مجلة ثقافية فصلية محكّمة/ العدد السادس عشر / خريف / ٢٠١٦

الحداثة والزمن في الأدب العربي	عمر شبلي
المنافذ الثقافية على أبواب عامها الخامس	د. دريّة كمال فرحات
الجناس في شعر المتنبي	د. فيصل أبو الطُفَيْل
الشاعر القروي ضمير أمته	د. محمود خليل
القرآن واللغة العربية	د. دلال عباس
الشعر الغنائي لدى شاعر الهجرة والهجير	د. خليل عبد الله سعد
المعنى، المبنى، القوة في شعر الشنفرى	د. رضا عليبي
التلقي التأويلي العرفاني للنص القرآني	د.فاطمة صفا
دير القمر عاصمة الأمراء	يسرى أسطفان
اسم الوردة "لإيكو"، د. علي زيتون	د. خديجة شهاب
حول رواية اسم الوردة	د. هالة أبو حمدان
وردة "زيتون" تجلٍّ ونور	د. زينب طحان
قراءة "اسم الوردة"	د. لؤي زيتوني
في السباق نحو التفلسف	د. أسعد البتديني
اللغة العربية بين الواقع والمأمول	د. سلمى عطا الله
الضاحية	سوزان شمص
الحالمون	للشاعر الجزائري الأخضر بركة

- 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 السادس عشر - خريف ٢٠١٦

رئيسا التحرير

عمر محمد شبلي — د. علي مهدي زيتون

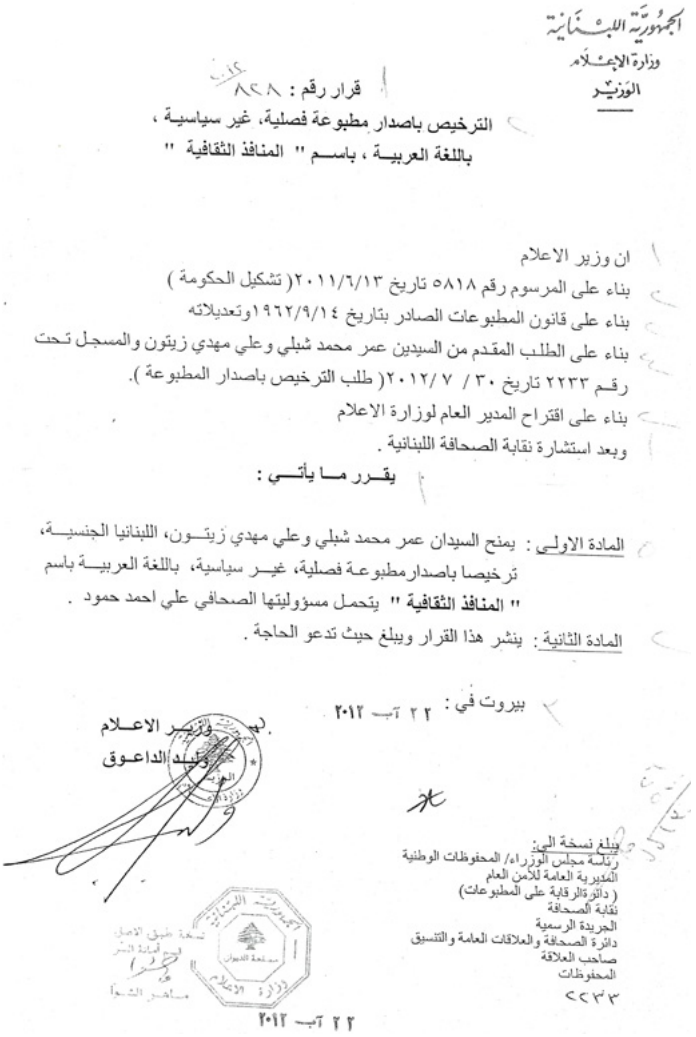
الهيئة الثقافية والإدارية

د. هالة أبو حمدان	د. درية فرحات	د. لارا خالد مخول
د. علي أيوب	د. عماد هاشم	د. عفاف علوية
د. خديجة شهاب	د. ليلة الكيال	د. هبة الحشيمي
د. ندى الرمح	د. غسان التويني	د. جنان بلوط
د. إكرام قاسم	د. منى دسوقي	د. لميس حيدر
أ. ليندا نصار	أ. زينب فايز راضي	أ. سهام انطون
أ. فاطمة البزال	أ. سميّة طليس	أ. إيمان صالح
أ. سوزان زعيتر	أ. سوزان شمص	أ. رولا الحاج حسن
أ. فاطمة حجازي	أ. رولا العريان	أ. مروان درويش

اللجنة المحكِّمة

د. ديزيريه سقَّال	د. علي مهدي زيتون	د. محمد فرحات
د. فؤاد خليل	د. فاتن المر	د. محمد طاهر
د. مها خير بك ناصر	د. لينا علي زيتون	

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

الحداثة والزمن في الأدب العربي
بقلم عمر شبلي ٥
المنافذ في عامها الخامس
د. دريّة كمال فرحات ١٠
الجناس في شعر المتنبي: أنواعه ووظائفه البلاغية
د. فيصل أبو الطُّفَيْل ١٣
الشاعر القروي ضمير أمته ورجل التسامح
د. محمود خليل ٢٣
القرآن واللغة العربيّة
د. دلال عباس ٣٥
المعنى، المبنى، خُطاطة القوّة في شعر الشّنفرى مُقاربة عَرْفانيّة
د. رضا عليبي ٥٠
الشّعر الغنائيّ لدى شاعر الهجرة والهجير
د. خليل عبد الله سعد ٧٢
حوارية الرأي وقبول الآخر
كوثر عبد الفتاح ٨١
التلقي التأويليّ العرفانيّ للنص القرآنيّ (كتاب التمهيدات ورسائل أنموذجا)
فاطمة صفا ٨٣
دير القمر عاصمة الأمراء
يسرى اسطفان ١٠٥
التناص القرآني في فن الكاريكاتير
د. انسية خزعلي - مريم غلامي ١١٧
اسم الوردة (لإيكو)
د. علي زيتون - د. خديجة شهاب ١٢٩
حول رواية اسم الوردة
كلمة الدكتورة هالة أبو حمدان ألقاها الدكتور علي أيوب
وردة «زيتون» تجلٍّ ونور
د. زينب الطحان ١٣٦

قراءة د. علي زيتون لرواية «اسم الوردة» لأمبرتو إيكو
د. لؤي زيتوني ١٤٢
في السباق نحو التفلسف بين أرسطو وذيوجينس اللائرسي
د. أسعد البتديني ١٤٤
اللّغة العربيّة بين الواقع والمأمول «من أجل عربيّة تحاكي القرن الحادي والعشرين»
د. سلمى عطاالله ١٧٤
مقامان
علي ضاهر جعفر ١٩٦
يا نهرُ سرتَ ولم تَسِرْ
فاطمة البزال ١٩٨
قصص قصيرة
فداء الحديدي ١٩٩
الضاحية
سوزان شمص ٢٠١
الحالمون
للشاعر الجزائري الأخضر بركة ٢٠٢
من مزامير القرية
علا بدر الدين الهزيم ٢٠٤
صهيل الحياة وحمحمات الطفولة إلى ابنتي
د. لميس حيدر ٢٠٦
في النوائب بلسمُ
الشاعر محمد علي ترحيني ٢٠٨
هائم
الشاعر حسن شرارة ٢٠٩
ندوة البزالية حول كتاب الأستاذة فاطمة البزال ٢١٠
ندوة الصويري حول كتاب «العنف وتطوير مناهج التفسير»
د. هالة أبو حمدان إعداد الأستاذة زينب راضي ٢١٧
ندوة بريتال
حفل توقيع كتاب الأديبة سمية طليس ٢٣١
قرأت في العدد الماضي
أ. علي أحمد البعلبكي ٢٤٣

الحداثة والزمن في الأدب العربي

بقلم عمر شبلي

الحداثة، أصلاً، فعل حضاري، لا يقتصر على جانب واحد من إنجازات الإنسان الحضارية. بل هي كل الثقافة المتحولة إلى فعل، أدباً، وفنوناً، وعمراناً، واقتصاداً، وتقدماً تكنولوجياً، وقوانين تشريعية، وثروة روحية ومعرفية، ينجزها فعل بشري، في سيرورة تاريخية دائمة، لا تتوقف ولا تتنهي، تنقل معنى الأبدية من المفهوم الغيبي إلى التاريخ لأنه واقع يصنعه الإنسان. إنها إنجاز تغييري واسع متقدم نقدي غير ثابت، وغير متَّصف بالأبدية القائمة على حل التناقضات بنفي التغيير في زمن سكوني لا فعل فيه ولا إنجاز، كانت قد بشرت به كل المؤسسات الكهنوتية التي أكدت بكل معطياتها أن المستقبل هو الموت، وكان نقيضها العقل الذي كان يصر على أن المستقبل هو التقدم. واختلفت الكهنوتية الدينية في أوروبة مع الحداثة حول ماهية الزمن، وفي الفكر الديني كافة، وظلت الأنساق الدينية تعتبر نهائية الزمن والأشياء موجودة في الوحي، وصار المستقبل فيها ساكناً بين حدَّين، الماضي والموت. بينما اعتبرت الحداثة أن الماضي لا تمكن إعادته، وأن الزمن هو التغيير، وأن المستقبل هو أشبه بالمغناطيس في علاقته بالحاضر، وأن الحاضر هو الزمن الهارب باستمرار.

وهكذا تكون الحداثة متصلة بممارسة التغيير الذي يجعلك غير قادر على الدخول في النهر مرتين، وهكذا تحدث الأمور مرة واحدة بمفهوم الحداثةن وهي غير قابلة للتكرار. ويكون كماله ليس فيما أنجزه، بل فيما سيأتي، والحداثة تكون دائماً في الحركة إلى الأمام، فهي تقدم، وبهذا المعنى لا يمكن للنكوص أن يكون تقدما، لأن النكوص ارتداد ومحاولة جعل الماضي مستقبلاً، وهذا مستحيل، لأن النكوص ثبات والوجود متحرك بكل تفاصيله. فالحداثة نفي لكل توقف. وهذا سبب نمو الحداثة بالعقل، وليس بالفكر الغيبي الذي وضع سدوداً منيعة أمام العقل. فالعقل ليس معبداً ولا حصناً، إنه فضاء مفتوح، يتجدد، وينمو

بالنقد والشك وفتح باب الأسئلة التي لا يمكن أن توقفها الأجوبة. وهكذا يكون الزمن الحديث زمناً نقدياً. وإذا كان العقل يعتمد على الشك والأسئلة فإن الوحي كان قد وضع أنساقاً منيعة على النقد، وبهذا لا يمكن بمفهوم الحداثة إقامة صلح بين ثبات الوحي وحركية الحداثة.

ونحن سنتناول حداثة الجانب الأدبي في مسيرة الحضارة العربية، محاولين عدم الخوض في عناصر مكونات حضارتنا الأخرى، إلاّ بمقدار ما يحكم مسيرة مقالنا هذا. لقد وقف أدبنا العربي في بواكيره على النتاج الشعري في معظم نتاجه، وكانت المعلقات أرقى نماذج النتاج الشعري قبل ظهور الإسلام. لقد كانت المعلقات تحمل حساً نقدياً حداثياً، سلباً وإيجاباً، لمسيرة الحياة في المنطقة العربية وقتئذٍ. وكان الزمن في الجزء الإبداعي من هذا الشعر يمشي مع الحركة الداخلية والجوّانية في الذات الإنسانية.

نعم، لقد كانت المعلقات تحمل سمات إنسانها في تلك المرحلة، تلك التي كان التفكير المادي هو المجال الأوسع لعوالمها الشعرية. إلاّ أن حداثة عالية وحقيقية كانت في نتاج تلك المرحلة، إننا حين نقرأ مثلاً معلقة طرفة بن العبد لا نستطيع أن نتجاوز حسها المتمرد على سكونية مجتمعه، وما كانت تثيره أسئلته القلقة عن المصير. إنه يقف من الموت عند بوابته الإنسانية، ولم يذهب بعيداً اقتناعاً منه بعدم جدوى التناوُؤ على ما وراء الموت، يقول مستسلماً لحتمية الموت والمآل الترابي للجسد:

لعمرُكَ إن الموتَ ما أخطأ الفتى
لَكَالطِوَلِ المُرخى وثِنْياهُ باليدِ
أرى قبر نحّامٍ بخيلٍ بمالهِ
كقبر غَوِيٍّ في البطالة مفسدِ
ترى جثوتيْن من ترابٍ عليهما
صفائحُ صُمٌّ من صفيحٍ مُنَضَّدِ

موقفه أمام المآل الترابي للإنسان لم يتجاوزه مفكرٌ أو فيلسوف، طبعاً إذا استثنينا موقف الوحي والتفسير الغيبي للمآل. أما البشر فقد وقفوا عاجزين عن الإجابة كما وقف طرفة بن العبد، فهذا هو المتنبي يقف عاجزاً عن فهم المآل كطرفة بن العبد:

تخالفَ الناسُ حتى لا اتفاق لهمْ
إلاّ على شَجَبٍ والُلخُلْفُ في الشجبِ
فقيل تخلص نفسُ المرء سالمةً
وقيل تشركُ جسم المرء في العطبِ
ومن تفكَّرَ في الدنيا ومهجتهِ
أقامه الفكرُ بين العجز والتعبِ

وبعده أحمد شوقي يسأل الشيخ محمد عبده، وهو يرثيه، عمّا بعد الموت:

مفسِّرَ آيِ اللهِ بالأمسِ بيننا
قمِ الآن فسِّرْ بيننا آية الموتِ

وسيبقى السؤال مطروحاً أبدَ الدهر.

طرفة بن العبد لا يدري ما سيحدث بعد الموت، فما عليه سوى معاقرة اللذات، ويسأل لائمه بسخرية عن المصير المجهول المطبق على كليهما:

فذرْني أروّي هامتي في حياتها
ستعلم إن متنا غداً أيُّنا الصَدي

ولا يخفى القلق المصيري في قوله: «**ستعلم إن متنا غداً أينا الصدي**». ومن حداثة طرفة تمرده على قبلية قومه وظلمهم ومحاولتهم صدَّه عن ترفه:

وظلم ذوي القربى أشدُّ مضاضة
على النفس من وقع الحلم المهنَّدِ

ثم يتمرد على قريبه والقدر معاً:

فذرني وخلقي، إنني لك شاكرٌ
ولو حلَّ بيتي نائياًعند ضرغد
فلو شاء ربي كنت قيس بن خالدٍ
ولو شاء ربي كنتُ عمْروَ بنَ مُرثدِ

وقيس بن خالد وعمرو بن مرثد من أثرياء القوم.

وشعر امرئ القيس كان حديثا بخلقه واقعاً جديداً خاصاً بالشاعر نفسه، ولا سيما شعره الذي ينتمي إلى مرحلتين متناقضتين، المرحلة العبثية، ومرحلة الهم الناتج عن مقتل والده. في مرحلته العبثية كان شعره لا يصف حياته، وإنما كان يصنعها ويخلقها متمرداً على وقار مجتمعه وثقافته، أي كان ينتمي للجدة والحداثة في آن، تحت مرأى وسمع الحرية وحدها، التي لا يمكن أن تعيشَ في القيود. يقول امرؤ القيس:

ويوم دخلتُ الخدر خدرَعنيزةٍ
فقالت لك الويلاتُ إنك مرجلي
فقلت لها سيري وأرخي زمامَهُ
ولا تحرميني من جناك المعللِ

ثم يغوص أكثر في عبثيته حين يلهيها «**عن ذي تمائمَ محوِلِ**»، إنه كان يصنع فرادته بحرية مستجيبة لنزعاته، وحين داهمه مقتل أبيه انقلب كأسه وصار يجرع مرارةً: «**ضيعني صغيراً، وحمّلني همه كبيراً، لا صحو اليوم ولا سكر غداً، اليوم خمر وغداً أمر**». هذه حداثة تصنعها ذات متألمة، يداهمها ليل مظلم كموج البحر مرخياً سدوله على نفسية قلقة وتستمر الذات في صنع حداثة عذابها المنتقلة من العبث إلى: «**نحاول ملكاً أو نموت فنعذرا**».

في الشعر الجاهلي حداثة وتقليد، ولكن حداثته خالقةٌ عالماً آخر متجاوزاً الواقع، وليس الشعر الطللي إلا خلق الرعشة في الجماد، وبعث الروح في طبيعة ميتة:

ألا عِمْ صباحاً أيها الطللُ البالي
وهل يعمَنْ من كان في العصر الخالي

جاء الإسلام فحاول تدجين الشعر وحاول اغتياله، والشعر لا يُدَجَّن ولا يموت. لقد اتهم الإسلام أتباع الشعراء بأنهم «غاوون»، وسبب عداوة الدين مع الشعر أن

الدين يضع ضوابط للقول والسلوك، وهذه قيود في العملية الإبداعية، ولا يمكن للمبدع أن يخضع لها. وواضحة تجربة حسان بن ثابت الأنصاري مع الشعر، وقد قال فيه الأصمعي: «**حسان فحلٌ من فحول الجاهلية، فلما جاء الإسلام سقط شعره**». وحين استعان الإسلام بالشعر وظّفه للدفاع عن العقيدة الجديدة، يقول حسان بن ثابت:

فإن أبي ووالده وعرضي
لعرض محمد منكم وقاء

وكان الرسول يقول لحسان بن ثابت: «أُهجُهم وروح القدس معك»، وأمر أبا بكر أن يدلَّ حساناً على مثالب قريش وهِناتها.

الشعر ديوان العرب، ولذا لم يستطع الإسلام هزيمة الشعر، وقد تحول الشعر إلى وسيلة إعلامية، لأن تأثيره في النفس العربية كان لا يعدله تأثير آخر. والموهبة المبدعة تتمرد على الضوابط السلوكية والتعبيرية. إن القيم الفنية في العمل الأدبي الإبداعي تختلف عن القيم الدينية وضوابطها، بل وحتى قاموسها وأخلاقيتها.. وقد عبر «اوكتافيو باث» عن انهزام الكنيسة الأوربية أمام الحداثة بقوله: «**لقد حلّ العمل مكان التوبة، والتقدم مكان الميراث، والسياسة مكان الدين**». إن الوحي قد حلّ التناقضات بتثبيته فكرة الأبدية في أذهان المؤمنين، بينما الحداثة تنفي الأبدية إلا بمفهومها التاريخي لأنه صنع بشري واضح، إن انعدام الزمن المتحرك والمتوتر والمتغير مستحيل، ولا يمكن تصوره أبداً في نظر الحداثيين. فالزمن هو وقت متوتر، والأبدية الدينية نهاية كل التناقضات وهي غير خاضعة للتغير والتغيير.

بدأت الحداثة في الأدب العربي تسير بسرعة في العصر العباسي، وأبو نواس من أوضح أدلة الحداثة الآتية من عبثية امرئ القيس إلى مجون أبي نواس وثورته على التقليد وسكونية الحياة:

عاج الشقيُّ على رسمٍ يسائلهُ
وعجتُ أسأل عن خمّارة البلدِ

والذي ساعد على تسريع الحداثة في الحقبة العباسية هو التثاقف الخصب بين الذاتي ذي الخصائص العربية، وبين الوافد من الثقافات الأخرى، ومن أبرز سمات هذه المرحلة تصادم العقل بالوحي، فكان الفكر المعتزلي، وظهرت محاولات جدية للتوفيق بين الوحي والعقل، وكان من أبرزها الفكر المعتزلي، ثم محاولات ابن رشد، وشكّ الغزالي، وبدأ التاريخ يتدخل في إنضاج الحركة الفكرية، وكان واعيه الأكبر العلامة ابن خلدون حيث أصبح التاريخ تعبيراً عن أبدية الوجود الحضاري بكل أبعاده.

حاول الأدب الصوفي التمرد على ثورة العقل فلجأ إلى الرمز والمكاشفة ومحاولة

هتك الحجب المسدَلة بين الإنسان والوحي. ولكنه لم يستطع الثبات في نهائية النص إلا تأويلاً، وبدأت اللغة الرمزية تقترب من اللغة الخمرية التي بلغت أوج ازدهارها في العصر العباسي على يد أبي نواس. ثم ظهرت خضة عنيفة في الحال الصوفية، كان الحلاج أعلى رموزها حيث قضى بين الإغواء الثوري والإغواء الديني. ثم كانت فتوحات الشيخ محي الدين بن عربي التي لجأت إلى كونية التوحيد بين الوحي والفلسفة، ولكن القضية كانت أبعد، لأن الوحي أدّى إلى موت الفلسفة في الشرق، وأدى إلى موت الله في الغرب عند نيتشة وغيره.

أما فيما يلي هذه الحقب وما أعقبها، ومشكلة الحداثة في ادبنا المعاصر فسوف نتركه إلى الافتتاحية القادمة.

المنافذ في عامها الخامس

د. دريّة كمال فرحات

يضع الإنسان في ذهنه حلماً يسعى إلى تحقيقه، فيبذل قصارى جهده لتحقيقه، وينتظره بشوق ولهفة. فكانت المجلة الثقافيّة حلماً يراود فكر الدكتور علي زيتون والأستاذ عمر شبلي، وظلّ هذا الحلم يكبر في ذهنيهما وينمو ويترسّخ إلى أن صار حقيقة. وخرج هذا المولود إلى الوجود منذ خمس سنوات. وكما يفرح الأبوان بمولودهما ويفرشان له الطّريق تمهيداً للعيش الكريم، فقد فرح رئيسا التّحرير بهذا المولود الذي أطلقا عليه «المنافذ الثقافيّة»، وأخذا يقدمان له كلّ الإمكانيات التي تساعد على نموّه.

وقد وصلت إلى مسامعهما الأقاويل الكثيرة، وبدأت العصي توضع أمام الدواليب، فقيل لهما أنّهما سيواجهان أزمات كثيرة تعيق استمرار المجلة، ومنها تأمين المستلزمات الماديّة والتّغطية الإعلاميّة، وأكثر من ذلك فإنّ نجاح هذه المجلّة لابد أن يكون مرتبطاً بدعم ماديّ من جهة ما. وهكذا باتت الفكرة المسيطرة بأنّ المبادرة الفرديّة الهادفة لن تنجح.

لكنّ كلّ ذلك لم يقف عثرة في وجه هذا المشروع الثّقافيّ، لأنّ من سعى له كان يتميّز بالإرادة والعزم والصّبر، فانطلق كلّ منهما في تحقيقه والعمل على نجاحه. والحلم الثقافيّ لم يقف عندهما فقد كبرت كرة الثّلج، وكثر من رغب في العمل على إنجاح هذا المشروع، وبدأت الطّاقات الشّابة والمثقفة والأكاديميّة تدعم الحلم، فلم تعد محصورة بمنطقة واحدة إنّما من كلّ لبنان، وانطلقت المجلّة كالحصان الجامح المغوار يقطع الفيافي غير آبه بالرّمال والحصى والشّوك وكلّ ما يعيق جموحه. وفي انطلاقتها حقّقت أمرين:

– أوّلهما: النّجاح الذي نشدته، فأصبحت من المجلات الذّائعة الصيت، يطلبها المثقّفون والمفكرون، وينشدها الباحثون لنشر أبحاثهم، وتطمئن القصائد والقصص والوجدانيات لأنْ تكون في طيات أوراقها.

– ثانيهما: هو أنّ نجاحها جاء من دون

الاعتماد على الدّعم المشروط، واستطاعت أن تحقّق توجّهها الثقافيّ بالاكتفاء الذّاتيّ، وبالاعتماد ماديّاً على أعضائها، وهي بذلك تُنجز انجازاً مهمّاً، لأنّها تخلّصت من السيطرة الماديّة، وإلاّ باتت رهينة للولاءات السّياسيّة ذات المنافع الخاصّة والمصالح المشتركة وخاضعة للقول «الذي يأكل من خبز السّلطان، فلا بد له أن يضرب بسيفه».

استمرت هذه الاستقلاليّة التي حقّقتها المجلّة منذ صدورها إلى الآن، وهذا ما أكسبها ثقة القرّاء الذين تنوّعت أهواءهم وانتماءاتهم وموقعهم الأكاديمي، فباتت تصل إلى كلّ مكان، وتتوزّع عبر مكتبات عديدة في لبنان، وفي البلدان العربيّة. بالإضافة إلى هذا الانتشار الكبير فقد حقّقت انتشاراً كبيراً عبر موقعها الألكتروني www.al-manafeth.com فكثر عدد قرائها، ووصلت إلى القريب والبعيد.

ومن الانجازات التي حقّقتها هذه الاستقلاليّة استقلاليّة المجلة في موضوعاتها، ما أتاح للكتّاب والباحثين أن يعرضوا آراءهم بحريّة ملتزمين الدّقة وأصول البحث العلمي والتّنقيب عن المعرفة وعرض النّتائج بشكل واضح. فسمح هذا في تنوّع الكتّاب فبتنا نرى كتّابا من لبنان ومن كلّ الوطن العربيّ. كما برز التنوّع في الموضوعات، فشملت الكتابة العلميّة والأدبيّة، عارضة الموضوعات الاجتماعيّة والفكريّة والحضاريّة والتربويّة والفلسفيّة وغيرها. ولم تغفل المجلّة الواحة الأدبيّة الوجدانيّة، فكانت منبراً فسيحاً لأصحاب الأقلام المبدعة وللأصوات الشّابة الباحثة عن طاقة أمل.

ومجلة المنافذ هي النّافذة المتاحة أيضاً للإضاءة على الشّخصيات والأعلام البارزة في المجتمع الأدبي والإعلاميّ والثقافيّ والعلميّ، ومنها تكون إطلالة على إبداعاتهم ونتاجهم المتنوّع، وتكتسب هذه الإضاءة أهميتها أنّها نابعة من الشخصية نفسها، حيث تحرص أسرة تحرير المجلة على الاجتماع مع الشّخصية في لقاء وديّ تسوده الألفة والمودة، يتبادلون معها أطراف الحديث، كاشفين من خلاله عن مكنوناتها وتسبر أغوار نفسها، مقدّمة تجربتها كخبرة لقراء المجلّة.

ومن أهم ما تحرص عليه المجلة هو الابتعاد عن الفئويات والانغلاقات، فهي تنفتح على جميع الآراء والأفكار طالما كان عرضها يتميّز بالفكر الموضوعيّ ويبتعد عن إثارة العصبية والنّعرات والمذهبيّة، فغاية المجلة توحيد الآراء وجمعها، وقد أعلنت منذ عددها الأوّل أنّ موقفها من قضايا الانتماء الفكريّ والأدبيّ والرّوحيّ للأمّة العربيّة والاستجابة الإيجابيّة للتحدّي.

وإذا استطاعت المجلّة في أعوامها السّابقة أن تعتني بالمواهب الواعدة، والتي

استطاعت أن تلمّ شتاتها تحت لواء «الملتقى الثقافي الجامعي»، و«المنتدى الثقافي الاجتماعي في البقاع»، و«جمعية الريف الثقافية»، فإنّها في عامها الخامس بدأت تنفتح على المواهب الشّابة في بيروت وصور والنّبطيّة والبقاع وغيرها من المناطق، فتعقد لهم النّدوات، وتجمع الأدباء والشعراء من الشّمال إلى الجنوب ومن الشّرق إلى الغرب، وكلّ غايتها أن تكون نافذة أمل لغد ثقافيّ مشرق، وأن تحقّق البعد الإنسانيّ العام، وهذا ما حقّقناه في عام المجلة الخامس، والوعد أن تستمرّ المسيرة إلى الأمام وأن نحافظ على خطّها، مع الأمل بمزيد من التّنوّع والغنى والرقي.

الجناس في شعر المتنبي:
أنواعه ووظائفه البلاغية

د. فيصل أبو الطُّفَيْل
جامعة القاضي عياض، مراكش/ المغرب

مقدمة:

الجناس مبحثٌ بديعيٌّ اهتم به البلاغيون في إطار دراستهم للمحسنات اللفظية التي تزيد الكلام حسناً، وتُحْدث لدى المتلقي نوعاً من الإعجاب بما يطرأ على الكلام من تزيينٍ لفظيٍّ وتناغمٍ موسيقيٍّ يحدثه تكرار الحروف، خاصةً عندما يتعلق الأمر بالشعر، وكان ابن المعتز من الأوائل الذين اهتموا بدراسة الجناس وعدّه ثاني الأنواع البديعية الخمسة التي وضعها، وهي: «الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد العجز على الصدر والمذهب الكلامي»[1]، وبعد ذلك توالت عناية العلماء بزيادة هذه الأنواع – ومن بينها الجناس – فقسّموه إلى أقسام جعلوا لكلٍّ منها اسماً خاصاً، وراحوا يبحثون له عن شواهد من القرآن الكريم، ومن الحديث الشريف وكذا من كلام العرب وأشعارهم. كما واستشهدوا بأبياتٍ لأبي الطيب المتنبي (٣٥٤هـ) وردت في مصنفاتهم، فعدُّوا بعضها دليلاً على الجناس الجيّد، وعابوا البعض الآخر منها لمّا ألحقوه بالجناس القبيح على ما سوف نرى، ولعلّ من المناسب في هذا المقام أن نقدّم تعريفاتٍ لغويةً وأخرى اصطلاحية لمفهوم الجناس قبل الشروع في البحث عن أنواعه ووظائفه البلاغية في شعر أبي الطيب المتنبي.

٢ - الجناس في اللغة:

جاء في «لسان العرب»: «الجِنْسُ: كل ضَرْبٍ من الشيء، والناسِ والطيرِ، وحدودِ

(١) عبد الله بن المعتز (٢٩٦هـ)، كتاب البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس عليه: أغناطيوس كراتشقوفسكي، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م، ص: ٢.

النحوِ، والعروضِ والأشياءِ»[١]. وقال صاحب «المصباح المنير»: «حكى الخليل بن أحمد الفراهيدي: «هذا يُجانس هذا أي يُشاكله»[٢].

والملاحظ أن للجناس مصطلحاتٍ أخرى ترادفه؛ «فمن الناس من يقول فيه: التجنيس، وهو تفعيل من الجنس مصدر جَنَّسَ، ومنهم من يقول: المُجانسة: وهي المُفاعلة من الجنس أيضا (...) ومنهم من يقول: التَّجانس، وهو التفاعل من الجنس أيضاً مصدر، تجانس الشيئان»[٣].

٣ - الجناس في الاصطلاح:

عرّفه ابن المعتز بقوله:«أن تجيء الكلمة تجانس أخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها أن تشبهها في تأليف حروفها وتختلف في معانيها»[٤].

وعرّفه ابن الأثير بقوله:

«حقيقة (الجناس) أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً وإنما سُمِّي هذا النوع من الكلام مجانساً لأن حروف ألفاظه يكون تركيبها من جنس واحد»[٥].

وعرّفه السكاكي بأنه: «تشابه الكلمتين في اللفظ»[٦].

ومما يدل على قيمة الجناس كمحسّن بديعي لفظي قولُ عبد القاهر الجرجاني: «(...) التجنيس – وخصوصاً المستوفَى منه المتفق في الصورة – من حُلَى الشعر، ومذكور في أقسام البديع»[٧]، وذمَّ الجرجاني – في الوقت نفسه – «الاستكثار منه والولوع به»[٨]، غير أن ابن الأثير عدّه غرة شادحة في وجه الكلام[٩]، بينما ألّف

---

(١) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، مادة (جنس).

(٢) أحمد بن محمد بن علي الفيومي (٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، صححه على النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية: مصطفى السقا، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، د ط، د ت، مادة: (جنس).

(٣) علي الجندي، فن الجناس، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر، د ط، ١٩٤٥م، ص: ٣.

(٤) ابن المعتز، البديع، ص: ٢٥.

(٥) ضياء الدين بن الأثير (٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، دط، دت، ج١، ص: ٢٦٢. بتصرف.

(٦) أبو يعقوب يوسف بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م. ص: ٦٦٨.

(٧) عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص: ٨.

(٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٩) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص: ٢٤٦.

فيه الصفدي كتاباً سمّاه: «**جنان الجناس**»[1].

وفي العصر الحديث، انتقد «محمد مندور» مُحَسِّنَ الجناس، فعدّه مجرّد «عبث لفظي يعتمد على الاشتقاق ولا يستند إلى غير التداعي الشكلي، كقول الشاعر:

يَوْمٌ خَلَجْتَ عَلَى الخَلِيجِ نُفُوسَهُمْ»[2]

وإما لعب بالمعاني ومهارة في استخدام مفردات اللغة المتحدة أو المتقاربة في اللفظ والمختلفة في المعنى كقول الآخر:

«إِنَّ لَوَمَ العَاشِقِ اللُّومُ»[3] [4]

٤ - الجناس في شعر المتنبي:

من المعلوم – لدى جمهور النقاد والأدباء – أن أبا الطيب شاعر من شعراء المعاني وليس صاحب مذهبٍ في شعره خاصٍ به كما هو الحال في صنعة أبي تمام (٢٣١هـ) الذي: «أكثر من التجنيس في شعره، فمنه ما أغرب فيه فأحسن (...) ومنه ما أتى به كريهاً مستثقلا»[5].

ولا يعني ذلك أن كل ما ورد في شعر المتنبي من الجناس بعيد عن التكلّف والتّصنّع، فلأبي الطيب أبيات كثر فيها الجناس حتى عابها النقاد ورشقوها بسهام النقد، ولنبدأ بتلك الأبيات التي استحسنها النقاد والبلاغيون وجعلوها شواهد على مختلف أنواع الجناس.

فمن أنواع الجناس: «التامُّ» وهو أن يتفق اللفظان في أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها وترتيبها، فإذا كان من نوع واحد – كاسمين – سُمِّيَ مُمَاثلاً[6].

ونمثل لهذا النوع بقول أبي الطيب في رثاء أخت سيف الدولة:

فَلَيْتَ عَيْنَ التي آبَ النّهارُ بِها
فِداءُ عَينِ التي زالتْ ولمْ تَؤُبِ[7]

فقد جانس المتنبي بين لفظة «عين» في

(١) صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٦٤هـ)، جنان الجناس في علم البديع، تحقيق سمير حسين حلبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
(٢) ابن المعتز، البديع، ص: ٢٥.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت، ص: ٤٩.
(٥) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص ٢٦٤.
(٦) الخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، ج٢، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م، ص: ٥٣٥.
(٧) أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ)، التبيان في شرح الديوان، (شرح ديوان المتنبي المنسوب إلى العكبري)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت. ج١، ص ٩١.

صدر البيت، وتعني عين الشمس، ولفظة «عين» في عجزه، وهي عين المرثية، ومعنى البيت: «فليت عين الشمس فدت عين هذه المرأة»[١].

ومن الجناس التام أيضاً قوله:

لَوْلاَ العُقُولُ لَكَانَ أَدْنَى ضَيْغَمٍ
أَدْنَى إِلَى شَرَفٍ مِنَ الإِنْسَانِ[٢]

قال العكبري: «أدنى ضيغم: يريد: الدُّونَ من السباع، والضيغم: الأسد. وأدنى إلى شرف أي أقرب. والمعنى: لولا العقل لكان أقلُّ سبع كَالكَلْبِ وَنَحْوه أقربَ إلى أعلى ما في الإنسان من الشرف، ولكن العقل يمنع عنه كل منع له»[٣].

لقد تكرر اسم التفضيل «أدنى» في البيت بمعنيين مختلفين: فالأول مشتق من الدناءة بمعنى الخسّة، والثاني مشتق من الدنوّ بمعنى الاقتراب، وقد جانس المتنبي بينهما فخلص إلى المعنى المقصود: كون العقل هو ما يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات.

ومن أنواع الجناس ما يُسميه البلاغيون «بالمستوفَى»؛ «وهو ما كان من نوعين كاسم وفعل»[٤].

ومثاله قول أبي الطيب:

يَرَى أَنَّ مَا مَا بَانَ مِنْكَ لِضَارِبٍ
بِأَقْتَلَ مِمَّا بَانَ مِنْكَ لِعَائِبِ[٥]

فقد جانس بين «ما» الأولى: وهي العاملة عمل «ليس»، و«ما» الثانية، الاسم الموصول[٦].

أما الجناس الناقص فيدخل فيه أنواع من بينها:

جناس المضارعة: «وهو أن يكون الحرفان المختلفان متقاربين»[٧].

ومن أمثلته: المضارعة بالتصحيف، كما في قول المتنبي:

---

(١) أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، الفسر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، حققه وقدم له رضا رجب (ت ٢٠١٢م)، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م، ج٢، صص: ٣١١-٣١٢. وينظر أيضاً: ، العكبري، التبيان، ج١، ص: ٩١.

(٢) العكبري، التبيان، ج٤، ص: ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه، ج٤، الصفحة نفسها.

(٤) القزويني، الإيضاح، ج٢، ص: ٥٣٦.

(٥) العكبري، التبيان،ج١، ص: ١٥٨.

(٦) قال ابن جني في شرح البيت: «ما الأولى نافية، والثانية بمعنى «الذي»، واسم «أن» هاء محذوفة، والتقدير: يرى أنه ما الذي بان منك لضارب بأقتل من كذا، ومعناه أنه يرى العيب أشد من القتل». ينظر: ابن جني، الفسر، ج٢، ص: ٥٢٦.

(٧) القزويني، الإيضاح، ج٢، ص: ٥٤٠.

جَرَى الخُلفُ إلاّ فيكَ أنَّكَ واحدٌ
وأنَّكَ ليثٌ والمُلوكُ ذئابُ[1]
وأنَّكَ إنْ قُويِسْتَ صَحَّفَ قارئٌ
ذِئاباً ولم يُخطِئ فقالَ ذُبابُ

فالجناس في البيت الثاني بين «ذئاب» و«ذباب»: اتفقا وزناً واختلفا في حرفي الهمزة والباء، ولذلك سمي «جناس تصحيف».

ومن الجناس الناقص ما يسمى بـ «المعكوس»، وهو «ضربان: أحدهما: عكس الألفاظ، والآخر عكس الحروف»[2].

ومن أمثلة عكس الألفاظ قول المتنبي:

فَلاَ مَجْدَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَالُهُ
وَلاَ مَالَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ قَلَّ مَجْدُهُ[3]

فقد عكس في قوله: مجد / ماله ومال / مجده

وقوله أيضاً:

وَمَا قَرُبَتْ أَشْبَاهُ قَوْمٍ أَبَاعِدٍ
وَلاَ بَعُدَتْ أَشْبَاهُ قَوْمٍ أقاربِ[4]

فالجناس في قوله: قربت / أباعد وبعدت / أقارب

قال ابن جني في تفسير البيت:

«ليس القرب والبعد بالنسب، إنما هما بالفعل»[5].

وقد اختلف الشراح في تأويل معنى البيت وتبيين مراد أبي الطيب منه[6].

وقد يكون الجناس المعكوس في الحروف وذلك حين تستبدل مواقعها داخل الكلمة، فمن ذلك قول المتنبي:

مُمَنَّعَةٌ مُنَعَّمَةٌ رَدَاحٌ
يُكَلِّفُ لَفْظُهَا الطَّيْرَ الوقوعا[7]

فممنعة: محمية، ومنعمة: مرفهة، والجناس في ممنعة / منعمة: حيث أبدلت الميم والنون موقعيهما من الكلمة نفسها.

وشبيه أيضاً به قوله:

وَلاَ أُقِيمُ عَلَى مَالٍ أُذَلُّ بِهِ
وَلاَ أَلَذُّ بِمَا عِرْضِي بِهِ دَرِنُ[8]

---

(١) العكبري، التبيان، ج١، ص ص ١٩٩-٢٠٠، وابن جني، الفسر، ج٢، ص: ٦١٣. قال ابن جني: «يقول [المتنبي]: لو قيل: إنك ليث والملوك بالقياس إليك ذباب في موضع ذئاب كان الأمر كذلك».

(٢) ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص: ٢٦٠.

(٣) العكبري، التبيان، ج٢، ص: ٢٣. وقد جعل ابن الأثير البيت من شواهد «الجناس المعكوس»، ينظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج١، ص: ٢٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص: ١٥٦.

(٥) ابن جني، الفسر، ج٢، ص: ٥٢٢.

(٦) ينظر: الواحدي (٤٦٨هـ)، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، تأليف فريدرخ ديتريصي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت، ص: ٣٣٢.

(٧) العكبري، التبيان، ج٢، ص: ٢٥٠، ورَدَاحُ: ضخمة العَجِيزَةِ.

(٨) العكبري، التبيان، ج٤، ص: ٢٣٧.

والجناس المعكوس في: أذل / ألذ، بين حرفي اللام والذال.

ومن أنواع الجناس ما يكون لغوياً، كما في قول المتنبي:

فَلاَ زَالَتِ الشَّمْسُ الَّتِي فِي سَمَائِهِ
مُطَالِعَةَ الشَّمْسِ الَّتِي فِي لثامهِ(١)

قال صاحب «معجز أحمد» في شرح البيت: «أضاف السماء إليه في قوله: (في سمائه) توسّعا ليجانس قوله: (في لثامه)»(٢).

فالجناس حاصلٌ بين لفظة (سمائه) ولفظة (لثامه)، وهو جناسٌ لغويٌ، وقد أدّى تناسب الألفاظ في الصورة إلى إحداث تجاوبٍ موسيقيٍّ صادرٍ عن تماثل الكلمات تماثلاً كاملاً(٣).

فمحصول قول الشاعر: «لا زالت شمس السماء مقابلةً لوجهك الذي هو كالشمس في حسن البهاء والسموّ والعلاء»(٤).

وما يلاحظ في شرح المعري لبيت المتنبي، كونه ركّز على الجناس اللغوي بين (سمائه) ولم يذكر جناساً آخر في البيت نفسه، بين لفظة «الشمس» في صدر البيت ولفظة «الشمس» في عجزه وهو جناس تام ويفهم من تعليقه أن تشابه ألفاظ التجنيس يحدث بالسمع ميلاً إليه، ومن هنا صار للتجنيس وقعٌ في النفوس وفائدة(٥).

ونقدّم – في ما يلي – بعض صور الجناس التي وردت في شعر المتنبي ولم تحظَ بقبول النقاد والبلاغيين على حدٍّ سواء، ولعل أشهر بيت في ذلك قول المتنبي:

وَقلْقَلْتُ بِالهَمِّ الَّذِي قَلْقَلَ الحَشَا
قَلاَقِلَ عِيسٍ كُلُّهُنَّ قلاقِلُ(٦)

قال ابن جني: «القَلاقِل، جمع قُلْقُلٍ: وهي الناقة الخفيفة، كأنه يقول: قلاقلُ القلاقِلِ، كما تقول: سِراع السِّراع وخِفافُ الخِفَافِ»(٧)، وقال الواحدي:«حَرَّكْتُ بسبب الهمّ الذي حرّك نفسي نوقاً خفافاً في السير (...) ويجوز أن تكون القلاقل الثانية بمعنى

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص: ٤.
(٢) أبو العلاء المعري (٤٤٩هـ)، معجز أحمد (شرح ديوان المتنبي المنسوب إلى المعري): ، تحقيق ودراسة عبد المجيد دياب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م، ج٣، ص: ٤٨٧.
(٣) علي الجندي، فن الجناس، ص: ٢٨.
(٤) المعري، معجز أحمد، ج٣، ص: ٤٨٨.
(٥) أحمد يحيى علي محمد، المصطلحات البلاغية والنقدية في شرح أبي العلاء لشعر المتنبي «معجز أحمد»، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل، ٢٠٠٥م، ص: ١٥٠.
(٦) العكبري، التبيان، ج٣، ص: ١٧٥.
(٧) ابن جني، الفسر، ج٤، ص: ٧٩.

الأولى فيقول: خفاف إبل كلّهن خفاف»[1]، وأضاف العكبري: «والقلاقل الثانية، جمع قَلْقَلَةٍ وهي الحركة»[2].

ونقل الواحدي نقد الصاحب بن عباد (٣٨٥هـ) لبيت المتنبي فقال: «وعاب الصاحب إسماعيل بن عباد أبا الطيب بهذا البيت فقال: ما له قلقل الله أحشاءه، وهذه القافات الباردة»[3]، [ثم أضاف]: ولا يلزمه في هذا عيب فقد جرت عادة الشعراء بمثل هذا، سمعت الشيخ أبا منصور الثعالبي (٤٢٩ هـ) رحمه الله يقول: قال لي أبو نصر بن المُرزبان (٣٨٤هـ): ثلاثة من رؤساء الشعراء شَلْشَلَ أحدهم وسَلْسَلَ الثاني وقَلْقَلَ الثالث، أما الذي شلشل فالأعشى (القرن السابع.ق هـ)، وهو من رؤساء شعراء الجاهلية، قال:

وَقَدْ غَدَوْتُ إِلَى الحَانُوتِ يَتْبَعُنِي
شَاوٍ مِشَلٌّ شَلُولٌ شُلْشُلٌ شَوِلُ[4]

وأما الذي سلسل فمسلم بن الوليد (٢٠٨هـ) وهو من رؤساء المحدثين وهو الذي قال:

سُلَّتْ فَسُلَّتْ ثُمَّ سُلَّ سَلِيلُهَا
فَأَتَى سَلِيلُ سَلِيلِهَا مَسْلولا[5]

وأما الذي قلقل فهو المتنبي وهو من رؤساء العصريين وهو الذي يقول:

وَقلْقَلْتُ بِالهَمِّ الَّذِي قَلْقَلَ الحَشَا
.....

قال الثعالبي: وفي هذا ما يبطل إنكار ابن عباد على أبي الطيب»[6].

وجعل ابن رشيق بيت المتنبي داخلاً في باب الترديد، وعنده أن «الترديد نوعٌ من المجانسة»[7]، ثم علّق على البيت بقوله: «وسمع أبو الطيب باستحسان هذا النوع فجعله نصب عينيه حتى مقَّتَهُ وَزَهَّدَ فيه»[8]، ثم أورد بيت المتنبي وقال: «هذه

(١) الواحدي، شرح ديوان أبي الطيب، ص: ٥٠.
(٢) العكبري، التبيان،ج٣، ص: ١٧٥.
(٣) لم نعثر على بيت المتنبي في رسالة «الصاحب بن عباد»، وقد ورد نقد الصاحب للبيت في شرح العكبري والواحدي والبرقوقي.
(٤) ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر،دار الكتب العلمية، بيروت،الطبعة الثانية، ١٩٩٣م، ص: ١٣٣.
(٥) مسلم بن الوليد، شرح ديوان صريع الغواني،عني بتحقيقه والتعليق عليه: سامي الدهان،دارالمعارف،القاهرة،الطبعة الثالثة،د ت، ص: ٥٧.
(٦) الواحدي، شرح ديوان أبي الطيب، ص: ٥١.
(٧) ابن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط٢، ١٩٥٥م، ج١، ص ٣٢٣.
(٨) المصدر نفسه، ج١، ص: ٣٣٥.

الألفاظ كما قال كلّهن قلاقل، ونحو ذلك قوله:

أُسُدٌ فَرَائِسُهَا الأُسُودُ يَقُودُهَا
أَسَدٌ تَصِيرُ لَهُ الأُسُودُ ثعالِبا[1]

فما أدري كيف تخلص من هذه الغابة المملوءة أسودا؟[2]. وقد علّق باحثٌ معاصرٌ على موقف ابن رشيق من بيت المتنبي فقال:

«وبالرغم من أنّ المتنبي كرّر كلمة الأسد في هذا البيت تكريراً لم يَرُقِ «القيرواني»، فإننا نجد الكلمة في كل مرة من مرات ذكرها في البيت وَفَّتِ المعنى المسوقة له أحسن توفية واختلف إطلاقها في كل مرة اختلافا، يجعل لتكريرها سنداً مقبولاً وعلّة مُستساغة»[3].

وقد نجد هذه العلة المستساغة لتعليل تكرار ألفاظ القلقلة في بيت المتنبي الذي أنكره «الصاحب بن عباد» و«ابن رشيق» وغيرهما، في ما ذهب إليه «محمد العمري» إذ يقول:

«يبدو لي أن أبا الطيب كان يقصد بهذا البيت – الذي لم يعجب البلاغيين – إنتاج معنى إيحائيّ من جسد اللفظ، يريد أن يجسد القلقلة تجسيداً»[4]. من الواضح أن النقاد والبلاغيين نظروا إلى بيت المتنبي نظرتين متباينتين: الأولى تُخْرِجُ البيت من دائرة الإبداع، لما فيه من تكرار مُفرط لحروف القاف واللام، والثانية: تعضد جمالية بيت المتنبي بأبيات أخرى لشعراء رؤساء (الأعشى ومسلم بن الوليد)، وتثبت سير الشاعر على نهج من سبقه، وبذلك يتجاوز النقد بانفتاح مجال التأويل لِيُفَسَّرَ البيت إيحائيا، وكأن الشاعر يقصد إلى تجسيد الحركة بوساطة الحروف التي تتكرر داخل كلّ لفظ، ويبقى الجناس حاضراً بين «قلاقل» الأولى التي تفيد خفاف الإبل، و«قلاقل» الثانية التي بمعنى الحركات.

خلاصة تركيبية:

يدخل الجناس ضمن المحسّنات البديعية اللفظية. وهو «من حُلَى الشّعر» كما وصفه عبد القاهر الجرجاني. وقد ورد في شعر المتنبي بمقدارٍ يخدم بالدرجة الأولى مذهب أبي الطيب في ابتكار المعاني وحرصه على

(١) العكبري، التبيان، ج١، ص: ١٢٨.
(٢) ابن رشيق، العمدة، ج١، ص: ٣٣٥.
(٣) محمد عبد الرحمن شعيب، المتنبي بين ناقدِيه (في القديم والحديث)، دار المعارف، القاهرة، د ط، ١٩٦٤م، ص: ١٠٨.
(٤) محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر)، الدار العالمية للكتاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، ص: ٢٢١-٢٢٢.

تجويد لغته الشعرية، إذ لم يكن الشاعر من المولعين باستخدام المحسنات البديعية، لكن عنايته كانت منصبّة على المعاني والصور الشعرية.

لقيت أبيات المتنبي المتضمنة للجناس قبولاً واستحساناً لدى عدد من النقاد والبلاغيين فأثنوا عليها وجعلوها شواهد على الأنواع المنضوية تحت هذا المبحث البديعي، بينما قُوبِلتْ أبيات أخرى للشاعر بالرفض والاستهجان ونُعِتتْ بالتكلّف والتعقيد الذي لا يعود على الشعر بالفائدة.

تعددت أنواع الجناس الواردة في شعر المتنبي ومنها: التام والناقص والمستوفى. وهو ما يدل على خبرته بالبديع عامة وبالجناس خاصة، غير أن إيراده أنواع الجناس في شعره لم يقتصر عنده على الجانب الجمالي التحسيني، بل كان توظيفه مفضياً إلى تعدّد دلاليٍّ أسهم في صياغة المعنى وإحكام صنعة البيت الشعري.

لائحة المصادر والمراجع

- ضياء الدين بن الأثير (٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة، دط، دت.
- أحمد يحيى علي محمد، المصطلحات البلاغية والنقدية في شرح أبي العلاء لشعر المتنبي «معجز أحمد»، رسالة دكتوراه تقدم بها إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الموصل، ٢٠٠٥م.
- عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ أو ٤٧٤هـ)، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- علي الجندي، فن الجناس، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد مصر، د ط، ١٩٤٥م.
- أبو الفتح عثمان بن جني (٣٩٢هـ)، الفسر: شرح ابن جني الكبير على ديوان المتنبي، حققه وقدم له رضا رجب (ت ٢٠١٢م)، دار الينابيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٤م.
- الخطيب القزويني (٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.
- أبو يعقوب يوسف بن علي السكاكي (٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، تحقيق أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.
- محمد عبد الرحمن شعيب، المتنبي بين ناقدِيه (في القديم والحديث)، دار المعارف، القاهرة، د ط، ١٩٦٤م.
- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (٧٦٤هـ)، جنان الجناس في علم البديع، تحقيق سمير حسين حلبي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (٦١٦هـ)، التبيان في شرح الديوان، (شرح ديوان المتنبي المنسوب إلى العكبري)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت.

- محمد العمري، تحليل الخطاب الشعري (البنية الصوتية في الشعر)، الدار العالمية للكتاب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- أحمد بن محمد بن علي الفيومي (٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، صححه على النسخة المطبوعة بالمطبعة الأميرية: مصطفى السقا، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، مصر، د ط، د ت.
- ابن رشيق القيرواني (٤٥٦هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وفصله وعلق حواشيه: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ط٢، ١٩٥٥م.
- مسلم بن الوليد، شرح ديوان صريع الغواني، عني بتحقيقه والتعليق عليه: سامي الدهان، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، د ت.
- أبو العلاء المعري (٤٤٩هـ)، معجز أحمد (شرح ديوان المتنبي المنسوب إلى المعري): تحقيق ودراسة عبد المجيد دياب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.
- عبد الله بن المعتز (٢٩٦هـ)، كتاب البديع، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس عليه: أغناطيوس كراتشقوفسكي، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، د ت.
- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ميمون بن قيس، ديوان الأعشى الكبير، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- الواحدي (٤٦٨هـ)، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، تأليف «فريدرخ ديتريصي»، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د ط، د ت.

الشاعر القروي
ضمير أمته ورجل التسامح

د. محمود خليل

نتذكّر الشّاعر القرويّ اليوم، في ظل ما يعصف بأمتنا من محنٍ وشدائد، ولعلّ ما أصاب مجتمعنا العربي آنذاك لا يعادل ما نمرّ به نحن اليوم، أو هو قريب منه مع اختلاف الظروف والأحداث.

رشيد سليم الخوري أو الشّاعر القروي، لقبه الذي نعته به النّاقد قسطنطين حداد على سبيل السّخريّة والذم، هو المعلّم الشّامخ للشّعر القوميّ في دنيا العروبة. كما تحدّث عنه الشّاعر المصري أحمد زكي أبو شادي، وقال عنه صديقه الشاعر المهجريّ جورج صيدح: «القرويّ شاعر في رقة الهواء وصفاء الماء، طارت شهرته في كلّ مكان، وهزّت شاعريته العرب في كلّ قطرٍ وسارت أغانيه وأناشيده القوميّة والوطنيّة على كلّ لسان»[١].

وهو «ولد شاعراً في أحضان طبيعةٍ غنية بالتّنوع، بين أشجار السّنديان وشجيرات الزعرور التي تعانق التينات والزيتونات، وتشكر التفاف أجفان الكرمة على خصورها وتسلّقها امتدادات أغصانها، ولكنها ما شكت يوماً حملها مهما ثقلت العناقيد..»[٢].

وُلِد القرويّ في ليلة عيد الفصح سنة ١٨٨٧م في قرية البربارة على هضبة مشرفةٍ على البحر المتوسط، بين مدينتي جبيل والبترون[٣] وهي اليوم قرية مأهولة بعدما كانت مهجورة في أواخر الستينات، ومن أسرة يجري في دمها حبّ الأدب والفنّ، ونبغ فيها أكثر من شاعر، إذ كان والده وأخوه قيصر وأخته فيكتوريا شعراء.

(١) جورج صيدح. أدبنا وأدباؤنا. ص٣٢٣.

(٢) حسن جعفر نور الدين. شعراء لبنان في النصف الثاني من القرن العشرين. دار رشاد برس، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م، ص٦٧.

(٣) د. حسن جعفر نور الدين. موسوعة شعراء المهجر. ج١، رشادبرس، بيروت، لبنان، ٢٠١٢، ص٤٤٠.

تعلّم في قريته، ثم تابع في مدرسة الفنون الأمريكيّة في صيدا، فالكليّة الإنجيليّة في بيروت، وعمل مدرّساً في مدرسة طرابلس الأمريكية ثمّ في الكلية الشرقية في زحلة، فمدرسة الأميركان في سوق الغرب، لكنّ الظروف دفعته إلى الهجرة بعد أن ضاعت ثروة أبيه، فيمّم وجهه صوب البرازيل بدعوةٍ من عمّه سنة ١٩١٣م، واصطحب معه أخاه قيصر الذي لُقِّب في ما بعد بالشاعر المدني، وأقام أوّل مرّة في ولاية ميناس، ثمّ في مدينة ساوباولو، ليبدأ رحلة حياة جديدة مليئة بالمفاجآت، وقد غدا خلال فترة قصيرة أكثر الشعراء شعبيةً وشجاعةً وجرأةً على مواجهة ونقد الحكام، كما كان أشدّهم تعرّضاً للهجوم والنقد والتجريح، بسبب الغيرة والحسّاد من جهة، ومن جهة ثانية على خلفية أبيات قالها نتيجة انفعالٍ واشمئزاز، اتُّهم على أثرها بالكفر والمروق، وهو بعيدٌ عن هذه التهم التي لم تضعف شعبيته ودويّ قصائده، التي إن ولدت في المهجر رنّت لها أصقاع الوطن العربي، وإن ولدت في الوطن العربي هلّل لها المهجريون في مغترباتهم حول العالم، حسبه أنه نادى بأدب قومي، ومن جميل قوله: «نحن أحوج إلى أدبٍ يخشاه المستعمرون، لا أدبٍ يكونون هم أوّل ناشريه والداعين إليه والمروجيه»[1].

فحاربه الاستعمار بحرمانه من الجنسية السورية واللبنانية ومن الحق في العودة الى وطنه حتى عاد في أيام الوحدة بين سورية ومصر. اشترك القروي في تأليف العصبة الأندلسية «برئاسة ميشيل معلوف» عام ١٩٣٢م وتولى رئاستها بعده وقد وصفه أكرم زعيتر بـ «قديس الوحدة العربية» حتى انه كان حين يتطوّع للطواف في القرى والأقاليم النائية لجمع الاعانات للقضايا العربية كان يستصحب معه جوارب لبيعها في الحين ذاته. وينفق من ربحها على أجور رحلته مؤثراً هذا على أن ينفق من الأموال العامة شيئاً.

شاعرٌ ملهمٌ عاش للشعر الهادف، وهو القائل: «الشعر أرفع الفنون، والشاعرية كاللّانهاية لا حدود لها».. وقد ترك دواوين رائعةً، ومنها: الرشيديات أوّل نتاجه، ثمّ تلاه القرويات والأعاصير والبواكير والزمازم والمحافل والمجالس وزوايا الشباب والموجات، والأزاهير. ورغم أهمية هذا الشاعر، إلاّ أنّ كثيرين يجهلون شعرَه وتفاصيل حياته الزاخرة، فقد سرد أخباره بعض أصدقائه المهجريين، ومنهم نظير زيتون ابن مدينة حمص، وأحد أعضاء الرابطة الأندلسية، حيث قال: «لم يولد القروي في البرباره، إنّما وُلد مع الأعاصير

(١) للتزود راجع كتاب د. محمد عبد المنعم خفاجا. قصة الأدب المهجري.

في الغابات، ومع الزلازل في الجبال، ومع الصواعق في البحار، وُلِدَ مع الندى في الفجر، ومع الأزاهير في الربيع، ومع البلابل في الجنان، ومع الأسطورة في عبقر ومع الأنبياء في الوادي المقدّس، وُلِد الشاعر مع أمته في شروقها وغروبها، ومدِّها وجزرها وخمرها وخلّها»[1].

ولعلّ هذا التوصيف الذي صوّره به صديقه زيتون صورة دلالية رمزية، عن حياته في المجاهل البرازيلية (ولاية ميناس) حيث حمل الكشة وباع الدبابيس والأمشاط وربطات العنق، وتعلّم النقر على العود، فتعلّم وعلّم. وبعد سنتين، عاد إلى ساوباولو حيث علّم في المدارس والبيوت، ثمّ تحوّل إلى العمل التجاريّ، وقد بلغت كتبه لنظم الشعر حدّاً بعيداً، حيث ذكر أنه كان يشتغل شهراً متواصلاً، ويوفّر ما يحصله من نقود ليصرفها على نفسه خلال الساعات أو الأيام التي يتوقف فيها عن العمل، ويكرّسها لنظم قصيدةٍ أو للمشاركة في مهرجان شعري يدعى إليه. وهو لم يعتبر الشعر مظهراً للتباهي والتفاخر، إنما اتخذه وسيلة لخدمة قضايا مجتمعه وأمته، مع حرصه على جمالية النصوص وفرادتها، وهو يشابه أحمد الصافي النجفي في الأريحية وعزة النفس، فقد طبع سنة ١٩٤٧م كراساً يحتوي على ثلاث قصائد ورصد ريعه لنصرة فلسطين كما أنه رفض هدية قدمتها له الجالية العربية في الأرجنتين والبرازيل من أجل شراء منزلٍ له، وردّ حوالةً ماليّةً بمئتي جنيه أرسلها له وزير الأوقاف المصري أحمد حسن الباقوري مقابل نسخة استلمها من ديوانه، وحوّل المال إلى صندوق التبرعات لتسليح الجيش المصري.

القروي الوطني: تظهر النّزعة الوطنية واضحةً صارخةً في قصائد كثيرةٍ يفيض بها ديوان الشاعر، وقد جعلت منه الهجرة متيماً بوطنه، متألّماً ممّا يحصل لأبنائه، مستاءً ممّا يصيبه، وهذا دأبُ معظم الشعراء المهجريين، ولكنّ القروي امتاز عنهم بنكهة أشعاره الطاربة في اللين والشدة والقسوة والحدة، والرهانة والتطرف والاعتدال والشموخ والتواضع، ومن حرصه على وطنه وحزنه على ما عاناه من الاستعمار الفرنسي، ممّا وجده في بني وطنه من نقاشٍ وتخاذلٍ، أطلق نيرانه الشعرية القاسية الإيلام، فقال في قصيدته «سلطان باشا الأطرش والتنك» من بحر الوافر والقافية من المتواتر[2]:

(١) د. حسن جعفر نور الدين. موسوعة شعراء المهجر. ج١، رشادبرس، بيروت، لبنان، ٢٠١٢، ص٤٤٠.

(٢) المتواتر: ما ورد فيه متحرك بين ساكنين. /٥/ حسن، محمد نور الدين. الشعرية وقانون الشعر. بيروت، دار العلوم العربية، للطباعة والنشر، ط١، ٤٢٢/ ٢٠٠١، ص١٠٣.

ويا لبنانُ ماتَ بنوكَ موتاً
وكنتُ أظنُّهمْ هجعُوا هجوعاً[1]
ألمْ تَرَهم ونارُ الحربِ تُصلى
كأنَّ دماءَهُم جمدَتْ صقيعاً[2]

صورة تحمل كل معاني الهوان والجبن والتخاذل في رموز غنية بالدّلالات، إنها صيحة المتألم الثائر من الأعماق.

ويتابع من البعيد ما يعانيه وطنه من ظلمين، ظلم أهله أنفسهم وظلم الاستعمار، فيقول من بحر الكامل والقافية من المتدارك[3]:

وطنٌ تحيّرَتِ العبيدُ لذلّهِ
وأذلُّ منْهُ رئيسُهُ والمجلسُ
جاءَ المفوّضُ بالعليقِ فحمحمُوا
وثنَى عليهِمْ بالشكيمِ فأسلسوا
لا تسبقُوهمْ بِالسلامِ فإنَّهُمْ
جَلَسوا وهلْ نُخِبُوا لِكَيْلا يَجْلِسوا
في كلِّ كرسيٍّ تسنَّد نائبٌ
متكتِّفٌ أعمى أصمُّ وأخرسُ[4]

ما أشبه الحاضر بالماضي، هي ثورةٌ داميةٌ يعلنها الشاعر على أرباب السلطة المستسلمين للاستعمار والمكتفين لنعم المفوض السامي التي باطنها السم والهوان، وكأنه ينعي للوطن مسؤوليه، مقدّماً له في عينية حارة من أجمل مدائحه، فيقول من بحر الطويل والقافية من المتدارك:

ألبنانُ هلْ في الأرضِ غَيْرَك مربعُ
حَلا لِي وهَلْ فِي جنةِ الخلد مرتعُ
حَفِظْتُ لَك الحبَّ الذي يُعجبُ العلا
وليسَ سِواهُ حافظٌ ومضيِّعُ
أثورُ إذا جارُوا عليْكَ ولَمْ تثُرْ
فيلمع في كفِّي لجنبيكَ مبضعُ
ويغْلِبُنِي فيكَ الحنينُ فأنْثَنِي
وزِنْديَ مشلولٌ وطرفِيَ يدمعُ
وقَفْتُ عَلَيْكَ الشعرَ في الغَيْظِ والرِّضَا
لَعُمْرِ أبِي هَذا هُوَ الحُبُّ أجْمَعُ[5]

وتجمعت عاطفة الشاعر كلّها في البيت الأخير، مدماكها قلبٌ وروحٌ وإحساسٌ عميق..

وتجيش الحمية في قلب الشاعر، واعداً المستعمرين بيوم أسود، مخاطباً المفوّض السامي نفسه، فللصبر حدود، وعند الشدائد تحلو الشهادة، فيقول من بحر الوافر والقافية من المتواتر:

---

(١) الهجوع: النوم ليلًا. ابن منظور. لسان العرب. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٩٩م، ج١٥، ص٣٧.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ١٩٦١م، ص٢٤٣.
(٣) المتدارك هو حركتان بين ساكنين. o//o حسن محمد نور الدين. الشعرية وقانون الشعر. ص١٠٣ - ١٠٤.
(٤) جورج صيدح. أدبنا وأدباؤنا. ص٣٣٩.
(٥) الشاعر القروي. الديوان، ص ٩٧٠.

ألا قُلْ لِلْمُفَوَّضِ قَدْ هَزلْنا
وأنّ الهزلَ قَدْ يَتْلُوهُ جَدُّ
إذا مَا الظّلْمُ جاوزَ كلَّ حدٍّ
فَللصبرُ الجَمِيلُ عليْهِ حَدُّ
فَلا تَلُمِ المُحِبَّ عَلَى جَفَاهُ
لَقَدْ أحْرَجْتَهُ يَا مستبدُّ
سَنُسْمِعُكَ الزَمَازِمَ عَنْ قَريبٍ
فَمَا مِنْ ثَوْرَةِ الأحَرَارِ بُدُّ
تُخوِّفُنَا المَنُونَ وأنْتَ أدْهَى
لَقَدْ خَوَّفْتَنَا ممَّا نَوَدُّ[1]

وبعيداً عن كلّ ذلك، فلبنان نجواه والخلد الذي لا يضارعه خلد آخر، فيقول من بحر مجزوء الرّمل والقافية من المتواتر:

وطَنِي لُبْنَانُ يَا نَجْ
وايَ فِي قُرْبِي وبُعدِي[2]
أيّ خُلْدٍ شَاغِلِي عَنْ
كَ وأنْتَ الخُلْدُ عِنْدِي[3]

ويذوب شوقاً في هذين البيتين من رائعته «لو ترين»، فيقول من بحر مجزوء الخفيف، والقافية من المتدارك:

إيهِ لُبْنَانُ هَلْ يَرَاك
هَائِمٌ شَقَّهُ هواك
حَبَّذا العَيْشُ فِي حِمَاكْ
حَبَّذا العَيْشُ لَيْلَتَيْنْ[4]

وتعصف النخوة الوطنية بالشاعر عندما قرّر السفر إلى وطنه لبنان للإنضمام إلى جيش التحرير لمحاربة الأتراك سنة ١٩١٧م، إلاّ أنّ أصدقاءه منعوه، وحالوا بينه وبين تحقيق رغبته في المشاركة في نضال المستعمرين، فيقول من بحر الطويل والقافية من المتدارك:

لعَيْنَيْكَ يَا لُبْنَانُ قُوتِي وقُوّتِي
وتعرفُني غضَّ الشبابِ رطَيبَهُ
حمَلْتُ صَليبي قاصِداً أرضَ مَوعِدي
فمَنْ شاءَ فَلْيلْحَقْ وَرَائي صَليبَهُ[5]

ويختصر شاعرنا وطنيته بهذا البوح الشفاف والنداء الحميم، فيقول من بحر الوافر والقافية من المتواتر:

أنَا القَرَويُّ للأرزِ انْتِسابي
ولُبْنَانِيَّتي شرفٌ ومَجْدُ[6]

وأختم وطنياته ببعضٍ من أنشودةِ

(١) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٣٣٨.
(٢) التدوير وهو اشتراك الصدر والعجز بكلمة واحدة. وهو ما يطلق عليه البيت المدوّر. حسن محمد نور الدين، م. س. ص١٩٥.
(٣) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٥٧٩.
(٤) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٥٣٩.
(٥) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص١٢٤.
(٦) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٢٦٤.

الغريب، لله درّ الغربة كم فتّتت أكباد الشعراء، وألهبت قرائحهم الشعرية:

حتّامَ أحْيَا غَريبْ
مَا لِي وَطَنْ
يا يَوْمَ وصْلِ الحَبِيبْ
أنْتَ الزَمَنْ
هيهاتَ غَير الحِمَى
مَالِي دَوا
لُبْنَانُ نِعْمَ الطَّبيبْ
لِلْمُمْتَحَنْ
إنْ كُنْتَ مِنْه قريبْ
زالَ الحُزُنْ[1]

القروي العروبي: لعلّها الصفة الأكثر التصاقاً به وأشدّ ظهوراً في شعره، فكان القرويّ وهو في بلاد المهجر يتلقّف الأخبار عمّا يصيب أمته، وما يلحق بها من الظلم والاستبداد على أيدي الاستعمارين الفرنسي والانكليزي، وكان يتجرّع المرارة والألم ينفثهما قصائد صارخةً مزقت الحجب وجدر الوهم والتخاذل، وأيقظت المشاعر النائمة، فإذا بالقروي على كلّ شفةٍ ولسان، شاعراً ملأ الدنيا وشغل الناس، وغدا شاعر الأمة العربية بلا منازع، يُهتفُ لهُ في الأصقاع كلّها، وتكرّمه المنتديات الأدبيّة في الدول العربية، كما حصل في لبنان وسوريا ومصر، مشيدةً بدوره في إيقاظ الوجدان العربي وفضح سياسات الاستعمار، فاسمعه في هذه الأبيات يحثُّ أمته على النضال والدفاع عن الأرض والعرض، ويطلب منها التشبه بما قام به سلطان باشا الأطرش في مقاومته الباسلة للفرنسيين، فيقول من بحر الوافر والقافية من المتواتر:

فَتَى الهَيْجَاءِ لا تَعْتَبْ عَلَيْنَا
وأحْبِسْ عُذْرَنَا تُحْسِنْ صَنيعَا
تَمَرَّسْتُمْ بِهَا أيَّام كُنَّا
نُمَارِسُ فِي سَلاسِلِنَا الخُضُوعَا
فَأوْقدْتُمْ لَهَا جُثَثاً وهَاماً
وأوقَدْنَا المَباخِرَ والشُّمُوعَا[2]

ثم ينحو بالقصيدة إلى ما أثار حوله زوبعةً من النقد والتجريح والاتهام بالكفر والمروق بقوله وهو المسيحي المعتز بانتمائه فيقول من بحر الوافر والقافية من المتواتر:

إذا حَاوَلْتَ رَفْعَ الضَّيمِّ فَاضْربْ
بِسيفِ محمدٍ واهْجُرْ يَسُوعا
أحِبّوا بَعْضَكُمْ بَعْضًا وعظنا
بها ذئباً فما نجّت قَطِيعا
ألا أنْزَلْتَ إنْجِيلاً جَديداً
يُعَلِّمُنَا إباءً لا خُنُوعَا

(١) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص١١٢.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٢٤٣.

أجِـرْنَـا مِـنْ عَـذَابِ الـنّـيـر[1]
لا مِنْ عَذابِ النَّارِ إنْ تَكُ مُسْتَطيعا[2]

إنها صيحة المرارة والذهول وليست لوثة الكفر والمروق، ألم يجزِ الرسول (ص) لسلمان الفارسي سبّه وشتم دينه عندما كان المشركون يطلبون منه ذلك وهم يسومونه أشدّ أنواع العذاب.

وتحتشد في نفسه العزّةُ القومية وهو على أرض الشام زائرٌ بعد أعوامٍ مديدةٍ من الفراق، وكاد اليأس من العودة يذيب مهجته، فيقول من بحر البسيط والقافية من المتواتر:

حتّامَ تَحْسَبُهَا أضْغَاثَ أحْلامِ
سَبِّح لِرَبِّكَ وانْحَرْ أنْتَ فِي الشَّامِ
لم يأذَنِ اللهُ يَا بُوق العُروبَةِ أنْ
تقْضِي الحَيَاةَ غَريباً بَيْن أعجامِ
وكنت في أبْعَدِ الأمْصَارِ أقْرَبَ مِنْ
أَهْلي إليَّ وأخْوالِي وأعْمامي[3]

وحول قيثارة العرب فلسطين، سحقه الألم وأدماه يومَ النكبة المشؤوم، فطفق يعزف على أوتار فؤاده الحزين، معاتباً إخوانه العرب، وذلك في مناسبة العيد النبوي الشريف، فتراه يقول من بحر الوافر والقافية من المتواتر:

يُـهَـنّـئُ بَـعْـضُـكُـمْ بَـعْـضـاً وإنِّـي
أُهَـنِّـي الـنَّـفْـس أنّـي لا أهـنـي
أرى تُـفَّـاحَ هَـذا الـعـيـدِ جَـمْـراً
ولَـوْ قَطَفُوهُ مِنْ جَنَّاتِ عَدْنِ[4]

ويعزّ عليه أن يتقدّم الآخرون وشباب العرب في سباتٍ عميق، لذلك يدعوهم إلى نفض غبار التواكل والقعود، فيقول من بحر مجزوء الكامل والقافية من المتواتر:

ثِـبْ يـا شـبـاب الـعُـرب ثِـبْ
مـشـتِ الـشـعـوبُ وأنْـتَ نَـائِـمْ
ثِـبْ فَـالـعُـلَـى سـعـيٌ تـأجْـ
ـجج في العروقِ وفي العَزائمْ
عِـشْ لِـلْـعُـرُوبـةِ هَـاتِـفـاً
بِـحَـيَـاتِـهـا ودَوامِـهـا
وامـدُدْ يَـمِـيـنَ الـحُـبِّ يَـا
لُـبـنـانَـهَـا لِـشَـآمِـهـا[5]

ومن أجمل ما أبدعه حول وحدة الأخوّة العربية، وقلّما تمر قصيدة في ديوانه الجامع وليس فيها نكهة العروبة والغيرة عليها، فتسمعه يقول من بحر الكامل والقافية من المتدارك:

---

(١) النير: الخشبة التي توضع على عنق الثور. ابن منظور. لسان العرب. م. س. ج١٤، ص٣٤٨.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٢٤٢.
(٣) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٧٢٢.
(٤) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٣٩٢.
(٥) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٣٠٩-٣١٠.

يَـا هـاتـفـاً بـالـفَـرْقَـدَيْـنِ تَـلاقِـيـا
كلَّفْتَ نَفْسَكَ وصْلَ مَا لَمْ يفعلِ
مَا الشَّامُ مَا بَيْروتُ فِي البَلْوى سِوى
عَـيْـنَـي مـولَّـهـةٍ وحـدّي فَـيْـصَـلِ
أرَأَيْتَ وَيْـحَـكَ مُـقْـلـةً هَـملتْ عَـلَـى
فَـقْـدِ الـحَـبِـيـبِ وأُخْـتُـهَـا لَـمْ تـهملِ
وأعـزُّ مِـنْ دُنْـيَـا الأعـزَّةِ كُـلِّـهَـا
جَاري القَريبُ وإخْوَتِي فِي المنزلِ[1]

مـا أجـمـل هـذه الـصـور الـخـلاقـة ومـا أحوجنا إلى تطبيق ما تعنيه اليوم، أو من شكٍّ بعد هذا الوجدان العروبي، هو يصدحُ على أفنانها ويغرّد على أغصانها المائسة ليل نهار، أناشيد العزة والوحدة والحرية.. وهـا هـو شـاعـرنـا يـقـول مـن بـحـر الـكـامـل والقافية من المتدارك:

إنّـي لَـصَـدّاحُ الـعُـرُوبَـةِ طَـابَ فـي
شَـدْوي عَـلـى سَـرَواتِـهَـا وتَـنَـقُّـلِـي
شَـدْوي عَـلـى سَـرَواتِـهَـا وتَـنَـقُّـلِـي
أبلى الزمانَ معَ العِظَامِ ومَا بَلِي
شُـهَـداؤُه مِـلْء الـبـلادِ فَـأيْـنَـمَـا
يمَمْتُ لِي قَبْرٌ يُزارُ ولي ولي[2]

رحـم الله الـقـرويّ أبـا الـعـروبـة وأمّـهـا وسـنديانـتـها الملكية، ومن غيره كان أشدّه حنيناً إلى ماضيها العريق، فتراه يقول في ذلـك مـن بـحـر الـبـسـيـط والـقـافـيـة مـن المتراكب[3]:

يَـا حَـبَّـذا عـهـد بـغـدادٍ وأنْـدلُـسٍ
عودٌ بروحِي أفدّي عودَهُ وذَوي[4]

ونسمعه في هذا البوح العروبي النابض في صدرٍ امتلأ فيها بحبّ أمته والاعتزاز بـها، فيقول من بحر الكامل والقافية من المتراكب:

نَـسَـب إلـى نـسـبٍ أتـيـت بـهِ
عجباً على عجبٍ على عجبِ
أو يَـسْـتـحـي بـأبِـيـه مـنْ دمـه
دمُ شـاعـرٍ وخـلـيـفـةٍ ونـبِـي[5]

ولعمري إنه شاعر العروبة الأكبر، يؤكد ذلك ما ورد من شعره علاوةً على هذين البيتين المعبرين عن ثورته ونخوته خير تعبير، فهو لم يعشق الشعر – درب نضال – جاهلاً، بل عن وعي وإدراك، فعاف كنوز الأرض عندما آمن بدرب الكلمة الصعب.. لأنه دائماً يشعر بالذل إذا ما ذل قومه، ولو كان أغنى الناس مالاً ويشعر بالعزة إن عز قومه وإن كان لا يملك شيئاً، سيما، وإنه واحد من الذين عملوا من أجل هذه العزة،

(١) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٣٦٩.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٣٧٤.
(٣) المتراكب: هو ثلاث متحركات بين ساكنين ٥///٥. حسن محمد نور الدين. الشعرية وقانون الشعر. ص١٠٤.
(٤) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٢٢٥.
(٥) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٦٩٥

فيقول من بحر الخفيف والقافية من المتواتر:

أنَا إن ثرتُ أو شكوتُ فما ثرْ
ت لبطلٍ ولا شَكوتُ لعجزِ[1]
ذلُّ قومي ذلّي وإن كنتُ أغنى
الناس طُرّاً وعزُّ قومي عزّي[2]

التسامح الديني: يعتبر الشاعر القروي رائداً في الدعوة إلى التسامح الديني ومحبة الأديان السماوية، وقد كرّس جزءاً كبيراً من نتاجه لنجدة هذه المفاهيم التي إن سادت تنعش الجنس البشري وتوحّده، وهو يغتنم فرصة حلول عيد الفطر السعيد ليجعل من الصوم قيمةً ذات دلالةٍ مختلفة، فيقول في قصيدته «عيد الفطر» من بحر الطويل والقافية من المتدارك:

صياماً إلى أنْ يَفْطُرَ السَّيْفُ بالدّمِ
وصَمْتًا إلى أنْ يَصدَحَ الحَقُّ يا فَمِي
أكرّم هذا العيد تكريم شاعرٍ
يتيهُ بِآيَاتِ النَّبِيِّ المُعظَّمِ
ولَكِنَّنِي أصْبُو إلى عِيدِ أمَّةٍ
مُحَرَّرةِ الأعْنَاقِ مِنْ رقِّ أعْجَمِي
إلى علمٍ مِنْ نَسجِ عيسى وأحمدٍ
وآمنةٍ في ظِلّهِ أخْتُ مَريمِ[3]

نعمت والله أيها الشاعر الناجح! وهل أجمل من عناق سفراء السماء خدمة للمجتمع البشري؟!

ويصرخ شاعرنا من أعماق قلبه عبر دعوته إلى المحبة والأخوة التي تدعو لها جميع الأديان، في أبياتٍ جمع فيها إلى جانب التسامح الديني نفحة العروبة والوحدة والتماسك، فيقول مخاطباً قومه وأهله من بحر البسيط والقافية من المتراكب:

يا قومُ هذا مسيحيٌّ يذكِّركُم
لا يُنهِض الشرقَ إلاّ حُبُّنا الأخوي
فإن ذكرتُم رسول الله تكرمةً
فبلِّغوه سَلامَ الشَّاعِرِ القروي[4]

ويردُّ على لائميه مستعيناً بالرسول والمسيح، وهما أفصح معين وأعظم دليلٍ، فيقول من بحر الكامل والقافية من المتدارك:

قُلْ لِلْقَصَائِدِ كُلِّهنَّ تذلُّلِي
للشَّاعِرِ القَرَويِّ وسْطَ المَحْفِلِ
هيهَاتَ أرْضيهمْ ولوْ أسمَعْتُهم
غرراً كآياتِ الكتابِ المنْزلِ[5]

ويتألق في بيتين اثنين يفيضان بروح

(١) تحذف ألف «أنا» للضرورة الشعرية.
(٢) رشيد سليم الخوري، ديوان القروي. م. س. ص٥٥٥.
(٣) د.حسن جعفر نور الدين. شعراء المهجر. ص٤٤٨.
(٤) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٢٢٥.
(٥) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٣٦٨.

التسامح الديني وعظمة التواصل مقتدين بعظماء المسلمين الخلفاء الراشدين، فيقول من بحر الكامل والقافية من المتدارك:

تـاللهِ مَـا هَـذا الـجَـفَـاءُ لأمَّـةٍ
ما أنجبَتْ غيرَ المُعمّ المخولِ
أتُريدُ أعْظَمَ منْ أبي بكرٍ ومنْ
عمرٍ إذا انتسَبَ الكِرامُ ومِنْ عَلي[1]

ويجمع في أبيات حبّه للعروبة والإسلام فـي آنٍ مـعـاً، وذلـك عـنـد بـزوغ شـمـس عبد الناصر ونشوب العدوان الثلاثي على مصر سنة ١٩٥٦م، فيقول من بحر البسيط والقافية من المتواتر:

شغلتُ قلبي بحبّ المصطفى وغدت
عروبتِي مَثَلِي الأعْلَى وإسلامي
عاشَ الذي أدّبَ الطَّاغِي وكَبكَبهُ
عَنِ القناة ذليلاً خافضَ الهَامِ
دع ذكرَ كلِّ عَظيمٍ حِينَ تَذْكُرُهُ
وقْـف دقـيـقَـةِ إجـلالٍ وإعـظـام

ومن الأديان السماوية تنطلق شرارة الحب التي توحِّد بني البشر، لفظةٌ حملتها الأديان وسيلة تقارب وتواصل بين الأمم جمعاء، فيقول من بحر الطويل والقافية من المتدارك:

وطارتْ إلى القرآن منه شرارةٌ
تلاقى بها موسى وعيسى وأحمد
ومحّصت النيران محكم آيهم
كما في تراب الأرض مُحِّص مسجدُ
فلم يبق من أقوالهم غير لفظةٍ
تخرُّ لمعناها القلوبُ وتسجدُ
أحاطت بجوِّ اللّانهاية فاغتدى
بقوسينِ من حاءٍ وباءٍ يحدَّد

وخلال رثائه الشهداء الذين أعدمهم جمال باشا السفاح يلِحُّ على شدِّ أواصرِ القربى والروابط بين العرب ليستطيعوا قهر الاستعمار، فيقول من بحر البسيط والقافية من المتراكب:

خَيْرُ المطالِعِ تَسْليمٌ على الشُّهَدا
أزكَى الصَّلاةِ عَلَى أرواحِهِم أَبَدا
أكرم بحبلٍ غَدا للعُرْب رابطةً
وعقدةً وحّدت للعرب معتقدا[2]

ويذهبُ بعيداً في قضية الدفاع عن وحدة أمته وحياتها، فهي تعلو على كل شيء، وليس للدين مكان أو زمان محدّدين، وهو وهو يقاس في مجتمعٍ ما بقدر ما يكون للأخلاق والقيم مكان في الممارسة العميقة، فيقول من بحر الطويل والقافية من المتدارك:

بلادُك قدّمها على كلّ ملّةٍ
ومن أجلها أفطرْ ومن أجلها صُمِ

(١) د. خفاجه. قصة الأدب المهجري. ص٥٩٢.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٢٥٥.

لقد صامَ هِنْديٌّ فرَوَّعَ دولَةً
فهَلْ ضَارَ علجاً صومُ مِليونِ مسلمِ
هبوني عيداً يجعلُ العرب أمّةً
وسيروا بجثماني على دينِ برّهمِ
سلامٌ على كُفرٍ يُوَحِّدُ بيننَا
وأهلاً وسهلاً بعْدَهُ بجهنّمِ[1]

فنرى أنّ الشاعر يسرف إلى حدّ كبير في حبّ أمته وحلمه بوحدتها المنشودة.... وفي قصيدة «نحن أعطينا القلم» روحٌ سمحة تحضّ على التسامح الديني وعلى عظمة الإسلام ومجد العروبة في ظلّها، فيقول من بحر مجزوء الكامل:

نحنُ الأُلَى سُدْنَا الشُّعُوب
ونَحْنُ قد قَدْنا الأُمَمْ
أعطاهم الله اللسان
ونحن أُعطينا القلمْ
نورُ النُّبُوّة فَاضَ مِنْ
مَهْدِ المُروءة والكرمْ
وإذا العروبةُ فِي أقاصي
الأرضِ خَافِقَةُ العَلَمْ
ولقد تَقَاسمْنا الفخار
كَمَا تَقَاسَمْنا الألمْ
طلع الهدى من شرقنا
والغربُ يخبطُ في الظلمْ
بدراً بقاموسٍ أهلّ
وبابن عبد الله تمْ[2]

وفي ردّه على حسّاده، يجمع العروبة مع الإسلام والمسيحية، فهي أهداف مشتركة واحدةٌ لخير البشريّة جمعاء فيقول من بحر الكامل:

أنِي عَلَى دينِ العُروبةِ واقفٌ
قَلْبِي عَلَى سُبُحَاتِها ولِسَانِي
إنجيليَ الحبُّ المقيمُ لأهْلِهَا
والذَّوْدُ عَنْ حُرُمَاتِها فُرْقاني
أرْضيتُ أحمدَ والمسيحَ بِثَوْرتِي
وحَمَاسَتِي وتَسامُحي وحَناني
يا مسلمون ويا نصارى دينُكم
دينُ العروبةِ واحدٌ لا اثنانِ
بيروتُكم كدمشقكم ودِمَشْقُكم
كرِيَاضِكُم وريَاضُكُم كَعُمَان
ستجدّدونَ المُلْكَ مِنْ يمنٍ إلى
مِصْرٍ إلى شامٍ إلى تَطْوان[3]

ذلك هو تاريخ العروبة في ظلال الإسلام العظيم! وهذا هو الشاعر القرويّ رشيد سليم الخوري الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، لؤلؤة الشعر التي لمعت في ساوباولو، وامتدّ وهجها إلى ضفاف المتوسط، حاملاً معه أيقونتين هما الإنجيل

(١) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٢٧٩-٢٨٠.
(٢) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. ص٣٤٦.
(٣) رشيد سليم الخوري. ديوان القروي. م.ن. ص٣٥٣.

والقرآن، سفينتا النجاة والبقاء في شرقٍ تبتلعُه الأنانية والجشع، يحييه الوفاق ويميته النفاق.

سبعون عاماً من أغنى سنوات الحياة، أشبعها القروي عطاءً وإبداعاً، وقصائد تشبه الأساطير، قلبه نصفان نصفٌ في المهجر ونصفٌ في الوطن، ولسان حاله يردد يوم عوته الأخيرة إلى أرض الوطن سنة ١٩٥٨م وقد وطئت قدماه أرض دمشق الفيحاء وهو في غاية الوجد والحنين:

بِنْتَ الـعُروبَةِ هَيِّئِي كَفَنِي
أنا عائِدٌ لأموتَ فِي وَطَنِي[1]

المصادر والمراجع

١. ابن منظور. لسان العرب. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٩٩م.
٢. أحمد، قبش. تاريخ الشعر العربي الحديث. ط١، ١٩٧١.
٣. جورج، صيدح. أدبنا وأدباؤنا. مكتبة السائح، ط٤، ١٩٩٩م.
٤. حسن، جعفر نور الدين. شعراء لبنان في النصف الثاني من القرن العشرين. دار رشاد برس، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م.
٥. حسن، جعفر نور الدين. موسوعة شعراء المهجر. ج١، رشاد برس، بيروت، لبنان، ٢٠١٢.
٦. حسن، محمّد نور الدين. الشعرية وقانون الشعر. دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٤٢٢/ ٢٠٠١.
٧. رشيد، سليم الخوري. ديوان القروي. مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ط٢، ١٩٦١م.
٨. عيسى، الناعوري. أدب المهجر. دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.
٩. محمد عبد المنعم خفاجه. قصة الأدب المهجري. دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٦.

(١) رشيد سليم القروي. ديوان القروي. ص٧١٨.

القرآن واللغة العربيّة

د. دلال عباس

العلاّمِ العليم، معلِّمِ البشرِ الأسماءَ كلَّها.

ما اللغة؟ وهل اللغةُ إلاّ كينونةٌ لامرئيَّةٌ متّصلةٌ بعُرًى لا تنفصمُ بالإنسانِ المجريها على لسانه يُعبِّرُ بها، وهي تُعبِّرُ عنه، عن كلِّ ما يتّصلُ به من شؤونٍ وشجون، هي ضيّقةُ الآفاقِ إنْ كان هو كذلك، ورحبةٌ إنْ رَحُبَتْ آفاقُه هو، فقيرةٌ ساذجةٌ إنْ كان محدودَ الثقافةِ، أو هي على العكسِ من ذلك غنيَّةٌ قادرةٌ على التعبيرِ عنِ الظواهرِ والبواطنِ في الوقتِ عينِه.. حالها دائماً من حالِ أصحابِها حَيَّة أو مَيْتَة، متطوِّرة أو متخلِّفة، غالبة أو مغلوبة، منتهِكَة أو منتهَكة...

وهذه اللغةُ العربيّةُ التي تؤرِّقُنا حالُها، كانتْ منذُ أربعةَ عشرَ قرناً ونصفِ القرنِ قبلَ نزولِ القرآنِ وقبلَ تدوينِه ونَقْطِهِ وإعجامِهِ كأخواتِها الساميَّاتِ الأُخَر محدودةَ الأفقِ محصورةً داخلَ مِنطَقَةٍ جغرافيّةٍ محدودةٍ لا تتعدّى حدودَ الجزيرةِ واليمنِ، وكانتْ شفويَّةً حتى المدوّنُ منها؛ بمعنى أنَّنا إنِ افترضْنا صِحَّةَ الروايةِ القائلةِ إنّ القصائدَ الجاهليّةَ المسمّاة «معلّقات» كانت مكتوبةً ومعلَّقةً على أستارِ الكعبةِ، مما لا ريبَ فيه أنَّ قراءتها قراءةً صحيحةً لم تكن متاحةً إلاّ للرواةِ الذين يحفظونها غيباً، ذلك أنّ العربيّةَ كانت في تلك الآونةِ كالآراميّةِ من دونِ نقاطٍ ومن دونِ حركاتٍ، وشاءَ العليُّ الأعلى أنْ يكون خاتَمُ رُسُلِهِ عربيَّ اللغةِ، وبين ليلةٍ وثلاثٍ وعشرين سنةً نالتِ العربيَّةُ شرف حملِ آخر الرسالاتِ السماويّةِ، متمثّلَةً بهذا **المظهرِ البيانيِّ: القرآن** الذي أعجز العرب وحلَّ في نفوسهم محلَّ السحر.

يجيب القرآن عن أسئلةِ الوجودِ والأخلاق والمصير بشكلٍ جماليٍّ فنّيٍّ، وكتابةٍ فاجأتِ العربَ بحيث أجمعوا، سواء منهم في ذلك من شرح الله صدرَه للإسلام، أم من جعلَ على بصرِه غِشاوةً، على أنّها فريدةٌ لم يَرَوا مثلَها، وعلى أنّها لا تُضاهى، قال الكافرون عنها إنّها سحرٌ، وإنّها شعر.

في الراويةِ أنّ الخليفةَ الثاني عُمَرَ (رض) آمن بالإسلامِ من طريقِ سماعِهِ... والوليدُ بنُ المغيرةِ أحدُ سادةِ قريشٍ، قال لقريشٍ لمَّا سمع بعضاً من القرآن: «فوالله ماذا أقول فيه؟ ما منكم رجلٌ أعلمُ منّي بالشِعرِ ولا برجزِه، ولا بقصيدِهِ، ولا بأشعارِ الجنِّ، والله ما يُشبه الذي يقولُه شيئاً من هذا، والله! إنّ لقولِه لحَلاوةً، وإنَّ عليه لطَلاوةً، وإنّه ليحطِّمُ ما تحته، وإنَّه لَيعلو وما يُعلى»... ثم يقول: ما هو إلاّ سحرٌ يؤثرُ، أما رأيتموه يفرّق بين الرجلِ وأهلِهِ ومواليه؟[1]، لقد كان شكلُ التعبير في النصِّ القرآنيِّ العاملَ الحاسمَ في الاستجابةِ لمضمونِه التعليميِّ، يومَ لم يكن لمحمَّدٍ (ص) حولٌ ولا طولٌ، ويوم لم يكنْ للإسلامِ قوَّةٌ ولا مِنعة، «كأنَّ اللغةَ هي التي فَتحتِ الأبوابَ لدينٍ جديدٍ هو الإسلام».

إنَّ نفيَ القرآن عن نفسه صفةَ **الشعر** ونفيَه عن النبيّ صفةَ **الشاعر**[2]، لا بُدَّ أن يُفهم في ضوءِ الصراع الذي دارَ بين الثقافةِ الجديدةِ، ومثيلتِها القديمةِ، فقد كان الشعرُ هو النصُّ الثقافيُّ المهيمنُ في ثقافة العرب ما قبل الإسلام، وباتَ القرآنُ هو النصُّ الذي يتدارسونَه – على ما كان من قراءاتِه ولهجاتِه – ويسمعونه ويتواردُ عليهم في أحاديثهم وخطبِهم وصلواتِهم وعبادتِهم في ليلِهم ونهارِهم، لأنّه كان مظهرَ الإعجازِ، ولأنَّه كان هو الذي بلورَ دعوتَهم وصوّرَ فكرتَهم، ومثَّل للحياة التي أقبلوا عليها في الدنيا والآخرة، لم يستطِعِ العربُ أنْ يحاكوه أيّامَ النبيِّ ولا بعدَه، لقد أعجزهم **نَظْمُهُ**، أيْ أسلوبُه في أداءِ المعاني التي أرادَ اللهُ عزَّ وجلَّ أنْ تؤدّى إلى الناس «لم يؤدِّ هذه المعاني شعراً، ولم يؤَدِّها إليهم نثراً، وإنّما أدّاها على مذهبٍ مقصورٍ عليه، وفي أسلوبٍ خاصٍّ به لم يُسبقْ إليه ولم يُلحق فيه»[3].

ما الذي فعلَه القرآن باللغة؟

نزل القرآنُ بلغةِ قريشٍ أو بلهجةِ قريش[4]، وكان على المسلمين منذ اللحظاتِ الأولى أنْ يدوّنوا آياتِه، وأن يحفظوها، ويفهموا معانيها وهكذا:

١. حولّ القرآنُ الثقافةَ من المرحلةِ الشفويّةِ إلى مرحلةِ التدوين، يكفي أنْ نتذكّرَ هنا أنَّ النبيَّ (ص) كان يجعل فديةَ

(١) سيرة ابن هشام، ج١، ص ١٧٤-١٧٥.
(٢) سور: النبأ، الآية ٦٩؛ الأنبياء، الآية ٥، الحاقّة، الآيات من ٤٠ إلى ٤٣.
(٣) طَه حسين، المجموعة الكاملة، ج٧، ص ٢٤٢-٢٤٣.
(٤) كانت لهجة قريش قد صارت قُبيلَ الإسلام اللغة العربيّة الموحّدة، راجع: شكري فيصل، **المجتمعات الإسلاميّة** ص٢٢ وما بعدها.

الأسيرِ من أهلِ مكّةَ أن يُعلِّم عشرةً من المسلمين القراءةَ والكتابةَ حرصاً منه على تدوينِ النصِّ القرآنيِّ، ممّا أدّى إلى إحداثِ تغييرٍ نوعيٍّ في الثقافةِ، وهكذا يصبحُ النصُّ القرآنيُّ [**الكتابُ**] أوّلَ نصٍّ يُكتبُ باللغة العربيَّةِ – باستثناءِ المعلّقاتِ إذا صدقتِ الروايةُ – ويتحوّلُ العربُ إلى قارئين وكاتبين للنصِّ القرآنيِّ، وصارَ هذا النصُّ على ألسنةِ الناسِ في كلِّ ساعاتِ النهارِ لا يغادرُهم أو لا يكادُ إلاّ في أثناءِ نومِهم، وهذا أمرٌ خاصٌّ في حياةِ الجماعةِ المسلمة لا مثيلَ له أو شبيهَ في غيرِها من الجماعاتِ أو الشعوبِ على ظهر البسيطةِ.

٢.الوحدة اللغويّة: ولمّا كان التقاءُ هؤلاءِ العربِ جميعاً في جيوشِ الدعوةِ وانطلاقهم بها، وممارستهم لهذه الحياةِ الدينيَّةِ في نطاقِ **لغةِ القرآن** كان أوّل ما أصابَ اللغةَ العربيَّةَ هو هذه **التصفيةُ** التي كسرتْ من حدّةِ اللهجاتِ المختلفةِ أو قصّرَتْ من استطالتِها، فالمشاركةُ في الأغراضِ والأهدافِ والوسائلِ انعكست مشاركةً في **اللغة** التي تُمثّل كلّ هذه الأغراض، وتعبّرُ عن كلِّ هذه الوسائل. لقد تناولتْ هذه التصفيةُ شيئين اثنين: **أحدها**: أنَّها كفكفت من قوّةِ اللهجات في خلافِها... فلم يُعدْ أحدٌ متمسّكاً بلهجةِ قبيلته، وإنّما يحاول أن يقتربَ من لغة القرآن شيئاً فشيئاً، **والثاني** أنَّ هذه التصفيةَ جمعت ما بين مفردات القبائلِ، فلم يكنْ من شأنِها أنْ تنسخَ هذه المفرداتِ ولا أنْ تُميتَها، وإنّما أشاعتْ فيها حياةً أخصبَ من حياتِها الأولى حيثُ مدّت من سلطانها (مثلاً: كانت لفظةُ المِديَةِ وحدَها عند قبيلةٍ، ولفظةُ السكّينِ وحدَها عند قبيلة أخرى، أمَّا بعد اللقاء فمن الواضحِ أنَّ هؤلاءِ وأولئكَ تبادلوا هذين اللفظين واستعملوهما معاً حيث كانوا يستعملونَ واحداً منهما فحسب)... وكان كذلك شأنُ أكثرِ الألفاظِ الأخرى التي كانتْ تخالفُ فيها القبيلةُ القبيلةَ والناحيةُ الناحيةَ. ولم يكنْ الأمرُ كَثرةَ المفردات فحسب، ولكنّه كان كذلك كَثرةَ الصيغ: فالقبائلُ التي تعوّدَتْ أنْ تنطقَ الاسم أو الفعلَ على غيرالصورةِ التي كانتْ تعوّدتْ أنْ تنطقَ به قبائلُ أخرى، وجدتْ أنَّها هنا، في هذا الالتقاءِ والتّجمّعِ تتبادلُ الصيَغَ، وتتناوبُها... كانت تعرفُ مثلاً وزناً واحداً لفعل حسب، فوجدَتْ أنّها أمامَ وزنٍ آخرَ له، ولا نزاعَ في أنّها أخذت بهذا الوزنِ في شيءٍ من التدرّجِ، وأتاحتْ له منْ لسانِها طواعيَةً ورضىً. واتخذتْ حركةُ التصفيةِ هنا مظهراً آخرَ يتمثّلُ في هذه الوَفرة من المفرداتِ والصيَغِ، فهي ليستْ وفرةً فحسب ولكنَّها لونٌ من الوَفرةِ لا يُناقضُ الوجهة التي تمضي بها اللغةُ إلى الوحدة: **تمضي اللغة**

باتجاه الوحدةِ وفي الوقتِ نفسِه تغتني بالمفرداتِ والصيغ، وذلك أيضاً لونٌ من التكثُّر والاستزادة[1].

٣. اتساعُ أغراض اللغةِ وتهذيبُ ألفاظِها وفوقَ ذلك وقبله كان **القرآن** قد حملَ اللغةَ من إطارها الضيّق إلى مجالٍ أرحبَ، فقد كانت قبل نزول القرآن – كما عَرَفناها من خلالِ الشعرِ الجاهليِّ والخطبِ والحِكَمِ التي وصلتنا – لا تعدو أغراضَ المعيشةِ البدويّةِ ووصفَ مرافقِها وإثارةَ الخصوماتِ والمنازعاتِ بين قبائلِها فأخذت تُستعملُ في:

أ) تبيين العقائد الدينيّةِ التي جاء بها الإسلام: من إثبات وجودِ الخالق، وتوحيدِ ذاتِه وتقديسِه، ومن الإيمان بالبعثِ والنشورِ والثوابِ والعقابِ وغيرِ ذلك، مما لم يكن يفقه بعضَه إلاّ بعضُ خاصّةِ الجاهليّةِ، وأصبحَ بعدَ الإسلام وبعد الفتوحِ الشغلَ الشاغلَ للأمّةِ الإسلاميّةِ جمعاء...

ب) اتسعت أغراضُ اللغة بعد ذلك، بسببِ حثِّ القرآنِ الناسَ على العلمِ والتفقّهِ في الدين، إلى تبيينِ الشريعةِ واستنباط الأحكامِ الملائمةِ لأحوالِ الزمانِ والمكانِ، ولحسنِ معيشةِ المرءِ ومعاملتِه للحكّام... وفي ضبط أمورِ الملك ونظامِ العمرانِ، وما تستدعيه مرافقُ أهلِ الحضرِ والأمصارِ، وفي وضع مبادئ العلوم في الحقبة العباسيّة...

ج) بمحاكاةِ ألفاظ القرآنِ الكريمِ والسنَّةِ الشريفةِ تمَّ تهذيبُ ألفاظ اللغة ومجانبةُ حوشيِّ الألفاظِ الذي ينبو عن السمع، ويمجُّهُ الذوقُ السليم، واغتنتِ اللّغةُ **بالألفاظِ الإسلاميّةِ المحضة** مثل: المصحف، والفرقان والجاهليّة وغيرها.

د) توسَّعتْ **دلالةُ الألفاظ**، بإخراجها من معنًى إلى معنًى بينه وبين الأوّل مناسبةٌ: مثل الصلاة والصيّام والزكاة والمؤمن والكافر والفاسق والمنافق، والوحي والشرع والسنّة والإسلام والقرآن...

ه) **ماتتْ الفاظٌ:** منع الشارعُ استخدامَها كالمرباعِ والنشيطةِ والفضولِ، وصرورةٍ، وعِمْ صباحاً وعِمْ ظلاماً، والكثيرِ من الألفاظِ التي وردتْ في بعضِ الشعرِ الجاهليّ...

و) اغتنتِ اللغةُ **بدخولِ ألفاظٍ أعجميّةٍ**، استُخدمت في النصّ القرآنيِّ وعُرِّبتْ: مثل سندس واستبرق والديباج والرقيم وأوّاه، وحنانيا والأسفار، وغير ذلك؛ وورود هذه الألفاظِ في النصّ القرآنيّ، هو الذي جعل المسلمين في ما بعد في العصر العبّاسيّ،

(١) راجع: **مجالس ثعلب** في تفسيرِ هذه اللهجات والتمثيل لها، ج١، ص١٠٠ و١٠٩ و١٤١؛ أيضاً **المزهر** للسيوطي، ج١، ص ٢٢١ وما بعدها.

حين بدأتْ **عمليَّةُ الترجمةِ** يقومون بتعريب الألفاظ اليونانيّةِ والفارسيّةِ من دون أدنى حرج أو تعقيدٍ، كالذي أصابهم في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهم يواجهون المصطلحات العلميّة والتقنيّة الأجنبيّة.

٤.انتشارُ اللغةِ وذيوعُها: التعريبُ الذي رافقَ حركةَ الفتوح.

إنّ التداخلَ الهائلَ الذي حققتْه حركةُ الفتوحِ حينَ جمعتْ بين الأفرادِ من كلِّ قبيلةٍ وناحية، ومن كلِّ شِعبٍ وصِقع، **الحاملينَ القرآنَ إلى الأمم**، أثَّر بعمقٍ في تقاربِ اللهجاتِ وفي توحّدها، وصياغةِ لغةٍ مشتركةٍ مهذّبةٍ قريبةٍ من لغة القرآن، فضلاً عن امتناعِ قرّاءِ القرآنِ أو منعِهم من إدخالِ خصائصِ ألسنتهم في قراءةِ القرآن[1]...

خرج العرب من جزيرتهم إلى ما حولها من الضواحي، ولقوا عَرَبَ الضاحيةِ في الشام والعراق، ولقوا الفرسَ هنا والرومَ هناك، والأقباطَ والبربرَ هنالك، وهاجروا إلى هذه المناطقِ وهاجرت معهم لغتُهم، ونَزَلوا في هذه المواطنِ ونَزَلَت معهم لغتُهم، وكان من الطبيعيِّ أن لا تظلَّ اللغةُ بعدَ هذا التجوالِ البعيدِ والأوساطِ الاجتماعيَّةِ والعرقيّةِ المختلفةِ مثلَ ما كانت عليه حين خرجتْ من الجزيرةِ، فقد شهِدَتْ أقاليمَ وعَبَّرتْ عن مظاهرَ، وقصَّتْ أعمالاً وأحداثاً، واعتنَتْ بألوانٍ ومشاهدَ، وأصابتْ من ذلك كلِّهِ حظّاً من التطوّرِ اللغويِّ الكمّيِّ، وحظّاً من التطوّرِ اللغويِّ الكيفيّ.

لقد تأثّرَتِ الحياةُ اللغويّةُ بالفتوح من نَحْوَيْنِ اثنين: أمّا **أحدُهما** فانتشارُ هذه اللغةِ على ألسنةِ الناسِ في الأقطارِ التي أظلَّها الإسلام، وأمّا **الثاني** فذلك هو الحديث عمّا أصابَ هذه اللغةَ وما طرأ عليها من تطوير، وما خضعتْ له من مواضعاتٍ بعدَ أنْ غادرَتْ مستقرَّها في الجزيرةِ وما حولَ الجزيرةِ إلى هذه الأقطارِ الفسيحةِ، التي انسابت فيها وانبعثَتْ من جوانبِها أصداؤها، وما كان لهذا الصدى في النفوسِ والبيئاتِ من رنينٍ وترجيع: وبمعنًى آخرَ نستطيعُ أنْ نتبيَّنَ **الفتحَ اللغويَّ** من حيثُ سعة اللغةِ وجَرَيانها على ألسنةِ الناسِ من نحو، وما أصابَها على ألسنةِ هؤلاءِ الناسِ من نحوٍ آخر.

لقد جاء التعريبُ نتيجةً طبيعيَّةً لاعتناقِ الإسلام، فقد كان على من أسلموا في هذه الأقطار أنْ يتعلّموا العربيّةَ ليقرأوا **القرآن**، ويفهموا أحكامَه ويطبّقوا تعاليمَه، وقد فعلوا ذلك بحماسٍ منقطع النظيرِ، كما تُبيّن لنا الرواياتُ التاريخيّةُ المتعلّقةُ بالفتوحات... لقد استطاعتِ العربيّةُ أنْ تسودَ حيثُ كانت تنتشرُ اللغاتُ الساميّة التي تقاربُها:

(١) راجع: **المجتمعات الإسلامية**، من ص ٢٣٩ إلى ص ٢٤٦.

في **الشام**[1] كان ظَفَرُ جيوش المسلمين وتمكّنها من غلبة الروم، إيقاظاً للقرابةِ القديمةِ التي تصلُ بين عربِ الجزيرةِ والقبائلِ العربيّةِ النازلةِ في الشامِ، التي كانت تتكلَّم العربيَّةَ مع بعضِ التغييرِ الذي يصيبُ اللغةَ حين تبتعدُ عن الموطنِ وتجاورُ الغريب.... لم تكن لغةُ الفاتحين العربيّة نابية الوقعِ في مسامعِ الأكثريَّةِ العربيّةِ الجذور، كذلك لم تكنْ نابيةً في مسامع الآراميّين، فالعربيّةُ والآراميَّةُ من أسرةٍ واحدةٍ، متشابهتان في قواعدِ الصرفِ والتنظيمِ والاشتقاقِ، ممَّا عجّلَ عمليّةَ التعريب... أمَّا اليونانيّةُ فقد كانت لغةَ الدواوين، وبعضِ المترفين المتهلينين، فلم تستطع البقاء طويلاً.

في **العراق**[2] لم يقتضِ المسلمين الكثير من العَناء لينشروا لغتَهم، ففي جوانبِ أنهارِه وعلى أراضيه وسهولِه في ما بين النهرين في الجَنوبِ وفي الجزيرة العليا في الشمال، كانت تنزل القبائلُ العربيَّةُ في الجاهليّةِ، وكانتْ لغتُها العربيّةُ نقيَّةً بالقدرِ الذي يسمحُ به التجاورُ مع الفرسِ والاختلاط بهمْ، وكان قيامُ دولةِ المناذرةِ العربِ في الحِيرةِ وما حولها تمكيناً لمظاهرِ الحياةِ العربيّة: كان يفدُ على ملوك الحيرةِ كما كان يفدُ على ملوك غسّان في الشام الشعراءُ، وكان ينزلُ بهمُ التُّجّارُ، وكانت تصل بينهم روابطُ الدم، والعهودُ والأحلافُ... ومن الطبيعيِّ أنْ تكونَ هذه الصلاتُ عاملاً أساسيّاً من العواملِ التي حافظت على اللغةِ العربيّة...

لكنْ في المناطق التي كان يكثرُ فيها الفرسُ أو يسودون، كانت اللغة السائدة هي **البهلويّةُ** لغةُ الفرسِ في القرن السابع الميلاديّ، وهي من الأسرة اللغويّة الهندو-أوروبيّة، ولا تمتُّ إلى العربيّة بنسبٍ أو صلة. مع ذلك فإنّ الذين أسلموا منْ غير العرب تعلّموا العربيَّةَ لأنّها لغةُ **القرآن**... وقد رافق السبيُ الفتوحَ في العراق وفارس، وقد كان السبيُ بعضَ الطريقِ لتعريبِ هذه المناطق، ومثلُه الزواجُ بالكتابيّاتِ الفارسيّات.

في **مصرَ**[3] كان **انتشار العربيّة** عسيراً بعضَ الشيء، فليس بينها وبين اللغةِ اليونانيّةِ – التي كانت تسودُ الإدارةَ والحكمَ والطبقاتِ المثقَّفَةَ، كما كانت لغةَ العبادةِ في الكنائسِ المصريّةِ نفسِها – صلةٌ ما... وكذلك الأمرُ بالنسبةِ إلى اللغةِ القبطيّةِ: اللغةُ اليوميَّةُ لعامّةِ الشّعب المصريِّ من الأقباط، ليس بينها وبين العربيّة أيّة صلة... وما من

(١) م.ن، ص ٢٤٣.
(٢) م.ن، ص ٦٩-٧١.
(٣) م.ن، ص ٧٥ وما بعدها وص ١٠٧.

شكٍّ أنّ انتشارَ الإسلامِ ساعدَ، ولكنْ ببطءٍ، على انتشارِ العربيّةِ: فالذين يُسلِمون يتعلَّمونَ العربيّةَ... وقد نشأتْ لغةٌ شعبيّة مبسَّطةٌ - حقّقتْ بالتدريج الاتصالَ بين العربِ وسكّانِ البلادِ الأصليّين، وأخذَت سبيلَها إلى الاتساعِ والدِّقةِ شيئاً فشيئاً مع ازديادِ الصلاتِ، ومع انتشار الدين. وهنالك ما يدلّ على انتشار اللغة العربيّة في مظهرين[١]:

أ) في مظهرٍ من لغةِ التخاطبِ والحديثِ من طريقِ اللغةِ الشعبيّةِ التي تبدأ سقيمةً ثمَّ تحاولُ أنْ تكونَ مستقيمةً.

ب) في مظهرٍ من لغةِ الكتابةِ التي يتعاون عليها **القرآنُ الكريمُ** والدينُ وضروراتُ الإدارة، والتي تُحاولُ أنْ تكونَ سليمةً قدْرَ ما يستطيعُ المسلمونَ الجدُد أنْ يؤدّوا اللغةَ التي يتعلّمونَها حقّها من السلامةِ والصِّحَّة... ولقد مضت اللغةُ العربيّة في **مصرَ** بعد ذلك قدماً... أصبحت لغةَ المصريين في الدينِ والثقافةِ والإدارةِ وفي العملِ والبيت، وخلَّفتِ القبطيّةَ في جزر صغيرةٍ منعزلة، لغةً تاريخيَّةً لا تتصلُ بالحياةِ من قريبٍ أو بعيد[٢].

وفي **المَغرب**، عشيّةَ الفتحِ[٣] كانت تسودُ لغاتٌ ثلاث:

أ) **اليونانيّة**، لغةُ الطبقةِ الحاكمة من الروم البيزنطيّين، ولغةُ الإدارةِ والسياسية...

ب) لغة سكّان المدن الأفارقة، التي هي خليطٌ من اليونانيّةِ واللاتينيّةِ ومن الساميَّةِ **الفينيقيّة** (لغة قرطاجة)...

ج) **لغة البربر:** في المناطق الداخليّة. وكما أنَّ فتحَ أفريقيا تأخَّر حتى زمان عبد الملك بن مروان وما بعده، كذلك تأخَّر انتشارُ العربيّةِ: حَلَّت أولاً محلَّ اليونانيّةِ في الدواوين، ثمَّ تغلَّبت تدريجيّاً على لغةِ السكّانِ في المدنِ بسبب الإسلام وبسبب القرابة بين العربيّة والفينيقيّة: أما البربريَّةُ فقدِ استمرّت لأنّها اللغةُ الأمّ، ولعزلةِ البربر النسبيّة[٤].

الخلاصةُ في ما يتعلق بانتشار العربيّة في الأقطار المفتوحة، أنّ التعريبَ اللغويَّ في هذه الأقطار جاء نتيجةً طبيعيّةً لاعتناقِ الإسلام؛ وسيظلُّ دائماً بين اعتناقِ الإسلامِ الحقِّ وبين التقرّب من العربيّة هذا المجازُ القريبُ الذي يندفعُ فيه المسلمون. لقد حملَ الإسلامُ اللغة العربيّةَ على جَناحيْهِ ونفحَها

(١) للاطلاع على فتح مصر، راجع ابن عبد الحكم، **فتوح مصر وأخبارها**، نشرة ماسيه ص ٧٥ وما بعدها، والمجتمعات الاسلاميّة، ص ١١٨ وما بعدها.

(٢) الطبري مج١، ج٤، ص٢٠٦٦ و٢٠٧٣ و٢١٦ و٢١٧٠ و٢٣٨٤.

(٣) جروهما ن، **محاضرات عن الأوراق البرديّة العربيّة**المحاضرة الثانية.

(٤) **المجتمعات الإسلاميّة**، م. س. ص ١٥٩ - ١٦٠.

من **قدسيَّتِهِ**، فاقترنتْ في أذهانِ المؤمنين في هذه المناطق، ولا تزالُ، بهذه الهالةِ من التقديسِ والإكبارِ، ولا يزالُ أثرُ ذلك في ما يصف به العربُ وغيرُ العربِ العربيَّةَ حين يقولون: **العربيّة الشريفة**. لقد كان جزءاً من إيمانِ الجماعةِ المسلمةِ أنْ تحافظَ على ما كان الدينُ يعتمد عليه من الفنِّ القوليِّ المتمثّلِ **بآي القرآن**، سواء في لغتِه أم في قواعدِه أو أساليبِه. من هنا اكتسبتِ اللغةُ العربيّةُ هذه الحصانة التي كانت تحولُ بينها وبين أنْ تذوبَ أو تتشعّبَ كما حصلَ للاّتينيّةِ مثلاً... صَمَدَتْ ولا تزالُ تصمدُ للتيّاراتِ اللغويةِ المختلفةِ، فلا تسمح لها أن تَتجَاوزَ لغةَ الحديثِ اليوميّةَ... فإذا جاء دورُ الأدبِ، كانتْ لغةُ الدينِ كما حفظها **القرآن** هي الصورةُ المثلى التي يمضي الأدباء في نورها، ويحتذيها الكتّاب والمؤلّفون، ويكتبُ بها العلماءُ والفلاسفةُ ذوو الأصولِ غيرِ العربيّةِ نتاجَهم، كما نلاحظ في المؤلّفات التي وصلتنا من العصر العبّاسيِّ وما بعده.

آثار الاختلاط في الأقطار المفتوحةِ في التطوُّر اللغويّ:

١. نشأةُ لغة التفاهم: إن لغةَ التفاهم هي أولُ ما نشأ من علاقات لغويَّةٍ في البلادِ المفتوحةِ، ولنا أن نتصوّر أنّ السكّان الأصليين في تلك البلدانِ كانوا يصوغون العربيّةَ في نطاقٍ من عاداتِهم **الصوتيةِ**، لأنّ أعضاءَ النطقِ عندهم، لا تسمحُ لهم أنْ يغادروا هذه العاداتِ مغادرةً سريعةً مفاجئة.كما أنهم اختاروا **أبسطَ الكلماتِ** في النطق، وأقلَّها ازدحاماً بالحروفِ العربيّةِ الخالصةِ، وأكثرَها دَرْجاً على الألسنة. وصاغوا **العباراتِ** في قالَبٍ من لغتِهم، وتخلّوا عن حركات الإعراب لأنّ اليونانيّةَ والفارسيَّةَ، عندما حلَّت العربيَّةُ محلَّهما، كانتا قد تخلَّتا عن التصريفِ الإعرابيّ، وعن هذه **اللغة الدارجة**» التي أخذت كما يبدو بعضَ الخصائصِ المحلِّيَّةِ في المدنِ المختلفةِ، نشأتِ اللهجاتُ المتأخّرةُ في المدنِ الإسلاميّة»، كما يقول فوك[١].

فضلاً عن نشأةِ لغةِ التفاهُم تأثّرتِ العربيّةُ نفسُها بهذا الاختلاطِ، وانحرفتِ الألسنةُ بها، وخرجتْ عن قواعِدِها، وفسدتْ بعضُ عاداتِها الكلاميّة، مما نستطيع أن نجمعَه في ظاهرةٍ واحدةٍ هي **فشوّ اللحن**.

٢. فشوّ اللحن: ومن مظاهرِ**اللحن**على الألسنةِ العربيّةِ الأصيلةِ **إسقاطُ حركات الإعراب وتركُ التصريفِ**، ولم يقتصرِ الأمرُ على إهمالِ الإعراب، ولكنَّه تعدّى ذلك الى إقامتِهِ إقامةً خاطئةً، فقد كان لا بدَّ أمام مظاهرِ الانحلالِ التي تغزو العربيَّةَ أن يتنبَّه الحريصون من العرب إلى أن يلتزموا الأداءَ

(١) راجع فتوح المَغرب في البيان المُغرِبلإبن عذاري من ص ١١ إلى ص ٥١.

اللغويَّ الصحيحَ في أتمِّ مظاهره وأكملِ صورهِ[1]، غير أنَّه لا منجى لهم في جوٍّ يوشك أنْ يكونَ مشحوناً بالصراعِ اللغويِّ والتفاعلاتِ الكلاميَّةِ، من أنْ يخطئوا أحياناً وأنْ يغيبَ عنهمُ الصوابُ أحياناً أخرى، وقد خلّفتْ لنا الرواياتُ اللغويَّةُ كَثرةً من نماذج **الخطأ في الإعراب** على لسانِ العربِ الأقحاح أنفسهم[2]، وتبدّى **اللحنُ** في اللغةِ العربيّةِ في مظهرٍ آخرَ، في **استعمالِ الألفاظِ العربيّةِ في غيرِ ما هي موضوعةٌ له أو مقصورةٌ عليهِ**، والغفلة عن الكلمةِ الأصليّةِ التي لا يصلُح غيرُها في مكانِها من الأداء. ومظهرٌ ثالثٌ من مظاهرِ اللحنِ كان يتبدّى في **انحرافِ بعضِ الأصواتِ العربيَّةِ**، والحيدةِ بها عن مخارِجها التي تجبُ لها، إذ إنَّ لكلِّ حرفٍ مخرَجهُ، ولكنَّ هذا التمازجَ اللغويَّ بما رافقه من تشابكِ الأجناسِ وسيطرةِ الإماءِ على البيوتِ [كثرَةُ السبي]، لم يمكِّنِ الجيلَ الثاني من العربِ، الذي نشأ في هذه الأوساطِ الجديدةِ أن ينطقَ لغتَه نطقاً صحيحاً، ويعطينا **الجاحظُ**[3] أمثلةً كثيرةً عن أبناءِ البيوتاتِ العربيَّةِ نفسِها من الجيلِ الثاني من أبناءِ الإماء الذين كانوا ينطقون كأمهاتهم أو كالجواري اللواتي ربَّيْنَهن **الحاءَ** هاءً و**العينَ** همزةً، والذالَ والظاه والضاد زاياً، [كما هو حال بعض عامّيّاتنا اليوم]، وهذه الظاهرةُ ليست غريبةً في حياةِ اللغاتِ، ولا في حياتِنا اللغويّةِ، لا سيَّما اليوم، حيث نلمح إنْ نحنُ رصدْنا مخارجَ الحروفِ في بعضِ البيئاتِ المدرسيّة. ففي كثيرٍ من المدارسِ الفرنسيَّةِ نسمع نطقَ الراءِ نطقاً قريباً من الغينِ، ونطق القافِ نطقاً قريباً من الكاف، فضلاً عن إهمالِ الكثيرِ منَ الحروفِ اللثويَّةِ والسكوتِ عنها، وهذه كلُّها صورٌ من تصارعِ اللهجاتِ، ومحاولتِها السيطرةَ على أعضاءِ النطقِ.

وتبدّى **اللحنُ** في اللغةِ العربيّةِ في مظهرٍ آخرَ، في طغيانِ بعضِ الألفاظِ الفارسيَّةِ مثلاً منذ العصر الأمويِّ، وتفاقمَ الأمرُ في العصر العبّاسيّ، على مسمّياتٍ لها ما يقابلُها في العربيّة [كاستخدام العربِ اليومَ الألفاظ الإنجليزيّةَ والفرنسيّةَ يوشّحون بها كلامهم]، وكان ذلك أكثرَ ما يكونُ في حياةِ المدنِ، حيث يلتقي العربُ بالأقوامِ الأخرى لقاءً متّصلاً، ويُعطي **الجاحظُ** أمثلةً كثيرةً عن شيوع المسمّيات الفارسيّةِ في المدينةِ والكوفةِ والبصرةِ

(١) المجتمعات الإسلاميّة، ص ١٨٠- ١٨٥.

(٢) فوك، العربيّة، ص ١٣.

(٣) الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص٢١٨: قصّة عيسى بن عمرَ النَّحويِّ الثقفيِّ حين خاصمَ رجلاً إلى هلال بن بردة فجعل يتتبّعُ الإعراب، وغير ذلك من الأخبار...

وغيرِها[1]، على أنَّ أبرزَ[2] مصادرِ اللحنِ إنّما ترجعُ إلى أنماطِ حياةِ الأسرِ العربيَّةَ، فقد خالطَ هذه الأسر في حياتها الداخليَّةِ كثيرٌ من العبيدِ الخدمِ ومن الجواري والإماءِ، كان لهم في تربيةِ الجيلِ وتنشئته أثرٌ ملحوظ، وكان من المتعذّرِ أنْ ينشأَ هذا الجيلُ في هذه الظلالِ اللّغويّةِ محتفظاً بصفاءِ لغتِه[3]. في كلِّ الأحوالِ حيث كان الاختلاطُ بين العربِ وغيرِهم استتبع الأمرُ حتماً وجودَ اللحنِ على هذه الصورةِ أو تلك، وعمَّتِ الموجةُ العربَ وغيرَ العربِ، القرويّين والمدنيّين على حدّ تعبير الجاحظ[4]، كما طالَ اللحنُ أيضاً الطبقاتِ العالمةَ.

توقّي اللحن

هذه الأخطار التي تعرضتْ لها العربيّةُ، كانت جديرةً منذ العهودِ المبكرةِ الأولى أنْ تفتّتَها إلى لهجاتٍ متفارقةٍ كما أصاب اللاّتينيّة التي تحوّلت من بعدُ إلى لغاتٍ متباينة – لولا عاملُ الدين وبالتحديد لولا **القرآنُ الكريم**، لقد وقف الدين حارساً جبّاراً يذودُ عن اللغةِ كلَّ عوادي الأجناسِ ونزواتِ الألسنِ وبغتاتِ الزمن، من **القرآنِ الكريم** اكتسبتِ اللغةُ العربيّةُ الحصانةَ التي كانت تحولُ بينها وبين أنْ تذوبَ أو تتشعّب، فصمدتْ أمام التيّاراتِ اللغويّةِ المختلفةِ، ولم تسمحْ لها أن تُجاوزَ لغةَ الحديثِ اليوميّةِ، فإذا جاء دور الأدبِ الرفيع ودورُ العلمِ والثقافةِ كانت لغةُ الدين كما حفظها القرآنُ هي الصورةُ المثلى المحتذاة. لقد كان القرآنُ ولا يزال الدرعَ الواقي للّغة وملجأها حين تعصفُ بها الملاحنُ، **وبسبب القرآن ومن أجله** حين كاد اللحنُ أنْ يلامسَه، فكّرَ القيّمون على الدين بوضع **علم النحو** الذي حفظ اللغة، وقدّم لها الوقايةَ اللازمة قبلَ أنْ يستفحلَ المرضُ. لذلك نلاحظُ أنّ أوّلَ ما ميَّزَ النحوَ في نشأتِهِ الأولى، أنَّه كانَ محاولةً لحفظِ التصريفِ

(١) الجُمَحيّ، **طبقات الشعراء**، ص٦؛ السيرافيّ، **أخبار النحويّين البصريّين** ص ٢٢، ابن الأنباريّ، **نزهة الألبّا**، ص١٩-٢٠.

(٢) مثّل الجاحظ على ذلك استخدام عبيد الله بن زياد عبارةَ «افتحوا سيوفَكم» بدلاً من «سلّوا سيوفَكم»، وقوله لأحد الأشخاص: إجلس على إستِ الأرضِ، فأجابه ما كنت أحسبُ أنّ للأرضِ إستاً: البيان والتبيين، ج٢، ص٢١٠ و٢١١، ونجد أمثلة أخرى في **البديع** لعبد الله بن المعتز، ص٢٣.

(٣) **البيان والتبيين**، ج١، ص٢٠ وغيرها . . . هذا الموضوع يتيح لنا إجراءَ بحثٍ مقارنٍ بين الدخيل في اللغة العربيّة منذ بدأ الإختلاطُ بين العربِ وغيرِهم من الشعوب لاسيّما في العصورِ العبّاسيّة وبين الحال اليوم في ظلِّ الهجومِ الكاسِح للغّاتِ الأجنبيّةَ.

(٤) راجع **المجتمعات الإسلاميّة**، ص ٢٥٤ وما بعدها وص ٢٧٠ و٢٧١.

الإعرابيِّ وضبطِه، لأنَّ أوّلَ ما أصابَ اللغةَ من انحرافٍ كان ترك التصرفِ الإعرابيِّ أو الخطأ فيه، أيْ أنّه كان حركةً موازيةً لانتشارِ اللحنِ في هذه الناحيةِ ومضادّةً لها، ومحاولةً لإنقاذِ التصرّفِ الإعرابيِّ الذي يميّزُ العربيّةَ من بينِ اللغاتِ الأخرى.. إنّ الرواياتِ على اختلافِها التي تقرنُ بين نشأةِ النحو وبين أبي الأسودِ الدوليّ مفادُها أنَّ ذلك الصنيعَ الأوّلَ **كان عصمةً لكتابِ اللهِ أن يَضِلَّ فيه قارئه، وتقويماً للألسنةِ** أنْ تنحرِفَ عن سلائِقها في التصريفِ الإعرابيّ... ولم يبقَ عملُ أبي الأسودِ في رسم النحو ومقاومةِ اللحن عملاً وحيداً، وإنّما أعقبته أعمالٌ أخرى جاءت من بعده مكمّلَةً لخطاه، واتّخذ النحو بعد ذلك طوابعَه الأبديَّة التي شهدتها الأجيالُ بعده، والتي نشهدها نحن، وسيشهدها مَنْ بعدنا[1].. وأبرزُ الظواهر في حياةِ النحو بعد مراحله الأولى أنّه جاوزَ مِنطقةَ القرآنِ الكريمِ إلى ذخائر العربيَّةِ الأولى، فأخذ يُعنى بصيانةِ هذا التراثِ والإفادةِ منه في إقامةِ قواعدِهِ واستخلاصِ شواهدِه.

إنّ **عَلاقةَ القرآنِ بالعربيّة** من خلالِ النحوِ عَلاقةٌ جدليّةٌ متبادلة، نشأ النحوُ لخدمةِ القرآن، واستخدم النحاةُ من بعدُ آيَ **القرآن** أدلَّةً على قواعدِهم النحْويّةِ، وحَفِظَ النحوُ اللغةَ العربيّةَ مِنَ التشظّي والاضمحلالِ، والتحوّلِ إلى لغاتٍ لا رابط بينها ولا صِلَةَ إلاّ الصلةَ التاريخيّة، وأبقاها لغة فصيحةً شريفةً جامعةً للعربِ كلِّهم على الرَّغم من تعدّدِ عامّيّاتِهم، وجامعةً بينهم وبين **أهل القرآن** من غير العرب، وبواسطتها يمكنُهم تقريبُ عامّيّاتِهم من بعضها، والتسابقِ في ما بينهم، أيّهم يجعلُ لهجتَه أقربَ إلى الفصحى الشريفة.

القرآن وعلمُ البلاغة

خدمةٌ أخرى أدّاها عُلماءُ القرآنِ إلى اللّغة العربيّة، هي وضعُهم للعلمِ الذي سُمِّيَ من بعدُ **علمَ البلاغةِ**.

اللافتُ أنّ الملاحظاتِ البلاغيّةَ قد جاءت في ثنايا الكتبِ التي تدرس معانيَ القرآنِ ولغتَهُ، وتكثرُ هذه الإشاراتُ عند الفرّاء (المتوفّى سنة ٢٠٧ هـ) في كتابه **معاني القرآن** إذ عُنيَ فيه بشرحِ آيِ الذكرِ الحكيمِ شرحاً بَسط فيه الكلامَ على التراكيبِ وتأويلِ العباراتِ، وتحدّثَ فيه عن التقديمِ والتأخيرِ في الألفاظ، والإيجازِ والإطنابِ، والمعاني التي تخرجُ إليها بعضُ الأدواتِ كأداةِ الاستفهامِ، كما أشارَ إلى بعضِ الصورِ البيانيّةِ من مثل التشبيه والكناية

(١) هنا تجدر المقارنة بين الأمس واليوم في ما يتعلّق بتولّي الخدم الأجانب أمرَ تربية الأطفال في الأسرِ العربيّة. . .

والاستعارة. نجدُ كذلك في كتاب **مجاز القرآن**[1] لأبي عبيدة معمرِ بن المثنى (المتوفّى سنة ٢٠٨ هـ)، أنّه اختارَ **الآياتِ** التي تصوّر طرقاً مختلفةً في الصياغةِ والدلالةِ، متمثّلاً بما يُشبهُها من أشعارِ العربِ وأساليبِهم، وشارحاً لما تتضمّنُه من لفظٍ غريب، وأدّاه هذا الاختيار إلى أنْ يتحدّثَ عمّا في الآياتِ من استعارةٍ وتشبيهٍ وكنايةٍ وتقديمٍ وتأخيرٍ وحذفٍ وتكرارٍ وإضمار. وتوسَّع في تصوير الخصائصِ التعبيريَّةِ كالدلالة بلفظ الخصوصِ على معنى العموم، وبلفظِ العمومِ على معنى الخصوص، وكمخاطبةِ الواحدِ مخاطبةَ الجميع، ومخاطبةِ الجميع مخاطبةَ الواحدِ، وتنبّه في ثنايا ذلك إلى الصورةِ العامّةِ للالتفات، وإنْ لم يقترِحْ لها اسمَها الاصطلاحيّ؛ وعلى هذه الشاكلة كان المعلّمون من اللغويّين والنحاة في تضاغيفِ كلامِهم وشروحهم لآي القرآن وتالياً للشعر، يقدّمون ملاحظاتٍ مختلفةً على بلاغة الكلامِ وصورِهِ البيانيّة والتعبيريّة، بحيث يمكن أن يُقال إنّهم أدّوا حتى أوائل القرنِ الثالثِ الهجريِّ في هذا الصددِ خدمةً قيِّمةً بفضلِ نظراتِهم الفاحصةِ الدقيقةِ[2]، ولعلَّ **الجاحظَ** (ت ٢٥٥ هـ) أوّلُ من تكلَّمَ على بعضِ المباحثِ المتعلِّقةِ بالإعجاز في كتابه **نظم القرآن**، الذي لم يصلنا، ولكنْ للجاحظِ نفسِه إشاراتٌ إلى هذا المصنَّفِ في كتابِه **الحيوان** إذْ يقولُ: «ولي كتابٌ جمعتُ فيه آياً من القرآن لتعرِفَ بها ما بين الإيجازِ والحذفِ، وبين الزوائدِ والفضولِ والاستعاراتِ، فإذا قرأتَها رأيتَ فضلَها في الإيجازِ والجمعِ للمعاني الكثيرةِ بالألفاظِ القليلةِ، منها قوله عزّ وجلّ حين وصف خمر أهلِ الجَنّةِ: ﴿يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ [الواقعة: ١٩]، وهاتان الكلمتان جمعتا جميعَ عُيوبِ خمرِ أهلِ الدنيا. وقولهُ عزّ وجلّ حين ذكر فاكهة أهلِ الجنة: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٣] جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني»[3].

---

(١) يذكر الجاحظ أمثلةً كذلك تبيّن أنّ الباديةَ نفسها لم تكن عاصماً من أمرِ اللحن: **البيان والتبيين**، ج١، ص٧٣، و١٤٠ و١٦٣ وج٢، ص٢١٣ و٢١٩.

(٢) **البيان والتبيين**، ج٢، ص٢١٢ و٢١٩ و٢٢٠؛ **العقد الفريد** ج٢، ص٤٨٢.

(٣) للاطلاع على مراحلِ النحوِ الأولى راجع:
ابن النديم، **الفهرس**، ص٣٩ و٤٠؛ وابراهيم مصطفى، الجزء الثاني من المجلّد العاشر من كلّيّة الآداب، جامعة القاهرة... **وأخبار النحويّين البصريّين** ص ١٦ و٢١ و٢٢؛ **وطبقات الشعراء** ص ٦، **والشعر والشعراء** ص ٦ وما بعدها؛ فتحي عبد الفتّاح الدجني، **أبو الأسودِ الدؤليّ ونشأة النحوِ العربيِّ**، ص٤١، أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ١٧٩ - ١٨٣ **وضحى الإسلام**، ج٢، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

أمّا ابنُ قتيبةَ فإنّه نَثَر جملةَ ملاحظاتِه البلاغيَّة في كتابِه **تأويلُ مشكلِ القرآن**[1]، الذي صنَّفَهُ للردِّ على الملاحدةِ وأشباهِهم الذين يطعنون على **القرآن الكريم**، عرضَ فيه صوراً قرآنيَّةً ممّا يدخلُ في المجازِ المرسلِ والاستعارةِ والتقديمِ والتأخير، وقد أفاضَ في تفسيرِ بعضِ آيِ الذكرِ الحكيمِ مصوّراً وجوهاً من المجازِ والبيان. يأتي بعد ذلك كتاب **إعجاز القرآن** للباقلاّني (المتوفّى سنة ٤٠٣هـ)، يُبيِّن فيه أنَّ **معجزةَ القرآن** تقومُ على بلاغتِه، ويستشهد لذلك بآيٍ من الذكر الحكيم، ويُجمِلُ نظريّتَهُ في الإعجاز القرآنيّ بلاغيّاً فيقول: «إنّه بديعُ النظم، عجيبُ التأليفِ، متناهٍ في البلاغةِ، إلى الحدِّ الذي يُعلمُ عَجزُ الخلقِ عنه»، ويتحدّث الباقلاّنيّ عن كيفيَّةِ الوقوفِ على إعجازِ القرآنِ، ويقول إنّه **لا يقف عليه إلاّ من عَرَفَ وجوهَ البلاغةِ العربيّةِ وتكوّنت له فيها ملكةٌ يقيسُ بها الجودةَ والرداءة في الكلام.**

أمَّا عبدُ القاهر بنُ محمّد الجرجانيّ (المتوفّى سنة ٣١٧هـ) الفقيهُ الشافعيُّ والمتكلّمُ الأشعريُّ، فهو واضعُ أصولِ علمِ البلاغةِ، إذ استطاع أن يضع نظريَّتَي علمَي المعاني والبيان وضعاً دقيقاً. الأولى في كتابه **دلائل الإعجاز** والثانية في كتابه **أسرار البلاغة.** لقد كان عبد القاهر ذوّاقةً للأسلوبِ القرآنيّ، حتى أوشكَ أنْ يسبقَ عصرَه، في بعضِ لمحاتِه الموفّقة التي نفذ بها إلى إدراك الجمال الفنيّ في كتاب الله[2]..

وإذا كانتِ اللمحاتُ الأولى لعلمِ البلاغةِ قد جاءتْ في ما كُتب عن **الإعجاز القرآنيّ**، فإنّ مفسّري القرآن، بعد ذلك قد اعتمدوا على **علم البلاغة** لتبيانِ معاني القرآنِ الكريم، فالزمخشريُّ المولود سنة ٤٦٧ هـ يقول في مقدّمة كتابه **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،** لا يمكن لأحد أن يتصدّى لعلم التفسير إلاّ «من برع في علمين مختصين بالقرآن هما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونةً، وتعب في التنقير عنهما أزمنة. وقد طبّق الزمخشري علوم البلاغة التي قرّر قواعدها عبد القاهر الجرجاني على آي الذكر الحكيم. لقد وضع هذه القواعد مقرونةً بالمثال الذي يوضّحها ويكشف عن دقائقها... ولم يفعل من جاء بعد عبد القاهر والزمخشري إلاّ إعادة درس ما وضَعاه، والتعبّد لما قالاه وأحكماه، فتحوّلَ العلمان إلى قواعد جافَة تُطبّق تطبيقاً آليّاً[3].

(١) شوقي ضيف، **البلاغة تطوّر وتاريخ**، ص٣٢.
(٢) أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، ص ١١.
(٣) شوقي ضيف، م.س، ص ٢.

الخلاصةُ أنّ علمَ النحو وعلمَ البلاغة اللذين ولدا لخدمة النص القرآنيّ، حفظا العربيّةَ، ولا يزالان خادمين للّغة وتالياً للنصّ القرآنيّ، **وأيّ تحديثٍ وتطويرٍ لهذين العِلمينْ إنّما يؤدّي خدمةً جلّى لدارسي القرآن عرباً ومستعربين..**

المصادر والمراجع

١ - ابن عذاري المراكشي، **البيان المُغرِب في أخبارِ الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان وإ.ليفي برفنسال، دار الثقافة، بيروت، لاتا.

٢ - ابن قُتيبة:

- **تأويل مشكل القرآن**، القاهرة، دار إحياء والكتب العربيّة، ١٣٧٣ ه.

- **الشعر والشعراء**، دار الثقافة، ط. ع، بيروت لبنان ١٩٦٤ م.

٣ - ابن المعتز، **البديع**، نشرة كراتشكوفسكي، (مجموعة ذكرى جب) القاهرة ١٩٠٦ - ١٩٢٦م.

٤ - ابن هشام، **السيرة النبويّة**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت ١٩٧٥ م.

٥ - ابو عبيدة عمر بن المثّنى، **مجاز القرآن**، القاهرة ١٣٧٤ /١٩٥٥ م.

٦ - أحمد أمين، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، ط. ١، بيروت ١٩٦٩ م.

٧ - أنيس المقدسي، **تطوّر الأساليب النثريّة في الأدب العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

٨ - البقلّاني، **إعجاز القرآن**، بهامش **الإتقان** للسياطي، ط ٣،، القاهرة، ١٩٥٣ م

٩ - الجاحظ - **البيان والتبين**، دار الفكر، بيروت، لا.ت.

١٠ - الدجني، فتحي عبد الفتاح، **أبو الأسود الدؤليّ ونشاة النحو العربيّ**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ١، ١٣٩٤ ه/ ١٩٧٤ م.

١١ - دلال عبّاس، **القرآن والشعر**، دار المواسم، بيروت، ط٣،، ٢٠١٠.

١٢ - الزبيدي، أبو بكرمحمّد بن الحسن، **طبقات النحويّين اللغوين**، تحقيق محمّد أبو الفضل ابراهيم، ط١،، ١٣٧٣ ه/ ١٩٥٤م.

١٣ - الزركشي، **البرهان في علومِ القرآن**، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط٣،، بيروت، ١٩٧٧ م

١٤ - سيد أحمد خليل، **البلاغة العربيّة**، بيروت، ١٩٦٨ م.

١٥ - سيد قطب، **في ظلال القرآن**، القاهرة، دار إحياء الكيب العربيّة، لاتا.

١٦ - السيرافيّ، أبو سعيد الحسن ابن عبد الله (٣٦٨ هـ/ ٩٧٨ م)، **أخبار النحويّين البصريّين**، بيروت، المطبعة الكاثوليكيّة، لاط، ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م
١٧ - السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م):
- **الإتقان في علوم القرآن**،ط٣،، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٥٢ م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويّين النحاة**، بيروت، دار المعرفة، لاط، لا ت.
- **المزهر في علومِ اللغةِ وأنواعها**، نشره جاد المولى وآخرون، القاهرة - عيسى الحلبي، لاتا.
١٨ - الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، تحقيق محمد عبد الغني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٥ م
١٩ - شكري فيصل، **المجتمعات الإسلاميّة**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢ م.
٢٠ - شوقي ضيف:
- **العصر الإسلامي**، دار المعارف، مصر، ط٧،، ١٩٧٨ م.
- **المدارس النحويّة**، مصر، دار المعارف، ط٢،، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٢١ - صبحي الصالح، **مباحث في علام القرآن**، دار العلم للملايين، ط. ٤، بيروت، ١٩٦٥م
٢٢ - طَه حسين:
- **إسلاميّات**، دار الكتاب البنانيّ بيروت، ط١،، ١٩٧٣م
- **على هامش السيرة**، دار الكتاب اللبنانيّ بيروت، ط١،، ١٩٧٣م.
٢٣ - عبد القاهر الجرجانيّ - **أسرار البلاغة**، تعليق محمد رشيد رضا، بيروت، دار المعرفة، لاط، ١٣٧٨ ه/ ١٩٧٨م.
- **دلائل الإعجاز**، مكتبة القاهرة، ط١, ١٩٦٩ م،
- **الرسالة الشافية في إعجاز القرآن**، ضمن **ثلاث رسائل في الإعجاز**، تحقيق محمّد خلف الله ومحمّد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف.
٢٤ - عمر رضا كحّالة، **الأدب العربي في الجاهليّةِ والإسلام**، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٢ م.
٢٥ - القفطي جمال الدين عليّ بن يوسف، **أنباء الرواة، على أنباء النحاة**، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٠ م.
٢٦ - ماسية، هنري:
- **الإسلام**, ترجمة بهيج شعبان، ط٣،، ١٩٨٨ م.
- **فتوح مصر والمغرب قسم مصر** لابن عبد الحكم، مجلس المعارف الفرنسي ١٩١٤م.
٢٧ - محمّد عبد المنعم خفاجي، **الحياة الأدبيّة في عصر صدر الإسلام**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٠ م.
٢٨ - المسعودي، **مروج الذهب**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦ م.
٢٩ - ياقوت:
- **معجم الأدباء** أو **إرشاد الألبّا إلى معرفة الأدبّا**، ط١،، القاهرة، ١٩٠٦ - ١٩٢٦م.
- **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ١٩٨٦م.
٣٠ - يوهانس فوك، **العربيّة، دراسات في اللغة واللهجات والاساليب**، ترجمة عبد الحليم النجّر، القاهرة، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، مكتبة الخانجي، ١٣٧٠ه / ١٩٥٠م.

المصادر الأجنبية

1 - Initiation au Koran, Mohammad Draz, paris, presses universitaires de France, 1951.
2 - Introduction au Coran, Blachere, paris, 1947.
3 - Le coran, traduction selon un essai de reclassement des sourates, Blachere, paris, 1949 - 1951.
4 - Language its nature development and origin, Otto Jespersen, London 1925.
5 - The Arab conquest in central Asia, Gibb (H.A.R) London 1923 the Royal Asiatic Society.
6 - The Arab conquest of Egypt, Butler (Alfred J.) Oxford 1902.
7 - Language in history and politics, voolner (H.C).

المعنى، المبنى، خُطاطة القوّة في شعر الشّنفرى
مُقاربة عَرْفانيّة

د. رضا عليبي
جامعة منّوبة تونس

مقدّمة البحث

لم يلق شعر الصّعاليك العناية اللاّئقة به من قبل النّقاد – فيما اطّلعنا عليه من دراسات – قدامى كانوا أم محدثين، وذلك انطلاقا من مقارنته بغيره من الشّعر المُنتمي إلى الحقبة نفسها، فقد ظلّت (أي الدّراسات) في مُجملها على عتباته تَحوم. ولم تَرْتق بهذا اللّون من الشّعر إلى مستوى يُظهر لمتقبّله خصوصيّاته الدّلاليّة أو النّوعيّة أو الجماليّة لشعر كثيرا ما أُزْدري من دائرة البحث لاعتبارات عدّة ظلّت أسيرة معايير أخلاقية[١] حينا، وموضوعاتيّة[٢] حينا آخر، بل إنّ شقّا آخر من النّقاد آثر في تعامله مع هذا الشّعر إقصاء الشّخصيّة التّاريخيّة المُنتجة له أصلا[٣] في مقابل الانصراف إلى دراسة البُنى المُنتظمة لذلك الشّعر، وهي دراسة ولئن أثبتت طرافتها بالنظر إلى الحقبة الّتي ظهرت فيها، فإنّها شتّتت فيما نعتقد جماليّة المعنى في ذلك الشّعر.

ولقد حكمت تلك الدّراسات على شعر

(١) راجع، مصطفى الشّكعة، رحلة الشّعر من الأمويّة إلى العباسية، عالم الكتب، بيروت، ١٩٧٩، وعبد الحليم حفني، شعر الصّعاليك منهجه وخصائصه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

(٢) لا نقصد بالموضوعاتية ههنا ذلك الاتّجاه المقابل للذّاتية في الأعمال النقدية أو الأدبية والمُتجنّب للأحكام الانطباعية في تعاملها مع شعر الصّعاليك بوجه خاص، وإنّما نقصد بالموضوعاتيّة ذلك الاتّجاه في النّقد المهتمّ بدراسة معاني الشعر من وجهة نظر تهدف إلى اكتناه المواضيع المتعدّدة فيه، وهي دراسات رغم جدّتها بالنّظر في الحقبة التي ظهرت فيها، فإنها ظلت قليلة مردودها، فهي لم تأت ذكرا على جوانب نزعم أنّ أصحابها من النقاد غيّبوها لجهلهم بها، أو انصرافا عنها لما تثيره من إشكاليات هي مجال تفرّد اللاّحق من المناهج.

(٣) نذكر من بين الدّراسات، دراسة كمال أبو ديب، الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

الصّعاليك بأن يبقى مبتورا عن منابته، مفصولا عن مُنشئه، سطحيّ الطّرح، لم يكتنه المقبلون عليه سرّ نمائه وتجدّده بزوايا نظر طريفة[1]، ومناويل بحث جديدة تراعي خصوصيّاته النّوعيّة والكيفيّة وبوصفه شعرا يتنّزل في إطار تاريخيّ وسوسيولوجيّ وابستيميّ يقتضي الكثير من التّدبّر لفهمه وذلك بوضعه في إطاره العامّ من ظاهرة الصّعلكة ككلّ باعتبارها (أي الصّعلكة) ظاهرة أدبيّة بامتياز كيّفت خطاب الصّعاليك تكييفا لا لَبس فيه تداخل فيهما هو داخليّ بالخارجيّ تداخلا عمّق الوعي بالوجود في هيئة نهضت فيها اللّغة بدور الوسيط حينا، والرّاعي لإنتاج دلالات متكثّرة تكثّر فَهْم الصّعلوك ذاته للعالم المحيط به حينا آخر.

ونحسب أنّ الشّاعر الصّعلوك وهو يَتملّى وجوده قصد امتلاكه، كان مظروفا بعلاقات مختلفة ومعقّدة وصلت في كثير من الأحيان حدّ التّشعّب، فكان منها (أي العلاقات) ما هو ثقافيّ ومنها ما هو اجتماعيّ وآخر اقتصاديّ، وهي علاقات كان الذّهن مسكنها الأوّل قبل الوعي بها وإدراكها أحداثا ماثلة عيانا. ولقد تمّ كلّ ذلك بعد نقلها من مستوى ذهنيّ مجرّد إلى ما هو أشبه بنظام ذي معنى متعدّد.

ولا شكّ في أنّ الشّاعر ههنا وهو يُقبل على الوجود من حوله سواء أكان بالتّفاعل معه إيجابا أو بالسّلب كان لا بدّ قد تَمثّله ضرورة في مرحلة أولى من خلال بُنى ذهنيّة مجرّدة أُصطلح عليها في المنوال العرفانيّ بالخطاطات. وإنّ هذه الخطاطات ترتبط فيما نرى ارتباطاً وثيقاً بمقصد صاحبها، والمقصد هو الآخر كان رَهَن فضاء وزمان محدّدين. وعلى هذا الأساس سنسعى إلى إدارة بحث تخيّرنا له «المعنى، المبنى، خُطاطة القوّة في شعر الصّعاليك (الشّنفرى نموذجا)، مُقاربة عَرفانيّة» عنواناً، وهي مقاربة تهدف إلى تنزيل فكر الشّاعر الصّعلوك في سياق يميط اللّثام عن **فِكْرٍ مُتَجَسِّدٍ** يخالف ما ذهب إليه غيْرنا في جعل ذلك الفكر فكراً مُتعالياً، بعيداً عن فهم الصّعلوك لذاته أوّلا ولعالمه لاحقا.

وإنّ في سَبْقنا للمعنى عن المبنى دواعي عديدة بل وعميقة، إذ أنّ المعنى في المنوال العرفانيّ أشبه بشبكة تصوّريّة تنتظم نشاطاتنا الإدراكيّة ومعارفنا، فالمعنى مُدْرَك في كلّ ما يحيط بنا كذوات، وقد

(١) راجع عملنا، رضا عليبي، أثر الصّعلكة في شعر الشّاعر، بحث مرقون لنيل شهادة الماجستير بكلية الآداب سوسة، ٢٠٠٦. وانظر، دراسة توفيق قريرة، الشّعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وحديثة، كلية الآداب القيروان، ٢٠١٥.

صِيغ في بُنى متنوّعة نربطها هنا بما أُصطلح عليه بالخُطاطات.

إنّ غايتنا في هذا الحيّز من البحث قِرائيّة تَساؤليّة بَيانيّة تحاول ملامسة فكر الصّعلوك عَبْرَ منوال بحث نزعم وجاهته بل ونجاعته من جهتين: أوّلا، من جهة كونه يُمثّل مصدرا من مصادر التّجربة والمعرفة لدى أصحابه[١]، وثانياً من جهة كونه يحيل على هيئة تَموقع للشّاعر الصّعلوك في الوجود من خلال فكره.

هي غايات من أخرى سنحاول اقتفاء آثارها في مدوّنة شعريّة نزعم أنّها محفوفة بصعوبات عديدة ومتنوّعة، نظراً لخصوصيّتها في ذاتها في مستوى ما تطرحه من صعوبات مسكنها اللّفظ والصّورة بل حتّى الدّلالة ذاتها أوّلا، ولخصوصيّة الشّعراء المُتَعَامَل معهم ثانيا، إذ يقتضي البحث معرفة بالجانب النّفسيّ والاجتماعيّ وغيرهما من العوامل المؤثّرة تأثيراً مباشراً في تكوين شخصيّة الصّعلوك لإصدار ما يناسبها من الاستنتاجات. وحسبنا من إجراء المنوال العرفانيّ أن نقف عند أصل من أصول التّفكير في المعنى من خلال مساءلة النّصوص مساءلة تزعزع ما استقرّ من مزاعم معياريّة وأخرى أخلاقيّة أقصت لبنة من لبنات الإبداع في هذا الشّعر، وذلك بربط نصوص الصّعاليك بميدان التّأمّل المعرفيّ والوجدانيّ والجماليّ.

١ - المعنى والمبنى: خطاطة القوّة في شعر الشّنفرى

إنّ إدراكنا للمعنى بوصفه هيئة في التّفكير ذي طبيعة مجردّة يقتضي نظاماً لغويّاً يعمل على تحويل تلك الشّفرات إلى دلالات، وذلك من خلال وسائط يسميّها العرفانيّون بالبُنى الذّهنيّة والّتي تكون عادة في شكل خطاطات. ولقد كان للّغة دور بارز في تلك العمليّة. ولمّا كانت اللّغة إحدى المصادر المُوصلة للإدراك، رأى لنقاكر langacker أنّها – أي اللّغة – رمزيّة بالأساس، والقول برمزيّة اللّغة حسب هذا الباحث يتبعها القول بمركزيّة المعنى بالنّسبة إلى كلّ العناصر اللّغوية الأخرى، إذ أنّ المعنى هو كلّ مدار اللّغة[٢] في نظره.

إنّ الإقرار بإواليّة المعنى مهمّ لدينا من زاوية تجاوزنا للطّرح القائل بأنّ الخطاطة شكل للمعنى، لأنّ التّصوّر العرفانيّ يتأسّس في جوهره على اعتبار الخطاطات هي المعنى ذاته بوصفها – أي الخطاطات

(١) راجع، عبد السلام المسدي، بين النّص وصاحبه، تونس، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٧.

(٢) Langacker, R, Foundations of Cognitive Grammar, vol 1, Theoretical Prerequisites, Stanford: University, Press, 1987, p 11.

– «بُنى تصوّيريّة قبليّة تعمل في الأعمال الإدراكيّة»[1] لدى الإنسان.

ولا شكّ في أنّ الإضافة التي أحدثها المنوال العرفانيّ بشكل عامّ بارزة من خلال تنزيل الإدراك من مجاله المجرّد إلى **الجَسْدَنة** للمعارف. إذ أنّ المعنى حاضر مُجَسدنٌ، وكلّ ما يُتمثّل مُبَنْيَنٌ في شكل خطاطات مختلفة. ولمّا كانت عمليّة الإدراك خاضعة لعمليّة الجسدنة، فإنّ طائفة كثيرة من العبارات تخضع بشكل مباشر لتأثير أجسادنا، وهو ما يترتّب عنه القول بأنّ بناءنا للواقع يخضع هو الآخر في جانب كثير منه إلى طبيعة أجسادنا. ولمّا كان ذلك كذلك، «فإنّ اللّغة ليست مَلكة عرفانيّة مجرّدة مستقلّة عن العمليّات العرفانيّة الأخرى، بل على العكس من ذلك، فإنّها مصنوعة من تجربتنا اليوميّة والواقعيّة»[2].

لقد حاولنا بشيء من التّبسير تنزيل بحثنا في شعر شاعر صعلوك قصدنا منه استجلاء المفهوم الرئيسيّ المؤسّس للخطاطة، وبدا لنا هذا المفهوم أسير **جَشْطَلْت** عماده القوّة الّتي كانت وسيلة الصّعلوك للإدراك، وهي مستمدّة بالأساس من تجربته الحسّيّة والحركيّة من خلال تفاعله مع ميداني الفضاء والزّمان، ولقد كان للمعنى المُشَكَّل فيه دور في رسم البُنى الخطاطيّة لذوات مَظروفة بما هو اجتماعيّ وثقافيّ وأخلاقيّ، وهي عناصر لا نُعدم جريانها تَناسبا لرسم ملامح ذات الشّاعر الصّعلوك من خلال نصوصه الشّعرية، وهو رسم كذلك كان للجسد منزلة بارزة في تشكيل رؤاه وتصوّراته للوجود. فالصّعلوك عندما يُبصر تتحكّم في رؤيته معطيات مختلفة، ومنظومة قِيميّة تُقصي ما يتعارض مع نظرتها المُتميّزة للكون قد يَعْدِل ذلك إقصاء الآخر (سواء كان القبيلة أو السّلطة بصفة عامّة) له هو الآخر من الوجود. وعلى ذلك الأساس، أشرنا سابقا إلى تدخّل معطيات مختلفة من مكان وزمان وطريقة تموقع ومسافة فاصلة عن المُدركات وزاوية نظر للمُدركات. إنّ المحيط ههنا مُؤثّر في تفكير الصّعلوك لا ريب كما سيثبت البحث ذلك.

وبناء على ما تقدّم ذكره سنبحث في أشكال حضور المعنى في خطاطة القوّة في مجاليْها الحقيقيّ والاستعاريّ في لغة الصّعلوك عسانا نقف على مظاهر التّواشج

(١) انظر، Lakoff, M, The Bady in the mind: The Bodily basis of meaning imagination and reason, University of Chicago, Press, Chicago, p 75.

(٢) انظر، توفيق قريرة، الشعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٩١.

بين تلك التّصوّرات وفكر الصّعلوك وإيديولوجيّته في الوجود. ولقد رأينا من باب الإحاطة بالمسألة وانصرافا عن المكرور من التّصوّرات التي سبقنا إليها غيرنا التّركيز على تلك الثّنائيّة انطلاقا من التّشبيه بفروعه والّتي سنأتي عليها تصنيفا وذكرا، عسانا نضيف شيئا إلى هذا اللّون من الشّعر.

١-١ التّشبيه

لحضور التّشبيه في شعر الشّنفرى شكل مميّز جعله يحتلّ الصّدارة – مقارنة بغيره من الأساليب – بوصفه وسيلة من الوسائل اللّغويّة النّاجعة الّتي اتّكأ عليها الشّاعر بغية الخروج عن المُتداول معنى وصورة. وعلى هذا الأساس لم يعد التّشبيه مجرّد حِلْيَة يُؤتى به لتوشية الكلام كما ساد ردحاً من الزّمن المناهج القديمة، وإنّما بات التّشبيه ههنا في شعر الشّاعر وسيلة فَهْمٍ تُبَنْيِن طريقة إدراك الصّعلوك لكونه وللموجودات. ولقد أُجرِى التّشبيه في خطاطة القوّة على هيئتين اثنتين، ننعت الأولى **بالتّشبيه الخاصّ**، وهو ما كان في فلك الذّات يدور. أمّا الهيئة الثّانية فكان مدارها على تشبيه ننعته **بالعامّ**. ونعني به ما كان من لوازم الذّات، أو ما كان مُتّصلا بالمحيط الخارجيّ الّذي يلفّها.

١-١-١ خطاطة القوّة في التّشبيه الخاصّ

يُعدّ التّشبيه الخاصّ ضرباً من ضروب العدول عن المألوف من اللّغة في شعر الشّنفرى. ويحفل ديوان الشّاعر بهذا الضّرب من التّشابيه وخاصّة لاميّته الّتي كانت أشبه بالواجهة اللاّفتة للانتباه بِمَا تضمّنته من إشارات دالّة على تفرّد لغويّ مسكنه التّشبيه خاصّة، وعلى هذا الأساس سنحاول النّظر في هذه التّشابيه الواحد تِلْو الآخر بُغية الوقوف عند كيفيّة تشكّل معنى إدراك الصّعلوك لمحيطه.

يقول الشّنفرى في قصيدته البائيّة (الوافر)

أَنَا السِّمْعُ الأَزَلُّ فَلاَ أُبَالِي
ولَوْ صَعُبَتْ شَنَاخِيبُ العُقَابِ[1]

إنّ إدراك المعنى في التّشبيه يقتضي منّا اعتماد **نظريّة المزيج** وهو (أي المزيج) من المفاهيم اللّسانيّة لدراسة الأدب والمؤدّي إلى دراسة الذّهن البشريّ من خلال دراسة اللّغة. ونكون بهذه النّظريّة إزاء فضائين مختلفين، الأوّل إنسانيّ ونقصد به الشّاعر ههنا، والآخر حيوانيّ ممثّل في السّمع صغير الذّئب. فلئن بدا ظاهر القول في بيت الشّاعر قائماً على التّعارض بين مجالين متباعدين، فإنّ

(١) الشنفرى، ديوان الشنفرى، جمعه وحققه وشرحه، إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ١٩٩١، ب١، ص ٣٠.

الميدان المصْدر[1] يقرّب الصّورة ويُبَنْيِنُها، ممّا خلق ضرباً من الاسترسال بين الشّاعر/ الإنسان، والحيوان على أساس التّقارب في صفة بين الطّرفين، أو ما أُصْطلح عليه **بالتّناسب** بين الموجودات. والصّفة ههنا هي إظهار القوّة الكامنة في الذّات عبر وسيط أُستدعي لمعالجة محيطها. وكان لفكرة الجَسْدنة «دور في السّلوك العقلي»[2] للصّعلوك.

إنّ تخيّر الشّنفرى للذّئب مَحْمَل لغويّ ضارب بجذوره في وجدانه لاعتبارين اثنين متلازمين لا نُعدم وعي الشّاعر بهما، ويتعلّق الاعتبار الأوّل بكون الذّئب دالّ رمزيّ تجمعه بالشّاعر علائق متقاربة متينة. فقد عُرف بصفة الوحدة والتّفرد في المكان تفرّد الصّعلوك ذاته في التّنائف بوصفه فضاء إقامة لجأ إليه بديلا عن حِمَى القبيلة.

أمّا الاعتبار الثّاني فيتنزّل في صميم اختيارات الصّعلوك عبر تنشيط الذّاكرة الثّقافيّة المرجع في كون الذّئب يعرف بكونه بطل إطار بما تميّز به من صفات عدّة منها المخاتلة والقوّة الجسديّة المرغوبة المطلوبة لدى الشّاعر ههنا وغيره من الصّعاليك لإحكام بسط السّيطرة على المحيط. إنّ الغرض من التّصوير بعبارة توفيق قريرة «تقريب الخُصوصيّ باستخدام مشهد عُمومي هو ملك للذّاكرة العامّة»[3]. فالشّنفرى من خلال هذا المشهد خلق معنى **طرازيّا** قائماً على جَشْطَلْت القوّة من خلال تعسّف الفضاء على ما يتّسم به من وُعُورة دونما خوف. ولقد أدّت القرينة اللاّم النّافية دوراً تنشيطيّا للمشهد، وذلك بنقل المعنى من طور الوصفيّة المُؤسّس على التّشبيه إلى الحركيّة عبْر الفعل في النّص أوّلا والفعل في الواقع ثانيا وذلك بإظهار المقدرة على إدراك المحيط إدراكا يَنمّ عن تمكّنه منه وتملّكه له رغم ما أُتّسم به من صفات دالّة على صعوبته. وتتكثّف سمة الاسترسال في لاميّة الشّنفرى، ويبلغ العُدول مداه عند إسقاطه لميدان على آخر، ميدان الإنسانيّ على الحيوانيّ في قوله (الطويل)

إِذَا الأَمْعَزُ الصَّوَانُ لاَقَى مَنَاسِمِي
تَطَايَرَ مِنْهُ قَادِحٌ ومُفَلَّلُ[4]

(١) وهو من المفاهيم الأساسية التي طرحها كل من لايكوف وجنسن عند دراستهما لنظام الاستعارات. إذ أنّ الاستعارة في التصور العرفاني تقوم على متصور الميدان وهي عندهما ميدان مصدر وميدان هدف. للتوسّع، انظر توفيق قريرة، الشعرية العرفانية مفاهيم وتطبيقات، ص ١٧٣.

(٢) انظر، توفيق قريرة، الشعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٨٨.

(٣) انظر، توفيق قريرة، الشعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٨٥.

(٤) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٢١، ص ٦٢.

إنّ ملمح القوّة اقتضى من الشّاعر ضربا من العُدول فيما يسمّيه توفيق قريرة «العدول بالتّصدير»[1] وذلك من خلال التّناسب بين فكرة القوّة والصّفة المُبَنْينة في لفظة المَناسم. **فالمَحمول الدّلاليّ** لهذه الصّفة محيل على ميدان آخر مجاله الحيوانيّ، وهو **واجهة** لجسدنة الفكرة، فكرة القوّة، وتلك خاصيّة من خصائص الصّورة المتوسّلة التّشبيه، لأنّ المعنى المُدرك في التّشبيه يكون أكثر تجسيدا على خلاف الاستعارة إذ يكون المعنى فيها أكثر تجريدا.

ولقد تمّ للشّاعر رسم مسار حركته في معنى طرازيّ يرتكز على **التّبئير** على جزء من الجسد السّفلي وهو القَدم. ولقد عدل الشّنفرى بهذا الإجراء عن اللّغة الخطّيّة لإظهار التّناسب بين الميدانين: ميدان الذّات/ الإنسان، وميدان الآخر/ الحيوان. وهما – أي الميدانين – مجالان دلاليّان رغم اختلافهما في الظّاهر، فإنّهما يأتلفان في الدّلالة الخفيّة، فلا تعارض بين الميدانين بما أنّ حركة قوّة الذّات في فضاء وُصف بكونه صَلبا كثير الحَصى يقتضي لإحداث التّناسب حركة تَعْدِلها في الفضاء ذاته، وتكون ذات ملمح مُجسّد للقوّة ذاتها حتّى يكتمل المشهد وتكتمل الخطاطة بنقلها من مجال الذّهن إلى ما هو مُبْصر في الواقع.

ولقد كان لعجز البيت في تقديرنا وظيفة تَعْدِل الصّورة الواردة في الصَّدر، لأنّ إحداث العدول وإحكام ضبطه تنسيقاً اقتضى من الشّاعر توسيع المشهد باستدعاء ما يناسبه ممّا يسميّه لنقاكر **بالجانب**، لأنّ «القيمة الدّلالية للعبارة لا تكمن في **الأساس** وحده، ولا في الجانب بمفرده، بل في التّوليف بينهما»[2].

إنّ الشّنفرى في خطاطة القوّة ههنا كان حريصا على التّدقيق في **المجال** المشكّل للصّورة. والمقصود بالمجال ههنا «الأجزاء من المشهد الّتي سيعمل عليها»[3]. فإذا ما كان المشهد برمّته يقوم على وصف لغارة حُدّدت في القصيدة بكونها سريعة وما تقتضيه من حركة انسيابيّة أساسها القوّة والسّرعة، فإنّ الشّاعر شكّل خطاطته على أساس أجزاء متراصّة تحيل على هيئة في المعالجة الإدراكيّة للذّات والمحيط عبْر الجسد وإنْ كان مُسقطاً من ميدان إدراكيّ آخر مجاله الحيوانيّ. وكان للفضاء في هذا الإجراء قيمة دلاليّة ضبطت درجة حضور الجسد فيه، وحدّدت هيئته على جسد الآخر

(١) انظر، توفيق قريرة، الشعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٧٥.

(٢) انظر p 145. Langacker, R, Foundations of Cognitive Grammar, vol 1

(٣) انظر، Langacker, R, Foundations of Cognitive Grammar,p 146.

وهو الجَمَل في القصيدة في جزئه السّفلي ممثّلا في المنسم.

إنّ تجربة الشّاعر الفيزيائيّة والذّهنيّة تكتسي دورا مهمّا في إدراك تصوّره لأنموذج القوّة، وكنّا في المثالين السّابقين قد تبيّنّا هيئة تَموقع في الوجود من خلال التّشبيه الخاصّ بدت فيه الذّات مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمحيط. ولقد مَرّ وعْي الذّات من هذا المنطلق عبْر ذاتها المنشّدّة إلى جسد الآخرين من سمع وجمل، إلى صور أخرى من ميدان الحيوان نفسه، ولكنّها كانت هذه المرّة أكثر تبدّ والقصد من ذلك أن تكون أكثر تمثيل للقوّة كما يريدها الشّاعر. فقوله:

وَأَغْدُو عَلَى القُوتِ الزَّهِيدِ كَمَا غَدَا
أَزَلُّ تَهَادَاهُ التَّنَائِفُ أَطْحَلُ(١)

يقوم على تشبيه صورة بصورة أو ما يُعرف في البلاغة بتشبيه التّمثيل. والمشهد الطّرازيّ يُنشأ ههنا من جديد عبر التّخييل لإحداث ضرب من العدول عن الصّورة الأصليّة. ولفهم المعنى المتولّد عن المشهد يمكن اعتماد **المُقايسة** بين الصّورتين، صورة الذّات القانعة بالزّهيد من القُوت، وهي صفة يمكن عدّها طرازيّة من خواصّ شعر الصّعاليك، وصورة الأزلّ (الذّئب) تتناقله التّنائف باحثاً هو الأخر عن قُوته. فالمعنى الّذي يُستفاد من المشهد الطّرازيّ معنى تجريديّا ولكنّه مُعيّن. فالذّئب بصفاته يُحيل على المخاتل والمخادع المتربّص بعدوّه، والعدوّ ههنا محسوس وهو الجُوع، وهي صورة تشبيهيّة مجالها حسيّ لصورة الشّاعر المُقتدر على التّحكم هو الآخر في المجال مخاتلة. وعلى هذا الأساس كان التّشبيه فيما نرى في بيت الشّنفرى مُوجّها إلى الفهم، ومحيلاً على المقصد الذي يروم الشّاعر إيصاله إلى متقبّله.

إنّ العرفان المُجسْدن بعبارة توفيق قريرة أبان عن فكر مُجسدن كذلك، سعى بالتّشبيه إلى تمكين الشّاعر من إدراك ذاته ومحيطه، لأنّ الجَسدنة كما استبانت لنا تنهض بوظيفة إظهار دور الجسد، وتؤكّد توجيهه لسلوك صاحبه من خلال تخيّر ما به يؤسّس لخطاطة القوّة من محمولات دلاليّة متنوّعة، أو من خلال المزيج كذلك بين عالمين مختلفين ولكنّهما متقاربان.

ويعدّ مبدأ المُقايسة في تقديرنا مدخلا عرفانيّا مهمّا للإدراك لدى الصّعلوك. ويتأكّد ما نحن بصدد إقراره عند النّظر في قول الشّنفرى في فائيّته (الطويل)

فَبِتُّ عَلَى حَدِّ الذِّرَاعَيْنِ مُجْذِياً
كَمَا يَتَطَوَّى الأَرْقَمُ المُتَعَطِّفُ(٢)

(١) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٢٧ ص ٦٣.

(٢) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٣ ص ٥٣. وورد في لسان العرب قوله شارحا مادة (ج. ذ. و) أجذى ثبت قائماً، =

إنّ فهم المعنى في بيت الشّنفرى يقتضي تفكيك شبكة العلاقات المُمكنة الواردة في التّشبيه القائم بين صورة الميدان الهدف والّتي تتحدّد في هيئة الجلوس، والميدان المصدر والمُحدّدة في صورة الأرقم المتطوّي المتعطّف. وتوقفنا على هذا الأساس مقاربة الصّورة على تصّرف الشّاعر في المُشترك، بل وعلى خروج عن السّمت المتداول، وتلك علامة تميّز تُظهر المقدرة التّصويريّة لدى الشّنفرى من خلال بنائه للمحتوى الإدراكيّ للمحيط بطرائق مختلفة عن الآخرين. ونعدّ هذا الأساس التّصويريّ مبدأ من المبادئ الّتي أسّس عليها الشّاعر خطاطة القوّة في شعره.

إنّ المشهد الهدف ههنا يقوم على رسم لصورة الذّات رسما طرازيّا أساسه تمثيل هيئة الجلوس من اتّكاء على طرفي الذّراعين، ومن وقوف على أطراف الأصابع وإطلال بالرّأس، وفي اجتماع هذه الأجزاء يتحصّل متقبّل هذا الشّعر على مشهد تامّ الأجزاء مكتمل عن الذّات المتأهّبة للحركة في الفضاء من خلال التّدقيق في رسم ملامح الجسد رسما تجزيئيّا من الأعلى إلى الأسفل، ووصولا إلى وصف قائم على التّبئير على جزء من الجسد وهُما الذّراعان ههنا. وغير خفيّ ما للذّراعين من قيمة تمثيليّة لدى الصّعلوك، فَهُما من الأعضاء المهمّة الّتي يكثر ذكرها في الشّعر ويُحتفى بهما إلى جانب الرِّجْلين بالنّظر إلى وظيفتهما، فهما مركز قوّة الصّعلوك، والمُعوّل عليهما أثناء الحركة والضّرب في الفضاء سواء في حالات الغزو أو الفرار بعد الغارة. وبهذا الإجراء يكون الشّاعر قد حقّق ضربا من العُدول بالتّشبيه عن الوصف المباشر لذاته.

أمّا المشهد المصدر، فأساسه صورة الأرقم المتعطّف في هيئة طرازيّة كذلك من خلال الاستعداد للوثوب على الفريسة. والسّؤال الّذي يُثار ههنا يتعلّق بأفق العلاقة بين الصّورتين. فأيّ لقاء ممكن بينهما؟. وما الوسيلة المؤدّية لفهم تلك العلاقة فَهما يقارب رغبة صاحبها أثاء تشكيلها؟.

إنّ التّقريب بين المشهدين يصبح ممكنا باعتماد **نظريّة المزيج**، لأنّنا ههنا إزاء ميدانين مختلفين في الظّاهر، غير أنّ اعتماد نظريّة المزج بين هذين المتصوّرين يتيح لنا القول بأنّ الشّاعر وهو يَبْني معنى طرازيّا

= والجاذي المقعي، منتصب القدمين، وهو على أطراف أصابعها. انظر، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الجزء ١٤ / ١٣٦. والأرقم من الحيّات الذي فيه سواد وبياض، وهو من الحيات الضّخمة الطويلة يعيش بالأماكن الصحراوية الجافة. والطيّ ضدّ النشر وهو التفات الحيّة بعضها على بعض واستدارتها وتعطفها هو ميلها برأسها. انظر لسان العرب مادة (ع. ط. ف)، الجزء ٩ / ٢٤٩.

عن القوّة، استدعى صورة طرازيّة كذلك عن الأرقم ساكن الصّحراء ذات المناخ الجافّ، وعلى هذا الأساس تخيّر الشّنفرى من هذه البيئة الّتي تُعدّ هي الأخرى طرازيّة ما به يُقرّب صورته من متقبّله في هيئة المُتوثّب قصد الانقضاض على العدوّ بعد ما امتلك أسباب القوّة المساعدة له على تحقيق ذلك.

ولقد أحدث الشّاعر بهذا الإجراء القائم على المزج بين الميدانين: الميدان الحيوانيّ والميدان الإنسانيّ عُدولا في نصّه وذلك باعتماد التّشبيه وسيلة، فأحدث ما يعرف عرفانيّا بالاسترسال بين الميدانين. فالشّنفرى تملّك من مُتصّور الأرقم صفة طرازيّة تقوم على التّربّص والدّقّة في الانتباه والتّأهّب للفتك بالفريسة، وكان لإدراك الشّاعر لجسده دور في ذلك من خلال فهمه لموقع جسده في الكون المحيط به. وانطلاقا من ذلك بنا الصّعلوك خطاطة قوّته وأخضع أجزائها إلى ترتيب مُحكم تهيئة لما سنقف عنده لاحقا في ما وسمناه بالتّشبيه العامّ.

١-١-٢ خطاطة القوّة في التّشبيه العامّ

تخيّرنا من التّشبيه العامّ صورتين تشبيهيّتين تُعدّان فيما نعتقد ظلاّ من ظلال الصّعلكة، ولازما من لوازم الصّعلوك المحمّلة بدلالات ثرّى. وتعدّ الصّورة الأولى مكمّلة لمشهد إظهار القوّة على تعسّف الفضاء بما يتّسم به من وُعورة، غير أنّ الطّريف في هذه الصّورة هو قيامها على *تناسب* عكسيّ إنْ جازت العبارة فقوله في اللاّميّة:

تَرُودُ الأَرَاوِي القُحْمُ حَوْلِي كَأَنَّهَا
عَذَارَى عَلَيْهِنَّ المُلاَءُ المُذَيَّلُ[١]

يجعل الشّنفرى عمليّة المشابهة تجري على غير سُننِها، فلقد قام الشّاعر بعمليّة إسقاط عكسيّ لميدان حيوانيّ على آخر إنسانيّ على خلاف ما رأينا سابقا في عمليّة المُشابهة عند إسقاطه لميدان الذّات على الآخر الحيوان. ولقد حقّق الشّاعر بالتّشبيه ههنا عُدُولا عن المألوف، إذ جعل البنية الحدثيّة تقوم على *نسق تنازليّ* في مشهد يُوحي بالأمن المفقود المرغوب لدى الصّعلوك عبْر صورة الأراوي المُجسّدة في صورة العذارى وهنّ يَحُطْنَ بالشّاعر في فضاء وهو ههنا في القصيدة حُدّد بمرقبة سُبق أن شُبّهت تشبيها طرازيّا بالعنقاء[٢].

---

(١) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٦٨، ص ٧٢.

(٢) للتّوسّع، راجع مقاربة توفيق قريرة لهذه الصورة التشبيهية مقاربة عرفانية، الشعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٧٥ وما بعدها وذلك في قول الشاعر:

وَمَرْقَبَةٍ عَنْقَاءَ يَقْصُرُ دُونَهَا أَخُو الضَّرْوَةِ الرِّجْلُ الحَفِيُّ المُخَفَّفُ

فكأنّ الشّنفرى يحتفي في قوله بذاته عبْر الالتفات إليها وذلك من خلال الخُروج من وضع سابق غَلب عليه التّوتّر في مشهد إلى النّزال أقرب من خلال التأهّب للهجوم، إلى وضع آمن هو إلى الهدوء أشبه، ممّا يدفع بالقارئ إلى إعادة ترتيب عناصر المشهد من الحقيقيّ إلى التّوهم في المشهد الأوّل، ومن التّوهم إلى الحقيقيّ في المشهد الثّاني، وهو الفضاء الذّهنيّ البديل المرغوب لدى الصّعلوك عن حياة التّبدّي والتّوحّش. وهذه المراوحة بين المجالين ذات أهمّية في التّصوّر العرفانيّ في عمليّة الإدراك الموصولة بالجانب النّفسيّ لصاحبها، وعلى هذا الأساس رأت كابْراي (Cabre) أنّه من مهامّ المنوال العرفانيّ الاهتمام بالعمليّات النّفسيّة المؤدّية إلى المعرفة[1] لدى أصحابها.

لقد أسّس الشّنفرى في خاتمة لاميّته لمشهد طرازيّ هو إلى الاحتفاليّة أقرب، احتفت فيه الذّات بذاتها إن جازت العبارة من خلال تمثّل الوجود بجسد الآخر هذه المرّة، جسد الأراوي العذارى وهنّ يحطن به، وهي صورة من الصّور المؤسّسة كذلك لخطاطة القوّة في شعر الشّنفرى لما انطوت عليه من محمولات دلاليّة تحيل على القوّة لحظة استمتاع الصّعلوك بالأمن ممّا جعل خطابه ههنا إلى الرّسالة أقرب ووجّهها إلى الآخر المتربّص به. ولقد كرّس الصّعلوك بهذه الصّورة المفهوم الثّاني المكوّن للجَشْطَلْت، وهو **التّوازن** إلى جانب ما رأينا سابقا عن **القوّة**. ويعدّ التّوازن في اعتقادنا مفهوما نفسيّا بالأساس لدى الشّنفرى. ولقد كانت الصّورة الطّرازيّة مَعْبرا مكّنتنا من اقتفاء المقصد من المعنى في البيت السّابق. وفي اعتقادنا إنّ المعنى (تحقيق التّوازن النّفسي المفقود في فضاء موحش مُتَبدٍّ تبدو عناصره الحيوانيّة والبيئيّة مناوئة للصّعلوك في حياته اليوميّة) لم ينشأ في ذهن الشّاعر من فراغ ودونما مرجع يؤطّره، وإنّما الإدراك كان عبْر مَعْبَر أساسيّ هو وعي الذّات بذاتها ومعرفتها بالموضوع أو المحيط، والإدراك ههنا «غرض عرفانيّ»[2]، وأدواته متنوّعة، رأينا التّشبيه المَوْسوم بالعامّ بوصفه أحد تلك الأدوات.

١-١-٢-١ - التّشبيه في وصف أدوات الحرب

أ – السّيف

يقول الشّنفرى في فائيّته واصفا السّيف (الطويل)

(١) انظر، توفيق قريرة، العرفاني والاصطلاح النحوي العربي، منشورات كلية الآداب والإنسانيات منوبة، (د ت)، ص١٤.

(٢) انظر، العرفاني والاصطلاح النحوي العربي، ص ٢٧.

وَأَبْيَضُ مِنْ مَاءِ الحَدِيدِ مُهَنَّدُ

مُجِذٍّ لِأَطْرَافِ السَّوَاعِدِ مِقْطَفُ(١)

إنّ تبيّن مقصد الشّاعر من هذا البيت وشرحه على الهيئة التي ارتضاها صاحبها تُلزمنا التّنويع في طرائق البحث. إذ أنّ تأمّل البنية التّركيبيّة لصدر البيت يقودنا إلى ملاحظة جوهريّة مفادها أنّه بُنِي على ضرب من التّقديم للصّفة على الموصوف، وغير خفيّ ههنا ما للتّقديم والتّأخير في اللّغة من وظائف ينعقد عليها الكلام، يكفي أن نشير إلى أبرزها ههنا والمتمثّلة في إخراج اللّغة من حالة الجمود إلى الحركة وما يصاحب ذلك من تنويع في المعنى المزمع إبلاغه. وإلى جانب التّقديم والتّأخير ينهض التّبئير بدور إظهار المعنى المَقْصد. وإذا ما رمنا الذّهاب شأوا في اقتفاء المعنى، فإنّ المَعْبر الثّاني يمكن أن يكون بالتّوسّل بنظريّة المزيج كذلك ولقد بدا ذلك من خلال إسقاط مكوّنين اثنين لميدانين مختلفين في الظّاهر وهما الماء باعتباره من السّوائل، والحديد باعتباره من العناصر الصّلبة.

فأيّ علاقة بين المكوّنين السّوائل والصّلب والموصوف المهنّد؟

نرى قبل بسط المسألة وتعليلها بما يُناسبها من الشّروح ضرورة النّبش في الدّواعي القصيّة التي حَدَت بالشّنفرى إلى اعتماد السّيف جهازا رئيسيّا للغارة دون غيره من الأدوات. اعتباران اثنان في تقديرنا حفّزا الشّاعر على الاتّكاء على هذه الآلة الحربيّة بدرجة أولى، يتعلّق الأوّل بما له صلة بناحية النّجاعة، فالسّيف يُعتبر آلة حربيّة فعّالة للفتْك بالعدوّ أثناء الغارة، ومن هذه النّاحية نلاحظ أنّ الصّعلوك أطنب في الحديث عنه ذكرا في شعره. أمّا الاعتبار الثّاني فيتعلّق بحجم السّيف ووزنه، وهما صفتان مطلوبتان لدى المحارب عامّة، وتُناسبان حاجة الصّعلوك بشكل خاصّ، بخاصّة إذا ما عُرف عنه بسرعة العَدْو، وما يقتضي ذلك من أدوات حربيّة تُلائم صفتة تلك. فلا غرابة إذا أن يحتفي الشّنفرى بالسّيف احتفاء ظاهرا لا مراء فيه، بل ويَعتمده آلة من الآلات الأساسيّة المكوّنة لجهازه(٢).

إنّ ميل الشّنفرى بما ورد في شعره خاصّة وغيره من الصّعاليك بصورة عامّة إلى اعتماد السّيف أداة حربيّة مَعْبر ضروريّ كان المقصد منه فرض الذّات

(١) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٦٠، ص ٥٣.

(٢) للتّوسّع، انظر، رضا عليبي، الغربة والحنين الشعر العربي إلى نهاية القرن الأوّل الهجري، وهو بحث مرقون لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب منوبة، ٢٠١٥ للوقوف عند الأسلحة التي اعتمدها الصعاليك ودلالتها الرمزية، ص ٢٧٤ وما بعدها.

لذاتها في محيطها، وعلى أساس من ذلك شكّل الصّعلوك هيئة طرازيّة للاحتفاء بهذه الأداة، فتناسلت الصّفات عن الموصوف الرّئيسيّ (المهنّد)، وارتبطت ارتباطا قائما على التّناسب لخلق معنى طرازيّا للقوّة كذلك ما دام المحمول يحيل على حامله ضرورة. وتنبثق طرازيّة المعنى عند النّظر في الدّلالات الخفيّة النّاجمة عن المزج بين الماء والحديد أو بين السّائل والصّلب. إذ يستوقفنا التّقابل في المشابهة بين الميدان المصدر وهو السّيف والميدان الهدف وهو ماء الحديد، أو ما يمكن نعته بمصدر الحياة (ماء)، ومصدر الموت (الحديد)، وتَخلق العلاقة التّقابليّة بين الميدانين ضربا من العُدول بالنّظر في الصّفات الأخرى (مُجذّ – مِقطف). وهي صفات بُنيت على أساس مراكمة الموصفات عن الموصوف الرّئيسي المهنّد. ويُحدث هذا الإجراء القائم على التّبئير ضربا من العدول بالتّصدير كما ينعته توفيق قريرة، لأنّ الموصوفات ههنا نازعة إلى «التّعتيم ومثيرة هيئة الموصوف. وكلّ صفة منها كانت **تصديرا** للموصوف من وجهة نظر»[1]. فإذا بالسّيف بصفته الأولى (أبيض) يحيل على اللّون الصّافي وهو ههنا «قيمة ضوئيّة، فالأكثر بياضا هو الأكثر لمعانا وهو الأكثر إضاءة وهذه هي الصّورة المقصودة»[2]. وينضاف إلى التّصدير الأوّل تصدير ثانٍ يُوصل بمكان الصُّنع وهو الهند. والمكان خضع لمنطق الاختيار من الهند نظرا لكونها تُحيل على جيّد السّلاح المصنوع. وفي اجتماع الأجزاء يتشّكل الميدان الهدف، وتكتمل هيئته، ويصبح هذا السلاح قادرا على أن يكون مُجذّا ومقطفا في ساحة الحرب، وعلى هذا الأساس ندرك العلاقة بين التّشبيه والصّورة في بيت الشّاعر، وهي علاقة توصف بـ «**التّتميم الإدراكيّ**»[3]، لأنّ العلاقة الأولى تُركّز على المجال (اللّون)، في حين تتعلّق الثّانية بمجال الحدّة، وفي التقاء المجالين تتمّة للصّورة المبنيّة على إظهار قوّة السّلاح وتميّزه لوناً ومادّة صنع ومكانها.

(١) انظر، الشّعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٩٣. وانظر، شرح قريرة للأبيات المتعلقة بجهاز المحارب عرفانيا. المصدر نفسه ص ٢٨٨ وما بعدها.

(٢) انظر، الشّعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٩٠. وللوقوف عند دلالات الألوان، انظر، رضا عليبي، السّواد الجميل في شعر عنترة بن شدّاد، مجلة نزوى، العدد ٧٩، السنة ٢٠١٤.

(٣) انظر، الشّعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٩٤. والتتميم مكوّن أساسي لعملية المزيج إلى جانب التأليف والإنشاء والمقصود به ملء صيغة في مزيج يثار عندما يتطلب بنية مسقطة من فضاء الدخل معلومات من الذاكرة الطويلة المدى. انظر، الشّعرية العرفانية، مفاهيم وتطبيقات، ص ٢٢٨.

إنّ الشّنفرى في رسمه لأجزاء خطاطة، القوّة اتّخذ من **الفضاء الذّهنيّ**[1] مَعْبرا لتمثّل الصّورة وإدراكها إدراكا مباشرا عبْر التّشبيه. وفي هذا الإطار يرى جاكندوف (Jackendoff) – وهو يتحدّث عن الإدراك الواعي للأشياء – وجود ترابط بين عناصر أربعة وهي «السّمات الوصفيّة، والسّمات الإشاريّة، والجهة، والصّورة»[2]. لذلك نفهم تخيّر الشّاعر للموصوف تخيّرا طرازيّا في سماته الوصفيّة وغيرها من السّمات تحقيقا لمبدأ أساسيّ لدى الصّعلوك وهو الامتلاء النّفسيّ مادام المحمول كما أشرنا سابقا يُحيل على حامله. إنّ الاختيار ههنا مُكمّل لصورة الذّات المُقتدرة، وينشأ على أساس من ذلك مَرْجع الصّورة التّشبيهيّة للسّيف داخل الذّهن ضرورة، لأنّه لا وجود لِلُغة منفصلة عن الذّهن عند العرفانيّين.

ب – القوس

يقول الشّنفرى في لاميّته عن السّيف:

إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّهْمُ حَنَّتْ كَأَنَّهَا
مُرَزَّأَةٌ عَجْلَى تُرِنُّ وتُعْوِلُ[3]

يعدّ هذا البيت في التّرتيب تتمّة من حيث المعنى والصّورة للبيت السّابق. ولكنّنا انصرفنا عن تدبّر معانيه لقيامه على عُدول بالكناية، بينما صرفنا عنايتنا ههنا إلى تفكيك الصّورة القائمة على التّشبيه كما ضبطناه في مسار البحث سابقا. فمتصفّح البيت يرى أنّ الشّاعر قد بَناه على مصدر محسوس مُنحدر عن تشبيه مرجعه الواقعيّ، وهو تشبيه جمع بين ميدانين متقابلين، بين القوس في الضّمير العائد (كأنّـ**ها**)، وصورة المُرزّأة المُعولة، ونشأ من هنا العُدول من الصّورة التّشبيهيّة الّتي مسكنها الذّهن. غير أنّ مقاربة البيت مقاربة من جهة أخرى قَصد فهم العلاقات المُمكنة بين الميدانين يُفضي بنا إلى أفق علاقة نعدّها من درجة ثانية، لأنّ الجامع المشترك بين صورة القوس منطلق السّهم في مسار محدّد فضائيّا يَعْدِل صورة الباكية لفقيدها في مستوى ما يُثار من صوت صادر عن كليهما. ومن هذا المنطلق كذلك يصبح التّقارب ممكناً إذا ما نُزّلت الصّورتان في سياق حربيّ، فكأنّ ميدان الحرب ههنا بات راعياً لتلك العلاقة مادام السّهم الذي بُعث من القوس يؤدّي إلى الموت، والموت يصبح باعثا رئيسيّا على البكاء على الميّت، وعلى هذا الأساس كان تقريب الشّاعر بين الصّورتين تقريبا حسّيّا أوّلا من خلال

(١) يعود الفضل إلى فكرة الفضاء الذهني لفوكوتياي.

(٢) انظر، Jackendoff,R,Foundation of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution, OxfordUniversityPress,2002:14-309.

(٣) انظر، ديوان الشنفرى، ب ١٣، ص ٦٠.

الصّوت، ومن خلال تجسيد المشهد وجعله أكثر قُرْبا من السّامع ثانياً.

لقد تهيّأ للشّاعر إحكام الرّبط بين الميدانين تشبيهاً لوعيه بوجود تطابقات بينهما، فكان المَعْبر إلى المعنى التّشبيهُ أوّلا، والمحمولاتُ الدّلاليّة ثانياً.

إنّ الوعي هنا يَبني معرفة الذّات بالموضوع. وكان للحواسّ (قناة السّمع هنا) دور تنشيطيّ إفهاميّ للمشهد. وتحصل نتيجة لذلك قوّة مارسها المتكلّم على السّامع بُغية شدّ انتباهه، لأنّه «كلّما كانت القوّة في العمل اللّغوي أقوى كان إخضاع السّامع لمشيئة المتكلّم أضمن وأوكد»[1]، ونحسب أنّ الشّنفرى بهذه الصّورة الطّرازيّة قد قلب السّمع بصرا بعبارة ابن رشيق القيرواني، وحقّق القوّة وأثبتها صفة في نفسه مادام الجهاز من قوس بسهمه يُحيل على مستعمله كما رأينا في الصّورة السّابقة. فتكتمل خطاطة القوّة الّتي سعى الشّاعر إلى تأسيسها واقعاً، وبناء على ذلك نعتقد أنّ الصّعلوك قد أعطى لتجربته معنى مكّننا التّشبيه بِفرعَيْه من الوقوف على تجلّياتها.

لقد كان لتجربة الشّاعر الحسّيّة مزيّة فَهْم إدراكه للمحيط، وكانت خطاطة القوّة مَعْبرا لدراسة الأبنية المتحكّمة في مختلف الصّور. ورغم التّباعد أحيانا في الميادين الّتي طرقها الشّنفرى، فإنّ اعتماد المِنوال العرفانيّ بمفاهيمه المتنوّعة مكّننا من إيجاد **تَناسبات** عديدة لمختلف المحمولات الدّلالية. فكانت نظريّة المزيج حينا، والميدان المصدر والهدف حينا آخر، والتّبئير أحيانا، والعدول بالتّصدير أحيانا أخرى عونا لنا على اقتفاء الجَشْطَلت القائم على القوّة والتّوازن في عالم الصّعلوك.

٢ - خطاطة القوّة والبنية الاجتماعيّة في شعر الشّنفرى

لقد تبيّنا في القسم الأوّل من العمل وفي إطار التّصوّر العرفانيّ لخطاطة القوّة القائمة على التّشبيه العلاقة المتينة بين المعنى والمبنى، أو الفكرة والأسلوب، وكانت اللّغة أداة الشّاعر الّتي توسّلها لبناء تصوّراته[2]، وكان التّشبيه بشكل خاص والاستعارة بشكل عامّ طريقة من طرق بناء التّصوّرات لعالم الصّعلوك من خلال تحويل ما هو مجرّد كامن في الذّهن إلى ما هو محسوس ذو صلة بالتّجربة الذّاتية. ولقد بيّن لايكوف وجونسن ضمن نظريّتهما «الاستعارة التّصوريّة» أنّ «أذهاننا استعاريّة» بمعنى أنّ الفرد يفكّر بطريقة

(١) انظر، عبد الله صولة، دينامية القوة في اللغة والخطاب، (بحث مرقون)، ص١٣.

(٢) انظر، عملنا، أثر الصعلكة في شعر الشاعر، ص ٩١ وما بعدها.

يسقط من خلالها تجربته الخاصّة على تجارب أخرى، ويكون المقصد من ذلك إدراكيّ وفهميّ للكون في ذات الحين.

ونُدرك بالنّظر إلى التّشبيه بفرعيه أنّ الشّاعر خلق نوعا من المماثلة في الطّباع بين الآدميّ والحيوانيّ. وتظهر تلك المماثلة خاصة في مشهدين اثنين، مشهد الحيّة المتربّصة بالفريسة الّذي يماثله تربّص الشّنفرى بعدوّه، ومشهد الأراوي المحيطة به. ولم يكن المشهدان في حقيقة الأمر سوى انعكاس لما هو خارجيّ على ما هو داخليّ للشّاعر، لأنّ كلا الصّورتين مرآة عاكسة لحياة الذّات في محيطها سواء في حالة تأهّبها ويقظتها أو في حالة هدوئها، وفي علاقتها بالبنية الاجتماعيّة بصورة عامّة. ونعتبر أنّ ذلك التّقارب في الطّباع مدخل مُهِمّ لفهم البنية الاجتماعيّة الّتي تتأسّس عليها القبيلة بدرجة أولى، إذ اعتبر بعض علماء الاجتماع أنّ تحليل الخطاب النّقدي لن يكون نقديّا بالمعنى الدّقيق ما لم يكن مُنغرسا في نقد العلاقات الاجتماعيّة بُغْية إحداث نوع من التّغيير في البنية الاجتماعيّة القائمة(١).

لا شكّ في أنّ خطاب الشّنفرى ههنا ومن خلال خطاطة القوّة قد سعى إلى تأسيس عالم بديل عبْر تقويض البنية الاجتماعيّة القَبَليّة القائمة في مستويات عدّة لعلّ أظهرها قضية الدّم من خلال إثارة العلاقة بين الصّعلوك وبني جنسه داخل القبيلة نفسها، وذلك من خلال تأسيس مفهوم جديد للصّحبة، وهو مفهوم أيّده الشّاعر نفسه ببناء العالم الحيوانيّ المحيط به في هيئة أقرب إلى حياة الإنسان عن طريق إبدال الوحشة والتّبدّي بالأنس في قوله:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عَمَلَّسٌ
وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وعَرْفَاءُ جَيْأَلُ
هُمُ الأَهْلُ لاَ مُسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذَائِعُ
لَدَيْهُمْ ولاَ الجَانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ(٢)

إنّ هذه البنية الاجتماعيّة الّتي ينعتها فان ديك van dijk بالبنية الكبرى، هي البنية المحرّكة للفكر لدى الصّعلوك، والمحدّدة لرؤيته المتجسّدة في اللّغة أساسا. ولقد كانت هذه البنية المحور المشكّل لخطاب الشّاعر، وهو خطاب بدا منغرسا فيما هو اجتماعيّ وهو ما سنظهره لاحقا، وحاول إلى جانب ذلك تقويض بعض المسلّمات المتعارضة مع فلسفة الذّات، لذلك كانت اللّغة آلة الشّنفرى في بسط

(١) انظر christopher heart, Discourse, Grammar and Ideology, Functional and Cognitive,Perspectives,p2.
(٢) انظر، ديوان الشنفرى، بـ ٥-٦ ص ٥٩.

الهيمنة[1]، وأداة مناسبة للقوّة الاجتماعيّة لمجتمع الصّعاليك البديل عن حِمَى القبيلة.

إنّ فهم خطاطة القوّة من خلال البنية الاجتماعيّة يلزمنا النّظر في الخلفيّة الإيديولوجيّة المحرّكة لأدب الصّعلكة في شعر الشّنفرى ومن خلفه أدب الصّعاليك بصورة عامّة.

تقوم مدوّنة الشّنفرى على بنيتين جشطلتيّتين مهيمنتين على خطاطة القوّة، نطلق على الأولى **بنية المُعرقل** وهي ههنا متعدّدة، فهي القبيلة الّتي خلعته وحرمته من نعيمها وحِماها، وهي البيئة المعرقلة له بحيوانها، السّلطة بصفة أعمّ اللاّجّة في طلبه والمُهدرة لدمه. لذلك تشكّلت حركة الصّعلوك في الفضاء تبعا لإرادة المُعرقل وهي القبيلة بدرجة أولى، ممّا جعل الشّاعر يُكيّف نمط حياته تكييفا اقتضته الضّرورة، وذلك بهدف تغيير وجهته نحو مسار آخر جديد. أمّا البنية الثّانية فيمكن وسمها **بالبنية الدّاعمة** وتربطها بالبنية الأولى علاقة جدليّة، لأنّ وجودها رَهَن للبنية الأولى. ومرجع هذه البنية المحيط أو العالم الخارجيّ للصّعلوك، إذ تتدخّل عوامل خارجيّة تحقّق توازن الصّعلوك النّفسي المفقود المرغوب، ولقد اصطلحنا عليه سابقا بالعالم البديل أو المُعادل الموضوعيّ الجديد. ونعتقد أنّ عمليّة خلق هذه البنية أملاه واقع موجود وآخر منشود أو ما يسميّه محمد الصالح البوعمراني «الواقع والرّغبة»[2]. ولا شكّ في أنّ هذه التّصوّرات عن العالم البديل أو المرجع الواقع والمرجع المرغوب فيه لم تكن إلاّ انعكاسا «بالضّرورة للمرجعيّات الفكريّة والمعرفيّة للصّعلوك»[3].

نشير إلى أنّ مصادر الأدب اختلفت في تحديد أسباب تصعلك الشّنفرى. فالأصفهاني يذكر ثلاث روايات تُجْمع على أنّ العامل النّفسيّ كان المحرّك الأساسيّ لاتّخاذ الشّاعر الصّعلكة نهجا في حياته إلى جانب بقيّة الصّعاليك[4]، فالخلفيّة

(١) نعتقد أن ميل الصعلوك إلى الغريب من اللغة في شعره لم يكن اعتباطيا، وإنما كانت تحرّكه رغبة في إثبات الذات بواسطة اللغة في الواقع. فلئن أقصي الصعلوك من حمى القبيلة، فقد حاول إثبات جدارة الذات في المجتمع ذاته الذي أقصاه بوسائل شتى منها الخروج عن السّمت، وذلك بتكسير القواعد المؤسسة للقصيدة وارتياد مسارب في القول وعرة يمكن عدّها وسيلة تعويض. لذلك نعتقد أن الإغراب في اللغة مَعبر سعى من خلاله الصعلوك إلى التفرد وهو ما يتماشى مع خطاطة القوة. للتّوسع راجع عملنا، أثر الصعلكة في شعر الشاعر، ص ص ١٥ - ٧٥.

(٢) انظر، محمد الصالح البوعمراني، البنية، المعنى الايدولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران (مقاربة عرفانية)، مجلة خطاب، العدد ٢٠، ٢٠١٥، ص ٥٠.

(٣) انظر، عامر الحلواني، المنوال العرفاني والرهان العرفاني، الاستعارة التصويرية في أشعار الهذليين أنموذج، ط ١، طبعة التسفير الفني، صفاقس، ٢٠٠٩، ص ١٠٧.

(٤) انظر، الأصفهاني، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، ٢١ / ٢٠١ وما بعدها.

الإيديولوجيّة التي كان منطلقها ما هو نفسيّ إيديولوجيّ شكّلت خطاب الصّعلوك، وأثّرت في البنية الاجتماعيّة القبليّة ومن خلفها البنية الاجتماعيّة برمّتها لدى الصّعاليك أنفسهم، فتأسّست تبعا لذلك منظومتان قيميّة ومعرفيّة تسعيان إلى تأسيس بُنى بديلة أو نماذج جديدة يسميّها فان ديك بالبُنى العليا، وتمثّل بالنّسبة إليه «الشّكل الخطاطيّ الّذي ينظّم المعنى الكلّي»[1]. ونعتبر أنّ خطاطة القوّة بتجليّاتها الحقيقيّة أو الاستعاريّة لم تكن سوى إيديولوجيا الشّاعر المحرّكة لفكره في تمظهراته المختلفة أثناء صراعه مع الآخر/ القبيلة والحامل لايديولوجيا مغايرة له. ولقد تولّد عن ذلك لقاء على التّضاد الفكريّ يقوم، بين رغبة الذّات ورغبة ما اصطلحنا عليه سابقا بالمُعرقل وهي ههنا القبيلة بالأساس[2]، ومن سمات هذا الفكر أنّه إقصائيّ لمن يعتبره غريبا عن منظومة القيم المَعمول بها، مقابل تكريس قِيَم القبيلة التي تتّسم بالنّسبة إليه بالضّيق، فنشأ ما يشبه المجتمع القبَليّ الضّيق الموازي للقبيلة الأمّ، وتخلّق أصحابه من الصّعاليك بأخلاق مغايرة قصد التّكيُّف مع نمط الحياة المستجدّة المفروضة. وتبرز ههنا كفاءة الصّعلوك في ربط تصوّراته الجديدة بوضعيّته الأنطولوجيّة ومنزلته الوجوديّة من خلال ما هيّئته له تجربته من معارف متنوّعة باتت تمثّل قاعدة بنائيّة أساسية لإنتاج شتّى المعاني المؤثّثة لخطاطة القوّة من إشارات عن الصّحب الجُدد بوصفهم عماد البنية الاجتماعيّة البديلة.

والذي ثَبَت من خلال الشّعر أنّ الشّنفرى كان حريصاً أثناء تشكيل كونه البديل على إثبات مفاهيم انتزعها ممّا اصطلح عليه طالمي Talmy **بالمُعارض**[3] مقابل **المُعاني** والميّال – أي المعارض– إلى التّعارض الطبيعيّ مع توجّهاته. ومن

(١) انظر، Teun, A, Van Dijik, Macrostructures and Interdisciplinary,Study of global Structures in discourse, Interaction, and cognition, Lawrence Erlbaum Associates, Publisgers, Hillsdale, New Jersey, 1980, p 108.

(٢) يذكر الأصفهاني في خبر له أنّ بني سلامان سبت الشّنفرى وهو غلام فجعله الذي سباه في بهمه يرعاها مع ابنة له، فلمّا خلا بها ذهب ليقبّلها، فصكّت وجهه، ثمّ أخبرت أباها بالأمر، فخرج إليه ليقتله، فوجده ينشد أبياتا يأسف فيها على أن هذه الفتاة لا تعرف نسبه، فسأله الرجل عن نسبه، فقال أنا الشنفرى أخو بني الحارث بن ربيعة، فقال له الرجل: لو لا أني أخاف أن يقتلني بنو سلامان لأنكحتك ابنتي. فقال: عليّ إن قتلوك أن أقتل بك مئة رجل منهم. فأنكحه ابنته، وخلى سبيله، فشدّت بنو سلامان خلافه على الرجل فقتلوه، ثم أخذ يوفي بوعده للرجل فيغزو بني سلامان ويقتلهم. انظر البقية، الديوان، ص ١١.

(٣) انظر، Talmy, Toward a Cognitive Semantics, Vol, 1, The Mit, press 2000, p 418. عند حديثه عن جعلية السّكون في دينامية القوّة المتحوّلة.

بين ما سعى الصّعلوك إلى تكريسه صفاتا في الواقع صفات يمكن إدراجها في خانتين كبيرتين: خانة الإثبات لما للذّات من شمائل حسنة، وخانة النّفي لما ينبذه الصّعلوك من سيّئ الخصال.

ومن الصّفات الرّئيسيّة ركّز الشّنفرى على صفة الحِلْم. وغير خفيّ ههنا أنّ إثبات هذه الصّفة فيه إظهار لصّورة الذّات إظهاراً يخالف الصّورة الّتي قدّمها الآخر عنه من شخص مُحِبّ للفتك وراغب في سَفك الدّماء. فإذا بالشّاعر وفي قوله: (الطويل)

وَإِنِّي لَحُلْوٌ إِنْ أُرِيدَ حَلاَوَتِي
وَمُرٌّ إِذَا نَفْسُ العَزُوفِ اسْتَمَرَّتِ[1]

يُعيد ترتيب الموجودات في كونه، ويَظهر للآخر حَليماً وكاظماً للغيض، ورزينا غير عجول في اتّخاذ قراراته. ولسنا نشكّ في أنّ الشّاعر ومن خلال بنية البيت ذاتها والقائمة على التّقابل بين الصّدر والعجز في لفظتي حلو / مُرّ، كان في موقع المُحاجّ لمتقبّله. ونهض الرّابط الحجاجيّ القائم على الشّرط بدعم المحمول الدّلالي التّقابليّ. ولقد بَيّن طالمي كيف تعكس هذه الرّوابط (والّتي من بينها الشّرط) بنية خطاطة القوّة[2]. فكأنّنا بالشّاعر ومن خلال جملة الشّرط كان حريصاً من جهة محتوى الشّرط القضوي على حمل المتقبّل على سلوك معيّن مطلوب، وإلزامه بتحقيق مضمون الشّرط عملا بحدّ الشّرط بأنّه إلزام بالشّيء. والتّقابل في الصّفة حُلو/ مُرّ فيه معنى الإظهار لصفة، وتقييدا لتلك الصّفة بشرط المتقبّل لتلك الصّفة، فالحلو رهن لوضع، وكذلك المُرّ رهن لوضع يكون للمخاطب دور بارز في تعيين أحدهما.

إنّ التّنظيم الأخلاقيّ في ذهن الشّنفرى مُحدّد سَلفاً على أساس الأطراف المحيطة به. وتعّد صفة الحِلم من الصّفات الطّرازيّة الثّابتة لدى الشّاعر إلى جانب الصّفات الأخرى المكمّلة للبنية الاجتماعيّة لمجتمع الصّعاليك على غرار الخاصّيّات الخُلقيّة الأخرى والّتي نراها من خواصّ كون الصّعاليك من قبيل رَفْض الضّيْم وإثبات رفعة الذّات وعزّتها كما في قوله:

وَأَسْتَفُّ تُرْبَ الأَرْضِ كَيْلاَ يُرَى لَهُ
عَلَيَّ مِنْ الطُّولِ امْرُؤٌ مُتَطوّلُ[3]

إنّ الذّات المتلفّظة بالخطاب ههنا تبدو حريصة على رسم صورتها في هيئة النّموذج التّاريخيّ والأسطوريّ في ذات الحين، فأثبتت مكارم الأخلاق ودحضت

(١) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٣٤، ص ٣٨.
(٢) انظر، Talmy, Toward a Cognitive Semantics, Vol, 1, p 452-453 .
(٣) انظر، ديوان الشنفرى، ب ٢٣، ص ٦٢.

سيّئها. ولقد صِيغت مُجمل تلك الصّور صياغة تقريريّة انسجمت مع رؤية الصّعلوك بما أنّ توظيف هذه الصّفات في خطاطة القوّة كان مُعَبِّرا عن نِظرة متميّزة للكون، وعن رسالة في هذا الوجود أساسها قُطْبان متعارضان هما مُعارض ومُعَانٍ.

يبدو أنّ الشّنفرى ومن خلال ما رأينا من صفات طرازيّة عن الصّعلوك المِثال رسم لنفسه مشهدا لبطل طرازيّ كذلك حرص على تأصيله في القصيدة أوّلا، وفي الواقع ثانيا. ويجد هذا المسعى ما يبرّره فيما أشرنا إليه سابقا من ضُروب التّعويض النّفسيّ الّتي قصد إليها في عالمه الفنّيّ والواقعيّ ما دامت الذّات منشدّة إلى مرجعها ومرتبطة به ارتباطا وثيقا وهو ما عبّرنا عنه سابقا بالقول بالبنية الاجتماعيّة الخاصّة بمجتمع الصّعاليك. ويُكسب الشّاعر بهذا الإجراء الصّورة وظيفة مزدوجة، فهي إجلاء لجلال شأن الذّات أوّلا، وإقناع للمتقبّل بسلطتها بل ووجودها في الواقع ثانياً[1].

إنّ الصّعلوك وهو يتخيّر القيم المُسندة إلى نفسه يبدو حريصًا أشدّ الحرص على انتقائها من الأفضل حتّى تكون ملائمة جميعها لخطاطة القوّة، ومكمّلة لها وذلك من خلال توزيعها على خطاطات أخرى متنوّعة، فالحِلم في ذاته خطاطة، والكرم كذلك خطاطة، والصّبر على الجوع خطاطة، وباقي الصّفات خطاطات. ولا نعدم كذلك أن تكون تلك القيم الغالبة في عمومها على شعر الصّعاليك والحاضرة أمثلة ونماذج في شعر الشّنفرى على وجه الخصوص مقاصد يُعتبر الانتقال فيها من واحدة إلى أخرى مُماثلة لها مُعبّرة عن قيم مفردة لتكوين صورة مثال هي في عرف الصّعلوك طرازيّة تَنِدّ عن المألوف المتداول لدى بقيّة الشّعراء المجايليين لهم، بل إنّ تلك الصّور وجب مخالفتها للقيم السّائدة تكسيرا للبنية الاجتماعيّة القائمة. وإنّ في الانتقال هذا إحداثا لضرب من الاسترسال بين الدّلالة والتّركيب كما رأينا في فاتحة العمل، وذلك بأنْ يَعمد المُتصوّر إلى ضرب من التّصوير المُؤَمْثل وذلك «بتبئير المتكلّم في كلّ مرّة جانب من الجوانب المتعلّقة بالرّبط»[2] كما يقول شارول.

خاتمة البحث:

في البدء كان البحث في شعر الصّعلكة بوصفه ظاهرة نعتناها بالاجتماعيّة والأدبيّة[3] تفرض على الباحث التّعامل

(١) انظر عملنا، أثر الصّعلكة في شعر الشاعر، ص ٦١ وما بعدها.
(٢) انظر، عبد الله صولة، الاسترسال في الظاهرة اللغوية، ضمن ندوة قسم العربية، جامعة سوسة، ٢٠٠٢، ص ٦٤.
(٣) انظر، عملنا، أثر الصعلكة في شعر الشاعر، ص ٧ وما بعدها.

معها تعاملا مخصوصا بعيدا يجانب المعايير الأخلاقيّة المعياريّة أو التّجزيئيّة. ولمّا انصرفنا عن المناهج القديمة المُتَعاملة معه على أساس ما حدّدته من ضوابط بحث مع هذا اللّون من الشّعر، كان لزاماً علينا طَرْق مناويل بحث جديدة ومغايرة تحاول أن تراعي خصوصيّات الشّعر والشّاعر في ذات الحين. ولقد كان المنوال العرفانيّ إطارا إجرائيّا مناسبا في تقديرنا للبحث عن المعنى والمبنى في شعر شاعر يعدّ من الصّعاليك البارزين في تاريخ الصّعلكة في الجاهليّة إذا ما قُورن بغيره من صعاليك تلك الحقبة، وذلك في إطار كلّي جامع يسعى إلى دراسة خطاطة القوّة من خلال التّشبيه دون سواه من المباني التي أتى عليها غيرنا ذكرا في دراسات جادّة، والتي نخصّ منها الكناية أو الاستعارة. وقد المنوال العرفانيّ بطبيعة الحال الإطار الإجرائيّ لها، وانصرافنا عن تلك السياقات كان عن وعي منّا بقيمة التّشبيه التمثيليّة المُغيّبة عن تلك الدّراسات، إذ من شأنها إظهار لطيف المعاني من زاوية نظر عرفانيّة كانت مطلبا سعى الشّاعر الصّعلوك إلى بلوغها وإظهارها لمتقبّل شعره قصد حمله على الاعتراف به شاعرا فحلا وقد أقصي من دائرة القبيلة فرفده الشّعر بمزيّة الخلود.

وإنّ الغاية من البحث الّتي قيّدنا بها أنفسنا منذ بداية العمل مزدوجة، فهي إثبات أنّ البنية لم تعد المَعْبَر الأساسيّ إلى اكتناه المعنى كما ساد في بعض المناهج القديمة، وإنّما البنية في المنوال العرفانيّ هي المعنى ذاته في مختلف مسارات تشكّله وبنائه، من ذلك أنّ لنقاكر قد رأى أنّ التّركيب هو نتيجة مباشرة للتّصور الذي يأتيه المتصوّر، ممّا يجعل التّركيب في استرسال وتواصل دائمين مع الدّلالة التّصوريّة[1].

أمّا الغاية الثّانية التي حرصنا على إثباتها عرفانيّا فتتمثّل في أنّ المعنى والبنية أمران متلازمان لا ينفصلان في التّصوّر العرفانيّ. ولمّا استقام لنا الأمر على هذه الهيئة التي قيّنا بها أنفسنا، تتبّعنا المعنى من خلال التّشبيه بوصفه آليّة من آليات الإدراك لدى الصّعلوك، فإذا بنا أمام ذات لها حضورها الجسديّ في الكون، تعاملت مع المحيط من منطلق تصوّريّ تجسيديّ انتقلت فيه الفكرة من مجالها الذّهنيّ المجرّد إلى مجال التّجسيد المحسوس.

وانطلاقا من ذلك انتهينا إلى أنّ معالجة الشّاعر الصّعلوك الإدراكيّة لذاته والمحيط

(١) انظر، عبد الله صولة، الاسترسال في الظاهرة اللغوية، ص ٥٢.

كان المَعْبر إليهما جسديّا بالأساس. فالجسدنة أظهرت دور الجسد في توجيه السّلوك العامّ للصّعلوك بوصفه ذاتا ثقافيّة تحمل تصوّرات مغايرة عن البنية الاجتماعيّة القبَليّة السّائدة، فحِرْص الصّعلوك على الخروج عن السّمت بل تكسيره مقصد يبطن رفضه رفضا قاطعا للبنية القبَليّة، مقابل سعيه نحو تأسيس بديل لبنية مغايرة من خلال إثبات مفاهيم تُعَدّ لدى الصّعلوك طرازيّة بما أنّها تجسيد لهيئة تَموقع في الوجود إلى جانب الآخر الرّافض له فكراً ووجوداً أصلاً.

المصدر

- الشّنفرى، ديوان الشّنفرى، جمعه وحققه وشرحه، اميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ١٩٩١

المراجع العربية

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د ت).
- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار إحياء التراث العربي، (د ت).
- البوعمراني، محمد الصالح، البنية، المعنى، الايديولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران (مقاربة عرفانية)، مجلة خطاب، العدد ٢٠، ٢٠١٥.
- الحلواني، عامر، المنوال العرفاني والرّهان العرفاني، الاستعارة التّصويرية في أشعار الهذليين أنموذج، ط ١، طبعة التسفير الفني، صفاقس، ٢٠٠٩.
- صولة، عبد الله، الاسترسال في الظاهرة اللغوية، ضمن ندوة قسم العربية، جامعة سوسة، ٢٠٠٢.
- صولة، عبد الله، دينامية القوة في اللغة والخطاب، (بحث مرقون).
- عليبي، رضا، أثر الصعلكة في شعر الشاعر، بحث مرقون بكلية الآداب سوسة، ٢٠٠٦.
- عليبي، رضا، الغربة والحنين في الشعر العربي إلى نهاية القرن الأوّل الهجري، بحث مرقون بكلية الآداب منوبة، تونس، ٢٠١٥.
- قريرة، توفيق، الشّعرية العرفانيّة مفاهيم وتطبيقات على نصوص شعرية قديمة وحديثة، كلية الآداب القيروان، ٢٠١٥.
- قريرة، توفيق، العرفاني والاصطلاح النحوي العربي، منشورات كلية الآداب والإنسانيات، منوبة، (د ت).
- المسدّي، عبد السّلام، بين النص وصاحبه، تونس، دار قرطاج للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٢.

المراجع الأجنبيّة

- A, Teun, Van Dijik, Macrostructures and Interdisciplinary,Study of global Structures in discourse, Interaction, and cognition, Lawrence Erlbaum Associates, Publisgers, Hillsdale, New Jersey, 1980.
- Heart, christopher, Discourse, Grammar and Ideology, Functional and Cognitive, Perspectives.

M, Lakoff, The Bady in the mind: The Bodily basis of meaning imagination and reason, University of Chicago, Press, Chicago.

R, Langacker, Foundations of Cognitive Grammar, vol 1, Theoretical Prerequisites, Stanford: University, Press, 1987.

R, Langacker, Foundations of Cognitive Grammar, vol 1,p 145.

R, Jackendoff,Foundation of Language, Brain, Meaning, Grammar, Evolution, Oxford University Press, 2002.

Talmy, Toward a Cognitive Semantics, Vol, 1, The Mit, press 2000.

الشّعر الغنائيّ لدى شاعر الهجرة والهجير(*)

د. خليل عبد الله سعد

الرّثاء من الأغراض الأصيلة في الأدب العربي، وهو أكثر اتّصالاً بالمشاعر الإنسانية، لذا نجده شائعاً، ومزدهراً في عصرنا، كشأن حاله في الماضي.. فلقد رثى الشّعراء، القادة والملوك، والعلماء، والأقرباء، والأصدقاء.. كما رثوا الدول والمدن...

ليس في العالم إنسان لم يعرف الرّثاء، فالرّثاء موجود لدى كل المجتمعات، وهو يقترن بالموت، الذي يقف الإنسان حياله عاجزاً وضعيفاً، مستسلماً لذلك المصير المحتوم، الذي يعكس حقيقة وجود الإنسان، وأنه في كلّ لحظة يتّجه إلى نهاية لا بدّ من وجودها... «الموت وجود الحقيقة الإنسانية في النهاية»(١).

لقد انتشر الرّثاء منذ أن كان الموت، وعرف أدبنا العربي هذا النّوع، منذ العصر الجاهلي، حين كان أفراد الأسرة وأقاربهم يندبون موتاهم، ويتحدّثون عن خصالهم ومآثرهم أمام الأجداث... وكان المهلهل، والخنساء، من أشهر شعراء الرّثاء في ذلك العصر. فقد كان لموت «كليب» شقيق المهلهل أثرٌ مفجع، بعد أن قُتل على يد «جسّاس»، فرثاه بقصيدة ممزوجة بالدّمع والحرب، تفوح منها العاطفة الرقيقة المنبعثة من قلب محبّ، مفجوع لفقد أخيه، وعاطفة خشنة تبيّن حال البراءة والفطرة..

«أهاج قذاة عيني الاذّكار
هدوءا فالدموع لها انحدارُ
وأبكي والنجوم مطَلَّعَاتٌ
كأن لم تحوها عني البحار
على من لو نُعيتُ وكان حيّا
لقاد الخيل يحجبها الغبار

(*) الشاعر أحمد محمد سعد: (١٩٢٤ ٢٠١٤) شاعر جنوبي من مواليد معركة، قضاء صور، لبنان الجنوبي، من آثاره الأدبية. هجرة وهجير (١٩٩٢)، صدى الأعماق (١٩٩٧)، مروى بعد الهجرة والهجير (٢٠٠٢)، حصاد الثمانين (٢٠٠٤)، عبير وزفير (٢٠١٠)، ويحي من التسعين (٢٠١٤).

(١) حمّود محمد، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب اللبناني، طبعة ١، ١٩٨٦، ص٢٨١.

دعوتك يا كليب فلم تجبني
وكيف يجيبني البلد القفار[1]

أما الخنساء، فقد كان لها شقيقان: معاوية وصخر، فقُتِلا كلاهما، وكان لمقتلهما صدىً عميقاً، وجرحاً بالغاً في قلبها، فبكت حتى تقرّحت مقلتاها، وعميت، فرثتهما بشعر يضجّ عويلاً، وندباً، لكأنّ دموعها المتلظّية بفقدهما، النار في الهشيم:

قذىً بعينك أم بالعين عُوّارُ
أم ذرّفت إذ خلتْ من أهلها الدارُ
كأنّ عيني لذكراه، إذا خطرت
فيضٌ يسيل على الخدّين،مدرار
.. وإنّ صخرا لَوَالينا وسيّدُنا
وإنّ صخرا، إذا نشتو،لنحّار
أغرُّ أبلجُ، تأتمّ الهداة به
كأنّه علمٌ في رأسه نارُ[2]

وقد رثى لبيد، أخاه «أربد» وتفجّع عليه، إنّما عزّى نفسه بقوله: ان الإنسان وديعة لا بدّ أن تُرَدّ:

وما المال والأهلون إلا وديعةٌ
ولا بدّ يوما أن تُردّ الودائع
وما الناس إلا عاملان: فعامل
يتبّر ما يبني، وآخر رافع[3]

والشاعر أحمد محمد سعد، كان على موعد دائم مع الحزن والألم، فلم تكفه الأيام لوعة فراق الأهل والأحباب، حتى أصابه بسهم لئيم، زلزل كيانه، حين أفجعه بولده البكر «عصام»، فأظلمت الدنيا أمام ناظريه، وأصبح الليل كأنّ ليس له نهار..

فرثاه رثاء من يشعر بالمصيبة شعوراً عميقاً، أذهب عن ناظريه، صفو الحياة، وسرق من أيامه الأفراح، وأضحت الدنيا بعده كدَراً وسُقْما، ويطلق لسانه بما يفيض من القلب، فإذا الألفاظ تسيل سيلان الدموع المنهمرة، في انسجام وسهولة ورقّة، وإذا الأبيات لظىً يعتصر القلوب:

يا قلب: ما فعلت بك الأيام
عصفت بك الأرزاء والآلام
في كل ركن،من شغافك طعنة
سهمٌ، تزاحمه لديك سهام
... إن كنتَ ودّعتَ الحياة، فها أنا
قد غاب عنّي، الصفو والأحلام
لا خير بعدك، في حياة ملؤها
كدر، وهَمٌّ، دائمٌ، وسقامُ[4]

لقد شفّ قلبه موت ولده، فأطال وقوفه أمام ضريحه، يذرف العبرات، وراح يناجيه

(١) إميل ناصيف، أروع ما قيل في الرثاء، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٩٩٤، ص١.
(٢) المرجع نفسه، ص١٥.
(٣) ثريا عبد الفتاح ملحس، القيم الروحية في الشعر العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص٩٠.
(٤) سعد أحمد محمد، هجرة وهجير، دار الجزيرة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، ص ١٦٧ - ١٦٨.

مناجاة المفجوع، في حياة أضحت خراباً، فلا ربيع فيها ولا شتاء، وكأنّ فصولها توحّدت خريفاً سرمديًّا.

وأحسّ في قرارة ذاته، وكأنّ القدر يطارده، عندما انتزع منه شقيقته «سعدية»، التي اختطفها مرض عضال، في بلاد المهجر، يعود لينتزع منه اليوم ابنه وفلذة كبده. فتتصاعد الزفرات حرَّى، لتزيده وجداً على وجد.

بالأمس شيّعت الصبايا غادة(*)
واليوم شيّع بالقلوب، عصامُ(١)

فرحيل ولده، كان بمثابة الصدمة التي أوقدت في ذاته حقيقة لا بدّ من التسليم بها، والخضوع لحكمها.فما الإنسان في هذه الحياة سوى مسافر في كل لحظة إلى حيث محطّ الرّحال، في عالم الرّوح والدار الأبدي، حيث تُردّ الودائع.

إنّ الحرقة في قلبه لم تفارقه رغم مرور عام على رحيل ولده، وها هو يناجيه متسائلاً: عمّا يحدّثه، وطيفه لا يزال معه،ليلا ونهارا. ومع إشراقة فجر أحد الأيام،والحنين قد أخذ منه مأخذاً كبيراً، كتب له ما يعانيه:

هزّني الشوق، وألقاني الحنين
بين آهات، وشجو، وأنين
ساهر في وحشتي، أرعى السّهى
أرقب الفجر، وفجري لا يبِين
.. كلّ قلب، غير قلبي، وادعٌ
وفؤادي في لظى الوجد، رهين
..أنت، في النّعمى طليق، وأنا
راسف، في حمأة البلوى، سجين(٢)

وتمرّ الأيام بأفراحها وأتراحها، ويبقى عصام في القلب والذاكرة، لم تقوَ الأعوام والسنون على

محو ذكراه، أو اختطاف طيفه من أمام ناظريه:

أعيش سحابة الأيام، أصبو
إلى حلم المآبة والتّلاقي
وأسهر، أرقب الأفلاك، علِّي
أرى قمري، يطلُّ من المحاق
.. لَئِن، يجاد الزمان، وعُدتَ يوما
فلا بقيت، من العمر، البواقي(٣)

وفي ذكرى مرور أسبوع على رحيل والدته، وقف الشاعر يرثيها بكلمات متهدّجة، خاشعة، أمام سطوة الألم الذي يتركه موت الأمّ، فكانت العبارات تصدر من الشفاه، وهي ترتجف في موقع غياب الحنان والعطف والتضحية.

إنّ حضن الأم، سهل فسيح، مغروس بأرقّ العواطف النبيلة، والمعاني الإنسانية

(*) شقيقة الشاعر.
(١) المصدر نفسه، ص١٦٨.
(٢) المصدر نفسه، ص١٧١.
(٣) هجرة وهجير، ص١٧٧.

السّامية، والحنان الذي يشعّ ألقا وصفاء، فهي منشأ الراحة والمحبة في العائلة، وأقوى مصدر لسعادتها، فهي التي تبعث الطمأنينة والسلام، والقدرة والقوة، في نفوس الأطفال، وهي الأمّ التي جعلها الله في أسمى درجات الكمال، لأنّ رسالتها رسالة إصلاح المجتمع عن طريق تربية جيل صالح، وعائلة سالمة، «الأم مدرسة الأجيال، فهي التي تقوم بزرع الصّفات الطّيبة في الطّفل وتهدي طفلها ليكون في المستقبل رجلاً مهماً في المجتمع»[1].

وحين يفتقد الإنسان أمّه، سواء أكان طفلاً أم كبيراً، يشعر بفراغ كبير، ويكون لفقدها صدى جارحاً في القلوب، ذلك أن حنان الأمّ لا يعوّضه حنان آخر في الدنيا. فهي الحضن الدافئ، وصدرها منهل الحب، وقلبها مهد الأحلام.

يقول الشاعر في ذكرى رحيل أمّه:

دعيني يا طيور الرّوض إني
سجين كآبتي وأسير غمّي
ومهلا يا صدى قلبي وروحي
ونوري في الظّلام المدلهمّ!!
.. أنا يا أمّ: منكِ حنين عود
وعنقود بدالية وكرم
فصدر الأمّ، منبع كل حلم
وقلب الأم، منبع كلّ حلم[2]

إنّ طغيان المشاعر الوجدانيّة واضح في معظم الموضوعات التي تطرّق إليها الشاعر، فقد انتهج أسلوب العاطفة ليوضّح الصورة، وأفاض من يراعه معانيَ نابعة من عمق انفعالاته. «بالعواطف تقوى على الدّأب والسّعي المتوقّد، ولو تأمّلت في أعمال الخالدين، لرأيتهم يتفجّرون عاطفة وفكراً»[3].

الشاعر والحُبّ: حين تتوحّد الأرواح، وتلتهب الضّلوع، وتسرح الأنفس، في موكب الإشراق والنور، وتصبح اليقظة مهد الحالمين، تولد لحظة الحب، وتخلُد في قلوب المحبّين، لتصبح رباطاً أقوى من الموت، وهياماً يحلّق مع الأرواح في واحة العذاب الرائع.

الحبّ...إنه العاطفة الإنسانية التي تتباين لدى كل إنسان، وهو أنبل العواطف الإنسانية، التي تصاحب الحبيبين، خيالاً، وروحاً، واختلاجات، قبل أن يصبح سلوكا وحياة مستقرّة.

في التراث العربي، مساحة فسيحة للحبّ بكل ألوانه، من العذرية إلى الحسّية،

(١) علي القائمي، دور الأم في التربية، دار النبلاء، ط١، ١٩٩٤، ص١٤.
(٢) سعد أحمد محمد، «مروى» بعد الهجرة والهجير، دار العلوم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص١٣٨.
(٣) الدر ابراهيم، الأسس البيولوجية لسلوك الإنسان، الدار العربية للعلوم، لاطبعة، ١٩٩٤، ص٦٥.

الصّريحة، تحرّكت فيه المشاعر، وصوّرت قصائد الشعراء العواطف والأحاسيس، وتعدّدت حكايات الحبّ، وقصص المحبّين، وما قصّة «مجنون ليلى» إلا مثال واضح لتلك الحكايات، نسمعها، من خلال الروايات التي تردّدت عبر التاريخ الماضي، ولا زالت تدرج في مناهج التعليم، وتصنّف تحت أبواب الحب بأصنافه وألوانه:

«كم من وقوف على الأطلال والدّمن
لم يشفِ من برحاء الشوق ذا شجَنِ
بعض الملامة أنّ الحبّ مغلبة
للصّبر مجلبة للبثّ والحزَن»[1]

تُعتبر قصّة المجنون «قيس بن الملوّح»، مع حبيبته «ليلى العامرية»، من أشهر قصص الحبّ التي شهدها تراثنا العربي، وقد ذرّحه الحبّ، وعانى في سبيله أشدّ المعاناة، وأعيته سبُل الوصول إلى حبيبته «ليلى»، بسبب الصدّ والرّفض من والدها، الذي قام فيما بعد، بتزويجها من رجل آخر، فاعتلّ قيس، والتبس عقله، وتاه في الصحارى، إلى أن وُجد مغشيّا عليه.

«وإني لمجنون بليلى موكل
ولست عزوفاً من هواها ولا جلداً
إذا ذكرت ليلى بكيت صبابة
لتذكارها حتى يبلّ البكا الخدّا»[2]

و«واقع الشعر العربي منذ بذوره الأولى، لم يخرج على هذه القاعدة، فقد عرف شتى مظاهر الحب، فكان حبّ الشاعر لولده وحبّ الشاعر لأخيه، وحب الشاعر لآبائه، وحبّ الشاعر للمرأة، وحبّ الشاعر لله»[3].

وللحبّ في ذات الشاعر أحمد محمد سعد، واحة فسيحة، شجرها وارف وخصب، تتدلّى ثماره كحبّات لؤلؤ، ترنو العيون لمنظرها، وتعشقها القلوب لسحرها. وشاعرنا أبو عصام «ينحت بحروفه الملتهبة على طين الشّعور لمسات الحسن متعرّجة بتواتر وبتوهّج فوق تموّجات جسد بحبّه الجمال أو ينثني طربا أمام علاقة شدّت خياله، واستجمعت في ذاته بقايا الذكرى»[4].

وفي ساعات التجلّي حين تسري المشاعر على بساط الأحاسيس المتسارعة للقاء الحبيب، وعلى وهج الحب المتفجّر شوقا إلى لقاء رفيقة عمره، تلتهب ضلوع الشاعر، ويخفق قلبه شوقاً لأميرة حبّه، فينطلق الحنين متوهّجا كالنّور المنبعث

(١) أبو الفرج الصبهاني، الاغاني، عز الدين للطباعة والنشر، مجلد ١، لا ط.، لا ت. ص١٧٤.
(٢) ديوان البحتري، ج٢، دار صعب بيروت، لاط.، لات. ص١٢٥.
(٣) محمد حمّود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٨٦، ص٣٠٧.
(٤) من كلمة للأستاذ الشاعر محمد موسى سعد، هجرة وهجير، ص٢١٥.

فجراً مع إشراقات الصباح المتألق، فيقول:

أحبّك، رونقاً ورؤى وريّا
كحبّ البيد، للغيث الهطول
.. لئن بُعث الكمال لنا رسولا
تجلّت فيك أوصاف الرّسول
وإن عُبد الجمال لكنت «ربّا»
لأنك... خير معبود جميل[1]!

فحين يصل الشاعر إلى هذه المرتبة من الوفاء لحبيبته، يكشف عن أعماق هذا الحبّ البريء الذي يجيش في صدره، وثبت في قلبه، نابضاً بأعذب الذكريات، والمشاهد العذبة...واستطاع بهذه الكلمات أن ينقلنا الى عالمه الداخليّ، بأسلوب جعلنا نرى محبّا توحّدت ذاته مع ذات الحبيب، ليصيرا ذاتا واحدة تتصاعد في سماء الصفاء والإخلاص والوفاء.....

وفي معرض تجاربه مع الحبّ، يورد الشاعر معاناته إثر الصدّ والتجاهل ونفور الحبيب، فيلجأ إلى فؤاده، ذلك الخافق الذي يسكن بين ضلوعه، ويتفاعل بقوة مع ما تنقله الحواسّ من سعادة وألم، ففيه مكمن الحبّ العظيم:

«إجرح القلب واسقِ شعرك منه
فدم القلب خمرة الأقلام
وإذا أنت لم تُعَذَّب، وتَغمِس
قلما في قرارة الآلام
فقوافيك زخرف وبريق
كعظام في مدفن من رخام
وإذا القلب لم يُرَقّق بحبٍ
حجرته ضغائن ألأيام»[2]

ونراه يخاطب قلبه معاتبا:

يا قلب.. كم تهوى ألم
تدرك بأنّ الجِدّ عاثر
في كل يوم مهلكي
بهوى به ألقى المرائر
منك الهوى والودّ، لكن
لم تقابل غير نافر[3]

وأمام عجزه عن إدراك ما يناله من الوصال مع المعشوق، وإصرار القلب على ملاحقة الحبيب، يرتدّ، شاكيا مناجيا ربّه:

ربّي: لمن هذا الجمال
خلقته في الكون آسر
ألمثليَ المنكود كي
يهوى، ويقضي العمر حائر[4]

وفي أشدّ حالات الضعف والوهن الجسدي، يرى قلبه خافقا بالهوى، فينهل بقلمه شعرا، من حبر العاشقين، متسائلا، ومعانِدا.

---

(١) سعد أحمد محمد، صدى الأعماق، دار النهج اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م ص١١١.
(٢) الياس ابو شبكة، غلواء، ط١، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٥٤، ص٦٥.
(٣) هجرة وهجير، مصدر سابق، ص٥٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٩.

مالي تنكّبتُ درب العاشقين، وبي
قلب، لغير الهوى والشِّعر ما انحرفا؟
مالي جفتني صبايا الحيّ وابتعدت
وفي الحنايا شعاع الحبّ ما كسفا؟
إن أشعل الشّيب رأسي، والدّجى نظري
فالشّيب، لا يطفىء الإحساس إن رهَفَا[1]

لم تستطع الأعوام التغلّب على مشاعر القلب، وأحاسيس الحب التي بقيت متوقّدة في ذات الشاعر، غير آبهة بحدود الحبّ وشيخوخة العمر، واستمر لسانه يلهج بعهود الحبّ واللهو والتغنّي... يقول شاعرنا:

ظبية تختال سحراً وحَلاً
تأسر القلب، وتغتال النّهى
تتجلّى بقوام أهيف
وبوجه شعّ حسنا وبها
ولحاظ كمن السّحر بها
وخدود فوقها الورد زها
وبطرف وبجيد فاتن
مثل جيد الرّيم أو طرف المها[2]

إنّ ما عبّر عنه الشّاعر، من أوصاف حسّية، تتجانس مع ما جاء في قصائد وصفيّة لما سبقه من الشّعراء قديماً، ومن المنظوم قول بعض العرب:

أأنت ديار الحيّ أيتها الرّبى ال
أنيقة أم دار المها والنّعائم
وسرب ظباء الوحش هذا الذي أرى
بربعك أم سرب الظّباء النواعم»[3]

وها هو قلب الشاعر، يستفيض حبّا من وحي القميص، الذي أهدته إيّاه الشاعرة «فاطمة نعمة»[*]، فيستعيد قصّة النبي يوسف مع زليخة:

هذا القميص، من الحبيبة شاهدٌ
كقميص يوسف، فيه حُكمُ الحاكمة
إن، قُدَّ من قُبُلٍ، فهذا يوسف
أو قُدَّ من دُبُرٍ، فهذي فاطمة[4]

كما أنّ ذكريات الشباب، وعهود الحبّ، التي ذهبت بها الأيام، لا تزال تمرّ في خاطره، ويتردّد صداها في ثنايا تجاعيد الكهولة والمشيب.

حدّثيني:عن الصّبا والتّصابي
حين كان الصّبا مجرّد عرس
أتراه يعود، رغم الليالي؟
أم تناهى، من دون نبض وحسّ!

---

(١) سعد أحمد محمد، عبير وزفير، لا دار، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص.ص٦٠ -٦١.
(٢) المصدر نفسه، ص١٢٢.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢٨.
(*) المصدر نفسه، ص١٢٨.
(٤) عبير وزفير، مصدر سابق، ص٥٩.

حدّثيني: عن الهوى والغواني
والتّناجي، ما بين همس ونبسِ[1]

وحين تفتقد الرّوح حبيبها، وهي بعيدة عنه، تعيش مرارة الغربة، وقسوة الهجير، فيصبح الإنسان غريب الدّيار والرّوح..

إن أشرعة الذّكريات، وصور الحبيب، تسرع في خيال الشّاعر، وتضغط بثقلها على قلبه، وتختلج ما بين الضّلوع الملتهبة.. ها هو يسمع شجو الحمامة، فيتصوّر أنّ شجوها، شبيه حنينه، فيتولّد لديه إحساس بالتوجّه لمناجاتها، من خلال خلق الأحاسيس المتوحّدة، علّه يرى فيها مؤانساً يضمّ وجعه إلى وجعها..

أحمامةً في الدّوح، ما يشجيك هل
شطّ النّوى بك أو جفاك خليلُ؟
أيقظتِ في قلبي بشجو: لوعة
أدْمَتْ فؤادي، والفؤاد عليل
هل أنت مثلي يا حمامة في الهوى
تبكي الحبيب وما إليه وصول
تبكي حبيبك ما حَيِيْتِ وها أنا
ما لي إلى كفّ الدّموع سبيل[2]

المنحى الحِكَمي في شعر أحمد محمد سعد:

جاء في تفسير كلمة الحكمة أنها: «معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم. والعلم والتّفقّه. وفي التّنزيل العزيز (ولقد آتينا لقمان الحكمة) والكلام الذي يقلّ لفظه ويجلّ معناه»[3].

إنّ الفكر الثّاقب، والعقل النيّر والراجح، هما صفتان تلازمان الإنسان الحكيم، وبالتالي هما من صفات الحكمة. فصاحب اللسان الفصيح، والرأي السّديد، يتميز عن غيره بالتجربة والدّراية، ويُفزع إليه في القضايا المستعصية على الحلّ، ويستشار في قضايا اجتماعيّة وغيرها، ويحظى بمقام محمود في مجتمعه.

لقد ضمّن شاعرنا بعض قصائده أبياتا حكميّة عديدة، بدت على شكل عِظةٍ، ونصائح تدور حول نظرة الإنسان إلى الكون، والحياة، والسلوكيات الاجتماعية، وما ينبغي التّحلّي به أو تجنّبه. وها هو يدعو في البيت التالي، إلى عدم الخنوع للضعف والتّكاسل، والمبادرة إلى العمل والفلاح:

ومن زرع الزؤان يريد قمحاً
فما للحاصدين سوى الزؤان[4]**!**

(١) المصدر نفسه، ص١٤٢.
(٢) هجرة وهجير، ص٦٦.
(٣) المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ج١، ط٢، ١٩٧٣، ص١٩٠.
(٤) صدى الأعماق، ص١٩٤.

ومن القصائد التي نظمها في مناسبات الرّثاء، قصيدة «أقانيم الحياة الثلاثة» يستعرض فيها قصة الحياة والموت، ومرحلة العمر الذي يعيشه، حيث تدور كلها حول القدر المحتوم، والحياة الزائلة:

«لا تقل: ذاك وذا راح وجاء
كلنا نمضي ولكن بقضاء
كلنا نسعى إلى آجالنا
ونجدّ السير نحو الإنتهاء
لا مشيب يرتدي ثوب الرّدى
لا شباب حامل صك البقاء»(١)

وفي مجال الدّعوة إلى العمل، وبذل الجهد في سبيل تأمين المستقبل الوافر، يدعو إلى الاعتماد على النّفس، «فمن جدّ وجد، ومن زرع حصد». يقول:

«هي الحياة حقولٌ نحن نزرعها
بالشوك حينا وحينا بالرّياحين
من يزرع الحبّ والأعناب وهو فتى
يرَ «الحصاد» وفيرا في «الثّمانينَ»(٢)

والعمر عنده ليس بتعداد الأعوام، بل هو شعور معنوي، يحسّ به كإنسان، ويعيش في نفسه:

«ليس بالأعوام عمري
بل بروحي والبصيرة»(٣)

ومن الفضائل التي يحضّ عليها الشاعر، ويحرص على التحلّي بها، الاتّصاف بالآداب، والأخلاق والمزايا الحسنة، والابتعاد عن بهرجات المادة الزائلة.

«ليس الجواهر بالحليّ وإنما
بجواهر الآداب والأخلاق»(٤)

يتبيّن لنا، أنّ الشّاعر كان على قدر عالٍ من الرّصانة، والتّجربة الغنية في سبر أغوار كنه الحياة، وألغازها، فأتت الحكمة في شعره هادفة، تعالج أفكار النّاس، وتحاكي آمالهم، وتسامر طموحاتهم، وبمكننا القول: إنه بالإضافة إلى إجادته في نظم الشّعر، فقد برع أيضاً في استقطاب محبة الناس، وتعاطفهم معه، وتقديرهم لمزيّة الصّبر التي يحظى بها، رغم توالي النكبات التي لحقت به.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠٨.
(٢) سعد أحمد محمد، حصاد الثمانين، ٢٠٠٤، ص٦.
(٣) المصدر نفسه، ص١٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

حوارية الرأي وقبول الآخر

كوثر عبد الفتاح
مجدل عنجر/ ٩/ ٩/ ٢٠١٦

كنت حضرت الندوة الحوارية الممتعة والعميقة حول كتاب الصديقة الأديبة والمدرسة الجامعية الدكتورة هالة أبو حمدان «**العنف وتطويرمناهج التفسير**» مع قراءة في تطوير قضايا المرأة. ومن المؤسف أنني لم أكن قد قرأت الكتاب قبل الندوة، ولكنني، حضرت للندوة كمستمعة بادئ الأمر، ولكن ما إن بدأ الحوار حتى شعرت بانجذاب عميق للحوار وللآراء التي أبداها الحضور ، وشعرت، وكأنني قد قرأت الكتاب مسبقاً لشدة ارتباطه بواقعنا المعاصر الذي نتعرض فيه ويتعرض فيه ديننا لتحديات المعاصَرة وإنجازاتها الكبرى، ومحاولة الانتماء للحضارة المنتجة في تطوير إمكانيات الإنسان للتغلب على الصعوبات التي تعترضنا جميعاً، مع الحفاظ على قيمنا الروحية السامية التي آمنا بها وعملنا وما نزال نعمل على حمايتها. وسأحاول في هذه الورقة أن أقدم رأيي المتواضع حول ما سمعت وما قرأت في الكتاب بعد الندوة، وأبرز ما أثار اهتمامي:

١ – جرأة الكاتبة في تناول موضوع كهذا، وهذه الجرأة كانت متسلحة بوعي أكاديمي عالٍ يدل على تمكن الدكتورة هالة من التراث والتعامل معه، ومن داخله. والجرأة تدل على قناعة عالية دفعت الكاتبة لاقتحام هذا المعترك الصعب. وفي زمن صعب.

٢ – الفكرة الأساسية ونقطة الارتكاز في كتاب الدكتورة هالة تقوم على مبدأ: أن الله أنزل شريعة السماء لترفع أهل الأرض ليعمروا الأرض، وليطوروا الإنسان ووعيه، وتقدمه. وهذا يعني أن مهمة الشريعة هي خدمة الإنسان والسير به قُدُماً إلى الأمام، ولتتطور مفاهيمها بتطور حاجات الإنسان في مسيرته الحضارية.

٣ – ولتحقيق هذه الغاية المقصودة من وجود الشريعة، والتي تتلخص بمصالح الإنسانية العليا يجب عدم فهم النصوص

بدلالاتها الظاهرية، ويجب إعادة تفسير النصوص وتطويرها بما لا يتعارض مع مسيرة الإنسان نحو المستقبل.

٤ – إن جمودية التفسير وحصره في ظاهر النص تتعارض مع مصلحة الناس، ولذا لا بد من فهم معاصر للنص لا يتناقض مع منجزات الحضارة الإنسانية، ولا يتناقض مع غايات الرسالة الإسلامية السمحاء التي دعت للأخوة والمساوات بين البشر. ولا بد من الاعتراف أن للشريعة ظاهراً وباطناً، وأن القرآن «حمّالُ وجوه» كما يقول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. إن الذين يقفون عند ظاهر النص لا يدركون مدى إيذائهم لدلالات القرآن ومراميه العليا التي تظل غايتها وباستمرار إخراج الناس من الظلمات إلى النور.

٥ – ترى الدكتورة هالة أبو حمدان أن العنف الذي يجتاح العقل الإسلامي ناتج عن الفهم السطحي والمغلق للنص القرآني المقدس. ولا نستطيع أن نقضي على العنف وتصحيح نظرة العالم لديننا إلا بتطوير مناهج التفسير التي تظل متوافقة مع مصالح الإنسان العاليا.

٦ – الكتاب جدير بالقراءة والمكتبة الإسلامية بحاجة لكتب مثل هذا الكتاب للخروج من الأنفاق المظلمة التي يسير فيها الذين لا يفهمون مرامي الشريعة العليا. إن الإسلام دين المحبة، وليس دين الكراهية. ونحن نقول في صلاتنا: «**الحمد لله رب العالمين**« ولا نقول «الحمد لله رب المسلمين»، والله خلقنا شعوباً وقبائل لنتعارف، وليحب بعضنا بعضاً.

وكنت قد ناقشت د هالة أبو حمدان في مضمون كتابها، وطرحت بإيجاز معها ملاحظاتي هذه، وكان التجاوب نتيجة الحوار لأن الكتاب المذكور يستحق الدراسة بتأنٍّ ووعي.

التلقي التأويليّ العرفانيّ للنص القرآنيّ
(كتاب التمهيدات ورسائل أنموذجا)

فاطمة صفا

خلاصة:

يرتكز التلقي القرآني المتخصص إلى محورين أساسيين؛ النظرة التقليدية في التلقي الآخذة بظاهر النص، والنظرة المجددة المرتكزة على التأويل وآلياته. المحور الأول أبقى على أفق التوقع المعتاد والمأنوس للنص القرآني، أما المحور الثاني فنقل النص والقراء إلى فضاء آخر من الدلالات والإيحاءات (المعنائية) التي قد تجدها أو لا تجدها في التلقي التقليدي للنصوص الدينية. قد كان التلقي العرفاني للنص القرآني واحداً من التلقيات التي كسرت أفق التوقع المعتاد والمأنوس للنص. فاستثمر العرفاء الأفكار القرآنية في إثبات أفكارهم العرفانية، وتفنيد ما عداها فوشح القسم ودلالته والقصص القرآني والآيات عموماً بفيض من التأملات العرفانية التي قد تتفق وقد لا تتفق مع الدلالة الظاهرة للنص، ولكنها تتناسب مع التفكير العرفاني ورموزه وإشاراته. من النماذج الفريدة في التلقي العرفاني للنصوص الدينية كتابي، (تمهيدات – رسائل) وهما أثران لعارف وفقيه من القرن السادس الهجري هو «عين القضاة الهمداني» الذيكان لتلقيه الفريد للآيات والقصص القرآني دور مهم في بيان منهج العرفاء في تأويل النص بما يخدم فكرهم وكان عمله هذا متابعة لما بدأه أقرانه من أمثال «التستري» وتمهيداً لمن أتى بعده.فكتابه «التمهيدات» كتاب عرفاني لايخلو سطر منه من تضمين أو اقتباس لآية قرآنية. وأما كتابه «الرسائل» فهو كتاب تعليميكتب لإرشاد المريدين وأهل المعرفة وكلاهما احتوى تأويلات لآيات قرآنية حملت طابعاً عرفانياً خاصاً واضافت قراءة جديدة لنص يعد الأهم بين النصوص الدينية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية:

التلقي القرآني – أفق التوقع – التأويل العرفاني – عين القضاة – تمهيدات – رسائل.

أفق التوقع في النص الديني

إن للدين مكانة خاصة عند القراء عامتهم وخاصتهم ونعني بعامتهم عموم المتلقين وبخاصتهم من يحوّل التلقي إلى تجربة إبداعية شعراً أو نثراً، تضميناً أو تناصاً مع النص الأصلي. ويختلف تلقي النص الديني نتيجة عوامل عدة تجتمع مع بعضها مكونة خلفية ثقافية وتاريخية معينة تعين القارئ على إصدار احكام قيمة حول النص الديني وهنا لا يعنينا الحديث عن القارئ السلبي وإنما القارئ الايجابي الذي يستجيب للنص ودلالاته من خلال إمكانات معرفية معينة، بأدوات نقدية محددة. إذ يساعد هذا الأمر على نقل المنتوج المعرفي المقروء إلى حالة إبداعية أخرى قد تتفق مع النص الأصلي وقد تختلف. وبكل الأحوال تساعد مثل هذه القراءات على فهم التطور التاريخيّ ومعرفته لعملية تلقي النصوص وهذا ما سنلاحظه في كتابي التمهيدات[١] والرسائل[٢] وهما أثران عرفانيان لكتاب من القرن السادس الهجري هو عين القضات الهمداني[٣]. فعين القضاة كان عارفاً وفقيهاً وقارئاً لآثار السلف وهذا ما يؤكده النص الذي أبدعه، فنرى في نصه انعكاس للتأملات العرفانية والنصوص الدينية والفلسفية والكلامية، والاطلاع الواسع والموسوعي على الأدب العربي، ولكن السمة الأهم التي ميزت كتبه هي اقتباساته من النصوص الدينية على اختلاف مشاربها وتنوعاتها وهذا يبدو جلياً وواضحاً في انتاجه فلا يكاد يخلو سطر أو صفحة من حديث ديني أو اقتباس قرآني أو حكم فقهي وهذا ما يؤكده الكاتب إذ يقول: «إن كل رسالة من رسائل الكتاب تستهل وتختتم بالدعاء. وأما الشواهد القرآنية والأحاديث فلا يكاد يخلو سطر من سطور الكتاب منها» (الهمداني:١٣٥٠، ج٢، ٢٤٩).

(١) وهو عبارة عن عشرة تمهيدات احتوت مطالب عرفانية تقليدية وغير تقليدية ومنها : العلم اللدني والعلم المكتسب، شروط السالك في طريق الله، الله خلق الناس على فطرات ثلاث، معرفة النفس توصل إلى معرفة الله، حقيقة وحالات العشق، حقيقة الروح والقلب، أسرار القرآن وحكمت خلق الإنسان، بيان حقيقة الإيمان والكفر،أصل وحقيقة السموات والأرض النور المحمدي ونور إبليس.

(٢) الرسائل أو المكتوبات فهي عبارة عن مئة وثلاث وثلاون رسالة وجهها الكاتب إلى أصدقائه وطلابه ومريديه وتتمحور موضوعاتها حول التحقيق في االقضايا الدينية النظرية وقضايا العشق.

(٣) عين القضاة الهمداني (٥٢٥ – ٤٩٠) هو قاض، وفيلسوف وشاعر، ورياضي، من أهل همدان صلب في السابع من شهر جمادى الآخر سنة ٥٢٥ هـ، ودفن في همدان.

لقد كان التناص مع النص القرآني في «التمهيدات» و«الرسائل» مبني على أساسين، هما التأويل والفكر الأشعري[1]. وهو ما سبب تنوعاً في تجاوب القراء مع النص ولا سيما القراء الدينيون لأنهم واجهوا نصاً يخرج عن المألوف والمتعارف في تفسير الأحاديث والآيات فبعد أن كان التلقي بسيطاً لا يعتمد إلا التوضيح والتفسير، خرج به العرفاء إلى فضاء آخر هو فضاء التأويل والذي لا يتأتي دركه من قبل الجميع. ففي مرحلة التلقي الأولي أحس القارئ بادئ الأمر بالتشويش والاضطراب أمام تجربة إبداعية جمالية جديدة لنص متعارف وجذاب بالنسبة إليه وفي مرحلة ثانية قبل البعض ما ألفاه في النص على أنه تأويل جديد ونظرة جديدة للدين لا تقلل من شأنه، وإنما تنتقل به من مرحلة تفسير مادية للحروف والجمل والكلمات والمعاني إلى مرحلة تفسير معنوية، فلم تعد الكلمة محل اهتمام من الكاتب أو القارئ، وإنما الدلالة المعنائية للكلمة وإيحاءتها المعرفية العرفانية بينما وجد آخرون في النص تعدياً وتأوّلاً وتحميل النص ما لا يتحمل فكان التضاد في قبول النص وعدم قبوله في آن معاً. فالذين لم يقبلوا النص انطلقوا في موقفهم من عدم قبول مبدأ التأويل العرفاني المبالغ فيه وليس التأويل بشكل عام لأنهم وجدوا في التأويل ذريعة لإنطاق النص بما ليس به[2] بينما حدّد آخرون شروطاً لقبول النص العرفاني المرتكز على النصوص الدينية مؤولاً كان أم غير مؤول وهنا نستحضر ما ورد عن جامعة الأزهر وهو الرأي الذي نأخذ به: «إن التصوف والطرق الصوفية أمر قديم، وقد كُثر الكلام حوله تارة بالتأكيد وتارة بالتجريح، لكن المقياس الصحيح الذي يجب أن تقاس به الأفكار والسلوك وتوازن به هذه الطرق وكل التشكيلات المنسوبة إلى الدين هو في قوله تعالي: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾[3] وقوله تعالي: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ﴾[4]. فإذا كانت الطرق الصوفية ملتزمة الدين

(١) ر. كـ أبو الحسن الندوى، أبو الحسن الأشعرى. المختار الإسلامي للطباعة. القاهرة. ر. كـ أهل السنة الاشاعرة. حمد السنان وفوزى العنجري. دار الضياء. ص٢٤٨ - به بعد.

(٢) وهذا ما رأه «محمد عبدو في نظرته للفكر الوهابي القائم على تأويل القرآن طبقا للأهواء والغرائز».

(٣) سورة يونس، الآيات: ٦٢ ٦٤.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

عقيدة وشريعة فهي محمودة، وينبغي تشجيعها، وإن انحرفت فهي مذمومة ويجب تقويمها، والتقويم يكون على المنهج الذي رسمه الله لنبيه بقوله تعالي: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[1] (التستري:٢٠٠٤، ٢١).

إن مسألة تأويل القرآن شغلت حيزاً مهما من تفكير الباحثين قديماً وحديثاً فصنفت الكتب والمؤلفات العديدة حول التأويل القرآني وكان التأويل محوراً من محاور فهم النص القرآني لسنين طوال، وقد حمل تأويل النص القرآني عامة وتأويل النص القرآني عرفانياً جدلاً واختلافاً، ولاسيما في العصر الحديث، إذ احتل حيزاً من تفكيرالباحثين وهو ماذهب إليه «حامد نصر أبو زيد» اذ أوّل القرآن بعيداً عن النظرة التقليدية[2]. مما أحدث ضجة وأعاد قضية التأويل وأهميته في الفكر الاسلامي والمجتمع الثقافي المعاصر إلى الواجهة. فقد خرجت قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد من أروقة الجامعة إلى الشارع السياسي والثقافي، ثم أصبح التأويل قضية ثقافية عامة وقضية ذات شأن عام داخل مصر وخارجها، وكان طبيعياً أن يتساءل الكثيرون عن معنى التأويل أو معنى فهم النص، والعلاقة بين التأويل والإسلام والمسلمين، وتاريخ التأويل لدى المسلمين والفرق الاسلامية[3].

التأويل والتفسير هما أساس توضيح والقرآن وبيانه[4]. وقد جرت عادة المفسرين الخوض في بيان معنى التأويل. وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو مباين؟. التفسير، أعم من التأويل، فالأول يختص بالمسائل اللفظية والثاني أكثر تداولاً للمعاني (الزركشي، ١٩٩٠: ج ٢، ص١٤٩). فالتأويل هو كشف ما خفي من المعاني (الطبرسي،ج ١، ص ١٣)، ونسب لأبي طالب التغلبي قوله: «التفسير بيان اللفظ حقيقة ومجازاً، أما التأويل فهو التفسير الباطني للفظ» (السيوطي، ١٩٨٦: ج٤، ص١٥٠)، والتفسير بمعني التبيين والتعيين، أما التأويل يستنبط من خلال

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(٢) ر. كمعنى النص: بحث في علوم القرآن، الاتجاه العقلاني في تفسير القرآن، نقدالخطاب الديني من مجموعة مؤلفات حامد نصر أبو زيد.

(٣) ر. أحمد صبحي منصور. التأويل.
http://www.ahl-alquran.com/arabic/book_main.php?main_id=3

(٤) التأويل في اللغة من مادة «أول» بمعني الرجوع ر. ك ابن الأثير، ج١، ٨٠. وهو فعل ثلاثي مجرد «آل» بمعني الرجوع ومصدره باب تفعيل بمعني ارجاع الفعل إلى مبدأه وأصله ر. ك ابن منظور، ج ١١، ٣٣.

علماء معاني الخطاب (السيوطي،١٩٨٦: ج٤، ص ١٦٨). ورد لفظ «تأويل القرآن» ثلاث مرات في القرآن الكريم أولاها: «فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله»، ثانيها «ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق»، وثالثها «ما كان هذا القرآن أن يفترى..... بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين».

وللقرآن أنواع ثلاثة من التأويل؛ أولها تأويل القرآن بالقرآن، ثانيها تأويل القرآن بالسُنّة النبوية؛ ثالثها التأويل الصوفي وقد أشار ابن القيم إلى ذلك فقال: «وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول: تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعني وهو الذي يذكره السلف، وتفسير على الإشارة وهو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية وغيرهم. وهذا لا بأس به بأربعة شروط: ألا يناقض معني الآية؛ وأن يكون معنى صحيحاً في نفسه؛ وأن يكون في اللفظ إشعار به؛ وأن يكون بينه وبين الآية معني ارتباط وتلازم» (التستري، ٢٠٠٤: ٤٧). ومن أهم كتب التفسير الإشاري: (تفسير القرآن العظيم) للتستري (ت٢٨٣)، (حقائق التفسير) لأبي عبد الرحمن السلمي (ت٤٢١)، (عرائس البيان في حقائق القرآن) لأبي محمد الشيرازي (ت٦٠٦)، (التأويلات النجمية) لنجم الدين داية (ت ٦١٨)، وتفسير القشيري وتفسير منسوب لابن عربي (ت٦٣٨).و تفسير القشيري قريب من تفسيرات أهل السنة وإن كان قد استخدم المصطلحات الصوفية مثل، المقامات والأحوال والشهود والحجاب وغيرها، أما تفسير ابن عربي فكان ذا طابع فلسفي (التستري، ٢٠٠٤: ٤٥).

والتأويل عرفانياً كان أم غير عرفاني مراتب؛ فهناك التأويل المعتدل الذي أيده عدد من العلماء منه ما قاله **الشافعي**: «أن منه – القرآن – ظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره» (الشافعي، ١٩٣٨: ٢٥). وأوّل الإمام **أحمد بن حنبل** الآية القرآنية: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ من سورة الفجر، أنه: جاء ثوابه (ابن كثير، ج١٠، ٣٧٠) وما رواه **البيهقي** عن الحاكم عن أبي عمرو بن السماك عن أن **أحمد بن حنبل** تأوّل الآية ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أنه جاء ثوابه. ثم قال **البيهقي**: وهذا إسناد لا غبار عليه (ابن كثير:٢٠٠٦، ج١٠،٣٧٢). وهنالك التأويل المبالغ فيه وهذا ماذهب إليه «ابن الجوزي» في نقده للصوفية وتأويلهم للقرآن فقال فيكتابه «تلبيس ابليس»: «وإنما العجب من هؤلاء –

وكانوا يتورعون من الكلمة واللقمة – كيف انبسطوا في تفسير القرآن الكريم إلى ما هذا حده» (ابن الجوزي:١٩) ويقول أيضاً في موضع آخر من نفس الكتاب: «جاء أبو حامد الغزالي فصنف لهم كتاب الإحياء على طريقة القوم وملأه بالاحاديث الباطلة وهو لا يعلم بطلانها وتكلم على علم المكاشفة وخرج عن قانون الفقه وقال أن المراد بالكواكب والشمس والقمر اللواتي رآهن إبراهيم صلوات الله عليه أنوار هي حجب الله عز وجل» (إلهي ظهير، ١٩٨٦ :٤٧)، ورأي علماء آخرون أن «الصوفية في الواقع شأنها شأن الكثير من الفرق والطوائف الأخرى كلما صادفت من الشريعة ونصوصها ما يعارض عقائدها سلكوا مسلك التأويل، فالتأويل في حقيقته إنما هو عبارة عن تفسير باطني للنصوص؛ وإرجاع ظاهر الكلمات بما يتناسب مع المعنى الصوفي الباطني لها حتى لا يكون هناك إشكال في تلقيها» (زرينكوب، ١٣٨٩: ١٢١).

إن تعريف التأويل ورد بشكل كبير في كتب الصوفية عند الشبلي وأبو سعيد أبو الخير والقشيري وغيرهم. ويستفاد منها جميعاً أن التأويل: هو التلقي الباطني والتفسير هو التلقي الظاهري. يقول «الهجويري» صاحب كتاب (كشف المحجوب) موضحاً معنى التأويل: «التأويل هو إرجاع جميع الأمور الشرعية من الظاهر إلى الباطن» (الهجويري، ١٣٨٣: ٤٢٧) وهو «ارجاع اللفظ عن المعنى الظاهري إلى معنى محتمل شرط أن يكون المعني المحتمل موافقاً للكتاب والسنة» (الجرجاني،٢٠٠٤: ٤٣). يقول هنري كربن أن التأويل «بمثابة تفسير روحاني داخلي أو تفسير رمزي وتعبير باطني» (كربن،١٣٥٢: ٢٣)، والتأويل ليس في متناول الجميع إنما يختص بالخواص يقول التستري مبيناً ذلك: «إن الله تعالي ما تولى ولياً من أمة محمد (ص) إلا علمه القرآن إما ظاهراً وإما باطناً» (التستري، ٢٠٠٤: ٨٢). أما عين القضاة فقد نهج منهج الصوفية في تفسيرهم – التأويل الصوفي – فهو عارف وفقيه استفاد من معرفته الدينية في المزج بين المعاني العرفانية وتأويله للقرآن فحمّل القرآن المعاني العرفانية والتي قد تتفق مع التفاسير على اللفظ والمعني وقد تخالفهما كلياً وتمنح النص دلالات معنائية لا تفهم إلا في إطار المعرفة العرفانية مما قد يشكِل على القارئ. وفيما يلي سنتاول آلية تطبيق التأويل من قبل عين القضاة على النص القرآني.

يعتقد عين القضاة على ديدن العرفاء «أن القرآن له مع كل قلب سر ومع كل روح لغة خاصة» (الهمداني، ١٣٥٠، ج٢: ٢٣٣)، وكما قال النبي (ص): «لا يكون الرجل

فقيهاً حتى يكون للقرآن عنده وجوه كثيرة» (الهمداني، ١٣٥٠، ج٢ :٢٣٨).وبالعموم فإن الالتفات والتنبه إلى المعنى الباطني للآيات القرآنية هي الصفة الغالبة على التلقي القرآني للكاتب إذ أفرد الكاتب تمهيداً من أصل عشرة تمهيدات فيكتابه «التمهيدات» بعنوان «أسرار القرآن وحكمة خلق الإنسان» ليس هذا وحسب وإنما تذخر كتاباته بدون استثناء بطيف واسع من الشواهد والاستدلالات الدينية قرآنية كانت أم فقهية تحت مبدأ التأويل فيقول: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن» (الهمداني،١٣٩٢، ٣). تفسير الظاهر أمر ممكن ولكن تفسير الباطن لا يعلمه أحد إلا «أهل القرآن وهم أهل الله وخاصته» (المرجع السابق: ٣). ومن هنا فإن التأويل القرآني ليس متاحاً للجميع «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» (المرجع السابق:٤) والراسخون – حسب رأي الكاتب – وكما يستنبط من القرآن هم المقربون من الذات الإلهية فيقول: «إن القرآن خطاب» لم يزل «مع المقربين، وليس للغرباء أي نصيب منه إلا سماع الحروف والكلمات الظاهرة، لأنه ليس لديهم سمع الباطن». يقول تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[١] ويقول في موضع آخر: ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾[٢]. وعلى هذا يجب أن يتمتع الإنسان بالأهلية اللازمة ليتمكن فهم القرآن، ففي عصر النبوة الأولى سمع الجميع القرآن، فكان نصيب البعض ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾[٣]، أما أصحاب النبي ففهموا منه شيئا آخرا «إن ما سمعه أبو لهب وأبو جهل من القرآن سمعه أيضاً أبو بكر وعمر، ولكن ما فهمه أبو بكر وعمر، لم يكن لأبي جهل وأبي لهب طريقاً لفهمه؛ يقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[٤]، ويقول سبحانه في موضع آخر: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[٥] إنه حجاب الاغتراب الذي لم يسمح لهم أن يروا جمال القرآن» (الهمداني، ١٣٩٢ :١٧١). فالذين اكتفوا بظاهر القرآن لم يروا منه إلا القشور، أما الذين وقفوا على حقيقته فوصلوا إلى مكنوناته، وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه «الإمام الغزالي»، فالغزالي كان يرى أن للقرآن نوعين من البيان، «نوع أول هو البيان القريب من أذهان عموم الناس أما النوع الثاني فهو خاص بالخواص لا تدركه

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢١٢.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٣.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٢٥.
(٤) سورة يس، الآية: ٩.
(٥) سورة الأسراء، الآية: ٤٥.

كل العقول لذلك وخوفاً من الفتنة عُدِلَ عن بيانه» (الهمداني:١٣٥٠،ج١، ٧٩)، يقول الإمام عليّ بن أبي طالب «لو أردت أن أفسر فاتحة الكتاب لملأت حمل سبعين بعيراً» (الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٥١، ج٢، ٢٣٨)، وهكذا فإن الكاتب يرى أن التأويل وباطن النصوص هي ما يوصل إلى المعرفة الحقيقية «إن كل من يرضى ويكتفي بالظاهر فهو أحمق وجامد وخالد في حضيض بشريته وغافل عن حقيقة الشرائع النبوية» (الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٥١).وبناء على هذه النظرة التي ترى في القرآن ظاهراً وباطناً ولفظاً ومعنى، شرع الكاتب في تأويل القرآن واستنباط المعاني التي تختفي خلف الكلمات؛ ولذلك حملت جميع الآيات والقصص الواردة في كتابي «التمهيدات» و«الرسائل» طابع التلقي العرفاني. وهنا سنقارن تأويل الكاتب مع كتب التفاسير لنرى الاختلاف والتشابه في التلقي ومن التفاسير المختارة تفسيران عرفانيان هما تفسير السلمي وتفسير التستري[1] وتفسير بالمأثور هو تفسير الطبري.

التأويل العرفاني للآيات القرآنية:

تأويل القسم: إن للقسم أهمية عند المفسرين فقد أُلفت حوله كتب كثيرة تناولت القسم تعريفاً وغرضاً والمقسم والمقسم به من مثل؛ «التبيان في أيمان القرآن» للعلامة ابن القيم (ت٧٥١هـ)، «إمعان في أقسام القرآن» لعبد الحميد الفراهي (ت١٣٤٩هـ)، و«القَسَمُ في اللغة والقرآن» تأليف الشيخ محمد المختار السلامي التونسي، و«القَسَمُ في القرآن الكريم» للدكتور حسين نصار أما في كتابي «التمهيدات» و«الرسائل» فقد انطلق الكاتب في تأويله القسم أنه كله قسم من المعشوق بالعاشق، وتكرر هذا التأويل تقريباً في جميع الآيات التي تحمل معنى القسم ولا سيما القسم بالظواهر الكونية إذ جاء في الرسالة التاسعة والستين من كتاب الرسائل «والآن اعلم أن القسم من مثل والضحي، والليل، والسماء والطارق، والشمس، والقمر هو قسم من المعشوق بالعاشق» (الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٦١-٧١). فقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا ۝٤﴾[2]، إنما هو قسم من المعشوق الذي هو الله بالعاشق الذي هو الرسول الأكرم «هل تعلم ما هي هذه الشمس؟ هي النور المحمدي الذي يشرق

(١) هو تفسير صوفي صادق يذكر باطن التفسير للآية وقد لاينسي أن يفسر ظاهرها فهو قد استمسك بالفضل من جانبيه والتزم الحق من جهتيه ر.ك تفسير التستري ص٤.

(٢) سورة الشمس، الآيات: ١ - ٤.

من مشرق الأزلية؛ والقمر هل تعلم ما هو؟ هو النور الأسود نور عزرايلي والذي يغرب في مغرب الأبدية» (الهمداني، ١٣٩٢: ١٢٦)، ويضيف: «هل تمعنت في هذه الأقسام» والطور، والتين، والليل والضحي؟ «هي جميعها ليقول لك: أقسم بجمالك، وأقسم بجمال وجهك، ولعمرك وبروحك الطاهرة، وبقدك وطولك؛ وعندما يقول: والليل، اعلم أنه قصد: بزلفِ عنبر رائحتك، وبجدائلك الهندية»[١] (الهمداني، ١٣٩٢ :١٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢﴾[٢] يعني أنه «عند عالم الخالق نوران: أحدهما نور الشمس والآخر نور القمر، واسمع قسمه: بين هذين المقامين، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها، هذان النوران أحدهما في ذلك العالم يجسد الليل والآخر النهار، حيث لا ليل ولا نهار» ليس عند الله صباح ولا مساء»، من مقام نور القمر إلى مقام نور الشمس المسافة بعيدة فبين النور والظلمة ما بينهما من البعد كالبعد بين العرش والثرى» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢١٣). وذهب سنائي وهو شاعر ومتصوف إيراني في تفسير معني الآية إلى أن الشمس وجه محمد والليل شعره (سنايي، ١٦٧) يشبه هذا المعني ما ذهب إليه الهمداني: «إن الله أقسم بروح ورأس وشعر ووجه محمد فقال: لعمرك والضحي والليل اذا سجي» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢٠)، أما الطبري في تفسيره وهو تفسير بالمأثور[٣] فيقول: «القول في تأويل قوله تعالى جل ثناؤه وتقدست أسماؤه: والشمس وضحاها، قسم أقسم ربنا تعالى ذكره بالشمس وضحاها؛ ومعنى الكلام: أقسم بالشمس، وبضحى الشمس، واختلف أهل التأويل في معنى قوله: (وضحاها) فقال بعضهم: معنى ذلك: والشمس والنهار، الضحى: هو النهار كله وقوله: والقمر إذا تلاها يقول تعالى ذكره: والقمر إذا تبع الشمس، وذلك في النصف الأول من الشهر، إذا غربت الشمس، تلاها القمر طالعاً، والقمر إذا تلاها؛ يعني: الشمس إذا تبعها القمر» (طبري، ٢٠٠١، ج٢٤،:٤٥٢) وهذا التفسير لا يخرج عن المأنوس في التفسير بخلاف

(١) جدائل هندية هي كناية عن شدة سواد الشعر.

(٢) سورة الشمس، الآيتان: ١، ٢.

(٣) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الشهير بالإمام أبو جعفر الطبري (٢٢٤هـ - ٣١٠ هـ - ٨٣٩ - ٩٢٣م) إمام من أئمة المسلمين من أهل السنة والجماعة. مؤرخو مكفسر وفقيه مسلم صاحب أكبر كتابين في التفسير والتاريخ وكان مجتهداً في أحكام الدين لا يقلد أحداً، بل قلده بعض الناس وعملوا بأقواله وآرائه يعتبر من أكثر علماء الإسلام تأليفًا وتصنيفًا. ر.ك الإعلام. خير الدين الزركلي. ج٦.

ما ذهب إليه الهمداني والذي أوّل النصب ما تناسب مع مذهب العرفاء.

تكرر هذا التأويل في آيات القسم الأخرى من مثل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ﴿١٧﴾ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾﴾[1]، فيغدو الليل رمزاً للظلمة والضلالة المتمثلة بإبليس والصبح رمزاً للنور والهداية المتمثلة بالرسول ويقول: «إن الله أقسم في قوله»: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾ بالليل أي أقسم بإبليس وفي قوله: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ أقسم بالرسول» (الهمداني،١٣٥٠، ج٢،٢٣٢). أما الطبري فكان تلقيه بسيطاً وموافقاً لأفق التوقع العام. فالليل والصبح ليس لهما أي دلالة إلا الدلالة المادية للكلمات من النور والظلمة فيقول: «أقسم ربنا جل ثناؤه بالليل إذا عسعس، يقول: وأقسم بالليل إذا عسعس، واختلف أهل التأويل في قوله: والليل إذا عسعس فقال بعضهم: عنى بقوله: إذا عسعس إذا أدبر» (طبري، ج٢٤، ٢٥٦). وقال آخرون:عنى بقوله: إذا عسعس؛ إذا أقبل (الطبري، ج٢٤، ٢٥٧)، والصبح إذا تنفس؛ فدل بذلك على أن القسم بالليل مدبراً، وبالنهار مقبلاً والعرب تقول: عسعس الليل، وسعسع الليل: إذا أدبر، ولم يبق منه إلا اليسير. وقوله: والصبح إذا تنفس يقول: وضوء النهار إذا أقبل وتبين وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل» (الطبري:٢٠٠١،ج٢٤،٢٥٨).

يقول في تأويل «والليل إذا يغشي» بأن الليل هنا هو ظلمات البشرية، و«النهار إذا تجلي» أن النهار هنا انعكاس للقلب الذي «هو على نور من ربه»، فهو «يخرجكم من الظلمات إلى النور هل تعلم! إن هذه الظلمات والنور كنّى عنهما بالنهار والليل» (الهمداني، ١٣٥٠، ج٢، ٢٢٩)، وهذا التلقي يلامس تلق عرفاني آخر جاء في تفسير التستري (٢٨٣)[2] فيفسر قوله تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ﴿١﴾ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ﴿٢﴾﴾[3] أنه جل وعلا «عني الذنوب والإصرار عليها، يغشي نور الإيمان فلا يشرق في القلب، ولا يظهر أثره في الصفات كما قال النبي (ص): **«إن الهوي والشهوة يغلبان العلم والعقل...»** (التستري، ٢٠٠٤، ٣١٦). أما

(١) سورة التكوير، الآيتان: ١٧، ١٨.

(٢) أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، وصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنه أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال. ر. ك طبقات الصوفية، تأليف: أبو عبد الرحمن السلمي (٢٠٠٣)، ص١٦٦-١٧١، دار الكتب العلمية.

(٣) سورة الليل، الآيتان: ١، ٢.

الطبري فيقول: «يقول تعالى ذكره مقسماً بالليل إذا غشى النهار بظلمته، فأذهب ضوءه، وأقسم بالنهار إذا هو أضاء فأنار، وظهر للأبصار، ما كانت ظلمة الليل قد حالت بينها وبين رؤيته وإتيانه إياها عيانا» (طبري، ج٢٤، ٤٦٣).

أُوَلَ قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾[1] بقوله: «عندما رأى إبراهيم عليه السلام نجمة قلبه قال: هذا ربي. لكن لِمَ قال ذلك؟ كعب الأحبار رضي الله عنه قال يوماً: قرأت في تورية؛ أن أرواح المؤمنين من نور جمال الله وأن أرواح الكافرين من نور جلال الله؛ ولذلك من رأى جمال روحه رأى جمال المعشوق؛ فإذا رأى المؤمن روحه رأى جمال حبيبه؛ أما الكافر إن رأى روحه فقد رأى جلال حبيبه؛ ومن ثم أردف قائلاً: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾[2] عندما رأى إبراهيم في ذلك المقام القمر (نور إبليس) قال: هذا ربي لأنه انعكاس لنور جلال الله؛ ولما فرغ منه رأى الشمس بازغة، أي عندما رأى شمس النور المحمدي – لأن روح أحمد هي شمس ذلك العالم – قال: هذا ربي» (الهمداني، ١٣٩٢: ٢١٣). قال الطبري: «قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى﴾ أي فلما رأى إبراهيم الشمس طالعة، قال:هذا ربي... فلما أفل يقول: فلما غابت، قال إبراهيم لقومه: يا قوم إني بريء مما تشركون أي: من عبادة الآلهة والأصنام ودعائه إلهاً آخر مع الله – تعالى ذكره» (الطبري:٢٠٠١،ج١١،٤٨٧).

في الآيات والتفاسير والتأويلات السابقة لا نجد في تفسير الطبري إلا المعني الظاهري المتعارف والمأنوس، أما ما ورد عند التستري والهمداني فقد يكاد يكون متقارباً في التلقي فقد حمل تفسير التستري معنى بإمتياز. فالذنوب ليل والنهار إيمان؛ وكلاهما يحمل معني النور وضده وهذا ما قاله عزوجل معبراً عن أن الدين نور وما عداه فهو ظلام «يخرجكم من الظلمات إلى النور»؛ وما هو متعارف أن النبي يدعو إلى النور والخير، والشيطان يدعو أولياءه إلى الظلمات والشرور، فتقارب التأويلان وهما وإن خرجا عن المألوف إلا أنهما أضافا تفسيراً مجازياً جمالياً جديداً على الآية لا يخل بالمعني أو باللفظ.

ومن التأويلات ما جاء في بيان الآية ثلاثة وخمسين من سورة النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ

(١) سورة الأنعام، الآية: ٧٦.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٧٧.

وَلَا غَرْبِيَّةٍ.....﴾[1] يؤول النور علي أنه نور الله يقول: «كل ما في الوجود كان عدماً؛ وبنور الله وقدرته أصبح موجوداً وكما كان وجود السماء والأرض دليلاً لقدرته وإرادته، كان الله نور السموات والأرض ول اشيء إلا هو» (الهمداني، ١٣٩٢: ٢٥٦).قال الإمام الحسن البصري[2]: «لو كانت هذه شجرة لكانت شرقية أو غربية، ولكن ما في في الدنيا ولا في الجنة إنما هو مثل ضرب ا لنوره» (الهمداني، ١٣٩٢: ٢٦٣). «والمشكاة والزجاجة هي نور محمد؛ يقول: هذه المشكاة هي روح الرائي، والزجاجة هي ما سمعته من أنها نور محمد. ابن عباس يقول: ومثل لنور محمد حيث القلب المشكاة والروح الزجاجة ونور محمد هو المصباح» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢٦٠). في تفسير الطبري نجد تفسيرات مختلفة للآية منها ما يوافق ما ذهب إليه الهمداني ومنها ما يخالف: «لله نور السماوات والأرض؛ معنى ذلك: ضياء السماوات والأرض. مثل نوره يقول: مثل نور من آمن به،.. وقال آخرون: بل عني بالنور: محمد (ص)، مثل نوره، مثل محمد (ص) كمشكاة .اختلف أهل التأويل في معنى المشكاة والمصباح... وقالوا: هذا مثل ضربه الله لقلب محمد (ص). الزجاجة صدر النبي (ص) تشبه الكوكب الدري وقيل مثل نوره مثل المؤمن، المشكاه: صدره والقرآن فيها؛ المصباح في زجاجة: قلبه» (الطبري:٢٠٠١،ج١١، ١٧٨). أما التستري فقد فسر الآية قائلاً: «قوله تعالي: الله نور السموات والأرض؛ يعني؛ مثل نور محمد (ص)، قال الحسن البصري: عني بذلك قلب المؤمن، وضياء التوحيد، لأن قلوب الأنبياء صلوات الله عليهم أنور من أن توصف بمثل هذه الأنوار وقال: مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجه المعرفة، وفتيله الفرائض، ودهنه الإخلاص، ونوره نور الاتصال؛ فكلما زاد الإخلاص صفاء ازداد المصباح ضياء، وكلما ازدادت الفرائض حقيقة، ازداد المصباح نورا» (تستري،٢٠٠٤،٢٠٦)، وقد ذهب السلمى في تفسير الآية إلى ما ذهب إليه الهمداني بأن: «المشكاة: جوف محمد (ص)، والزجاجة: قلبه، والمصباح: النور الذي قد جعل الله فيه كأنها كوكب دري توقد من شجرة مباركة، والشجرة: إبراهيم (ص) جعل الله في قلبه من النور ما جعل في قلب محمد (ص). قال أبو على الجوزجاني: (الله نور السماوات والأرض)! بدأ بنوره والنور البيان فالله نور السموات، ومن نوره اليقين

(١) سورة النور، الآية: ٣٥

(٢) وهو من المتصوفة المعتدلين المقبولين عند الجميع ر.ك التصوف المنشأ والمصدر، إلهي ظهير(١٩٨٦)، إحسان. ط١، إدارة ترجمان السنة، ص .١١٥

سراج مضى في قلب المؤمن كما قال الله:! (مثل نوره)! يعني في قلب المؤمن لأن قلب المؤمن منور بالإيمان. قال الجنيد رحمه الله في قوله: (الله نور السماوات والأرض مثل نوره)! الآية قالت طائفة معناه: منور قلوب أهل السموات والأرض بنور الأيمان.... وقال بعضهم: نور السموات الملائكة، ونور الأرض الأولياء..! ... عن علي بن موسى الرضا عن أبيه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه وعنهم قال: نور السموات بنور الكواكب والشمس والقمر ونور الأرضين بنور النبات الأحمر، والأصفر، والأبيض وغير ذلك، ونور قلوب المؤمنين بنور الإيمان، والإسلام ونور الطريق إلى الله جل جلاله بنور أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم ورحمته فمن أجل ذلك قال النبي (ص): أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. وقال أيضاً: في هذه الآية نوّر السموات بأربع : جبريل، وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل عليهم السلام، ونوّر الأرض بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم» (السلمي:٢٠٠١،٤٧-٥٢).

يقول في تأويل آية ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾[١] أن «ابن عباس فسرها قائلاً: إن اللوح المحفوظ هو قلب المؤمن» (الهمداني:١٣٥٠، ٢٧٨) وكان للطبري رأي آخر يقول: «بل هو قرآن مجيد يقول - تكذيباً منه جل ثناؤه للقائلين للقرآن هو شعر وسجع، بل هو قرآن كريم مثبت في لوح محفوظ، وقال آخرون: إنما قيل: محفوظ لأنه في جبهة إسرافيل» (الطبري،٢٠٠١، ج٢٤،٣٣١)

وتتوالى التأويلات في أول قوله تعالي: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[٢] بأن: «نِعَمك القالب والظاهر تتمثل في الصلاة والصيام والزكاة والحج، أما الإيمان فهو خاص بالقلب ونِعَمك الباطن تتمثل في الإيمان بالله ورسله وملائكته وكتبه ويوم القيامة وما نحو ذلك» (الهمداني، ١٣٩٢ :٦٦). ورد في تفسير التستري بأن النعم «الظاهرة محبة الصالحين، والباطنة سكون القلب إلى الله تعالي» (التستري، ٢٠٠٤، ٢١٩)، ومن الآيات المؤولة آية ﴿وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[٣] يقول: «وما يدريك أي بحر هو هذا وأي بر؟... البر هو العبودية، والبحر، الربوبية» (الهمداني، ١٣٩٢: ١٧٩). أما قوله تعالى: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ﴾[٤] «فحمل تأويلاً جديداً يقول: «ماذا فهمت من هذه الآية في مقعد صدق

(١) سورة البروج، الآيتان: ٢١، ٢٢.
(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٠.
(٣) سورة الاسراء، الآية: ٧٠.
(٤) سورة القمر، الآية: ٥٥.

عند مليك مقتدر؟ هل تعلم أي مقعد هو هذا؟ مقعد الصدق سريرِ السر الذي يجلِس فيه محبيها سمع قول المصطفى لجابر بن عبد الله يوم مقتل واستشهاد أبيه عبد الله بن رواحة في واقعة أحد: لقد أحيا الله تعالى أبيك، وأجلسه مع موسى على كرسي عرشه وجعل العرش مستقره ومقامه» (الهمداني، ١٣٩٢ :١٣٢). أما قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾[١] فضلالة المصطفى ليس كما تفهم وتعلم إن ضلالته كانت عشقه مع الله وعشقه لله كان الحجاب بينه وبين الله!» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢١٩).

ومن التأويلات تأويل القصص القرآني فأحسن القصص في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾[٢]، تنبع من حقيقة أنها تروي قصة حب بين الموجودات وخالقها يقول الهمداني: «أيها الصديق: أحسن القصص، قصة «يحبهم ويحبونه». ولكنني لا أعلم هل أنت في جريدة «يحبهم» أم لا» (الهمداني، ١٣٩٢: ج١،١٣٠، الهمداني، ١٣٥٠، ج١، ٣٦٨). ويضيف: «أيها العزيز! إن القصص القرآني حمل خلف معناه الظاهري أشياء عجيبة» (الهمداني:١٣٥٠،ج١، ٣٥٠)، وتأكيداً على المذهب التأويلي أورد القصص القرآني وأضفي عليه لمسات عرفانية خاصة فوردت قصة موسي مرات عدة بمعان عرفانية متعددة منها القرب إلى الله (الهمداني، ١٣٩٢ : ١٩، ٩٤، ١٠٤– ١٠٥، ٢١٩، الهمداني: ١٣٥٠، ج١، ٤٦٩) وكذا الأمر بالنسبة لقصة إبراهيم حيث ضُمت معنى تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض وعلى عموم الخلق (الهمداني، ١٣٩٢: ١٩، الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٩١) ومشاهدة ملكوت السموات والأرض (الهمداني، ١٣٩٢: ٢١٢، ٤٦، ٦٨، الهمداني:١٣٥٠، ج٢، ٢٣٥)، وقصة سليمان وعيسى جسدتا الولادة المجازية للإنسان (الهمداني، ١٣٩٢: ٢٤٧، ١٢) وقصة الخضر مع موسي جسدت رمز الشيخ والمرشد والصبر على الابتلاء (الهمداني، ١٣٩٢: ١٩٢، ١٨، الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٢٥١، الهمداني:١٣٥٠، ج٢، ١٤٢) وقصة ذو القرنين (الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٥١)، ويونس (الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٧٨) وإدريس (الهمداني:١٣٥٠، ج٢،٢٢٥) ويعقوب (الهمداني، ١٣٥٠، ج٢،٢٢٥) وغيرهم.

قصة آدم وحواء عليهما السلام: «قال تعالى لحواء وآدم: ولا تقربا هذه الشجرة، وقال للشجرة: انتبهي لآدم، لئلا يغفل عنك ولو لساعة! والله خير الماكرين وقال

(١) سورة الضحي، الآية: ٧.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٣.

لإبليس في السر ما قال! ماذا تسمع؟ ليس هناك من أرضي ولا سمائي- إلا ما شاء الله - اطلع على حقيقة وقوع هذا الحديث ومن ثم قال له في العلانية: اسجد! هذا المسكين على موجب ما أُمِرَ به سراً قال: لست أسجد لمن خلقت طيناً، قال تعالى: إن عليك لعنتي، قال إبليس: إن خلعتي منك فافعل ما شئت إن شئت فالعن وإن شئت فارحم» (الهمداني، ١٣٥٠، ج٢،١٨٧). في تفسير السلم يورد تأويل عرفاني آخر يقول: «وقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[1]... قوله! اسكن أنت وزوجك الجنة! قال السكني: تكون مدة ثم تنقطع فيكون دخولهما في الجنة دخول سكنى لا دخول ثواب. قوله تعالى: ولا تقربا هذه الشجرة!. قال بعضهم: معناه أنه يقول: نهاهما من الاقتراب من الشجرة وقضى عليهما ما قضى ليريهما (السلمي،٢٠٠١ :٥٦). فيهما وأن العصمة تقواهما لا جحدهما وطاقتهما. قال ابن عطاء: نهى عن جنس الشجرة، فظن آدم أن النهي عن المشار إليه فتناول على حد النسيان وترك المحافظة لا على التعمد والمخالفة قال الله تعالى! (ولم نجد له عزما)!» (نفسه:٥٧). نلحظ أن الهمداني استثمر القصة لبيان مذهبه الفكري القائم على الجبرية والأهم لتأكيد فكرة راجت في العرفان عند بعض العرفاء من مثل الحلاج والغزال يحول مظلومية إبليس وأنه كان ينفذ أمراً إلهيا عندما رفض السجود.

قصة سليمان عليه السلام مع الهدهد أيضاً هي قصة عشق (الهمداني، ١٣٩٢ :٢٣٩)، «وأسفاه ألا تعلم لما توعد سليمان الهدهد بالعذاب» ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا﴾[2]. قال شيخنا: لأبلينه بالعشق ثم لأذبحنه بالفراق من المشاهدة. هل حدث قط أن رأيت هدهد روحك ولو للحظة أصبح خالياً من الربوبية، عندها ستقول لك الغيرة الإلهية: لأعذبنه عذاباً شديداً؟ وأسفاه اصبر لتكون مسلما؛ وعندها ستعلم ما هي الغيرة انظر إلى ما قاله المصطفى عليه السلام: إن الله ليغار للمسلم فليغار المسلم على نفسه» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢٣٩).ورد تفسير القصة في تفسير طبري على النحو التالي: (وتفقد سليمان) الطير فقال مالي لا أرى الهدهد وكان سبب تفقده الطير وسؤاله عن الهدهد خاصة من بين الطير، إن سليمان نزل منزلاً في مسير له، فلم يدر ما بعد الماء، فقال: من يعلم بعد الماء؟ قالوا: الهدهد، فذاك حين تفقده، كان سليمان بن داود يوضع له ست مائة كرسي، ثم يجيء

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

(٢) سورة النمل، الآيتان: ٢٠، ٢١.

أشراف الإنس فيجلسون مما يليه، ثم تجيء أشراف الجن فيجلسون مما يلي الإنس ثم يدعو الطير فتظلهم، ثم يدعو الريح فتحملهم، فيسير في الغداة الواحدة مسيرة شهر، فبينا هو في مسيره إذ احتاج إلى الماء وهو في فلاة من الأرض، دعا الهدهد، فجاءه فنقر الأرض، فيصيب موضع الماء وقوله: «لأعذبنه عذاباً شديداً» يقول: فلما أخبر سليمان عن الهدهد أنه لم يحضر، وأنه غائب غير شاهد، أقسم لأعذبنه عذاباً شديداً وكان تعذيبه الطير فيما ذكر عنه إذا عذبها أن ينتف ريشه افلا يغفو سنة» (الطبري:٢٠٠١، ج١٩، ٤٤١- ٤٤٥).

قصة يوسف عليه السلام هي أيضاً رمز للعشق المتقابل بين الله والإنسان «يحبهم ويحبونه» (الهمداني، ١٣٩٢: ١٣٠، الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٥٠) يقول الهمداني: «قصة يوسف ويعقوب رمز للعشق والاحترام بين الشيخ والمريد» (الهمداني، ١٣٩٢ :٢٢٠، الهمداني:١٣٥٠، ج١، ٣٦٧) ويقول في قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾[١] هل تعلم أن الشيخ هو الطريق إلى الله ومهمة الشيخ إظهار الطريق إلى اللهأما واجب المريد أن يخبر أسراره لشيخه فقط لا غير دون زيادة أو نقصان

وأما واقعة يوسف الصديق ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾[٢]. هي واقعة بوحمن مريد لشيخه ولذلك قال يعقوب: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ﴾[٣] فوصية الشيخ الأولى للمريد هي: أن لا يخبر أحداً بواقعته وأن يكون مستعداً لتقبل وتحمل تبعات الواقعة، وأن يقص على شيخه كل ما يحدث معه ليسديه النصح ويرشده فلا يستغرب المريد مما سيكون فإذا ما فرغ المريد من هذا كله، تكون إشارة وعلامة الشيخ له؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾[٤]، وهنا يبين الشيخ للمريد طريقه ومقصوده ليعلمه كيف يكون أستاذ نفسه و﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾[٥] وعندما يتحصل تخلقوا بأخلاق الشيخ يصل إلى مكانة و﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا﴾[٦]» (الهمداني، ١٣٩٢ :٣٣).

أما الطبري في تفسيره فقال: «إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين»: إن رؤيا الأنبياء كانت وحياً والكواكب الأحد عشر كانت إخوته، والشمس والقمر أبويه (الطبري، ج١٥،

(١) سورة يوسف، الآية: ٣.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٤.
(٣) سورة يوسف، الآية: ٥.
(٤) سورة يوسف، الآية: ٦.
(٥) سورة البقره، الآية: ١٥١.
(٦) سورة يوسف، الآية: ١٠٠.

٥٥٤). القول في تأويل قوله تعالي: «قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا إن الشيطان للإنسان عدو مبين»؛ يحسدوك «فيكيدوا لككيدا»، أييبغوك الغوائل، ويناصبوك العداوة، ويطيعوا فيك الشيطان، إن الشيطان عدو مبين لآدم وبنيه، قد أبان لهم عداوته وأظهرها فاحذر الشيطان أن يغري إخوتك بك بالحسد منهم لك، إن أنت قصصت عليهم رؤياك وإنما قال يعقوب ذلك، لأنه قد كان تبين له من إخوته قبل ذلك حسدا (الطبري، ج١٥، ٥٨٨).القول في تأويل قوله تعالى: «وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق إن ربك عليم حكيم ...» كما أراك ربك الكواكب والشمس والقمر لك سجوداً، يعلمك تأويل أحاديث الناس عما يرونه في منامهم وذلك تعبير الرؤيا وقيل تأويل الكلام: العلم والكلام (الطبري، ج١٥، ٥٦٠– ٥٦١). أما التفسير الإجمالي للآيات فهو أن الآيات تتحدث عن خبر الرؤيا التي رآها يوسف في منامه فقال لأبيه أنه والشمس والقمر تسجد له فوصاه بكتمانها عن إخوته حتى لا يدبروا له.. فإن الشيطان عدو واضح للإنسان، وأدرك يعقوب من هذه الرؤيا أنه سيكون ليوسف شأن عظيم في قومه وبين أخوته، وأخبره بأمله في أن الله يرعاه ويحفظه ويتم نعمته عليه ويتم هذه النعمة على آل يعقوب وأسرته كما أتمها على أبويه من قبل إبراهيم (الزحيلي، ١٤٢٢: ١٠٩٣/ ٢٠ دروزة، ١٣٨٣: ١١/ ٤).

أما قصة يوسف وبنيامين عليمها السلام عند الهمداني فهي تتناص مع ما كان من أمر إبليس وآدم «أيها الشاب! هل تريد أن تعلم ماذا قالوا لأبليس في السر خلف الحجاب حيث لم يكن هناك آدم ولا جبرائيل ولا ميكائيل؟ لا جرأة لي لأبينها إلا بكسوة؛ قال يوسف لأخيه بينيامين ما قال في الخفاء، وفي العلن أخذوه بتهمة السرقة، وبنيامين كان راضياً عن هذا كله حذاري! حذاري!؛ لقد كان في يوسف وإخواته آيات للسائلين.. فاعلم أن ما كان من أمر بنيامين يحيلك إلى ما كان من أمر إبليس وماذا قيل له في الخفاء ولماذا قبل أن يسود وجهه في العلن؛ وإن عليك لعنتي» (همداني،١٣٥٠، ج١، ١٨٨). وهنا مرة أخرى يستخدم الكاتب القصص القرآني لإثبات الأفكار العرفانية حول مظلومية إبليس وأنه كان مخلوقاً مخلصاً محباً لله قاده عشقه بالله إلى الذلة في العالمين ومع هذا كله كان راضياً قانعاً لأن إرادة الله في العلن كانت شيئاً وأمره في الخفاء كان شيئاً أخر.

أما قصة الصديقة مريم عليها السلام فهي أن »مريم كانت من الصديقين قال تعالى: «وأمه صديقة» وروي عن مريم أنه،

فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة، قالت يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً، وظن الجميع أنها خافت من ملامة الخلق. هيهات! لقد علمت مريم أن بضعة آلاف من البشر ينكرون هذا الصنيع ويتكلمون عنه بالسوء – الشفقة على خلق الله – مريم لم تكن تريد أن تكون سبب معصية العالمين ولذلك قالت ياليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً» (الهمداني، ١٣٥٠، ج١، ١٩٢).فسرها الطبري: «فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة يقول تعالى ذكره: فجاء بها المخاض إلى جذع النخلة،... واختلفوا في المكان الذي انتبذت مريم بعيسى لوضعه،... فقال بعضهم: كان ذلك في أدنى أرض مصر، وآخر أرض الشأم، وذلك أنها هربت من قومها لما حملت، فتوجهت نحو مصر هاربة منهم وقوله: «ياليتني مت قبل هذا» ذكر أنها قالت ذلك في حال الطلق استحياءاً من الناس. تقول: يا ليتني مت قبل هذا الكرب الذي أنا فيه، والحزن بولادتي المولود من غير بعل، «وكنت نسيا منسيا» كأنها قالت: ليتنيكنت الشيء الذي ألقي، فترك ونسي...أي لم أخلق، ولم أك شيئاً... نسي أثري، فلا يرى لي أثر ولا عين» (الطبري:٢٠٠١،ج١٨،١٦٦ – ١٧٢). ورد في تفسير السلمى أن: «قوله تعالى: يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسيا منسيا»... أن مريم لما رأت قومها قد أثموا في أمرها رجعت باللائمة على نفسها وقالت: ياليتني مت قبل هذا!. وقال جعفر: لما لم تر في قومها موفقاً ولا رشيداً ولا صاحب فراسة يبرئها من قولهم قالت يا ليتني مت قبل أن أرى في قومي ما أرى وقيل يا ليتني مت قبل أن تظهر فيهم آية أكون أنا سببها. وقال جعفر: يا ليتني مت قبل أن أرى لقلبي متعلقاً غير معتداً دون الله» (السلمي، ٢٠٠١ :٤٢٤) وقولها: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾[١] قالت مريم: «إني نذرت للرحمن صوما» وإفطار هذا الصيام ليس إلا لقاء الله تعالى». (الهمداني، ١٣٩٢ :٩١) أما الطبري فيقول: «فإن رأيت من بني آدم أحدا يكلمك أو يسائلك عن شيء أمرك وأمر ولدك وسبب ولادتك فقولي «إني نذرت للرحمن صوما» يقول: فقولي: إني أوجبت على نفسي لله صمتا ألا أكلم أحداً من بني آدم اليوم فلن أكلم اليوم إنسيا وبنحو الذي قلنا في معنى الصوم، قال أهل التأويل إني نذرت للرحمن صوماً أي صمتا... فإنها صامت من الطعام والشراب والكلام..... وكان من بني إسرائيل من إذا اجتهد صام من الكلام كما يصوم من الطعام، إلا من ذكر الله، فقال لها ذلك، فقالت: إني أصوم من الكلام كما أصوم من

(١) سورة مريم، الآية: ٢٦.

الطعام، إلا من ذكر الله؛ فلما كلموها أشارت إليه... واختلفوا في السبب الذي من أجله أمرها بالصوم عن كلام البشر، فقال بعضهم: أمرها بذلك لأنه لم يكن لها حجة عند الناس ظاهرة، وذلك أنها جاءت وهي أيم بولد بالكف عن الكلام ليكفيها فأمرت الكلام ولدها» (الطبري:٢٠٠١، ج١٨،١٨٣– ١٨٤)

ذهب التستري في تفسيره مذهب الطبري فقال: «سئل عن قوله عز وجل «اني نذرت للرحمن صوما» فقال: صمتا عن الكل، إلا عن ذكرك إذا سأل الصائم أن تقرعينه بك، ويسكن قلبه إليك لا إلى غيرك» (التستري، ٢٠٠٤،١٩٢).

قصة موسي عليه السلام وكلامه مع الله أوردها الهمداني قائلاً: «أيها العزيز انظر إلى ما يقوله الله تعالى لموسى: ﴿وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾[١]، قال مجاهد مفسراً هذه الآية: فوق العرش سبعين حجاب من نور وظلمة، صعد موسى هذه الحجب الواحدة تلو الآخرى إلى أن وصل إلى الحجاب الأخير الذي يفصل بينه وبين الله، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[٢]، سمع موسى نداء، ﴿نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[٣]. اعلم أن هذه الشجرة هي نور محمد فالكلام والرؤية فقط من خلاله ممكنة» (الهمداني، ١٣٩٢ :١٠٤).

فسرالطبري الآية: «فلما أتى موسى النار التي آنس من جانب الطور نودي من شاطئ الوادي الأيمن يعني بالشاطئ: الشط، وهو جانب الوادي وعدوته، والشاطئ يجمع شواطئ وشطآن والشط: الشطوط، والأيمن: نعت من الشاطئ عن يمين موسى وبنحوالذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... وتأويل الكلام: فلما أتاها نادى الله موسى من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة منه من الشجرة، أن يا موسى «إني أنا الله رب العالمين»... وقيل: إن الشجرة التي نادى موسى منها ربه: شجرة عوسج. وقال بعضهم: بل كانت شجرة العليق» (الطبري،٢٠٠١: ج١٩،٣٧٥– ٣٧٣).

أما التستري فيقول: «أفلا ترون إلى الكليم عليه السلام: حيث لم يصبر عن رؤيته لما وجد حلاوة مناجاته، حتي قال: إلهي ما هذا الصوت العبراني الذي غلب على قلبي منك، قد سمعت صوت الوالدة الشفيقة، وصوت الطير في الهواء، فما سمعت صوتا أجلب لقلبي من هذا الصوت

(١) سورة مريم، الآية: ٥٢.
(٢) سورة الأعراف، الآية: :١٤٣.
(٣) سورة القصص، الآية: ٣٠.

وكان موسي عليه السلام بعد ذلك كلما رأي جبلا، أسرع إليه وصعد عليه شوقاً إلى كلامه جل جلاله وقد كان رجل من بني إسرائيل لا يذهب موسي إلى مكان إلا مشي بحذائه، ولا يجلس مجلساً إلا جلس بحذائه؛ حتي تأذي موسي عليه السلام منه قيل له: إنك قد أذيت نبي الله، قال: إنما أريد أن أنظر إلى الفم الذي كلم الله به «قال رب أرني انظر إليك» فقال يا موسي إنه لن يراني خليفة في الأرض إلا مات، فقال: رب أرني انظر إليك وأموت، أحب إلى من أن لا أنظر إليك وأحيا، فمن أخلص لله قلبه فاشتاق إليه وصل إليه» (التستري، ٢٠٠٤: ١٩٣-١٩٤).

أورد السلمى القصة مفسرا قوله تعالى: «وهذا معنى قوله! ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه! تفرد بكلامه لأنه كان قبل ذلك مكلماً بالسر والسفرة والوسائط ، فلما رقى الله به إلى المقام الأجل وحققه بالحال الأعظم الأرفع، خاطبه مكلماً على الكشف، وغيبه عن كل عين رائية ومرئية وكل صورة مكونة ومنشئة إلا ما كان من المككلَم والمككلِم، وأفرد الله عبده بالشرف الأعظم فسمع خطاباً لا كالمخاطبات ومناج منه وله عند ذلك طلب لا كالمطالبات، واقتضى من الله ما لم تكن قبل يقتضيه، فلذلك سأل النظر إليه إذ رجع إلى حقيقته فرأى الله فيكل منظور ومبصر، فلما تحققت له هذه الأحوال! قال رب أرني أنظر إليك! فإني في كل مرادي راجع إليك... قوله تعالى: «قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل». فهو أشد منك جسداً وأعظم منك خلقاً وأهيب منك منظراً، فإن ثبت لرؤيتي ثبت ولا يحملني ولا يصبر لمشاهدتي شيء إلا قلوب العارفين التي زينتها بمعرفتي وأيدتها بأنوار كرامتي وقدستها بنظري ونورتها بنوري، فإن حملني شيء وصبر لمشاهدتي فتلك القلوب دون غيرها، لذلك قال المصطفى (ص): حجابه النور لو كشفه لأحرق تسبحات وجهه كل شيء أدركه بصره» (السلمي،٢٠٠١،٢٣٩) ثم إذا حملتني تلك القلوب وصبرت لمشاهدتي فأنا حاملي لا غير، إذ بي حملني وبأي اي صبر لمشاهدتي، فلا مشاهدة للحق سواه جل ربنا وتعالى. قال ابن عطاء في قوله: لن تراني ولكن انظر إلى الجبل: شغله بالجبل ثم تجلى، ولو لم يشغله بالجبل لمات وقت التجلي، وقال الحسين قوله لموسى «لن تراني» لو تركه على ذلك لتقطع شوقاً إليه، ولكنه سكنهك بقوله: ! (ولكن) !. وقال أيضاً في هذه الآية: انبسط على ربه في معاني الرؤية لما كان يرجع منه إلى شيء سواه. قال الواسطي رحمة الله عليه : ! (لن تراني)! : إلى وقت ولا على الأبد . وقال: كان موسى غائباً عن طبع البشرية، حتى استطاع المقام

في وقت الكلام والمفاجأة، فلما وجد حلاوة كلامه طلب الكشف في الحال غائباً عن الحال كذلك«(نفسه:٢٤١).

النتيجة:

لقد كان التلقي العرفاني للنصوص الدينية واحدة من التلقيات التي منحت النص قراءة جديدة مختلفة ومتنوعة لها خصوصية خاصة مزجت بين المعاني العرفانية والآيات القرآنية فكانت الآيات والقصص القرآنية معيناً للعرفاء في إثبات أفكارهم العرفانية والتي أهمها فكرة العشق وأن أساس العالم قائم على مبدأ العشق الإلهي وكل ما في القرآن وكل ما لدى الإنسان إنما هو بيان لهذا العشق، وحتى إبليس ألبس لوناً جديداً يختلف عن اللباس التقلدي والتي تمثله كعاص لله ومضل للعباد فيغدو إبليس عاشق من الطراز الأول فقد حُمِلَت قصته وعدم إطاعته الخالق في السجود للمخلوق إلى العشق، إن إبليس عاشق لم يرضَ أن يسجد لغير معشوقه لأن ما أراده الله في العلن منه غير ما كان في الخلوة والسر.

نرى التفرد أيضاً في فهم النص من خلال تأويله قصة مريم وسليمان ويوسف وغيرها حتى القسم القرآني حمل لوناً آخر من المعاني والتي أعطت الكاتب فسحة لا بأس بها ليعبر عن فكره العرفاني الخاص هذا التلقي سبب خروجاً عن المألوف في التلقي التقليدي للنص القائم على التتبع اللغوي والمعنائي الظاهر فاستعان الكاتب بالتأويل كسلاح في إثبات الأفكار وقد يتلاقى تلقيه مع تلقي العرفاء السابقين وفي أحيان كثيرة قدم تفسيراً متفرداً لا يُلفَي فيكتب التفاسير الأخرى وهذا وإن دل على شي فإنه يدل على تاريخية التلقي فالكاتب كان قارئاً لمن سبقه وضمن ما ألفاه فيكتب السابقين فيكتبه فكانت الخلاقية في التضمين بإسلوب خاص وإضافات عرفانية جديدة قد لا تكون في النص المقتبس منه وقد تكون، إلا أنها تؤكد النضج الفكري والمعرفة الواسعة للكاتب في تلقي النصوص والتحول من التلقي السلبي إلى التلقي الايجابي الذي يعيد خلق النصوص بإيحاءات جديدة فتغدو قصة يوسف قصة بوح بين مريد وشيخ وقصة يوسف وزليخا أحسن القصص لما تضمنته من معاني العشق.

المصادر:

- ابن الجوزي، أبو الفرج،(١٩٨٧) زاد المسير في علم التفسير،ط١، دار النشر: دار الفكر.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقيدار، (١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م)، تفسير ابن كثير، دار النشر: طيبة، عدد الأجزاء: ثمانية أجزاء
- ابن قيم الجوزية، أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب (١٤٣٢)، كتاب الروح، مجلد ١، دار النشر: دار عالم الفوائد، ط ١.
- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (٢٠٠١)،لسان العربدار النشر: دار صادر، بيروت، لبنان.
- أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي.
- الزحيلي، وهبة (١٤٤٢)التفسير الوسيط، ع١، دار الفكر، دمشق.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (١٩٩٠)، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفه،أجزاء .٤
- إلهي ظهير، إحسان (١٩٨٦)، التصوف المنشأ والمصدر، ع١، دار النشر: إدارة ترجمان السنة.
- التستري، سهل بن عبد الله (٢٠٠٤)، تفسير القرآن العظيم، محقق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد علي، دار النشر: دار الحرم للتراث، ط١، مجلد١.
- جرجاني، مير سيد شريف (٢٠٠٤)، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.
- خضر، ناظم عودة (١٩٩٧)، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط١، دار النشر: دار الشروق.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي(١٩٧٦)، بيان إعجاز القرآن، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار النشر: دار المعارف، مصر،ط٣، ج١.
- دروزة، محمد عزة (١٤٠٥) الإسرائيليات فيكتب التفسير والحديث، لجنة النشر في دار الايمان، ط٢، دمشق.
- (١٣٨٣هـ)، التفسير الحديث، دار الإحياء، القاهرة.
- زرينكوب، عبد الحسين (١٣٨٩)، ارزش ميراث صوفية، دار النشر: امير كبير، ط١٤.
- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسي الأزدي (٢٠٠١) تفسير السلمي وهو حقائق التفسير، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية: لبنان، بيروت.
- السلمي، أبو عبد الرحمن (٢٠٠٣)، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية. ط٣.
- السيوطي،جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(١٩٨٦) الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، دار الكتاب العربي: القاهرة.
- الشافعي، محمد بن أدريس (١٩٣٨)،الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة المصطفي: مصر، القاهرة.
- طبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي (٢٠٠١) تحقيق دكتر عبد الله بن عبد المحسن التركي،تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن،دار النشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ٢٤ جزء.
- كربن، هانري (١٣٥٢)، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة أسد الله مبشري، تهران، أمير كبير.
- هجويري، أبو الحسن (١٣٨٣)، كشف المحجوب، محمود عابدي، تهران، سروش.
- همداني، عين القضات (١٣٩٢)،تمهيدات «زبدة الحقائق في كشف الدقائق»، با مقدمة وتصحيح وتحشية وتعليق عفيف عسيران،دار النشر: منوعهري،ع٩.
- رسائل. به اهتمام علينقي منزوي، عفيف عسيران، جزء الأول، والثاني والثالث، دار النشر: بنياد فرهنك إيران.
- alquran.com/arabic/book_main.php?main_id=3

دير القمر عاصمة الأمراء

يسرى اسطفان

تمهيد

هي بلدةٌ ليست ككلّ البلدات، لا لأنّها بلدتي فحسب، فتاريخها العريق يشهد على صحّة مقولتي «بلدة ليست ككلّ البلدات»، هي بلدة معمّمة بالقرميد الأحمر، غنيّة بالآثار والبيوت القديمة، والشّوارع الضيقة، وحجارة أرصفتها ترك الزمن بصماته عليها، معروفة بكنائسها من كنيسة سيدة التلة إلى كنيسة سيدة الورديّة، وكنيسة مار عبدا، وكنيسة قلب يسوع، وكنيسة سيدة الفقيرة، ومار الياس.

إنّها في وسط قضاء الشوف، تبعد عن بيروت جنوباً حوالي ٣٧ كلم، عدد سكانها يربو على الخمسة عشر ألفاً، يتدرّج ارتفاعها عن سطح البحر من ٦٥٠ م حتّى يصل إلى ١٠٠٠م. في أعلى تلالها صليب يسوع الحبيب، مغروس على تلّة معروفة بتلّة صور، من هذه التلة يمكن رؤية مدينة صور. بلدةٌ معروفة برجالاتها السياسية والفكرية، رجالات ما زال التاريخ يتحدّث عنهم، من الرئيس الراحل كميل شمعون إلى فؤاد عمّون، والعلامة فؤاد أفرام البستاني وغيرهم وغيرهم.

إنّها بلدتي دير القمر، بل دار القمر، معبد القمر، دير النسك والعبادة، ، قاعدة مقاطعة المناصف، عاصمة الأمراء، مركز الحكم، دير القمر الآثار، دير القمر سوق الجبل والبلدة العامرة، دير القمر المديرية الممتازة المستقلة، دير القمر الرائعة بموقعها، الفريدة بطلّتها وجمال قصورها، وحنان بيوتها المتلاصقة.

لقد أدّت دير القمر في عهد المتصرفيّة دوراً بارزاً في جبل لبنان، وعرفت ازدهاراً لافتاً في ذلك العهد وتشكّلت فيها أوّل بلدية، وكان ذلك عام ١٨٦٤ بموجب «فرمان» وضعه داوود باشا أوّل متصرف جاء إلى لبنان[١].

(١) الدكتور نبيه الجردي. صفحات من دير القمر، لا دار، لا ط، ١٩٩٩، ص ٢٠.

١ - أقوال في دير القمر:

لعلّ أجمل ما قاله الشاعر الزجليّ المشهور أسعد الخوري الفغالي (شحرور الوادي) في دير القمر:

كان الأمير بشير لو مهرو أمر
بيخاف هالكون ركنو بيندمر
بعدا رجال الحرب تمشي دبدبي
بس تسمع صوت من دير القمر.

وأيضاً:

يا شمس يا أم العواطف والحنين
ما بتسمعي من قلوبنا غير الأنين
لعالم الأرواح وديلي سلام
للرهبتك بالدير من ٤ سنين
الشمس بالأفلاك عقدت مؤتمر
وقررت هجر الكواكب والقمر
وتنزل ع سطح الأرض تلبس راهبي
ع شرط يبقى ديرها دير القمر[١]..

وأيضاً ما قيل في دير القمر:

دير القمر مدينة
بقلب الشوف
قرميدها الأحمر زينة
ورجالها سيوف
دير القمر أم العمار
ومزيني برجالها
دير القمر من وقت ما الله أمر
تكون الدني، كانت منارة للبشر
بالأمس كانت عاصمة وفيها اشتهر
بالعز فخر الدين والعدل انتصر
وتاريخ عاش بظلّها وحافل عبر
ومن فوق منها دار دوراتو القمر
وبقيت زعاماتا رفيع مقامها
راياتها بتلوح بدير القمر[٢]

لكن يبقى السؤال هل دير القمر اليوم قادرة أن تؤدّي دوراً هاماً على صعيد الوطن كما كانت في الأمس على صعيد لبنان؟ على صعيد الجبل؟ أو أنّها مرّت بظروف قاسية كادت تشلّ حركتها وخصوصاً بعد حرب الجبل سنة ١٩٨٣؟

٢ - سرّ تسميتها دير القمر:

ذهب كثيرٌ من المؤرّخين مذاهب شتّى في تعيين تسمية هذا الموقع: «دير القمر»، نذكر منهم إبراهيم بك الأسود مدير المعارف في عهد المتصرف مظفّر باشا – الذي أشار إلى أنّ اسم دير القمر سريانيّ ويعني ديراً للسكن[٣].

في حين يقول طنوس الشدياق: «إنّ

(١) د. نبيه الجردي. صفحات من تاريخ دير القمر. (مدخل). الشوف. ١٩٩٩.
(٢) طارق بهيج أبو زكي. شعراء الزجل في قضاء الشوف. لا دار، ط١، ٢٠٠٨، ص ٤٦٩.
(٣) إبراهيم بك الأسود. دليل لبنان. بعبدا، المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٩٠٦، ٤٢٢.

سبب تسمية دير القمر، أنّ النصارى وجدوا ديراً مهدّماً، فأخذوا يبنونه ليلاً في ضوء القمر لئلاّ تفوتهم أعمال النهار، فقيل له دير القمر[١].

وقد يستغرب الجائل في منطقة الشوف الوسطى، أو المناصف، أن تكون بلدة دير القمر الموقع الوحيد الذي يحمل اسماً عربياً. فيسأل: ما السرّ في ذلك؟

دير القمر ترجمة عربية لاسم آرامي أصلي قد يكون «بيت سهرو» وسهرو في الآرامية (شهر في العبرية والآرامية) معناه القمر. ومنه في العربية الجاهلية «الساهور» وفي لهجتنا اللبنانية «السهرة». وبيت بمعنى المحلّ والمكان.

وقد يدلّ هذا على أنّه كان هيكلاً للقمر في هذه المنطقة لعلّه يرقى إلى عهد الفينيقيين. ومعروف أنّ القمر كان من أهمّ معبودات الفينيقيين. فلا غرابة في أن يكونوا قد أنشأوا له المعابد في شمالي البلاد، ووسطها وجنوبيّها. فتكون دير القمر من تلك المحطات العريقة في القدم التي أنشأها الفينقيون في مسالك الجبل، أقاموا بها، إلى جنب مساكنهم، أحد الهياكل وكرّسوه لعبادة القمر[٢].

ويذكر جواد بولس أن منطقة دير القمر كانت مأهولة بالسكان منذ زمن الفينيقيين[٣]. وكان أتقياء الفينيقيين والمتعبّدون منهم ينتقون الهضاب لبناء هياكل آلهتهم[٤].

٣ - الأبنية الأثرية في دير القمر:

لعلّ ما يسترعي الانتباه في بلدة دير القمر هو القصور والأبنية التي شيّدها المعنيون في مختلف مراحل العهد المعني، تميّزت بخصائص ملازمة لها بشكل دائم. وقد استمرت هذه الخصائص مدّة غير قصيرة في ظلّ الأمراء الشهابيين.وهذا ما يلقي بالأضواء على التقاليد اللبنانية التي كانت متّبعة في البناء، ومختلف أنواع الزخرفة والتزيين ومظاهر التجميل[٥].

من أبرز تلك الأبنية:

- جامع الأمير فخر الدين:

يقع هذا الجامع وسط بلدة دير القمر تقريباً من الجهة الشماليّة الغربيّة من الساحة، شيّده المير فخر الدين عثمان الأوّل

(١) طنوس الشدياق. أخبار الأعيان. منشورات الجامعة اللبنانية. ١٩٧٠، ص ٢٩.
(٢) د. نبيه الجردي. صفحات من تاريخ دير القمر. الشوف. ١٩٩٩، ص ١١- ١٢
(٣) جواد بولس. تاريخ لبنان. دار النهار، ١٩٧٢، ص ٣٥.
(٤) فيليب حتي. لبنان في التاريخ. تر. د. أنيس فريحة. دار الثقافة. ١٩٥٩، ص ٢٣٣.
(٥) الأمير موريس شهاب. . محاضرات في كلية الآداب. قسم الآثار.

سنة ١٤٩٣م. ويؤكّد ذلك اللوحة الموجودة على قاعدة المئذنة والكتابة المحفورة على واجهته[١].

كان يقيم فيه صلاة الجمعة شيخ يأتي من بلدة شحيم، ويؤمّه أفراد الجندرمة من سراي بيت الدين أيام العثمانيين ليؤدّوا فيه صلاة الجمعة.

– سراي الأمير يوسف الشهابي ابن الأمير ملحم:

يعود بناء هذه السراي إلى عهد الأمير يوسف الشهابي. أمّا القسم السفلي منها، أي الطابق الأرضي فقد كان قصراً معنياً، يعود بناؤه إلى عهد المير فخر الدين المعني الثاني.

والبناء الأعلى الذي شيّد على أنقاض بناء قديم عائد للمعنيين، كان مركزاً للمحكمة البدائيّة والمدّعي العام والظابطيّة، وكان معظم الموظفين فيه من دير القمر، ثمّ تحوّلت مركزاً للبلدية ومن هذه السراي سقط شهداء دير القمر في مذبحة ١٨٦٠ وذبحوا في باحة كنيسة سيدة التلة[٢].

– قصر الأمير فخر الدين الثاني:

كانت دور المعنيين في دير القمر على قدر كبير من الضخامة والفخامة ولعلّ أهمّها تلك الدار التي حاول يوسف باشا سيفا أن يهدمها ويحرقها عندما هاجم حافظ باشا لبنان سنة ١٦١٣. فاضطر الأمير إلى الهرب إلى إيطاليا ويرجّح أنّ هذه الدار قد بناها الأمير فخر الدين الثاني[٣].

– القيسارية أو القيصرية:

وهي سوق مقفلة أُنشئت أيّام المتصرفيّة في الواجهة العليا قرب البركة في القسم الغربي من قصر الأمير فخر الدين، بعد أن أُضيفت على بناء القصر في عهد المتصرفية محلات تجاريّة متنوعة، وقد شيّدها فخر الدين لتكون معامل لصنع الحرير ونسجه، تلك الصناعة التي شكّلت مورداً رئيسياً من موارد الاقتصاد اللبنانيّ. وتظهر في هذه السوق أيضاً بعض حجارة عكار، كما نجدها في معظم بيوت دير القمر التي يعود بناؤها إلى تلك الأيّام.

وكانت تستخدم القيساريّة لحفظ خزائن المال، والحلى والجواهر، والأسلحة الثمينة وتتميز بكونها على درجة كبرى من التحصين والمناعة. وقد تحوّلت مع الأيام إلى مركز ثقافيّ فرنسيّ[٤].

(١) مارون رعد. الأمير فخر الدين المعني الثاني. دار نظير عبود ١٨٤٠– ١٨٦١، ص ١٩٦.
(٢) مارون رعد. الأمير فخر الدين المعني الكبير. ص ١٩٩.
(٣) مارون رعد. الأمير فخر الدين المعني الكبير، ص ١٩٩.
(٤) د. نبيه الجردي. صفحات من دير القمر. ص ٤٢.

– المنشية:

هي كناية عن حديقة عامة مسوّرة بالقضبان الحديدية، ضمنها بناء مسدس الشكل مع أدراج معقودة تؤدي إلى سطح البناء. وقد شيّدها أشهر المعلمين المعماريين المدعو جبور الهنود. وكان المتصرف يأتي إليها في فصل الصيف للتنزه، تواكبه ثلّة من وجهاء دير القمر، ويقيم فيها الاحتفالات الوطنيّة حيث تعزف فرقة الدرك الأناشيد الوطنيّة.

تطلّ المنشيّة على أودية عميقة وقد وقف على إحدى جنباتها الشاعر الفرنسيّ لامارتين.

وكانت المنشية أرضاً يملكها داوود جرجس باز وقد وهبها إلى بلدية دير القمر.

– قاعة العمود:

أوّل بناء شهابيّ في دير القمر بعد المعنيين، يعرف بسراي الأمير ملحم حيدر الشهابيّ. كان يتألّف من طبقتين، ولم يبقَ منه إلا الطابق الأرضيّ حيث القاعة الفسيحة. وهو بناء من عقد يدعمه عمود في وسط القاعة، وفيه أصدر الأمير ملحم الحكم بالإعدام على الشيخ جرجس باز خنقاً ورمى بجثته إلى باحة كنيسة سيدة التلّة كونه كان مناوئاً لسياسته.

وأمّا الطابق الثاني فكان مسكن الأمير ولم يبقَ منه أثر، وقد أعيد ترميم هذا البناء ورصف القاعة بالبلاط وإعادته كما كان قديماً.

– سراي الأمير أحمد الشهابيّ:

تعرف اليوم بقصر بو عساف جرجس باز. تمّ بناؤها سنة ١٧٥٥، واشتراها جرجس باز سنة ١٨٠٠ من ورثة الأمير أحمد، وهي تخصّ اليوم أحفاد جرجس باز، فيها دار سماويّة ضمنها بركة مياه من نبع الشالوط، وعلى واجهتها الجنوبيّة لوجيا خشبيّة مزخرفة، تطلّ على بلدة بيت الدين ووادي الدير وإلى جانبها حمامات تركية قديمة العهد[١].

٤ - دير القمر وسيدة التلة:

تعتز دير القمر بشفيعتها وحاميتها سيدة التلة. فمنذ القديم وسيدة التلة مفخرة دير القمر وكنزها، بل هي الرفيق الأمين وفي أيام الشدة. اتكل أهالي دير القمر على شفاعتها كي تحميهم وكانت خير شفيع. وقد قال فيها أحد الديريين:

دير القمر إسمك علي
إنت النجم للي ما بينطال
حميتك سيدة التلة
وردت عن كل الأبطال

(١) شكري البستاني. دير القمر في آخر القرن التاسع عشر. بيروت، ١٩٦٩، ١٦٧

يا عدرا عينك ع بلادي
بيكفي ضرب بيكفي نار
تعذبنا كتير وبزيادي
رديّ الراحو من هالدار.

سيدة التلة هي الكلّ بالكلّ في دير القمر.هي المنقذ والمحامي والشاهد. وقلما تجد بيتاً دون صورة سيدة التلة ولا حانوتاً أو محلاً بدون أيقونتها.

أ – تاريخ سيدة التلة

العهد الوثني:

في الجدار الجنوبيّ من كنيسة «سيدة التلة» حجر تاريخيّ خطير، قياسه ١,٥٨م طولاً، و٠,٨٧م عرضاً حفر عليه الصليب فوق الهلال، وداخل الهلال قرص الشمس. كشف هذا الحجر الأب عبد الله معربس في القرن السادس عشر، عندما كان يحفر الأرض لتأسيس دير في موقع سيدة التلة الحالي[١].

وتكمن أهميّة هذا الحجر في كونه أثراً قديماً نستدلّ من خلاله على شيء من تاريخ الكنيسة في أوّل أمرها. فاستناداً إلى هذه النقوش ورموزها الأثريّة، نستنتج أنّ المعبد قديم يرتقي إلى عهد الوثنية حيث كان القمر معبوداً.

وإلى جانب الرموز الوثنيّة هناك رموز أخرى مسيحيّة تتضافر على توطيد رأي القائلين بقدم كنيسة سيدة التلة وقدم مدينة دير القمر[٢].

والنقوش الوثنية على الحجر واضحة المعالم أي أن رسم القمر والشمس هو أوّل ما نُقش في الحجر، ثمّ في العهد المسيحيّ تمّ نقش رسم الصليب فوق الهلال. وهذا ما صرّح به الأب رنزفال اليسوعيّ إلى المطران أوغسطين البستاني[٣].

ب – العهد المسيحيّ في أوائله:

لمَ يحتضن القمر الشمس؟

القمر بالنظر إلى الشمس كمريم بالنظر إلى يسوع، كلّ نوره يستمدّ من نورها والشمس محصورة في هلال القمر كما هي الحال في حجرنا، ترمز إلى الأمومة الإلهيّة وتذكّر على الغالب بنص سفر الرؤيا:

«إمرأة ملتحفة بالشمس وتحت قدميها القمر وعلى رأسها الليل من اثني عشر كوكباً»[٤].

ج – اسم سيدة التلة

أمّا اسم سيدة التلة، فإنّ تقليداً قديماً يجعل مصدره من كنيسة سيدة التلال في

(١) ألفونس الصباغ. سيدة التلة. السنة اليوبيليّة المريمية. صيدا، دير المخلص- ١٩٥٤، ص ١٦٠-١٨٠.
(٢) مرجع نفسه.
(٣) ألفونس الصباغ. سيدة التلة. ص ١٨٠-١٨٣.
(٤) الكتاب المقدس. رؤيا يوحنا. الفصل ١٢. الآية ١.

روما، لأنّ اللوحة الأصليّة لسيّدة التلة إنّما نسخت عن صورة مكرّمة في ذلك المعبد الرومانيّ.

والبعض يقول إنّ كنيسة سيدة التلة عرفت بهذا الاسم لأنّها بنيت في سفح تلة أطلقت اسمها على المكان[١].

٥ - شخصيات من دير القمر:

لقد لعب كثيرون من أبناء البلدة دوراً بارزاً في تاريخ هذه البلدة العريقة على الصعيد السياسي والاجتماعي نذكر الراحل فخامة الملك كميل نمر شمعون وزوجته الفاضلة، وعلى الصعيد الثقافي نذكر العلاّمة فؤاد أفرام البستاني.

أ – الرئيس كميل شمعون وزوجته زلفا.

الرئيس كميل شمعون ابن دير القمر، رجل طموح وعمليّ، بارع وجريء، أرستقراطي وشعبيّ وسيم الطلعة. يملك اندفاع الشباب في تفكيره.

يقول فيه الصحافي الياس الديري: عندما دخل المعترك السياسيّ كتب في مفكرته عبارة: [٢]«افسحوا المجال للشباب» وعنه قال كريم بقرادوني إنّه بطريرك المسيحيين المدني[٣].

لم يكن الرئيس شمعون خطيباً من الطراز الأوّل فهو لا يحبّ الكلام إلاّ حين يشعر بضرورته وهو شبيه بالخليفة الراشدي عثمان بن عفان الذي عندما صعد المنبر ولم يتهيأ له الكلام قال:

«أنتم إلى إمام فعّال أحوج منكم إلى أمير قوّال»[٤].

تقلّد الرئيس شمعون مناصب رئيسة وفاعلة عديدة أهمّها رئاسة جمهورية لبنان سنة ١٩٥٢. أثناء تسلمه سدّة الرئاسة قام بمحاولات في مجال الإصلاح الإداري، أي في تنظيم الإدارة وضبطها. وقد عرف لبنان في عهده رخاءً اقتصادياً لم يشهده من قبل، ومن أهم المشاريع الّتي نفّذت في عهده:

– تنظيم الإدارة وإصدار مجموعة مراسيم اشتراعية ثمّ تحقيقها في عهد حكومة خالد شهاب.

– تعديل قانون الانتخابات النيابيّة وتصغير الدائرة الانتخابيّة.

– إنشاء المدينة الرياضية.

– توسيع المطار الدولي.

– إنشاء ديوان المحاسبة.

– وضع مشروع أوتوستترادات.

---

(١) د. نبيه الجردي. صفحات من دير القمر. ص ٥٥.

(٢) الياس الدويري. شمعون الساحر الجماهيري. ملف النهار، لبنان ١٩٧٠، ص ١٤٣.

(٣) كريم بقرادوني. السلام المفقود بيروت. نشر وتوزيع عبر الشرق للمنشورات، ١٩٨٥، ص ١٠٩.

(٤) جريدة النهار. تاريخ ١٩٥٨/١٠/٣٠، ص ١١.

– وضع مشروع التلفون الأوتوماتيكي.

– إصدار قانون سريّة المصارف.

– إنشاء المحطات الزراعية في تل العمارة.

– بناء كازينو لبنان.

حافظ شمعون على النظام الديمقراطيّ وعلى حرية الرأي في البلاد. فنعم الوطن بالاستقرار والأمن فترة جذبت رؤوس الأموال من الخارج، فانتعشت المرافىء الحيوية وتطوّر قطاع الخدمات[1].

ركّز شمعون على الوحدة الوطنية وعلى الرؤيا الإصلاحية وعلى التمسك بلبنان الحريّة ولبنان الثقافة. وفي الحديث عن شمعون لا يمكننا التغافل عن زوجته الفاضلة التي كانت بمثابة الجندي المجهول وهي الست زلفا شمعون التي لقبت بالست البنفسجية.

سنة ١٩٥٦ كانت زلفا شمعون الجندية المجهولة التي حرّكت مشروع مهرجانات بعلبك الدوليّة وشجعت الفن الشعبي إحياءً للتراث اللبناني، وتشجيعاً للمواهب الوطنيّة، بدافع الغيرة الوطنيّة ونجحت في مساعيها. وكان أن تحوّل الطابق العلوي من قصر القنطاري إلى مشغل للخياطة وأعدّ ت جميع الملابس الفولكلوريّة في بيتها، كانت تخيطها بيدها تساعدها خياطة ناشئة[2]..

أمّا عهدها كسفيرة لبلدها، فقلّما أعطت سفيرة من نفسها ووقتها كزلفا شمعون. ففي لندن كانت مثلا تصنع الشاي بنفسها، وتحمله في الساعة الخامسة إلى موظّفي السفارة، كما أنّها أسست جمعية للمكفوفين وكانت كلّ أحد تترك منزلها لتهتم بالمكفوفين الصغار. وباختصار يصحّ فيها القول: «وراء كلّ رجل عظيم امرأة».

ب – على الصعيد الثقافي نذكر الدكتور فؤاد أفرام البستاني.

هو علاّمة من دير القمر نابغة منذ حداثة سنّه. تربّى في دارةٍ تضجّ برهبة الأمير بشير الكبير.

من مواليد ١٩٠٦. عاصر كبار المؤرخين والبحّاثة. كان عمره ثلاث عشرة سنة عندما أسس مجلة «علم الأدب» لتزود عن لغة العرب في وجه التتريك.

في الرابعة والعشرين أسّس مع أترابه جمعيةً وطنيةً لتحرير لبنان من الحكم الأجنبي، دون خسارة صداقة فرنسا كما أسس الرابطة الأدبيّة، واختير عضواً في الأكاديميّة الدولية للعلوم السياسيّة في جنيف، وفي جمعية المستشرقين الألمان. وكان أوّل رئيسٍ لجمعية أهل القلم. وما

(١) د. نبيه الجردي. صفحات من دير القمر. ص ٢٠٥.

(٢) د. نبيه الجردي. صفحات من دير القمر. ص ٢٣٥.

«دائرة المعارف» ومؤلفاته التي لامست المئة ونيف إلاّ شهود تفوّق نبوغه الإبداعي المبكّر.

كان واسع الاطّلاع على حضارة الشرق العتيقة، أدباً وفلسفةً وتاريخاً ولاهوتاً، ومنها المسيحيّة والإسلاميّة، يتحدّث حولها بيُسر كأنّما يروي حكايةً أو يتجاذب أطراف حديثٍ عاديّ.

أظهر منذ صغره ميلاً إلى اللغة العربيّة، يدفعه إلى ذلك وراثة أصيلة في تقاليد الأسرة. باكورة أعماله إصدار جريدة مدرسيّة قلّد في مظهرها الخارجيّ تنسيق وترتيب جريدة «دير القمر» وجعلها أسبوعيّة تهذيبيّة تقليديّة انتقادية، والغاية من إنشائها خدمة الحقيقة، وتنوير عقول الطلبة، وكشف قناع الباطل، ورفع نير الاستبداد. وسمّاها «علم الأدب»، وتوّجها بهذين البيتين:

هذي الجريدة أنشئت
لتذود عن لغة العرب
فتعلّموا الآداب منها
إنّها علم الأدب

في بيروت اتسعت آفاقه من الناحية الأدبيّة وخاصة المطالعات، والعلاقات الاجتماعيّة والأدبيّة.

كان فؤاد افرام مسكوناً بهاجسين أساسيين: المسيح الإله، ولبنان المقدّس، مستنيراً في طريقه إلى المسيح بأنوار القديسين وأسرار قداستهم قاطفاً المعاني الإلهية عن شجرة الروح، واضعاً لبنان في مركز الصدارة في العالم، يحيط به العالم العربيّ، ثمّ الشرق، ثمّ العالم أجمع، راسماً ذلك في دوائر مركزية مغلقة.

ويبقى أهم إنجاز قام به الدكتور بستاني أنّه سعى مع الرئيس شمعون إلى تأسيس الجامعة اللبنانية والتي أسندت إليه رئاستها[١].

هو معلّم كبير وعلامة فارقة. كتاباته من المستطرف المستظرف. وهذا ما شكّل فرادته في عالم الإبداع. وقف فؤاد أفرام البستانيّ حياته كلّها على المحاضرة في تراث العرب. والتأليف حوله، والتدريس فيه، وكشف المخبوء منه. فبمَ كوفيء؟ لم ينتظر ثواباًعلى ذلك. إنّما كان كالزهرة التي تفوح عطراً بطبيعتها. والتي تعطي دون حساب[٢].

٦ - تأثير العوامل الخارجية والداخلية على مسار دير القمر:

هل بقيت دير القمر على ازدهار أو تضافرت عوامل عدّة حدّت من نشاطها وتألقّها؟

(١) مجلة أعلام من لبنان. ص ٢٢-٢٣.
(٢) مقالة للبرفسور فكتور الكك. مجلة أعلام من لبنان ص ٢١.

لقد تضافرت عوامل عديدة حدّت من نمو وازدهار دير القمر، فعملت تدريجياً على انحسار ما كان من أسباب النهضة والعمران فيها. منها عوامل خارجية ومنها داخلية، بعضها من الماضي وبعضها الآخر من الحاضر أهمّها:

– النهاية المأسوية لعهد الأمير الشهابيّ الثاني الكبير والذي نعمت دير القمر في عهده، الّذي استمرت زهاء قرن، بالرخاء وأصبحت كما يقول رستم باز: مدينة لبنان.

– مجزرة ١٨٦٠ التي أودت بكثير من الديريين وخصوصاً العنصر الشابّ.

– هجرة بعض أبناء دير القمر وبخاصة كبار المتمولين الذين استقروا في بيروت وفي بعض البلدات والقرى اللبنانية الممتدة من كسروان إلى عكار والبعض الآخر عاد إلى بلاد المهجر.

وكانت دير القمر قد لعبت دوراً بارزاً في عهد المتصرفية، إذ كان مركز الحكم فيها، فازدهرت الحياة الاقتصادية فيها، وأصبحت مدينة لبنان يقصدها اللبنانيون من كلّ حدبٍ وصوب إمّا للتبضع أو للتقاضي أمام محكمتها.

ومع انتقال مركز المتصرفية إلى بيت الدين ومن ثمّ إلى بعبدا بدأ الانحسار الاقتصادي يظهر في أسواق دير القمر. ومّما زاد الطين بلّة أن بيروت أصبحت عاصمة للبنان الاستقلال. فانحصرت فيها كلّ الدوائر الحكوميّة، إضافة إلى المدارس العالية والجامعات والمستشفيات، ما أدّى إلى مزيد من التراجع في التجارة والصناعة في دير القمر.

كما أنّ إلغاء مديرية دير القمر الممتازة سنة ١٩٣٠ أيام الانتداب الفرنسيّ وإلحاق بلدة دير القمر بقضاء الشوف المستحدث شكّل ضربة قاسية فزاد في التأثير السلبي على الحياة الاقتصادية والعمرانية في البلدة[١].

شق الطرقات:

إنّ شق معبور جزين أيام القائمقام سليم عمون، أدى إلى سهولة انتقال أبناء منطقة جزين إلى صيدا وبالتالي حدّ هذا الأمر من توجههم إلى دير القمر، ممّا أثّر سلباً على سوقها التجاريّ.

وسنة ١٩١٥– ١٩١٦ تمّ إغلاق المدارس الخاصة في دير القمر كمدرسة راهبات مار يوسف ومدرسة الإخوة المريميين للذكور وانحصر التعليم في البلدة بالمدارس العثمانية.

(١) المؤرخ جان القزي. دير القمر عبر التاريخ. مطبعة الشمالي. ط١، ٢٠١٢، ص ٤٤٣.

٧ - دير القمر:

ومرّت الأيام والسنون ووقعت حرب الجبل سنة ١٩٨٣ فغابت فرص العمل، وغابت النشاطات الترفيهية، وأقفلت المستشفى التي كانت تحت إشراف راهبات الصليب. عانت لكنّها لم تمت ما زالت تصارع من أجل البقاء وتطمح إلى مستقبل أفضل، صحيح أنّها جرحت ونزفت لكنها لم تمت.

أنها تضرب جذورها في الأرض لتستعيد قوّتها. نعم لتستعيد قوّتها ولو ببطء...

فها هي جامعة اللويزة تفتح فرعا فيها، لتستقطب طلاب الشوف وتكون مرتعاً للعلم والثقافة، وها هو بنك بيبلوس يشرّع أبوابه لزبائنه داعماً اقتصادها، وها هو المنتجع السياحي يستقبل محبّي السباحة والاستجمام، وها هو معهد مارعبدا ينفض عنه غبار الأيام، ، ليعود ويتحول إلى صرح تربوي بامتياز يواكب التكنولوجيا أيّ مواكبة. وها هي ثانوية المؤرخ جوزف نعمة تنتقل إلى مبنى جديد لتكون خير صرح تربوي ونموذجاً للعيش المشترك.

كما أنّ أيادي بيضاء تعمل على إنشاء مستشفى حكوميّ يؤمن للناس الطبابة والاستشفاء وكيف لا وأطباء كثيرون هم من أهل البلدة؟ وأيضا هناك نهضة عمرانية لافتة من أجل تشجيع الشباب على البقاء فيها وعودة أهاليها.

٨ - الخاتمة:

هلمّوا أيها الشباب من أجل العمل البنّاء. فدير القمر تستحق منّا أن نعمل على دفع عجلتها إلى الأمام، وأن نسعى بكلّ ما أوتينا من قوة لنصونها ونحميها، يكفينا شرفاً أنها أورثتنا الكثير، ويكفي أن يكون اسمها دير القمر، لتبقى قمراً مشعاً بالتقوى بالعلم وبنور المسيح.

فلنشعلْ شمعة بدل أن نلعن الظلام ولندعم دير القمر. ومهما يكن من أمر ومن صعوبات لا بدّ لها أن تنهض وتخلع عنها ثوب الألم وتعود لتنبعث كطائر الفينيق.

نعم كانت عاصمة الأمراء وستبقى عاصمة النبلاء طالما فيها فلاح يعمل بضمير، أستاذ يعلّم بضمير، طالما هناك نفوس عطشى إلى الحق والحقيقة.

دير القمر بحاجة إلى من ينتمي إليها، ومن يضحي لأجلها فهي لم تبق في قلب الشوف إلا لتبقى شهادة لمن اختارنا له شهوداً.

دير القمر باقية، وسوف تستعيد رونقها من جديد، فالحياة ليست كلّها صلباناً، فبعد الصليب قيامة ليست بعدها قيامة. ستقوم من جديد طالما سيدة التلة شفيعتها دير

القمر ستبقى عاصمة الأمراء بل أميرة الأميرات.

ومع شحرور الوادي نقول:

دير القمر لو عاكستها ظروفها
بضل تبسط للضيوف كفوفها
تمنيت ببتدين حبسي للأبد
ت كلّ ما طليت عيني تشوفها[1]

(١) طارق بهيج أبو زكي. شعراء الزجل في قضاء الشوف. ص ٤٦٩.

المصادر والمراجع

المراجع الدينيّة

الكتاب المقدس.

أبو زكي طارق، بهيج. **شعراء الزجل في قضاء الشوف**.لادار، لا ط، ٢٠٠٨.

الأسود، إبراهيم بك. **دليل لبنان**. المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٩٠٦.

البستاني، شكري. **دير القمر في آخر القرن التاسع عشر**. بيروت، لادار، لا ط، ١٩٦٩.

بقرادوني، كريم. **السلام المفقود**. بيروت، نشر وتوزيع عبر المشرق للمنشورات. ١٩٨٥.

بولس، جواد. **لبنان في التاريخ**. لا مكان، دار النهار، لاط، ١٩٧٢.

الجردي، نبيه. **صفحات من دير القمر**. الشوف. ١٩٩٩.

حتي، فيليب. **لبنان في التاريخ**. تر. د. أنيس فريحة، دار الثقافة، ١٩٥٩.

الدريري الياس. **شمعون الساحر الجماهيري**. لبنان، ملف النهار، ١٩٧٠.

رعد، مارون. **الأمير فخر الدين المعني الكبير**. دار نظير عبود، ١٨٤٠– ١٨٦١.

الشدياق، طنوس. **أخبار الأعيان**. منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠.

شهاب، موريس . **محاضرات في كلية الآداب**. قسم الآثار.

الصباغ، ألفونس. **سيدة التلة**. السنة اليوبيلية المريمية. صيدا، دير المخلص، ١٩٥٤.

القزي، جان. **دير القمر عبر التاريخ**. مطبعة الشمالي. ط١، ٢٠١٢.

المجلات والجرائد

مجلة أعلام من لبنان.

جريدة النهار. ٣٠/ ١٠/ ١٩٥٨.

التناص القرآني
في فن الكاريكاتير

د. انسية خزعلي[1] - مريم غلامي[2]

الملخص

الكاريكاتير هو أحد أشكال الإبداع الفني الأكثر جذباً وهو ضارب العمق في جذور التاريخ. هو فن من الفنون التعبيرية الّتي تعبّر عمّا يريد بيانه بطريقة ايحائية، وهو قائم على المبالغة بالخطوط، من خلال تحريف الملامح الطبيعية وخصائص شخص مشهور أو ظاهرة اجتماعية أو حدث بهدف التهكم والسخرية أو النقد.

تناولت هذه الدراسة التناص القرآني في فن الكاريكاتير كموضوعٍ له تأثيراته وتفاعلاته المختلفة في المجتمع. حيث أفاد الفنان في تعبيره عن الأحداث الجارية في المجتمع عن قول الله سبحانه وتعالى ليرسل رسالته إلى قلب المتلقي، مستعيناً بالمنهج التوصيفي التحليلي، حيث يصف فن الكاريكاتير معتمداً على أهمّ المصادر الموجودة في هذا المجال، ومن ثمّ قامت بتحليل نموذج من الكاريكاتيرات الّتي تحمل آيةً من آيات القرآن الكريم.والنتائج تدّل على أنّافادة فناني الكاريكاتير من الآيات القرآنية أدّت إلى إصابة رسالة ومقصود الفنان في قلب المتلقي، وقد تؤثّر الرسالة عبر الصور الكاريكاتيرية أكثر من النصوص المكتوبة على الورق.

الكلمات المفتاحية: التناص القرآني، فن الكاريكاتير.

١ - المقدمة

يعدّ فن الكاريكاتير خطاباً إعلامياً شعبياً، يسعى إلى تصوير أكثر المواقف السياسية والاجتماعية حرارةً وقرباً من الوجدان الإنساني ويمتلك قدرة على اختزال

(١) أستاذة مساعدة في اللغة العربية وآدابها بجامعة الزهراء (س)، طهران، إيران. ekhazali@gmail.com.
(٢) طالبة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها بجامعة الزهراء (س)، طهران، إيران. Mgholamy40@yahoo.co,

مساحات شاسعة من الرؤى، ولكن هذا الاختزال لا يلغي سمة الشفافية الّتي ينبغي أنْ تتوافر في الصورة الكاريكاتيرية، ولم يعد الخطاب في عملية التواصل مقصوراً على اللغة إذْ إنّ غاية الخطاب تتحقق بالكلمة والصورة واللون وأيّة أشكال أخرى من الدوال والرموز. ولعلّ الصورة الكاريكاتيرية أكثر قدرةً على الإثارة والتأثير من الصورة الفوتوغرافية أو التشكيلية؛ لأنّ فن الكاريكاتير يتّسم بالمباشرة والتلقائية والشفافية، ويصوّر الفكرة أو الحدث بوسائل فنية مشبعة بالإثارة أمّا الصورة الفوتوغرافية فهي ترصد مشهداً واقعياً بأبعاده الحقيقية.

فن الكاريكاتير فن قديم، كان معروفاً عند المصريين القدماء، والآشوريين، واليونانيين. فأقدم صور ومشاهد كاريكاتيرية، حفظها التاريخ، تلك الّتي حرص المصري القديم على تسجيلها، على قطع من الفخار والأحجار الصلبة، وتشمل رسوماً لحيوانات مختلفة، أُبرزت بشكل ساخر ويرجع تاريخها إلى عام (١٢٥٠) قبل الميلاد. وفي الغرب كان موسيني أوّل من استخدمها عام (١٦٤٦)، وفي القرن السابع عشر جيان لورينزو برنيني وهو رسام كاركاتيري ماهر، قدّمه إلى المجتمع الفرنسي حين ذهب إلى فرنسا عام (١٦٦٥).

ثمة دراسات عدّة تناولت الكاريكاتير منها دراسة: كتاب «ثقافة الصورة» لعمر عتيق (د.ت) درس فيه صورة القدس، ورثاء محمود درويش، وفلسطين في صورة الكاريكاتير، وأخيراً التناص في صورة الخطاب الإشهاري التجاري. ودراسة «اتجاهات الكاريكاتير في الصحافة في ظلّ المتغيرات المعاصرة» لمدكور (٢٠٠٣)، الّتي هدفت إلى معرفة مدى اهتمام الصحافة المصرية بالكاريكاتير بمضامينه المختلفة. ودراسة أخرى عنوانها «فن الكاريكاتير في الصحافة الدورية» لحمادة (١٩٩٩)، استعرضت هذه الدراسة أنواع الكاريكاتير وأشكال عرضه في الصحف والمجلات، والوظائف الّتي يقوم بها، وعلاقته بفنون الكتابة الصحفية الأخرى. والدراسة الأخيرة هي «الكاريكاتير عبر التاريخ» لانعيم (١٩٩٩)، الّتي تناولت نشأة الرسوم الكاريكاتيرية منذ عصور ما قبل الميلاد، وذلك عندما كانت الرسوم تتمّ على ورق البردي وجدران الكهوف، حيث تشير إلى أنّ المصريين القدماء هم أوّل من استخدم هذه الرسوم على جدران مقابر حكّام الفراعنة.كما يلاحظ – حسب بحثنا – لم تعثر هذه الدراسة على بحثٍ مستقل تحت عنوان «التناص القرآني في فن الكاريكاتير» إلاّ فصل من كتاب ثقافة الصورة لعمر عتيق، وهو تناول التناص في صورة الخطاب الإشهاري.

ممّا دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع. ويمكن الإشارة إلى ندرة الدراسات الّتي ترتبط فيها العلوم المختلفة بعضها مع بعض. وهذه الدراسة تحاول تحليل العلاقة بين الأدب والإعلام، ومن المؤمل أنْ تسهم هذه الدراسة في تنمية الموضوع وتوسيعه في المجتمع العلمي. كذلك القضايا الحاضرة في عصرنا دفعتنا إلى اختيار تحليل الكاريكاتيرات في ظلّ القرآن الكريم. وتكمن أهمية البحث في دراسة فن ينقل معنى بشكلٍ مؤثر وموح. ويهدف إلى التأثير في المتلقي من عدة جوانب، منها تثبيت الصور الكامنة، وتعديل الاتجاه السلوكي، وإثارة المتلقي والرغبة في الضحك. فإذا حضرت آية من القرآن الكريم في هذا الفن لبيان رسالة، قام الكاريكاتير بهذه الوظيفة بطريقة أولى. إذاً هذا البحث يهدف الى دراسة التناص القرآني في فن الكاريكاتير مستفيداً من البحوث السابقة في هذا المجال. وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي – التحليلي.

٢ - البحث النظري

٢ – ١ الكاريكاتير

٢ – ١ – ١ – تعريف الكاريكاتير

أوّلاً: لغةً

يرجع أصل كلمة الكاريكاتير إلى اللغة اللاتينية، وللكلمة أربعة معانٍ: يملأ، يعي، يشحن، ويبالغ؛ ولهذا الرأي نصيب من الوجاهة، وفي هذا الصدد أنّ كلمة acterchar هي الأصلح لأنّ معناها له عدّة مترادفات وهي صفة، سجية، خلق، رقم، حرف، نوع، جنس وهذه المترادفات تتوافق مع معنى الطابع الّذي يعتبر أهمّ العناصر الّتي يقوم عليها الكاريكاتير. (هجرس، ٢٠٠٥، ٣٠) كما أنّ هناك من يرجع كلمة caricature إلى الكلمة الإيطالية caricure، الّتي تعني تحميل الشيء أكثر من طاقته أي المبالغة والمغالاة. (محمود صالح، ٢٠٠١، ٢٤١)

ثانياً: إصطلاحاً

الكاريكاتير يعني بذل كلّ الجهود، أو المبالغة والمغالاة، ومع تعدّد الآراء حول تعريف الكاريكاتير فهو: صورة، رسم، وصف، أو تصوير وتشخيص هزلي، نتيجة لمزج الواقع بالخيال وهو فن تصويري ورسم تشخيصي من الفنون الجميلة، وعادةً ما يكون الرسم بنص أو بدون نص، ويسمّى بالشكل الأساسي «التصوير الهجائي» يحتوي على ظواهر عديدة مضحكة، إجتماعية أو سياسية. (سلامة، ٢٠١٤، ٥٦)

عرّف كلّ من جوزيف الياس الرسوم الكاريكاتيرية بأنّها هي: «رسوم ساخرة موجزة الفكرة وتتضمن هدفًا يسعى

صاحبها لإيصاله للقارئ». (الياس، ١٩٨٨، ١٢٤)، ويقول ممدوح حمادة: «رسم ذو معنى مختصر يكون بصورة فكاهة تجذب القارئ ويستطيع كلّ شخص تحديد الهدف منها.» (حمادة، ١٩٩، ١٧٥) إذاً هي رسوم توضيحية ساخرة توضح مفردات بالخطوط والألوان. وفي تعريف آخر قيل أنّ فن الكاريكاتير هو رمزية يلجأ إليها الفنان لكي يعبّر بها عن ظاهرة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية بصورة جذابة، تلخص العديد من الأفكار، وهو بالأساس فن السخرية والتهكّم. (المصدر السابق، ٥٦)

٢-١-٢- نشأة فن الكاريكاتير وتطوره

يعتقد العديد من المؤرخين أنّ هذا الفن نشأ في إيطاليا، وانتقل بعد ذلك إلى ألمانيا وأميركا وغيرها من دول العالم. (صحيفة الشرق الأوسط السعودية، ٢٠٠٦) وكان ذلك في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسعشر، ومن أبرز رواده الفنان الإيطالي ليوناردو دافنشي. (حماده، ١٩٩٩، ٥٧) وعرف الكاريكاتير انتشاره الأوّل من خلال الصحافة الساخرة، وتجلّى ذلك في الصحافة البريطانية والفرنسية، تلتها بعد ذلك العديد من دول أوروبا. (المصدر السابق، ١٩٦-١٩٧) وانتقل بعدها إلى الصحافة الجادة، حتّى أصبح لدينا اليوم ما يسمّى بصحافة الرسم في الكاريكاتير. (سيد محمود، ٢٠٠٠، ١١) وغدا وجوده في أية صحيفة ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها وبات مكوناً من مكوناتها الثابتة.أمّا وجوده في الصحافة العربية فقد كان في مصر، من خلال الفنان يعقوب صنوع في مجلة «أبو نظارة» سنة (١٨٧٨) في القاهرة، تلاه بعد ذلك الفنان صاروخان (ناتوت، ١٩٩٧، ٢٠٥) واستمر هذا الفن لا يعرض إلاّ من خلال المجلات الأسبوعية، حتّى عملت صحيفة الأهرام المصرية على كسر هذا الحاجز وهذا التقليد، فبدأت في أوائل الستينات تعرض رسوماً كاريكاتيرية للفنان صلاح جاهين، تبعتها بعد ذلك الصحافة اللبنانية ثمّ العراقية، إلى أنْ انتشر حالياً في كافةالصحف العربية. (إنعيم، ١٩٩٩، ١٣٠)

٢-١-٣ - مميزات الكاريكاتير

١ - يمتاز الكاريكاتير بقدرته على إيصال رسالته بسهولة لاعتماده الوسيلة الكرافيكية البصرية الأكثر تقشفاً وهي الخط، حتّى في حال استخدام نسق لوني فيه.

٢ - الكاريكاتير ليس وسيلة للتعليق على الحدث إنّما يتوقعه ويساهم فيه.

٣ - الفكرة في الكاريكاتير مستقلة بالضرورة، ومن إنتاج الرسام ولا تخضع لتدّخل الآخرين وإلاّ أصبح وسيلة إيضاح

شأنها شأن الرسومات التوضيحية المرافقة لقصص الأطفال.

٤ – يستخدم شخصية خاصة تتميّز عن الآخرين، وهي أداة في تحريك الحدث وإثارته وتتحرك وفقاً للفكرة المرسومة والّتي يريد الرسام إيصالها.

٥ – إنّ اللغة المستخدمة في الكاريكاتير هي لغة عالمية تعتمد الإشارة والتلميح لضمان وصولها إلى اكبر عدد من المتلقين وهو بذلك يبتكر قاموساً لغوياً فنياً مقروءا منهم.

٦ – يستخدم التورية في إحداث المفارقة وهو أهمّ ما يمتاز به الكاريكاتير. (سعدون، ٢٠١٢، ٢٠ –١٩)

٢–١–٤ – أهمية فن الكاريكاتير

يعدّ الكاريكاتير من أهمّ الرسوم الصحفية وأكثرها جماهيريةً؛ لأنّه من أقرب الفنون إلى القراء وأكثرها التصاقاً بالأحداث والقضايا الهامة، فإنّه أصبح يشكّل مكوناً مهمّاً من مكونات مادة الرأي في أية صحيفة، نظراً لمايملكه من تأثيرات جمالية وفكاهية للأخبار والموضوعات. (عبد المجيد وعلم الدين، ٢٠٠٤، ٩٧) وقد تفوق آلاف الكلمات لما يتسم به من إيجاز، ومصاحبةالرسم للكلمة الساخرة. (جريدة البعث السورية، ٢٠٠٥) ولأنّ استخدام الصحافة لهذا الفن بات مقترناً في معظم الأحوال بالجوانب السياسية والقضايا الكبرى في العالم، فإنّ ذلك يضيف له بعداً جديداً إلى أهميته، حيث يمكن حسبانه من أقرب الفنون إلى الناس، لكونه فناً ساخراً وطريفاً من جهة، ولأنّ المعنى الّذي يحمله ينتقل إلى القارئ بسرعة كبيرة من جهة أخرى. (هيويستن، ١٩٩٤، ٩٥) لذلك فإنّ العديد من الأنظمة السياسية تلجأ إلى تسخير الرسوم الكاريكاتيرية لخدمة الأغراض السياسية. (المتولي، ٢٠٠٣، ٢٥٧)

ويمكن القول إنّ الكاريكاتير يهدف إلى تثبيت بعض الصور الكامنة لدى المتلقي أو العكس، وإلى تعديل الاتجاه السلوكي لدى المتلقي وإثارته وتهييجه، كما يهدف أيضاً إلى إثارة الرغبة في الضحك أو السخرية.

بينما يرى الآخرون أنّ رسامي الكاريكاتير يسعون من خلال رسوماتهم إلى أنْ يجعلوا المواطنين يفكرّون، وأنْ يديروا حواراً بين الناس، ويبسطوا أي قضية إلى الحد الّذي يصبح فيه أسلوب الرسالة مفهوماً، بهدف الحصول على موافقة الجمهور أو رفضه. (علي، ٢٠٠٣، ١٤٦)

٢–٢ – التناص

والتناص كما قال الزعبي هو «أنْ يتضمن نصّ ما نصوصاً أو أفكاراً أخرى سابقة عليه.» (الزعبي، ١٩٨٢، ٥٧) وهذا

التضمّن يتحقق من خلال التضمين أو التلميح، أو المعارضة والأنواع الأخرى من التحويل، الّذي يؤدّي إلى إنتاج أثر جديد نصاً كان أم صورةً فيه عبق الموروث. إذاً التناص بكلّ بساطة عبارة عن مجموع العلاقات القائمة بين أثر قديم وجديد. والارتداد إلى الماضي أو استحضاره قد يميل إلى التماثل، وقد ينحاز إلى التخالف، وقد ينصرف إلى التناقض. وفي كلّ ذلك يكون للأثر الجديد موقف محدّد، ومن ثمّ تتجلى فيه إفرازات نفسية مميزة تتراوح بين الإعجاب الشديد والرفض الكامل وبينهما درجات من الرضى أحياناً والسخرية أحياناً أخرى. (عبد المطلب، ١٩٩٥، ١٤٢)

أمّا استدعاء الدين فقد يُعدّ من أنجح الوسائل «لخاصية جوهرية في هذه النصوص تتناسب مع طبيعة المتلقي نفسه.» (فضل، ١٩٩٣، ١٤) فتعدّ كتب الأديان الثلاثة من أهمّ روافد التجربةالإبداعية لدى المبدعين المعاصرين، ويكاد لا يخلو فن حداثي من استدعاء وامتصاص شخصياتها وأحداثها «والامتصاص يصل إلى درجة الذوبان أحياناً.» (عبدالمطلب، ١٩٩٦، ٥٠) وبالنسبة للقرآن الكريم منذ اللحظات الأولى لنزوله أثار حركة فكرية عند العرب، وعلّقت أفئدتهم وأسماعهم بهذا الكلام الرائع، فلم يسعهم إزاءه إلاّ التسليم بروعة أثره في النفوس والعقول. (سلام، د.ت، ٢٧) والمبدع يدرك بأنّ الدين هو جزءٌ من التكوين النفسي والاجتماعي للمجتمع، حيث استقى من آيات القرآن الكريم وشخصياتها وأحداثها، معبّراً عن المستقبل وطموح الإنسان في تحقيق أحلامه. فمنحت الصورة الدينية ومضامينها إبداعه تطوراً وتنوعاً عميقاً في التعبير عن المعنى المنشود.

وقد تكون الأشكال غير اللغوية أقدر على إيصال الفكرة وإحداث التأثير والإثارة كما أنّ صورة الكاريكاتير قادرة على إضاءة آفاق الفكرة بزمن قياسي مقارنة بزمن الإدراك الّذي يقتضيه إدراك اللغة وبخاصة أنّ صورة الكاريكاتير تتسم بالبساطة والتلقائية والمباشرة؛ لأنّها خطاب مفتوح للمتلقي مهما كان مستواه الثقافي أو المعرفي وقد برز عدد من الظواهر الأسلوبية في صورة الكاريكاتير، ومن أهمّها هو التناص؛تبرز ظاهرة التناص في صورة الكاريكاتير العربي، وتمتاز بتقنية دمج عالية بين الصورة وعبارة التناص، ويكشف التناص عن مستويات ثقافية مختلفة ومنابع معرفيةذات أطياف شتّى لدى الفنان الّذي يمتلك آلية اختيار لافتة لعبارات التناص الّتي تحدث تلاقحاً بين الماضي والحاضر، وتحدث كذلك تأثيراً وإثارةً لدى المتلقي، وتراعي آلية اختيار

عبارات النص مدى حضور عبارة التناص في ذهن المتلقي. وقد جمع الفنانون في لوحاتهم شتّى أنواع التناص، فمنها القرآني، والأدبي، والتاريخي والأسطوري؛ أمّا هذا البحث فسيبحث عن الكاريكاتيرات الّتي استحضرت آيات قرآنية عديدة ولاسيّما القريبة في معانيها من تجربة الإنسان العربي، فأقاموا روابط وثيقة بين تجربتهم والآيات القرآنية ليدعموا بها تجربتهم ويجسدوها بشكلٍ تام، ومن ضمن تلك الآيات هي:

٣ – البحث التطبيقي

وظّف الفنان الكاريكاتيري أبرز الأحداث الدينية المستوحاة من سياق قصص القرآن الكريم للتعبير عن أحداث معاصرة، ويختار الفنانون آية قرآنية أو جزءاً من آية لتكون بؤرة لغوية دلالية تنهض بالحدث الديني وبالواقع الموجود.

٣–١ الإنبهار أمام العدو

يستحضر الفنان في هذه اللوحة مشهداً من القرآن الكريم في سورة التكوير حيث قال الله سبحانه إذا حصلت الأمور الهائلة، تميز الخلق، وعلم كل أحد ما قدمه لآخرته، وما أحضره فيها من خير وشر، وذلك إذا كان يوم القيامة تكورت الشمس وخُسف القمر، ويلقيان في النار، إذاً في يوم القيامة لم يكن ستار إلاّ ويكشف للخلق، وبعد كلّ هذا البيان للقيامة وما يحدث فيها، قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦] أي: مع هذا البيان والوضوح لما يحدث في القيامة لكنّكم تكذّبون الأنبياء والحق؟ حتّى جعلتم الحق الّذي هو في أعلى درجات الصدق بمنزلة الكذب، في حينٍ كلام الله هو الحق.

وقد عادت هذه الصورة الكاريكاتيرية على ما نراه إلى سورة التكوير، حيث يلاحظ أنّ الشعب العربي مع كلّ ما يرى من علامات طريق القدس من العلم واللافتة المكتوبة عليها «شهيد انتفاضة القدس» غير أنّهم يذهبون نحو مقتل ضابط من الجيش الإسرائيلي سقط في حادث سقوط طائرة، مع أنّ الشعب يعرف أنّ تلك الطائرة الساقطة قصدت قصف فلسطين. ولا ينتهي الأمر هنا بل يذرف الشعبالدموع ويحمل لافتة تقدّم التعازي لإسرائيل، التعازي الحارّة!يستحضر هذا المشهد الآية القرآنية ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ مع كلّ ما وضّح الله لكم من الأمور لم تكذبون الحق؟! كما أنّبعضا من الشعب الفلسطيني مع وجود كلّ العلامات الموجودة في الطريق يخطئون ويذهبون

نحوإسرائيل، وبما أنّ ذلك الشاب الموجود في الصورة يذكّرهم بطريق الصواب ولكنّ بعض الشعب قد بداوكأنّه لايسمع الحق. وما يؤسفنا أكثر هم الذاهبون نحو إسرائيل وهم من مسنّي الأمة العربية وليسوا من الشباب حتّى نقول إنّهم لا خبرة لهم ولا يمكنهم الفصل بين الحق والباطل.

٣-٢ الضلال

استحضر الفنان في هذه الصورة آية رقم ٦٧ من سورة الأحزاب مناسباً للرسالة الّتي أراد إيصالها إلى المتلقي، وهو طاعة الناس كبارهم من دون البحث عن صحة كلامهم. سُميت السورة بالأحزاب لأنّ المشركين تحزبوا على المسلمين من كلّ جهة، فاجتمع كفار مكة مع غطفان وبني قريظة وغيرها من القبائل على حرب المسلمين. ولكنهم رُدّوا مهزومين بغير قتال، وكفى المؤمنين القتال بتلك المعجزة.

والفنّان هنا ذكر الآية القرآنية قائلاً: ﴿وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾ [الأحزاب: ٦٧] وحاول أنْ يكون الرسم مطابقاً للآية المباركة ليثير النفوس، حيث يلاحظ أنّ الشخص الأوّل الواقف في المقدّمة مكتوب على أسفل ثيابه «الشيخ» وهو يبدو أكبرالأشخاص سناً. وكما يلاحظ وكأنّ الشيخ قد عمي فلا يرى شيئاً وفي يده عصا خاصة بالعميان، وتبعه الآخرون وعيونهم مغلقة لكي لا يروا الحقيقة. والظاهر أنّهم فرحون لاختيارهم هذا الشيخ مرشدا في طريق حياتهم. أمّا النار الموجودة في الصورة فإنّهاتتطابق مع الآية ٦٦ رقم من سورة الأحزاب حيث يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠﴾ والتابعون يحاولون بهذا القول البراءة من ذنبهم غير أنّ الله يعطيهم ضعفين من العذاب ويلعنهم لعناً كبيراً كما في الآية: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ ٱلْعَذَابِ وَٱلْعَنْهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [الأحزاب: ٦٨] وهذه حال من تبع الجهّال من دون التفقه في الأمر.

٣-٣ إزدواجية الرأي

فضاء الكاريكاتير هنا مكان خاص لإلصاق المشاريع الحضارية، أوّل مشروع

لاصق على الجدار هو لوحة مكتوبة عليها آية من سورة البقرة وهي: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠] حيث كان اليهود يدخلون على رسول (ص) مدخل لؤم وكيد فيقولون هادنا، أي قل لنا ما في كتابنا حتّى ننظر إذا كنّا نتبعك، يريد الله تبارك وتعالى أنْ يقطع على اليهود سبيل الكيد والمكر برسول الله (ص)، بأنّ اليهود والنصارى لا يتبعون ملّتك، وإنّما هم يريدون أنْ تتبع أنت ملتهم، أنت تريد أنْ يكونوا معك وهم يطمعون أنْ تكون معهم.

واللوحة في الصورة تقول أنّ اليهود لن يرضوا عن المسلمين أبداً بل يريدون أنْ يتبعوهم.فكأنّ الحكومة أرادت أنْ تثير الشعب ضدّ اليهود ويذكّرهم بأنّ العدو لنْ يتنازل عن موقفه أبداً.ولكن بعد مضي الزمن تغيّر رأي الحكومة وبرزت رؤيتها من خلال اللوحة الثانية الموجودة في يد عامل الحكومة كي تستحضر لنا آية رقم ٣٤ من سورة فصلت في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ والآية تقول لا يستوي الإيمان بالله والعمل بطاعته والشرك به والعمل بمعصيته. ويقول تعالى لنبيّه محمد (ص) إدفع يا محمد بحلمك جهل من جَهّلَ عليك، وبعفوك عمن أساء إليك إساءة المسيء، وبصبرك عليهم مكروه لما تجد منهم، ويلقاك من قِبلهم. إفعل هذا الّذي أمرتك به يا محمد من دفع سيئة المسيء إليك بإحسانك الّذي أمرتك به إليه، فيصير عدوك كالصديق القريب في محبته إذا فعلت ذلك. وكأنّ الحكومة المسلمة حينما رأت عدم تنازل العدو عن موقفه، تنازلت هي عن أمرها وبإلصاقها اللوحة الثانية التي تدعو الشعب إلى التعامل الأحسن مع العدو.

أمّا عامل الحكومة فهو كما يظهر أنّه مشبع بالنقود. حيث كُتب على ثيابه «$» العلامة الدالة على الدولار، فلا يهمّه شأن الشعب، هو يعمل وينفّذ أوامر الحكومة في مقابل أخذ الفلوس. أمّا المواطن فيتعجّب من شدّةهذه التغييرات في أفكار الحكومة وسرعتها، حيث يتغيّر رأيها يوميّا تبعاً للظروف الراهنة. والعجيب لدى المواطن هو أنّ الحكومة تضع رؤيتها في قالب الدين، وتستفيد من الدين والقرآن الكريم كيفما تشاء.

٣-٤ الإغواء

عرضت سورة الزخرف جانباً ممّا كانت الدعوة الإسلامية تلاقيه من مصاعب وعقبات، ومن جدال واعتراضات. وعرضت معها كيف كان القرآن الكريم يعالجها في النفوس، وكيف يقرّر في ثنايا علاجها حقائقه وقيمه مكان الخرافات والوثنيات والقيم الجاهلية الزائفة الّتي كانت قائمة في النفوس آنذاك، ولايزال جانب منها قائماً في النفوس في كلّ مكان وزمان. كانت الوثنية الجاهلية تقول: إنّ في هذه الأنعام الّتي سخرها الله للعباد، نصيباً لله ونصيباً لآلهتهم المدعاة. ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٦] وسورة الزخرف نزلت لتصحيح هذه الانحرافات الاعتقادية، وردّ النفوس إلى الفطرة وإلى الحقائق الأولى، فالأنعام من خلق الله، وهي طرف من آية الحياة، مرتبط بخلق السماوات والأرض جميعاً، وقد خلقها الله وسخّرها للبشر ليذكروا نعمة ربهم عليها ويشكروها، لا ليجعلوا له شركاء ﴿لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُواْ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُواْ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ١٣].

أمّا الصورة هنا فإنهاتشير إلى القيم الجاهلية الزائفة الموجودة في عصرنا الراهن، حيث ترى منظمة داعش نفسها على الحق، إنّ أعضاء داعش لا يعرفون حقيقة الأمر، بل يحمدون الله لتلك المساعدات الإمريكية وأسلحتها ويعدّونها النعم، غير أنّها نقم وليست بنعم، حيث الغراب الموجود في الصورة يهرب من حيّز المساعدات الإمريكية وهو يعرف قصد امريكا من دون داعش.والملفت في هذه الصورة هو إعطاء ما يسمّى بالمساعدات عبر مظلات النجاة، ومثل هذه المظلة تستخدم لنجاة الإنسان من الهلاك غير أنّ المظلة الإمريكية لا تشكّل نجاة للأبرياء من الناس بل تقتل الشعب وتدمّر البيوت.داعش يحمد الله غير أنّ إلهه امريكا التي تنزل له المساعدات، ونزول تلك المساعدات من أعلى إلى الأسفل يشير إلى أنّ امريكا مسيطرة عليداعش وتنظر إليه نظرة إحتقار. وهم متعجبون من هذا النزول والعطاء وهذا الأمر واضح من وجوههم، غير أنّهم لاقدرة لهم عليالتفكير ولا يمكنهم التمييز بين الحق والباطل.

٣-٥ الدين

نزلت سورة (الكافرون) بالجزم والتوكيد والتكرار، لتنهي كلّ قول، وتقطع كلّ مساومة وتفرق نهائياً بين التوحيد والشرك، وتقيم المعالم واضحة، ولا تقبل المساومة والجدل في قليل ولا كثير. إنّ التوحيد منهج، والشرك منهج آخر، ولايلتقيان.التوحيد منهج يتّجه بالإنسان إلى الله وحده لا شريك له ويحدّد الجهة الّتي منها الإنسانوعقيدته وشريعته وآدابه وأخلاقه وتصوراته كلّها عن الحياةوعن الوجود غير متلبسة بالشرك في أية صورة من صوره الظاهرة. وبغير هذا الفصل سبيقي الغبش، وتبقى المداهنة ويبقي اللبس ويبقي الترقيع. والدعوة إلى الإسلام لا تقوم على هذه الأسس المدخولة الواهنة الضعيفة.

يلاحظ في يمين الصورة شخصان يبدوان من الهنود الّذين لا يعتقدون بالإسلام، وهناك شخص، كما يبدو، من ممثلي الحكومة المسلمة، وثمة شخص آخر لا علاقة بينه وبين الآخرين في الصورة. والهنديّان يريدان معرفة الإسلام من مصدر يمثّل الحكومة والدين، فيسألانه عن دينه ويقولان: «حدثنا أكثر عن دينك» والرجل في الجواب يقول: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كأنّه لا يأمل بايمان الهنود، أو ربّما أراد أنْ يشير إلى الحرية في الدين وعدمالإكراه فيه. وفي جانب اليسار من الصورة يواجه الهنديّين مقطعٌ من الآية الكريمة في سورة البقرة ونصها هو: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣] وقد جاءت الآية الكريمة في سياق حديث القرآن عن الأمر بقتال الكفار بعدما طغوا وتجبروا وأخرجوا المسلمين من ديارهم. فقطع ممثّل الدين رأس شخص كان في جانب من الصورة بتهمة الفتنة في الدين وتذكّر الآية. وهكذا أراد ممثّل الدين أنْ يبيّن الدين للهنديّين اللّذين بدت في وجهيهما الدهشة والخوف.

الخاتمة

عالجت الدراسة أبرز تجليات التناص القرآني في فن الكاريكاتير، ويمكن ايجاز النتائج الّتي توصل إليها كما يأتي:

- إنّ النص المدروس لم يكن نصاً تقليدياً ونسيجاً لغوياً كما كنّا نشاهده، بل النص هو كلّ عمل فنّي سواءً أكان لغةً أم شكلاً إبداعياً كالكاريكاتير. صورة الكاريكاتير هي نص يحمل رسالة من المرسل إلى المتلقي. ولهذه الصورة بل النص الإبداعي مكونات وعناصر؛ كالرموز، والألوان، والأشكال الّتي تحلّ محلّ الحروف والعبارات.
- فنان الكاريكاتيرقادرعلى الإبتكار

وتوليد الأفكار وتنويعها من حيث الموضوع، فلم يقتصر في رسومه على قضية واحدة، مستخدماً كل ما حوله من إشارات ورموز وأدوات فنية، يستجلبها أحياناً من خزان الذاكرة، من خلال وعيه لدور الكاريكاتير في التحريض الّذي يبنى عليه الوعي.

- أفاد فنانو الكاريكاتير من آيات القرآن الكريم في التعبير عن المشهد الحاضر، والإفادة من الآيات القرآنية تجعل الصورة ورسالتها أكثر إتصالا بقلب المرسل، حيث يؤكّد الفنان رسالته المرسلة عبر صورة الكاريكاتير بالآيات القرآنية.
- أكّد حضور الآيات القرآنية في الصور الكاريكاتيرية، أنّ أهمّ المناهل الّتي ينهل منها المبدعون وأبرزها هو القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١ - الياس، جوزيف، (١٩٨٨)، **تطور الصحافة السورية في مائة عام**، ج٢، بيروت: دار نظال.

- **إنعيم، غازي، (١٩٩٩)، الكاريكاتير عبر التاريخ**، مجلة أفكار، العدد ١٣٦، عمان.

٣ - حمادة، ممدوح، (١٩٩٩)، **فن الكاريكاتير من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحافة**، دمشق: دار عشرون للنشر.

٤ - سعدون، عبدالكريم، (٢٠١٢)، **ملاحظات في طبيعة الرسم الكاريكاتيري**، مجلة تموز، مالو.

٥ - سلامة، عاطف، (٢٠١٤)، **ثقافة النص في الرسم الكاريكاتيري وتأويلات المتلقي**، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي بغزة «النص بين التحليل والتأويل والتلقي»، ////www.alcornish.com.

٦ - سلام، محمّد زغلول، (د.ت)، **أثر القرآن في تطور النقد العربي**، د.ب: دار المعارف.

٧ - صحيفة البعث السورية، ٢٠٠٥/٩/٥.

٨ - صحيفة الشرق الأوسط السعودية، ٢٠٠٦/١/١٥.

٩ - عبد المجيد، ليلى، ومحمود علم الدين، (٢٠٠٤)، **فن التحرير للجرائد والمجلات**، القاهرة: دار السحاب للنشر والتوزيع.

١٠ - عبد المطلب، محمّد، (١٩٩٥)، **جدلية الإفراد والتركيب**، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر.

١١ - عبدالمطلب، محمّد، (١٩٩٦)، **مناورات الشعرية**، القاهرة: دار الشروق.

١٢ - علي، أسامة عبد الرحيم، (٢٠٠٣)، **فنون الكتابة الصحفية والعمليات الإدراكية لدى القراء**، القاهرة: ايتراك للطباعة والنشر والتوزيع.

١٣ - فضل، صلاح، (١٩٩٣)، **علم الأسلوب**، جدّة: النادي الأدبي الثقافي.

١٤ - المتولي، آمال سعد، (٢٠٠٣)، **فنون التحرير الصحفي**، القاهرة: دار الإسراء.

١٥ - محمود، سيد، (٢٠٠٠)، **الصحافة المشبوهة**، القاهرة: مركز الحضارة العربية.

١٦ - محمود صالح، أشرف، وشريف درويش اللبان، (٢٠٠١)، **الإخراج الصحفي**، القاهرة: دارالفكر.

١٧ - ناتوت، هلال، (١٩٩٧)، **الصحافة الهزلية الكاريكاتورية- النموذج اللبناني ١٩٩٧ - ١٩٠٩**، مجلة الفكر العربي، العدد ٨٩، بيروت: معهد الإنماء العربي.

١٨ - هجرس، شوقية، (٢٠٠٥)، **فن الكاريكاتير**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

١٩ - هيويستن، بيل وروس تومسون، (١٩٩٤)، **فن الرسم الحديث**، دمشق: دار الرشيد.

اسم الوردة (لإيكو)

د. علي زيتون - د. خديجة شهاب

يبدأ د. علي زيتون بحثه بطرفةٍ صغيرةٍ، تخدم قراءته المعمقةَ لرواية اسم الوردة لإيكو، وذلك بالاستناد إلى القراءة السيميائية والتفكيكية.

تنفتح الطرفة على فكرين مختلفين تماماً، إلا أن هناك نقاط تواصل عميقة بينهما، وقد ربط د. علي بين هذين الفكرين بسلاسة ورشاقة، فالأحفاد جاؤوا ليمتّعوا آذانهم بسماع قصّة مشوّقة من الجد، والجدّ أراد أن يحرّك مفاصل العقل والتربية والأخلاق عندهم، وأن يدفعهم إلى تبني الأمور من خلال المنطق والتفكير في اتجاهات متعددة لعلهم يصلون إلى إدراكها بشكل أفضل.

وقد طرح السيميائية والتفكيكية كقراءة لهذه القصة لأنّه أراد أن يفتح أمامنا آفاقاً جديدة، ومن ثم ينتقل بنا إلى تنمية الحسّ النقدي وتوسيع دائرة اهتماماتنا، ما يدفعنا إلى الأعماق أكثر في قراءة أي عمل أدبي، فلا نقنع بما هو سطحي، ولا نكتفي به.

البداية بالنسبة إلى الاثنين معاً كانت ممتازة، لا بل رائعة، والدليل تلك العبارة التي لها مفعول السحر في الأولاد (كان يا ما كان) ما جعلهم مشدودين إلى الجد بكامل حواسهم.

وما إن تحرك الجد باتجاه هدفه حتى انفضّ الأولاد عنه، ذلك أن مخزونهم الثقافي لم يكن قد وصل إلى تلك النقطة من محاكاة العقل أثناء السرد، واعتبروا أن الأمر لا يعنيهم والحكاية مُعقّدة، ولا تستحقُ اهتمامهم، وتضييع وقتهم.

انطلقَ المؤلف من مجموعة أسئلة يخلص في نهايتها إلى أنَ السيميائية تواكب التفكيكية، وتسيران جنباً إلى جنب، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجد والأحفاد، فتتضح المعالم أمامنا، وننسى أن الوهم وحده هو الذي جعلنا نعتقد أن هناك طلاقاً فكرياً بينهما.

يجيب د.علي في ثنايا البحث على تلك الأسئلة، حيث يفكك السيميائية ويفتح مغاليقها أمام القارئ، ويضعه في موضع المتلقي حيث أن النص يخضع في قراءته

إلى سلطته وحده، فيضفي عليه ما يعتقد أنّه الصواب.

ويرى أن القراءة السيميائية ليست إلا رحلة ممتعة على الإنسان أن يتفكر في كل تفاصيلها، ويلمّ بكل جوانبها، وأن يتعاطى مع أحداثها بكل الاتجاهات، ويحرك على حدّ قوله مفاصل الفكر، ويبذل الجهد، ويقدم السواعد، وعليه أن يكون مجتهداً عالماً بكل الخفايا متوقعاً لكل ما قد يستجدّ ويربط ذلك بثقافته العلمية، والأدبية والاجتماعية، وكل ذلك يتم وفق ما يرغب ويشتهي كي يستطيع أن يحقق غايته المرجوة، ألا وهي (المتعة/الفائدة).

يفصل الباحث في ما بعد نظرية (إيكو) التي ترفض أن تكون اللغة هي السبيل الوحيد للتواصل (وذلك كما فعل الأطفال مع جدهم ما أدى إلى انقطاع الودّ وحبل التواصل بينهما)، وهذا غير مسموح به في النصوص، بل علينا أن ندرك أن للإشارات والعلامات والرموزِ دوراً كبيراً في عملية التواصل.

وما بين نظريتي (ادسو وإيكو) نعثر على نبوءة بالحالة الثقافية التي نعيشها اليوم، حيث يصل معهما د. علي إلى الربط بين الدلالات السابقة (أصول الأصول)، والدلالات اللاحقة (آثار الآثار)، كما نعثر على منهج آخر مشتق من المنهجين السابقين فنرى أنفسنا ونحن نقف أمام التأويلية التي قال بها دريدا.

وبعد أن ينتهي من عرض النظريات وطرح الأسئلة حولها، يروح يفصل (أوراق الوردة) في سياقها ويعرض العلامات فيها للعقل والمنطق والتسلسل الفكري الذي تفرضه علينا القراءة السيميائية. ومن ثم يفصّل هذه العلامات إلى نوعين:

- الأولى منها فهي ترتكز على الدال، أي أنّها (حاسمة في دلالاتها، واثقة من قوة حضورها وجلائها).
- أما الثانية فهي أكثر ما ترتكز على الخفايا، وما يمكن أن يُقْدِم عليه الإنسان في ضوئها، ويشير إلى أنها علامات مضلِّلة ذلك أنّها لا تحمل معنًى يقينياً، إنَّما هي دعوة «إلى التعامل معها خارج دائرة الحداثة واليقينية». وهي المسافة التي تنتقل فيها العلامة من الشكّ والتأويل والتحليل، لتقف عند حدود اليقينية، ولا تصل إليها في الأعماق.

ويعود في مكان آخر ليربط العلامة، بالعلاقة التخمينية إذ يقوده البحث إلى كلام (البحراني) العالم الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وقد عرَّف العلامة على أنَّها ثُنائية قائمة على (دال/ومدلول)، وهنا إشارة إلى أنّ العلماء قديماً عرفوا المناهج، واشتغلوا بها، وقد أُعيد إحياؤها على يد

العلماء في العصر الحديث، وقد وصل البعض منهم إلى استنتاج مفاده أن القراءة ليست آلية حاسمة، إنّما هي تخمين مشوب بالكثير من الشّك وغياب اليقين.

يشير د. علي في ختام بحثه إلى وجود أكثر من حاكمية في الطبيعة الإنسانية. إذ بالإضافة إلى حاكمية العقل الذي قد تكون له السلطة المطلقة، هناك حاكمية الأخلاق التي نشأت مع الإنسان وهي (حب الخير وحب الشر)، حيث لا تقف هذه الحاكمية عند حدود معينة، بل تسير لتصل إلى حدود الشهوة المتعددة اللا متناهية التي تحرك سلوك الإنسان في قراءة علاماته إلى السلطة والتربع على كيانه، والتحكم به في الكثير من الأحيان، وما التركيز على ما بعد الحداثة إلا ليقول إنّنا أمام مسارين يكمل أحدهما الآخر. الأول: متمثل بعمل النّملة التي تجني وتجمع، لتعود ثانية للإفادة من جَنْيِها، والثاني: متمثل بالنحلة التي لا تهدأ ولا تستكين حتى تعطي أفضل جناها.

وإذا ما أردنا أن نربط بين بداية البحث ونهايته، فإننا نصل مع د. علي إلى أن الجد والأحفاد من صلب واحد، ولكن لكل منهما نظرته ورؤيته إلى الأشياء، ويعيش الحياة بما يتناسب وفكره وأسلوبه وطريقته في الحياة.

وقد أجاد حين فكك الرواية بالاستناد إلى السيميائية والتفكيكية ووصل بنا إلى أن إحداهما تدعم الأخرى، وأنّه يمكننا أن نعيدَ قراءةَ أدبِنا القديم في ضوء النقد الحديث، لنعود فنكتشف مواطن الجمال والفائدة فيه.

حول رواية اسم الوردة

كلمة الدكتورة هالة أبو حمدان ألقاها الدكتور علي أيوب

لئن كانت رواية «اسم الوردة» رواية شائكة تتطلب من قارئها أن يكون متسلّحاً بعلوم ومعارف عديدة قبل الولوج إلى عالمها، فإن بحث د. علي زيتون حول الرواية لا يقلّ «وعورة» عن الرواية ويتطلب من قارئه زاداً معرفياً كبيراً. والمهمتان، مهمة قراءة الرواية ومهمة دراسة البحث ليستا سهلتين.وقد مهّد د. علي لدراسته بطرفة يروي فيها كيف أن الحكاية قد تفقد متعتها وجاذبيتها حين تتحول إلى رياضة ذهنية وجهد فكري يبعد التسلية والمتعة عن القارئ. لعله بذلك أراد نقد هذه الرواية، التي أرادها كاتبها أمبرتو ايكو انتقالاً من التنظير السيميائي إلى الرواية، استناداً إلى أن «ما لا يمكن تنظيره ينبغي سرده» على حدّ قوله. ويسأل د. علي: «هل يحافظ الخطاب الأدبي على أدبية لافتة ممتعة إذا مثّل امتداداً للدرس النظري؟» (٢٦). ويجيب بالنفي مستشهداً بتجربة الخليل بن أحمد الشعرية التي أهملها التاريخ لأنها اهتمّت بالجانب النظري على حساب الشعرية الأسلوبية السيميائية. في حين أن تجربة سارتر في «دروب الحرية» وتجربة كامو في «الغريب» صمدتا لأدبيتهما المؤسسة على الرؤية الوجودية لهذين الفيلسوفين إلى العالم، ولم تكونا امتداداً نظرياً لهذه الرؤية (٢٧).

ونظراً لما يستبطن السرد في الرواية من دراسة نظرية، لم يكن من الممكن الغوص في ثناياها دون عرض نظري تمهيدي لمفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، فعرَض الباحث للحداثة وما بنيت عليه من تسييد للعقل. والسيميائية التي تنتمي إلى «زخم العقل العلمي الذي يتوخّى اليقينية» (ص٢) هي علم حداثي، وامبرتو ايكو هو من المشتغلين الأساسيين على هذا العلم، وقد عمل على «تأهيله للعمل في مناخات ما بعد الحداثة وأجوائها» (ص٢). وبذلك برهن ايكو، كما يبين علي زيتون، عن «قدرة هذا العلم على اختراق الاتجاهات الثقافية المستجدّة والتأقلم معها» (ص٢).

ويشير د. علي بعد ذلك إلى أن مصطلح

ما بعد الحداثة يعني سقوط الحداثة والبنيوية، مع ما يستتبع ذلك من سقوط «إمامة العقل». وهو حسب ما يشرح، «تقويض فلسفة الحضور وإحلال فلسفة الغياب محلها، غياب قصدية المؤلف عن نصّه، وغياب الذات عن الإنسان» (ص٣). فالتفكيكية فلسفة هدفها «تقويض مركزية العقل» ورفض المشروع الحداثي الغربي (ص٣). ويرى أنها، أي التفكيكية، ترسل بالإنسان «إلى فضاء من التشتت مرعب لا يستطيع الاستعانة فيه لا بالخرافة ولا بالعقل» (ص٣). واستشهد بإيمانويل كانت وبنتشه وجاك دريدا. من هنا، فإن «القراءة ما بعد الحداثية، كما يقول الباحث، هي نقل لسلطة التفسير من النص وقصد المؤلف إلى القارئ والمتلقي» (ص٣). ويستنتج أن «التفكيكية استراتيجية تأويلية أولاً وقبل كل شيء» (ص٤).

بعد التمهيد النظري ينبري الباحث للتعريف بالمؤلف وبنتاجاته النظرية التي سبقت رواية «اسم الوردة» الصادرة سنة ١٩٨٠، مشيراً إلى «تواصل الخطاب الإيكوي، بشقّيه التنظيري والسردي»، ويفسّر بإيجاز أهم القضايا التي أثارها ايكو في نتاجه النظري. ورواية «اسم الوردة» ما هي «إلا خطاب نظري تحت قناع السردية» (ص٥). فمع التفكيكية، «تصبح النظرية والرواية قابلتين لتبادل الأدوار انطلاقاً من قاعدة التناص في المجالين النظري والإجرائي» (٢٦). لذلك فإن هذه الرواية تحوي القليل من الأدبية وتتطلب قارئاً مثقفاً غير عادي (ص٥).

ويعرض د. علي زيتون للتمهيد الذي وضعه ايكو لروايته وهو درس في السيميائية. وفيه ردّ على ما جاءت به حركة الحداثة دون ذكرها لأن أحداث الرواية تدور في القرن الرابع عشر ميلادي. ويقيم مواجهة بين السيميائية واللسانية. ويورد مؤلف الرواية ما جاء في الانجيل: «في البدء كان الكلمة» ليقوّض مقولة حداثية من «أننا باللغة نعي العالم ونتملّكه» (ص٦). فحسب ايكو «نحن لا نرى حقيقة العالم باللغة، نرى حقيقته من خلال الصور والرموز (العلامات)» (ص٦). فالعلامات السيميائية متعالية على العلامات اللسانية، و«الحقيقة ليست بنية جاهزة يمكن القبض عليها عن طريق اللغة» (ص٦)، فلا وجود لحقيقة ثابتة عند التفكيكيين. وفي التنافس بين العلامة السيميائية والعلامة اللغوية «تتعالى العلامة السيميائية على أختها» (٢٠). وفي هذا «تقليل من أهمية العقل في العمل التحقيقي» (٢٠). وأبطال الرواية لا يثقون بالقياس المنطقي وبالطاقة التي تحكم ذلك القياس، أي العقل (٢٠).

ويتطرق الباحث إلى المواجهة التي أقامها ايكو بين السيميائية والعقل، حيث

يلاحظ تعالي السيميائية على العقل، وأولوية التجارب ذات الطابع الجزئي على المبادئ وذلك في مناخات تفكيكية ما بعد حداثية حيث هناك تهاوٍ لكل من النظام والبنية وانحدار اتجاه المتاهة (ص٧).

ويحلّل د. علي كلام سارد الرواية الذي يفترض أنه قيل في زمن الرواية، أي في القرون الوسطى، إلا انه يستشرف منه رؤية ايكو نفسه إلى العالم، ووصفاً لحال الثقافة هذه الأيام، ووصلاً بمصطلحات الحداثة وما بعدها. فيرى أننا «أمام سيميائية تفكيكية أو تأويلية دريدية». ويفنّد كلام إدسو، أحد شخصيات الرواية، بما فيه من قراءة ضبابية لدلالات متفككة، مذكّراً بمصطلح البعثرة التفكيكي. لكنه ينفي أن تكون السيميائية الايكوية سيميائية عدمية خالصة، بل هي سيميائية غير مخَلَّصة تماماً من انتمائها إلى الحداثة أي إلى العقل العلمي اليقيني (ص١١).

«اسم الوردة» حسب الباحث هي رواية مختلفة عن غيرها، صعبة المراس، حيث تحتوي على ما يزيد على المئتي إشارة على علاقة واضحة وقوية بالسيميائية وهذا رقم غير عادي. فالرواية تزخر بالتشكيك والانطباع والعلامات الدّالة أو المضلّلة. ويخوض في النص ليبيّن الأمثلة ويفصّلها ليوضّح لنا ما تحمل من السيميائية ومن اقتراب من الحداثة ويقينيتها وعقلانيتها، أو ابتعاد عنها وجنوح نحو التفكيكية والتيه أو العدمية. وهكذا فإن «ما بعد حداثة ايكو، حسب ما يؤكد من جديد د. علي زيتون، هي تفكيكية غير مخَلَّصة تماماً من الحداثة» (ص١٣).

وخصوصية ايكو هذه التي «تقيم حواراً بين المرحلتين الثقافيتين الغربيتين» (١٣) تنطوي على «إمكانية تعاون في بعض الحدود» (١٣). وبالتالي يمكن «للعقل أن يكون مرجعاً لتحديد الخطأ من الصواب، من دون أن يصل الأمر إلى القول بحاكميته المطلقة من جهة، ولا القول بأن الحقيقة هي وجهة نظر مستقلة عن العقل، أو القول بأنها خاضعة، بشكل كامل، لمقولاته ومنطقه» (١٣). ويرى د. علي أنه، حسب ايكو، هناك إشارات إلى دور فاعل للعقل في التفكير والوصول إلى الحقيقة، وإن لم يكن حاسماً. إلا أن العقل «ليس آلة جاهزة للتفكير، فهي تحتاج إلى دربة» (١٩). وهنا يقارن نظرة ايكو إلى العقل بنظرة كانت في كتابه «نقد العقل الخالص» حيث «يجرّد العقل من إمكانية الوصول إلى حقيقة يقينية إذا لم تعضده شروط تؤمن مسالكه إليها» (١٩).

ويتطرق علي زيتون إلى الآليات التي اتبعها ايكو في عرضه لأحداث الرواية بدءاً من العلاقات التي تحويها الرواية والتي يمكن أن تكون ذات دلالة حاسمة، أو مضلّلة عديمة المعنى أو باهتة الدلالة ومتعددة

الاحتمالات، غير حاسمة. ويفنّد الباحث بعض هذه العلامات، مستشهداً بمقاطع من نصوص الرواية.ثم يشرح لنا آلية الشكّ والتخمين في الرواية حيث يبلغ البعد التشكيكي حد الضياع، فلا يفضي سوى إلى إمكانيات افتراضية قد تصحّ وقد لا تصح.

ويوضح الباحث ما برز في الرواية من حاكمية أخرى في مواجهة حاكمية العقل، وهي حاكمية أخلاقية، حيث «أن الطبيعة الإنسانية وبحكم الصدفة التي توجه الإنسان نحو حب الخير أو حب الشر، هي الآلية الحاكمة دون العقل»، «هي حاكمية الشهوة» (٢١) التي قد تكون «محركة السلوك وتمثل آلية قراءة العلامات» (٢٢). وهذه الشهوة متعددة الوجوه، فقد تكون شهوة الجنس، شهوة للعدالة أو شهوة السلطة. وهذا حسب د. علي هو «أقصى التيه الذي يمكن أن يتصوره الإنسان حيال العالم». وماهية الأمور وحقيقتها، من وجهة نظر أبطال الرواية، ليست ماهية قائمة بذاتها، بل تأخذ حقيقتها من الزاوية التي ينظر منها إليها (٢٢).

ويخبرنا د. علي أن سيميائية ايكو يغيب عنها المحور الناظم والبنية المتماسكة. ذلك أن مؤلف الرواية «يشير بذلك إلى أن حصيلة المعرفة البشرية هي معرفة بجزئيات مبعثرة لا ينظمها ناظم» (٢٣). وليس للعالم نظام متماسك بل سلسلة من العلاقات بمقادير صغيرة بين قضايا العالم (٢٤). فالإنسان محاصر بالعدمية، مغلوب على أمره، ضائع (٢٤). والتفكيكية ترى في كل حضور غياباً، لأنه يقوم على سلسلة من الطبقات الرسوبية التي ليست بنية متماسكة ذات هوية خاصة. «هي طبقات قابلة للتفكيك ثم العزل طبقة طبقة، وصولاً إلى الغياب» (٢٤).

ويتناول الباحث نظرة ايكو للتاريخ فيرى أنها نظرة خاصة. والنظرة إلى الماضي يجب أن تتمّ برأيه بشيء من السخرية ودون براءة في خروج على المنهج التفكيكي. والتاريخ لا يستعمل لقراءة تاريخية، بل «لقراءة تأويلية تربط الماضي بالحاضر» (٢٥). ويتساءل علي زيتون عن جدوى هذا التأويل وعلام يقوم ليجيب بأن التأويل مفضٍ إلى معرفة بوضعية الإنسان الحالية، تمكنه من حياة أفضل.

وفي النهاية يخلص علي زيتون إلى أن رواية «اسم الوردة» لا تنتمي إلى ما بعد الحداثة، لأن سياقها متصل مع تشعّب دروبها، لكنها عامرة بمناخات ما بعد الحداثة (٢٧). ونتساءل مع د. علي: «(اسم الوردة) لمن كتبت وهل بإمكان قارئ غير متضلّع بالحداثة وبما بعدها أن يخوض غمارها، وأن يخرج منها بصيد يتعدّى الفائدة إلى المتعة؟»

شاركها

وردة «زيتون» تجلٍّ ونور

د.كتورة زينب الطحان

يقول إمبرتو إيكو: «الدخول إلى عالم أي رواية، هو أشبه بجولة للتنزّه في الجبل. يقتضي ذلك اختيار نَفَس معيّن في أثناء المشي، والتقدّم بخطوات موتورة، وإلا توقّف المرء فوراً عن مواصلة التجوال». ما قدّمه الناقد الدكتور «علي زيتون» في بحثه النقدي هذا، والذي سمعناه للتو، هو في الحقيقة جولة من التنزّه أخذنا معه إليها، في محاورة معقّدة ومتشابكة مع أطياف عالم رواية «اسم الوردة» الفضفاض والواسع والمترامي الأطراف.

يدخلنا الناقد إلى العوالم «الماورائية» (للحذف) التي صُنعت منها الرواية، ويقيم علاقات متواترة في نقاش مستفيض بعض الشيء حول أواصرها الفلسفيّة والفكريّة، ويتجوّل بنا في بداية بحثه بين أرجاء حديقتي الحداثة وما بعدها، مع ما ترتبطان به مع السيمائيّة من حذاقة لا تقلّ تشويقا عنهما، محاولا إقامة أواصر بُنى نقديّة إنسانيّة لرواية إمبرتو إيكو. فأتت هذه المحاولة نصاً فذاً في تبيان الوجوه المغلقة حول العديد من مفاهيم هذه المصطلحات الغربيّة الثلاث. إذ لا مفرّ أمامنا من الإعتراف أنّه للأسف الشديد هناك مثقفون وأكاديمون قد لا يفقهون تماماً حقيقة دلالات هذه المصطلحات، وخصوصا مصطلح «ما بعد الحداثة». أذكر على سبيل المثال، ومنذ عام، (قرأت مقالاً لمثقف لبناني، يعتدّ بكتابته، برسم للجمهورية الإسلامية في إيران خريطة الأركيولوجيا الحواضرية ومفهوم «الآخَر الفلسفي» منظّراً لها ما أمامها من تحدّيات) ما بين الهلالين اعادة صوغ فيدعوها إلى تحويل ممارساتها الفلسفيّة إلى منهج علمي يعتمد أدوات «ما بعد الحداثة» لتفكيك الهويات وإعادة صياغتها.

أماط الدكتور زيتون اللثام عن ما يكتنف رواية «اسم الوردة» من غموض كبير أمام القراء الذين وجدوا فيها إثارة عالية من جهة، نظراً لما تحويه من أحداث بوليسية شيّقة، وما فيها من من علامات ورموز معقّدة لا تفضي إلى رؤية واضحة حول ما

يريد الكاتب قوله من جهة أخرى. وهو – أي الدكتور زيتون – في هذه الإماطة شيّد عالماً مكتملاً حول الرواية مساعداً القارئ، أي قارئ، من الولوج إليها ليحصّل متعة القراءة من ناحية، ومتعة اكتشاف أفاق معرفيّة وتاريخيّة من ناحية أخرى.

ولا يمكننا في هذه العجالة بحث كلّ المفردات الروائية التي أجاد الدكتور زيتون في تبيان معالمها المعرفيّة والفلسفيّة إلى حدٍ مهم، إلاّ إنّنا نتوقّف عند أهمها وهي علاقة القارئ بالنص.

لماذا علاقة القارئ بالنص تحديداً؟. هذا الأمر التفت إليه الدكتور زيتون في بحثه وأشار إليه في أكثر من زاوية، وطرح سؤالاً جوهرياً حيال العلاقة بين ثقافة القارئ وما تقدّمه الرواية عموماً، وهذا النوع من الروايات بالأخص. وذلك لأنّ هذه العلاقة كانت قد أضحت محط اهتمام الدراسات البنيويّة منذ نشأتها، لكن «ما بعد البنيويّة» رفعت من شأنها وحفرت فيها عميقاً، تستحضر القارئ في أثناء الكتابة، وهي منحى صعب، ويبدو أنّه فعلاً ضرب جديد من ضروب الكتابة لا يتعامل مع القراء بوصفهم نقّاداً بل مستفيدين يعاد تشكيلهم.

ومع هذه الإبيستيمولوجيا في الرؤية لوعي القارئ وإدراكه النصَّ، ينساق سؤال محوري طرحه الدكتور «زيتون»: «إسم الوردة» لمن كُتِبت؟ وهل يكون بإمكان قارئ غير متضلّع بالحداثة وبما بعدها أن يخوض غمارها، وأن يخرج منها بصيدٍ يتعدّى الفائدة إلى المتعة؟.

مع أنّ الدكتور زيتون لا ينهي بحثه بكلمة الفصل حيال انتماء الرواية إلى «الحداثة»، أو «ما بعد الحداثة»، غير أنّه (يجيّر شرحه للإستراتيجيّة التفكيكيّة بنظريّة التلقّي المتطرّفة بغير آصرة) إعادة صوغ. ويقول إنّ القراءة، ما بعد الحداثيّة، هي نقلٌ لسلطة التفسير من النصّ وقصد المؤلف إلى القارئ المتلقي. فالنّص، بالنسبة إلى هذا التوجّه، غير قادر على أن يقول شيئاً. والمؤلّف لا يملك فيه أيّة قصديّة محدّدة». من هنا يوقع الراوي، والذي يقف خلف الكاتب، القارئ في حيرة شديدة، ضبابيّة؛ مبهمة، تتهاوى معها كلّ معطياته الثقافيّة والإيديولوجيّة الثابتة والمؤكدة لتحال إلى رموز يجري التشكيك فيها بمهارة متقنة حين لا تحمل الدلالة أيّة قيمة للمعنى، وتتجاوز هذا الفراغ الضمني لتصل به بشكل متدرج إلى السقوط في فخ شديد الالتباس يصوّر الحقائق أنّها مجرد وجهة نظر.

لماذا أوصلنا إيكو في «اسم الوردة» إلى هذه الهاوية؟، لماذا يريد إشعارنا إنّنا عديمو الثقافة والمعرفة، وينقصنا الكثير لنرتفع

إلى نصه وتأويله؟. ثمّ، وهو الما بعد حداثي حين يميت ذاته كونه مؤلفاً، ألا يميت معه القارئ كونه عاجزاً عن التأويل والاستقراء الذي يفترض استمرارهما طوال عملية القراءة؟.

غيّب الدكتور زيتون التقاط هذه المفردة من البحث – وهي موت المؤلف[1] – لارتباطها الشديد – على ما اعتقد – بتعدّد القراءات عند القراء وآلية القراءة. ألا ترى معي أستاذي الفاضل أنّ ثمة مفارقة مدهشة في المنظومة الفلسفيّة التفكيكيّة التي تنظّر لقراءات القارئ المتعدّدة وبين موت المؤلف؟!.ألا يرتبط ضياع المسار الأساسي السردي في الرواية ومتاهة القارئ في أن يمسك بطرف الخيط مع موت مؤلف النص نفسه؟!. إلاّ إذا كنت تبغي من قولك عدم «قصديّة المولف» هو «موت المؤلف»؟!..

يقول «رولان بارت»، وهو أيضاً أحد منظري ما بعد الحداثة، في مرحلة متأخّرة من حياته الثقافيّة، وصاحب نظرية «موت المؤلف»: «في الكتابة المتعدّدة، أنت لا تفسّر أيّ شيء، أنت تفكّك كلّ شيء: لا توجد ألغاز تبحث لها عن حلّ، تتابع هيكل البناء، تسحب عناصره كما تسحب خيوط الثوب، في كلّ موضع، وعلى كلّ مستوى، إنّما لا شيء يوجد تحت السطح. تتسكع في فضاء الكتابة، لا تنفذ فيه، الكتابة ترشح المعنى باستمرار. كلّ ذلك في عملية إقصاء للمعنى. هكذا يصبح الأدب – ومن الأفضل أن نقول بعد الآن الكتابة – برفضها إضفاء طابع اللغز على النص واعطاءه أي معنى نهائي – تصبح حرّة. يصبح النص والعالم طليقين من قيود ما يمكن أن يوصف بالطابع اللاهوتي. إنّ تلك ثورة حقيقيّة في نهاية الأمر، إذ إنّ رفض إعطاء النص معنى نهائياً، هو في الواقع رفض للخالق (الله) وآياته، ورفض للعقل والعلم والقانون»[2].

وفي كلام «بارت» هذا تقليل من الأدبيّة، وهو المسار نفسه الذي يعمل عليه «إيكو» في روايته هذه، كما عبّر الدكتور زيتون. وهي تواجه القارئ بحدّة وتتطلب منه ألاّ يكون تقليدياً أو «كسولاً»، بل يريده مثقفاً مشاركاً كي يتمكن تالياً من التأثير فيه، في عملية إعادة تشكيل للمعنى وللحياة وسردياتها الكبرى لا وجود لسرديات كبرى وفق التفكيكيّة (قضايا كبرى).

هذا أولاً، وليدخله ثانياً، في مفهومية التلقّي حين يثير لديه حسّ الريبة من كلّ شيء، ويغيب معه اليقين، وهنا يلفت

(١) رولان بارت صاحب نظرية «موت المؤلف في كتابه «الصورة – الموسيقي – النص»، الصادر ١٩٧٧.
(٢) المصدر نفسه رولان بارت، ص ٧٥.

الدكتور زيتون إلى ضرورة ألا «يغيب عن بالنا ما جاءت به ما بعد الحداثة من تقويض لسلطة العقل والمنطق».

وعندما أقام جاك دريدا، أحد المنظرين الذين وصلوا بما بعد الحداثة الى منهاها، نظرية انزياح مركزية العقل وبنى لها مراكز متعدّدة، كان يدرك تماماً ما يمكن أن تؤول إليه عملية آلية القراءة وكيفية توجيه القارئ التفكيكي، نحو «غياب المعنى وتحوّله إلى صيرورة لا تستقرّ عند مآل. وهذه الصيرورة تعني بعثرة معنى دالّ العلامة إلى ما لا يحصى ولا يعدّ». كما يقول الدكتور زيتون.

وفي غياب المعنى وبعثرته، تتضاءل القيمة الإنسانيّة للغة، كونها الوعاء الحامل للأفكار، بقصديّة تفكيك الارتباط بين المرء وبين لغته الخاصة، والتي تؤدّي فيما بعد إلى التساهل في طمر معالمها الحاملة للهوية والانتماء الوطني. وهذا ضرب عميق لثقافة القارئ المحلّي، والمسكوت عنه في روايات ما بعد الحداثة. وهو كما يسميه الدكتور زيتون «الآخر». ولكن أي أخر، تقصده هذه الرواية؟!. هو الأخر المقصي والمغيّب دوماً في الروايات الأوروبية التي دأبت على هذا الاجراء منذ بداياتها مع القرن الثامن عشر وحتى قبل ذلك. الآخر هو المستعمَر (بفتح الميم) الخاضع لسلطة الاحتلال، الآخر هو الأسود «العبد» الذي جرّ من بلاده لخدمة العنصر الأبيض، الآخر هو الشرقي، وبالاخص العربي والمسلم، للإنتقام من صوته المقاوم الذي حمل في يوم من الأيام الإشراق العلمي وفاض به على أوروبا نفسها.

من هنا ترتبط مقولة «موت المؤلف»، مع علاقة القارئ بالنص، في منحى تأويلي تفكيكي يعود به جاك دريدا، والمجموعة التي معه، إلى خلفية خفيّة أشار إليه رولان بارت، في الاقتباس الذي أوردته منذ قليل، حين يقول «..، إذ إنّ رفض إعطاء النص معنى نهائياً، هو في الواقع رفض للخالق (الله) وآياته، ورفض للعقل والعلم والقانون». فإذا اجتهدنا في الإفصاح عن ضروب الأصالة اليهوديّة أو بالأحرى العبرانيّة ومقارباتها العربيّة لدي جاك دريدا، نجد أنّه الفيلسوف الجامع لنقائض الأمجاد الحضاريّة التي سبق وعبّر عنها بقوله إنّه: «فيلسوف فرنسي جزائري يهودي يرجع اسمه «دريدا – دريدا» إلى العربيّة الجاهليّة[1]. فكيف نفهمه نحن من

(١) جاك دريدا والتفكيك، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، الفكر المعاصر سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، ص ٣١٢.

موقعنا الحضاري كوننا ننتسب إلى الفرع الإبراهيمي، اسماعيل الابن البكر، إبراهيم العبراني الخليل، وزوجه المصرية هاجر، وريثه وفاقاً للقرآن الكريم؟. كيف نفهم منحاه البياني الصريح الذي يعتمد على تداعيات الصور الخياليّة وتشابهات المقاطع اللفظيّة، ويتوسّل بما لا يفيد معنى الإيحاء بمعنى لا سبيل إلى تحديده؛ فدريدا لا يبغي من كلّ ذلك غير حفر بئر الغيب الأصلي من تحت محجر الوجود النطقي الغربي، وتالياً تعليق صخرة الكينونة في فضاء «يهوه» أو بالأحرى في هوة غيابه المبدئي[1]؟!. فدريدا، هنا، ينذر بأفول الحضارة الغربية مبشّراً برؤيا كونيّة هائلة، هي بمثابة تجلّي الآخر – الغائب العظيم– الذي هو «يهوه» نفسه الغائب والمكنون.

إنّ حضور الخصوصيّة العبرانيّة لدى جاك دريدا وامتدادها، منذ كتاباته التأسيسيّة الأولى، هي الخلفيّة التصوّريّة لفلسفته التفكيكيّة لرؤى الحداثة الغربية، التي أراد تقويضها من الداخل. وهي التأويليّة التفكيكية نفسها المنبثقة من فلسفة ما بعد الحداثة، أو «ما بعد البنيويّة»، التي يقوى عودها في الغرب سريعاً، وتحصد لها أنصاراً من الفلاسفة والمفكرين وكبار الكتّاب. فهل كان «إمبرتو إيكو» وفياً لهذه التصوّرات أو لنقل هل هو ينطلق منها أساساً؟!. إن كان يعدّ أحد العاملين الأساسين في حقل دراسات ما بعد الحداثة، والمروّجين لها، فهو شاء أم أبى أن يكون هناك تعاليق عبرانيّة لفكره التفكيكي، إلاّ أنّه يكرّس تقويض فلسفة الحضور وإحلال فلسفة الغياب محلّها، في غياب قصديّة المؤلف عن نصّه، وغياب الذات عن الإنسان، في دائرة من المتاهة التي لا حدود نهائيّة لها. وتالياً يؤسس لقراءة تأويليّة تفكيكيّة تدفع بالقارئ إلى التيه بكلّ ما للكلمة من معنى وجودي.

يعجبني نقد ملفت ولاذع لفلسفة ما بعد الحداثة وتأويلها التفكيكي، أدلى به شاعر فرنسي مرموق يدعى شارل بودلير إذ يقول:» يا لها من بدع عجيبة تسرّبت إلى نقدنا الأدبيّ!.. سحابة مظلمة ساقتها إلينا ريح شؤم، من جنيف أو بوسطن، أو من الجحيم، حجبت عنا شمس الجمال المضيئة.. يا لها من فلسفة عبثيّة.. ! أيّ عدوى غريبة تصيب المروّجين لهذه الترهات؟!.. فيسّوغون بكلام مثل هذيان المجانين؟!».

أمتعنا الناقد الكبير الدكتور «علي زيتون» ببحثه الشيّق، والذي في الحقيقة

(١) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

يدفع السامعين والقراء إلى البحث عميقاً في العديد من المقولات الفكرية والفلسفيّة التي تحدّث عنها، كما يدفعنا إلى قراءة الرواية بتمعن، ويعلّمنا بحرفيّة كيف نصنع بأنفسنا أسلوب قراءاتنا لأي رواية أو عمل أدبيّ، ويدفعنا إلى تحصين عقولنا من الوقوع في فخ المتاهات كما لا تقل عنها شأناً تحصيل متعة القراءة التي لا تخلو من فائدة معرفيّة تكشف لنا عن ذاك الآخر.

وفي الختام، يروق لي أن أطرح على أستاذي الفاضل إشكالية العلائق التي تنفكّ بها الحداثة عن «ما بعد الحداثة»، فإذا كانت الثانية استلابيّة مهدّمة للسرديات الكبرى، فالأولى وهي تقيم مركزيّة العقل طردت فكرة «الله» من مملكتها.. فلماذا كان وصف الحداثة بالنحلة وتحولاّت عسلها بالإبداع؟!..

قراءة د. علي زيتون لرواية «اسم الوردة» لأمبرتو إيكو

د. لؤي زيتوني(*)

ما لا شكّ فيه أنّ نقد الرّواية الحديثة وفق منهجٍ حديث عمل شائك ومعقّد للغاية، والأكثر تعقيداً هو الكلام على روايةٍ لناقدٍ يملك ناصية القراءة الحديثة للعمل الرّوائيّ ويعدّ علماً من أعلام تلك القراءة وبعض مناهجها.من هذه الزاوية يمكن أن ننظر إلى القراءة التي قدّمها لنا الدّكتور علي زيتون لرواية «اسم الوردة»، هذا العمل الشّهير لعالم السّيميائية الإيطاليّ «أمبرتو إيكو». عدا ذلك، فإنّنا نستطيع أن نقع في قراءته للرّواية على الملاحظات الآتية:

يجد أوّلاً الباحث أنّ الرّواية تتوزّع على منهجين في قراءة العالم: السيمائية والتفكيكية، وبالتّالي في قراءة ما يحيط بالشّخصيّة المحوريّة والرّاويّ. ومن ذلك إمعان شخصيّة غوليالمو في تفسير علامات الوجود على نحوٍ يبدو منطقيّاً في الغالب، واعترافه في بعض لحظات الرّاوية بأنّ تفسيره مبنيّ أحياناً على التّقدير أو التّخمين. وهو ما يعني نقداً لفكر الحداثة القائم على العقل المحض أو العقل الخالص. وهذا ما يدخلنا في ملاحظة أخرى وقع عليها الدكتور زيتون، وأعني التقاء إيكو مع فكرة كانط في نقد العقل الخالص، لجهة جعل العقل غير قادر على فهم الرّموز ووعيها إلاّ من خلال الدّربة والتّعليم، وأحياناً بناءً على التّقدير.

ويعضد ذلك الحضور الكثيف للعلامات التي تتجاوز ٢٠٠ رمزاً في الرّواية، وتصنيف العلامات إلى دالّة ومضلّلة، ما يدلّ على تشظٍّ للفكر المتلقّي، وتشتيتٍ لأحاديّة المنهج القارئ لها. وهذا ما يؤدّي، في نظر د. زيتون، إلى الوقوع على رؤية إيكو التي تقوم على غياب المحور النّاظم،

(*) كاتب، محاضر جامعي ومصحح دولي.

الأمر الذي يعني الابتعاد عن فكرة مركزية العقل Logcentrisme التي تشكّل أساس فكر الحداثة.

إضافةً إلى ذلك، يرى إلى ربط النّظرة إلى الوجود بالرّموز والإشارات لا بالكلمة أو اللغة، الأمر الذي يفيد، حسب الباحث، نقداً للفكر الدّينيّ عند إيكو، لأنّ هذا الأخير يجعل البدء للكلمة.

وفي محصّلة ذلك كلّه، يصل إلى استنتاج من رواية إيكو يشير إلى أنّ العودة للتّاريخ في الأدب هدفها قراءة تأويلية تربط الماضي بالحاضر، وهي تكمن عند الرّوائيّ داخل هذه الرّواية في نقد فلسفات التّقديس لله أو للعقل – ونقد السّلطة الدّينيّة والعقليّة وأي سلطة مركزيّة.

تبقى الإشارة إلى مسألتين لم يجب عنهما البحث، أو ربما تجاوزهما عن عمد.وأعني في المسألة الأولى عدم التّطرّق إلى علاقة العنوان بالتوجه السيمائيّ التّفكيكيّ للرواية، ولا نجد أي نظرة مباشرة إلى دلالات العنوان أو تأويلاته. أمّا المسألة الأخرى فترتبط بعدم الدّخول في جوانب دلالات النار على وجه الخصوص وإحراق المكتبة في النّهاية، بمعزلٍ عن دلالة النّهاية بشكلها العامّ، لا سيّما أنّ للنار علاقة وثيق بالمنحى الإيمانيّ ومفهوم العقاب.

ومهما يكن من أمر ذلك، فإنّ القراءة تبقى عملاً غنيّاً وعميقاً في آن، نظراً إلى التمكّن الذي نراه واضحاً من المنهج الذي يمتلكه الدّكتور زيتون، وأعني السيميائيّ الثّقافيّ، ونظراً لعمق الثّقافة التي يتميّز بها؛ فضلاً عن رؤيةٍ متبصّرةٍ إلى الثّقافة التي ينطلق منها الرّوائيّ، وعن وعيٍ بخطورة العمل السّرديّ وعمق تأثيره. لذلك فإنّها قراءة تستحقّ التّوقّف عندها بتأنٍّ والإفادة ممّا تقدّمه لنا إن على مستوى المقاربة الموضوعيّة للرّواية ولجانبها الفنّيّ الابداعيّ أو على مستوى الخوض في الفكر الذي تقدّمه من منطلق الانتماء الواعي والنّقديّ في الوقت عينه.

في السباق نحو التفلسف
بين
أرسطو وذيوجينس اللائرسي(*)

د. أسعد البتديني

من هو الأوليّ؟

من الذي أطلق فعل التفلسف؟

ما الزمن الذي بدأ به فعل التفلسف؟

ما المكان الذي جرى فيه التفلسف؟

هذه الصيغ المتعددة لإشكالية «الأصل الفلسفي»، أو «أصالة الفلسفة الإغريقية»، أنتجت موقفين أحدثا ثلماً في الوعي الفلسفي، وأسَّسا لقولين واتِّجاهين: الأول، جعل الجزر الإغريقية مسقط رأس الفلسفة، أما الثاني فقد جعل الحضارات الشرقية هي الأصل في ظهور الفلسفة، وبذلك يكون اليونان مضافاً لموروث متقدم عليه(١).

إذاً، في البحث عن الأصل والفعل والزمان والمكان، «هل بدأت الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد في المدن اليونانية، أم أن أصولها أكثر قدماً سواء في البلاد الإغريقية ذاتها، أم في البلاد الشرقية؟ وهل يمكن لمؤرخ الفلسفة أن ينغلق ويتزمَّت في ملاحقته تطور الفلسفة ضمن اليونان والحضارات ذوات الأصول الإغريقية والرومانية، أم يتوجب عليه أن يُفرج دائرة عينيه لتتسع للحضارات الشرقية»(٢).

ثمة إجابتان: الأولى لكبير الفلاسفة أرسطوطاليس – ورأيه من أقدم الآراء وأقواها – الذي قال: إن الفلاسفة اليونانيين

(*) ويسمَّى أحياناً لايرتيوس ذيوجينس نسبة إلى مدينته لائرسي الواقعة في فيليفيا. عاش ربما في بواكير القرن الثالث بعد الميلاد رغم عدم اتفاق المؤرخين على ذلك. عبد المنعم الحنفي، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، جزءان، ط ٢، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩، ج ١، ص ٦١٣.

(١) عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢١٣.

(٢) Emile Brehier, Histoire de la philosophie, I, Antiquitļ et moyen age, presses universitaires de france, Paris, 2e ļdition, 1983, p. 3.

الأوائل الذين بحثوا وفتشوا عن مبادئ الموجودات كلّها من خلال العلل المادية، ورغم عدم إتفاقهم حول عدد هذه المبادئ أو الطبيعة الخاصة لكل مبدأ، إلا أن الشيء الواضح والبيِّن هو أن طاليس: مؤسس هذا النسق الفلسفي، وذلك عندما قال بأن الماء هو مبدأ كل شيء[١].

بهذه الإجابة يكون أرسطو قد لعب أوّل دورين في التأريخ الفلسفي، فإخباره لنا عن مواقف المتقدّمين، من طاليس إلى التابعين، يُعلنه أوّل مؤرخ للفلسفة، فهو يبسط في المقالة الأولى من كتاب: **ما بعد الطبيعة**، آراء قدماء الفلاسفة بسطاً دقيقاً، هو بمثابة أول تاريخ للفلسفة[*]. وأخذه موقفاً من مشكلة أصل الفلسفة وتبنّيه له، يعلنه أوّل مؤرخ فلسفي للفلسفة.

أما الإجابة الثانية، والموقف المغاير والمخالف، فيعود إلى ذيوجينس اللائرسي الذي اعتبر أن أوّل فلسفة، إنما قامت عند الشرقيين والمصريين، ففي فقرة جميلة من كتابه يتحدث فيها عن مشكلة أصل الفلسفة يقول: «ثمة من يخبرنا أن البرابرة أو الأجانب هم الذين بدأوا في التفلسف، سواء المجوس – الفرس – أو البابليون أو الأشوريون والهنود أيضاً»[٢].

إذاً، هذا الرأي الذي مفاده أن الفلسفة اليونانية قد استمدَّت أصولها من الشرق. عبَّر عنه أحسن تعبير «نومينوس[**]: رائد الأفلاطونية الحديثة في القرن الثاني للمسيح بقوله: لم يكن أفلاطون غير موسى يتكلم اللغة اليونانية»[٣]، هذا الرأي الذي رفضه بشكل قاطع المؤرخون المحدثون،

---

(١) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، جزءان، ح ١، ص ٥.

كذلك، Aristote: **La métaphysique**, Traduit par jules Bartélemy saint - hilaire, poket - brodard et Taupin, 1991, A 983b, p. 49.

(*) إن إشارات أرسطو إلى هذه الآراء ليست مقصورة على المقالة الأولى، بل هي مبثوثة في سائر كتب ما بعد الطبيعة وسواها من الكتب الأخرى. راجع لذلك ماجد فخري، **أرسطو طاليس**، المكتبة الشرقية، طبعة ١٩٨٦، ص ١٥.

(٢) ذيوجينس اللائرسي، **حياة مشاهير الفلاسفة**، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٢٦.

(**) نومينوس – القرن الثاني للميلاد – أشهر الأفلاطونيين السوريين، ويعدُّ زعيم المذهب، وله مقام كبير عند الأفلاطونيين الجدد في القرن الثالث. كان يجلّ (حكمة اليهود) ويدمجها في تعليمه بتأويلها رمزياً. وعني بحياة المسيح وأوّلها كذلك تأويلاً رمزياً. وهو الذي دعا أفلاطون «موسى الأتيك» و«موسى يتكلم اليونانية» واعتبره نبياً. وضع كتاباً في «مذاهب أفلاطون السرية» شرح فيه قصصه عن النفس في فيدروس وفي الجمهورية. راجع لذلك: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، ص ٣١٤.

(٣) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص ١٩، كذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣١٤.

وعلى رأسهم إدوارد اتسلر(*)، عاود إحياءه بعض الكتاب الألمان مثل الفرنسيين إميل برهيه(**) وجيل غرانجيه(***) والأميركي جورج سارتون(****) والبريطاني جورج برستد(*****) وأبل ريه(******) ورودولفو موندولفو(*******) وأخيراً، وعلى رأسهم فيلسوف الهيرمينوطيقا غادامير(********) وغيرهم كثر. فهؤلاء جميعاً «جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث، واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسِّر الآن»(١). فإلى أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة، فإن هذه النظرية هي اليوم مستبعدة وضعيفة، ولكن لا بأس من تجميع معظم الحجج التي أوردها المدّعون بالأصل الشرقي للفلسفة اليونانية.

١ - إذاً، فقد اعتبر هذا الفريق وعلى رأسه برهييه حديثاً، واللائرسي قديماً، أن بدايات التفلسف الإنساني، يمكن ردّها إلى التراث الشرقي القديم، وحجّته أن المصريين القدامى، والبابليين والكلدانيين والصينيين والهنود والفرس، كانوا قد سبقوا اليونانيين إلى خلق حضارات زاهرة، زيَّنتها علوم نافعة وآراء دينيّة قيِّمة. يقول برستيد: «على ضفاف النيل بدأ الناس منذ آلاف السنين، يؤمنون بالبعث ويدعون إلى حياة طاهرة، ووصلوا

(*) إدوارد إتسلر (١٨١٤ - ١٩٠٨) من أهم مؤرّخي الفلسفة اليونانية، من أشهر كتبه «فلسفة اليونانيين».

(**) إميل برهييه (١٨٧٦ - ١٩٥٢) مفكر فرنسي، من أشهر مؤلفاته: «**تاريخ الفلسفة**» في عدة أجزاء هي على الترتيب: الفلسفة اليونانية والوسيطية والحديثة في القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر».

(***) جيل غرانجيه: ولد سنة ١٩٢٠ له مؤلفات في الإبستمولوجيا والمنطق والنظرية الأرسطية في العلم.

(****) جورج سارتون (١٨٨٤ - ١٩٥١) مؤرخ أميركي، عالم، دكتور للعلوم في هارفرد من أهم مؤلفاته: «**تاريخ العلم والإنسانية الجديدة**» و«دراسة في تاريخ الرياضيات» وكتاب مشهور بين دارسي الفلسفة «**تاريخ العلم**».

(*****) جورج برستد: مؤرخ كبير له مؤلَّف موسوعي «**انتصار الحضارة**».

(******) أبل ريه (١٨٧٣ - ١٩٤٠) فرنسي له كتاب: **شباب العلم اليوناني ١٩٣٣**، وكتاب: **العلم الشرقي قبل اليونانيين ١٩٣٠**.

(*******) رودولفو موندولفو (١٨٧٧ - ١٩٧٦) إيطالي له **كتاب الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة**، وعلى خطى ماركس.

(********) هانز جورج غادامير (١٩٠٠ - ٢٠٠٢) فيلسوف ألماني أطروحته هي «**علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون**»، تحت إشراف مارتن هايدجر. وأما الكتاب الذي يحمل هويته فهو: «**حقيقة ومنهج**».

ملاحظة: مرجع الأعلام الرئيسي: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط ٣.

(١) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٩، ص ٨٥.

منذ آلاف السنين إلى أسمى ما يفكر فيه الناس من دعوة إلى الخلق الكريم»[١].

وهذا هيرودوتس يخبرنا: «إن بعض عرَّافات هيكل دودون روين لي شخصياً ما يأتي: إنطلقت حمامتان سوداوتان من بلدة طيبة بمصر، إحداهما اتجهت شطر ليبيا، والثانية نزلت شاطئ اليونان، مزوّدة بوحي من الإله (أتوم)، طلبت هذه الحمامة بناء معبد للإله (ديونيس) الذي يعني أتوم نفسه. هاتان الحمامتان يُرمز بهما كراهبتين انطلقتا من مصر للتبشير بالتوحيد، أما المعبد المنشود فقد بُني على الفور وما يزال. فانتشرت عبادة (ديونيس) في اليونان وفي ممتلكاتها ممتدة إلى الشرق الأدنى»[٢].

فهذه بلاد فارس في القرن السادس ق.م، تنتشر فيها الزرادشتية، حيث تقوم هذه الديانة على مبدأ الثنائية: في العالم إلهان، إله الخير، (أهريمان)، وإله الشر (أهورامازدا)، والوجود بناء على ذلك في صراع مستمر، حيث الغلبة للخير في نهاية المرحلة. والإنسان حرّ الإرادة في اختيار أيّ إله يريد وأيّ طريق يرغب، ولكنه في النهاية سيلقى جزاء ما فعلت يداه. إذاً، لقد كان الزرادشتيون «يمثلون النفس البشرية، كما يمثلون الكون، في صورة ميدان كفاح بين الأرواح الخيِّرة والأرواح الشريرة، وبذلك، كان كل إنسان مقاتلاً أراد ذلك، أم لم يرده، في جيش الله، أو في جيش الشيطان، كان كل عمل يقوم به أو يغفله، يرجح قضية أهورامازدا، أو أهرمان»[٣].

فهذا أفلاطون نفسه، قد وقع تحت تأثير الشرق، فالنظرية التي نجدها في الكتاب العاشر من النواميس القائلة بوجود روح شريرة تسيطر على العالم، في الوقت الذي تسيطر عليه الروح الخيِّرة، هي نظرية مأخوذة من زرادشت.

«الأثيني: وفي المقام الثاني، أفلا يجب علينا أن نعترف بضرورة أن الروح هي سبب الخير والشر، سبب السافل والشريف، سبب العادل والظالم، وسبب كل المتناقضات الأخرى، إذا افترضنا أنها سبب الأشياء كلها؟

كلينياس: ينبغي أن نعترف بذلك.

الأثيني: وبما أن الروح تنظم وتقطن الأشياء التي تتحرك كلها، كيفما تحركت،

(١) جورج برستد، **إنتصار الحضارة**، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٤.

(٢) محمد خفّاجة وأحمد بدوي، **هيرودوتس يتحدث عن مصر**، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٠٢.

(٣) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في جامعة الدول العربية، طبعة خامسة، مطابع الدجوي، القاهرة، ١٩٧١، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص ٤٣١ - ٤٣٢.

أفلا يلزم أن نقول إنها تنظّم السماوات أيضاً؟

كلينياس: طبعاً.

الأثيني: وهل هي روح واحدة أو أكثر؟ إنها أكثر من روح – سأجيب عنك، على كل حال، ينبغي علينا أن لا نفترض أن هناك أقل من روحين إثنتين: واحدة هي مبدعة الخير، وأخرى هي مبدعة الشر.

كلينياس: حقيقي تماماً»[١].

وهذه الحضارة الصينيَّة، وعلى رأسها كونفوشيوس وفشسيوس، هي التي اهتمت بالسياسة والأخلاق والحياة السعيدة، أكثر من اهتمامها بالماورائيات. يقول كريل: «كم منّا يعلم أن الروايات التي تدور حول نظرية المساواة وممارستها في الصين، قد لعبت دوراً في تطوير مفاهيم المساواة الإنسانية والديمقراطية»[٢]، وهذه بلاد ما بين النهرين مثل على ذلك، فالبحوث التي قام بها المستشرقون كشفت عن حضارة شرقية بابلية زاهرة، لذلك لا بد من ذكر تفوّق البابليين والكلدانيين في علم الفلك[٣]، ففي إحدى القصائد المتبقية لنا من نتاج هذه الحضارة قصيدة تسمّى قصيدة الخلق[٤]، تقرأ فيها كلاماً عن بدء العالم مشابهاً في – ظاهره – لكلام طاليس. تقول القصيدة: قبل أن يكون للسماء إسم، وقبل أن يكون للأرض إسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. كما أورد اميل برهييه في قصة الفلسفة نصاً من هذه القصيدة نقتطع منها:

"L'orsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de L'APSOU primondial, leur père et la tumultueuse. TIAMAT, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un"[5].

بناء على ذلك، لا يمكن أبداً تجاهل القرابة الموجودة بين أطروحة طاليس القائلة بالماء أصلاً للكون، وبين هذه الأبيات أعلاه من قصيدة الخلق التي كُتبت منذ قرون قديمة، وسابقة على اليونان في بلاد ما بين النهرين، لذلك يمكن القول على أن

(١) أفلاطون، **النواميس**، الكتاب العاشر، ص ٤٠٧ – ٤٠٨ من المجموعة الكاملة لأفلاطون ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤.

(٢) هـ. ج. كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ**، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص ٢٠ – ٢١.

(٣) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ج٢ مجلد أول، ص ٢١١ – ٢١٢.

(٤) فكتور دليوس، «تصورات تاريخ الفلسفة» و«المنهج في تاريخ الفلسفة»، في «**مجلة الميتافيزيقا والأخلاق**» RMM سنة ١٩١٧، ص ١٣٥ – ١٤٧ و٣٦٩ – ٣٨٢.

(٥) Emile Bréhier: **Histoire de la philosophic**, I. p. 3.

الفلسفة اليونانية لم تنشأ إلا عندما حدث التفاعل بين اليونان والشرق. من هنا يمكننا أن نفهم ما عناه أحد البحَّاثة في تاريخ الفلسفة بقوله: «إن الفلسفة عند اليونان لم تنشأ مباشرة في أثينا، بل في المستعمرات المتواجدة في آسيا الصغرى، أي أيونيا التي احتكَّت مع الشعوب الشرقية، وهذا ما يعني أنهم استفادوا منهم»(١).

من هنا يخرج دليل آخر ضميمة للأدلة السابقة القائلة بأن الفلسفة تجب عودتها إلى التفكير الشرقي لتبدأ به، من حيث الأسبقية الزمانية على التفكير اليوناني.

٢ – وهذا الدليل «جغرافي»، وهو بالتالي حقيقة موضوعية لا تُنكر، وهي أن الفلسفة اليونانية خرجت من تماس اليونان بالشرق. فإنه، وفي أيونيا تحديداً، والواقعة على حدود آسيا الصغرى، أقام الأيونيون مستعمرات فيها نشأت الفلسفة. فهذه ملطية أغنى مدن أيونيا وأشدّها فعالية، هي المهد الذي ترعرعت فيه الفلسفة. ففي القرن السابع قبل الميلاد، يعقد طاغية البلاد طراسيبول حلفاً مع أليـاط ملك الليديّين، «وقد أصبحت ملطية بتوسط الليديين على ارتباط ببابل ومصر، وأصبح لها معبدها في نوقراطس، ولعلّ طاليس قد استعاد فكرة العود الدوري للكسوف من العلم البابلي، الذي تنبّأ بفضلها بكسوف الشمس، الذي وضع حدَّاً للحرب القائمة بين الليديين والميديين»(٢).

هكذا، نستطيع أن نرى كيف أن الفكر اليوناني قد انطلق من حدود آسيا الصغرى، فهذه ملطية وقد أنجبت طاليس وأنكسمنديس وأنكسمينس، وأنجبت أفسوس هرقليطس، وساموس فيتاغورس، وكولوفون اكسينوفان. ولم ينتقل مسرح الفلسفة إلى الغرب إلا حينما بدأت الغارات الفارسية، فاستقرّ – التفلسف – في إيطاليا الجنوبية وصقلية، حيث أن مدناً عدّة أسّسها الأيونيون. فقد أقام فيتاغورس في أقريطونيا، وأكسينوفان في إيلية حيث سميت فيما بعد بالمدرسة الأيلية، أما أنباذوقليس فهو من صقلِّية. ثم ماذا حدث بعد ذلك؟

إن تجديداً – لا بأس به – ظهر في الفكر الأيوني. فهذه ملطية تُنجب لوقيبوس مؤسّس ما يسمى بـ: «مذهب الجوهر الفرد»

(١) مصطفى النشّار، **تاريخ الفلسفة اليونانية** من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على السفسطائيين، دار القباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٤.

(٢) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، طبعة أولى، ١٩٦٨، ص ١٩.

فتختم إسهامها في الفلسفة بهبة ملكية، على حد تعبير شارل فرنر[١]. أما أقلازومينا فتنجب أنكساغوراس الذي فتح في أثينا المدرسة التي تعلّم فيها سقراط، وهذه أبولونيا في جزيرة أقريطس تُنجب أيضاً ديوجين[٢] - وأبديرا تنجب ديمقريطس «الذي زار بابل والهند ومصر، واطّلع على آراء المجوس وحكمة الهنود والعلم المصري، وألّف كتباً في شتى الميادين»[٣]. هكذا فإن «الفلسفة اليونانية لم تستقرّ في أثينا إلا بعد هذا النمو الأول والجميل غاية الجمال. ولكن أثينا في ذلك الحين، كانت قد غدت ملتقى الأمم، وقد استطاعت الفلسفة فيها أن تحافظ على تماسها مع الشرق»[٤].

بناءً على ذلك، يمكننا القول إن التماذج الذي حصل بين المستعمرة الأيونية والأمم الأجنبية، أدّى إلى تحسين أنسالهم وتوسيع مداركهم وأفهامهم، وأثمر قصائد هوميروس والعلم اليوناني والفلسفة الملطية.

وعليه فنبوغ الحضارة اليونانية يعود إلى اليونان، بقدر ما يعود إلى مستعمراتها التي احتكّت بالشعوب الشرقية. «كما أن المستشرقين الذين ساهموا في إظهار الحضارات السابقة للحضارة الهيلينية، أي ما بين النهرين والمصرية، لاحظوا وجود علاقات بين هذه الحضارات الشرقية والمدن الأيونية، وهي مهد الفلسفة الإغريقية»[٥]. من هنا نستطيع أن نفهم أكثر قول فيلسوف الهيرمينوطيقا هانز غادامير: «أنه ليس من قبيل المصادفة أن جاءت الفلسفة قبل سقراط من آسيا الصغرى، ومن منطقة ساحلية قريبة من ملطية وإفسوس، أي من الإقليم نفسه الذي هيمنت عليه تجارة منطقة البحر المتوسط وثقافته في ذلك الوقت»[٦].

٣ - ثمة دليل آخر وهو أن اليونانيين أنفسهم كانوا يعون جيداً الأمور التي كانوا يعتبرون أنهم مدينون بها لحكمة الشرق، ذلك يظهر من خلال الإحترام الكبير الذي يبدونه عندما يتكلمون عن العلم والحضارة الشرقيين. وثمَّة شهادات نمتلكها

(١) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، طبعة أولى، ١٩٦٨، ص ١٩.
(٢) ما تجدر الإشارة إليه هو أن أرسطو فانس في تمثيليته الخاصة بـ «الغيوم» سخر من (ديوجين) ومن (سقراط).
(٣) حسين حرب، **الفكر اليوناني قبل أفلاطون**، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٠، ص ٧٦.
(٤) شارل فرنر، المرجع عينه، ص ٢٠.
(٥) عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٤٠.
(٦) هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧.

صدرت عن عصر أسبق بكثير من تلك التي أدلى بها العصر الإسكندراني، «فرأي هيرودوت معروف، فقد كان يعتقد أن الديانة والحضارة اليونانيتين قد أتتا من مصر»[1]. وهذا أفلاطون في محاورة طيماوس يقول: – والقول هو لأحد الكهنة – «أيها اليونان إنكم أطفال» ونقتطع النص الحرفي لمقطع من المحاورة: «أجاب كريشياس: هناك في الدلتا المصرية منطقة تدعى سايس Sais المدينة العظيمة... وهي التي أتى منها الملك أماسيس Amasis. إن المواطنين كانت لهم إلهة، تدعى نايث Neith في اللسان المصري. ويؤكد المصريون أنها الآلهة نفسها التي يدعوها الهلينيون أثينا. إنهم كانوا محبين كباراً للأثينين، ويقولون إنهم يتقربون منهم بطريقة ما. إن صولون أتى إلى هذه المدينة واستُقبل هناك بالترحاب والتمجيد العظيم، وسأل كهنتها الذين كانوا أكثر حذقاً في قضايا كهذه، وفيما يتعلق بالعصور القديمة، واكتشف أن لا هو ولا أيّ من الهلينين الآخرين عرفوا أي شيء جدير بالتنويه بشأن الأزمنة الغابرة... وعند تقديره للتواريخ، حاول أن يحصي كم من السنين مضت حين وقعت هذه الأحداث التي تكلم عنها – الطوفان مثلاً – وعليه، فإن واحداً من الكهنة، وكان متقدماً جداً في السن، قال: أوه يا صولون، إنكم أيها الهيلينيون لستم سوى أطفال، وليس بينكم إنسان مسنّ واحد. سأله صولون بدوره ماذا عنى بقوله هذا. أجابه الكاهن، أعني أنكم كلكم فتيان في العقل والفكر، وليس هناك رأي قديم أنزل بينكم بالتقليد والعرف الغابر، وليس عندكم علم عتيق في الدهر»[2]. وهذا ول ديورانت في موسوعته الضخمة: «قصة الحضارة» يخبرنا أن «حكمة المصريين كانت مضرب المثل عند اليونان الذين كانوا يعتقدون أنهم أطفال، بالقياس إلى هذا الشعب القديم، وأقدم ما لدينا من المؤلفات الفلسفية «تعاليم بتاح حوتب» وتاريخه يرجع فيما يبدو لنا إلى عام ٢٨٠٠ ق.م أي إلى ما قبل كونفوشيوس وسقراط وبوذا بألفي عام وثلاثمئة... فلما اعتزل منصبه

(١) شارل فرنر، المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) أفلاطون، **محاورة طيماوس**، المجموعة الكاملة، شوقي تمراز، المجلد الخامس، ص ٤٠٣ إلى ٤٠٦.

قرر أن يترك لولده كتاباً يحتوي على الحكمة الخالدة»[١].

نعم إن العلوم الرياضية قد نشأت في أرض مصر، حيث كان الكهنة يتمتعون بالفراغ الضروري للدراسة «فقد كان معظم علماء مصر من الكهنة، ولأنهم بعيدون عن صخب الحياة وضجيجها، ويتمتعون بما في الهياكل من راحة وطمأنينة، فكانوا هم الذين وضعوا أسس العلوم المصرية، رغم ما كان في عقائدهم من خرافات، وهم يقولون في أساطيرهم أن العلوم قد اخترعها منذ ١٨،٠٠٠ ثمانية عشر ألف سنة قبل الميلاد (حموت) إله الحكمة المصري»[٢].

وهذا عين ما قاله أوديموس إلى طاليس، وما قاله أيضاً وبصراحة إيزوقراطس إلى فيتاغورس. أمّا ديمقريطس فقد كانوا يعزون إليه القيام برحلات إلى الهند وإلى بابل ومصر وبلاد أخرى مختلفة، في سبيل تفسير معلوماته الموسوعية. فكل هذه الشهادات تؤلف نوعاً من التقدير العميق الدلالة، كان اليونان يقدمونه إلى الفكر الشرقي[٣]، وأدلُّ دليل على هذا الإتحاد الأول بين العبقريتين اليونانية والشرقية.

نظرية فيتاغورس في الروح المتأثرة بالشرق

لقد خرجت هذه النظرية من النحلة الأورفية، – والأورفية ليست يونانية خالصة – فهي نشأت من العبادة الديونيزية، والتي تعود بأصلها إلى تراقيا أو إفريجيا، وتجدر الإشارة إلى أن الجماعات الأورفية قد ازدهرت خاصة في إيطاليا الجنوبية وصقلية، حيث الأيونيون القادمون من آسيا الصغرى. لقد تصور فيتاغورس الروح جوهراً خالداً حقيقياً يمت إلى العالم الأعلى، وذلك تحت تأثير النحلة الأورفية، وتدل بعض النقاط التي تضمَّنتها نظريته على التقاءٍ عالٍ بين تفكيره وتفكير الشرق، فـ: «فكرة التقمص، وفكرة بنوَّة الإنسان للحيوان المصحوبة بمنع تناول اللحم، هما فكرتان نجدهما لدى الهنود. لذلك ليس من الغريب أن يعتقد اليونانيون، أن فيتاغورس قد تلقّى التعاليم الشرقية»[٤].

ويروي لنا ياملخوس، والناقل هو «اللائرسي» أن فيتاغورس زار قبل وصوله إلى كروطون، مدينة ميليطس حيث لقي طاليس، وتعرَّف على علومه، ثم عرَّج بعد ذلك إلى فينيقيا ومصر، حيث درس

(١) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، المجلد الأول، الكتاب الثاني، ص ١٤٩.
(٢) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، المجلّد الأول، ج ٢، ص ١١٨ - ١١٩.
(٣) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ١٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٠.

الهندسة والفلك والعقائد المصرية القديمة، ثم مرَّ ببابل ودرس الحساب والموسيقى، واطّلع على أسرار المجوس، حيث اختلط بكهنة الفرس ورثة زردشت»[١].

- أما بالنسبة إلى النظرية الثانية من نظرياته المذهلة، وأعني بها نظرية العدد، فهي تُروى أيضاً على أنها ذات أصل شرقي، فايزوقراطس أكّد فيما نقله - كما ذكرنا قبلاً - أن فيتاغورس حمل الرياضيات معه من مصر. وعلى ذلك تكون النظريتان الرئيستان اللتان أتت بهما الفيتاغورية، وهما نظرية الروح ونظرية العدد، قد خضعتا على الأقل لتأثير الشرق. إن هذا الإشراف الرائع الذي ظهر في الفلسفة الفيتاغورية، بل في الفلسفة اليونانية الأولى «كان قد امتد بجذوره إلى روح الشرق العميقة»[٢].

وإذا أردنا أن نستدل زيادة على ما قدمناه على تقدم كبير للعلوم الرياضية منذ بداية تاريخ مصر المدوَّن، فما شاهدنا على ذلك إلا تصميم الأهرام وتشييدها، حيث يتطلبان دقة عالية في القياس لا يُستطاع الوصول إليها بغير سمة معرفة وعميق علم بالعلوم الرياضية. فقد أدّى اعتماد الحياة في مصر، على إرتفاع النيل وانخفاضه إلى العناية بتسجيل هذا الإرتفاع والإنخفاض، وإلى حساب حركتهما حساباً دقيقاً، فقد كان المسَّاحون لا ينقطعون عن حساب الأراضي التي محا الفيضان معالم حدودها، وما من شك في أن القياس كان منشأ فن الهندسة. والشاهد على ذلك أن إسمه الأجنبي (gsometry) مشتق من كلمتين معناهما قياس الأرض، والأقدمون كلهم مجمعون تقريباً على أن هذا العلم من وضع المصريين[٣]. من هنا نستطيع أن نفهم كيف أن رجلاً مثل غاستون مليو كان قد كتب في سنة ١٩١٠ في كتابه دراسات «جديدة في تاريخ الفكر العلمي» «إن البحث في تاريخ العلوم الرياضية بوجه عام يظهر لنا على أن الرياضيات كانت عند المصريين والشرقيين، قد وصلت إلى درجة عليا من التطور»[٤].

---

(١) Diogene Laerce: **vie, doctrines et sentences des philosophes**. Illutstres, T1 et 2. Traduction, notice, introduction et notes par R Genaille. E. G F. T2. L. 8. p. 126.

(٢) شارل فرنر، المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، م ١، ج ٢، ص ١١٩.

(٤) إميل بوترو، **أهمية تاريخ الفلسفة في دراسة الفلسفة**، بحث قدم إلى المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة المنعقد في جنيف سنة ١٩٠٤. وقد ظهر التقرير عن المؤتمر الثاني الدولي للفلسفة، جنيف كيندج Kudig سنة ١٩٠٥ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي في كتابه **ربيع الفكر اليوناني**، ص ١٨.

- ومن الحجج التي ساقها أنصار القائلين بأن أول بدءٍ للفلسفة كان عند الشرقيين حجَّة تقول: «إنه قد ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظتي قدر وعدالة وغيرهما، فمثل هذه الألفاظ ترد وتلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري معاً»[1].

من هنا يمكننا أن نفهم موقف جورج سارتون صاحب الكتاب المشهور بين دارسي الفلسفة «تاريخ العلم» الذي تناول فيه العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني، حيث درس الأصول الشرقية واليونانية والعلم والحضارة الهلينية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. والشيء الذي يعطي الصبغة العلمية لهذا المؤلف هو أنه يعرض التفاصيل العلمية والفلسفية مدعومة بوثائق تاريخية، كالمخطوطات الأصلية والتماثيل والألواح الفنية. يقول سارتون: «وممَّا أفسد فهم العلم القديم في كثير من الأحيان، ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكن التسامح فيه. الظاهرة الأولى تتعلق بإهمال العلم الشرقي، فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإن المعجزة اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياءً أكثر منه اختراعاً... والوثائق الخاصة بالعلم في مصر وبلاد ما بين النهرين أدقُّ من وثائق العلم اليوناني»[2].

الموقف الثاني
في الرد على اللائرسي وجماعته أو موقف القائلين بالأصالة اليونانية للتفلسف

عدم أهلية الشعوب الشرقية للتفلسف (هيغل)

نعم، إن العقل وُجد مع الإنسان، وفي جوهره بقي على هويته، وقد استخدم الشرقيون عقلهم – العمليّ – منذ الماضي الضارب سحيقاً في القدم فقد اكتشفوا صناعاتٍ وفنوناً وعلوماً، ونظروا في أرقى المشكلات الفكرية: الخير والشر، الأصل والمصير، الثبات والتغيّر. فكان الخير والشر الزرادشتيين، وكانت وحدة الوجود الهندية، وكانت الديانة والحضارة المصرية. نعم، تلكم هي الفلسفة بنظرياتها الكبرى،

(١) بدوي، المرجع السابق، ص ١٠.

(٢) جورج سارتون، **تاريخ العلم**، ترجمة مجموعة من العلماء، بإشراف إبراهيم بيومي مدكور، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٦، ص ٢١ - ٢٢ - ٢٣.

حيث أنه وبكثير من التحفظ أمكننا القول بخروج معظم الأفكار اليونانية عن مثيلات شرقية تقدمتها.

بيد أنه لو دققنا في منهج البحث عند الشرقيين، لما أمكننا إطلاقاً أن نسمي هذا الضرب من التفكير ومن المعرفة فلسفةً ولا علماً بأي شكل من الأشكال، إنما دعوناه – **ما قبل العلم والفلسفة** – فإن جميع ما علموه من هندسة وفلك وحساب وغير ذلك، ما كان ليتعدَّى الملاحظات المستفادة من الحياة التجريبية العملية التي دفعت إليها حاجيات العيش واستمرارية الحياة. وهو ممزوج بالتعثُّر والتردد الذي يدل على أن أصحابه لم تكن لديهم أيّة فكرة عن البراهين والمبادئ والعلل، وهذا رأي المحدثين[١]، فكيف بالمتأخرين؟ ونذكر منهم كبير علمائنا: البيروني الذي وعى – العلم القديم كله، وخبر الهند ووقف على مقولاتها، – فهو القائل: «وكانوا أي الهنود، يعترفون لليونايين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم منه... كنت أقف من منجميهم مقام التلميذ من الأستاذ، لعجمتي فيما بينهم، وقصوري عمّا هم فيه من مواصفاتهم... أقول: إن اليونانيين كانوا على مثل ما كان عليه الهنود من العقيدة... ولكنهم فازوا بالفلسفة... نقحوا لهم الأصول... ولم يكن للهند أمثالهم ممّن يهذب العلوم، فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام، إلا في غاية الإضطراب وسوء النظام»[٢].

نعم، ونحن لا ننكر ما كان للعلم القديم وخاصة لمصر الفرعونية، من مقابسات وعلاقات روحية مع فلاسفة اليونان، فهل ننسى أن أفلاطون قد زارها وعاش في هياكلها واستنار من كهنتها، وتخاطب معهم في العلم الحقيقي «وهذا ما كان له الأثر العميق في ترسيخ دعائم الفكر الفلسفي في هذه الأرض الطاهرة، فإذا يمَّمنا بالفكر شطر الشرق العريق في الحضارة والإبداع الروحي والعقلي، وعرفنا ما أنتجه الفكر الفلسفي الصيني، الهندي، الفارسي والهلال الخصيب، لتأكدنا من عمق الصلات الفلسفية العقلية التي توثِّق ما بين حكمة اليونان وإشراق الشرق»[٣].

وفي التصدير على كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم تقول أمُّون: «أمَّا الفلسفة، فالشرقيون فيها متفاوتون، فقد

---

(١) Abel Rey, **La science orientale avant les Grecs**, Bulletia de la sociịtị franơaise de philosophie, 1931, p. 164. كذلك ننصح بالرجوع إلى كتاب «علم الفلك، تاريخه عند العرب» الأستاذ نلينو، طبع روما ١٩١١، ص ٢١٤.

(٢) أحمد البيروني، أبو الريحان، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، طبع ليبسيك ١٩٢٥، ص ١٢ – ١٣.

(٣) شوقي داود تمراز، من مقدمة على المحاورات الكاملة لأفلاطون، المجلد الأول، ص ٣٧.

يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة، بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية، ولم يحصلوا فيها على ما يلوح، سوى على معارف عامة جداً، ومختلطة بالدين، في الألوهية، والنفس والعالم الآخر. هم عالجوها بالبداهة والخيال دون الإستدلال. وبالعكس فقد زاول الفرس والهنود والصينيون النظر العقلي المجرّد إلى حد بعيد، ولكنهم قصروا مهمة هذا النظر على تمحيص الدين وإصلاحه، ولم يوفّقوا إلا بعض التوفيق في تبيين ماهية الفلسفة وإقامتها علماً مستقلاً... فلم يتخذوا العلم غاية لذاته، بل وسيلة... ليجاوزوا العقل إلى نوع من الكشف يستغني عن التحليل والتفصيل... فكأنه كان مكتوباً لليونان أن يعبروا في وقت من الأوقات، الهوّة الفاصلة بين التجربة والعلم، أي معرفة الماهية والعلة بالحد والبرهان، وأن يضعوا الفلسفة علماً كاملاً قائماً برأسه... يصح القول أن الشرق لم يعلّم اليونان، أي لم يلقنهم مذهباً أو منهجاً، لكنه حفزهم إلى التفكير... واعملوا العقل في نشاط وجرأة عجيبين، فكانوا أساتذة الإنسانية»[1].

وإذا كان الشرق كما يظهر وكما بيّنا، قد ترك أثراً عاماً على اليونان، فإنه من المؤكد أن الفكر اليوناني قد أضاف عنصراً جديداً إلى الفكر الشرقي، وهو عنصر جوهري «وأنه قد أظهر بذلك نوعاً من الخلق»[2]. فالأمر ليس خلقاً من العدم، لأن الفكر اليوناني وجد في الفكر الشرقي مادة دسمة متقدمة على وجوده، وإذاً حينما «يتكلم المرء عن – المعجزة اليونانية – ويعني بها خلقاً من العدم، يحق لنا أن نقول: إنه ما من معجزة بهذا المعنى. ولكن لا شك أنه كان هناك نوع من الخلق، وهو ظهور مبدأ جديد، أعني الفكر، فالتفكير اليوناني هو ميلاد الفكر»[3]. ويكمل فرنر فيقول: «لقد انبثق الفكر في اليونان من الروح القاتمة والعميقة التي كانت موجودة في الشرق، إنبثق الفكر وعياً لذاته، ويقيناً بطبيعته غير المتناهية، إنبثق وعياً لاستقلاله تجاه الأشياء الخارجية جميعاً ويقيناً بحريته. الحرية، هي الأمر الذي نشأ في اليونان، وهي الأمر الذي دافع اليونان عنه ضد الشرق. ولهذا لم يكن من جدوى أن تلمع في التاريخ لمعاناً لا يضاهيه لمعان أسماء مثل: مرثون وثرموفيلس وبلاتيا وسلامين، فهي تمثّل انتصار الحرية، فالحرية تمثل

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، ص ٧ – ٨.
(٢) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ٢١.
(٣) المرجع عينه.

شيئاً مضموناً للإنسانية المقبلة بأجمعها»[1].

وإذا أردنا أن نتساءل: ما سبب ميلاد الفكر والحرية في بلاد اليونان دون غيرها؟

للإجابة على ذلك يمكننا أن نستدعي اعتبارات مختلفة مثل: التكوين الجغرافي المؤاتي لبلاد اليونان، صفات التربة والمناخ، الظروف السياسية المخالفة كل المخالفة لظروف الشرق السياسية، حرية الفكر اليوناني الذي لم يكبت بلاهوت أو عقائد معينة ومحددة. ولكنه وعلى حد تعبير شارل فرنر: «ما من تفسير من هذه التفسيرات، ولا التفسيرات كلها، يمكن أن تجعلنا نفهم سبب ميلاد الفكر. فالأصول جميعاً تظل أسراراً... وإذا أردنا أن نقول شيئاً مع ذلك، فما علينا إلا أن نستلهم الفلسفة اليونانية ذاتها. علينا أن نتذكر ما قاله أرسطو: ليس الكمال نتيجة بل مبدأ»[2].

وحيث أن الفكر لا محالة، وفي أعلى درجات كماله، يتلبَّس كل الأشياء، وحيث أن الخلق والإبداع ما هما إلا اغتراب يظهر فوضى وتفكك القوى في ذاتها. وحيث أن الفكر لا بدَّ له وفي لحظة مناسبة تاريخية إلا أن يكون قادراً على العودة إلى ذاته، إلى حميميته وباطنيَّته وبالتالي إلى حرَّيته، عودة الفكر هذه حدثت في اليونان «ففي بلاد اليونان قد وجد الفكر ذاته بذاته، وعرف ذاته بذاته، وعرف الكون على أنه جوهره ذاته»[3]. لكل هذه الإعتبارات وتبعاً للمقدمات التي طرحناها يمكننا أن نقول: إن الفكر اليوناني قد خلق العلم دون تبعية لأي ظرف من الظروف، خلقه عاماً، وعقلياً بحتاً. لماذا؟ لأن الفكر اليوناني، ولأول مرّة في التاريخ، أظهر حريةً تامةً.

فالعلم الشرقي إذا ما أردنا توصيفه، ما هو إلا مجموعة الطرائق العملية، وقد بيَّنت ذلك محفوظات كثيرة منها: النقوش البابلية، وأوراق البردى المصرية، فهي كلها لا تشير إلى أكثر من إشارات تجريبية، هي في أحسن الأحوال إستجابات لحاجات عملية. أما التأملات التجاوزية العقلية المحضة فليس لها عنده مكان أبداً. فاليونان أنفسهم شعروا بالتباين العميق بين علمهم المنزَّه عن الأغراض المتجرِّد عن المنفعة، وبين المعرفة النفعيَّة المتقدِّمة عليه – بالزمان – مهما تكن درجة احترامهم للحكمة الشرقية. فهذا أرسطوكسين تلميذ أرسطو في بحثه عن الحساب يقول: لقد كان فيتاغورس أول من جعل هذا العلم يتجاوز حدود حاجات التعامل. إن فيتاغورس هو الذي برهن على

(١) المرجع عينه.
(٢) المرجع عينه، ص ٢٢.
(٣) المرجع عينه.

صحَّة النظرية الشهيرة التي تحمل إسمه، والتي أدَّت إلى نشوء الهندسة بصفتها علماً عقلياً، وقد قابل أفلاطون في فقرة شهيرة جداً من فقرات الجمهورية، بين الفكر اليوناني المتعطّش إلى المعرفة، وبين الفكرين الفينيقي والمصري المتعطشين إلى الربح[١].

وهذا أرسطوطاليس يقول في كتابه: «الآثار العلوية» عن الفوتاغوريين ما يلي:

«... وكما يقول الفوتاغوريون، إن العالم كلّه والأشياء كلها الموجودة فيه تُختصر في العدد... نحن أخذنا العدد من الطبيعة، كما كان واحداً من قوانينها، واستخدمناه حتى في عبادة الآلهة». كذلك يذكر أرسطو في كتابه الهام «ما وراء الطبيعة» عن الفوتاغوريين «أن العالم نشأ من الأعداد وكانوا يحترمون العدد – عشرة – ويقولون إن الأشياء عينها تكون أعداداً... وهم الذين خصصوا أنفسهم لعلم الحساب قبل الفيلسوفين اليونانيين الذريين لوقيبوس وديمقريطس»[٢].

كما يشير معظم المؤرخين إلى أن لفظ الفلسفة نفسه كان من وضع فيتاغورس. فهو رفض استخدام كلمة سوفيا Sophia أي الحكمة للدلالة على السعي لإدراك الحقائق، وفضّل بدلاً منها كلمة فيلوسوفيا Philosophia أي محبَّة الحكمة[٣].

وفي كتابه المعروف في «ما بعد الطبيعة» يصوِّر لنا أرسطو بالغ الفرح الذي نناله من المعرفة ذاتها بغضّ النظر عن كل منفعة، وبتعبير رائع يقيم التمييز بين الفكر اليوناني الهادف للعلم وحده وبين المعرفة المرتكزة على الإختبار القائمة على معرفة الأشياء الجزئية وهي تدلنا على الحادث لا على علَّته. أما العلم فهو معرفة الكلي وهو يعطينا العلَّة والسبب «أنه – علم الفلسفة – أكثر العلوم تجريداً، لأنه يبحث في أكثر الأشياء بُعداً عن الواقع، ومن هنا أيضاً كان أصعبها. وهو أشرف العلوم لأن موضوعه الأصلي أو النهائي هو أشرف الموضوعات إذ هو الله»[٤].

وفي بداية كتابه «الفلسفة الأولى» يفرِّق أرسطو بين العلم والمعرفة الإختبارية، يقول: «إن الناس جميعاً يرغبون في المعرفة بالطبع، والبرهان على ذلك اللذة التي تشعرنا بها إدراكاتنا الحسية، فهي تلذّ لنا

---

(١) المرجع عينه، ص ٢٣.

(٢) هوبرت هوسون، **مدرسة فيتاغوروس The School of phythagoros**، نقله إلى العربية شوقي داود تمراز، سلسلة الحقيقة الخالدة، دار الضحى للنشر، ص ١٣.

(٣) حسين حرب، **الفكر اليوناني قبل أفلاطون**، ص ٥٤.

(٤) عبد الرحمن بدوي، **أرسطو**، دار القلم، بيروت، طبعة ١٩٨٠، ص ٩٥.

بذاتها، وبمعزل عن نفعها. بيد أن المعرفة التي نميل نحوها هي العلم، أي المعرفة العقلية المتميِّزة من التجربة البسيطة... فالتجربة تقدم لنا وجود الشيء لا علّة هذا الوجود. أما العلم ذاته، فيجعلنا نعرف العلل التي وُجدت بها الأشياء، أنه معرفة العلل»[1].

فالفكر الشرقي هو المعرفة الإختبارية الخاضعة لما هو نفعي، والفكر اليوناني هو العلم المجرّد عن الأغراض المنزّه عنها المحتفظ بقيمة كلية.

- **ومن الردود على ذيوجانس اللائرسي** وفريقه القائلين أن الفلسفة قامت قبلاً عند الشرقيين والمصريين نقول إستناداً إلى رأيهم المرتكز على نقاط عديدة تقدم ذكرها وبقي أمر تفنيدها للرد عليها.
- ففي النقطة التي أشاروا إليها في **[الرياضيات]** وأنها كانت عند الشرقيين والمصريين تحديداً قد بلغت درجة عليا من التطور. نقول: أجل، إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين، بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا الأمر، والعبرة فيه، ليست في النتائج بل في (طبيعة) الرياضيات عند كلٍّ من اليونانيين والمصريين.

فالرياضيات عند المصريين شأنها شأن ما كانت عليه عند البابليين والأشوريين تجريبية صرفة، فلنأخذ مثالاً على ذلك. فإنهم أي المصريين، حينما كانوا يريدون أن يضربوا عدداً ما في العدد (٣). كانوا يقومون بإضافة الضارب إلى ضعف المضروب فيه. فلم يعرف المصريون إذاً نظرية الضرب، بل كانوا يستنتجون النتائج بطريقة عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه أيُّ عملية حسابية مثلاً: $x + 2x = 3x$

مثال على ذلك:

لمعرفة حاصل ضرب العدد «3» بالعدد «4» كانوا يقومون بالعملية التالية:

$$4 + 2(4) = 4 + 8 = 12$$

لعدم معرفتهم أن $3 \times 4 = 12$

وعلى هذا ينقل الدكتور عبد الرحمن بدوي تعليقاً لأحد «الشرّاح على محاورة «خرميدس» لأفلاطون، يفرّق فيه بين نوعين من الحساب: بين حساب هو فنُّ الحساب، وبين الحساب النظري، فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي، أو «فنّ

(١) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص ١٣٣.

الحساب» بينما كان لدى اليونان إلى جانب هذا «علم الحساب، أي الحساب النظري»[١].

أما مثل الهندسة فمثلها كالحساب عندهم. فلقد كان المصريون يعرفون حقاً نظرية «المثلث القائم الزاوية» ** وأنه بنسبة ٣: ٤: ٥: وكانوا يستخدمون هذه «النظرية في مساحة الأراضي، ويقومون بهذه المساحة كل عام، بعد أن ينزاح ماء فيضان النيل عن الأراضي، لكي يستعيدوا تقسيم الأرض قبل أن يغمرها ماء النهر، بيد أنهم لم يكونوا قادرين على إثبات هذه النظرية التي نُسبت فيما بعد إلى فيتاغورس»[٢].

كذلك بالنسبة إلى الأعداد الصحيحة، فلقد عرف المصريون ما عرفه فيتاغورس أيضاً وهو أن:

مجموع الأعداد الصحيحة المتتالية = حاصل ضرب العدد الأخير X

$$\frac{\text{العدد الأخير} + ١}{٢}$$

مثال على ذلك:

إذا أرادوا أن يعرفوا مجموع أعداد من «1» إلى «5» كانوا يقومون بالعملية التالية:

$$\sum_{n=1}^{5} \frac{n(n+1)}{2} = \frac{5(5+1)}{2} = \frac{5(6)}{2} = \frac{30}{2} = 15$$

بدلاً من القيام بالعملية التالية:

1 + 2 + 3 + 4 + 5 = 15.

ما تجدر الإشارة إليه والتوقف عنده هو أن المصريين، عرفوا هذه الصيغة الرياضية، ولكن ليس في شكلها أو وضعها هذا، وإنما «بالتجربة وفي التجربة فحسب، ومن هذا يتبيَّن الخلاف الهائل بين الرياضيات عند المصريين – وعند الشرقيين بوجه عام – وبينها عند اليونانيين»[٣]. وعلى مثل هذا الفارق العظيم يقول رودولفو موندولفو معلِّقاً: «وفي هذا **الفارق**، الذي يقوم على أساس أن اليونانيين اكتشفوا النظرية، بينما **المصريون** لم يستطيعوا أن يعرفوا إلا النتيجة فقط – دون النظرية – نقول إن في هذا **الإختلاف** يقوم الفارق بين الفكر الفلسفي النظري **والفكر** غير الفلسفي، الذي هو فكر عملي صرف»[٤].

- **ومن الردود على ذيوحينس اللائرسي وفريقه**، نذكر ردَّ [مائية

(١) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص ١٠.
(٢) المرجع عينه.
(٣) المرجع عينه.
(٤) رودولفو موندولفو، **الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة**، بادوفا، ١٩٠٥، ص ١٥٩، كذلك بدوي المرجع السابق من ص ٨ – ١٣.

طاليس] كما تحلو لي تسميته، يقول هذا الفريق: إنهم كشفوا في الحضارة الشرقية البابلية الزاهرة المتقدمة على طاليس مئات السنين، من جملة ما كشفوا قصيدة تسمى «قصيدة الخلق» حيث نقرأ فيها كلاماً عن بدء العالم مشابهاً في – ظاهره – لكلام طاليس. حيث تقول القصيدة: قبل أن يكون للسماء، وقبل أن يكون للأرض إسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء. فالكلام هذا له شبه بكلام طاليس، وهو من بين الأقاويل التي دفعت بعض المؤرخين إلى القول بأن الفلسفة قد نشأت في بلاد ما بين النهرين في بلاد العراق.

التحفظات على هذه النقطة – ماء طاليس – كثيرة نذكر منها، أهمها، وهو للدكتور **بدوي** حيث يقول ما حرفيته: «إن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن «كل» الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرّة، بأن العالم «كلَّه» يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن ها هنا عنصراً واحداً هو الذي تطوّر عنه كل الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعونا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يهمنا بعد كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماءً وغير ماءٍ»[1].

وثمة تعليق آخر لمائية طاليس وهو للدكتور عبد الفتاح إمام، يقول: «إن طاليس بقوله إن أصل الأشياء جميعاً هو الماء، قد تعالى وارتفع عن الأشياء الحسية والجزئية، وبذلك يكون أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة من خلال تجاوزه للمشاهدة الحسية للظواهر، واستبدالها بنظرة عقلية تتحدث عن أصل واحد أو كلٍّ واحد»[2].

- **ومن الردود على ذيوجانس اللائرسي وفريقه** نذكر الرد القائم على [قانون العلية] مقابل [الفكر الشكلي التركيبي].

تقول حجَّة ذيوجانس وفريقه: إنه ورد في كلام من سبق سقراط من الفلاسفة – الشرقيين – كلام وألفاظ موضعها الفكر الأسطوري، مثل لفظة: قدر وعدالة، وغيرهما، فمثل هذه الألفاظ تلعب دوراً خطيراً في الفكر الفلسفي والأسطوري معاً.

الردُّ على هذه الحجَّة على حدّ تعبير «كاسيرر» يكون بأن «نرد بعض أنواع ذلك

(١) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص ٨ – ٩.
(٢) إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٩٢.

الفكر السابق على سقراط إلى ذلك النوع من التفكير المسمَّى – بالفكر الشكلي التركيبي – في مقابل الفكر العلمي القائم على قانون العليَّة، أي ربط الأشياء بعضها ببعض على أساس العلَّة والمعلول»[١].

ويخبرنا د. بدوي أن هذه النزعة إلى الربط بين الفكر الفلسفي والعقلية البدائية والتي لقيت رواجاً بفضل الإجتماعيين المحدثين وبخاصة الفرنسيين أمثال ليفي بريل. هذه النزعة أصبح مقضياً عليها الآن، ولم يعد لها كثير من الأنصار[٢].

وهكذا، لما تصوّر اليونانيون العلم على أنه مترفّع متجرد عن النفعيَّة والأغراض، إستطاعوا أن يرتقوا بالفلسفة – هذا العلم الشريف – إلى مرتبة الكمال على نحو من الأنحاء.

- **في القول بمبدأية الفكر:** توصل فلاسفة اليونان إلى أنه ينبغي تجاوز المبدأ الأول المستقر في أحد عناصر المادة، وأن الجوهر الحقيقي الموجود في الإنسان هو الفكر.
- **في فلسفة الأخلاق:** توصل اليونانيون إلى الفكرة التالية: إن الخير الذي نسعى إليه ما هو إلا العدالة. فالعدالة هي القانون، هي التناسق والإنسجام، هي في قلب الوجود، هي نقطة مركز دائرة الكون، «فقد بلغ الفكر اليوناني، عندما وسِّع هذه الفكرة مستوىً لم يتجاوزه أيُّ فكر عن طريق مذهبي أفلاطون وأرسطو، فأعطى على الدوام الأنموذج المحتذى لأعمق معرفةٍ وأصحِّها»[٣].
- **وفي فلسفة الفن:** نشير إلى أن مبدأ الحرية الذي أحيا الفكر اليوناني لم يتجسَّد وينحصر في نطاق الفلسفة والعلم، بل كانت له تجلياته الواسعة في مجالي الفن والسياسة، ففي مقابلة أو مقارنة بين **(الفنَّين اليوناني والشرقي)** نرى أن الفن اليوناني قد عبَّر عن حرية الفكر الذي امتلك المادة ونقش عليها صورة مطابقة تماماً لطبيعته عينها. ولهذا «كانت الأشكال اليونانية تتمتع بالحرية الكلية للحركة وتناسقها، في الحين الذي كانت الأشكال المصرية متجمدة في سكون «متصلِّب» ولهذا أيضاً كانت الأشكال اليونانية معبِّرة عن العاطفة وعن حياة الروح في

(١) هـ. فراير، H. Freyer, تاريخ تأريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر، رسالة سنة ١٩١١، نقلاً عن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص ١١.

(٢) بدوي، المرجع السابق، ص ١١.

(٣) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ٢٤.

جوّانيتها، كان الفن الشرقي فنّاً غفلاً صادراً عن العُرف»[1]. فالفن اليوناني هو ذاك الفن الذي يجمع بين صورة الشيء ومضمونه، فلم يكن الفنان يرفع أي فرقٍ بين كينونته وشعوره الداخلي، أو جوانيته من جهة، وبين الخارج، أي الصورة التي يراها كموضوع لإسقاط عواطفه وأهوائه وشعوره من جهة أخرى. فكان الخارج، أي الصورة التي عبِّر عنها تحوي باطنه الروحي الحميم. لذلك فالفن عنده كان تجسيمياً هادئاً ولم يكن موقفاً مضطرباً قلقاً لأن القلق يتأتّى عن عدم الإنسجام بين المضمون الروحي الإنفعالي أو العاطفي، وبين الصورة التي استطاع بها أن يعبِّر عن هذا المضمون الباطني. خلاصة القول: الصورة في الفن اليوناني مساوية للمضمون، فالمضمون إن وُجد يعني وجود صورة معبِّرة عنه بالتمام والكمال، يعني هناك توافق تام بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية. نعم «فالعمل الفني لا يخلق تأثيره إلا إذا كان يتَّسم بالوحدة الباطنة، ولا بد أن تكون أجزاء العمل محكمة الترابط فيما بينها بحيث أنه «لو تغيَّر أي منها أو استبعد لتفكك الكل واختل»، وذلك لأن الشيء الذي لا يؤدي حضوره أو غيابه إلى إحداث فارق ملموس لا يكون جزءاً عضوياً من الكل»[2].

فأين السكون الشرقي من الحركة اليونانية، وأين البرودة من الحرارة، وأين الجمود من الحرية، وبالتالي فأين أثر الفن الشرقي على الفن اليوناني؟

- **وفي فلسفة السياسة** كما في الفن، وكما في الأخلاق، تلكم هي [الحرية] التي فعلت فعلها فأدَّت إلى فكرة [المواطن]. فمجتمعات الشرق المتهارجة المتمارجة كأنها قطعان لا تلبث أن تنحبس أنفاسها لحظة عين، أمام نير طاغية من طغاتها. في المقابل تماماً – في بلاد اليونان – كان الوعي الفردي للإنسان، كانت الحرية تحمله على تشريع القوانين التي يجب أن يسير عليها الحاكم المدبَّر للبلاد «متفقة مع القوانين الأبدية التي تنظم العالم»[3]. ألم يقل أرسطو إن الإنسان

(١) المرجع عينه.

(٢) جيروم ستولنيتز، **النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية**، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة ثالثة، ٢٠١٥، ص ١٦٩ - ١٧٠.

(٣) فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ٢٤.

حيوان سياسي، فما يتميَّز به الإنسان، أليس هو العقل ذلك المبدأ الكلي الذي يؤدي إلى توافق الأفراد توافقاً حراً؟ «فلأوّل مرّة في التاريخ ينبثق مجتمع يتألف من أناس أحرار يسهمون في سيادة الدولة وهذا المجتمع هو المجتمع اليوناني»[١].

إذاً، وكإغلاق مبدأي ومؤقت وغير نهائي لدائرة هذه الإشكالية: من هو الأسبق إلى التفلسف اليونان أم الشرق؟ وإذا كان اليونان هم الأسبق فهل نشأت الفلسفة اليونانية متأثِّرة بأفكار أجنبية كانت الدافع الذي دفع إلى إيجاد الفلسفة اليونانية؟

وحيث أن الإجابة التي عرضناها في وريقات هذا البحث تضمَّنت قرائن وأدلة وبراهين توحي إلى حدٍّ شبه أكيد أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، إنما نشأت وولدت ولادة طبيعية من: [جينات ومورثات وصبغيات] الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الإقتصادية والأسباب الإجتماعية والحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان، وأكثر من ذلك، فإن هذه الفلسفة لم تنشأ متأثِّرة بعناصر شرقية مزعومة، بل نشأت من تربة يونانية خالصة صافية. إن هذه الحماسة، وهذا الإندفاع وهذه الحمية المتهوِّرة لمزج الفكر اليوناني وخلطه بالفكر الشرقي، إنما كان ينبغي أن ينطلق تاريخياً، زمنياً من (أرسطو). فقد أقام أرسطو في أسوس – طُرواس – بعد سنوات طوال قضاها في الدراسة في أثينا تحت إشراف أفلاطون[*]، وفي أسوس وعى أرسطو فكرته المبتكرة. حيث أنه لم يغادر آسيا الصغرى إلا حينما دُعي إلى مقدونيا لتأديب الإسكندر، ساعتذاك تجلّت له بأبهى صورها فكرة العلم والحضارة اليونانيين، على أنَّهما ينبغي «تصديرهما». تلكم هي – العولمة – عند أرسطو، السابقة للعولمة بألفي سنة للعالم الشرقي بأسره. لقد أقنع أرسطو تلميذه الملك بهذا الرأي الجلل، وبهذه الفكرة الرائدة. لقد كانت حملة الإسكندر المقدوني هي [الفكر اليوناني في مسيره نحو الشرق]، إنه «ما أراد أن يفتح الأرض وحدها، بل العقل البشري... متحلياً بالمودة والمحبة وحب المساواة.. كان حيث يحلُّ ينشر ثقافة اليونان الإنسانية الأصلية»[٢].

هذا الفتح الذي اتخذه الإسكندر منهجاً في سياسة ملكه كان، وبالتأكيد من أجل

---

(١) المرجع عينه.

(*) في السابعة عشرة من عمره حضر أرسطو إلى أثينا تحديداً سنة ٤٠٠ ق.م ودخل الأكاديمية ليدرس بإشراف أفلاطون الذي بقي تلميذاً له عشرين سنة ولم يترك أثينا إلا حينما مات أفلاطون سنة ٣٤٨ أو ٣٤٧ ق.م.

(٢) طه حسين، **قادة الفكر**، دار المعارف بمصر، ١٩٢٥، ص ٨٣.

العطاء. لكننا نستطيع الجزم أيضاً، أنه كان من أجل الأخذ كذلك. ذلك هو تفاعل الحضارات، تلكم هي الفلسفة التي فقهها اليونان، فقد كانت مدينة الإسكندرية التي بناها تلامذة أرسطو مسرحاً لهذا الإنصهار الذي وصلت الفلسفة اليونانية بفضله إلى كمالها المطلق، عن طريق مذهب أفلوطين. لذلك نستطيع أن نقول، وبكثير من الجرأة: بأن فتوحات المقدوني الكبير قد أسهمت في الزمن الأبعد في نشوء الفلسفة العربية الإسلامية، والتي حملت بدورها فلسفة أفلاطون وأرسطو إلى الأمم الغربية.

ولكن للدكتور عبد الرحمن بدوي رأيٌ آخر حول تفاعل الحضارة إذ يقول في كتابه، خريف الفكر اليوناني: «جاء الإسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الإمتزاج للثقافتين مزيج جديد هو ما يسمّى بإسم «الهلينية» ومن هذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع ما يسميه إشبنجلر بإسم «التشكُّل الكاذب»... وحينئذٍ إستطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها - لكن وكما يحدث دائماً من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى. وهكذا حدث بالنسبة للحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية، بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر»[1]. وهذا عين ما قاله ول وايرل ديورانت في قصة الحضارة: «إن اليونان - مع فتوحات الإسكندر - عرض على الشرق الفلسفة، والشرق عرض على اليونان الدين، وكانت الغلبة للدين... وكانت أعمق على فتوح الإسكندر أثراً وأبعد ما تكون نتيجة على العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوروبية بالصبغة الشرقية»[2].

يمكننا إذاً أن نصل إلى الإستنتاج التالي: إن الإحتكاك اليوناني بالشرق لم يكن أبداً لصالح اليونان، فقد سقط نظام الدولة - المدينة Polis وتمَّ تصدير النظام الفارسي الإمبراطوري إلى اليونان وروما مع الدين والأساطير والتعاويذ وغير ذلك.

ما تجدر الإشارة إليه، هو أن الفلسفة اليونانية قد تجنّد لها في الشرق، وبعد أرسطو مباشرة، رجال مفكرون أشداء، فإن الأثر الشرقي بارز بوضوح على المفكرين السابقين على زينون وأبيقور، فهذا أرستيبوس من قورينا وإسم مدرسته

(١) عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، توزيع دار القلم بيروت، ط ٥، ١٩٧١، ص ٥ - ٧.
(٢) ول وايرل ديورانت، **قصة الحضارة**، حياة اليونان، ج ٨، ص ٤٨.

مشتق من إسم هذه المدينة، ووالدة أنستينوس كانت «أمةً» من تراقيا، وأبيقور الأثيني الصرف ولد في جزيرة ساموس حيث ترعرع فيتاغورس وعاش صباه، وهذا زينون مؤسس الرواقية ينتسب بكليته إلى جزيرة قبرص، وهذه أسوس تُنجب أقلينتوس، وصقلية تُنجب كريسيبوس التي وبعد ثلاثة قرون تُنجب القديس بولس[١].

نعم، لقد تخطى الرواقيون المساحة والحيِّز، فلا الجغرافيا أقنعتهم ولا التاريخ، فلم يعترفوا بضيق دائرة مساحة المدن اليونانية فاليونان كحضارة أوسع من اليونان كأرض، هذا شأن كل الحضارات الراقية والمتطورة فقد عدّوا أنفسهم مواطنين عالميِّين وإخواناً للبشر أجمعين، سيما لطبقة العبيد، إنها النزعة الإنسانية العالمية إنها فكرة جديدة عن الحرية، التي هي ليست ملكاً لبعض الرجال، بل هي ملك للبشر أجمعين.

لقد تلقَّف الشرق فكرة الحرية هذه، فخرج من ظلاميّته بإشراق نور الفلسفة عليه، وتفاعل معها بقدرة الفكر المستمتع بالعرفان والحكمة الآتية إليه.

من هذه النقطة تحديداً – الحريَّة – إضافة إلى عوامل ونقاط أخرى متعددة، يُرجع هيغل ظهور الفلسفة عند اليونان إلى الدساتير الحرَّة والمؤسسات والتمايز بين الطبقات، يقول: «إن الصلة القائمة بين دستور الدولة الحرة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة»[٢].

فإذا كانت عين الفيلسوف ترنو خطوة إلى الأمام، فإنها تعود خطوتين إلى الوراء إلى التاريخ الماضي، وهذه صفة أنتروبولوجية للفلاسفة، وهذه ميزة للفلسفة الألمانية وتحديداً لهيغل، لقد كان لديه «حنين العودة المستمرة إلى اليونان فهذا كارل هيغل يقول في مقدَّمة كتاب والده «محاضرات في تاريخ الفلسفة»: «لقد جعله الإعجاب العام باليونان يتوقَّف مطولاً عندها، خصوصاً وأنه كان يكنّ لها على الدوام حماساً مشبوباً»[٣]. وإذا كان هيغل قد برز ولمع فلأنه عملاق بين الفلاسفة، فهذا لا يعني أن نغفل بروز العديد من «الفلاسفة والأدباء والأساتذة الذين ساروا في نفس المسلك الإستذكاري أمثال الشاعر

(١) للمزيد، مراجعة شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ٢٥ – ٢٧.

(٢) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٦، ص ١٧٥ – ١٩٠.

(٣) جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٨٨، ص ١٨٥.

«هلارلين» زميل هيغل في معهد توبنجن الديني، وشريكه في شجرة الحرية، والذي بدوره انقسم بين حبّه لوطنه ألمانيا وحنينه إلى العالم اليوناني القديم»[١] نعم لقد وصل الحد بالباحثين الألمان إلى درجة التعامل مع النصوص اليونانية القديمة بشعور ديني، يعادل تعادل المتديّن مع كتبه المقدَّسة.

مواقف القائلين بالأوليَّة والأسبقية والأصالة اليونانية في التفلسف:

- **موقف [هيغل]:**

بعد بروزه كعملاق لفلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة، وبعد أن أثنى على تاريخ الفلسفة وشبَّهه بمعرض أبطال العقل، سجَّل في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» موقفه من الفلسفة الشرقية فقال: «هناك خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيتاغورس، مثلاً قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر، وذلك مجد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضاً... فإذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تُعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل»[٢].

ويعلِّق عبد الكريم عنيات على هذا النص الهيغلي فيقول: «ما يمكن فهمه هنا، أن هيغل قبل أن يثبت أصالة الفلسفة اليونانية، ألغى أولاً هذه الصفة عن الفلسفات الشرقية من خلال مقارنتها بواقع العالم المسيحي. فعدم أهلية الشعوب الشرقية، خاصة الهند ومصر لاحتضان الفكر الفلسفي كنشاط حرّ، غير نفعي، الناتج عن زوال قلق الحاجة، راجع إلى سبب واحد وهو امتزاج الدين كإيمان واعتقاد بالفلسفة كتفكير وانتقاد»[٣]. وإذا ما استرسلنا في قراءة محاضراته في تاريخ الفلسفة، نجد أن هيغل لا ينزع طابع التفلسف عن الحضارتين الهندية والمصرية فقط، بل عن الحضارتين الفارسية والصينية كذلك. وهذا معناه انتزاع فعل التفلسف عن مجمل «الحضارات الشرقية من غير استثناء، لأنها تستمد أفكارها من الدين»[٤] ويستمرُّ هيغل في التقدم ليصل إلى اليهودية فيعلن أن التصورات اليهودية للإله لا يمكن وضعها في خانة التفكير الفلسفي. فلا بدَّ إذاً من طرح التساؤل التالي الذي يتبادر فوراً إلى الأذهان: إذا لم يكن ثمة أهلية للشرقيين على التفلسف؟ وإذا كانت الفلسفة قد انعدمت عند الشعوب والحضارات الشرقية، فهل من

(١) عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، ص ١٢.
(٢) هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ص ٤٨.
(٣) عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، ص ٣٣.
(٤) هيغل، المرجع السابق، ص ١٨٥.

الممكن أن نجد الفلسفة، وأين؟ يجيبنا جورج فيلهلم فريدريك هيغل: «الشكل الأول لوعي الذات الحرّ الروحي بعد بداية الفلسفة، إنما نجده لدى الإغريق»[١].

من هذه الإجابة، يمكننا أن نستشف عدم قدرة الشعوب الشرقية بلوغ أعتاب درجات التفلسف. وهل ثمة أوضح من ذلك؟ إنه الإستعباد. فالأديان الشرقية كلها قائمة على مقولة الخوف من الرب، هو خوف تمدّد من الميدان الديني فانسحب على الميدان السياسي كذلك، فكل طبقة ترمق وتترقب بعين الخوف غيرها، فطبقة الخدم تخاف الأسياد، والأسياد يترقبون العبيد. أما هم، فعالم آخر، إنه عالم الحرية والدساتير والتشريعات الحرة إنه عالم يحتم ضرورة ميلاد التفلسف، وولادة الفكر الفلسفي، إنه عالم واحد ووحيد، إنهم الإغريق[٢]. وكما في «تاريخ الفلسفة» كذلك في «فينومنولوجيا الفكر» يقول: «إن الحقيقة التي يمكن فهمها على أنها – الفلسفة – كائن لا يولد إلا في الأرض التي ينعكس فيها الوعي إلى ذاته، وتمارس الذات ذلك بكل حريَّة»[٣].

- **[موقف بارتلمي سانتهيلير(*)]** وإن لم يكن قامة فلسفية كهيغل، لكنه كان كثير الدقة العلمية والتحديد التاريخي. إهتمامه باكتشافات علماء الآثار والمخطوطات المتوفرة في المتاحف الأوروبية، تشهد لها ترجمته عن اليونانية «علم الأخلاق إلى نيقو ماخوس»، و«الكون الفساد لأرسطو»، وعشرات المقالات الفلسفية في الفلسفة اليونانية، ما يهمنا هنا موقفه من الإشكالية في السباق نحو التفلسف يقول: «أجل ظهرت الفلسفة لأول مرَّة في آسيا الصغرى قبل الميلاد بستة أو سبعة قرون... هي التي أشعلت هذا المصباح ونقلته إلى أثينا حيث كان الإستعداد للإنتفاع به تماماً»[٤] ويتابع سانتهيلير ليتبيَّن أن الإغريق هم الذين أعطوا العالم الفلسفة، بينما العالم لم يعطهم شيئاً

(١) المرجع نفسه، ص ١٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٠ - ١٩٥.

(٣) هيغل، **فينومنولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١، ص ١٤٨.

(*) مفكر فرنسي (١٨٠٥ - ١٨٩٥) متخصص بالفكر الفلسفي وتحديداً اليوناني الأرسطي، ترجم عن اليونانية علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، والكون والفساد لأرسطو وشغل بالإضافة إلى ذلك موقع وزير الخارجية الفرنسية، سنة ١٨٨١.

(٤) بارتلمي سانتهيلير، ترجمة **الكون والفساد لأرسطو**، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، من المقدمة ص ٤٥.

يذكر «اغريقا أصيلة على الإطلاق، أعطت كل العالم ولم يعطها العالم شيئاً، إلا ربما ما يكون من بذور كانت عقيمة في غيرها فعرفت هي وحدها أن تنبتها»[١]. ولكي يؤكد هذا الوزير الفرنسي صمت موقفه يعرِّف وظيفة الفلسفة «كإتجاه العقل إتجاهاً نزيهاً إلى العلم»، مع استبعاد كل الأغراض والأهداف الأخرى، مثل الدين والسياسة، لم تكن موجودة عند الشعوب الأخرى باستثناء اليونان، إنما ظهرت لأول مرَّة عند طاليس. فرغم أن مصر وفينيقيا والفرس والهند قد علّمت اليونان أشياء كثيرة، إلا أن الفلسفة بالمعنى الذي تم تحديده سابقاً لم تكن تمتلكه هذه الحضارات السابقة، فكيف يمكن لهذه الأمم أن تعلم غيرها ما لم تملكه هي أصلاً[٢].

بيد أن الحضارة الهندية – والرواية هي لسانتهيلير – هي وحدها بين الأمم الشرقية التي لها فلسفة بالمعنى الحقيقي، إلا أن تاريخ هذه الفلسفة متأخر زمنياً مقارنة مع الفلسفة الإغريقية، وأكثر من ذلك، فلنفترض أن بعض الأفكار الهندية تقدمت على القرن السادس بداية الفلسفة اليونانية، فإننا نستطيع أن نقطع «أن الإغريق لم يكن في وسعهم أن يعرفوا من مذاهبهم شيئاً عندما أخذوا يتفلسفون لأول مرَّة»[٣] وينهي بارتلمي سانتهيلر أطروحته من حيث ابتدأ «إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر في فلسفتنا»[٤].

- **[موقف فريدريك نيتشه]:**

«إن المسائل المتعلِّقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال»[٥] بهذه الكلمات يبدو نيتشه أنه حدّد للقارئ موقفه – اللامبالي – حول مشكلة الأصل أو السبق الفلسفي. لماذا يرفض الدخول في هذا الجدال القديم الذي شكَّل اصطفافاً بين الفلاسفة؟ لماذا فضَّل أن يجعل «العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا البحث المتعلق بأصول وبدايات الفلسفة»؟[٦] هل لأنه «يعتبر نفسه مفكراً

(١) المرجع نفسه، ص ٧٣.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٤ إلى ٦٦. أيضاً عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، ص ٣٥.
(٣) المرجع نفسه، ص ٧٠.
(٤) المرجع نفسه، ص ٤.
(٥) فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٤١.
(٦) فؤاد زكريا، **نيتشه**، دار المعارف بمصر، ط ٢، ٨١.

استثنائياً يختلف عن بقية المتفلسفين»؟[١]... وفجأة تسقط كل هذه التساؤلات وهذا الرفض في الدخول في هذا النزاع القديم، ويدخل حديث زرادشت في عمق أعماق المشكلة الخلافية ويتخذ موقفاً صارماً صريحاً فيه من التهكّم والسخرية والإزدراء ما نعهده في كتاباته، يقول: «لقد تمّ السعي لإظهار مدى تعلّم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهراقليطس، والهندوس بالإيليين، والمصريين بانباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد انكساغوراس إلى اليهود وفيتاغورس إلى الصينيين، إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة»[٢].

وبقراءة سريعة، يظهر لنا نيتشه في هذا النص أعلاه كيف انحاز إلى جماعة القائلين بالأصل اليوناني للفلسفة، فالمسألة ليست في استدانة فكرية من حضارة أنها «ليست مجرّد استيراد قام به الإغريق»[٣] فكأني بفيلسوف العصر المأساوي الإغريقي ينادي بألا نبحث فيما تستعيره حضارة من أخرى، بل والأهم من ذلك كله هو ما نفعله بما تمت استعارته[٤].

ويتقدم نيتشه خطوة مفصلية إلى الأمام، خطوة يقطع فيها التاريخ، يقطع حلقة التواصل الزمني بين الحضارة الإغريقية والحضارة الشرقية السابقة لها قائلاً: «إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين إن لدى شعوب أخرى قديسين»[٥].

إن نظرة متفحّصّةً نقدية للفكر الشرقي القديم، تظهر أنه فكر يختلط فيه الدين مع الفلسفة إلى حدّ كبير، ويغلب عليه الطابع الحدسي لا البرهاني في تناوله لمسألة الحقيقة والمعرفة، وهذه «الخاصية موزعة على الحضارات الشرقية، سواء كانت هندية ممثلة في الهندوسية والبوذية، أو صينية ممثلة في الكونفوشيوسية والطاوية، حيث كانت الإعتقادات الدينية هي المنتشرة، وكذلك الأمر في مصر وفينيقيا ويهوده، أو حتى بلاد فارس»[٦].

---

(١) فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، كتاب العقول الحرة، ج ١، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص ١٨.

(٢) فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٤٠.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ١٢٠ وكذلك عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، ص ٤٣.

(٥) فريدريك نيتشه، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٦) بارتلمي سانتهلير، **مقدمة الكون والفساد لأرسطو**، ص ٦٤ - ٧٠.

تلكم هي مواصفات الأمم والشعوب الشرقية، أما الإغريق فكانت لهم مواصفات معاكسة تماماً، فإنهم في الحقيقة الذين «ابتكروا الأنساق والمذاهب الفلسفية الكبرى، والتي لم تكن موجودة سابقاً، ولم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئاً جوهرياً يمكن أن يُضاف إليه»[١].

وإذا تساءلنا عن الأمر الذي دفع الإغريق على ابتكار الماهية الحقيقية للتفلسف، أجابنا نيتشه «لأنهم كانوا فعلاً صحاحاً وتفلسفوا عندما كانوا سعداء في مكتمل العمر، مسلّحين بالإبتهاج الغامر الذي يسبِّبه النضج الرجولي المتين والمنتصر»[٢].

ويشرح عبد الكريم عنيات هذه المسألة فيقول: «إن الإغريقي كان يمتاز بجملة من الخصائص الذاتية التي أهلته لأن ينتج فلسفة أصيلة، ومن بين هذه الخصائص حب الحياة على ظهر البسيطة، فالإغريقي لم يكن يدور في ذهنه العالم الآخر، وهذا ما عبّر عنه أخيل في الأوذيسة: «إني لأوثر العيش على ثرى الأرض أجيراً لآخر معدوم لا يكاد يملك قوت يومه، من أن تكون لي السيادة بين الموتى الذين لم يعد لهم وجود»[٣].

ومن ميزات الفكر الإغريقي المتعددة والتي دفعته نحو التفلسف، ميزة ذات شأن هام وهي أن «الإغريق يمنحون وجود الفيلسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلسوف بنظرهم مذنباً»[٤] وهذا لأنهم كانوا يؤمنون بحرية التفكير وبالتعدد مقابل الوحدة. بينما كانت الأمم الأخرى – الشرقية – يغلب عليها المنحى اللاهوتي العقائدي، فكانت تعتبر الفلسفة التي تؤدي إلى خروج عن القواعد والقناعات الراسخة أمراً مرفوضاً، وهذا ما «يؤدي إلى إصابة الفكر النقدي بالشلل»[٥].

بناءً على كل ما تقدّم يقرر نيتشه أن «الفكر الفلسفي وأن الفلسفة يبدآن مع اليونان وتحديداً مع طاليس»[٦].

خاتمة البحث

إن الفلسفة اليونانية ومن حيث نشأتها لم تتأثر بأفكار شرقية، فقد كانت نشأتها

(١) فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ص ٤١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٣) عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، ص ٤٥.
(٤) نيتشه، المرجع السابق، ص ٤٣.
(٥) محمد أركون، **الفكر الفلسفي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لبنان، ط ٣، ١٩٩٨، ص ٢٠.
(٦) نيتشه، المرجع السابق، ص ٤٦.

نشأة طبيعية خالصة فيها خصائص الشعب اليوناني نفسه وفيها خصائص «مما خلقته الظروف الحضارية التي وُجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان، فهي لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية، بل نشأت من تربة يونانية خالصة»(١) وقد تجلّت تجلياً تلقائياً في نوع من أنواع الخلق الفكري، فالتفكير اليوناني يتمتع بحرية واستقلالية ذاتية شبه تامة فهو قد حقق نوعاً من الخلق.

ولا أجد ختاماً، لهذا البحث الإشكالي، أبلغ من كلمةٍ لمؤلِّف انكليزي وضعها تيودور غومبرز على ناصية مؤلفه الكبير «مفكرو اليونان»: «لقد كان من حظِّ شعب صغير... أن يخلق مبدأ التقدم، وهذا الشعب كان هو الشعب اليوناني، فإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، لم نجد شيئاً مما يتحرك في هذا العالم لم يكن يونانياً في أصله»(٢).

(١) عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، ص ٨٤.
(٢) شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ص ١٧.

المصادر

- عبد الله إبراهيم، **المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

Emile Brehier, **Histoire de la philosophie**, I, Antiquitį et moyen age, presses universitaires de france, Paris, 2e įdition, 1983.

أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، جزءان، ح ١.

- كذلك،

Aristote: **La métaphysique**, Traduit par jules Bartįlemy saint - hilaire, poket - brodard et Taupin, 1991, A 983b.

- ذيوجينس اللائرسي، **حياة مشاهير الفلاسفة**، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
- شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، الطبعة الأولى، ١٩٦٨.
- عبد الرحمن بدوي، **ربيع الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ١٩٧٩.
- جورج برستد، **إنتصار الحضارة**، ترجمة أحمد فخري، القاهرة، ١٩٦٦.
- محمد خفّاجة وأحمد بدوي، **هيرودوتس يتحدث عن مصر**، القاهرة، ١٩٦٤.
- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في جامعة الدول العربية، طبعة خامسة، مطابع الدجوي، القاهرة، ١٩٧١.
- أفلاطون، المجموعة الكاملة لأفلاطون ترجمة شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٤.

- هـ. ج. كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونغ**، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- فكتور دليوس، «تصورات تاريخ الفلسفة» و«المنهج في تاريخ الفلسفة»، في **لمجلة الميتافيزيقا والأخلاق**» RMM سنة ١٩١٧.
- Emile Bréhier: **Histoire de la philosophic**, I .p .3.
- مصطفى النشّار، **تاريخ الفلسفة اليونانية** من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على السفسطائيين، دار القباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.
- شارل فرنر، **الفلسفة اليونانية**، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، طبعة أولى، ١٩٦٨.
- حسين حرب، **الفكر اليوناني قبل أفلاطون**، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٠.
- عبد الكريم عنيات، **نيتشه والإغريق**، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- هانز جورج غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، ط ١، ٢٠٠٢.
- Diogene Laerce: **vie, doctrines et sentences des philosophes**. Illutstres, T1 et 2. Traduction, notice, introduction et notes par R Genaille. E. G F. T2. L. 8. p. 126.
- جورج سارتون، **تاريخ العلم**، ترجمة مجموعة من العلماء، بإشراف إبراهيم بيومي مدكور، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٦.

Abel Rey, **La science orientale avant les Grecs**, Bulletia de la soci¡t¡ fran◦aise de philosophie, 1931.

- أحمد البيروني، أبو الريحان، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، طبع ليبسيك ١٩٢٥.
- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم.
- هوبرت هوسون، **مدرسة فيتاغوروس The School of phythagoros**، نقله إلى العربية شوقي داود تمراز، سلسلة الحقيقة الخالدة، دار الضحى للنشر.
- رودولفو موندولفو، **الشك المنهجي وتاريخ الفلسفة**، بادوفا، ١٩٠٥.
- إمام عبد الفتاح إمام، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٥.
- جيروم ستولنيتز، **النقد الفني دراسة جمالية وفلسفية**، ترجمة د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة ثالثة، ٢٠١٥.
- طه حسين، **قادة الفكر**، دار المعارف بمصر، ١٩٢٥، ص ٨٣.
- عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، مكتبة النهضة العربية، توزيع دار القلم بيروت، ط ٥، ١٩٧١.
- هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٦.
- جياني فاتيمو، **نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٨٨.
- هيغل، **فينومنولوجيا الفكر**، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، Á١٩٨١
- بارتلمي سانتهيلير، ترجمة **الكون والفساد لأرسطو**، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.
- فريدريك نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، ط ٢، ١٩٨٢.
- فؤاد زكريا، **نيتشه**، دار المعارف بمصر، ط ٢، ١٩٨١.
- فريدريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، كتاب العقول الحرة، ج ١، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
- جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.
- محمد أركون، **الفكر الفلسفي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لبنان، ط ٣، ١٩٩٨.

اللّغة العربيّة بين الواقع والمأمول
«من أجل عربيّة تحاكي القرن الحادي والعشرين»

د. سلمى عطاالله

قد يجد كثيرون من الباحثين أوْ ممّن يتعاطَون في مجال التّربية والتّعليم أنّ مقاربتَهم لموضوع دمج التّكنولوجيا في التّعليم هي أمر واضح الخطوط والمعالم، وإن اعترته بعض الثّغرات والعقبات. أمّا لو كانت مقاربة هؤلاء الباحثين والتّربويّين والمعلّمين من زاوية تعليم أو تعلّم اللّغة العربيّة والتّكنولوجيا، لاختلف الأمر ولاعترت طريقه أكثر من ثغرات وعقبات. إذ إنّ هذه المقاربة قد تكون مستحيلة التّحقّق أو صعبة المنال بالنّسبة إلى كثيرين منّا، وذلك لأسباب أقلّها هي الأسباب الأكاديميّة. انطلاقًا من هذا الواقع وجدت نفسي مضطرّة لسبر أغوار هذا الموضوع من زاوية نظر مختلفة، ومن خلال اعتبارات إيديولوجيّة مغايرة.

من هنا، وقبل تفصيل واقع التّكنولوجيا وعمليّة تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها من خلالها، حاولت في الجزء الأوّل من بحثي أن أسلّط الضّوء على واقع المجتمعات النّاطقة بهذه اللّغة، ثمّ عيّنت معالم المشكلة الحقيقيّة الّتي تحول دون تطوير عمليّة تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها، لأنهي هذا الجزء ببعض الحلول الّتي تفتح أمام الإنسان العربيّ بعامّة والأكاديميّ بخاصّة، آفاقًا جديدة، وتسهم في الخروج من هذا الواقع، والّتي يشكّل استخدام التّكنولوجيا الخطوة الأساسيّة فيها. وقد عمدت، في الجزء الثّاني، إلى إرفاق هذا البحث ببعض النّماذج الحسّيّة والتّطبيقيّة الّتي تبسّط الطّروحات النّظريّة، وتزيل العوائق الّتي تحول دوناستخدام التّكنولوجيا في عمليّة تعليم اللّغة العربيّة وتعلّمها، وإن بشكل آنيّ.

أوّلًا: بعض الأسباب الّتي تحول دون تطوّر اللّغة العربيّة والحلول المقترحة

١ – واقع المجتمعات العربيّة اليوم، وتأثيره في اللّغة العربيّة.

إنّ دراسة ميدانيّة وموضوعيّة للمجتمعات النّاطقة باللّغة العربيّة اليوم،

تبيِّن أنّ **واقع إنسانها وإيديولوجيّاته قد أطّرا حدود لغته وقدراتها...** فما يعيشه هذا الإنسان من تبعيّة واتّكاليّة في حياته السّياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة والعلميّة، أغرقه في مستنقع من السُّبات، وجعله يخسر المعركة قبل البدء بها. وقد انعكس هذا الواقع على اللّغة العربيّة، فدفعت ثمن تقاعس إنسانها، وتعمّده إبعادها عن حياته، متذرّعًا بأنّها لم تعد تحاكي تطلّعات عصره. وهذا يفسّر غزو الكلمات الأعجميّة اللاّتينيّة لبعض اللّهجات المحكيّة، وتحوّل الإنسان العربيّ، في بعض الدّول، إلى إنسان لاتينيّ اللّغة شرقيّ السّحنة.

أمّا **الأسباب الّتي أدّت إلى هذا الواقع المؤسف** فكثيرة، أبرزها:

١ - ١ - الانحطاط الفكريّ الّذي يتخبّط فيه الإنسان العربيّ اليوم، إذ إنّ واقع معظم الدّول العربيّة يبيّن أنّ هذه الدّول قد عادت إلى ما بعد سقوط الدّولة العبّاسيّة، عندما احتلّ التّتار بقيادة هولاكو بغداد سنة ١٢٥٨م فقضوا على معالم الفكر والعمران. وبعدهم، انتقل العرب من نكبة إلى أخرى، تتقاذفهم أيدي الفاتحين الّذين لم يرعوا للعقل ولمحصوله حرمة. واليوم، هم ليسوا في وضع أفضل، فهم يتصارعون فيما بينهم متلهّين بأمور ساذجة، أمّا جوهر الحقيقة فهم غائبون عنه... وقد يكون الإعلاميّ الباحث الأستاذ رفيق نصرالله، خير من عبّر عن هذا الواقع، عندما قال: «نحن شعوب نختلف على كيفيّة الوضوء، ولا ماء في بيوتنا»[١].

وممّا لا شكّ فيه أنّ **هذا الانحطاط تجلّى في وجوه عديدة، أوّلها ضعف رغبة العربيّ في الاطّلاع والتّثقّف**. وقد بيّنت بعض الإحصاءات أنّ نسبة المطالعة في المجتمعات العربيّة متدنّية لدرجة أنّ «كلّ ٣،١٪ قارئ عربيّ هم مقابل ٣٨٪ قارئ إسرائيليّ، على سبيل المثال لا الحصر»[٢]. «وأنّ كلّ ٢٠ مواطنًا عربيًّا يقرؤون كتابًا واحدًا فقط في السّنة، بينما يقرأ كلّ مواطن بريطانيّ ٧ كتب، أي ١٤٠ ضعف ما يقرأه المواطن العربيّ. أمّا المواطن الأمريكيّ فيقرأ ١١ كتابًا في السّنة، أي ٢٢٠ ضعف ما يقرأه المواطن العربيّ. وانتهت الدّراسات إلى أنّ إجمالي ما يتمّ تأليفه من الكتب سنويًّا في الدّول العربيّة لا يساوي أكثر من ١،١٪ من الإنتاج العالميّ السّنويّ من الكتب، بينما يزيد عدد سكّان الوطن العربيّ مقابل سكّان العالم بنسبة ٥،٥»[٣].

(١) رفيق نصرالله، مجلّة الجرس، عدد آذار ٢٠١٣، ص ١٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٣) إسراء البدر، موقع الإسلام اليوم.

أمّا ثانيها **فهو كسل الإنسان العربيّ وبروكه أمام شاشات التّلفزة**، يغبّ منها ما يزيد جهله جهلاً، وما يجذّر كسله ويُعمّق بعده عن أصالته وعن لغته الفصيحة، وعن سعيه للإنتاج والإبداع. وقد أشار رفيق نصرالله، أيضًا، في كتابه «دور الميديا في إدارة الحروب» إلى الدّور السّلبيّ الّذي تؤدّيه وسائل الإعلام في خسارة العربيّ لذاته ولهويّته وفي تعميق الشّرخ بينه وبين قوميّته وانتمائه، إذ قال: «لقد أضحينا بلا هويّة ولا شخصيّة... فالمشاهد يُسلب عقله، وتُدار بوصلته، وتُبدّل قناعته، وتُمحى ذاكرته، ويتمّ اغتيال موروثه... وأكبر دليل على ذلك، ما صار لديه من قناعات»[1].

فيما **ثالثها يُترجَم بغربة الرّوح**، الّتي يميل كثيرون، في توضيح مفهومها، إلى فداحة الانفصام بين الوجود والذّات، وضخامة الانقسام بين الأفراد والجماعات، وجسامة الصّدام بين دوافع البناء ونوازع الخراب، أمّا آخرون فيحصرونها، أحيانًا، في نطاق الدّين والمعايير والمثل والأخلاق في المجتمعات. غير أنّ الدّكتور صبحي الصّالح رأى أنّها مرتبطة، إلى حدّ كبير، «**بهجرة العقل الواعي واختفاء الفكر المستنير من واقع الحياة، وغياب الأصالة والإبداع حتّى في البيئات الثّقافيّة، بشكل رهيب**»[2] فيما جنح الدّكتور ربيعة أبي فاضل، في مفهومه لهذا الاغتراب، إلى **تأثير النّزعة المادّيّة في إنسان اليوم عمومًا والعربيّ خصوصًا**، إذ قال: «مَن يتطلّع نحو مجتمعنا يجده تخلّى عن قيم الحقّ والخير والجمال، وانكفأ عن الأدب سننًا وإبداعًا. كما يجد أنّ العائلة فيه قد انهارت، وسيطر التّزمّت، وغلبت النّزعة المادّيّة، وصار عشق الحداثة الجوفاء فوق عشق التّقاليد البنّاءة»[3].

واللّغة، في الواقع، ليست سوى الإنسان في محاولة تعبير عن ذاته، وتفاهمه مع الآخر، والانفتاح على الكون... و«انحراف الأداء اللّغويّ وانحسار الكفاية والمعرفة بقواعد اللّغة، نتاج الفساد الحضاريّ، وتراكم اليأس والقلق جرّاء الأزمات النّفسيّة، وتلاشي الانتماء القوميّ، واحترام الهويّة»[4]. هذه الحقيقة تترجم واقع بعض المتعلّمين والطّلاّب الّذين يرون أنّ اللّغة العربيّة الفصيحة هي لغة مترهّلة لا يدرّسها إلاّ أستاذ كهل ولا يحبّها إلاّ من هو رجعيّ ومتخلّف. ويفاجأون في عصر

(١) رفيق نصرالله، دور الميديا في إدارة الحروب، ص ٣٠.
(٢) د. صبحي الصّالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، ص ١٤١.
(٣) التّجارب الجامعيّة في قياس كفاءة الطّلاّب في اللّغة العربيّة، (د. ربيعة أبي فاضل)، ص ٧٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

العولمة من وجود شابّ يافع يصبّ اهتماماته في العربيّة الفصيحة، ويجيدها ويحثّ على إجادتها، ويبني عليها مستقبله. وفي ذلك، برأيهم، هروب من اختيار اختصاص إدارة الأعمال والطّبّ والهندسة والاتّصالات... وما هذا الموقف «إلاّ جهل أو تجاهل هؤلاء الطّلبة – عن قصد أو غير قصد – لطغيان شبح المادّة، وشبح الحضارة»[1].

١ – ٢ – الحروب والهجرة والانهيارت الاقتصاديّة والإيديولوجيّات السّياسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة المُستَحدثَة:

إنّ الصّعوبات الاقتصاديّة المتفشّية، اليوم، في معظم دول العالم العربيّ، وواقع الأمن المضطرب في مختلف أصقاع هذه الدّول، واستخدام إسرائيل القوّة لتطويع المنطقة، وانتشار الحركات السّلفيّة والتّكفيريّة، وسيطرة الدّول العظمى على سياسة الدّول العربيّة وعلى مواردها واقتصادها بحيث نجد المنتجات الأميركيّة والأوروبيّة والصّينيّة تملأ أسواق العالم العربيّ، كلّ هذه **أثّرت في إيديولوجيّات الإنسان العربيّ وقدراته، وبالتّالي في واقع لغته الفصيحة، وأنتجت واقعًا مؤلمًا، اتّسم بالأزمات الاجتماعيّة وبتغرّب الأجيال العربيّة...**

فالمعروف أنّ **النّفوذ العسكريّ والاقتصاديّ والعلميّ يتبعه نفوذ حضاريّ، وبالتّالي لغويّ،** لأنّ الحضارات، «عندما تتواصل، يوثّر بعضها في بعض، فيسري التّواصل عادة، من الحضارة الأقوى والأرقى، إلى الحضارة الأضعف والأكثر تخلّفًا»[2]. وهذا يفسّر انتقال لغة أو لغات دول النّفوذ إلى العالم العربيّ وسيطرتها على لغته وإضعافها، وتأطير واقع يتماشى مع حقيقة هذا العالم، لأنّ «اللّغة وتعلّمها وحياتها وعافيتها ومرضها والتّقرّب منها والنّأي عنها، كلّ ذلك عائد إلى عوامل نفسيّة واجتماعيّة وحضاريّة وثقافيّة تنعكس سلبًا وإيجابًا على المعلّم والمتعلّم».

١ – ٣ – المنافسة الّتي ترزح اللّغة العربيّة تحت وطأتها. فاللّهجات العاميّة تنافس هذه اللّغة، وتوقعها في ازدواج لغويّ diglossia، يجعل النّاس يتكلّمون في حياتهم اليوميّة لهجات عاميّة، ثمّ يستعملون العربيّة الفصيحة في مواقف أخرى محدودة. كما أنّ بعض اللّغات الأعجميّة،وتحديدًا اللّاتينيّة الجذر

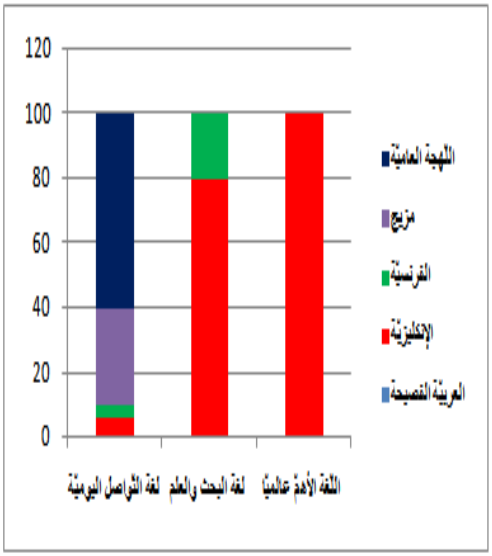
(١) المصدر نفسه، (د. رياض عثمان)، ص ٣٥.

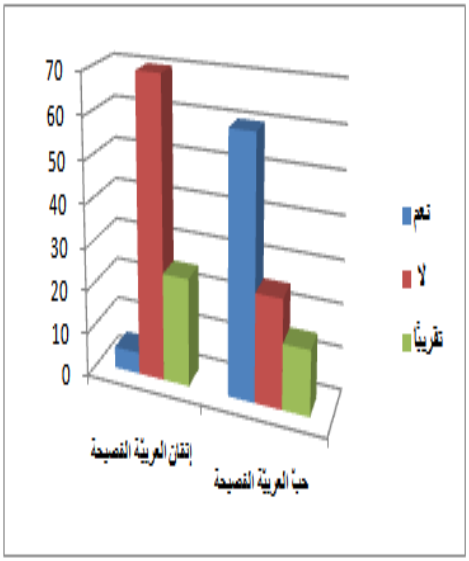
(٢) قسطنطين زريق، الأعمال الكاملة العامّة-المجلّد الثّاني، مركز دراسات الوحدة العربية.

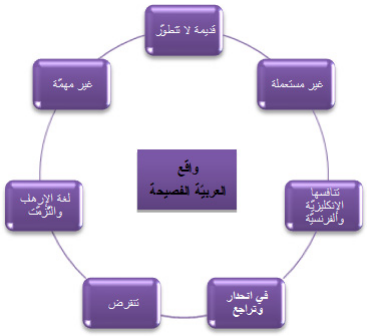
كالإنكليزيّة والفرنسيّة، تنافس هذه اللّغة منافسة قد تكون أخطر من المنافسة الأولى. بحيث صار الإنسان العربيّ بعامّة والطّلاّب بخاصّة **يمزجون العربيّة مع اللّغات الأخرى فيخرجون بوسيلة تواصل جديدة مثل الفسيفساء.** وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الواقع منذ أزمنة، إذ قال: «إنّ سبب فساد ملكة اللّغة أنّ النّاشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيّات أخرى غير الكيفيّات الّتي كانت للعرب... فاختلط عليه الأمر، وأخذ هذه وهذه، فاستحدث ملكة، وكانت ناقصة عن الأولى، وهذا معنى فساد اللّسان العربيّ».

وقد أظهرت إحصائيّة، وردت في مقالة للدّكتورة كلاديس سعادة، تحت عنوان: «وعي المعلومات، فرصة للتّعليم الجامعيّ الرّسميّ وكتابته»، قامت بها إحدى الطّالبات في كليّة الإعلام في لبنان، أنّ ٨٥ بالمئة من الطّلاّب يتواصلون بلغة هي العربيّة المحكيّة المكتوبة بالحرف اللاّتينيّ، أمّا لغة البحث لديهم فهي الإنكليزيّة، مع العلم أنّ هؤلاء الطّلاّب درسوا الفرنسيّة كلغة أجنبيّة أولى.

أمّا الإحصائيّة الّتي أجريتها ضمن سياق بحثي هذا، والّتي تمّت وفق دراسة تتناول واقع اللّغة العربيّة الفصيحة في المجتمع اللّبنانيّ تحديدًا، طُبّقت على مئتي وخمسين شخصًا من مختلف الشّرائح العمريّة والأكاديميّة والاجتماعيّة، فقد أظهرت أنّ نسبة عالية جدًّا من هؤلاء، يتوزّعون بين جاهل لهذه اللّغة وضعيف فيها، أو مزدرٍ بها، متذرّعين بصعوبتها وقِدَمها وتقهقرها وانعدام جدواها في تقرير مصيرهم...







وهذه التّهمة الّتي أُلصِقت باللّغة العربيّة لم تُوجّه من قِبَل من كانوا محور الدّراسة فقط، إذ هناك باحثون، عربٌ وأعاجم، يرمون العربيّة بالعقم، ويسمونها بالتّخلّف عن مجاراة الحضارة في عصر العلم والنّور، وقد يحكمون عليها بالموت الّذي لا حياة بعده.

١ – ٤ – تقاعس الدّول العربيّة على الصّعيد الوزاريّ والإداريّ، في تأطير رؤى قوميّة سليمة، وفي وضع استراتيجيّات أكاديميّة وتربويّة صحيحة تحاكي خطورة المرحلة الّتي يعيشها المجتمع العربيّ، على مختلف الصّعد. وهذا يفسّر بطء حركة التّعريب في العالم العربيّ على الرّغم من الحاجة الملحّة إلى وضع المصطلحات العلميّة والفنّيّة والأدبيّة وغيرها، وعلى الرّغم من الافتقار إلى مراجع علميّة عربيّة كافية في مختلف العلوم للتّدريس الجامعيّ. كما يوضّح جهل العربيّ أو تجاهله أو إهماله أو تراخيه، في التّعاطي مع اللّغة الأمّ، والمواقف السّلبيّة الّتي قامت تجاه هذه اللّغة، واستخدامها، وبالتّالي، عدم الحرص على حياتها ونموّها. كما يبرّر إقبال القلّة على دراسة اللّغة العربيّة وشؤونها، والتّعمّق في أسرارها، وإشاحة الكثرة عن هذا الحقل. فالعربيّة لدى غالبيّة الطّلّاب هي اللّغة الّتي يدرسونها منذ التحاقهم بالمدرسة للتّقدّم من شهادة المرحلة الثّانويّة العامّة والفوز بها، عارفين أنّهم قد لا يمارسونها في نشاطاتهم كافّة.

١ – ٥ – تقليديّة المناهج والطّرق التّعليميّة: إنّ «ظاهرة غياب أصول اللّغة وقواعدها عن الأجيال عمومًا، تكاد تكون من ثوابت هذا الزّمان»[١]. ومن الأسباب الّتي تؤدّي إلى هذا الواقع، صعوبة اللّغة العربيّة من حيث قواعدها وكيفيّة توظيف هذه القواعد في عمليّة التّواصل والتّعبير. وبالتّالي، عدم العمل على تبسيط هذه القواعد وعلى وضع مناهج تقاربها بأسلوب أكثر يسرًا ووضوحًا... **فالطّالب العربيّ لا يتقن العربيّة الفصيحة، أو يهملها، أو يقاطعها، «لأنّ صورًا أليمة في تعلّمها تشوّش أحلامه...»**[٢]. فاللّغة العربيّة

(١) التّجارب الجامعيّة في قياس كفاءة الطّلّاب في اللّغة العربيّة، (د. ربيعة أبي فاضل)، ص ٧٤.
(٢) المصدر نفسه، (د. هنري عويس)، ص ٢٣.

«تعاني الآن حالة غير صحيّة في مناهجها ومحتوياتها وطرق تدريسها في التّعليم العامّ والتّعليم الجامعيّ، الّذي لا يستند إلى أسس علميّة حديثة ومتطوّرة شأن ما هو جار في اللّغات المعروفة. وقد أدّت هذه المشكلة الحقيقيّة في النّظام التّعليميّ إلى التّراجع الكبير والواضح في الأداء التّواصليّ»[1]، وإلى نبذ اللّغة العربيّة ووضعها في هامش حياة إنسانها.

٢ - حقيقة المشكلة الّتي تحول دون تطوير اللّغة العربيّة

إنّ **المشكلة الّتي تحول دون تطوير اللّغة العربيّة تكمن في الإنسان العربيّ وليس في لغته.** وهذا ما رآه «ابراهيم اليازجي»[2]، منذ زمن، عندما قال إنّ «اللّغة مرآة الأمّة، وصورة تمدّنها، ورسم مجتمعها، وتمثال أخلاقها ومَلَكاتها، وسجلّ ما لها من علوم وصنائع وآداب...»، لذا دعا قائلاً: «لا يتوهمّن متوهّم أنّ اللّغة العربيّة، إذا كانت مقصّرة عن الوفاء بمطالبنا العصريّة، فذلك وارد على هذه اللّغة، من هرم أدركها، فقعد بها عن مجاراة الأحوال العصريّة... لكنّ ما أدركها من ذلك، وارد من قِبل الأمّة وتخلّفها في حلبة الحضارة والمدنيّة، إذ اللّغة بأهلها، تشبّ بشبابهم، وتهرم بهرمهم».

إذًا، ما نجده من عيبٍ هو في الإنسان العربيّ، وتحديدًا في الباحثين والمسؤولين العرب، لا في اللّغة العربيّة، وما تقع عليه العين من تخلّف في أيّ ميدان من الميادين مصدره الوحيد قلّة اهتمامنا بتطوير فكرنا العلميّ. فمن المعروف أنّ **انتشار أيّ لغة رهنٌ بمدى إسهامها في الواقع الحضاريّ.** فقد كانت العربيّة، في العصر العبّاسيّ، «مرنةً مِطْواعًا تلبّي أدقّ مطالب العصر والحضارة في ذاك الزّمن، بألوان اشتقاقاتها وأنواع صيغها وباستعدادها الأصيل للاقتباس والتّعريب»[3] **ولم تكن، «في التّأسيس أو التّعريب والتّرجمة، عاجزة أو قاصرة عن الإحاطة بأسرار هذه العلوم الدّقيقة، بل كانت صالحة لها، قادرة على مدّها بالمناسب من التّسميات والمصطلحات،** مع أنّ وسائل الاتّصال، وتمازج الثّقافات، ومعرفة العرب باللّغات الأخرى... كلّ ذلك، لم يكن إلاّ بقدر

---

(١) المصدر نفسه، (د. بشير فرج)، ص ٥٨.

(٢) إبراهيم بن ناصيف اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦). هو لغويّ وناقد وأديب لبناني ولد في بيروت في بيت عِلم، إذ إنّ أبيه هو الشّاعر ناصيف اليازجي. يعتبر من روّاد النّهضة باللّغة العربيّة. درس السّريانيّة والعبريّة وعرّب الكتاب المقدّس بلغة عربيّة بليغة وواضحة.

(٣) راجع بحث (تعريب الدّخيل)، ص ٣١٤.

ضيّق، وعلى نطاق محدود، قياسًا إلى ما نحن فيه اليوم»[1].

فكما صلحت اللّغة العربيّة لأن تكون وعاء للتّراث العربيّ في العصر العبّاسيّ، ولاستيعاب معطيات هذه الحضارة بعلومها المتشعّبة المعقّدة، وبمسمّياتها المستجدّة الوافدة، مستفيدة في ذلك، أيضًا، من تجارب الحضارات الأخرى، غير رافضة لعمليّة التأثّر، وغير قابلة لأن تكون امتدادًا شكليًّا لتلك الحضارات ولغاتها، أو مفكّرة في التّخلّي عن أيّ ملمح من ملامح الشّخصيّة والقوميّة، محرزة نجاحات علميّة هائلة في مختلف الميادين، فهي قادرة اليوم أيضًا. كما ثبت في ماضينا المجيد، أنّ اللّغة العربيّة كانت لغة حضارة مرّت في تجربة ضخمة أبرزت طواعيّتها للاكتشاف والتّوليد، فعلينا أن نُثبت نحن اليوم أنّها لا تبرح تمرّ في تجارب ضخمة، بل في تجارب أضخم ممّا سلف، وأنّها لا تنفكّ قادرة على اختراع التّعابير الحيّة لجميع الفنون والعلوم.وإذا كانت هذه اللّغة من مصادر البحث العلميّ القديم، فلماذا لا تكون اليوم مرجعًا ولغة عالميّة؟ ما الّذي حدث بين الأمس واليوم؟ ما الّذي تغيّر؟ أهي اللّغة العربيّة قد تغيّرت وفقدت ما كان لها من سمات أو هي ماتت أو استُبدل بها غيرها؟

٣ - بعض الحلول الّتي تسهم في الخروج من هذا الواقع

بما أنّ المشكلة تكمن في الإنسان العربيّ وليس في لغته، **فالحلّ يجب أن يتجلّى في تغيير هذا الإنسان، وذلك بتغيير إيديولوجيّاته وتجديد رؤاه، بما يتلاءم مع هذا العصر** الّذي لخّص «فرنسيس بيكون»[2] طلائع الفكر فيه، في ثلاثة: «الطباعة والبارود والبيكار»، معتبرًا أنّها الاكتشافات الثّلاثة الّتي غيّرت شكل الأشياء على الأرض، والّتي نجمت عنها تحوّلات كثيرة. فلا أمبراطوريّة أو ملّة تركت تأثيرًا كبيرًا في الأمور الإنسانيّة يضاهي تأثير هذه الآلات الميكانيكيّة الثّلاثة، الّتي أسهمت في خلق رؤية جديدة للحياة، طغى فيها الفكر العلميّ على المسلّمات والافتراضات»[3] **نحن، اليوم، نعيش وسط نظام عالميّ جديد معروف**

(١) د. مسعود بوبو، اللّغة العربيّة وإشكالات العصر، الفكر العربيّ - عدد نيسان/ حزيران ١٩٩٠.

(٢) Francis Bacon (١٥٦١-١٦٢٦). فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثّورة العلميّة عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على «الملاحظة والتجريب». من الروّاد الّذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الّذي يعتمد على القياس.

(٣) د. جوزيف معلوف، وقائع ندوة الفكر النّقدي والحياة العامّة، ص ٣٩.

باسم العولمة، وهي وجه من وجوه الاستعمار القديم، أنتجته ثورة التّكنولوجيا الحديثة... تظهر فيه سيطرة الأقوياء على الضّعفاء في العالم، ومن بينهم طبعًا الدّول العربيّة، والّتي تجلّت في فقدان هؤلاء الضّعفاء خصوصيّتهم وثقافاتهم، أمام اجتياح ثقافة العولمة المادّيّة والأحاديّة، تحت تأثير حركة التّواصل الكونيّ والإعلام المنفتح والمتحكّم. وإن كان هناك بعض الخائفين من هذا الواقع، إلاّ أنّ خوفهم ظلّ مكبّلاً عاجزًا عن تحفيزهمّ على إلغاء مخاوفهم واستعادة خصوصيّتهم...

إذًا، نحن اليوم في عصر سادت فيه التّكنولوجيا، لا بل وسمته بسمتها، وأيّ تحرّك منّا يجب أن يدور في هذا الفلك لكي يأتي بالثّمار المرجوّة. لذا، علينا إعادة النّظر في رؤانا التّربويّة واستراتيجيّاتنا الفكريّة، ووضع خطط علميّة مدروسة، قريبة المدى وبعيدته، لكي ننشل أنفسنا من مستنقع الرّكود الّذي نتخبّط فيه. وإن كان مشوار الألف الميل يبدأ بخطوة، **فخطوتنا الأولى يجب أن تحطّ في رحاب تربية أجيالنا وتعليمهم،** لأنّ الإصلاح لا يكون في النّصوص والقوانين والدّساتير، بل في النّفوس والعقول.

ولأنّ محور بحثنا هذا هو اللّغة العربيّة، سنحاول، تسليط الضّوء على السّبل الّتي قد تقودنا، في تعليمها وتعلّمها، إلى آخر النّفق، وتفتح أمامنا آفاقًا جديدة، فنقوم من سبات دام طويلاً، ونُقيم معنا لغة قد تعبت من انتظار موعد اليقظة!...

ولأنّ لا سبيل إلى تفضيل لغة على أخرى، إنّما التّفاضل يكون بين الوسائل المتّبعَة لتنمية اللّغات وإغناء تراثها التّعبيريّ. فعلينا العمل على وضع حلول تهدف إلى تطوير الوسائل الّتي نتّبعها في مقارباتنا اللّغويّة. ولتحقيق هذا الأمر، وإنقاذ لغتنا العربيّة، وإطلاقها في ركب الحضارة الجديدة، لا بدّ من اللّجوء إلى بعض الخطوات، ومنها:

٣ – ١ – عدم التّعامل مع مشكلة اللّغة العربيّة، كمشكلة تستوجب مجرّد حلّ، بل باعتبارها قضيّة وطنيّة قوميّة، تستدعي تدخّل الحكومة في كلّ دولة عربيّة، ولن أقول جامعة الدّول العربيّة، لأنّ، اليوم، لم يعد هناك من جامع بين هذه الدّول ولا حتّى جامعة. وهذا التّدخّل سيكون لوضع تنظير خاصّ بها بهدف تأمين عيش سويّ لها. فعندما تخرج المبادرات من حدود الفرديّة، وتنطلق الجهود من المؤسّسات الوطنيّة الرّسميّة والإداريّة، وتنظّم وتدرس وتوضع ضمن استراتيجيّات واضحة وشاملة، تكون أكثر شموليّة وفعاليّة وجدّيّة، وبالتّالي، مضمونة النّتائج والنّجاح.

٣ - ٢ - تفعيل الإيديولوجيّات القوميّة، وذلك من خلال التّمسّك باللّغة العربيّة كجزء من عمليّة التّمسّك بالهوّيّة والكينونة. فنحن نعيش في زمن العولمة، الّتي جعلت الكلّ عالميًّا، وبالتّالي نقلته من المحدود المراقب إلى اللاّمحدود الّذي ينأى عن كلّ مراقبة، نقلته من حدود الدّولة القوميّة وجغرافيّتها المحدودة، إلى العالم اللاّمحدود... وهذه العولمة «تنطوي على إيديولوجيا خاصّة بها، بل تتبنّاها تبنّيًا تامًّا، وهي تقوم على محاربة الذّاكرة الوطنيّة والتّاريخ والوعي بالانتماء الوطنيّ والقوميّ...»[١] وبالتّالي،هي تحارب الوعي الإيديولوجيّ لأنّه قد يواجهها.

وسط دوّامة العولمة هذه، علينا ألاّ نهجر الحدود القوميّة، بل نتمسّك بالانتماء والوطنيّة، وبالتّالي، بلغتنا العربيّة، لأنّ «التّمسّك باللّغة الأمّ والحفاظ على الذّات، هو الحفاظ على الهويّة والكيان»[٢]. كما علينا أن نفتخر بلغتنا هذه لما تحفظه لنا من تراث ثريّ يضمن لنا كياننا، ويؤطّر قدراتنا... فهذه اللّغة هي لغة ما يقارب أربعمئة واثنين وعشرين مليونًا، وهي تحتلّ المرتبة السّادسة في العالم من حيث عدد المتكلّمين بها.

والدّعوة إلى التّمسّك بالقوميّة والهويّة واللّغة لا تعني مطلقًا الدّعوة إلى التّقوقع والعصبيّة والتّزمّت، أو رفض تعلّم لغات أخرى. فالانفتاح على كلّ جديد، هو عنصر رئيس في عمليّة التّطوّر والتّحديث، وتعلّم لغات جديدة يشرّع الأبواب على حضارات جديدة، وبالتّالي هو عنصر جوهريّ في عمليّة التّثقّف والاطّلاع. إنّما يجب أن يبقى هذا الانفتاح ضمن حدود مدروسة وواقعيّة، كي لا يلغي فينا فرادتنا، ويبدّل ملامح هوّيتنا، أو يقتلعنا من جذورنا. وهذا ما أصرّ «غاندي» على تأطيره، عندما قال: «لا أريدُ لِبيْتي أنْ يكونَ مسوّرًا مِن جميعِ الْجهاتِ، ولا أريدُ أن تكون نوافذي مغلَقةً، أريدُ أن تهبَّ على بيْتي ثقافاتُ كلِّ الأمم ما أمْكنَ مِن حريّةٍ، ولكَنّي أُنْكرُ على أيٍّ منها أن تَقْتَلِعَني مِن أقْدامي».

وفي عودة إلى العصر العبّاسيّ، نرى أنّ هذا العصر حمل إلى الأدب كثيرًا من التّجديد، لكن ضمن الأطر القديمة، ومن داخل الأصالة العربيّة، ومع هذا، استطاع أن يكون العصر الذّهبيّ عند العرب، والزّمن الّذي يمكن الاستفادة من جوانب عديدة فيه ليكون نموذجًا يُقتدى به.

٣ - ٣ - الاقتناع بأهمّيّة اللّغة

(١) محمّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، ص ١٣٦.

(٢) د. رياض عثمان، التّجارب الجامعيّة في قياس كفاءة الطّلاّب في اللّغة العربيّة، ص ٣٥.

العربيّة وبقدرتها، والعمل على استعمالها وتبسيطها وتطويرها. فاللّغة العربيّة تتميّز بسعة التّعبير، وكثرة المفردات، وتنوّع الدّلالات، وهي من أوسع اللّغات ثروة، وأغناها في أصول الكلمات الدّوالّ على معانٍ متشعّبة، قديمة وحديثة، وذلك بسبب ما كُتب لها من شروط النّماء والحياة، في تاريخها الماضي، وتحديدًا في العصر العبّاسيّ. فالقاعدة في فقه اللّغات بوجه عامّ، أنّ الكلمة الواحدة تعطي من المعاني والدّلالات بقدر ما يُتاح لها من الاستعمالات، لأنّ كثرة الاستعمال لا بدّ من أن تخلق كلمات جديدة تلبّي بها مطالب الحياة وناسها. فالباحث «رينان» (Rénan)[١]، مثلاً، في دراسته للّغات السّاميّة «قد أخذته الدّهشة وهو ينقل عن الأستاذ «دو هامر» (De Hammer) أنّه توصّل، على سبيل المثال، إلى جمع أكثر من ٥٦٤٤ لفظًا لشؤون الجمل، رفيق الأعرابيّ في الصّحراء ومؤنسه في وحشته»[٢]. من هنا، علينا أن نوسّع مجالات استعمال هذه اللّغة لكي تتطوّر وتغتني، وتصبح أكثر محاكاة لحاجاتنا وتطلّعاتنا...

إنّما هذه اللّغة لا تستطيع الاستمرار والحياة، إذا لم يُعمل بشكل دائم على تطويرها وتحديثها، وإخضاعها لمتطلّبات الحياة الجديدة. فـ «الانطباع السّائد لدى دارسي اللّغة ومعلّميها، حول التّراث اللّغويّ، من سيبويه[٣] إلى ابن جنّي[٤] إلى اليوم، مرورًا بكلّ ما كتب عن السّماع والقياس والتّداول والنّظم وعلم النّحو وغيره، أنّ ما جاء فيه من معلومات وقوانين ومضامين وقواعد يحتاج إلى غربلة وتبسيط وتشذيب وتهذيب، على قاعدة أنّ اللّغة تحيا مع الحياة، تنمو بنموّها، وتتحوّل مراعاة للتّطوّرات الحضاريّة والثّقافيّة. وقد قيل عن سيبويه «إنّ دوره معلمًا في النّحو، لم يكن دورًا وصفيًّا يروي الشّعر ويسوق الشّواهد ويسجّل الظّواهر، بل حوّل القاعدة

(١) أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)، مؤرّخ وكاتب اشتهر بترجمته لـ «يسوع» الّتي دعا فيها إلى نقد المصادر الدّينيّة نقدًا تاريخيًّا علميًّا وإلى التّمييز بين العناصر التاريخيّة والعناصر الأسطوريّة الموجودة في الكتاب المقدّس. أصبح رمزًا من رموز فرنسا الجمهوريّة العلمانيّة القوميّة.

(٢) Rénan, LanguesSémitiques, p. 387.

(٣) أبو بشر عمرو بن عثمان البصريّ، المعروف بسيبَوَيه (٧٦٠-٧٩٦م). إمام وشيخ النحاة الّذي إليه ينتهون، وهو أوّل من بسّط علم النّحو. وله كتاب في النّحو يسمّى «الكتاب»، وهو أوّل كتاب منهجيّ ينسّق ويدوّن قواعد اللغة العربيّة، «لم يكتب الناس في النّحو كتاباً مثله».

(٤) أبو الفتح عثمان بن جنّي المشهور بابن جنّي. عالم نحويّ كبير، ولد في الموصل عام ٣٢٢ هـ. اشتهر ببلاغته وحسن تصريف الكلام والإبانة عن المعاني بوجوه الأداء ووضع أصولاً في الاشتقاق ومناسبة الألفاظ للمعاني.

إلى تطبيق، والنّصّ إلى مثال يحتذى بما ينسج في ضوئه من الاستعلامات اللّغويّة. وهكذا تؤدّي اللّغة دورها في طريق الحياة»[١].

كذلك، لا بدّ من العمل على تبسيط قواعد اللّغة الفصيحة، وتيسير كتابتها وطباعتها، وحسن توظيفها في عملية التّواصل والتّعبير. وضمن هذا الإطار، يتحتّم تشكيل الحروف كتابةً وطباعةً، ضبطًا للّفظ بما تُمليه قواعد الإعراب، وتيسيرًا للقراءة العربيّة الصّحيحة الّتي يُقال فيها دائمًا: إنّ علينا أن نفهمها لنقرأها، بينما نقرأ غيرها فنفهمه. ولا ضرر في التّخفيف من بعض الحركات الّتي لا حاجة إليها.

ويمكننا، في هذا الإطار، التّكلّم على «عربيّة أساسيّة معاصرة»، يُعمل فيها عليتحديد الحدّ الأدنى الضّروريّ الّذي لا يمكن الاستغناء عنه من العربيّة الفصيحة بالمفهوم المعاصر، لتشكّل أساسًا ثابتًا في التّعامل مع هذه اللّغة. «وبهذا يمكن أن نؤمّن للّغة المتحرّكة الحدّ الأدنى العضويّ في فاعليّتها اللّسانيّة. كما يمكن للعربيّة الفصيحة أن تظلّ متمسّكة بالأسس اللّسانيّة الّتي توفّر إجماعًا للتّواصل معها، عبر الماضي والحاضر والمستقبل، وتكفل لها، في الوقت عينه، تلبية كلّ تحوّلاتها ضمن متغيّرات البيئة الزّمانيّة والمكانيّة والمزاجيّة لناسها»[٢]. فمعظم الدّول المتحضّرة تبحث عن عناصر علاجيّة، إذا كان مطلوبًا، لكي يجيد الطّالب التّحكّم بلغته القوميّة، وتطلق برامج دراسيّة لملء الفجوات الموجودة في المعارف اللّغويّة لدى الطّلاّب. ونحن، كعرب، علينا أن نقيم مجامع لغويّة تُعنى باللّغة العربيّة لكي لا تكون لغة الفكر والمقدّس والنّحو والشّعر وحسب، إنّما لغة الحياة القادرة على تفصيح المحكيّ، ورفعه إلى ملء قامتها، وعلى هضم ما فيه من حيويّة ونبض.

وهكذا، تنتفي مقولة إنّنا لا نستطيع مقاربة العلوم الوضعيّة المعاصرة من خلال اللّغة العربيّة الفصيحة. ولنا في هذا المجال نماذج لشعوب متطوّرة عبّرت عن تطوّرها بلغتها. فعلى سبيل المثال لا الحصر، نذكر «أنّ اللّغة الفارسيّة، في الزّمن الحاليّ، هي لغة الجامعات والأبحاث»[٣] في إيران، وأنّ هذا البلد قد استطاع إنجاز تطوّر ملحوظ بلغته الأمّ[٤]، ومن دون أن

(١) عبد العالم سالم مكرم، الحلقة المفقودة في تاريخ النّحو العربي، ص ٣٦٧.

(٢) د. وجيه فانوس، التّجارب الجامعيّة في قياس كفاءة الطّلاّب في اللّغة العربيّة، ص ٧٢.

(٣) www.britannica.com

(٤) **من أبرز إنجازات الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة: إجراء أوّل عمليّة جراحيّة لزرع يد إنسان في الشّرق الأوسط:**
● احتلال إيران المرتبة السّابعة عشرة عالميًّا في الانتاج العلميّ. =

يستشفع لغة أخرى.وفي كوريا أيضًا، فإنّ «اللّغة الأساسيّة في الجامعات والمدارس هي اللّغة الكوريّة»[١]، ومع هذا، فإنّ هذه اللّغة لم تحل دون تحقيق هذا البلد الكثير من الإنجازات الّتي ثبّتت مكانته على الصّعيد العلميّ والتّكنولوجيّ. كذلك هي الحال في الصّين واليابان وغيرهما الكثير...

أمّا في إسرائيل، مثلاً، فقد بدأ المعنيّون بقرع ناقوس الخطر بسبب عدم استخدامهم للغتهم الأمّ كلغة تعليم وبحث في الجامعات. وقد أشار «دايفيد نيومان»، عميد كلّيّة الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة في جامعة «بن غوريون»، إلى أنّ «المدى الّذي وصل إليه استخدام اللّغة العبريّة في الجامعات، كلغة أبحاث وتعليم، قد صار مجال جدل وبحث ساخن داخل كلّيّات الجامعات وبين الأساتذة. وقد خُصّصت جلسة خاصّة، ضمن المؤتمر الّذي عقدته «أكاديميّة اللّغة العبريّة»، وتحت رعاية مكتب رئيس الوزراء، لبحث الآثار الّتي تتعرّض لها اللّغة العبريّة والضّغط المتزايد بسبب نموّ استخدام اللّغة الإنكليزيّة كلغة أساسيّة في التّعليم والبحث.وقد رأى المجتمعون أنّ نهضة اللّغة العبريّة، كلغة حياة يوميّة، هو أمر غير بعيد المنال. لكن على إسرائيل أن تُوازن بين المحافظة على ثقافتها ولغتها المحليّة وتقويتهما، وفي الوقت نفسه نشر أبحاثها في مجتمع دوليّ أوسع والتّنافس على أعلى المستويات لتثبيت حضورها، لكي تكون جزءًا من المجتمع العلميّ العالميّ»[٢].

٣ - ٤ - العمل على نشر اللّغة العربيّة، وذلك بفتح مراكز ثقافيّة ومعاهد لتعليم العربيّة لغير العرب في مختلف بلدان

- صناعة بشرة اصطناعيّة من نفايات شعر الإنسان.
- إطلاق قمر اصطناعيّ إلى الفضاء وعلى متنه كائن حيّ، والتّخطيط لإطلاق قمر آخر في عمليّة لإكمال برنامج بحث علم الطّيران. وهي بذلك تحتلّ المرتبة ٢٧ بين الدّول الـ ٣٩ الّتي تتمتّع بهذه التّكنولوجيا.
- تحقيق نموّ هامّ في تكنولوجيا «النانو»، الّذي يُطبّق في حقلي العلوم الطّبيّة والبتروكيماويّات وغيرها من الصّناعات. وتحقيق تطوّر ملحوظ في إنتاج علاج ذكيّ يعتمد هذه التّكنولوجيا، ومنها دواء Angi Pars لمعالجة جراح مرضى السّكّري وIMOD لتقوية جهاز المناعة لدى مرضى السّيدا.
- إتقان التّكنولوجيا النّوويّة واستخدامها لأغراض سلميّة، وتصميم هندسة الاندماج النّوويّ وتطويرها.
- اخترع العالِم «حميد رضا شبُق» نظام التّصوير الصّوتيّ التّبادليّ للتّصوير الثّلاثيّ الأبعاد، مؤمّنًا للجسم الطّبّيّ العالميّ صورًا كاملة ثلاثيّة الأبعاد لكامل أعضاء الجسم.

(١) www.asiasociet.org

- من أبرز إنجازات كوريا الجنوبيّة: تطوير الأبحاث والعلوم النّوويّة.
- التّطوير الإلكترونيّ الهائل والمتجسّد في منتجات شركة «سامسونغ» (Samsung) منذ عام ١٩٨٠ الّتي غزت العالم.

(٢) داڤيد نيومان، صحيفة «جيروساليم بوست»، ٢١ أيّار ٢٠١٢.

العالم، والعمل على إعداد المتخصّصين في تعليم اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها، وتأليف الكتب الميسّرة، ووضع ما يصلح لهذا التّعليم من الأفلام المصوّرة والأشرطة المسجّلة وغيرها من الوسائل التّكنولوجيّة.

كذلك من خلال **العمل على تطوير التّرجمة والتّعريب وتسريع عجلتهما**، لما لهما من دور في نشر اللّغة العربيّة. ويمكن العمل في هذا المجال على تكوين لجان جامعيّة تُشرف على نقل ما يُوضع من دروس في مختلف المجالات، إلى العربيّة السّهلة الميسّرة، وعلى وضع المصطلح العلميّ الأدقّ، والسّعي لنشر معجم للمصطلحات العلميّة والفنّيّة الأجنبيّة مع جميع مقابلاتها العربيّة. كما يمكن العمل أيضًا، على إبقاء طائفة من المصطلحات العلميّة بألفاظها اللاّتينيّة أسوةً بجميع اللّغات الحيّة، ومن بينها الرّوسيّة... فاللّغة العربيّة، مع أنّها مرنة مطواع، ولها من خصائصها في الاشتقاق، ومزاياها في التّوليد، وأسرارها في الصّياغة، وطرائقها في التّعبير... إلاّ أنّ المترجمين في العصر العبّاسيّ، كانوا يصطدمون بعبارات واصطلاحات لا وجود في العربيّة لما يقابلها، فيضطرّون إلى استعمال اللّفظ الأعجميّ إمّا بإبقائه على حاله، وإمّا بتحريفه وإدخال بعض التّعديلات إليه.

٣ – ٥ – العمل على تعديل الرّؤى الأكاديميّة وتطوير المناهج بما يحاكي تكنولوجيا هذا العصر.

لقد عرّف الدّكتور أسعد يونس التّكنولوجيا بأنّها «عبارة مركّبة من كلمتين يونانيّتين. تعني الأولى المهارة والفنّ، والثّانية العقل والعلم **المرتبط، بشكل منظّم، في الفنون التّطبيقيّة...** وتُطلق على كلّ ما هو من صنع الإنسان...».

أمّا السّؤال حول جدوى استخدام التّكنولوجيا في التّعليم لم يعد مطروحًا اليوم في أوساط المعنيّين بتكنولوجيا التّعليم، لأنّ التّكنولوجيا هي الخطوة الأولى في هذا المجال، بحكم قدرتها على تحسين عمليّة التّعلّم والتّعليم،وعلى جعل اللّغة العربيّة، بالتّالي، لغة تحاكي القرن الحادي والعشرين. إذ لم يعد مقبولاً بعد اليوم أن تقارب عمليّة تعلّم اللّغة العربيّة أو تعليمها، بمنأى عنها.

إنّ تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة قد انتشرت تقريبا في جميع مجالات الحياة. **لكنّها ما زالت متعثّرة في مجال التّعليم بعامّة، وتعليم اللّغة العربيّة بخاصّة،** وذلك، لأنّ هناك ما يعيق، استخدامها بشكل ميسّر ومؤثّر وفعّال في هذا المجال. والسّبب الرّئيس في هذا يعود إلى **غياب المؤسّسات التّربويّة العامّة والخاصّة عن وعي أهمّيّة هذه الاستراتيجيّة، وعن أداء دور جدّيّ في تطبيقها.** وفي اعتقادي،

أنّ الحلّ يقع على عاتق وزارات الثّقافة والتّربية والتّعليم العالي، وتحديدًا مراكز البحوث والإنماء في العالم العربيّ، والّذي يجب أن يبدأ **بوضع مناهج تربويّة جديدة ذات رؤى مختلفة، تقارب عمليّة تعلّم اللّغة العربيّة بطريقة مختلفة، ومن خلال مبدأ «دمج التّكنولوجيا في»، وليس مبدأ «إضافة التّكنولوجيا إلى»**. فالتّكنولوجيا، يجب أن تكون الأساس الّذي ستقوم عليه العمليّة التّعليميّة والتّعلّميّة، والّتي يفترض ألاّ يكون لها وجود من دونها. من هنا، هناك ضرورة لا بل مطلب أساسيّ ومهمّ لوضع مناهج حديثة تقدّم اللّغة العربيّة كمادّة أساسيّة من خلال التّكنولوجيا، وذلك منذ صفوف الرّوضة الأولى، وصولاً إلى المرحلة الجامعيّة، إذ لا يمكن المواءمة بين المناهج التّقليديّة والاستخدام التّكنولوجيّ. إنّما يجب الحرص، في هذا المجال، على **تحقيق عمليّة انتقال سليمة ومتدرّجة** تتلاءم مع الحيثيّات والرّؤى والإيديولوجيّات...

من هنا، يجدر بالمعنيّين التّأكيد على أهميّة استحداث طرق تدريس مناسبة، وصياغة مناهج دراسيّة وتصميمها بطريقة جديدة تتناسب مع الاستخدام التّكنولوجيّ في التّعليم، وتؤكّد حسن استخدامه، كما تلبّي طموحات المتعلّم وتحقّق أهدافه، وتؤهّله للعمل، بعد تخرّجه، في مجتمع يتزايد فيه استخدام التّكنولوجيا في كلّ المجالات.

أمّا **الأسباب الّتي تدعونا الى هذه القناعة والى اعتماد التكنولوجيا في مقارباتنا التربوية** والتّعليميّة، فهي:

٣ – ٥ – ١ – قدرة التّكنولوجيا على كسر الحواجز القائمة بين اللّغة العربيّة وبين متعلّميها، وقد أثبت العديد من التّجارب الصّفّيّة أنّ كلّ مقاربة لهذه اللّغة بأسلوب تكنولوجيّ متميّز قد **أضفت صبغة الحداثة** على أساليب التّعلّم والتّعليم وطرقهما، وذلك بتبنّي فلسفة جديدة تزيد من تفاعل المتعلّم مع المادّة التّعليميّة عبر تقديمها بصورة جذّابة لاهتمام الطّالب، وتعزّز التّعاون بين المتعلّمين لتحقيق الأهداف وتبادل المعلومات، وتعمّق التّواصل بين المتعلّمين والمعلّمين عبر برامج بيئات التّعليم الافتراضيّ[1] **كما ساهمت هذه المقاربة في إحياء صفوف اللّغة العربيّة، والتّحفيز عليها، وتسهيل**

(١) بيئة التعلم الافتراضية (virtual learning environment (VLE هي نظام يهدف إلى دعم التّعليم والتّعلّم، تعمل عادة من خلال الإنترنيت وتقوم بتوفير مجموعة من الأدوات المناسبة للعمليّة التّعلميّة مثل التّقويم، والاتّصالات، وتحميل المحتوى. . . أنشئت هذه البيئات أصلاً للتّعليم عن بعد، وهي الآن غالبًا ما تستخدم لمساعدة النّشاطات الصّفيّة التّقليديّة. (موقع ويكيبيديا).

اكتساب مهاراتها اللّغويّة بمتعة وحماسة، وذلك من خلال الاستفادة من تعلّق أجيال اليوم بالألعاب الرّقميّة الّتي تُعتبر من النّشاطات الواسعة الانتشار في مجتمعاتنا، فهي تسمح باكتشافات جديدة وبتطوير برامج وتجارب عمليّة جديدة، وتنمية سبل المعرفة، وتحقيق نتائج أفضل. وقد ساعد نشوء تكنولوجيا شبكات التّواصل الاجتماعيّ وتطوّر الألعاب الرّقميّة على تشكيل طرق جديدة في التّواصل بين النّاس وفي تعاونهم وتفاعلهم وفي بناء مجتمعاتهم. كما أثّر في تشكيل طريقة التّفكير والعمل والحياة، وتحفيز المتعلّمين على التّعلّم والاطّلاع، ذلك لأنّ التّكنولوجيا هي من الوسائل المثيرة للاهتمام بالنّسبة إليهم، وهم، اليوم، يُظهرون مدى تأثير الموجة الرّقميّة في تربيتهم وحياتهم اليوميّة، بعد أن تطبّعوا بها، وجعلوها جزءًا لا يتجزّأ من حياتهم. وهم، وخصوصًا الطّلاّب، يستخدمون وسائل الاتّصال والتّكنولوجيا الحديثة لاختراع الجديد وتعلّمه بطرق جديدة، وللتّواصل بطرق جديدة مع أناس جدد.

٣ – ٥ – ٢ – تأمين الإطار التّربويّ اللاّزم لجعل المتعلّم أكثر إنتاجًا واستقلاليّة في عمليّة التّعلّم، وتفعيل المنهج الاستقرائيّ الوصفيّ الّذي يُعتبر الأفضل لأنّه يتعامل مع اللّغة كظاهرة إنسانيّة اجتماعيّة. وهكذا، يؤدّي دمج تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة في المناهج إلى إضفاء بُعد جديد على التّعليم والتّعلّم، وإلى تخليصهما من التّلقين ومن الأساليب التقليديّة الرّتيبة، إذ إنّ معظم المتعلّمين «لا يركّزون على ما هو مضجر ولا ينتبهون له»[١]. كما يقود إلى تحويل طرق التّدريس من نهج مركزيّة المعلّم وكفاءته، إلى نهج بنائيّ استقرائيّ، يشتمل على الخصائص الضّروريّة للبيئة التّعليميّة الأكثر تأثيرًا، لأنّه ممتِع ومُحفّز، قلب الأدوار فجعل المتعلّم هو المبادر في جمع المعرفة، بعد أن كان مجرّد متلقٍّ لها... واعتبره محور العمليّة التّعليميّة، ونادى بضرورة توجيه التّعليم نحوه كي يساهم في بناء مداركه، كما أتاح له المشاركة في بناء تعلّمه، عبر دفعه إلى تنمية طرائق هذا التّعلّم.

٣ – ٥ – ٣ – تعميق فهم المتعلّمين وتحليلهم، وذلك من خلال رؤيتهم الأمور بأسلوب لافت للانتباه، وبشكل حيّ يتمّ فيه تحريك أكبر عدد من الحواسّ في الوقت نفسه، لأنّ «حواسّ الإنسان مؤهّلة لتعمل معًا، ولتؤمّن له عمليّة تعلّم أفضل»[٢]. فاستخدام التّكنولوجيا يلبّي

(١) قوانين العقل، ص ٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

مختلف أنواع الذّكاء، خصوصًا بما يؤمّنه من إمكانيّة الاستفادة من عدد أكبر من الحواسّ، وتحديدًا حاسّة النّظر الّتي تُعتبر «الحاسّة الأهمّ الّتي تستهلك أكثر من نصف الطّاقة العقليّة، والّتي تتفوّق على كلّ الحواسّ الأخرى»[1]. ومن خلال هذه الحاسّة، يُستفاد من الذّكاء البصريّ، لما للصّورة من علاقة وثيقة بعمليّة التّعلّم والتّعليم، ولما لها من قدرة على جعل المتعلّم «يتعلّم ويتذكّر أكثر من العمل الشّفهيّ والخطّيّ»[2].

٣ – ٥ – ٤ – **توفير إمكانيّة حصول تجارب قد يصعب إجراؤها في الحياة اليوميّة، وتزويد المتعلّمين بالمصادر المختلفة، وبالمعلومات** الّتي تكلّف وقتًا أو مشقّة أو ثمنًا باهظًا، كالحصول على معلومات عن أسعار العملات لحظة بلحظة، أو متابعة أخبار البورصة، أو مشاهدة حاكم قديم يلقي خطابًا، أو رؤية الإنسان على سطح القمر...

٣ – ٥ – ٥ – **توفير إمكانيّة التّعلّم في أيّ وقت وأيّ مكان وتأمين عمليّة تطوّر وتقدّم مستمرّة للمتعلّمين**، مهما كان مستواهم الأكاديميّ، وذلك بتوفير المادّة التّعلّميّة وكيفيّة شرحها كمرجع على الشّبكة الإلكترونيّة يمكن لكلّ متقدّم في المعرفة أو متأخّر فيها، العودة إليها.

٣ – ٥ – ٦ – **تعزيز عمليّة التّبادل الثّقافيّ الحيّ، وتوفير طرق جديدة للتّعبير** عن الذّات وللتّواصل مع الآخرين (الرّفاق والأستاذ...)، ولإقامة حوارات مباشرة معهم أينما كانوا...

٣ – ٥ – ٧ – **تلبية عمليّة التّعليم المتمايز** داخل الصّفّ الواحد، و**تسهيل العمل الفريقيّ** وتأمين التّلاقي والتّواصل بين أفراد الفريق الواحد، من دون أن يشكّل التّواجد في المكان الواحد عائقًا في هذا المجال.

٣ – ٥ – ٨ – **تأمين وسيلة متابعة ميسّرة وفعّالة وسريعة للعمليّة التّربويّة التّعليميّة**، بين الهيئتين التّعليميّة والإداريّة والطّلّاب وذويهم. (المدرسة الإلكترونيّة e.school).

٣ – ٥ – ٩ – **التّمهيد للمشاركة الفعليّة والواثقة في المجتمع**، ذلك، لأنّ الثقافة المعلوماتيّة التّكنولوجيّة باتت من المهارات الضرورية والحتميّة للمشاركة الفعلية في المجتمع، وبات الاعتماد عليها في أماكن العمل بشكل واسع، يؤكّد أنّ مزاياها قد اكتشفت في هذه الأماكن، وأنّ الاستفادة منها باتت واضحة في تحسين العمل وتطويره وزيادة إنتاجه. وهذه

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

الحقيقة، جعلت استخدام تكنولوجيا الوسائط المتعدّدة في التّعليم التّربويّ حاجة ملحّة، لإلغاء الفاصل الحادّ بين طريقة تعلّم الطّلاّب في المدرسة والجامعة، والطّريقة الّتي يتّبعها العالم الخارجيّ في التّنشئة الاجتماعيّة وتحقيق الإنجازات، من جهة، ولمواكبة سوق العمل في القرن الحادي والعشرين، ولرسم خطوط المستقبل فيه، من جهة أخرى. خصوصًا أنّ المؤسّسات التّربويّة والتّعليميّة هي المسؤولة الرّئيسة عن بناء خطوات التّقدّم نحو المستقبل، وهي كغيرها من المؤسّسات في حاجتها إلى التّطوّر والتّأقلم في عالم متغيّر.

٣ – ٥ – ١٠ – **التّوفير اقتصاديًّا**، إذ أصبحت التّكنولوجيا الخلفيّةَ الأساسيّة للحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة،وذلك من خلال الفوائد المادّيّة الّتي يوفّرها استخدامها في عمليّة التّعلّم والتّعليم، والّتي تُثبت أنّ للاستثمار في مجال هذا النّوع من التّعليم جدوى اقتصاديّة كبيرة، بما يوفّره من فرص تعليميّة لا يمكن توفيرها باستخدام التّعليم التّقليديّ، الّذي أثقل كاهل المتعلّم بحقيبة ثقيلة مليئة بالكتب، وذويه بدفع أقساط عالية...

وطرح التّكنولوجيا في عمليّة التّعلّم والتّعليم، يفرض أمورًا رديفة ينبغي أن ترافقه لضمان نجاحه، وهي العمل الحثيث على **ضرورة توجّه الدّول العربيّة إلى استحداث مواقع عربيّة تعليميّة وتثقيفيّة على شبكة الإنترنيت، تكون أكثر تطوّرًا، وإلى إغنائها بما يلبّي حاجات المجتمع العربيّ، ويحاكي التّطوّر العالميّ**...بالإضافة إلى ضرورة، لا بل وجوب **تجهيز صفوف اللّغة العربيّة بما يتلاءم مع المناهج التّكنولوجيّة الحديثة** طبعًا. وهذا الأمر يتطلّب دعمًا رسميًّا يتخطّى المبادرات الفرديّة، وذلك لحلّ المشاكل التّقنيّة، ولتوفير الوسائل التّكنولوجيّة اللاّزمة ودمجها بالشّكل السّليم في قاعات التّدريس المناسبة لاستخدام التكنولوجيا... أمّا الأمر الأكثر إلحاحًا، فهو **إلزاميّة تدريب معلّمي اللّغة العربيّة ومعلّماتها، في مختلف مراحل التّعليم، ليتمكّنوا من مواكبة هذه الرّؤيا الجديدة والمناهج التّكنولوجيّة الحديثة.** فمن منظور أنّ المتعلّم هو محور العمليّة التّعليميّة، فإنّ دور المعلّميجب أن يتغيّر من دور المعلّم التّقليديّ المثقّف والملّقن ومقدّم المعرفة، إلى دور يمكن وصفه بالدّاعم والمسهّل للبناء المعرفيّ النّشط للمتعلّم، والّذي يتجلّى في تمكين نهج مركزية المتعلّم، وذلك بتفويض الصّلاحيات للتّعليم الذّاتي و تجهيز المتعلّم بالقدرة على التّوجيه الذّاتيّ للخبرات التّعليميّة القيّمة والصّادقة والّتي تقود إلى التّعلّم مدى

الحياة.فالطّالب ليس وحده مسؤولاً عن واقع العربيّة الصّعب، وعلى المعلّم الاقتناع بجدوى التّكنولوجيا وأهمّيتها والحاجة إليها وإلى تعلّم وسائلها وأساليبها على أكمل وجه، وأن يبقى جاهزًا لمقابلة تحدّيات التّغيير المطلوبة من قبل تكنولوجيا الوسائط المتعددة.من هنا، تقع مسؤوليّة كبيرة على عاتقه في الخضوع للتّدرّب الكافي، وفي إنماء قدراته وكفاءته لمواكبة الجديد ولتأدية دوره كما يجب. فـ «الصّناعة التّعليميّة، كما قال الغزالي[1]، تستدعي من الكمال في من يتكفّل بها ما لا تستدعيه سائر الصّناعات»[2]. وتعليم اللّغة والمعارف المرتبطة بها، كما رأى الجاحظ «يحتاجان إلى فصحاء بلغاء، يزهدون بما هو قريب ويتطلّبون البعيد لكي يكونوا زارعين يفيدون الأرض العطشى إلى ماء المعرفة»[3].

إنّ ضرورة استخدام التّكنولوجيا في عمليّة التّعلّم والتّعليم باتت أمرًا متّفقًا عليه ومُقتنَعًا به. وقد أظهرت الأبحاث الحاليّة أنّ لهذا الاستخدام في التّعليم فوائد جمّة، إنّما السّؤال المطروح اليوم والّذي يثير اهتمام العديد من الباحثين في هذا المجال، يدور حول الاستخدام الأمثل للتّكنولوجيا في التّعليم المدرسيّ والجامعيّ.

في كلّ حال، إن لم تكن عمليّة التّغيير الجذريّة ممكنة حاليًّا، فلا بأس من تطعيم مناهجنا المعتمدة اليوم ببعض المحطّات التّكنولوجيّة المختلفة، واختيار الأدوات المناسبة لمحتوى المنهاج ولسياق التّعليم والتّدريس، ولقدرات المتعلّمين واحتياجاتهم، وذلك لتأمين المرحلة الانتقاليّة اللاّزمة والكفيلة بالوصول إلى زمن التّغيير التّامّ والحقيقيّ. فمن الضّروريّ ألا تشكّل التّكنولوجيا عائقًا بل ميسّرًا للمعارف ومبسّطًا لها ومحفّزًا عليها.

وقد اقترح «ساندو»، أن الاستخدام التّكميليّ لتكنولوجيا الوسائط المتعدّدة يجب أن يعرض كمرحلة أولى من التّغيير الّذي يبلغ أوجه في المرحلة الأخيرة حيث نصل إلى الدّمج التّكامليّ. وهذا المشوار يتجلّى في خطوات عدّة، هي على الشّكل التّالي:

- المعرفة والاطّلاع والاهتمام بالتّكنولوجيا الموجودة.
- الإقتناع بالتّكنولوجيا كداعمة

(١) أبو حامد محمد الغزّالي أحد أهمّ أعلام عصره وأحد أشهر الفلاسفة والعلماء المسلمين في التاريخ.
(٢) قوانين العقل، ص ١٦٦.
(٣) الجاحظ، البيان والتّبيين، ص ٢٠١.

للانتاجيّة التّقليديّة أو بالأحرى المتعلّقة بالمنهج.

– اتّخاذ قرار القبول أو الرّفض لاستخدام التّكنولوجيا في المنهج، والقبول طبعًا يقود إلى الاستخدام التّكميليّ.

– توظيف التّكنولوجيا والاعتراف بأنّها قادرة على أن تساعد على تحقيق بعض أهداف المنهج.

– تأكيد أنّ استخدام التكنولجيا يقود إلى إعادة تعريف البيئة التّعليميّة وتشكيلها، والدّمج الحقيقيّ يقود إلى التّغيير.

– إذًا، لا بدّ من **تأمين عمليّة انتقال مدروسة تنشلنا من واقعنا الحاليّ لنصل إلى الواقع المنشود**، وذلك من خلال عبور المراحل الثّلاث التّالية:

حاليًّا، والقائم بشكل أساسيّ على المبادرة الفرديّة والمهارة الذّاتيّة:

١ – **الاستفادة من برنامجي** Word وExcel للتّدرّب على مهارة الطّباعة باللّغة العربيّة ووضع الجداول، وذلك كجزء لا يتجزّأ من عمليّة التّعلّم.

٢ – **الاستفادة من تقنيّة الـ** Scan لعرض أيّ نصّ أو ترسيمة أو عمل بيانيّ أو استقرائيّ، أو لعرض أعمال المتعلّمين وتقويمها...

٣ – **الاستفادة من الصّور والمشاهد المصوّرة المتوفّرة في موقع** Google لاكتساب بعض المهارات وللتّحفيز عليها.

٤ – **الاستفادة من عرض** Power Point ومن تقنيّة الـ photoshop لصناعة

ومن الأفكار والنّماذج في تعليم اللّغة العربيّة أو تعلّمها عبر الوسائل التّكنولوجيّة، والّتي تنطلق من مبدأ «أضف إلى»، المتاح

عروض مشهديّة.

٥ – **الاستفادة من الفيلم السّينمائيّ أو الوثائقيّ أو الصّامت أو المُرفق**

بترجمة مطبوعة أو شفهيّة، أو الرّسوم المتحرّكة، أو الشّريط المُصوّر...

٦ – **الاستفادة من بعض المواقع الاجتماعيّة** (Facebook- You Tube...) **والتّعليميّة** (TED Ed وZunal.com وغيرهما) لتقديم درس ومتابعته، أو لتحصيل معرفة أو لتعميقها*. وذلك عبر اتّباع المراحل التّالية:

٦ – ١ – **الدّخول** إلى موقع EdÁTedÁCom.

٦ – ٢ – **اختيار الموضوع** أو مادّة الدّرس من لائحة المحتويات Menu.

٦ – ٣ – **ابتكار درس جديد** باللّغة العربيّة (لا وجود لدروس محضّرة مسبقًا بالعربيّة) Find Flip.

٦ – ٤ – **البحث عن الموضوع أو مادّة الدّرس** من خلال صندوق البحث Search box.

٦ – ٥ – **تحضير الدّرس** من خلال الخطوتين التّاليتين المعيّنتين مسبقًا في البرنامج:

٦ – ٥ – ١ – **الخطوة الأولى، وفيها تنفّذ الأفعال الخمسة التّالية:**

* – Find **(ابحث)**: البحث عن فيلم أو تحميل فيلم من موقع YouTube.

* – Watch **(شاهد)**: مشاهدة الفيلم.

* – Think **(فكّر)**: وضع أسئلة (اختياريّة أو عاديّة ومباشرة) حول الفيلم مرفقة بإجابات.

* – Dig Deeper **(تعمّق)**: تحضير بحث عن الموضوع أو مادّة الدّرس، ووضعها في هذا الجزء لتوسيع آفاق المتعلّم ومساعدته في درسه.

* – Discuss **(ناقش)**: طرح أفق جديد انطلاقًا من الموضوع الأساسيّ، لتتمّ مناقشته بين المتعلّمين عبر شبكة الإنترنيت أو في عمل جماعيّ في الصّفّ... كما يمكن الاستفادة من مناقشات جرت مسبقًا في الصّفّ أو خارجه.

٦ – ٥ – ٢ – **الخطوة الثّانية، وفيها ينفّذ فعل واحد وهو:**

* – Share **(شارك)** حيث تتمّ مشاركة الدّرس مع المتعلّمين عبر وسائل التّواصل الاجتماعي (Facebook - Twitter -...) أو عبر البريد الإلكترونيّ email.

كيف يبدو المستقبل؟ قد لا يستطيع أحد تحديد شكله، إلاّ أنّه من الواضح، أنّ **علينا ألاّ ننتظر المستقبل البعيد لكي نفهم وندرك التّكنولوجيا وكيفيّة تطبيقها، فنحن، اليوم، في حاجة إلى استخدامها وإلى الاستفادة منها.** وقد بدا جليًّا أنّ بعض الأمثلة الأكاديميّة المتواضعة عن تطبيق التّكنولوجيّات المتنوّعة في تعليم اللّغة العربيّة أو تعلّمها، هي في طور التقدّم والتّطوّر، وقد بدأت تشقّ طريقها نحو

الضّوء، ونحو تأطير ملامح مستقبلنا وإن بشكل خجول. إنّما علينا تفعيل هذا الأمر وأخذه على محمل الجدّ، بعد أن باتت التّكنولوجيا حاجة ملحّة في هذا الزّمن، كما علينا الاستفادة من إيجابيّات هذه التّكنولوجيا لتحفيز أجيالنا على محبّة لغتهم وعلى الاقتناع بأهمّيّتها والافتخار بها. كما علينا في المستقبل القريب، السّعي لخلق نوع جديد من المؤسّسات التّربويّة المدرسيّة والجامعيّة، الّتي لا تبغي فقط المنفعة المادّيّة، ولا تتردّد في استخدام ما يسهم في تطوّرها، بل تعمل على تعميق الإيديولوجيّات القوميّة، وعلى تفعيل المناهج التّكنولوجيّة المتطوّرة في عمليّة التّعلّم، غير عابئة بالتّحدّيات والمخاطر...

إنّ الإنسان، منذ وجوده، وفي محاولة منه للسيطرة على الوجود، يسعى للمعرفة في مختلف ميادينها: الاجتماعيّة، الفنّيّة، الاقتصاديّة، السّياسيّة، الماورائيّة، العلميّة... فلا عجب إن بحث دائمًا عمّا يقوده نحو الأفضل، إنّما العجب هو أن يقبع مكانه غير عابئ بما يحصل حوله. إنّ قدرنا نحن كبشر أن نسعى دائمًا، فنحن «لن نبلغ الكمال فنستقرّ، ولن نقنع بأكمل فنستقرّ. لن نيأس فنستقرّ على فشل، ولن نقف فنستقرّ على محدود. قدرنا الاستمرار، لا الاستقرار، أو الاستقرار على الاستمرار»[1].

(١) يوحنّا قمير، ما أمسي وما غدي، ص ٨٩.

المصادر والمراجع

١. Ernest Rénan. LanguesSémitiques.
٢. بوبو، مسعود. اللّغة العربيّة وإشكالات العصر. مجلّة الفكر العربيّ - عدد نيسان/ حزيران ١٩٩٠.
٣. الخازن، وليم. الحضارة العبّاسيّة. المكتبة الشّرقيّة، بيروت، ١٩٨٤.
٤. الخازن، وليم. مظاهر الحضارة اللّبنانيّة زمن الدّولة العبّاسيّة. المكتبة الشّرقيّة، بيروت، ١٩٨٤.
٥. زريق، قسطنطين. الأعمال الكاملة العامّة - المجلّد الثّاني. مركز دراسات الوحدة العربيّة.
٦. شيخو، لويس. مجلّة المشرق - العدد٨٦ - الجزء الثّاني، دار المشرق، بيروت ٢٠١٢.
٧. الصّالح، صبحي. الإسلام ومستقبل الحضارة. دار الشّورى، ط٢، بيروت ١٩٩٠.
٨. الصّالح، صبحي. دراسات في فقه اللّغة. دار العلم للملايين، ط ١٤، بيروت ١٩٦٠.
٩. صحيفة «جيروساليم بوست»، ٢١ أيّار ٢٠١٢.
١٠. اللجنة الوطنيّة لليونسكو. التّجارب الجامعيّة في قياس كفاءة الطّلّاب في اللّغة العربيّة. مركز الطّباعة الحديثة، بيروت، ٢٠١٠.
١١. اللّجنة الوطنيّة لليونسكو. وقائع حلقة «ماذا بعد السّتين». مركز الطّباعة الحديثة، بيروت، ٢٠١٠.
١٢. اللّجنة الوطنيّة لليونسكو. وقائع ندوة «الفكر النّقديّ والحياة العامّة». مركز الطّباعة الحديثة، بيروت، ٢٠١٠.
١٣. مجلّة «NDU Spirit»، عدد ٥٦، كانون الأوّل ٢٠١٢.
١٤. نصرالله، رفيق. مجلّة الجرس - عدد آذار ٢٠١٣.
١٥. مواقع على شبكة الإنترنيت:
أ) الإسلام اليوم.
ب) www.Britannica.com
ج) www.asiasociety.org.
د) Wikipedia

مقامان

علي ضاهر جعفر

– في الحزنِ

مآربُ شتّى

يا مولايْ

– في الرقصِ

تسبّحني

حتّى «سالومي»

يا ولدي

أَنشِدْ فتوايْ

عروج

أبصرتُ وجهيَ

حافياً

فضحكتُ حتّى

صارَ قلبي

قُبَّرَه

وحملتُ بحراً

بين أمتعتي

وأعطيتُ الدروبَ

إشارةً

... خضراءَ

كي تقتاتَها

وأسلتُ صمتيَ

محبرَه

شيخُ القصيدة

(إلى شيخ القصيدة. . .

آناء الأزمنة وحنينَ الأمكنة)

– ١ –

وكنّا التقيناهُ

يوماً

سخيَّ الظلالْ

وكانَ يدثّرُ

عريَ المسافاتِ

يلقي علينا

حديثَ الجمالْ

وينسجُ في الليلِ

بعضَ الصلاةِ

ليرتقَ خوفاً
ويهزمَ جمعَ المُحالْ

- ٢ -

أيا شيخَ
كلِّ الزوايا القصيَّه
تمهَّل علينا
فإنّا بكَ اليومَ
نفتتحُ الأبجديَّه

- ٣ -

وإنّا
يراودُ أحزاننا
العشقُ
تهمي علينا السنونْ
بآياتها النازفاتْ
ولا تستريحُ المنونْ
...
ول..مّ..ا
بزغتَ

استفاقتْ بنا
الرّيحُ
مدّت لنا
الشمسُ
حبلاً من الوقتِ
صرنا شيوخَ المواقيتِ
ثُرنا
على الدمع
حتّى
ثملنا
شربنا مداماً
تعتّق
في خابيات الزمانْ
ثأرنا
لربّ القصيدةِ
ربّ اليتامى
وربّ الصليبِ
وشيخٍ
وحان

يا نهرُ سرتَ ولم تَسِرْ

فاطمة البزال

للنّهر منّي دمعتانْ
وتحيّةْ
وهدير من جابَ البقاعَ نداؤُهُ
وارتاض في رحم القضيّة
الصّوتُ يُعشبُ في ذراكْ
وفي المدى ينسابُ ألحاناً شجيّة
لكَ في ضلوعي ضفّتانْ:
الرّوحُ مسرىً للجروحْ
والعمرُ يسري مثل سهمٍ في الرميّة
يا نهرُ كمْ حدّثتني عن فتيةٍ
جابوا الزّمان
حتى الدروبُ لخطوهم
صارت نديّة
كانوا كضوءٍ ثاقبٍ
ليس التّماهي دأبَهُ
ما لم يكن فيه الفداء
معبّداً درب القضيّة
يا نهرُ كمْ من رافدٍ
يقتاتُ من عشبِ الرّديّة
لا تشكُ من صخبِ الزّمان فتارةً
في الشّوك ترتاحُ الورود
وينتشي منها الزّمانُ وتعبقُ الحريّة
لله درّك
كيف يسمو ماردٌ
إن لم يكن والكوكبَ الدريّا
يا نهر كمْ أسمعتني ضحكاتِ من مرّوا على الأعتاب
كانوا من حروف النور في سِفْرِ الوصيّة
الثّغرُ أومض منهمُ
والنخلُ من أعذاقهم
والقطفُ آهٍ ثم آهٍ لم يكن إلاّ الربيع
وَوشيَهُ الورديّا
يا نهرُ سافرْ كيف شئت
ففي الهوى
أنت المدى
لم يغترف من مائك الجاري بنا
إلا الذي أودعْتَ في أسرارهِ
نبضاً من الحريّةْ.

٢٠١٦/٩/٧

قصص قصيرة

فداء الحديدي/الأردن

القلم الرخيص

بدأ الكتابة.. خطه مستقيم.. لونه أسود.. تعرجت

خطوطه.. بهت لونه.. نفذ الحبر.. فباع القلم.. اشترى

حبرا أحمر...

الإيثار

يتصبب عرقا.. بيده الفأس.. قدماه تجرحتا..

.. كان خريفاً قاسياً.. شتاءً موحشاً.. مزق

أوصلتها..

صيف أحرق أوراقها.. ربيع نرجسي.. أسقط البذور..

أتعبه البقاء... لا يعشق الرحيل.. جاءته بقلب منفطر.. نظر إليها

.. واسترق النظرإلى البعيد.. تحمله أقدامه إليها.. قائلا:أحبها أكثرمنك... تناولت فأسه.. من يده.. لم تفارقها..

رسمت عند قدميه قلبا كبيرا..؟؟

الخداع

في ليلة من ليالي الخريف... تساقطت وريقات الشجر...

الرياح عرت غصونها... يرتدي معطفه الدافئ الجميل...

طالما اعتاد على ارتدائه... اقتربت منه... لتحتمي به من برد

قادم...

شدة الرياح تسارعت... تطايرت الأوراق المتساقطة...

حاول أن يشد معطفه إليه... الريح أقوى فتحته من بين يديه...

نظرت داخله... آثاردماء لم تجف...؟؟

الخيانة

لامس السماء بيديه.. لفّ الغيمات حوله..لوحة رسمها بيديه.. أحسّ برعشة

برد.. أمطرت..أعطوه مظلة.. سقطت حبة مطر.. أصبحت لوحة جديدة عكست مطرا أسود

عيد وحب

أهداها وردة في عيد حب.. حضنت وجنتيه بكفيها.. فغادرت منه الأزمان.. رفع خصلة بيضاء تناثرت من شعرها

نفاق..

فرّق الجموع.. اعتلى القبّة.. قام بمسحها الكلمة..

بعد مشاورات وإشارات.. تمّ تشكيل الكلمة من.. حروف مبعثرة

دماء

على تلة الجليد تناثرت اطرافهم.. اوقد النارلعشائه وحين خبت ناره اوقدها بدمائهم

شجار أدبي

صفعته في بيتها.. حينما عرّاها من مفاتنها الأدبية

فقدان

فقدت السمع.. لجأ إلى الكتابة.. في الوقت الذي لم تعد تراه

مهنة

علّق الشهادة في أعلى مرتبة الشرف من الحائط.. بمسمار من صنع يده

تنبيه

سطر أخيرا حروفه المتناثرة هنا وهنالك ولملمها على ورقته البيضاء وقبل ان يسلمها تعثّر بمسطرة خبأت تحتها فاصلة ونقطة

تذكير

نزف حرفه.. من وخزة قلم

مسابقات

تسابقت الأقلام لنيل الجائزة في الأدب.. فاز القلم الأكثر تعرّياً

صمت

اغدقت عليه حلوالكلام.. فالتصق فوهُ

الضاحية

سوزان شمص
الهرمل - البقاع

من رحم الشتاء والعواصف والرعود، من تحت الركام كطائر الفينيق تعود فتنبعث في الفضاء على رمال البحر الحالمة المعفرة في الندى، كالشمس تسطع بالضياء، يزفها إليه ويضمها في ليلة حب القمر

اغتالت سكون الليل واختطفت البريق عن نافذة السحر.

لله أذن للعروبة والكرامة والفداء في تجاعيد الفصول، في الحنايا، في الحكايا... عطر بصوتك مملكة الضياء ليبتسم المدى لعرشها في الليل غناء.. فحبيبتي رجع صدى بوح حداء قافلة.. قصيدة حب تزهر عبق الصمود والتحدي والفداء فرح الأرض بأعراس الغيث، مهرجانات ألوان قزح الفردوس على ضفاف الظلمة

الدهماء.

لن يغتال فوح الورد من خدود الفصول يا حبيبتي ما دمت تمتلكين الثبات.. فالخير ناء وعم البلاء وبقيت أنت صامدة وأنت تنازعين ما بين موتٍ وحياة.. فجئت قصيدة بقامات اللغات، بعروش الأمجاد، بين كرٍ وفرٍ، كنت كأرض ومسرح كربٍ وبلاء..

يا فرحة أعراس الشمس في وطني والرجع همس..يا مواسم العز في عيون الزمان أنثى الكرامة والإباء

عروس مجدٍ باركتها أيدي الأنبياء، يا وداعة الحمائم تستحم بلآلئ الضياء، تهبين المجد والعز فتبقين في ذاكرة السنين.

لله درك إني رأيت وجهك كالبدر يسطع فوق العباد في ليل تمامه أجمل أقمار البلاد، إني رأيت التاريخ يدون اسمك بكتاباتٍ جميلة «سجل هنا الضاحية» تختال بثوبها فوق أهداب الجمال فوق اكتاف الخلود وعلى رصيفها وفوق ركامها دحر الغزاة.

الحالمون

للشاعر الجزائري الأخضر بركة

الحالمون ينسون النوافذَ مفتوحةً
ينسون الملابسَ على حبل الغسيل أيّامَ المطر
ينسون الماءَ على النّار.
أقدامُهم في الطّين
ورؤوسهم مكتظّةٌ بالأجنحة.
أعمارهم في بحر آمالهم قطرتٌ...
خواطرهم عسلٌ
لم تفكّر النحلةُ في صنعه بعد.
لهم قلقُ الأسماكِ في الماءِ
يتمايلون كحقولِ الذُّرة
منتظرين ساعي بريد السّحاب.
يُدَاوُون جراح الماضي بسرعةِ الرّقْن على آلة كاتبة
يدسُّون المستقبلَ في صرّة الحاضر..
كحليّ فتياتٍ يترقّبن الزواج.

* * *

هم دائماً يذهبون...
حتّى وهم يعودون، هم يذهبون..
قلوبهم ممدودةٌ أمامهم كقصبات الصّيد في النّهر
عقولهم ترفرف كأشرعةٍ زوارُقها غارقة.
أبوابُهم نصفُ مفتوحةٍ، وهاوتفهُم يمزّقها الرنين.
سُكّان المرايا،
سُكّانُ الروايات، سُكّانُ الأرقْ
سُكّانُ الأغاني
سكّانُ التسكّع على سُطوحٍ تحسدُها الأعماق
سكّان الوجود المثير لضغينة العدم.
سكّان البُخارِ الصّاعدِ من قدْر القلق.
سكّان الهواء المُملّحِ بعَرَقِ البحر
سُكّان النقطةِ حُبْلى بالخطوط،
سُكّان السّفر.

* * *

الحالمون لا يملكون الوقت للنظر إلى الوقت،

بطيئون مثل النَّسْغِ في شجرة

سريعون مثل صحْنِ فُخّارٍ يسقطُ من يدِ الخادمة

بطيئون مثل صعود الخمر إلى الطابق الأعلى للدّماغ

سريعون مثل ورقةٍ تركُلهُا الرّيح

بطيئون كالمصْلِ في ذراع المريض

سريعون كنهضة عُشْبٍ يفاجئُهُ الرذَاذ.

* * *

يُربُّون الحجرَ،

ويربّون ريشاً للحجر

يحكّونَ البداياتِ من صدأ التردّد

يحكّون القمرَ بعُواءَاتِ ذئْبِ التَيَتُّمِ

يُربّون الأملَ كالخَمِيرةِ في طَنْجَرَةِ القَلْب

* * *

الحالمون

كيميائِيُّو البُطْء، عُبّاد الوصول

سَمِّهِمْ عُزلةَ الضوءِ في نفَقٍ،

سمّهم زهرةَ الحائط

سمّهم نقطةَ الضَّعْفِ في ترسانةِ اليأس

سَمّهمْ طيشَ التغيّرِ والتحيّر،

سمِّهِمْ طعنةً..

في عين سِيكْلُوب الطريق.

.....

من مزاميـر القريـة

علا بدر الدين الهزيم

كان السنونو دائماً
يجعل في قرميدنا بيوته
والناس في بلادنا يرصّعون الدور بالقرميد
والشجرْ
فتسكن الطيور في سقوفنا
بقدْر ما تريد
وكان في قرميدنا ينتظر الزمان
كي يمرّ
إشارةً من طفلةٍ مدلَّلَةْ
تُسكِنُها القريةُ في قلوبها
والناسُ والزهَرْ
ما ظلَّ من قرميدنا يا أمِّ غير الشوق
والذِكرْ
ولم تزلْ رائحةُ الوردِ الذي
زرعتِهِ يا أمي
يفوح من أعمارنا
كأننا نلبس من أيامنا
ما كان في الصِغَرْ
على جفون الأمسِ والأيامْ
ما زالت الطفلة يا أمي بلا مللْ
تبحثُ عن قرميدها في أعين البشرْ
لكنها تغيَّرتْ
تغيّرَ الأنامْ
تغيَّرَ القرميد والحجرْ
قلتُ: لماذا ترحلُ الأشياءُ عن عيوننا
كرحلة الغيم إلى بلادهِ
ورحلة الحزنِ إلى مقرْ؟
أمي، لماذا يحرنُ الماضي ولا يفرّ؟
ونحن لا نزال نستلقي على الماضي
ولا نخلعه؟
كأنه ثيابُنا
كأنه حضورُنا
لا يستطيعُ محْوَهُ غيابنا

* * *

والغيمُ، كيف رحل الغيمُ الذي كان
يحطُّ عندنا دموعَه؟

كيف غدتْ دموعُه في أرضنا

ثمرْ

والطيرُ كان دائماً

يعود للبستانْ

ونحن لا نعودْ

تغيّر الزمانْ

تغيَّرَ الإنسانْ

* * *

وها أنا أعيش في مدينةٍ بلا يشرْ

سكّانُها حجرْ

وقلبُها حجرْ

لو يرجعُ الزمان

وترجع الطير التي كانت تعيشُ عندنا

لكنت أحكي للطيور قصتي

ورحلتي

في عالم الإسفلتِ والحجر

وفي قلوبٍ كلها حجرْ

* * *

يا أمِّ يا حديقة العمر التي تظلّ

زهراءَ على الزمن

برغم ما عانيتُ من جفافْ

لم ترحلي من عالمي

فأنتِ كلُّ عالمي

وتحت أقدامكِ كانت جنتي

أتذكرينَ مجلسَ العزاءْ؟

وكم ذرفنا يومَ عاشوراءَ من دموع؟

على الشهيد

أتذكرين كيف كان الدمعُ يشفينا

من الصدوع؟

صدوعِ روحٍ ذكرتْ

زينبَ يومَ الطفّ

وقلبها المفجوعْ

* * *

فهل تعود الطير

يا أمي وفي جناحها الربيع

وتنشر الدفءَ على قلوبنا

ونخلعُ الصقيعْ؟!!

صهيل الحياة وحمحمات الطفولة
إلى ابنتي

د. لميس حيدر

أنت ضوع الورد
وشهد جنات العشق
وهاصرة الأنين
مرآةُ أحلامي اليَقِظَةِ أنتِ.
وأنتِ يا حبيبتي
العطر العفوي للسنين.
* * *
تظلّلْتُ بروعة انتظارك
فعانقي أنَاتي،
وداوِيني،
فأنا دونك العليل،
وأنا من غير أنتِ
حجر الظل وتمثال التعاسة
* * *

تداهمني ابتسامات منبرك
المصنوع من ضلوعي
يغتالني صدى خطواتك
فآه من اختيال الإبداع
وآه من رصانة موج الفساتين
يارِبِّ إن وجودي بها يستمرُّ
* * *

عيناك مدائني
وناموس أشرعتي
ولحن السماء النقي
والملجأ الأمين
* * *

أنت موئل الرخاء
ومرتع الأمنيات
وصمتك يا ابنتي
بوح التكوين
* * *

يا قصائدي المخملية
و يا زهرةً دمشقية ليس تذبل
في شبابيك الحنين

* * *

ولادتك مضجع السكرة
وموطن النبوءة
وتنهيدات الراحلين بغير وطن

* * *

يا صهوة أوتاري
وصهيل أنوثتي
وبوح الياسمين

* * *

يا سمر النَماء في الحقول
ويا يراعي الجنين
يا صهيل جسدي لحمحمات طفولتِكْ

في النوائب بلسمُ

الشاعر محمد علي ترحيني

الله اسمٌ.. في النوائب بلسمُ..
كونٌ فسيحٌ مزهرٌ متبسمُ..

قلبي يسبّح حين يخفق باسمه..
والعشق يسكن في النفوس وينعم

كل الخلائق سبّحتك بلهفةٍ
حتى التراب أو الجدار الأبكمُ

انت المدبّر..خالقي ومصوري
من ذا بما في القلب غيرك يعلمُ

بعطائك العمر المديد وهبتنا
ومددتنا بالعون انت الاكرمُ..

إمّا أتيتك سوف تقبل توبتي
بل أنت يا ربي الرحيم الأرحمُ؟

عبدٌ انا..والعشق ارهق خافقي
واليك نبضي والفؤاد يسّلمُ..

يسّر لنا الأمر العسير فاننا
نرجو وصالك إن بُعدك مؤلمُ..

وافعل بنا ما انت اهله سيدي
لا ما نحب.. فأنت فينا الأعلم

لا نبتغي رد القضاء وانّما
أللّطف فيه..إذ القضاء محتمُ..

هائم

الشاعر حسن شرارة

ها أنا صوبَ السّماءْ
راكبٌ أسمى مروجْ
هائم عبر الفضاءْ
تائه بين المروجْ
أقتفي خطو الضّياءْ
والسّنا حولي يموجْ
فأنا صنو الوفاءْ
وصدى قلبٍ لجوجْ

* * *

ها أنا بين الصّخورْ
تحت أفياء الشّجرْ
مرتعي ظلّ ونورْ
وسطور وصورْ
وتغاريد الطّيورْ
لحنها لحن الوترْ
ولأحلام النّسورْ
ما لأحلام البشرْ

* * *

ها أنا عبر البطاحْ
في متاهات السّكونْ
وبدا طهر الأقاحْ
نافضا عنّي الشّجونْ
فتناديني الرّياحْ
وتحاكيني الفنونْ
ساهرا حتّى الصّباحْ
غارقاً عبر الظّنونْ

* * *

ها أنا طال غيابي
سابحاً فوق الغمامْ
وبألحان كتابي
ناشراً عطر السّلامْ
وبشعري وانتسابي
منشدا أسمى مرامْ
فمن الحبّ شرابي
ومن الشّوق الطّعامْ

* * *

ها أنا عبر الوفاءْ
راكب متن الأثيرْ
عازف لحن الصّفاءْ
وصدى القلب الغريرْ
سالك درب العطاءْ
ليس يضنيني المسيرْ
فإلى الباري الرّجاءْ
وإلى المولى المصيرْ

ندوة البزالية

حول كتاب الأستاذة فاطمة البزال

عقدت في بلدة البزّالية البقاعية ندوة ثقافية حول كتاب الأستاذة فاطمة البزال الموسوم ب «ثنائية السجن والحرية في شعر عمر شبلي»، برعاية بلدية البزالية وأسرة مجلة المنافذ الثقافية والملتقى الثقافي الجامعي. وحضر الندوة حشد غفير من الهيئات الثقافية والأدبية والفكرية تجمعوا من كل مساحات الوطن. تناوب على الكلام الأستاذ الدكتور علي زيتون والشاعر عمر شبلي ورئيس بلدية البزالية وكانت كلمة للمحتفى بها.

قدّمت للندوة الأستاذة حنان البزّال فقالت:

رئيس الملتقى الثقافي الجامعي الأستاذ الدكتور علي زيتون، رئيس مجلة المنافذ الثقافية الشاعر عمر شبلي، رئيس حركة الريف الثقافية الأستاذ محمود نون، الأساتذة الكرام، أيها الحفل الكريم، السلام عليكم:

حينَ يكونُ الصراخُ في برّيةِ الأرواحِ المُقفرةِ قيداً علينا مُستبدّاً، تتلعثمُ الكلمات، وتتبعثرُ الحروفُ في متاهاتٍ خفيّةٍ لا يُدركُها إلاّ من كان في سرِّها عليماً. تنفضُ عنها رمادَ الأيام لتنبعثَ من جديدٍ في قافلةِ النّورِ، مُعلنةً انتماءها للضّوءِ الذي يُحدّدُ أبجدياتٍ رسمها بزوغُ فجرٍ يستولدُ كلَّ قيامة، ويستنطِقُ كلَّ قافلةٍ مُثقلةٍ بهمومِ الثقافة والمعرفة، كي «**لا يطغى السّرابُ على من لا غمامَ لهُ، ولا يهزمَ الرّملُ من في ساقِهِ خللُ**».

حضرْنا اليومَ لنستنطقَ ما انبعثَ من حصادٍ جديدٍ على دروبِ المعرفة، هو ثمرةُ سعيٍ دؤوبٍ، وطموحٍ لا يؤرّقُهُ الوقوفُ عند المستنقعاتِ الراكدة، بل يرمي فيها الحصى ليُحرّكَ ما ركدَ منها، فتتّسعُ الآمالُ والرؤى بقدر اتساعِ الدائرةِ وأكثر. حضرْنا اليومَ لنحميَ رؤانا، ونسيِّجَها بفكرٍ واعٍ، بعيدٍ عن التقوقعِ في شرنقةٍ من الأوهام، لنستظلّ سماءً واحدةً، ونتدثّر غطاءً يقي سوءاتِنا من الجهلِ والانغلاق.حضرنا لنحتفيَ بتوقيع كتاب الأستاذة فاطمة البزال «ثنائية السجن والحرية في شعر عمر شبلي». فأهلا

وسهلا بكم جميعاً. بداية مع النشيد الوطني وقوفاً.

وأضافت معرفة الأستاذ علي زيتون:

تتزاحمُ الرؤى في فضاءاتِ الرّوحِ، لتتناغمَ مع الرؤيةِ في سجالٍ حميم، تتعتّقُ الحروفُ بين يديهِ لتصير أفناناً باسقاتٍ، تختالُ فيها أماليدُ الدلالاتِ والمعاني. لتبحرَ نحو شاطئٍ سرمديٍّ من النور. مِدادُهُ من يَراعٍ نابضٍ بالفكرِ والوعي والنّقدِ البنّاء الهادف. ونورُهُ مُستمدٌ من كلّ كلمةٍ ترسمُ درباً، وتقتلُ جهلا، وتُبيدُ ظلاماً. وما بين اختمار الرؤى وتلاقحِ الأفكار، تمتدُّ مساحاتٌ تتموسقُ على إيقاع الحرفِ النديّ، لتخلقَ معنىً في المعنى، ولترتلَ في كتابِ المعرفةِ المقدّسِ كلُّ جوقاتِ الفرحِ مُعلنةً بزوغَ الفجر مع كلّ يومٍ جديد.هو ناقدٌ، وأستاذٌ في الجامعة اللبنانية. له من الكتبِ المنشورةِ ما يربو على الستةَ عشرَ مؤلفاً، ومن الأبحاثِ المنشورةِ ما ينوفُ عن الثمانيةِ والعشرين. رئيسُ تحريرِ مجلةِ المنافذ الثقافية مع الشاعر عمر شبلي، عضو اتحاد الكتاب اللبنانيين، رئيس الملتقى الثقافي الجامعي الأستاذ الدكتورعلي زيتون. إليه نفوّضُ براعة الكلام.

كلمة الأستاذ الدكتور علي زيتون

فاطمة مهدي البزّال، الزّهرةُ البرّيّةُ ذاتُ الشّوكة، شامخةٌ بعطرِها مثلما هي شامخةٌ بشوكتها. لا تُسبقُ، مرة، إلى لقاءٍ ثقافيّ حتى لو كان هذا اللقاءُ في آخر الدّنيا. الثقافة بالنسبة إليها، ليست عباءةً تتجمّل بها. الثقافةُ التزامٌ أخلاقيٌّ وإيمانيٌّ ونظرةٌ مسؤولة إلى غد، غد البقاع، أو قل: غدِ لبنان، وغدِ العالم العربيّ المتوهج بالمعرفة والانتصار على الذات وعلى الآخر العدوّ. الثقافة همٌّ عند فاطمة ورسالة. رأت في مجلة «المنافذ الثقافيّة» منافذَ يطلُّ جيلُها، من خلالها، إلى مستقبلٍ مشرق، فنذرت نفسها واحدة من سَدنةِ هذه المجلة. تسهر، مع أخرياتٍ، على صحتها مثلما تسهر أمٌّ وتحدبُ على طفلها. إنّ جُهداً قويّا مسكوتاً عنه لفاطمة ولأخرياتٍ في ذمَّةِ هذه المجلة، يذكرها رئيس التحرير الشاعر عمر شبلي، في كلّ جلسةٍ من جلسات المجلّة. وهذا غير كافٍ. يجب أن تسمّى الأفعالُ والانجازاتُ بأسمائها. هناك محرّرون فعليّون للمجلّة وهناك محرّرون فخريّون. وغير جائزٍ أن تُدخل جميعُ الأسماءِ إلى تِكْية واحدة. وفاطمة البزّال هذه ليست ناشطةً ثقافيّةً فحسب، إنّها باحثةٌ بالدرجة الأولى. وهي إلى كلّ ذلك شاعرةٌ أغرتها دروبُ الشعر وسارت بها إلى منازلها وأحوالها.

والكتاب الموجود اليوم بين أيدينا والموسوم بعنوان: «ثنائيّة السجن والحريّة

في شعر عمر شبلي دراسة أسلوبيّة» هو باكورةُ أعمالها البحثيّة. وهي قد اختارت شعر هذا الشّاعر ليس لأنه بقاعيٌّ، مع أهميّة أن يشُدَّ البقاعيُّ أزرَ البقاعيِّ في ظلِّ التهميش الدائم للبقاع. كأن القرى والبلداتِ البقاعيّة الممتدّةَ من بوداي إلى القرعون محروسةٌ بأصواتٍ غير مسموعة. لماذا لا نسمع سوى الأصواتِ الأخرى؟.

أعودُ إلى فاطمة، بعد أن عبّرتُ عن وجعي البقاعيّ، لأقول: إنّه مع أهميّة أن تُعنى باحثةٌ بقاعيّةٌ بشعرٍ بقاعيّ، فإنّ اختيار شعر عمر مادّةً للدراسة لم يكن لهذا السبب. كان، لأنّ عمر شبلي شاعرٌ عربيٌّ كبير. ويجب أن يُعطى حقَّهُ مثلُهُ مثلُ غيره من شعراءِ العربيّة الحديثين الذين أنعم عليهم الإعلامُ بالتّظهير والتّقديم. وكان اخيارُ الباحثةِ مجموعة عمر الموسومة بعنوان «على أي جرحٍ توكأت حتى وصلت» عينُ الاختيار الموفّق، لأن هذه المجموعة قائمةٌ بكليتها على ثنائيّة (السجن) و(الحريّة). فالفعل (وصلت) المتمركز في هذا العنوان يفترض ابتداء. وإذا كان الجرحُ متّكأً، فإنّ الوصول إشارة إلى الحريّة. ويدفعنا هذا لنقول: إنّ ظروف عمر قد جعلت من هذه الثنائيّة أيقونة شعره. اسمعه في مجموعته الأخيرة الموسومة بعنوان «وعورة الماء» يقول:

«لا بدّ من سجني ليكتمل الضّياء/ أشعلتُ ليلَ السّجنِ بالرؤيا/ويسألني (العُزيزُ) لكي أفسِّرَ ما يُقالُ وراء باب/يا سيّدي شقّتْ قميصي أمّتي / العزلاءُ من قُبُلٍ، ومن دُبُرٍ/على أنقاضِ أبوابِ العواصمِ كلِّها». كان على فاطمة مهدي البزال أن تُجمّعَ صرْخاتِ عمرَ كلّها لتصنع له منها جميعها رحيق زهرةٍ برّيّةٍ متوحّشةٍ يستحقّها. لا بدّ من أن نبتدئَ بداوةً أخرى حتّى نكملَ رسالةَ خيرِ أمةٍ أُخرجت للناس.

لقد أطلقت فاطمة مهدي البزال بحدسها البحثيّ صرخةً أخرى لم يكن عمر قد أطلقها يوم عالجت ديوانه السابق: «**أنا كاشفٌ من باع حزني للعدوّ/وباع عمري للسجون/وراح يومِضُ/دونما مطرٍ ولا عصفٍ خصيب**».

ومهما يكن من أمر فإنّ فاطمة لم تكن مسوقةً في بحثها هذا، بتطلعاتِ باحثةٍ مبتدئةٍ توحشها الطريق. تسلّحت فاطمة بمنهجين قويين يعصمانها من أن تضلَّ الطريق. أرشدها المنهجُ الثقافيُّ إلى البوصلةِ العمريّةِ الثقافية، تلك البوصلةِ العنيدة التي لا تُزحزحُها عن التّوجّه إلى فلسطين أيّة قوّة عمياء سواء اعتمرت كوفيّة عربيّة أم لم تعتمر. فالعدوّ الوحيدُ المحوريُّ هو العدوّ الاسرائيلي، والولايات المتّحدة ومن وَليَها من العربان هم ظهير ذلك العدوّ، وإن اتّخذوا لأنفسهم لبوساً مضللة تصف العدوّ بغير صفته الحقيقيّة، وتصف

الصديق أيضاً بغير صفته، يتعاملون مع الناس تعاملَ السّيد مع القطيع.

والمنهج الثقافيّ الذي اعتصمت به فاطمة فأسمعها هسهسةَ البُعدِ المقاوم في وجدان عمر جعلته قرينَ منهجها الثاني نعني به المنهجَ الأسلوبيّ. وأهميّة هذا المنهج أنه ينطلق من النسيج اللغوي في بحثها عن رحلة عمر الكشفيّة داخل ثنائية السجن والحرية. وهذا ما يجعل منه الأداةَ العلميّةَ القادرةَ على الامساك بالضلع الثالث لمثلثِ الخطاب الأدبيّ الذي يقوم على ثلاثيّة: الرؤية النافذة والعالمِ المرجعي، واللغة. وانطلاقُ عمل فاطمة البحثيّ من هذه الحقيقة يعني أنها قد برت قوسها بتقنية عالية. صحيحٌ أنّ اختيار مادة الدراسة من ناحية، والمنهج المناسب من ناحية أخرى هما المُدخلُ الموصلُ إلى النجاح، إلا أن نجاح فاطمة لا يتوقّفُ على طرقها الباب الصحيح.إن مراجعة سرعةً لفِهرسْتِ دراستها، ووقفة قصيرة عند خاتمة بحثها تريانك كم كانت فاطمة ضُلعةً في التخطيط لعملها وفي الوصول إلى نتائجَ حقيقيّةٍ تضعك أمام شعريّة عمر شبلي الرائعة، وتفتحُ أمامك آفاقا تحدّد المطلوب في مستقبلِ البحثِ العلميّ.

كلمة الأستاذة حنان البزال في تعريف الشاعر عمر شبلي الذي ألقى قصيدة بالمناسبة بعنوان «جمل المحامل».

شاعرٌ أجاد دورَهُ على مسرحِ الحياةِ وأتقنَهُ مذْ كان يرتعُ ويصهلُ في سهلِهِ المُمرعِ الأخضر. صاغ من آلامِهِ وجراحِهِ أجملَ ضمادٍ. وأهدانا قصائدَ عبقتْ بريح اِلوطنِ والحبِّ والحرّيّةِ، مشفوعةً بنبذِ الحقدِ والتّعصّبِ الأعمى سواءٌ أكان لفئةٍ أم لقوميّةٍ معيّنة. ينفخُ في نايهِ آمالَ وآلامَ كلّ إنسانٍ حرٍّ يرفضُ الظلمَ والذلَّ، ويحلمُ بحريّةٍ ليست صعبةَ المنالِ، وخصوصاً إذا كان بابُها **(بكلّ يدٍ مضرّجةٍ يُدقُّ)**. شاعرٌ مؤمنٌ بأن النضالَ هو السبيلُ الوحيدُ للخروجِ من الدّائرةِ المُفْرغة ِ والتّحليقِ نحو الحريّةِ والعدالةِ والحقّ، ملتزمٌ بقضايا وطنهِ وأمتهِ، مقاوم ٌ كتب لفلسطين والعراق ولبنان. يهندسُ لكلماتٍ محمّلةٍ بشُحْناتٍ عاطفيّةٍ تطرقُ القلبَ والوجدان، ومن دونِ الحاجةِ لإجازةِ عبور.عقيدتُهُ راسخةٌ، كيف لا؟. وقد استمدها من أبي الأحرارِ في ديوانه «إلى الحسين شاهداً وشهيدا «عندما خاطبَه:

رأيتُك مطعوناً على الفجرِ تتّكي
تصلّي صلاةَ الجرحِ فينا وتصهُلُ
ومن يومِها ما زلتَ يا طاهرَ الثّرى
تعلّمُنا كيفَ العقيدةُ تُحملُ

في جَعبتِهِ أكثر من ثلاثةٍ وثلاثينَ مؤلفاً بين دواوينَ شعريةٍ، وكتبٍ نقدية. الشاعرُ العروبي الأستاذ عمر شبلي، رئيس تحرير مجلة المنافذ الثقافية، فليتفضلْ لارتقاء المنبر.

وفي تعريف رئيس البلدية قالت:

أنينُ الناي للغابة التي قُطِع منها دليلٌ على أصالتِهِ. ونثيثُ اليراعِ من جراحِ القلبِ دليلُ العبورِ إلى قافلة الفجر. والفجرُ ولادة. وتناسقِ الحروفِ بين دفاترِ أيامهِ هندسَ لغتَهُ، وصار الاحتواءُ كبيراً إلى ما بعدَ اللغةِ، إلى الحياةِ العامّة التي أتقنَ رسمَ خيوطِها، والوقوفِ عند منعطفاتِها ببراعةٍ تامّة.

رئيس بلدية البزالية: الأستاذ محمد علي البزال، المنبر لك.

كلمة رئيس بلدية البزالية الأستاذ محمد علي البزال:

أستاذي ومعلمي الدكتور علي زيتون، الأديب والشاعر الأستاذ عمر شبلي، أسرة مجلة المنافذ الثقافية والملتقى الثقافي الجامعي، الدكتور حسن عاصي صاحب دار المواسم، الأستاذ محمود نون رئيس حركة الريف الثقافية، الهيئات التربوية والثقافية والأدبيّة، الفعاليات الاجتماعية والبلدية والاختيارية، الضيوف الأعزاء:

نرحّب بكم جميعاً شاكرين حضوركم ومشاركتكم، وبدورنا نتشرف برعاية حفل توقيع كتاب الأستاذة فاطمة البزال «ثنائية السجن والحرية في شعر عمر شبلي».

أيها الحضور الكريم:

إن بلدة البزالية، التي أسعدها حضوركم وتواجدكم في هذا المحفل الكريم، لتَفخرُ بفاطمة مهدي البزّال وأساتذتها الذين أخذوا بيدها إلى عالم الثقافة والأدب وإلى ينبوع المعرفة الذي لا ينضب كما تنضب ثرواتنا وموارِدُنا ومياهُنا في هذا البلد، ولا يضمحلّ كما تضمحلّ علاقاتنا الاجتماعية، اللهم إلا عبر الواتساب والفيسبوك ومواقع التواصل الاجتماعي، لتكون خير جليس في الأنام لا الكتاب.ولكي نستفيد من تجربة الشاعر عمر شبلي، وهي تجربة غنيّةٌ وحيّة، وحتى لا نكون سجناء على مساحة الوطن، فإننا ننشدُ الحريّة المسؤولة في مجتمعنا، تلك التي نشدها أدباؤنا وشعراؤنا الملتزمون بقضايا الأمة، سواء كان ذلك في الماضي أم الحاضر. وهو الهدف المشترك الذي نلتقي عليه جميعا في صياغة الشخصيّة المتوازنة التي تعبقُ بالحب والخير والجمال وتنشره في ذاتها وما حولها.

وهذه الندوات والمؤلفات، التي تحاكي المشاعر الإنسانية وتهزّها فتغدو نفوساً شفافة، معطاءة ومنتجة، تنظر إلى الأجيال اللاحقة فتنصفها في حقوقها ومواردها وثرواتها. وهي إسهاماتٌ معتبرةٌ في عمليّةِ تنميةٍ مستدامةٍ تعتمدها السلطات المحليّة، وترمي من خلالها إلى تطوير مجتمعاتنا عبر التأثير والتأثر المتبادلين ما بين المظهر والمضمون في علاقةٍ جدلية أبديّة، إذ انّ المظهر الحضاري الجميل يدفعك

لتكون مواطناً راقياً صالحاً. كما أن المواطن الصالح يُنتجُ مظهراً حضارياً جميلاً، وهي ثنائيةٌ تنمويّةٌ جديدةٌ برسمِ دعاة التنمية في بلداتنا. فنحن بحاجة إلى عملية إنماءٍ متكاملةٍ: فكريةٍ ومادية، نبني فيها الحجر والبشر في آن.

نجدد الترحيب والشكر للجميع والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

وختمت بتعريف الأستاذة فاطمة البزال:

للرياحين مع اتساق الفجر ضوعٌ أخّاذ، يروي نَهمَ الباحثينَ عنِ الحقيقة. في هَدْأةِ الليل، وفي صَخبِ الأماني السَّامقة، سكونُها لا يُخفي تلاطمُ الأمواجِ على سواحلِ مداركِها. مجذافُها الصبرُ وقوّةُ التّحدي، والعزمُ والإيمانُ بأنّ أصحابَ القضايا الكبرى لا شكّ سينتصرون. كل من عرفها لمس عندها شغفها وحبها للعلم. في زحمة الاهتمام بالبيت والأسرة كانت تُفردُ مساحة خاصةً لمتابعة دراساتها العليا، والاطلاع على النشاطات الثقافية والأدبية. الأستاذة فاطمة البزال، فلتتفضلي، المنبر لك.

كلمة الأستاذة فاطمة البزال:

أيها الأحبة: السلام عليكم

ما وطنتُ القلم لقول، لأنكم فوق القول، ومن حضوركم البهي خجلت أحرفي وتلعثم لساني وجفّ حبر قلمي. لكن قلبي زادت حدّة نبضاته، ناطقا بالودّ والمحبة والتقدير، لكلّ من حضر ولكلّ من تجشم عناء السفر ليكون اليوم بيننا، ويشاركنا حفلنا الذي تزيّن بالنخب العلمية والثقافية والأدبية. وما زاد غبطتي أن لبنان كلّه يجتمعُ اليوم تحت سقفٍ واحدٍ مبارك، من أقصاه إلى أقصاه. من الهرمل إلى الجنوب الحبيب، ومن بيروتَ غربا إلى الصويري والمنارة شرقاً. مروراً بقرى البقاع الخصيب.

أيها الحفل الكريم:

أجدني مدينةً بالعرفان والجميل بداية لعائلتي التي تحملت انشغالي عنها وكانت خير معين لي. والشكر الجزيل لحاضن الثقافة والمثقفين والواقي لعثراتهم والمصوّب لخطواتهم، الأب الروحي الأستاذ الدكتور علي زيتون، من دخل بيته صار فرداً من أسرته التي تنمو وتكبر في ظلّ واحةٍ وارفة الظلال، واحة الملتقى الثقافي الجامعي.

والشكر موصولٌ للشاعر عمر شبلي، كلماتي ستبقى عاجزةً عن بلوغ شكره وأداء حقه، كان خيرَ مُحفّزٍ ومشجّعٍ إذا ما طرق بابيَ الوهن والفتور. عطاؤه مدرارٌ لا يوازيه سوى سموّ روحهِ ومحبته الغامرة للجميع.

كما وأشكر الدكتور حسن عاصي. صاحبُ دار المواسم، لدماثة خلقه وتعاطيه الراقي، ومناقبيته ومهنيته العالية. لقد جعل تجربتي الأولى في هذا المجال سهلةً وميسرة، وفاتحةً لأعمالٍ قادمةٍ بإذن الله.

والشكر الجزيل لبلدية البزالية رئيساً وأعضاء، لدعمهم الأعمال الثقافية. كيف لا و«**كلنا في الهمّ شرقُ**». وهمّ النهوض بالثقافة يؤرق الجميع. ونأمل أن يكون هذا الاحتفال ممهداً لسلسلة أنشطة ترعاها البلدية في القادم من الأيام.

والشكر الجزيل لأهل بلدتي. لقد قرأت في قسمات وجوههم أجمل آيات المحبة والحبور. لكل من يسعى لتجاوز الماضي ويجذف وصولا للمستقبل، لينابيع الأمل التي تؤطر رؤانا وتعطر مسيرتنا. شكرا لكم.

وكان توقيع للكتاب في نهاية الحفل.

ندوة الصويري
حول كتاب «العنف وتطوير مناهج التفسير»

د. هالة أبو حمدان

إعداد الأستاذة زينب راضي

ضمن نشاطات «السبت الثقافي»، وبالتعاون مع الملتقى الثقافي الجامعي ومجلة المنافذ الثقافية، عُقدت بتاريخ ٤/ ٢٠١٦/٩ ندوة ثقافية ناقشت كتاب «العنف وتطوير مناهج التفسير» للدكتورة هالة أبو حمدان وذلك في دارة الأستاذ عمر شبلي في بلدته «الصويري».

افتتح الأستاذ الشاعرعمر شبلي الندوة مرحّباً بالحضور ومشيراً إلى أن الثقافة وحدها قادرة على توحيدنا في ظل الوضع الراهن، ومن ثمّ عرّف مدير الندوة الدكتور علي زيتون بالملتقى الثّقافي الجامعي وبمجلة المنافذ الثقافية، ومما جاء في كلمته: «هي مجلة تجمع بين طياتها العديد من الباحثين من العالم العربي ومن مختلف أنحاء العالم، وأشار إلى أن الملتقى والمجلة حطّما الحدود وتخطّيا الحواجزالتي تعيق التقدم الثقافي، كما أشاد بصاحبة الكتاب الدكتورة هالة أبو حمدان قائلاً إنها ناقدة في العمل الثقافي تحكّم العقل والمنطق وهذا ما يميّز كتاباتها.

قراءة أولى في كتاب «العنف وتطوير مناهج التفسير» للدكتورة هالة أبو حمدان

بقلم الأستاذ رفعت فارس/كامد اللوز

في خضم الأحداث التي تعصف بأمتنا العربية والإسلامية وفي ظلّ القهر المُمنهج والظلم المعمّم والفقر والجهل والتخلف، يعيش الفكر في أمتنا على قارعة العدم.

في هذا الجوّ المأسور بحواجز اجتماعيّة وفكريّة وسياسيّة ودينيّة تطالعنا الدكتورة السيدة هالة أبو حمدان بكتاب جدير بنا أن نقرأه، كتاب يهجس بتحرير الفكر في أمة تقبع في أقبية الماضي، يُلبس الكلمة قناعاً من الخوف والزيف والخجل.

هو كتاب «**العنف وتطوير مناهج**

التفسير»، وتخلص فيه الدكتورة إلى **«قراءة في تطوير قضايا المرأة»**.

قد يقول قائلٌ إنّ الموضوع ليس جديداً كلّ الجدّة، والقارئ المنصف يرى أنّ الدكتورة هالة تعالج الموضوع بكل فهم ووعي وجرأة وبأسلوب عصري وحديث.

إذ تناقش الدكتورة الثقافة الإسلامية وأصول الفقه من خلال مصلحة الإنسان الفرد والإنسان المجتمع.

فلعلّ الثقافة الإسلامية التي تحمل في طياتها نتاجاً فكريّاً وثقافيّاً بما يحويه من إبداعاتٍ علمية وفنية وأدبية، قد أسهمت إسهاماً كبيراً في بناء الحضارة الإنسانية وأثْرت الفكر العالميّ علماً وقيماً وسلوكياتٍ أخلاقية تتناول جميع مناحي الحياة.

غير أنّ الخطاب الدينيّ اليوم الذي من شأنه أن ينهض بالإنسان والحياة نراه يرفع من رايات الجهل وتهميش العقل. ولا ندري لماذا تنادي تلك الخطابات بالعذاب والنقمة والألم والتّخويف من عقاب الله لينقلب ذلك الإحساس بالأمن والثواب والأمل إلى وسواس محن، يجري في دماء الغلاة ملوثاً بالعنف والسبّ واللعن حتى أصبحت الفرحة نادرة في وجوه أطفالنا والسعادة معدومة في قلوب كبارنا، فأيّ ثقافة أو إبداع يستطيع أن يقدّمه اليائس الشاكي؟ شعوب العالم تتقدم لتبني لها منزلة في سلّم الحضارات ونحن نتراجع ونكسر أعمدة ثقافتنا ونهدم أطلال حضارتنا.

الثقافة الإسلامية هي وليدة دين إلهي جاء به خاتم النّبيّين صلى الله عليه وسلم، إنّه منهج حياة، هو دين يبني الإنسان حين ينطلق ليعالج أزمات الواقع.

ترى السّيدة الدكتورة هالة أن الأديان والحضارات تمرّ بفترات تاريخية متنوعة: فترات وعي وتقدم، كما تمرّ بفتراتٍ من الانحطاط والتخلف، غير أن فترة التخلف والانحطاط هي سليل ستة من القرون العجاف (١٤٠٦).لقد تخلّفنا عن ماضينا فأصبحنا نعيش عصراً غير عصرنا فضعفت فينا إمكانيّة العزة وفقدنا إسلامنا الذي يجعلنا أمّة.

الإسلام قام على تحرير الإرادة فلن نكون مسلمين إلا بتحرير الإرادة الفرديّة التي تقتضي أن يتحرّر العقل من التّبعية والتّقليد، وإبقاء التّبعيّة مبدأ إسلامي، ليكون لنا قرارٌ اقتصادي حرّ وقرار سياسيّ حرّ.تقول الدكتورة هالة: «الرسالة الإسلامية ليست مجموعة طقوس وعبادات فقط بل أيضاً منهاج للدنيا، معاملة وعلاقات اجتماعية (ص١٢)، وتطرح الدكتورة مجموعة من المواضيع والتّساؤلات والإشكاليّات الهامّة في ظل الأزمات العنيفة التي يمرّ بها عالمنا الإسلامي والتي من أهم أسبابها «تهافت الفكر الإسلامي».

فهي ترى أن مشكلة الإسلام تكمن في تفسير معنى قدسيّة النّصوص والأحكام والمبادئ الشرعية والفقهية. (ص٢٩).وتخرج إلى وضع مناهج للتفسير والتّأويل

التفسير لغةً واصطلاحاً هو الكشف عن المعاني المعقولة بينما التأويل هو علم يتمّ من حسن فهم القرآن فهماً صحيحاً وذلك بردِّ الآيات إلى الغاية المطلوبة منها، واستنباط دلالاتها واستخراج معانيها.

هذا وقد أجمع فلاسفة المسلمين على أنّ العقل والوحي مصدران للمعرفة والوصول إلى الحقيقة، «فالعقل لا يضاد الحق».

ولمّا كان للشريعة ظاهرٌ وباطنٌ وَجَبَ التأويل وهنا يرى ابن رشد أنّه لبعض الفلاسفة وحدهم حقّ التأويل، أي لأولئك الراسخين في العلم وليس الأمر لرجال الفقه «لأنّهم على ثقافتهم محدودو العلم».

وتتساءل الدكتورة في مقدّمة القسم الثّاني من كتابها «كيف يمكن تفسير أو تأويل الآيات الكريمة دون الوقوع في خطيئة» وتضع منهجاً متكاملاً لهذه الغاية من عشرة بنود أو شروط «لا بدّ من أن تجمع بين الاستمداد من التّراث والاستعانة بالعلوم العصرية ليتمكّن من مواجهة التّحدّي» (ص ١٥٧١٦١)

تتعرّض الدكتورة لمناهج التفسير التقليدية لدى بعض الفقهاء المسلمين وهؤلاء أناس قد تجاوزهم الزمن. كما تعرض مناهج التفسير المعتمدة على العقل كما عند المعتزلة والأشاعرة، ولدى بعض الإصلاحيّين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

كما تتحدث في الفصل الثاني عن العنف في الإسلام وعلاقته في التفسير والتأويل وترى «أن الهمجية والعنف سمة مشتركة بين الشعوب، فالعنف ليس اختصاص شعب أو دين» لتخلص في القسم الثاني إلى ضرورة تطوير طرائق التفسير فتطرح سؤالاً كبيراً.

هل أنصف الإسلام المرأة؟

الإسلام دين إلهي جاء به محمّد عليه الصلاة والسلام لينصف كل مخلوقات الله. فكيف لا ينصف المرأة وهي صنو الرجل!

هناك اعتراف شامل بأهمية المرأة في مشاركتها في جميع مناحي الحياة: اجتماعياً وفكريّاً وسياسيّاً..... الخ، فهي تمثل وحدة في وطنها بكل مكونات هذا الوطن من طلب الحرية والديمقراطية والمعرفة وكل القيم الإنسانية. وإنّني أرى في كتاب الدكتورة هالة وخاصّة في القسم الثاني الذي تتحدث فيه عن حقوق المرأة دعوة إلى المرأة العربية لتستعيد الثقة بنفسها وتنفض عنها غبار السنين الطويلة

من الجهل والتخلف. إنّه دعوة لنبذ الفكرة السائدة التي تقول «إنّ عقل المرأة أقل من عقل الرجل» أو إن تفكيرها يغلب عليه العاطفة والانفعال وتنقصها الرؤية والتدبّر.

إنّ هذه النظرة الدونية للمرأة هي وليدة ظروف بيئية واجتماعية متخلّفة أو أنّ العرب على الأرجح قد تأثّروا بمقولة أرسطو التي تقول «جنس الذكر أصلح للرئاسة من جنس الأنثى ومن ثمّ فتسلط الرجال على النساء مسألة طبيعية» (كتاب السياسة ص ١٣٥٩).

ومن المؤسف أن الإنسان العربي قد تلقّف مقولة أرسطو (المعلم الأول) بغبطةٍ وراح يضفي عليها شيئاً من القداسة، فأصبحت المرأة إنساناً ناقصاً، لا دور لها سوى الإنجاب وتربية الأولاد، فالنساء ناقصات عقل ودين ومن العجب العجاب أن تجد في بلادنا من يردّ هذه الأفكار السّاذجة إلى الإسلام العظيم.

غير أنّ الدين لم يقل في ذلك شيئاً، ولا العلم يعترف به، ولا التاريخ يشهد بصحّة ذلك. بل العكس، فإنّ الدين يشهد برجاحة عقل المرأة وسداد رأيها وحكمتها وتدبير شؤون الحكم، فهذه بلقيس ملكة سبأ بعد أن جاءها كتاب النبي سليمان عليه السلام حاورت أشراف قومها حيث قالت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢].

فهي لا تتسرّع ولا تتهور بل تدعو علّيّة القوم قبل أن تقدم على اتخاذ قرارٍ خطيرٍ يمسّ المملكة، في حين يصور القرآن الكريم اندفاع المستشارين عندما راحوا يلوّحون بالقوة حيث قالوا: ﴿نَحْنُ أُو۟لُوا۟ قُوَّةٍ وَأُو۟لُوا۟ بَأْسٍ شَدِيدٍ وَٱلْأَمْرُ إِلَيْكِ فَٱنظُرِى مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: ٣٣]، فنبههم بلقيس إلى ﴿إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً﴾ [النمل: ٣٤]. ونحن للأسف نترك هذه الآيات المضيئة لنأخذ بفكرة أرسطو، ونترك آيات بينات تتحدّث عن رجاحة عقل المرأة.

وهنا أقول، لا يجوز الاحتجاج بالآيتين الكريمتين الوحيدتين في القرآن الكريم ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] و﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤]. فهاتان الآيتان لا تتحدثان عن الرجل والمرأة بإطلاق وإنّما تتحدّث عن علاقة الرجل بزوجته داخل الأسرة من ترتيب واجبات الإنفاق وتربية الأولاد. حيث أنّ الأسرة مفهوم أخلاقي وليس مؤسّسة سياسيّة أو فكريّة. لذلك لا يجوز الخروج بفكرة القوامة من حيّز الأسرة الأخلاقي إلى مجال السّياسة أو الفكر، وإنّما أتى القرآن الكريم بآية القوامة كي يستقيم أمر الأسرة، فالقوامة قوامة الرجل على زوجته داخل الأسرة فقط فلا يمكن التعميم. إذ لا يمكن أن يكون سائق سيارة هيلاري كلينتون

التي قد تصبح غدا رئيسة لأعظم جمهوريات العالم، أن يكون سائق سيارتها قواماً عليها. أو أن حاجب مكتب الدكتورة هالة في الجامعة قوام عليها.

كما ترى الدكتورة أن القوامة المذكورة في الآية الكريمة «ليست مطلقة وإلا لما كانت الآية ربطتها بشرطين، الأوّل: أن يكون وضع الرجل أفضل من وضع المرأة. وثانياً: أن يكون الرجل هو الذي ينفق على الأسرة» (ص١٧٤)

وتقول «إن الخطاب القرآني قد ساوى بين الذكور والإناث في الحقوق والواجبات وفي الثواب والعقاب» (١٤٧) وشواهد القرآن كثيرة.

«والقوامة قبول طوعيّ لوضع الرجل بما يحفظ مكانته كربّ أسرة دون استعباد المرأة أو تحقير لشأنها» (ص ١٧٥ و١٧٦)

وتستشهد الدكتورة بقول للسيد العلامة محمد حسين فضل الله «لا يتعدى معنى القوامة الإدارة والإشراف في دائرة الأسرة ولا تشمل علاقة الرجل بالمرأة في الحياة العامّة».

وشواهد التاريخ كثيرة على نبوغ نساء أخذن بنواصي الفكر، فامرأة فيثاغورس قد تولت رئاسة المدرسة الفيثاغورسية بعد وفاة زوجها.

وهذه هيباشيا «٣٧٠م»، فيلسوفة الإسكندرية ابنة ثيون أستاذ الرياضيات التي عارضت أرسطو في طرحه لمقولة تفوق الذكر على الأنثى ودافعت عن المرأة ككيان إنساني وأثبتت تفوّقها على كثير من الرجال.

وقد أجمع المؤرخون على أن هيباشا كانت شخصية مميّزة وعلى خلق رفيع.إنّ هذه المرأة العذراء الأسطورية الجمال كما يصفها ول ديورانت في قصة الحضارة قد عزفت عن الزواج لتعيش فلسفتها وقناعاتها. والأمثلة كثيرة في عصرنا حول نساء أثبتن كفاءة في الحكم ورجاحة عقل وسعة أفق أمثال تاتشر (المرأة الحديدية) وبي نظير بوتو في باكستان وأنديرا غاندي في الهند وغولدا مائير رئيسة وزراء العدو التي ذقنا على يديها الأمرّين.

وتتناول الدكتورة في المبحث الثالث ما تسميه «الثغرات في حق الطلاق في الإسلام» (ص ١٧٧).

تقول الدكتورة «إن العلاقة الزوجية لا تستقيم إلا في حال اعتبارها شراكة قائمة على التفاهم وهي علاقة سكنى ومحبة» (ص١٧٨)، وتستشهد بالآية الكريمة ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١].

«غير أن حصر الطلاق بيد الرجل يعني إعطاءه إمكانيتين: الأولى إمكانية طرد المرأة

ساعة يريد، والثانية في حبسها على ذمّته بالقدر الذي يشاء» (ص١٧٩).

وتورد قولا للإمام محمد عبده «لا يمكن أن تنال المرأة ما تستحقّ من الاعتبار والكرامة إلا إذا مُنحت حقّ الطّلاق» (الأعمال الكاملة ص ١٢٧ و١٢٩) ص ٨٠.

«فالإسلام ضدّ القهر والظلم والعنف بكل أشكاله ومع حرّية الإنسان ذكراً كان أم أنثى» (ص١٨٢).

وهنا لا أضيف شيئا، إنّما أقول إن المحاكم الشرعية قد أعطت حقّ التفريق بين الزوج والزوجة إذا مورس ضدّها أيّ نوع من أنواع العنف أو القهر أو الظلم بعد تحكيم بينهما وبعد أن يقتنع الحكمان باستحالة العشرة بينهما.

وتعالج الدكتورة في المبحث الرابع مسألة إرث المرأة في الإسلام وتطويره، وترى أنه طالما ساوى الإسلام المرأة بالرجل في العقل والتكليف والعقاب والثواب، وأن الأحكام الدينية المتعلقة بالإرث هي أحكام اجتماعية ومالية بامتياز، جاءت تنظم أوضاعاً اجتماعية كانت سائدة في ذلك الحين، غير أنّ الاستمرار في تطبيق أحكام الإرث بحرفيتها أصبح يمسّ ركناً هامّا من أركان الدين وهو العدل (ص ١٨٤ و١٨٦ و١٨٧).

وعلى كلّ حال، فأمام هذه الإشكاليّة وغيرها لا بدّ أن يجتمع فقهاء الأمّة من الراسخين في العلم لإعادة النظر في تفسير القرآن وتأويل آياته على ضوء ما يستجدّ من معطيات العصر.

وأخيراً، نلاحظ وجود تغافلٍ في دور البيئة في قدح القدرات وإظهارها حتى بالنسبة للرجال، فهنالك نماذج مضيئة في التاريخ وفي عصرنا الحاضر حول نساء ظهرن ونبغن وأثبتن جدارة. والقول بأنّ عقل المرأة أقلّ كفاءة من عقل الرجل هو قول ظاهر البطلان متجاهلين الأثر السيّء للبيئة وهو يشبه تماماً القضية التي كثيراً ما أثارها الغرب حول إمكانية العقل العربي وقدرته على التفلسف وإنكارهم أنّ هناك فلاسفة مسلمين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. فطبيعة العقل البشري واحدة عند جميع الأجناس والأقوام.

وقد يكون السبب الحاسم في تخلف المسلمين اليوم هو الظروف السياسية والاجتماعية والدينية التي نمرّ بها وأهمها طغيان الحاكم وسيطرة رجال الدين.

فقد أصبح الدين بخدمة الحاكم وأولي الأمر، والمثقّف يستجدي الوظيفة من ولي الأمر، فبدلاً من أن نتّجه لحلّ مشكلات مجتمعنا لنتلمّس مسارات التّقدّم، فقدنا الأمل ورحنا نبحث عن بدائل فكريّة نراها كل يوم. وهي بدائل لن تسهم في رقيّ مجتمعنا ولا في ازدهار فكرنا لأنّ الفكر

الدّخيل ليس كالفكر الأصيل في قدراته على مخاطبة شعبنا وتلمّس مشكلاتنا.

وأخيراً وليس آخراً لا بد لنا من مواكبة العصر ومحاولة تفهّم الظواهر الإنسانيّة وذلك بإعادة النّظر في ماضينا واتباع منهج التجديد في الفكر الإسلامي كأداة للتواصل، استمراراً للبقاء والصّمود في وجه التطورات المستحدثة.

فالأمة التي ترفض التجديد ولا تمارس حقها فيه تلغي ذاتها وتضعف من إمكانياتها الفكرية وترضى لنفسها أن تكون عالة على أجيال سابقة أو لاحقة.

فقد أصبح التجديد أيها الأخوة أداةً للتواصل لأنّه يعطي للفكرة بُعدها الزّمني، كما يرى سبينوزا. ولا أظنّ أننا بحاجة إلى إقامة الدليل على أهميّة التجديد بالنسبة للفكر، فالتّجديد هو وسيلة الاستمرار. وفكرنا الإسلامي لا يختلف عن الفكر الإنساني من حيث قابليته للتجديد بما يملك إسلامنا من خصائص ذاتية وغايات إنسانية.

ويبقى منهج التجديد في مجال الفكر الإسلامي الأمل الذي لا خيار لنا في تجاوزه لأنّ مجتمعنا ضاق بليل الظلام. وآخرا لا بد لنا من أن يتصدى فكرنا الإسلامي لكل التحديات الفكرية المعاصرة والأمل بجيل الشباب من أمثال الدكتورة هالة يحمل مشاعل التجديد التي ستضيء ذلك الليل.

كلمة الأستاذ محمد برّو

مناقشة كتاب

لقدتشرفت بقراءتي كتابَ «العنف وتطوير مناهج التفسير مع قراءة في تطوير قضايا المرأة» للدكتورة هالة أبو حمدان والتي نعرفُها ابنةَ أسرةٍ امتازت بتقديم الأهمِّ والأميَز.

إننا لن نبالغَ إذا قلنا إن هذا الكتابَسينفضُ الغبارَ ويكشفُ الحقيقةَ التي انتهزَغيابَها من أرادَ للإنسانية شرّاً، وأنّه سيسدُ فراغاً كبيراً في المكتبة العربية الحديثة، حيث نجدُ أنفسَنا أمام مفارقةٍ عجيبةٍ: ففي الوقتِ الذي نرى فيه انشدادَالناسِ كلِّ الناسِ على متابعة مايدورفي عالمنامن أحداثٍوحروبٍوممارسةِ كلِّ أنواعِ العنفِ وسفكِ الدماءِدون أن يحاول أحدٌوضع فكرةٍ بدريةٍ في الليالي المظلمة وتأتي الدكتورة هالة لتضيء فكرةً مشعّةً بين من يلعن الظلمات، فكرةًبالغةَ الحساسيةِ طالما لم يتجرأ الكثيرون على طرحها في عصرنا الحاضرعلى اعتبار أنّها من المقدسات أو من المحرمات، وحيث يشهدُ التاريخُ بدموية طرحها. دع عنك ما وُضع من حدودٍ وخطوطٍ حمرٍ وغير حمر في البحثِ والنقاش والعرضِ في معرفة دين الإسلام الداعي إلى السلام. والداعي هو نفسه إلى الحوار والتفكّر والتأمّل

واستنباط ما هو حق وخير وجمال. إن معرفة الدين ليست فقط سبيلاً من سُبُل حُسن إدراك الديانة الخاصة بالشخص، بل إنها أيضاً سبيل أكيد لحل النزاعاتوليس سبباًللإنعزاليةِ والتفردية والتطرّف، هي فتحٌ للعينين وتصويبٌ للرؤياً على عالم الواقع كله.

فلنعترف من جهةٍ أخرى أن كثيراً من الكتاباتِ التي تناولت مباحثَ من هذا النوعِ من الدراسات كان يغلبُ عليها الطابع الإنفعاليّ، بل الخطابيّ، بسبب اتخاذها إما موقفَ الدفاعِ عن االمذهبِ أو الرأي الخاصِأو موقفَ الهجوم الإبتدائي على المذاهب أو المدارسِ الدينيةِالأخرى، بعبارة أوضحَ:هي كتاباتٌ تفتقدُ إلى كثيرٍ من مقوماتِ «الدراسات العلمية»، التي يقوم في مركزها محاولة إدراك الآخر على ما هو عليه وعلى أحسن ما هو عليه، ولنتفق من بعد معه أو فلنختلف. بعبارة موجزة: إننا في أشدِّ الحاجة إلى أن «نعرف» مجرد «المعرفة» وإلى أن «نفهم» مجرد «الفهم».

إنّ عنوان الكتاب «العنف وتطوير مناهج التفسير مع قراءة في تطوير قضايا المرأة» دالٌّ بوضوح على مضمونه، فقد تفرّعت من العنوان نقاط ارتكاز بطريقة أكاديمية بمنتهى الإتقان والوضوح الذي يحقق غاية الكاتبة في إرسال رسالتها لكل الناس ويفهمها المرسل إليه من دون ترميز ولا تشفير أو غموض. نقاطٌ لم تُطرح من قبل كموضوع إشكالية بهذه الطريقة، معضلة الدين في مفهوم وحدود «القداسة» وما ترتب على هذا المفهوم عبر الزمن الغابر من محرمات وتجميدات حالت دون مواكبة الحياة في صيرورتها التي أرادها الله سبحانه لخلقه، حيث تؤكد عدم فصل الدين عن الدنيا بل هو مرتبط عضوياً بها يواكبها بالإجتهاد، والإستنباط، ليصير التحريم والتحليل ضمن نطاق المتحولات التي لا تحيد عن أهداف الرسالة الإسلاميةِ التي تعرّف الإنسانُ بخالقه وتهديه الصراط المستقيمَ ليعيش بسلام ومحبة وسعادة بنفسه ومع مجتمعه والإنسانية.

يتناول الكتاب مناهج التفسير والتأويل عبر التاريخ الإسلامي ومذاهب علماء الدين الذين أنشأوا لأنفسهم مدارس دينية وفقهية، فالكتاب مدعاة إلى الإهتمام به، ويزيد من ذلك أنه يعتمد في فصوله على معرفة وثيقة لعدد كبير من المتخصصين بحسب كل مذهب مما عرض له الكتاب، في العالم القديم أو الحديث أو ما بينهما. كأمثال الإمام مالك ومنهاجه المتمسّك بالسلف، والإمام الشافعي ومنهاجه الإستدلالي، والإمام أبو حنيفة ومنهاجه الإستقرائي مثبتة مصادر معلوماتها غلباً ما تكون غير محايدة، لتدخل على أصول الفقه عند الشيعة الإمامية بمطالعة موجزة تبيِّن

فيها موقف الشيعة من الإجتهاد، وترتبه على اعتباره من الطور الثالث في الإجتهاد، وركَّزت كثيراً على المرجع السيد محمد باقر الصدر، وكم كنت أرغب من الدكتورة لو توسّعت في دراستها بمسألة الإمامة وعصمة الأئمة التي أراها من وجهة نظري لها مفعول القداسة وهنا أطرح سؤالاً: ألا يوجد تشابهٌ في مفهومي العصمة عن الخطأ على أنهامن المقدَّسات وأنّالمناقشته في أحكامها تعتبر من المحرّمات؟ ٢ – وأيضاً مفهوم أن النص القرآني والحديث من المقدسات وبالتالي ممنوع المناقشة فيها؟ رغم الفرق بين كلام الله خالق الإنسان والمخلوق، مع العلم أنّ الخالق أعلم بالمخلوقوالمخلوق غير مقدَّس حتّى ولو كان نبياً. فهذا آدم عصى أمرَ ربّه ثمّ تاب، وهذا موسى قتل نفساً ثمّ تاب، وهذا يوسف أنساه الشيطان ذكر ربه، ومحمد نبي الإسلام عبس وتولّى أن جاءه الأعمى...فكيف تكون القداسة وما هي حدودها وبِمَ تختلف عن غيرها.... أسئلةٌ كثيرةٌ بحاجة إلى إجابة، لننتقل بعدها لتسليط الضوء على العلاقة بين النص والإنسان، ونسأل: عن الفاعلُ وعن المفعولٌ به منهما؟

إن منظورَ الكتابِ منظورٌيطرحُ إشكاليةً معاصرةً وخطيرةً تكاد تودي بعالمنا من خلال تسليط الضوء على العلة والسبب في التطرف واستغلال قداسة الدين بحيث يلبس ثوبها أناس مارقون يعيثون في الأرض فساداً باسم الدين، ومن وجهة نظر الوقت الحاضر، معاً هذا كله فضلاً عن أنّ الكتاب لا يتحدّث عن «المعتقدات» الدينية وحسب، ولا على وجه الخصوص، بل يتحدّث عن الشخصيات كظواهر إنسانية واجتماعية وتاريخية معاً.

ثمّ إنّ هذه الدراسة لمناهج التفسير والمفسرين الأرض، أو لبعضها على الأقل، مفيدة لسبب جديد: وهو أنها تطبيق المنهج الإجتماعي في دراسة التيارات، بل قل «المنظور الثقافي» على ما نفضل، أي أنّها تنظر إلى الدين من حيث هو جزءٌ متكامل من ثقافة بعينها، وحيث أن الثقافة كالكائن العضوي، أو تكاد، فإنها تنمو وتتغير ملامحها وقد تصيبها تحولات وقد تنزل عليها ملامح الشيخوخة، قبل أن ينقضَّ عليها الموت، سريعاً خاطفاً أو بطيئاً متمهلاً، فإن دين الثقافة هو الآخر تتغير ملامحه، وقد يتجمد، وقد يهاجر من بلده إلى بلد آخر فتتحول سماته بالكلية. فإذا رجعنا إلى مقدمة الكتاب، وجدناه ينتبه الى وقائع التاريخ والحياة الإجتماعية وأمور التطورات السياسية وغير ذلك، عند الشعوب التي تحتضن هذا المذهب أو ذاك لهذا السبب فن هذا الكتاب مثير لاهتمام دارس الدين والمؤرخ ودارس الفلسفة

وتاريخ الأفكار ودارس علم النسان، وغيرهم، على السواء، بل ن رجال السياسة وخبراء نفسيات الشعوب ورجال العلام سوف يجدون في هذا الكتاب، وخاصّةً في الأقسام الأخيرة من فصله المتصل في تطوير قضايا المرأة، مادّة لاهتمامهم على التأكيد.

وقد اضطلع بأهميةقراءته الزملاء الأساتذة. وسوف يجد القارئ حضور الكاتبة بارزاً في سائر صفحات الكتاب، ولكنه ليس الحضور الجاثم على أكتاف النص.

وعلى أنفاس القارئ، بل هو حضور اللغة السلسة التي تنقل إلى القارئ غاية النص نقلاً مباشراً، وهو حضور التعليقات المتتابعة على كل صفحة من صفحات الكتاب على التقريب والتي تسهّل للقارئ مهمة الفهم، ثم نه أخيراً وليس آخراً حضور اختيار المصطلح المناسب الذي يوصل القارئ إلى مقاصد الأصل من غير انحراف أو غموض. والحق أن هذه المسألة الأخيرة ينبغي أن تكون موضع أهمية خاصّة، لأن الدكتورة تناولت موضوعات بإسلوب قانوني يظهر شخصية الكاتبة أستاذة القانون العام في الجامعة اللبنانية موضوعات لقضايا دائمة في الماضي كما في الحاضر. ولعلّ مثل هذه العقبة الكبرى وحدها تجعل مجرد القيام بكتابة مثل هكذا موضوععمل جدير بالإهتمام. وربما يختلف بعض أهل الإختصاص في هذا المذهب أو ذاك على معارضة الرأي وهذا يغني ويثري ثقافتنا، وتستطيع كاتبة هذا الكتاب أن تؤكد هذا الحكم على التخصيص، «طوير قضايا المرأة»، ولها بموضوعاتها بعض الاتصال الحميم.

وقد برهنت الدكتورة هالة أبو حمدان عن عنايتها الفائقة وخبرة ضليعة في البحث والإستدلال والبرهنة بنبرة قاضية تكشف خيوط المشكلة في فهم الدين لتصدر حكمها المبرم على موطن الخلل، خلل له تكاليف باهظة تدفعها البشرية على مذبح الحياة، فهي لم تكتفِ بالسرد التاريخي ولم يكن هدفها، بل ناقشت وقارنت وقابلت بمنهج متفرّدلتصل مع القارىء إلى الحقيقة المجردة، ولا شكَّ أن هذا الكتاب يزخر بالمعلومات والنظريات والمدارس الدينية الأساسية التي شكَّلت عبر التاريخ الإسلامي تشعّبات مذهبية وفقهية خطيرة كما يزخر بالشارات التاريخية والدينية، واهتماماته الخاصّة القديمة بموضوع الدين، فضلاً عن المثابرة والعناية بالتدقيق.

وليس من المناسب، ولا من الممكن، تلخيص الكتاب في فصوله، وإنما نشير وحسب، على سبيل المثال، الى محتويات بعض فصوله، فلنأخذ مثلاً طويرقضايا المرأة.

ويؤدي تقسيم الكتاب وحجم فصوله إلى نتيجة منهجية مهمة، تلزم القاري متابعة الفصول تتالياً لينتهي بتطبيق ما ورد سابقاً على تطوير قضايا المرأة.

إن ظهور هذا الكلام فرصة للدعوة إلى إنشاء أقسام علمية في الجامعات ومراكز البحوث الإجتماعية لدراسة الأديان دراسة علمية تهتم بغاية المعرفة، وحيث أن القرار في مثل هذا الأمر بيد السياسيين، فليعلم هؤلاء أن كبار الساسة في الحضارة الغربية لا يفعلون شيئاً ولا يتخذون قراراً في شأن أمور آسيا وأفريقيا بدون استشارة أهل التخصص في هذه المجتمعات وفي دياناتها: ألم يكن المستشرق جاك برك مستشاراً لرئيس الجمهورية الفرنسية الحالي بينما كان يقوم بترجمة معاني القرآن إلى الفرنسية؟

يبقى أن نشير إلى بعض المسائل ليس للتقليل من أهمية الكتاب أو دفاعاً عن أحد، إنما للمناقشة وإبداء الرأي:

١ – هناك مصادر تشير إلى إنّ المراحل الثلاث التي ذكرتها الدكتورة في مسألة الإخوان ص (١٢٥) هي مراحل نشأة الجماعة وليس الكتائب، بحيث تقول تلك المراجع أنّ الكتائب أُسِّست للقتال في فلسطين المحتلّة وليس للإغتيالات.

٢ – حيذا لو عدنا إلى المصد واثبتنا إذا ما كان السيد قطب هو قائد الإخوان كما ورد ص (١٢٦) أم غير ذلك.

٣ – لم أجد مرجعاً دينياً يؤكّد قرار تعطيل الإجتهاد كما ورد ص (١٢٧).

٤ – هل بحثنا بأسباب أخرى كانت وراء نشوء العسكرة في الإسلام غير النصوص الدينية؟ وهل كان هناك دور للظلم الذي مارسته الدول الإستعمارية والإحتلالية، التدميرية وما سببت من موت، وفقر وتشريد.... أليست أجدر بالاتهام وبالبحث؟ وخاصة أنّ موضوع الكتاب كان في فترة سابقة ينحو نحواً مختلفاً عمّا نحن فيه الآن؟ إذاً إين تكمن العلّة وما هو الحل؟

٥ – إنّ ما أسندت إليه الكاتبة من قول السيد عماد عبد الغني سلطان ص (١٢٨)بتكفير السيد قطب للأمة لم أجد أي نص للسيد قطب يكفّر الأمة. حبذا لو عدنا للمصدر وليس للمرجع لإثبات الدليل.

٦ – وكذلك الأخذ برأي رئيس حزب التحرير كمستند للبحث وللتعليل لا يعتبرُ مستنداً قويّاً لطرح مثل هذه المواضيع. فالعدالة تأخذ بإقرار المتهم أولاً، ثمّ تستند على الشهود كبديل وليس كأصيل.

٧ – لقد تحدثت الدكتورة عن قوامة الرجل بنمط برهاني جيّد. لكنّ مفهوم الإسلام لقوامة الرجل تعني أنّه رئيس مؤسسة أسمها الأسرة كأي مؤسسة بحاجة لرئيس وليس لرئيسين يديرها ويتحمّل مسؤولياته تجاهها. لقد أعطى الله سبحانه القوامة للرجل لصالح الأسرة وليس لصالحه يستغلها اسغلالاً سيئاً.وهذا يدفعني إلى إعادة مسألة أين الخلل في النص أم في قارىء النص وتحمّله ما لا يحتمل؟

٨ – أمّا بالنسبة إلى مسألة الطلاق، فإنّأمر قرار الطلاق يعود للرجل لأنّه هو الذي يدفع تكاليف الزواج ويتحمّل مسؤولياته وأعباءه ومنها: (مهر الزوجة، والمسكن والفرش والعفش واللباس والطعام والرعاية الصحية وغيرها من أمور) ألزمه الله بها ولم يكلّف الزوجة أيّ من الأعباء الزوجية إلى حدّ الرضاع بإلاكراه. مما يسبب بتحمّل الرجل مسؤولية كبيرة في اتخاذ قرار الطلاق، وخاصة إذا كانت هناك نفقة لازمة على الزوج المطلّق ومنها تأمين المسكن والمأكل وغيره على الرجل، صحيح أنّ قرار الطلاق بيد الرجل، غير أنّ اتخاذه معقّد جدّاً وصعبٌ وهذا ما لن تتحمله المرأة وغير مكلّفة بتحمّله فهي من حقها أن تأخذ من الرجل، ولا تعطيه وهكذا تتساوى المعادلة. ولو تصورنا أنّ المرأة هي التي تقرر الطلاق. ولا تتكلّف شيئاً على الزواج كما أمر الله لا ما سار عليه العرف، لكانت تتزوج كل يوم رجلاً وتأخذ مهرها منه ويتحوّل الزواج إلى تجارة سيئة. وهذا لايعني أنّه ليس من حق المرأة أن تطلب الطلاق. بل من حقها إذا بينت أنّها مظلومة أمام القاضي، فهي ليست فريسة تؤكل في الإسلام، حيث لا ظلم، إن عدالة الله مقدسة هو أعلم بخلقه، أمّا إذا كانت المرأة منتجة أو قادرة على تحمّل أعباء القوامة فلها أن تضع العصمة بيدها وقد اعطاها الإسلام ذلك. أمّا العابثون الذين يحمّلون النص ما لا يحتمل، أو يقرأون (ويل للمصلين)، فهم الذين يجب تغييرهم أو تسليط الضوء عليهم وكشف أقنعتهم.

٩ – كي لا نقول بالخطأ المطلق والصح المطلق، وفي إطار التعليق على أصحاب الرأي القائل: «بوجوب العودة إلى السلف في فهم النص» فقد عللوا رأيهم ويمكن العودة إلى مبرراتهم ومناقشتها. ومنها أنّ السلف كانوا أكثر معرفة بالنص وحفظاً وإدراكاً

للغة. هذا لا يعني أنّهم قدّيسون أو معصومون عن الخطأ، «فكل بني آدم خّطاء» وعلى سبيل المثال كم من مفردة، تستعمل على خلاف معناها: فكلمة «عزّر» كانت تعني في الأصل «احترم»، وتعني في الحاضر: «احتقر». وكذلك كلمة تأويل وحسسية استعمالها على خلاف أصلها والتي وردت في القرآن عشر مرات، فإن تأويل «سبع بقرات» في قصة يوسف كانت «سبع سنين» وكيف لنا أن ندخل في غمار التأويل على هذا القياس؟ إلّ إذا كانت كلمة تأويل قد تغيّر مفهومها من الماضي إلى الحاضر وهذ يشكّل خطرا على اللغة وأهلها... إذاً كيف لنا أن نفسّر النص وعندنا مشكلة أكبر هي تغيّر معاني الألفاظ؟

١٠ – إن القاعدة العامّة في الإقتصاد الإسلامي ومنها مسألة الميراث تنصّ على: (الغُنمُ بالغُرم) يعني العطاء على قدر العمل والإنفاق. وعليه في مسألة «حظّالذكر مثل حظّ الأنثيين هي قاعدة واحدة من قواعد كثيرة في الميراث ترتّب على الذكر الإنفاق على رعاية الوالدين في الكِبَر بنفس نص كلمة وصية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ... وَإِن كَانَتۡ وَٰحِدَةٗ فَلَهَا ٱلنِّصۡفُۚ﴾ [النساء: ١١] ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا﴾ [لقمان: ١٤].

١١ – إن المرأة في الإسلام تأخذ والرجل يعطي.

من هنا أتى فرق قيمة الوصية ويمكن أن نفهمها: ثلث للولد وثلث للبنت وثلث للإنفاق ولم يطلب الإسلام من المرأة أن تنفق على والديها ولم يحكم الإسلام بلغة الأخ والأخت في مسألة الميراث بل حكم بلغة الذكر والأنثى وهذا أمر مهم.

ولو أخذنا مثلا أوضح: ترك رجل (أب. وبنت. وزوجة. وأم) أعطى الإسلام هؤلاء قسمة النصف للبنت والسدس للأب والثمن للزوجة، والسدس للأم وهذا تفسير واضح للغنم بالغرم.

١٢ – لابأس من التواصل مع أهل الإختصاص ومناقشتهم قبل اتخاذ المواقف التي قد تكون أحيانا متأخرة الصدور، أو غير واضحة للمتلقّي.

١٣ – كنت أرغب لوكان عنوان الكتاب «العنف وعلاقته بمناهج التفسير. وقراءة في معالجة قضايا المرأة»

١٤ – إن قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ

بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ٣٤] لا تعني في اللغة كل الرجال بل تعني الأغلبية أو الأكثرية ولا تنفي قوامة بعض النساء ومثال على ذلك قصة بلقيس ومجلسها الإستشاري حيث غلبت مستشاريها برجاحة عقلها ولا يتسع البحث لسرد القصة. وهناك كلام في القرآن فيه تخصيص يراد به العموم كقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ﴾ [الانفطار: ٦] هنا تخصيص يراد به العموم وهناك الكلام للعموم يراد به الخصوص كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وهذه الآية نزلت في صحابة الرسول الكريم وهذا تخصيص. إذا يجب أن يدرس أهل الإختصاص تلك المسائل لكي تتحقق الغاية بأمانة ومهنيّة.

وأخير أكرر تقديري لمحتوى الكتاب، وللجهد الذي بذلته الدكتورة في إنتاج هذا الكتاب مباركين لها عملها،

كما أشكر أعضاء الملتقى الثقافي على إتاحة الفرصة لي لنلتقي على نافذة من نوافذ الثقافة ونناقش كتاب الدكتورة هالة ابو حمدان والشكر موصول لصاحب الملتقى الأستاذ عمر شبلي.

محمد أحمد برو في ٤/٩/٢٠١٦

ندوة بريتال

حفل توقيع كتاب الأديبة سمية طليس

تقديم الاحتفال

عندما يزهد الأمل، وتخوض الأمنيات معركة الوقت، نعلّب المحبة في صناديق الوجد، لنغدقها انتظاراً على بوابة الحلم حين نخلع عن العقول جلباب الاعتقاد الخاطئ، والنّظرة القاتمة التي تكتنف الرّؤى، لمجرّد التّلفّظ باسم منطقة عانت،

وما زالت ظلم الفكرة.فهي اليوم تقيم عرس الكلمة، لتثبت مجدّداً أنّها نرجسة الغد، وضوع الوجود...

بريتال اليوم، وللمرّة الثّانية بعد مضيّ سنوات، تعبّدُ الدّربَ صحواً لابنتها سميّة طليس، ويتقمّصها الصّبح الأخضر، لترحّب بقدومكم، فأهلا وسهلا بكم.

كلمة المحافظ بشير خضر

إستقى المحبّة من غيث الوطن، فائتزر العطاء، وسلك الطّريق نحو الشّروق.

حضن لهفة الشّباب للتّطوير، والبناء، ليرسم الغد بريشةٍ من الورد.

أستاذ جامعيّ سابق، تعدّدت نشاطاته الثّقافيّة، والاجتماعية الدّاعية إلى الألفة، والوحدة الوطنيّة.مندفع حدّ الانطلاق، ولعلّ أبرز ما تجدر الإشارة إليه، رفضه إلاّ أن يُلَقَّب بخادم مدينة بعلبكَّ.

راعي هذا الحفل الكريم، سعادة المحافظ الأستاذ بشير خضر، المنبر لك.

كلمة محافظ بعلبك الهرمل الأستاذ بشير خضر

بسم الله الرّحمن الرّحيم، والصّلاة والسّلام على سيّدنا محمّد، وعلى آله الطّيّبين الطّاهرين، وعلى أصحابه المنتجبين.

وجه بريتال الثّقافيّ، هو الوجه الحقيقيّ لها، وهذه النّشاطات الثّقافيّة هي دليل على أنّ بلدة بريتال بلدة ثقافة وحضارة بكلّ ما للكلمة من معنى. وللأسف، فقد ظلمَت في الإعلام، وفي بعض الأماكن اللّبنانيّة، وإنّني أذكّر اليوم أنّ بريتال لم تبخل يوماً عن تقديم الشّهداء على مذبح هذا الوطن، في

مواجهة العدوّ الإسرائيليّ، والإحتلال العثمانيّ، والإنتداب الفرنسيّ، فهي بلدة مقاومة، وبلدة وطنيّة بامتياز، لذا ترفض أن يضعها أيّ شخص في مكان آخر، وإذا كان هناك بعض الأشخاص الخارجون على القانونَ، فأؤلئك يسيئون لأنفسهم، وهم يتحمّلون مسؤوليّة أعمالهم. وإنّني أدعو اللّبنانيّين إلى تعلّم دروس الكرامة والوطنيّة من بريتال وأهلها.

وإنّ سميّة طليس وجه من وجوه بريتال الثقافيّة بامتياز، فقد كنت على معرفة بحبّ أهل المنطقة للعلم والثّقافة، ولكن فوجئت بحجم اهتمام أهالي بعلبك الهرمل بالشّأن الثّقافيّ، فهناك عدد لا يستهان به من الكتّاب والشّعراء والأدباء والمبدعين من أبناء المنطقة، وهذا ليس غريباً على منطقة لها تاريخ حضاريّ طويل عبر الزّمن.

وإنّ نجاح الانتخابات البلديّة والاختياريّة في محافظة بعلبك الهرمل، كان المدخل لنجاح الاستحقاق الانتخابيّ في كلّ لبنان، ورسالتي لكم اليوم هي أنّ الانتخابات البلديّة صارت وراء ظهرنا، لذا أطالب الجميع التّعاطي بايجابيّة مع المجلس البلديّ المنتخب، سواء أكانوا خاسرين، أم رابحين، فعلى الرّابح أن يحضن الخاسر، وعلى الخاسر أن يدعم الرّابح، بغية النّهوض بهذه البلدة، والاستمرار في العمل البلديّ من أجل مصلحة البلدة والوطن.

دعوا الانتخابات البلديّة وراءنا، فقد أصدرت قراراً منذ أسبوع يقضي بازالة جميع الشّعارات والصّور الانتخابيّة، لأنّنا أمام مرحلة جديدة وواقع جديد، فمن خسر في الانتخابات أمامه فرصة في الاستحقاق القادم، ويجب أن يكون المعيار اختيار الأفضل لتحقيق إنماء القرى والبلدات والمدن. نحن شعب يحبّ الحياة بكرامة وعزّة، فلو أردنا العيش كيفما كان لكنّا تحت الاحتلال، لذا فليكن وفاؤنا لدماء الشّهداء الّذين نعدّهم مشاعل الحرّية الّتي ننعم بها اليوم.

كلمة الحاجّ عبّاس زكي إسماعيل

مزدهي الحضور، وشخصه يختصر ما تحويه الرّجولة الحقّة من أصالة القيم، وصحو الضّمير.فتح مصراعي بابه لمن لجأ إليه، حين تعذّر العطاء.

رئيس بلديّة بريتال السّابق، الحاجّ عبّاس إسماعيل، تفضّل.

كلمة رئيس بلديّة بريتال السّابق الحاج عباس ذكي اسماعيل

السّلام عليكم ورحمة الله وبركاته

راعي الحفل سعادة محافظ بعلبك الهرمل الأستاذ بشير خضر المحترم، أهلاً وسهلاً بكَ بين أهلكَ في بلدتكَ بريتال، الأخوة الحضور تشرّفنا بكم حضوراً كريماً، السّلام عيكم ورحمة الله وبركاته.

لقد دُعينا لحفل توقيع كتاب الأديبة الواعدة الأستاذة سميّة طليس، لبّينا وحضرنا لنكرّم السّيّدة سميّة لأنّها كرّمت وأعزّت بلدتنا وأهلنا، ورفعت اسمنا بالفضل الّذي نالته، والمرتبة الثّقافيّة الّتي بلغتها، تقديرنا العالي وتهانينا السّعيدة لكِ على سعيكِ وعطائكِ، وإنّا نفخر بكِ نموذجاً رفيعاً، ومثلاً طيّباً.

أيّها الإخوة والأخوات جميعاً، كلمة إقرأ أوّل كلمة في أوّل آية في القرآن، كانت زاد النّبي (ص)ومصباح الدّعوة إلى اللّه تعالى، أضاء بها عتمة الجاهليّة، وبشّر بفجر جديد، فبدَت خير أمّة أخرجَت للنّاس جميعاً. ما أحوجنا لأن نتصالح مع إقرأ حتّى نهذّب نفوسنا الّتي تشوبها الجاهليّة والتّعصّب، نحن بحاجة لـ «**إقرأ**» في التّديّن حتى نصلح ما بيننا وبين اللّه، ونتخلّى عن انتماء التّعصّب والتّقوى الصّنميّة، نحن بحاجة لـ «**إقرأ**» لنهذّب عاداتنا، بحاجة لـ «**إقرأ**» لنطهّر السّياسة من الغشّ والنّفاق، خاصّة الّتي تمارس بلبوس الدّين، مع إقرأ نعيش في رحابة العقل والمعرفة.

الأديبة سميّة طليس هي مشعل في مجتمعنا نفخر بها، وواجبنا تجاهها وأمثالها أن نرعى، أن نواكب، أن نهتمّ حتّى يفخر مجتمعنا بأسباب المعرفة والثّقافة، إنّها باكورة رحلة إلى عالم الثّقافة والفكر، وقنديل يضيء درب الأجيال المتوثّبة لغد أفضل، لقد عالجت الحروف وطوّعتها، وصنعت منها كلمات وكتاباً كي لا نحنّ إلى الخطايا بل لتقول لنا «**إقرأ**»، بوركَ سعيكِ وعطاؤك، أهلاً وسهلاً بتشريفكم جميعاً، وإلى موعد آخر، في حفل توقيع آخر، دمتم موفّقين، والسّلام عليكم.

كلمة الدّكتور علي زيتون

كم ضاءت بين كفّيك الاسماء، واعترتها الدّهشة حين جاءت تحترف اللّغة، وتغترف من مائدتك، لتسدّ جوع سنين من شغف...أيّها المتّكئُ على الشّمس، المنسكب من رعشة السّماء، كيف غدوت الحلم، والنّور، والرّبيع، والحقول، كيف نسجت الماء؟

أبناؤُك نحن، وأنت الحنوُّ، تجدّدُ فينا الرّجاء...

الدّكتور علي زيتون، رئيس الملتقى الثّقافيّ الجامعيّ، أبٌ لكلّ منقّبٍ عن معرفة، تفضّل.

كلمة الدّكتورعلي زيتون:

إذا أردْتَ أن تصف سميّة طليس، قلْتَ: إنّها باحثة باحثة، باستمرار، عن أفق جديد تستطيع فيه أن تطلق جناحيها الواسعين، ولا تُطلق هذه الصّفة لجهة دراستها الأكاديميّة فقط، ولكن لجهة كتابتها الإبداعيّة أيضاً.

لا ترتاح سميّة أبداً إلى وسادة البارحة،

وسادة البارحة تنتمي إلى البارحة، إلى زمن تقضّى. هي بنت ساعتها الرّاهنة تحتاج إلى وسادة تتناسب وطموحات هذه الساعة.

كانت مجموعتها القصصيّة القصيرة جدّاً، الموسومة بعنوان: «هواجس امرأة» بداية الطّريق الّذي سرعان ما تمخّض عن بداية جديدة مع روايتها الأولى الموسومة بعنوان: «حنين إلى الخطايا». وما ستكتبه سميّة، في مستقبل الأيّام، سيكون بداية أيضاً، ولن نشهد النّهاية. طاقة سميّة الإبداعيّة احتقان وتفجّر مستمرّان، ولن تكون غير ذلك. تُراجع كلّ يوم رصيدها الثّقافيّ، تضعه في الشّمس، تتأمّله بأناة، تتفحّص نقاط قوّته مثلما تتفحّص نقاط ضعفه. تقول في نفسها: ما زلْتُ في بداية الطّريق، الطّريق الّذي لا ينتهي. ولن أكون «أنا»، إذا لم أتجاوز هذه الـ «أنا».

ولعلّ أسلوبها الكتابيّ في هذه الرّواية، أو في مجموعتها القصصيّة السّابقة، هو عين هذا التّطلّع إلى المستقبل، أسلوبها قابليّة لولادات متجدّدة...راقب طريقتها الكتابيّة في هذه الرّواية، قارنها بطريقتها في المجموعة القصصيّة، أو في خواطرها السّابقة على هذه المجموعة، فماذا تجد؟ تجد ثباتاً، وتجد تحوّلاً داخل هذا الثّبات، إنّه سرّ سميّة الإبداعيّ المكين. إقرأ كلّ ما كتبتْه، تلمس حضور شخصيّتها بقوّة فيه. صحيح انّك لن تجد سميّة نفسها، ولكنّك ستجد سميّة المتخلّقة من سميّة... وإذا عنى هذا شيئاً، فإنّه يعني أنّك لن تلحظ في كتابتها ظلاًّ لأيّ كاتب كبير ترتع سميّة في نعمائه.

استطاعَتْ نحلة سميّة أن تتمثّل كلّ ما وجدته في أزاهير الكبار من رحيق، أعادَتْ إنتاجه عسلاً هو عسل تلك النّحلة لا غيرها.وإن كان هذا العسل محتاجاً إلى متذوّق صبور، غير مستعجل، يستطيع أن يبذل الجهد الوافي المطلوب لكي يتمثّل ذلك العسل، ويتعرّف نكهته الفريدة.

تقديم الشّاعر عمر شبلي

خيول الشّعر مركبة القدر، نزخرف فيها الحنين المزدحم فينا، ونحترق، فينبت الوجع شطآن روحٍ نعرّج بها إلى الله.

هو أقحوانة الصّباح تدثّر بضوعها صقيع الشّعور، فتورق في المدى براعم الطّفولة.

سيّد الحرف البهيّ المشتهى، الشّاعر عمر شبلي، رئيس مجلّة المنافذ الثّقافيّة يلقي كلمتها، تفضّل.

كلمة الأستاذ الشّاعر عمر شبلي:

«بلدةٌ طيّبة، وربٌّ غفور». بريتال بلدة طيّبة تلغي الأسئلة الملتبسة كلّها بحضورها الأصيل في كلّ ميادين العطاء الموروث، منذ تاريخ يضرب عمقاً في كلّ أبجديّات وجوده، تنتفي صورة التّشويه بصور

أبنائها الأحرار الّذين ينتمون لأعلى ما في العشائر من قيم عُليا، وينتمون لحضور واضح لا يحتمل أيّ تأويل سوى أنّها «بلدةٌ طيّبة، وربٌّ غفور».

قالوا: الجرودُ عصيّةٌ وعنيدةٌ
فأجبتُهم: هذي هيَ بريتالُ
فيها المحبّةُ والسّماحةُ والنّدى
ومروءةٌ وبطولةٌ وفَعالُ
هي حينَ تُطلبُ ينتخى فتيانُها
فإذا المواقعُ كلُّها أبطالُ
هي مهرةٌ عربيّةٌ لم تَكْبُ في
سُوح النّضالِ، وقد يَعزُّ نضالُ
فيها من السّهلِ الوفيِّ خصالُ
ولها من الجبل العنيدِ خصالُ
أبناؤها يتسابقُونَ إلى الرَّدى
إنّ سُدِّدتْ نحوالثّغورِنبالُ
صاروا جنوبيِّينَ إنْ ناديتَهم
وهُمُ إذاهجمَ البغاةُ شِمالُ
لا تبعُدي بريتالُ، أنتِ حبيبتي
ما زلتُ يَسبيني هوىً وجمالُ

وإذا كان لا بدّ من البرهان على ما أذهب إليه، فانظر إلى نتاج الأخت الغالية سميّة طليس فتاة بريتال الجميلة، فتاة تتقدّم الجميع بثقافتها ووعيها، فتنال الدّرجة الأولى في امتحانات مجلس الخدمة المدنيّة للدّخول في التّعليم الثّانويّ، وتنال الجائزة الثّانية في لبنان بوزارة الثّقافة، عن روايتها «حنين إلى الخطايا»، وهي بشهادة الملتقى الثّقافيّ الجامعيّ، وبشهادة المنافذ الثّقافيّة، والمنتدى الثّقافيّ الاجتماعي شاعرةٌ واعدة، تكتب بما يشبه النّزيف، والمسافة ملغاة بين فمها وقلبها، تقول الشّعر فتحسّها فيه.

وأروع من ذلك كلّه، أنّها تعي المأساة الّتي أوصلتنا إليها المذاهب والطّوائف، فإذا ناقشتها وجدْتَها فوق صغائر الأمور، ووجدْتَها منتمية لأمّتها العربيّة الّتي أنتجتْ حضارة إنسانيّة بلسان عربيّ مبين، وأدركَتْ بحسّها العروبيّ مأساة أمّتها، وروايتها «حنين إلى الخطايا» ترجمة لعروبتها وإنسانيّتها الّتي أدركت أنّ نظريّة فرنسيس فوكوياما الّتي تقول: «نحن لا نريد حرباً على الإسلام، إنّنا نريد حرباً في الإسلام»، هي ترجمة ذلك، وللأسف هذه النّظريّة تتحقّق اليوم عبر البغاة والفئة الباغية الّتي شوّهت الإسلام بجموديّتها وخروجها عن النّهج الحنيف، والانغماس في ظلمات الجاهليّة الأولى، وأدركَتْ أنّ الصّراع السّياسيّ في لبنان، والّذي يلبس المذهب والطّائفة ثوباً ليستر سوءته، قد غاص في الوجدان الاجتماعي حتّى غدونا قبائل ومذاهب، وغدا لبنان كل دّولة، ما عدا أن يكون لبنان سميّة طليس مع مجموعة مثقّفة انتمَتْ لعمل ثقافيّ نحمل رايته في منافذنا الثّقافيّة، والّتي نأمل أن تقرؤوها لتروا ابن بريتال، وبنت بريتال يعملان جنباً

إلى جنب، وفكراً إلى فكر مع ابن الصّويري ومجدل عنجر، هذا الانصهار الثّقافيّ الملتزم بقضايا الأمّة هو ما يجمعنا، وكم تمنّينا لو أنّ سياسيّينا ينهجون النّهج نفسه لنصنع لبنانَ واحداً، خارج المذهبيّة الّتي صارت قاعدة شغل للفساد والنّهب وسرقة سمعة الشّهداء والمناضلين الّذين قضوا من أجل سلامة وطنهم على ثرى الجنوب الصّامد والبقاع الرّافد.

نقول لكلّ سياسيّي لبنان: إخجلوا من انكشافكم أمام الشعب، فقد قرّرَتْ أن تحاسب، وإخجلوا من الكذب الّذي صارَتْ روائحه تزكم أنوفنا، عودوا إلى هذه الجماهير الفقيرة لتتعلّموا منها كيف تُحمى الأوطان، اليوم هنا نحن جميعاً من الصّويري ومجدل عنجر والمنارة وقرى البقاع الغربيّ، نأتي إلى بريتال قرية الصّمود والوطنيّة، لنقول للسّياسيّين إخجلوا ممّا ترون، وحاولوا السّير وراء الشّعب، لا أمامه.

تقديم الرّوائيّ حسن حميد، يلقي كلمته الدّكتور علي أيوب

تعجز الحروف عندما يكون الوطن هو القضيّة، وتتكسّر قواعد المنطق، حين تدخل معادلات الوطن في الحسابات.وكيف لا تضطرب المعاني، وقد امتزج العطر بلون الدّم، وسراديب الوجع حكايات تسردُ العشقَ المقهور، والشّعب المشظّى بالحنين، وحلك المصير.

كتب فلسطين، تلك القطعة السّماويّة الّتي شرّعوها للرّيح، فوصل صوته إلى العالم.

الرّوائيّ الفلسطينيّ حسن حميد، يلقي كلمته الدّكتور في اللّغة العربيّة وآدابها علي أيّوب، لأنّه لم يتمكّن من الحضور.

كلمة الدكتور الروائي حسن حميد

حنين إلى الخطايا

أعترف، أنني أقبلت على رواية الأديبة سمية طليس إقبال المودة واللهفة لأرى ما يشيل به هذا المكتوب، لا سيما وأن زياراتي الجامعة اللبنانية (بيتي العلمي)، والجنوب اللبناني (بيتي الوطني)، ومشاركاتي في بعض مؤتمرات الثقافة والأدب في العاصمة بيروت، قيّضت لي أن أتعرف إليها معرفةً مقتضبةً، فهي تدرس لكي تصير أستاذة جامعية، وأنها مدينة لأستاذها الصديق الدكتور علي زيتون في العلم والإرشاد والتوجيه والأخذ بيدها نحو مدونات العلم، ودفاتر الأدب، وطرائق التدريس أيضاً، وأنها تكتب القصة القصيرة، وتقول الشعر، وأنها مشدودة إلى عالم الأدب والأدباء، وعالم الصحافة وما تطلع به على الناس يومياً!

وفي زيارتي الأخيرة إلى بيروت

للمشاركة في مؤتمر أدب المقاومة، التقيت سمية طليس، فأخبرتني أنها كتبت رواية، وسوف تصدرها خلال شهر أو نحو ذلك، وأنها سترسلها إليّ، وتودّ لو أنني أشارك بكلمة صغيرة في حفلة توقيع الرواية، فوعدتها خيراً، وقد وفّت سمية طليس بما وعدت، وها أنذا أفي بما وعدتها به، فأكتب كلمة عن روايتها التي وصلت إليّ في دمشق!

قلت أقبلت على الرواية قراءةً بكامل اللهفة لأنني أتوسم في سمية طليس القدرة على عطاءات تجهر بالجدة لأن أحاديثها عن الأدب أحاديث شغف وأشواق، وطموحها لا يحدّ فعلاً، وهي قريبة جداً من نيران أخي العزيز الدكتور علي زيتون النقدية، أو قل هي قريبة جداً من مراياه النقدية التي أحبّ!

وقد فوجئت بالرواية، وأنا أنتهي منها، وذلك لأمور عدة، لعل في طالعها:

أولاً:

أن الموضوع الذي تكتب فيه سمية طليس ليس موضوع (الجسد) الذي غدا في السنوات الأخيرة الموضوع الأثير لكل كاتبة نزوعاً نحو عالم الشهرة، ولا تكتب تنهدات حرّى في حضرة الرجل، ولا أشواقاً مبللات بالدموع مرسلات إليه، وهي بذلك تمشي في الدرب الذي مشته الأديبة العزيزة فاتن المر، وقد أبهجني هذا الأمر/ الخيار وسرّني مثلما فاجأني أيضاً!

ثانياً:

تكتب سمية طليس عن الحرب الدائرة في سورية! وتختار محافظة/حمص/مكاناً روائياً، مثلما تختار أسرة حمصية مؤلفة من زوج (أبو محمد) وزوجة هي (مريم) وطفلين، الأول: ذكر هو (محمد) ابن عامين، والثاني: أنثى هي (فاطمة) ابنة الثالثة عشرة من عمرها، التي ستصير زوجة (بالإكراه) لأحد (شيوخ) الحرب!

موضوع الحرب لم ينته بعد، وإن كانت صورته النمطية قد تشكلت، وأطرافه قد تحددت أيضاً، وأن مشكلاته وعقابيله قد اتضحت، بله حتى مآلاته ربما أفصحت عن خواتيمها، وكل هذا بالنسبة إليّ مفاجأة لأن سمية طليس جعلت مما يحدث في سورية (الحرب، الظلم، الدماء، المخاوف، التوحش، الهجرة، المخيمات، زواج القاصرات، جهاد النكاح، المقابر، الشهداء، الفقد، الغياب، الفدية، الأسئلة الشيطانية..) موضوعاً لروايتها الأولى، وقد خمّنتُ، وترقبتُ كتابتها عن حال تخصّ المقاومة اللبنانية (وما أكثر موضوعاتها وحكاياتها وأحداثها، وما أوفى نبل أهلها وصبرهم)، مفاجأتي، هنا، كانت في أن سمية طليس بقيت طيّ موضوعها، وطيّ مشاعرها ونظراتها ومواقفها من موضوعة المقاومة ضد الظلم! ولكنها وسّعت الحيز الجغرافي، مثلما وسّعت مفهوم الرؤيا!

ثالثاً:

كتبت سمية طليس روايتها بأريحية روائية تامة، فهي تجول في المكان (الحمصي) جولان العارف بالتفاصيل التي تحتاج إليها الرؤيا المكانية، وهي تماشي الأحداث السورية بتسلسل زمني ووقائعي كما لو أنها عاشتها واكتوت بها، فهي عين راصدة، وقلب مفجوع، وروح مدمّاة، ونفس مكلومة، وعقل موّار.. بها جميعاً تواجه الأحداث، والوقائع، والتبدلات، والتشكيلات التي عصفت بالمكان والزمان والتوقعات وهدأة الناس وأحلامهم! وبذلك أحاطت سمية طليس بموضوعها إحاطة تامة ليس من خلال ما تراه بعينها أو ما يقره عقلها، أو ما تأخذ به رؤيتها، وإنما من خلال تقنية (تعدد الأصوات) التي تقلّب الحدث الواحد، والخبر الواحد على مختلف الوجوه، لكي يبدو ويتجلى بكل ما فيه من صدق ونبل وصبر وحضارة من جهة، وبكل ما فيه من خسّة وسفاهة ودناءة وشناءة من جهة ثانية!

رابعاً:

أن سمية طليس تماشي أسطر الرواية بالخوف على المكان، والناس، والأحلام! فالخوف سمة تكتبها الأسطر لكي يبدو قلق الناس والمكان والزمان والأرواح.. وقد عصفت الإرتجافة الاجتماعية بكل شيء، وفي طالع الأشياء، وفي مقدمتها، منظومة القيم! فالنبل ما عاد نبلاً، والوطني ما عاد وطنياً، والثابت صار رجراجاً، والحيّ مات أو كاد..بسبب طغيان آفة المال، وكثرة الوعود الآتية من دول النفوذ، وتدفق السلاح، واحتشاد أهل الاصطفاف لتدمير سورية مكاناً، وبشراً، وسيادةً، واقتلاعها مما تنادي به!

فالخوف لا يغادر صفحات الرواية ولا أسطرها، وكأنه هو البطل لهذه الرواية، مثلما هو الانتظار للمآلات الآتية، بطل آخر للرواية! فالمكان مشدود إلى موضوعة (الانتظار)، وكذلك الناس والحرب، والأحلام! وكل الرجاءات تحوّم كالطيور لتصل إلى حضرة (الانتظار) ليفضي بها جميعاً إلى بوابة كبيرة اسمها: الخلاص! الخلاص من الشرور التي جاءت محمولة على كفّ الحرب القذرة!

خامساً:

سمية طليس تكتب هذه الرواية وكأنها واقفة على قدم واحدة، فالتوتر الذي يلفّ الأسطر هو توتر يتناسب وما تفرزه الحرب من مخاوف لها وهرتُها وعبوسها وأنهار دمها الجارية وخرابها الممتد كألسنة النار الأكول! إنه التوتر الذي يلفّ الأمكنة، والناس، والأحاديث، والتوقعات، والأحلام، مثلما يلفّ اللغة أيضاً، الأمر الذي صبغ الرواية بالحيرة الكاملة!

سادساً:

لعبت سمية طليس، في روايتها (حنين إلى الخطايا) على الثنائيات من أجل أن تكشف إحداها عن الأخرى، وهذه لعبة مرايا في الأصل، وآتية من أحياز عالم السينما من أجل الإفصاح عن التعددية وبيان ترسيمات الأحداث والذات في مرايا الآخرين، فالزوج (أبو محمد) الذي كان حبيباً وزوجاً في إحدى المرايا، سيغدو، وفي أثناء الحرب، قواداً يتاجر بالقاصرات من الفتيات، ليأخذهن إلى (شيوخ الحرب) ليكن طرائد في ما سمي بسنجق (جهاد النكاح)!مثلما سيغدو قليل التفكير بابنته (فاطمة) القاصرة أيضاً التي اقتيدت إلى خيمة أحد (شيوخ الحرب) فصارت زوجة له بعد أن كبّر عليها ثلاثاً، وهذا الأب لم تدر به جهات الأرض وهو يسمع صريخ ابنته وهي تفترع تحت ثقل جسد (شيخ الحرب) النتن ريحاً ورائحة ! والزوجة (مريم) المحبة لزوجها (أبو محمد) كما تبدو في إحدى المرايا، تغدو كارهة له، وهي ترى انحداره المذل، وحالات الاستخذاء التي يعيشها!

وأخيراً، فوجئتُ بسمية طليس، الواقفة بثقة في مربع الروائية الثبت، وهي لا تزال في طور البدايات، وأنا أرى عينها النافذة الحساسة تجول في الأمكنة فتجلو صورها السابقة على أيام الحرب وسنواتها، وتبدي صورها في أثنائها وقد طواها الخراب، وتقدمها بكل ما فيها من أسى بعد أيام الحرب، وقد عاد إليها أهل حمص فرحين على الرغم من كل ما حدث، فتبدي لنا أحياء الحميدية، والخالدية، وباب السباع، شجراً تستعيد عافيتها مرة أخرى وتحت شمس كانت قد غطتها يد الحرب القذرة سنوات طوالاً، لكنها الآن، وبعودتهم تشرق من جديد!.

بل كانت مفاجأتي كبيرة برؤية سمية طليس البصرية ورؤيتها الفكرية معاً، وأن أراهما حالاً مجدولة من روح وطنية فيها الكثير من الخوف، والقلق، والارتباك، والحزن، والأسى، والعطش للصباحات والندى والأنسام والأحلام التي صارت جميعها حياة الناس وغايتهم! لقد رأيت (حمص) / المكان الذي يرمز إلى سورية كلها، أشبه بالطفل الذي يتقلب بين يدي سمية طليس باكياً، وهي تحاول، بكل السبل، استرضاءً له، أن يكف عّن البكاء، وأن يصفو، ويضحك!

في الحق، أدخلت هذه الرواية (حنين إلى الخطايا) والأديبة سمية طليس الفرح إلى قلبي، لموضوعها الفوّار، ولنسيجها الأدبي المتقن، ولرؤيتها الطافحة بالنور، إنها بهجة أدبية.. سارّة!

حسن حميد

تقديم الشّاعر الأستاذ الياس الهاشم.

على تلّة الهمس ينثر حبيبات كلماته، لتصل إلى مسامعنا أنشودةً عذبة.يطلّ على شرفة الذّاكرة، ليثملنا ببُحّة إيقاعاته.رتّل آيات الحبّ قصائد ولهٍ، وغنّى الوطنَ حروفَ ضياء.

الشّاعر الياس الهاشم، أستاذ في اللّغة العربيّة، تفضّل.

كلمة الشّاعر الأستاذ الياس الهاشم:

أحنّ إلى خبز أمّي، أحنّ إلى الحبّ الأوّل، أحنّ إلى أرضي، أحنّ إلى طفولتي، لكن هل يُعقلُ أن أحنَّ إلى الخطايا؟!

نعم، إنّها سميّة طليس الكاتبة الجريئة المشاكسة حتّى في إسناد المفردات ومواءمة اللّغة في جماليّة التّضاد. تحنّ إلى خطيئة الفردوس والتّمرد على السّير خلف الحرّيّة، خلف السّراب، لترسمَ لنا لوحةً تعبيريّة تعليميّة من خطوط الخطايا. أليس الخطأ معلّماً وواعظاً؟

في الحنين إلى الخطايا «ترسمُ «سميّة» لوحة الوجع والبؤس والقتل والتّشرّد، ترسم خطوط تماسِ الدّمِّ والدّمارِ، ودوائر طواحين الموتِ الدّائرة على أرض سوريا الحبيبة. تنقل في روايتها مشهديّة الدّمار واللّجوء والخزي والعار، تصوّر داحسَ والغبراء، تُعيدنا إلى زمن هندٍ وآكلةِ الأكباد، إلى زمن الرّقيق والسّبي والإستعباد، إلى جاهليّة الصّنم والحجر والسّواد، إلى الرّجم والعهر والقبليّة، إلى قطع الرّؤوس واستباحة الأرض والعِرض، تنقل لنا في سطورها مشهديّة الحرّيّة الصهيو إسلاميّة الحديثة الّتي تفتك بأطفال حمصَ الحبيبة، وكيف يقود قوّادٌ ملتح معارك التّدمير والتّهجير باسم الإسلام المزيّف، والشّريعة الحجريّة حاملاً سيفَ الرّمل وزِيف البترودولار للفوز بنكاح حوريّة.

نعم، إنّها الحنين إلى «الخطايا» رواية أبطالها «أبو محمّد» ومريم، وفاطمة، وسحر، وآمنة. ومكانها حمص، وحيّ الخالديّة، وباب السّباع، وكنيسة الأربعين، ومطرانيّة الرّوم الأرثوذكس في حيّ الحميديّة، الخطايا في الرّواية شظايا ملتهبة من حمص إلى مخيّمات النّزوح في «أكرا» التّركيّة. أبو محمّد يهدي ابنته الطّفلة فاطمة إلى شيخ العصابة، فهو الأَوْلى بجمالها وبجسدها ليُسدّد فاتورة العقيدة والشّريعة، ويترك طفله محمّد تحت الرّكام، ويمضي إلى تأسيس جمعيّة خيريّة تُعنى بجمع القاصرات الجميلات من المخيّمات، ويبعهنّ في سوق نخاسة الأمراء، وتأتيه الأموال لنصرة الله. ومريم زوجه تنوء بأحمالها، لقد دفنَتْ ولدها تحت الرّكام ومضتْ، وفاطمة ابنتُها أكل جسدها مجاهدٌ جاهليٌّ ملتح بعباءة الدّين، وأصوات بنات جنسها تجلدُ سَمْعَها، تتصاعد من خيم جمعيّة «أبو محمّد».

هذه المثقّفة الّتي عاشت في حمص، واعتادَتْ أصوات المآذن وأجراس الكنائس في الخالديّة، وباب السّباع، أصبحَتْ اليوم جاريةً عند زوجها ومجاهدي النّكاح في المخيّمات، تحلم بالعودة إلى حيّها وأهلها وجيرانها، لكنّها لم تجد إلاّ الرّكام، ورائحة الموت في كلّ مكان.

وسحر الفتاة الجميلة الملائكيّة الملامح، تنزوي في زاوية المسجد تقرأُ دعاء الخلاص، تصفع الشّيخ المتحرّش على وجهه، وتنثر لحيته هباءً قائلة له: «أنا ابنة سورية أيّها الخسيس، وهيهات منّا الذّلة».

سميّة طليس، لا أستطيع في هذه العُجالة أن أفيها حقّها في تفكيك ودراسة هذه الرّواية، لكنّها تستحقُّ أن أقول فيها: «قلمٌ جريء، ولغةٌ روائيّة حديثة، رسمَتْ في روايتها واقعاً معيوشاً في اللّحظة الآن، اعتمدتْ الكشف عن طويّة ثقافيّة عميقة، وعن جرأةٍ أنثويّة في الوصول إلى هتك المحظور المزيّف، تكشف حقيقة الواقع العربيّ المهترىء، والكذب والتّدجيل، وأرجعتني في الحساب التّاريخيّ أن العرب لم يجتمعوا في حياتهم إلاّ مرّتين: مرّة يوم اجتمعوا على قتل النّبيّ محمّد، ومرّة على قتل سوريا، وفي المرّتين نام الإمام عليّ في الفراش.

سميّة طليس، قلمٌ مقاومٌ، وفكرٌثائرٌ ومتجدّد، إنّها ابنة بريتال، تشقّ طريقها بعصاميّة في رحاب الأدب والرّواية، ترسم صورةً مشرقةً لبنات جنسها، ولأهلها ولوطنها، إنّها وجه بعلبكّيّ يمحو بقلمه صُورَ الإعلام المنقول عن حفنة الخارجين عن العدالة في بيئتنا وبقاعنا المقاوم الأشمّ. بُوركَ عطاؤكِ يا سميّة، وإلى عطاء جديد، والله وليّ التّوفيق.

تعريف سميّة طليس

حاولت تأويلها، فخانني فكري، وسقطت كلّ التّرجيحات، حتّى صارت عصيّةً على الفهم.روحها تمرّد الهائمين في رحلة الشّوق، وعقلها سحائب الزّمن تمطر نهاراً، وجنوناً من رفض.هي المرأة الّتي سكبت طهرها على مصرع الأيّام، فأينع الوقت، واستحال الجفاف وضوءا للعابرين من عهد الصّمت...

حطّمت أغلال الشّرق العقيمة، لتثبت أنّ الوصول يليق بالأنثى.

أعدّت أطروحة الدّكتوراه في اللّغة العربيّة وآدابها.إنّها شطر الرّوح الثّاني، صديقتي سميّة طليس، تفضّلي.

كلمة الأديبة سمية طليس

من رحاب التّاريخ الّذي لا تعتلّ وثيقته أوحضوره، لأنّنا المؤتمنون على نسله، ومن صلب الحكاية الّتي لم ولن يحترفها تأويل أو تفسير لغاية، من بريتال ريحانة الرّجولة والمعاد، وفصول الصّبر والشّهادة، من هنا

نشرّع طيفنا شكراً وترحاباً بكلّ الّذين منحونا تأشيرة عبور خالصة إلى قلوبهم بملء الأمانة، إلى سعادة محافظ بعلبك الهرمل الأستاذ بشير خضر، وإلى رؤساء بلديّات ورؤساء اتحادات بلديّات البقاع، وإلى ممثّلي الأحزاب والقوى السّياسيّة، وإلى الفعّاليّات الثّقافيّة والدّينيّة والاجتماعية، وإلى الأساتذة الجامعيّين، وإلى المعلّمين والمعلّمات والأصدقاء والأحبّة، وإلى أساتذتي الّذين اعتلوا المنبر ليشاطروني موقفي، فأحرجوا أسطري المنتفضة بما أراقوه من عبارات استثنائيّة، إليكم جميعاً خالص التّقدير والتّقدير، ولكلّ من ارتبكت ذاكرتي حين اصطفته، فهوى إلى وجداني عزيزاً.

ويبقى آخر ما ينبت من وفاء، إلى من أتقن بحقّي اللّهجة الأكثر عدالة، إلى رئيس بلديّة بريتال السّابق الحاج عبّاس ذكي اسماعيل، مَن تلمّسنا فيه رهافة أب استوطنت، ه الدّراية الّتي قامت تصلّي لحرفنا عشقاً ووردتين، لحرفنا الّذي لا تليق به إلاّ مكانة ارتجاليّة مسؤولة، نطلق عبرها كلمتنا الحرّة الّتي سنظلّ نرتكبها بوعي إلى آخر ما تحتمله حرّيّة الفكر، ومعادلة المنطق الوجوديّ، لأنّنا أهل الكلمة المقاومة بحروف اتزان لا تعدّل، كما كنّأ وسنبقى أهل النّضال بلحظة دم وبندقيّ، ة، إنّنا سنقصي كلّ التباس مشبوه يصرّ أنصاف الرّجال على الصاقه بنا هويّة وانتقاصاً، وعلى فرضه واقعاً حتميّاً بدلالات حصريّة.

إنّ صوتنا ليس مشاعاً، ولا خيار مساومة، تستلبه المزايدات السّلبيّة، والمُدرَكة في أيّ كواليس انتماء تحاك، ولأيّ قصديّة، لذا فليطمئنّ الضّالّون بأوهامهم، سنظلّ بريتاليّي الهوى، بقاعيّي الشّريان والوجدان. وإلى يوم ثقافيّ قريب بنكهة بريتاليّة خالصة، إلى حينه استودعكم ألف امتنان، والسّلام عليكم.

قرأت في العدد الماضي

أ. علي أحمد البعلبكي
- المنارة - البقاع الغربي

قرأت في العدد الماضي رقمه الخامس عشر صيف ٢٠١٦ من مجلّة المنافذ الثقافية الغرّاء، بحثاً بعنوان:الاختلاف حول الهوية الثقافية والهوية القومية أزمة أساسية، تعيق حركة التحرر العربي للباحث حسن خليل غريب.

للوهلة الأولى أحسست من خلال هذا البحث أنَّ المفكّر المذكور يفصح عن بعض ما في نفسي، ولست مغالياً إذا قلت أنَّ هذا الموضوع يخالجني منذ عشرات السنين، ويؤرّق جفني ويكاد يقضَّ مضجعي.

هذا الإحساس تغلغل في شراييني حتى الصميم، وكأنَّ الباحث الفذَّ قد أصاب مني مقتلاً، اعطاني حياة، فلا مناص من إعادة الكرّة غير مرّة، وعن كثب. فالأسلوب شيّق وقيّم، وقد أيقظ فيّ أحلاماً قديمة، وقد رُزته ثانية بإمعان وتؤدة، والحقيقة أقرب إليّ من حبل الوريد. فلا فكاك منه ولا عدول عنه، فقد لامس حشاشتي، ولدي من الأسباب والأسانيد ما يؤكّد صدق شعوري ومقالاتي لاحقاً، وأنّي أثمّن وأبارك معظم ما ورد بقلم الباحث الحصيف، كما أشاطره الرأي والرؤيا. وقبل الغوص في التفاصيل أقول:

بخصوص الهوية الثقافية، والهوية القومية: هما لديّ وجهان لحقيقةة واحدة لا يمكن الفصل بينهما. وفي البداية أعلن على الملأ هويتي وانتمائي العربي واللبناني بالمطلق. فمنذ نعومة أظفاري في التربية والتعليم، كنت أردد مع أحد أساتذتي المرحومين:

وغلى الدم العربي فيّ فواجبي تضميخ مجدي بالدم المهراق

ولدى النظر في الهوية المادية والماركسية أقول بإيجاز: لقد أثبتت فشلها بعد عشرات من السنين، وأصبحت في خبر كان من قبل حامل لوائها، وعاد إلى النظام الرأسمالي كسائر الدول الغربية.

أما أصحاب الثقافات والهويات الدينية فأخاطبهم بصراحة ولا لبس فيها ولا غموض، فللهوية الثقافية وبالأحرى القومية عوامل أدّت إلى نشوئها واستمراريتها كالجغرافيا والتاريخ والأهم اللغة الواحدة اللغة الأم التي رعت واحتضنت أجيالاً متعاقبة ولا زالت حيّة عريقة متجددة لم تقوَ عاديات الزمن على اجتثاث جذورها، وها هي غصونها الشمّاء تعانق الشمس والهواء، فهل توفرت هذه العناصر والمقومات للهويات والقوميات الدينية على تعدد وتنوع أقاليمها ومشاربها ولغاتها الأهمية المتباينة؟

ومع احترامي للأديان والمذاهب في شمولها وانتشارها، فلا أرى ذلك قد تحقق وبخصوص هويتنا الثقافية والقومية نردد مع الشاعر:

قبل المسيح وأحمد كنا وما زلنا عرب

هذا لسان حالي فلا فرق بين كوني عربياً ولبنانياً في آنٍ معاً، وهذا منطق الكثرة من مفكري وأدباء وقادة لبنانيين رفعوا لواء العروبة والعربية، وقدّموا لهما خدمات جلّى عزَّ نظيرها في شتّى المجالات.

لا أحد ينكر أنَّ تيار القومية العربية أصيب بهزيمة عام ١٩٦٧م، ولا أقول نكسة لأنّها مرحلة من تاريخ الأمّة العربية مع الانحطاط والتخلّف في الساحة العربية، ومقولة «فرّق تسد» لم تزل قائمة بين ظهرانينا.

وأيّة أمة لم تصب في تاريخها بمثل ذلك، فلو نظرنا في تاريخ دول أوروبا الغربية مثلاً، وهي دول من الطراز الأول في المحافل الدولية اليوم، وكم عانت قديماً وحديثاً من الهزائم والنكبات، إلاّ أنّها تجاوزت تلك الأزمات، ونهضت محافظة على أصالتها وهويتها وقوميتها كخشبة خلاص، وقارب نجاة. وبعد الكبوة عادت تبني مجدها الطريف على أنقاض التليد العريق.

اليوم نحن نعيش عصر العولمة إن لم نقل الأمركة، ومعظم الشعوب المعاصرة معرّضة للذوبان الثقافي. الغالبية منجرفة في تيار العولمة طوعاً أو كرهاً. فالحاسوب في اللغة العربية «الكمبيوتر» في الإنكليزية، لكن الفرنسي ينطق بلغته فيقول ولو بمفردة «ordinateur»، هذه إشارة عابرة ترمز وتوحي بعمق الروح الوطنية لدى الفرنسي واعتزازه بلغته، وأما المواطن الألماني ورغم المآسي التي حاقت بوطنه وشعبه، فلا يزال يتغنّى بال pangermanisme والـ superman.

الهوية الثقافية والهوية القومية

وخصوصاً اللغة العربية رباط وثيق لحمته وسداه تجمعنا في المسير والمصير مع أبناء جلدتنا حيث آمالنا وآلامنا واحدة لا تتجزّأ، وهذا لا يعني أن نكون منعزلين كحي بن يقظان في جزيرته، بل متعاونون مع سائر الأمم في القضايا الإنسانية الشاملة، لأننا وإياهم في قرية كونية واحدة. وقبل أن أختم مقالتي، لزاماً عليَّ أن أتقدّم بالتقدير للمفكّر الكبير الفذ والمستنير حسن غريب، فهو لم يوقد شمعة عوضاً عن أن يسب الظلام، ولكنّه فتح فيه كوّة نيّرة لذوي البصر والبصيرة. حسن لمس الجرح وشخّص الداء والدواء، وأنا أتمنى له التوفيق علّه يرى مآله وقد تحقق على أرض الواقع لدى أمة تثقيفية واحدة موحّدة تواكب عصر العلم والتكنولوجيا، وغزو الفضاء. وبعدها بُعْداً للتخلّف والفرقة والتبعيّة.

٢٠١٦/٧/٢٣

قواعد النشر في المجلة

مجلة «المنافذ الثقافية»

مجلة ثقافية فصلية»

مجلة المنافذ الثقافية تُعنى بقضايا الثقافة العربية. ولذلك فالمجلة تُرحب بمشاركة المفكرين والمثقفين والباحثين العرب وتدعوهم لنشر مقالاتهم وأبحاثهم باللغة العربية، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط والقواعد التالية:

● تستقبل المجلة أبحاثاً ودراسات من كافة الاتجاهات والتيارات الفكرية المختلفة، على أن تتوفر فيها معايير النشر الموضوعية والواقعية والدقة العلمية ودرجة التوثيق.

● أن لا تزيد حجم الدراسة عن ٦٠٠٠ كلمة، أي ما مقداره ١٥ صفحة مطبوعة على الحاسوب وأن تُرسل بالبريد الإلكتروني أو يتم تسليمها باليد مُرفقةً مع قُرص مُدمج CD، وفي حال إجازة نشر بحث طويل نسبياً يُصار إلى الاتفاق مع الكاتب على نشر البحث المذكور على حلقات دورية.

● التقييد بشروط التنسيق الفني لدى كتابة البحث على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word، إضافة إلى الالتزام بنوع الخط (Simplified Arabic) وحجم الخط (Size 14).

● أن تعتمد الدراسة في كتابتها قواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها كافة من حيث؛ التوثيق والتهميش والإشارة إلى المصادر المرجعية من قبيل: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان وسنة النشر، ورقم الصفحة، وفي حال كان المرجع من مجلة أو تقرير فلا بُدّ أن يُصار إلى ذكر اسم الجهة الناشرة وترتيب المجلد ورقم العدد الصادر.

● أن يُزود مع البحث أثناء الكتابة اسم المؤلف، وذكر صفته العلمية والثقافية.

● تقوم المجلة بإخطار المساهمين والمؤلفين بإجازة بحوثهم للنشر وذلك بعد عرضها على اللجنة المشرفة، ويمكن للجنة المشرفة أن تطلب من الكاتب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل النشر.

● تؤول ملكية البحث أو الدراسة المُرسلة إلى إدارة المجلة، حيث تحتفظ المجلة لنفسها بحق إجراء بعض التغييرات الخفيفة على نص الكتابة بما يتلاءم مع خطها الفكري العام، مع العلم أن المُساهمات التي تعتذر المجلة عن نشرها لا تُرد إلى أصحابها.

● إن الآراء والأفكار المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن خيارات واتجاهات يتبناها أعضاء أسرة تحرير مجلة «المنافذ الثقافية». إنها تخص الكاتب وحده، مع حق الرد في العدد اللاحق إذا رأت المجلة ما يوجب الرد.

رئاسة التحرير