وفي السياق ذاته يرى «إميل غارسون» أن القانون الجنائي هو علم قضائي حي ومتغير.

Le droit criminal est aussi une science juridique vivante et appliquée. A ce point de vue,sa méthode s'est aussi modifiée[2].

هذا القانون الذي يتصدى للجريمة غير منعزل عن علم الأخلاق وعلم العقاب وأصول المحاكمات الجزائية[٣].

١ - القانون الجنائي وعلم الأخلاق:

يرى الدكتور العوجي ان القانون الجنائي، وان كان يرتبط بصورة وثيقة بالتراث الأخلاقي واحياناً بالمعتقدات الدينية والسياسية والاجتماعية في بلد معين مع اختلافه عن كل منهما بخصائص معينة، إلا أنه يختلف عن علم الأخلاق، فهذا العلم يتجه بصورة رئيسية نحو إرساء القواعد الأخلاقية وحمل الناس على اتباعها واحترامها بإظهاره طرق تطبيقها، فيما ينصب القانون الجنائي على تحديد السلوك الذي يستوجب ردة فعل اجتماعية، متمثلة بعقاب جزائي ينزل بالفاعل أو بشركائه، وفقاً لقواعد يحددها القانون ذاته. ولهذا فان الفاصل بين علم الأخلاق والقانون الجنائي هو في تحديد الأعمال التي تولد ردة الفعل الاجتماعية المتمثلة بالعقوبة الجزائية.

٢- القانون الجنائي وعلم العقاب:

إن القانون الجنائي يحدد الجرائم والعقوبات الملازمة لها، فيما يحددعلم العقاب المبادئ التي يرتكز إليها حق المجتمع والدولة في إنزال العقوبة بالأفراد، كما يبين مبادئ الفلسفة العقابية وجذورها التاريخية وتطورها عبر الزمن، كما يبين الطرق التي تنفذ بها العقوبات على اختلاف أنواعها، و يتطرق إلى أنظمة السجون وإعادة تأهيل المعاقبين، وأيضاً التدابير العقابية البديلة لعقوبة السجن، كالمراقبة والعمل في مؤسسات الدفاع الاجتماعي.

إن القانون الجنائي يحدد العقوبات ويعرفها، وعلم العقاب يعالجها في الاختبارات العملية والميادين التطبيقية لجهة إعادة تأهيل المجرم وتمكينه من

(١) René Garraud, Droit Pénal,Tome1. Déjà cité, page 3.

(٢) Emile Garçon, Code Pénal Annoté. Tome 1.Déjà cité, page 3.

(٣) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة في القانون اللبناني. مرجع سابق، ص ١١ وما يليها.

الانخراط في الحياة الاجتماعية كعنصر مفيد وبناء. ولهذا فإن علم العقاب يشكل عاملاً مسانداً للقانون الجنائي في ضوء الفهم الاجتماعي المتقدم لأسباب الإجرام، وتأثيراتها في البيئة المجتمعية التي تحصل فيها الأعمال الإجرامية. وإذا كان للقانون الجنائي من هدف اجتماعي، فالرسالة لا تعطي نتائجها الفضلى إلا إذا اعتمدت المبادئ الفعلية والعملية التي يوفرها علم العقاب لمن يقع ضمن دائرة المساءلة القانونية لأحكام القانون الجنائي.

٣ - القانون الجنائي وقانون أصول المحاكمات الجزائية:

لقد عرف الدكتور عاطف النقيب قانون أصول المحاكمات الجزائية بأنه مجموعة القواعد التي تنظم الدعوى في إطارها القضائي، وتتوزع قواعد الأصول فيه إلى ثلاث فئات:

- الأولى تعنى بتنظيم السلطات والمحاكم الجزائية وأعمالها وتعيين اختصاصاتها.
- الثانية تتناول تحديد الطرق والإجراءات الواجب اعتمادها في استقصاء الجرائم وضبطها وجمع الأدلة وملاحقة آثارها.
- الثالثة تتناول الأحكام الصادرة في الدعوى الجزائية وأوجه الطعن فيها[١].

وعرّف الدكتور علي عبد القادر القهوجي القانون المذكور بأنه القانون الذي يحدد تنظيم واختصاص أجهزة العدالة الجنائية، وبصفة خاصة المحاكم الجنائية، ويبين القواعد والإجراءات التي يتعيّن اتباعها للبحث عن الجريمة ومرتكبها وملاحقته والتحقيق معه ومحاكمته، وتنفيذ الجزاء الجنائي بحقه. وهو أيضاً القانون الذي يهتم ببيان أجهزة العدالة الجنائية واختصاصاتها[٢].

أما قانون أصول المحاكمات الجزائية اللبناني، فقد عرفته (المادة الأولى) بأنه القانون الذي يعنى بتنظيم القضاء الجزائي وتحديد اختصاصه والإجراءات الواجب اتباعها في التحقيق والمحاكمة لديه، وأوجه الطعن في الأحكام والقرارات الصادرة عنه، كما يعنى بتنظيم الكشف على الوقائع الجرمية والأدلة عليها توسلاً لتطبيق القوانين الجزائية[٣].

---

(١) عاطف النقيب، أصول المحاكمات الجزائية. منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٦، ص ١١.

(٢) علي عبد القادر القهوجي، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية. الكتاب الأول. منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦.

(٣) قانون أصول المحاكمات الجزائية (المادة الأولى)، القانون المعدل الصادر في ١٦/ ٨/ ٢٠٠١.

ولما كان القانون الجنائي هو مجموعة القواعد التي تحدد الأعمال التي يعاقب عليها القانون، ويحدد بالتالي العقوبات الملازمة لها، ولما كان تحديد الجريمة وعناصرها والعقوبة الملازمة لا يكفي بحد ذاته لتحقيق العدالة الجنائية، فإن فعالية القانون الجنائي إنما تتوقف على ضبط الجريمة وملاحقة مرتكبيها، وجمع الأدلة لإثبات الأعمال الجرمية، وإلا بقى النص حبراً على ورق. ولهذا فإنه لا يمكن تصور قيام عدالة جنائية دون منظومة قضائية إجرائية، معبر عنها بأصول المحاكمات الجزائية أو قواعد الإجراءات. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار قانون أصول المحاكمات الجزائية هو المنظومة القضائية التي يرتكز عليها القانون الجنائي في تصديه للجريمة ومرتكبيها[1]. والقانونان هما الأكثر تكاملاً لإنتاج عدالة جنائية عملية.

٤ - القانون الجنائي: قانون عام أم خاص؟

إن القانون الجنائي الذي يتقاطع مع العلم الجنائي، بعدما تطورت قواعده لتصبح أكثر مقاربة لمفهوم العلم الجنائي، وبعدما مكن القضاء من النظر إلى الظروف المحيطة بعمل المجرم، هل هو قانون عام أم خاص؟

إن التقسيم التقليدي، أو المتعارف عليه، لمنظومة القوانين التي تأخذ بها الشرائع السائدة، يتمحور حول اثنين، واحد يندرج تحت اسم القانون العام، والثاني يندرج تحت اسم القانون الخاص.

فالقانون العام هو القانون الذي يحدد قواعد الانتظام العام، لجهة دور المؤسسات العامة وعلاقات الأفراد بها، وحدود صلاحياتها، ونظام المقاضاة، ويرسم حدود الحريات العامة وطرق حمايتها، وحدود وممارسة الحياة السياسية، كما يحدد علاقات الدول بعضها بالبعض الآخر ومفاعيل القوانين السائدة في كل منها تجاه الأخرى. أما القانون الخاص فيختص بتنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم، وتحديد حقوقهم وواجباتهم.

استناداً إلى هذا الإطار العام لمفهومي القانون العام والخاص، أين يقع القانون الجنائي؟ هل هو قانون عام أم قانون خاص، أم أنه في منزلة بين المنزلتين؟

من خلال الوظيفة المناطة بأحكام القانون الجنائي يتبين أن أحكامه معينة بالتصدي لحالتين:

الحالة الأولى، هي وضع الضوابط لسلوك الإنسان في المجتمع على مستوى الفرد والجماعة، من مثل تحديد الحدود الشرعية التي يجب أن لا تتجاوزها أعمال

(١) علي عبد القادر القهوجي، شرح قانون أصول المحاكمات الجزائية. مرجع سابق، ص٦.

الإنسان، وأيضاً تحديد القواعد الواجب الاستناد إليها لحماية الإنسان من تعديات الإنسان على الحقوق والأموال. والقانون الجنائي، لو وضع ضمن حدود هذه الصلاحية، لقلنا إنه قانون خاص.

وهذا القانون، في الحالة الثانية ومن خلال التطور العام الذي طرأ على مفهوم علم الإجرام، بات معنياً بوضع قواعد عامة لحماية النظام الاجتماعي والسياسي والديني القائم في بيئة اجتماعية معينة، وأحد اهدافه الأساسية ليس إنزال العقاب فقط، بل أيضاً توفير بيئة آمنة للسلام الاجتماعي والسلم الأهلي. ولو أخذ القانون بهذا المفهوم الواسع لقلنا إنه قانون عام، لأنه يتجاوز حدود تنظيم قواعد التجريم والمحاسبة ليدخل رحاب قواعد ضبط السلوك الاجتماعي العام.

من خلال هذه المقاربة للقانون الجنائي ببعديه الخاص والعام، يتضح أن الطابع العام يغلب عليه، وخاصة بعدما تطور نظام العلاقات الدولية، وأدخلت جرائم جديدة تحت تصنيف الجرائم التي تخل بالأمن الاجتماعي والأمن الدولي، كجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإرهاب، والتي يدور سجال حول تعريفها. ونتناولها لاحقاً في متن هذه الدراسة، وكذلك الجرائم ضد الإرث الإنساني والبيئة. وتشكّل إلزامية تطبيق أحكام القانون الجنائي، والتزام الأفراد والجماعات بأحكامه دون إمكانية الخروج عنها أو تعديلها خلافاً لما يحصل في القضايا المدنية تشكل مجموعة من الاعتبارات تجعل من القانون الجنائي فرعاً من القانون العام[١].

ونظراً لكون القانون الجنائي قانوناً يحدد الأفعال التي يحظر على الأفراد الإقدام عليها تحت طائلة العقاب، فإنه بصورة غير مباشرة يرسم حدود السلوك الاجتماعي، ويضمن حرية الفرد، وحمايته من أية ملاحقة، فيما إذا كان سلوكه ضمن الحدود التي ضمنها القانون. وبمعنى آخر، فإن الفرد يبقى حراً في أن يقوم بأي عمل أو نشاط طالما أن هذا العمل لا يقع تحت طائلة التجريم. واستناداً إلى ذلك يمكن اعتبار القانون الجنائي هو قانون الحريات العامة، يضمنها ويحميها ضمن حدوده[٢].

مما تقدم نخلص إلى القول إن القانون الجنائي الذي يشكل المضمون القانوني للعلم الجنائي، هو قانون يجمع بين صفتي

(١) Pierre Bouzat Et Jean Pinatel, Traité De Droit Pénal Et De Criminologie. Tome1, Librairie Dalloz, Paris1963, page 2.

(٢) مصطفى العوجي، النظرية العامة للجريمة في القانون اللبناني. مرجع سابق، ص ٢٣.

العام والخاص، وهو أقرب إلى الالتحاق بركب التصنيف العائد للقانون العام منه للقانون الخاص، كونه يشكل ركناً من أركان العدالة الجنائية التي هي رؤية إنسانية شاملة.

في ضوء ذلك، نرى أن القانون الجنائي الذي اعتبره الدكتور محمد زكي ابو عامر، في مؤلفه (قانون العقوبات)عام ١٩٨٤ أنه ينقسم إلى قسمين: قسم عام يعكف على دراسة القواعد العامة للقانون الجنائي، وقسم خاص يحدد الأركان المكونة لكل جريمة والآثار القانونية المترتبة على ذلك[١]، هو أقرب إلى القانون العام منه إلى القانون الخاص، وأن أرجحية العام على الخاص تدفع لإدراجه تحت تسمية droit public spécial.

والخلاصة أن القانون الجنائي هو قانون عام يتسم بسمات خاصة به، وأنه في ضوء هذا المفهوم العام للقانون الجنائي، تكون العدالة الجنائية التي تستند إلى ركنيها الأساسين: (العلم الجنائي، والقانون الجنائي) قد باتت فعلاً ركيزة أساسية من ركائز منظومة القيم الإنسانية، ومنظومة الحقوق الخاصة والعامة، التي يشكل التعدي عليها تعدياً على حق المجتمع العام.

فهذه العدالة هي في تطور شامل مع تطور الفكر الإنساني والصيغ التنظيمية للمجتمع. وهي ستبقى مفتوحة على آفاق التطور لتلحظ معالجة قضايا لم تكن ملحوظة من قبل.

دراسة أعدتها المحامية بثينة حسن بيان دكتوراه في القانون الدولي العام.

(١) محمد زكي ابو عامر، قانون العقوبات. القسم الخاص. الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ٩.

العقل الإسلامي، بنيته ودوره في بناء المشروع العقلاني العربي

حاتم مشّي(*)

المقدمة:

شهد العالم العربي الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر، بروز حركات اجتماعية فكريّة، وتيّارات دينيّة عقليّة تنادي بالإصلاح والحداثة والتجديد الديني، نتيجة لما كانت تعيشه المجتمعات العربيّة الإسلاميّة من تخلف ثقافي واجتماعي وسياسي، وتعتبر هذه الحركات أن لا سبيل لتجاوز هذه الحالة نحو مستقبل حضاري، إلا من خلال مشروع إصلاحي مجتمعي تغييري، على أساس إسلام عقلاني منفتح على العلم.

ولكن هذه الحركات والتيارات أخفقت في تحقيق وإحداث نقلة نوعية على صعيد تجديد وعقلنة الفكر الدينيّ، وإجراء إصلاحات جذرية عميقة، وتجسيد تطلّعات وأماني الشعوب العربية في التقدّم والتمدّن والتطور العلمي، مما أدّى إلى فتور وتواري حركة الإصلاح الديني وانطفائها، مقابل انبثاق أصوليات إسلامية راديكالية ونمو خطاب دينيّ سلفيّ وتبلور أيديولوجية الإسلام السياسي.

وأمام تصاعد المدّ الأصولي، ووسط دعوات الانغلاق والتقوقع على الذات وبروز القوى التكفيرية المتطرفة، وفي مواجهة الخطاب الدينيّ المتشدد المتنكر لشرعية الاختلاف، شهدت الساحة الفكرية العربية بروز عديد المفكرين والمثقفين العقلانيين الدّاعين إلى تجديد الفكر الإسلامي وإحياء التراث النقدي العقلانيّ فيه، ومن بين هؤلاء المثقفين التنويريين الجدد: «محمّد أركون» و«نصر حامد أبو زيد» و«صادق جلال العظم» و«محمّد عابد الجابري» وغيرهم، كل من موقعه وبحسب تشخيصه. لكن مهما اختلفت الرؤى والإجراءات المنهجية

(*) باحث وجامعي تونسي.

المتبعة من ناقد إلى آخر ومن مفكر إلى آخر فإنّهم حاولوا جميعاً إثراء الموقف الثقافي العام والسموّ بالفكر العربي من حالة الجمود والتبعية التي كان يقبع فيها.

ولم يشذّ مشروع «محمّد أركون»، عن الرغبة في تجاوز الراهن السلبي للوضع الحضاري العربي والإسلامي المعاصر والانطلاق إلى حيّز التوازي مع منطق الحضارة السائد على طريق التقدّم ولاسيما في الغرب، وذلك بالخروج من محيط التأخّر وعوامل الانشداد إلى معطيات الماضي التي تُظهر التأثير في توجيه الحاضر المنتمي إليها.

وقد أسس «محمد أركون»، طرحه على منظور نقديّ قائم على تصوّر مخصوص للتراث الإسلامي ونتاجه الفكري. هذا التصور مبني على تحوّل من نقد المسائل والمقولات التراثية إلى فحص وتحليل النظام المعرفي الذي أنتج تلك المسائل والمقولات أي من مناقشة التصورات الدينيّة في التراث، إلى مناقشة النظام الفكري العميق أو الأنظمة الفكرية المنتجة للتصوّرات الدينيّة في التراث الإسلامي، ولعل الهدف من هذا الانعطاف النقدي الجديد هو دراسة بنية العقل الدينيّ وطريقة اشتغاله وليس دراسة مضامين الشريعة والعقيدة بحدّ ذاتها، من أجل تهيئة أو تمهيد أرضية تراثية يمكن أن تستقبل الحداثة دون تصادم أو ممانعة وأن تؤسس لمشروع عقلانيّ يستلهم أسسه ومقوماته من مرجعيات عربية إسلامية.

ونتيجة لهذا الطرح اعتبرت مسألة "نقد العقل الإسلامي»، بمثابة خلاصة فكر «محمّد أركون»، أي هو محصلة أربعة عقود من الدراسة والتمحيص، معتبرا إياه حلقة مركزية لمشكلة المجتمعات العربيّة والإسلاميّة. ولمّا كان نقد العقل الإسلامي»، يمثّل عماد مشروع «أركون»، النقدي والمعرفي فإننا رأينا أنّه من الأهميّة بمكان تسليط الضوء عليه حتى يتسنّى لنا من خلاله البحث في كيفيّة تشكله أوّل مرة في التاريخ. وفي كيفيّة اشتغاله في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا. وما مدى دوره في بناء المشروع العقلاني العربي؟ وما هي سبل الخلاص إن نحن رمنا إلى ذلك سبيلا؟ أسئلة سنحاول الإجابة عنها من خلال دراسة «محمد أركون»، التحليلية لرسالة «الشافعي»، تـ ٢٠٤هـ المتضمّنة في كتابه، «نحو نقد العقل الإسلامي»[١].

(١) الكتاب الذي نشتغل عليه في هذا المقال هو كتاب، نحو نقد العقل الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، تموز/يوليو، ٢٠٠٩.

I - في البنية والتشكّل

١ – في التشكّل.

لقد فضّل «محمّد أركون»، أن ينطلق في مشروعه النقديّ للعقل الإسلامي من أهمّ المؤلفات المعيارية الكبرى في الإسلام، وفضّل أيضاً أن يكون ذلك من لحظات النضج والتأسيس للفكر العربي الإسلامي، فاختار الكتب التأسيسية في أصول الفقه. معتبرا أنّ لحظة «الشافعي»، لحظة تاريخيّة محدّدة للعقل الإسلامي فهي فترة رائدة في التاريخ الإسلامي نقبض من خلالها على «العلم»، في مرحلته الأولى التي كانت فيها الأخبار والأحاديث الدينيّة المنقولة شفهيا ومحفوظة عن ظهر قلب تتعرض لعمليّة جرد أو فرز نقديّة ولتحليلات معقلنة من أجل استخدامها كأدلة أو حجج في العلوم التقنيّة، كعلم الكلام مثلا أو علم الفقه، وبلورة القانون الذي يطبّق من قبل القضاة[١]. فما هي إذن سمات هذا العلم وما هي بنية هذا العقل كما حددّها «محمّد أركون»؟

٢ – في بنية العقل الإسلامي.

يعتبر «أركون»، أنّ العرض الخارجي الشكلاني للرسالة ومنذ البداية يكشف عن وجود عقل معيّن لدى «الشافعي»، ومحدد بشكل صارم مؤطر وموجه في اتجاه معين، إذ هو ينمو ويترعرع داخل مدوّنة نصيّة لغويّة ناجزة ومغلقة هي الأخرى على ذاتها ونقصد بهذه المدوّنة النصيّة القرآن ثم الحديث النبوي[٢]، ممّا قد يوحي بأنّ العقل المستخدم في الرسالة هو عقل ديني[٣].

أ – عقل الشّافعي: عقل دينيّ.

يلاحظ «محمّد أركون»، من خلال استقراء رسالة «الشافعي»، أنّ العقل المستخدم فيها هو من نوع خاص. إذ هو عقل «دينيّ»، موجود في كل الأديان التوحيدية. وأوّل مقوّم يعتمد عليه هو مقوّم البيان والبلاغة في القرآن ويظهر ذلك من خلال التبرير لاختيار اللغة العربية لنقل الوحي للبشر، دون سواها من اللغات. ورغم الطابع التبريري لهذا الاختيار فهو يسمح لنا برصد الانتقال من الاعتقاد إلى العقل، أي الانتقال من المبادئ إلى التأمّل، إلا أنّ هذا العقل «الدينيّ» معياري بمعنى أنّه يحدد ما هو «الحق» وما هو «الباطل»،

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٠٧.

(٢) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص٩١.

(٣) نلاحظ مثلا أنّ: «القرآن حاضر في كل أنحاء الرسالة حيث استشهد «الشافعي»، بمائتين وعشرين آية قرآنية. أما الحديث النبوي فيشغل مائة وخمس صفحات في الترجمة الأنقليزية»، نفسه، ص٩١.

ما هو «الخير» وما هو «الشرّ». موظفا المفاضلة التيولوجية التي تؤكد تفوّق المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم، وهو حينذاك منهج يسهُل على جمهور المؤمنين فهمه واستيعابه، وهو بهذا المعنى مختلف عن العقل اللاهوتي للمعتزلة المتكلّمين العلماء الذين يستخدمون أدوات مفهومية عويصة وإشكاليات الميتافيزيقا الفلسفيّة الأرسطوطاليسية التي لا تستطيع أن تفهمها عامّة المسلمين الذين يتوجه إليهم «الشافعي». مبيّنا في الأثناء أنّ الاعتقاد الإسلامي قائم على التسليم المسبق ولكن المسلمين يلحقونه بالعقل، مبررا أنّ مرحلة الانتقال هذه من الاعتقاد التسليمي إلى مرحلة التوهّم بأنّه قائم على العقل كليّا هو شيء عام مشترك لدى كل أنواع الفكر الخاضعة لإكراهات الإيمان الدينيّ وأوامره. إذ تُحوّل الفرضيات غير المبرهن عليها والأفكار الذهنيّة غير الملزمة إلى نوع من الحقائق الموضوعيّة التي تبدو وكأنّها مبرهنة ومتحقق منها بمعونة القواعد المشتركة السائدة لدى جميع مستخدمي العقل العفوي العملي بحسب مصطلح، «بيير بورديو»، أي العقل الذي نسيّر به أحوالنا اليوميّة حتى بدون تفكير تقريباً[1].

ثم إنّ هذا العقل الدينيّ يحاول أن يشكّل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للفكر ومطمئنا لسلوك النفس ومغذيّا للقلب ومنظما لشؤون المجتمع، مشكّلا كل ذلك انطلاقا من حدث استهلالي تدشيني كبير يقسّم بموجبه التاريخ إلى قسمين: ما قبله وما بعده أيّ ما قبل لحظة النبوّة ونزول الوحي وما بعدها. وضمن منظوره هذا، فإنّ الزّمان في فترة ما قبل الوحي كان فارغا من المعنى، وأمّا بعده فقد أصبح له معنى. وأصبحت كلّ الأشياء تنتظم وتتخذ معناها انطلاقا من الحقيقة القرآنية المطلقة وتعاليم النبيّ محمّد أو بالقياس عليها. وهكذا راح العقل الديني ينتج «العلم»، لكنّه ليس بالمعنى الحديث للكلمة وإنّما بمعنى التعرّف على الشيء بشكل عفويّ أو الانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البديهيّة الأبديّة الخالدة تماما كالله مؤلّفها وصانعها، إذ هي حقائق لا تدحض ولا تناقش في نظر المؤمنين، كما ينتج العلم كمعارف معيارية يقينيّة تخصّ جوانب مختلفة من الواقع. أمّا على صعيد الخطاب القرآني فلاحظ «أركون»، أن العضو الذي يستقبل العلم هو القلب وذلك من خلال انتشار فعاليات فكريّة معبرٍ عنها بواسطة

(١) Pierre Bourdieu: «Le sens pratique», Paris, Minuit, 1980.

أفعال لازمة لا متعديّة: مثل:أفلا تعقلون؟ أفلا تفقهون؟ أفلا تعلمون؟[١].

ولئن جعل «الشافعي»، «العلم» على سبعة مراتب متراصّة هرميّا فوق بعضها البعض بما فيها الإجماع فإنه ينبغي على كل فقيه مؤهّل لإصدار الفتوى أن يمرّ من خلالها، لأنه ردّ العلم إلى وجهين: إتباع واستنباط والإتباع إتباع كتاب فإن لم يكن فسنّة وإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفا فإن لم يكن، فقياس على سنّة رسول الله (ص)، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عزّ وجلّ فإن لم يكن فقياس على سنّة رسول الله فان لم يكن، فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسعى كلٌّ أن يقول مبلغ اجتهاده ولا يسعه إتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه والله أعلم»[٢].

يرجح «أركون»، في هذا المستوى أن المعنى العميق لهذا البعد التقنيني، أنّ الفقهاء يحاولون من خلال هذه المراتب أو المجريات المتراصّة فوق بعضها البعض أن يضبطوا تاريخيّة المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام أو يتحكّموا بها بواسطة تغليب حُكم الله في كل الظروف والمناسبات، وذلك من خلال نظريّة «القياس»، التي تجعل من الممكن من النّاحية الشرعيّة تطبيق نفس الحكم على كلتا الحالتين، أي إنّ كل حالة جديدة أو مستجدّة في المجتمع ينبغي أن تجد لها أصلا في الفضاء الأنطولوجي وليس المعنوي المشكَّل فقط من قبل النصوص المقدّسة.

ممّا قد يوهم بوجود استمرارية بنيويّة وتماثليّة معنوية بين الزمان والمكان الأوّلي الأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأوّل مرة، وبين الأزمنة والأمكنة المتغيّرة أو الظروف الاجتماعية المتغيّرة التي يتمّ فيها الاستشهاد بهذه الآيات والأحاديث على مرّ التاريخ بعد أن أصبحت نصوصا مكتوبة، وفي الأثناء يقوم المسلم بعملية الانتقال والمطابقة وكأنّ الأمر طبيعي ولا غبار عليه[٣].

---

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص٩٥.

للمزيد من التعمّق أنظر:

- M.Arkoun: «Peut-on parler de merveilleux dans le coran?», in: Lectures du Coran. 2eme, ed, Tunis, 1991.
- M.Arkoun: «Coran Parole, Raison unite», in Le Dictionnaire du coran,sous direction de M.Amir-Moezzi, Robert Laffant, Paris, 2007.

(٢) الشافعي، «كتاب اختلاف الحديث»، المطبوع على هامش كتاب، «الأمّ»، ج٧، ص ص١٤٨-١٤٩.

(٣) أركون (محمّد)، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ص ص ٨٥-٨٦.

ب – عقل الشافعي:عقل متعال.

يرى «أركون»، أنّ نظرة على عناوين الفصول المتضمّنة في فهرس رسالة «الشافعي»، كافية للكشف على أنّها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً وهو: «أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام»، فالهدف النهائي «للشافعي»، فيما وراء كل المظاهر والتحديات الشكلانيّة أنّه يحاول أن يبلور المشروعيّة الإلهية العليا في الإسلام حتى بدا له السؤال الحاسم الذي تطرحه الرسالة في العمق هو التالي:باسم من أو باسم ماذا وطبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكماً ما، قانونيّاً ما ليس فقط ملزما وإجباريا للبشر وإنّما أيضاً لا غنى عنه من أجل السيّر على طريق الهدى والرشاد والنجاة في الدار الآخرة؟[1] موظفا من أجل ذلك جملة من الآليات والضوابط نذكر منها خاصة:

● **تغليب العلة:**

تعتبر استراتيجية منهجية، وتتمثل أساسا في تغليب العلّة الخاصة بالحكم الشرعي الموجود في النصوص المقدّسة على المعطيات الدنيويّة للقوانين والتقاليد المحليّة التي كانت سائدة قبل الإسلام، وبالتالي فهي خارجة على المعيارية الإسلامية المرادة من قبل الله، ممّا نتج عن ذلك حسب «أركون»، أن العقل الفقهي الإسلامي الذي رسخته رسالة «الشافعي»، كان يهدف إلى إزالة معطيات التاريخ المحسوس... لكي يضمن تطبيق القانون المستمدّ كليا من الوحي الديني الإلهي.

الأمر الذي دفع «أركون»، إلى تصنيف عمله كمحاولة لإلغاء التاريخيّة من قبل المعياريّة المستمدّة والملقّنة وكأنّها إلهيّة، وذلك بتحويل النصوص الثانوية المحيطة بالنص التأسيسي القرآني (والتي مدارها التفسير والتأويل واستنباط الأحكام وتدوين الحوادث المرجعيّة)، إلى نصوص غير قابلة للمساءلة والنقد التاريخي. ولم تعد نتيجة لذلك العلاقة بالنص الدينيّ التأسيسي في تاريخ الإسلام وفي امتداد سلطان ذلك العقل الدوغمائي علاقة مباشرة يملك فيها المتلقي أن يتلقى خطاب الوحي في شروط المكان والزمان والموارد المعرفية المتاحة (وهي جميعها شروط متغيرة)، وإنّما باتت علاقة غير مباشرة يتحكّم بها وسيط هو مجموع تلك النصوص الثانوية منظورا إليها بما هي القراءة الوحيدة والثابتة للحقيقة. وهكذا لا تلبث أن تتحوّل هي نفسها (من طريق لعبة

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص٨٩.

الوصاية والوساطة)، إلى حقيقة تمتنع عن النقد التاريخي، وبهذا المعنى يصبح علم «الشافعي»، عبارة عن خلع للتعالي والصبغة الانطولوجية والتقديس على النصوص المدعوّة إلهية من قبل المسلّمات المسبقة والمجريات التقنيّة والمواقف الفكريّة الخاصّة بالعقل اللاهوتي – السياسي والفقهي الذي رسخته أديان التوحيد الثلاثة في القرون الوسطى[1].

● **تسطيح الخطاب القرآني المجازي:**

ومن أجل تأسيس مفهوم المشروعية العليا في الإسلام فإنّ «الشافعي»، حسب قراءة «محمد أركون»، عمد أيضاً إلى تسطيح – أي قراءته في سطحيته – الخطاب القرآني المجازي موضحا ذلك من خلال طريقة قراءته للآيات التي اختارها والتي يبدو الهدف منها مدّ هذا المفهوم أي مفهوم المشروعية العليا وتعميمه لكي يشمل السنّة «سنّة النبي»، وليس فقط القرآن. ويكون الثمن الباهظ المدفوع مقابل ذلك هو إنزال الله من تنزيهه وتعاليه إلى مستوى الصراع السياسي وحلبة المخاض الاجتماعي الأرضي حيث يدور العمل الواقعي المحسوس للنبيّ، ثم يرفع في ذات الوقت من مستوى النبيّ إلى ما فوق الأحداث الجارية والظروف التاريخية المباشرة والآنية التي كان يواجهها يوما بعد يوم ويسيطر عليها. وعن طريق وسائل هذه الاستراتيجية المزدوجة أي إنزال الله إلى تحت ورفع النبيّ إلى فوق أصبحت الاستراتيجية السياسيّة للرسول «محمّد»، مقطوعة عن تاريخيتها أو ربما فقدت بعدها التاريخي المحسوس وأصبحت بذلك تمثل نسخة عُلوية مثالية متعالية عن السيادة العليا والمشروعية المقدسة التي تتعالى على التاريخ، دون أن يدرك أنّ السنّة إذا خلعت عليها أسدال التعالي والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذ أن تصبح رديفا ومكملا للقرآن وبعدئذ يمكن أن تمدّ وتوسع عملية التعالي والتقديس وتعممها لكي تشمل كلية التاريخ البشري الإسلامي[2].

● **تغييب الوقائع المحسوسة والشخصيّات التاريخية**

أمام ندرة الإشارة إلى الوقائع المحسوسة والشخصيات التاريخيّة في الرسالة يؤكد، «أركون»، أنّ مثل هذا التوجه يتناسب تماما مع المنظور المتعالي التقديسي للمؤلف أي المنظور الذي يتعالى على التاريخ ولا يعترف به، وذلك لأنّ التاريخ البشري بحسب هذه الرؤية غير

(١) - Pierre Gisel: «Vérité et Histoire, La Théologie dans la modernité», Beauchesene, 1977.

(٢) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص ص١٠٨-١٠٩.

مـهـمّ عـلـى الإطـلاق لأنّـه كـان مـلـيـئـا بالاضطرابات والضلالات والسلبيات قبل نزول الوحي القرآني وأمّا بعد نزوله فقد أصبح لزاما علينا أن ننقيه ونطهره ونوجهه من قبل الأوامر والنواهي التي أوصى بها الله ونبيه. ملاحظا في الأثناء أن امتثالية العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يصلان إلى درجة التجسّد حتى في أسلوب كتابة «الشافعي»، وذلك عن طريق استخدام عبارات مثل: «إذا شاء الله أو الله أعلم...»، إذ يتخذ في بعض السياقات دلالة واضحة جدا على لجم الوعي المتخشّع الموضوع على محك تبيان إرادة الله من خلال القوانين التشريعية التي يطبقها القاضي[١].

مستفيدا في ذات الحين من فرضه الحديث النبوي وللمرة الأولى بصفته المصدر الأساسي الثاني للتشريع بعد القرآن بل لقد فرضه ليس فقط كمصدر أساسي للتشريع والقانون وإنما للإسلام ككل بصفته نظاما معينا من الإيمان واللاإيمان من أجل استنباط الأحكام. لكن "أركون»، يعتبر أنّ وراء مسألة إيجاد حلول للمشاكل المستجدة في المجتمع التي تشكل موضوع الفقه أو علم الفروع فإنّ الرهان الأكبر للمناقشة يتمثل في السيادة العليا أو الأمر بحسب اللغة القرآنية: أي السلطة الإلهية المقدّسة التي لا سلطة بعدها أو فوقها. هذه هي المسألة التي يريد «الشافعي»، أن يبلورها وهي شغله الشاغل، إنّها الذروة العليا التي تخلع المشروعية على السلطات السياسية المركزية من خلافة أو إمامة أو سلطنة.[٢]

وعنها تصدر السلطة التشريعية والقضائية عن طريق التفويض ويمكن أن نستنتج ذلك بشكل واضح وأكيد من خلال إلحاح «الشافعي»، على برهنة أن السيادة العليا تعتمد فقط علي الحديث النبوي، وليدعم فكرته هذه فإنه يستشهد بالآيات القرآنية التي تفرض صراحة على كل مؤمن أن يطيع الرسول[٣].

ويؤكد «أركون»، أنّ توظيف مؤلف الرسالة لهذه الآليات قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة سوف تمارس عملها كاستراتيجية لإلغاء التاريخية...ليس فقط تاريخية التشريع والقانون وإنما أيضاً إلغاء تاريخيّة كل القيم التي تخلع المشروعية على الأشياء، فقد

(١) نفسه، ص ص١٠١-١٠٢.

(٢) M.Arkoun: «Authority and Power in Islamic Thought», in the Unthought in Contemporary Islamic Thought, London, 2001.

(٣) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٠٣.

راح يطبّق بشكل منظّم ومكثّف المحاكمة الفقهية على نصوص القرآن والأحاديث المقطوعة عن المعاش الأوّلي بقدر ما هي مقطوعة عن الحاجات المباشرة والملحّة للمجتمع. بل إنّه لم يكتف بذلك وإنّما راح أيضاً يقوم بعملية تسفيه للمحاجّة الشخصية أي للرأي والاستحسان اللذين كانا يدمجان التراثات السابقة على الإسلام في التشريع الإسلامي عن طريق الابتعاد قليلا أو كثيرا عن المعيار الأصلي المتعالي.

كما عمد أيضاً إلى شحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، بجعلها متعالية ومقدّسة ومعصومة عن طريق استخدام تقنية الاستدلال: أي استنباط الأحكام التشريعية والقانونية من المدوّنات النصيّة الرسميّة المغلقة للقرآن والحديث.(١)

ويخلص «محمّد أركون»، إجمالاً إلى أن تعامل صاحب الرّسالة مع القرآن والسنّة في تعاليهما ولا تاريخيتهما بتوظيف جملة من الوسائل التي أسهمت في وسمهما بميسم قدسي متعال، هي بمثابة إفرازات لهذا العقل.

II - إفرازات هذا العقل

١ – أسبقية الفقه:

لقد فرض الفقه ذاته إلى اليوم باعتباره العلم الأوّل وقد ظلّ إلى اليوم يؤثر في الشعوب حتى إننا لم نعد قادرين على كشف الفراغات أو المسافات التي تفصل بين الخطاب القرآني من جهة والخطابات التشريعية للفقهاء من جهة أخرى....حتى بتنا نتوهم أن القرآن والفقه شيء واحد في حين أنهما ينتميان إلى لحظتين ولغتين ومناخين عقليين مختلفين، كما ينبغي أن نشير إلى الحجاب الحاجز الذي وضعه أئمة المذاهب الإسلامية عبر الزمن بين كلام الله الذي أصبح نصا رسميا مغلقا وبين المؤمنين أو المسلمين العاديين المجبرين على الاقتصار على استشارة شيوخهم من أجل أخذ الفتاوى من دون أن يستطيعوا العودة إلى القرآن مباشرة إذ أصبح مؤسسو المذاهب الفقهية الكبار مثل: «مالك بن أنس» و«أبي حنيفة» و«الشافعي» و«جعفر الصادق» و«أحمد بن حنبل» و«عبد الله بن أباض» وآخرين أصبحوا وبسرعة شديدة، قمّة الذرى الممثلة للهيبة التفسيرية والمعيارية فيما يخص بلورة مضامين الإيمان القويم. لقد تحولوا إلى مرجعيات عقائدية عليا شبه مقدسة بالنسبة لكل المسلمين.(٢)

وهكذا دخل المسلمون بسرعة في عهد

(١) J.Schacht: «Origins of Muhammadian Jurisprudence», 3rd, ed, Oxford ,1959.

(٢) لمزيد التوسّع من المفيد الرجوع إلى : أبو زيد (نصر حامد)، «التفكير زمن التكفير»، دار سينا للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ط١، ١٩٩٥، ص ص١٣١-١٣٥.

التفسير والشروحات وشروحات الشروحات والتعليقات اللامتناهية على المدونات التأسيسية التي أصبحت تعفينا من إعادة قراءة المصادر الأولى للهيبة والمشروعية في الإسلام: أي القرآن أساساً[١].

٢ - تشكّل العقل الأرثوذكسي:

في ظل هذه التجاذبات الفقهية- المذهبية تشكّل ما يعرف بالعقل الأرثوذكسي الذي يزعم أنّه يمثّل العقيدة القويمة المستقيمة الأكثر صلاحية ووثوقية من أجل البحث عن النجاة في الدار الآخرة.

فكان كل مذهب من المذاهب الإسلامية يزعم أنّه يرتكز على العقل الأرثوذكسي القويم المستقيم دون سواه. وانقسم العرب نتيجة ذلك إلى فرق تتهم كل فرقة الفرق الأخرى بأنها خرجت عن الصراط المستقيم وحرّفت كلام الله وانحرفت عنه... وبالتالي تنبذ بعضها البعض ثم تستبعد بعضها بعضا من جنة الله والنجاة في الدار الآخرة[٢]. فكل واحد يكفّر أتباع المذاهب الأخرى وكل طائفة تعتقد اعتقادا جازما بأنّ الله اصطفاها وحدها دون سواها، فساد النبذ والإقصاء والاستبعاد المتبادل بل واللعنات التكفيرية في إشارة إلى حديث الفرقة الناجية الذي يقول بأنّ فرقة واحدة في الجنة واثنتين وسبعين فرقة في النار.

وبالطبع فكل مذهب يزعم أنّه يمثل الفرقة الناجية دون سواه وأنّه يمتلك الحقيقة المطلقة المقدّسة المتعالية التي لا تناقش ولا تمسّ وبالتالي فكل شخص يقع خارجها أو لا يعتنقها هو شخص زنديق مدان ومصيره جهنم وبئس المصير[٣] وساد في الأثناء الاعتقاد بأنّ من يملك الدّين الحق أو المقدس يحقّ له أن يمارس العنف ضد الآخرين الذين لا يعتنقون دينه، وهنا تكمن العلاقة الثلاثية التي تربط المقدس بالعنف والحقيقة، معادلة باتت الحركات الأصولية كثيرا ما توظفها لتمارس العنف المقدس على أساسها[٤].

ونتيجة للفهم المخصوص للقرآن والسنة والاعتقاد بإمساك الحقيقة المطلقة أصبح العقل الإسلامي الأرثوذكسي يقيم الحدود الفاصلة بين المؤمنين الحقيقيين والمفسدين في الأرض أو الكفار كما يحرص على إقامة التميّيز العازل بين الثورة الإسلامية الهادية والأنظمة الشيطانية وكذلك بين القانون الإلهي أو ما

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص٢٥٠.
(٢) نفسه، ص١١١.
(٣) نفسه، ص١١.
(٤) نفسه، ص٥١.

يعتقد كذلك وبين النظام القانوني الوضعي البشريّ الظالم[1].

ولم يألُ أيضاً جهدا في الحدّ من جرأة المفكرين العرب والمسلمين على الإبداع والابتكار وتحجيم فاعليتهم النقديّة والإبداعية، وقد عانى الفكر العربي الإسلامي قرونا طويلة من الجمود العقلي والتقليد والتكرار والاجترار ونسيان الأعمال الإبداعية التي أنتجتها الفترة الأولى الكلاسيكية التي تميزت بالديناميكية والإبداع الفكري والثقافي لصالح فئات مجبولة بالحدث الإسلامي أكثر ممّا هي مجبولة بالحدث القرآني[2]، بكثير لأنّ ما يؤثر عليها هو التراث الإسلامي المتأخّر بالدرجة الأولى وليس القرآن والتراث الكلاسيكي المبدع[3].

لكن السؤال الذي قد يتبادر إلى أذهاننا في هذه الحال هو: كيف يمكن أن نفسّر الانتصار الدائم للعقل الأرثوذكسي باستثناء جميع الأشكال الأخرى من العقول المنافسة التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الخمسة الأولى؟

لاحظ «أركون»، أنّه من بين كل هذه الخطابات والتجليات أنّ العقل الأرثوذكسي أي السنيّ أو الممثل لأهل السنّة والجماعة قد فرض نفسه وكأنّه الأكثر «صحة»، أي الذي يعبّر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم الموجودة في المدوّنة الأرثوذكسية للاعتقاد والملخَّصة في الشهادة الإيمانية أو العقيدة، دون أن يعي بأنه يمكن للعقول التي تنافسه أن تتوصّل إلى نفس الصلاحية الدينيّة الإسلامية التي توصّل إليها، فهو يحتكر المشروعية الإسلامية كليا لصالحه ويصنّف الفرق الأخرى في خانة الملل والنّحل والهرطقات المتزايدة قليلا أو كثيرا وكل ذلك بفضل انتصاره السياسي وهيمنته على سلطة الدولة ولو أنّ المذاهب الأخرى انتصرت لفعلت نفس الشيء والواقع إن هذا ما حصل عندما انتصر المذهب الإماميّ الشيعيّ في إيران وفرض

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٣٩.

(٢) لمزيد فهم الفرق بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي، راجع: محمد أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص ص٢٧٦ -٢٧٩.

(٣) إن الحركات الأصولية تنسب نفسها إلى «ابن تيمية»، عموما والتراث المتأخر، لا إلى العقل الإسلامي الكلاسيكي التعددي الغنيّ فكريا وثقافيا والذي ساد حتى موت ابن رشد.
لمزيد فهم كيف أنّ العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه، بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه. ونتج بالتالي عن ذلك تغلب ما لم يفكّر فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه. من المفيد العودة إلى: أركون، «قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط٣، آب/أغسطس، ٢٠٠٤، ص ص، ٦-٩.

نفسه كأرثوذكسية أي كمذهب وحيد صحيح في الإسلام.

كما أنّ العقل الأرثوذكسي لا يعترف بأنّه يستخدم نفس الإطار والمجريات المعرفية التي تستخدمها العقول الأخرى المنافسة له وأنّه لا يوجد أي فرق بينه وبينها من هذه الناحية إنّه لا يعترف بتاريخيته وإنّما يضع نفسه بشكل متعال فوق التاريخ ولا يعترف بطابعه الآنيّ الافتراضي ولا بصفته الاحتماليّة وبالاستراتيجية الدوغمائية لآلياته ووظائفه وطريقة اشتغاله وممارسته لعمله (بمعنى آخر فإنّه لا يعترف بأنّه كان خطا واحدا من جملة عدة خطوط أخرى ممكنة فانتصاره السياسي والاجتماعي ملآه ثقة بالنفس وجعلاه يعتقد أنّه يمثل

الحقيقة المطلقة وإن الآخرين كل الآخرين على ضلال)[1]. مستفيدا في ذلك من منهجية علميّة تعبويّة قائمة على الأسطرة والمثاليّة[2]... والهدف منها تشكيلها وغرسها في المخيال الجماعي للمسلمين من أجل تحريك هذا المخيال وتجييشه، موظفا الإطار القصصي الخيالي الممتع حتى يمرر بصبغة تبسيطية مفهومة بسهولة من قبل الجميع، أو بالأحرى من قبل جميع القلوب لأنّ الإيمان مركزه القلب[3].

والواقع أنّ التعميم الشعبيّ على أوسع نطاق للأفكار اللاهوتية الإسلامية ثم عن طريق هذا الشكل الأدبي القصصي أو الحكواتي شفهيّا كان أم مكتوبا، على اعتبار أنّ الشعب البسيط لا يفهم الدّين ولا يتشرّبه ولا يستوعبه إلا بهذه الطريقة وعلى عكس العقلانية التقنيّة الصعبة للمعتزلة والفلاسفة فإن عقلية الفقهاء اللاهوتيين من أمثال «الأشعري»، وسواه كانت قد غذّت وتغذّت من التراثات الشعبية بفضل استخدام الأداة المزدوجة، الشريعة

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٣٥.
- لمزيد الوقوف على مدى التلازم بين العقل الإسلامي الأورثوذكسي والسلطة السياسيّة يمكن العودة إلى: أركون (محمّد)، «الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط١، د.ت، ص ٦٣ وما بعدها.

(٢) أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، آذار/مارس، ٢٠٠٥، ص ٢٩ وما بعدها.

(٣) يقدم أركون في كتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الأصولي»، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٩، ص ص ٢٢٣-٢٢٥. قراءة مسهبة لتعيين العوامل الداخلية والخارجية في نشأة الأصولية الإسلامية، وأسباب هيمنة هذا الخطاب واتخاذه أبعاداً ضخمة تمكّنه من تجييش ملايين المسلمين حوله، وخلق مناضلين سياسيين يعملون على نشره وتثقيف الناس به.

والحكايات القصصيّة الممتعة للشعب وهذا ما يفسر لنا سبب التفوق السوسيولوجي أي العددي للعقل الأرثوذكسي على سواه...لقد عرف العقل الأرثوذكسي كيف ينتخب العناصر المشكّلة للتراث الإسلامي الحيّ فيما راح يهضم ويستوعب العقائد والشعائر والتصورات الخاصّة بالثقافة الشعبيّة المحليّة وعن طريق المزج بينهما استطاع أن ينتشر ويتوسع من هنا سرّ نجاحه وأغلبيته السوسيولوجية أو العددية وهو لا يزال حتى الآن يمدّ من هيمنته ونفوذه وفاعليته لكي يشمل جماهير شعبيّة أكثر فأكثر وقادر على تجييش الملايين منها[١].

ونتيجة لما تقدّم فقد أصبح العقل السكولائي الاجتراري محروما من تلك المناظرات الخلافية الخصبة التي كانت تحصل في العصر الكلاسيكي بين مختلف الفرق والتيارات الفكرية. لقد اختزل العقل إبان المرحلة السكولائية إمّا إلى مجرد مونولوج رتيب مملّ يعمّر الزوايا الدينية أثناء الفترات الهادئة من الحياة الاجتماعية وإمّا إلى دعوات عنيفة إلى الجهاد أثناء حصول خطر خارجي. ويبدو هذا العقل هو السّائد الآن في المجتمعات العربيّة والإسلامية وهو المسيطر على تيارات الإسلام السياسي أو ما يدعى بالأصولية السلفية[٢]. التي تتوهم وجود معنى أوّلي حقيقي ضاع على الطريق أو زيّف وينبغي أن نعود إليه لكي تصطلح أمورنا من جديد. هذا منظور أسطوري لا تاريخي يتعلّق به المسلمون التقليديون والحركات الأصولية التي تعتقد أنّنا ابتعدنا عن الإسلام الصحيح ولذلك خربت أمورنا وأنّ الحلّ الوحيد يكمن في العودة إليه[٣]. حتى بات عدد كثير منهم – المسلمون التقليديون– يدينون القراءة التاريخية– النقديّة ويرفضونها قطعيا لأنّهم يتهمونها بأنّها تنزع القداسة عمّا هو متلقّى ومعاش من قبل الجمهور العام وكأنّه حرام أو حتى مقدس، إنّهم يتهمونها بالاعتداء على مقدسات الأمة وثوابتها[٤].

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٣٧.

(٢) نفسه، ص١٤٢.

(٣) نفسه، ص٢٤٧.

أنظر أيضاً: العظمة (عزيز)، «دنيا الدين في حاضر الغرب»، دار الطليعة، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٦، ص ص ١٣-١٤-١٦-٣٢-٦٠-٩٢.

(٤) - M.Arkoun, «LA PENSEE ARABE», Presse Universitaire De France, Paris, 5eme ed, juin, 1996, CHAPITRE 3, pp48-80.

III - دوره في بناء المشروع العقلاني

١ – حدود المساهمة في المشروع العقلاني.

رغم أن الفقهاء المتكلمين عندما لاحقوا كل مبدع وقننوا السلوك الفردي للإنسان المسلم بشكل طقسي شعائري مبالغ فيه وأجبروا كل أنواع الفرادة والتمييز على الاندماج في القوالب العقائدية الأرثوذكسية أو الانقراض خياران لا ثالث لهما، فإنّهم في المقابل نجحوا في الحد من فوضوية المجتمعات التي كانت نهبا للتشتت واللعبة الآلية لميكانيكية القوى المادية والبيولوجية والاجتماعية الموجودة في الساحة كما ساهموا في تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وبيئات اجتماعية – ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات الفعّالة ولكن المحددة والأساطير الاستلابية دون أن يعني ذلك تقليص العقل الإسلامي أو اختزاله إلى هذا العقل الضيّق الذي شكله الفقهاء المتكلمون وحاولوا تعميمه على كل التشكيلات الصحيحة للمعرفة أو على كل ممارسة صحيحة وصالحة، فبقيت أصول الفقه بمثابة علم نظري تأملي ولم تمنع تشكل القانون ونموه على هيئة تركيبات وممارسات وضعية واقعية طيلة الفترة الكلاسيكية المبدعة على الأقل التي ازدهر فيها العقل العلمي النقدي نسبيا في الساحة العربية كما لم تمنع انتشار المدارس الفكرية المتنوعة جدا[١].

لكن «محمّد أركون»، يعتقد أنّ هذه المساهمة، – مساهمة العقل الإسلامي العربي –، تبقى محدودة في بناء المشروع العقلاني العربي ويعتبرها خطوة غير كافية من أجل النهوض بالحضارة العربية الإسلامية مقترحا من أجل ذلك جملة من الحلول تتمثل خاصة في المراجعة النقدية.

٢ – من أجل مراجعة نقدية:

لقد جاء مشروع «محمّد أركون»، عبارة عن كتابة تاريخ نقدي تأمّلي استبطاني عميق للفكر الإسلامي وهو يدعو إلى مراجعة نقدية صارمة أو غربلة كاملة للتراث العربي الإسلامي من أجل معرفة بنيته الداخلية أو كيفية تشكّله التاريخية طيلة القرونة الأولى بشكل خاص، فما جف منه وتخشب ومات نطرحه ونبقي فقط على الجوهر الروحاني والأخلاقي لرسالة الإسلام العظيم[٢].

وقد برر ذلك بأنّ التاريخ خُرب وأُفسد، إلى الأبد وبشكل لا رجوع عنه، من قبل

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص ص ١١٠-١١١.
(٢) نفسه، ص ٦.

الصراعات السياسيّة والاجتماعية والثقافية المحتدمة التي رُوي فيها ودُوّن وكُتب وسُجل. لأنّ المدونون الأوائل حوروه في اتجاه التقديس والترميز والأسطرة لشخصياته المؤسسة للدين الحق[١]، مما أثّر على العلاقة بين الطرفين وجعلها تعاني من تفجر العنف والغضب والإدانة واللعنات والاتهامات المتبادلة، ونحن مدعوون الآن إلى ضرورة الخروج من هذا الجو العقيم المشحون بالكره والذي طال أكثر مما يجب، لكي نتوصل إلى جو أكثر رصانة بغية فهم المشاكل التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية وتشخيصها بهدوء ولن يكون ذلك ممكنا إلا إذا استأنسنا بالتراث:[٢]

أ – الاستئناس بالتراث:

لمّا كانت مسألة الانحطاط والجمود التاريخي مسألة قديمة جدا ومتجذّرة في أعماق أعماقنا فإنّه لم يعد يكفي أن نستعيد تلك الفترة الكلاسيكية الخلّاقة ونعمم كتب «مسكويه» و«التوحيدي» و«الجاحظ» و«الفارابي» و«ابن سينا» وحتى «ابن رشد»، بعد تبسيطها، على مختلف المدارس الثانوية والجامعات العربية لكي تحل المشكلة. لا ريب في أنّ ذلك مفيد وضروري وقد يعيد إلينا الثقة بأنفسنا لأننا نكتشف عندئذ أنّه كان لنا أسلاف كبار يفكرون بشكل عقلاني وينتجون حضاريا وإنسانيا كما أنّه يكشف لنا عن وجود تيار آخر في تراثنا الإسلامي غير تيار التزمت والتعصّب، تيار طُمس وحُجب بل وكُفر طيلة عصر الانحطاط وموت الفلسفة بل أنهم لا يزالون يُكفرونه حتى اليوم[٣].

وقد أكد «أركون»، أن طرح الرؤية الاستعادية بوصفها وصيّة على الأمة ووعيها وتراثها جميعاً يعكس استهانة بالعقل العربي وانتقاصا من إمكاناته المتجددة الدائمة، ويسلب جيل الحاضر إمكانات الإبداع والتواصل، في مقابل إضفاء القداسة كلّها على الماضي وحده، وحصر التأهيل العقلي برموز هذا الماضي وبأهله، فليس التراث جوهرا صافيا مكنونا أو هويّة متعالية، ثابتة أو مكتملة مستغنية عن الحاضر، كما أنّه ليس هويّة مغلقة على الآخر أو على الزمن، بل هو بنية منفتحة على المرجعيات المختلفة، تغتني بمعطيات المكان والزمان[٤].

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص١٩.
(٢) نفسه، ص٤٥.
(٣) نفسه، ص١٦.
(٤) أنظر موقف، «جابر عصفور» في قراءة التراث في: عصفور (جابر)، «هوامش على دفتر التنوير»، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٤، ص ٣٥ وما بعدها. =

مشيرا إلى أنّ فكرة الإسلام الصحيح هي بذاتها وهم وأسطورة تعمّر وعي الملايين ثم لأنّ هذا الخط في التفكير يمثل التيار السلفي المدعو بـ «الإصلاحي» والذي يدافع عن الفكرة ذات الجوهر المثالي الأسطوري العذب التي تقول بوجود إسلام صحيح أو أنّه وُجد يوما ما ثم انحرفنا عنه وابتعدنا وهي فكرة تقول أيضاً بأنه ينبغي علينا في كل مرحلة من مراحل التاريخ أن نخلّص الإسلام من كل البدع الطارئة والمنحرفة التي استجدّت بالقياس إلى الإسلام الصافي النقيّ الذي كان دائما في عهد النبي متسلحين من أجل ذلك بالوعي الحديث والاعتقاد الجازم بنسبية الحقيقة[1].

ب – الوعي الحديث هو الحل:

يعتقد «محمّد أركون»، أنّ الوعي الحديث وحده القادر على التمييز بين الأسطورة والتاريخ أو بين الإيمان الديني والمعرفة التجريبية المحسوسة أو بين الواقع الماديّ الحقيقي والتصور الذاتي الذي يشكّله عنه بالضرورة أو بين إدراك الأشياء النظرية عن طريق نظرية التشابه والمقاربة الأسطورية وبين التمييز الواقعي والوضعي للأمور. داعيا في الآن نفسه إلى التحرر من كل هوس بالحقيقة آخذاً بعين الاعتبار المعيار التالي أن الحقائق الأكثر قدماً والأكثر رسوخاً والأكثر تكراراً في المجتمعات البشرية ليست إلا اعتقادات تنتصر على اعتقادات أخرى كانت راسخة مثلها ثم تصفيها كي تحلّ محلّها سواء كانت منافسة أم جديدة[2].

الخاتمة:

إنّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة تبدو اليوم في أشدّ الحاجة إلى دعوة «أركون»، وتركيزه على منهجية النّقد من أجل الوصول إلى الإصلاح. فدعوته هذه نداء ملح للانخراط في نقد ينزع القدسيّة عن العقل القانوني في الفكر الإسلامي لاستعادة عقل يساهم في هدم الأشكال والانحرافات العقائدية للعقل الديني، وكذلك لعقل الأديان العلمانية التي تضع نفسها في إطار الحداثة.

ونعتقد جازمين أن هذا المشروع لن يكتب له النجاح إلاّ بإشاعة ثقافة الحوار والمساءلة، ومشروعيّة الاختلاف، وقيم التحرر من الخوف، وتهيئة الأجواء

= – من المفيد أيضا الاطلاع على: أدونيس، «الثابت والمتحوّل: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب»، دار العودة، بيروت – لبنان، ط٢، ١٩٧٩، ص٢٢٩ وما بعدها.

(١) أركون، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ص ص١٦-١٧.

(٢) نفسه، ص٥٩.

المشجّعة على المغامرة في القول، والجهر بالرأي، والكشف عن الحقيقة، والشكّ في المعطيات التاريخيّة التي بين أيدينا، ونقد المعتقدات والآراء والمواقف المرتبطة بمعطيات تاريخيّة، لها من المصالح والعلاقات والانشدادات ما لها، بغية تأسيس رؤيتنا للتراث على وعي نقديّ لا شكليّ وثقافة نقدية.

ففي ظلّ انعدام أجواء مشجّعة على الفكر الحر تتيح لهذا العقل التخلّص من مختلف الضغوط والتابوات، لن يكون بإمكانه أن يجترح جديدا أو أن يكشف عن تجلياته الجديدة المرجوّة.

القائمة البيبليوغرافية

- **المصدر:**

- أركون (محمّد)، «نحو نقد العقل الإسلامي»، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى تموز/يوليو، ٢٠٠٩.
- المراجع باللغة العربية[1].
- أدونيس، «الثابت والمتحوّل: بحث في الإتباع والإبداع عند العرب»، دارالعودة، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٧٩.
- أركون (محمّد)، «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٨٦.
- أركون (محمّد)، «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الأصولي»، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٩.
- أركون (محمّد)، «الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط١، د.ت.
- أركون، «قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت- لبنان، ط٣، آب/أغسطس، ٢٠٠٤.
- أركون (محمّد)، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، آذار/مارس ٢٠٠٥.
- عصفور (جابر)، «هوامش على دفتر التنوير»، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٤.
- العظمة (عزيز)، «دنيا الدين في حاضر الغرب»، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦.
- أبو زيد (نصر حامد)، «التفكير زمن التكفير»، دار سينا للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٥.

- **المراجع باللغة الأجنبية:**

-J.Schachť «Origins of Muhammadian Jurisprudence», 3rd, ed, Oxford, 1959.

M. Arkounkm, «Peut-on parler de merveilleux dans le coran?», in: Lectures du Coran. 2eme,ed, Tunis, 1991.

- M.Arkoun, «LA PENSEE ARABE», Presse Universitaire De France, Paris, 5eme ed, juin, 1996.

- M.Arkoun, «Authority and Power in Islamic Thought», in the Unthought in Contemporary Islamic Thought, London, 2001.

- M.Arkoun, «Coran Parole,Raison unite»,in Le Dictionnaire du coran,sous direction de M.Amir-Moezzi, Robert Laffant, Paris, 2007.

- Pierre Gisel: «Vérité et HistoireÁLa Théologie dans la modernité», Beauchesene, 1977.

Pierre Bourdieu: «Le sens pratique», Paris, Minuit, 1980.

(١) المراجع مرتبة ترتيباً ألفبائياً، دون اعتبار، «أبو» و«ابن».

الفلسفة وتحقيق الذات

محمد علي الحجيري

مقابلة مطوّلة مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل لاكروا، ترجمها إلى اللغة العربية الأستاذ: محمد علي الحجيري[1]

ميشال لاكروا، فيلسوف وكاتب فرنسي معاصر، وُلِد عام ١٩٤٦ حائز على جائزة الفلسفة من الأكاديمية الفرنسية، وعلى جائزة علم النفس عام ٢٠٠٩ عن بحثه «من أجل حياة أفضل» له ما يزيد عن خمسة عشرَ مؤلَّفاً، منها: - في آداب السلوك، ١٩٩٠ والذي نال عنه جائزة الفلسفة من الأكاديمية الفرنسية. - من أجل أخلاق كونيّة، ١٩٩٤ - إيديولوجيا العصر الحديث، ١٩٩٦ - مبدأ نوح، أو: أخلاق الأمان، ١٩٩٧ - الألم، ١٩٩٨ - التطور الشخصي. من الكمون الإنساني إلى الفكرة الإيجابية، ٢٠٠٤ ثم ٢٠٠٩ - تحقيق الذات، ٢٠٠٩ ثم ٢٠١٣. نال جائزة علم النفس. - فلسفة الإنجاز الشخصي أو: تكوين الذات في الحرّية، ٢٠١٣ - فلسفتي عن الإنسان، ٢٠١٥.

مقابلة مطوّلة مع الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل لاكروا، أجرتها معه مجلة «علوم إنسانية» وتم نشرها في عدد حزيران عام ٢٠١١.

يتحدث لاكروا عن «تحقيق الذات».. وهي الفكرة التي يبدو أن الفيلسوف قد أولاها الكثير من اهتمامه في كتاباته وفي محاوراته، ويعيد صعود هذا الميل إلى:
١ - التحرر من النماذج المتعالية (الدينية).
٢ - إلغاء تراتبية النظام الطبقي القديم.
٣ - تأثير الفلسفة والأدب الحديثَيْن.

هنا ترجمة للمقابلة

بالنسبة لميشيل لاكروا، لا نجد السعادة في التأمّل البسيط للعالم. إن إنجاز الذات يعني أن نفعل، وبالتالي أن ننجز شيئاً ما.

إن تحقيق الذات أكثر اعتباراً من السعادة. هذه الارداة في الاكتمال accomplissement، الممهورة داخل الطبيعة الإنسانية تصطدم مع ذلك بالعديد من العوائق.

(١) استاذ الفلسفة في التعليم الثانوي الرسمي.

ـ س: إن التطوّر الشخصي يتمثّل غالباً بـ «تحقيق الذات». لكن ماذا نقصد بعبارة «تحقيق الذات»؟

ـ ميشيل لاكروا: إن عبارة «تحقيق الذات» تعني شيئين: أولاً، هي تعني إدراك الذات كخزّان للاحتمالات. كان هيدغر يقول: «أنا وعدٌ من الاحتمالات». بمعنى آخر إنني أمتلك كُموناً. وهذا الكمون مصنوعٌ من الاستعدادات aptitudes ومن الحوافز. من القدرات ومن الرغبات. إنني أتشكّل مما أنا قادرٌ على فعله، ومما أرغبه في آن.

تحقيق الذات يعني أيضاً بأن هذا الكُمون يجب ألا يبقى مواتاً ومهملاً. هذا الاحتياط من الإمكانيات التي أشعر بها داخلي، سوف تُفعَّل وتنفَّذ، يجب أن تُستَخدَم وتُستثمَر.

تحقيق الذات تعني إذاً أن أدرك ذاتي، ليس فقط كمالكِ احتمالاتٍ، بل أيضاً كمترجمٍ لها إلى أفعال، ونقلِها من الافتراضي إلى العيني. وهذا ما يعبّر عنه نيتشه حين يقول: «كن أنت».

في مسار تحقيق الذات، هناك توتّرٌ نحو تطوير الذات، وجهدٌ مبذولٌ لإتقانها. عليَّ أن أبذل جهداً لصناعة «احتمالي كاملاً» كما يقال.

ـ س: تحقيق الذات إذاً ليس هو تماماً «إرادة أن نكون سعداء»...

ـ لاكروا: معك حقّ. أن تحقيق الذات يقوم على «الاتقانيّة» «perfectionnisme» أكثر مما يقوم على البحث عن السعادة.

«إن السعادة تشعرني بالملل» تعترف جولي.. [إشارةً إلى إحدى شخصيات روسّو في رواية تحمل نفس الاسم، يوضح فيها روسو بعض القيم الأخلاقية، ومنها الاستقلالية الذاتية.. (المترجم)]. إن هذه العبارة توضح بشكلٍ جيد فكرة تحقيق الذات.

إذاً، إنني بقيامي بالجهد لتحقيق ذاتي، فأنا لا أتخلّى بشكلٍ كامل عن السعادة. السعادةُ تأتي أخيراً، إنها تأتي كعلاوة، أو كمكافأةٍ على جهودي.

أبلغُ منتهى حياتي، إذا استطعت أن أقول لنفسي: «لقد فعلتُ ما استطعت»، «لقد استثمرتُ كلَّ قدراتي»، «لقد وصلت إلى الأهداف التي كنت قد حددتها لذاتي»، «لقد تبعت قدَري» vocation، «لقد كنت مخلصاً لمشروع حياتي الذي وضعته لنفسي في مرحلة الشباب».. إذا استطعتُ أن أقول واحدةً من هذه العبارات، دون أن أجانب الحقيقة كثيراً، فأنا سأشعر إذاً بالرضى وبالهدوء وبالصفاء.. أليس هذا الشعور، في النهاية، هو ما نسمّيه بالسعادة؟

ـ س: وهل من الضروري «الوجود في النشاط» لتحقيق الذات؟

ـ لاكروا: السعي لتحقيق الذات يُترجَم

بواسطة «مشروع حياة»، وهو يفترض المثابرة والصبر. كان سارتر يقول: «إن مشروعي يصوغني».

لتحقيق الذات، يجب أن نريد «تحقيق شيءٍ ما»، أكان ذلك في الحياة المهنيّة، أم في دائرة الترفيه (من خلال اللَّهو مثلاً)، أم في النشاط الفنّي أو الرياضي، أم داخل الحياة التشاركيّة، في العطاء bénévolat، أم في الحياة العاطفيّة أو الأُسَريّة، إلخ... فدروب الإنجاز الشخصي متعدّدة!

البعض يبحث عن الاستثنائي والخارق للعادة والجليل. إنهم بحاجة إلى قضيّةٍ كبيرة للدفاع عنها، إلى مهمّة نبيلة لإنجازها. هم بحاجة إلى نجاح باهر، إلى الشهرة وإلى المجد.

البعض الآخر، على العكس من ذلك، يحصدون في الحقل اليومي، في المبتذَل والعادي، وهم راضون عن أنفسهم. إن أساليب الوجود المنجَز بالغة التنوّع، ومن حُسْن الحظ أن تكون كذلك.

إذاً، إن السمة المشتركة لهذه الوجودات المنجَزة هي النشاط أو الفعل. الفعل ضروريٌّ لإنجاز الذات، ، فـ «نحن مجموعة أفعالنا» كما كان يقول مالرو.

إن حياةً ليست سوى تتابع غير منقطع من لحظات التأمل، ومن الفشل والاستسلام الانخطافي للحظة التي تعبر، ستكون حياةً غير مكتملة.

ـ س: كان أندريه جيد يقول: «لديّ ألف شخصٍ في داخلي، ولا أستطيع العزم على أن أكون واحداً».. إن تحقيق كل احتمالاته تصطدم بأول التحدّيات: اكتشاف ما يريده حقيقةً.

ـ لاكروا: نعم، ولذلك لربما كان علينا أن نعزم على عدم إنجاز كل احتمالاتنا. إن واحدةً من أكثر المحاولات خطراً في تحقيق الذات، هي أن نريد فعل كل شيء، وأن نباشر بذلك. هذا حلم مراهقة، والذي يجب أن نتخلّى عنه للولوج في مرحلة النضج، لأنه يقود إلى التشتّت، وإلى التناوب العقيم.

يجب تجاوز هذه الدونكيشوتية لنيل كل شيء. لا يمكنني أن أمارس كل المِهن، وأن أبدع في كل الفنون، وأن أدافع عن كلّ القضايا، وأمارس كل الرياضات، إلخ.

بجب أن أقوم بالاختيار. كان كييركغارد، أبو الفلسفة الوجوديّة يتحدّث عن «معموديّة الاختيار» «baptême du choix»، وكان يعتبرها، وهو محقٌّ في ذلك، اللحظةَ الحاسمةَ في بناء الشخصية.

يجب أن نعرف كيف نقيّد ذاتنا وكيف نكبحها. إن إنجاز الذات غيرُ منفصلٍ عن تقييد الذات.

ـ س: ألم تتعاظم الرغبة في الاكتمال مع صعود الفردانية الخاصة بالعصر الحالي؟

ـ لاكروا: إن الرغبة في الاكتمال مسجّلة

في الطبيعة الإنسانية. إنها بمعنىً ما لا زمانية. لأنه من خاصيّة الإنسان أن يعيش في القلق وفي التوتّر. نحن لسنا على الإطلاق راضين بما نحن عليه، الإنسان هو ما ليس موجوداً الآن، وليس ما هو موجودٌ الآن.

هذا يعني، وأنت محق في الإشارة إلى هذا، أن الحاجة الشخصيّة كانت قد تعاظمت منذ القرن الثامن عشر، أي عصر الفردانيّة، وهذا يعود إلى ثلاثة أسباب:

أولاً، ظهور مفهوم جديد للفرد.

حتى القرن الثامن عشر، كانت مفاهيم الإله، والخلاص، والنظام الميتافيزيقي أو الكوني تشكّل الأفق الذي يتعذّر على التطور الفردي تجاوزه. ولنتأمّل هنا الأهمّية التي اتخذتها «محاكاة يسوع» لعدّة قرون بالنسبة للمسيحيين.

مع القرن الثامن عشر، بدأ الإنسان في التحرّر من هذه النماذج المتعالية، الدينيّة أو الميتافيزيقية. لقد تعلّم أن يعيد تمركزه حول الذات، فماذا اكتشف؟ لقد اكتشف قدراتِه الكامنة، أي مجموعة الموارد والرغبات والتطلعات والقدرات والحوافز والاستعدادات الموجودة في داخله.

لقد انكبّت السيكولوجيا العلميّة المولودة في القرن التاسع عشر على دراسة هذا الكمون بتركيز الاهتمام – وهذه مؤاخذة يمكن أن توجَّه إليها – على الاستعدادات أكثر من تركيزه على الحوافز.

ومنذ ذلك الحين، ازدهرت فلسفة تحقيق الذات الحديثة، تحت إشارة الاستقلاليّة الجذريّة، وهي المفهوم الذي قام بنحته كانط وروسّو.

بالنسبة للإنسان الحديث، يتعلق الأمر بتطوير قدرته الكامنة بطريقة مستقلة بشكلٍ كامل، دون مرجعية القضاء والقدَر الدينيّة أو الميتافيزيقيّة المبهَمة. لقد أصبح الأمرُ تحقيقَ الذات بالذات، إنه التحقق الذاتي أو المستقلّ.

العامل الثاني الذي ساهم في صعود هذه الفلسفة كان إلغاء تراتبية النظام القديم. سابقاً، كنا نولد إما فلاحين أو نبلاء، ونبقى موسومين كامل حياتنا بهذا الشرط الأوّلي. ومع إعلان حقوق الإنسان والمواطَنة عام ١٧٨٩ أصبح كل شيءٍ ممكناً لكل فرد. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فقد كانت «الثورة» [الفرنسية] محرِّراً ممتازاً للطاقات والطموحات.

منذ هذا التاريخ استطاع كل فردٍ أن يأمل بالنجاح في السياسة وفي مجال الأعمال والفن والأدب والعلوم.. إلخ.

إن فكرة «النجاح الاجتماعي» تعود إلى هذا العصر. إنها الشكل الذي اتخذه تحقيق الذات بالنسبة للكثير من الأفراد. ومن الشواهد على ذلك جوليان سوريل، بطل

رواية «الأحمر والأسود»، ابن أحد الحرفيين المهجوس برغبة تسلّق السلّم الاجتماعي.

إن «الحراك الاجتماعي الصاعد» الذي أعتقته الثورة الفرنسية قد سمح لكبار الشخصيات أن تطفو على مسرح التاريخ، مثل بيرون وغوتيه وليوتيه Lyautey وباستور وغارنجي وفاغنر وميرموز.. وهي، خلال عقود، مجرد حالات لتوضيح «نماذج لتحقيق الذات».

هذه الصور الرمزية وسمت بعمق الرأي العام، وبخاصةٍ من خلال الحركات الشبابية.

ـ س: ما هو العامل الثالث؟

ـ لاكروا: هو التأثير الذي تمارسه الفلسفة ويمارسه الأدب اللذان أبصرا النور في الغرب خلال القرنين الأخيرين. إذا فكرنا في ذلك سنجد أن الفلسفة والأدب قد كوّنا منجماً من الأفكار ومن الفرضيات والمشاهدات والاختبارات، لفهم وتعميق عملية تحقيق الذات.

الفلاسفة أولاً، بدءاً من هيغل إلى سارتر، ومن كييركغارد إلى أيمانويل مونييه، لم يتوقّفوا قط عن التساؤل عن «اكتمال الإنسانية» وعن «تحقيق الامكانيات الإنسانية».

الفوضوي ماكس ستيرنر كان يريد أن يستطيع الإنسان «إنعاش امتلائه الإنساني».. ماركس كان يرنو إلى الاشتراكية كثورة تسمح بـ «تحرير الطاقات النائمة في داخلنا». من جهتهم، جعل الروائيون من تطور الفرد واحداً من موضوعاتهم المتميّزة: نرجسيّة ستاندال، وقصّة غوتيه في «سنوات تعلّم ويلهيم ميستر es Années d'apprentissage de " Wilhem Meister، و«عبادة الأنا» لـ باريس Barrès، وتقصّي أندريه جيد في «الأغذية الأرضيّة Les Nourritures terrestres" كانت أجوبةً على سؤال: كيف ننعش وننمّي أنسانيتنا؟

لقد أردت في كتابي أن أتناول هذا الغنى الثقافي. لكني أدرت الظهر لتلك الاستشراقية التي تبالغ حالياً في موضوع حركة التنمية الشخصيّة [الآتية من الشرق]. لكنني لا أقول بأن «الشرق لم يأتِ بشيء»، فذلك لا يمكن تصديقه.. لنفكّر في إسهام البوذيّة، واليوغا، والطاويّة... أنا أقول ببساطة أنه «يجب ألا يصرف غنى الشرق انتباهنا عن غنى الغرب. نحن أيضاً لدينا كنزٌ ثقافيٌّ يسمح لنا بالتفكير في تحقيق الذات».

ـ س: إذا كانت الحداثة تحفّزنا على تحقيق الذات، فنادراً ما يكون الواقع بمستوى طموحاتنا..

ـ ج: نعم، لأن الطريق الموصِل إلى اكتمال الذات مليئة بالعوائق. بعض هذه العوائق خارجية، فتأتي الإلزامات من الخارج. وبعضها الآخر داخلي، حيث تتموضع داخل الذات.

العوائق الخارجيّة مرتبطة بالمجتمع أو بالبيئة الأسريّة، التي لا تسمح دائماً للشباب بتحقيق إمكانياتهم. وهكذا فإن الإلزامات الوازنة في عالم العمل تقلّل من احتمالات الاكتمال الشخصي.

أفكّر أيضاً في المشهد المحزن الذي يورده سانت اكزوبيري في كتابه «أرض البشر»، حيث يتحدث عن لقائه في أحد القطارات التي تنقل العمال البولونيين بطفل تلتمع عيناه ذكاءً، وحيث نقرأ في عينيه توقعاً جميلاً بـ «حياةٍ واعدة». لكن بعد رؤية حالة أهلِه الفقراء المعدمين، قليلي الاكتراث، فإن الكاتب يتوجّس من المصير السيّء لهذا الطفل، فهو لربما لن يمتلك الوسائل لتهذيب مواهبه، وحياتُه مهدّدة بالفساد: «إنه موزارت يتم اغتياله» يصيح سانت اكزوبيري.

ـ س: وما هي العوائق الداخليّة؟

ـ ج: بعضها ذات طبيعة نفسمرضيّة، مثل العصاب والاكتئاب اللذين يستنزفان طاقة الإفراد ويمنعانها من الاكتمال. هناك أيضاً العائق الذي تشكّله «الأفكار المقيِّدة» «pensées limitantes».

بعض الأشخاص مزدحمون بالخوف وبالخجل أو بالخوف من الفشل أو بنقص الثقة بالنفس. أحياناً تُضاف إلى ذلك أفكارٌ سلبية تقضم الرغبة ذاتها، مما يؤدي إلى كبت تطلعاتهم الخاصّة أو إلى الاستسلام الطوعي. «لقد تأخّر الوقت كثيراً لفعل كذا..» هي من العبارات القاتلة التي تعطّل تحقيق الذات.

بالمقابل، فإن النظرة التعظيميّة [للذات] يمكن أن تشكّل معطلاً للاكتمال أيضاً.

إن المغالاة في الطموح، والرغبة في المجد، والبحث المدلّه عن الامتياز يمكن أن يقود، بشكل متناقض، إلى الفشل. وينطبق ذلك أيضاً على فكرة «تجاوز الذات»، المرمّزة بإنسان نيتشه الأعلى.

إني أعترف بتردّدي وحيرتي أمام هذه الإرستقراطية. فأنا معادٍ لهذه الرومانسية في تحقيق الذات التي تهدف إلى الاستثنائي، والنابغ والبطولي والمتفوّق. لأننا نستطيع أن نحقّق الذات بطريقة متواضعة، في المجال اليومي والعادي. ليس هناك حاجةٌ لفعل أشياءٍ غيرِ اعتياديّة لتحقيق الذات.

هناك عائقٌ آخر أيضاً أمام تحقيق الذات، هو «الذاتوية» «solipsisme»، التي تعلن بعنجهيّة: «وحيداً، سأصنع ذاتي». بينما يتم تحقيق الذات، شئنا ذلك أم أبَيْنا، من خلال العلاقة مع الآخر. وذلك يتطلّب الاستعانة بالصداقة وباللطافة وبالحب والثقة بالآخرين.

في مستهلّ كتاب «البؤساء» لـ فكتور هوغو، هناك فقرة حيث يعود «جان فالجان» من سجن الأشغال الشاقّة، ويتم إنقاذه بفضل رعاية «السيد ترحاب» Monseigneur Bienvenu.

كان يجب أن يكون هناك من يؤمن بـ«جان فالجان» لكي يستطيع أن يكون إنساناً آخر. وفي العمق، فإن رواية فكتور هوغو هي قصّة التحوّل الشخصي الحاصل بفضل سحر نكران الذات والثقة.

أخيراً، يبقى هناك شرك أخير، وهو الافراط الحركي، الفعاليّة غير الملجومة. بالتأكيد فإن النشاط action ضروريٌّ لتحقيق الذات، لكن مع ذلك يجب الحذر من تحوّله إلى إدمان.

ـ س: وهل توجد طريقة خاصّة بالمرأة لتحقيق الذات؟

ـ لاكروا: ربما. أظن بأن النساء تتملّص، بسهولة أكبر من الرجال، من محاولة اقتصار تحقيق الذات على نجاحٍ بسيط يمكن قياسه بالمال أو بالسلطة أو بالاعتراف الاجتماعي. إنهنّ يستسلمن بسهولةٍ أقلّ لتوهّم العظمة. إنهنّ أقل هجساً بالشهرة، وبالتفوّق وبالقوّة. إنهنّ يعرفن غريزياً بأن نشاطنا ليس بحاجة لأن يكون استثنائيّاً ليكون مُغْنِياً، وبأنه ليس ضروريّاً فعلُ أشياءٍ مبهرة لتحقيق الذات.

أخيراً، إن النساء يدركن بعفويّة أكبر تحقيق الذات في العلاقة مع الآخر، وفي الحب وفي اللطافة، وفي الحياة الأسريّة والصداقة والاندماج الاجتماعي.

ـ س: ما هي النصيحة التي يمكن أن تقدمها لشابٍّ من أجل تحقيق ذاته؟

ـ لاكروا: كنت لأقول له:

إن تحقيق ذاتك الشخصيّة صاروخٌ يعمل بمحرّكين: الأول ذو علاقة بقابليّاتك وبمواهبك وقدراتك. والآخر يعمل بالتحفيز والرغبة.

وليس لهذين المحرّكين نفس القوّة، ولا نفس الأهمّية. الثاني هو الأكثر أهمّية، ذاك المتعلّق بالرغبة وبالطموح وبالتمنّي. توقّف إذاً عن التساؤل «إن كنتَ تستطيع»، أو «إن كنتَ تمتلكُ القدرات». اسأل بالأحرى إن كنت تتمنّى. استمع لرغباتك العميقة، ذاك هو المهمّ.

ميشيل لاكروا: فيلسوف ومؤلّف للعديد من الكتب، منها:

Avoir un idéal est-ce bien raisonnable?(Marabout, 2009),

Le Développement personnel (Flammarion, 2004, rééd. Marabout, 2009)

Se réaliser (Marabout, 2010),

et Le Courage réinventé (Marabout, 2011).

19/9/2015

الديانة البوذية، رموزها وتجلياتها في أعمال سهراب سبهري وجبران خليل جبران

سيد حسين هاشمي(*) / شرافت كريمي(**)

الكاتبان:

١ – سيد حسين هاشمي طالب مرحلة الدكتوراة في الجامعة اللبنانية hossein_h_1359@yahoo.com

٢ – شرافت كريميالباحثة الإيرانية وأستاذة مساعدة بجامعة كردستان

الديانة البوذية؛ رموزها وتجلياتها في أعمال سهراب سبهري وجبران خليل جبران.

ملخّص البحث:

إنّ المعتقدات البوذية هي الفلسفة الروحية لفهم حياة الإنسان الفردية، فهي تساعد عليفهم ميتافيزيقيا العقل البشري، وعلوم ماوراء الطبيعة وبعدها meta physical. لقد عبّر سهراب وجبران عن هذه الأفكار الفلسفية العميقة في أدبهما وأظهرا اهتماماً كبيراً برموز البوذّية واستخدموها في أشعارهما التي تعبر عن فكرة الخلود والبقاء من ناحية، و الخلاص من الرغبات الجامحة والنزوات الدنيئة من ناحية أخرى. وتتجليهاتان الرؤيتان بشكل واضح في نتاج الشاعرين؛ «النبي»، «الشاعر البعلبكي» و«المجنون» و... لجبران خليل جبران وفي«هشت كتاب» (الأسفار الثمانية) لسهراب سبهري. والتي تتبّدي فيها فكرة الخلود بعد الموت بشكل جلي وواضح.

المفردات الرئيسة:

البوذية، الرموز، ، جبران، سهراب.

المقدمة

عرف مؤسس الديانة البوذية بالأسماء والألقاب المتعددة؛ منها: «جوتاما»، و«سدهاتا»، و«سدهارتا»، وكانت أسرته من عشيرة تدعى «سكياس؛ Sakyas»، (بارند، ١٩٩٦م: ٢٢٥). بدأ «بوذا» ينشغل ويتعلق

(*) طالب دراسات عليا في الجامعة اللبنانية hossein_h_1359@Yahoo.com .

(**) الباحثة الإيرانية، وأستاذة مساعدة بجامعة كردستان، فرع اللغة العربية وآدابها – ايران sh.Karimi@uok.ac.ir .

– ولا يزال ابنه طفلاً – بمشكلات أزلية مثل: لماذا يولد الإنسان؟ هل يولد فقط ليعاني المرض، ثم تنهكه الشيخوخة وفي النهاية يموت؟ وبينما هو يتفكر في هذه الوقائع، والتساؤلات، التحق بالرجال المتدينين الجوالين الذين يعرفون باسم «الشرمانيين» لكي يعثر على طريق للتحرر من عبث الحياة. هكذا تحول «جوماتا» إلى هذه الحياة، حياة الزاهد المتجول، آملاً أن يجد حلاً لمشكلات الوجود البشري، وأخيراً وجد أنه لم يتقدم كثيراً في سعيه، فقرر أن ما يبحث عنه لايمكن الوصول إليه من هذا الطريق، وترك «جوماتا» «الزهاد»، ومضيفي سبيله حتيوصل إليضفة نهر «جايا؛ Gaya» وجلس تحت شجرة «البو؛ Bo Tree» وهناك بدأ بالتأمل الجاد حتى يصل إلى الاستنارة التي يسعى إليها. (المرجع نفسه: ٢٥٨).

فكانت البوذية في البداية حركة رُهبانية، نشأت داخل التقاليد البرهمانية، وتحوّلت عن مسارها عندما قام البوذا بإنكار المبادئ الأساسية في الفلسفة الهندوسية.كان البوذا يرفض المبدأ القائل بأن القيمة الروحية للإنسان تتَحدَد عند ولادته وفق نظام الطبقات الاجتماعية الهندوسي. للمعتقدات البوذية دور بارز في أفكار جبران الفلسفية وأعماله الأدبية.

ودرسنا التأثيرات البوذية في أشعارالأديبين وفق المدرسة الأمريكية في النقد المقارن وقد وسعت هذه المدرسة في مفهوم الأدب المقارن توسيعاً كبيراً ليشمل المقارنة بين الآداب المختلفة مع التخلي عن شرط قيام علاقات تاريخية بينها. كما يقول «هنري رماك» في الأدب المقارن – وهو من أبرز ممثلي هذه المدرسة – وهو: «دراسة الأدب في ما وراء حدود إقليم معين ودراسة العلاقات بين الأدب والنواحي المعرفية الأخرى بما فيها من الفنون الجميلة والفلسفة والتاريخ والعلوم الاجتماعية، والعلوم التجريبية والديانات وغيرها». (محمد شكر، نعيمة، ٢٠١٥م:٤٢)

وأما في ما يتعلق بخلفية البحث فما وجدنا مقالاً علمياً في تأثير الحقائق الأربعة كـ «الدوخا؛ Dukha»، باسامودا؛ Samodaya»، «النيروذا؛ Nirodah»، «الطريق؛ Magga»، والرموز الدينية البوذية كـ «شجرة البو» عند الشاعرين.

بناءً على هذا عالجنا المحاور المذكورة أعلاه لنفتح الطريق للدراسات المعمقة في هذا الصدد أمام الطلاب والباحثين.

١ - التعريف بالشاعر سُهْراب سِپِهْري:

ولد سهراب عام ١٩٢٨م في كاشان، وكتب عنها في قصائده. تخرج من كلية الفنون الجميلة في طهران. توظف في الدولة، وسافر وقضى أوقاتا من حياته في

أميركا وفرنسا وأفريقيا واليابان والهند وباكستان. أقام عدة معارض، وأصدر كتباً شعرية عدة، أولها «موت اللون (مرگ رنگها)» وأهمها «وقع خطوات الماء (صداى پاى آب)» و«المسافر (مسافر)»، ثم فارق العالم على عربة سرطان الدم عام ١٩٨٠م إلى خلف اللاشيء؛ كما قال في قصيدة (واحة في اللحظة: واحه اى در لحظه):

«إن أردتم أن تأتوا إليّ فإني خلف اللاشيء...». به سراغ من اگر مى ايید پشت هيچستانم (سبهرى، ١٣٨٦: ٦٠)

كان سهراب السبهري عاشقاً عارفاً قبل أن يكون شاعراً رسّاماً، هو يرى العالم برؤية جديدة؛ الرؤية التي يتجلّى فيها سموّه الفكري. لقد خيّم العرفان الشرقي على أشعاره ولم يكن عرفانه، عرفاناً إيرانياً بحتاً، بل مزيجاً من عرفان البوذا وعرفان فلاسفة المشرق، متأثراً بالقرآن الكريم والإنجيل أيضاً.

كما يقول:

«قرآن بالاى سرم / القرآن فوق رأسي

بالش من انجيل / الإنجيل مخدتي

بستر من تورات / التوراة سريري

وزيرپوشم اوستا / الأفستا سترتي

ميبينم خواب. / أرى حلماً

بودايي در نيلوفر آب.» / بوذيّ في زنبقة الماء. (سبهرى، ١٣٨٦: ٢٣٨)

قصائد سبهري تأملات في حضرة الطبيعة لكي تعاود الروح حضورها المتوهّج وتكتسح العتمة التي دهمتها على حين غرة. حتى وفاته فيها بقي سبهري وفيّاً لمدينته كاشان رغم تجواله في العالم شرقاً وغرباً، في مسقط رأسه يهتم سهراب بمدينته كاشان وجغرافيتها ولكن برؤيته الجديدة:

«اهل كاشانم اما شهر من كاشان نيست. /» أنامن أهل كاشان، لكن كاشان ليست مدينتي

شهر من گمشده است. / مدينتي ضاعت

من با تاب من با تب / وأنا بالحمى والحماس

خانه اى در طرف ديگر شب ساخته ام.» / شيدتُ مدينةً في ضفةٍ أُخرى من الليل» (السابق: ٢٨٦).

سبهري في أسلوبه الفني وطريقته الشعرية الخاصة به يسعى إلى استخدام الطبيعة في جميع أشعاره. وقصائده مجموعة من تأملات، وتخيلات، وأحاسيس في الطبيعة ناصحاً بأن ندرك المعنى الواقعي للحياة بغسل الأعين وتغيير النظر لكي نرى الجمال ونشعر بالحرية؛ وينصحنا أيضاً بالابتعاد عن المدينة وضوضائها والإقامة في الطبيعة بصفائها وبساطتها.

٢ - التعريف بالشاعر جبران خليل جبران:

جبران خليل جبران شاعر لبناني، ولد في لبنان وتعلّم في مدرسة الحكمة ببيروت. نزح إلى فرنسا لدراسة الفنّ ومنها إلى أمريكا، حيث استقرّ ببوسطن، ثمّ عاد إلى باريس سنة ١٩٨٠للاشتغال تحمساً من أعماله الأدبية «الأرواح المتمردة» و«الأجنحة المتكسرة» و«عرائس المروج» و«النبي» و«المواكب» و«دمعة وابتسامة» وغيرها من الكتابات التي زخرت بها الساحة الأدبية العربية. ساهم رفاقه – أدباء المهجر في نيويورك – سنة ١٩٢١ في تأسيس الرابطة القلمية التي انتخب عميداً لها وكان أعضاؤها من أشدّ دعاة التجديد في الأدب العربي الحديث.

إن الأبعاد الرومانسية في شعر جبران تتمثّل أيضاً في تكامل الرؤية بين الشعر والحياة، بين الشاعر والفيلسوف، بين الحلم والخيال، بين العقل والقلب، بين الأسطورة والتاريخ، بين الحقيقة والرمز، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، بين النفس والخلود، أي بين الذات والعالم أو بين الإنسان والكون. (خرماش، ٢٠١١م:٣٢).

جبران رأى أن الطبيعة مثال الخير وموطن الحرية والحقيقة والسعادة والطهارة، فوجد جبران عالم الكمال والوحدة في الطبيعة وفي الغاب، حيث لا أثر لوجود الإنسان وأفعاله. فلا يبقى فيها فارق حتى بين الروح والجسد:

هل اتخذت الغاب مثلي منزلا دون القصور

وتتبعت السواقي وتسلقت الصخور

هل تحممت بعطر وتنشفت بنور

وشربت العصر خمراً بكؤوس من أثير

أعطني الناي وغنِّ فالغنا سرّ الوجود

و أنين الناي يبقى بعد أن يفنى الوجود.»

- الفلسفة البوذية ورموزها بين سُهْراب سِپِهْري وجبران خليل جبران

١-١-الحقائق الأربعة المقدسة

أ) «الدوخا؛ Dukha»، وهي كلمة تشمل جميع المعاني التي تحملها كلمات «المرض»، و«الشر»، و«الضيق»، و«النقص»، و«الداء والعلة»، و«الوجود الفاني" الذي أصاب، ويصاب به كل داء وعلة، وكل شر وسخط. (بارند، ١٩٩٦م:٢٦٣-٢٦٧).

ب) «باسامودا؛ Samodaya» أو «نشأة»، وهو يأتي من الشهوة أو الرغبة، ويقصد بها عطش الروح البشرية الدائم إلى استهلاك الأشياء أو التجارب أو الأفكار، وهو في الواقع ميل الفرد للتحكم في البيئة من حوله واستغلالها في إشباع ملذاته. (الموضع نفسه).

ج) «النيروذا؛ Nirodah» أو كف «الرغبة» أي وضع حد للرغبة الفردية، الأمر الذي يعني كذلك وقف تجربة «الدوخا»؛ وهذا التوقف يعادل «النرفانا» وهي الحالة المثالية للوجود، فأن تكون في هذه الحالة المثلى معناه أن تكون «النبوتا؛ Nibbuta»، وكانت تعني في عصر بوذا «البرودة» بمعنى حالة البرودة التي تعقب الحمى، أعني الصحة والعافية. (الموضع نفسه).

د) الحقيقة الرابعة هي: «الطريق؛ Magga» هو الطريق الوحيد للوصول إلى مثل هذة الحالة النقية من الوجود التي تحدثنا عنها فيما سبق، هو الذي أراده بوذا؛ طريق يمكن أن يسلكه المرء لإيقاف الرغبة، وصولا إلى «النيرودا». ويشتمل الطريق البوذي على ثلاث شعب هي: ١ – الأخلاق ٢ – التأمل ٣ – الحكمة (الموضع نفسه).

- السبهري والعقائد الأربعة:

تأثر السبهري كما ذكرنا سابقا بالعقائد البوذية ومنها العقائد الأربعة إذا أردنا أن نرى كيفية تأثير هذه العقائد الأربعة، وطريقة استخدامها في قصائده علينا أن نلقي نظرة عابرة على ديوانه «هَشت كتاب» (الأسفار الثمانية). نرى قصائد عابقة بالرموز البوذية ومنها: القصيدة «روشن شب؛ (الليل المنير) حيث يقول:

«روشن است آتش درون شب / تشتعل النار في جوف الليل

وز پس دودش / من وراء دخّانه

طرحي از ويرانه هاي دور. / نرى خطوطا من الخرائب البعيدة

بي صدا آمد كسى از در / دخل شخص من الباب صامتا

در سياهى آتشى افروختو / اشتعل ناراً في الظلام

لكنه غافل / بى خبر اما

ليك مى بينم ز روزن هاى خوابى خوش / ولكن أرى من فتحات نومٍ هادئٍ

آتشى روشن درون شب.» / ناراً وهاجةً في جوف الليل. (سبهرى، ١٣٨٦: ٢٤)

بدأ الشاعر سفره، في تلك القصيدة، من الدوخا أي الشر والظلام، وصولا إلى حالة النور وبذلك يكون التنوير من معاني لفظ البوذا، وبناء على ذلك، استخدم الشاعر «آتش؛نار» إشارة إلى وصول الفرد لحالة الصحة، والخروج من عتمة الظلمة والمرض حيث يرى الشاعر ناراً ملتهبة في جوف الليل وهو نائم، معبراً عن حالة الصحوة في الديانة البوذية والعقائد الأربعة كما قال في أشهر قصيدة بعنوان «صداى پاى آب» (وقع خطى أقدام الماء):

«در بنارس سر هر كوچه چراغى ابدى

روشن بود.»/ في بينارس ثمة قنديل أبدي وهاج يشع في مطلع كل زقاق.

(المرجع نفسه: ٢٨٦)

وكلام الشاعر في هذه القصيدة عن مدينة بينارس وهي مركز الديانة للبوذيين، وعن إشعال المشاعل على مدخل كافة الشوارع والأزقة، إشارة إلى مدى تأثر الشاعر بالعقائد البوذية.مضافا على ذلك يقول الشاعر جاء شخص وقام بإشعال النار في جوف الليل «لأن أمام الشخص ثلاثة مراحل للوصول إلى «نرفانا» ١ – المرحلة الأولى هي مرحلة الالتزام، والمرحلة الثانية هي مرحلة الرياضة النفسية، والمرحلة الأخيرة هي مرحلة التنور، والمعرفة، والكشف» (نومسوك، ١٩٩٩م:٢٦٤).

بناء على ذلك، استخدم سهراب من الألفاظ والمفردات والأسماء ما يدل على التنوير مثل: النور، والقنديل، والدخان كما يلي:

«روشن است آتش درون شب / تشتعل النار في جوف الليل

وز پس دودشمن / وراء دخانه

به صدا آمد كسى از در / دخل إنسان من الباب مجلبة

در سياهى آتشى افروختو / اشتعل النار في الظلمة

ليك مى بينم ز روزن هاى خوابى خوش: / ولكن أرى من فتحات نومٍ هادٍ

آتشى روشن درون شب.» / ناراً وهاجة في جوف الليل. (سبهرى، ١٣٨٦: ٢٤)

أو يقول في قصيدة تعرف باسم «مرغ افسانه؛ (طائر أسطوري)»:

«پنجره اى در مرز شب وروز باز شد / فُتح شباكٌ على حدود الليل والنهار

ومرغ افسانه اى از آن بيرون پريد / وقفز منه طائرٌ أسطوريٌ

كنار مردابى به زمين نشست / وهبط على ضفة مستنقع ما

تپش هايش با مرداب آميخت / ويمزج نبضاتُ قلبه بماء المستنقع

§ياهى در آن روييد / ونبت فيها نبتة

مرد آنجا بود / كان الرجلُ هناك

برابر محراب / أمام منبر الصلاة

وهمى نوسان يافت / يتردد وهمٌ

از همه لحظه هاى زندگى اش محرابى گذشته بود.» / وقد مرَّ منبرٌ من كل دقائق حياته

(السابق: ١١٢–١١٠)

يشير الشاعر إلى العقائد الأربعة في هذه القصيدة بدايتها من الحرب بين الخير والشر يعني مرحلة «الدوخا» حيث يستخدم

الليل والمستنقع ليدل على آفات الحياة البشري مثل المرض، والجهل، والنقص والحرمان وسرعان ما وجد الطريق والحل بمجيء الإيمان بشكل طائر أسطوري، وهكذا جاء النور والصحة ودخل في جوف الرجل؛أي طالب الحقيقة، والرجل يشير إلى الشاعر وأيضا إلى البوذا في الوقت نفسه، مستخدما ألفاظ «النبت» (گياه) و«الرجل (مرد)» و«المحراب (منبر)».

سيجد الدارس والقارئ قصائد كثيرة عابقة بالرموز البوذية في ديوان (هشت كتاب؛الأسفار الثمانية) ومنها: «نيلوفر؛ (الزنبقة) و«برخورد (الالتقاء) و«تا گل هيچ (نحو وردة اللاشيء)» و«سفر»، و«مرز گمشده (حدود الضائعة) و«خانه دوست كجاست (أين ديار الصديق)؟

- جبران والعقائد الأربعة:

«أنا غريب في هذا العالم...

أنا غريب وقد جبتُ مشارق الأرض ومغاربها فلم أجد مسقط رأسي

ولا لقيتُ من يعرفني ولا من يسمع بي!» (جبران، ١٩٩٤م:٤٨٤).

هكذا يعاني جبران من آلام المجتمع البشري كأنه سجين بين جدران الدنيا كما شعر البوذا بهذه المعاناة، وقد يبدأ جبران رحلته المعرفية مثل بوذا كما يقول:

«... قلبي قد تعب في داخلي من متابعة الكذب والرياء لأن نفسي أبت أن تنعم بأموال الفقراء...خرجت مطروداً لأن جسدي لم يجد راحة في الغرف الرحبة التي بناها سكان الأكواخ» (السابق:١٣٧).

يرى جبران أن «الشر هو بعينه الخير المتألم مبرحة من تعطّشه ومجاعته» (السابق: ١٥٢) وبشأن الجريمة والعقاب. وعن الألم يذكّر جبران بعبارة بودلير الرائعة«مبارك أنت يا إلهي يا من يمُنّ علينا بالألم بلسما ربانيا لنجاساتنا» (السابق: ١٦٤). ويقول:

«وهذا الكثير من آلامكم هو الجرعة الشديدة المرارة التي بواسطتها يشفي الطبيب الحكيم الساهر في أعماقكم أسقام نفوسكم المريضة لذلك آمنوا بطيب نفوسكم وثقوا بما يصفه لكم من الدواء الشافي وتنالوا جرعته المرّة بسكينة وطمأنينة.إن بدت ثقيلة قاسية فهي مقودة بيمين غير المنظور اللطيفة والكأس التي يقدّمها إليكم وإن أحرقت شفاهكم فهي مصنوعة من الطين الذي جبلته يدا الفخّاريّ الأزلي بدموعه المقدّسة» (السابق: ١٤١).

هكذا شاعرنا هذا جبران يسأل نفسه ماهو سر الوجود؟هل الموت والشر نهايتنا في الحياة؟كما ذكرنا سابقا السفر المعرفي عند البوذيين يبدأ من المرحلة الأولى وهي مرحلة «الدوخا» التي تشمل جميع المعاني

التي تحملها كلمات«المرض»، و«الشر»، و«الضيق»، و«النقص»، و«الداء» و«العلة»، و«الوجود الفاني» الذي أصاب، ويصاب به كل داء وعلة وسخط.وشاهدنا كيف يعاني جبران من أمراض المجتمع الحديث مثل الفقر والجهل والمرض والكذب، وهكذا أصبح جبران متسائلاً مثل البوذا، ويبدأ بحثه عن غاية الحياة وأسرارها، وصولا إلى مرحلة «النيرودا» أي الصحة الكاملة حيث يقول جبران:

«.... وما رفعت نظري لأراه حتى قبّلت الشمس وجهي العاري لأول مرة لأول مرة قبلت الشمس وجهي العاري فالتهب نفسي بمحبة الشمس ولم أعد بحاجة إلى براقعي....» (السابق: ١١).

استخدم الشاعر «الشمس» إشارة إلى وصول الفرد لحالة الصحة، والخروج من عتمة الظلمة والمرض حيث يرى الشاعر الشمس تقبل وجهه معبراً عن حالة الصحوة في الديانة البوذية والعقائد الأربعة.

أمافي «المجنون» يسعى جبران للوصول إلى الله والغرق في بحره. براقع سبعة أو ذوات سبع تحجب المجنون؛ تحجب الجبران عن ذاته ويخلع هذه الذوات ذاتا بعد ذات يجد ذاته فيجد الوحدة يمشي على البحر وحده ويسامر الليل وحده ويزور الجحيم وحده ويضحك وحده ويصير «مجنونا» أفلا تراه يقول:

«في قديم الأيام قبل ميلاد كثيرين من الآلهة نهضت من نوم عميق فوجدت جميع براقعي قد سرقت- البراقع السبعة التي حكتُها وتقنعتُ بها في حياتي السبع على الأرض فركضت سافر الوجه في الشوارع المزدحمة صارخا....» (السابق: ١١).

ويقول جبران:

«ها نحن الآن في يدي الله فأنت شمس منيرة في يمناه وأنا أرض مستنيرة في يسراه ولكن قوتك إلى الإنارة ليست بأفضل من قوتي على الاستنارة...» (السابق: ٤٦)

وفي النصِّ الأخير من الكتاب، الذي وضع له جبران عنوان «اليقظة الأخيرة»، نرى «السابق»، بعد أن عبر دورات حياته المتعاقبة، وتخلَّص من ذواته المستعبَدة فيها، واغتنتْ ذاتُه الجبارة بما اكتشفتْه من معارف وأسرار، وما اكتنزتْه من تجارب وخبرات – إذا به ينهض في يقظته ليمشي مطلقاً عارياً، ويخاطب أرواح النائمين المستيقظة، معلناً الحقيقة العظيمة التي تجلَّت له – وهي المحبة. فلا أساس لهذا العالم سوى المحبة، ولا جوهر لهذا الوجود سواها. والمحبة وحدة لا تتجزأ: فهي تشمل الجميع، كما لو كانوا واحداً؛ وتشمل الواحد، كما لو كان الجميع؛ وتشمل القوي

والضعيف، والسقيم والسليم، والغني والفقير، والمبدع والمقلِّد، والمؤمن والكافر، والخيِّر والشرير. (بريك الهنيدي: ٢٠١١م، ٥٣).

«لقد تخيل جبران أن منقذا لابد أن ينهض، يصلح، يحرر ويعيد العدل.كان جبران يحلم بالمنقذ، بالبطل، وبطل جبران فرد رافض، متمرد، مصلح، مؤمن، بطل جبران نبي». (شيا، محمدشفيق: ٢٠٠٩، ٢٠٤) حيث يقول:

«إقتربي مني يا حبيبة نفسي، فقد خمدت النار وكاد الرماد يخفيها...ضميني فقد انطفأ السراج وتغلبت عليه الظلمة...

آه يا حبيبتي ما أبعد الصباح في هذه الدنيا» (جبران: ١٩٩٤، ٢٤٤-٢٤٦).

يتحدث الشاعر عن إخماد النار ويبحث عن المنقذ ليشعل نار الحياة، واستخدم الشاعر لفظ:النار، والسراج وهنا تتبادر إلى الذهن قضية الاستنارة في الديانة البوذية.أراد الشاعر الخلاص من المرض، والشر، والظلمة كسالك بوذي في بداية المراحل الأولى، ثم وصل إلى مراحل أخرى لكي يصل إلى الاستنارة.

حصل الشاعر على هذ الأمر في النبي: «وهو الشاعر أخيراً إذ تجاوز مع المصطفى في النبي كل الأجزاء، والأعراض، والظاهر إلى الحقيقة وإلى المحبة الشاملة» (شيا، محمد شفيق، ٢٠٠٩، ص١٩٨) حيث يقول:

«دعوني أنم، فقد سكرت نفسي بالمحبة

دعوني أرقد، فقد شبعت روحي من الأيام والليالي

ها قد بلغت قمة الجبل فسبحت روحي في فضاءالحرية

مددوني ببطء وهدوء على صدر أمي». (جبران:١٩٩٤، ص٣٣٥)

شاهدنا كيف بدأ جبران سفره الروحي مثل البوذا، يبدأ يتجول في رحاب حياته المادي والمعنوي عن مصدر النور حتى وصل في النهاية مثل البوذا إلى برالأمان حيث يخاطب في المقطع الأخير أبناء البشر متفائلاً ويبشرهم بمجيء النور والإيمان.

٢-٢- التقمص

إنَّ التقمص في التعاليم الشرقية منشؤه مادي ولكن في العقائد البوذية أدّت إلى الانطباع العرفاني المرتكز على التغيير وتحويل المراتب النفسانية وكيفيته غير مادية.

يقول «الجرجاني» في تعريف التقمص: التناسخ عبارة عن تعلق الروح بعد المفارقة إلى بدن آخر من غير تخلل زمان بين التعلقين للتعشق الذاتي بين الروح والجسد». (جرجاني، ١٩٩١: ٦٧)

للتقمص أنواع ولكن ملا صدرا حدّده بأربع – على أساس آراء القدماء –:

١ – نسخ بمعنى رجوع النفس مكرراً من بدن إلى بدن آخر

٢ – مسخ رجوع النفس الإنسانية في هيئة الحيوان

٣ – فسخ الرجوع إلى عالم النبات

٤ – رسخ الرجوع إلى عالم الجماد (صدرالمتألهين، ١٣٥٤: ٣٢٤).

تؤمن الهندوسية بنوعين من العودة؛ «الأول: عودة النفس بعد الموت إلى جسد آخر؛ إلى الإنسان أو الحيوان وتتكرّر عودتها حتى تتّخلّص من كل شهوات الجسد وتعود إلى الله تعالى (أي برهمن). أما النوع الثاني فهو عودة البشرية كلّها في دورةكونية جديدة تدوم أحقاباً طويلة، على أن الإيمان بالعودة لم يقتصر على الهند، فقد قال أفلاطون بتناسخ النفوس وبدورات لعودتها ونيتشه ممن قال بالعودة العامة». (قمير، ١٩٨٦: ٢٠٥)

– سهراب والتقمص

يتأثر سهراب «بالديانة البوذية» وعرفانها وهو يقول بالتقمص مساهمةً، رغم هذا الفارق» يرى سهراب أن الموت ظاهرة قدسية وجزء هام في العالم، لأنه عنصر رئيسي للدوام والبقاء. وليس للإنسان بعد الموت فناء». (نوروزي داود خاني، ١٣٧٩: ٨)

رأينا سهراب عاشقاً للطبيعة والّذي يؤمن بالطبيعة يقبل كلّ شيء فيها كما هي، فهو يعتبر الموت جزءاً من طبيعة الحياة وسنّة واجبة، ويقول:

«مرگ پايان كبوتر نيست.» / الموت ليس نهاية الحمائم (سبهرى، ١٣٦٩:١٣٢)

أو يقول:

«اگر مرگ نبود، / إذ لم يكن الموت

دست ما در پي چيزي مي گشت.» / تبحث أيدينا عن شيء ما. (السابق:٢٥٤)

لأن الموت بداية حياة جديدة وانتصار على الزمان والمكان وعلى الزوال والوجود المحدود:

يك نفر ديشب مرد / مات البارحة أحد

وهنوز نان گندم خوب است / ولاتزال خبز التنورة الذي

وهنوز آب مي ريزد پايين، اسب ها مي نوشند». / ولاتزال تنحدر الماء، ويشربها الحصان. (السابق: ٣٥٦).

إنّ سهراب لا يقلّد مدرسة خاصة، بل إنه تأثر بلائوتسه وكريشنامورتي البوذا والمولوي وهذا الامتزاج الفكري لم يقللّ من حقيقة رأيه وعرفانه، بل زاد عليه. (زرين واردي:١٣٨٤، ٢٦٢–٢٤١).

فلسفة سهراب قريبة من فلسفة كريشنامورتي، حيث يظنّ القارئ أن هناك علاقة وطيدة بين المصادر المأخوذة من الهند والصين واليابان التي مهّدت أرضية

خصبة لأفكار كريشنامورتي. (انظر: حقوقي، ١٣٧١: صص ٣٠٨-٣٠٩ وشميسا، ١٣٧٠: ١٤).

يعتبر كلّ شيء لدى سهراب دستوراً مقدساً، حتى الموت أيضاً، فهو يعتبره دستوراً واجباً للحياة ويعلم أن الحياة في عمقها تحتاج للموت كضرورة لديمومتها وعلوها:

«مرگ با خوشگي انگور مي آيد به دهان / مع عنقود عنب يفد إلى الفم

مرگ در حنجرگي سرخ گلو مي خواند / الموت يغني في الحنجرة حلق الوردية

مرگ مسؤول قشنگي پر شاپرك است / الموت مسؤول عن جمال جناح فراشة

ري×هاي لذت، پر اكسيژن مرگ است.» / وكلنا نعرف بأن رئتي اللذة عابقة بأوكسجين الموت. (السابق: ٣٩٦).

إن كل هذه الأشعار التي تعبر عن تأثر الشاعر بالتقمص حتى يرى الشاعر الموت كالحياة، ويرى الموت متجولاً في كل أجزاء الحياة، يقطف الريحان لحظة وتارة أخرى يشرب الودكا كأنه جوهر الحياة حيث يقول سهراب:

«زندگي عادت زيبايي است / الحياة عادة جميلة

زندگي بال وپري دارد به وسعت مرگ.» / لها أجنحة وزغب بحجم الموت. (الموضع نفسه).

يعدُّ هذا الشعر من أشعار تذكرنا بالصور الفوتوغرافية والمسرحية ويذكر سهراب فيه التقمص، وعودة الحياة، ويذكر أن البوذي يعتقد بأنّ الموت ليس له الحقيقة ويعني من الموت تغيير الهوية وتحلّ نفس من مات محلّ موجوداً حياً. تدوم حياتها مرة أخرى ويعيش بنوعٍ آخر. (مقدادي:١٣٧٧، ٤٨).

- جبران والتقمص

قرأ جبران نيتشه واطّلع على عودة الدورية الأبدية، كما اطّلع على التعاليم الهندوسية، فإذا به يؤمن بالتقمص وبعودة النفوس إلى أجساد جديدة لا علاقه لها بالأجساد الماضية. (جبران، ١٩١٤: ٢٠٥).

لم يؤمن جبران بألوهة يسوع ولكنه معجب به كإنسانٍ ظهر في عالمنا أنه القوة والحب الجمال. ويسوع قد بلغ ما بلغ من كمال عبر تقمصات: «إني متأكد من أن يسوع لم يرجع إلى هذه الدنيا كإنسان وإلا لعلمنا به لا محالة «يوميات» النفس عائدة بتقمص أي جسد جديد وقد تنتهي التقمصات الأرضية، فتنتقل النفس إلى الأثير؛ إلى منازل الأرواح دون أن نعلم ما سوف تعمل في تلك المنازل لاحساب ولا عقاب». (السابق:١٢٤)

فكرة الخلود والبقاء ميزة من ميزات جبران الفكرية. «أدرك بتأمله وأدبه المهموس نظرية خلود الإنسان وبقاء الروح بالتقمص أو تناسخ الأرواح أو الحلولية. والإنسان عنده سلسلة متلاحمة من مصاديق الحياة منذ بداية الكون إلى النهاية. هناك عوامل لتأمله في حقائق العالم والحياة والموت ثمّ الوصول إلى فكرةالتكوين النفسي، الغربة، التحرر من القيود المادية والنفسية والروح الدنية المتأصلة في نفوسهم والرؤية المأسوية للحياة، والتأثر بفكر الشرق وفلسفة المتصوفين». (عبدالدايم:١٩٩٣، ٥٠٩) كما يقول الشاعر:

«يا نفس ما العيش سوى ليلٍ إذا جنّ انتهى بالفجر

والفجر يدوم

وفي ظمأ قلبي دليل على وجود السلسبيل

يا نفس إن قال جهول:

الروح كالجسم تزول وما يزول لا يعود

قولي له إن الزهور تمضي ولكنّ البذور

تبقى وذا كنه الخلود.» (جبران، ١٩٩٤: ٥٩)

ويظهر جبران إيمانه بالتقمص والتناسخ في كتابه باسم «الشاعر البعلبكي» أكثر وضوحاً كأنه بوذي هندي حيث يقول قمير: «يظهر إيمان جبران بالتقمص» في الشاعر البعلبكي «حيث نرى أميراً وشاعراً وحكيماً هندياً. الأمير أمير شرقي يحيط به القوّاد والكهّان ويقف أمامه الجنود والعبيد والشاعر شاعر الأمير يحضر مجلسه كل ليلة ويؤنسه بشعره. والحكيم الهندي حكيم غريب الأطوار والأفكار «يدعو الناس إلى الاعتقاد بتقمص الأرواح من جسد إلى جسد وانتقال النفوس من جيل إلى جيل حتى تبلغ الكمال وتصير إلى مصاف الآلهة». (قمير، ١٩٨٦: ٩٩).

وأما في كتاب المجنون فهو يحتوي على مقدمة وأربعة وثلاثين موضوعاً. يظهر هذا المجنون في مظهرين متكاملين.في مظهر نضالي يسفر ويعنف ومظهر روحي يتوق إلى الله ويصل كما يعبر عنه الحاوي: «وأما المظهر الروحي في المجنون، فسعيٌ عبر التقمص إلى ذات أكمل، فوصول إلى الله والغرق في بحره». (الحاوي، ١٩٨٢: ٦٧)

ويتحدث جبران في كتابه «النبي» عن الموت مباشرة فيقول: «نود أن تحدثنا الآن عن الموت فقال لها: إنكم تريدون أن تعرفوا أسرار الموت... فإذا رغبتم بالحقيقة في أن تنظروا روح الموت، فافتحوا أبواب قلوبكم على مصاريعها لنهار الحياة لأن الحياة والموت واحد، كما أن النهر والبحر واحد أيضاً. (جبران، ١٩٤٤: صص١٣٦-١٣٨).

وأما في قصيدته *المواكب* (١٩١٩م)،

فيؤكد جبران على العَوْد الأبدي، إذ لا تفنى الذرات في الجسد ولا في الروح؛ وهو يشبِّه فيها الجسم برحم تستكين فيه الروح ريثما يأتيها «الموت»، الذي ما هو في الحقيقة إلا عهد مخاض تولد فيه من جديد:

(ظلَّ الجميعُ فلا الذرَّاتُ في جَسَدٍ
تُثوَى ولا هيَ في الأرواحِ تُحتضَرُ
والجِّسمُ للرُّوحِ رحْمٌ تَستكنُّ به
حتى البلوغِ فتستعلِي وينغمرُ
فهيَ الجنِينُ وما يومُ الحِمام سوَى
عهدِ المخاض فلا سقطٌ ولا عسرُ»
(السابق: ٨٧)

على هذا يجب أن يكون التقمص هو نهاية الجميع حتى الذين بلغوا حالة الكمال الروحي فهؤلاء لايخلصون ما لم يخلص جميع البشر ويبلغوا تلك الحالة بالفعل لا بالقوة.

٢ - الرموز البوذية:

١-٢- رمزية الزنبق:

١-١-٢- السهراب ورمزية الزنبق

يكرم الهنديون النِيلُوفَر أو الزنبق وينظرون إليه نظرة عالية. شبّه البوذا طريقه العرفاني بالنيلوفر ويقول: كما أن النيلوفر ينشأ في المستنقع وينمو ويترعرع ولم يتلطخ بالأوحال؛ إني عشتُ في الدنيا ولم أتلطخ بأوحالها. (حسيني:١٣٧٥، ٢٨).

من اشتراكات السبهري وعرفان البوذي، وردة الزنبق التي تكون رمزاً في أشعاره وحضور الزنبق في عرفان البوذا حضور غامق اللون. تكلّم سهراب أول مرة عن الزنبق في كتاب »حياة النوم؛ زندگي خوابها»، يرمز الزنبق في هذه القصيدة للعرفان والتجليات المعنوية واليقظة التي انسكبت على الشاعر و«ربما يكون الزنبق كناية عن الأسرار التي حوّلت حياة هذا الشاعر وهو رمز الازدهار واليقظة». (مقدادي، ١٣٧٨: ١٢٨)

سهل الزنبق رمز للعالم المعنوي والأثيري؛ العالم المفعَم بالطهارة والنقاوة، أينما لم يكن للسوء والخطيئة أثر وهو مكان تضيء فيه أنوار إلهية. حيث يقول الشاعر في قصيدة تعرف باسم (إله سهل الزنبق، خداى دشت نيلوفر):

«اى خداى دشت نيلوفر!/ ياإله سهل الزنبق

بازگردان رهرو بيتاب را از جاده رؤيا.» / عد السالك المتحمس من درب الرؤيا. (سبهرى، ١٣٦٩: ١٤٧)

أتى العماد بشرح لهذه الأبيات ويقول: «رب سهل الزنبق (خداي دشت نيلوفر)» كناية عن البوذا والطريق الواقع أمام السبهري وسهل الزنبق تمثيل لإرشاداته». (عماد، ١٣٧٧: ٧٨)

إن الزنبق رمز للسالك والعارف الذي يعلو نحو الكمال ويمشي الطريق. يرى

الشاعر أن هناك شطرة بينه وبين المحبوب:

«نه وصل ممكن نيست كلا؛ / لا يمكن الوصال

هميشه فاصله أي هست / دائما هناك فواصل

اگرچه منحني آب بالش خوبي است / مهما تكن انحناء الماء مخدة ناعمة

براي خواب دلآويز وترد نيلوفر/ للنوم المرتاح والخفيف لزنبقة الماء

هميشه فاصله أي هست.» / ولكن دائما هناك فواصل. (سبهري، ١٣٦٩: ٣٠٨)

وسهراب في خاتمة منظومته «صداى پاى آب؛ (وقع خطوات الماء) يعترف بعجز الإنسان عن معرفة «الوردة» وهي رمز الكمال وحقيقة الحياة في الفلسفه الشرقية، وتدعونا إلى الاستسلام للقدر الذي فُرض علينا من أجل الضعف أمام الواقع:

«كار ما نيست شناسايي راز گل سرخليس / عملنا اكتشاف سرّ الوردة؛

كار ما شايد اين است / لعل عملنا هو أن نبقى عائماً

كه در افسون گل سرخ شناور باشيم»./ في سحر الوردة. (السابق: ٣٩٦)

يمكن أن تكون كلمة «كارما» أي «عملنا» في عبارة (كار ما نيست شناسايي راز گل سرخ) من المفاهيم الأساسية في الأفكار البوذية وربما تطلق لفظة "كارما" على الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي، والعواقب الأخلاقية الناتجة عنها. إن أي عملٍ، خيِّرا كان أم شّرا، وأياً كان مصدره، فعل، قول أو مجرد إعمال فكرة، لا بد أن تترتب عليه عواقب، مادام قد نَتَج عن وعي وإدراك مسبق، وتأخذ هذه العواقب شكل ثمارٍ، تنمو وبمجرد النضج تسقط على صاحبها.

التقمص على هيئة حلول نباتي لا سيما في ضوء صور النيلوفر هو رمزُ اليقظة والحياة والولادة مرة بعد أخرى حيث يقول سبهري:

«از مرز خوابم ميگذشتمكنتُ / أعبر حدود رؤياي

سايهي تاريك يك نيلوفر / ظلٌّ مظلم لزهرة نيلوفر

روي همهي اين ويرانه فرو افتاده بودكان / ساقطا فوق كل هذه الخرائب

هرجا كه من گوشهاى از خودم را مرده بودم/ في أيّ مكان حيثما كنت أموت قطعة قطعة،

يك نيلوفر روئيده بود»/ كانت زهرة نيلوفر قد نمت. (السابق: ١١٨–١٢٠)

...

«چشمانم را در ويرانه خوابم گشودم / فتحت عيوني على أنقاض الأحلام

نيلوفر به همه زندگيام پيچيده بود / كانت النيلوفرة ملتفة حول حياتي

در رگهایش من بودم که میدویدم / كنت أعدو في عروقها

هستیاش در من ریشه داشت / وكأنها متجذرة في

همهمن بود.» / وأصبح كل حياتي. (المرجع نفسه)

يرى سهراب أن الموت ليس عامل فناء، بل سبب للبقاء والفرح. أينما يفني ويمحو الشاعر، ينمو وينبت في ذاته الزنبق و«هو رمز العرفان والتجليات النفسانية، الزنبق من الألفاظ التي أخذت مكانة رائعة في التاريخ والأسطورةعند الإيرانيين والهنود وهكذا في العقائد البوذية. ويبدو أن سهراب يلتفت إلى عرفان البوذي ويهتمّ به. يقول ويل دورانت: إن أقوام الهنود والإيرانيين في الشرق – مهد الحضارة– يعتقدون بأنَّ ورد الزنبق هو بطن العالم وسرير رب العالمين». (حسيني، ١٣٧٥: ٢٥)

يعترف سهراب، في هذا العصر المكتظّ بالظلمة والشقاء أننا غير قادرين على كشف الحقيقة الأزلية ومع ذلك فهو يرشدنا إلى الابتعاد عن كل ما هو قبيح والعيش في سحر الوردة وهو الكمال، وأن ننهل من فيضها ونتلذذ بجمالها وسحرها الخلّاب.

ويقترح لنا:

«كار ما شايد اين است / لعل يكون عملنا

كه ميان گل نيلوفر وقرن/ هو أن نبحث بين زهرة النيلوفر والعصر

پي آواز حقيقت بدويم.» / عن نغمة الحقيقة. (السابق: ٣٩٦).

وهناك النيلوفر وهي زهرة ينمو جذرها في ماء المستنقع ولكن تفتح عينها نحو السماء كأنها تبحث عن الحقيقة، وهي رمز الإنسان الكامل الذي ينمو في مستنقع هذا الكون ولكنه يتجنب الغوص في درنه.

٢-١-٢-جبران ورمزية الزنبق:

إن انعكاس الزنبق ورمزيته في آثار جبران قليل جداً بالنسبة إلى سهراب وهذا يعود إلى اللطافة المعنوية الجارية في كلام سهراب. الشاعر الصداح –جبران خليل جبران– ينشد فوق فوهة الواقع المضطرب وتنبت الزنبقة رمز المحبة والجمال والحياة المتجددة رغم صقيع الحرمان والمعوقات، فترقص الحياة فوق الممات... أما عالم اليقظة أو عالم الكائن فهو من القسوة والجفوة والكدر بحيث لا يدعو إلاّ إلى الهروب والتمرد وطلب التغيير. والحلم الإبداعي أو حلم الشاعر كحلم النائم، تكثر فيه العوامل المساعدة على تحقيق الآمال والرغبات، وتقلّ فيه المثبطات والمعوقات وعوامل القهر والتعسفات؛ ولذلك تجد فيه الذات الرومانسية من المسرات والملذات ما

لا تجده البتة في عالم اليقظة المقرف العبوس! فالكون البريء إذن والكون الجميل المقبول هو كون النفس وكون الشعر وكون العاطفة والخيال والانفعال.

«في الحلم رأيت شحرورا يغرد فوق فوهة بركان ثائر

ورأيت زنبقة ترفع رأسها فوق الثلوج

ورأيت حورية عارية ترقص بين القبور

إلى أن يقول: في اليقظة رأيت الحزن والأسى فأين ذهبت أفراح الحلم ومسراته؟» (جبران، ١٩٩٤: ١١٤٢)

الزنبق من الألفاظ التي أخذت مكانة رائعة عند جبران متخذاً من العقائد البوذية. ويبدو أنَّه يلتفت إلى عرفان البوذي ويهتمّ به. الزنبق هنا رمز لليونة والازدهار والطهارة التي انسكبت على الشاعر.

«أزمعت إهداء أوفى به

ما الطيب إلا نفحة تنقضي

وطيبها باق على العهد

أو أتت الروض بواكيرها

أيحمل الورد إلى الورد

والزنبق الغض إلى زنبق

ينفسه باللون والقد

والنرجس النضر إلى نرجس

دع زهرا يذوي ويفني

فما مكانه من زهر الخلد.» (السابق: ٣٧٠)

كما يقول:

«فالوداع، الوداع يا أبناء أورفليس.قد غربت شمس هذا اليوم.

وأغلق علينا أبوابه كما تغلق زنبقة الغور أوراقها على غدها.» (السابق: ٢٣٤).

٢-٢- شجرة البو (Bo Tree)

تسمى أحيانا "شجرة العرفان«التي تحتها أشرقت شمس الهداية على بوذا، ويرى البعض أنها شجرة من فصيلة التين، وقد عنى البوذيون بأمرها عناية كبيرة، جعلوها موضع تقدير إلى درجة التقديس، ويربطون بينها وبين الآية الكريمة ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢﴾[1] التين رمز لبوذا الأكبر، والزيتون رمز لعيسى عليه السلام (بارند: ٢٥٨).

– السهراب ورمزية شجرة البو

بناء على ماقلنا من رمزية الشجرة البو، نقوم بمعالجة الموضوع في آثارجبران والسهراب، نثراً ونظماً، ونبدأ من سهراب. اهتم السبهري بالرموز البوذية خاصة الرموز النباتية ومنها شجرة البو حيث يقول:

(١) سورة التين، الآيتان: ١، ٢.

«بالارو، بالارو، بندنگه بشكن؛ / إصعد، إصعد، إنكسر سلاسل الثبوت

وهم سيه بشكن. / إنكسر أوهام المظلمة

آمده ام، آمده ام، مى لغزد صخره؛ / قدجئت، قدجئت، وتدحرج الصخرة

مى شنوم آواز درخت.» / أسمع صوت الشجرة. (سبهرى، ١٣٨: ١٧٦).

أو يستخدم الشاعر اسم شجرة التين مباشرة في القصيدة التالية باسم»گردش سايه ها؛ (جولان الظلال) ويقول:

«انجير كهن سَرزندگيش را مى گسترد، / تمتد شجرةُ التين انتعاشها

زمين باران را صدا ميكند، / وينادي الأرضُ مطرا

گردش ماهى در آب را مى شيارد/ وتخدش حركةُ السكمةِ ماءَ الحوض

باد مى گذردچلچه مى چرخدونگاه من گم مى شود.» / يمر الريح، ويرفرف السنونو، وتتلاشى نظراتي. (السابق:١٨٨).

أو يقول:

«ميان اين سنگ وآفتاب / بين هذا الحجر وذاك الشمس

پژمردگى افسانه شد / أصبحت الذبولة أسطورة

درخت نقشى در ابديت ريخت.»/ ونقشت الشجرة نقشاً أبدياً. (السابق: ١٦٥).

شاهدنا من خلال المقطوعات السابقة من شعر الشاعر أنَّ الشجرة ومدلولاتها احتلت مكانة واسعة في ديوانه «هشت كتاب؛ (الأسفار الثمانية) حيث لايمكن للدارس أو الناقد أن يدرس قصائد الشاعر التي تتضمن هذه الرمزية في موجز كهذا المقال، إذا نكتفي بذكر القصيدة الأخيرة، وهي تشير بالإشارات والتلميحات إلى شجرة البو المقدسة لدى البوذيين حيث يقول في قصيدة»نحن ظلة هدوءنا، سايبان آرامش ما، ماييم»:

«در هواى دوگانگيتازگى چهرها پژمرد / أذبلت طراوة الوجوه، تحت سيطرة الظل والنور

بياييد از سايه روشن برويم.» / هيا بنا نترك الظل والنور. (السابق: ١٧٢)

...

«چون جويبار آيينهروان باشيم / نكون صافياً كنهر المرايا

به درخت، درخت را پاسخ دهيم أمام سؤال الشجرة عنّا، نكتب كلمة الشجرة نفسها. (السابق: ١٧٤)

جدير بالذكر أن الشاعر يستخدم المصطلحات، والمفردات، والتلميحات في هذا الصدد بصورة واسعة ومنها: «ريشه»؛

(جذر)، و«رويش؛» (النمو)شاخه؛ (غصن) رگِ برك؛ (وريد الورقة) مار سياه ساقه؛ حية الساقة السوداء» ودرخت گياه نارنجى خورشيد؛ (شجرة الشمس البرتقالية) وگياه تلخ شعر؛ (نبات الشعر المر)». ويعتبر استخدام المفردات المذكورة من أساليب سهراب الخاصة في التعبير، ووصل الأمر إلى حد ما حينما يقرأ القارىء المتعرف على شعريته شعرا منه ولوكان الشعر بلاعنوان، سيعرف القارئ من هو صاحب الشعر.

- جبران ورمزية شجرة البو

وأما في ما يتعلق برمزية شجرة البو فلم يذكر جبران عنها مباشرة إلا في بعض المواضيع ومنها في كتابه «نشيد الإنسان» حيث يقول: «سمعت تعاليم كنفوشيوس وأصغيت لحكمة برهما وجلست بقرب بوذا تحت شجرة المعرفة وها أنا الآن أغالب الجهل والجحود». (جبران خليل: ١٩٦، ١٩٩٤)وشجرة المعرفة هي شجرة البو وكان بوذا جالسا تحتها إذ أشرق عليه النور.

وفي «رمل وزبد» أضحى جبران بعمق نظرته لتجاربه الكثيرة في علاقة الإنسان بالطبيعة، مستعيراً أسلوب القدامى بروحهم الشرقية، مستنداً إلى عوامل التطور التاريخي في التعبير والتصوير. فالحديقة بمساحاتها الخضراء الرحبة، لعبت دوراً في عقائد البشروخيالاتهم مثلاً:العقيدة البوذية حيث يقول: «أجل، إن النيرفانا موجودة، وهى تقوم بقيادة خروفك إلى المراعي الخضراء، ووضع طلعك في سرير لينام، وكتابة السطر الأخير من قصيدتك». (المرجع نفسه:١٨٥).

أو ذهب الشاعر لزيارة البوذا في الغابة ويقول: «خبرت أن فتى يعيش في غابة بين الجبال،...فذهبت على الفور إلى الغابة حيثما كان قاطناً.فوجدته جالساً في ظلال سروة بيضاء» (المرجع نفسه:٤٩). ثمة دلالات في ما ذكرنا سابقا في خلال كتابات جبران شعراً ونثراً ومنها: «المراعي الخضراء، وظلال سروة بيضاء، فتى يعيش في الغابة» ففيها إشارات إلى شجرة المعرفة أو شجرة البو ولكن بصورة غير مباشرة.جدير بالذكر بأنَّ جبران يستخدم المصطلحات والمفردات والإشارات العديدة في هذا الصدد أيضاً ومنها:الظلال الخضراء، والأشجار وريقة عشب وورقة خريف والوريقة وغيرها.

نتائج البحث:

إنّ دراسة تجليات البوذيّة في آثار سبهري وجبران خليل جبران تؤدي إلى استخلاص مجموعة من النتائج الكبيرة الأهمية نذكر منها:

– تبدّى تأثر الشاعرين بالحقائق الأربعة من خلال الرموز الكبيرة التي استخدماها في شعريهما منها الطائر الأسطوري والليل المضيء والنار والشعور بالضياع والمعاناة قبل الوصول إلى طريق الاستنارة في شعر جبران. وقد وجدنا أنّ اهتمام سهراب بالعقائد الأربعة يفوق اهتمام جبران بذلك، وهذا يعود إلى وجهة نظر كلّ منهما لتلك العقائد.

– تأثر الشاعران بفلسفة بوذا فيما يخص التقمص لكن الفرق بين الأديبين أن الموت بالنسبة لسهراب حياة وخلود وتغير لهوية البشر بينما يؤمن جبران بعودة.

– وأما في ما يتعلق برمزية نيلوفر أي الزنبق عند جبران فإنّ انعكاس الزنبق ورمزيته في آثار جبران قليل جداً بالنسبة إلى سهراب وهذا يعود إلى اللطافة المعنوية الجارية في كلام سهراب.

– وبالنسبة لرمزية الشجرة بشكل عام، ورمزية شجرة «بو» بشكل خاص شهدنا أنَّ سهراب استخدم هذا الرمز في قصائد عدة، وأشار الشاعر دائما إليه بشكل مباشر أو غير مباشر إشارات عابرة لمتعلقاتها مثل الغصن والجذر والأوراق، إلى أن يشعر القاريء أنَّ الشاعر ليس لدية جليس أو أنيس إلا الشجرة حينما يتكلم عن ذكاء الشجرة وشعورها من خلال قصائده.أمّا في ما يتعلق بجبران لم يشر إلى هذه الرمزية مباشرة إلا قليلاً، ولم يخصص الشاعر قصيدة أو أشعاراً للشجرة بأكملها.

وفي النهاية نرى أنَّ التأثُّر بالبوذية، والتشابه، والتقارب بين الشاعرين في ظلها يشير إلى هيمنة العولمة من جهة وظهور نوع جديد من الأدب الفلسفي من جهة أخرى.

المصادر والمراجع

١ - بارند، جفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمه: إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة: د.عبدالغفار مكاوي،، القاهرة: الناشر مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.

٢ - جبران، جبران خليل، **المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خلى ل جبران العربية**، بى روت: الناشر دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣ - جرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، تصحيح: محمد بن عبد الحكيم القاضي، القاهرة: دار الكتب المصري، ١٩٩١م.

٤ - حسيني، صالح، **نيلوفر خاموش**، تهران: انتشارات مروارید، چاپ چهارم، ١٣٧٥هـ. ش.

٥ - حقوقى، محمد، **سهراب سپهرى**، تهران: انتشارات نگاه، ١٣٧١هـ.ش.

٦ - الحاوي، خليل، **جبران خليل جبران**، ترجمة: سعيد فارس، بى روت: دار العلم، د.ط، ١٩٨٢م.

٧ - سبهرى، سهراب، **هشت گتاب**، تهران: انتشارات طهورى، ١٣٨٦هـ.ش

٨ - محمد شگر، نعيمة، **رؤية جديدة في الأدب المقارن**، لبنان: الجامعة البنانية، ٢٠١٥م.

٩ - شمى سا، سى روس، **نگاهى به سپهرى**، تهران: انتشارات مروارى د. چاپ اول، ١٣٧٠ه.ش.

١٠ - شيا، محمدشفيق، **في الأدب الفلسفي**، القاهرة: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

١١ - صدر المتألهين، صدر الدين محمد ابن إبراهيم الشيرازي، **المبدا والمعاد**، مقدمه وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٤ه.ش.

١٢ - عبد الدايم، صابر، **أدب المهجر**، القاهرة: دارالمعارف، ١٩٩٣م.

١٣ - عماد، حجت، **سبهرى وبودا**، تهران: انتشارات فرهنگستان ى ادواره، ١٣٧٧هـ.ش.

١٤ - قمير، يوحنا، **جبران في الميزان**، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م.

١٥ - مقدادي، بهرام، **تحليل وگزيده شعر سهراب سپهري**، تهران: انتشارات پايا، ١٣٧٧ه.ش.

١٦ - نعيمة، ميخائيل، **جبران خليل جبران**، بيروت: مؤسسةنوفل، ط٧، ١٩٧٤م.

١٧ - نوروزي داوود خاني، ثوراله، **بررسي وتحليل مضامين مرگ در شعر مولوي**، ١٣٧٩ه.ش.

١٨ - نوموسك، د. عبدالله مصطفى، **البوذية عقائدها وعلاقة الصوفية بها**، تايلاند، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

المجلات:

١٩ - بريZ الهنيدي، نزار، **جبران وعقيدة التقمُّص**: مقالة منشورة في مجلة محابر، عدد ٤١، سورى ه، دمشق: ٢٠١١م.

٢٠ - خرماش، محمد، **جبران خليل جبران: أبعاد رومانسية وحداثية**. مجلة الرافد. مجلة شهرية ثقافية جامعة. العدد١٦٦، ٢٠١١.

٢١ - واردي، زرين، **باغ عرفان سهراب**، نشريه دانشZده ادبيات وعلوم انساني دانشگاه شهيد باهنر Zرمان، دوره جديد ١٨ پياپي (١٥)٢٦٢-٢٤١، ١٣٨٤ه.ش.

«النمو السكاني في جبل لبنان
فترة النصف الأول من القرن التاسع عشر»

د. أحمد عبده العجمي

محتوى البحث

المقدمة

- اختيار موضوع البحث.
- دراسة المصادر والمراجع المعتمدة.

الفصل الأول: دراسة وتقييم الإحصاءات:

- ندرة الإحصاءات.
- التفاوت الكبير بينها.
- مزاجية الذهنية الإحصائية.
- شهرة اللبنانيين بالتهرب من الإحصاء.
- نوعية اهتمامات الدولة العثمانية.
- الإحصاءات هي الوحيدة المتوفرة.

الفصل الثاني: تبريرات حول وتيرة النمو السكاني:

١ - الأوضاع السياسية والأمنية:

- فلتان أمني.
- صراعات الحكام والولاة.
- أجواء الحرية والأمن (قول ولني).

٢ - الأوضاع الصحية والمناخية:

المناخ الصحي في لبنان.

- حرص الحكام.
- تدهور الظروف الأمنية.

٣ - الأوضاع الاقتصادية:

- ظروف طبيعية.
- معطيات بازيلي وبيتكوفتش.
- قيمة مستودعات الشرانق.
- استغلال حاجة الجبل إلى القمح.

الفصل الثالث: الأرقام والتقديرات الإحصائية.

- في نهاية القرن الثامن عشر.
- الفترة الأولى من القرن ١٩.
- جداول إحصائية.

الخاتمة: استعراض لأهم نقاط البحث، مع إبراز أهمية الفترة والزيادة السكانية في النصف الأول من القرن ١٩.

ملحق: لائحة الجداول الإحصائية للبحث المرتبة كالتالي:

- جداول رقم (١) و(٢): توزيع السكان في الجبل حسب المناطق الإدارية.

- جداول رقم (٣) و(٤) و(٥) و(٦) و(٧): التوزيع الطائفي.

- جدول رقم (٨) توزيع السكان بين لبنان الشمالي والوسطي والجنوبي.

- جدول رقم (٩): النسبة المئوية للنمو السكاني.

- جدول رقم (١٠) إحصاء داود باشا الرسمي (مستوحى عن بيتكوفتش).

* * *

المقدمة:

تعتبر فترة النصف الأول من القرن التاسع عشر، مرحلة تاريخية هامة، نظراً للأحداث والتطورات الداخلية والخارجية التي حصلت أثناءها، وخاصة في جبل لبنان، حيث شهدت تلك الفترة نمواً بشرياً ملفتاً للنظر. ولذلك كان من الضروري تسليط الأضواء على بعض الأمور والإحصاءات التي حصلت، في محاولة للتدقيق فيها وتقييمها ومقارنتها، لإعطاء الصورة الدقيقة والواضحة، وتبيان أهمية الزيادة السكانية في الجبل في تلك المرحلة التي تعدُّ عهداً من أنشط عهوده.

فما هي الإحصاءات التي يمكن اعتمادها؟؟ وما هي بالتالي قيمتها وأهميتها، وكيف يمكن تبرير تلك الزيادة السكانية؟؟؟ (أسبابها)

- دراسة المصادر والمراجع:

تمّ الاعتماد على:

١ - المرجع الأساسي باللغة الفرنسية لـــــــــ: Dominque Cheva Llier, «La Sociéte du Mont - Liban à L'Epoque de la Revolution industriellé en Europe, Paris, 1971»، «المجتمع اللبناني إبان عصر الثورة الصناعية في أوروبا».

يعتبر هذا الكتاب مرجعاً تاريخياً هاماً، فمؤلفه «أمضى سنوات طويلة في آسيا وأفريقيا العربية، وسجّل معلومات دقيقة ووقائع تاريخية مثبتة عن جبل لبنان، حيث أن كتابه هذا كان موضوع أطروحته لنيل الدكتوراه، ويعمل الآن مدرساً لتاريخ الإسلام المعاصر في السوربون.

والمؤلف - شوفالييه - «ينتمي إلى المدرسة الاستشراقية التقليدية التي تميل إلى وصف المجتمع بواسطة مظاهره الحضارية، واعتبار المنطقة بكاملها وحدة حضارية»، وبعبارة أخرى ينظر إلى الأحداث التي تقع في بلد ما حسب موقعها في المنطقة بكاملها وحدة حضارية»، دون التعمق بدراسة الخصائص المميزة لكل

نظام أو بلد، وعلى العموم، تميزت دراسته بغزارة المادة واعتماده على تقارير الرحالة والقناصل الأوروبيين (ص ٢٩ – ٦٠).

٢ – الشدياق، طانيوس، **أخبار الأعيان في جبل لبنان،** الجزء الأول، الطبعة الثانية، بيروت، ١٨٥٩.

وهذا مصدر تاريخي آخر، يمثل قيمة أصلية، إذ يعتبر من المصادر الأولية في تاريخ لبنان في الحقبة التي عاش فيها المؤلف، أي في النصف الأول من القرن الـ ١٩، فله قيمة «الشاهد عيان» على حد ما قاله المؤلف «واعتمدت بما حدث في زماني على سمعي وعياني»، وكان فضله أنه حفظ لنا معلومات عن كتب ضاعت أصولها أو مرويات شفهية توفي رواتها.

٣ – المرّ، خير قبلان، **زحلة مدينة المتصرفية** (أطروحة دكتوراه)، إشراف جان شرف، ١٩٨٩ (جامعة القديس يوسف، بيروت)، وهو مرجع مهم، تناول فيه تاريخ زحلة حتى ١٩١٨، وتحدث عنها من مختلف الجوانب الديمغرافية والاجتماعية والاقتصادية.

٤ – سميليا نسكايا، إيرينا، **الحركات الفلاحية في لبنان** في النصف الأول من القرن ١٩، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٢، تحدثت فيه المؤلفة عن تطور الفئة الفلاحية في لبنان في القرن ١٩.

٥ – سليمان، حسين: **محاضرات في تاريخ لبنان الحديث،** ١٩٨٧، تناول نشأة المقاطعات اللبنانية والتركيبة الاجتماعية لها، والعائلات التي كانت تحكمها، وقد ترجمها عن كتاب د. عبد الرحيم أبو حسين: (Provincial Leaderchips in Syria, 1575 - 1650, American University of Beirut, 1985).

٦ – حريق، إيليا، **التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث،** الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٢، بحث فيه المؤلف كيفية تغيير وتطوير النظام الإقطاعي في القرن التاسع عشر.

٧ – رستم، أسد: **البشير بين العزيز والسلطان،** منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦، بحث فيه علاقة بشير الثاني بكل من محمد علي والسلطان العثماني.

٨ – بيتكوفتش، قسطنطين، «**لبنان واللبنانيون**»، دار المدى، ١٨٨٩، يتناول فيه القنصل الروسي مختلف الجوانب الاقتصادية والإدارية والسياسية... كمتصرفية جبل لبنان، ويعتبر هذا الكتاب أول كتاب وثائقي روسي، وهو فريد في دقة إحصاءاته وتنوعها وشمولها، والمصدر الأكثر أهمية لدراسة تاريخ لبنان بين أعوام ١٨٦١ و١٨٨٢.

٩ – رعد، مارون سمعان: **محاضرات في تاريخ لبنان الحديث،** ١٩٨١ (الجامعة

اللبنانية) يتناول فيها دراسة تاريخ لبنان ابتداء من حكم المعنيين وحتى العهد الاستقلالي الأول.

١٠ – الرياشي، طانيوس: **مجتمع الإمارة في القرن الثامن عشر**، ١٩٨١، إشراف جان شرف (جامعة القديس يوسف، أطروحة دكتوراه)، يدرس فيه الجوانب الاجتماعية والديمغرافية للإمارة في القرن ١٨.

١١ – الخوري، شاكر: **مجمع المسرّات**، دار لحد خاطر، بيروت ١٩٨٥، قدم له د. الياس القطار.

هذا الكتاب أصل من الأصول التاريخية اللبنانية في جزء منه، ومرجع مهم في الحيز الآخر، وهو يعكس بصدق في أحوال كثيرة واقع الحياة في عهد المتصرفية: تاريخياً ودينياً، وإدارياً وثقافياً واقتصادياً وتربوياً.

١٢ – الحتوني، الخوري منصور، **نبذة في تاريخ المقاطعة الكسروانية**، دار مارون عبود، ١٩٨٧، ويسلط هذا الكتاب الأضواء على صفحات مهمة من تاريخ لبنان الحديث، حيث أن مؤلفه جمع معلوماته من مختلف الكتب التاريخية التي تمكن من الحصول عليها، بالإضافة إلى ما شاهده بأمّ عينه.

١٣ – Abdel - Nour, Antoine, L'introduction à l'histoire Urliane de la Syrie Ottomane (XVI - XVIII Siécle), Beyrouth, 1982.

(مدخل إلى تاريخ المدن السورية في العهد العثماني)، منشورات الجامعة اللبنانية).

الفصل الأول:

تقييم ودراسة الإحصاءات:

حتى الآن، ليس هناك من إحصاء كامل ودقيق يحصي سكان لبنان، فماذا عن الإحصاءات السكانية للقرون الماضية؟ «في هذا الشرق الذي لم يألف سكانه الإحصاءات...»[١].

فليس هناك من إحصاء علمي لتلك الفترة، كما أنه ليس من معلومات بشرية يمكن الركون إليها وإلى صحتها ودقتها، فكل ما هنالك أرقام وتقديرات اعتباطية، وضعها رحالة ومؤرخون دون أن يتوخوا الدقة في تقديراتهم، حتى اكتفوا غالباً بالتقديرات العمومية، والأخبار غير المسؤولة بعيداً عن الأخذ بمنطلقات التقديرات البشرية الأساسية التي لم تكن أصلاً معروفة في تلك الفترة[٢].

(١) Dominique Chevollier, «La Société du Mont-Liban à l'époque de la Revolution industrielle en Europe», Paris, 1971, p 32.

(٢) خير المرّ، «زحلة مدينة المتصرفية»، ١٩٨٩، ص ٩١ (أطروحة دكتوراه).

ومما يزيد الشكوك حول تلك التقديرات، تفاوتها الكبير، وعدم ذكر أي مؤرخ أو رحالة للمرجع أو الطريقة التي اعتمدها للحصول على معلوماته، بالإضافة إلى مزاجية الذهنية التي كانت تتحكم بالتقديرات السكانية، فتميل بها إلى زيادة أو نقصان يخدمان أغراضاً معينة، لدى مجتمعات القرون الماضية: ففي الزيادة غاية تقصد من أجل التهويل بالقدرة، وتعزيز المكانة، وفي النقصان مأرب يرمي إلى الهرب من ضريبة أو الحط من شأن، أو إبقاء جماعة معينة بعيداً عن الأنظار[١].

ولعلَّ الغموض وعدم الدقة في هذه الإحصاءات عائدان إلى رداءة الأساليب المعتمدة في الإحصاء من ناحية، وإلى نية مبيتة في تزوير الأرقام الإحصائية من ناحية أخرى، فدومينيك شوفالييه يشير، إلى أن السلطات العثمانية اتهمت في تشرين الثاني ١٨١٩، بعض الأعيان المكلفين بتحصيل الضرائب في جبل لبنان بتقديم معلومات غير أكيدة عن سكان من مناطقهم[٢].

كما أن نائب القنصل الإنكليزي في بيروت، استنتج في رسالة له إلى اللورد دوفرين[٣]، أن الإحصاءات السكانية في الشرق تبقى تقديرية، تنقصها الدقة والأمانة، لأنه «... لما كان الشرقيون ينفرون من تسجيل أسماء مواليدهم أو إحصاء عددهم، فيتعذر الحصول على إحصاء صحيح حتى الآن، حتى أنه ليس لدى الحكومة إحصاء دقيق وصادق يعتمد عليه....»[٤].

ويعلّل شوفالييه، عدم قيام إحصاء دقيق في لبنان، بالرغبة في إبقاء العدد الرسمي لسكان لبنان مجهولاً، لأن ذلك يعتبر ضمانة لاستمرار التوازن الطائفي[٥].

بالإضافة إلى ذلك، اشتهر عن اللبنانيين تهربهم من الإحصاءات العثمانية، ولذلك يرجح أن يكون الإحصاء قد أسقط ذكر كثيرين، خاصة وأنه كان يتم دون إشراف أية هيئة رسمية خارجية مكلفة بالإشراف على دقته وشموله[٦].

«ثم إنّ الارتفاع الكبير في نسبة الذكورة، لا يمكن أن يبرّر إلا من خلال

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) Chevallieer, op. cit, p: 31 - 32؛ المرّ، المرجع المذكور، ص ٩١ – ٩٢.

(٣) Duffrin: وزير الخارجية البريطاني الذي عُيِّن مندوباً لدولته في لبنان إبان الحملة الفرنسية ١٨٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٥) Chevallier, op. cit, p: 32.

(٦) المر: المرجع المذكور، ص ٩٢.

نقص في تسجيل الإناث، والواقع أن الإحصاءات في الشرق تعاني من نقص في تسجيل الأطفال والإناث، مما يؤدي إلى اختلال دائم في نسبة الذكورة، لأن الإنسان الشرقي لا يحب عادة التصريح بأسماء بناته وعددهن، لأسباب ذات صلة بالشرف، ولأنه يرى في كثرة البنات حطة من مقامه، ولذلك يحرص على عدم التصريح عنهن، إضافة إلى أن غاية الإحصاء الضرائبية تجعل الاهتمام منصباً على التدقيق في إحصاء الذكور دون الإناث»[١].

وإلى ذلك فإن الإحصاءات كانت تجري على عجل، دون ترتيبات مسبقة تساعد في ضبطها، فماذا يمنع أن تكون هناك ملحقات إحصائية أخرى وقد ضاعت؟؟[٢]

ولذلك لا يمكن التعويل على الإحصاءات الرسمية في هذه المرحلة، نظراً لنوعية اهتمامات الدولة العثمانية من إحصاءاتها، ولطبيعة الدور السلطوي الذي لعبته في جبل لبنان، إضافة إلى أن هناك خللاً فاضحاً يتراءى في تركيبة البنية الإدارية العثمانية، حتى أنه ليس في فترة تقهقرها فحسب، بل وفي أوج مجدها خلال القرنين الخامس والسادس عشر، لم يكن لديها معرفة تقريبية بعدد السكان، إلا في القطاعات التي يسهل عليها بلوغها[٣].

ويرى د. شوفاليه، أن سلطانها الفعلي والمباشر توقف دائماً عند الجبل وكان جلُّ ما يهمها تحصيل الضرائب التي تركتها لأعيان ذلك الجبل، علماً بأن الإحصاءات ذات الاهتمام الضرائبي تبقى دائماً موضوع شك، حتى أن الدولة العثمانية نفسها كما أسلفنا – كانت لها شكوكها حول صحة هذه التقديرات[٤].

ثمَّ إن تقديرات الرحالة والمؤرخين في معظمها تقوم على المعاينة السريعة التي تأخذ في حسبانها عادة عدد البيوت، ومن ثمّ يصير تقدير السكان استناداً إلى عدد البيوت[٥].

غير أنه، رغم الفجوات والنقص في هذه الإحصاءات، فإنها تبقى المعلومات الوحيدة المتوفرة، وهي على علّاتها تبقى مثار اهتمام المؤرخ، الذي يسقط عادة من حسبان الماضي القريب، فلا يهتم للإحصاءات المعاصرة اهتمامه للإحصاءات السابقة، التي تشكل جزءاً أساسياً من حقل

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٢ – ٩٣.
(٣) Chevallier, op, cit, p: 31، المرّ، المرجع المذكور، ص ٩٢.
(٤) Chevallier, op, cit. p: 31، المرّ، المرجع المذكور، ص ٩٢.
(٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها؛ Chevallier, op. cit.

اختصاصه في التأريخ الديمغرافي والتي تعتبر إيحاء تاريخياً هاماً، بما تحويه من دلالات ذات فائدة حول الشعوب ونشاطاتها الاقتصادية ونسب تحضرها[١].

الفصل الثاني:
تبريرات حول
وتيرة النمو السكاني:

ما هي الظروف والأوضاع التي ساعدت على ازدياد وتيرة النمو السكاني في تلك الفترة؟؟

١ - الأوضاع السياسية والأمنية

إن الفلتان الأمني الذي كانت تعاني منه سوريا في ظل الدولة العثمانية والفوضى التي كانت ضاربة أطنابها في أنحائها، وصراعات الحكام والولاة المتواصلة التي كانت تهدد أبناء السهول في أملاكهم وأرواحهم، كلُّ ذلك أسهم في نمو لبنان عامة، بفضل الاستقرار والأمن النسبيين اللذين نعم بهما لبنان في ظل أجوائه ونظامه المميز[٢].

فيطالعنا التاريخ، على سبيل المثال، أنه في سنة ١٨٢١، حصل إشكال في منطقة عمّيق، عندما أرسل درويش باشا إلى البقاع، حسين آغا العبد حاكماً يمثله هناك، فانتفض سكان عميق وطردوا حاكم البقاع المعيّن من قبل درويش باشا، فتحرك الأمير بشير ودعا سكان البقاع للانكفاء إلى زحلة لئلا يتحملوا أوزار الحرب التي قرر أن يشنها ضد العثمانيين دفاعاً عن ذلك القطاع[٣].

وتفيد مشاهدات الرحالة والبحاثة الأوروبيين في تلك الفترة، أن اضطراب الحياة في السهول أدى في البداية إلى جمود سكاني هناك، ومن ثمّ إلى نقص في عدد السكان، وقد كتب أحدهم سنة ١٨٣١: «إن بعلبك التي كانت في بداية القرن السابع عشر تحصي نحو ٥٠٠٠ إنسان لم تعد تحصي أكثر من ألفي نسمة سنة ١٨٣٣، وهي الفترة التي جاب فيها عالم النبات غرانجر أنحاء سوريا[٤]... وفي سنة ١٧٨٤ وجد فولني في بعلبك ٢٠٠٠ نسمة، «أما اليوم فلا أرى فيها أكثر من مايتي نسمة في الأكواخ الحجرية المجاورة لهيكل الشمس، فالحروب بين الباشوات وأمراء

(١) خير المرّ، المرجع المذكور، ص ٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٢.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) Francois Volney: رحالة فرنسي زار لبنان في القرن الثامن عشر، وألف كتاباً بعنوان: «سوريا ولبنان وفلسطين في القرن الثامن عشر».

لبنان جعلت هذه البلاد موحشة...» فأين ذهب سكان بعلبك وسواها من المناطق التي اختلط فيها الفلتان الأمني بالاضطهاد الديني؟؟[١]

مما يلفت النظر، «التداخل في الذهنية التركية بين السياسة والمواقف الدينية، مما أدى إلى عقدة خوف كانت دائماً تتحكم بالمسيحيين في جميع أقطار الإمبراطورية العثمانية، كلما توترت علاقة السلطنة مع إحدى الدول الأوروبية. ولذلك نرى أن أزمات الدولة العثمانية في إطار ما يسمَّى بـ «المسالة الشرقية» ترافقت دائماً مع حركة نزوح باتجاه لبنان، فمثلاً عندما حلّ نابوليون بونابرت في مصر غازياً، أمَّت زحلة وفود من المسيحيين من أنحاء سوريا تحسباً لما يمكن أن يكون من ردة فعل عند المسلمين...»[٢].

وأخيراً جعلت أجواء الحرية من لبنان ملجأ للأحرار من أبناء الولاية الذين كانوا يعانون من كبت حرياتهم، وقد وقف فولني مشدوهاً متسائلاً عن سرّ هذه الكثافة[٣] السكانية في الجبل، لكنه ما لبث أن اهتدى بنفسه إلى السبب، فإذا هو شعاع الحرية الذي يلتمع هناك: «ففي هذا الجبل بخلاف ما في بلاد الأتراك، كل شخص ينعم بالأمان والضمان في ممتلكاته وحياته، والفلاح فيه قد لا ينعم بالرخاء كثيراً، ولكنه يعيش مطمئناً هانئاً، إنه لا يخشى أن يعمد الآغا أو القائمقام أو الباشا إلى إرسال جنوده لينهبوا بيته أو ينتزعوا منه عائلته أو يهينوه ويضربوه، كل هذه التعديات لا وجود لها في الجبل، والأمان فيه كان وسيلة لازدياد عدد السكان...»[٤].

٢ - الأوضاع المناخية والصحية:

كانت البلاد السورية في الحقبة الماضية مرتعاً للأمراض والأوبئة، التي تفتك بالناس من طاعون وهواء أصفر وسواهما، بينما يتمتع الجبل بمعطيات مناخية وصحية، عزَّزتها الإجراءات الوقائية التي حرص حكامه عليها، ولذلك تحول هذا الجبل ملاذاً لطالبي السلامة ممن حلَّت الأمراض في ديارهم، خاصة بعد إدخال لقاح الجدري إلى لبنان[٥].

وقد استمر الجبل ملجأ ومصحاً بشهادة

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها؛ Antoine Abdel Nour, L'introduction..., p. 348.

(٢) المرّ، المرجع المذكور، ص ٦٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٤.

(٤) Chavallier, op. cit, p: 44؛ المرّ، المرجع المذكور، ص ٦٤؛ إيليا حريق، **التحول السياسي في تاريخ لبنان الحديث**، ١٩٨٢، ص ٤٦.

(٥) المرّ، المرجع المذكور، ص ٦٤.

هنري غيز، الذي يذكر في تقرير له مؤرخ في ٣٠ نيسان ١٨٢٣ أنه «لم يكن هناك حديث خلال الخمسة عشرة عاماً الأخيرة إلا أخطار الطاعون، هذه الآفة كانت في كل حادثة وفاة حتى وإن اختلفت العوارض... الرعب الذي أثاره الطاعون أدى إلى فرار قسم من المسيحيين... فإن البلاد، وخاصة المسيحيين متذرعين بالطاعون، استطاعوا أن يجلوا عن بيوتهم، ليحصلوا على الأمان في الجبل، دون أن تجد السلطة ما تقول في ذلك...»[١]

وازدادت فرص الحياة في الجبل نتيجة غياب القحط، كما شجعت البيئة الاجتماعية على ارتفاع نسبة المواليد، حيث يقول المثل السائد «لا يكون البيت مباركاً من الله بدون أطفال» فتأمين الخصب كان مهماً للسكان. وكان من الطبيعي أيضاً أن تزداد الكثافة السكانية في ا لجبل لما يتمتع به من مناخ صحي ووفرة مياه، وتوقف الأوبئة عند سفوح المنحدرات، ولإدخال التطعيم ومراقبة الأمير للإجراءات الصحية[٢].

وتميز الجبل في النصف الأول من القرن التاسع عشر بحلول الأمن والطمأنينة، في ربوعه – خلا بعض السنوات – نتيجة حرص الحكام على تأمين الرفاهية والأمن للشعب، ولإشاعة الحرية الدينية وتشجيع التعاون بين الطوائف، مما دفع بالكثير من العائلات المضطهدة إلى هجرة مناطقها من مختلف أرجاء السلطنة والمجيء إلى لبنان للاستقرار فيه طلباً للحرية والأمن[٣].

ومن ذلك ما حصل للكاتب والمدبّر عبود البحري الذي حاول معلمه يوسف الكنج إكرامه لتقبل الإسلام، ففرّ هارباً إلى لبنان، وحذا حذوه عدد لا يستهان به من إيالتي دمشق وطرابلس، وشكا دروز الجبل الأعلى أمورهم إلى الأمير الشهابي واستعانوا به وبالشيخ بشير جنبلاط، فكتبوا إلى صديقه سعيد آغا حاكم أريحا، وطُبِّل علي آغا حاكم جسر الشغور، فأوفد بعثة قوامها: فارس الشدياق وحسّون ورد، وبشير حسن أبي شقرا لدرس الموقف[٤].

ثمّ أمر بنقل الدروز من الجبل الأعلى إلى لبنان، فتمَّ ذلك على نفقة البشيرين، ودخل لبنان سنة ١٨١١ أكثر من أربعة مئة عائلة من هؤلاء الدروز، وُزِّعت على قرى

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) حسين سليمان، **محاضرات في تاريخ لبنان الحديث**، ١٩٨٧، ص ١٠٩ (مترجم عن د. أبو حسين)؛ Chavallier, op. cit., p: 46.

(٣) مارون رعد، **محاضرات في تاريخ لبنان الحديث**، ١٩٨٧، ص ٦٩.

(٤) أسد، رستم، **البشير بين العزيز والسلطان**، الجزء الأول، ص ٣١.

الشوف وغيره من مقاطعات لبنان الوسطي والجنوبي ولا يزالون[١].

إذاً، حرص الأمراء على إقرار الأمن والمحافظة على السلامة العامة، مما دفع بالكثير إلى اللجوء والسكن في لبنان، مما أدى بالتالي إلى زيادة النمو السكاني في تلك الفترة، ولنأخذ مثلاً على ذلك الأمير بشير الثاني الذي شدد على قضايا النظافة والوقاية من الأمراض، فأدخل إلى بلاده أول مطعوم للجدري سنة ١٨١٠، كما أنشأ في السنة نفسها أول محجر صحي في الشرق في المكان المعروف بالكرنتينا (مستشفى إبراهيم نجار)، والهدف من إنشائه منع دخول أي مصاب بالأمراض السارية، ولما شعر بالحاجة الماسة إلى الطب، أرسل إلى مصر بعثة من التلامذة ليدرسوا هذا العلم في قصر العيني، حيث تخرجت أول دفعة من خمسة أشخاص[٢].

وقد تجلى اهتمام الأمير بشير في مكافحة الأمراض السارية في هذه الحادثة، وخلاصتها أنه في شهر تموز ١٨١٧ قدم مركب من الإسكندرية إلى بيروت، وعلى متنه أناس مصابون بالطاعون، فانتشر المرض فيها، ثمّ امتد إلى الشويفات، عند ذلك أرسل الأمير أناساً من قبله، كلَّفهم بعزل كل مصاب بهذه الأمراض وكل من لامسه من الأماكن السكنية، فحصرت الإصابات ونجت البلاد من كارثة[٣].

وهكذا، ازداد النمو السكاني مع مطلع القرن التاسع عشر، وبلغ حدّه الأقصى عند تدهور الظروف الأمنية، وانتشار الطاعون في مدن الساحل، فينتقل منها أعداد من الأثرياء وموظفي القنصليات. ويؤكد ذلك ما جاء في تقرير صادر عن قنصل هارب من الوباء إلى الجبل: «... لم يظهر هذا الخطر هنا، وأدت التدابير المتخذة في الجبل إلى منع انتشار هذا المرض أبعد من البترون...»[٤]. وهذا القائد التوسكاني كورييز دو سيبرو (Corriére de cipro)، يصرِّح عند وصوله إلى ليفورنو في ٢١ شباط سنة ١٨٣٧ بأن سيلاً من الجيوش تحاصر مدينة لبنانية انتشر فيها الطاعون، وأكد هذا الخبر كل من القواد الذين غادروا بيروت[٥].

وعزلت السلطات المصرية في سنة ١٩٣٨ بيروت لأن الطاعون انتشر فيها،

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) مارون رعد، المرجع المذكور، ص ٩٠.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) حسين سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٨ - ١٠٩.
(٥) Chevollier, op. cit, p: 44.

حيث لم يعد بالإمكان الاتصال مع الداخل، أشار قنصل فرنسا، إلا بعد مرور سبعة أيام من المراقبة، وهذا ما ألحق ضرراً بالغاً بالعمليات التجارية، وحيث أن السكان أخذوا حذرهم ضد العدوى التي قد تنتشر بينهم[١].

ونتيجة لذلك، عادت بعض العائلات من المدينة إلى المرتفعات الجبلية لتهرب من النكبات التي حصلت في المدينة، فازداد الضغط السكاني[٢].

أيضاً في أيلول سنة ١٨٤٨ «انتشرت الكوليرا في بيروت، فرحل عنها ثلث سكانها، وتكررت أيضاً في تموز ١٨٦٥، فبدأ السكان بالهرب، عندما لاحظوا أول عارض لداء الكوليرا، ورحل عنها نحواً من اثني عشر ألفاً». وفي آب من السنة نفسها، قدّر القنصل الفرنسي العام، أن ثلاثة أرباع السكان قد هربوا من المدينة، وحصل الشيء نفسه في تموز سنة ١٨٧٥، «عندما ذاع خبر انتشار الأوبئة في دمشق، فدبَّ الرعب في قلوب السكان، وتوالى النزوح، بحيث لا تجد على الطرقات إلا سلاسل طويلة من العربات المتوجهة نحو الجبل»[٣].

وفي آب أيضاً، ما يقرب من أربعين ألف نفس تركوا المدينة والتجأوا إلى الجبل، ولم يبق في بيروت إلا خمسة عشر ألفاً من السكان». فمن هم الذين هربوا[٤] ومن هم الذين ماتوا في المدينة؟ الواقع أن الذين استطاعوا الهرب واللجوء إلى الجبل، هم المسيحيون الذين لجأوا إلى أقاربهم في القرى الجبلية، وأما الذين بقوا في المدينة فهم من الفئات المسلمة، الضعيفة الإمكانيات حيث يقتصر عملهم الاجتماعي في نطاق المدينة[٥].

إذاً، استطاع الجبل أن يحمي سكانه بظروفه المناخية ووفرة مياهه، وبفضل عناية الأمراء بالقواعد الصحية والحماية من الأمراض والأوبئة التي انتشرت في الشرق منذ سنة ١٨٢٠، وتوقفت عند أولى المنحدرات في لبنان طيلة القرن التاسع عشر[٦].

---

(١) Ibid, p: 44.

(٢) Ibid, p: 45.

(٣) Ibid, p: 45.

(٤) ومن بينهم د. شاكر يوسف الخوري، صاحب كتاب «مجمع المسرّات»، الذي ترك بيروت ونزح إلى بكاسين في الجبل واجتمع بأقاربه هناك.

(٥) Ibid, p: 46.

(٦) Ibid, p: 46.

٣ - الأوضاع الاقتصادية:

يتمتع لبنان بظروف طبيعية ملائمة لزراعة الثمار والمزروعات الصناعية، لهذا كانت أشجار التوت والزيتون وكروم العنب والتين هي المزروعات الأساسية في القرية اللبنانية منذ القدم. ونتيجة لاتخاذ الاقتصاد الزراعي في جبل لبنان هذا الاتجاه، كان السكان يعانون من نقص في القمح، وكان لبنان حسب تقدير المعاصرين لا يسد سوى ربع حاجته من الأغذية، ويستورد القمح والارز والذرة من سوريا ومصر منذ القدم[١].

ويشهد كتاب «الأخبار» الذي وضعه الدويهي (في القرن السابع عشر) على وفرة الانتباه الذي كان يتتبع به أهالي لبنان، أسعار الحبوب والحرير الخام. وقد كتب الرحالة الأوروبي بول لوقا الذي زار لبنان في بداية القرن الثامن عشر «بما أن البلاد والتي يقطنها الموارنة ليست ملائمة تماماً لتوفير الخبز والقمح لأهلها، فإن كل مداخيلها تأتي من بيع الحرير الذي يُحصل عليه السكان من شتى أنواع دودة القز المتوفر «بكميات كبيرة». وابتداء من القرن التاسع عشر، بدأ اختصاص الاقتصاد اللبناني في إنتاج الحرير الخام المخصص لورشات النسيج في دمشق وحلب، ولتصديره إلى أوروبا[٢].

وقد اشتدت عناية الفرنسيين بالحرير اللبناني، وكان إنتاج الشيخ بشير جنبلاط وحده أكثر من ألف وأربع مئة أقة، وإنتاج لبنان كله، من ألف إلى ألف وخمسة مئة قنطار وكان حلّه على دواليب خاصة تحرك باليد، وتوضع قرب الينابيع[٣].

وقبيل الفتح المصري أتى إلى بيروت نقولا بورتاليس (Nicolas Portalis) ابن إتيان بورتاليس الشهير، فوجد الحرير اللبناني رخيصاً للغاية، فذهب إلى مصر وأخبر إخوته بذلك، وعاد فعمل على إنشاء معمل على الطريقة الأوروبية، ولكن الشهابي عارضه في ذلك[٤].

وعلى الرغم من ذلك، إبتاع لنفسه قطعة من الأرض باثني عشر ألف قرش في قرية بتاتر (Btater)، في كنف المشايخ الملكيين، ثم أنشأ أخوه فورتوني (Fortuné) أول معمل لحلّ الحرير فيها بالطريقة الأوروبية

(١) سميليا نسكايا، **الحركات الفلاحية في لبنان**، دار الفارابي، ١٩٧٢، ص ١٣.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) أسد رستم، المرجع المذكور، الجزء الثاني، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.
(٤) شاكر الخوري، **مجمع المسرّات**، دار لحد خاطر ١٩٨٥، ص ١٣٨؛ أسد رستم، المرجع المذكور، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

سنة ١٨٤١، وفي سنة ١٨٤٧، أنشأ مورك ذلك الفرنسي، ورفيقاه سليجان وكروزي معملاً أكبر في عين حماده من قضاء المتن[١].

وتذكر معطيات القنصل الروسي بازيلّي، إن سوريا ولبنان أنتجتا في الثلاثينات من القرن التاسع عشر ما مقداره ٣٠٠٠ قنطار من الحرير الخام، عولج نصفها محلياً (في الاستثمارات الفلاحية بشكل رئيسي)، واستعمل ربعها في ورشات حلب ودمشق والقاهرة، وصدّر الربع الأخير إلى أوروبا وإلى فرنسا بشكل خاص[٢].

وهكذا فإن نصف المنتوج الزراعي اللبناني على الأقل كان مخصصاً للبيع، أما في المناطق التابعة لبيروت، فقد بلغت نسبة المبيعات ٩٠٪ من الخامات، مما يدل على رواج سوق الإنتاج اللبناني في القرن التاسع عشر[٣].

وتذكر معطيات قنصل روسي آخر هو بيتكوفتش (في كتابه «لبنان واللبنانيون») أن مقدار ما أنتج من الحرير الخام في الأعوام الستين، بلغ في لبنان وحده ٤.٧ – ٥ آلاف قنطار وبلغ في نهاية السبعينات ٧٥٠٠ قنطار، مع العلم أن كل محصول الحرير تقريباً – المغزول منه والذي في الشرانق. كان يصدّر إلى فرنسا[٤].

وقد أصبح إنتاج الشرانق في البلاد سلعياً تماماً، وكانت هناك مناطق أخرى ذات اختصاص في الزراعة، في لبنان وسوريا المرتبطة به أوثق ارتباط. بيد أنه لم يكن هناك من منطقة تضاهي جبل لبنان من حيث تطور المزروعات السلعية، كما أنه لم تكن أية منطقة تحوز على سوق دائمة ومتوسعة باستمرار كالتي يحوزها جبل لبنان في منتصف القرن ١٧[٥].

إن التخصص أدى إلى توطيد وتوسيع الصلات التجارية بين مختلف مناطق سوريا ولبنان وفلسطين، وإلى تطور السوق الداخلية. فمن المعلوم أن جبل لبنان كان يحصل على المواد الغذائية من سهل البقاع وشمالي سوريا والساحل اللبناني، كما كانت هناك صلات بمثل هذا الوثوق والانتظام بين المراكز والمناطق الزراعية التي تزودها بالخامات[٦].

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها؛ شاكر الخوري، المرجع المذكور، ص ١٣٨.
(٢) سميليا نسكايا، المرجع المذكور، ص ١٤ (نقلاً عن كتاب القنصل الروسي بازيلي).
(٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها، (نقلاً عن بيتكوفتش «لبنان واللبنانيون»، ص ١٦٢، ١٦٣ – ١٧٠ و١٧٩).
(٥) المرجع نفسه، ص ١٥.
(٦) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وخلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، تحولت زحلة ودير القمر من قريتين صغيرتين إلى مدينتين، فزحلة كان نقطة تلاقي الطرق التجارية ومركز خزن القمح الذي يجمع من سهل البقاع، وكان البدو الرحالة يسوقون إليها قطعانهم من شبه الجزيرة العربية ليبادلوا منتوجاتهم ببضائع الصناعة اللبنانية والأوروبية، وكانت تلك المدينة تزوِّد سائر لبنان بالمواد الغذائية[١].

وبسرعة مماثلة، نمت دير القمر، التي كان عدد سكانها حسب ما يذكره رافالوفتش ٨ أو ١٠ آلاف وكانت هذه المدينة مركزاً لتجارة المنسوجات الحريرية اللبنانية، ويذكر التاجر بلوندیل أنه شاهد هناك «كثيراً من ورشات النسيج، وقد أثرى تجار هذا البلد عن طريق شراء الحرير الخام وعمليات الربا، وكان قسم منهم على ما يظهر يملك ورشات للحياكة، أو يملك أراضي مؤجرة للشركاء[٢].

وفي سنة ١٨٥٨ قام الفرنسيون بشق أول طريق في سوريا يصل بين دمشق وبيروت، وقد أمنت هذه إيصال البضائع الصناعية الأوروبية إلى داخل سوريا، وإخراج الخامات الزراعية من لبنان، ووصف أوركهاردت[٣]، ميزانية أسرة فلاحية في إحدى قرى لبنان تملك قسماً غير كبير من الأرض، ويعتبر العمل الزراعي المأجور فيها، أهم وسيلة للعيش: «لقد كانت الأسرة تتألف من أربعة أشخاص، وكان الرجلان يعملان كأجيرين خلال ثلثي الموسم الزراعي (أكثر من أربعة أشهر) وكانت مصاريف هذه الأسرة بما فيها الضرائب تعادل ٥٧٥ قرشاً، أما دخلها فكان يتألف من ٥٠٠ قرش من بيع الحرير، والخمر و٨٠٠ قرش من عمل الرجلين الإضافي[٤].

إلاّ أنّ ارتفاع كثافة السكان، وضيق المساحة الصالحة للزراعة أدّيا إلى نقص في كمية البقول والحبوب اللازمة لغذاء السكان، خاصة وأن الإنتاج المحلي لا يكفي إلا لمدة ربع السنة أو ثلثها، فلجأوا إلى مبادلة إنتاجهم من الحرير والزيت والتبغ بما يحتاجونه من بقول في بلاد الشام الجنوبية ومصر أحياناً[٥].

ولا زال المعمرون يرددون، بأن قوافل

(١) المرجع نفسه، ص ١٥ - ١٦.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) Urkcharolt: رجل سياسي إنكليزي زار لبنان في الأربعينيات والخمسينيات من القرن ١٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٢٤.
(٥) Chevallier, opÁ cit, p: 42 - 43، حسين سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٩.

من الجمال والبغال كانت تقصد جبل لبنان وتبيع أحمالها من الحبوب في مخازن المدن الرئيسية مثل عماطور وخلافها، وعلى الأرجح كانت تنطلق من حوران وباقي أجزاء سوريا منذ نهاية موسم الحصاد[١].

ومما تجدر الإشارة إليه، انه كانت تتم هجرات فصلية بحثاً عن البقول، فالتزود بهذه السلعة كان أحد هموم السكان، مما جعل الانفتاح على الجبل ضرورة ملحة لكي لا يختنق ذلك الجبل، وانقطاعها كان يؤدي إلى حدوث مجاعة يضطر فيها الأهالي لـ «أكل الأعشاب والثمار البحرية»[٢].

وقد استفاد من هذا النقص الولاة العثمانيون والمصريون فيما بعد، فكانوا حين يعجزون عن التوغل في شعاب وأودية الجبل، لفرض سلطتهم المباشرة وإخضاع السكان، يستخدمون هذا النقص كسلاح لفرض الحصار الاقتصادي وتحريم الأهالي والأغراب من تصدير أو استيراد أية سلعة تخص الجبل عن طريق مينائي بيروت وطرابلس، وكذلك منع السكان (سكان الجبل) من الدخول إلى المدينتين المذكورتين، لعلّهم يحققون عن طريق التجويع ما يعجزون عن تنفيذه عسكرياً[٣].

ويبدو أن هذه المسألة كانت تحقق بعض النجاح، كما يستدل من أمر أرسله سنة ١٨١٢ والي صيدا عبد الله باشا إلى متسلمه في بيروت، يُعلمه بموجبه «بأنه لم يعد هناك ضرورة لتنفيذ أوامره القاضية بتوقيف كل من تجده عندك من سكان الجبل، لأن الأمير بشير أبدى استعداده لتقديم الطاعة والولاء، وبسبب ذلك أُلزمك في المستقبل أن تسمح بحرية المرور لكل سكان الجبل»[٤].

وفي تصريح للأمير بشير الثاني لجنرال فرنسي جاء فيه «... لو كانت جبالنا قادرة على تأمين حاجتنا من القمح، لما دفعنا مطلقاً الضريبة للأتراك...»[٥].

ونستطيع أن نقول، أن الجبل من خلال حاجته إلى الحبوب والبقول، استطاع أن ينفتح على البلاد المجاورة ويتعامل معها، فيبادل الحرير بالسلع التي يحتاج إليها. كما أن إنتاج الحرير ذاته كان يتطلب أيدي عاملة وفيرة، ويوفر بالتالي الأرباح الطائلة لرجال الأعمال.

وهكذا، فإن الظروف السياسية والأمنية

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها؛ Chevallier, op. cit, p: 42 - 43.
(٢) Ibid, p: 43؛ سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٩.
(٣) Chevallier, op. cit, p: 43؛ سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٩.
(٤) Chevallier, op. cit, p: 43؛ سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٩.
(٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والأوضاع المناخية والاقتصادية، جعلت جبل لبنان، ملتقى للشعب المضطهد والهارب من الأمراض، والمريد للأمن والطمأنينة والحرية الدينية، وساهمت إلى حد كبير في زيادة الكثافة السكانية، خاصة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فما هي أهم الإحصاءات – المتوفرة. التي تبين حجم النمو السكاني لتلك الفترة؟؟

الفصل الثالث:
دراسة الأرقام ومقارنتها

١ - إحصاءات خاصة

إلى أي مجموع وصلت تقديرات عدد سكان جبل لبنان، خاصة على الأراضي التي حكمت من قبل الأمير بشير الشهابي الثاني حتى سنة ١٨٤٠؟؟.

أقدم الإحصاءات التي تطالعنا في تاريخ لبنان، هو ما ذكره سافاري دو بريف في بداية القرن السابع عشر، من أن عدد المحاربين يبلغ «خمسة عشر أو عشرين ألف محارب»، أراد ملك فرنسا أن يستخدمهم لفتح الأراضي المقدسة(١).

وحسب إحصاءات لم يذكر أصولها، أشار فولني في نهاية القرن الثامن عشر، إلى ٤٠ ألف مقاتل عند الدروز و٣٥ ألفاً عند الموارنة، واستنتج أن عدد السكان الدروز ١٢٠ ألفاً وعدد المسيحيين ١١٥ ألفاً(٢).

وأثناء زيارته إلى لبنان في سنة ١٧٨٧، قدَّر Binos عدد السكان الكاثوليك في لبنان وفي جبال كسروان بـ «٣٠ الفاً» وجميعهم يتكلمون العربية، وأما صلواتهم فكانت تقام بالسريانية(٣).

وهذا التقدير الذي أعطاه بينوس يبدو منخفضاً، إذا ما قيست بالتقديرات التي أعطاها فولني، وقد ورد في الوثائق الدبلوماسية التي جمعها عادل إسماعيل، أن عدد الموارنة في جبل لبنان كان يتراوح سنة ١٨٠٦ بين ٧٥ و٨٠ ألف شخص، وعدد الدروز ٢٥ ألفاً، وعدد المتاولة ١٢ ألفاً(٤).

إلاّ أنه بعد مرور عشرين عاماً على إحصاء فولني، عارض كورونسي (Coronces) تلك الحسابات، وقدر أن عدد الدروز ٧٠ ألفاً بينهم ١٦ أو ١٧ ألفاً قادرون على حمل السلاح وأضاف، «إن هناك حقيقة ثابتة ومعروفة وهي أن

(١) Chevallier, op, cit, p: 33.
(٢) Ibid, p: 33.
(٣) طانيوس الرياشي، **مجتمع الإمارة في القرن الثامن عشر**، ١٩٨١، ص ١٨.
(٤) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الموارنة أكثر عدداً من السكان الدروز في الجبل»[١].

نحو سنة ١٨٢٠ وسنة ١٨٢٥، Regnault، القنصل الفرنسي في صيدا، لم يترك للمقاطعات المأهولة بالدروز «إلا خمسة عشر ألفاً من المحاربين، وأربعة آلاف من المسيحيين»، وخلال السنوات الأربعين التي فصلت بين عصر فولني وعصر رينو، هناك تغييرات في نسب الطوائف، ويظهر أن الأخير كان متأثراً بالدور الدرزي المهيمن في الجبل[٢].

وقد أجرى Michaud et peujaoulat تعداداً سنة ١٨٣١ لسكان جبل لبنان، فكان عدد السكان يتراوح بين ٣٤٥ و٣٥٠ ألفاً، ويقول شوفالييه «بأنه لا يوجد لغاية سنة ١٨٣١ أي إحصاء في القنصلية العامة في بيروت أفضل من الإحصاء المذكور أعلاه»[٣].

وفي سنة ١٨٣٢، كتب شريف بك إلى الأمير بشير الثاني أن يرسل أناساً يحصون رجال جبل لبنان، لأجل إحداث ما سمّاه إعانة، وأنه يترتب على كل نفر من ٥٠٠ إلى ١٥ ألف غرش في كل سنة على قدر احتماله، مقسمة على عشر طبقات بالعدل، وأن تكتب دفاتر العدد، وتختم من المشايخ ثمّ من المناصب، ويرسل له دفتر مجموع المقاطعات والقرى، فأرسل الأمر أناساً أحصوا البلاد جميعها، دون العاجزين والقاصرين وذوي العاهات، فبلغ عددهم ثمانية وثلاثين ألف رجل[٤].

وقدَّر تقرير فرنسي سنة ١٨٣٣ نقلاً عن سجلات الأمير بشير الثاني عدد الموارنة بـ ١٣٠,٠٠٠، والدروز بـ ٦٥,٠٠٠ تقريباً. وقد لاحظ الرحالة الفرنسي فولني إن «أسراً مسيحية عديدة تهجر البلاد التركية على التوالي، وتأتي إلى لبنان للإقامة فيه، فالموارنة يرحبون بهم كأخوة، والدروز يؤهلون بهم كضيوف، مدفوعين بروح التسامح التي اشتهروا بها، وبرغبتهم في زيادة عدد الزراع المحالفين»[٥].

ثمّ إن أزمات الشرق أدت إلى إيجاد إحصاءات أكثر دقة وتفصيلاً، Laurent وصلت تقديراته إلى ٢١٨,٦٢٢ شخصاً من الدروز والموارنة على حد سواء، ثم أعطى Dovin رقماً آخر بلغ ٢١٥,٠٠٠ شخص،

---

(١) Chevallier, op. cit, p: 33.

(٢) Ibid, p: 33.

(٣) الرياشي، المرجع المذكور، ص ١٨.

(٤) طنوس الشدياق، **أخبار الأعيان في جبل لبنان**، الجزء الأول، ص ٤٥١.

(٥) سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٨.

بينهم ١٣٠,٠٠٠ ماروني، ٦٥,٠٠٠ درزي ٣ آلاف كاثوليكي، ١٠ آلاف أرثوذكس، و٢,٥٠٠ مسلم و٣ آلاف شيعي[١].

وأعطى هنري غيز سنة ١٨٤٦ رقماً هو: ٣٠٠,٩١٩ شخصاً (بينهم ١٨٩,٠٣٩ موارنة و٣٦٦٦٠ روم كاثوليك و٢٤٨٩٥ روم أرثوذكس، ٩٠٧٠ دروز و٩٧٠١ من المتاولة). وقد أورد في مقال نشره تحت عنوان «الأزمة الدرزية»، أنه كان بمقدور دروز حوران آنذاك أن يقدموا ٣٠٠٠ مسلحاً، ودروز حاصبياً وراشيا ١٥٠٠ مسلحاً، أما دروز جبل لبنان، فتكون باستطاعتهم تقديم ١٠٠٠٠ مسلّح، وإن عدد الدروز بلغ بين ٤٨ و٥٠ ألفاً من الذكور والإناث[٢].

أما القنصل الفرنسي في بيروت بوريه (Bourée)، فقد قدّر في سنة ١٨٤٧ عدد سكان ا لجبل بـ ١٩٣,٩٣٥ شخص[٣].

وتحدث إيليا حريق عن سكان لبنان فقالب «ليس هناك – في متناول اليد – ما يعتمد عليه في معرفة عدد الدروز قبل القرن التاسع عشر، وأول ما نعرفه عن ذلك يعود إلى العقد الثالث من القرن التاسع عشر، فيقدر حيناً بما لا يزيد على الستين ألفاً، وحيناً بعشرة آلاف من الذكور فقط، فلا يختلف التقديران في المجموع العام»[٤].

وفي عهد الإمارة الشهابية تزايد عدد السكان في سائر أنحاء الجبل وخاصة في الشمال، حيث كان الموارنة أكثر عدداً مما كانوا عليه في الأيام السالفة، وبالقياس إلى الجماعات الأخرى في الجبل، ففي رأي فولني يقدرون بـ ١١٥,٠٠٠ ألفاً، باستثناء القاطنين منهم في جنوب الإمارة الذي كان مأهولاً بالموارنة والدروز على الأكثر، أما إذا لم نستثنِ هؤلاء فعدد الموارنة في ذلك الحين يجب أن يكون نحو ١٥٠,٠٠٠ ألفاً[٥].

وقدر طانيوس الشدياق عدد الذكور بـ ١٠٧,٥٩٤ ذكر، ليس المحاربون فقط، وإنما كل الذكور، وسنة ١٨٤٩ صدرت الأوامر بكتابة عدد الذكور في لبنان، فنهض الأمير إلى مقاطعات القائمقامية، وأحصاها

---

(١) Chevallier, op. cit, p: 34 .

(٢) Ibid, p: 34؛ الرياشي، المرجع المذكور، ص ١٨ .

(٣) Chevallier, op. cit, p: 34 .

(٤) إيليا حريق، المرجع المذكور، ص ٣١.
ويذكر زين نور الدين زين في كتابه «نشوء القومية العربية» أنَّ عدد الموارنة في جبل لبنان حسب إحصاء سنة ١٨٤٤ يبلغ ١٤٠٠٠٠ شخص (ص ١٥٠).

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٢ - ٣٤.

حسب الأوامر الصادرة، فبلغ ١٢٠٢٣ رجل[١].

وبالنسبة للكولونيل تشرشل، فيسّره أن يكتب حسب إحصائه الأخير أن هناك ٤٠٠,٠٠٠ شخص تقريباً[٢].

وتذكر المؤرخة الروسية سميليا نسكايا، أن عدد سكان جبل لبنان في فترة قيام الحركات الشعبية (١٨٤٠ – ١٨٥٨)، كان لا يزيد على ٢٠ – ٢٥ ألف نسمة[٣].

أما يوسف كرم، فيؤكد وجود ٤٤١,٥٠٠ شخص في جبل لبنان بينهم ٣٥٠,٠٠٠ ماروني، ٤٠,٠٠٠ درزي، بينما لاكروا (Lacroy) بشكه، وترددده يجعل السكان بين ٢٣٣,٠٠٠ و٢٩٥,٠٠٠ ساكن[٤].

وقد بالغ بعض الكاثوليك الفرنسيين في تقدير عدد سكان لبنان، فجعلوه يصل إلى مليون ونصف مليون نسمة[٥].

وفي سنة ١٨٤٩، أيضاً، صدر أمر السلطان عبد المجيد بعدِّ ذكور جبل لبنان، فحضر إلى كسروان مطصفى باشا ومعه فرقة عسكر[٦]، فأخذ يجول في قراه ويباشر العدد بكل دقة، فبلغ عدد كامل حكومة الجبل: ٨٧٧٢٧ نصارى، ١٢,٢٣ دروز و٦٧٤٤ إسلام متاولة.

٢ - الكثافة السكانية:

بلغت الكثافة السكانية، حسب مولني في بلاد الدروز ١٠٩٠ شخصاً بالفرسخ المربع الواحد (الفرسخ ٦ كلم^{٢}) وهذا بالتالي ينطبق على كل المقاطعات، أما بالنسبة لنائب الملك Mazaillor (مارواليه) «فإن البلاد اللبنانية مأهولة أكثر من سوريا، وتضم نحو ٢٠٠ شخص بالميل المربع الواحد»[٧].

ويصحّح عبد الرحيم أبو حسين (ترجمه حسين سليمان)، ما ذكره فولني، فيقول قدّر الرحالة الفرنسي فولني عدد سكان الجبل سنة ١٧٨٥ بحوالي ١٢٠,٠٠٠ نسمة، فإذا اعتبرنا مساحة الجبل ٣٠٠ فرسخ، تكون كثافة السكان في الفرسخ

---

(١) الشدياق، المرجع المذكور، ص ٤٥٢.

(٢) Chevallier, op. cit, p: 34.

(٣) سميليا نسكايا، المرجع المذكور، ص ٨.

(٤) Chevallier, op. cit, p: 34.

(٥) Ibid, p: 34.

(٦) منصور الحتوني، **نبذة في تاريخ المقاطعة الكسروانية**، دار مارون عبود ١٩٨٧، ص ٢٦٩ (وهو يفصل ما ورد عند الشدياق، ويذكر أن الرقم ١٢٠٢٣ رجل هو عدد الذكور الدروز فقط.

(٧) Ibid, p: 35 - 40.

المربع ٤٠٠ نسمة وليس ١٠٩٠ كما ذكر الرحالة المذكور[١].

وجاء في تقرير فرنسي آخر، بأن تعداد سكان الجبل لعام ١٨١٣ هو ١٨٠ ألف، أي بكثافة ٦٠٠ نسمة في الفرسخ المربع، قدرت الوثائق الفرنسية الصادرة سنة ١٨٣٣ السكان، بـ ٢١٣,٥٠٠ نسمة تقريباً أي ٧١٧ نسمة في الفرسخ المربع وهذه الكثافة تدل على مدى النمو السكاني للجبل في تلك الفترة[٢].

٣ - توزيع السكان مناطقياً:

يقدر هنري غيز (Guhys) نسبة المسيحيين بـ ٨١٪ من المجموع العام، حيث أن الموارنة وحدهم يشكلون ٦١٪، بينما بوريه يعطي معدل ٧٩٪ و٢٧٪، وهنا لا بدّ من الاستعانة ببعض الجداول لدراسة ومقارنة معطيات كل من غيز[٣]، بوريه[٤]، الشدياق، الوثائق القنصلية ولوران (Laurent)[٥].

فالنسب المقدرة حسب أرقام المصادر الأربعة المذكورة، تشير إلى التوزيع الجغرافي والطائفي للشعب اللبناني، لكنها لا تشير إلا إلى نسب الموارنة والدروز، ثمّ إن الشدياق يضيف زحلة وتوابعها للبنان، على الرغم من عدم تأكده وثقته كالكتاب الآخرين[٦].

جداول توزيع السكان في جبل لبنان حسب المناطق الإدارية[٧]:

رقم (١)

	بوريه	غيز	الشدياق	الوثائق القنصلية	ليوران
المناطق التابعة لولاية طرابلس	٣٥٪	٣٣,٦٪	٣٣,٤٪	٣٥,٦٪	٢٦٪
المناطق التابعة لصيدا (مع زحلة)	٦٥٪	٦٦,٤٪	٦٦,٦٪	٦٤,٤٪	٧٤٪

رقم (٢)

	بوريه	غيز	الشدياق	الوثائق القنصلية	ليوران
المناطق التابعة للقائمقام المسيحي	٦٧٪	٧١٪	٧.٦٩٪	٥.٧٠٪	٦٠٪
المناطق التابعة للقائمقام الدرزي (مع دير القمر)	٣٣٪	٢٩٪	٣٠,٣٪	٢٩,٥٪	٣٥٪

(١) حسين سليمان، المرجع المذكور، ص ١٠٩.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) Bourée: القنصل الفرنسي العام في بيروت، وصاحب مشروع الإمارة المسيحية في لبنان (في ت ١٩).
(٤) H. Guys: قنصل فرنسي في بيروت، ألف كتاب بعنوان. بيروت ولبنان منذ قرن ونصف القرن.
(٥) Chevallier, op. cit, p: 50.
(٦) Ibid, p: 50.
(٧) Ibid, p 50.

يمثل الجدولان رقم (١) و(٢) التوزيع السكاني للجبل حسب المناطق الإدارية التابعة له، أولاً: كونها كانت تابعة لولاة طرابلس وصيدا ومقسمة بينهما، ثمَّ ثانياً: تبعيتها فيما بعد لقائمقام مسيحي في الشمال، وقائم مقام درزي في الجنوب، وكل تلك الأراضي كانت محكومة حتى سنة ١٨٤٠ من قبل الأمير بشير الشهابي الثاني[١].

وتبعاً للجدول الأول، هناك ٣٤٪ من السكان في القسم الجبلي التابع لباشا طرابلس، و٦٦٪ في القسم الجنوبي التابع لباشا صيدا والذي يضم زحلة. أما في الجدول في الثاني، فالقائمقام الشمالي يراقب نحو ٧٠٪ من الشعب، في حين أن القائمقام الجنوبي يحكم ٣٠٪ منه[٢].

سنة ١٨٤٥، التنظيم الإداري الجديد للجبل، ادى إلى تقدم المسيحيين نحو الجنوب ودعم موقفهم، حيث إن ثلث السكان وجدوا في المنطقة الدرزية، وحتى في تلك المنطقة، شكل المسيحيون الأغلبية، كما تبرهن الجداول رقم (٤) و(٥) و(٧)[٣].

٤ - توزيع السكان طائفياً:

جداول بالتوزيع الطائفي للشعب في الجبل[٤]:

في الجبل ككل – ٣ –

الطوائف	بوريه	غيز	الشدياق	الوثائق القنصلية	لوران
دروز	٪١٣,٥	٪١٠,٤	٪١٢	٪١٢	٪١٣,٨
مسيحيون	٪٧٩	٪٨١	٪٧٢,٢	٪٨٠,٥	٪٧٩,٤
في الجبل التابع لولاية صيدا – ٤–					
دروز	٪٢٣	٪١٧,٤	٪٢٢,٢	٪٢٠,٦	٪١٨,٧
مسيحيون	٪٧١,٥	٪٧٨,٦	٪٧٤,٤	٪٧٣	٪٧٦,١
في المقاطعات المختلطة – ٥ –					
دروز	٪٢٧,٢	٪٢٥	٪٢٢,٧	٪٢٣	٪٢٤,٤
مسيحيون	٪٦٥,٨	٪٧٠,٥	٪٧٢	٪٦٩,٧	٪٧٥,٥
في المقاطعات التابعة للقائمقام الشمالي – ٦ –					
دروز	٪٤	٪٣,٤	٪٢,٨	٪٣	٪٥
مسيحيون	٪٨٩,٤	٪٩١,٥	٪٩٠,٣	٪٩٠,٢	٪٩٤
في المقاطعات التابعة للقائمقام الجنوبي (مع دير القمر) – ٧ –					
دروز	٪٣٢,٦	٪٢٨,٣	٪٣٣,٤	٪٣٢,٨	٪٣١,٨
مسيحيون	٪٥٧,٦	٪٦٤,٦	٪٦١,٨	٪٥٦,٢	٪٦٨

تبعاً للجداول السابقة: المسيحيون أغلبية في كل مكان، حيث أنهم يشكلون في المناطق المحكومة من قبل بشير الشهابي ٧٩٪ من السكان، والدروز ١٢٪، أما في المناطق الخاضعة للقائمقام الشمالي فيشكلون ٩٠٪ مقابل ٣٪ من الدروز، وحق في المناطق الجنوبية – أي الخاضعة

(١) Ibid, p:50.
(٢) Ibid, p:51.
(٣) Ibid, p:51.
(٤) Ibid, p:51.

للقائمقام الدرزي – كانوا الأكثرية[١].

وفي حدود مناطق الجبل التابعة لولاية صيدا، هناك ٧٣٪ من المسيحيين، مقابل ٢١٪ من الدروز، وفي المقاطعات المختلطة ٦٩٪ مقابل ٢٤٪، وأخيراً في المقاطعات التابعة للقائمقام الدرزي ٦١٪ مقابل ٣٢٪ من الدروز[٢].

٥ - توزيع السكان جغرافياً:

جداول توزيع السكان بين لبنان الشمالي والمتوسطي والجنوبي[٣]: (رقم ٨)

	بوريه	غيز	الشدياق	الوثائق القنصلية	ليوران
لبنان الشمالي	٣٥٪	٣٣٪	٣٣٪	٣٢٪	٢٥٪
لبنان المركزي	٣٢٪	٣٨٪	٣٦٪	٣٣٪	٤٠٪
لبنان الجنوبي	٣٣٪	٢٩٪	٣١٪	٣٠٪	٣٥٪

يلاحظ من الجدول رقم (٨) أن ٢٠٪ من مجموع الدروز في جبل لبنان، يعيشون في المنطقة الوسطى، حيث يؤلفون أكثر من ٦٠٪ من السكان، و٨٠٪ في المنطقة الجنوبية حيث يشكلون أكثر من ٣٠٪ من السكان[٤].

وحسب المصادر ذاتها، هناك نحو ٣٨٪ من مجموع السكان المسيحيين يعيشون في المنطقة الشمالية حيث يؤلفون أكثر من ٩٠٪ من السكان، و٣٩٪ في المنطقة الوسطى حيث يشكلون نحو ٩٠٪ من السكان، و٢٣٪ في المنطقة الجنوبية حيث نسبتهم ٦٠٪[٥].

وهذا التفاوت في التوزيع الطائفي، يتبعه تفاوت آخر في توزيع الأراضي الزراعية بين المناطق الثلاث المذكورة، فلبنان الشمالي يحتوي على ٤٥٪ من مجموع الأراضي الصالحة للزراعة، بينما لبنان الوسطي يحتوي على ٢٠٪، ولبنان الجنوبي ٣٥٪[٦].

أما الأرقام التي قدمها بوريه وغوتييه (Guauthier)، فتنظهر أن بشري مأهولة خمسة أضعاف وضعفين بالمساحة الزراعية بالنسبة للكورة التي تضم الروم الأرثوذكس، وعلى أي حال، فإن الضغط السكاني (الماروني) في الجبل يقابله ضغط آخر في كسروان والمتن[٧].

٦ - النسبة المئوية للنمو السكاني في جبل لبنان:

يمكن ملاحظة ضخامة النمو السكاني

(١) Ibid, p:51.
(٢) Ibid, p:51.
(٣) Ibid, p:59.
(٤) Ibid, p:59.
(٥) Ibid, p:59.
(٦) Ibid, p: 60.
(٧) Ibid, p: 60.

في جبل لبنان، خلال هذه المرحلة، من اطراد ازدياد نسبة السكان المئوية، بين سنة ١٧٧٥ وسنة ١٨٦٠، تبعاً للجدول التالي:

الفترة الزمنية		تطور عدد السكان		النسبة المئوية للنمو السكاني[١]
من	إلى	من	إلى	
١٧٧٥	١٧٨٥	١٧١٤٢٨	١٨١١٨٩	٠,٥٦٪
١٧٨٥	١٨٠٠	١٨١١٨٩	١٩٦٨٧٣	٠,٥٥٪
١٨٠٠	١٨١٠	١٩٦٨٧٣	٢٠٨٠٩٥	٠,٥٦٪
١٨١٠	١٨٣١	٢٠٨٠٩٥	٢٦٣٣٩٢	١,٠٣٪
١٨٣١	١٨٥٠	٢٦٣٣٩٢	٣١٣٥٢٧	١,٠٣٪
١٨٥٠	١٨٦٠	٣١٣٥٢٧	٣٤٧٣٥٩	١,٠٣٪
١٧٧٥	١٨٦٠	١٧١٤٢٨	٣٤٧٣٥٩	٠,٨٣٪

استناداً إلى هذا الجدول، بلغت نسبة النمو المئوية للسكان ٠,٥٦٪ خلال فترة ١٧٧٥ – ١٧٨٥، ثم بقيت النسبة ذاتها تقريباً ٠,٥٥٪ خلال فترة ١٧٨٥ – ١٨٠٠ و٠,٥٦٪ في فترة ١٨١٠ – ١٨٣١، وارتفعت إلى ١,٠٣٪ خلال الفترة اللاحقة، حيث بلغ عدد السكان، في الفترة من ١٨٥٠ – ١٨٦٠ ما مجموعه ٣٤٧٣٥٩ نسمة، أي أنهم تطورا من ١٧١٤٢٨ في سنة ١٧٧٥ إلى ٣٤٧٣٥٩ سنة ١٨٦٠.

ومن المؤكد، أن هذه الزيادة لا يمكن تفسيرها في إطار النمو الطبيعي للسكان، بل تجد تبريرها في ما يتمتع به الجبل من معطيات، وما ساعده من ظروف وعوامل مختلفة ذكرناها وفصلناها خلال البحث.

خاتمة البحث:

إن الإحصاءات السكانية في جبل لنبان، في الفترة الماضية، لم تكن دقيقة وعلمية، بل كانت مجرد أرقام وتقديرات تقديرية، وضعها رحالة ومؤرخون دون أن يتوخوا الدقة في تقديراتهم تلك، مما أدى إلى تفاوتها وغموضها، ولكن وعلى الرغم من ذلك، فإنها تبقى المعلومات الوحيدة المتوفرة التي تثير اهتمام الباحث.

وهذه الإحصاءات تبرز بوضوح زيادة الكثافة السكانية في الجبل في النصف الأول من القرن التاسع عشر، زيادة يصعب تبريرها على ضوء النمو الطبيعي للسكان الذي يفترض أن تكون نسبته ضئيلة جداً في تلك الفترة، بل هي لا تجد تبريرها إلا في إطار اللجوء السكاني الكثيف إلى الجبل بفعل عوامل أمنية وصحية واقتصادية، جعلت من هذا الجبل ملاذ أبناء الولاية.

وإن تضاعف عدد سكان الجبل بين عامي ١٧٧٥ و١٨٦٠ يوضح أهمية هذه الحقبة في نمو الجبل سكانياً، كما أن دراسة هذه الظاهرة الملفتة في النمو تضع تحت المجهر تفاوت الأوضاع الملائمة للنمو

(١) خير المرّ، المرجع المذكور، ص ١٠٠.

السكاني بين جبل لبنان والأقطار المحيطة به.

غير أن فترة النمو السكاني واجهت نوعاً من الجمود منذ أواسط القرن التاسع عشر، بفعل الأحداث الطائفية العاصفة، وما لبث هذا الجمود أن تحول تقهقراً سكانياً نتيجة كارثة سنة ١٨٦٠، والتي كانت شديدة الوقع على الأوضاع السكانية في هذا الجبل.

ويوضح الجدول التالي الذي وضعه بتكوفتش[١]، استناداً إلى الإحصاء الرسمي الذي قام به المتصرف الأول داوود باشا، فداحة تأثير الأوضاع السكانية في جبل لبنان بمذابح سنة ١٨٦٠.

جدول – ١٠ –[٢]

السنة	الطائفة	الذكور	الذكور والإناث	السنة ١٨٨٢
١٨٦١	أرثوذكس	١٣٩٧٧	٢٨٠٠٠	٣٣ – ٣٥ ألف
١٨٦٢	كاثوليك	٨٧٠٣	١٧٤٠٦	٢١ ألف
١٨٦٢	موارنة	٥٧٥٤٨	١١٥٠٩٦	١٤٠ ألف
١٨٦٢	دروز	١٢٢٨٠	٢٤٤٦٠	٢٨ ألف
١٨٦٢	سنّة	٣١٧٧	٦٣٥٤	٧٥٠٠
١٨٦٢	شيعة	٤١٤٢	٨٢٨٤	١٠٥٠٠

وفي فترة المتصرفية وما سادها من أمن واستقرار، سوف يستعيد الجبل توازنه السكاني فيستمر فيه النمو السكاني، ولكن بوتيرة أضعف بسبب ضيق الجبل بسكانه، وعدم قدرته على استيعاب هجرات أخرى كثيفة.

(١) بتكوفتش، «**لبنان واللبنانيون**»، دار المدى، ص ٤٢ – ٥٤.

(٢) هذا الجدول مستوحى من كتاب بتكوفتش.

المرأة في مواجهة العنف

ميراي بو حمدان

المقدمة:

١ – تحديد الموضوع وأهميته وسبب الاختيار

يعدّ العنف من المواضيع البالغة الأهمية، إذ تعيش نساء كثيرات في ظلّ الهيمنة الذكورية، وتتعرّض لكل أنواع العنف. والمرأة غالباً ما تطغى العاطفة عليها، لذا تركن خاضعة في أسوار الزوجية العتيدة.

ولعلّ التطرق لهذا الموضوع قد تكرر كثيراً، ويجب أن يتكرر دائماً، لتذكير المجتمع والبيئة بكائن حيّ ربما يتعرض للانتهاك والتهميش، هو امرأة تائهة في محور العنف. وهنا تكمن أهمية الموضوع لتثبيت احترام النفس البشرية، والكرامة الإنسانية. ويعود سبب اختيار البحث إلى الأحداث المتكررة التي نسمع عنها يومياً، وذلك لرأب مساحة الضعف التي تتملك المرأة وتحطّ من قيمتها.

٢ – الإشكالية: – ما هو مفهوم العنف ضد المرأة؟ / وما هي أسباب وأشكال العنف؟/ وكيف يؤثر العنف على الفرد والمجتمع؟/ وكيف تتم مناهضة العنف؟/ وكيف تقف الإرادة السياسية من خلال التشريع ضد العنف؟

المنهج المتّبع: اتبعت المنهج الوصفي والنفسي في معالجة البحث حول العنف. وذلك لوصف الحالة وصفاً دقيقاً، وذلك من خلال المنهج النفسي لأنه " مسلك عقلاني يؤدي إلى غاية، أو يوصل إلى حقيقة، أو يحقق معرفة، فقد تحدد في المعجم بالمسالك العقلانية التي يتبعها الذهن بهدف اكتشاف الحقيقة وإثباتها، والوصول إلى غاية معينة»[١]

وقد انقسمت دراستي إلى مبحثين:

المبحث الأول: الإطار العام للعنف:

القسم الأول: ماهية العنف: ١ – تعريف العنف / ٢ – تعريف المرأة / ٣ – مفهوم

(١) petit Robert,Paris,1999.

العنف ضد المرأة ٤ – النظرة الدونية للمرأة.

القسم الثاني: العنف الأسري أسبابه وأشكاله:

١ – العنف الأسري للمرأة/ ٢ – أسباب العنف / ٣ – أشكال العنف.

أ –
العنف الجسدي / ب – العنف النفسي / ج – العنف اللفظي أو المعنوي / د – العنف الاقتصادي

المبحث الثاني: آثار العنف ومعالجته عبر التشريع: ١ – العنف وأثره على الفرد والعائلة والمجتمع /٢ – مناهضة العنف / ٣ – مشروع قانون حماية النساء.

خاتمة الدراسة.

المبحث الأول: الإطار العام للعنف:

القسم الأول: ماهية العنف

١ – تعريف العنف: يعدّ العنف «الاستجابة البدنية أو اللفظية لفرد أو جماعة، يهدف من خلالها إلى تحقيق أهداف على حساب الآخرين، وتتضمن الاستجابات اللفظية التهديد وانتهاك الحرمات والتهكم والعبارات السيئة، وتتضمن الاستجابات البدنية الضرب والدفع والتشاجر وقذف الأشياء»[١]. فهي ممارسة القوة البدنية لإلحاق الأذى بالأشخاص، ولإحداث ضرر جسمي وعاطفي. وقد نصّ عليه الإعلان العالمي للأمم المتحدة: «أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس ينجم عنه أو يحتمل أن ينجم عنه أذى أو معاناة جنسية أو جسمية أو نفسية للمرأة بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية سواء أوقع ذلك في الحياة العامة أم الخاصة»[٢].

٢ – تعريف المرأة: إن المرأة مخلوق يجمع الجسد والروح والعاطفة، ويندرج فيها الإحساس والحب والصدق والوفاء، فهي تتكامل مع الرجل لأنهما نفسان يتصل أحدهما بالآخر. وقد أحاطت الأديان السماوية المرأة بالاحترام والنبل والتعظيم، فالمرأة المسيحية " حظيت منذ البدء بوضع خاص، من حيث الكرامة...حيث يظهر بوضوح أن المرأة مدعوة لأن تحتل، في بنية المسيحية الحياة الفاعلة، مكانا هَو من الأهمية حيث أننا لم نستوعب بعد كلّ ما ينطوي عليه من فعالية»[٣].

كما يمكن التمعّن في رؤية الإسلام للمرأة من ناحية مفهوم الإنسانية وجوهرها

---

(١) Wayne 1983. p194.

(٢) الإعلان العالمي للأمم المتحدة.

(٣) بولس السادس، خطاب المشاركين في اللقاء للمركز النسائي الإيطالي.

وحقيقتها، والحقوق الأساسية للإنسان كحق الحرية، وحق الاختيار، وحق الإرادة، وحق الملكية. وأعطاها الله الكرامة الإنسانية كما الرجل، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]. والمرأة مشروع للارتقاء إلى مستوى المسؤولية في احتضان الأجيال، وتنشئتها تحت مظلّة الدين، يقول عليه الصلاة والسلام: «ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم»[2].

٣ – مفهوم العنف ضد المرأة: يشمل مفهوم العنف ضد المرأة العنف الجسدي والجنسي والنفسي والذي يقع في إطار الأسرة. «فالعنف هو سلوك منحرف يتضمن انتهاكاً مادياً ومعنوياً وجسدياً للفرد يحدث دون إرادته أو رغبته ويصدر عن الآخرين»[3].

وهذا العنف يتسم بالعدائية، ويصدر من طرف يهدف إلى استغلال طرف آخر لإقامة علاقة قوة غير متجانسة، ما يسبب أضراراً مادية أو معنوية أو نفسية للطرف الأضعف، إذ إن العنف ضد المرأة هو كل فعل يهمش حرية المرأة وكيانها ومكانتها واستقلالها كإنسان.

٤ – النظرة الدونية للمراة: إن المكانة التي تحتلها الأنثى سواء أكان في منزلها الأبوي أم الزوجي تخضع لقيود وعادات وتقاليد، تجعلها رهينة أفكار غيرها. «فالمرأة الخاضعة للسيطرة هي الصورة الأساسية والتجسيد الحي للنموذج التراثي الذي يرعاه النظام الأبوي»[4].

فالعلاقات القائمة داخل الأسرة لا زالت ترتبط ببناء القوة التقليدية التي تقوم على تفوّق الرجل على المرأة، وتجعلها خاضعة له. وهذه المشاعر والأفكار التي ترافق المرأة منذ الطفولة تحطّم كل مكامن القوة لديها، فتجعلها فريسة سهلة أمام قوى الطغيان والظلم، لأن الغلبة تجعلها ضعيفة لا تطالب بحقها، فهي كالمدينة الضالة، وبحسب الفارابي «إن الغلبة والقهر هما من خاصيات المدينة الضالة، ففي المدينة الفاضلة يسود العقل الكامل والقيم المثلى، وتكون السياسة فيها حكيمة وقويمة حيث تهدف إلى إسعاد الإنسان»[5].

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.
(٢) المتقي الهندي، كنز العمال، ترجمة حيدر اباد، ص.٣٠٢.
(٣) جمعية أبا بكر بدري للدراسات النسوية، العنف ضد المرأة.
(٤) فاطمة المريسي، السلوك الجنسي في مجتمع رأسمالي، ص١٧٠.
(٥) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص.١٣٥.

القسم الثاني: العنف الأسري أسبابه وأشكاله

١ - العنف الأسري: العنف الأسري تصرّف همجي قهري يشمل الإيذاء الجسدي والنفسي، وهو «سلوك يصدره فرد من الأسرة صوب فرد آخر، ينطوي على الاعتداء بدنياً عليه بدرجة بسيطة أو شديدة، بشكل متعمد أملته مواقف الغضب أو الإحباط أو الرغبة في الانتقام أو الدفاع عن الذات أو لإجباره على إتيان أفعال معينة أو منعه من إتيانها، قد يترتّب عليه إلحاق أذى بدني أو نفسي أو كليهما»[١].

إن المعايير التي يضعها المجتمع للتمييز بين المرأة والرجل، لا يستهدف ملكية الآخر، بل يستهدف ماهية الآخر، و« إنه ليس اعتداء على جسم الآخر أو على ما يملكه الآخر، بل نفي لجوهر الإنسان في الآخر... ونفي للإنسانية الكاملة للمرأة، وللمبدأ المؤسس للحياة الاجتماعية وهو مبدأ المساواة»[٢].

٢ - **أسباب العنف:** تنتشر ظاهرة العنف ضد المرأة في المجتمعات كلّها، وتتنامى أكثر بالرغم من التقدّم الحضاري والانفتاح العلمي والتكنولوجي والإنساني.

وثمة أسباب كثيرة ودوافع تؤدي إلى انتهاج سبيل العنف، أهمها النظرة الدونية، والقيمة المتواضعة للمرأة التي تتجذّر في الثقافة الاجتماعية، والبيئية، والحياتية في مجتمعنا الشرقي، إذ «تزامن موقع المرأة عبر العصور مع نشأة وتطوّر نظام اجتماعي أبوي يتمحور حول الذكر، وتضبطه إيديولوجية ذكورية بأعرافها وقوانينها وأديانها كافة»[٣]. فتنضج الأنثى على مبدأ الخضوع والتبعية للمنطق الأبوي، ثم يأتي بعدها الخضوع للزوج، ينتج امرأة مستسلمة خاضعة وضعيفة، غير مسلّمة بحقوقها الإنسانية، ويمارَس ضدها العنف والتهميش والسلطة.

فالعنف جاء نتيجة طبيعية للإنسان مقابل مبدأ الخضوع والاستسلام، ويعدّ فرويد «أن العنف هو نزعة طبيعية في الإنسان، وتستند إلى رغبة تدميرية (ليبيد وليبيدو)ويقابلها نزعة طبيعية أخرى نقيضة لها هي نزعة الحياة (نزعة الإيزوس ISOS)، والتي تدفع الإنسان إلى الإبداع»[٤]. كما أن هناك أسباب أخرى

(١) طريف شوقي، العنف في الأسرة المصرية، ص ٢٠٧.

(٢) رجاء سلامة، العنف ضد المرأة في ثقافتنا التقليدية، ندوة إعلام ومناهضة العنف ضد المرأة، القاهرة، ٦/٢٦/ ٢٠٠٤.

(٣) رفيق صيداوي، جواري ٢٠٠١.

(٤) سيغموند فرويد... الموجز في التحليل النفسي، ص.١٩٠.

للعنف هو عدم توفّر فرص التعليم والعمل والتمكين، للتمتع بالاستقلالية المعنوية والمادية لمناهضة الظلم والتحقير.

فتقف المرأة مغلولة اليدين أمام واقعها المرير في مواجهة مسيرة الحياة. كما أن غياب القوانين الرادعة للعنف من قبل السلطات ساعدت على استشراء هذه الظاهرة ضد المرأة، فتمادى الرجل في التغلب والتسلط.ويقف بعض النساء أمام واقعهن القاسي خاضعات ولكن متجلّدات، للصمود في وجه رياح العنف، إذ يقول فرانز فانون «إن الدولة الكولونية (الاستعمارية) تخفي إنسانية الإنسان المقهور، وتلجأ إلى شتى الوسائل لإهانته واستعباده، وبالتالي لا يمكن القضاء على هذه الدولة إلا عن طريق العنف، فهو الوسيلة الوحيدة التي تبقى لدى الإنسان المستعبد، لاسترجاع ذاته وحرّيته، وهو عنف مطلق ضد استعمار مطلق، لذا يمكن القول أن العنف يعيد الحياة إلى الإنسان المقهور، ويوقظه من سباته العميق ويكشف له عن إنسانيته التي طمسها المستعمر»[1].

فمحاولة مقاومة العنف تصبّ في خانة المحافظة على الكرامة الإنسانية، وإعلاء الذات، ومناهضة الظلم، والحرمان.

٣ – أشكال العنف: تتعدد أشكال العنف وفق مقتضيات أبرزها:

أ – العنف الجسدي: الذي يتمثل باستخدام القوة الجسدية تجاه الطرف الأضعف لإيذائه، وتحقيره، وذلك كوسيلة عقاب غير شرعية، ويعد العنف الجسدي من أكثر أشكال العنف رواجاً وشيوعاً.

ب – العنف النفسي: من خلال القيام بعمل مهين أو حرمان المرأة من حقوقها وواجباتها وفق مقاييس اجتماعية وفكرية وبيئية، قد يؤثر على وظائف المرأة السلوكية، والذهنية، والروحية، والجسدية.

كما أن الإهمال هو شكل من أشكال العنف الذي يدمّر أهداف المرأة في الحياة، فتتحوّل إلى شخص مهان، محروم، خالٍ من أي امتياز، يهدد حريتها، ووجودها وبالتالي حقوقها كإنسان محاط بالكرامة، وإعلاء الذات البشرية.

ج – العنف اللفظي أو المعنوي: إذ تتعرض المرأة إلى الشتائم، والذم، والقدح كنوع من الحرب الباردة التي يمارسها الرجل ضد المرأة، فيشكك بمكانتها في الأسرة ويهمّشها فكرياً وإنسانياً.

وقد يلجأ الرجل إلى هذا النوع من العنف اعتقاداً منه أنه يحمي أسرته بذكورته وقوته الجسدية والعنف اللفظي، وبحسب

(١) فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي.

توماس هوبز «إن العنف يمثل عنصراً أساسياً في العلاقات الاجتماعية، ذلك أن الباعث الأساسي لسلوك الإنسان هو حب البقاء والحفاظ على الذّات، وبالتالي فكل انسان بحكم أنانيته الطبيعية يمثّل خطراً بالنسبة لكل إنسان آخر»(١).

وتكرّس أشكال العنف الوضع الدّوني للمرأة في العائلة، مقابل سلطة الأب ثم الزوج وتتراكم على أساس أن هذا من حقوق ذكورته، وهذا ما يعرف بالعنف الرمزي وهو «عنف هادىء لا مرئي ولا محسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه، ويتمثّل في أن تشترك الضحية وجلاّدها في التصوّرات نفسها عن العالم، والمقولات التصنيفية نفسها، وأن يعتبرا معاً بُنى الهيمنة من المسلمات والثوابت، يفرض نفسه على الضحية والجلاد والقاضي، ويقول عن نفسه أنه ليس عنفاً»(٢).

د – العنف الاقتصادي: وهو حرمان المرأة من التصرف بالموارد الاقتصادية أو المساهمة في اتخاذ القرارات المادية التي، قد تؤثر في بناء مستقبلها والتي تجعلها معتمدة كلياً على الطرف الآخر.

المبحث الثاني: آثار العنف ومعالجته عبر التشريع

١ – العنف وأثره على الفرد والعائلة والمجتمع: يعدّ العنف مشكلة كبيرة اجتماعية، وصحية، واقتصادية، وثقافية، ما يسبّب تفكّك الأسرة، وانهيار النظم الإنسانية فيها. فهو يسبّب إصابات جسدية، وعاهات ربما تؤدّي إلى الموت، «إذ يضع العنف المرأة في موضع أكثر خطورة لإصابتها بسوء الصحة البدنية والتناسلية»(٣). كما أنه يسبب اضطرابات نفسية من خلال إهانة وحرمان المرأة من حقوقها، وتخويفها من تباين القوى الجسمية بينها وبين الطرف الآخر، وقد يؤدّي أيضاً إلى القلق والتوتّر، وعدم الشعور بالأمان.

وقد تظهر على المعنفات «أعراض اعتلال الصحة العقلية وأداء وظائفها الاجتماعية»(٤). وقد يزداد «ميل المرأة إلى تعاطي المشروبات الكحولية والمخدرات ومحاولة الانتحار، والتوتّر اللاحق للصدمة، واضطرابات الجهاز العصبي المركزي»(٥).

---

(١) توماس، Hobbes Leviathan ١٩٥١.

(٢) أحمد حمود المخلافي، بحث ميداني حول إفادات النساء ضد المرأة، ص٨٧.

(٣) Heise, violence against women, world health statistic, p.78- 85.

(٤) Laffaye, Kennedy, post traumatic stress disorder and health-related quality of life in female victims of intimate partener violence, 2003, p227.

(٥) Cohen, M.and Maclean, violence against canadien women, 2001, p372.

وقد تصل أحياناً إلى الاكتئاب لأنه «اضطراب إجهادي لاحق للإصابة»[١]. كما أن العنف يمنع المرأة من المشاركة التّامة في المجتمع اقتصادياً واجتماعياً، فالنساء اللاتي «يستهدفن بالعنف أقلّ احتمالاً للتوظّف، ويمِلن إلى التوظّف في وظائف متدنية، ويستبعد أن يرتقين في السلم الوظيفي»[٢].

ويؤدّي العنف إلى فراق الأم وأطفالها، الأمر الذي يجعلها تخضع خضوعاً كليّاً للرجل، وتميل غلبة العاطفة على واقعها المرير. والأطفال غالباً ما يتواجدون أثناء ممارسات العنف العائلي، ما يسبّب لهم مشاكل سلوكية وعاطفية، ويؤثر على أدائهم التعليمي، وبالتالي استخدامهم العنف في علاقاتهم مع الآخرين. «وقد يبدون قدراً من القلق والاكتئاب وأعراض الصدمة ومشاكل مزاجية أكبر مما يبديه الأطفال الآخرون»[٣].

٢ - مناهضة العنف إن الاعتراف المبدأي للعنف ضد المرأة هو خطوة مهمة لإعطاء المرأة حقوقها الطبيعية الإنسانية، والسير في قواعد حقوق الإنسان، والذي ينصّ: « يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء»[٤].

وهذا ما يفرض قيم الإخاء بينهم، فلكل إنسان حقّ التّمتّع بجميع الحقوق، والحريات مذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز، فالإنسان يسمو روحاً وجسداً، وقلباً وقالباً، ولم يضع الله في عنقه غلاًّ، ولا في رجليه قيداً بل خاطبه ربه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾[٥].

وتنص المادة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. «لكل فرد حق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه»[٦].

تستوجب الكرامة الإنسانية الإحاطة الكاملة بكل أشكال العنف ضد المرأة وإعلاء شأنها ومكانتها، لأنه «ينبغي على الدول أن تدين العنف ضد المرأة مع التزامها بالقضاء

(١) Campbell, J.C,health consequences of intimate partner violence, 2002, p1336.
(٢) Lyon E,welfare and domestic violence against women, 2002 .
(٣) Kitzman, K.M,Child witness to domestic violence, 2003, p339 .
(٤) المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
(٥) سورة الانفطار، الآيات: ٦ - ٨.
(٦) المادة ٣ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

عليه بكل الوسائل الممكنة، ووضع خطط واجبة لتعزيز حماية المرأة من جميع أشكال العنف»[١].

إذ إن العنف ضد المرأة انتهاك لحقوق الإنسان، قد يؤدي إلى انعدام المساواة في علاقات القوى بين الرجل والمرأة، «فالناس جميعاً سواء أمام القانون، وهم متساوون في حق التمتّع بالحماية من أي تمييز ينتهك هذا الإعلان ومن أي تحريض على مثل هذا التمييز»[٢].

وترفض الأديان السماوية كلّ أشكال العنف، يدين الإنسان بفطرته ومن منطلق منطقي، وعقلي، وأخلاقي هذا الظلم، وخاصة المرأة التي أعزّها الله، لأنها مشروع الارتقاء إلى مستوى المسؤولية في احتضان الأجيال وتنشئتها، فهي في علاقة تكاملية مع الرجل وليست في علاقة تنافسية معه، هما ليسا متساويين في التكوين والقدرات، والاختلاف بينهما في التكوين الجسمي والنفسي اختلاف تضاد، وإذا تعايشا مع هذا الواقع، سيكونان متفاهمين على دحض مبدأ الغلبة والتفوّق على الآخر.

٣ - مشروع قانون حماية النساء:

وبتاريخ ٢٨/٥/٢٠١٠، أحيل مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري بالمرسوم رقم ٤١١٦ إلى مجلس الأمن لإقراره. وقد جاء في مقدمة الدستور اللبناني أن «لبنان عضو مؤسس وعامل مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم مواثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتجسّد الدولة هذه المبادىء في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء»[٣].

ما يحفز مطالبة الدولة بإقرار قانون حماية المرأة ضد العنف، وهي غاية نفعية للمجتمع لتنظيم العيش، وتحديد واجبات وحقوق أفراده، وفق معتقدات وقيم ومبادىء أي مجتمع إنساني نبيل. فالقانون يجب أن ينطلق من خصوصية أي مجتمع وحاجاته وتقاليده وأعرافه.

وقد نصّ الدستور على ما يلي: «كلّ اللبنانيين سواء لدى القانون، وهم يتمتّعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملّون الفرائض والواجبات العامة دون فرق بينهم»[٤].

وقد انضم لبنان لاحقاً لاتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

(١) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن القضاء على العنف ضد المرأة.
(٢) المادة السابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
(٣) مقدمة الدستور اللبناني، الباب الأول، رقم ١٨ تاريخ ١٩٩٠، ٩/ ٢١.
(٤) المادة السابعة من الدستور اللبناني.

(CEDAW) عام ١٩٩٦، وتعهد «بإقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة. عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي»[١].

وتدعو هذه الإتفاقية إلى المساواة الكاملة والمطلقة بين الرجل والمرأة في كافة الميادين السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية. كما تنظر هذه الإتفاقية نظرة واحدة للإنسان، والكون، والحياة، وهي النظرة الغربية للحقوق والواجبات التي ليس للقيم الدينية أو الخصوصيات الحضارية مكان فيها، وترفض حقيقة وجود تمايز في الخصائص والوظائف بين الرجل والمرأة.

وعلى الدولة اتخاذ خطوات احترام حقوق الإنسان، وحمايتها والعمل على تنفيذها للوصول إلى الهدف.

وبذلك ترتفع الأصوات لمطالبة الدولة باتخاذ كل التدابير الملائمة للرد على العنف ضد المرأة من مجال حسن التقدير، فتصبح حقوقاً شرعية، إذ لا يمكن القضاء على العنف ضد المرأة دون الإرادة السياسية والالتزام على أعلى المستويات، وجعلها أولوية على الصعيد المحلي، والإقليمي، والدولي. قد تقف الإرادة السياسية ضد العنف بطرق مختلفة، من بينها التشريع، وتخصيص الموارد الكافية، ووضع الآليات لمعالجة العنف ضد المرأة، وبذل الجهد للتغلّب على الإفلات من العقاب.

كما أن للحركات النسائية دور هام تؤديه كمبادرة لمعالجة العنف ضد المرأة. وقد برز بعض التقدّم لإنهاء هذه الحال، إذ يجب استنهاض مؤسسات المجتمع المدني لفضح جرائم العنف المرتكبة ضد النساء، ومعاقبة مرتكبيها قانونياً.

ويجب وضع استراتيجيات وطنية تتضمّن حملات توعية للرأي العام لنبذ العنف ضد المرأة، وتثقيفها فتعيد مكانة المرأة اجتماعياً باعتبارها الشريك الحقيقي للرجل، ومتساوية معه في الحقوق والواجبات.

وكذلك فإن الإرشاد التربوي للأطفال وتعليمهم مهم جداً لأنهم أمناء المستقبل، وذلك لإنشائهم على محبة واحترام الأم والأخت، وعدم التعرّض لهن، كي لا يتربى هذا النشء على مبدأ العنف واستخدام القوة في معاملة الآخرين. إذ إن العنف ضد المرأة مشكلة عميقة ومؤثّرة على المجتمع، والفرد، وبفضّ النزاع تحلّ المشكلة جزئياً لبناء مستقبل أفضل يحتذى به.

(١) CEDAW، المادة ٢، فقرة «و» و«ج».

خاتمة الدراسة:

تناول البحث ظاهرة العنف ضد المرأة، مع ما يمثّل من نفور، واشمئزاز لقساوته ووضاعته.

وقد تناول المبحث الأول، الإطار العام للعنف، الذي انقسم بدوره إلى قسمين. القسم الأول ماهية العنف، إذ عالج هذا القسم تعريف العنف، وتعريف المرأة، ومفهوم العنف ضد المرأة.

أما القسم الثاني فقد انقسم إلى العنف الأسري للمرأة، فيشمل الإيذاء الجسدي والنفسي. وقد عالج هذا القسم أسباب العنف الذي تنامى بالرغم من التقدّم الحضاري، والانفتاح العلمي، والإنساني، والتكنولوجي.

وتناول هذا القسم أيضاً أشكال العنف، والذي تجزّأ إلى العنف الجسدي، والنفسي، والعنف اللفظي أو المعنوي، والعنف الإقتصادي.

وقد عالج المبحث الثاني آثار العنف على الفرد والعائلة والمجتمع. وتناول أيضاً مناهضة العنف، إذ إن لكل إنسان حقّ التّمتّع بحريته وقد تطرّق المبحث إلى إنتاج مشروع قانون حماية النساء، لأنه غاية نفعية للمجتمع في تنظيم العيش، وتحديد واجبات، وحقوق أفراده، وفق معتقدات وقيم ومبادىء أي مجتمع.

لذا تلتقي الأديان السماوية، وحقوق الإنسان وكل مشاريع القوانين حول قضية النساء المعنّفات، لتخليصهن من كل أشكال العنف، تثبيتاً لكرامتهن وإنسانيتهن، وصوناً للمجتمع واستمراريته.

فهرست المصادر والمراجع:

المصادر

- القرآن الكريم:

المراجع العربية

- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، إعداد عبد الحميد حمدان، عالم الكتب.
- الهندي، المتقي، كنز العمال، ترجمة حيدر آباد، إيران، دائرة المعارف النظامية، ط١٥، ١٩٣١.
- المريسي، فاطمة، السلوك الجنسي في مجتمع رأسمالي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.
- المخلافي، أحمد، بحث ميداني حول إفادات النساء ضد المرأة، صنعاء، ٢٠٠٣.
- بدري، أبا بكر، الدراسات النسوية، العنف ضد المرأة.
- سلامة، رجاء، العنف ضد المرأة في ثقافتنا التقليدية، ندوة الإعلام ومناهضة العنف ضد المرأة، القاهرة، ٢٦/ ٦/ ٢٠٠٤.
- شوقي، طريف، العنف في الأسرة المصرية، دراسة نفسية استكشافية، القاهرة، المركز القومي للبحوث الجنائية، ١٩٩٢.

المراجع الأجنبية

- Cohen, M.and Maclean, violence against canadien women, 2001.
- Campbell, J.C,health consequences of intimate partner violence, 2002.
- Heise,violence against women,world health statistic, p.78- 85.
- Laffaye,Kennedy,post traumatic stress disorder and health-related quality of life in female victims of intimate partener violence, 2003.
- Lyon E,welfare and domestic violence against women, 2002.
- Hobbes Leviathan 1951.
- Kitzman, K.M,Child witness to domestic violence, 2003.
- Wayne 1983Áp194

المراجع المترجمة

- قانون، فرانز، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي، بيروت، دار الفارابي، ٢٠٠٤.
- فرويد، سيغموند، الموجز في التحليل النفسي، بيروت، دار الرائد العربي، ط١، ١٩٨٣.
- ردود أبي حيان النحوية والبلاغية على الزمخشري في تفسير القرآن الكريم
- سورة البقرة نموذجاً.
- د. بشير سالم فرج.
- أستاذ النقد والبلاغة المشارك
- رئيس مجلس قسم اللغة العربية وآدابها
- جامعة بيروت العربية ٢٠١٥.

ردود أبي حيان النحوية والبلاغية على الزمخشري في تفسير القرآن الكريم

د.بشير سالم فرج(*)

مقدمة

إنَّ التوجيه النحوي، والتعليل اللغوي والبلاغي من الأركان المهمة في مناهج البحث في العلوم التي كانت في البيئة الإسلامية سواء أكان ذلك في علم الكلام أم في علم أصول الفقه وعلم النحو والبلاغة وغيرها.

لقد انتشر الإسلام وسط حضارات قديمة عريقة، والحضارة اليونانية خاصة، التي بنت جلَّ أفكارها على العقل، فكان لا بدَّ أنْ يشحذ المسلمون عقولهم، ويجرّدوا تعليلاتهم للذود عند الإسلام، ثم لتقعيد العلم، كما هو الحال في علمي: أصول الفقه والنحو.

واهتم العلماء المسلمون بالتعليل، ومن بينهم الرؤاسي الذي يرجع إليه تأسيس المباحث اللغوية، وأبو حنيفة النعمان صاحب القياس الفقهي، وهو أول من أدخل هذا المبحث في العالم الإسلامي، فلا غرابة أن ينتقل هذا المبحث من الفقه إلى الدرس اللغوي.

«إنَّ مهمة التعليل مراعاة الحالات الإعرابية لأواخر الكلمات، ودراسة ظواهر اللغة، كتغيير صيغ الكلام والحذف الذي يدخل في علوم البلاغة العربية، والإبدال وما شاكل ذلك»(١).

كما كان من بين علماء العربية القدماء الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)، وهو أول من أشار إلى التعليل لما سأله أحد رفاقه يوماً عن تعليلاته، هل هي من اختراعك أم جاءت من جهة أخرى؟ فكان جواب الخليل: «إنَّ العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها،

(*) أستاذ النقد والبلاغة المشارك رئيس مجلس قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بيروت العربية ٢٠١٥.

(١) حسن، عباس: **النحو الوافي**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦، ج١، ص ٧٤.

وقام في عقولها علله، وإنْ لم ينقل ذلك عنها، واعتللتُ أنا بما عندي أنه علّة لما عللته منه، فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست، أو إنْ لم تكن هناك علة فمثلي مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحّت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق... فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال: «إنما فُعِل هذا لعلّة كذا وكذا... فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة، إلاّ أنّ ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك؛ فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هي أليق عما ذكرته بالمعلول فليأت بها»[١].

وخلف الخليل علماء لهم شأن بالتعليل أيضاً فنظروا إليه من زوايا متعددة مختلفة، منهم الدينوري (٣٩٢هـ)، والزجاجي (٣٣٨هـ)، وأبو الفتح عثمان بن جني في كتابه الخصائص، وكان يرى: «أنَّ العرب اتخذت لنفسها سبلاً سهلة من حيث نطق الكلام، فهي تروم السهولة والخفة وتجنب الثقل، إذ إنَّ جميع علل النحويين موافقة للطباع ولن تجد شيئاً مما علل به القوم وجبره الإعراب إلاّ والنفس تقبله، والحس منطوٍ على الاعتراف به»[٢].

وبعد ذلك جاء علماء آخرون، منهم مَنْ لم يكن على نهجهم كابن مضاء القرطبي[٣] حيث هاجم مسلسل العلل، ومنهم من اعتمد التوجيه النحوي، والتعليل اللغوي، كالزمخشري (٥٣٨هـ)، وأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ).

وكان الزمخشري معتزلياً قويّاً في مذهبه، مجاهراً به، ويميل إلى مدرسة الكوفة النحوية، بينما كان أبو حيان الأندلسي نحويّ عصره ولغويه، ومفسره، ومحدثه، ومقرئه، ومؤرخه وأديبه، ويتبع مدرسة البصرة النحوية.

وقد لفتني كتاب تفسير «الكشّاف» للزمخشري[٤]، وما فيه من مسائل لغوية وبلاغية، وتوجيهات نحوية تتماهى مع مذهبه الاعتزالي، وتأييده للمدرسة الكوفية، كما لفتني أيضاً كتاب «البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي[٥]؛ لما فيه من ردود على ما أورده الزمخشري، مع ذكر الأدلة، والتعليل اللغوي والبلاغي، ويتوافق في أكثر

(١) الزجاجي، أبو القاسم: **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مبارك، مازن: بيروت، دار النفائس، ١٩٧٣، ص ٨٥.
(٢) بن جني أبو الفتح: **الخصائص**، تحقيق النجار، محمد علي: بيروت، دار الهدى للطباعة، ١٩٥٢،ج١، ص ٤٨.
(٣) القرطبي، ابن مضاء: **الرد على النحاة**، تحقيق ضيف، شوقي: ط ٢، مصر، دار المعارف، ١٩٨٢، ص ١٣٠.
(٤) السيوطي، جلال الدين: **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، جـ٢، ص ٢٧٩.
(٥) نفسه، جـ١، ص ٢٨٠.

ما أدلى به مع ما أورده معظم اللغويين والنحاة والبلاغيين، ولذا آثرت اختيار موضوع «ردود أبي حيان النحوية على الزمخشري في تفسير القرآن الكريم، سورة البقرة نموذجاً» عنواناً لبحثي، وقصرته على سورة البقرة، كونها من السور الطوال، وتعطي فكرة إ ضافية عن مذهب الزمخشري، وما ذهب إليه أبو حيان في ردوده عليه، من خلال ثلاث عشرة مسألة نحوية بدءاً من حذف المبتدأ والذي يدخل موضوع الحذف في علم المعاني، الذي هو أحد علوم البلاغة الثلاث، وانتهاء بحذف الموصول الاسمي، وخمس مسائل تتعلق بالحروف، وهي: الهمزة وألا، وحرف الباء، وما الحجازية، ومِنْ.

وتبين لي أن معظم ما ذكره الزمخشري وأبو حيان لا يخالف ما ذكره النحويون والبلاغيون، بيد أن آراء أبي حيان تتساوق مع آراء الجمهور من النحاة والبلاغيين، وقد عرضت الآراء المتعددة، مرجحاً أحدها بالدليل والتعليل.

الزمخشري (٤٩٧هـ-٥٣٨هـ):

محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب، وُلد في زمخشر (من قرى خوارزم)[١] وُلد في شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة، وتوفي سنة ٥٣٨هـ[٢].

أشهر كتبه: «الكشاف في تفسير القرآن الكريم» و«أساس البلاغة» و«المفصل». كان الزمخشري معتزلي المذهب. قال متحدثاً بنعمة الله عليه[٣]:

إنّ التفاسير في الدنيا بلا عددِ
وليس فيها لعمري مثل كشافي
إنْ كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

وللزمخشري مكانة علمية كبيرة وتبلورت هذه المكانة من خلال تفسيره «الكشاف» على الرغم من مكانة الرجل الاعتزالية فقد ذهب العلماء مذهبين في الزمخشري، مذهب كان يدعو إلى الحذر من هذا التفسير لما فيه من دسائس الاعتزال وذلك إن كان عارفاً بدسائسه فلا يحل له أن ينظر فيه؛ لأنه لا يأمن الغفلة فتسبق إليه الدسائس وهو لا يشعر أو يحمل الجهال بنظره فيه على التعظيم وإن كان غير عارف

(١) الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، ج٧، ط ١٠، بيروت – لبنان، دار العلم للملايين، ١٩٩٢، ص ١٧٨.

(٢) الذهبي، ابن قايماز: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق الأرناؤوط، شعيب: ط٧، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ. كذلك، أنظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج١٠، بيروت، دار المعرفة، ص ٤٠٣ وما بعدها.

(٣) جلبي، ملاّ كاتب: **كشف الظنون**، جـ٢، ١٢٧٤ هـ، مصر، دار الطباعة المصرية، ص ١٧٣.

بدسائسه فلا يحل له النظر؛ لأن تلك الدسائس تسبق إليه وهو لا يشعر فيصير معتزلياً مرجئاً»[١].

أما المذهب الثاني فذهب إلى الثناء على هذا التفسير وذلك لأن الزمخشري «كان في غاية المعرفة بفنون البلاغة وتعريف الكلام، وكتابه أساس البلاغة من أحاسن الكتب، وقد أجاد فيه وبيَّن الحقيقة من المجاز في الألفاظ المستعملة إفراداً وتركيباً»[٢]. بذلك فإنهم أنصفوا هذا العالم بذكر محاسنه ومساوئه في هذا الكتاب... فقد أولع الناس به وبحثوا عليه وبينوا دسائسه وأفردوها بالتصنيف ومن رسخت قدمه في السنة وقرأ طرفاً من اختلاف المقالات انتفع بتفسيره، ولم يضره ما يخشى من دسائسه»[٣].

أبو حيان الأندلسي (٦٥٤هـ-٧٤٥هـ):

هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الغرناطي أثير الدين أبو حيان الجياني النفزي ومنهم مَنْ يلقبه المغري، أما ما نُسب إلى أنه لُقِّب بالجياني، نسبة إلى أصله في مدينة جيان، إحدى مدن الأندلس. أما لقبه الآخر الغرناطي، فنسبته إلى غرناطة التي نشأ فيها - ولد سنة ٦٥٤، ونشأ في غرناطة الأندلس، ويحدثنا هو عن نفسه فيقول: «من لدن ميَّزت أتلمذ للعلماء وانحاز للفقهاء، وأرغب في مجالستهم، أسلك طريقهم وأتبع فريقهم»[٤].

قرأ كتب النحو واللغة ودواوين مشاهير العرب فأخذ معرفة الأحكام للكلم العربية عن أبي جعفر إبراهيم الثقفي من كتاب سيبويه وغيره. وأخذ علم البيان والبديع عن تصانيف كثيرة أجمعها كتاب أبي عبد الله محمد بن سليمان النقيب[٥].

له مصنفات كثيرة في النحو والصرف واللغة والفقه والإعراب والقراءات، وتاج مصنفاته البحر المحيط في التفسير.

منهج أبي حيان في البحر المحيط:

عندما يُفسر أبو حيان القرآن الكريم، يتناول الكلمة المفردة، ثم يأتي على ذكر كل ما يتعلق بها من معانيها اللغوية، والأحكام النحوية، وكيف تكون هذه المفردة في التركيب، وما المعنى المناسب لها، ويسترسل مستفيضاً ومبيناً ذلك من خلال أقوال العلماء والفصحاء، وأهل اللغة الموثوق بعربيتهم.

---

(١) العسقلاني، ابن حجر: **لسان الميزان**، ج٦، ١٤٠٦ هـ، بيروت - لبنان، مؤسسة الأعلمي، ص ٤.
(٢) لسان الميزان، ج٦، ص ٤.
(٣) لسان الميزان، ج٦، ص ٤.
(٤) أبو حيان: **البحر المحيط**، ج١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، بيروت - لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ٤.
(٥) **البحر المحيط**، ج١، ص ٤.

ويذكر أيضاً عندما يُفسر الآيات ما في الآية من ناسخ أو منسوخ، موضحاً سبب نزول تلك الآية، وكل ما يتعلق بها من روايات في أسباب نزولها، كما يأتي على ذكر القراءات، وما يتعلق بها من أوجه نحوية ولغوية.

كما يشير في تفسيره إلى اللغات واللهجات عند العرب فيما يخص المادة التي يتناولها، وكان حريصاً على أن يأتي بأدقّ التقديرات والتأويلات وتعدد الوجوه النحوية، وكل ما يؤدي به إلى الفصاحة السليمة، لأنه كلام الله عز وجل.

ومما يميز أسلوب أبي حيان في البحر المحيط، أنه لا يكرر ما ذكره سابقاً حيث يقول "مجتهداً أني لا أكرر الكلام في لفظ سبق ولا في جملة تقدم الكلام عليها ولا في آية فسرت بل أذكر في كثير منها الحوالة على الموضع الذي تكلم فيه على تلك اللفظة أو الجملة أو الآية، وإن عرض تكرير فبمزيد فائدة»[1]. كذلك كان أبو حيان يتطرق إلى الأحكام الشرعية الفقهية في تفسيره ناقلاً عن الأئمة الأربعة فيما يتعلق بالألفاظ القرآنية.

يقول: «ناقلاً أقاويل الفقهاء الأربعة، وغيرهم في الأحكام الشرعية مما تعلق باللفظ القرآني، محيلاً على الدلائل التي في كتب الفقه، كذلك ما نذكره من القواعد النحوية أحيل في تقريرها والاستدلال عليها على كتب النحو»[2].

حذف المبتدأ:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[3].

قال الزمخشري: «القرية بيت المقدس، وقيل أريحا من قرى الشام... و«حطة» فعلة من الحط كالجلسة والركبة، وهي خبر مبتدأ محذوف، أي مسألتنا حطة، وأمرك حطة، والأصل: النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا، وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات، كما في قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾[4] فكلانا مُبتلى[5].

ويرى أبو حيان عكس ما يراه الزمخشري وهو عدم جواز ما ذهب إليه الزمخشري، وحجته في ذلك أن القول لا

(١) **البحر المحيط**، ج١، ص ١٢.
(٢) **البحر المحيط**، ج١، ص ١٢.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢.
(٤) سورة يوسف، الآية: ١٨.
(٥) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: **الكشاف**، ج١، ط ٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧ م، بيروت - لبنان، دار الكتب العلميّة، ص ١٤٢ - ١٤٣.

يعمل في المفردات، إنما يدخل على الجمل للحكاية فيكون في موضع المفعول به.

يقول: «وقولوا» كل أمر من ثلاثي اعتلت عينه فانقلبت ألفاً من الماضي، تسقط تلك العين منه إذا أُسند لمفرد مذكر نحو: قل وبع، أو لضمير مؤنث نحو: قلن وبعن، فإن اتصل به ضمير الواحدة نحو: قولي، أو ضمير الاثنين نحو: قولا، أو ضمير الذكور نحو: قولوا، ثبتت تلك العين، وعلة الحذف والإثبات مذكورة في النحو، وقد جاء حذفها في الشعر، فجاء قوله: قلى وعشا «حطة» على وزن فعلة من الحط، وهو مصدر، وقيل: «هو مصدر كالحط، وقيل: هو هيئة وحال»[١].

إن الحذف شائع في اللغة العربية، وحذف المبتدأ ورد عند كثير من النحويين، فقد ذكر ابن هشام أن حذف المبتدأ يكثر في جواب الاستفهام، وبعد فاء الجواب، وبعد القول،...»[٢].

يكثر حذف المبتدأ في جواب الاستفهام نحو قوله تعالى: و﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحُطَمَةُ ۝٥ نَارُ ٱللَّهِ ٱلۡمُوقَدَةُ ۝٦﴾[٣]. أي هي نار الله[٤].

وبعد فاء الجواب نحو قوله تعالى: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ﴾[٥]. أي فعمله لنفسه وإساءته عليها[٦].

وبعد القول نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[٧]. أي هي أساطير.

وبعد ما الخبر صفةٌ له في المعنى نحو ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ﴾[٨].

ذكر سيبويه في حذف المبتدأ: «وذلك أنك رأيت صورة شخص فصار آية لك على معرفة الشخص فقلت: عبد الله وربي، كأنك قلت: ذلك عبد الله، أو هذا عبد الله... أو مسست جسداً أو شممت ريحاً فقلت: زيدٌ، أو المسك، أو يقتضي عاماً فقلت: العسل»[٩]. وذكر ابن يعيش أن «المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما، فالمبتدأ معتمد الفائدة والخبر

(١) **البحر المحيط**، ج٢، ص ٧٢٣.
(٢) الأنصاري، ابن هشام: **مغني اللبيب**، ج٢، ١٩٩٢م، صيدا – بيروت، المكتبة العصريّة، ص ٧٢٣–٧٢٤.
(٣) سورة الهمزة، الآيتان: ٥ ،٦ ١٠٤.
(٤) **مغنى اللبيب**، ج٢، ص ٧٢٣.
(٥) سورة فصلت، الآية: ٤١.
(٦) **مغني اللبيب**، ص ٧٢٣.
(٧) سورة الفرقان، الآية: ٢٥.
(٨) سورة التوبة، الآية: ١١٢.
(٩) سيبويه: **الكتاب**، ج١، ط ٣، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م، بيروت – لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص ٣٢٥.

محل الفائدة فلابد منهما إلا أنه قد توجد قرينة لفظية أو حالية تغني عن النطق بأحدهما فيحذف لدلالتها عليه لأن الألفاظ جيء بها للدلالة على المعنى فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز أن لا تأتي به ويكون مراداً حكماً وتقديراً»[1].

وحذف المبتدأ ورد أيضاً في كتب إعراب القرآن فقد ذكر العكبري في إعراب قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾[2]: خبر مبتدأ محذوف، أي سؤالنا حطة، وموضع الجملة نصب بالقول[3].

من هنا أجد أن الرأي الذي جاء في كتب إعراب القرآن كان أقرب إلى رأي الزمخشري أكثر من رأي أبي حيان.

ومما يؤيد هذا الرأي أي رجحان الزمخشري على أبي حيان ردّ القرطبي حيث قال: «في معنى قوله تعالى: ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٌ﴾ و«حطة» بالرفع قراءة الجمهور، على إضمار مبتدأ، أي مسألتنا حطة، أو يكون حكاية. قال الأخفش: وقرئت «حِطة» بالنصب؛ على معنى احطط عنا ذنوبنا، قال النحاس: الحديث عن ابن عباس أنه قيل لهم: قولوا لا إله إلا الله، وفي حديث آخر عنه قيل لهم: قولوا مغفرة - تفسير للنصب؛ أي قولوا شيئاً يحط ذنوبكم[4].

حذف كان وخبرها

قال تعالى: ... ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]...[5] قوله: «فرجل» مرفوع بفعل محذوف: أي فيكفي شهادة رجل، قال الزمخشري: «بالرفع على كان التامة. وقيل هي الناقصة»[6].

أما أبو حيان فقال: «ارتفاع رجل على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي فالشاهد، أو مبتدأ محذوف الخبر، أي: فرجل وامرأتان يشهدون،... وقيل: المحذوف فليكن، وجوّز أن تكون تامة، فيكون رجل فاعلاً، وأن تكون ناقصة، ويكون خبرها محذوفاً»[7].

وجاء في قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ

(١) ابن يعيش، **شرح المفصل**، ج١، دون تاريخ، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ص ٩٤.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢.
(٣) العكبري: **التبيان في إعراب القرآن**، تحقيق البجاوي، محمد علي: ج١، دون تاريخ، بيروت - لبنان، دار الشام للتراث، ص ٦٥.
(٤) القرطبي: **جامع البيان لأحكام القرآن**، ج١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، بيروت - لبنان، دار الكتب العلميّة، ص ٢٧٩.
(٥) سورة البقرة، الآية: **٢٨٢**.
(٦) **الكشاف**، ج١، ص ٣٢٧.
(٧) **البحر المحيط**، ج٢، ص ٧٢٨.

خَيْرٍ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

قال الزمخشري: «كأنه قيل: فلا يكون رفث ولا فسوق»[2]. أما أبو حيان فردّ على الزمخشري قائلاً: «وقال الزمخشري: وقرأ أبو عمرو، وابن كثير الأولين بالرفع والآخر بالنصب لأنهما حملا الأولين على معنى النهي»[3]... وأن أبا عمرو بن العلاء خرَّج قراءاته على الإخبار بسبب البناء، أي: فلا يكون رفث ولا فسوق، ثم ابتدأ النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾. وعلى ذلك فإن خبر كان محذوف أيضاً إذا عُدَّت ناقصة[4].

الضمير بين الإبهام والبدلية

قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[5].

هل الضمير في هذه الآية الكريمة في قوله: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ هو ضمير مبهم أو ضمير مبدل من قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾، الزمخشري ذهب إلى أنه ضمير مبهم يفسره ما بعده وهو قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ كقولهم: «ربَّهُ رجلاً»[6].

لكن أبا حيان ذهب عكس ما ذهب إليه الزمخشري فخالفه الرأي حين قال: إنه أي الضمير مبدل من قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ قال: «والضمير في ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾» عائد على السماء على أنها جمع سماوات أو على أنه اسم جنس فيصدق إطلاقه على الفرد والجمع، ويكون مراداً به هنا الجمع»[7].

لكن ما ورد في كتب إعراب القرآن جاء مؤيداً لأبي حيان فيما ذهب إليه. أنظر إلى قول النحاس في هذا الصدد: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ قال: محمد بن الوليد: سبع منصوب على أنه بدل من الهاء والنون أي فسوّى سبع سموات»[8].

كذلك رأى العكبري أن قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ سبع منصوب على البدل من الضمير. وقيل: «فسوّى منهن سبع سموات»[9].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٧.
(٢) **الكشاف**، ج١، ص ٢٤٣.
(٣) **البحر المحيط**، ج٢، ص ٢٨٤، ٢٨٥.
(٤) **البحر المحيط**، المصدر السابق، ٢٨٥. التبيان في إعراب القرآن، ج١، ص ١٦١.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
(٦) **الكشاف**، ج١، ص ١٢٣.
(٧) **البحر المحيط**، ج١، ص ٢١٨.
(٨) ابن النحاس، **إعراب القرآن**، ج١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ص ٤١.
(٩) **التبيان في إعراب القرآن**، ج١، ص ٤٥.

وذكر الهمذاني في معنى قوله تعالى: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾: ﴿سَبْعَ﴾ انتصب على أحد أربعة أوجه، إما على البدل من الضمير. وإما لكونه مفعولاً ثانياً لسوَّى على إجراء سوّى مجرى صيَّر. أو لكونه مفعولاً به لسوَّى على تقدير «فسوى منهن سبع سموات»، ثم عومل معاملة (اختار) في قوله تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ﴾ [الأعراف: ١٥٥][١] وإما على الحال[٢].

الفصل بين المضاف والمضاف إليه

ارتأى النحاة جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بشرط أن يكون الفاصل ظرفاً أو حرف جر، وهم البصريون.

أما الكوفيون فيرون الفصل من غير تقييد بالظرف أو الجار والمجرور وذلك للضرورة الشعرية يقول الأنباري: «ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف وحرف الخفض لضرورة الشعر»[٣].

وقد وافق الزمخشري قول الكوفيين في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ﴾[٤].

قال الزمخشري: «قرأ الأعمش: وما هم بضاري بطرح النون والإضافة إلى أحد والفصل بينهما بالظرف. فإن قلت: كيف يضاف إلى أحد وهو مجرور بمن؟ قلت: جعل الجار جزءاً من المجرور»[٥].

أما أبو حيان فقد كان بصرياً في هذا الموضع حيث ردّ على كلام الزمخشري قائلاً: «لأن أحداً مجرور بمن، فكيف يمكن أن يعتقد فيه أنه مجرور بالإضافة؟ فقال: فإن قلت كيف يضاف إلى أحد، وهو مجرور بمن؟ قلت: جعل الجار جزءاً من المجرور. ثم يستطرد قائلاً: وهذا التخريج ليس بجيد، لأن الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالظرف، والجار والمجرور من ضرائر الشعر، وأقبح من ذلك أنه لا يكون ثم مضاف إليه، لأنه بعامل جر، فهو المؤثر فيه لا الإضافة»[٦].

وذكر صاحب الإنصاف: أن شواهد الكوفيين التي استشهدوا بها في جواز الفصل بغير الظرف والجار والمجرور لا يعلم قائلها فقال: «وأما الجواب عن كلمات الكوفيين: أما ما أنشدوه فهو مع قلته لا

---

(١) الهمذاني: **الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد**، ج١، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، المدينة المنورة - المملكة العربية السعوديّة، مكتبة دار الزمان للنشر والتوزيع، ص ٢١٢.

(٢) **الكتاب الفريد**، ١٥٥ك ٧.

(٣) **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج٢، ص ٤٢٧.

(٤) سورة البقرة، الآية: ١٠٢.

(٥) **الكشاف**، ج١، ص ١٧٣.

(٦) **البحر المحيط**، ج١، ص ٥٣٣.

يعرف قائله؛ فلا يجوز الاحتجاج به[١].

أما البصريون فاشترطوا أن يكون الفاصل ظرفاً أو جاراً أو مجروراً لأنه يتسع فيهما دون غيرهما[٢].

أما ما جاء في قول الكسائي أنه قد يُفصل بالقسم في قولهم: «هذا غلام والله زيدٍ» يقول الأنباري: «إنما جاء ذلك في اليمين لأنها تدخل على أخبارهم للتوكيد، فكأنهم لما جازوا بها موضعها استدركوا ذلك بوضع اليمين حيث أدركوا من الكلام؛ ولهذا يسمونها في مثل هذا النحو «لغواً» لزيادتها في الكلام في وقوعها غير موقعها، والذي يدل على صحة هذا أنَّا أجمعنا وإياكم على أنه لم يجئ عنهم الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير اليمين في اختيار الكلام»[٣].

وللأشموني رأي وأرى أنه الأكثر توفيقاً في هذا الصدد ذلك أن الفصل يأتي من باب السعة في الكلام بغير الشعر يقول: «فالجائز في السعة ثلاث مسائل» الأولى أن يكون المضاف مصدراً والمضاف إليه فاعله.

والفاصل إما مفعوله كقراءة ابن عامر ﴿قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾[٤] كقول الشاعر:

فسقناهم سوق البغاث الأجادل»

فداسهم دوس الحصيد الدائس

فزججتها بمزجةٍ زج القلوص أبي فراده

وإما ظرفه كقول بعضهم:

ترك يوماً نفسك وهواها

سعى لها في رداها

الثانية أن يكون المضاف وصفاً والمضاف إليه إما مفعوله الأول والفاصل مفعوله الثاني كقراءة بعضهم: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ﴾[٥] أو ظرفه كقوله عليه الصلاة والسلام: «هل أنتم تاركون لي صاحبي»[٦].

الثالثة أن يكون الفاصل القسم، وقد أشار إليه بقوله: (ولم يُعَبْ فصل يمين) نحو: هذا غلام والله زيد حكى ذلك الكسائي[٧]. وكذلك فصل يكون بـ «إما» كقول الشاعر:

---

(١) الأنباري، **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، صيدا - بيروت، المكتبة العصريّة، ص ٤٣٥.

(٢) **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ص ٤٣١ وما بعدها.

(٣) **الإنصاف في مسائل الخلاف**، ج٢، ص ٤٣٥.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٣٧.

(٥) سورة إبراهيم، الآية: ٤٧.

(٦) العسقلاني، ابن حجر: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج١، بيروت - لبنان، دار الكتب العلميّة، ص ١٥٣.

(٧) الأشموني: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، ج٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، بيروت - لبنان، دار الفكر، ص ٢٧٧، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج٢، ص ٤٣٥.

هما خطتا إما إسارٍ ومنةٍ
وإما دمٍ والقتل بالحرِّ أجدرُ

كما ذكر ثلاثة مواضع يجوز فيها الفصل هي: أولاً: الفصل بأجنبي ويكون معمول غير المضاف فاعلاً كان كقوله:

أنجبَ أيامَ والِداهُ بهِ
إذْ نجلاءُ فَنِعْمَ ما نَجَلاَ

بمعنى أنجب والداه به أيام إذ نجلاه[١].

أو مفعولاً كقوله:

تسقى امتياحاً ندى السواك ريقتها
كما تضمَّن ماء المزنة الرَّصفُ

أو ظرفاً كقوله:

كما خُطَّ الكتاب بكف يوماً
يهودي يُقاربُ أو يزيل

الثانية الفصل بنعت المضاف كقوله:

ولئن حَلَفتُ على يديكَ لأحلفن
بيمين أصدقَ من يمينك مُقسمِ

أي بيمين مقسم أصدق من يمينك[٢].

الثالثة الفصل بالنداء كقوله:

كأن برْذَوْنَ أبا عصام
زيدٍ حمارٌ دُقَّ باللِّجامِ[٣]

وبعد فإن في اللغة العربية نوعاً من أنواع الجمل وهي الجملة المعترضة بين شيئين لإفادة الكلام تقوية وتسديداً أو تحسيناً، وقد وقعت في مواضع منها: بين الفعل ومرفوعه، وبين المبتدأ والخبر، وبين المتضايفين إليه، وبين الشرط وجوابه[٤].

الاسم الموصول

توالي موصولين والصلة واحدة:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[٥]، رأى الزمخشري أن هذا من باب إقحام الموصول الثاني بين الأول وصلته تأكيداً[٦]. كما أقحم جرير في قوله:

يا تيمُ غديٍ لا أبَالكم
لا يلقينكم في سوءة عمر

تيما الثاني بين الأول وما أضيف إليه، وكإقحامهم لام الإضافة بين المضاف والمضاف إليه في: لا أبالك: أما رأي أبي حيان فيقول في معنى الآية، رداً على ما ذهب إليه الزمخشري، فقد جعل أبو حيان الصلة للموصول الثاني وهذا الموصول مع صلته خبر لمبتدأ محذوف؛ وهذا المبتدأ

---

(١) **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، ج٢، ص ٢٧٧.
(٢) **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، ج٢، ص ٢.
(٣) **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، ج٢، ص ٢٧٨.
(٤) **مغني اللبيب**، ج٢، ص ٤٤٦ وما بعدها.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢١.
(٦) **الكشاف**، ج١، ص ٩١.

وخبره الذي هو الموصول الثاني وصلته في موضع صلة للموصول الأول. يقول: «وهذا التخريج الذي خرج الزمخشري قراءة زيد عليه هو مذهب لبعض النحويين زعم أنك إذا أتيت بعد الموصول بموصول آخر في معناه مؤكد له، لم يحتج الموصول الثاني إلى صلة، نحو قوله:

من النفر اللائي الذين أذاهم
يهاب اللئام حلقة الباب قعقعوا

فإذا وجوابها اللائي، ولا صلة للذين، لأنه إنما أتى به للتأكيد... وهذا الذي ذهب، إليه باطل، لأن القياس إذا أكد الموصول أن تكرره مع صلته لأنها من كماله... وخرج أصحابنا البيت على أن الصلة للموصول الثاني وهو خبر مبتدأ محذوف، ذلك المبتدأ والموصول في موضع الصلة للأول»[1].

أما عن حذف الصلة «فيجوز حذفها مع بقاء الموصول»[2]. ويجوز حذف الصلة إذا دل عليها دليل أو قصد الإبهام ولم تكن صلة أل كقوله:

نحن الألى فاجمع جمو
عك ثم وجههم إلينا

أي نحن الألى عرفوا بالشجاعة والثاني كقولهم بعد اللتيا والتي أي بعد الخطة التي من فظاعة شأنها[3]. وقوله يجوز حذف العائد، حيث قدم العائد المرفوع تبعاً للنظم الذي ذكر فيه بطريق التبعية للكلام على أي والمتناسب تقديم المنصوب على المجرور والمجرور على المرفوع لكثرة الحذف في الأول بالنسبة لما يليه»[4].

وذكر ابن هشام أنه «لا يدخل موصول على موصول إلا شاذاً كقراءة زيد بن علي» والذين من قبلكم «بفتح الميم واللام»[5]، كما أن توكيد الموصول قبل مجيء صلته شاذ أيضاً. كما ذكر ابن هشام أنه: يجوز حذف الصلة قليلاً لدلالة صلة أخرى، كقوله:

وعِنْدَ الذي واللَّاتِ عُدْنَكَ إحْنَةٌ
عليك؛ فلا يَغرُك كيد العوائد

أي الذي عادك، أو دلالة غيرها كقوله:

نحن الألى فاجمع جمو
عَكَ ثم وجهُهم إلينا

أي نحن الألى عُرِفوا بالشجاعة.

---

(١) **البحر المحيط**، ج١، ص ١٥٤-١٥٥.

(٢) الأزهري: **شرح التصريح على التوضيح**، ج١، دون تاريخ، بيروت – لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٤٢.

(٣) **شرح التصريح على التوضيح**، ج١، ص ١٤٢.

(٤) **شرح التصريح على التوضيح**، ج١، ص ١٤٣.

(٥) **مغني اللبيب**، ج٢، ص ٧١٧، الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجديد، ج١، ص ١٨٣.

يضيف ابن هشام: والكوفيون يقدرون موصولاً، أي الذي أو مَنْ، وما قدرناه أَقيسُ؛ لأن اتصال الموصول بصلته أشدُّ من اتصال الموصوف بصفته لتلازمهما[١].

الضمير بين الإبهام والبدلية

قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[٢].

الضمير في قوله تعالى: ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ ضمير مبهم مُفسَّر أو ضمير مبدل من قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾. الزمخشري يقول: «والضمير في ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ ضمير مبهم و﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾ تفسيره كقولهم: «ربه رجلاً»[٣].

وقيل الضمير راجع إلى السماء. والسماء في معنى الجنس. وقيل: جمع سماءة، والوجه العربي هو الأول[٤]. قال ابن هشام في المغنى: «الضمير في «سواهن» ضمير مبهم، وسبع سموات تفسيره[٥]. بمعنى أن الضمير الذي يكون مبدلاً منه الظاهر المفسر له منعه سيبويه، وقال ابن كيسان: هو جائز بإجماع، نقله عن ابن مالك[٦].

وقال أبو حيان معلقاً على قول الزمخشري في الآية الكريمة السابقة: قال الزمخشري: والضمير في ﴿فَسَوَّىٰهُنَّ﴾ ضمير مبهم. و﴿سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ﴾ تفسيره كقولهم: «ربه رجلاً، انتهى كلامه» يعلق أبو حيان: «ومفهومه أن هذا الضمير يعود على ما بعده، وهو مفسر به، فهو عائد على غير متقدم الذكر، وهذا الذي يفسره ما بعده، منه ما يفسر بجملة، وهو ضمير الشأن أو القصة، وشرطها عند البصريين أن يصرح بجزأيها، ومنه ما يفسر بمفرد، أي غير جملة، وهو الضمير المرفوع بنعم وبئس وما جرى مجراهما والضمير المجرور بربّ، والضمير المرفوع بأول المتنازعين على مذهب البصريين، والضمير المجعول خبره مفسراً له، والضمير الذي أبدل منه مفسره في إثبات هذا القسم الأخير خلاف، وذلك نحو: ضربتهم قومك[٧].

يعلق أبو حيان على قول الزمخشري قائلاً: «وهذا الذي ذكره الزمخشري ليس واحداً من هذه الضمائر التي سردناها، إلا أن تخيل فيه أن يكون سبع سموات بدلاً

(١) **مغني اللبيب**، ج٢، ص ٧١٩.
(٢) سورة البقرة، الآية: **٢٩**.
(٣) **الكشاف**، ج١، ص ١٢٣.
(٤) **الكشاف**، ج١، ص ١٢٣.
(٥) **مغنى اللبيب**، ج٢، ص ٥٦٥.
(٦) **مغني اللبيب**، ج٢، ص ٥٦٦.
(٧) **البحر المحيط**، ج١، ص ٢١٨.

منه، ومفسراً له، وهو الذي يقتضيه تشبيه الزمخشري له بربه رجلاً، وأنه ضمير مبهم ليس عائداً على شيء قبله، لكن هذا يضعف بكون هذا التقدير يجعله غير مرتبط بما قبله ارتباطاً كلياً[١].

حذف مفعول المشيئة

قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

قال الزمخشري: «ومفعول شاء» محذوف، لأن الجواب يدل عليه، والمعنى: ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بها. ولقد تكاثر هذا الحذف في «شاء» و«أراد» لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب كنحو قوله: «فلو شئتُ أن أبكي دماً لبكيتُهُ»[٣].

أما أبو حيان فيرى: «أن لحذف مفعول المشيئة شروطاً وقرائن بها أو بدونها يكون الحذف، فبعد اعتراضه على الزمخشري في إطلاقه لهذا الحذف ذكر شروطاً تقيد الحذف في قوله: «وليس ذلك عندي على ما ذهبنا إليه من أنه إذا كان في مفعول المشيئة غرابة حسن ذكره، وإنما حسن ذكره في الآية والبيت من حيث عود الضمير، إذ لو لم يذكر لم يكن للضمير ما يعود عليه، فهما تركيبان فصيحان، وإن كان أحدهما أكثر. فأحدهما الحذف ودلالة الجواب على المحذوف، إذ يكون المحذوف مصدراً دل عليه الجواب... وأما إذا لم يدل على حذفه دليل فلا يحذف، نحو قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾[٤] ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[٥].

الشيء ما صح أن يعلم من وجه ويخبر عنه، وأما الحذف فجائز عند أبي حيان إذا كان دلالة من الجواب تدل عليه، قال: «وإنما حسن ذكره في الآية والبيت من حيث عود الضمير، إذ لو لم يذكر لم يكن للضمير ما يعود عليه، فهما تركيبان فصيحان، وإن كان أحدهما أكثر، فأحدهما الحذف ودلالة الجواب على المحذوف، إذ يكون المحذوف مصدراً دل عليه الجواب،... وأما إذا لم يدل على حذفه دليل فلا يحذف»[٦].

وذكر أبو حيّان أنه يكثر هذا الحذف مع «لو» قال: «أن يذكر مفعول المشيئة فيحتاج أن يكون في الجواب ضمير يعود على ما

---

(١) **البحر المحيط**، ج٢، ص ٢١٨.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠.
(٣) **الكشاف**، ج١، ص ٨٧.
(٤) سورة التكوير، الآية: ٢٨.
(٥) سورة المدثر، الآية: ٣٧.
(٦) **البحر المحيط**، ج١، ص ١٤٥.

قبله نحو قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ﴾[1]، وقول الشاعر: «فلو شئت أن أبكي دماً لبكيته»[2].

ذكر صاحب البرهان في علوم القرآن: أن مفعولي «شاء» و«أراد» يُذكران في ثلاثة مواضع:

أحدها: ما إذا كان مفعول المشيئة عظيماً أو غريباً؛ فإنه لا يحذف، كقوله تعالى: ﴿لَّوْ أَرَادَ ٱللَّهُ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا لَّٱصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ سُبْحَٰنَهُۥ﴾[3].

الثاني: إذا احتيج لعود الضمير عليه، فإنه يُذكر، كقوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ﴾[4]، فإنه لو حذف لم يبقَ للضمير ما يرجع عليه. وقد يقال: الضمير لم يرجع عليه وإنما عاد على معمول معموله.

الثالث: أن يكون السامع منكراً لذلك، أو كالمنكر، فيقصد إلى إثباته عنده، فإن لم يكن منكراً، فالحذف[5].

هنا نجد أن الزمخشري لا يختلف كثيراً مع أبي حيّان مع قوة اعتراضه عليه، فإن ذكر المفعول في الأشياء التي تدل على الاستغراب، هذا شيء متفق عليه، بينما حذف مفعول المشيئة يطرد خبر «لو»[6]. كما في الآية الكريمة السابقة، كما يطرد حذفه في حيز إن الشرطية كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾[7]. ذكر القرطبي في معنى الآية «أي يكشف الضرَّ الذي تدعون إلى كشفه إن شاء كشفه»[8]. و«إن: شرطية وجوابها محذوف دل عليه ما تقدم، أي: إن أراد أن يتفضل عليكم فعل ما سألتموه»[9].

كما يطرد حذف مفعول المشيئة في حيز «ما» كقوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[10]. أي «إلا ما شاء الله من مقدار

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٧.
(٢) **البحر المحيط**، ج١، ص ١٤٥.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٤.
(٤) سورة الأنبياء، الآية: ١٧.
(٥) الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، ج٣، تحقيق إبراهيم، أبو الفضل: ١٤٠٨ هـ - ١٩٩٨ م، بيروت - لبنان، دار الجيل، ص ١٧٠-١٧١.
(٦) ابن يعيش: **شرح المفصل**، ج١، دون تاريخ، بيروت - لبنان، عالم الكتب، ص ٨٩.
(٧) سورة الأنعام، الآية: ٤١.
(٨) **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦، ص ٢٧٢.
(٩) **الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد**، ج٢، ص ٥٨٣.
(١٠) سورة الأنعام، الآية: ١٢٨.

حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في الحساب»[1]. وكذلك يحذف فعل المشيئة في حيز «مَنْ» قال تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[2]. وفي حيز «إذا». قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُ﴾[3]. وفي حيز «حيث». قال تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾[4]. وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾[5]. «حيث» ظرف للمكان المبهم مبني، أيْ: أيَّ مكان من الجنة شئتما، وعامله: «وكلا»، ولك أن تبدله من «الجنة»، وتجعل حكمه حكمها في الإعراب والتقدير، لأن الجنة مفعول به لا فيه، وكذا «حيث» إذا أبدلت منها[6].

كما يحذف مفعول المشيئة في حيز «أنّى». قال تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[7]. أي من فأتوهن كما تأتون أراضيكم التي تريدون أن تحرثوها من أي جهة شئتم... أي من أي شق أردتم بعد أن يكون المأتي واحداً وهو موضع الحرث... وهذا من الكنايات اللطيفة والتعريفات المستحسنة، وهذه وأشباهها في كلام الله آداب حسنة على المؤمنين أن يتعلموها ويتأدبوا بها ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبهم[8].

ويحذف في حيز «كيف» قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[9]. ذكر القرطبي في معنى الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَشَآءُ﴾ يعنى من حُسن وقُبح وسواد وبياض وطول وقصر وسلامة وعاهة، إلى غير ذلك من الشقاء والسعادة[10].

جاء في إعر اب القرآن ﴿كَيْفَ يَشَآءُ﴾ كيف هنا أداة شرط في محل نصب على الحال ولم تجزم لعدم اتصال «ما» بها. ومفعول يشاء محذوف تقديره: «تصويركم»[11]. ويحذف أيضاً في حيز

---

(١) **الجامع لأحكام القرآن**، ج٧، ص ٥٦.
(٢) سورة الكهف، الآية: ٢٩.
(٣) سورة عيسى، الآية: ٢٢.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٥٨.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٥.
(٦) **الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد**، ج١، ص ٢٣٠.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.
(٨) **الكشاف**، ج١، ص ٢٦٦.
(٩) سورة آل عمران، الآية: ٦.
(١٠) **الجامع لأحكام القرآن**، ج٤، ص ٧.
(١١) الدرويش، محي الدين: **إعراب القرآن الكريم وبيانه**، ج١، ط ٣، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ص ٤٥٥، د. فرج، بشير: **إعراب سورة آل عمران والنساء، لغة وإعراباً**، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، بيروت - لبنان، دار النهضة، ص ١٤.

«إلا» قال تعالى: ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى﴾[1].

بعد هذا التقديم والعرض لحذف مفعول المشيئة، فإن حذفه يكون في شروط مطرداً وليس حصراً بـ «لو»، وكذلك ما هو في معنى الشرط[2].

وهنا يجب على النحوي أن يقدر تقديراً دقيقاً، لأن المعنى يختلف بحسب التقدير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[3]، فهذه الآية يجب أن تقدر تقديراً دقيقاً، والتقدير ذلك: «ولو شاء الله أن يجمعهم على الهدى لجمعهم، إلا أن البلاغة في أن يُجاء به كذلك محذوفاً وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن»[4]. يضيف الجرجاني: «متى كان مفعول المشيئة أمراً عظيماً أو بديعاً غريباً كان الأحسن أن يذكر ولا يُضمر...» فإذا لم يكن مما يكبره السامع فالحذف كقولك: لو شئت خرجت ولو شئت قمت ولو شئت أنصفت ولو شئت لقلت»[5]. وقد جاء مفعول المشيئة محذوفاً في القرآن الكريم إلا في أربعة مواضع، الأول في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا﴾[6]. وفيها وجهان: الوجه الأول: أن «شيئاً» يجوز أن يكون مفعولاً به، الوجه الثاني: أن يكون نائباً عن المصدر والمفعول محذوف، أما المواضع الثلاثة الباقية وهي قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾[7]، وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[8]، وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾[9].

والمواضع الثلاثة السابقة الفاعل فيها ليس الله سبحانه وتعالى.

أنظر إلى قول القرطبي عن معنى قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾. قال: اللام متعلقة بـ «نذيراً» أي نذيراً لمن شاء منكم أن يتقدم إلى الخير والطاعة، أو يتأخر إلى الشر والمعصية[10].

بعد هذا العرض أرى بأن أبا حيان أكثر توفيقاً في تقييد المسألة من الزمخشري وذلك احترازاً للبَّس والتوهم.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٨٠.

(٢) الحموز، عبد الفتاح: **التأويل النحوي**، ج١، ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٩٢ م، الرياض - المملكة العربية السعوديّة، مكتبة الرشد، ص ٢٧٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٥.

(٤) الجرجاني، عبد القاهر: **دلائل الإعجاز**، دون تاريخ، بيروت، دار المعرفة، ص ١٢٦.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٦) سورة الأنعام، الآية: ٨٠.

(٧) سورة الفرقان، الآية: ٥٧.

(٨) سورة المدثر، الآية: ٣٧.

(٩) سورة التكوير، الآية: ٢٨.

(١٠) **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٩، ص ٥٦.

الفضاء الزمني في رواية «حدثيني عن الخيام»

د. غسان التويني

تقديم:

الزّمن نشاط انسانيّ يرتبط بالاحداث التي تجري فيه فهو الدّال على مرور الوقائع اليومية، ويتوزع الاهتمام بالزّمن على الأزمنة الثلاثة، ولايقتصر على الزمن الحاضر، وان كان هذا الأخير يشكّل المركز الذي يتقاطع فيه الماضي والمستقبل(١).

يمسك الزّمن الرّوائي عناصر الرواية، وتظهر علاماته واضحة على شخصيّات الرواية وطبائعها وتصرفاتها، فالاحداث التي يسردها الرّوائي والشّخصيّات الرّوائيّة التي يجسدها، تحرك كلّها في زمن يقاس بالسّاعات والايام والشّهور والسّنين، وهذا يعني أنه زمن تصاعدي، اذ يفترض أن يجري عرض الأحداث وفاق تسلسلها الزّمنيّ المنطقيّ الطبيعيّ.

يقابل هذا الزمن الموضوعيّ، زمن آخر، هو زمن الرواية، أو زمن السّرد، اذ تنتظم فيه الواقائع في سياق زمنيّ ذاتيّ، يقوم الروائيّ في هذا الزمن بتعديل مساره، فيبطيء أو يسرع، يمتدّ أو يقصر، وقد يبتعد كثيرا أو قليلا عن المجرى الخطي للسرد، فالمتواليّات الحكائية قد تعود إلى الوراء لتسترجع أحداثًا تكون قد حصلت في الماضي، وقد يكون هذا الاسترجاع داخليّا أو خارجيا، والاسترجعان لا يكونان في الرواية الا في سياق وظيفيّ، قد تكون الوظيفة التشويقيّة أقلها شأنا.

تقوم استراتيجيّة الاسترجاع على إعادة الانتاج الفنيّ للزّمان(٢). وأن يكون الاسترجاع موقعا على نبض الرؤية التي تشكّل علامات دالة تحيلك إلى عالم الروائي، وتقديمه للعالم من حوله.

وقد تقفز المتواليّات الحكائيّة إلى الامام لتستشرف المستقبل أو ما هو آت، وهذا

(١) الزمن في الادب: هانز ميرهوف، تر: أسعد رزوّق، ص(٢٧).

(٢) علي زيتون: النّص منسلطة المجتمع إلى سلطة المتلقى، حركة الريف الثقافية ٢٠٠٥، ص(١٢٠).

الاستباق هو ايقاف لسيرورة الاحداث وفاق ترتيبها المرجعيّ، إلى أحداث لم تقع بعد.

ويبتعد الذهن عن مرجعيته الفعلية في أثناء الكتابة، بقدر تواصله معها،فيجسد الاهداف في الرواية ويرتبهاوفاق الطريقة التي يريدها،أو قد تفارقها[1].

وتحضر اللغة في أثناء الكتابة، بوصفها المنطلق الاساسي في دراسة أيّ عمل أدبيّ، وبقدر ما يحسن الكاتب ادارة أعنة لغته، وتوقيعها في تحسسّ عالمه المرجعيّ أو عالمه المتخيل، فهذا يكشف عن وعيه بلغته وأدراكه لدورها،وضرورةتحولها بالواقع المعرفيّ إلى التشكل الفنيّ،وهي في هذا التحوّل، «ترتهن برؤية الكاتب وموقعه من عالم القصّ، ومن رؤيته للعالم»[2].

واذا كانت حركة الشكليّين الروس ترى أنّ الادب اعادة تشكيل للواقع، أو تعديل له وأن المبنى الحكائيّ عندها لا ينقص شيئاً من المتن الحكائيّ، وأن كل ما يراه الروائي أو يفعله هو اعادة تشكيل لما يراه كل الناس من الواقع المرجعيّ، ولكنّ الواقع قد يكون عكس ذلك،لأنّ عاملاً أخرى، هو ثقافة الكاتب قد يشكل، في تلمسه العالم من حوله، بصمة لا تراها عين اخرى، لأنّها عين ثقافته التي لا تشبهها أية رؤية أخرى.

فالكاتب بما يملك من تقنيّات سرديّة متنوعة وأساليب كتابيّة تمكنه من تقديم تجربته،يبقى عاجزاً عن كشف حركة التاريج ومسارات ضعفها وقوتها، إلاّ إذا امتلك ثقافة، هي جزء أساسي في تحديد رؤية الكاتب،وتميّزه عن غيره، فالاختلاف الاساسي بين كاتب وآخر يكمن في لغته مشفوعة بثقافته.

من هنا يبقى الأسلوب بوصفه فاعليّة لغويّة متصلا بثقافة الكاتب، يشكّلان معاً رؤية الكاتب التي تمسك بالواقع المرجعيّ وترى ما لاتراه عين كاتب أخر.

هذه المنطلقات تقدم لنا للدخول إلى فضاء رواية فاتن المر الموسومة بعنوان «حدّثيني عن الخيام»، التي قدمت بوساطتها الخيام بعد «عملية الليطاني» التي شنّها العدو الاسرائيليّ العام ١٩٧٨، الا أنّ الكاتبة لم تقف عند زمن الخيام في هذه المرحلة، بل تجاوزته إلى أزمنة عديدة شهدها الجنوب خصوصاً، ولبنان والمنطقة العربية عمومًّا، اذ قدمت زمن الحرب الاهليّة اللبنانيّة العام١٩٧٥، وزمن الاجتياح الاسرائيليّ لبيروت العام١٩٨٢، وزمن العدوان الاسرائيليّ في تموز العام ١٩٩٣، وزمن العدوان في نيسان العام ١٩٩٦،

(١) تزفيتان تودوروف، الشعريّة: تر، شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، المغرب، دار توبقال للنشر، ط٢، ١٩٩٠، ص(٤٨).

(٢) ياسين فاعور، القصة القصيرة في فلسطين والاردن: ص(٢٤١).

وصولاً إلى زمن الانتصار الذي حققته المقاومة الاسلاميّة العام٢٠٠٠.

هذه الازمنة التي استحضرتها الروائية فاتن المر في روايتها معبّأة بالهزيمة واليأس في لحظات سوداويّة كانت تجتاح ساحتنا العربية، وتقدمها ساحة مأزومة بالعدوان الاسرائيلي المستمر عليها، خصوصاً، في الساحة اللبنانية، الا أن الروائية تركت لنا كوة الامل مفتوحة من خلال ما قدمته من اصرار على مقاومة المحتل، وصولاً إلى هزيمته العام ٢٠٠٠.

أرخت الرواية لاحداث مكثفة ومضغوطة، تمثل حركة صراعنا مع العدو الاسرائيليّ،كما أرخت لحركة المقاومة في لحظات ضعفها وقوتها، ولم تنس الروائية في هذه الاثناء تلك العائلة الجنوبيّة المقاومة التي عاشت تلك الاحداث بحلوها ومرها بأفراحها والامها.

جرت أحداث رواية «حدّثيني عن الخيام»، في مكان وزمان محددين، المكان الجنوب والزمن العام ١٩٧٨، ولا يتوقف الزمن عند الروائيّة عند اعتاب العام ١٩٧٨، بل تعود به إلى الوراء، إلى زمن الحرب الاهلية، ثمّ تكشف عن مراحل زمنية عديدة كنا قد ذكرناها سابقاً، يتسم الزمن عندها بالتحوّل، وهذا التحوّل لا يعبّر عن صبر الجنوبيين في مواجهة صلف العدو الاسرائيلي، بقدر ما يشير إلى الانعطافات التي أحدثتها المقاومة في صراعنا مع العدو، ففي أثناء سير الاحداث في الرواية نلحظ النقلات النوعية التي كانت تقدمها المقاومة في المشهد اللبنانيّ.

ينسحب هذا التحوّل الزمنيّ على كامل احداث الرواية، اذ يتحرك الزمن في الرواية ليقدم أحداثا وقعت بعد المجزرة، تتصل بزمن الحلم الذي كانت تتوق اليه ماجدة، وزمن الحرب الذي يسعى العدو اليه في سبيل تهديم أي حلم تعيشه الذاكرة العربية، وقتل أي أمل بقي فيها.

وبعد الاجتياح الثاني، نلج إلى زمن المواجهة مع العدو، اذ يتنامى العمل المقاوم ويصبح عملاً منتجاً وموظفاً ومقلقاً للعدو.

يحاصر زمن المقاومة تحركات العدو، ويربك العملاء، بعد العودة إلى الخيام، ثم يتحوّل الحصار إلى زمن الاطباق عليهم جميعا في لحظة الانتصار ودحر العدو.

لكي نتعرف على فنيّة الزمان في رواية «حدّثيني عن الخيام» يجب مراقبة مسارات الزّمن في هذه الحقب الزمنية التي رسمت مسارين زمنين أساسين: زمن العدو الاسرائيليّ، ومسار الزّمن العربيّ المقاوم.

١ - مسار زمن العدوّ الاسرائيليّ:

يتصف الزّمن الاسرائيليّ في رواية «حدثيني عن الخيام»، بفعلين أساسين هما: الخوف والافساد.

– زمن العدوّ المعبّأ بالخوف: يلازم الخوف العدوّ الاسرائيليّ ارض الجنوب أينما توجه في رواية فاتن المرّ،خصوصاً، في بلدة الخيام.

يظهر خوف العدو وقلقه في الرواية حين اقدم على قتل الدكتور شكرالله كرم، الذي كان يقدّم الرعاية الصحيّة لأهل الخيام والجنوبيين «.... ألهذا أراد الاسرائيليون أن يقتلوه؟ كان موته بداية عهد الشّرور والخوف والاحزان» (ص٣٠).

يحمل الاستفهام على لسان ماجدة علامات الدهشة والاستغراب من تصرف العدو الاسرائيليّ مع طبيب لا يحمل سلاحاً، ولا يقاتل في جبهة، الا أن تلك العلامات تصبح عادية عندما تعرف أن العدو مسكون بالخوف والقلق، حتى من دموع الامهات اللواتي يبكين أولادهن «بدأ الناس يموتون، يسمونهم شهداء ويكاد أهلهم لا يجرؤون على البكاء لذلك السبب. ولكنّ الحزن كان يتفشّى وتلتهب العيون من البكاء المكبوت» (ص٣١).

لا يكشف المشهد الذي عرضته الروائية عن قدرة تحمل الجنوبيّ في زمن الاحتلال، بقدر ما يضعنا أمام محتل أصيب بالهلع والخوف من أيّ تصرف يقوم به الاهالي. يحضر الخوف في تصرف العدو مع كل ما يملك من امكانيات عسكرية، لم تجنبه الخوف من اولئك الناس العزّل الذين لا يملكون الا صوتهم.

تعامل العدو مع هذا الخوف تعاملاً منظمًا يطال كلّ تفاصيل المجتمع الجنوبيّ الذي يحضن المقاومة، ويحرص على حمايتها، ويجهد في إنجاح مشروعها.

يطال خوف الاسرائيليّ وقلقه مدارس الاطفال في صيدا، «كانت مديرة المدرسة التي ترتادها ماجدة تطمئن التلامذة الخائفين حين يبدأ القصف، قائلة «اطمئنوا لا يقصفون المدارس»... ماذا تقول الآن ؟ قتل حوالي المئة شخص في تلك المدرسة في صيدا...» (ص٨٤).

لم تجنب عبارة «لا يقصفون المدارس»، قتل الطلاب ولم تبعدهم عن الارهاب الاسرائيليّ.. انّ لغة القتل التي ينهجها العدو الاسرائيليّ، لاتكشف عن انتهاك شرعة حقوق الانسان في الحروب، وتعطش الايديولوجيّة الاسرائيليّة إلى الدم والقتل والارهاب، بل تقدمه عدوًّا خائفًا من داخله، يلجأ إلى زرع الخوف في الناس ليصل إلى خلق حال من التوازن بين القوة العسكرية التي يمتلكها، والخوف الداخلي الذي يتملّكه في مواجهة أصحاب الارض له.

يحاول زمن العدو المعبّأ بالخوف والقلق، جراء ما ينتظره من مواجهات على أرض احتلها وعبث بمقدراتها، ان يبقي الانسان الجنوبي محاصرًا بالهلع والخوف،

مسكونًا بزمن موبوء، يرسمه على قياس نظامه القمعي.

– الزّمن الاسرائيليّ المفسِد:

فرض زمن العدو الاسرائيليّ المقترن بالخوف والقلق، أن يفسد زمن الجنوبي في تفاصيل حياته اليومية، وفي تراثه الفكريّ، وفي خيراته الطبيعيّة. ويبدو هذا واضحًا في الرواية عندما انتقلت ماجدة مع هناء إلى شتورا، وما حصل معهما على الحاجز الاسرائيليّ، اذ كانت تتحدّث هناء قائلة : «لا مكان للخوف الان. فقط ترقب. نمرّ أو لا نمرّ. نعيش أونموت. في قلب الحدث، الجنود الاسرائيليون يمشون في صفين متوازيين شاهرين أسلحتهم. وجوه مرهقة وعيون متحفزة. الانفاس مقننة...حتى نصل إلى شتورا» (ص٩٢).

يحضر الحاجز/المكان بوصفه أداة أسرائيليّة تعكر الزمن الجنوبي وتفسده، بما تحمله من أساليب قمع تهدف إلى إضعاف الناس، وقتل ارادتهم على المواجهة. تحمل الثنائيات التي استخدمتها الروائية في جمل قصيرة، تنتهي بنقطة، قطعاً للانفاس، وخوفاً من لحظة اجتياز الحاجز، (نمر/لا نمر، نعيش/نموت)، عن لحظة الضغط النفسي التي يتقصدها العدو من أجل افساد زمن الجنوبي، ووضعه في أفق مسدود لا يمتلك رسم ملامحه، ولا يستطيع استبداله بزمن آخر.

وحين تتحوّل ساعات الانتظار إلى جمر، تصاب معها الوجوه بالتعب، والعيون بالتحفز والانفاس بالانقطاع، للوصول إلى لحظة الانطلاق. هكذا يتحوّل زمن هناء وماجدة من زمن موظف في بلوغ غاية تجنبهما شرور الاجتياح في بيروت، بالوصول إلى شتورا، إلى زمن مرمّد وفاسد.

في لحظة تنامي المقاومة وتسديدها ضربات موجعة للعدو الاسرائيليّ وعملائه، كانت تزداد شراسة العدو وعبثية اعماله، اذ يفقد توازنه عندما ينجح رجال المقاومة في تحرير أحد المعتقلين.

تأتي دورية عسكرية من جنود الاحتلال إلى منزل هناء لتفتيشه، تقدّم الروائية المشهد بوصفه مشهدا معبّأً بالخوف والقلق لدى الاسرائيليّ «أفرغوا الخزائن ورفعوا الفرش عن الاسرة، سألوها ان كانت تأوي أحد المخربين، هددّوها بالاعتقال. كانت تضم ماجدة إلى صدرها وتجيب بالنفي عن جميع أسئلتهم» (ص١٨٨).

استدعى الزمن الاسرائيلي المعبّأ بالخوف من رجال المقاومة، أنّ يتصرّف العدو بسوء خلقيّ في أثناء البحث عن

رجال المقاومة، ولا تشير الافعال «أفرغوا/ سالوا/ رفعو/ هددّوا»، إلى ردة فعل المحتل المضطربة والقلقة، بل تؤدّي وظيفة يحاول العدو بلوغها، وهي افساد زمن الجنوبي الذي يتطلع إلى تحرير أرضه، ووضعه في حال ارتباك وقلق دائمين. واذا تأملنا ما جاء على لسان هناء «تجيب بالنفي عن جميع أسئلتهم»، نجد اخفاقا ذريعا لسياسة العدو في ترويع الناس، ومحاولة محو ارادة المقاومة من ذاكرتهم.

هذه العلامات الاسلوبيّة الدّالة التي لجأت اليها الروائية،لا تشير إلى لغة التوحش التي يعتمدها الاسرائيليّ، انما هي تجلّ من تجليات الضعف الشديد الذي يعيشه في أثناء احتلاله. فالفاعل (المحتل) في العمق هو الضعيف لا القوي، وما يتراءى ضعفًا عند المفعول به (الجنوبي)، هو أعلى درجات القوة التي ستوصل إلى افساد زمن العدو، ودحره من الجنوب.

تلفت الروائية انتباهنا إلى سرقة الاثار التي يقوم بها العدو بشكل منظّم في أثناء احتلاله للجنوب. تناولت هناء في احدى مقالتها ما حدث في ميس الجبل «قد أقامت حولها قوات الاحتلال حصارًا لمنع المواطنين من الاقتراب، وللسامح للمنقبين الذين استقدمتهم بالقيام بالمهمة التي أسندت اليهم، الا وهي نقل القطع الاثريّة إلى فلسطين المحتلة» (ص١٨٩). تحيلك عبارة «قد أقامت حولها قوات الاحتلال حصاراً»، إلى العمل المنظم والممنهج والموظّف الذي تقوم به قوات الاحتلال، بهدف تفريغ الذاكرة العربية وتحويلها إلى ذاكرة صحراويّة، وصولاً إلى ترميدها والقضاء عليها.

تمتدّ يد العدو إلى سرقة المياه والتربة، وهذا ما أشارت اليه هناء في المقالة الثانية التي كتبتها (ص١٩٠)، في لحظة الضغط على حياة المواطن اليومية، وتحويل تفكيرهم إلى أمور هامشية، كان العدو يسرق ثروات الموطن اللبناني التي تشكّل عنصر حياة أو موت بالنسبة اليه.

وإذا كانت القوة الزائدة، قد دفعته إلى هذا العمل، فإن ما قامت به هناء ورجال المقاومة في مواجهة هذا المشروع، يعدّ وعيًّا ورشدًا في كشف مشروع العدو وخططه المدمرة للانسان من جهة، والموروث الفكريّ الحضاري من جهة أخرى. استطاع وديع وهناء وغيرهم من المقاومين ان يخترقوا الزمن الاسرائيليّ، ويقدموا صورًا إلى الاعلام تفضح أعمال العدو وتكشف أهدافه الحقيقية.

حاول العدو الاسرائيليّ جاهدًا أن يسلب من زمن المقاومة الامل والفرح، لكي لا يتحول إلى عامل قوة وثبات في مواجهة زمن العدو المعبّأ بالخوف والقلق. كان هدف الاسرائيليّ دائما، هو أن يجعل زمن

الجنوبي المقاوم زمنًا مربكًا ومضطربًا، وقد تجلّى هذا في استخدام البطاقة الحمراء، التي تعدّ وسيلة تعذيب اضافية، وعنوانًا للتطبيع والغاء للهوية اللبنانية، ص(٢٠٣)، هذا بالإضافة إلى ممارسات العملاء الدنيئة مع الناس يوميًّا.

لم يترك العدو لحظة من أجل تنميط الزمن المقاوم وحصره في دائرة التفكير باستمرار بالاسوأ، كلّ ذلك ليحفر في ذاكرة الجنوبي أن لا خلاص له من الخوف والعذاب الا بالرحيل، ويكون بذلك قد حقّق مشروع العدو الهادف إلى تفريغ الارض من أهلها من جهة، واعادة التوازن إلى داخله المسكون بالخوف دائماً.

٢ - مسار الزّمن الجنوبيّ المقاوم:

ما قدمناه عن المسار الاسرائيليّ المعبّأ بالخوف والقلق، والسّعي إلى افساد زمن الجنوبي وتحويله إلى زمن مترمد، يستدعي سؤالا، هل اكتفى الجنوبي بتلقي الزمن الاسرائيليّ من دون أيّة مقاومة؟ وهل كان الزمن الاسرائيليّ هو الزّمن الفاعل فحسب أم هنا كزمن آخر يتقاسم معه السّاحة الجنوبيّة؟

– زمن المقاومة المفْسَد:

اولى سمات زمن الجنوبيين في رواية «حدّثيني عن الخيام»، تعامل الاسرائيلي معه لجعله زمنا غير مجد، ولقتل أيّة بارقة أمل يمكن أن تكون مؤشرًا يوظف ضدّه. ولكي يصل إلى غايته استخدم العملاء اداة لافساد هذا الزمن، وتحويله إلى زمن معطل، يخضع لشروط الاحتلال ورغباته.

تشعر ماجدة بالغضب لمجرد انها تفكر أنّ العدو قد سمّى عمليته الارهابية باسم الليطاني «عملية الليطاني»، اذ افسدوا ذاكرة الحلم عندها التي تربطها بهذا النّهر الجميل، ها هي يد العدو قد صبغت «مياهه بلون الدماء التي سالت من الضحايا» (ص٣٣). يحاول العدو أن يسلب من ماجدة فرح الذاكرة، ويشوشها، ويجعلها ذاكرة مضطربة، حتى النّهر الذي كان يشكّل عند الجنوبي مصدر اطمئنان وفرح، أراد أن يعبث به ليزيد من مأساة الجنوبي.

يأتي عملاء الادارة المدنيّة، لكي يتأكدوا من رخصة البناء، وتسديد الاموال المتوجبة، التي قامت بها هناء قبل الشروع في بناءالمنزل في الخيام، فتختبئ ماجدة خلف خالتها هناء، نظرت الخالة اليها «فاذا بوجهها قد علته صفرة تحاكي صفرة الموت، أخذتها بين ذراعيها لتطمئنها، ولكن ماجدة فاجأتها بسؤال وجدت نفسها عاجزة عن الاجابة عنه: ما الذي يمنعهم من ارتكاب مجزرة جديدة؟» (ص١٣١). ينغص العدوّ على الجنوبي زمن البناء والامل بحياة جديدة، اذ نجده يتربّص بكل بارقة فرح وسعادة، يجدها في تفاصيل حياة الجنوبي،

ما ارتسم على وجه ماجدة يومىء بخوف دائم واضطراب مستمر، من عدو لا يتردد لحظة في ارتكاب مجزرة، وهذا ما دلّ عليه سؤال ماجدة لخالتها.

يوظّف العدو العملاء في تشويش حياة الجنوبي، وارباك حال الاطمئنان عندهم، هذا أبو احمد أحد العملاء قد «ارتدى بزة عسكرية اسرائيليّة وراح يتمخطر جيئة وذهبا أمام سكان المبنى المذهولين» (ص٩١).

تشكل البزّة العسكرية تصرف، أو سلوك سيء يأخذك إلى التحلّل الاخلاقيّ الذي يمارسه العملاء مع المواطنين اللبنانيين، لينالوا رضى الحتل. يحاول العدو أن يستبدل زمن الجنوبي الذي يتوق إلى الطمأنينة والفرح، بزمن اخر هو زمن الرعب والخوف، حتى لا يتمكّن من التقاط أنفاسه، وتنظيم صفوفه، لمقاومة زمن المحتل.

يأتي مشهد الولادة مع زينب زوجة أيمن علامة صارخة على الانحطاط الاخلاقيّ والانسانيّ، لما كانت تقوم به الادارة المدنية من تصرفات، لا تشير إلا إلى محاصرة الناس وقتل الحياة فيهم، تسرد الروائية المشهد، «ركض أيمن نحو منزله، ولحقت به هناء وماجدة، بينما ذهب الخال سعيد وعبدالله إلى الثكنة للحصول على تصريح من الادارة المدنيّة لنقل زينب إلى المستشفى. عادا بعد ساعة ليعلنا رفض موسى زريق المسؤول في الثكنة اعطاءهما التصريح». (١٤٦).

لم يكن القرار لذي اتخذه العميل موسى زريق قرارًا اعتباطيًّا، بل قرارًا مدروسًا على قياس الاهداف الاسرائيليّة، الرامية إلى قتل الحياة في داخل الجنوبي، وترميد زمن الولادة الذي يعدّ اشارة أمل واستمرار. لا تعني العودة بعد ساعة «عادا بعد ساعة»، عذاباً نفسيّاً وانتظاراً من غير جدوى، بل هو انتظار موظّف، يهدف إلى محاصرة الجنوبي والتضيق عليه، ليترك أرضه ويهجر بيته، وينهزم أمام الزمن الإسرائيليّ.

هذه التصرفات التي يقوم بها العدو مع عملائه، لا تشير إلى زمن الخوف الذي يعيشه العدو من زمن المقاومة، بقدر ما يشير إلى الايديولوجيّة الاسرائيلية القائمة على الارهاب والقتل، التي يستند إليها في حروبه ضد شعوب المنطقة.

- الزّمن المقاوم:

إذا كان الاسرائيليّ قد بذل كامل جهده مع أدواته الداخليّة لافساد زمن الجنوبي، وتحويله إلى رماد، يقف معه الجنوبي متفرجًّا على أعماله الوحشيّة، ومستسلمًا لارادته يفعل ما يشاء، فإنّ سؤالاً يطرح نفسه، وهو هل هذا الزمن تمكّنّ من تحقيق أهدافه وفرض سلطته، أم هناك زمن آخر

يحاول أن يمثل علامة مقاومة ومناهضة لزمن الاحتلال؟

لعلّ أهمّ علامة من علامات الزمن الجنوبي، يقع بمحاذاة القتل والارهاب الاسرائيليّ، هو زمن الصّبر الذي رافق الجنوبيّ في أثناء مواجهته للعدو، تقول الروائيّة في مشهد بيروت وهي محاصرة «الناس يموتون بالمئات كلّ يوم، والمقاومة عاجزة أمام غارات الطائرات الحربيّة الاسرائيليّة» (٧٨).

تحاول الروائية ان تكشف عن عمق المأساة التي يعيشها الناس في ظل التهديم التي تمارسه الآلة العسكريّة الاسرائيليّة، وغياب أي حسّ عربي في مناصرة عاصمة عربية تتعرض لأبشع أنواع الإرهاب والابادة، أمام هذا الواقع المرير لم يكن من خيار أمام الناس في هذه المدينة سوى الصّبر.

وتبدو علامات الصّبر واضحة في حديث هناء إلى ماجدة، بعد أن بسط العدو سلطته على منطقة الجنوب «مهما يكن، يجب أن لا ينجحوا في إرغامنا على العيش في ظل الخوف، علينا أن نجد في داخلنا ما يساعدنا على مقاومة الخوف، ابحثي عن مواطن القوة في نفسك» (١٣). ترددت كلمة (الخوف) مرتين في كلام هناء، وهذا لا يعني إلا حقيقة واحدة، هي ايجاد عامل مقاوم يقف بوجه زمن الخوف الاسرائيليّ المتمثل بالصّبر، فمقاومة الخوف يستلزم تماسك داخلي من جهة، وارادة في المواجة من جهة أخرى. لقد بدأ الجنوبي يعي منهجيّة العدو ومشروعه، فأخذ يعمل على تآكل زمانه، وتحويله من زمن يفسد إلى زمن مفسَّد.

وهذا الصّبر يثمر عملاً مقاوماً يقلق العدو، بوساطة العملية التي قام بها شاب في الرابعة من عمره، اسمه «نزيه القبرصلي»، في ساحة صيدا أمام الجامع العمري، اذ أخذ «يطلق النار على دورية اسرائيليّة، فيقتل ضابطًا ويجرح ثلاثة جنود قبل أن يستشهد» (١٥٤). تشير هذه العملية الاستشهادية إلى صبر المقاومة في عملها، وتحوّل زمنيّ في حركة الأحداث التي يحرص العدو في الإمساك بها وتحريكها وفاق مشروعه، اذ بات زمن المقاومة زمنًا حاضرًا وفاعلاً بوجه الزمن الاسرائيليّ، بدأ زمن العدو يتلقى الضربات، التي ستؤسس لزمن آخر، يقوم على مواجهة ايديولوجيّة القتل والارهاب التي يوظّفها العدو في سبيل افساد الزمن المقاوم الجنوبي، بايديولوجيّة المقاومة، وهي التغلب على الخوف، واستراتيجية الصّبر، ليصار إلى تحويل هذا الزمن زمناً متعاليّاً على زمن العدو.

تترك عملية المقاومة مناخًا تعبويّا في صفوف الشبان والناس، ما أدّى إلى تصاعد

الأعمال المقاومة بوجه العدو، ووضعه أمام خيارات لم يكن يفكّر فيها من قبل، فها هو حسين أحد رجالات المقاومة في الرواية، يلتقط اللحظة المناسبة التي تعيد ترتيب الخيارات المناسبة التي يكره العدو الوصول اليها،وهي مواجهته، «لم يعد الوقت وقت نظريات وودراسة الخيارات. نقاتل اليوم ونعيش إلى الغد، ونفكر فيما بعد» ص(٨٩).

إن لحظة قتال العدو عند حسين لحظة حاسمة، لا تحتاج إلى تنظيرات ودراسات كثيرة، لأنّه يعي أن فوضى زمن الاحتلال تستلزم قرارًا بالقتال، يضع حدًّا لما يشيعه من خوف وإرهاب في حياة الجنوبي اليومية. بات القتال عند الروائية يساوي الحياة، «نقاتل/نعيش»، وهذه إشارة واضحة إلى غياب هذه المعادلة عند الأنظمة العربية التي تدّعي إدارة الصراع مع العدو الاسرائيليّ.

وتتسع دائرة الزمن الجنوبي المقاوم، لتشمل حركة طلابيّة معادية للاحتلال، إذ قرّر الطّلاب أن يضربوا لمدة ثلاثة أيام احتجاجًا على الاعتقالات «كيف لهم أن يطاردوا فكرة؟ «اسرائيل عدوتنا»، كتبها احدهم بالرذاذ الاحمر على الحائط». ص(١٦٧،١٦٨). تعدّ عبارة «اسرائيل عدوتنا»، علامة شديدة الدلالة على اخفاقه في محو الذاكرة العربية، خصوصا، بما يتصل بهذا الشعار الذي يشكّل بالنسبة إلى العدو خوفًا مستمرًا على وجوده. لقد فشل العدو في ضخ خوفه الداخلي إلى زمن الجنوبي، ووضعه في دائرة الهزيمة.

ويزداد الزمن المقاوم تعاليا على الزمن الاسرائيليّ ويحاصره، حين تستطيع المقاومة إجبار العدو على ترك الارض لاصحابها، تقول الروائيّة في أثناء سماع هناء لنشرة الاخبار الصباحية، تكاد لا تصدق ما أذيع في الراديو «المذيعة تعلن ما سمعوا عنه من دون أن يجرأوا أن يصدقوه، انسحاب قوات الاحتلال من بعض قرى الجنوب ومدنه، وزحف الاهالي صوب الأرض المحرّرة». (٣٧١). يكشف هذا الانسحاب الهزيمة عن ضعف العدو، وهو في ذروة قوته العسكريّة، ويقدمه عاجزًا ، مع كل ما فعله من قتل وتدمير وارهاب، قد استطاع الإنسان المقاوم أن يجعل الزمن ليس زمنًا لمصلحة العدو، إذ خرج بفعل صبره وايمانه بحقه، من دائرة الانتظار إلى دائرة الانتصار.

تضيء الروائية في أثناء هزيمة العدو،على هروب العملاء من قرى الجنوب، باتجاه فلسطين، يقول أحدهم في لحظة اقترابه من البوابات الاسرائيليّة، «الاسرائيليّون أغلقوا الحدود ومنعوا العملاء من اللحاق بهم، وقال آخر: حاولوا الهجوم

على البوابة فأطلق أحد الجنود النار وأصاب طفلة صغيرة، وقال ثالث: وهل توقّعوا أن يعاملوا من قبل الاسرائيليّ بغير هذه الطريقة؟» (٢٧٧). يتخلّى العدو عن فاعل مفسد لزمن الجنوبي، وهذا يدل على أن العملاء أدوات افساد عنده إلى حين انتهاء المهمة، ثمّ يرميهم.

تشير الافعال الواردة في نصّ الروائية، «أغلقوا/ منعوا/ أطلق النار»، إلى مصير هؤلاء ونتائج أعمالهم في أثناء خدمتهم للعدو. لقد أفسد العدو زمنهم، لأنه لايثق بهم، ويصنفهم في مرتبة الخونة والمرتزقة.

كانت الروائيّة منذ اللحظة الاولى لحركة أحداث الرواية، تعرف أن الاحتلال إلى زوال، لأنّها تؤمن بالكلام الذي جاء على لسان بطلتها هناء: «عندما يهزم المرء الخوف، تبدأ الهالة التي تحيط بالعدو بالتحلل، تسقط دائرة تلو أخرى، حتى لا تبقى في النهاية الا نقطة صغيرة». لم تؤمن الروائية بهزيمة العدو، إلا لأنها تنتمي إلى ثقافة، تجترح الحياة من الموت، والانبعاث من الهزيمة.

كلمة أخيرة :

تقدم الروائيّة الزمن المقاوم زمناً متصاعداً، ينمو بتدرّج، مع شخصيات روايتها، وحركة أحداثها، في مواجهة زمن الاحتلال الاسرائيليّ، كاشفة أنّ حركة الشخصيات في الرواية لم تقع في زمن الانتظار والعجز، اللذين رغب العدو أن يقع فيهما أبناء الجنوب من جهة، وشعوب المنطقة من جهة أخرى، من جديد.

يتّسم زمن الرواية (حدثيني عن الخيام)، بالزمن العربي المتفائل في صراعنا مع العدو الاسرائيليّ، مع كلّ ما تخلله من خوف وصبر وانتظار، وهذا لا يشير إلى التحوّلات التي أحدثتها المقاومة في مواجهة الاحتلال الاسرائيليّ، بقدر ما يتصل بالفضاء الثقافي الذي تؤمن به الروائية.

إنّ المرحلة التي ساقت فيها الروائية الاحداث من العام ١٩٧٥ إلى ٢٠٠٠، تمثل تحولات جذريّة، في الصراع العربي الاسرائيليّ، اذ مكنّت هذه التحولات الانتقال بالذاكرة العربية من دائرة الهزيمة إلى دائرة الانتصار في مواجهتها العدو.

بناء الشخصيات في قصة يوسف عليه السلام

محمود فرحات

- هوية الشخصيات وتحوّلاتها:

إن الشخصية عنصر أساس في عملية القص، وهي التي تقوم بدور كبير في حركة السرد القصصي، وهي يمكن أن تكون شخصية محورية أساسية لها حضورها القوي الفعال ويمكن أن تكون شخصية ثانوية تؤدي دوراً من خلال حدث ما وفي حيز زمكاني، فتعكس على هذا المكان بعدّاً ما ودلالة معينة تكتسب خصوصيتها من خلال أحداث تتعلق بالشخصية أو مواقف وتصرفات وحوارات. فلذلك يمكن أن تتفاوت الشخصية من «حيث مركزيتها وهامشيتها... ومن حيث حركتها... أو ثباتها... وكذلك من حيث تجانسها الذاتي.. أو عدم تجانسها»(١). والشخصية الأساسية في قصة يوسف عليه السلام هي النبي يوسف ساعدتها شخصيات ثانوية سنحاول الإضاءة على هويتها وعلى التحولات التي طرأت عليها.

أ - شخصية يوسف عليه السلام:

تمثل شخصية يوسف عليه السلام الشخصية الرئيسة، وهي شخصية تتميز عن غيرها بصفات كثيرة، وإذا كانت دراسة شخصية كل من سيدنا نوح عليه السلام وسيدنا إبراهيم عليه السلام بعيدة عن الهوية الجسدية فذلك أن القران الكريم أراد من خلال قصة كل منهما إظهار ما له علاقة بالناحية الدعوية والتركيز على الهوية الأخلاقية والهوية النفسية انطلاقاً من علاقة ذلك بالمجتمع وبأحداث القصة. إلا أن ليوسف قضية إنسانية أخرى تعرض لها القران الكريم في قصته التي أطلق عليها «أجمل القصص»، ليشير إلى فتنة الجمال وإلى كيفية التعامل مع هذه الفتنة كنعمة لا كنقمة تبعد الإنسان عن أخلاقياته وعن إيمانه أحياناً.

(١) أيمن بكر، السرد في مقامات الهمذاني، ص ٥٠ (الكلام مرجعه) price Gerald: "a dictionary of Natratology" p22.

أولاً: الهوية الخلقية: إن يوسف ظهر بقمة الأخلاق وهذا ما أكدته أفعاله وردات فعله، فيوسف الذي رمي في الجب من خلال أفعال إخوته وانتقل إلى قصر العزيز مملوكاً، كان رجلاً أميناً ابتعد عن خيانة سيده، وحافظ على عرضه، ولم يستغل جمال شكله وإعجاب زوج الملك به ليسير وراء شهواته ويخون سيده في عرضه، بل ترفع عن غرائزه وشهواته وكبح جماح نفسه ورفض الاستجابة لذلك بقوله: «معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي»، فظل شخصية محافظة على كرامتها معتبراً ذلك خطاً لا يسمح لأحد أن يتجاوزه، وإن كان الثمن حريته، فهو قبل أن يلقى في السجن هُدّد وعرف أن السجن سيكون مصيره إن لم يستجب لهذه الرغبات التي يستجيب لها الكثيرون من عالم البشر ويستغلونها فرصة، ومع ذلك رفض التنازل عن أخلاقياته مقابل ذلك، فهو شخصية قابلت بين السجن والحرمان من الحرية وبين التمتع والملذات الشهوانية التي يتبعها معصية للخالق، وفضل السجن على الوقوع في هذه الخطيئة.

ثانياً: الهوية الثقافية: إن النبي يوسف عليه السلام تمتع بالكثير من العلم والثقافة، واستطاع بعلمه وثقافته – التي ابتدأت علاماتها مع السجن من خلال تأويله أحلام رفيقيه ثم تأويله حلم العزيز – أن يتحول من إنسان مملوك معاقب على تهمة لم يرتكبها إلى إنسان متحرر من تلك القيود القاهرة ليستلم زمام الحكم ويسير البلاد في اقتصادها من خلال خطة اقتصادية وضعها لتخليص مجتمعه من الفقر والمجاعة، وهكذا تحوّلت شخصية يوسف من إنسان مملوك مأمور ينظر إليه نظرة عبد مسجون بتهمة التعدي على العرض والخيانة الأخلاقية إلى إنسان في مركز القرار يحكم بالعدل ويوزع ثروات البلاد على مستحقيها دون تمييز، حتى إخوته الذين كادوا له كيداً كبيراً ورموه في الجب بهدف التخلص منه لم يمنع عنهم المساعدة.

ثالثاً: الهوية النفسية: لقد شغلت شخصية يوسف نفسية راقية مترفعة عن كل الدنايا وعن كل المصالح الشخصية، وبعيدة عن كل المآرب الخاصة، والمتعالية على الأحقاد، فيوسف صفح عن إخوته الذين أرادوا الخلاص منه وسعوا لذلك، وصفح عن زوج الملك التي رمته في السجن سنين وسنين ظلماً وعدوانا، وترفع عن أحقاده، فعندما صار في مركز الحكم لم ينتقم لنفسه من إخوته الذين كانوا سبباً في غربته وبعده عن أبيه وموطنه، والذين كانوا سبباً غير مباشر في سجنه، وكذلك لم ينتقم لنفسه من زوج العزيز التي كانت السبب المباشر في سجنه وفقده حريته، ويوسف عليه السلام وإن وضع في السجن

وظلم أكثر من مرة في حياته فهو صابر على كل هذا، والحقيقة عنده أهم من الخروج من السجن دون إعلانها، فصبر على سجنه ظلماً وصبر على اتهاماته زوراً، ورفض الخروج من السجن قبل إعلان الحقيقة أمام الملأ، وهنا تظهر قوة شخصيته وجديّتها في الحياة، كما أنه صبر على إغراءات امرأة العزيز له ليثبت أن السيد لا يمكنه التحكم بمملوكه بكل ما يملك وخاصة في رغباته، وهذه طبيعة النفس البشرية.

رابعاً: الهوية الجسدية: يتم التركيز في هذه القصة على الشكل الخارجي ليوسف عليه السلام والذي ظهر من خلال تصرفات النساء معه، فكان كما يقال عنه أجمل أهل زمانه، وقد اكتسب جمالاً دفع سيدات الطبقة الراقية أن يراودنه عن نفسه، حتى امرأة العزيز التي غلقت الأبواب ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ﴾[1] ولكنه كان أرفع من غرائز الجسد وشهواته فترفع عن الانغماس في ذلك وعاد إلى ربه ويقينه قائلاً: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2] ولما لامتها نسوة المدينة متحدّثةً عنها وعن علاقتها بيوسف وشغفها به أرادت امرأة العزيز أن تثبت لهن أن شخصية يوسف التي أغرمت بها أعظم مما يتصورنه وأن جماله يفوق كل تصور فأعدت لكل واحدة منهن سكيناً وقالت له أخرج عليهن فكانت ردة فعلهن دهشة كبيرة أدت إلى تقطيع أيديهن من شدة إعجابهن بجماله وحسن منظره. ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾﴾[3] عندها قال يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾[4].

إلا أن التركيز على الناحية الجسدية الشكلية عند يوسف كان لغايات حيث يحمل دلالات تؤكد وجود نوعين من البشر، نوع شهواني يتعلق بالشكل والظاهر، وما بالك بامرأة الملك تغرم بمملوك لديها وتتخلى عن كل مظاهر الأبهة والكبرياء عندها، وتسقط في فخ الجمال رغم الفارق الزمني بينها وبين مملوكها ورغم الفارق في المكانة وفارق العلاقة التي تربطها به. ونوع روحاني مؤمن يترفع عن مغريات

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٣.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٢٣.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٣١.
(٤) سورة يوسف، الآية: ٣٣.

الجسد ويترفع عن الانجرار وراء غرائزه وشهواته لأن إيمانه يمنعه من ذلك، ويبتعد عن الاستغلال وهذا ما أكدته شخصية يوسف. فالحكمة من هذا المشهد تقتضي عدم الاستغلال وعدم الانجرار وراء الشهوات والغرائز، والابتعاد عن المعصية وخاصة التي يتبعها مصلحة شخصية، فيوسف لو استجاب لرغبة امرأة العزيز لكان حصل على ما يريد، ولكنه فضل السجن على ارتكاب المعصية.

وأخيراً انتهت قصة يوسف بدعاء أثبت فيه أدبه الكبير في خطابه لربه، فبدأ بالاعتراف بفضل الله عليه، ذاكراً أمرين نالهما في الدنيا وهما الملك والعلم، ملحقاً ذلك بطلب يتعلق بآخرته: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾[1]، وهذا الدعاء يؤكد زهد يوسف بالدنيا وعدم دنيويته، وتخليه عن الدنيا أمام الأخرة. وهكذا تظهر لنا شخصية يوسف الشخصية المحورية التي تدور حولها كل أحداث القصة، فقد كان دوره تحرير الإنسان من نوازعه الذاتية الضيقة والوقوف في وجه الحسد ودوافعه، ومواجهة الدعوة لإشباع الشهوات خارج النطاق الأخلاقي والاجتماعي، وتوجيه الملك إلى نظام اقتصادي رائع.

ب - إخوة يوسف عليه السلام:

لقد ظهر إخوة يوسف عليه السلام في موقفين، الموقف الأول عندما فكروا بطريقة للتخلص من يوسف، ليخلو لهم وجه أبيهم ﴿ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا۟ مِنۢ بَعْدِهِۦ قَوْمًا صَٰلِحِينَ ﴿٩﴾ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا۟ يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِى غَيَٰبَتِ ٱلْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾﴾[2]. وفي هذه الآية تظهر شخصية هؤلاء الإخوة الحاقدين، ويظهر اتحادهم على الباطل والقتل، ويظهر بوضوح تصميمهم على الظلم مقابل المصلحة الشخصية لكل منهم، فربط دعوتهم للقتل بتحقيق مصلحتهم الشخصية: اقتلوا - يخل لكم وجه أبيكم - تكونوا من بعده قوماً صالحين. ووجود ثلاثة آراء في التعامل مع يوسف دليل على طريقة تفكيرهم وأخذهم بالنصيحة وديمقراطيتهم في أخذ القرار حتى في ما له علاقة بالاعتداء على الآخرين، ولكن هذه المشورة وتلك الديمقراطية كانت للمصلحة الشخصية ليس إلاّ، فهم يتشاورون في

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠١.
(٢) سورة يوسف، الآيتان: ٩، ١٠.

كيفية التخلص منه ليخلو لهم وجه أبيهم، ولكي لا يكون الخلاص منه وبالاً عليهم وهذا ما لا يريدونه.

ولجأ هؤلاء إلى الحيلة للاستفراد بيوسف، لأن أباهم لا يأمنهم عليه، ولذلك عليهم الاحتيال بطريقة أخذه وعليهم التفكير بما بعد التخلص منه، فكيف يقنع هؤلاء أباهم بصحبته؟ وكيف يقنعونه بما سيفعلونه معه؟ فقوله: «ما لك لا تأمنا على يوسف»، دليل وإشارة إلى طبيعة العلاقة بين الأب وأبنائه فيما يتعلق بشأن أخيهم يوسف، وإشارة إلى عدم الثقة لجهة تعاملهم مع أخيهم يوسف عليه السلام الذي رأوا فيه الأحب إلى أبيهم منهم، وهذا ما دفعهم للتخلص منه بشتى الوسائل.

وقد مثل إخوة يوسف المكر والخداع والاحتيال حيث اجتمعوا على خداع يوسف عليه السلام، من ناحية وخداع أبيهم من ناحية ثانية مع علمهم بما سيتركه تغييب يوسف عن أبيه من حزن وكمد نظراً لمعرفتهم المسبقة بتعلق يعقوب بابنه يوسف، وهذا يؤكد طمعهم وأنانيتهم وتفكيرهم الأناني، وحبهم لأنفسهم وادعاءهم الكاذب بعلاقتهم بأبيهم يعقوب وعدم حبهم له، وإلا لما أقدموا على ما يحزنه ويؤذيه في إبعاد يوسف عنه بدعوى أن الذئب أكله وهم في غفلة عنه.

كما أن إخوة يوسف أدوا دورين أساسيين سواء بالنسبة ليوسف أم بالنسبة ليعقوب والد يوسف، فبأنانيتهم أفقدوا والدهم بصره بسبب حزنه الشديد على يوسف الذي غيّبوه عنه، ومن خلالهم عاد إليه بصره عندما رجعوا بقميص يوسف واشتم رائحته وكانت المعجزة الإلهية، وقد تحولت شخصية هؤلاء بين أول القصة وآخرها من الماسك بزمام الأمور والمتحكم بشخصية البطل والمتصرف بأمورها، فرموه في الجب وأبعدوه ونفذوا ما قرروا فعله وما خططوا له، إلى المستجدي أمام يوسف الضعيف أمامهم المستضعف في نظرهم، والذي بات مصدر رزقهم وعيشهم، وهذا ما فعلوه عندما كان عام المجاعة والقحط حيث توجهوا إليه طالبين المساعدة منه.

وهكذا نرى الأمور قد انقلبت، فيوسف المستضعف الذي لا حيلة له أمام كيد إخوته يتحول إلى صاحب القرار ومصدر الإغاثة والعون، وإخوته يتحولون بالعكس من أصحاب القوة والقدرة على التحكم بمصيره إلى مجموعة ضعيفة أمامه تستجدي طالبة العون. لكن المفارقة أن يوسف عندما كان قادراً على التشفي لم يفعل ذلك بل ساعدهم ولم يرجعهم خائبين مع معرفته ويقينه بما فعلوه به من إبعاد وبما فعلوه بوالده من همّ وحزن.

وهكذا من خلال هذه الدراسة تمثلت لنا

جوانب كثيرة من شخصية إخوة يوسف كان للأحداث دور في تكوينها.

ج – امرأة العزيز:

هي المرأة التي أوصاها زوجها عزيز مصر أن تكرم مثوى يوسف بعدما اشتراه من الجماعة الذين أخرجوه من البئر: ﴿وَجَآءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا۟ وَارِدَهُمْ فَأَدْلَىٰ دَلْوَهُۥ ۖ قَالَ يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ ۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةً ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾[1] وقد أشار الله في قوله أسرّوه بضاعة إلى السرية والخوف من تملكه ما دفعهم إلى بيعه كي لا يظل عبئاً عليهم.

غير أن امرأة العزيز تجاوزت ذلك إلى حد العشق فرغبت به وراودته عن نفسه وغلّقت الأبواب، فقال تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾[2] ثم قال: ﴿وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ ۚ قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

ففي هاتين الآيتين تظهر صفات عديدة لامرأة العزيز، فقد بدت امرأة عاشقة، تمتلكها عواطفها ونزواتها، فتنازلت عن مكانتها وضربت الفارق بين مقامها كسيدة وبين يوسف كعبد لها عرض الحائط، وكل ذلك مقابل نزواتها وعواطفها. وبدت امرأة ذات عزيمة وإصرار على ارتكاب الفاحشة والخيانة الزوجية، دون أن يثنيها عن ذلك أي مانع حتى ولو كان إصرار يوسف المعشوق على الرفض.

أما من الناحية الفكرية، فان ما فعلته أمام زوجها يوحي بذكائها وسرعة بديهتها من خلال تصرفها أمام زوجها بشكل طبيعي لإبعاد الشك عن نفسها، فرمت الكرة في مرمى يوسف طالبة له من الملك عقاباً من اثنين – بسبب إساءته حسبما زعمت – فإما السجن وإما العذاب الأليم. فشخصية امرأة العزيز تحولت إلى امرأة شرهة عاطفية تريد تحقيق نزواتها حتى ولو كان عن طريق الخيانة الزوجية، فهي قبل يوسف كانت محط ثقة زوجها الذي طلب إليها أن تكرم مثواه، ولم يظهر قبل هذه الحادثة أي شك من زوجها بها، ولم يظهر أي نفور بينها وبين العزيز، إلا أن وجود يوسف في القصر دفعها إلى هذا التحول فظهرت عليها علامات الخيانة وعلامات المكر والخداع، والكذب على زوجها واتهام الآخرين (يوسف) زوراً وبهتاناً، وهذا ما يظهر أنانيتها. كما تحولت من امرأة كاذبة مخادعة مراوغة إلى امرأة جريئة وذلك من خلال اعترافها بأنها هي الجانية وأن

(١) سورة يوسف، الآية: ١٩.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٢٣.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٢٥.

يوسف بريء، وأنها هي التي راودته عن نفسه. بقولها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[1].

كما أنها تبدو امرأة منطقية تلجأ دائماً إلى المنطق للدفاع عن نفسها، وهذا ما حاولت فعله عندما رفض يوسف الاستجابة لرغباتها، وهرب أمامها ورآهما الملك. وكذلك عندما أرادت أن تثبت للنسوة اللواتي يتكلمن عن قصتها وعلاقتها بفتاها حيث أثبتت لهن أن من تعلق قلبها فيه يفوق تصوراتهن بكثير. ولذلك ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴿٣١﴾ قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ۖ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾[2] وهي كانت قد أعدت لكل واحدة منهن سكيناً ومتكأً وقالت له اخرج عليهن، وهي واثقة من أنه سيأخذ عقولهن وهذا ما حصل. وهكذا، فمن خلال هذه الدراسة لشخصية امرأة العزيز تمثلت لنا جوانب من شخصيتها جاهزة، وجوانب أخرى غير جاهزة ساهمت الأحداث في إنتاجها.

د - عزيز مصر:

تطالعنا في سورة يوسف شخصية العزيز التي تظهر مع بداية الأحداث وذلك عندما اشترى يوسف بدراهم معدودات، إلا أنه كان رجلاً عاقراً ليس لديه ولد ولذلك قال لزوجه ﴿وَقَالَ ٱلَّذِى ٱشْتَرَىٰهُ مِن مِّصْرَ لِٱمْرَأَتِهِۦٓ أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾[3].

وفي هذه الآية تظهر بعض صفات العزيز الذي لم يظهر عليه ملامح الشفقة على يوسف ولم يكن يطلب من زوجه إكرامه إلا لسبب واحد فيه مصلحته الشخصية التي تتمثل في نقطتين: أولهما أن ينفعنا، وثانيهما نتخذه ولداً، وبما أن العزيز لم يتكلم مع امرأته إلا بصيغة الجمع فهذا يدل على حسن العلاقة التي تربطه بها، أو أقله يدل على طريقة تفكيره في التعاطي مع زوجه التي يحترم، والتي يرى أن أي نفع يعود إليه، سيعود إليهما معاً.

ثم إن هذا الرجل أظهرته علاقة امرأته بيوسف على أنه انسان يسكت عن الحق، رغم معرفته به، ويتغاضى عن خيانة زوجه أو محاولة خيانتها له مع تأكده من ذلك، والسبب أن لا تنتشر الفضيحة خارج القصر، واكتفى من ذلك بالاقرار بالحقيقة أمام زوجه وأمام يوسف بقوله: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ

(١) سورة يوسف، الآية: ٥١.
(٢) سورة يوسف، الآيتان: ٣١، ٣٢.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٢١.

كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[1] وهذا الكلام دليل على اقتناعه أن زوجه هي التي راودت فتاها عن نفسه، ومع ذلك فإن ردة فعله لم تتجاوز الطلب من يوسف الإعراض عن ذلك وعدم الكلام بهذه الفضيحة، والطلب إلى زوجه أن تستغفر ربها لأنها المذنبة. فقال: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا ۚ وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾[2].

فمن الناحية النفسية بدا العزيز في هذا المشهد رجلاً صبوراً على الخيانة، فلم يدفعه مشهد الخيانة إلى الغضب، وبدا إنساناً عقلانياً لجهة مصلحته الشخصية فقط، فكتم غضبه وتوجه إليهما، للجاني بأن يستغفر ربه، وللمظلوم السكوت عما حصل وعدم البوح به خوفاً من الفضيحة. أما من الناحية الفكرية الثقافية فإنه يظهر انساناً عقلانياً يأخذ بحكم المنطق فتحليل الشاهد المنطقي: ﴿إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[3] خير دليل على أخذه بالمنطق وحكم العقل بعيداً عن العواطف، وقبوله بهذا الحكم وإقراره بأن زوجه المذنبة، ولكن حكمه لم يكن على أساس ما اقتنع به!!

كما أن هذا الملك ظهرت عقلانيته ومنطقيته وحس تفكيره وأخذه بالمنطق عندما سمع إلى يوسف واقتنع بتأويله، وعندما سمع من النسوة خبر تقطيع أيديهن وعندما سمع الحقيقة من زوجه، إلا أنه سخر منطقه وعقلانيته لمصلحته الشخصية، فحكم على يوسف بالسجن خوفاً من الفضيحة والعار الذي سببته زوجه، وطلب أن يستخلص يوسف لنفسه عندما بدا له حسن تفكيره، وعندما اكتشف ذكاءه وقدرته الفكرية الاقتصادية، حيث رأى في يوسف الشخص المناسب ليساعده في حكم البلاد ويقودها إلى برّ الأمان من الناحية الاقتصادية، وينجي أهلها من المجاعة. ولكن يبقى أن نشير إلى أن الرجل الذي اشترى يوسف، وظلمه وسجنه رغم تأكده من براءته رجل لا يتحلى بالعدل بين الرعية، ولا يساوي في الحقوق، وليس أهلاً للحكم.

هـ - يعقوب:

هو ذلك الإنسان الحكيم الذي ظهر في بداية القصة وفي نهايتها. وقد بدا ذلك الذي يتمتع ببعد النظر ويستطيع أن يستشعر ما سيحدث ببصيرته، وذلك من خلال تحليله للأمور ومن خلال معرفته للعلاقة التي تجمع يوسف بإخوته. فقال تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا

(١) سورة يوسف، الآية: ٢٨.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٢٩.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٢٧.

تَعْلَمُونَ﴾[1]. وقد ظهر من خلال علاقته بيوسف مثال الأب الذي يخاف على ولده ويحرص على حمايته من أي سوء، فيوسف عندما أبلغه بالرؤيا استطاع أن يفسرها ويأخذ الحيطة والحذر بقوله: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[2] فهو بكلامه يؤكد دور الشيطان في الوسوسة لإخوته للكيد بأخيهم، فأسباب الكيد حسب رأيه منسوبة إلى الشيطان عدو الإنسان، وهو بحديثه عن كيد إخوته وإتباعه ذلك بدور الشيطان كان درءاً للفهم الخاطىء عند يوسف، ومحاولة من يعقوب – العالم بأسرار نفوس أبنائه – لدفع ما قد يتحرك في نفس يوسف من حقد على إخوته، فلذلك تلازم تحذيره من إخوته وكيدهم وذكر عداوة الشيطان للإنسان في سياق واحد. وهذا ما يؤكد عقلانية يعقوب واعتماده مبدأ التربية الصحيحة القائمة على إبعاد الحقد من بين الإخوة. ولكن السبب في التحذير ظهر بعد ذلك على لسان إخوته: ﴿إِذْ قَالُواْ لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰٓ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

و – الفتيان:

صاحبا يوسف في السجن، لم يعرف من خلال سورة يوسف سبب سجنهما، «فقد بدوا يمثلان الحياة اليومية، فأحدهما بائع للخبز والآخر عاصر للخمر»[4]. ويبدو أن علاقتهما بيوسف كانت علاقة طيبة وظهر ذلك من خلال خطابه لهما ﴿يَٰصَٰحِبَىِ ٱلسِّجْنِ﴾[5] ولكن العلاقة لم تتعد ذلك، إلا أن يوسف جعل منهما بداية لدعوته، وكان توقيت السجن له إعلاناً لنشر دعوته بدءاً من صاحبي السجن كما خاطبهما، فهاتان الشخصيتان تمثلان بداية نشر الدعوة، كما يمثل السجن مكان البدء بالدعوة والإعلان عن المبادىء التي يدعو إليها يوسف.

كما يمثل هذان الشخصان الحياة وما فيها من عدل وظلم، فيوسف أظهر لأحدهما براءته وللأخر صلبه، وهكذا فإن عاقبة هاتين الشخصيتين كما حددها يوسف تحمل أكثر من مؤشر، فقد تدل على الاستنسابية في الحكم أو تدل على العقاب العادل الذي يأمر به الملك، فكل نال جزاءه حسب أعماله، فأحدهما بريء، والآخر مجرم عقابه الصلب والموت، كما يدل على

(١) سورة يوسف، الآية: ٩٦.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٥.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٨.
(٤) **شبكة الانترنت (شخصيات قصة يوسف)، الشيخ حسن المريسي.**
(٥) سورة يوسف، الآية: ٤١.

الحياة اليومية وما فيها من أنواع للبشر، فمنهم البريء المظلوم، ومنهم المتهم المجرم... إلا أن ما حلّ بيوسف من سجن لسنوات بسبب الظلم لا يدل على عدل الملك في حكمه، إنما يؤكد استنسابيته في ذلك.

كما أن نسيان الرجل الذي نجا تنفيذ وصية يوسف وذكره عند ربه لخير دليل على العلاقة التي كانت بين يوسف وهذه الشخصية، حيث لم تكن علاقة قوية وإلا لما نسيه ذلك الفتى الذي لا يهتم إلا لنفسه ولمصالحه الشخصية وإلا لكان ذكر يوسف عند سيده.

وهكذا فإن هاتين الشخصيتين مثّلتا الحياة اليومية وما فيها من تنوع سواء في الشخصيات أم في التصرفات والطباع المختلفة.

ز – الشاهد:

إن المشهد الذي ظهر فيه الشاهد، هو رؤية يوسف وامرأة العزيز عندما استبقا الباب وألفيا سيدها هناك، وبدأت امرأة العزيز تشير إلى يوسف واعتدائه عليها، حيث شهد هناك شهادة ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَآ إِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾﴾[1].

هذا المشهد يؤكد عقلانية هذا الشاهد وتفكيره المنطقي ويظهر في الوقت نفسه جرأته وقوة شخصيته، فعندما رأى الشاهد أدلى بشهادة فيها الكثير من الجرأة، حيث أثار الشكوك حول امرأة العزيز وأكد أن ما تقوله قد لا يكون صحيحاً، والعقل والمنطق هو الذي يؤكد ذلك، فمجرد قوله إن كان قميصه قد... لخير دليل على شكّه بما تقوله امرأة العزيز، وهو من أهلها، فهو الشخص الذي لا يتزلف ولا يمالق، فكلمة الحق عنده يجب أن تقال حتى ولو كانت على حساب سيدته أو من هو من أهلها، وحتى ولو كان المتهم هو ذاك الشخص المملوك. فكلمة الحق يجب أن تقال بعيدا عن الممالقة والمصالح الشخصية.

وما تصديق الملك واقتناعه بما عرضه ذاك الشاهد إلا دليل كبير على عقلانيته وقدرته على الإقناع، ودليل على قوة حجته، ولذلك أكد الملك كلامه، فقال تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا وَٱسْتَغْفِرِى لِذَنۢبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ ٱلْخَاطِـِٔينَ ﴿٢٩﴾﴾[2].

فالمحكمة تألفت من الملك كحاكم وقاض، ومن شاهد هو من أهل البيت،

(١) سورة يوسف، الآيتان: ٢٦، ٢٧.
(٢) سورة يوسف، الآيتان: ٢٨، ٢٩.

ولكنه يتحلى بالعقلانية والمنطق، والحدث في قاعة من قاعات القصر، والمتهمان امرأة الملك ومملوكها، وهكذا فقد مثل الشاهد الصدق والعقلانية والبعد عن الزيف، لكن بالمقابل مثل الملك القاضي الذي يقتنع بالحقيقة، ويحكم بغيرها بناءً على مصالحه، فكان حكمه تأكيداً لسلطة المرأة عليه رغم قناعته واعترافه بالحقيقة.

ح - النسوة:

هن نسوة بالمدينة لم يظهرن إلا في مشهدين اثنين، وهذان المشهدان يتعلقان بحدث امرأة العزيز ويوسف عليه السلام، فبعدما انتشرت قصة امرأة العزيز مع يوسف، جاء دور النسوة في الحديث ونشر الاشاعات على امرأة العزيز، فالفرصة باتت سانحة لذلك، فتصرف هؤلاء النسوة يؤكد فطرة النساء والغيرة من بعضهن، وخاصة من ذوات المستوى والرفعة في المجتمع، وحديثهن عن امرأة العزيز بذلك يؤكد غيرتهن منها وسعيهن للنيل منها والحط من قدرها وذلك ظهر من خلال قولهن: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي ٱلْمَدِينَةِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1] وقد حرصن في حديثهن على ذكر اسم امرأة العزيز وربط عشقها بفتاها، وتأكيدهن على كلمة فتاها، وعدم ذكرهن له باسمه «يوسف» وذلك للعمل على الحط من شأنها، ذلك أن الغريب أن يكون هناك علاقة حب بين امرأة العزيز صاحبة القصر بفتى مملوك عندها. وما كلام امرأة العزيز واستخدامها لكلمتي: مكرهن – وذلك الذي لمتني فيه، إلا إشارة إلى قصد هؤلاء النسوة من حديثهن. هذا المشهد الأول الذي ظهرن فيه.

أما المشهد الثاني فكان عندما سألهن الملك عن يوسف، وكانت ردة فعلهن اعترافاً بالحقيقة وبالواقع، وتبرئة ليوسف من الشكوك التي تحوم حوله، واعلانا بالبراءة أمام العلن.

وهكذا فإن قصة يوسف تتكون من عدة مشاهد، حيث يتوزع كل مشهد مجموعة من الشخصيات، محورها النبي يوسف عليه السلام الذي ظهر في كل مشاهدها من البداية حتى النهاية كمحرك أساسي لأحداث القصة، وقد شكلت الشخصيات جزئيات القصة وأظهرت أنماطاً مختلفة من النفس البشرية، وأظهرت التفاوت الطبقي والرتب والطبقات الاجتماعية والحياة الدينية والنزعات المختلفة في المجتمع، وأبرزت النفس البشرية وما يتنازعها من هموم ومن صفات متنوعة ضمن العائلة الواحدة، وضمن العوائل المختلفة في المجتمع، فكل

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٠.

شخصية مأسورة بحالة نفسية معينة وتتنازعها هموم، إلا أنها تتفاوت قيمة لتعبر عن تنوع النفسيات ومشاغلها، وتنوع المجتمع وطبقاته وهمومه.

وقد كانت شخصيات حقيقية تتحرك على أرض الواقع، متناولة هموم الناس في كل زمان ومكان ناقلة واقع المجتمعات بعيداً عن الخيال والخرافات، فبدت وكأنها تحاكي الواقع بعيداً عن الأطر الزمانية والمكانية، وهذا ما جعلها شخصيات غنية بالدلالات التي جعلتها تقدم صورة عن المجتمع بكل تنوعاته.

٤ – آلية الصراع:

يبحث هذا المبحث في بناء شخصيات قصة يوسف وهدفه معرفة الذات في زمن سيدنا يوسف عليه السلام ودوافعها إلى هذا السعي وآلية الصراع التي تتحكم بسلوك الشخصية، وهذه الآلية تتعلق بهوية الشخصية الثقافية والفكرية وخلفيتها النفسية التي تدفعها إلى أي سلوك تسلكه لتحقيق هدف ما.

فما الآلية التي حكمت سلوكيات شخصيات قصة يوسف؟ وإلى أي مدى استطاعت أن تحقق ما كانت تصبو اليه من خلال صراعاتها؟؟

٤.أ – آلية الصراع التي حكمت سلوكية يوسف عليه السلام:

تبدأ قصة يوسف بسرد رؤية يحدد فيها يوسف عليه السلام بعضاً من مكانته التي أوحي بها إليه، ويستشعر الأب ما سيحدث، فيحذر ابنه ويأمره بكتم رؤياه عن إخوته، ويبدو الخلاف واضحاً، وتبدو الغيرة واضحة من إخوة يوسف تجاهه، في اعترافهم أن يوسف أحب إلى أبيه منهم، وهذا الاعتراف يوضح حقيقة الصراع بين يوسف وإخوته، فقد حاولوا التخلص منه وإخفاءه من حياة أبيه، ليخلو لهم وجه أبيهم، ولا يعود هناك من ينافسهم في محبة أبيهم. ويوسف في هذه المرحلة في غفلة عما يدبر له من مكائد، فإخوته يستعجلون موته أو الخلاص منه، وهم إذ يستعجلون الخلاص منه يحاولون إقصاءه عن عالمهم وعالم أبيهم ظناً منهم أنها فترة قصيرة وينسى الأب ذلك، ويقتنع بما سيقولونه له. ويحاول والده أن يبعد الخطر عنه ولكن الوسائل لا تتوافر وحيلة أبنائه أقوى.

ثم تكون المواجهة الثانية التي تقف عائقاً في وجه يوسف وتمنعه من تحقيق رغباته والوصول إلى هدفه بنشر دعوة ربه واتباع إبراهيم، فتكشف امرأة العزيز عن رغباتها وتحاول الإيقاع به، ولكنه يظهر أمامها واثقاً من نفسه أرفع مما تدعوه إليه من نزوات ورغبات متمسكاً بإيمانه بربه.

ثم يظهر عائق آخر أمامه يؤخره عن الوصول إلى ما يصبو إليه، فيبدو الملك

الخائف على سمعة القصر فيظلمه في حكمه ويسجنه رغم قناعته ببراءته، ولكن هذا السجن الذي هيىء ليكون عائقاً أمامه يمنعه عن التواصل مع العالم الخارجي كعقاب له، كان هو بالذات السبب في بدء تحقيق أهدافه، ففيه ظهرت نبوغاته وتكشفت جوانب ذكائه في عالم الأحلام، الأمر الذي ساعده على الخروج من السجن، وأكثر من ذلك الخروج من السجن إلى عالم الحكم. فما كان السبب في الوقوف بوجه رغباته ومنعه من نشر دعوته وتحقيق هدفه (أي الملك بحكمه الظالم عليه)، كان هو نفسه السبب في وصوله إلى الحكم وحكم البلاد ووضع سياستها الاقتصادية ونشره لدعوته من خلال موقعه وسلطانه.

ثم إن إخوته الذين كانوا السبب في إبعاده عن أبيه، قدر لهم أن يكونوا العنصر المساعد في جمع أبيه به وإعادة بصره إليه، فالعائلة التي تفككت على أيدي إخوته عندما كان صغيراً غير قادر على المواجهة، اجتمع شملها على يد يوسف عندما استطاع أن يستلم مقاليد الحكم بعيداً عن روح الانتقام تجاه إخوته.

وهكذا، اعتماداً على ما تحصّل ليوسف من ثقافة وعلم وثقة بالنفس، وفكر اقتصادي وبعد عن الأحقاد استطاع أن يواجه ويحقق ما كان يصبو إليه بعيداً عن المصالح الشخصية والرغبات الآنية في مجتمع متنوع الأنماط والطبقات الاجتماعية والفكرية والدينية.

٤.ب – آلية الصراع التي حكمت سلوكية إخوة يوسف عليه السلام:

كان إخوة يوسف يشعرون بتفضيل والدهم يعقوب لأخيهم يوسف عليهم وتمييزه عنهم، وهذا الأمر دفعهم إلى الدخول في دوامة التخلص من أخيهم يوسف أو إبعاده عن وجه أبيهم ليخلو لهم وجه أبيهم، ولا يكون بينهم من هو مميز عنهم عنده، وهكذا وجدوا أنفسهم في دوامة صراع بقي في إطار السلبية، فصحيح أنهم استطاعوا أن يتخلصوا من يوسف ويبعدوه عن وجه أبيهم ويحتالوا ويكذبوا عليه في حقيقة مصيره، إلا أن ذلك لم يجعل حياتهم أفضل مما كانت عليه، فما فعلوه نكدّ حياتهم وجعل الحزن والهم رفيق أبيهم، وجعلهم يشعرون دائماً بعدم قناعة أبيهم بما قالوا، ويشعرون كذلك بأن التهمة لم تبتعد عنهم بالنسبة لأبيهم لأن ما قاله لهم يؤكد ذلك عندما قال: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾[1]. ففي قوله بل سولت لكم أنفسكم تأكيد على إلصاق التهمة بهم وعدم

(١) سورة يوسف، الآية: ١٨.

تصديقه لكلامهم، وفي قوله كذلك: «والله المستعان على ما تصفون» لتأكيد على أن في كلامهم ووصفهم لما حدث شكاً كبيرا، ولذلك فلا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

وهكذا واجه هؤلاء صراعاً داخلياً كان سببه عدم قناعة الأب بما حدث وعدم تصديقه لما يقولون، وما زاد في صراعهم هذا أن فعلتهم هذه بإبعادهم ليوسف عن أبيه ومحاولة التخلص منه ما كانت إلاّ لسبب واحد، هو رضا أبيهم عليهم وتقربهم منه بعيداً عن الابن المفضل لديه يوسف عليه السلام.

وما فعله هؤلاء الإخوة لم يكن علامة قوة في شخصيتهم بقدر ما كان علامة ضعف، ودليلاً على وجود الكثير من الصفات التي تميز يوسف عنهم، وتجعل الأب يميزه ويفضله.

فعدم قدرتهم على أن يكونوا مثله وعدم قدرتهم على احتلال مكانته عند أبيهم بوجوده معهم في الحياة لخير دليل على ضعفهم أمام يوسف وشعورهم بافضليته عليهم كشخصية تتسم بما لا يستطيعون أن يتحلوا به.

من هنا يتضح لنا أن صراع الإخوة في هذه القصة كان متشعباً، فمن جهة يريدون أخذ عطف أبيهم، واستمالته إليهم ظناً منهم أن العطف الذي سلبه وجود يوسف، سيعاد إليهم بإخفائه وإبعاده، متوهمين أن عدم وجوده سينسي الأب محبته ليوسف، وينسى كذلك حقد إخوته عليه، إلا أن الأمر كان خلاف ذلك، فوجود يوسف في حياة يعقوب تمكن أكثر، والبعد العاطفي لأبنائه الآخرين ترسخ أكثر، لأنه كان على قناعة بأن ضياع يوسف وغربته كانت بسبب إخوته.

ومن جهة أخرى يريدون الانتقام من يوسف، يدفعهم إلى ذلك الغيرة والحسد، حيث أنهم كانوا يعتقدون أنه سبب بعد أبيهم عنهم. ثم انهم كانوا يريدون المكانة والرفعة التي ظنوا أنها تتحقق لهم بغياب أخيهم يوسف عن عالمهم، إلاّ أن ما حصل أن رؤوس هؤلاء المرفوعة، وكبرياءهم وادعاءاتهم تبددت وزالت في الموقف الأخير عندما تحققت رؤيا يوسف وعادوا إليه مع أهلهم أجمعين وخروا له سجدّاً وقال: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ﴾[1].

٤.ج – آلية الصراع التي حكمت سلوكية امرأة العزيز:

مشهدان اثنان في قصة يوسف كشفا عن شخصية امرأة العزيز وحددا آلية الصراع التي حكمت سلوكيتها، فهي تسعى

(١) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

إلى الإيقاع بيوسف بعد تعلق قلبها به، وبالتالي لم تستطع التحكم برغباتها، فعاشت صراعاً داخلياً يأخذ أكثر من بعد، وهي لذلك لا تستطيع إظهار هذا الصراع إلى العلن، فهي امرأة العزيز ويوسف هذا الفتى المملوك لديها، فلا العادات تسمح لها بالبوح بمكنوناتها، ولا المكانة الاجتماعية تخولها الاعتراف بحبها أمام الاخرين، ولا قدرها كزوج للملك يسمح لها بأن تطلب ما تريد وفق القوانين والشرائع، كل هذه الأمور وقفت حائلاً في وجه امرأة العزيز، وفي وجه قلبها ورغباته، فلم تجد إلا طريقاً واحداً لتحقيق رغباتها وإشباع حاجاتها ونزواتها، فحاولت أن تختلي بيوسف ظناً منها أنه سينقاد إلى ما تقوله وسيتمنى ذلك شأن أي عبد مملوك مع سيدته، فتوهمت أنه سيرضى بما تتمنى، فكانت المفاجأة برفضه خشية من الله، وحاولت وحاولت لكنها لم تفلح وما وقف في طريق تحقيق رغبتها هو شخصية يوسف وإيمانه واتزانه وخوفه من الله وتصميمه على عدم الخيانة لمن أحسن اليه. وحاولت هذه المرأة كف الألسنة عنها، وعاشت صراعاً اخر سببه ألسنة نسوة المدينة التي بدأت تقلل من شأن امرأة العزيز، فلجأت إلى الحيلة وأرادت أن تثبت لهن أن من لمنها فيه ليس شخصاً عادياً، وتحقق لها ذلك عندما أبدت النسوة دهشتها لرؤيته، وقلن: ﴿وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[1].

ولكن هذه المرأة بدت أنها كانت تعيش نزوة عابرة عندما راودت فتاها عن نفسه، واتهمته وطلبت له العقاب. لأنها بعدما هدأت وعادت إلى صوابها اعترفت بالحقيقة وقالت: ﴿قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2].

وهكذا بدت امرأة العزيز منقادة لرغباتها في البداية لا تهتم إلا لمصالحها الشخصية، تظلم مقابل خلاصها وإبعاد التهمة عنها، تراوغ وتراوغ من أجل الحفاظ على مكانتها، إلا أن ذلك كله لم يمنعها في النهاية من التحوّل لتعود وتشهد لصالح يوسف عليه السلام بعد سجنه، وتبرئه من التهمة التي كانت سبباً في سجنه لأعوام عديدة.

خاتمة آلية الصراع:

انطلاقا مما سبق، فإننا نجد في شخصيات قصة يوسف تنوعاً في الهويات، وهذا التنوع يعبر عن تنوع النفس البشرية، وتنوع رغباتها وطموحاتها في الحياة، فمنها صاحبة طموحات إنسانية شاملة تهدف إلى خلاص البشرية من مصاعب

(١) سورة يوسف، الآية: ٣١.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٥١.

الحياة الأرضية والسير بها نحو النجاة في الدنيا والآخرة، ومنها صاحبة رغبات آنية أو طموحات فردية وأهداف خاصة.. ولذلك فان آلية الصراع التي تحكم كل من هذه الشخصيات تختلف عن الأخرى، فمنها ما يتعلق بالروحانيات، ومنها ما يتعلق بالماديات، وكل ذلك في سبيل عرض تناقضات المجتمع، وهذه الشخصيات صارعت وقد حقق بعضها طموحاته، كشخصية يوسف، وبعضها صارع وأخفق كامرأة العزيز، والبعض الآخر صارع وحقق بعض أهدافه بشكل آني، ثم ما لبث أن انقلب عليه عمله وسعيه، كإخوة يوسف الذين تحققت فيهم رؤيا يوسف عليه السلام، وبعض هذه الشخصيات عاش صراعاً عنيفاً بين كونه ملكاً يجب أن يحكم بالعدل ويسوس الناس بالانصاف، وبين كونه زوجاً يجب أن يسير وفق رغبات زوجه خوفاً من الفضيحة ومن اهتزاز عرشه، فيكتم على جراحه ويغيّر في قناعاته، وبالتالي يسيّر قضاءه وفق حاجات ومصالح خاصة.

الدّلاليّة الرّمزيّة للطّبيعة في قصة دكتور عبد المجيد زراقط

د. درّيّة كمال فرحات

قصّ أثره تتبّعه. يقول ابن فارس: «القاف والصّاد يدلّ على تتبّع الشيء. من ذلك قولهم: اقتصصت الأثر إذا تتبّعته... ومن الباب القصّة والقصص، كلّ ذلك يُتتبّع فيذكر...»[١]. والقصة «الأمر والحديث، وقد اقتصّ الحديث رواه على وجهه، وقصّ عليه الخبر قصصاً، والاسم أيضاً القَصص (بالفتح) وضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه. والقِصص (بالكسر) جمع القصة التي تُكتب»[٢]. والقاص هو الذي يتتبّع الأخبار ويتقصّاها بدقّة ويُقدّمها.

والقصة اصطلاحاً: تتبّع تفاصيل حدث أو أحداث... أو رواية / سرد حدث أو أحداث. إذاً القصة هي مجموعة من الأحداث يرويها الكاتب / القاص وهي تتناول حادثة أو حوادث عدّة، تتعلّق بشخصيات إنسانيّة مختلفة، تتباين أساليب عيشها وتصرّفها في الحياة، على غرار ما تتباين حياة النّاس على وجه الأرض. ويكون نصيبها في القصة متفاوتاً من حيث التّأثّر والتّأثير[٣]. يعرّف فؤاد إفرام البستاني القصة، فيقول: «القصة هي تتبّع وتقصّي أخبار النّاس وفعالهم شيئاً بعد شيء أو حادثة بعد حادثة»[٤]. ويقول جبور عبد النّور إنّها «أحدوثة شائقة، مرويّة أو مكتوبة، يُقصد بها الإقناع أو الإفادة»[٥].

يُفيد ممّا سبق أنّ مفهوم القصّة يتضمّن العناصر الآتية: تتبّع الحدث وتقصّيه. والحدث سعي شخصية إلى تحقيق هدف في مكانٍ وزمانٍ معيّنين، تناوئها شخصيات

(١) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللّغة**، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، لا.م، لا.ن، ١٤٠٤ه، ط. ٥.
(٢) محمد بن أبي بكر الرّازي، **مختار الصّحّاح**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨، مادة قص، ص ٥٣٧.
(٣) محمد يوسف نجم، **فنّ القصة**، بيروت، دار الثّقافة، ١٩٧٩، ط. السابعة، ص ٩.
(٤) فؤاد إفرام البستاني، **دائرة المعارف**، بيروت، ١٩٦٩، مادة قصّ.
(٥) جبور عبد النّور، **المعجم الأدبيّ**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩، مادة قصّ.

وتساعدها شخصيات أخرى، ويؤدّي هذا الحدث راوٍ من منظوره.ويُقيم الرّاوي من الحدث والشّخصيات بناءً قصصيّاً متخيّلاً. ويتّصف البناء القصصي بصفات تجعله مشوّقاً، مقنعاً، ينطق برؤية، فيكون ذا فعاليّة جماليّة دلاليّة[١].

والدكتور عبد المجيد زراقط جال ناقداً في هذا الفنّ القصصي والرّوائي، من خلال كتبه ومنها: «في القصة وفنيّتها»، «في الرّواية وقضاياها»، «في بناء الرّواية اللبنانيّة». وقد أتحفنا بنتاجه الإبداعي فقدّم لنا روايتين: «آفاق أبو علي»، و«الهجرة في ليل الرّحيل». أمّا في الفنّ القصصي فقد أصدر ثلاث مجموعات قصصية: «ذات عصر»، و«مناديل» و«حكايات في البال»، ليعود وينشر قصصاً كتبها في أوقات متباعدة ضمن المؤلفات الكاملة لأوّل مرة تحت عنوان «ضحكات الكروم»[٢].

والمتبحّر في أدب الدكتور عبد المجيد زراقط يرى أنّ الأديب قد أخذنا إلى عالم خلّاب مذهل، نكتشف فيه الصّورة المشرقة عن جبل عامل وعن أبنائه بأعمارهم المختلفة بين كهل وشاب وطفل، أو المختلفي الجنوسة بين ذكر وأنثى، أو المختلفي المهنة بين فلّاح وعامل ومعلّم ورجل دين، أو المختلفي الإقامة اغتراباً أو إقامةً في الوطن.

والقضية الأبرز التي تناولها أديبنا في قصصه عموماً هي قضية المقاومة والنّضال ضد العدو الصهيوني أو ضد الإقطاع أو الفساد. يؤكّد زراقط هذا الكلام في مجموعته القصصيّة (ذات عصر) والتي عنونها بكلمة أولى، فيقول: «فكان عصر المقاومة.. تجسيد هذه التجربة، في نص قصصيّ فنيّ، هو طموح هذه المجموعة التي حاولت أن تحيط بالتجربة كاملة: زمناً وأمكنة ومراحلَ، في الوقت الذي حرصت فيه على عدم التفريط بفنيّة النّصّ».

وأدب المقاومة هو الأدب المعبر عن العمل من أجل تفجير الطاقات الإيجابية الواجبة للمواجهة. إنه الأدب المعبر عن وجهة النظر الإنسانية/الشمولية وليست العنصرية الضيقة. كما أنه الأدب الذي يسعى دائما لتهيئة الأفراد والشعوب والرأي العام لفكرة «المقاومة».

و«أدب المقاومة»، أدب الحث على العمل، وهو ليس حالة ذهنية؛ لأنه يعلي القيم العليا بين الناس. وهو ليس التعبير عن صراع «الأنا» الفردية خلال سعيها لتحقيق رغباتها، بل هو للتعبير عن «الأنا» الفردية

(١) عبد المجيد زراقط، **في القصة وفنيّتها مفاهيم وقراءات**، بيروت، مركز الغدير، ط. الأولى، ٢٠١٠.

(٢) عبد المجيد زراقط، **المؤلفات الكاملة**، بيروت، الفارابي، ط. الأولى، ٢٠١٥.

الواعية بذاتها وذوات الآخرين لتحقيق أهداف مشتركة من هنا ينتقل عمل المقاومة إلى العمل الجمعي وتجسيد الوطنيّة التي هي نزعة اجتماعيّة تربط الفرد البشريّ بالجماعات[1]، وتظهر هذه النّزعة في أوقات الحروب والأزمات، إذ تفرض الظّروف التّآزر والتّجمع، وهي إثبات الوجود في وطن يتحلّى بالإنسانيّة، وهي الحقّ لكلّ مجموعة بشريّة لها الانتماء التّاريخيّ والعرقيّ والثّقافيّ والسّياسيّ نفسه، بأن يكون لها هدف موّحد هو تشكيل وتفعيل أمّة مستقلة وسيدة نفسها.

وقد تجلّت ملامح المقاومة في أعمال أديبنا بعد رصد الشخصيات، رصده للأحداث ونقده المباشر وغير المباشر للواقع المعاش، من خلال الالتفات إلى جزئيات الحياة اليومية. هذا بجانب رصد تغيرات الزمن وانعكاسها على النص القصصي.

والتّساؤل هنا، كيف استطاع الأديب عبدالمجيد زراقط التعبير عن هذا الانتماء، وما هو المنهج الذي اتّبعه؟ وما هو دور الطبيعة في ذلك؟

الطّبيعة ومعالمها:

الطّبيعة مكّون جوهريّ في الوجود الإنسانيّ، وقد تعدّدت مظاهر الطبيعة التي تترك أثراً في حياة الإنسان، ويتأثر الإنسان بهذه المظاهر حسب الموقع الجغرافيّ الذي ينتمي إليه. وبما أنّ عبد المجيد زراقط ينتمي إلى جبل عامل هذه البيئى الجغرافيّة التي تتميّز بطبيعة خلّابة، فإنّ قصصه تحيل إلى هذا الانتماء المكاني، فكان للطبيعة حيّزاً كبيراً في قصصه، فأطلق على مجوعته الأخيرة التي نشرها في مؤلّفاته الكاملة عنوان (ضحكات الكروم)، ويبدو واضحاً هذا ما يحمله العنوان من دلالات تضمينيّة تعبّر عن الفرح بهذه الطّبيعة، والكروم هي من النباتات الأكثر انتشاراً في بيئته الجغرافيّة، وقد تعوّدت هذه الكروم الضحك منذ أن جمعت البطل المقاوم بحبيبته يقول زراقط: « هبّ نسيم الوادي... طريّ بارد.. أوه.. هو نسيم ذلك الصّباح نفسه، يوم ابتسمت لي لأوّل مرة، فضحكت تينات كروم الوادي ودواليه كأنّها تبارك لي..»، وهذه الكروم هي التي شهدت المعركة مع العدو: «اقترب أزيز.. هذه طائرة حوّامة تحاول أن تحطّ قرب النيران.. لا لم تحط. كان رصاصنا يطاردها». وكانت الكروم تشارك هذا النصر والفرح: « وكانت تينات كروم الوادي ودواليها تضحك كما تضحك في كلّ يوم». (ص ٦٦٠)

وظهور الطبيعة لم يقتصر على الكروم

(١) السيد نجم: **ملامح أدب المقاومة في روايات نجيب محفوظ.** www.al-madarek.com.

فلو قمنا بمسح إحصائي في قصص عبد المجيد زراقط لوجدنا تواتر مفردات الطبيعة بشكل لافت ما يكوّن حقلاً معجميّا بارزاً في قصصه، وعلي سبيل المثال لا الحصر: التراب/ المطر/ إقحوان/ ياسمينة/ وردة/ الشمس/ الغيوم/ الغابة/ ريح / الأرض/القمر/ العبق/ الغيمات/ الخريف/ أزرار الورد/ الأشجار/ الندى/ الفجر/ كرم الزيتون/ الصخرة.... ولقد أردت بالطّبيعة كلّ ما يتصل بالمجال الطبيعيّ سواء ما يتّصل بها بالطّبيعة الحيّة أو الجامدة، فتواترت المفردات التي تكمل هذا المشهد الطّبيعي من الطبيعة الحيوانيّة، والطبيعة غير الحيّة كالبرق والرعد والمطر والشمس وغيرها.

وتحوّلت الطّبيعة وشبكتها المعجمية إلى وسيلة تبرز الأبعاد الرّمزيّة للطبيعة بشكلٍ حيويٍّ ومؤثّر، وللتّعبير عن مفهوم الانتماء وعلى ترسيخه من خلال عمليّة الصّمود والمقاومة. فما هي أشكال هذه الأبعاد الرّمزيّة؟

البعد الأول: الطبيعة القوية / التحدّي والتّمرّد:

إنّ الهمّ الوطنيّ والهمّ الاجتماعيّ، جزء من الاتجاه القصصي المقاوم، وقد عاش الدكتور زراقط هذا الواقع، واستمدّ تجاربه منه، فالحياة الجنوبيّة شغلها الصّراع في ظلّ الاحتلال بشكلٍ خاصّ، والحياة اللّبنانيّة بالتّالي بشكلٍ عامّ. وأهدى زراقط في مجموعة «حكايات في البال» بكلمة أولى عمله إلى المقاومين الذين اختاروا النضال طريقاً لهم لمواجهة الاعتداءات المتكرّرة عليهم وعلى مر الزمن من الاحتلال العثماني إلى الاحتلال الصّهيوني، وقرن ذلك بعطر التراب، يقول: «عطر التّراب يفوح فضاءً من الجمال والجنى.. يحميه أبناؤه ويحرّرونه من محتل طامع به، ويسطّرون حكايات تبقى في البال.. وتُحكى للأجيال الآتية والأحفاد..».

ولماذا كانت هذه الحكايات في البال؟ لأن فيها مواجهة للظلم والاستبداد، فكانت الريح الهوجاء تهبّ في الغابة الواسعة، وظلّت تعصف على الرّغم من نداء الأوراق الصّفراء الهزيلة: «أنت حمقاءُ وظالمة أيتها الريح... أنا ما آذيتك يومًا فلم تسعين إلى فنائي؟!» (ص١٣). إنّه صراع بين حق الوجود واغتصابه. وتعود هذه الريح في قصة (وردة حمراء) لاغتصاب الفراشة التي تشكو أمرها للوردة: «غضبة الرّيح عليّ شديدة، فهي تريد أجنحتي». فالرّيح هنا رمز القوة والبطش، لكن لكل فعل ردة فعل مساوية له في المقدار معاكسة في الاتجاه، فإنْ كانت الريح/ العدو الفعل المغتصب، فإنّ مواجهة الظّلم مستمرة،، بل إنّ عدوى الثورة أو النضال قائم: «مسكينة أنت أيتها الريح، لا تدرين ما صنعته، فبذوري صارت

الآن في كلّ مكان من الغابة، ولن يطول اليوم الذي تغدو فيه هذه البذور شجيرات ورد مثلي». ومن هذا المنطلق، تعمل الرّموز الطبيعيّة المذكورة آنفاً على الإحالة إلى قوى الشّرّ المتمثلة بالعدو المغتصب لأرض عاملة خصوصاً وللبنان عموما، وردة الفعل ستكون كما يختم الدكتور زراقط في قصته (وردة حمراء): «لكنّ الورد صار بعد مدّة غير طويلة، يملأ الغابة، وصرتم ترون الورد في كلّ مكان منها..». نعم إنّها المقاومة التي يجب عليها مواجهة كلّ ظلم واعتداء.

وتتكرّر هذه الدلالات الرمزيّة في قصة (أغاريد)، فهذه هي الفتاة التي تهجر بيتها وأرضها لأن العملاء اقتحموا القرية، وقد تركت وردتها الحمراء عرضة للجفاف واليباس، لكنّ العودة باتت قريبة، كما ذكرت الأم «يا عزيزتي، فأرضنا لا تنبت الورد والياسمين فقط وإنما تنبت مقاومين أشداء، أشداء..» (ص ٤٧). هكذا تتماهى الطبيعة عند الكاتب مع المقاومين وكما ينتشر أريج الورود الحمراء فالنصر قادم، ويشارك العصفور رسول الفتاة إلى وردتها في صنع العودة: «وفي كلّ يوم كان يأتي ويغرّد: أنا عدت أغرّد في حديقتنا، اختبأ المحتلّون، ما عادوا يظهرون.. والنّدى لا ينفكّ في كلّ فجر يسقينا.. وإلى جانب الورود والأشجار نبتت بنادق تغرّد هي أيضاً.إنّنا جميعاً نغرّد في الجنوب يا صغيرتي» (ص ٥٠-٥١). هذا الانصهار أو التمازج أو الترابط هو انتشار صفات الطّبيعة على المقاومين أو العكس.

وقد يصل الأمر في هذا الترابط بأنّ الطبيعة لا تيبس مهما تعرضت للقصف بفضل النضال، فأحمد بطل قصة (للأفعى وجوه فئران مذعورة) قد جلس إلى جذع شجرة اللوز المنخور بشظايا حادة كأنّها رؤوس حراب، وأخذ يناجيها وهو يفرك أوراقها «ما زلت طرية.. أتيبسين وقد سقتك دماؤهم». (ص ٦٨) وتتحوّل السنديانة في قصة (يومان) إلى مخبأ وملاذ للبندقية، «كبرت هذه السنديانة وعظمت، وغدت أغصانها أكثر قوة وكثافة. لفافتي تغيب في عبّها، لا يراها أحد، لا تزال في مكانها منذ ذلك اليوم.. أخرجها بين حين وآخر لأتفقد بندقيتي.. ثمّ أعيدها». (ص ٧٤)

ونرى هذه الوردة الحمراء في قصة (الصبي والوردة) من مجموعة (ذات عصر)، تمثّل رمز صمود وبقاء، فالطفل جمال يصرّ على المكوث في بيته وعدم النزوح، فالغرسات صارت شجيرات ورد فكيف يتركها. ويتحوّل الموقف ليكون مسرحاً تجتمع فيه قوى متناقضة تفسح في المجال أمام كونه ساحةً للصراع، صراع للحفاظ على النفس بالنزوح أو البقاء، فيكون النّصر للوردة الحمراء التي

تثبت أحقية الانتماء إلى المكان. وكأنّ الوردة الحمراء تعني الكثير الكثير، فيكفيها فخراً أنّ لونها الأحمر يرمز إلى الشّهادة. ومقاومة القصف تجلّت في تحويل البشاعة / القذائف إلى جمال خلّاب، فالطفل جمال يحبّ الورد ولأجل هذا كان عندما يتوقّف القصف يجمع ما تبقّى من القذائف ويعمل منها مزهريات. (ص ٣٢٣)

وتظهر الطبيعة بوجهها البشع من خلال استخدام بعض مكوّناتها لتصوير العدو، فكما كانت الرّيح الهوجاء عدوّاً نرى في قصة (للأفعى وجوه فئران مذعورة) تمثيلاً للعدو بصورتين. الصورة الأولى صورة الأفعى التي يحاول أحمد أن يرسمها على الرّغم من أنّ الشظايا قد مزّقت محفظته واخذ «يبعد رأسه قليلاً ويتأمّل الأفعى المجنّحة ذات الرؤوس الكثيرة السابحة أمامه في الفضاء الأزرق، وعناقيد القنابل تنزّ من رؤوسها، وتبدأ بنشر دخانها..» (ص٦٧). لكنّ هذه الرؤوس تبقى بلا وجوه، وظلّت هذه الأفاعى تبث سمومها في المكان إلى أن برز من يقاومها وانضم أحمد إلى المجموعة وإن لم يكمل التدريب، فهو يبحث عن الوجوه ليكمل اللوحة. وهنا تظهر الصورة الثانية للعدو / الأفعى، إنّها صورة الفئران المذعورة بعد تدمير آليتهم وقتل الكثير منهم، فتكتمل اللوحة: «وتطلّ منها الأفعى بوجوه فئران مذعورة كثيرة..فئران شقراء سمراء سوداء حمراء تخرج من جحورها المدمرّة وتجري من دون وعي» (ص ٧٢). فاكتمال اللوحة يصبح رمزاً حقيقيّاً لا للصّمود فحسب، بل للمواجهة.. لأنّ الاحتلال يكون أعجز من أن يوقف حركة النضال والمقاومة.

وتظهر دلالية ورمزية الأفعى من جديد في مجموعة (ضحكات الكروم) بقصة عنوانها (أفعى جديدة)، والرّمزية تطل منذ العنوان، فهناك أفعى جديدة ستبث سمومها في المنطقة، ينفتح النص في هذه القصة بقوله: «في حكاية قديمة أنّ أفعى رقطاء انتصبت أمام مدن وبلاد وقراها. وكان ينبت لها رأسٌ كلّما ارتفع سقف بيت جديد» (ص ٦٤١). وتستمر الحكاية القديمة بسيادة الأفعى إلى أن يطلّ فتى أسمر وجد في الخزائن كتباً وسيفاً ذا حدين، ليقضي على هذه الأفعى. لكن هذه حكاية قديمة، ففي هذه الأيام «نبتت من جديد أفعى رقطاء في بلادنا أفعى ذات رؤوس كثيرة قتلت وهجّرت، دمرّت...» (ص٦٤٢)، ولهذا لا بد من عودة الفارس الأسمر ويرفع القبضة المقاومة. هذه القصة صغيرة في حجمها لكنها تحمل الكثير من الدّلالات، فاعتمد الكاتب على التكثيف الذي لم يكن ليؤدي إلى حالة من الغموض بل إلى هو تكثيف يؤدي إلى تخصيب المعاني. فجاء الرمز أداة للتعبير عن الدّلالة المخفيّة فالأفعى القديمة

هي احتلال سابق قد يشير إلى العثمانيين، والأفعى الجديدة هي اسرائيل، لكن المقاوم واحد هو الفارس الأسمر.

والأفعى هي ذاتها في قصة (كيف ينام) من المجموعة نفسها، والمفارقة تكمن هنا بين الدعوة إلى نزع سلاح المقاومة والصراخِ الذي يرتفع في الحقل المجاور «حيّة لها رأسان»، وبغض النظر عن حقيقة الرأسين أو أنهما حيتان، فكيف يقتلها وقد نُزع بيته من السلاح. يلجأ الكاتب هنا إلى التلميح المكثف، وإلى الخلط بين واقع الحية في الحقل المجاور واسرائيل الموجودة على حدود لبنان من جهة التلال الشّرقيّة. إنّ هذه القصة صرخة في وجه من يدعو إلى التخلّص من سلاح المقاومة والعدو ما زال يهددنا من فلسطين المحتلّة ويقفل النص بقوله: «صحيح...كيف نقرأ ونأكل وننام و...، وتلك الأفعى الرقشاء في جوارنا منذ ولدنا» (٦٤٥ص).

ونلمح هذه الرّمزيّة للطّبيعة غير الحيّة في قصة (دم قانا) من مجموعة (حكايات في البال)، والأفعى هنا غول وحش لا يخاف، حتى أنّه صلب المسيح، ويحاول الطفل حسين رسم هذا الغول فيتساءل هل له رأس ووجه وعينان ويدان ورجلان ليتبيّن له أنّ هذا الغول الأسود مثل فحمة، والأزرق مثل ذبابة، بُعث في حظائر الحقد، الصورة مستمدة من طبيعة بشعة مكروهة، وهذا طبيعي من غول مغتصب في مواجهة دماء الأبرياء، هذه الدّماء هي دماء قانا الذي يلف العالم ويغرقه. وتحمل هذه القصة مضامين متعددة، بين العودة إلى الأسطورة بصورة الغول وإلى الإشارة الدينيّة «المسيح عمل في مغارة ضيعتنا معجزة! الغول يخاف من المعجزة» (ص ٦٤).

وتتكرّر الالتفاتة الأسطوريّة في قصة (إلى متى) من مجموعة (ضحكات الكروم): فالغول هو «هذا التّنين الذي حكت عنه الأساطير؟ من أين أتى؟ هل من أساطير في زمننا؟ ألم يقتل الفارس الآتي من الحقول التّنين على أبواب المدينة؟ كيف عاد؟ لم عاد؟ هل نبقى إن بقي يرسل حممه؟ من يقتله؟ من يصنع أسطورة هذا الزّمن؟ من يعيد الوادي أخضر كما كان منذ بدء الخلق؟» (ص٦٥٦). أسئلة تتكرّر تقدّم لنا الرّعب من هذا العدو القديم/ العثمانيين والجديد/ اسرائيل، تعزّز الخوف وتبرز التّهديد الذي تفرضه ضدّ الإنسان بما تعنيه من امتلاك الاحتلال لموقف العلوّ، وللتّحصينات الشّديدة، ولوسائل القتل، في مقابل قيام مقاومة شرسة تنشد الحرية دائما ولعل السؤال الذي ختم به القصة «إلى متى»؟ سؤال أصبح برسم قوى الممانعة في مواجهة اسرائيل، وبرسم الممانعين للنضال.

وإذا كان للطبيعة هذه الأبعاد الدلاليّة

المرتبطة بالقضية الجوهريّة التي تناولها الدكتور عبد المجيد زراقط، أي المقاومة للعدو بكلّ أشكالها فإنّ الطبيعة اتّجهت عنده إلى أبعاد أخرى وإن كانت تدور في الفلك ذاته.

البعد الثاني: الطبيعة رمز العطاء والوفاء

الطبيعة مانحة الخير، وهي التي تضفي الفتنة والجمال وحبّها يرتبط بانتمائها إلى التّراب الذي يحتويها، أي تراب الوطن، فتداخل الحنين إلى الطبيعة بالحنين إلى الوطن. وبرزت هذه الدّلالة في مواقع متعدّدة من قصص عبد المجيد زراقط ففي قصة (وردة حمراء): «كانت الوردة تعطي ولا تسأل، ولا تُخيّب لأحد طلباً» (ص ١٩)، وهي الطبيعة المانحة والملجأ الذي يحمي من يقصدها فالوردة تجعل من قلبها مسكناً ومن أوراقها غطاءً للفراشة الهاربة من الريح. ويمتدّ عطاء الطبيعة لتنشر عبق رائحتها الذي به تواجه القوى العاتية كالريح: «تهبين عطرك كلّه للنسيم فيتحلّى به. ولا تتركين لي شيئاً يحبّب الناس بي» (ص ٢٠). ومن الواضح أن الطبيعة الناعمة تعطي في مقابل الطبيعة القاسية كالرّيح التي رأينا رمزيتها في ما سبق.

والطبيعة متمثّلة بالأرض هي الصديق الوفي للإنسان، ففي قصة (الصديق) يترك أبو أحمد أثناء سفره المؤقت مؤنته عهدة بيد صديق مجهول في مقابل غضب النّاس منه لعدم وثوقة بيهم، ليكتشفوا في آخر الأمر أنهم السذج وأن الحق معه، فهو أودع ثروته لأوفى صديق، إلا وهو الأرض كان كلّ يوم يعطيها وهي تعده بالوفاء.

والطّبيعة هي المعلّم الدائم للأنسان، ففي قصة (حكايات في البال) يُشير الكاتب إلى ما حدث مع العثمانيين: «ظلّوا فيها قروناً يقتلون ويُدمرون وينهبون.. ثم طردناهم ومضوا، وبقيت الدّيار لنا وبقيت منهم آثار تحكي حكايات غزاة مرّوا وفروا» (ص ٣٥). لكنّ الأجداد قاوموا العثمانين من الوادي فرحل العثمانيون وظلّ الوادي الذي سيعلّم الجيل الجديد المقاومة مع العدو الجديد وهنا إشارة إلى الاجتياح الأسرائلي في ١٩٨٢.

فالطبيعة لا تجف طالما في الأرض ينابيع، هكذا يقرّ أديبنا ولأجل ذلك فهو يقدّم كلمته الأولى في مجموعته (المناديل) إلى هذه الطبيعة المانحة ويطلب حمايتها: «احم وجه كرمتي» (ص ٤١٩). والطبيعة هي الكنز المخبأ الذي احتفظت به الطفلة لنفسها " أقفلت الطّفلة دُرجها المغمور بنور القمر الفضيّ، حيث كنوزها» (ص ٤٦٥). ولم تسمح لأحد بأن يطّلع على هذه الكنوز.

البعد الثالث: الطبيعة رمز الانتماء

هذا العطاء الذي تقدّمه الطبيعة يجعلها ترسخ ثقافة الانتماء إلى الأرض وإلى الوطن، وأشار عبد المجيد زراقط إلى هذا الأمر في أكثر من موقع ففي مجموعة «حكايات في البال» يقول في (جرار المطر): «تعودين إلى أمّك الحنون..تعودين إلى حيث يختمر الخصب»، ويقول في (اقحوانة صفراء): «أعود إلى تراب حضن أمّي»، وفي (ياسمينة خضراء): «اسقني، ودعه يذوب ويحتضن الجذور». فهناك علاقة ترابط وتمازج بين الوجود والإنتماء إلى الجذور. هذا الأمر هو الذي يجعلنا نفهم عدم قدرة ملك من ملوك إحدى البلدان من السيطرة على هذا البلد الذي سمع به، فرئيس البعثة التي أرسلها للاستطلاع أخبره بعدم قدرته على تملّك تلك البلاد لأن أحد أبنائها قال: «نحن لا نفرّط بحفنة واحدة من تراب بلادنا»، فكيف الحال اذا بالوطن، وقد يكون هذا الاسقاط الأسطوري دلالة على موقف الكاتب المقاوم الذي يتمسّك بجذوره بتراب وطنه، وهذا حال أيضاً كلّ المقاومين الشّرفاء.

وفي (رجال عرفوا الطريق) من مجموعة مناديل يتبين لنا أنّ كرم الزيتون ما هو إلاّ رمز للانتماء والصمود، فعبدالله يتذكر حلم والده في بناء بيت في وسط كرم الزّيتون ويقول الأب: «هذا كرمنا»، وهو دلالة على امتلاك الأرض. وفي هذه القصة ينتقل رحاب المدى عند عبد المجيد زراقط من أرض لبنان إلى فلسطين ويشير إلى نضال الشيخ عزّ الدّين القسّام والمجاهدين معه، وتكتمل صورة الأنتماء إلى الأرض مع بيارات الليمون التي ستظلّ راسخة لترمز إلى أصحاب الأرض.

إنّ للطّبيعة في العمل القصصي وظيفة جماليّة إلى جانب وظيفتها التفسيريّة، إنّها في العمل الأدبيّ تتحوّل من واقعها كحقيقة موضوعيّة إلى واقع تخييليّ، وإنّ توظيف الكاتب للطّبيعة في العمل القصصيّ أهمية كبيرة، فهي تبين لنا اتّجاه القاص، وتظهر لنا قدرته على رسم صورته وطرائق استعانته بعناصر الطبيعة التي تصبح قادرة على تحريك الشخصيات في رسم الأحداث وإبراز المعاني والأفكار.

بناء الشخصيّة الرّئيسة في المجموعة القصصيّة القصيرة «حديث الوسادة» لخولة القزويني، «نبضات زوجة معذّبة» أنموذجاً

سمية طليس

مدخل نظريّ حول مفهوم الشّخصيّة:

تتميّز القصّة القصيرة بشريط لغويّ قصير في مدّته، أي زمن قصّه المادّيّ. وقصر هذا الزّمن أو طوله لا دخل له بطوله التّخييليّ، وبمقدرة الأخير على المضيّ بعيداً في الماضي، وعلى القفز في هذا الاتجاه أو ذاك[١].

وإنَّ الشّخصيّة القصصيّة أو الرّوائيّة ليست شخصاً، بل فاعلاً ينتج الحدث، أو هي علامة، وإن حاولت الإيهام بمصداقيّتها بوساطة تحلّيها بأسماء، وحلولها في أمكنة معروفة في الواقع الخارجيّ[٢]. إنّها عنصر محوريّ في كلّ سرد، وتتّخذ في النّظريّات السّيكولوجيّة جوهراً سيكولوجيّاً، وتصير فرداً أي «كائناً إنسانياً». وفي المنظور الاجتماعيّ تتحوّل إلى نمط اجتماعيّ يعبّر عن واقع طبقيّ، ويعكس وعياً اجتماعيّاً، لكنّ التّحليل البنيويّ لا يتعامل مع الشّخصيّة بوصفها «كائناً»، بل بوصفها فاعلاً يؤدّي دوراً أو وظيفة في الحكاية[٣].

إنّ الشّخصيّة الرّوائيّة بصفتها مكوّناً مهمّاً في الخطاب الرّوائيّ، لا يمكن النّظر إليها معزولة عن عالمها الّذي وضعها فيه الرّوائيّ، وبالتّالي فهي مكوّن أساس في العالم الرّوائيّ المتخيّل[٤]. يقول عنها بارت إنّها نتاج عمل تأليفيّ، وهي كائنات ورقيّة

(١) يمنى العيد، تقنيّات السّرد الرّوائيّ في ضوء المنهج البنيويّ، بيروت، الفارابيّ، ط٢، ١٩٩٩، ص ١٦٩.
(٢) سمر روحي الفيصل، قراءات في تجربة روائيّة، اللّاذقيّة، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، ط١، ١٩٩٣، ص ٩٥.
(٣) محمد بوعزّة، تحليل النّصّ السّرديّ تقنيّات ومفاهيم، بيروت، الدّار العربيّة للعلوم، ناشرون، ط١، ٢٠١٠، ص ٣٩.
(٤) محمد معتصم، بنية السّرد العربيّ، ص ١٢٠.

أي بمقدور الكاتب تحريكها وتوجيهها وفاق الهدف المرجوّ لتخدم خلفيّته الفكريّة والثّقافيّة[١].

وراقب بارت تطوّر مفهوم الشّخصيّة تاريخيّاً منذ أرسطو الّذي وجدها أمراً ثانويّاً، فهي خاضعة لمفهوم الفعل، إذ ربّما تكون هناك حكايات خرافيّة من غير سمات شخصيّة، لكن لن تكون هناك سمات شخصيّة من غير حكاية خرافيّة[٢].

والكلاسيكيّون تبنّوا نظرة أرسطو مدّة طويلة، فاتّخذت الشّخصيّة اسم عامل الفعل، لكنّها فيما بعد اتّخذت كثافة نفسيّة، وأصبحت فرداً متكوّناً تكوّناً كاملاً[٣].

أمّا البنيويّون، فقد ميّزوا بين مصطلح (الشّخص)، أي الإنسان الفرد، كما هو في الواقع. وبين مصطلح (الشّخصيّة)، والمراد بها وجودها داخل المجتمع الرّوائيّ[٤]. وتكون الشّخصيّة بمثابة دالّ من حيث اتخاذها أسماء أو صفات عديدة تلخّص هويّتها. أمّا الشّخصيّة مدلولاً، فهي مجموع ما يقال عنها بوساطة جمل متفرّقة في النّصّ، أو بوساطة تصريحاتها وأقوالها وسلوكها. وهكذا فإنّ صورتها لا تكتمل إلاّ عندما يكون النّصّ الحكائيّ قد بلغ نهايته، ولم يعد هناك شيء يقال في الموضوع[٥].

«وقد حاول أ.ج. غريماس (A.J. Gréimas) إقامة علم دلالة بنائيّ للنّصّ، ووضع نموذجاً للتّحليل يقوم على ستّة عوامل تأتلف في ثلاث علاقات[٦]، هي:

١ - علاقة الرّغبة (Relation de désir):

تجمع هذه العلاقة بين من يرغب «الذّات»، وما هو مرغوب فيه «الموضوع»، والذّات، تكون في حال اتصال، أو حال انفصال عن الموضوع. فإذا كانت في وضعيّة اتصال، فإنّها تجدّ للانفصال، والعكس صحيح. لذا يسعى البطل لتحقيق الموضوع، فيبرم عقداً مع النّفس، أو مع المجتمع يقضي بتحقيق ذلك.

الذّات ← الموضوع

٢ - علاقة التّواصل (Relation de communication):

إنّ الدّافع أو المحرّك الّذي يحرّك الرّغبة لدى البطل/الذّات يسمّيه غريماس العامل

(١) حميد لحمداني، بنية النّصّ السّرديّ، ص ٥٠.
(٢) رولان بارت، مدخل إلى التحليل البنيويّ للقصص، ص ٦٢.
(٣) م. ن، ص ٦٢ - ٦٣.
(٤) محمد سويرتي، النّقد البنيويّ والنّصّ الرّوائيّ، الدّار البيضاء، دار أفريقيا الشّرق، ط١، ١٩٩١، ص ٧٠.
(٥) حميد لحمداني، بنية النّصّ السّرديّ، ص ٥١.
(٦) عبد المجيد زراقط، في بناء الرّواية اللّبنانيّة، ص ٢٧٠.

المرسِل (actant destinateur)، ويقابله عامل آخر تُحقّق لأجله الرّغبة، ويسمّى العامل المرسَل إليه (actant destinataire)، وقد يكون المرسِل والمرسَل إليه الفرد نفسه، وقد يكون المجتمع، أو الوطن، أو الحزب... ويجب أن تمرّ علاقة التّواصل بين المرسِل والمرسَل إليه عبر علاقة الرّغبة، أي عبر علاقة الذّات بالموضوع:

المرسِل ← الذّات ← الموضوع ← المرسَل إليه

٣ – علاقة الصّراع (Relation de lutte):

تعتري الذّات، في سعيها إلى موضوعها، عقبات وعثرات تجدّ في حلّها وتخطّيها بعد صراع يتعارض فيه عاملان هما: العامل المساعد (actant adjuvant) الّذي يساند الذّات ويعاضدها في صراعها لبلوغ قصديّتها. والعامل المعاكس (actant opposant) أو المناوئ الّذي يعرقل مساعي الذّات، ويعمل على إفشال تحقيق مرامها. ويبرز الرّسم الآتي علاقات العوامل في ما بينها:

المرسِل المرسَل إليه ← الذّات الموضوع

العامل المساعد العامل ← المعاكس

وهذه البنية تشكّل أساساً في كلّ حكي، بل في كلّ خطاب على الإطلاق، كما يقول غريماس(١).

٤ – العوامل والممثّلون (Actants et acteurs):

يمكننا التّمييز بين العوامل والممثّلين من خلال الرّسم الآتي:

أ – العامل ب – الممثّل

ب ١ أ ١

أ ب ٢ ب أ ٢

ب ٣ أ ٣

كما يلاحظ، يمكن للعامل (أ) التّمثّل بعدّة ممثّلين (ب)، كما يمكن للممثّل القيام بأدوار عامليّة كثيرة.

إنّ ما يقدّمه غريماس عن العوامل والممثّلين يُسقط عن الشّخصيّة صفة الشّخص/ الإنسان الموضوعيّ، ويقرّبها من الشّخصيّة «الشّخصيّة المجرّدة»، فيمكن للعامل التّمثّل بعدّة أشخاص، كما ليس من الضّروريّ أن يكون العامل شخصاً ممثّلاً، فيمكن أن يكون مجرّد فكرة كالدّهر أو القدر، وقد يكون مدينة أو جيلاً من الأجيال، وهكذا تصبح الشّخصيّة مجرّد دور يؤدّى في القصّ بمعزل عن الّذي يؤدّيه.

ويتوجّب دراسة الشّخصيّة أوّلاً، على

(١) A.J. Gréimas, sémantique structural: recherche de méthode P. 172.

مستوى العوامل الأدوار، وعددها ستّة، هي:

١ – العامل الذّات

٢ – العامل الموضوع

٣ – العامل المرسِل

٤ – العامل المرسَل إليه

٥ – العامل المساعد

٦ – العامل المعاكس

ثانياً، على مستوى الممثّلين، ويعني الفرد الّذي يمكنه تأدية غير دور.

إنطلاقاً ممّا تقدّم، فإنّني سأبحث في البرنامج السّرديّ للشّخصيّة الرّئيسيّة في «نبضات زوجة معذّبة»، وهي «هدى».

١ - الاشتغال العامليّ (هدى):

١ – العامل الموضوع: الرّغبة في صحوة الزّوج لإشباع الحاجة إلى الحبّ والسَّعادة.

لم يكن المنعطف التّحوّليّ المغير مجريات واقع هدى وحياتها الدّافئة، من مرادفات مشيئتها، بل بفعل انغماس الزّوج الحادّ والمتواصل في الأشغال والمنجزات الخاصّة الّتي ارتضاها، ونتيجة اختراقات العوامل الطّارئة الّتي عدّلت هيكليّة الأولويّات في رصيده اليوميّ. ولذلك أحكمته معضلة البرودة والجفاف الشّعوريّ حيال زوجه الّتي تخيّرته حلماً كبر في شراييها، ملازماً إيّاها موئلاً ومحطّ اعتبار وراحة وتقدير.

إنّ تجاهل محضرها غير المسوّغ تراكم في سلوكيّاته وأماله نحو الرّوتين والتّقصير في مضمار التّشارك الرّوحيّ، من دون تحسّس جنبات قلب هدى العريقة بالوفاء، والّتي أمست ملوّحة بالضّبابيّة والملل والتّبرّم. لقد جدّت لهزّ وجدان هذا الآخر عبر ثورة الحيرة والضّياع الّتي نكأت أطرافها، وشكّلت مبادرة أحاديّة القطب بلا صدى، أو انعكاس تضامنيّ من رجل أفلست أحاسيسه، وقطعت شوطاً في جمود الذّكوريّة «تنهّدت بعمق وكأنّ بركاناً في صدرها يكاد ينفجر ويخترق هذا الصّمت»[١]. «أدار ظهره إليها مدبراً»[٢].

إنّ تغيّر الصّورة العلائقيّة حدت بالزّوجة للتّنقيب عن مستقر يعيد شراهة الحبّ المتسرّبة الّتي راكمت الأفكار الرّماديّة مغيّرة الطّباع نحو البؤس والتّعاسة الهامدة في عينين تستجديان الزّوج للصّحوة وتفهّم الحرمان القابع بين ترنّحات الصّوت الأنثويّ الذّابل «كم تتمنّى لو ينتبه إلى حزنها ويمنحها حبّاً ليشعّ ذلك

(١) خولة القزوينيّ، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٣.

(٢) م. ن، ص ٧٥.

النّور الوسنان»[1]. «غاص قلبها في صدرها، وتشتّتت أفكارها مع نبض لوعتها»[2].

١ -١ - العامل المرسِل والعامل المرسَل إليه:

إنّ الأنوثة العامرة بزخم الحرمان من نكهة ذكوريّة حاضنة ومشبعة ومطيّبة، دفعت بالعذاب للتّربّص بكيان هدى الّتي تراءى لها الواقع الحيّ قيوداً مكبّلة ومتنكّرة لحاجاتها الجسديّة والرّوحيّة. فقد تبدّت كمن يتهرّب من ذاته للتّحرّي عن رغبة في المجهول، بل بين تفاصيل الحياة المعقّدة والعابرة للجسد «فلأقتحم بقوّة وأسبر أغوار المجهول فلم أعد قادرة على احتمال هذه المطارق السّخيفة الّتي تهوي على رأسي»[3].

هوى كيانها بلا إنذار، وسحق ليشكّل محور صراع داخليّ ملحّ، تتنازعه الذّاكرة المتوسّمة فيه انتفاضة ربما تستنهضها اللّحظات العتيقة العابقة بماضي الودّ والسّعادة والثّقة المتمادية حتّى آخر الاستنزاف والنّهاية. إنّ مسيرة عدم المبالاة الّتي أباحها الزّوج رسمت خطوط تحدٍّ كبرى، أطّرت مشهد الحياة العائليّة الّتي باتت في معقل الأزمة المؤشّرة للتّفكّك والتّلاشي، في حال استمراريّة تفاقم همّ هدى المستجدية منفذ خلاص يوازي إغراءها وخصوصيّتها الجماليّة، «إنّها تبحث عن كيانها الضّائع وسط زحام مبهم تائه، سنين طويلة وهي في انتظار أن يصحو يوماً»[4].

إنّ هدى وزوجها وابنها هم المنتفعون من تلبية نداء الميل الأنثويّ وتحقّق سعي «الذّات»، لأنّ الكيان المهمّش لا يعثر على موقعه إلاّ في نطاق أسرة تعمر بنفح أنثى مطلقة العشق والحنان.

٢-١ - ممثّلو العامل المساعد:

لم تكن طينة هدى لتفوز في إضرام ثورة تصدٍّ للإقصاء، لولا إرادة تتفتّق لتملأ الأعصاب بروح الاندفاع والتّصميم على لفت وجذب تنبّه واهتمام من ارتضته أميناً على الفكر، ووليّاً على الجمال الّذي قلّما تُدرك سبل فكّ رموز فلسفته، وامتهار قراءة تصرّفاته المغرية الّتي حوصرت وأطبق عليها بفعل مستجدّات نالت الفوز في حساب الزّوج «سنوات من عمرها تنقضي وزوجها ما زال تائهاً في أحلامه السّراب،

(١) م. ن، ص ٧٤.
(٢) م. ن، ص ٧٧.
(٣) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٨.
(٤) م. ن، ص ٧٤.

صفقات تجاريّة كثيرة، أمنيات بعيدة المنال»[١].

وقد عزّز مقوّمات الصّلابة تلك الشّجرة المنتصبة خلف النّافذة والمجابهة اضطهاد الصّيف، وجفاف الصّحراء. إنّها تواظب على التّمايل، مانحة تشكيلات من السّعادة بفعل قوّة غيبيّة مؤآزرة «أغصان الشّجرة المجنونة تتراقص فوق جدار الحديقة قد تناثرت وريقاتها النّديّة، فتراها تتحدّى وتتمايل كقدود حسناوات»[٢]. ولا يتغيّب ما لانتماء الطّفل أحمد من مقدرة تأثيريّة إيجابيّة لاصقت إحساس الأمّ لتمدّها بمكوّن آخر في التّمرّد بغية التّفاني والحرص على المكوّن العائليّ، وعلى ديمومته خشية على المصير «لقد اطمأنّت أنّ هناك شريناً متّصلاً بطفلها... البرعم الصّغير الّذي تستمدّ منه روح البقاء والتّفاني»[٣].

إضافة إلى لغة الصّبر الّتي احتوت السّياق القائم الّذي استُميل، ختاماً، إلى محطّة الاستقرار والمسالمة ليعيد هندسة رحلة العائلة المتحابّة من جديد «قربك الدّائم منّي يحميني من نفسي، يشعرني بالأمان»[٤]. «كان يسمعها وهو مطرق يتحسّس معاناتها عن قرب ويخفت ضوء الأبجورة وتغدو أجواء الغرفة أجمل بكثير ممّا كانت»[٥].

٣-١ - ممثّلو العامل المناوئ:

كانت العلاقة الغراميّة بين صالح وهدى تتنعّم بنسائم الاستقرار والمحبّة والمتانة والاهتمام، إلاّ أنّ حدثاً دخيلاً شابها مصوّباً البوصلة عكس المرتجى، فأتى انجرار الزّوج خلف المصالح وعالم الأمنيات والفوقيّة والتّميّز، بعيداً من التّطلّع إلى واقع اتخمه العشق، وإلى مشاعر أنثويّة قد تهان، وهي في أوج إلحاحها في طلب الحنان والإرضاء، في ظلّ وعي الزّوجة حقوقها ورغباتها المستميتة على نظرة من الشّريك تجتاز خطّ الجمود إلى الحركيّة والتّفاعل «وزوجها ما زال تائهاً في أحلامه السّراب»[٦].

إنّ الواقع المنجرّ نحو دوّامة الوجع والغربة والتّجاذبات لم يعتق هدى، بل عبث بحيويّتها وخذلها، لكنّها اعتصمت بحبل

(١) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٣.
(٢) م. ن، ص ٧٥.
(٣) م.ن، ص ٧٨.
(٤) م. ن، ص ٩٣.
(٥) م. ن، ص. ن.
(٦) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٣.

الصّمود والمقاومة بلا انزلاقة دنيئة أو خيانة تورثها ما ارتضت، وتعوّض حرمانها. لقد امتصّت ما اكتنفها من عذاب داخلي، عذاب الجسد والرّوح، لتهتدي إلى خلاص عذب «تنهّدت... فالواقع يشدّها إلى دوّامة غريبة قد ألفتها رغماً عنها»[1].

التّرسيمة العامليّة

العَامل المرسِل العامل الموضوع العامل المرسَل إليه

(الرّغبة في صحوة الزّوج (الأنوثة، الشّعور لاشباع الحاجة إلى (هدى – الزّوج صالح–

بالكيان الضّائع بسبب الحبّ والسّعادة) الابن أحمد)

الحرمان العاطفيّ)

العوامل المساعدة العامل الذّات العوامل المناوئة

(الإرادة والتّصميم (هدى) (ارتهان الزّوج للصّفقات

للفت انتباه الزّوج، وضياعه بين

وجذب اهتمامه. الأمنيات المستعصية،

والأحلام السّراب.

ـ التّمثّل بالشّجرة الجبّارة – عدم مبالاة الزّوج

في الحديقة، المجابهة حرارة بميول زوجه وحاجاتها.

الصّيف، وجفاف الصّحراء

بمساندة قوّة غيبيّة تمنح السّعادة. – الواقع الّذي يجرّ نحو

الوجع والدّوّامة الغريبة

ـ استشفاف روح البقاء والتّفاني المفرغة).

والمواجهة من الطّفل أحمد.

ـ الصّبر بالرّغم من تبعثر خارطة

الحياة فوق الأمنيات).

٤–١– إنّ الجوارح المنتفضة لم تتبقَّ رهينة الحسرة والألم والأمل، لأنّ الزّوج استدرك خطيئته في خاتمة الدّوّامة، وعاد مكفّراً عنها، مسترضياً هدى، واقفاً على ترميم ورأب صدع ما تأزّم من إحساس لديها بعد رحلة الوحدة والإرهاق. وهنا تقهقرت العوامل المناوئة بسلبيّاتها، وانحسرت لتتقدّم العوامل المساعدة معاونة هدى في تحقيق برنامجها السّرديّ، واستعادة العناية.

٢ – العامل الموضوع: عدم الرّغبة في التّواصل مع مصطفى مجدّداً:

إنّ زيارة هدى الملبّية دعوة بيت عمّها، لم تكن عابرة الحظّ، بل أماطت اللّثام عمّا

(١) م. ن، ص ٧٧.

يقوّض مصطفى ابن عمّها، ويحتكر وجدانه، فهو أسير ماضيها الّذي تحيّنه محبّاً وموئل طمأنينة. عاد من فرنسا لتوّه يتخطّفه طيفها، وتهدر معالمها في جنباته المزدحمة بالحروف والكلمات الّتي تراصفت شعراً ممهوراً بيواقيت القوافي، ورقّة الأرواء، وذلك عندما كان اللّقاء الّذي أحرق مسافات البعاد كلّها محيياً مساءات الطّفولة الممتلئة بالبراءة «إلى ملهمتي الحلم، زهرة عمري الّتي لن تذبل مهما فرّقنا الزّمن، وباعدت بيننا الأيّام»[١].

راح لهاث قلب مصطفى يكبّل قامة هدى بكلّ غلوّ، وعيناه تخترقانها بشهوة، فارتعدت هالة جمالها، واصطرعت مُطعّمة بانفعال اندسّ ينهب الرّوح وشوطاً من الأيّام المتلوّنة برهان هذا الدّخيل الّذي فشلت مساومته على بيع المعشوقة مبادئها العاطفيّة، المعشوقة الّتي لم تخضع لمحاولات ابتزاز جمالها «ما زالت جميلة ورشيقة... لكن في عينيها حزن دفين»[٢]. بل كرّست مجهودها لسدّ نقاط خللها، مقلّصة التّواصل مع هذا الرّجل العَالَم الغريب بمراميه الممتدّة على ضفاف غربتها مع نفسها وأحلامها، ومع أنينها الصّاخب، وذلك لاجتناب الغرق في شركه الّذي سينجلي على خيانة ماحقة تحيل الحياة رماداً يتعذّر في محضره خلق مصداقيّة وثقة مع الزّوج صالح مجدّداً، لأنّ الأخير سيكون نتيجة معادلة الغبن «أرجوك يا مصطفى لم يعد في رأسي أيّة حجّة مع السّلامة»[٣]!

٢ -١ - العامل المرسِل والعامل المرسَل إليه:

إنّ الخلل الحرمانيّ الّذي اعترى حياة هدى كان مسرباً لتسلّل مصطفى وطليه كيانها بلمسات عابرة لها الحجّة لزعزعة أصالة شعورها المنكوب جرّاء وحشة طريق أنهكته، فأيقظت فيه الوجع والنّقص والخشية «لكن في عينيها حزن دفين»[٤]. «ولكنّك بالنّسبة لي هالة من نور تسطع في ظلمة حياتي... وأنا أراكِ محض روح»[٥].

لكنّ وعي هدى وتبصّرها بعواقب الجموح خلف إحساس محظور، حالا دون سقطة مدمّرة، فقد صدّت ارتكابة مصطفى المصرّة على إطلاق صرخة الحياة الصّاخبة بالعشق والوله في وجدانها السّقيم غير

(١) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٨٥.
(٢) م. ن، ص ٧٨.
(٣) م.ن، ص ٨٦ - ٨٧.
(٤) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ١٩٩٧، ص ٧٨.
(٥) م. ن، ص ٨٠ - ٨١.

المشاع «مصطفى الماضي انتهى وأنا الآن سيّدة متزوّجة»[١]. لقد شاكست أنوثتها عن ظهر قلب، قامعة ضجيج فرائصها، مخافة التّخبّط في المجهول المعدوم القرار لانفصاله عن المجريات الحياتيّة العاديّة «تلعثمت، صعدت ضربات قلبها إلى الحلقوم»[٢]. «اشتدّ ذعرها، إنّه يقترب من تلك المساحة الفارغة»[٣].

قدّر لهدى الحشر في موضع حرج، لكنّها خلعت دثار ما ساور لحظاتها لاجمة مشاعرها، وبخطوتها كانت وعائلتها في انتفاع، أي هما المرسَل إليه.

٢ -٢ - ممثّلو العامل المساعد:

ارتبكت هدى حيال الاختبار العسير الّذي لازمها، بناء على معطيات مستجدّة، لكنّها ارتقت عن الشّهوانيّة والمتعة العابرة عبر تقديس حرمة ارتباطها بصالح، فلم تيمّم بصرها شطر المفاسد، ولم تتودّد خاطر الخيانة، أو تستقي العبث مطبّبة به شغفها إلى الحنان والعاطفة المضطهدة «لأنّي أحبّك وأحبّ أن أكون لكَ وحدكَ لا أحبّ أن يشاركني أحد فيك»[٤]. كان منسوب الرّوحانيّة فائقاً لديها، يُسقط شرعيّة المادّيّات كلّها، لأنّ شرع الله هو الفيصل والمؤتمن على الهَدْي «أنا الآن متزوّجة وشرع الله بيني وبينك»[٥].

لقد أدركت أن لسعات الضّمير وأسواطه لن تبارحها، وأنّها ستكبّل أمام التّحرّر من ترسّبات الخزي ولعنته إن ضعفت واستسلمت للعثرات «والضّمير يلسعني بهذه الوقفات الخاطفة»[٦] لذا استغاثت بزوجها وطفلها لاجتياز محنة الغدّ وتحدّياته بإرادة صلبة تحجّم نظرات مصطفى، ولا تشتهي الاحتكاك به مهما تباينت سبل ذلك «رنّ جرس الهاتف... ردّت هدى على رنين الهاتف، صعقت، كان الطّرف الآخر «مصطفى» غضبت»[٧].

٢ -٣ - ممثّلو العامل المناوئ:

لم يكن اللّقاء اختباراً مستسهلاً لدى مصطفى، فعبره اخضرّت سيمفونيّة الحزن الّتي تَمثّلتْ بهدى الطّفولة المهرولة من ماضٍ لم تشبْ فيه فوضى البعاد ظلّت

(١) م. ن، ص ٨٠.
(٢) م. ن، ص ٨٤.
(٣) م. ن، ص ٨٥.
(٤) م. ن، ص ٩٤.
(٥) م. ن، ص ٨٦.
(٦) خولة القزويني، حديث الوسادة، بيروت، دار الصّفوة، ط١، ، ص ٨٦.
(٧) م. ن، ص ٨٩ - ٩٠.

المحبوبة أيقونة يختمر جمالها، بعيداً من رصد العادات والتّقاليد الّتي تأفّف منها مصطفى متأثّراً بمجتمع فرنسا الّذي تعلو فيه الشّهوة والرّغبة الجنسيّة فوق كلّ مبدأ «وعيناه ما زالتا تسبران صدرها في غربة، إنكِ ما زلتِ تحتفظين بشيء من الودّ ناحيتي»[١].

تمرّد مصطفى على أعراف ألفاها لوثة تنخر المجتمع فتحول دون استرداد فؤاد هدى المنهمك في ترحيل أساه، فؤاد تضاعف الرّهان على ترنّحه في سكرة الذّكرى الّتي ربّما تنهضه من تحت الرّماد، وتملأ فيه الفسحة الشاسعة من الحرمان الوجدانيّ عبر الكلمات المنسابة بلا ملل، والمعوّضة عن فرص ضائعة، لذا تكاثرت المكالمات الهاتفيّة الرّامية إلى الإيقاع بهدى، وسلخها عن كيانها الضّائع «عاد ثائراً على الواقع، متمرّداً على التّقاليد»[٢]. «اشتدّ ذعرها، إنّه يقترب من تلك المساحة الفارغة»[٣].

التّرسيمة العامليّة

العَامل المرسِل العامل الموضوع العامل المرسَل إليه

(الخشية من التّعلّق عاطفياً (عدم الرّغبة في التّواصل (هدى – الزّوج صالح –

بمصطفى «ابن العمّ») مع مصطفى مجدَّداً) الابن أحمد)

العوامل المساعدة العامل الذّات العوامل المناوئة

(ـ الزّواج من صالح (هدى) (تمرّد مصطفى على

ـ شرع اللّه المحرّم العادات والتّقاليد، وجدّه

العلاقة الغراميّة مع في اختطاف قلب هدى

غير الزّوج عبر كلامه الطّيّب.

ـ لسعات الضّمير المعذّبة – تعطّش هدى لنفحات

ـ الاستغاثة بالزّوج والابن أحمد الحنان والحبّ، بفعل

ـ التّحسّب للغد الآتي، ولتحدّياته تجاهل زوجها لها.

ـ الإرادة المواجهة نظرات مصطفى – إصرار مصطفى على

ـ قطع مكالمات مصطفى الهاتفيّة، ملء الفسحة الشّاسعة

(١) م. ن، ص ٧٩.
(٢) م. ن، ص ٨٤.
(٣) م. ن، ص ٨٥.

ورفض تلبية دعوته بزيارة منزل عائلته من حرمان هدى

الوجدانيّ عبر الإحساس

التّعويضيّ الّذي يفرضه.

ـ مكالمات مصطفى الهاتفيّة المتكررة

٢ – ٤ – إنّ محور القيود الّتي شرذمت روح هدى، لم يحل دون الإنجاح في صدّ موجة مصطفى الشّعوريّة المستطرِدة إلى مواضع وخَزها الألم المكبوت، لكنّها لم تنحلّ وتنكسر، لأن نَفَساً عميقاً بالإرادة وطيف الصّبر أبى أن يذوب أو يستكين إلاّ بالانتصار على ما ناوأه، وذلك بمعاضدة عوامل شتّى، وهكذا تحقّق سعي الذّات، فكان البرنامج السّرديّ.

الحال وشبيهاته في الإعراب

نسرين عبد الله عطوات

مقدمة:

النحو ميزان العربية، ومقياس صحتها، فهو العلم المختص بوضع ضوابط الاستخدام اللغوي الصحيح للمفردات في سياقاتها، حيث إنه يبحث في ضبط الكلمات على ما يقتضيه نهج العرب في كلامهم، «ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها ردّ به إليها»[(١)]، هذا الضبط يرتبط بوظائف تلك المفردات بعد انتظامها في الجمل، فهو خاضع لسلطان المعنى، وخادم له، لأن الإعراب «يميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين»[(٢)]، فيعرف به المقصود بالدلالة، وبذلك يسهم في إيصال الرسالتين الشفوية والكتابية إلى من هو معنيّ باستقبالهما.

ودراسة جانب من الوجوه الإعرابية المتغايرة للمعرب في الموقع نفسه لهو من الأهمية بمكان حيث يفتح آفاقاً عدة لدلالات مختلفة للنص في محصلته النهائية، ما قد يؤدي إلى فهم جديد له[(٣)]، ويدلل على طواعية ومرونة لغتنا العربية.

والحال من المنصوبات المتقاطعة مع كثير من المنصوبات في وجه من الوجوه الإعرابية المحتملة للكلمة المنصوبة، أو للجملة الواقعة في محل نصب لفرط التشابه بينها وبين هذه المنصوبات، لذلك خصص هذا البحث لدراسة بعض الآيات القرآنية التي يجوز فيها الدارسون نحاة ومفسرين وجه الحالية مع المفعولات، ومع التمييز.

وقد قسم البحث إلى قسمين أساسين:

(١) ابن جني، أبو الفتح، عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، لا.ط، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٢، ١/ ٣٣

(٢) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن: إلاتقان في علوم القرآن، لا.ط بيروت: المكتبة الثقافية، ١٩٧٣م، ١/ ١٧٩

(٣) قد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد، والمتمسك به صحة المعنى، ويؤول لصحة المعنى الإعراب: السيوطي: إلاتقان، ١/ ١٨٢

أولهما قسم يشير إلى أمثلة من الآيات التي احتملت كلمات فيها وجهي الحالية والتمييز على حد سواء، وثانيهما قسم يعرض أمثلة لآيات احتملت وجوه الحالية والتمييز والمفعولية في الوقت نفسه.

كان كل عنوان يبدأ بدراسة تمهيدية تعريفية بالمنصوبات التي ستتم دراسة احتمالات تقاطعها في آيات السورتين تحرياً لجمع شتات الأفكار، وطلباً للضبط حتى تكون المقارنة مبنية على بينة، وعلم حول المنصوب متفق عليه من قبل النحاة لتصل الدراسة إلى مبتغاها.

المبحث الأول
الحال والتمييز

أولاً: عين على الحال:

أولاً مفهومها: لغةً: «الحال مذكر ومؤنث، جمعها أحوال: صفة الشيء وهيئته»[1].

- أصطلاحاً: «الحال هي وصف فضلة»[2]، تقع في جواب (كيف)، كـ: ضربت اللصمكتوفاً، «وهي تذكر وتؤنث، فيقال: حال فلان حسنة، وحسن»، وهي وصف أو ما يحل محلها، أو ينوب عنها، قد تأتي الحال جامدةً، أو جملةً، أو شبه جملة، وهي منصوبةٌ أو في محل نصب، دالةٌ على هيئة صاحبها وقت تحقق مضمون الفعل منها، أو عليها. - وهو الغالب - أو بعد تحقق زمن عاملها. صالحةً للوقوع في جواب كيف، وسمى سيبويه «الحال خبراً وصفة»[3]، وسماها المبرد «خبراً ومفعولاً فيه»[4].

ثانياً: ما يكون حالاً:

١ - اسم الفاعل مثل: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[5].

٢ - اسم المفعول مثل: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾[6].

٣ - الفعل المستقبل مثل: جاء زيد يحضر أي محضراً.

٤ - الفعل الماضي مثل: جاء زيد قد ركب، أي راكباً.

٥ - الظرف مثل: رأيت الهلال بين السحاب.

---

(١) الفيروزابادي: القاموس المحيط، ١٢٩٦.
(٢) سيبويه، الكتاب، ١/ ١٩٥-١٩٨.
(٣) م.ن، ٢/ ١٢١.
(٤) المقتضب، ٤/ ٢٩٩
(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٦) سورة الأنعام، الآية: ١١٤.

٦ – الحرف جار ومجرور مثل: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾[١]، ويتعلقان بمستقر أو استقر محذوفين وجوباً.

٧ – المصدر: ﴿ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ﴾[٢].

٨ – الجملة إذا كان معها الواو مثل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾[٣].

ثانياً: عين على التمييز:

أولاً: مفهومه:

لغة: «تخليص الأجناس بعضها من بعض»[٤]، وهو مصدر (ميزّ)، إذا خلصّ شيئاً من شيء، وفرق بين مشتبهين.

اصطلاحاً: هواسم نكرة جامد منصوب يذكر تفسيراً للمبهم من ذات أو نسبة فيه معنى من الجنسية[٥].

ثانياً: شروطه وأوصافه:

أ – أن يكون اسماً جنساً.

ب – أن يكون نكرةً في الأصل، «وقد يأتي معرفة لفظاً، وهو في المعنى نكرة»[٦]. قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَرْيَةٍۭ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾[٧].

ج – أن يكون مفرداً. د – أن يكون اسماً جامداً، لا مشتقاً. هـ – أن يكون مقدراً بـ (من).

«فالتمييز مفسر، مُبَيَّن للذات»[٨]، لا وصفٌ واحترز به عن النعت والحال، فإنهما يرفعان الإبهام المستقر الواقع في الوصف، لا في الذات[٩].

ويقال للتمييز: «التبيين والتفسير»[١٠]، ويميز بعضهم بين التفسير والتمييز، "فيجعل نصب (رجلاً) في (عندك خمسون

---

(١) سورة القصص، الآية: ٧٩.
(٢) سورة الفجر، الآية: ٢٢.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٤٣.
(٤) ابن جني، اللمع، ٦٤
(٥) ابن السراج، محمد أبو بكر، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبدالحسين الفتلي، النجف: مطبعة النعمان، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م، ١/ ٢٢٥، ٣٧٩، الاسفراييني، فاتحة الإعراب، تحقيق: د. عفيف عبدالرحمن، إربد: جامعة اليرموك، ١٩٨١م، ١٤٩.
(٦) وذلك لأن: «شرح التنكير أرجح لأن ما وجد مخالفاً لمؤول على زيادة (آل) أو على تأويله بالنكرة واشتراط التنكير احتراز من المعرفة المنصبة على الشبيه بالمفعول به»: نهر، هادي: الإتقان في النحو وإعراب القرآن
(٧) .سورة القصص، الآية: ٥٨.
(٨) أبو حيان: أبو عبدالله محمد بن يوسف، تقريب المقرب في النحو، بيروت: دار الندوة الجديدة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م، ١٦٠.
(٩) الجامي: الفوائد الضيائية، ١/ ٣٩٩ وابن آجروم: شرح الأجرومية، ١٦٠
(١٠) الزمخشري: المفصل، ٣٥.

رجلاً)، على التفسير، ويجعل نصب (وجها) و(كفاً) في: (أنت أحسن الناس وجهاً واسمحهم كفاً) على التمييز»[1].

ثالثاً: عين على تقاطع الحال والتمييزفي الإعراب:

«وتشبه الحال التمييز، لأنك تفصل بين حال وحال، ألا ترى أنّ قولك: (جاء زيد)، يحتمل ضروباً من الأحوال؟ فإذا قلت: (راكباً)، زال الاحتمال».

هذا جزء مقتطف من كتاب «العكبري»: المتبع في شرح اللمع[2]، يظهر فيه أن هناك تشابهاً ما بين الحال، والتمييز، والتشابه موجود لا خلاف.

كلا «الحال والتمييز اسمان، نكرتان، فضلتان، منصوبان، رافعان للإبهام»[3].

إلاّ أنّ الحال يكون جملة كـ: (جاء زيد يضحك)، وجاراً ومجروراً نحو: قوله عز من قائل: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ فِى زِينَتِهِۦ﴾[4]. وظرفاً، نحو: (سهرت الليالي بين التأمل والخيال). أما التمييز فلا يكون إلاّ اسماً، والحال تأتي معرفة مؤولة بنكرة ولا يكون التمييز على ذلك، فلا يأتي إلا نكرة.

والحال والتمييز يرفعان الإبهام[5]، إلا أن الحال ترفع إبهام الهيئات، والتمييز ترفع إبهام الذوات.

«تزاد «من» في التمييز، لا في الحال»[6]، كما أنّ «الحال قد يتوقف معنى الجملة عليها، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾[7]، بخلاف التمييز[8].

والحال غالباً ما تكون مشتقة، وإن كانت جامدة فإنها تؤول بمشتق، وحق التمييز الجمود، إلاّ أنها تأتي مشتقة في بعض الأحيان: نحو لله دره فارساً[9].

فهذه الجملة تمتدح الفروسية عند الممدوح، باستخدام أسلوب المدح، ثم الاسم المشتق «فارساً» كتفسير وتبيين للأمر الممدوح.

الحال تتعدد، ولا يتعدد التمييز. وتوجد حالات يجوز فيها تقدم الحال على عاملها، وذلك في حال كونه: فعلاً متصرفا»، أو

(١) ابن شقير: المحلي، ١٥.
(٢) ١/ ٣٣٩.
(٣) ابن هشام: مغني اللبيب، ٢/ ١٤١
(٤) سورة القصص، الآية: ٧٩.
(٥) الجرجاني: المقتصد، ١/ ٦٧٥.
(٦) الجامي: الفوائد الضيائية، ١/ ٤٠٩.
(٧) سورة الإسراء، الآية: ٣٧.
(٨) ابن هشام: م.س، ٢/ ١٤٥-١٤٦
(٩) م.ن: ٢/ ١٤٥-١٤٦

وصفاً، أو مصدراً أو مشتقاً، ولا يجوز ذلك في التمييز على الصحيح[١]، الحال تنتقل وتلزم، فتسمى حالاً لازمة[٢] ومنتقلة، بينما التمييز دائماً ثابت.

نظراً لوجوه التشابه بين الحال والتمييز رغم وجود هذه الاختلافات فإن النتيجة اختلاف النحاة والمعربين في إعراب عدد من الألفاظ الواردة في القرآن على وجه من الوجهين، أو جمع الاحتمالين معاً.

وهنا أمثلة لما ورد في سورتي آل عمران، والنساء من تلك المفردات.

١ – كلمة ﴿حَسِيبًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا﴾[٣].

أ – تمييزاً: لصلاحية دخول «من» عليه[٤]. والتقدير: (كفى الله من حسيب)، و«كفى» في هذا الموضع متعدية إلى واحد، وهو محذوف، والتقدير: (كفاكم الله حسيباً)، و«الحسيب» على هذا سمه لما يعده الإنسان مفخرة له، من شرف، ومجد، وكرم[٥]، وبذلك يكون ما يكفى به.

ب – وأعربت حالاً[٦]: والتقدير: «وكفى الله في حال الحساب"[٧]. أي: وكفى بالله محاسباً. فالله هو الحسيب ليس غيره.

٢ – وقال عزّ من قائل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يَشْتَرُونَ ٱلضَّلَٰلَةَ وَيُرِيدُونَ أَن تَضِلُّوا۟ ٱلسَّبِيلَ ﴿٤٤﴾ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا ﴿٤٥﴾﴾[٨].

وردت كلمتا «ولياً» و«نصيراً» في الآية الثانية، «والوليّ: ضد العدو، وكل من ولي أمر واحد فهو (وليه)»[٩]، أعربت الكلمتان على وجهين هما: –

أ – «وجه الحالية»[١٠]: وعلى هذا الوجه يكون التقدير: كفاهم الله في حال كونه وليّاً ونصيراً.وصاحب الحالين: «الله» عزّ وجل والعامل في الحالين النصب: الفعل «كفى» أي: حَسْبُ حَسْبُهم علوّا وشرفاً، وغلبة أن يكون ربهم وليهم ونصيرهم.

ب – ووجه التمييز: فـ «ولياً»

(١) م.ن: ٢/ ١٤٥-١٤٦
(٢) المبرد: المقتضب: ٣/ ٢٦٠
(٣) سورة النساء، الآية: ٦.
(٤) أبو حيان: البحر المحيط، ٣/ ٥٢٤، والزين، سميح عاطف، الإعراب في القرآن، ٤٥٦
(٥) الرازي: مختار الصحاح، ١٣٥
(٦) العكبري: إملاء، ١٦٨ وأبو حيان: م.س، ٣/ ٥٢٤
(٧) الطبرسي: مجمع البيان، ٣/ ١٥
(٨) سورة النساء، الآيتان: ٤٤، ٤٥.
(٩) الرازي: م.س، ٧٣٦
(١٠) النحاس: إعراب القرآن، ١/ ٤٦٠، والقيرواني: مشكل إعراب القرآن، ١٧٨

و«نصيراً»: تفسيران[1]: فيكون المعنى: «الله» - عز وجل - هو وحده الولي والنصير لا غيره.

فـ: «وليّاً» منصوب على البيان، وكذلك «كفى بالله نصيراً»[2].

ويرى أبو حيان[3] أن الكلمتين تعربان على الحال «إلاّ» أنهما تعربان على التمييز، وهو أجود لجواز دخول من.

المبحث الثاني
الحال والمفعولات والتمييز

أولاً: عين على المفعول به:

أولاً: مفهومه: «هو ما وقع عليه فعل الفاعل، كـ (ضربت زيداً)[4]، والمراد بالوقوع التعلق المعنوي، لا المباشر (أي) تعلقه بما لا يعقل إلا به، ولذلك لم يكن إلا للفعل المتعدي، ولولا هذا التفسير لخرج منه نحو: «أردت السفر» لعدم المباشرة، وخرج بقولنا «ما وقع عليه» المفعول المطلق، فإنه الفعل الواقع نفسه، والظرف، فإن الفعل يقع فيه، والمفعول له، فإن الفعل يقع لأجله، والمفعول معه، فإن الفعل يقع معه لا عليه»[5].

فالمفعول به هو ما وقع عليه فعل الفاعل إثباتاً أو نفياً.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[6].

ثانياً: عين على المفعول المطلق:

أولاً: مفهومه: «هو مفعول صدقاً غير مقيد بالجار»[7]، والمصدر[8]، المنتصب،

---

(١) م.ن ١٧٨،

(٢) النحاس: م.س، ١/ ٤٦٠: ويسمى النحاس التمييز البيان.

(٣) البحر المحيط، ٣/ ٦٦٠

(٤) ابن آجروم، أبو عبد الله محمد بن محمد: شرح الأجرومية، مصر طبعة بولاق، ١٢٤٢ هـ - ١٨٢٦م ١٤٣

(٥) ابنهشام: شرح شذور الذهب، ص٢١٣، والرماني، علي بن عيسى: الحدود في النحو، تحقيق: مصطفى جواد يوسف، بغداد، ١٩٦٩ م ٦٠ والزمخشري: المفصل، ٢٠.

(٦) سورة الإسراء، الآية: ٧٠.

(٧) ابن هشام، عبد الله جمال الدين: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لا. ط، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ٢/ ١٨١، لذلك سمي مطلقاً لصحة إطلاق صيغة المفعول عليها من غير تقييده بالباء، أو في، أومع، أو اللام بخلاف المفعولات الأربعة الباقية، فإنه لا يصح إطلاق صيغة المفعول عليها إلا بعد تقييدها بواحدة، فيقال المفعول به، أو فيه، أو معه، أو له. العكبري: المتتبع في شرح اللمع، ١/ ٣٠٣، الحيدرة اليمني، علي بن سليمان: كشف المشكل، ط١، تحقيق: د. هادي عطية، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ - ١٠٠٢م، ٢٨٠

(٨) ذهب الزمخشري وسيبويه ونحاة البصرة إلى أن الفعل مشتق من المصدر: سيبويه، الكتاب، ١، ٣٤ والزمخشري، المفصل، ٥٥، أما الكوفيون فذهبوا إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه.

يذكر بعد عامل من لفظه أو معناه، توكيداً لعامله، أو بياناً لنوعه، أو عدده أو بدلاً من النطق بالحدث، نحو: ضربت ضرباً، وسرت سير زيد، وضربت ضربتين: وهو ليس خبراً ولا حالاً.

أما تسمية المصدر «مفعولاً مطلقاً»، فهي تسمية لاحقة، ويطلق بعض النحاة على المفعول المطلق تسمية المنصوب على المصدرية.

ثانياً: عمله:

توكيداً او نوعاُ يبين أو عدد كسرتُ سيرتين سير ذي رشد[1].

أ – تأكيد عامله: وهذا التأكيد أشبه بالتوكيد اللفظي، لكونه عوضاً عن تكرار الفعل مرتين. قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾[2] وهذا المصدر يسمى مبهماً[3].

ب – أو بيان نوع الفعل:

ويكون على واحد من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون مضافاً، نحو قولك: إعمل عمل الصالحين.الثاني: أن يكون موصوفاً، نحو قولك: إعمل عملاً صالحا.الثالث: أن يكون مقروناً بأل العهدية، نحو قولك: اجتهد الاجتهاد.

ج – أو بيان عدد الفعل، سواء أكان العدد معلوماً أم مبهماً[4]، وسواء ذكر العامل أم لم يذكر: قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَـٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾[5] وهذان المصدران (ما يفيد النوع أو العدد) يسميان «مصدرين مختصين»[6].

ثالثاً: عين على المفعول لأجله:

أولاً: مفهومه: «هو المصدر المعلل لحدث شاركه وقتاً وفاعلاً، نحو: قمت إجلالاً لك، فإن فقد المعلل شرطاً، جر بحرف التعليل، نحو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[7]»[8].

«فهو علة الإقدام على الفعل، وعلى

(١) ابن مالك، محمد بن عبد الله: ألفية ابن مالك، ط.١.، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م، ٢٦.
(٢) سورة طه، الآية: ١٠٥.
(٣) الغلاييني، مصطفى: جامع الدروس العربية، ط١٧، صيدا – بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م، ٣/ ، ٢٩
(٤) العدد المبهم: هو العدد الذي لا تعرف حدوده، نحو: كلمت الرجل كلمات.
(٥) سورة الأحزاب، الآية: ٣١.
(٦) الغلاييني: جامع الدروس العربية، ٣/ ٢٩
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٩.
(٨) ابن هشام: شرح اللمعة البدرية في علم اللغة العربية، لا. ط، بتحقيق د هادي نهر، بغداد: مطبعة الجامعة، ١٩٧٧م ٢١١، وأضاف ابن هشام في شذور الذهب ٢٢٦: (هو المصدر الفضلة)

جواب لمه»[١]، و«يسمى المفعول من أجله، والمفعول لأجله، والمفعول له»[٢].

يشترط النحاة لنصب اللفظ مفعولاً لأجله جملة من الشروط التي يجب أن تتوفر في ذلك اللفظ ليؤدي وظيفة بوصفه مفعولاً لأجله، وهذه الشروط هي: -

١ - أن يكون مصدراً

٢ - أن يكون فعله محذوفاً، ليس بصفة لما قبله ولا منه.

٣ - أن يكون معه فعل قد حذف مصدره.

٤ - أن يكون مقدراً بلام الغرض: المفعول لأجله «تفسير لما قبله» لم كان؟

٥ - أن يكون علة للفعل: المفعول لأجله «موقوع له»[٣]. أن يكون المصدر قلبياً[٤].

٦ - أن يكون متحداً بالمعلل به وقتاً.

٧ - أن يكون متحداً بالمعلل به فاعلاً.

رابعا: عين على تقاطع الحال والمفعول به والمفعول مطلق في الإعراب:

١ - قال تعالى: ﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۖ وَكَفَىٰ بِهِۦٓ إِثۡمٗا مُّبِينٗا﴾[٥].

في لفظه «كيف» وجوه إعرابية:

أ - «المفعولية: حيث «كيف» منصوب بـ «يفترون» - مقدم عليه -، وموضوع الكلام نصب انظروا. (فالنظر): واقع على كيفية افترائهم: فهو إخبار عن طريق التنبيه للمخاطب أو توبيخ، «فكل ما أخبر «الله» - عز وجل - بلفظ كيف عن نفسه يكون كذلك». وقد صح تقدم «كيف» على عاملها «يفترون» لأنها من اسماء الصدارة.

ب - والمفعولية المطلقة: «كيف»: اسم استفهام في محل نصب مفعول مطلق»[٦]. «ففي «كيف» معنى التعجب والتوبيخ»[٧] من افترائهم في قولهم: «نحن أبناء الله وأحباؤه وهذه تزكية»[٨] أي: يفترون الافتراء الذي كيفيته.

---

(١) الزمخشري، المفصل، ٨٧

(٢) عبد الحميد، محمد محي الدين: التحفة السنية شرح المقدمة الأجرومية، ط.١.، دمشق، مكتبة دار الفيحاء، الرياض، مكتبة دار السلام، ١٩٩٤م، ١٥، والغلاييني، جامع الدروس العربية، ٢/ ٤٠.

(٣) سيبويه، الكتاب، ١/ ٣٦٧

(٤) المراد بالمصدر القلبي: ما كان مصدراً لفعل من الأفعال التي منشؤها الحواس الباطنة، كالتعظيم، والإجلال، والتحقير، والخشية، والخوف، والجرأة، والرغبة، والرهبة، والحياء، والوقاحة، والشفقة، والعلم، والجهل، ونحوها: الغلاييني، م.س، ٢/ ٤٠

(٥) سورة النساء، الآية: ٥٠.

(٦) فرج، بشير: إعراب القرآن، ٢/ ١٣١

(٧) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٤/ ٣٣٠

(٨) النحاس: إعراب القرآن، ١/ ٤٦٢

ج – والحالية: وجاز أن يكون «كيف»: اسم استفهام في محل نصب حال[١] فـ«كيف» سؤال عن حال كان عليها افتراء هؤلاء، فانتصب على الحالية، والعامل فيه «تفترون» وتقديره: انظر في حال كيفية افترائهم الكذب. فتكون «أنظر» هنا بمعنى التفسير عن الحال، فالنظر التفكر في الشيء، تقدره، وتقيسه»[٢] وبذلك «لعل إعراب اللفظة حالاً أولى الوجوه»[٣].

٢ – كما أجيز في إعراب «بهتاناً» في قوله تعالى: ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾[٤] وجوهُ: الحالية، والمفعولية المطلقة، والمفعولية: –

أ – «المفعولية: فـ «بهتاناً»: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة والذي نصبه المصدر «قول»[٥] فلا يبعد جعله مفعولاً به لأن «مباهتين» متضمنين معنى الكلام، نحو: قلت خطبة، وشعراً»[٦]، وقد كان بهتانهم هنا «انهم رموها بالزنا»[٧]واتهموها بإرتكاب الفاحشة، فهذا قول: «فالقول يعمل فيما كان من جنسه، وتحكى بعده الجملة»[٨]

ب – المفعولية المطلقة: وبذلك «بهتاناً» مصدر يعمل فيه القول، لأنه ضرب منه، فهو كقولهم: (قعد القرفصاء). وقال قوم: تقديره: قولاً بهتاناً[٩] فهو من المرادف النائب عن مصدره المحذوف.

ج – والحالية: «بهتاناً»: مصدر في موضع الحال: أي: «مباهتين»[١٠] فيكون التقدير: وقولهم مباهتين مريم.

٣ – وفي قوله – عز من قائل: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾[١١].

أجاز النحاة والمفسرون في لفظة «نصيباً» أكثر من وجه إعرابي: –

أ – «المفعولية: «نصيباً»: مفعول لفعل

(١) فرج، بشير: م.س، ٢/ ١٣١، وصافي، محمود: الجدول، ٥/ ٤٩
(٢) الفيروزابادي: القاموس المحيط، ٦٢٣
(٣) الدرويش: إعراب القرآن، ٥/ ٣٨
(٤) سورة النساء، الآية: ١٥٦.
(٥) فرج، بشير: م.س، ٢/ ٣٣٥
(٦) الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، ١/ ٢٧٣ والقنوجي: فتح البيان، ٢/ ١٤٨
(٧) السيوطي، والمحلي: تفسير الجلالين، ١٣٠
(٨) الأنباري: م.س، ١/ ٢٧٣
(٩) العكبري: إملاء، ٢٠٢
(١٠) م.ن: ٢٠٢
(١١) سورة النساء، الآية: ٧.

محذوف تقديره: (أوجب لهم نصيباً)[1]، أو: على إضمار (أعني)[2]، فيكون التقدير: (أعني نصيباً). وهو مصدر كما يقول «فرضا»، ولو كان غير مصدر لكان مرفوعاً على النعت «لنصيب».

ب – «المفعولية المطلقة: نصيباً: واقع موقع المصدر، والعامل فيه معنى ما تقدم، إذ التقدير: عطاءً، أو استحقاقاً أي: للنساء أعطوا عطاءً، لأن نصيباً: حظاً والحظ أعطيه، فكأن المصدر ناب عن مرادفه.

ج – الحالية: «نصيباً»: حال مؤكدة، والعامل فيها:

● معنى الاستقرار في قوله: «للرجال نصيب».

●«أو» «قل» أو «كثر» وهو حال من الفاعل في: «قل» أو «كثر»[3]».

خامساً: عين على تقاطع الحال والمفعول به والمفعول لأجله في الإعراب:

قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ﴾[4].

وأعرب «أمنة» على الأوجه التالية: –

أ – مفعولاً به: والأصل: أنزل عليكم نعاساً ذا أمنة، لأن النعاس ليس هو الأمن، بل هو الذي حصل الأمن به»[5]، فيكون «أمنة»: منصوباً بـ «أنزل» ونعاساً بدلاً منها»[6]. وقد قرأ الجمهور «أمنة» بفتح الميم[7]، على أنه بمعنى الأمن.

ومعنى الآية بذلك: «امتنان الله عليهم بأمنهم بعد الخوف والغم، لذلك أعربت أمنة مفعولاً بأنزل، ونعاساً: بدل اشتمال منه»[8].

ب – مفعولاً لأجله[9] أي: «أن الله – عز وجل – أنزل النعاس يغشى المؤمنين ليشعرهم بالأمن بعد الغم الذي أصابهم»[10] والمشهور في القراءة: «فتح الميم، وهو اسم للأمن، ويقرأ بسكونها، وهو مصدر مثل الأمر والعامل في المفعول لأجله النصب: «أنزل».

---

(١) العكبري: م.س، ١٦٨، وأبو حيان: البحر المحيط، ٣/ ٥٢٥، والقيرواني: مشكل إعراب القرآن، ١٧١

(٢) السمين: الدر المصون، ٣/ ٢٢١، والفراء: معاني القرآن، ١/ ٢٥٧، والحنفي: تفسير أبي السعود، ٢/ ١٠١

(٣) أبو حيان م.س، ٣/ ٥٢٥، والدرويش: إعراب القرآن وبيانه، ٤/ ٦٢١

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٥٤.

(٥) العكبري: إملاء، ١٥٤

(٦) النحاس: إعراب القرآن، ١/ ٤١٣، والقيرواني: مشكل إعراب القرآن، ١٥٧، والنيسابوري: باهر البيان ٥/ ١٠٣

(٧) ابن خالويه: الحجة في القراءات السبع، ١١٨

(٨) أبو حيان: البحر المحيط، ٢/ ٣٩٠

(٩) النحاس: إعراب القرآن، ١/ ٤١٣، والقيرواني: م.س، ١٥٧٣

(١٠) قطب، سيد: في ظلال القرآن، ٢/ ١٢٢٠

ج – حالاً: «يجوز أن يكون «أمنة» حالاً من نعاساً[1]، حيث نعاساً هو مفعول له «أنزل»، وأمنةً حال منه، لأنه في الأصل نعت نكرة تقدم عليها، فانتصب على الحال، ويكون التقدير على هذا: نعاساً ذا أمنة.

سادساً: عين على تقاطع الحال والمفعول المطلق والمفعول لأجله في الإعراب:

١ – في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ﴾[2].

كلمة «ظلماً» أعربت على وجوه الحالية، والمفعول لأجله، والمفعول المطلق: –

أ – فـ: «ظلما»: «مفعول مطلق نعت لمصدره المحذوف من الفعل يأكلون: والتقدير: (يأكلون أموال اليتامى أكلاً ظلماً). ظلماً لبيان نوع الأكل»[3].

ب – أو مفعول لأجله: «فأكل مال اليتامى موقوع لأجل ظلمهم، وبذلك: «ظلماً»: مفعول له»[4]. فالأكل والظلم مشتركان في الزمن، وفاعلهما واحد.

ج – أو في موضع الحال[5] والحال مؤولة، أي: «ظالمين حال من الفاعل في يأكلون»[6].

٢ – ولفظة «ليا» في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ﴾[7]

فلفظة «ليًّا» تعني تحريفاً وقد أعربها المعربون على ثلاثة وجوه: –

أ – مفعولاً مطلقاً: فـ «ليًّا» مصدر، وأصله لوياً، فقلبت الواو ياءً، أدغمت الواو في الياء»[8]. فـ «ليًّا»: أي يلوون ألسنتهم عن الحق، وأصل اللي: «الفتل – والتحريف –فهو نصب على المصدر»[9] و«ليًّا» بمعنى قلب للكلام»[10] والتحريف هو قلب الكلام، فبهذا عوض المصدر ليّاً عن مرادفه،

(١) العكبري، م.س، ١٥٤
(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.
(٣) الدرويش: إعراب القرآن وبيانه، ٤/ ٦٢٣، أبو حيان: البحر المحيط، ٣/ ٥٣٠
(٤) العكبري: إملاء، ١٦٩
(٥) م.ن، ١٦٩
(٦) أبو حيان: م.س، ٣/ ٥٣٠
(٧) سورة النساء، الآية: ٤٦.
(٨) النحاس: إعراب القرآن، ١/ ٤٦١، والعكبري: م.س، ١٨٣
(٩) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٦/ ٢٤٣
(١٠)الدينوري: تأويل مشكل القرآن، ٢١٨

وتقدير الآية على ذلك: (يحرفون الكلم عن مواضعه تحريفاً بألسنتهم).

ب – «مفعولاً لأجله»[1]: أي يقولون راعنا (لليّ) بألسنتهم وتحريف الكلام والطعن في الدين، سخرية وهزؤاً برسول الله. حيث: «هؤلاء قوم من اليهود كانوا يقولون للنبي (ص) إذا حدثهم وأمرهم: «سمعنا، وعصينا»، ويقولون له: «راعنا»، يوهمونه في ظاهر اللفظ أنهم يريدون: انتظرنا حتى نكلمك بما نريد، كما تقول العرب: راعني وأرعني سمعك، أي: انتظرني، وتوقف، وتلوم علي، هذا ونحوه، وإنما يريدون سبه «بالرعونه» في لغتهم، فقال الله سبحانه: «يقولون راعنا ليّاً بألسنتهم».

ج – أو: «ليّاً» مصدراً في موضع الحال[2] مؤولاً بمشتق والتقدير ملتوية. ألسنتهم، أو «لاوين» ألسنتهم. صاحبه: الضمير المتصل بـ «يقول».

سابعا" عين على تقاطع الحال والمفعولات والتمييز في الإعراب:

أ: الحال والمفعول به والمفعول المطلق والتمييز:

في مراجعة سريعة لأوجه التشابه بين التمييز والحال، والمفعولين المطلق، والواقع الفعل به، نجد أن أبرز هذه الوجوه كونها جميعاً تأتي مصادر، تكون جوامد ويجوز أن تكون مشتقة في حالات معينة، «تتقدم على عواملها وخاصة إذا كانت هذه العوامل أفعالاً متصرفة»[3]. وأوجه الاختلاف موجودة، والمعنى هو ما يجعل الكلمة تميل إلى إعراب دون آخر إذا اجتمعت فيها الشروط القواعدية لإعرابها بصورة بعينها، أو أكثر من صورة.فابن هشام[4] مثلاً يجيز الحالية والتمييز، إذا كان الاسم مزيلاً لابهام اسم قبله، ويصح ادخال (من) عليه، أو إضافته إلى الاسم السابق، أو اعتباره مبيناً لما سبقه في تلك الحال، وهو يفضل أن يكون الاسم الثاني تمييزاً لأنه جامد، والحال غالباً ما تكون مشتقة، وإذا كانت جامدة فإنها تؤول بمشتق.

ويمكن أيضاً اعتبار هذا الاسم مفعولاً به إن ضمنوا معنى فعله العامل فيه النصب معنى يستوجب وجود مفعول به ويكون موقوعاً عليه هذا الفعل أو ما يعمل عمله.

وإذا تحقق شرط توكيد الفعل، أو بيان نوعه، أو عدده، أو ذكره بدلاً من التلفظ

(١) النحاس: م.س، ١/ ٤٦١، والزمخشري: الكشاف، ١/ ٤٠١، والقيرواني: مشكل إعراب القرآن، ١٧٩
(٢) العكبري: إملاء، ١٨٣، والدرويش، ٥/ ٣٢
(٣) الأنباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ٢/ ٣١٣
(٤) مغني اللبيب، ٣/ ٢٦٠

بفعله، لأنه يفيد ذات المعنى لذلك كان محذوفاً، جاز وجه المفعولية المطلقة.

الأمثلة التي تحتمل الكلمة «فيها الوجوه الإعرابية: الحال والتمييز، والمفعولية، والمفعولية المطلقة في آيات السورتين هي:

١ – وردت في سورة آل عمران كلمة «ثواباً» في الآية الكريمة: ﴿فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخْرِجُواْ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُواْ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[١].

وأعربت: –

أ – مفعولاً مطلقاً: فـ «ثواباً»: في موضع المصدر المؤكد، يعنى إثابة، أو تثويباً[٢].

فـ «ثوابا»: مؤكد لما قبله، لأنه لمّا قال: «لأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار»[٣]، كأنه قال:

لأثيبهم ثواباً[٤]. فعله: دلّ عليه الكلام المتقدم، لأن تكفير السيئات إثابة[٥]، فالعامل في النصب على هذا الوجه محذوف ومصدره إثابة، فيكون «الثواب» هو المثاب به، كما كان العطاء، واستعمل في بعض المواضع بمعنى المصدر[٦].

ب – كما أعربت حالاً: فـ «ثواباً»: منصوب على القطع، وهي عبارة الكوفيين، وهو الحال عند البصريين[٧].

– وهو حال من: ضمير المفعول في «لأدخلنهم»: أي: «مثابين»[٨]. فيكون حالاً لداخلي الجنة.

أو حال من: الجنات: أي: مثاباً بها، فبذلك «ثواباً» حال المفعول الثاني «جنات» التي هي ثواب للمذكورين.

ج – وأعربت مفعولاً به: على تضمين معنى الفعل لأدخلنهم: أعطيهم، ويجوز أن يكون مستئنفاً، أي: يعطيهم ثواباً[٩].

د – وأعربت تمييزاً: «انتصب «ثواباً» على التمييز تمييز لجملة «لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار» وقال الأنباري[١٠] بعد أن عرض

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩٥.
(٢) النسفي: تفسير النسفي، ١/ ٢٠٢.
(٣) الآية السابقة نفسها.
(٤) الأنباري: البيان في إعراب غريب القرآن، ١/ ٢٣٧.
(٥) العكبري: إملاء، ٦٣.
(٦) أبو حيان: البحر المحيط، ٣/ ٤٨٠.
(٧) الأنباري: م.س، ١/ ٢٣٧.
(٨) العكبري: م.س، ١٦٣، وأبو حيان: م.س، ٣/ ٤٨٠.
(٩) م.ن: ١٦٣
(١٠) البيان في إعراب غريب القرآن، ١/ ٢٣٧.

الأوجه المختلفة للإعراب: «والوجه الأول أوجه الأوجه». يقصد وجه: المفعول المطلق.

ب: الحال والمفعول المطلق والمفعول لأجله والتمييز:

وردت لفظة «نحلة» في قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[1].

وكان للنحاة آراء مختلفة في إعرابها: –

أ – فقد أعربت مفعولاً مطلقاً: وانتصابهاعلى المصدر، لأن النحلة والإيتاء بمعنى الإعطاء، فمعنى «آتوا: نحلة»[2]، فكأنه قال: انحلوا النساء صدقاتهن نحلة، أي: أعطوهن مهورهن عن طيبة أنفسكم، أو آتوا النساء الإيتاء.فبذلك «نحلة»: مفعول مطلق نائب عن المصدر لأن فعله ملاقيه في المعنى فهو نائب عن مرادفه[3]، فالنصب فيها «بآتوا»، وقيل بـ: انحلوهن مضمرة[4].

ب – كما جاز أن تعرب مفعولاً من أجله: انتصب «نحلة» على إضمار فعل بمعنى «شرع»، فيجوز (على هذا) انتصابه على أنه مفعول من أجله[5] إذا كان نحلة بمعنى «شرعة»، و«مذهب».

يقال: وفلان (ينتحل) مذهب كذا وقبيلة كذا إذا انتسب إليه، فيكون تقدير المعنى: آتوهن مهورهن لأجل الشرعة والديانة[6].

ج – وكذلك جاز أن تعرب حالاً: وذلك أنّه قيل: «نحلة: مصدر في موضع الحال، وصاحب الحال إمّا: –

– ضمير الفاعل في «آتوا»، أي: ناحلين[7]. طيبي النفوس بالإعطاء. فيكون هذا حال الأزواج في تقديمهم المهور لزوجاتهم. والفعل «آت» العامل في الحال النصب.

– أو النساء، أي: منحولات[8]. والمعنى: فيكون حالهن طيبات النفوس بما أعطين من مهورهن.

– وقيل: نحلة: حال من «صدقاتهن»[9]: أي: منحولة معطاة عن طيب نفس، وبذلك قيل: نحلة من الله، أي: عطية من الله وتفضلاً منه عليهن[10].

(١) سورة النساء، الآية: ٤.
(٢) أبو حيان: البحر المحيط، ٢/ ٥١١.
(٣) صافي، محمود: الجدول، ٤/ ٣٤٩.
(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٢٤.
(٥) أبو حيان: م، س ٢/ ٥١١.
(٦) الدرويش: إعراب القرآن، ٤/ ٦١٣.
(٧) أبو حيان: م.س، ٢/ ٥١١، النسفي: تفسير النسفي، ١/ ٢٠٦.
(٨) م.ن، ٢/ ٥١١، وفرج، بشير: إعراب القرآن، ٢/ ١٦.
(٩) النسفي: تفسير النسفي، ١/ ٢٠٦.
(١٠) الدرويش: إعراب القرآن وبيانه، ٤/ ٦١٣.

د – وجاز أخيراً أن تعرب تمييزاً: نصب «نحلة» على التفسير[1].

فيكون مميزاً، مزيلاً للغموض المكتنف إيتاء الصدقات. تمييز جملة "آتوهن صدقاتهن».

خاتمة البحث

أول ما يلفت النظر في هذا البحث أن ما احتمل وجه الحالية ووجوه المفعولات، والتمييز قد بلغ عدداً كبيراً من المواضع في القرآن الكريم، فالحال تتلاقى مع المفعولات في نقاط كثيرة، نتيجة للمرونة التي تتمتع بها أحكام الحال.

ولا يمكن التغاضي عن المعنى القرآني للآيات في حال الرغبة في ترجيح وجه إعرابي على وجه آخر، أو ترجيح وجه على غيره من الوجوه.

ويمكننا رصد النقاط التالية:

أ – أجاز النحاة إعراب الكلمة حالاً، أو مفعولاً به إذا كانت مصدراً، على أن يكون هذا المصدر مرادفاً للمصدر المحذوف الذي دلّ عليه فعله، أو هو اسم مصدر نائب عنه، أو صفته، ويصح أن يعرب المصدر في هذه الحالة: حالاً أو مفعولاً به أو مفعولاً مطلقاً، والقول الفصل في هذا للمعنى.

– كذلك، إذا كانت الكلمة اسماً مفرداً جامداً، أجاز أن يكون اسماً جيء به توطئة للوصف فيعرب حالاً موطئة أو يعرب مفعولاً به لفعل محذوف دل عليه الكلام.

ب – تجتمع الحال والمفعول المطلق في عدة شروط إذا توفرت مع توفر المعنى الملائم لسياق الكلام جاز احتمال إعراب اللفظ على الوجهين، وخلاصة هذه الشروط أن تكون الكلمة مصدراً، نائباً عن المصدر المحذوف الذي هو أصل للفعل المذكور، فهي صفة أو تعرب حالاً، كذلك إذا كانت الكلمة اسم مصدر فيجوز في إعرابها الوجهان، أو أن يكون مصدراً عامله فعل محذوف فيؤول ذلك الفعل إما باشتقاقه من المصدر: فيعرب مفعولا "مطلقا»، أو غير ذلك فيكون حالاً.

د – كما يعرب المصدر حالاً أو مفعولاً لأجله: إذا حذف فعله، فيقدر له فعل محذوف من لفظه، وكان الفعل على غير لفظ المصدر، فإذا أول المصدر سببا "للفعل أعرب مفعولا لأجله، وإذا كان وصفا "أعرب حالا».

هـ – يجيز النحاة وجهي الحالية والتمييزفي إعراب الكلمة المفردة: فإذا كانت الكلمة اسماً، جامدا، موضحا، وأولت بمشتق أعربت حالا»، وإذا جاز وضع «من» قبلها أعربت تمييزاً، كذلك إذا كانت الكلمة مشتقةً

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٥/ ٢٤.

على الرغم من اشتراط الجمود في التمييز في معظم الأحيان، ومثاله: ﴿وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[1].

و – أن التركيبات والجمل أقل تقاطعاً وتشابهاً في احتمالات الإعراب من الكلمات المفردة.

ز – أن المعنى هو الذي يحدد الإعراب، لذلك فقد زلت أقدام من نظر إلى ظاهر اللفظ دون النظر إلى موجب المعنى، واهتم بأمر الصناعة دون أمر التركيب والصياغة. إلاّ أن الوجوه الإعرابية المختلفة للفظ أو التركيب المعرب لا تعني بالضرورة وجود معانٍ مختلفة لهذا اللفظ أو التركيب في سياقه، وإن كان في كثير من الأحيان يعكس اختلاف المعنى.

وأخيراً: إن علينا أن نتعمق أكثر وأكثر في دراسة الإعراب ما يفتح لنا مجالاتفي فهم النص القرآني بدءاً وغيره آنفاً وأن نوافق بين الإعراب والمعنى؛ لأن الإعراب يتساوق تساوقاً حثيثاً مع المعنى، ويبنى عليه.وبتعمقنا هذا يأخذ النحو دوره «فليست القواعد النحوية مجرد معلومات تضاف إلى الذخيرة الذهنية، ولكنها وسيلة إلى غاية، وسيلة لاستقامة اللسان من الخطأ»[2]، والقلم من الانزلاق.

(١) سورة النساء، الآية: ٦٩.

(٢) إبراهيم، عبد العليم: النحو الوظيفي، ط٤، مصر: دار المعارف، لا. ت، ٤.

فهرس المصادر والمراجع

مصادر البحث:

القرآن الكريم

١ – ابن آجروم، أبو عبد الله محمد بن محمد: شرح الأجرومية، مصر: مطبعة بولاق، ١٢٤٢هـ – ١٨٢٦م.

٢ – الانباري، أبو البركات، عبدالرحمن بن محمد.البيان في غريب إعراب القرآن، لا.ط، تحقيق: د.طه عبدالحميد طه، القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان:

٣ – الخضائص: تحقيق محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٧٢هـ – ١٩٥٢م.

٤ – كتاب اللمع في العربية، ط١، تحقيق: د. ديزيره سقال، بيروت: درا الفكر العربي، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م.

أبو حيان: أبو عبد الله محمد بن يوسف:

٥ – البحر المحيط في التفسير، لا.ط، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

٦ – تقريب المقرب في النحو، بيروت: دار الندوة الجديدة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٧م.

٧ – الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، لا.ط.، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية.

الزمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمر،

٨ – المفصل في صنعة الإعراب، ط١، بيروت: دار ومكتب الهلال، ١٩٩٣م.

٩ – ابن السراج، محمد أبو بكر: الأصول في النحو، تحقيق: د. عبدالحسن الفتلي، النجف: مطبعة النعمان، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

١٠ – سيبويه، أبو بشر، عمرو بن قمبر: الكتاب، ط٣،

تحقيق: عبدالسلام هارون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
١١ - السيوطي: جلال الدين عبدالرحمن الإتقان في علوم القرآن، لا.ط.، بيروت، المكتبة الثقافية، لا.ت
١٢ - ابن شقير، أبو بكر أحمد بن الحسن: المحلى (وجوه النصب)، ط.١، تحقيق الدكتور فائز فارس، مؤسسة الرسالة دار الأمل، ١٩٨٧م.
١٣ - الطبرسي: أبو علي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١، تحقيق: إبراهيم شمس الدين: بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٧م.
١٤ - العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، ط٣، طهران: مؤسسة الصادق، ١٣٧٩هـ.
١٥ - الفيروزبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط٢، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١٦ - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، لا.ط، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ - ١٩٧٧م..
١٧ - القيرواني: مكي بن ابي طالب، مشكل إعراب القرآن، ط٢، تحقيق ياسين السواس، دمشق وبيروت: دار اليمامة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠م.
١٨ - ابن مالك، محمد بن عبد اللهألفية ابن مالك، ط.١.، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٩ - المبرد، محمد بن يزيد: المقتضب، لا.ط، تحقيق: محمد عبدالخالق، عظيمة، بيروت: عالم الكتب، لا.ت..
٢٠ - النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، ط.٢.، تحقيق د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢١ - النسفي، أبو البركات، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي، لا.، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
ابن هشام، عبد الله جمال الدين،
٢٢ - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لا. ط، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٢٣ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لا.ط، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مؤسسة الصادق، لا.ت.

مراجع البحث:

٢٤ - الدرويش، محي الدين: إعراب القرآن الكريم وبيانه، ط.٦.، اليمامة ودار ابن كثير، دمشق وبيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م..
٢٥ - الزين، سميح عاطف، الإعراب في القرآن الكريم، ط١، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٦ - صافي، محمود: الجدول في إعراب القرآن وصرفه، ط١، بيروت: مؤسسة الإيمان، ودمشق، بيروت: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٧ - فرج، بشير سالم، إعراب القرآن الكريم، القاهرة: دار النهضة العربية ٢٠٠٢م.
٢٨ - فارس، أحمد محمد، أضواء في قواعد اللغة العربية، .ط ١، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٠م.
٢٩ - نهر، هادي: الإتقان في النحو وإعراب القرآن، ط١، أربد: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

بين النّص والأثر:
تتمة الجزء الثاني من مقال مفهوم النص في اللسانيات

د. جمانة أبو علي

غالباً ما يرد تعريف النّص بمعزل عن العمل أو الأثر، ولقد فرّق رولان بارت بين النّص والعمل في بحثه الذي كتبه سنة ١٩٧١ بعنوان «من العمل إلى النّص» والذي تنادي به مدرسة النّقد الحديثة، وقد لخص «ليتش» الأفكار الرئيسة لهذه المقالة مركزاً على أنّه:

«يتم التفاعل مع النّص في فعالية شاملة من العطاء اللّغوي وذلك نقيض (العمل) الذي هو تقليدي. ويتحدّى النّص كل حواجز العقلانيّة والقرائية وقواعدهما وبذلك فهو يتجاوز كل التّصنيفات والطّبقات التقليديّة. كما يتمثّل النّص في التّحول اللامحدود للمدلولات من خلال التحرك الحر للدال الذي يفلت بطاقة لا تحد ولذا فهو غير قابل للانفلات أو التمركز. ويحقق النص حداً غير قابل للتحجيم من الدلالات الكلية لأنه مبني من الاقتباسات المتداخلة مع النصوص الأخرى، ومن الإرجاعات والأصداء، ومن اللغات الثقافية التي هي غامضة وغير قابلة للرصد ولذا فالنص إنما يستجيب للانتشار فقط (Dissemination) (أي ينتشر في النصوص اللانهائية التي تداخلت معه). أما تصدير النص باسم المؤلف فلم يعد رمزاً لأبوته للنص وليس ذلك يميزه. فالمؤلف ليس هو البداية للنص ولا هو غاية له، ولكن المؤلف يستطيع أن يزور النص كضيف عليه فقط. والنص مفتوح ومطلق الخروج، والقارئ ينتج النص في تفاعل متجاوب لا في تقبل استهلاكي بالإضافة إلى أن النص مهيأ لطوباوية (يوتوبيا) ولحالة اللذة الانتشائية (من متلقيه)»[١].

لقد أغلقت البنيويّة العمل على لغته ولسانيتها، والنّص أعطى للسّياقات الّتي يقع فيها العمل دورها في فك رموزه كافة...

(١) الغذامي. عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، بيروت-لبنان، ص ٦٢-٦٣.

فالنّص بذلك يلتحق بالفكر النّقدي بوصفه واحداً من أهم مقولاته، في حين أنّ العمل يبقى قائماً في الحقل الإبداعي بوصفه نتاجاً ماديّاً محسوساً له.

وهذا ما «يعني أنّ النّصية ليست خصيصة ملازمة لكل عمل أدبي (أو أي عمل آخر)، بل إن قدرة العمل للانتقال إلى مستوى «النص رهن بمجموعة خصائص لا بد من تحقيقها داخل العمل نفسه، تتلخص جميعها في كيفية تقاطع العمل، بوصفه مجموعة من الدلائل مع اللسان بوصفه مجموعة من القواعد. ثمة فوارق بين احتواء «اللسان» للآثار اللغوية للأعمال، وتقاطع هذه الأعمال معه، ففي الحالة الأولى نكون بمواجهة عمل مغلق ومتطابق تماماً مع اللسان، لا بوصفه نظاما قاعدياً، ولكن بوصفه رؤية للعالم وتنظيماً له، ومن ثم فلا وجه - هنا – لحضور الذات، سواء أكانت ذات المرسل أم ذات المستقبل، وبالأحرى، لا مكان لحضور التاريخ بوصفه عالماً نصوصياً محصوراً فاعلاً إن اللسان ينتج المعنى على مستوى العمل، دونما حاجة لانتقاله إلى المستوى الذي تتم فيه إعادة توزيع اللسان بتفكيكه، بوصفه نظاماً عاماً وسلطوياً وإعادة بنائه نظاماً خاصاً وإبداعياً حراً أي نصاً.

أما في الحال الثانية فإننا بإزاء عمل «العلامة» فيه تلفت الانتباه إلى تعسفيتها ذاتها، علامة لا تحاول الغش لتبدو طبيعية، بل نوصل خلال ذات حركة نقل المعنى شيئاً من وضعها الخاص النسبي الاصطناعي... فالعلامات التي تمرر نفسها على أنها طبيعية... تقدم نفسها على أنها الطريقة الممكنة الوحيدة لرؤية العالم، هي بهذه الصفة علامات سلطوية أيديولوجية... إذن يبتدئ العمل اختلافه مع اللسان الذي يتأسس داخله متقاطعاً معه بفضل العلامة نفسها... الدال ذاته الذي يحيد بهذه الخصيصة فعاليته القاعدة التركيبية في توجيه طاقته الدلالية، وبتتابع الدوال خطياً عبر قواعد تركيب لا تتمكن من أداء وظيفتها (القمعية) يعجز السياق عن أداء وظائفه، وهكذا يكون العمل الأدبي – خصوصاً – محض شيء مادي محسوس موضوع هنا وهناك بانتظار فعالية قرائية ترفعه إلى مستوى يفجر ذاكرة علاماته لتستجلي مجموع التلفظات.... الكتابات.. النصوص..... الخطابات القارة في تاريخه الأركيولجي»[1].

ولقد فرّق النّقاد بين النّص والأثر، فالأثر عند دريدا هو القيمة الجمالية التي

(١) الجزار، محمد فكري، **العنوان وسيميوطيقيا الاتصال الأدبي**، ص ٢٥-٢٦، عن تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، أحمد حسان، ١٩٦١، ص١٦٤.

تجري وراءها كل النّصوص ويتصيدها كل قراء الأدب.

ولم يكن دريدا أول الباحثين التفكيكيين الذين تناولوا مصطلح الأثر بالبحث، فقد آمن قبله نيتشه بأهمية الكلمة وتاريخها، وأهمية تتبع التحولات التي تطرأ على دلالتها للوصول إلى المعنى الأول الأصلي، ودور المفسّر التأويلي والقارئ التّفكيكي، بالنسبة إلى نيتشه يتحدّد بأن يزيلا طبقات المعنى التي تكلست فوق المعنى الأول للكلمة للوصول إليه.

فنيتشه يرى أنّ هناك معنى أوّلاً، مدلولاً، ارتبط بالدال في لحظة ولادة الكلمة؛ ولكن ذلك المعنى لم يبق على حاله، بل كان عرضة لتراكم طبقات جديدة من المعاني الّتي عبّر عنها ذلك الدّال، تبعاً لكل سياق جديد أو مرحلة زمنيّة تجاوزها، فالمعنى الأوّل غاب تحت طبقة المعنى الثّاني، والثّاني تحت طبقة الثّالث، تفتت هوية المعنى الأول فلم يعد مماثلاً ذاته مع الطّبقات الّتي شهدها، والمعنى الأخير لا يمكن الإمساك به، إلاّ بمعرفة المعنى السّابق له، وهكذا للوصول إلى المعنى الأوّل الأصلي[1].

وإذا قبل دريدا فكرة الطّبقات المتكلّسة – التي قال بها نيتشه–، إلاّ أنّه رفض أن يكون بإمكان المفسّر التّأويلي أن يصل إلى نقطة عند نقطة يثبت بها دلالة للكلمة، فإن غياب المرجعية التي تتحكم بالنص يجعل تثبيت المعنى ووضع حد للعب الحر للدوال أمرين مستحيلين[2]. لأنّ تفسير أي نسق دال من العلامات هو سلسلة من العلامات تنتظر التفسير.

ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام طبقات المعنى المتكلّسة داخل جسد الدّال، بدءاً من الطّبقة الخاصة بالنّص الرّاهن الذي استخدم تلك الكلمة وتحركاً في اتجاه انكفائي نحو المعنى الأوّل، فالطّبقة العليا، المعنى الرّاهن هو أثر لأصل قابع في الطّبقة السّابقة، المعنى السّابق، وهذا المعنى هو أثر لأصل سبقه، وهكذا وصولاً إلى لحظة ولادة الكلمة.

ولا تنتهي أزمة البحث عن الأصل للوصول إلى زمن ولادة الكلمة، لأنّ ذلك المعنى هو أثر انفعالي أطلقه الإنسان قبل حدوث اللّغة، وهذه الزمجرة الانفعالية، هي أثر لزمجرة سابقة، والزمجرة الأصل التي سبقتها هي أثر لأصل سابق وهكذا إلى ما لا

(١) علي زيتون، **النص من سلطة المجتمع إلى سلطة المتلقي**، حركة الريف الثقافية–مطبعة الأمير، ط٢، ٢٠١٠، ص٢٨٩و٢٩٠.

(٢) المعلومات عن كانط عبد العزيزحمودة، **الخروج من التيه**، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٩٨، العام ٢٠٠٣، ص١٦٢–١٦٣.

نهاية.ولا يتم إفلات المعنى من قبضة القارئ على صعيد الكلمة وحدها. فالنّص هو الآخر أثر لآثار آثار، يحتشد بتعددية الأصوات التي فقدت نقاط بدايتها. والقصيدة الجديدة مضيف اتسع صدره لكل الضّيوف القادمين من قصائد سابقة، وهي ضيف على تلك القصائد أكلت من زادها كلها. حتى صعب القبض على معناها[١].

وهكذا فإنّ الأثر لا يمثل غياب الأصل فحسب، ولكنه يعني عدم اختفاء الأصل، وإنه تم تكوينه عن طريق حركة تبادل مع الأصل، مع أثر يصبح بهذه الطّريقة أصلا للأصل.

والأثر في هذا المقام هو ما يقبل الامحاء، ما يجعل العلامة غير مستقرة في تبديها، لأنّه بنية تحيل إلى المعنى الأصلي، ويعني أنّه ليس حضوراً قائماً يمكن للحس أن يلتقطه، وهو قد يؤدي إلى الحضور بقدر ما يؤدي إلى الانزياح الذي يتضمنه المختلف؛ والمعنى الذي تشير إليه طبقة ما، أثر ما بوصفه أصلاً لأثر لاحق هو معنى منزاح ومختلف عن معنى أصل هذا الأثر الّذي يعد هو الآخر أثراً لأصل سابق، ويشير إلى معنى منزاح مختلف عن معنى ذلك الأصل السّابق.

فالأثر على هذه الحال، مفاهيم مترجرجة غير يقينية، عند دريدا، لأنه لا يمكن وصفه بأنه دال أو مدلول، فهو دال بوصفه الطبقة الدنيا، وهو مدلول بوصفه الطبقة العليا داخل ثنائية: أصل/ أثر، المتواترة.

ويؤدي هذا إلى عدم تحديد الأصل النهائي للآثر، لأنّ وجود أصل نهائي يفترض وجود أثر أصلي، وهو يتعارض مع واقع الأثر ةالأصل، فالشيء لا يمكن أن يكون أثراً وأصلاً إلاّ في ضوء اللعب الحر. فالأثر علامة غياب للحضور، غياب للأصل، وهذا ما يجعل من اللغة بنية أثر تلغى في وقت قراءتها[٢].

«والأثر هو التشكيل الناتج عن (الكتابة)، وذلك يتم عندما تتصدر الإشارة الجملة، وتبرز القيمة الشاعرية للنص، ويقوم النص بتصدر الظاهرة اللغوية، فتتحول الكتابة لتصبح هي القيمة الأولى هنا. وتتجاوز حالتها القديمة من كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد (النطق) وليس له من وظيفة إلا أن يدل على النطق ويحيل إليه. إن الكتابة تتجاوز هذه الحالة لتلغي النطق وتحل محله. وبذلك تسبق حتى اللغة وتكون اللغة نفسها تولداً ينتج عن النص. وبذا تدخل الكتابة في

(١) م.ن.

(٢) Goyati Spivol, of the... yy,|Pxvll.

محاورة مع اللغة فتظهر سابقة على اللغة ومتجاوزة لها، ومن ثم فهي تستوعب اللغة، فتأتي كخلفية لها بدلاً من كونها إفصاحاً ثانوياً متأخراً»[١].

ولذلك فـ «النص يتميز عن الأثر الأدبي بأنه نسيج من العلامات»[٢]، أما الأثر الأدبي فينحصر في المدلول، وهذا المدلول له نوعان من الدلالة: ظاهرة (وحينئذ يكون الأثر موضوعاً لعلم يهتم بالمعنى الحرفي كفقه اللغة) أو مضمرة (وحينئذ ينبغي التنقيب عنه، ويصبح الأثر موضوعاً للتأويل) لكن النص – لكونه كتابة متعددة – فإنه لا يقبل التنقيب أو التأويل فهو لا يتطلب إلا الفرز والتوضيح، فالنص تمددي، مجاله هو مجال الدال. لكن التوليد الدائم للدال داخل مجال النص (أو لنقل الذي مجاله النص) لا يتم وفق النمو العضوي أو حسب طريق تأويلي وإنما وفق حركة تسلسلية للتداخل والتغيير.

فالصورة المجازية بالشبكة توحي بصورة الكائن العضوي الذي ينمو بفعل التكاثر الحيوي. أما الصورة المجازية للنص فتوحي بالشبكة. الأثر الأدبي (في أفضل الأحوال)، رمزي بدرجة وضيعة (رمزيته قصيرة النفس أي سرعان ما تتوقف) أما النص فطاقته الرمزية مطلقة. لهذا فإن النص لا يمكن أن يكون هو ذاته إلا في اختلافه (الأمر الذي يعني عدم تفرده أو تحدده)»[٣].

ومن هذا جاء دريدا ليقدم (الأثر) بديلاً لإشارة سوسير وهو يطرحه لغزاً غير قابل للتحجيم، ولكنه ينبثق من قلب النص قوةً تتشكل بها الكتابة، ويصير (الأثر) وحده نظرية في فكرة (النحوية) ترتكز الفكرة بكل طاقاتها عليه، ومن خلالها تنتعش الكتابة، وإن كان سحراً لا يدرك بحس. ولكنه يتحرك من أعمق أعماق النص متسرباً من داخل مغاوره ليشعل طاقاته بالفعاليات الملتهبة، مؤثراً بذلك على كل ما حوله دون أن تستطيع يد مسه، والأثر مسؤول عن كل انفعال يصدر عن الجزئيات الدنيا للإشارة، مثلما أنه حاصل الناتج الذي تحدثه وظائف العلامات كما في النظر البنيوي»[٤].

---

(١) الغذامي، عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، ص ٥٣، عن: leitch: Op. Cit- 26-29 and Derrida Op.Cit.

(٢) يعتبر «بارت» أن العلامة تحيل بالضرورة على علاقة بين متعالقين وهذه العلاقة مباشرة وغير مباشرة. انظر تفصيل ذلك في، (رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، تقديم عبد الفتاح كليليطو، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٧٨، ص ٣٨).

(٣) ماضي، شكري عزيز، **من إشكاليات النقد العربي الجديد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧، ص١٥٦– ١٥٧.

(٤) الغذامي. عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، بيروت–لبنان، ص ٥٤.

وإذا كانت حركة النص المكونة هي العبور والاختراق (عبور الآثار الأدبية العديدة) فإن النص يطرح مشكلة التصنيف وتجربة الحدود. فما يحدده هو قدرته على خلخلة التصنيفات القديمة، وعدم الخضوع بل التمرد على التقسيمات المألوفة للأجناس.

و«إذا كانت الإجابة عسيرة فهو كاتب نص وإلا فهو كاتب أثر. فالأثر الذي يوجد على الحدود (حدود الأخبار الأدبية المعروفة) هو نص. فالنص / كتابة يضع نفسه وراء الرأي السائد إنه بدعة، وخروج عن حدود الرأي السائد والكتابة لا تعني رسم الأصوات اللغوية ولا مجرد الربط بين العبارات بل تعني على حد تعبير رولان بارت أن نضع أنفسنا فيما يطلق عليه اليوم التناص، أي أن نضع لغتنا وإنتاجنا الخاص للغة ضمن لا نهائية اللغة. أي ضرورة الاختفاء – اختفاء الذات الفاعلة/الكاتبة في اللغة والأدب عنده – وهو يفضل أن يسميه كتابة – وهو دوماً خلخلة أي ممارسة تهدف إلى زعزعة الذات الفاعلة وتشتيتها في ذات الصفحة. فلا وجود للمؤلف إلا لحظة الإنتاج / الكتابة وليس فقط لحظة ينتهي الإنتاج، فالكاتب بعد أن ينتهي ينفصل عن النص»[1].

«وما الكتابة إلا وجه واحد من تجليات (الأثر) وليست هي الأثر نفسه، وبكل تأكيد فالأثر الخالص لا وجود له – كما يقول دريدا – وهدف التحليل التشريحي هو تصيد الأثر في الكتابة ومن خلالها، ومعها. وتأتي (النحوية) كعلم جديد للكتابة لترفض إنزال الكتابة إلى صف ثانوي مستبعدة من اللغة المنطوقة فهي لا تخضع الكتابة للمخاطبة، وإنما تفحصها وتحللها قبل الخطاب وفيه، أي في النصوص»[2].

«ويدخل النص مع الأثر في حركة محورية دائرية تبدأ بالأثر متجهة إلى النص، ثم تعود إلى الأثر وهكذا دواليك، فالنص لا يكتب إلا من أجل الأثر، إذ لا أحد يكتب شعراً لينقل إلينا أقوال الصحف، وإنما يكتب الشعر طلباً لإحداث (الأثر)» فالأثر إذاً سابق على النص لأنه مطلب له، فإذا ما جاء النص وتلبس بالأثر صار تلمس هذا الأثر هدفاً للقارئ وللناقد، ولذا يأتي الأثر بعد النص ومن خلاله ومن قبله. وتتداخل العلاقة بين النص والأثر حتى لتنعكس بسببها معادلة (السبب / والنتيجة)، ولهذا فإن التشريحية تأخذ بقلب مفهوم السببية

(١) ماضي، شكري عزيز، **من إشكاليات النقد العربي الجديد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧، ص ١٥٧.

(٢) الغذامي. عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، بيروت–لبنان، ص٥٤.

كما فعل نيتشه(*) من قبل حيث وصف العلاقة بين السبب والنتيجة بأنها علاقة مجازية أو بلاغية»(١).

بين النّص والكلام:

تحتلّ هذه الثنائيّة مكانة مركزية في اشتغال دريدا على تفكيك الميتافيزياء الغربية، إذ هي لبّ النّقد الدريدي، إذ أن الكلام المنطوق هو المتعالي على المكتوب؛

اللوغو مركزيه التي ترجمت إلى العربية بالتمركز حول العقل أو المنطق أو الصوت؛ إنّما تعني المركزية الكلامية أو المركزية الصوتية؛ والمركزية الصوتية، هي مبدأ أساسي للميتافيزياء الغربية، وهي سيطرة اللغة المحكية، سيطرة الكلام الذي يضمن حضور المعنى، فالمقالات الفلسفية الرئيسة من أفلاطون إلى هايدغر، تنزع إلى إعطاء الأولوية للكلام والحذر من الكتابة(٢).

فكيف يضمن الكلام دون الكتابة حضور المعنى؟

إنّ أي خطاب بين اثنين من الطّبيعي أن يهدف إلى إيصال معنى محدد مفهوم، والكلام ضمانة لحضور ذلك المعنى؛ وهذا الضّمان هو السبب في أولويته على الكتابة في الفلسفة المثالية.

ولقد أشار دريدا إلى أهمية الصوت الشفهي، راجع إلى أننا عندما نتكلم نسمع صوتنا ونحن نتكلم فنحس بالامتلاء، امتلاء المعنى والحضور الكامل(٣).

وقد وضّحت بربارة جونسون أبعاد دريدا قائلة:

«إننا نعطي الكلمة المنطوقة قيمة عالية بسبب حضور المتكلم والمستمع وقت صدور القول. فليس ثمة فاصل زماني أو مكاني بينهما، فالمتكلم يستمع في الوقت الذي يتكلم فيه، وهو ما يفعله المستمع في الوقت ذاته. إن سمة المباشرة بفعل الكلام تعطي قوة خاصة في أننا في الكلمة المنطوقة نعرف ما نعني، ونعني ما نقول ونقول ما نعني، ونعرف ما نقول»(٤).

وكلام جونسون إشارة إلى وحدانية المعنى للكلام المنطوق، الذي لا يقبل التأويل أو تعدد المعاني، وإن إيمان الميتافيزياء الغربية بأفضلية الكلام، كان مقابله قمعها الكتابة لمصلحة الكلام المباشر، واعتبرته مجرد تمثيل للصوت ومحاكاة له.

(*) Culler: On Deconstruction 86.

(١) الغذامي. عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، م.س.

(٢) بربارة جونسون، مقدمتها لترجمة كتاب دريدا dissemination إلى الإنكليزية في عبد الله، ص١٢٤.

(٣) زكريا، فؤاد، **جمهورية أفلاطون**، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، ٢٠١٠، ص١٠١.

(٤) م.ن.

واحتقار الكتابة خصيصة مستمرة للتراث الغربي بدءاً من سقراط وانتهاء بستراوس، مروراً بروسو وسوسير وغيرهم؛ فالكتاب عند أفلاطون عبارة عن معرفة ميتة محبوسة في المكتبة[١]. وأفلاطون يدين الكتابة، فهي غريبة عن الحياة ومعادية لها، إذ يمكن أن تقرأ وأن تعاد قراءتها في سياقات مختلفة ومتغيرة، وتكون قابلة للتأويل وغير ثابتة بدلاً من أن تضمن حضور الحقيقة كما يفعل الكلام، تكون تابعة للرأي المنقلب فهي: «لا تنتج العلم بل الرأي، ولا تنتج الحقيقة، بل الظاهر»[٢].

لقد عبّر الفلاسفة عن كرههم للكتابة، خوفاً من قوّتها في تدمير الحقيقة الفلسفية التي يريدونها واضحة[٣].

والكتابة عند دريدا، هي شرط للكلمة المنطوقة» إن فكرة العرف بذاتها، ومن ثم اعتباطية الإشارة، لا يمكن تصورها من غير إمكانية الكتابة وخارج أفقها....عنصراً خارجياً بالنسبة إلى الكلام؛ إذ لا يمكن أن تكون صورة أو رمزاً له، وهي في الوقت نفسه أقرب إلى ذات الكلام، لأنها لذاتها وفي ذاتها كتابة[٤]

لم تتوقّف التفكيكيّة عند فكّ الارتباط الذي أقامته بين الكتابة والكلام، لكنها تعدّت إلى قلب التراتب الذي كان مقاما بينهما، فلقد صارت الكتابة القيمة الأولى، تجاوزت حالها القديمة كونها حدثاً ثانوياً يأتي بعد النطق، وليس له وظيفة، تجاوزت الكتابة هذه الحال لتلغي النّطق وتحلّ محلّه، وبذلك تسبق اللغة نفسها، لتصبح مجرد تولد ينتج عن النّص[٥] وهذا القلب التراتبي داخل ثنائية (الكتابة/ الكلام) ضرورة بالنسبة إلى دريدا الذي تبنّى لعب الاختلافات، وتحوّل اللّغة إلى مجرد دوال تشير إلى دوال أخرى وكذلك في فشل واضح في تثبيت دلالة ما للدال[٦] ولا يمكن أن يعلو الكلام على الكتابة في سياق رفض دريدا لحضور معنى النص.

إنّ تهميش الكتابة في الفلسفة الأوروبية باعتبارها نشاطاً من الدرجة الثانية هو عينه الذي دفع دريدا ليرى لها موقفاً متعالياً على الكلام؛ وإذا كانت نشاطاً من الدرجة الثانية

---

(١) D. La dissemination, Paris, ed de seuil, 1972,P 86 .

(٢) D, De la grammatologie, edition de Minuit, 1967, P 65-68 .

(٣) الغذامي . عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، بيروت – لبنان، ص٥٣.

(٤) Richard Keary, Ibid, P120 .

(٥) D, the gaze of Oedipus, P167 .

(٦) الغذامي . عبد الله، **الخطيئة والتكفير**، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، بيروت–لبنان، ص٥٦.

في تلك الفلسفة، لأنّ الكاتب يضع أفكاره على الورقة، فاصلاً إياها عن نفسه، ومحولاً إياها إلى شيء قابل لأن يُقرأ من شخص آخر بعيد، من بعد موت الكاتب، وكل هذا يفتح الآفاق لمزيد من أشكال الاحتمالات، فإنّ هذا التّعدد في تلك الأشكال هو ما تريده التّفكيكيّة[١].

لقد توقّف السّلف عند الكلام لأهميته، يقول الباقلاني: «وجملة الأمر أن نقد الكلام شديد، وتميزه صعب «والباقلاني» لم يذهب هذا المذهب إلا لأنه حين تأمل أدرك أن مميزات الكلام لفظاً، وجملاً، ونصوصاً ليست ثابتة، وغير مستقرة، ولا تقوم خصائصها على قيم مطلقة، فهي تتغير بتغير السياقات الواردة فيها، سواء أكانت هذه السياقات خارجية، كما في حالة الكلام الشفوي، أم داخلية كما في حالة النص المكتوب... وهي تتغير بتغير الأزمنة، والأمكنة. وتتغير بتغير القراء، وتغير مفاهيم الحياة التي تحيط بهم. وهي تتغير أيضاً وأخيراً لأن اللغة طاقة خلاقة والنص المعبر بها يبني نموذجه ثم يلغيه، ويقول شيئاً وربما يعني شيئاً آخر»[٢].

ويعرّف عبد القاهر الجرجاني الكلام «هو تعلق الألفاظ، بعضها ببعض عن طريق العلاقات النحوية، وأن هذه العلاقات النحوية هي التي تسلك الكل في سياق. وأن النحو موجود في منظوم كلام العرب ومنثوره، والعلم به مشترك لدى العام والخاص»[٣].

ويؤكد «سوسير» أن الكلام الذي ينتجه الفرد بمحض إرادته ووعيه الخاص، يخدم أهدافه، ولذلك فإنه يلجأ إلى طرائق تمكنه من استخدام تلك المادة، وهاتيك الضوابط بما يتكيف ويناسب هذا الهدف[٤]. وقد تكون هذه الطرائق غير مسبوقة في اللغة»[٥]. ولذلك «ميز في الظاهرة الألسنية بين ظاهرتين هما اللغة باعتبارها نظاماً من الرموز، والكلام باعتباره الاستعمال الفعلي لهذا الكلام. و«أدرك الصلة بين الاجتماعي والفردي في اللغة حين قال: اللغة في ماهيتها نظام اجتماعي، مستقل عن الفرد في حين أن الكلام هو منها بمثابة التحقيق العيني الفردي ومعنى هذا أن اللغة تقنين اجتماعي أو مجموعة من القوانين codes في حين الكلام فعل فردي»[٦].

---

(١) م.ن.

(٢) عياشي، منذر، **مقالات في الأسلوبية**، دمشق – سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمودمحمد شاكر، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني، ص-ق-ث.

(٤) Hough, Ibid, pp24.

(٥) خليل، إبراهيم، **الأسلوبية ونظرية النص**، القاهرة، دارالفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ط١، ١٩٩٧، ص ٣٦.

(٦) بيرجيرو، **الأسلوب والأسلوبية**، **تر: منذر عياشي، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص ٣٤.**

ويقول «سوسير» إن الكلام هو إنجاز للغة ضمن حدث خطابي وإن إنتاج الخطاب المفرد إنما يتم بواسطة متكلم مفرد»[١].

هذا وتقتضي «الدراسة الأسلوبية أن يكون الكلام ذا مستوى فني معين، وأن يكون مميزاً في الكلام العادي أو ما يسمى لغة الخطاب النفعي فهي تخلو من الأسلوب الذي هو مجال الدراسة الأسلوبية. فـ «بارت» يقصر استخدام الأسلوب أو ما يسميه «درجة الصفر في الأسلوب» على ذلك اللون من الأدب الحديث الذي لا يهتم فيه المبدع كثيراً بفكرة التوصيل والوضوح وإرضاء الجماعة التي تتعامل مع ذلك الأدب، وإنما يكون اهتمامه منصباً على العمل نفسه»[٢]. ويقول رولان بارت إن النص ليس موضوعاً، ولكنه عمل واستخدام، وليس مجموعة من الإشارات المغلقة المحملة بمعنى يجب العثور عليه، ولكنه حجم من الآثار التي لا تكف عن الانتقال[٣].

لاحظ هؤلاء النقاد «أن بين النّص مكتوباً والخطاب ملفوظاً، وحدة لغوية ولكنهم أدركوا أن الإنجاز يقف فيصلاً بين الطرفين. وطالما يذكرنا هذا بنظرية «سوسير» في اللغة والكلام، أو بنظرية «تشومسكي» في الكفاية والأداء. فالنّص كلام إلا أنّه يصدر عن ذاتيته النصية التي عملت على إنجازه وأدائه. والكلام الآخر، غير النصي هو كلام أيضاً، إلا أنّه خطاب شفوي عمل الشخص على إنجازه وأدائه. وهذا يعني أن وحدة اللغة لا تمنع أو لا تحول دون تعددية الإنجاز والأداء»[٤].

الخاتمة:

كمٌ هائل من تعريفات النص، وكل تعريف منها يعكس وجهة النظر الخاصة بمعرفة وبمرجعيات فكرية وتراكمات معرفية ينطلق منها.

وإنّ أهم ما يمكن أن نتوقف عنده من كل ما ذكر: هو أنّ مفهوم النّص مفتوح حسب نوعه وهدفه، وله دلالته وخصائصه، فمثلاً لا يمكن للنّص الأدبي أن يفهم كغيره من النصوص، هو له هدفه وخصائصه كما لغيره من الأنواع، فالنص العلمي مثلاً هو لعرض حقيقة علمية، أما الأدبي فهو نقيض النّص العلمي فهو غير ثابت ولا يقدم حقيقة علمية كما حال النص العلمي، لذا فقراءة كل نوع لها خصائص النوع المقروء.

(١) عياشي، منذر، **مقالات في الأسلوبية**، دمشق – سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠، ص ١٣٤.
(٢) درويش، أحمد، **دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث**، القاهرة، ، مكتبة الزهراء، ص١٦١.
(٣) عياشي، منذر، **مقالات في الأسلوبية**، دمشق – سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠، ص٢٠٢.
(٤) عياشي، منذر، **مقالات في الأسلوبية**، دمشق–سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص ٢٠٣.

وكلما قرئ النص، كلما أعطى تعدداً في الدلالات المختلفة التي يتضمنها، لأنه لا يمكن أن يقدم المعنى هكذا جاهزاً ونهائياً. فالنص لا يتحقق إلا بالقراءة وكلما كان النص كانت القراءة وكلما كانت القراءة كان النص، تتمتع لغتنا بقدرات صوتية هائلة تفوق اللغات الأخرى، مما يتطلب وضع أنظمة برمجية قادرة على استيعاب النص.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن ذريل، عدنان، **النصّ والأسلوبية بين النظرية والتطبيق**، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص١٥-١٦.
- الجزار، محمد فكري، **العنوان وسيميوطيقيا الاتصال الأدبي**، ص ٢٥-٢٦، عن تيري إيجلتون، مقدمة في نظرية الأدب، أحمد حسان، ١٩٦١.
- الغذامي، عبد الله، **الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية**، جدة، النادي الأدبي الثقافي، ط١، ١٩٨٥.
- إلهام أبو غزالة، وعلي خليل حمد، **مدخل إلى علم لغة النص**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ط١.
- بحيري، سعيد حسن، **علم لغة النصّ، المفاهيم والاتجاهات**، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٧.
- بول ريكور، **من النصّ إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، القاهرة، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١، ٢٠٠١.
- بييرجيرو، **الأسلوب والأسلوبية**، تر: منذر عياشي، بيروت، مركز الإنماء القومي.
- جانوس.س بيتوفي: **اللغة وسيلة مكتوبة**: النصّ، ضمن الموسوعة اللغوية، ترجمة محيي الدين حميدي، عبد الله الحميدان، الرياض، جامعة الملك سعود، ١٤٢١هـ
- خليل، إبراهيم، **الأسلوبية ونظرية النص**، القاهرة، دارالفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، ط١، ١٩٩٧.
- رشيد الحاج صالح؛ **التحليل اللغوي ونظريّة المعنى عند فتجنشتاين**، الكويت عالم الفكر، المجلس الوطني الثقافة والفنون والآداب، العدد٤، م٢٩، ٢٠٠١م؛ص ٢٣٦.
- زتسيسلاف واورزنياك، **مدخل إلى علم النصّ، مشكلات بناء النصّ**، ترجمة سعيد حسن بحيري، القاهرة، مؤسسة المختار، ط١، ٢٠٠٣.
- زكريا، فؤاد، **جمهورية أفلاطون**، مؤسسة سلطان بن علي العويس الثقافية، ٢٠١٠،
- عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تحقيق محمودمحمد شاكر، مكتبة الخانجي-مطبعة المدني.
- علي زيتون، **النص من سلطة المجتمع إلى سلطة المتلقي**، حركة الريف الثقافية-مطبعة الأمير، ط٢، ٢٠١٠.
- عياشي، منذر، **مقالات في الأسلوبية**، دمشق-سوريا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٠.
- كلاوس، برينكر، **التحليل اللغوي للنص - مدخل الي المفاهيم الأساسية والمناهج**، ترجمة سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع،
- لاينز، جون، **اللغة والمعنى والسياق**، ترجمة عباس صادق الوهاب، بغداد، دار الشؤون الثقافيّة، ط١، ١٩٨٧.
- لودفيغ فتغنشتاين، **تحقيقات فلسفية**، ترجمة وتقديم عبد الرزاق بنّور، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧؛ص ٣١، ٢٠٢.
- ماضي، شكري عزيز، **من إشكاليات النقد العربي الجديد**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧.
- هاينمان، مارغوت، فولفغنغ، **أسس لسانيات النّص**، ترجمة موفق محمد جواد الصالح، بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، ط١، ٢٠٠٦،
- يقطين، سعيد، **انفتاح النصّ الروائي (النصّ والسياق)**، لبنان، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠١م.
- يقطين، سعيد **تحليل الحطاب الروائي**، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥، ص١٦.
- ميشيل آريفيه، **السيمائية الأدبية**، ترجمة رشيد

مالك، ضمن كتاب (السيميائية الأصول، والقواعد، والتاريخ)، عمان-الأردن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٢٥.
- الجزار، محمد فكري، **لسانيات الاختلاف «الخصائص الجمالية لمستويات بناء النصّ في شعر الحداثة**، القاهرة، إيتراك للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠١؛ ص٣.
- تون أ. فان دايك، **النصّ: بنا ؤه ووظائفه مقدمة أولية لعلم النصّ**، ترجمة جورج أبي صالح، مجلة العرب والفكر العالميّ، مركز الإنماء القوميّ، العدد الخامس، ١٩٨٩، ص ٦٩.
- جوليا كريستيفا، **علم النصّ**، ترجمة فريد الزاهي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط١، ١٩٩١م، ص٢١.
- درويش، أحمد، **دراسة الأسلوب بين المعاصرة والتراث**، القاهرة،، مكتبة الزهراء،.
- روبرت دي بوجراند، **النص والخطاب والاجراء**، تحقيق تمام حسان، عالم الكتب، ط٢، ٢٠٠٧، ص ٨٩-٩١.
- عوض، يوسف نور، **نظرية النقد الأدبي الحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧، ص ٦٧.

مجلات:

- المعلومات عن كانط عبد العزيزحمودة، **الخروج من التيه**، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٩٨، العام٢٠٠٣.

«فرانكشتاين في بغداد» شخصيةٌ متخيَّلة تدمي العراق

د. لميس حيدر

مُلخص الرواية:

يحكي هادي العتاك قصصا على مسامع محيطيه العراقيين عن شخصية مكوّنة من جثث مقتولة، وينتشر خبرها بين الناس البسطاء والمتعلّمين، كذلك الممسكين بزمام الأمن. يتداول الناس القصة بداية على أساس أنّها حكاية وهمية من خيال عتاك، ثم لا يلبث أن يبيت المتخيّل القاتل حقيقة يتمّ البحث عنها من قبل المحققين. وقد أُطلِق على تلك الشخصية المتخيلة تسميات عديدة، أكثرها بروزا «فرانكشتاين».

وهذه الشخصية التي خيطت أعضاؤها من أجساد الميتين تتوجّه لتقاتل انتقاما لأجزاء جسدها. ويغدو مضيها في هذا الموضوع شائكا وعرا، لا انتصار فيه.

مدخل:

تستفيد الرواية من العالم المحيط، لتكتب أحداثه من خلال رؤية مبدعها، وهذا يسميه النقاد وجهة النظر، أو البؤرة، أو التبئير، أو حصر المجال، أو زاوية النظر. ويقدّم الراوي قصّه حينها «بحيوية يُنسى معها وجود الراوي، ويتجسّد المشهد حياً بشخصيات الرواية»(١).

وقد يشارك الراوي في القص، مستخدماً ضمير الأنا، غير أنّ «هناك مسافة تفصل بين الروائي والراوي، فهذا لا يساوي ذاك؛ إذ أنّ الراوي قناع من الأقنعة العديدة التي يتستر وراءها الروائي لتقديم عمله»(٢).

وقد قسّم بويون علاقة الراوي بالشخصيات، واستفاد من تقسيمه تودوروف الّذي ميّز مفهوم الرؤية لدى الرواة، وحددها بثلاثة أنواع:

١ – يعلم الراوي أكثر من الشخصية،

(١) Percy Lubbock, the Graft of fiction, London, Janathan cope, 1954, p251 _ .

(٢) بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨٥، ص ١٨٠ . ولمزيد من المعلومات راجع: ٢ – سيزا قاسم، بناء الرواية، Wolgang Kayser - Qui raconte le roman, in poétique du récit, éd du seuil, 1977, p71.

الراوي > الشخصية، وهنا الراوي يعرف حتى ما يخفى عن ناظريه (vision par derrière).

٢ – يعلم الراوي ما تعلمه الشخصية، وهنا الراوي = الشخصية، (رؤية مع) (Vision avec).

٣ – يعرف الراوي أقل مما تعلمه الشخصية، وهو الراوي < الشخصية (الرؤية من خارج) (vision de dehors).

وسنستفيد من تقسيم أوسبنسكي ل «وجهة النظر»، أو الموقع الذي يرى منه الراوي عالمه الروائي، وهي عبارة عن ثلاثة مستويات:

١ – المستوى الأيديولوجي.

٢ – المستوى التعبيري.

٣ – المستوى السيكولوجي.

١ - **المستوى الأيديولوجي** (ologiqueId):

يمكن إدراك المستوى الأيديولوجي في النص الروائي من خلال وجهتي نظر، هما:

أ – داخلية، وفيها يترك الراوي لشخصياته التعبير عن طريقة تفكيرها، لذلك تتعدد الأيديولوجيات المتعارضة، أو المتآلفة، بشكل كلّي، أو جزئي. وآراء الشخصيات هنا قد توافق مفاهيم المؤلّف، وقد تخالفها.

ب – خارجية، تُستَنتَج من النص السردي كلّه.

٢ - **المستوى التعبيري** (Phrasiologique):

يُعنى هذا المنظور بأساليب التعبير، التي يستخدمها الراوي في خطابه، الذي تتحكّم به صيغتان أساسيتان، هما:

أ – السرد (Narration).

ب – العرض (Représentation).

يكون المؤلّف في الصيغة الأولى مجرد شاهد، يقدّم الأحداث، من غير أن تتكلّم الشخصيات. أمّا في الصيغة الثانية، فتهيمن أقوال الشخصيات في أثناء جريان الأحداث[١]. بمعنى آخر تكون صيغة **الخطاب المسرود** (Narrativisé) عبر مراقبة الرّاوي الكلية، أما صيغة **الخطاب المعروض**، فلا وجود للراوي فيها[٢].

ويفرق النحو التقليدي بين أسلوبي **التعبير المباشَرُ (= المنسوب)** (Rapporté)، وغير المباشر (= المنقول) (Transposé)، اللذين يتصف الأوّل منهما بتقديمه خطاب الشخصيات بحرفيته، بينما يعمد الثاني إلى تفسير الكلام[٣].

---

(١) T. Todorov, Les catégories du récit littéraire, in ªcommunicationº n8, Seuil 1966, p143 .

(٢) سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٣، ص١٧٨ .

(٣) سيزا قاسم، بناء الرواية، ص ٢١٨ و٢١٩ .

إضافة إلى أسلوبي التعبير السابقين، أي المسرود، والمعروض، أو المباشر وغير المباشر نذكر «**الأسلوب غير المباشر الحر**»، الذي اكتشفه اللغوي السويسري ميشال بايي، ويكون خلاله كلام الشخصية منسوجاً مع كلام الراوي من دون استخدام إشارات التنصيص، وأفعال القول[١].

ويبقى أن نذكر **التناجي**، أو **المونولوج**، وهو «خطاب تلقائي، شبيه بالأسلوب المباشر غير المنسوب»[٢].

٣ - **المستوى النفسي** (Psychologique):

يستفيد السرد بما فيه من أحداث زمكانية تقوم بها الشخصيات من المنظور النفسي، الّذي يقسّمه أوسبنسكي إلى قسمين، هما: المنظور الذاتي، والمنظور الموضوعي. ويقول في هذا المجال: «عندما يصوغ الكاتب بناءه القصصي يختار بين طريقتين: أولاهما، أنّه يستطيع أن يبني أحداثه وشخصياته من منظور ذاتي، من خلال وعي شخص ما، أو عدة أشخاص. وثانيهما، أنّ يستخدم معطيات إدراك وعي أو أكثر، أو يستطيع أن يستخدم الوقائع كما هي معروفة له هو، وقد يذهب إلى استخدام الطريقتين في توافق أو توال»[٣].

بعد هذا المدخل سأبحث في رواية «فرانكشتاين في بغداد» العناوين الآتية: المنظور الروائي، الراوي موقعه وعلاقاته، إضافة إلى مستويات الرؤية السردية الثلاثة، وسأبدي في أثناء التحليل كيف قدّم الرواي واقع العراق المأزوم في الحرب، محاولة الإجابة في أثناء ذلك عن أسئلة، هي: كيف تعاملت شخصيات الرواية مع عالمها المتخبط؟ أيمكن للعراق أن يستعيد قواه مجدداً في ظل وجود قادة قصيري النظر؟ أتُلمح الرواية إلى مأزق العالم العربي برمته، وليس العراق وحده؟ وما هو نوع السرد المستخدم في أثناء تقديم شخصية فرانكشتاين؟

قبل الغوص في تحليل العناوين الواردة اعلاه، سأُجيب عن السؤال الأخير، الّذي قد يفكّر فيه قارىء رواية «فرانكشتاين في بغداد». وسأمرّ عليه سريعاً، كونه ليس محور اهتمام الدراسة، وهو مدى انتماء السرد عن شخصية فرانكشتاين إلى الحكاية الشعبية، أو الأسطورة، أو الخرافة.

شخصية فرانكشتاين:

يبدو أنّ ظهور فرنكشتاين من مخيلة

(١) م.ن، ص٢١٩. ونبيل أيوب، التعبير منهجيته وتقنياته، بيروت، دار المكتبة الأهلية، ط٢، ٢٠٠١، ص ١٤٩.

(٢) نبيل ايوب، م.ن، ص.ن.

(٣) Boris Uspenkĩ A poetics of compositioñ the structure of Artistic text and typology of a composional fromm trans. Valentina Zavarin and susan Witiğ Berkeley. University of California Pressš 197ĩ P 81.

بسيطة، وهو هادي العتاك، الذي يحكي حكاية شعبية، بطريقة شفوية، قبلها الجميع، إلى حد آمن بمضامينها الناس، ولا سيما مثقفيهم، وأرفعهم منزلة، ثمّ راحوا يبحثون عن تلك الشخصية المتخيّلة بينهم، يلغي نسبة هذا النص إلى الأسطورة، التي «تعود في الأصل إلى الديانات المبكرة، وأبطالها هم الملائكة والآلهة وأنصاف الآلهة، وهو ما جعل الأسطورة تُطبَع بالقداسة»[١].

وقد يسأل القارىء مجدداً هل شخصية فرانكشتاين خرافية في النص؟

إذا عرفنا أنّ مخيلة العتاك تتحدّث عن شخصية خيطت من جثث ميتة، وعلمنا أنّ أفعال الشخصية إجرامية وترفض عالمها المتخبط، ولا ترتقي عنه إلى سواه، أدركنا أنّها تتقارب مع شخصية الخرافة التي تقدّم أعمالا خارقة وعجيبة، والتي يغذيها «موقفين متناقضين، أوّلهما: انتماؤها إلى نتاج الخيال والهذيان والوهم، وثانيهما: خضوعها للإسناد الذي يفترض صحة انتساب القول لقائله... الخرافة، ما هو إلا إسناد ما لا حقيقة له إلى ما لا وجود له»[٢]. والخرافة هي «الحديث المستملَح من الكذب»[٣]. وقد كانت قديماً متداولة شفاهياً، وهذا يتوافق تماماً مع ما يصدر من حكايات على لسان هادي العتاك.

إنّ ما أوردناه يؤيّد انتماء شخصية فرانكشتاين إلى الخرافة، غير أنّ ما يدحض انتسابها إليها، هو أنّ الخرافة تحوي عناصر «شبه ثابتة... وهي الحيوان و...»[٤]. وهي «حديث الليل» كما ذكر ابن منظور[٥]. ولأن مضامين أحداث الرواية لا تحوي هاتين الخاصتين، علمنا أنّها لا تنتمي إلى الخرافة.

بناء على ما ورد يمكننا القول إنّ شخصية فرانكشتاين تغتذي من الخرافة، لكنها ليست امتداداً متكاملا لها. كما يبدو لي من أحداث النص التي تملك أكثر من راو، وأكثر من مروي له، وأكثر من رواية

(١) الحكاية الشعبية في اليمن بين الدراسة والتوثيق - أكاديمية الفنون
Egyptartacademy.Kenanaonline.com/posts/94812 .

(٢) عبد الله ابراهيم، السردية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٢، ص٧٢.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، إيران، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ ه، ١٣٦٣ ق، ج ٩، ص٦٥.
و«أجرَوه على كلّ ما يكذّبونه من الأحاديث، وعلى كلّ ما يستملح ويُتعجَبُ منه». م.ن، ص٦٦.

(٤) عبد الله إبراهيم، م.س، ص ٨٢. ولمزيد من المعلومات راجع: الفهرست لابن النديم، محمد بن إسحاق، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١ ص٣٦٣ و٣٦٤.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، ص٦٦.

عن شخصية فرانكشتاين[1]، وقد عبرت تلك الأحداث عن أنا الجماعة، أنّها تحوي مسحة خرافية. فقد كان هادي العتاك ممسكا بزمام السرد الحكائي بداية، ثمّ راح الناس يسردون حكايات عن فرانكشتاين، أو الشسمة، أو x، أو الذي لا اسم له. إذاً تعددت الحكايات بتعدّد الرواة، الذين أضافوا أحداثا على حكايات هادي العتاك، ف «جلاس مقهى عزيز المصري ينشرون حكايات العتاك»[2].

لقد خرج هذا النص إلى حد ما عن النمطية الحكائية الخرافية في أثناء سرد الحكايات عن فرانكشتاين من قبل هادي ومحيطيه، والخروج الجزئي هنا ليس هدفه تعطيل الموروث، وقد بيّنا كيف استفاد منه، ونهض من خلاله، غير أنه لم يشل مجريات الحاضر الواقعي، المقدّم بطريقة مرمزة[3].

ولأنّ عملنا هنا هدفه دراسة الرؤية السردية، سنكتفي بهذا القدر من المعالجة، لندرس بداية المنظور الروائي، الراوي موقعه وعلاقاته.

١ - المنظور الروائي، الراوي موقعه وعلاقاته:

يتخذ الراوي في الرواية صفة الراوي العارف كل شيء > الشخصية، ذي الرؤية من خلف، وهو راو غير مشارك في صنع الأحداث.

ينقل الراوي قول الشخصيات مستخدما ضمير الغائب في أثناء نقل كلام الشخصية، وهو الذي يعرف ما يدور بداخلها من أفكار. ويمكننا أن نستفيد من أمثلة كثيرة، نستمدها من النص الروائي، لنبرهن صحة ما أوردنا. يقدّم الراوي الحدث، ويورد ما تقوله الشخصية، ثم يذكر ما تفكّر به في

---

(١) عبد الله إبراهيم، م.س، ص١٠٢.

(٢) أحمد السعداوي، فرانكشتاين في بغداد، بيروت، دار الجمل، ط٤، ٢٠١٤، ص٢١٨.

(٣) والجدير ذكره أنّ شخصية فرنكشتاين تتصف بمميزات مغايرة لشخصيات السرد ضمن الرواية نفسها، وهي شخصية نامية ولم يتضاءل حضورها إطلاقا.
وشخصية فرانكشتاين هي مدوّرة لأنّها مدار الحدث، ويختلط خيال حركتها بأعمال شخصيات في النص، فبدت كأنّها حقيقية (٢٠٦ - ٢٣٦). «المعيار الذي بواسطته نحكم بأنّ شخصية ما مدوّرة يكمن في موقف هذه الشخصية. فأما إن فاجأتنا مقنعة إيّانا فهي مدوّرة، وأمّا إن لم تفاجئنا فهي مسطحة».
- Ducrot et Todorov, Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p.289.
«الشخصية المدوّرة... متغيرة الأحوال... تملأ الحياة بوجودها... إنّها الشخصية المغامرة الشجاعة المعقدة... تفعل الخير كما تفعل الشر... وأما الشخصية المسطحة... تمضي على حال لا تكاد تتغير ولا تتبدل في عواطفها... فالشخصية «المدوّرة» مثلا، هي معادل مفهوماتي للشخصية «النامية»...؛ بينما الشخصية «المسطحة» هي مرادف الشخصية «الثابتة».
- عالم المعرفة، في نظرية المعرفة، د.عبد الملك مرتاض، ع ٢٤٠، ص١٠٢.

خلدها، ويشرح الموقف. يقول: «زار الشسمة هادي في الليلة نفسها التي شهدت مجموعة من حوادث القتل... وبعد تحذير عزيز المصري له بأن يتوقف عن سرد حكايته مع الجثة المقطعة التي خاطها بيديه... كان هادي يشرب قدح العرق الأخير حين ظهر الشسمة في باب غرفته. وشعر هادي حين شاهده يقف على مبعدة عدة أشبار منه بأنّه يقف أمام شيء ظن أنّه مجرد كابوس سيء ومزعج. وما دام هذا الكابوس تجسد أمامه فإنّ نواياه لن تكون طيبة. لقد جاء من أجل قتله» (ص١٤١). يتآمر خيال المتلقي على عقله، فيقتنع بماهية الحدث الوهمي، الذي يغدو حقيقة الرواية، بعدما يتشتت ثبات وعيه، وينعدم أمام هذيان هادي. تتجاور المغالطات الذهنية مع المنطق، الذي لا تلبث أن تهدم حضوره. ويمكن أن نتيقن من صحة ما أوردنا من خلال تقديم الراوي ما يدور في خلد العميد سرور. يقول: «كيف ستكون هيئة هذا المجرم يا تُرى؟ فكّر العميد...كيف سيكون هذا الرجل الذي تخترق الرصاصات جسده فلا يموت أو ينزف» (ص١٣٩). إنّ معرفة الراوي لما يدور في خلد العميد يرهق اتزان المتلقي، فيتضعضع تفكيره، ويقع في شرك وهم العميد، الذي كان من المفترض أن يتمتع بعقلانيته المحضة، ويروح يلتزم طوعا بمجريات أفكار يطرحها محلل سياسي، قابض على زمام السلطة.

ويترك الراوي الشخصية أحياناً تتكلّم بضمير الأنا، وقد حصل هذا عندما تحدّث الشسمة عن نفسه. يقول: «نجحت في تركيب العينين الجديدتين، وبدأت أرى ما حولي. شاهدت جثة العجوز البريء... فهذا الرجل نعجة ساقها الرب باتجاهي... كان سيموت بعد دقائق... ستناله رصاصات المتصارعين... لم أقم إذن، إلا بتسريع الموت... وسيموت كل الأبرياء الذين يتخذون ذات الطريق الموحش» (ص١٧٨). يبدو لي أنّ ما يعنيه في أثناء قوله: «ذات الطريق الموحش»، أنّ الأبرياء لن يسلموا من الهلاك، لأنّ الحياة ستسوق السيئين إليهم عاجلا، أم آجلا؛ إذا، النقاء الخلقي في عالم فاسد نهايته وخيمة. واستخدام ضمير المتكلّم يوهم بواقعية الشخصية المتخيّلة.

ويسرد الراوي في رواية «فرانكشتاين في بغداد» البراني، وينقل الداخلي، عارفا الفكرة المسيطرة على ذهن الشخصية. يقول عن العميد سرور: «قلّب القنوات العراقية كلها فشاهد أنها ما زالت مشغولة، والكل يتراشق الاتهامات، وهاجس ما في رأسه يقول له أنهم مخطئون، والمتهم الحقيقي ما زال هارباً ويجب إلقاء القبض عليه» (ص١٣٨). يُرسَم المشهد أمام القارىء، فيغدو كأنّه حقيقة فعلية مجسّدة

بأحداثها الخارجية، ولأنّ الوعي بما يحصل لا تكتمل دورته من دون الغوص بهواجس الذات، يعبّر الراوي عن ذلك، تاركا للمتلقي تلمس تفاصيل العيش بصورة متكاملة، تتنامى مع تطور السرد، فيتماهى بذلك وعيه مع سيرورته.

ويدقّق الراوي في تقديم الأحداث، فيتجلّى شديد الملاحظة، والتفسير، والمقارنة، بعدما يتنقل من شخصية إلى أخرى في اثناء تناوله موضوعاً واحدا، يسعى أن يتلمس جميع جوانبه. وهذا بدوره يساهم في بناء فهم خاص لدى القارىء، الذي يعي طبيعة الشخصيات، وطريقة تفكيرهم. يقول عن محمود الصحفي المتأثّر بأستاذه السعيدي: «هو معجب به، هذا الرجل سوبرمان..إنّه يجد العذر له في هذه الطبقات الكثيفة من الحقائق الهشة التي يغطي بها نفسه... يتحرك محمود في دائرة الأوهام أو التخيلات أيضاً. لقد اكتسب العديد من صفات ملهمه وأستاذه، لقد ازداد سمنة. يحلق بشكل يومي، يرتدي بدلات... رغم أنّه كان يسخر سابقاً، مع اصدقائه فريد شوّاف وعدنان الأنور... ويرى أنّها أصبحت ترتبط...بأفراد الميليشيات المسلّحة الذين ينزلون من سياراتهم وسط الشارع بكامل الأناقة ليسحبوا شخصا ما من محله أو سيارته ويبهدلون أحواله او يقتادونه إلى جهة مجهولة» (ص١٩٨).

ينقل ما اعتادت عليه بعض الشخصيات، وما رفضه البعض الآخر، وقاطعوه، وسخروا منه، ثمّ عادوا والتفوا حوله، لأنهم وجدوا تبريرهم للانقياد وراء فكر مناقض لوعيهم السابق. يجلي النص ارتياب الناس من واقعهم، وخروجهم عن هيئتهم الاعتيادية لأجل مصلحة جديدة، تفضي بهم إلى عالم لا ينتقص من رغباتهم الدفينة. هذا النوع من التدقيق في طباع الناس، والمقارنة بينهم، ثمّ تبدّلهم من حال إلى حال يقنع المتلقي بطبيعة العيش والناس.

ويكثر من تفسير الأحداث، التي تضيء السرد، وتكشف نفسية الشخصية، أو ما يدور في خلدها من أفكار وأمنيات، وهو في أثناء ذلك يستخدم ضمير الغائب. يقول: «سيقضي هذه الليلة في الدائرة أيضاً بانتظار عودة فريق الملاحظة، ويأمل أن تكون نهاية القصة. ونهاية الصداع والقلق والتوتر. سيكون موقفه ممتازاً أمام الأميركان وكذلك أمام الأحزاب القابضة على السلطة....ولربما رقّي إلى رتبة أعلى، أو خرج من الظل الغامض والداكن الذي يرقد فيه منذ سنتين» (ص١٣٩). إن ما ورد هنا هدفه إماطة اللثام عن قناع الشخصية، الذي تتستر وراءه. إنّ هذا لا يكشف جدية العميد في اكتشاف الحقيقة، وسعيه لحماية البلد، إنّما غايته أيضاً الغوص في نوايا الذات الإنسانية، الطامحة

أبداً إلى الأفضل. وهذا طبعاً يغني السرد، ويوهم بواقعيته.

٢ - المنظور النفسي:

يستخدم الراوي المنظور النفسي الموضوعي في السرد، وهذا يبدي فكرة إرهاق الحكام للشعب، وعدم مساهمتهم في تحرره من قيده. نقرأ ذلك عندما ينبه عزيز المصري صاحب المقهى لهادي، ويقول له ألا يتكلّم في موضوع الشسمة، لأنّ هذا الكلام يشكلّ خطرا عليه. يقول عزيز المصري: « – حكاياتك دي ح توديك في مصيبة..انته عارف لما يمسكوك الأميركان ياخدوك على فين؟....طرق قلب هادي بضربات مفاجئة، ولكنه أكمل غداءه. وقرر مع نفسه، دون أن يخبر صديقه عزيز، أن لا يذكر حكاية الجثة أبدا بعد اليوم. أخبره عزيز...ما روته أم رغد وبناتها عن الشخص الذي داهمهم في الظلام وخنق الضابط... كان جسمه لزجا...رموا باتجاهه إطلاقات كثيرة. كانت تخترق جسده ولا تؤثر في ركضه» (ص٩٧). لقد عاش الناس تحت تأثير الوهم، وتمدّد الخيال وانتشاره، فتحللت رؤاهم من لباس الحق شيئا فشيئا، وبات اللامنطق مؤسس لنظرتهم الباحثة عن حقها في البقاء. وهذا التشويق في خلق تلك الشخصية التي يتوه القارىء بين حقيقة وجودها، وانعدامه، والتي لا تلبث أن تلبس وجها واقعيا يجعل المتلقي يرفع عن كاهله اعتقاد أنّها متخيلة، أو لنقل يكاد يستثني هذه الفكرة، إنّما هو محاولة لتفسير التشتت الذهني الذي أصاب الناس.

وقد يسأل القارىء السؤال الآتي: لماذا تنجب مخيلة هادي الطيبة البسيطة في نص الرواية شخصية شريرة فتاكة؟ هادي المتعب من الحرب أراد الترفيه عن نفسه، وكانت رؤاه عاجزة عن قراءة الأمور الحاصلة، فراحت أفكاره الساخطة على الواقع، والراغبة في الانسحاب من الدمار المادي، تحلّق بعيداً نحو سلام نفسي لاه.

ولأنّ هادي يستمر في اختراع الحكايات، يتم التحقيق معه (ص٢١٥)، ويُطوِّق ظابطان سريره، ويستأنفان «الأسئلة حول الجرائم التي يرتكبها في شوارع بغداد، وأحيائها ويتم نسبتها إلى شخص خرافي خيالي مجهول اسمه «الذي لا اسم له» (ص٢١٦)، وهنا يستفيد الراوي من المنظور الموضوعي ليقدّم المشهد. يبدو لي أنّ ما ورد لحظ الهموم، وقد كانت الفكرة المبتدعة في النص في أثناء البحث عن الشخصية الوهمية القاتلة كفيلة في اجتراح المشكلة، وتقديمها بطريقة تجلي إلى حد كبير مدى الاضطراب العقلي، الذي يصيب جمهور الناس. لقد استطاع الراوي من خلال المنظور الموضوعي أن يتلمس مأساة الناس، وظلامية خوفهم المؤدي إلى انهيار مصير البلاد.

ويتبادر إلى الأذهان السؤال التالي، وهو: هل شخصية فرانكشتاين مبتكرة، أم أنّ جذورها مستمدة من أصول أخرى معروفة؟ يبدو أنّ هذه الرواية قد استفادت من رواية أخرى هي «فرانكشتاين» لماري شيلي، وفيها تتعلم شخصية فيكتور فرانكشتاين الكيمياء وتصنع وحشاً[١]. يقول: «تمكّنت من خلق الحياة ولكن الحياة تحتاج إلى أن تكون داخل الجسد. لذا ذهبت إلى المشافي ونظرت إلى المزيد من الجثث الميتة، فأرجعت أجزاء من الجثث البشرية إلى مختبري. وبعد عدة أشهر بدأت بخلق شكل بشري... قررت أن أصنع شخصاً طويلاً شديد الضخامة... كان الجسد يتحرك»[٢].

والفارق القائم بين شخصيتي فرانكشتاين والوحش في الروايتين، أنّ الأولى في رواية أحمد سعداوي خيالية، ولا تكون حقيقية إلا في أذهان الناس، الذين يصدّقون حقيقة وجودها. أمّا في الرواية الثانية لماري شيلي، فشخصية الوحش حقيقية، تشعر وتطالب خالقها فيكتور فرانكشتاين صنع زوجة[٣]. يقول لصانعه: «لم أشعر سوى بالكراهية تجاهك... لقد منحتني قلباً ملؤه المشاعر، ثمّ أرسلتني إلى عالم قاس، وجعلت مني وحشاً قبيحاً كرهه البشر وخافوا منه... لم أكن أفكّر إلا بالانتقام»[٤].

ونقرأ المنظور الذاتي عندما يدرك هادي أنّه أيضاً على لائحة الشسمة. يقول هادي للشسمة: « – اجعلني في الأخير.. أنا لا أريد حياتي أصلا.. ما حياتي؟.. ما أنا وحياتي.. أنا لا شيء.. أموت أو أحيا.. أنا لا شيء.. اقتلني، ولكن في الأخير.. اجعلني آخر واحد» (ص١٤٦). إنّ كلام الشخصية المتخيلة على ذاتها، وشرح أوضاعها مهمته إيهام القارىء بحقيقة وجود شخصية فرانكشتاين. كما أنّ غاية الراوي إقناع المتلقي بما تحمله تلك الشخصية من مواصفات، بعد تزويده بمزيد من المعلومات عن كيفية تشكُّله[٥].

ونجد مثل هذا التهديد الموجّه من قبل شخصية خيالية لمن صنعها، في رواية فرانكشتاين لماري شيلي، وذلك عندما يطلب الوحش من صانعه فيكتور فرانكشتاين أن يستمع لهمومه، وأن يفعل

(١ – ٤) ماري شيلي، فرانكشتاين، ترجمة بشار منيب رافع، سوريا، دار رسلان، ط١، ٢٠٠٧، ص ٢٦و٢٠ و٥٨ و٥٦.

(٥) يتكلّم الشسمة على خروجه في العراق. يقول من منظوره الذاتي الموضوعي: «أخرج ليلاً، بعد الغروب بساعة أو ساعتين. أمر تحت تقاطعات نيران لا تهدأ تنطلق من جهات مختلفة. أكون السائر الوحيد (١٦١)... أخرج المجانين الثلاثة الكثير من الرصاص من جسدي... نهضت في اليوم التالي لأرى الكثير من أجزاء جسدي وقد تساقطت على الأرض... وسألتهم: – ما الذي يحدث؟.. هل هذه هي النهاية؟ (١٦٣)».

له ما يريد، وإلا قتل كل أصدقائه[١].

ويغلب على النص المنظور النفسي الموضوعي، لأنّ مجريات الأحداث تُنقَلُ إلينا كما هي معروفة لدى مدركها[٢]. يقول: «التقارير الأولية التي أعدّها فريق المنجمين في مكتب العميد سرور مجيد...» (ص١٢٣). إن عملية التحقيق التي قام بها العميد سرور مستفيدا من المنجمين، لاختراق الحقيقة كانت نشازا، وأدت إلى تشتت الحقيقة، وإرهاق العراقيين، عوضا عن تطهير الأرض العراقية من أي وباء يمكن أن يحلّ فيها. ففرنكشتاين وحده القوة، وهو المخيف، من دون أن يكون وجوده منطقيا، وقد تمكّن هادي نتيجة امتلاكه مخيلة خصبة من إخافة الناس وتهويلهم، وهو الذي عهده المحيطون مؤلف أقاصيص كاذبة. إن المنظور الموضوعي ساهم في توضيح العبثية الخيالية في النص، تلك التي استطاعت إقامة علاقة وطيدة مع الواقع.

تتحوّل المسألة بين هادي ومسليهم من مجرد تسلية، إلى قضية وجودية. وإذا كانت الناس البسيطة استطاعت أن تهيمن على نخبة النظام العراقي، فما هي الحال التي ستؤول إليها تلك البلاد؟! حتى لا تكون الأفكار اعتباطية، سنترك المجال لبعض التساؤلات، التي من الممكن أن تتلمس بعض ما أراد نص «فرنكشتاين في بغداد» الرمز إليه. من بين هذه التساؤلات: هل يمكن أن تكون هذه الحالة المتخيّلة في النص شاذة، ولا تخصّ إلا العراق وحده، أم يمكن أن تكون امتدادية، تظلّل الوطن العربي بأكمله؟ أيحمل هذا النص سخرية مؤلمة، تبدي كيفية تصدي العرب لمشاكلهم؟ يبدو لي أنّ العميد سرور قد جسّد صورة عن غوغائية تحليل العراقي خاصة، الذي لا شك أنّ محققي الدول العربية الباقية تشاطره رجعية الرؤية.

عندما تبيت شخصية خيالية هي محور الأحداث، وركيزتها كما يشير إلى ذلك عنوان الرواية «فرنكشتاين في بغداد»، أو «الشسمة»، أو «x»، ويبيت البحث عنها هو القضية، يعني هذا انهزام الناس أمام المجهول، وعجزهم عن الفهم، وانسداد أفقهم، وعدم قدرتهم على قراءة واقعهم بطريقة جلية.

ففرنكشتاين الذي يحارب ويشارك في القتال ليس منفصلا عن القتلة، بل هو متهم بعمليات النصب واغتصاب العدل، والمتاجرة بدم الشعب، إذاً هنا الخيال لا

(١) ماري شيلي، م.س، ص٤٠.

(٢) Boris Uspenki, A poetics of composition, the structure of Artistic text and typology of a composional from, P 81.

يهدم المأساة، بل يزيدها تفاقما». لعلّ الفوضى الزمكانية التي تجلّت في شخصية فرانكشتاين، هدفها إقرار المتلقي بالهزيمة العراقية. ففرنكشتاين ولد من رحم واقع سيء، ولم يفارقه، وقد أتت أعماله مرادفة لمجرياته، بل قل أكسبتها مزيداً من القسوة، فأتت نتائج أعماله مؤكّدة سوء النوايا العراقية.

ويستخدم الراوي في نصه السردي جملا تقودنا إلى ما هو نفسي. هو منظور ذاتي ناتج عن قراءة الوقائع حسب رؤية المتطلع إلى مجريات الأحداث المحيطة به، لذلك نجده يستفيد من عبارات مثل «هكذا شعر»، و«خمّن»، فينقل القارىء إلى حالات الشخصية الداخلية. يقول: هادي «افترض أنّ هناك مفخخة» (ص١١٧). «شعر باستياء شديد...» (ص١٢٣).هكذا شعر محمود السوادي، وهو يتقلب في فراشه في غرفته بفندق «العروبة» داخل العتمة، وانقطاع التيار الكهربائي لساعات طويلة. وخمّن أنّ الصيف الذي سيكون على الأبواب شديد الحرارة» (ص١٠٩). ويروح يقارن محمود بين الفندق الذي ينزل فيه، وفنادق أخرى مكيّفة مستخدما المنظور النفسي الموضوعي. يقول الراوي عن محمود السوادي: «عرف أنّ بعض الفنادق... بدأت الاستعداد لحرارة الصيف الشديدة... فعمدوا إلى شراء مولدات ديزل» (ص١٠٩). هذا المنظور النفسي بوجهيه الموضوعي والذاتي غايته الكشف عن واقع العراق، وأوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وقد أبدى هذا المنظور الطبقية الموجودة، وواقع الناس المادي المتفاوت، وحال الإنسان العراقي المعاني من غياب الدولة، تلك التي لا تؤمّن مستلزمات العيش الأساسية كالكهرباء.

ونقرأ مثل هذا المنظور الموضوعي في أثناء نقل الراوي مشهد «انتشار الجنود الأميركان وهم يسيرون ببدلاتهم وخوذهم ومعداتهم...وينظرون بارتياب إلى الجميع» (ص٩٩). نلحظ هنا كيف «توضع الكاميرا من خارج الشخصيات، وكيف تنفتح عدستها على المنظر، أو على جانب منه، فندرك التفاصيل، ونتعرف على تفاصيل أحاسيس»[١] الشخصية.

وقد يعرض الراوي الأحداث والشخصيات من منظور موضوعي، وقد يقدّم معطيات إدراك وعي (أو أكثر)، وقد تأتي الوقائع كما هي معروفة له[٢]. يقول: «كان هادي ومنذ أن انقطع «الشسمة» عن

(١) لميس حيدر، تشكل العالم الروائي عند حسن داوود حتى العام ٢٠٠٠، أطروحة أُعِدَت لنيل شهادة الدكتوراه، ص٢٧.

(٢) Op. cit, p 81.

زيارته، قد استعاد ذاته القديمة شيئاً فشيئاً...هادي الذي يخلط هذا الحضور...مع حضور آخر من فمه المفتوح على ثرثرات لا تنتهي» (ص٢٠٦). أن يضيع هادي مبتكر الشخصية الخيالية بين حقيقتها، وانعدامه، يعني أنّ تلك الشخصية بات حضورها الواقعي أمر يمكّن استسهال الاقتناع بوجوده من قبل الشخصيات المشاركة في القص، وهذا بدوره سيزج القارىء بما زُج به سابقا شخصيات السرد، وهنا تكمن القيمة الفعلية للنص، بعدما يشك القارىء إن كانت شخصية فرانكشتاين عراقية، وموجودة فعلاً، ثمّ يصل لمرحلة لا يشك إطلاقا أنّها ليست حقيقية[١]. إذا، اقتناع الجميع بوجود هذه الشخصية المدمرة، وإيمانهم المطلق بها، بمن فيهم مبتكرها هادي بمثابة شرح لمدى انهيار البصيرة العراقية.

إنّ شخصية فرانكشتاين الداهية المحتالة تغرر بالعراقيين، ولا يعود في وسعهم المضي إلا في جحافل القتل، ويعمل الانهيار فعله في النفوس، ففرانكشتاين لا يمكن أن يتصدى له أحد، وكل من يحاول فعل ذلك سيموت. ومثل هذا التهديد نجده في رواية فرانكشتاين لماري شيلي[٢].

فأي رمز يمثل فرانكشتاين في رواية أحمد السعداوي «فرانكشتاين في بغداد»؟

أحسب أنّ النص يحوي نوعا من الإدانة للسياسة الداخلية، والحلول المعوّجة المبتدعة من قبلها، تلك التي لا تلتفت إلى مصالح البلاد والعباد، لأنها مسيّرة غير مخيّرة، وهي تابعة لأمرة العالم الخارجي الأميركي، الذي هدفه الهيمنة على مقدّرات العرب. إنّ هذا النص يتضمن نقداً لاذعاً، ومريراً لكيفية تصدي العراقيين لمشاكلهم وهمومهم. ثمّ إنّ طريقته مختلفة في التعبير

(١) ويمكن أن يتوافق هذا الكلام مع ما أورده الشسمة، عندما تحدث محمود عنه في مجلة «الحقيقة» لأنّها لم تخدمه كثيرا، فقد «أظهرته كأكذوبة من خيال عتاك مريض (٢٠٩)». فالشسمة يبحث عن مساعدين، لأنّه ليس مجرد خرافة كما فصّل الصحفي (٢٠٩) محمود. ويقول له أنّ مقالة هذا الصحفي لن تؤثر، إذ أنّ «سيل من المجلات والجرائد والمطبوعات التي تنشر يوميا أشياء تجرّمه وتتهمه بكل ما حصل ويحصل في العراق من كوارث (٢٠٩)».

(٢) نقرأ ما يقارب هذا الكلام في رواية «فرانكشتاين» لماري شيلي. تقول شيلي مؤلفة الكتاب في مقدّمتها: «أرادت أن تُظهر بأنّ الوحش كان طيباً في البداية ثمّ أصبح شريراً لأنّ الناس كانوا حمقى وقساة، وتظهر هذه القصة ايضاً بأنّ العمل العلمي قد يكون شديد الخطورة».

يقول فرانكشتاين: «لقد كنت المسؤول عن موت اثنين – أخي الصغير ويليام وجوستين... والمجرم الحقيقي طليق... أنا من كان المجرم الحقيقي... عرفت بأني كنت المسؤول والمذنب لأنّ الوحش كان من اختراعي، لذا قررت أن أجده وأدمره».

ماري شيلي، فرانكشتاين، ص٣٦.

عن آلام العراقي خاصة، والعربي عامة، حيث تفعل الشكوك العربية فعلها في أذهان المواطنين، لذلك تروح تهتك عصمة حياتهم. يدعو ما ورد الناس إلى اليقظة، وتلمّس طريق الصواب، كي ينتشر العدل ويتلاشى الانحسار الفكري، أو الجدب الذهني.

قد يحوي النص سخرية من تعاون الناس على إذكاء الوهم، الّذي سيطر على الفئة العاقلة. وهذا يؤكّد أنّ حتمية بناء مجتمع عراقي متماسك مجدداً، باتت محالة[1].

وقد يقدّم الراوي الأحداث من خلال عدة أشخاص، مستخدما المنظور الموضوعي. يقول أنّ جلاس مقهى عزيز المصري ينشرون حكايات العتاك، والظابط يقول عن العتاك إنه «مجرد كذاب عجوز» (ص٢١٨). كما يخبرنا الراوي أنّ الظابط يحاول التأكّد من أنّ هادي هو الشسمة نفسه، لذلك يعرّون جسده (ص٢١٨). نلحظ من خلال ما ورد أنّه قد تعذّر على القادة أن يستخلِصوا بدقة متناهية، أو بشكل حتمي من هو عدوهم، أو معيق نهوضهم، لذلك أتت خطط تقديراتهم المفضية إلى الخلاص جوفاء. نلحظ هنا أنّ البحث عن العدو هو بحث عن مجرم وهمي، والإيمان بحتمية وجوده شلّ حركة الارتقاء. بمعنى آخر إنّ توظيف القدرات وفاق هذا الشكل حمل العراق إلى الفناء، لا الانبعاث. إذاً، لقد بات المسؤولون، الذين يسلكون طريق الوعظ للخلاص، سبباً لتعزيز هيمنة المعادي، وسبيلاً لصهر الأفكار العربية في بوتقة الجهل والظلام.

٣ - المنظور الايديولوجي:

يتحدّث هادي عن أسباب وجود الشسمة، متمسكاً بما يمليه خياله، ويتعدد في أثناء ذلك المنظور الإيديولوجي حيال تلك الشخصية. يقول هادي أنّ الشسمة «مصنوع من بقايا أجساد لضحايا، مضافاً إليها ضحية، واسم ضحية أخرى. إنّه خلاصة ضحايا يطلبون الثأر لموتهم حتى يرتاحوا. وهو مخلوق للانتقام والثأر لهم» (ص١٤٤). كما يتحدّث الشسمة نفسه عن حياكة جسده من أجزاء «القديس». يقول: «كانت أصابع «القديس» تدفع الابواب وتدلّني على الطريق الذي يجب أن أسلك فيه» (ص١٦٧). تبحث الفئات المظلومة عن سبل إنصافها، وهذا أمر مثالي في جوهره، يحمل في طياته معنى مفاده إمكانية خلاص الواقع من اهترائه. غير أنّ معاودة خياطة الجسد من أجزاء جثث قد تكون متناقضة الخصال، يسعى بعضها إلى تدمير العراق، وبعضها الآخر يتفانى من أجل استعادة

(١) م.ن، ص٦.

وجوده، يبدي تشنجات الواقع العنيفة. ثمّ إنّ تكوين جسد «فرانكشتاين» أو «الشسمة» أو...، من جثث أجساد نظيفة الكف في العراق، وأخرى سيئة الصيت والفعل، يبدي أنّ النوعين المتعارضين من الشخصيات لا صلة لهما إلا بعالم الأرض السفلي، المفارق لعالم الآلهة. وقد يؤشر تمازج الشر مع الخير إلى اسوداد الأفق، واستحالة إيجاد الحل. ولأنّ الشسمة وجد أنّ الذات العراقية لم تعد تستوعب آلية النهوض، استنجد بالقديس، الّذي يمكنه تخليص البلاد.

كما نتعرف إلى الشسمة من قبل شخصيات ملازمة له، وتساعده في أعماله، لذلك تتعدد الآراء حيال الموضوع الواحد. فالمجنون الصغير يرى أنّه «مثال للمواطن الأنموذجي الذي فشلت الدولة العراقية في إنتاجه منذ أيام الملك فيصل الأوّل وحتى الاحتلال الأميركي. المجنون الكبير يرى أنه آداة الخراب، الذي سيفني البشرية الضالة والمنحرفة، وهو يسبق ظهور المخلّص الذي بشّرت به كل الأديان على الأرض. أمّا المجنون الأكبر فهو يرى أنّه المخلّص. وأنّه في القادم من الأيام سيكتسب جزءا من صفات الشسمة الخالدة، وسيحفر اسمه بجوار اسم الشسمة في أي مدوّنة تتحدّث عن هذه المرحلة في تاريخ الأرض (ص١٦١). إنّ المأساة تنعكس على الأدب، فيروح يتناول انعكاساتها السلبية من خلال تمويهات قد يعتقد البعض أنّها مبتعدة عن الحقائق، غير أنّها ملازمة لها. ثمّ إنّ المتمعن في أسرارها قد يعي أنّ غايتها التنبيه، لتحقيق الحصانة. ولا يعني ذلك إطلاقا تهوين قذارة الحرب، أو التقليل من شأن ابتلاعها لهدوء العيش، ودعته.

ونقرأ تعدد الرؤى الأيديولوجية حيال الموضوع الواحد، في أثناء حديث الراوي عن العراق التي تعيش الحرب. تتفاوت وجهات النظر حيال بيع الممتلكات، أو شرائها. ففرج الدلال يشتري البيوت التراثية، أما أبو أنمار فيبيع ما يملك، مقرراً مغادرة البلاد[1]. وتسعى الدولة لشراء بيت أم دانيال التراثي (ص١٠٢). كما تريد جمعية تحمي البيوت التراثية الاستيلاء على بيوت فرج الدلال (ص١٠١)، غير أنّه اندفع لمواجهتهم (ص١٠٢). يقدّم ما ورد صورة عن طبيعة الاستثمار للأراضي والعقارات سواء على صعيد الأفراد، أو الهيئات الحكومية، وهذا يوحي بتوازنه مع الحقائق،

(١) محسن يختار الرحيل في رواية «طابق ٩٩»، يترك لبنان، ويتوجه إلى أميركا، وقد باع ما يملكه، وقد شعر أنّ أميركا «ينتمي إليها أكثر من أي مكان آخر».
جنى فواز الحسن، طابق ٩٩، الجزائر، منشورات ضفاف والاختلاف، ط١، ٢٠١٤ م، ص ١١٥.

لأنّ مفاهيم الناس تتفاوت بين شخص وآخر.

وقد ينتمي المنظور مباشرة إلى شخصية ما، ويكون من كيان الشخصية النفسي في النص. يتحدّث السعيدي الصحفي (ص١٩٤) أستاذ محمود (ص١٩٨)مع تلميذه عن العميد سرور، ويقول: «– العميد سرور في الحقيقة لا يلاحق جرائم غريبة ولا هم يحزنون.. انه موظف من قبل سلطة الإئتلاف الأميركية المؤقتة لقيادة فريق اغتيالات...هو ينفذ منذ سنة أو أكثر جانبا من سياسة السفير الأميركي زلماي خليل زاد بشأن خلق توازن عنف في الشارع العراقي ما بين الميليشيات السنية والشيعية لكي يكون هناك توازن، فيما بعد، على طاولة المفاوضات لتشكيل الوضع الجديد في العراق. الجيش الأميركي غير قادر او غير راغب بإيقاف العنف... – لماذا لا تخبر أصدقاءك السياسيين بهذا الأمر؟

– كلهم يعرفون... أو أنهم ينظرون إلى دائرة المتابعة التي يرأسها العميد سروركما ينظرون إلى نص، كل جهة تفسره حسب مصالحها الخاصة، ولا ترى الجوانب الأخرى» (ص١٩٥).

يقدّم الراوي وجهات الرأي المختلفة في النص، كي يوهم القارىء بواقعية الأحداث.

ثمّ إنّ كفاح الشغب المعيب في العراق من قبل السلطة قد يلقي الضوء على الوضع الراهن في العراق خاصة، والوطن العربي عامة، فيؤشّر إلى التحوّل المرير والمصاب الجلل في أثناء الحرب، نتيجة التدخلات الأميركية بين أبناء الشعب الواحد، والطائفة الواحدة. لقد حاول الراوي من خلال عرضه وجهات النظر المتعددة أن يبيّن مدى تذاكي الأميركي على العربي، ومحاولته تدميره.

ويعرض محمود أوضاع البلاد المتدهورة، ثم يقدّم أيديولوجيته الخاصة.«الصراعات على شاشات التلفزيون بين السياسيين تقابلها حرب فعلية في الشارع أدواتها المفخخات والاغتيالات والعبوات الناسفة واختطاف السيارات بركابها، وتحوّل الليل إلى غابة مجرمين. نحن نتجه إلى حرب أهلية غير نمطية...ولكن الحياة تستمر، يقول محمود مع نفسه، فهو يقبض مرتبا جيداً يصرفه كلّه في الغالب، ولكن من أجل أن يعيش بشكل جيد ويتمتع بشبابه كما نصحه السعيدي ذات مرة» (ص١٩٩). يبدو واضحا أنّ عملية تعديل واقع العراق، وتخليصه من قيود القهر لم تعد طوع إرادة أفراد، كما لم يعد بوسع العراقيين جميعاً تحويل واقعهم المرير نحو الأفضل، ولعل هذا ما جعل محمود يفكّر في ملذاته الخاصة، من غير التفكير جديا بعمق الأزمة. يزيح محمود القناع عن وجه البشر العاديين في العراق، الذين أدركوا حجم

قدراتهم في تذليل العقبات، واستوعبوا مدى إذلال الحرب لفرص عيشهم، ثمّ راحوا يفتّشون عن راحتهم الخاصة.

٤ - المنظور على المستوى التعبيري:

يقدّم الراوي الكلام مستخدما الأسلوب المباشر، ثمّ يلحقه بأسلوب غير مباشر. يلتقي هادي العتاك مع عزيز المصري المتلبس وجهه هيئة جديّة، ويقول:

« – انته إيه حكايتك؟...إنسه الحدوته الكدابية بتاعتك.

– وشصاير يعني؟

– إيش صاير؟!...يدورو على اللي قتل الشحاتين الأربعة وأبو زيدون والزابط اللي لقوه مخنوق....

– وآني شلّي علاقة؟

– حكاياتك دي ح توديك في مصيبة.. انته عارف لما يمسكوك الأميركان ياخدوك على فين؟».

ويقطع السرد اسلوب التعبير المباشر. يقول: «طرق قلب هادي بضربات مفاجئة....وقرر مع نفسه، دون أن يخبر صديقه عزيز، أن لا يذكر حكاية الجثة أبداً بعد اليوم».

ثمّ يستخدّم الأسلوب غير المباشر. يقول: «أخبره عزيز بكلام الشحاذ السكّير وروايته عن المجرم الذي قتل الشحاذين الأربعة؛ هيئة بشعة وفم كأنّه جرح في الوجه... كان جسمه لزجا...» (ص٩٧).

إنّ أزمة العراق باتت معقدة جداً، وانتشار الإيمان برجل وهمي، والحيوية في البحث عنه يبدي زيف وعي الحكّام والسياسيين العرب، بعدما باتت مسألة البحث عن خلاص خدمة للانتهاء.

يضع نص «فركشتاين في بغداد» يده على الجرح العربي، ويرمز من خلال التعبير المباشر، وغير المباشر إلى الواقع السياسي الخطر. إذا، ينقل ما ورد أزمة العراق، ويشير إلى ألم الناس في ظل بلد تسيّره سياسة رديئة، تخضع لهيمنة اجنبية.

ونقرأ مثل هذا الأسلوب التعبيري المباشر، وغير المباشر، الذي يقطّعه السرد في موضع آخر. يقول الصحفي محمود مصدّقا الخرافات التي يتم رويها من قبل هادي عن حقيقة وجود الشسمة. يتحاور محمود مع هادي مستخدما الأسلوب المباشر: « – إجعلني ألتقي بهذا «الشِسْمة».

– لا.. مستحيل... ربما يقتلك.

– إجعلني في مكان ما بين هذه الكراكيب أسترق النظر إليه.

– لا أعرف متى يحضر. ربما لن يأتي بعد اليوم أبداً.

– والحل؟... أنت تتملص من الموضوع.

– لا والله... قل لي ماذا تريد وأنا أفعل.

– التقط صورة له. أعطيك كاميرا وتأخذ صورة له.

– آها.. مستحيل.. يقتلني».

ثم يستخدم الراوي السرد، والأسلوب غير المباشر. يقول: «... قام محمود من الكرسي الخشبي الذي وضعه هادي العتاك لضيفه... حين صادفه مساء البارحة في استعلامات فندق العروبة... وقف معه عند باب الفندق وانقده عشرة آلاف دينار ثمناً للعشاء وقنينة العرق، وضرب معه موعداً لليوم التالي من أجل الاعترافات المتبادلة بالأسرار الخطيرة» (ص١٢٩).

يوحي ما ورد من تعبير مباشر، وغير مباشر يقطّعه السرد بتوازنه مع الواقع الحقيقي. كأنّ ما ورد يريد تحفيز الشباب العراقي إلى النهوض من كبوته، وركود تحليله. يحمل النص القارىء إلى الإيمان بفكرة عوز خيرة الشباب العراقي إلى الفكر النيّر السديد، الذي قد يحسّن واقع عيشه، ويرفع عن أبنائه كاهل القهر. كأنّ الراوي هنا أراد انتقاد شموخ العراقي المعتد بثقافة تحوي في طياتها الكثير من الحمق، والغباء اللذين يحملان الوطن إلى الذل والهوان. إذا النص لا يوهم القارىء بصحة أحداثه فقط، إنّما يدعوه إلى سبر غور القضايا المصيرية بكثير من الجدية، مبدياً سبب انهزام العرب.

تصوّر هذه الرواية السذاجة التي تؤدي إلى القضاء على وحدة العراق، الأمر الذي يؤكّد ضرورة تبديل العرب لنظرتهم حيال واقعهم، وإلزامية معالجة قضاياهم بعقلانية. كأنّ ما ورد يطالب بضرورة قراءة المسائل عن كثب، والبحث عن حقائق ثابتة، كي يبعث العراق من جديد.

كلّما تراكمت مسألة الاقتناع لدى الجميع بوجود رجل خرافي يندس بين الناس ويثير الذعر، كلما كانت عملية الاحباط تتسع والقهر يتراكم، والشعور بتقلّص النهوض يتوفّر.

ويكثرفي النص استخدام أسلوبي التعبير المباشر، وغير المباشر، اللذين يقطّعهما السرد، وكل ذلك لإيهام القارىء بأن الشسمة محور الأحداث. يحقّق العميد سرور مع الصحفي محمود المتهم يقول له: « – وأنت متهم يا صديقي، وعليك أن تجاوب هسه. ما هذه القصة الغريبة العجيبة؟... منو هذا اللي يحكيلك هنا.

– هذا واحد بيبع عتيكك بالمنطقة.. سالفة خرافية..رئيس التحرير انعجب بيها وكال اكتب عنها....لم يرغب العميد بكشف أسرار العمل أمام هذا «المتهم». لم يرد اخباره بأنّ الشسمة الذي يتحدّث عنه والذي أسماه «فرانكشتاين» في مقالته هو شخص حقيقي وليس خرافيا. وأنه يصرف جلّ وقته منذ أشهر مضنية من أجل إلقاء القبض عليه.

... محمود... لكي يستعيد صداقة

العميد... أخرج مسجلة الديجتال وقدمها إلى العميد سرور:

– في هذه المسجلة تجد كل تسجيلات الشسمة.

... العميد... طلب منه نسخ ما في المسجلة...» (ص١٨٧).

خضوع المنطق لمخالفه يغتصب العقل، ويزج به في التهلكة، بعدما يقسّم المجتمع، ويرمي أفراده في براثن التشكيك المؤدية إلى إشعال الفتنة، الناتجة عن اتهام الأفراد لبعضهم. يتضعضع العاقل، ويبيت اختلال تحليله سيد الموقف، فيصبح بذلك من هو سبيل الخلاص لعقلانيته، سبب لهلاك المظلوم، ومن دون أن يعي ذلك. هكذا يصبح حامي الناس البسطاء، ممهداً لإذلالهم وتدميرهم. إذا هم لا يجيدون إيجاد سبل جدية تقيهم شر أيديولوجيتهم المتخلفة، وهذا ما يسبب المأساة.

إنّ العميد سرور الذي من المفترض أنّ يكون مصلحا، بات سببا للقضاء على أي أثر للديمقراطية والحرية المتمثلين بخيال شخص محلّق من فئة العامة، وهذا قمة العار. باتت أوراق الأنضج في المجتمع العراقي محروقة، لعدم قدرته على إيجاد خطة مدروسة تقي المجتمع من السقوط في أحبولة الموت المتنامية. يبدو لي أنّ في هذا دعوة تحريضية ضمنية تسعى إلى ترويض الكبار، الذين يعنّفون البسطاء من موقع لا يستحقونه، وكل ذلك لاعتدادهم بذكاء لا يملكونه.

يبدي المنظور على المستوى التعبيري في النص أنّ الحدّ الفاصل بين العقل والجهل ملغى، والفارق القائم بين الأمي والمتعلّم مهزوم. لا تلتقط الشرطة المسؤولة عن الأمن جوهر المشكلة، وتعالج خيوطها، فتروح تحاول مقاربة تفاصيل سرية مع حقائق موضوعية، ويعتد العميد سرور بكنهها، في حين أنّ الصفة الملازمة لها هي سطحية الدراسة، وغوغائيتها. وهنا يكمن الصراع الفعلي، إذ أنّ السياسة تتجلى أساليبها العلاجية معوّجة، وبرامج قراءاتها مصاغة على أسس واهية.

إنّ ضمور الفكر لدى العميد سرور، وعودته إلى «التبصير»، وقراءة الطالع، تبدي أنّ قياديي الشعب منخرطون في التخلّف، ودورهم يسير بالبلاد إلى مكان معمي متهوّر، يغرق صفوة المجتمع في أحبولة الانهيار. فمقرروا مصير الشعب، الأمناء على مصالحه، يحرّك تفكيرهم زمرة تبني أبراجها الأوهام. إذاً، وسائل حماية المجتمع تجلت بدائية، فالمحققون يلجأون إلى العراف، ويرتمون بأحضانه، وينصتون له، ويلغون بلغوه، ويضعون كلامه نصب أعينهم لتكون موضع التنفيذ. يعني هذا الخروج كلياً من منطق الحلول الفعلية الإيجابية، والوقوع في فخ الحرب والدماء.

وكأنّ الساسة هنا من المتعالمين، لا المعلّمين، ما داموا يستشيرون العراف ويصدّقون الخرافات لإنقاذ البلاد. لا تحتاج المسألة إلى كثرة تحليل، أو نظرة متروية، فقد جسّد العميد سرور وجه الحكومة المتسلّطة من غير روِية عقل. هي حكومة تستعين بأمرة أشخاص تافهين. تثير هذه المسألة السخرية والهزء من حكومات تتلاشى أنظمتها لأنّ قادتها يضلّلون خطى الوطن.

خلاصة:

لأنّ الكلام الأدبي يحوي دلالة ما، وهو يعبر عما يخالج الفكر، والشعور الخاصين بالراوي، المتفاعل مع الخارج، فقد بيّن التحليل كيف أنّ النص غايته الإشارة إلى العراقيين، الذين لا يتمتعون بكفاءة تؤهلهم اكتشاف الخلل، وفهم أسبابه، لانتجاع أدوية تعالج مفاصل الداء.

لقد اتخذ الراوي صفة الراوي العارف كل شيء، وهو الذي لم يشارك في صنع الأحداث، غير أنّ رؤيته يمكن أن نستشفها من مضمون الرواية، وما يحمله من دلالات. وقد تحقق ما أشرنا إليه من دراسة المنظور الروائي، الراوي موقعه وعلاقاته، إضافة إلى مستويات الرؤية السردية الثلاثة، وهي المنظور النفسي، والمنظور الأيديولوجي، والمنظور التعبيري.

يستخدم الراوي في المستوى الأوّل المنظور الموضوعي، كذلك الذاتي، غير أنّ المنظور الموضوعي يكاد يسيطر على نمو الأحداث. ويكشف المنظور النفسي في النص واقع العراق الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي في ظل غياب الدولة.

ويتعدّد في المستوى الثاني المنظور الأيديولوجي حيال الموضوع الواحد. وقد ينتمي المنظور مباشرة إلى شخصية في السرد، ويكون نابعاً من كيانها النفسي. ويحمل المنظور الأيديولوجي القارىء إلى واقع العراق السيء.

ويقدّم الراوي في المستوى التعبيري كلام الشخصيات بأسلوب مباشر، وغير مباشر، وكلاهما يؤشران إلى أنّ الحد الفاصل بين العقل والجهل ملغى.

إذاً، كشفت دراسة المستويات الثلاثة الأيديولوجي، والتعبيري، والنفسي في رواية «فرانكشتاين في بغداد» مدى الصمم، والعمى الذهنيين، اللذين يرزح تحت وطأتهما العراق المعاني من عقم أدمغة أبنائه، الخانعين من غير وعي للسياسة الأميركية. لقد أخذ رجال السياسة والأمن يهدمون بلدهم من موضع تخطيطهم لبنائه. هكذا، لم تعد خيانة الوطن وحدها المؤسِّسة للقهر، إنّما أيضاً النوايا الصادقة، الدارسة لكيفية انبلاج الأمور.

لقد بيّن تحليل المستويات الثلاث، أنّ كل ما يعدّه التحقيق سيغرق العراق بالدم. كأنّ العقل بات مساويا للجهل، وكأنّ اللامشروع يعادل المشروع. إنّها رواية توضّح كيف أنّ عملية تحليق الفكر للخروج من الكبوة، قد يكون هو السبيل للانجرار إلى عالم الظلام، لأنّ رحلة النهوض مجتثة من جذورها.

ويحرّض النص العربي على وعيه المنبثق من مفاهيم خاطئة، عساه يتوخى الدقة في قراءة التفاصيل، فيتمكّن من بناء رؤى جديدة فعالة تدرك ما تفتقده، وما سُلِخ منها، فتسعى لاستعادته. فوجود فرانكشتاين في النص، واقتناع الشرطة بوجوده، إضافة إلى الناس العاديين، هدفه انتقاد الوعي الجمعي. يتهم النص القيمين على أمن البلاد بسوء التدبير، وجر البلاد والعباد إلى الويلات. هذا يعني ضرورة نكران فاعلية الأطراف المتحكمة بسيرورة البلاد.

وأحسب أنّ إيمان العرب بقصة ساذجة، تحكي واقعهم المغرق في جهله. ولا يخفى على قارىء الرواية أنها تحض الأفراد على تحصين أنفسهم من المعادي، بعدما باتوا معنيين جميعاً بمشاكلهم. إذ، لا يجوز للعربي أن يتسلى بوقته، أو يزجيه بالكلام اللامباليّ، فمساحة الزمن لا تتيح له العبث. لذا عليه أن يدقق في إصدار الرؤى، وأن ينظر إلى المسائل بعين البراهين، والأدلة، والاستنتاجات المبنية على أساس منطق مصفّى من الخرافة[1].

وقراءة العرب الخاطئة لسبل نهوضهم، نكاد نجد مثيلا له في رواية «شريد المنازل» لجبور الدويهي، فنظام يُقتَل من قبل الحركة الوطنية لاعتقادهم أنّه مسيحي، وهو الذي لم يفصح أنّه مسلم. قتلوه بعدما اعتبروه معادياً، وجاسوساً، وهو الذي لم يرتكب أي خطأ. عيبه الوحيد أنّه كان ينظر فقط للشمس[2].

(١) «كان هادي نفسه على لائحة الشسمة (١٤٦)». إنّها أيديولوجيا تبدي أنّ ما هو من صنع خيال العربي قد يكون سبب قتله وتدميره. إذا، يجب تزجية الوقت بما ينفع، لا بما يريح، المخيلة، ويترك لها رحابة الاسترخاء في أحضان الاوهام.

(٢) جبور الدويهي، شريد المنازل، بيروت، دار الساقي، ط ٣، ٢٠١٥، ص٣٠٥.

المقامة بين الأدب العربي والأدب الفارِسي: لغة واصطلاحاً

د. فرح جو

المقدّمة:

صوّر الأدب في القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلادي المجتمع والحياة الاجتماعيّة في مجالات شتّى نظماً ونثراً. ثمّ تطوّر الأدب في تلك الحقبة تطوّراً ملموساً، وألّف الكتّاب نصوصاً أدبيّة مزيّنة بالمحسّنات اللفظيّة والمعنويّة، وبالغوا في اعتمادها. ولمّا ظهر فنّ المقامة في الأدب العربيّ، أوجدت فيه شكلاً جديداً ونماذج عالية من الأدب تمثّلت في **مقامات** بديع الزمان الهمذاني ثمّ في **مقامات** الحَريري لاحقاً.

إنَ كلمة المقامة استعملت في دواوين شعراء العرب القدماء بمعنى المجلس والنادي، وانتهت إلي موعظة أهل الكدية أو يقصّه المستجدون بلغةٍ عربيّةٍ فصيحةٍ مملوءةٍ بالمحسُّنات اللفظيّة والبديعيّة. كما استعملت في الأدب الفارسي نظماً ونثراً بمعانٍ كثيرةٍ، نحو: الرسالة والحكاية والتاريخ والخطبة الوعظيّة والمجلس الّذي يقال فيه الوعظ.

والمقامة في الأدَبين العربي والفارسي هي قصّة سُبكت فى قالب التعبير المسجّعة وشبه الموزونة وفي نهاية البلاغة للتعبير عن الحالات الاجتماعية أو حالات كتّاب المقامات.

ملخص:

ظهر فنّ المقامة لأوّل مرة في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي في الأدب العربى وذلك لابن دُريد (٣٢١/ ٩٣٣)، وانتشر في العالم شرقاً وغرباً، كما قلّده الأديب الإيراني المعروف بالحميدي (٥٩٩/١١٦٣) في القرن السادس الهجري وأصبح فنّاً مشتركاً بين اللغتين العربّية والفارسيّة.

يدرس هذا المقال معنى المقامة لغةً واصطلاحاً في اللغتَين العرّبية والفارسيّة،

وكيفيّة استعمالها في النصوص العربية والفارسيّة نثراً ونظماً.

والنتيجة هي أنّ المقامة معنى المجلس واصطلاحاً هي قصة قصيرة، في ثوب منمّق من الفظ بأسلوب أدبي طريف ومسجوع، يتلاعب فيها الكاتب بمقدرته الفنية والتعبيرية.

فالمقامة في إطارها اللغوي والاصطلاحي تتمثّل في حديث يلقي على جماعة من الناس بأسلوب مسجّع.

الكلمات الرئيسيّة: المقامة، تعريف المقامة، الأدب العربي، الأدب الفارسي.

- تعريف المقامة في الأدبَيْن العربي والفارِسي

ندرس معنى المقامة اللغوي والاصطلاحي في اللغتين العربيّة والفارِسيّة، وأثناء هذه المحاولة نرجعُ إلى القرآن، والمعاجم العربيّة والفارِسيّة وما كتبه الأدباء والشعراء العرب والفرس عن كلمة المقامة.

أ – معنى المقامة اللغوي

نبدأ باللغة العربيّة، ثمّ ننتقل إلى اللغة الفارِسيّة.

١ – في اللغة العربيّة

كلمة المقامة بفتح الميم أو بضمّها من «قامَ يقومُ قوماً وقياماً وقَوْمة وقامة»[١]، كلمة عربيّة لها بضعة معانٍ.

وردت كلمة مَقام بفتح الميم وضمّ الميم في القرآن مرّات كثيرة، إمّا مصدراً بمعنى القيام، وإمّا اسم مكان بمعنى الموضع الّذي يقام فيه، بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾[٢] ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[٣] أي الموضع الّذي قام عليه عند بناء البيت.

واستعملت كلمة المُقامة بضمّ الميم في القرآن مرّة واحدة بمعنى مكان الإقامة، بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[٤].

إنّ أقدم معاني المقامة يرجع إلى العصر الجاهليّ؛ وذلك أنّنا نجد المعنى اللغويّ لهذه الكلمة في الآثار المنسوبة إلى أشعار شعراء العصر الجاهليّ. وقد استعملت المقامة بمعنين: المعنى الأوّل هو: «مجلس القبيلة وناديها»[٥]، على نحو ما قال زهير بن أبي سلمى[٦]: [بحر الطويل]

(١) ابن منظور، لسان العرب، مج ١٢، ص ٤٩٦، باب الميم، فصل القاف.
(٢) سورة النازعات، الآية: ٤٠.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٥.
(٤) سورة فاطر، الآية: ٣٥.
(٥) شوقي ضيف، المقامة، ص ٧.
(٦) زهير بن أبي سلمى: زهير بن أبي سُلمى ربيعة بن رياح المُزَنيّ، من مضر، حكيم الشعراء في الجاهليّة. ومن =

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حِسانٌ وُجُوهُهُمْ
وَأَنْدَيةٌ يَنْتَابُها القَوْلُ وَالفِعْل[1]

والمعنى الثاني هو: الجماعة الّتي اجتمعت في المجلس، كما قال لبيد بن ربيعة[2]: [بحر الكامل]

ومَقامَةٍ غُلْبِ الرِّقابِ[3] كَأَنَّهمْ
جِنٌّ لَدَى بابِ الحَصيرِ[4] قِيَامُ[5]

وأمّا صيغة مَقامة في دواوين شعراء العرب القدماء «فهي أقلّ استعمالاً من مَقام، وهي واردة بمعنى القتال والمعركة»[6].

يقول كَعْب بن زُهَير[7] في قصيدته المشهورة الّتي يمدح بها الرسول «بانت سعاد»: [بحر البسيط]

لَقَدْ أَقُومُ مَقامَاً لَوْ يَقُومُ بِهِ
أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الفيلُ[8]

والمَقام هنا بمعنى المجلس.

وفي العصر الإسلاميّ أخذت كلمة المقامة لوناً آخر، واستعملت «بمعنى المجلس يقوم فيه شخص بين يدي خليفة أو غيره ويتحدّث واعظاً»[9]. أو بعبارة أخرى أصبحت كلمة المقامة مرادفةً للحديث الّذي يصاحبها. ولم تبق على هذا المعنى أيضاً، بل تقدّمت أكثر من ذلك واستعملت بمعنى المحاضرة. وهكذا خرجت من معنى

= أئمة الأدب من يفضّله على شعراء العرب كافّة. ولد في بلاد مُزَيْنَة بنواحي المدينة. توفّي ١٣ ق.هـ/ ٦٠٩م. ابن حزم، **جمهرة الأنساب**، ص ٢٥٢ – ٢٥٣؛ أبو الفرج الأصبهاني، **الأغاني**، ج ٩، ص ١٤٦ – ١٥٨؛ والعبّاسي، **معاهد التنصيص**، مج ١، ج ١، ص ٣٢٧؛ الزركلي، **الأعلام**، مج ٣، ص ٥٢.

(١) زهير بن أبي سلمى، **الديوان**، ص ٧.

(٢) لبيد بن ربيعة: لبيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العاوي، أحد الشعراء الفرسان الأشراف في الجاهليّة. أدرك الإسلام، ووفد على النبيّ ويعدّ من الصحابة، ومن المؤلّفة قلوبهم. سكن الكوفة، وعاش عمراً طويلاً. وهو أحد أصحاب المعلّقات. له ديوان شعر صغير. توفّي عام ٤١/ ٦٦١. البغدادي، **خزانة الأدب**، ج ١، ص ٣٣٧؛ الزركلي، **الأعلام**، مج٥، ص ٢٤٠.

(٣) غلب الرقاب: غلاظ الأعناق. وجاء في **القاموس المحيط**: غَلِبَ: غَلُظَ عنقُه. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج١، ص ٢٠٨، باب الباء، فصل الغين.

(٤) الحصير: هنا الملك. ولها معانٍ مختلفة، منها: الضيّق الصدر، الجنب، السجن، المجلس، والمِلك. الفيروزآبادي، **م.ن**، ج١، ص ٥٣٣، باب الراء، فصل الحاء.

(٥) لبيد بن ربيعة، **الديوان**، ص ١٩٩.

(٦) RÉGIS BLACHÉRE, ANALECTA, pp. 65-66.

(٧) كَعب بن زهير: كعب بن زهير بن أبي سلمى المُزَنيّ، شاعر من أهل نجد. له **ديوان شعر**، كان ممّن اشتهر في الجاهليّة. ولمّا ظهر الإسلام هجا النبي (ﷺ). ثمّ أسلم. توفّي سنة ٢٦ / ٦٤٥. البغدادي، **خزانة الأدب**، ج ٤، ص ١١ – ١٢؛ الزركلي، **الأعلام**، مج ٥، ص ٢٢٦.

(٨) كَعب بن زهير، **الديوان**، ص ٦٦.

(٩) شوقي ضيف، **المقامة**، ص ٧.

القيام، ودلّت على «حديث الشخص في المجلس سواء أكان قائماً أم جالساً»[١]. واستعملها بديع الزمان الهمذاني[٢] في المقامة الوعظيّة[٣] بهذا المعنى. إذ نرى أنّ أبا الفتح الإسكندري بطل القصّة يخطب الناس، ويلفت نظر عيسى بن هشام البطل الآخر في القصّة. ثمّ يسأل أحد الحاضرين: «مَن هذا؟ هو يجيب: غريبٌ قد طرأَ لا أعرفُ شخصَه فاصبرْ عليه إلى آخِرِ مقامتِه»[٤].

وأمّا كلمة المَقامة في المعاجم فقد جاءت بمعانٍ مختلفة، والمَقامة منذ القديم كانت اسماً مرادفاً لكلمة النادي لاجتماعات القبيلة كما جاء في **القاموس المحيط:** «المَقامة: المجلس، والقوم[٥]. وورد في **لسان العرب**: «المَقامة بالفتح: المجلس والجماعة من الناس»[٦]، وأيضاً «المَقام والمَقامةُ هي المجلس، ومقامات الناس مجالسهم، وأنشد ابن برّي[٧] في هذا المعنى: [بحر الوافر]

فَإيّيَ مَا وَأَيُّك كانَ شَرّاً
فَقِيدَ إلى المَقامةِ لا يَراها[٨]

وجاءت كلمة المُقام في شعر لبيد بن ربيعة بمعنى «الإقامة»[٩]: [البحر الكامل]

عَفَتِ الدِيارُ مَحلُّها فَمُقامُها
بِمِنًى، تأبَّدَ غَوْلُها فَرِجامُها[١٠]

والمَقامة جمعها المقامات، واستعملها سلامة بن جندل السعدي[١١] في مطلع

---

(١) شوقي ضيف، **م.ن**، ص ٧.

(٢) بديع الزمان الهمذاني: أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد الهمذاني، الحافظ المعروف ببديع الزمان، **صاحب الرسائل، والمقامات**. سكن هراة من بلاد خراسان. وكانت وفاته سنة ٣٩٨/ ١٠٠٧. ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، مج ١، ص ١٢٧ – ١٢٩.

(٣) بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، «المَقامة الوعظيّة»، ص ١٧٩.

(٤) بديع الزمان الهمذاني، **م.ن**، ص ١٧٩.

(٥) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج ٢، ص ١٥١٦، باب الميم، فصل القاف.

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١٢، ص ٤٩٨، باب الميم، فصل القاف.

(٧) ابن برّي: أبو محمّد عبد الله بن برّي بن عبد الجبّار المقدسي المصريّ اللغويّ النحويّ المعروف بابن برّي. لم يكن في الديار المصريّة مثله، وكان قيّماً بالنحو واللغة والشواهد، وكان له تصفح في ديوان الإنشاء. وصنّف **اللبان في الردّ على ابن الخشّاب** في ردّه على الحَريري. مات سنة ٥٨٢/١١٨٦. الخوانساري، **روضات الجنّات**، مج ٥، ص ١٢٤ – ١٢٥.

(٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مج ١٢، ص ٥٠٦، باب الميم، فصل القاف.

(٩) ابن منظور، **م.ن**، مج ١٢، ص ٤٩٨، باب الميم، فصل القاف.

(١٠) لبيد بن ربيعة، **الديوان**، ص ٢٠.

(١١) سلامة بن جندل السعدي: هو من قدماء الشعراء الجاهليين وكان من فرسان تميم المعدودين. وكان أحد نعات الخيل يستشهد بشعره أهل اللغة لمتانته. وله ديوان شعر. سركيس، **معجم المطبوعات**، ج١، ص ١٠٣٧.

قصيدته: [بحر البسيط]

أَودَى الشَّبابُ حَميداً ذُو التعاجيبِ
أَوْدَى، وَذلك شَأْوٌ غَيْرُ مَطلُوبِ
يَومانِ يَومُ مَقاماتٍ وأَنديةٍ[1]
ويَومُ سَيْرٍ إلى الأعداءِ، تأويبِ[2]

وأمّا في العصر الأمويّ وأوائل خلافة العبّاسيّين فالمقامة أخذت شكلاً دينيّاً، وتغيّر معناها قليلاً؛ وأطلقت على المجالس الّتي كان يستضيف فيها الخلفاء من الزهاد، وكانوا يتّعظون بهم وبما يقولون، كما «اتّعظ هشام[3] منخالد بن صفوان[4]»[5]. وفي الحقيقة أصبحت أحاديث زهديّة تروى في مجالس الخلفاء ومحافلهم.

وأحياناً استُعمل مفرد كلمة المقامات ذكراً، أي المَقام، للاستجداء والتسوّل في عبارة معروفة: «ارحموا مقامي هذا». والمقام هنا بمعنى مكان الإقامة. أو استعملت بمعنى مقام الزاهد أمام الخليفة، كما جاء في كتاب **عيون الأخبار**، لابن قتيبة[6].

وأحياناً استُعمل مفرد المقامات تأنيثاً أي المَقامة، كما جاء في **مقامات** بديع الزمان الهمذاني: «فاصبر إلى آخر مقامته»[7].

اشتهرت كلمة المقامة بهذا المعنى شهرةً واسعةً، كما خصّص ابن قتيبةفي كتابه **عيون الأخبار** فصلاً عنوانه «مقامات الزهاد عند الخلفاء والملوك»[8]. ويشتمل

---

(١) يوم مقامات: إقامتهم يومَ إقامة، وأندية: الواحد نادٍ، المجالس. سلامة بن جندل، **الديوان**، ص ٩٣.

(٢) المفضل الضبّي، **ديوان المفضليّات**، ص ١٠٨؛ سلامة بن جندل، **م.ن**، ص ٨٨ – ٩٢.

(٣) هشام بن عبد الملك: هشام بن عبد الملك بن مروان من ملوك الدولة الأمويّةفيالشام. ولدفيدمشق، سنة ٧١/ ٦٩٠، وبويع فيها بعد وفاة أخيه يزيد سنة ١٠٥/ ٧٢٣. ونشبت في أيّامه حرب هائلة مع خاقان الترك في ما وراء النهر، انتهت بمقتل خاقان واستيلاء العرب على بعض بلاده. وكان حسن السياسة، يقظاً في أمره، يباشر الأعمال بنفسه. وتوفّي سنة ١٢٥/ ٧٤٣. اليمني، **مرآة الجنان**، ج ١، ص ١٢٥؛ ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج ٣، ص ١٢٩؛ الزركلي، **الأعلام**، مج ٨، ص ٨٦.

(٤) خالد بن صفوان بن عبد الله التميمي المنقري: أحد فصحاء العرب وخطبائهم، كان راويّة للأخبار، خطيباً مفوَّهاً بليغا، وكان يجالس هشام بن عبد الملك وخالداً القَسْريّ. توفّي خالد بن صفوان سنة ١٣٥/ ٧٥٢. ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١١، ص ٢٤ – ٣٥.

(٥) الأصبهاني، **الأغاني**، ج ٢، ص ١٣٦ – ١٤٠.

(٦) ابن قتيبة: أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ولد ببغداد، وقيل بالكوفة. وكانت ولادته سنة ٢١٣/ ٨٢٨، وتوفّي سنة ٢٧٦/ ٨٨٩، وكانت وفاته فجأة. سكن بغداد، وتصانيفه كلّها مفيدة، منها: **غريب القرآن**، **وغريب الحديث**، **وعيون الأخبار**، **ومشكل القرآن**، **ومشكلالحديثوأدبالكاتب**وغيرذلك.الخوانساري، **روضاتالجنّات**، مج٥، ص ١٠٥–١٠٦.

(٧) بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، ص ١٧٩.

(٨) ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ص ٧٠٧.

هذا الفصل على عشر مقامات، وفي كلّ واحدة منها يلقي الزاهد كلمة أمام الخلفاء الأمويّين والعبّاسيّين، ويشجّعون الخلفاء على إنعام النظر في عاقبة أمورهم ومصيرهم، ويدعونهم إلى الاعتبار، كما في مقام خالد بن صفوان أمام هشام.

والجدير بالذكر أنّ المقامات الّتي أشار إليها ابن قتيبة «أصبحت نوعاً من الأدب كالشعر والخطب»[١]. فابن قتيبة استعمل المَقامة بمعنى الموعظة والخطبة. وبعده استعمله ابن عبد ربّه[٢] صاحب كتاب **العقد الفريد**، واختصّ فصلاً باسم: «مقامات العُبّاد عند الخلفاء»[٣]، ثمّ استعمل الطَّرْطُوشي[٤] صاحب كتاب **سراج الملوك** هذا الاصطلاح بالمعنى نفسه، واختصّ به باباً باسم: «مقامات العلماء والصالحين عند الأمراء والسلاطين»[٥].

وعلى هذا النحو اشتهرت كلمة المَقامة قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي بمعانٍ متعدّدة دالّة على الخطبة والموعظة.

كان كلّ ما أشرنا إليه بدايةً لتطوّر مفرد كلمة المقامة، من معنى الموضع والمجلس إلى معنى قيام الخطيب أمام الكبار والخلفاء للوعظ، والإرشاد والخطبة. لقد اصطلح من ذلك الزمن مفرد هذه الكلمة أي المَقام، وجمعها أي المقامات، للدلالة على الشخص الّذي يخطب أمام الخليفة أو الكبار، وأطلق على الموعظة.

وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي تنازلت هذه الكلمة عن منزلتها الرفيعة، لأنّها أطلقت على استغاثة المتسوّلين والمستجدين. هذه الاستغاثات كانت أغلبها مسجّعة وذكر الجاحظ[٦] نماذج منها.

---

(١) راميتش، **أسرة المويلحي وأثرها في الأدب العربي الحديث**، ص ٣١٤.

(٢) ابن عبد ربّه: أحمد بن محمّد بن عبد ربّه ابن حبيب ابن حُدَير بن سالم، أبو عمر، الأديب، الإمام، صاحب **العقد الفريد**. ولد سنة ٢٤٦ / ٨٦٠ من أهل قرطبة. كان شاعراً وله شعر كثير. أمّا كتابه **العقد الفريد** فمن أشهر كتب الأدب سمّاه العقد، وأضاف النّساخ المتأخّرون لفظ الفريد. توفي سنة ٣٢٨ / ٩٤٠. ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، مج ١، ص ١٣٣؛ الزركلي، **الأعلام**، مج ١، ص ٢٠٧.

(٣) ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج ٣، ص١٠٣.

(٤) الطَّرْطُوشي: أبو بكر محمّد بن الوليد بن محمّد بن خلف بن سليمان بن أيّوب القُرَشيّ الفِهْريّ الأندلسيّ الطرطوشيّ، الفقه المالكي الزاهد، المعروف بابن أبي رندقة. قرأ الأدب على أبي محمّد ابن حزم بمدينة إشبيليّة، ورحل إلى المشرق ٤٧٦ / ١٠٨٣ وحجّ، ودخل بغداد والبصرة. وكان إماماً عالماً زاهداً. . . وله من التصانيف **سراج الملوك**، وكتاب **برّ الوالدين** وغير ذلك. وكانت ولادة الطرطوشي ٤٥١/١٠٥٩ تقريباً، وتوفّي ٥٢٠/ ١١٢٦. ابن خلّكان، **م.س**، مج ٤، ص ٢٦٢ – ٢٦٤.

(٥) الطرطوشي، **سراج الملوك**، ج ٢، ص ١١١.

(٦) الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور، صاحب

«وقد وردت كلمة المقامة في **مقامات** بديع الزمان الهمذانيأربع مرّات، مرّة بصيغة المفرد، وثلاث مرّات بصيغة الجمع. غير أنّه استشهد بها مرّة واحدة»[١] وذلك في المَقامة الرصافيّة في الحديث عن اللصوص يقول: «وأصحابُ العلاماتِ ومَن يأتي المقامات»[٢]. والشيخ محمّد عبده[٣] مقامات بديع الزمان الهمذانييقول في شرح هاتين العبارتين: «أراد مِن العلامات، ما تتّخذُه الطوائفُ المتزهّدةُ لتمييزها بعضها من بعض، كما تراه في أبناء الطُرق المتصوِّفينَ لهذا العهدِ، وأمثالِهم في الملل الأُخَرِ، فإنَّ لكُلِّ طريقةٍ زيّاً يتزيّا به أهلُها، فمن السارقين من يَتَزيّا بِزِيٍّ مِن هذه الأزياءِ ليغِرَّ الناسَ فيأمنوه فيتمكّنُ من اختلاسِ أموالِهم. ومثلُهم من يأتي المقاماتِ فهو يلبسُ لباسَ الأولياء ويَلِجُ البيوتَ ويتّصلُ بالمقامات الرفيعةِ ولا يدفَعُه الحِفاظُ حَياءً وتَوْقيراً فَينالُ بذلك بَغيَتَهُ مِن السَّرِقَةِ»[٤].

هنا تعني المقامات، القصور والأعيان والأشراف، وهذا المعنى قديم.

وفي المقامة الأَسديّة تعني المقامة الخطبة والمقالة، كما قال بديع الزمان الهمذاني: «حدّثنا عيسى بن هشام قال: كان يَبْلُغُني مِن مقامات الإسكندريّ ومقالاته ما يَصغَى إليه النفورُ وينتقصُ له العصفورُ»[٥]. نرى أنّ بديع الزمان الهمذاني ذكر المقامات والمقالات معاً، وهذا الاقتران يدلّ على أنَّ المقامة مرادفة للخطبة وذلك بسبب عبارة إصغاء النفور أيضاً. كما رأينا في المقامة الوعظيّة أنّ المقامة كانت مرادفة للخطبة والعظة أيضاً.

واستعمل القلقشنديّ[٦] المقامة بمعنى الأحدوثة من الكلام تروى في المجلس، بقوله: «وسمّيت الأحدوثة من الكلام مقامة

التصانيف في كلّ فنّ، وإليه تنسب الفرقة المعروفة بالجاحظيّة من المعتزلة؛ ومن أحسن تصانيفه وأمتعها كتاب **الحيوان** فلقد جمع كلّ غريبة، وكذلك كتاب **البيان والتبيين**. وإنّما قيل له الجاحظ لأنَّ عينيه كانتا جاحظتين. وكانت وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥/ ٨٦٨ بالبصرة، وقد نيّف على تسعين سنة. ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**، مج ٣، ص ٤٧٠ – ٤٧٤.

(١) شوقي ضيف، **المقامة**، ص ٣١٤.

(٢) بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، "المقامة الرصافيّة"، ص ١٥٧.

(٣) الشيخ محمّد عبده: كان كاتباً وشاعراً معروفاً في أواخر القرن الرابع الهجريّ. وكان كاتب "بغراخان" أحد الملوك في خانية ما وراء النهر. توفّي في سنة **٣٨٣/ ٩٩٣**. صفا، **تاريخ ادبيّات درايران**، مج ١، ص ٤٣٩.

(٤) بديع الزمان الهمذاني، **المقامات**، ص ١٥٧.

(٥) بديع الزمان الهمذاني، **م.ن**، المقامات، «المقامة الأسديّة»، ص ٢٩.

(٦) القلقشندي: أحمد بن عليّ بن أحمد الغزاريّ القلقشندي ثمّ القاهري، المؤرّخ، الأديب، البحاثة. ولد سنة ٧٥٦ / ١٣٥٥ في قلقشندة (من قرى القليوبيّة، بقرب القاهرة، سمّاها ياقوت قرقشندة) ونشأ وناب في الحكم، وتوفّي سنة

كأنّها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه الجماعة من الناس لسماعها»[1].

وهناك نوع من الغناء يُسمّى المَقام. كما يُقال في العراق: المَقام العراقي، وهو لحن أحد المدارج الموسيقيّة.

وهكذا تطوّرت كلمة المَقامة، من معنى الموضع والمجلس إلى معنى قيام الخطيب في المجالس والمحافل للوعظ والخطبة وأطلقت على الموعظة.

لاحظنا أنَّ كلمة المَقامة كلمة عربيّة لها بضعة معانٍ. ووردت في القرآن مرّة واحدة بمعنى مكان الإقامة، ووردت كلمة مُقام في القرآن مرّات كثيرة أيضاً إمّا بمعنى القيام، وإمّا بمعنى الموضع الذي يقام فيه.

وعرفنا أنّ أقدم معاني المقامة يرجع إلى العصر الجاهلي، واستُعملت في الشعر الجاهلي بمعنَيَيْن، فتارةً استُعملت بمعنى مجلس القبيلة أو ناديها، وتارةً أخرى استُعملت بمعنى الجماعة الّتي يضمّها هذا المجلس أو النادي.

وقد تغيّر معنى المَقامة في العصر الأمويّ وأوائل خلافة العبّاسيين، وأخذت شكلاً دينيّاً. وأصبحت أحاديث زهديّة تروى في مجالس الخلفاء، وفي الحقيقة، يقوم فيها شخص ويتحدّث واعظاً. ثمّ بعد ذلك استُعملت بمعنى المحاضرة. واستعملها بديع الزمان الهمذاني في المَقامة الوعظيّة بمعنى حديث الشخص في المجلس سواء أكان قائماً أم جالساً.

٢ - في اللغة الفارِسية

نتحدّث في هذا القسم عن تعريف المَقامة في اللغة الفارِسيّة، وذلك من خلال أهمّ المعاجم الفارِسيّة، والكتب التاريخيّة والأدبيّة.

قال علي أكبر دهخدا[2] في كتابه **لغت نامه** أي قاموس اللغة: «إنَّ الأدباء الفرس كانوا يستعملون كلمة المَقام بفتح الميم، في النثر والنظم بمعنى المكان والموضع، والمقام بضم الميم بمعنى الإقامة»[3]، منها: «اگر مدّت مُقام دراز شود وبه زيادتى

---

٨٢١ / ١٤١٨ في القاهرة. أفضل تصانيفه **صبح الأعشى في قوانين الإنشاء** في فنون كثيرة من التاريخ، والأدب، ووصف البلدان والمماليك. ابن العماد، **شذرات الذهب**، مج ٣، ج ٥، ص ٧٣؛ حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مج ٢، ص ١٦٢٢؛ الزركلي، **الأعلام**، مج ١، ص ١٧٧.

(١) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج ١٤، ص ١٢٤.

(٢) علي أكبر دهخدا: وُلد علي أكبر دهخدا في طهران حوالي سنة ١٢٩٧/ ١٨٧٩. وقد درس عند علماء عصره منهم: غلام حسين بروجردي، وآية الله حاج شيخ هادي نجم آبادي. وتعلّم اللغة العربيّة والعلوم الإسلاميّة، ثمّ تعلّم اللغة الفرنسيّة. ومن أهمّ مؤلّفاته: **لغت نامه** (دائرة المعارف) **وأمثال وحكم**. وتوفّي ١٣٧٥/ ١٩٥٥. دهخدا، **أمثال وحكم**، مج ١، ص ١٠ – ١٢.

(٣) دهخدا، **لغت نامه**، مج ٤٢، ص ٨٨١.

حاجت افتد بازنمای تادیگر فرستاده آید..»[١].

ترجمة الشاهد

لو طالت مدّة إقامتنا، واحتجنا إلى أكثر ممّا عندنا، نرسل مرّة أخرى شخصاً ليحضر ما نحتاج إليه.

«شدّت حرارت هوا مانع مُقام آمد»[٢].

ترجمة الشاهد

شدّة الحرارة منعت من الإقامة.

«دانستم که نهایت حرکتها آرام است وغایت سیر سفرها مُقام»[٣].

ترجمة الشاهد

علمتُ أنّ نهاية الحركات هي الهدوء، وغاية الأسفار هي الإقامة.

«همه برکاروانگاهیم وپس یکدیگر میرویم وهیچکس را اینجا مَقام نخواهد بود»[٤].

ترجمة الشاهد

كلّنا مسافرون في هذه الدنيا، ونتركها واحداً تلو آخر، ولن يبقى أحد في هذا المكان.

ثمّ يضيف علي أكبر دهخدا أنّ كلمة «المَقام بفتح الميم تعني أيضاً: المنزلة»[٥]، و«المقامات جمع مَقامة، عبارة عن المراتب، والمنازل، والمراحل، والمناصب والمشاغل»[٦].

وقد وردت كلمة المقامة في اللغة الفارِسية بمعانٍ أخرى، منها: الرسالة، والتاريخ، والحكاية والحادثة. قال ملك الشعراء بهار[٧] «نرى أقدم معاني المقامة استعملت في كتاب تاريخ البيهقي»[٨]، نحو: «وكلّ من يطالع هذه المقامة ينبغي أن يتأمّلها بعين العقل والعبرة»[٩].

فنلاحظ أنّ البيهقي[١٠] استعمل كلمة

---

(١) بيدبا، **كليلة ودمنة**، ص ٣٠.

(٢) جُوَيني، **تاريخ جهانگشاى**، مج ١، ص ١١٢.

(٣) حميدى، **مقامات**، "المقامة الخامسة: في اللغز"، ص ٥٣.

(٤) بيهقى، **تاريخ بيهقى**، ص ٣٧١.

(٥) دهخدا، **لغت نامه**، مج ٤٢، ص ٨٨٤.

(٦) دهخدا، **م.ن**، مج ٤٢، ص ٨٨٦.

(٧) ملكالشعراء بهار: محمّدتقيّبنملكالشعراءبهار، أحد الشعراء الكبارالمعاصرين، ولدسنة١٢٦٦/ ١٨٤٩. كان شاعراً، وباحثاً، وكاتباً، ورجل السياسة، وأستاذ الجامعة. له تصانيف، منها: **مجمل التواريخ، والقصص، وسبك شناسي**وغير ذلك.توفّيسنة١٣٧٢ /١٩٥٢.دهخدا، **م.ن**، مج ١٢، ص ٤٠٠ -٤٠١.

(٨) ملك الشعراء بهار، **سَبك شناسى**، مج ٢، ص ٣٢٩.

(٩) البيهقي، **تاريخ البيهقي**، ص ١٨٢.

(١٠) البيهقي: الشيخأبو الفضل محمّد بن الحسين، كان كاتباً، واعتزل في آخر عمره، وتوفّي سنة٤٧٠/ ١٠٧٧. كان له كتاباسم**تاريخ** في ثلاثين مجلّداً، ولم يبق منه إلاّ ثلثاً. ملك الشعراء بهار، **م.س**، مج٢، ص٨٤.

المَقامة بمعنى الحكاية والتاريخ أو الحادثة، لأنَّه يتحدّث عن الحكاية الواقعيّة الّتي حدثت في التاريخ، وتلك مصيرة الحصيري[١] نديم سلطان محمود[٢].

وأحياناً سمّى البيهقيعنوان فصل من تاريخه المَقامة، بقوله: «المقامة في معنى ولاية العهد للأمير شهاب الدولة مسعود وما جرى من أحواله»[٣]. فهنا جاءت المقامة بمعنى التاريخ.

وتجدر الإشارة إلى أن البيهقيكان له كتاب المقامات، وسمّاه **مقامات المحمودي**، وأشار إليه علي أكبر دهخدافي كتابه **لغت نامه**[٤] **والبيهقينفسه في كتابه تاريخ البيهقي**، حينما يقول في وفاة أستاذه أبي نصر مشكان[٥] «وأيّ خير لم يمسّ هذا الرجل العظيم من الدولة، والنعمة، والجاه والمنزلة، وقد تجرّع الغصص ثلاثين سنة كاملة، ولم ينعم بشيء منها يوماً واحداً. وآثاره، وأخباره وأحواله ذكرتها في **مقامات محمودي**»[٦].

ويبدو أنّ **مقاماته** كانت مجموعة من مكتوبات الكتّاب الأعلام، كما أنّه ذكر مكتوبات ونصائح أستاذه أبي نصر مشكانأيضاً.

كان لأبي نصر مشكانكتاب باسم **مقامات أبي نصر مشكان**، وقد أورد صاحب **جوامع الحكايات** فصولاً منها في كتابه»[٧].

وبعد البيهقي، استعمل الحَمِيدي[٨] كلمة المقامة في **مقاماته** بضع مرّات مفرداً وجمعاً وبمعانيها القديمة.فلذلك نرى أنّ الحَمِيدي استعمل بعض الأحيان كلمة المقامة في الجملة، ولها معنيان في الوقت نفسه. فالمعنى الأوّل هو ازدحام الناس، والمعنى الثاني هو مكان الوقوف، ومكان ازدحام الناس، والجملة هي: «ومن برگوشه

---

(١) أبو بكر الحصيري: عبد الله بن يوسف سيستاني، نديم سلطان محمود الغزنوي. كان من فقهاء مذهب الشافعي. دهخدا، **م.س**، مج ٢، ص ٣٧٨.

(٢) سلطان محمود: لقّب بيمين الدولة، وأكبر ملوك الغزنويّين. وكان أوّل ملك لُقّب بسلطان. كان رجلاً عاقلاً، متديّناً وخبيراً، وجمع العلماء في قصره. توفّي سنة ٤٢١/ ١٠٣٠. دهخدا، **م.س**، مج ٣٩، ص ٥٩٤.

(٣) البيهقي، **تاريخ البيهقي**، ص ١١٥.

(٤) دهخدا، **لغت نامه**، مج ٣، ص ٩١٠.

(٥) أبو نصر مشكان: هو كان يعيش في زمن سلطان محمود غزنوي، وكان يعدّ من أركان الدولة. دهخدا، **م.ن**، مج ٣، ص ٩٠٨.

(٦) البيهقي، **م.س**، ص ٦٥٧.

(٧) ملك الشعراء بهار، **سَبك شناسى**، مج ٢، ص ٣٢٩.

(٨) الحَمِيدي: قاضي أبو بكر حميد الدين عمر بن محمود البلخي، من العلماء والفضلاء في مدينة خراسان. صاحب المقامات باللغة الفارِسية، توفّي سنة ٥٥١ /١١٥٦. خانلرى، **فرهنگِ ادبيّاتِ فارسى، ص ٣٩٢.**

ای از آن هنگامه برطرفی از آن مقامه، متفکّر آن مقالت ومتحیّر آن حالت بودم»[١].

ترجمة الشاهد

أنا كنت أفكّر في زاوية من ذلك الازدحام وعلى جانب منه، في ذلك القول، وكنتُ متحيّراً في تلك الحالة.

وقد ذكر الحَمِيدي في **مقاماته** كلمة المقامات في مكان آخر، بمعنى القول، ولا سيّما أقوال الصوفيين: «دراين شيوه مقالات ومقامات است»[٢].

ترجمة الشاهد

في هذه الطريقة – طريقة التصوّف – أقوال وأحاديث.

أو «اين كنوز ورموز تعلّق بمقامات اهل تصوّف دارد»[٣].

ترجمة الشاهد

تتعلّق هذه الكنوز والرموز بمقامات الصوفيّة.

وأساساً كانت تُعرف المقامات بمعنى أقوال الصوفيين ومواعظهم، وقد أُلّفت كتب في هذا المجال، نحو **مقامات صوفيّة** للشيخ شهاب الدين السهروردي»[٤].

وأمّا الأستاذ ملك الشعراء بهارفيقول في كتابه **سَبك شناسي**: «قيل إنّ المَقامة هي المجلس أو الجماعة من الناس، أو الخطبة، أو العظة، أو الرواية الّتي تلقى في مجتمع الناس، والمقامة جمعها المقامات. ومعروف أنّ الزهاد كانوا يخطبون في مجلس الملوك في وعظ وإرشاد الملوك. وأيضاً جاءت المقامة بمعنى الموعظة على المنبر أو في المحافل. وسمّيت بعد ذلك بالتذكير أو القول في المجلس، لأنّ المجلس والمقام يستعملان بنفس المعنى تقريباً»[٥].ثمّ يضيف: «المقامات الّتي نحن نقصدها هي الروايات والأساطير المدوّنة الّتي تُقرأ للناس، أو تُكتب بعبارات مسجّعة، ومقّفاة وموزونة، والآخرون يقرؤونها في المجالس والأنديّة الخاصّة، ويتلذّذون بنغمة الكلمات، وأسجاعها المشبّهة بتغريد الحمامات»[٦].

(١) حميدى، **مقامات**، «المقامة الثانية: في الشيب والشباب»، ص ٣٥.

(٢) حميدى، **مقامات**، «المقامة الثامنة: في التصوّف»، ص ٨٣.

(٣) حميدى، **م.ن**، ص ٨٣.

(٤) الشيخ شهاب الدين بن محمّد السهروردىّ: ولد بسهرورد سنة ٥٢٦/ ١١٣١، وتوفّي سنة ٦٣٢/ ١٢٣٤ ببغداد، وهو صاحب كتاب **عوارف المعارف**، وفي زمنه كان شيخ المشايخ ببغداد، ومرجعاً لأرباب الطريقة من كلّ البلاد. الخوانساري، **روضات الجنّات**، مج ٤، ص ١١٠ – ١١٣.

(٥) ملك الشعراء بهار، **سَبك شناسي**، مج ٢، ص ٣٢٥ – ٣٢٦.

(٦) ملك الشعراء بهار، **م.ن**، مج ٢، ص ٣٢٦.

والجدير بالذكر أنّ ملك الشعراء بهار كتب نفسه شرحاً في هامش كتابه **سَبك شناسي**، ويقول فيه: «باحتمال كبير لا تعني المقامات المعاني المذكورة، ويجب أن نترجمها گاس[١] أو گاه[٢].

وأَحَد المعاني لكلمة المقام عند الفرس هي نغمة الموسيقى؛ مثلاً يقولون: فُلانٌ مَقام مى زند أو مَقام مى نوازد أي يعزف المَقام، أو يقولون: فُلانٌ مَقامى خواند أو مَقامى زد أي أَنشد مَقاماً أو عَزَف مَقاماً. يبدو أنّ هذا المعنى قد بقي من مَزْديسَنَان[٣] في إيران.

وكلمة گاه أو گاثه قد تُرجمت بالعربيّة وسميّت المَقام. وفي الأدب الفارِسي لُقّب البلبل بلقب زندخوان[٤] أي قارئ گاثه وأفستا، وهذا يعني قراءة الأفستا والزند، نوعٌ من الموسيقى والمقامات»[٥].

«والمقامات تستعمل في الموسيقى أيضاً، والمَقام هو اصطلاح خاصّ في الموسيقى»[٦].

لقد اتّضح لنا أنّ الأدباء الفرس قد استعملوا كلمة المَقام بمعنى المكان والموضع أو المنزلة، والمُقام بمعنى الإقامة. وكلمة المَقامة في اللغة الفارِسيّة لها معان كثيرة، منها: الرسالة، والتاريخ، والحكاية، والحادثة.

كما أنّ الحَمِيدي كاتب المقامات الفارِسيّة استعمل كلمة المَقامة في مقاماته مرّات كثيرة مفرداً وجمعاً، وبمعانيها القديمة أي ازدحام الناس، مكان ازدحام الناس، مكان الوقوف.

ورأينا أنّ الشاعر الإيراني المعاصر ملك الشعراء بهار يقصد بالمقامة الرواية والأسطورة المدوّنة الّتي تُقْرَأ للناس، أو تُكتب بعبارات مسجوعة ومقفّاة وموزونة. ويعتقد أيضاً بأنّ أحد المعاني لكلمة المَقامة هو نغمة الموسيقى. وكلمة المقام هي اصطلاح خاصّ في الموسيقى أيضاً.

---

(١) گاس: المكان، الوقت، المقام. معين، **فرهنگ فارسى معين**، مج ٣، ص ٣١٦٧ – ٣١٦٨.

(٢) گاه: الزمن، الوقت، النغمة. ويستعمل لملحقات اسم الزمان أيضاً، نحو: سحرگاه بمعنى وقت السحر، أو شامگاه بمعنى العشيّة. معين، **م.ن**، مج ٣، ص ٣١٨٩ – ٣١٩٠.

(٣) مزديسنان: مَزدَيَسنا: اسم مركب من «مزده» ومعناه العليم ويطلق في مذهب الزرادشت على الله تعالى + «يسنا» ومعناه الحمد والثناء. هذهالكلمةأفتسائيّة. تعنيمذهبنبيّ إيرانيباسمزردشت. وكلمة مزديسنان: اسممركب، جمعكلمةمزديسن، ومعناه مريدومزديسنا. دهخدا، **لغت نامه**، مج ٤٣، ص ٢٦٨.

(٤) زند أو أفستا: اسم كتاب سماويّ لزردشت وهو نبيّ فارسيّ، وكان يدّعي أنّ الله تعالى أنزل هذا الكتاب من السماء. دهخدا، **م.ن**، مج ٢٧، ص ٤٨٤ – ٤٨٥.

(٥) ملك الشعراء بهار، **سَبك شناسى**، مج ٢، ص ٣٢٥.

(٦) دهخدا، **م.س**، مج ٤٢، ص ٨٨٤.

ب - معنى المقامة الاصطلاحي

نبدأ باللغة العربيّة ثمّ باللغة الفارِسيّة.

١ - في اللغة العربيّة

بعد أن تغيّر معنى المقامة اللغوي في الأطوار الأدبيّة والاجتماعيّة المختلفة، أصبحت اصطلاحاً خاصّاً، وأطلقت على فنّ خاصّ للنثر العربيّ في القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلادي، واشتهرت وسجّلت بذلك الاصطلاح في القواميس. و«بديع الزمان الهمذاني هو أوّل من أعطى كلمة مقامة معناها الاصطلاحيّ بين الأدباء، إذ عبّر بها عن **مقاماته** المعروفة، وهي جميعها تصوّر أحاديث تُلقى في جماعات، فكلمة مقامة عنده قريبة المعنى من كلمة حديث»[١].

ولا غرو أنّ معنى المقامة الاصطلاحيّ هو إلقاء الخطب الوعظيّة، والتهذيبيّة والتعليميّة بعبارات موزونة في المجالس، كما سمّاها ابن قتيبةمقامات الزهاد بين يدي الخلفاء والملوك.

وأمّا «المقامة عند بديع الزمان الهمذاني والحَريري فهي قصّة قصيرة، أو حكاية في ثوب منمّق من اللفظ يتلاعب فيها بمقدرته التعبيريّة، ويرصّعها بضروب من البديع»[٢].

فمّما تقدّم من تعريفات تبيّن أنّ المقامة هي نوع من أنواع القصص المبتدعة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهي قصّة[٣] قصيرة تحتوي فكرة الكاتب الأدبيّة، أو الفلسفيّة في قالب التعابير المسجّعة، والضروب البديعيّة. واستفاد بعض كتّاب المقامات من هذا الفنّ في التعبير عن حالاتهم وأفراحهم وآلامهم، أو استفادوا منه في المواعظ الدينيّة في ثوب قصصيّ بليغ[٤].

فالمقامة عبارة عن قصّة قصيرة مكتوبة

---

(١) شوقي ضيف، **المقامة**، ص ٨.

(٢) محمّد زغلول سلام، **الأدب في العصر المملوكي**، ج٢، ص ٩٩.

(٣) تجدر الإشارة إلى أنّ المقامة ليست القصّة بالمعنى الكامل، بل هي تشمل على بعض العناصر القصصيّة.

(٤) لا شكّ في أنّنا نجد تعريفات كثيرة للمقامة كما عرّف بعض الأدباء والعلماء المقامة بأنّها «نوع أدبيّ، ولون من النثر له خصائصه الفنّية ودعائمه الأساسيّة، يتوخّى مؤلّفها طرح ما يشاء من أفكار أدبيّة، أو خواصّ تأمّليّة، أو انفعالاتٍ وجدانيّة، أو مهاراتٍ لغويّة، في صورة ذات ملامح بديعيّة، وسمات زخرفيّة، إنّها حقّاً مرآة لعصرها، وصدى لذوق أهله» أنظر: السيوطي، **مقامات السيوطي**، ص ٣. وتعريف آخر للمقامة هو أنّ «المقامة تعني التعبير عن إحساس خاصّ يشعر به الأديب بأسلوب نثريّ يختلف اتّجاهه على أساس ذوق الكاتب نفسه. فإن كان الكاتب أديباً متمكّناً أظهر هذا الأسلوب النثريّ في هيئة تسمو بالعاطفة والعقل معاً، وإن لم ينل الكاتب هذا الحظّ من الإجادة أظهر هذا الأسلوب النثريّ في هيئة جافّة بعيدة عن الموسيقى». أنظر: محمّد رُشْدي حسن، **أثر المقامة في نشأة القصّة المصريّة الحديثة**، ص ١٥.

بأسلوب أدبيّ طريف ومسجوع.

ممّا تقدّم عرفنا أنّ بديع الزمان الهمذاني هو الّذي أعطى لأوّل مرّة لكلمة المقامة معناها الاصطلاحيّ بين الأدباء، ولأنّه عبّر بها عن **مقاماته** المعروفة الّتي تصوّر أحاديث تُلقَى في جماعات.

٢ - في اللغة الفارِسية

عُرف فنّ المقامة منذ وقت مُبكر في المجالس والمحافل الأدبيّة عند الفُرس، خاصّة لمّا ألّف الحَمِيدي **مقاماته** باللغة الفارِسيّة.

وأمّا معنى المقامة اصطلاحاً عند الأدباء والكتّاب الفُرس فهو كما يلي:

قال علي أكبر دهخدا: «تعني المقامات الحكايات العربيّة، نحو **مقامات** الحَريري وبديع الزمان الهمذاني، والحوارات الّتي تشمل حوارات مجالس العرب ومحافلهم، **كمقامات** الحَريري وبديع الزمان الهمذاني، والخطب المنظومة والمنثورة نحو **مقامات** الحَريري. وسمّيت المقامات بهذا الاسم بسبب المكان الّذي يُخطب فيه»[١].

وقال ملك الشعراء بهار: «إنّ قراءة القصص بنغمة خاصّة، وصوت خاصّ لا تزال متداولة في البلاد الإسلاميّة، ولا شكّ في أنّ الزهّاد كانوا يخطبون في المجالس أمام الملوك والكبار بطريقتهم الخاصّة، ونغماتهم المميّزة، ليؤثّروا في السامعين أكثر فأكثر. والعجيب هو أن **المستَجْدين** والمتسوّلين في إيران والبلدان العربيّة لا يزالون **يستجْدون** ويتسوّلون بالكلمات المسجّعة والموزونة، وبنغماتهم المميّزة؛ لأنّهم تأثّروا بأسلوب وطريقة الزهاد والمستجدين الحقيقيّين في المجالس والخانقاة[٢]. فالمقامات تتيح لمثل هذه القراءات بأصوات جميلة وعبارات شعريّة أن تكون مقبولة ومسجّعة لطيفة. وكتّاب المقامات العربيّة استفادوا من هذه المعاني أيضاً، وقد وضعوا هذا الاسم على قصصهم، لأنّهم كانوا يقرؤونها في المجالس والأنديّة، والناس كانوا يتلذّذون بها»[٣].

من كلّ ما تقدّم نستنتج أنّ المقامة في إطارها اللغويّ والاصطلاحيّ تتمثّل في حديث يلقي على جماعة من الناس.

---

(١) دهخدا، **لغت نامه**، مج ٤٢، ص ٨٨٦.

(٢) الخانقاه: بيت الدراويش. جامي، **نفحات الأُنس**، ص ٦٤٥. وأصل الخانقاه: بقعة يسكنها أهل الصلاح والخير والصوفيّة. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج ٢، ص ١١٧١. والخانقاه هو الرباط، التكيّة، المعبد ومنزل خاصّ لاجتماع الصوفيين. دهخدا، **لغت نامه**، مج ٢١، ص ١٦٩.

(٣) ملك الشعراء بهار، **سَبك شناسي**، مج ٢، ص ٣٢٦.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلاً – المصادر والمراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة

١. ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن الأندلسي (٤٥٦ / ١٠٦٣). **جمهرة أنساب العرب** الطبعة الأولى بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

٢. ابن خلدون، عبد الرحمن (٨٠٨ / ١٤٠٥). – **تاريخ ابن خلدون**. – الطبعة الثالثة. ـ

٣. بيروت: دار الفكر، ١٤١٧ / ١٩٩٦. – ج ١ – ٨.

٤. ابن خلّكان، أبوالعبّاس شمس الدين أحمدبن محمّدبن أبي بكر (٦٨١/ ١٢٨٢). ـ**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**؛ حقّقه إحسان عبّاس. – لا طبعة. – بيروت: دار الثقافة، لا تاريخ. – مج ١ – ٨.

٥. ابن عبد ربّه، أحمد بن محمّد الأندلسي (٣٢٨ / ٩٣٩). – **العقد الفريد**؛ حقّقه عبد المجيد الترحيني. – الطبعة الثالثة. – بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٧ / ١٩٨٧. – ج ١ – ٩.

٦. ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ الحنبلي (١٠٨٩ / ١٦٧٨). – **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** لا طبعة بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٩ / ١٩٨٨. – مج ١ – ٤، ج ١ – ٨.

٧. ابن قتيبة، أبو محمّد عبد الله بن مسلم الدينوري (٢٧٦ / ٨٨٩). – **الشعر والشعراء**؛ حقّقه أحمد محمّد شاكر. – الطبعة الثالثة. – القاهرة: دار التراث العربي، ١٣٩٨ / ١٩٧٧.

٨. ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرّم الإفريقي المصري). – **لسان العرب**. – الطبعة السادسة. – بيروت: دار صادر، ١٤١٧ / ١٩٩٧. – مج ١ – ٧.

٩. الأصبهاني، أبوالفرجعليين الحسين البغدادي (٣٥٦ / ٩٦٦). – **الأغاني**. – لا طبعة. ـ القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٤١٢/ ١٩٩٢. – ج ١ – ٢٤. – (مركز تحقيق التراث).

١٠. البغدادي، عبد القادر بن عمر (١٠٩٣ / ١٦٨٢). – **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**. – لا طبعة. – القاهرة: المطبعة السلفيّة ومكتبتها، ١٣٤٧ / ١٩٢٨.

١١. بيدبا. – **كليلة ودمنة**؛ نقله من الفهلويّة إلى العربيّة عبد الله بن المقفّع. – الطبعة الثانية. ـ بيروت: مكتبة لبنان، ١٤١٢ / ١٩٩١.

١٢. البيهقي (أبو الفضل). – **تاريخ البيهقي**؛ نقله من الفارسيّة إلى العربيّة يحيى الخشّاب، وصادق نشأت. – لا طبعة. – بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٤٠٣ / ١٩٨٢.

١٣. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (١٠٦٧ / ١٦٥٦). – **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. – لا طبعة. – بغداد: منشورات مكتبة المثنى، ١٣٦٠ / ١٩٤١. – مج ١ – ٢.

١٤. حسن (محمّد رشدي). – **أثر المقامة في نشأة القصّة المصريّة الحديثة**. – لا طبعة.

١٥. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٣٩٤ / ١٩٧٤. – (المكتبة العربيّة؛ ١٥١)

١٦. الخوانساري (محمّد باقر الموسوي الأصبهاني). – **روضات الجنّات**. – لا طبعة. – قم: مكتبة إسماعيليان، ١٣٩٠ / ١٩٧٠. – مج ١ – ٨.

١٧. راميتش (يوسف). ـ**أسرة المويلحي وأثرها في الأدب العربي الحديث**. – لا طبعة ـالقاهرة: دار المعارف، لا تاريخ.

١٨. الزركلي (خير الدين)، . –الأعلام. – الطبع ة الثامنه. – بيروت: دارالملايين، ١٤١٠/١٩٨٩.

١٩. زهير بن أبي سلمى (١٣ ق. ه – / ٦٠٩م). – **الديوان**؛ شرحه علي فاعور. – الطبعة الأولى. – بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٨ / ١٩٨٨.

٢٠. سركيس، يوسف إليان الدمشقي (١٣٥١ / ١٩٣٢). ـ**معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة**. – لا طبعة. ـبيروت: دار صادر، ١٣٤٦ / ١٩٢٨. – مج ١ – ٢.

٢١. سلام (محمّد زغلول). – **الأدب في عصر العبّاسيين**. – الطبعة الأولى. – الإسكندريّة: منشأة المعارف، ١٤١٢ / ١٩٩٩.

٢٢. سلامة بنجندلالسعدي. ـ**الديوان**؛حقّقه فخرالدين قباوة. ـالطبعةالثانية. ـبيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.

٢٣. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (٩١١ / ١٥٠٥). - **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**؛ حقّقه محمّد أبو الفضل إبراهيم. - الطبعة الأولى. - القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ١٣٨٤ / ١٩٦٤. - ج ١ - ٢.
٢٤. الضبي، المفضّل بن محمّد (١٦٨ / ٧٨٤). - **ديوان المفضليّات**؛ شرحه محمّد حمود. - الطبعة الأولى. - بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٤١٩ / ١٩٩٨.
٢٥. ضيف (شوقي). - **عصر الدول والإمارات: الأندلس**. - لا طبعة. - القاهرة: دار المعارف، ١٤١٠ / ١٩٨٩. - (تاريخ الأدب العربي؛ ٧.)
٢٦. العبّاسي، عبد الرحيم بن أحمد (٩٦٣ / ١٥٨٣). - **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**؛ حقّقه محي الدين عبد الحميد. - لا طبعة. - بيروت: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٦٧ / ١٩٤٧. - مج ١ - ٢، ج ١ - ٤.
٢٧. الفيروزآبادي، مجدالدينمحمّد بن يعقوب (٨١٧ / ١٤١٤). - **القاموس المحيط**.
٢٨. القلقشندي، أحمد بن علي (٨٢١ / ١٤١٨). - **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**؛ شرحه محمّد حسين شمس الدين. - الطبعة الأولى. - بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٧ / ١٩٨٧. - ج ١ - ١٥.
٢٩. كعب بن زهير (٢٦ / ٦٤٥). - **الديوان**؛ حقّقه وشرحه علي فاعور. - الطبعة الأولى. - بيروت: دار الكتب اللبنانيّة، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.
٣٠. لبيد بن ربيعة (٤١ / ٦٦١). - **الديوان**؛ شرحه الطوسي. - الطبعة الأولى. - بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٤ / ١٩٩٣.
٣١. الهمذاني، بديع الزمان (٣٩٨ / ١٠٠٧). - **المقامات**؛ شرحه محمّد عبده. - الطبعة التاسعة. - بيروت: دار المشرق، ١٤١٤/ ١٩٩٣.
٣٢. ياقوتالحموي، أبو عبد الله بن عبد الله الروميالبغدادي (٦٢٦ / ١٢٢٨). - **معجم الأدباء**: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب؛ حقّقه إحسان عبّاس. - الطبعة الأولى. - بيروت: دار العرب الإسلامي، ١٤١٤ / ١٩٩٣.

ثانياً - المصادر والمراجع الفارسيّة[1]

١ - بَهار، محمّد تقي (١٣٧٢ ه - ش)، **سَبك شِناسى يا تاريخ‌تطوّر نثر فارسي**، بدون چاپ، تهران: انتشارات زوّار، ١٣٨١هـ.ش، ٣ جلد.
٢ - جامى (عبد الرحمان)، **بَهارستان**. - چاپ ١، تهران: انتشارات اطّلاعات، ١٣٦٧هـ.ش.
٣ - حَميدى، عمر بن محمود بلخى حميد الدين (٥٥٩ / ١١٦٣)، **مقامات**. - بدون چاپ، اصفهان: بدون ناشر، بدون تاريخ.
٤ - خانلرى كيا (زهرا)، **فرهنگ ادبيّات فارسى**، بدون چاپ، تهران: انتشارات بنيا د فرهنگ ايران، ١٣٤٨ هـ. ش.
٥ - دهخدا، على اكبر (١٣٧٥ هـ. ش)، **أمثال وحكم**، بدون چاپ، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٣٧ هـ.ش.
٦ - لُغَت نامة؛ اشراف محمّد معين، بدون چاپ، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٣٧هـ. ش - ٥٢ جلد.
٧ - صَفا (ذبيح الله)، **تاريخ ادبيات درايران**، چاپ ١٠، تهران: انتشارات فردوس، ١٣٧٣هـ.ش، ٥ جلد.
٨ - گنج سخن: شاعرانِ بزرگِ پارسى گوى ومنتخبِ آثارِ آنان، چاپ ٤، تهران: انتشارات ابن سينا، بدون تاريخ، ٣ جلد.
٩ - معين (محمّد)، **فرهنگ فارسى معين**، چاپ ٨، تهران: انتشارات اميركبير، ١٣٧١هـ.ش.

ثالثاً - المراجع الأجنبيّة

1 - Blachère (Régis).- "Etude sémantique sur le nom maqâma".- *Analecta, Damas, institute Fran◦ais, Damas, 1975, p.p 61 - 67.*

چكيده:

فن مقاله نويسى در ادب عربى وفارسى:
مفهوم لغوى واصطلاحى مقاله

فن مقاله نگارى براى اولين بار در اواخر قرن چهارم هجرى قمرى / دهم ميلادى در ادب عربى توسط «ابن دُرَيد» (٣٢١/ ٩٣٣) پا به عرصه وجود نهاد، واز قرن ششم هجرى قمرى در ميان انواع نثر عربى وفارسى جاى گرفت، ودر قرون بعد مورد توجه ادبا ونويسندگان عربى وفارسى واقع گرديد. وبدين گونه فنى مشترك وويژه بين دو زبان عربى وفارسى ايجاد شد.

این مقاله به بررسی وتحلیل معنای لغوی واصطلاحی مقاله در زبان عربی وفارسی می پردازد.
نتیجه بررسی وتحلیل حاکی از این است که مقامه در لغت به معني مجلس ودر اصطلاح ادبي بر داستان هايي با نثر مسجع ومتصنع اطلاق مي گردد که نگارنده در ضمن بيان داستان هايي که پيرامون گدايي است، توانايي هاي ادبي وهنري خود را به نمايش مي گذارد. پس مقامات در بردارنده قصه های کوتاه با اسلوب مسجع است.
کلید واژگان: مقامه، تعریف مقامه، ادب عربي، ادب فارسي

Abstract

Art of article writing in Arabic and Persian literature: Conception of maghame's idiom

Art of maghme's writing was established in the recent if 4^{AH} / 10^{AD} century by EbneDoraid (321/933) in the Arabic literature, and it embodied all types of Arabic Persian proses from 6^{AH} century and Arabic and Persian writers showed inclination to it Finally common and special arts were created amony Arabic and Persian languages.

This article about analysis of word and idiaon atic meaning if maghameh in the Arabic and Persian languages.

The result of this analysis involves short stories of method Rhythmic prose.

Key of words: maghameh, definition of maghameh, Arabic literature, Persian literature.

وقفة مع شاعر

الهرمل/البقاع سوزان شمص

حيث يخبو الجمر تحت الرماد في مواقد الشتاء وينام الصقيع في الأوردة والدماءفي ليال عاصفة يلفها الصمت ويحوكها الجليد... يبقى وحده كتائه شريد في العراء... في كينونة كبرى كأنه في عالم آخر وبعيد وحيد..متفرد..ملتحف الكبرياء..وحده كمعجزة في زمن كافر بالنبؤات كنبي..يغتاله الألم المحبب والأنيق..فيلملم أطراف حواشي الكلام من أطراف الذاكرة ومن الدجى القوافي ويصوغها بقالب ساحر وجميل.. فيعيد النبض والحياة كنهر زاخر بالماء بدفق وهدير...

عندها يصبح الحب لحناً وخبزاً..فيكتسي الماء ظل المكان والروح جزءاً من الزمان فترتحل أسراب الحمام مخترقة الحجب والحواجز والظلام.. تصغي إلى حفيف النغم بالهديل فتتوحد الآه في حضرة الألم..الآه المفعمة بعبق الذات وعطر الآخر..

في الشعر أقنومان غامضان لا يدرك سرهما إلا ناسك متعبد في محراب اللغة والأدب والذوق..فتات خبزه وخمره وزاده وصلاته...

الشعر روضة المشاعر والأحاسيس.. خلاصة تجارب... وجدانُ قلبٍ خافقٍ، نبضُ عاشق.. وجع مشتاق.. سفر جليل على قارب حط رحاله على الشاطئ بعد معاناة الارتطام بالموج والعواصف والأعاصير.. غرف من خيال.. غرف على خمائل الروح كعزف الناي لحناً شجيا على تقاسيم الوتر... سمير الساهرين أنيس السامرين رفيق المسافرين والعاشقين الوالهين في جوقة النغم الجميل... حدائق غناء يحترق فيها طائر الفينيق منبعثاً من تحت الرماد محلقاً ليذيب الدلع والدلال في ابتسامات النساء.. ناثراً على أفئدة الحالمين رذاذ عطر وزهر

هو خطوات السالك والمتنسك والمتعبد والمسافر على جناح القصائد ينسج من فضاء روح الشاعر لها ريشاً ووسائد..

هو ساعة التجلي والسمو... حكاية موت وحياة...

موت عند النقش والرسم ظلالاً على وجه المرايا وصوراً تعلق على النحور

حياة عندما يلدها من نزف المعنى وألقه ونبضه ويلقيه عليها من صحوة روحه وقلبه فتأتي بأبهى حلة... فاتنة.. رائعة الحضور..

الذات الإنسانية والأيدي الآثمة

عمر شبلي/ الصويري/٢٣/١٢/٢٠١٥

في رواية الأستاذة سمية طليس «حنين إلى الخطايا» تجد أن كينونة الإنسان تتخذ معناها المُجدي بوجود الوطن الذي هو امتدادُ المكان في الإنسان باتجاه الأعلى دائماً. قرأت هذه الرواية الرائعة، وشعرت أنني في حضرة فكر ملتزم ينتصر لإنسانية الإنسان خارج التسطح الانفعالي والموسوم بعقيدة لا تتعدى قشور الفكر المبتعد عن الإيمان، الذي مهمته الأولى السمو بإنسانية الإنسان. سأحاول أن أبدي ملاحظاتي على هذا العمل الروائي الرائد، بعدما شعرتُ أننا نعيش مرحلة انقلاب حضاري يكاد يقتلع قيمنا، ويبدله بطقوس وطِلاء عقدي، لا صلة له بالأرض ولا بالسماء. إن أهمية أفكار هذه الرواية المؤمنة الملتزمة تجعلني أدعو شبابنا وشاباتنا لقراءة هذه الرواية التي تحاول أن تستجلي غايتها الإنسانية من تراكم الحدث المخالف لرسالة الأرض والسماء معاً ونقضه. إنها بالفعل رواية تتخطى العابر لتدخل في الأصيل من الوطن والتراث والعقيدة والإنسان.

-١-

تفاجئنا الرواية بحضور المكان بشكل غوصي وعامودي، وأكثر من حدود الجغرافية، وحضور المكان هو الذي أعطى إنسانه معنى كينونته الروحية والفكرية، وجغرافية المكان في رواية سمية طليس هي جغرافية ذاتية حيث ينتقل المكان من حجريته وترابيته ليصبح وثناً، والإيمان به هو بداية الصلة بالمطلق، الدار لم تعد منزلاً مهدما عندما عادت إليها مريم بعد اغتراب مكاني وروحي وعقدي «**اعتادت مريم على اقتحام جوّ الغرفة بصمت تتراكم في حناياه تشكيلات الفرح الّذي تترمّد في حضرته الشّدّة. تمرّ على مقتنياتها برويّة إيمانيّة هادلة لتهبها الرّضى، وفي ذلك تنافس تراتيل المآذن، وخشوع أجراس الكنيسة في حيّ الحميديّة المقارب لمنزلها، تعيد توضيب الكتب**

لتتواءم ورغبتها، وتستبدل أمكنة الأثاث لتخدم فوضاها البسيطة العابرة. إنّها تبدو متيقّنة أنّ لعبة الحياة متقلّبة، لا تهنأ بمستقرٍ»[1]. المكان شديد الحضور بصمته وهو أشبه بالعمر المنصرم، لأنه محتوى التفاصيل كلها، ولشدة حضوره يتحوّل حياة، وهذه الحياة تهب الفرح في أزمنة الشدة، وهذه هي وظيفة الأشياء كلها في حياة الإنسان، المكان يتكلم، ويصمت ويستعرض الصور، ويوقظ من غفلة الزمن، ويمسح الغبار عن الذكريات فتنهَلُّ بغزارة ويصبح المكان شجياً، ويفرح رغم الشجى، ورغم ما هدّت الظروف القاسية من تماسكه. وحضور الصوت في المكان له دلالات وجدانية واجتماعية عالية، فامتزاج صوت المئذنة بصوت ناقوس الكنيسة، له معنى روحي واجتماعي، حيث التآلف والعيش المشترك يجمع الناس بلا حساسيات ولا ضيق رؤية وانسداد أفق. وذكر تفاصيل المنزل ذو علاقة حميمة بنفسية الحالِّ في المكان. ولعل أبجدية هذه التفاصيل هي تكرار للماضي الذي يتكلم صامتاً فيصح أثيراً وذا حضور لا يدانى، وجميل قول ابن الرومي في معنى حضور المكان في الوجدان الإنساني:

وحبَّبَ أوطانَ الرجالِ إليهمُ
مآربُ قضّاها الشبابُ هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكَّرتْهمُ
عهودَ الصِبا فيها فحنّوا لذلكا

ويصبح المكان أكثر حضوراً في المحن والشدائد، لأنه يحاول إلغاء الشدة بإيقاظ الفرح، وهو ما أشارت إليه بنباهة الأستاذة سمية طليس، حين تقول: «**تتراكم في حناياه تشكيلات الفرح الّذي تترمّد في حضرته الشّدّة**»[2] **إن وجع المكان هو وجع الإنسان، وكلما اغرورقت أجفان كآبة تدخل المكان ليلغيها، ولو أشجى. ومن هنا نستطيع فهم المكان الطللي في الشعر العربي، لأن الطلل هو إيقاظ العمر الغافي، وهو استرجاع عقارب الزمن.**

ـ٢ـ

تبيان بشاعة الحرب التي تلغي اتزان الحياة، وتشوِّهُ معنى ومبرر وجودها، فالحرب آلة آثمة لقتل شجرة الحياة، وتشويه القيم القويمة التي تساعد الإنسان على الارتقاء من حيوانيته إلى معنى ومبررِ أن يكون. وظاهرة الحروب تعبير عن النزعة الشريرة في الإنسان والتي هي مبرر كل خراب ودمار، يقول المتنبي:

(١) حنين إلى الخطايا ص٣.
(٢) نفس المصدر ص٤.

كلما أنبت الزمان قناةً

ركَّبَ المرءُ في القناة سنانا

ولعل أفجع آثام الحروب هو قتل الطفولة التي لا معنى للحياة إذا حذفت منها الطفولة، وترى الأستاذة سمية طليس، أن الحياة في أعمق معانيها هي أم وطفل، وقتل الطفولة يرادفه قتل الأمومة، وهكذا تبدو لنا صورة مريم التي استيقظت فيها صورة ابنها الطفل محمد، وهي تجوس خلال المكان. كان محمد ابنها مالئ المكان ومالئ وجدانها وغامراً كل ما في المكان من تفاصيل «**فضحكة ابنها محمد لا تزال تلاحقها، تطاردها، تعاتبها بين الشرفة والجورية، بل بين مسام الدرب والقلب والحنين**»[1] المكان القتيل والطفل الشهيد شهادتان عند الله على إثم الحروب، وقبحها ومآسيها التي لا تُحصى. مريم قتل ابنها لأنه طفل لا يتقن الاختفاء من رصاص القتلة، وابنتها فاطمة ذات السنوات العشر، والتي سمعت ذا اللحية السوداء ينادي بالحرية فُصِلتْ عن أمها وضاعت في دروب التعثر والنزوح من منفى إلى آخر وهي لا تتقن إلا البكاء، وكانت تظن أن الحرية التي نادى بها ذو اللحية السوداء فتاة جميلة ستجلب الهدايا لأطفال المدينة. إن شعار الحرية يصبح دماراً حين يُطلَقُ شعاراً لتحقيق أهداف دنيئة. الذي لا يكون حراً لا يمكن أن يحرر المستعبدين، ثم إن الحرية لا تُعطى ولا تؤخذ، وإنما تولد مع الإنسان. وحين ينادي عبيد الشهوات والدونيّة بالحرية تكون العاقبة العبودية والقتل والدمار وتخريب الديار، وقد قرأت مريم الأم هذا قبل أن تنزل بها وبأسرتها النكبات، لأن الأحرار فقط هم الذين يحق لهم أن يطالبوا بتحرير الناس، كانت الأم ذكية وخارقة الرؤيا وهي تقول لابنتها التي انفصلت عنها، ولم تعد تدري أين هي: «**بلى حبيبتي، سيتغيّر كلّ شيء، ستتبدّل القيم والمقاييس، سيتلوّن البشر وفعالهم، ستُغتال الحروف في أفواهنا وموطننا، وبعيوننا لن نجني إلاّ التّعب، سيرقص هؤلاء فوق جثثنا!**». هذه القراءة الحدسية نتيجة حتمية لسوء ذاك الكائن المظلم، ذي اللحية السوداء الذي يضمر الظلام ويعلن الضياء، أولئك الذين شوَّهوا الطريق إلى الذات العليا التي دعتنا إلى احترام إنسانية الإنسان.

وآية الحروب الآثمة أنها تقتل الفكر، وتحرق ما سلم منه، فكيف ينجو كتاب وقع في يد جاهل، وكيف تستمر مكتبة، وألف هولاكو يحيلونها ركاماً أسود يغير لون الماء، وحرائق تحيل الكتب رمادا، هذه آية الحرب الآثمة، وآية أصحابها القذرين: «المكتبة برصيدها العلميّ والأدبيّ والقوميّ والحضاريّ أمست كومة، جسراً مضطرباً يطأه الحفاة، فقط عمالقة التّاريخ «المتنبي،

(١) نفس المصدر ص ١٨.

والجاحظ، وابن سينا، والرّازي، والسّيّاب...»[1]

ـ ٣ ـ

في هذه الرواية تصحيح لمسار الإيمان في النفس الإنسانية التي كرّمها الله بالإيمان، وقد ربط الإيمان بحفظ الإنسان وصيانة وجوده، وبحفظ حقه في أن يكون، على أن يُحاسب على ممارسته إحداث اختلال فيما يجب أن يكون: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[2] ولهذا ارتبط الإيمان بالسلوك، وقتها يخرج من الإيمان كل من قتل نفساً بريئة، ويخرج من الإيمان كل من خالف روح هذه الآية الكونية. وهنا تدخل الأستاذة سمية طليس الكاتبة الحاذقة فوراً، وبعمق يتسم بالرؤية النافذة والإيمان العميق في موضوعها الملتزم بالإنسان قبل كل شيء، وترى أن الحرب بكل آثامها ودمارها تُخرج مُسعِّريها من بيت الله إذا قتلوا طفلاً بريئاً، أو قتلوا نفساً بغير نفس، فكيف يجيب أدعياء الإيمان، عبر قتل الطفل والنفس البريئة، عن السؤال الكوني «**بأي ذنب قتلت**». آلاف الأطفال انتشرت أجسادهم في الطرقات، فمن هي الفئة الباغية التي قتلتهم؟، ومن هي الفئة الناجية التي تزعم أنها ستدخل الجنة بقتل نفس بريئة؟.

وبأسلوب رمزي أخّاذ رفع غاية الرواية إلى أعلى أهدافها الإنسانية راحت سمية طليس تصف ما حدث بعد تفجير المدرسة التي تجمع فيها الأبرياء هرباً من الموت، وبعد أن أصبحت بيوتهم ركاماً، فلنستمع إلى وصف تلك الفئة التي تزعم أنها الناجية بقلم سمية طليس الكاتبة الإنسانية الملتزمة، والمنحازة للإنسان بكل حقوقه في أن يكون: «**راح المقاتلون يحيدون لحاهم المتدلّية والملامسة الأجساد المتناثرة الّتي تُجمع وتكدّس في حفرة قريبة محضّرة مسبقاً لتستر الطّوفان، وتمحو العظام المتراكمة. وإنّ الدّقائق الأولى لشريط الحدث احتملت إعانة من الشّيطان وجنوده الّذين لا ينضبطون خلفه، وسؤال مريم الطّارئ: «كيف تلاءم الضّدّ والضّدّ في أرض كلّ ما تنجبه بظلّ واحد لا يحتمل صورة معاكسة له؟! كيف يموت أبناء الله في الكهوف، ويحيا الغرباء يحملون محاجر أطفالنا، أطفال القضيّة، ويتقاضون أنفاس غيرهم؟!**

(١) نفس المصدر ص ١٨.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٢.

كيف يتثاقل النّور فوق جباه تقضي تحت شعار الحرّيّة، مكبوبة للنَّار؟!»[1] **في هذا الكلام المنسرب من نفس ممتلئة بإنسانيتها خارج اللون والعرق والمعتقد تبدو سمية طليس كاتبة ملتزمة، وهذه هي مهمة الأدب الإنساني منذ وجود الإنسان، منذ مقتل هابيل إلى مقتل آخر طفل في حي الخالدية.**

وأنا أرى أن أهمية هذه الرواية تكمن وتنبثق من هذه الرؤية الدقيقة لرسالة الإنسان الإيمانية في هذا الوجود المضطرب، والذي لا يمكن تصحيحه إلا بإيمان سلوكي يحرم قتل النفس التي كرّمها الله إلا بالحق. وتتجلى القيمة الالتزامية العالية لهذه الرواية أيضاً بأنها تلتقط كلماتها وأحداثها من صور القتلى الأبرياء والأطفال الذين لا يزالون يلوكون الحرف لوْكاً ولا يستطيعون لفظه، ومن روايتها ونقلها من حدثٍ طاغ تعاني منه جغرافية واقعنا المملوء بالهول والرعب والقتل وتكفير الناس، حتى لكأن القاتل يملك مرآة تكشف له أعماق الناس فيرى إيمانهم أو كفرهم. وكأنه يملك إذناً من الرب لقتل الناس. هذه هي سمات هذه الرواية، والتي أُصِرُّ على دعوة الناس لقراءتها، لأنها تعبير عن غضب مقدس انحيازاً لأرواح زهقت ولا تزال تزهق، لا لسبب إلا لكونها خُلقت في هذا الشرق الذي يضمر في جغرافيته حنيناً طاغياً للخطايا.

ـ٤ـ

بقي عليّ أن أشير إلى أسلوبية هذه الرواية التي تحمل صياغتها سمة الشعر، ولهذا الأسلوب الشعري في الرواية سببان، الأول أن الأستاذة سمية طليس شاعرة بجدارة قبل كل شيء، والسبب الثاني امتلاؤها بالحدث وبآثاره النفسية العميقة التي تعيشها كاتبتنا سمية. وهل الأدب في حقيقته غير «**صياغة فنية لتجربة بشرية**». لقد استطاعت سمية أن تنتمي لعصرها وأحداثه في هذه الرواية المؤلمة، والتي ترتفع قيمة ألمها إلى مبضع الجراح، الذي لا يستطيع استئصال الدواء بغير مبضع حادٍّ الشفرة. سمية طليس ذات موهبة عالية نطلب منها المزيد والاهتمام.

سمية أنت كاتبة وشاعرة، موهبتك وانفعالاتك رائعة ومطلوبة، لأنها تنقل الانفعال إلى الكلمة المؤمنة الملتزمة بقضايا الإنسان الكبرى في الحلم والحرية والإيمان الذي نحن ظماء لشربه من كؤوس خمرتك البقاعية التي حوّلت قساوة الجرد إلى رقة أنثى تكتب، وكأن صوتها المنبعث من حروفها الصادقة هديل اليمام.

---

(١) حنين إلى الخطايا ص٢٦.

وأتيت...

بقلم أسما عبيد

صهلت لمجيئك الطبول
أتاني الغمام يرفل في النديف
وعيونك الخضر تقرع أنغام الدفوف
ولم أر وجهك!!!
وحدها روحك في الأثير
تعانق قلبي الحزين الكسير،
آه لو كان الغناء بحجم قافيتي
لو تحسست النبض في أوردتي،
إني أفترش لك حروفي...
التعطش للقاء بحجم فرح اللقاء...
منذ أن اقسمت لي عهداً أطاعني الزمان،
أطال عمرينا،
قف يا زمان... ليخاصرني،
ليصرعني عشقاً فأقتص ولهاً
ما أجملك...
سيدي...
(عليك ضفائر شعري عليك السلام)
تسافر عبر اوردتك
تزين وجه أغنيتك
تمسح حزن أيامك!!
ونحلق معا»... أعلمك السموق!

أمنية

كجريدة الأمس المطوية بقيت،
وأنت فوق صوتي عبرت،
تركت المدى ينسل عتمة
«وأنا بقيت أرقص بخلخالي الرنان طويلاً»... طويلاً
يمر الليل كثمالة كأس النبيذ الأخير،
أطفئ جسدي بأصابع مبتورة، وشبق لم يصل
لمرتبة القداسة كما معك!!
ورغم ذلك، كل غيومي تمطرك وتبكيك بسجود
رغم بعادك!
يتسلل البرد إلى لحافي فأتدثر بي
كالمحارة المنطوية،
وضحكتك معلقة على جدار ساعة الروح
فأتوسدها ثم يشد ظلينا الترحال...
وأغفو!

* * *

عندما نكبر

زينب فايز راضي

غداً عندما نكبر نتقن فن الإصغاء
فن التزام الصمت حين نشاء
غداً عندما نكبر
نحمل قلما
نمحو قزحا
نوقظ حلما
ونقسم العمر إلى أجزاء
غدا حين لايعودالتراب حلو المذاق

وحين لانبدي للرحم أي اشتياق
وعندما لايعود الليل قاطع احلام
نعلن صمتا
ننذر صوما
ندعو سعيا
ونرسل محاجرنا إلى السماء
غدا عندما نكبر
ننتحل بعض صفات الأنبياء
ونعد السنين هاربة إلى الوراء
وتغسل دموعنا زلات وهنات
ونستظل شجرا بلا افياء
غدا عندما نكبر
نسكت قلبا
نغفل حبا
نلحق سربا
غادر الدنيا كما جاء

* * *

صخرة سيزيف[1]

علا بدر الدين الهزيم

آهِ من صخرة «سيزيفَ» التي أحملُها.
وتظلُّ الجلجلةْ
دائماً أبعدَ من عمري، وما أقسى الطريق
عندما يجبرك الدهرُ عليه
سيدي يا أيها الواقفُ في نصف الطريقْ
أعطني عمراً لكي أقطعُهُ
صار لي يا سيدي الحزنُ الرفيقْ
صخرتي قد أصبحت من جسدي
يا «جلجلةْ».
منكبي انهدَّ وما زلتِ عليه
أيُّ عمْرٍ يلبس الإنسانُ
والآلام لا تغفو، وقلبي من أساه لا يُفيق
كان لي عمرٌ وكانت ذكريات
تحت أشجار الجنوب
تحتها كنت أرى الكون امتداداً
للذي كان بصدري من أماني
أي سرٍّ فيك يأرض الجنوب
كل ماضٍ عندما يدخلُكِ القلبُ يؤووب
سيدي:
يا جنوب
أعْطِني غصناً من الماضي
لكيْ أصبحَ غابةْ
صخرتي، يا وطني أخلعها
عندما يلبسني غيمُ الجنوب
وتصير الجلجلةْ
تحت رِجْلَيْ كلِّ سيزيفٍ
يزيل الحقد من «زوس» ومن كل القلوب
هكذا علّمني السِبطُ الجنوب

(١) سيزيف: في الأساطير اليونانية هو الذي سرق النار من جبل الأولمب وأعطاها للبشر، وكانت النار ملكاً لكبير الآلهة «زوس» فغضب من سيزيف وفرض عليه أن ينقل الصخرة إلى الجلجلة في قمة الجبل، وحين يقترب من الجلجلة تتدحرج الصخرة عن كاهلة إلى الوادي فيعود ليحملها ثانية وتتدحرج ويظل يكرر هذا إلى أبد الآبدين. وسيزيف رمز للصبر وللخير لأن الناس استفادوا من النار كثيراً.

أنه قد ورث الإلهام من فاطمةٍ
بنت الرسول
ثمَّ صارت فاطمةْ
للفدا بوّابةً شمّاءَ في أقصى الجنوبْ
إفتحي يا فاطمةْ
في دمي بوّابةً أخرى،
وفي صلب الجنوب
لأصلي.
فصلاتي للجنوب،
وحياتي للجنوب،
ومماتي في الجنوب
إنه الإيمان والحب، ولا يدفعني غيرهما
صوب الجنوبْ
رحِمُ الأهل الجنوب
وصدى العمر الجنوبْ
أنا من أزهاره رائحةٌ
أنا من تربتهِ شتلةُ تبغْ
أنا من غيمته دمعةُ حبْ ووفاء
أنا من أحزانه في كربلاء
أنا من أبطالهِ أصنعُ حِنّاءً لعرس
«القاسميةْ»
للفتى المقتول في «الطفِّ» شهيداً
أيها «القاسمُ» ما زالتْ «سكيْنة»
تعجنُ الحِنّاءَ للعرسْ فقمْ
ثمّ جِئْ صوب الجنوب
لترى الأبطال ماذا فعلوا!!
إنهم قد أنجزوا معجزةً
قمْ، وصَلِّ فيهمُ أنتَ إماماً
مسجداً صار الجنوب
للأُباة الفقراء
ولكلِّ الشهداءْ
بي حنينٌ مُدْلَهِمٌّ للجنوب
عندما أبلغهُ قلبي يضيءْ
ويصيرُ الأمسُ كالآنَ أمامي
وأرى الأشجار تدنو من فمي
إنني أعرفها
تعرفني
وأرى أحجار بيتٍ كان يوماً جنتي
كان يوماً فيه أحبابي القدامى
إنما أرواحهم حين أجيء
تتلقاني وتنزاح القبور
إنه الحبُّ الذي يخترق القبرَ، ولا
يعبأُ حتى بالدهورْ
إن روحي لم تزلْ ظمأى لأهلي
من سيسقيني ومن يوفي النذور

* * *

نصوص نثرية من ديوان «أشبهني»

الشاعرة الأردنية غدير حدادين

* أفتشُ عني
أفتشُ عني
في مكان ما
في معطف الذكريات
في غابات الشوق الملأى بالعطش
في توهان الروح

أفتشُ عني
في مكان ما
في انتظار الليل
رائحة الخريف
نشوة المطر
أفتشُ عني في عينيك
أفتشُ عني
في صدى صوتك
الذي ضاع في صوتي

* * *

* لك أحيا
أصغي إليك
بكامل أنوثتي
وأبتعد عنك
بكامل شقائي
وأمضي إليك
بكامل وحدتي
وبك ومعك ولك
أحيا...

* * *

* الحب هو الأقوى
غادرتني
قبل أن تأتي
ودعّتك
قبل أن ترحل.
إصرارك
كان الأقوى
بصبري
كنت أنا الأقرب
وفي قلبينا
كان الحب هو الأقوى

* * *

«أمسية فلسطين»
في حوش الرافقة

أقيمت في حوش الرافقة /البقاع/ في مقر الملتقى الثقافي الجامعي، في منزل الدكتور علي زيتون أمسية شعرية، تحت عنوان «أمسية فلسطين»، وباختصار سأسجل انطباعاتي عن هذه الأمسية:

ـ١ـ

مواهب شابة مزدحمة بالحضور الشعري المضيء والملتزم، لقد أخرجتني هذه المواهب بحضورها من ظلموت واقع عربي بدأ ينحاز للحياد عن قضايا الأمة، وشعرت بدم الشباب يحتلُّني، وتنبض بي مشاعر تهتف بي: إن أرحام أمتنا العربية غير قاحلة وغير مقفرة. شُبّانٌ وشابّاتٌ هويتهم فلسطين، وملاصقون للوجع الفلسطيني عبر حَدَثِه المقاوم بالإيمان والحجر والسكين والحقد المقدس ممتلئون بفلسطين كامتلائهم بأحلام الذات الواجدة التي تنتظر مجيء المخلص في لباس فدائيّ يعرف كيف يقدم، ولا يعرف كيف يتراجع. كان الخنوع الغامر والسائد في مجتمعنا العربي قد بدأ يغتال أضواءنا الداخلية، وبدأنا نتساءل: متى يظهر الحرُّ بن

عاصوفاء الذي تسكنه الحرية وتلبسه العاصفة؟. كان الظلام داكناً وكان هؤلاء الشباب والشابات يحملون بأعماقهم بشارة الإنسان العربي الجديد. إن الذي يؤمن بفلسطين يستطيع أن يرتدي الحلاج وعز الدين القسّام في آن.

ـ٢ـ

والذي هزني بشدة وجعلني ألاحق مواهبهم قبل أن تطفئها رداءة الزمن العربي المحاصر بالتقليد وقبول نقيق مستنقعاته هو تفتح تلك المواهب، وكونها جريئة وواعدة وعنيدة على عضّ اللجم التي كبحت جماح أشعارنا كتلك التي كبحت سياساتنا. مواهب نضجت في سهل البقاع وجروده، وفيها عطاء السهل وأَنَفة ما يحيط به من جبال، وكما يتجه البقاع جنوباً اتجهت هذه المواهب لتجعل كل الجهات فلسطين. وأنا على يقين أن هذه المواهب لا بد أن تأخذ مكانها في الشعر العربي الملتزم والمضيء والمبدع.

ـ٣ـ

هذه المواهب مغسولة من غبار التعصب والمذهبية والتشرنق في أصداف فارغة، وهذا صدى للذات الشاعرة التي لا تؤمن بأقل من الكون مدى لتوثّبِها وجماح خيلها ذات الأرسان المصنوعة من النور. لا يمكن للمبدع أن يكون محدوداً، والشاعر كالثائر وكالنبي صفته الكونية، ومداه الأرحب النفوس الظماء للنور. وحين تندلع نيران الموهبة تحرق كل ما هو هشيم خالٍ من نسمة الحياة، في لبناننا الذي قربَّه التعصب من الوثنية نحن بحاجة لمواهب شابة لا تقبل انتماء إلا للإنسان الخالي من درن العادة ووثنية التقليد المنافي لإنسانية الإنسان وجعله حَمأً لا روح فيه.

ـ٤ـ

وكنا اتفقنا في هذه الندوة على تكليف الشابة الشاعرة باسلة زعيتر وسمية طليس لتتصلا بهذه المواهب لننظم معاً مهرجانات تقربنا أكثر من أمتنا ورسالتها السمحاء الخالدة التي أخرجت الناس من الظلمات إلى النور بلسان عربيٍّ مبين.

* * *

إلى القدسِ حكايةْ

سمية طليس

لي مدينةْ
خاضَ نسغُ الرّبِ فيها
كان يلتفُ حنيناً
في المساءاتِ البعادْ...
يُفرد الأسماء تسبيح المنايا
ولظى في جذوةِ الوقتِ العتيقْ
يذرفُ الصّبحَ حداءً...
يحفرُ العمرَ مهادْ...
لي مدينةْ
في المتونِ

سرُّها المغمورُ حقل
ينهضُ الرّبُ أكفّاً منْ ترابْ...
منْ حصى تسجدُ فيهِ روحُهَا
خلفَ الظّلالِ، قبّةَ الحرفِ السكيبْ
ريحَ صبرٍ، وصباها
قد يُداري منْ وصالِ القهرِ
شطراً... يرشفُ الجرحَ الوجيبْ
والنّبيذْ...
لي مدينةْ
قدْ تناءتْ صبغةُ الصُّلبانِ عنْها
والنّذورْ...
ربُّها الدرويشُ ممهورٌ ببعثٍ
وأصالةْ...
يرسمُ القنديلَ شدواً، وبراقاً
مخمليَّ القَدِّ، أوّاهُ الجنونْ
لي مدينة...!
سَمِّها القدسَ، وإن شئتَ «سميّة»

* * *

فلسطين

فاطمة البزال

ولأنّكِ الجرحُ الذي يُطهى على نار الأسى
ولأنّ صمتكِ بات بوحاً مشتهى
ها أنت يا سرّ النَّهى
ها أنت وحدَكِ تعبرين
حتى وإن ظلّ الردى
بحرَ الظلامة والجهالة والعمى
وعلى النّدى يكسو ترابك تسجدين
وترتلين بصوتك المبحوح في الأقصى على
قيثارة الوجع المرجّع بالصدى
يُطهى على جمرٍ تفجّر رحمةً
وِرداً وصار مقدّساً
لا، ليس يُتلى بعدُ إلا في الصلا.
ولأنت يا مهوى القلوب ومَن على
محرابك العربيِّ قد سجد الأُلى زاروا السما
هيا اعبري الظلّ الكئيب بجذوةٍ
ضاءت لها الأفلاك والفردوس منك تهللا.
أنت انتفاضة ذلك الجرح الذي
بثماره قد فاض نهرٌ وامتلا
غذّى بما قد عزّ من غلوائه
كلّ الضمائر واعتلى
وأعار بعضاً من نداه للسحابِ
فكان وحياً مُنزّلا.
أنت انتفاضة قهرك القاسي الذي
بضمادهِ عزف السّلاح ورتّلا
أرجوزة المجد التي صاغت لحنوناً
ثم أهدتها لأقمارٍ يلذ لهم بها كأس الحِمام
قد أينعت أغصانهم نصراً وتحت ظلّالهِ يحلو المَقيلُ
يا أنتِ يا عتبَ الزمان
لكم رشفتِ الصّبر ترياقاً

وكان العمرُ فيك يُلاعب الموت الجميل بها على
هُدُب القنا.
بوركتِ، بورك زّرعك الخصب الذي
بنمائه جعل السواعد منجلا.

* * *

وأنا سألتك يا فلسطين الأسيفة عن معاني سرّكِ
عن أبنائك المتقدمين إلى الردى المكنون
وسألتُ عن أطفالكِ القتلى الذين
رمَوا جسومَهمُ لكي يغدو شظايا
إنهم شربوا كؤوس الموت من أجل الحياة
قد كان ذنبهمُ الصمود المرَّ في عصر الخنوعِ
لم يلبَسوا ثوبَ العمالة مطلقاً
إني سألتكِ يوم عاث الوجدُ في صدري
وصار الدمع في عيني مرايا
قد آن يا ابنة والدي أن تستظلّي بالسّحاب
وفي فضاكِ تطير أسراب الحمام
وكيف نهركِ لا يفيض وكيف يخله الغمام
هل مسّه فصل التّحاريق الذي سرق الغمام؟

* * *

وآخرُ عذراء كانت فداءً
«وقد أشرقت» في عيون المغيب
وقد أعلنت عشقها للحياة
فكلُّ فناءٍ بقربِ الحبيب ولادةْ
وكل مكان حوى جسداً طاهراً
يُمارسُ فعلَ عبادة.
«لقد أشرقت»
عندما أشعلتْ ظمأً في قلوب الغيارى
ليس يرويهِ دفْقُ المسيل
وإن جمع السّيلُ كلّ الحجارة
لأنّ العمومة ناموا طويلاً
وذاقوا السَّبات وفعلَ الحقارة
غفوا واستظلّوا بفيء الرّجيم اللعين
وما حرّك النبض فيهم
وأنّ الفداء منارة
لقد لطم الجُبن فيهم
فهم خانعون بكلّ جدارة.

* * *

سلامٌ على الانتفاضة
سلامٌ على كلّ من أبصر الله في ساحة للجهاد
سلامٌ لمن قلبه بات يهوى الزناد
سلام لمن حمل الروح ثم استطاب الغياب
ولدْتِ لتبقَي
وكلّ هباءٍ مقيتٍ سيذوي بفعل الرياح
قد يسود الظلامُ ويبكي الغمام
ولكن...
عندما تستثارُ الجراحُ
وينثر ضوعاً عبيرُ الأقاح
سيأتي الصباح.

* * *

قاوم يا مارد

نبال رعد

في فلسطين غولٌ
يُحيلُ الظلام نهارا
يعيث بكل البلاد دمارا
يحاول إيقاظَ صمت القبور
ومهنته هدمُ دور
لقد قتل النور في «بيت لحمٍ»
وبثَّ الفجور
وحوّلَ «نهرَ الشريعةِ» نهر دماء
وآباؤه قتلوا الأنبياء
وأحفاده قتلوا الشهداء

* * *

ومن هوله سُمَرتْ حدَقات الصغار
والبلاد قد امتلأت بالدمار
وسيقتْ إليه رؤوس يُقالُ لنا: إنها زعماء

* * *

وذات صباحٍ تنادت قلوب لكي تدحرَ الظلمَ
عن أرضنا
وعن عِرضنا
وعن ديننا
وعن أول القبلتيْن
كان لا بد من مارِدٍ أسمرٍ عربي
وكان الفدائي ذو المُهْجَتيْن
له مهجةٌ في الجسدْ
وأخرى قضتْ في سبيل البلد

* * *

قد انتصب المارد العربيُّ، فلسطينُ تشهد
أن الجراح التي رسمتْ جسمَهُ
دروبٌ إليها
هضاب الجنوب حُسيْنِيَّةٌ
والحسين يعود إلى القدس من طرقات الجنوب
وكان الحسين يُطَهِّم في الطَفّ للملتقى
فرساً، آه من وجع الخيل
حين يضجُّ الفراتُ، وليس الحسينُ عليها
ويظمأ، والنهر من فمه قابَ
جرحٍ وأدنى

* * *

فلسطين فيها الفدائيُّ يقتل ما كان في الغول
من جشعٍ واقتدار
ويصنع معجزة، كلُّ جرحٍ يضيء
ويردع غولاً ويطرده من
فلسطينَ أرضِ السماء
فيا أيها العربيّ انتفضْ
فلسطين في حاجة للدماء
تقدّمْ وقاتلْ
فمن قدميك ستولد أرض جديدةْ
فإن الجهادَ عقيدة

* * *

وقم يا فدائيُّ قاومْ

ففي الحجر المرتجى في يديك
سلاح
وسكِّينُ أمِكَ ليست لمطبخها
إنها للدفاع عن الشرف المستباحْ
فأيقظ بأمتك الرفض، إنك قائدْ
وإنك ماردْ
لقد تركونا ليأكلنا الغولً
لكننا ما أُكِلنا
سنبقى نقاوم
لكي لا يظلَّ على الأرض ظالمْ
لقد سجنوا الفجرفي قفص عربي
لكي لا يزول الظلام
ولكننا لن ننام
إلى أن تقوم فلسطينُ
من نومها
ويزول الظلام.

* * *

قاوم يا مارد كي تبقى
إلهاما لشباب الثورة
من جرحك تتقد الشعلة
إطعن أتباع الغول
ليزولوا ويزول.

* * *

شعراء غزة

موسى حمادة

يا أهلَ غزّة أنتمُ الشعراءُ
فدماؤكم حبرٌ وحبريَ ماءُ
بين الركامِ كأنكم ومضُ الرؤى
وقصيدة أبياتها الشهداءُ
فهنا متى انطفأت سماءُ عيونهم
عبروا الحياةَ وكالنجومِ أضاؤوا
اليومَ غزّة أمنا رفعت يداً
أطفالها نحو السماءِ دعاءُ
بدمائها عنّا تجودُ لأنه
بعروقنا ماءٌ وليس دماءُ
لا يصعدُ الشهداءُ يوماً للسما
في غزّةٍ أرضٌ لهم وسماءُ
يا موتُ! وحدكَ أنتَ متّ بغزّةٍ
فجميع من أرديتهم أحياءُ
بالله لا تبكي علينا حلوتي
فجميعنا في أرضنا غرباءُ
سبعونَ عاماً والقصائدُ بدعةٌ
كلّ القصائدِ أحرفُ خرساءُ
لا شعرَ إلاّ ما نراهُ بغزّةٍ
وجميعُ ما قلنا – فديتِ – هباءُ

* * *

جاء النّهار

كميل حمادة/ الهرمل

لا شيء في هذا المكان يُثير فيكَ قصيدةً
أو وردةً
لا شيء يُشعلُ قصّة القلق التي تحيا بها
فاذهب إلى حيث الحجارة قصّةٌ أُخرى
وحيثُ يُريكَ أطفال بِعُمر الورد
مايكفي لتشعر بالوجود حقيقةً
ولتمسك الضّوء الجميل براحتيك
فهناك..
في أرض الحجارة
خلف جدران المغول
هناك أطفال بعمر الأرض
يحلم بعضهم بالشمس
يقطفها
فيرسم سلَّماً فوق الجدار
وبعضهم بالطّين يعجن آدماً
ويقول في ضحك الطفولة:
آدم من طين هذي الأرض، من أشجارها
هو لم يُطِع في ذات عدن همس حوّاءٍ:
تعالْ
تعالَ نقطف ما تيسِّر من شجيرات الغواية
نسرِقِ التّفّاح، وليفعل إلهك ما يشاء
ولذا فلم ينزل بفعل خطيئة التّفّاح
لم ينفَ لأسباب الغواية
بل حنينٌ ظلَّ يُشعِلُ قلبَه
ليعودَ للأرض التي حملته طيناً أو جنيناً
فهنا على شجر الجليل مُدَوَّنٌ تاريخُ ميلاد الفصول وآدمٍ
هي هذه الأرض التي مازال يحرسها الصغار
ويكتبون قصائد الوطن الحديد على تفاصيل الجدار
ويرسمون على الدفاتر ماءها
فيسيل من ورق الدفاتر ألف سرب من عصافير السنونو
تفتح الأبواب صوب الحلم
تعبر رغم أسلاك من الشوك العنيدِ
رغم هذا الحارس العربيّ والعبريّ
تجتاز الحصار
فتعال يا أنت الّذي
قد حاصرتك مدائن الدّنيا
بأسباب المتاهة والتغرُّب
واقترب
من غزَّةٍ، في الصُّبح
أو في كُلِّ ميعاد سيكتبه الصِّغار
لعلّ قلبك يلتقي
بقصيدة أخرى سيكتبها الصغار
على تجاعيد الجدار
قصيدة عنوانها:
جاء النّهار

* * *

العارف الكافر

علي ضاهر جعفر/الهرمل

ما بين المدية والحجرِ
أحوالُ العارف شتى
والمعشوقُ توحّد
فاصدح يا حلاج العصرِ
واجهر بالمعنى
والسرِ
فقضاةُ الحاكم يا صاحِ
مأمورون بفتوى الكفر
وسرى دمك
النهر
وضوءا
ما صحّت لولاه صلاةٌ
ما تمّت لولاه نبوءه
أأخى يوسفَ
هل واروك بجبٍّ؟
هل وأدوا وجه الله؟
من وارى شمسا بالسحبِ؟
أأخى موسى
أطلق يدك إلى الأقوامِ
بيضاءَ
بغير سلامِ
أطلقها مشكاة, جذوه
علك تأتيهم بالقبسِ
صيِّر منها «مقام الفأسِ»
تلقف ما صنعوا من إفكٍ
أرسلها نبياً في الناسِ
عرفهم «أخلاقَ الخنجر»
واحك لهم قسمات المنحر
لا تتلعثم.. لا تتعثر
لولاكَ لساخت بي
أرضُ
وانزاح عن المعنى
عرضُ
وحق السنديانِ
لا ما جبنتَ
وما وهنتَ
وما هجرتُكَ تحت جنح الليل
حاشا
فإن لي «شيخا» هداني

* * *

أشرقت فلسطين
إلى بنت فلسطين «أشرقت قطناني»

كميل حمادة / الهرمل

وسألت نفسي:
«أشرقت» فعلٌ أم اٌسمٌ
أم تراتيل القيامة في صباح العائدين إلى السماء؟
فلقد قرأتُ مدوّناً في أوّل الصفحاتِ
في درس القراءة والقيامة
في بدايات الطفولة
في الكراريس الصغيرة
قد سمعت من المعلم ذات عشق:

«أشرقت»
هو فعل ماضٍ
أخبريني كيف صار على يديك حاضراً
أو آتياً مخضوضراً متبسّماً
ولقد سمعت من المعلِّمِ
«أشرقت»
فعلٌ تُخَصُّ به الشموس
والشمس تولد كلّ يوم في الصّباح
فكيف جئت
وكيف صرتِ عصيَّةً عن كلِّ أشكال الغياب
وكيف صرنا هامشاً في نصّ هذي الأرض في صفحاتها
وكيف صرتِ المتن في هذا الكتاب؟
وللشموس مغارب
لكنني أنا لا أُحب الآفلين
وأنت وحدك شمس هذا الظهر
لا غرب يغيِّبُك ولا زمن الأفول
فدعي اللغات تقول ما شاءت
فلن تجد القصيدة غير حبر وريدك الشّفقيِّ
كي تحكي
وتعقلَ ما تقول
وأشرقي كي تورق الأيام في بلدي وتأتلق الفصول
كي يستعيدَ النهر بعض حنينه
ويُعيدَ هذا الرملَ من زمن المحول.

* * *

ضمّيني

باسلة زعيتر

يا لحنَ النّاي المحمومِ
يا صوت الجرح المهزومِ
يا رعشةَ صبحٍ مكلومِ
قد كان صهيلُكِ يغرقني
في لجّة شوقٍ وحنينِ
شمّي رائحة بقلبي
في معتقدي
في جسدي في ديني
ودعي أطفالك تقتات الجسمَ
وتفنيني
تقتات الرّوحَ وتفنيني
في ضفّة لحظك أفنى عشقاً
وخذيني بين يديك وضمّيني
أنساب حنيناً أشواقاً
من خمرك أشرب جمرة كأسٍ ذاتِ لظىً
تلهبني في الحبّ وتفنيني
أمّاه وأنت فلسطيني
خلّيني بين يديك وضمّيني
في قتلي تحييني
تتراكم أصداءٌ شتّى في فكري المحزونِ
يجرفني في الحبّ لهاث أنيني
فانتحبي، لكن لا تنتحبي
نبضك يا أمّاه يردُّ العمر ويحييني
تحييني إذ تفنيني
يا أجمل أنثى في الدّنيا

يا ورد العمر وزهر الشّوق فلسطيني
وعبرت إليك صقيع العمر
وأرهقني سعيي كي آتيكِ
فخذيني من غربة دنياي وآويني
أمّاه فلسطيني
يا أجمل وردة نسرينِ
يا شجر الوحي الزّيتونِ
أهواك لأنّك أنت العمر
وأنت الفكر وأنت الرّوح
وأنت في الدّنيا ديني
ألقاك يا أمّاه
بالوجع المترع ملء شراييني
فيضيء شعاعٌ منك، ويُكمل تكويني
وسنابل صبرك أطيب خبز تعطيني
يا وجهةَ سيري صوب الله
والقُبلة أنتِ
والقِبلة أنت
يا حلم الصّيف المأسور بذاكرتي
لمّي أشلائي، لمّيني
وسلوتُ غيابي، فأعيدي صنعي
كوني أنتِ سمائي، كوني صنعي
كوني جبلَ الزيتونِ

ويجيءُ مسيحٌ ثانيةً
يصنعُ معجزة التكوينِ
لكن، لا زيتونٌ بعد اليوم
ثوري يا أمّ بكلّ جنونِ
لا يهدأ فيك العصفُ
يا أمّ الدّنيا لا تبكي
فبكاؤك يكويني
فرسانٌ جاؤوا من وطني
فرسانٌ جاؤوا فوق الرّيح لفلسطينِ
أذّنت بمسجدك الأقصى
وقباب الأقصى تشجيني
وكنائسك الأجراس غدت
تقرعُ في صدري خير لحونِ
بين الأقصى وكنيستكِ
الميلادُ الأسمى والإسراء
وفي الإسراء رأيتُ يسوعاً في موكب أحمد
أبصرتُ اللّه على جبل الزّيتونِ
وعزَّ الدين القسّام
قد قام يؤذّن في الأقصى، ويقول لنا:
هبّوا من أجل فلسطينِ