مجلة كيرالا

مجلة محكمة نصف سنوية

(Established in 2010 - ISSN No. 2277-2839)
RNI Registration No: KERBIL / 2017 / 73653

العدد الحادي والعشرون

رئيس التحرير
الدكتور نوشاد الهدوي

مديرالتحرير
الدكتور تاج الدين المناني

قسم اللغة العربية، جامعة كيرالا
ترفاندرم، كيرالا، الهند

Majalla Kairala (Arabic / English)
(Established in 2010)
Journal No. 63752 in UGC Approved list of Journals (2017)
RNI Registration No: KERBIL/2017/73653

Issue 21• January 2023

CHIEF EDITOR
Dr. Noushad V
Head, Department of Arabic,University of Keraa

MANAGING EDITOR
Dr. Thajudeen AS
Asst. Professor, Department of Arabic, University of Kerala

ISSN: 2277-2839

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Book & cover design: ziyad hudawi

₹ 300.00

Printed and published by Dr. Thajudeen A.S. on behalf of Head of the Department, Department of Arabic, University of Kerala and printed at **Kerala University Press, Palayam, Thiruvananthapuram** and published at Department of Arabic, University of Kerala, Kariavattom, Thiruvananthapuram, 695581. Editor: Dr. Thajudeen A S

Contact for copies: 04712 308846 / campusarabic@gmail.com

الآراء التي تحويها المقالات المنشورة في هذه المجلة هي آراء شخصية لصاحب المقالات ولا تعكس سياسة قسم اللغة العربية بالضرورة

الاشتراك من داخل الهند

ثمن نسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٣٠٠ روبية	٦٠٠ روبية	١٨٠٠ روبية

الاشتراك من خارج الهند

ثمن نسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٥٥ دولار	١١٠دولار	٣٣٠ دولار

المحتويات

المطلق والمقيد في القرآن الكريم • ٧
د. همايون كبير

الاستراتيجية التلميحية
ومقاصدها الحجاجية في لغة التحقيقات الجنائية بشرطة عمان السلطانية • ١٨
د. زاهر بن مرهون بن خصيف الداودي & ثريا بنت أحمد الكلبانية

«الأمثال الشعبية الجزائرية بسطيف» لـ «عزّالدين جلاوجي» قراءة في الأبعاد • ٣٣
أ.د. حورية روّاق & د. لبنى دلندة

العلامة الحاج الحسن بن
آغبدي الشنقيطي (ت: ١١٢٣هـ) حياته، وآثاره العلمية، ومنهجه في الفتوى • ٤١
د. سيد محمد حمدي أيداه

الدّعوة الإسلامية
ومواجهة القوى المضادة في رواية (عمالقة الشمال) للدكتور نجيب الكيلاني • ٥٩
د. حامد محمود إبراهيم & د. مرتضى الإمام أكييدي.

الشعر العربي النيجيري بين القديم والحديث • ٦٩
الدكتور عزيز لطيف أديكليكن

المسكوت عنه في الدرس النقدي العربي؛قراءة في بعض المدونات النقدية الجاهلية • ٨٢
د. مرتضى بن عبدالسلام الحقيقي

الزمن السردي وتمثلاته من خلال المشي • ٨٧
نعار محمد هاري شريف

النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق • ٩٦
الدكتور عزيز لطيف أديكليكن

تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري -سورة البقرة نموذجا- • ١٠٤
محمد أكرت

تقويم الكلام في ضوء اللسانيات العرفنية • ١١٥
د. خالد بن سليمان الكندي & د. محمد بن صالح الشيزاوي

الشعراء الرُوّاد في العصر الحديث (البارودي، وحافظ، وشوقي) • ١٢٢
د. محمد شاكر رضا

ظاهرة الاغتراب في شعر عيسى ألبي أبوبكر: «قصيدة حرب الخليج نموذجا» • ١٤٠
خليل الله محمد عثمان بودوفو & أمين الله إبراهيم صلاتي

ظواهر التكرار في مرثية الشاعر بشير الحاج غاج للأستاذ الدكتور أحمد تجاني المسكين • ١٤٩
د. صاح محمد كبير & د. ذاكر الحاج شريف

حول إشكالية الشذوذ الجنسي في الفكر الغربي • ١٥٥
أ.د. رقية طه العلواني

ظاهرة التوابع والقيود في سور التحميد الخمسة :
سورة الفاتحة الكريمة نموذجًا «دراسة نحوية بلاغية تطبيقية» • ١٦٧
الدكتور عمر محمد الأول الإمام & الدكتور محمد أمين عثمان

التأويلات المعاصرة للنص القرآني دراسة في المنهج والغاية • ١٨٢
أ.د. زهر الدين رحماني & ط. أسماء دنيا زاد سراي

المقارنة بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي في كتابة السيرة الذاتية • ١٩٩
د. محمد نور الأمين .وي & د. علاء الدين. ك. أم

تطور فن أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية: دراسة وصفية تاريخية • ٢٠٩
د.نوشاد الهدوي

النهضة الروائية الحديثة ودور مساعي إحياء تراث العرب فيها: دراسة نقدية • ٢١٦
د. محمد سراج الدين تي

الرموز الصوفية والنماذج الشعرية لكبار الصوفيين • ٢٢٤
زين العابدين- كوكانتشيري

شاعرية عبد الرحمن المولوي الأريكلي وتقديرها • ٢٣٨
د. حارث الأشعري

الشعرية العربية - قراءة ملخصة لبعض النماذج- • ٢٥٧
د. أسماء بوبكري

الأقصى وفلسطين في عيون الشعراء - قراءة التَّرْداد الخطابي في نماذج منتقاة- • ٢٦٥
أ.د محمد الأمين خلادي

Media Language and Social Exclusion Analysing
the role of Media in marginalization of Muslims in India • 292
Dr. Faisal K.P

Temporal Entities Related to
'Year' in the Holy Qur'an: A Frame Semantic Approach • 298
Muhammed Ashraf K

افتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد

تحية علمية عطرة مباركة

وفي أيديكم النسخة الجديدة لمجلة كيرالا- المجلة المحكمة الصادرة من قسم اللغة العربية بجامعة كيرالا،الهند. وأكملت المجلة في مسيرتها العلمية ١٣ سنة وساهمت في مجال النشر البحثي إسهامات عديدة حيث أنارت في مجلداتها حول موضوعات لغوية وأدبية خلال هذه السنوات الماضية. وهذا عام جديد وأفكار جديدة. المبادرات الأكاديمية عبر العالم بدأت تنهض من تحدي وباء كورونا الذي امتد لسنتين وأصيب بضررها كافة المجالات الأكاديمية وغير أكاديمية.

والمجلد الحالي لمجلة كيرالا تحوي على مقالات تعالج قضايا متنوعة المنوطة باللغة والأدب والنقد والدراسات الإسلامية والثقافية وكلها تحمل في طياتها قيما بحثية علمية. مقالة الدكتور مرتضى بن عبدالسلام الحقيقي بعنوان " المسكوت عنه في الدرس النقدي العربي؛قراءة في بعض المدونات النقدية الجاهلية" مقالة ذات أهمية بحثية بالغة لما أنه يتطرق فيها عن حالة النقد الأدبي في العصر الجاهلي التي لم تصل إليها الأبحاث العلمية حتى يومنا الحاضر.

ومقالة أ.د. رقية طه العلواني حول إشكالية الشذوذ الجنسي في الفكر الغربي دراسة ثقافية تعالج قضية الشذوذ الجنسي وتذكر بأهمية الالتزام بالنصوص التشريعية المعترف بها عند أهل الديانات المختلفة في تتبعها واستقصائها لتلك المصادر التشريعية لأحكام الأسرة وفلسفتها حيث أن المنظومة التشريعية لكل ديانة لها ثوابتها ومتغيراتها ضمن المسار التاريخي لها .

ومقالة الدكتور فيصل في اللغة الانجليزية تعالج قضية الاستبعاد الجنسي ولغة وسائل الإعلام . وتكمن أهمية هذا الموضوع في أن وسائل الإعلام تعتبر من الأعمدة الرئيسية للديمقراطية. وهذه الدراسة مركزة حول المسلمين في الهند.

والمقالات الأخرى التي تم تضمينها في هذا العدد للمجلة ذات أهمية بحثية بالغة ونرجو أن يكون هذا العدد أيضا كسوابقها مفيدة للباحثين والقراء والطالبين.

ونتمنى لكم قرائة ممتعة

الدكتور نوشاد الهدوي
رئيس التحرير

قسم اللغة العربية بجامعة كيرالا - الهند

تأسيس : عام ٢٠٠١م

الموقع: www.arabicku.in

رئيس القسم

د. نوشاد الهدوي

هيئة التدريس

١.	د. تاج الدين المناني	الأستاذ المساعد
٢.	د. نوشاد الهدوي	الأستاذ المساعد
٣.	د. سهيل	الأستاذ المساعد
٤.	د. محمد شافعي الوافي	الأستاذ المساعد المؤقت
٥.	د. حارث الأشعري	الأستاذ المساعد المؤقت
٦.	السيدة بيغم بينصير	مساعدة تقنية

المؤهلات التعليمية في القسم

- مرحلة الدكتوراه في اللغة العربية (Ph.D in Arabic)
- مرحلة الماجستير(M.A in Arabic Language & Literature)
- دبلوم مبتدئ في العربية التواصلية (Certificate Course in Communicative Arabic)
- دبلوم متقدم في العربية التواصلية (Diploma in Communicative Arabic)
- دبلوم مبتدئ في الطباعة (Certificate Course in Arabic Typing)

المطلق والمقيد في القرآن الكريم

د. همايون كبير
الأستاذ المشارك، القسم العربي، جامعة شيتاغونغ، بنغلاديش

الملخص

المطلق هو الكلي الذي لم يدخله تقيد، ويجري على إطلاقه، والمقيد هو الذي دخله تعيين ولو من بعض الوجوه، كالشرط والصفة وغير ذلك. وهما أمران إضافيان، فرب مطلق مقيَّد بالنسبة، ورب مقيَّد مطلق، وإن ورد اللفظ مطلقًا في موضع ومقيدًا في آخر، فهو ينقسم إلى أربعة أقسام: الأول: متفق الحكم والسبب، كتقييد الغنم بالسَّيوم في حديث، وإطلاقها في آخر فهذا يحمل فيه المطلق على المقيد. والثاني: متحد الحكم مختلف السبب، كالرقبة المعتقة في الكفارة، قُيدت في القتل بالإيمان وأطلقت في الظهار، والثالث: مختلف الحكم متحد السبب، كتقييد الوضوء بالمرافق، وإطلاق التيمم، والسبب فيهما واحد، وهو الحدث، فاختلف فيهما ومذهب الشافعي حمل المطلق على المقيد في هذين القسمين خلافا لأبي حنيفة. والرابع: مختلف الحكم مختلف السبب، فلا يحمل فيه المطلق على المقيد إجماعا. والمطلق يقع في الإنشاء، ويقع في الأخبار، والمطلق ينفرد عن العام لأن المطلق لا يعم جميع الأفراد إلا على سبيل البدل. والمطلق يدخله التقييد. ولا يصح الاستثناء من المطلق إلا استثناء منقطعا بخلاف العام في جميع ذلك، والتقييد يكون بالصفة ويكون بالاستثناء ويكون بالشرط والغاية، وبدل البعض والحال، وظرف الزمان، وظرف المكان، والجار مع المجرور، والتمييز، والمفعول معه، والمفعول لأجله، كذا قال الشوكاني حكاية عن القرافي وشروط حمل المطلق على المقيد عند من جوز أن يكون القيد من باب الصفات، وأن لا يعارض القيد قيدٌ آخر، فإن عارضه قيد آخر لجأ المجتهد إلى الترجيح، وأن يكون ورود المطلق في باب الأوامر والإثبات

التقديم

الألفاظ الموضوعة للعموم أو الخصوص تنقسم إلى المطلق والمقيد فالمطلق ما يتعرى عن قرينة تنافى مقتضى العموم والمطلق هو الكلي الذي لم يدخله تقيد، فلذلك لا يكون إلا نكرة لشياعها، وليكتفي في الحكم عليه بفرد من أفراده، أي فرد كان، والمقيد هو الذي دخله تعيين ولو من بعض الوجوه، كالشرط والصفة وغير ذلك.

وفي الحقيقة التقييد والإطلاق أمران إضافيان، فرب مطلق مقيَّد بالنسبة، ورب مقيَّد مطلق فإذا

قيل إنسان فهو مطلق ولو قيل حيوان ناطق لكان مقيَّدا لوصف الحيوان بالنطق، وقد يكون اللفظ مقيَّدًا من وجه مطلقًا من وجه كقولك: أكرم رجلًا صالحًا، فإنه مقيَّد بالصلاح مطلق في غير ذلك من الصفات كالبياض والسواد. وإذا ورد الخطاب مطلقًا لا مقيد له حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيدًا لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقًا في موضع ومقيدًا في آخر، فإن ذلك ينقسم إلى أربعة أقسام: الأول: متفق الحكم والسبب، كتقييد الغنم بالسَّيوم في حديث، وإطلاقها في آخر فهذا يحمل فيه المطلق على المقيد.

والثاني: متحد الحكم مختلف السبب، كالرقبة المعتقة في الكفارة، قُيدت في القتل بالإيمان وأطلقت في الظهار، فاختلف فيه للحمل والثالث: مختلف الحكم متحد السبب، كتقييد الوضوء بالمرافق، وإطلاق التيمم، والسبب فيهما واحد، وهو الحدث، فاختلف فيه أيضًا، ومذهب الشافعي حمل المطلق على المقيد في هذين القسمين خلافًا لأبي حنيفة. والرابع: مختلف الحكم مختلف السبب، فلا يحمل فيه المطلق على المقيد إجماعًا.

معنى المطلق لغة

لفظ المطلق من الإطلاق بمعنى الإرسال، فهو المرسل، أي: الخالي من القيد.

قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير: المطلق مأخوذ من مادة تدور على معنى الانفكاك من القيد.

وقال ابن فارس في «مقاييس اللغة» مادته (ط ل ق): (الطاء واللام والقاف أصلٌ صحيحٌ مطّرد واحد، وهو يدلُّ على التَّخلية والإرسال. يقال انطلقَ الرّجل ينطلق انطلاقا. ثمَّ ترجع الفروع إليه، يقال أطْلَقْتُهُ إطلاقا. والطِّلْق: الشيء الحلال، كأنَّه قد خُلِّيَ عنه فلم يُحظَر، والطَّالق: النّاقة تُرسَل ترعى حيث شاءت، ويقال للظَّبْي إذا مرَّ لا يُلوِي على شيء: قد تَطلَّق.[1]

معنى المطلق اصطلاحا

المطلق: هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.[2]

قال الزركشي: المطلق: ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي، وفي «المحصول»: هو ما دل على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيودها. والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود العيني في الذهن، أما إذا اعتبر مع الماهية عارض من عوارضها وهي الكثرة، فإن كانت محصورة فهي العدد، وإلا فالعام.[3]

قال الشيخ العثيمين: ما دل على الحقيقة بلا قيد؛ كقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا}.[4]

فخرج بقوله: «ما دل على الحقيقة»؛ العام لأنه يدل على العموم لا على مطلق الحقيقة فقط.

وخرج بقوله: «بلا قيد»؛ المقيد.[5]

قال الآمدي: المطلق عبارة عن النكرة في سياق الإثبات. فقوله: (نكرة) احتراز عن أسماء المعارف وما مدلوله واحد معين أو عام مستغرق. وقوله: (في سياق الإثبات) احتراز عن النكرة في سياق النفي، فإنها تعم جميع ما هو من جنسها، وتخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق، وذلك كقولك في معرض الأمر «أعتق رقبة» أو مصدر الأمر كقوله (فتحرير رقبة) أو الإخبار عن المستقبل كقوله: «سأعتق رقبة» ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي، كقوله: «رأيت رجلا» ضرورة تعينه من إسناد الرؤية إليه. وإن شئت قلت: هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. فقولنا: (لفظ) كالجنس للمطلق وغيره.

وقوله: (دال) احتراز عن الألفاظ المهملة وقوله:

(على مدلول) ليعم الوجود والعدم وقوله: (شائع في جنسه) احتراز عن أسماء الأعلام، وما مدلوله معين أو مستغرق.[٦]

أقسام المطلق

التحقيق أن المطلق قسمان: أحدهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرض للذات دون الصفات، لا بالنفي ولا بالإثبات، كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً}[٧].

والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلا، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة.[٨]

الفرق بين العام والمطلق

والفرق بين المطلق والعام ثلاثة:

١. أن العام يشمل جميع أفراده على سبيل العموم، وأما المطلق فلا يعم جميع الأفراد إلا على سبيل البدل بمعنى أن العام عمومه شمولي والمطلق عمومه بدلي.

٢. العام يدخله التخصيص، والمطلق يدخله التقييد.

٣. العام يصح الاستثناء منه استثناء متصلا، ولا يصح الاستثناء من المطلق إلا استثناء منقطعا.[٩]

حكم المطلق

١. المطلق من كتاب الله تعالى إذا أمكن العمل بإطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد والقياس لا يجوز لأن ذلك في الحقيقة نسخ.[١٠]

٢. المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يقم دليل التّقييد نصاً أو دلالة.

وفي لفظ: المطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل التّقييد. هذا من أصول أبي حنيفة رحمه الله.

ومعنى هذا الحكم ومدلوله:

المطلق من الألفاظ والكلام يجب أن يعمل به ويحمل على إطلاقه، ولا يجوز تقييده بأي قيد ما لم يقم دليل على التّقييد منصوص عليه أو دلّت عليه القرائن وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خلافاً لصاحبيه رحمهما الله تعالى. فعنده أنّ من أطلق فكلامه يجري على إطلاقه مهما ترتّب من نتائج، ولكن عندهما أنّ اللفظ المطلق لا يعمل به على إطلاقه في كلّ حال، بل إنّ العرف يقيّده، فإذا ترتّب على الإطلاق نتائج مخالفة للعرف لا يجوز العمل بالمطلق بناء على القاعدة المعروفة: (مطلق اللفظ يتقيّد بالعرف).[١١]

٣. المطلق يحمل على الغالب.

ومعنى هذا الحكم ومفاده: أنّ المطلق من الألفاظ إذا لم تقم قرينة على تقييده يجب حمله على الغالب، أو الظّاهر، ولا يحمل على النّادر غير الشّائع في وسطه من أمثلة هذا الحكم ومسائله:

إذا باع بثمن مطلق فإنّما ينزل على نقد البلد التي جرى فيها التّبايع. وإذا كان في البلد عدّة أنواع من النّقد فإنّما يحمل على أشهرها وأكثرها تداولا بين النّاس أي النّقد الذي يغلب على النّاس التّعامل به.

وكذا إذا حلف لا يأكل خبزا. ولا نيَّة له في البلد أنواع من الخبز، يحمل اليمين على الغالب منها والمشهور الذي يأكله أكثر الناس في بلده.[٢١]

أمثلة المطلق

١. قوله تعالى:{الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}[١٣] فالكتاب جعل جلد المائة حدا للزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا لقوله عليه السلام: (الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ).[١٤]

بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر.[١٥]

٢. قوله تعالى {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ}[١٦] فالمأمور به هو الغسل على الإطلاق فلا يزاد عليه شرط النية والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر، ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم الخبر.[١٧]

٢. قوله تعالى {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ}[١٨] مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بأن يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء الواجب بالدم.

٣. قوله تعالى: {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ}[١٩] مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه شرط التعديل بحكم الخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب، فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر.

معنى المقيد لغة

هو من قيد يقيد، تقييدا، فهو مقيد، والمفعول مقيد يقال قيد الحمار أي ربطه بقيد، ويقال قيد حريته السجين وقيد لسانك قبل أن يقيدك قيد شخصا بوقت أو بمكان معين وقيد فلانا بالإحسان أي ملك قلبه به. وقيد اسمه أي سجله وقيد اسمه في قائمة الناخبين وقيد الفكرة في الكتاب أي أثبتها وضبطها وقيدوا نعم الله بالشكر وقيدوا العلم بالكتابة وقيد الحساب أي رقمه. وقيد العقد بشروط أي حدده بها.[٢٠]

معنى المقيد اصطلاحا

والمقيد: هو المتناول لمعيّن، أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة، كما قال تعالى في قتل الخطاء: {وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ}[٢١] قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.[٢٢]

قال الشيخ العثيمين: ما دل على الحقيقة بقيد؛ كقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}[٢٣] فخرج بقولنا: «قيد»؛ المطلق.[٢٤]

قال الآمدي: المقيد يطلق باعتبارين.

الأول: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين، كزيد وعمرو، وهذا الرجل ونحوه.

الثاني: ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك: دينار مصري، ودرهم مكي. وهذا النوع من المقيد، وإن كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكي، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه، ومقيد من وجه.[٢٥]

وجوه التقييد

١. يكون التقييد بالصفة: كما قال تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} فإنه لو أطلق الرقبة لعمّ المؤمنة والكافرة فلما قيده بالمؤمنة وجب التخصيص.

٢. يكون بالاستثناء: لصحَّة الاسْتِثْنَاء شرطين: أَحدهمَا: انه لَا يكون مُسْتَغْرقاً للَمستثنى منْهُ كما لَو قَالَ: لَهُ عَليّ خَمْسَة إِلَّا خَمْسَة فَهُوَ محَال؛ لِأَنَّهُ نفي ما أثبت أولا. والشَّرط الثَّاني: أن يكون الاستثناء متّصلا بالمستثنى منه؛ لأنّه جزء من المستثنى منه.

٣. يكون بالشرط: والشرط يجوز أن يتقدم على المشروط.

٤. بالغاية: كقوله تعالى: {فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ}[٢٦]

٥. ببدل البعض كقوله تعالى: {وَلِلّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً}[٢٧]

وبسبعة أخرى وهي: ٦. الحال، ٧. وظرف الزمان، ٨. وظرف المكان، ٩. والجار مع المجرور، ١٠. التمييز، ١١. والمفعول معه، ١٢. والمفعول لأجله، كذا قال الشوكاني حكاية عن القرافي.[٢٨]

حكم المقيد

١. فإن ورد الخطاب مطلقا لا مقيد له حمل على إطلاقه، وإن ورد مقيدا لا مطلق له حمل على تقييده وإن ورد مطلقا في موضع ومقيدا في موضع آخر نظرت فإن كان ذلك في حكمين مختلفين مثل أن يقيد الصيام بالتتابع ويطلق الإطعام لم يحمل أحدهما على الآخر بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه لأنهما لا يشتركان في لفظ ولا معنى، وإن كان ذلك في حكم واحد وسبب واحد مثل أن يذكر الرقبة في كفارة القتل مقيدة بالإيمان ثم يعيدها في القتل مطلقة كان الحكم للمقيد، لأن ذلك حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضعين ولم يستوف في الموضع الآخر، وإن كان في حكم واحد وشيئين مختلفين نظر في المقيد فإن عارضه مقيد آخر لم يحمل المطلق على واحد من القيدين، وذلك مثل الصوم في الظهار قيده بالتتابع وفي التمتع قيده بالتفريق وأطلق في كفارة اليمين فلا يحمل المطلق في اليمين على الظهار ولا على التمتع، بل يعتبر بنفسه إذ ليس حمله على أحدهما بأولى من الحمل على الآخر وإن لم يعارض المقيد مقيد آخر كالرقبة في كفارة القتل والرقبة في الظهار قيدت بالإيمان في القتل وأطلقت في الظهار فحمل المطلق على المقيد عند الشوافع، وقال أصحاب أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حمل المطلق على المقيد لأن ذلك زيادة في النص والنسخ بالخبر الواحد والقياس لا يجوز عنده.[٢٩]

حمل المطلق على المقيد

قال حمد الصاعدي: اختلف الأصوليون في معنى حمل المطلق على المقيد على مذهبين:

١. المذهب الأول:

يرى جمهور الأصوليين ومنهم الشافعية أن معنى حمل المطلق على المقيد هو تفسير المطلق بكونه مرادا به المقيد ابتداء أي منذ نزول المطلق، فكأن النصين أي المطلق والمقيد بمنزلة نص واحد، فهو يشبه نوعا من أنواع المجاز يسمى عند علماء البلاغة بإطلاق الجزء وإرادة الكل، أو العكس كقوله: «أعتق رقبة» مرادا بها جميع الإنسان، والرقبة في الحقيقة اسم لجزء من الإنسان، وإنما جاز إطلاق الرقبة على جميع أجزاء الإنسان؛ لأنها أعظم جزء فيه، وبهلاكها لا وجود له، فهي بمنزلة السبب لوجوده وبقاء حياته، وهكذا الأمر في حمل المطلق على المقيد أو بيانه بواسطته يراد به عند الجمهور أن مدلول اللفظ المطلق بعد أن كان قبل التقييد حكما في فرد منتشر يصبح مدلوله بعد الحمل حكما في فرد مقيد، لأن القيد الذي ورد عليه قلل من شيوعه وحصر انطباق حكمه على بعض الأفراد التي كانت صالحة لتناوله على سبيل البدل.

ودليلهم:

١. قالوا: إن حمل المطلق على المقيد بطريق البيان هو الذي يتفق وغالب الأحكام الشرعية التي وردت مجملة في أول الأمر ثم فصلت وبينت بالتدريج على حسب ما يستجد من الحوادث والحاجات، كما هو الحال في المجمل والمفسر، فكان حمل المطلق على المقيد بطريق البيان أولى، لاتفاقه وغالب أحكام الشرع.

٢. أن المطلق يشبه العام بل هو قسم منه على رأي بعض الأصوليين وقد دل الاستقراء التام لنصوص الشرع أن العموم في العام غير مراد للشارع في أغلب الأحيان، وأن عرف الشرع قد صرف العام إلى بعض أفراده في الكثير الغالب حتى أصبح قولهم: «ما من عام إلا وقد خصص»، قاعدة،

وهذه قرينة تورث في العام احتمالا، فيجوز صرفه على ظاهره بالدليل وحيث إن المطلق يشبه العام أو هو قسم منه فتورث هذه الشبهة فيه احتمالا، وعندئذ يجوز تقييده وصرفه عن إطلاقه بالدليل المقيد.

ووجه الشبه بين تخصيص العام وتقييد المطلق، أن في كل منهما قصرا لما شمله اللفظ العام ظاهرا، ولما تناوله المطلق بدلا، فالمخصص فيه قصر العام على بعض أفراده، والمقيد فيه قصر وتضييق لدائرة الحكم الذي أفاده المطلق، وحيث إن تخصيص العام بيان، فكذلك تقييد المطلق يكون بيانا لقوة الشبه بينهما.

٢. المذهب الثاني: مذهب ا الحنفية: فقد اختلفت الروايات عندهم في معنى حمل المطلق على المقيد، وكان السبب في ذلك يعود إلى وقت ورود المقيد وتساويه مع المطلق.

أ. فالمحققون منهم يرون أن معنى حمل المطلق على المقيد يكون بيانا في حالتين:

الأولى: إذا ورد المطلق والمقيد معا، أي إذا اقترنا في النزول.

الحالة الثانية: إذا جهل التاريخ بينهما؛ فإنه يحمل المطلق على المقيد بطريق البيان تقديما له على النسخ الذي لا يثبت بدون معرفة التاريخ، وهذا الرأي يتفق مع مذهب الجمهور، إلا أنه يختلف معه في تحديد الصور والحالات التي يكون حمل المطلق على المقيد فيها بيانا.

ب. ويرى بعض الأحناف أن معنى حمل المطلق على المقيد، نسخ المطلق بواسطة المقيد، وهذا ما يعبر عنه بالزيادة على النص، إلا أن من شرط حمل المطلق على المقيد عند هؤلاء تساويهما في الثبوت والدلالة.

ج. وذهب فريق آخر من الحنفية إلى أن معنى حمل المطلق على المقيد في الصور التي قالوا فيها بحمل المطلق على المقيد يختلف عن المراد به لدى الجمهور، وفي ذلك يقول شارح مسلم الثبوت: «الأظهر المطابق لأصولنا أن هذا يعني حمل المطلق على المقيد من قبيل العمل بالمقيد والتوقف فيما عداه من أفراد المطلق لمعارضة وجوب القيد إجزاءه فيحتاط في العمل، فيعمل بما يخرج عن العهدة بيقين، وهو المقيد، وهذا مراد مشايخنا بحمل المطلق على المقيد وبالحمل على المقارنة، لا كما يحمل الشافعية، فإنه من قبيل المجاز وليس قرينة عليه وهذا الاتجاه تؤيده الشروط التي اشترطها الحنفية لحمل المطلق على المقيد، وتعليلاتهم وردودهم على المخالفين لهم، لكن بالتأمل في هذا الرأي يبدو أن معنى حمل المطلق على المقيد عند هذا الفريق يعود إلى نوع من أنواع التوفيق بين الأدلة المتعارضة يسمى الترجيح.

ويعرفونه بأنه إظهار المجتهد مزية معتبرة في أحد الطرفين المتعارضين تقتضي تقديمه على الآخر، أو هو فضل أحد المتساويين وصفا كما ذكر ذلك السرخسي حيث قال بعد تفصيل في المعنى اللغوي للترجيح.

دلائلهم:

١. إن الأصل التزام ما جاء عن الشارع في دلالات ألفاظه على الأحكام، فكل نص من نصوص الشرع دليل مستقل بنفسه في إفادة الحكم، وحجة قائمة بذاتها في إثبات الحكم، سواء كان النص عاما أم خاصا، مطلقا أو مقيدا، حتى يرد الدليل الصارف عن ذلك الأصل، وبناء على ما هو الأصل في المطلق والمقيد، لا يلزم حمل المطلق على المقيد إلا إذا كان الأخذ بكل منهما على حدة مدعاة للتناقض، وذلك عند ما يكون تناف بين الإطلاق والتقييد فحينئذ يعمل بالمقيد احتياطا لما فيه من الخروج عن العهدة بيقين.

٢. ومن أدلتهم أيضا أن المطلق والمقيد من أنواع

الخاص على الرأي الراجح.

وقد تقدم أن الخاص لا يحتمل البيان عند الحنفية وعلى ذلك يكون ترجيح المقيد على المطلق والعمل به احتياطا متعينا عند الجهل بالتاريخ، لاستوائهما في الدلالة وامتياز المقيد على المطلق بما حواه من القيد الذي لا يستقل بالحجية لو انفرد.[٣٠]

فالحاصل أن الصور أربع:

الأول: متفق الحكم والسبب كإطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسوم، ويحمل فيه المطلق على المقيد بالاتفاق، وكذا قوله تعالى: {وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى}[٣١]، المفيد لمطلوبية ذكر مطلق؛ فحمل على قوله عليه السلام: « عَنْ عَلِيٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مِفْتَاحُ الصَّلاَةِ الطُّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»[٣٢] المفيد تقييد الذكر بالتكبير؛ لأن السبب في الصورتين واحد وهو إرادة الدخول في الصلاة، والحكم فيها واحد وهو مطلوبية ما نفتتح به من الذكر.

٢. مختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة وإطلاق الرقبة في الظهار، ولا يحمل فيه إجماعا. كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[٣٣] مع قوله تعالى: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ}[٣٤] فإن الحكم في الأولى هو طلب القطع والسبب فيها هو السرقة، والحكم في الثانية هو طلب الغسل والسبب فيها إرادة القيام للصلاة.[٣٥]

٣. متحد الحكم مختلف السبب كالعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار. والحكم في الحالين الاعتاق، ولكن اختلف سببه فلا يحمل فيه المطلق على المقيد إلا بما يجوز نسخه فإنهم زعموا أن تقييد المطلق زيادة فيه والزيادة على النص نسخ خلافا عند أكثر العراقيين والحنفية خلافا لأكثر الشافعية، لأن الأصل في اختلاف الأسباب اختلاف الأحكام، فيقتضي أحدهما التقييد والآخر الإطلاق وذهب المحققون إلى أن المطلق يقر على إطلاقه ويقر المقيد على تقييده فإن قامت دلالة على تقييد المطلق كان ذلك تخصيصا وهو مجري على عمومه إلى أن يقوم الدليل على تخصيصه فقوله تعالى في كفارة القتل: {فتحرير رقبة مؤمنة}. وقوله تعالى في كفارة الظهار: {فتحرير رقبة}، فهذه لفظة مقيدة في كفارة القتل، عامة في كفارة الظهار تنطلق على الرقبة الكافرة والمؤمنة فثبوت التخصيص في كفارة القتل لا يوجب تخصيص اللفظ في كفارة الظهار فإنهما حكمان متغايران، ولكن وإن قامت دلالة تقتضي التخصيص بآية الظهار خصصناها حينئذ فهذا ما ارتضاه القاضي.[٣٦]

٤. مختلف الحكم متحد السبب كتقييد الوضوء بالمرافق وإطلاق التيمم والسبب واحد هو الحدث. والرابع فيه خلاف أيضا.[٣٧]

شروط حمل المطلق على المقيد عند من جوزوا:

اشترط القائلون بالحمل شروطا كثيرة، وقد ذكرها الزركشي في البحر المحيط

ولخصها الشوكاني في إرشاد الفحول، والسلمي في أصوله، ومن هذه الشروط:

١. أن يكون القيد من باب الصفات، كالإيمان في الرقبة، ولا يصح أن يكون في إثبات زيادة لم ترد في المطلق، ولذلك لا يصح أن يقال: يجب أن يُيَمم الرجلين والرأس إذا أراد التيمم.

٢. أن لا يعارض القيد قيدٌ آخر، فإن عارضه قيد آخر لجأ المجتهد إلى الترجيح.

مثاله: حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب، ورد بلفظ: فليغسله سبعا إحداهن بالتراب، وورد بلفظ: أولاهن، وبلفظ أخراهن، وكلها صحيحة

السند، فالأولى مطلقة، والثانية والثالثة مقيدتان بقيدين متضادين فلا يمكن حمل المطلق على المقيد هنا إلا بترجيح.

٣. أن يكون ورود المطلق في باب الأوامر والإثبات، أما في سياق النفي والنهي فلا يحمل المطلق على المقيد، فلو قال: لا تعتق مكاتبا، ثم قال: لا تعتق مكاتبا كافرا، فلا يحمل المطلق على المقيد؛ لأنه لو أعتق مكاتبا مؤمنا لأخل بعموم اللفظ الأول.

كذا قالوا، ولا يخفى أن النكرة في سياق النفي والنهي تكون للعموم فلا يكون تقييدها من تقييد المطلق بل من تخصيص العام، والعام لا يخصص بما يدل على ثبوت الحكم لبعض أفراده أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد، فإن قام دليل يمنع منه لم يجز، ويمكن أن نمثل له بإطلاق الرقبة في كفارة الظهار في قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ)[٨٢]، وتقييد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان كما في قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ)[٩٣] فقد تقرر حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة فالواجب تحرير رقبة مؤمنة في كفارة الظهار، ولنفترض أنه ورد نص آخر في كفارة الظهار ينص على اجزاء الرقبة الكافرة نحو فتحرير رقبة مؤمنة أو كافرة، لكان ذلك دليلا مانعا من حمل المطلق على المقيد، فيجزئ في الظهار رقبة مؤمنة، أو كافرة.[٠٤]

التفرعات

ويتفرع بتفرعات على قاعدة حمل المطلق على المقيد مسائل شتى، وبعضها فيما يلي:

١. عدد الرضعات المحرمات من هذه المسائل التي فيها النزاع على حمل المطلق على المقيد مسألة تقييد الرضاع المحرم، فقد اختلف العلماء في مسألة الرضاع المحرم على أقوال ثلاثة: القول الأول: وهو قول الأحناف الذين لا يقولون بحمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم واختلف السبب، قالوا: نصف رضعة أو رضعة واحدة تحرم؛ للإطلاق.

ودليلهم: قول الله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ الرَّضَاعَةِ}[٤١] فأطلق الرضاعة، فأقل شيء يطلق عليه اسم الرضاع يحرم، وأقل شيء هو رضعة واحدة حتى وإن لم تكن مشبعة.

فالأحناف الذين لا يقولون بحمل المطلق على المقيد قالوا بأن الرضاع المحرم رضعة واحدة؛ لإطلاق قول الله تعالى: {وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ}.[٤٢]

أيضا: لحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيح: (عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِنْتِ حَمْزَةَ: «لاَ تَحِلُّ لِي، يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ، هِيَ بِنْتُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ»)[٤٣] فالرضاع هنا مطلق، ويحرم من الرضاعة أقل شيء يسمى رضاعا، ونحن نجعل المطلق على إطلاقه، فلو امرأة أرضعت طفلا رضعة واحدة أصبح ابنا لها من الرضاعة، وكل بناتها أخوات له، فلا يجوز أن يتزوج منهن.

القول الثاني: قول الذين يحملون المطلق على المقيد، فقد قال ابن المنذر، وأبو ثور، وداود الظاهري: الذي يحرم من الرضاع ثلاث رضعات، فقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب) مطلق، ويكون تقييده بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلاَ الْمَصَّتَانِ)[٤٤]، وفي رواية قال: (لا تحرم الإملاجة ولا الإملاجتان) وأيضا: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح مسلم فقال: (أرضعت هذه امرأتي رضعة) فلم يحرمها عليهم.

ووجه الدلالة من حديث: (لا تحرم المصة ولا المصتان) أن مفهوم المخالفة أن ما فوق الثانية

تحرم، وهذا قول الظاهرية، وقول أبي ثور من الشافعية.

القول الثالث: قال جمهور أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة: هم قالوا بحمل المطلق على المقيد، ولا يقولون بأن أقل الرضاع يحرم، بل لا بد من خمس رضعات مشبعات. والمقيد الذي قيد إطلاق القرآن هو حديث عائشة رضي الله عنها وأرضاها مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قالت: كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات مشبعات يحرمن، ثم نسخن إلى خمس رضعات مشبعات، فتوفى النبي صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن) يعني: بقيت على خمس رضعات حتى مات النبي صلى الله عليه وسلم فهذه الآية منسوخة تلاوة لا حكما.

والآية: (عشر رضعات مشبعات) نسخت حكما وتلاوة.[٤٥]

٢. مسئلة اشتراط الإيمان في الرقبة؛ لقول الله تعالى: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا}[٤٦].

قال الأحناف: نأخذ بهذا الوصف المطلق، فالذي يظاهر من زوجته يعتق رقبة كافرة أو رقبة مؤمنة، فكلاهما يصح.

والجمهور يقولون: لابد من تحرير رقبة موصوفة بالإيمان، قال الله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}.[٤٧]

فالآيتان تتفقان في الحكم وإن كان السبب مختلفا، فالأول الظهار والثاني القتل، فنحمل المطلق على المقيد، فالذي يظاهر من زوجته لا يجوز له أن يجامعها حتى يعتق رقبة مؤمنة، فإن أعتق رقبة كافرة فلا يجزئه؛ لأنه لابد من حمل المطلق على المقيد.

وهذا الخلاف بين الجمهور والأحناف أصله خلاف في مسألة حمل المطلق على المقيد وحديث النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعضد قول الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه معاوية بن الحكم السلمي وقد صفع جارية له، فقال: أعتقها يا رسول الله! فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: (ائتني بها، فجاءت فقال لها: أين الله؟ قالت: في السماء.

فقال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أعتقها فإنها مؤمنة) فهذا الحديث يعضد قول الجمهور.[٤٨]

نتائج البحث

١. المطلق هو ما دل على شائع في جنسه، والمقيد على ما أخرج من شائع بوجه.
٢. كل ما دل على فرد أو فردين أو أفراد على سبيل الشيوع بدون قيد فهو المطلق، سواء كان اسما أو فعلا؛ فيحمل على إطلاقه حتى يأتي ما يقيده. وكل ما دل على ما ذكر بقيد فهو المقيد، ويجب اعتبار قيده.
٣. التقيد والإطلاق أمران اعتباريان، فقد يكون المقيد مطلقا بالنسبة إلى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة إلى الأيمان، وقد يكون المطلق مقيدا كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق، فكلّ حقيقة اعتبرت من حيث هي هي فهي مطلقة، وإن اعتبرت مضافة إلى غيرها فهي مقيدة.
٤. المطلق كالعام، والمقيد كالخاص.
٥. الإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا، وإن أطلق على المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح، وهما أمران نسبيان باعتبار الطرفين، ويرتقي إلى مطلق لا إطلاق بعده كالمعلوم وإلى مقيد لا تقييد بعده كزيد، وبينهما وسائط.
٦. حكم المطلق أن يجري على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده.
٧. المطلق في الشرع على أربعة أقسام متفق الحكم والسبب كإطلاق الغنم في حديث

وتقييدها في آخر بالسوم فيحمل المطلق فيه اتفاقا ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة وإطلاق الرقبة في الظهار، لا يحمل فيه إجماعا ومتحد الحكم مختلف السبب كالعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار، ومختلف الحكم متحد السبب كتقييد الوضوء بالمرافق وإطلاق التيمم والسبب واحد هو الحدث. فالثالث والرابع لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند أكثر أصحابنا والحنفية خلافا لأكثر الشافعية.

الهوامش

١) المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، (مصر: المكتبة الشاملة، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م)، ص٣٠١.

٢) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير (المتوفى: ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، ج٢، ص١٠١.

٣) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (الناشر: دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ج٥، ص٥.

٤) القرآن الكريم، المجادلة، الآية: ٣.

٥) محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١ هـ)، الأصول من علم الأصول، (بيروت: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ص٤٤.

٦) أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ج٣، ص٣.

٧) القرآن الكريم، البقرة، الآية: ٦٧.

٨) أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتبي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ج٥، ص٧.

٩) أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، (مصر: المكتبة الشاملة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)، ص٣٠٩.

١٠) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، أصول الشاشي، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص٢٩.

١١) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م)، ج١٠، ص٦٩٩.

١٢) محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، المرجع السابق، ج١٠، ص٧٠٢.

١٣) القرآن الكريم، النور، الآية: ٢.

١٤) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، المسند، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠ هـ)، رقم الحديث: ١٦٤.

١٥) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، المرجع السابق، ص٢٩.

١٦) القرآن الكريم، المائدة، الآية: ٦.

١٧) نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي (المتوفى: ٣٤٤هـ)، المرجع السابق، ص٢٩.

١٨) القرآن الكريم، الحج، الآية: ٢٩.

١٩) القرآن الكريم، البقرة، الآية: ٤٣.

٢٠) د. أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، ج٣، ص١٨٨٢.

٢١) القرآن الكريم، النساء، الآية: ٩٢.

٢٢) ابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، المرجع السابق، ج٢، ص٢٠١.

٢٣) القرآن الكريم، النساء، الآية ٩٢.

٢٤) محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١ هـ)، الأصول من علم الأصول، (الناشر: دار ابن الجوزي، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، ص٤٤.

٢٥) الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (المتوفى: ٦٣١هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، (بيروت: المكتب الإسلامي)، ج٣، ص٤.
٢٦) القرآن الكريم، المائدة، الآية: ٦.
٢٧) القرآن الكريم، آل عمران، الآية: ٩٧.
٢٨) حمد بن حمدي الصاعدي، المطلق والمقيد، (المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص٤٥٠.
٢٩) أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، اللمع في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ)، ص٤٤.
٣٠) حمد بن حمدي الصاعدي، المرجع السابق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ص١٨٣.
٣١) القرآن الكريم، الأعلى، الآية: ١٥.
٣٢) الترمذي (٢٧٩ هـ)، سنن الترمذي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م)، رقم الحديث: ١٣.
٣٣) القرآن الكريم، المائدة، الآية: ٣٨.
٣٤) القرآن الكريم، المائدة، الآية: ٦.
٣٥) عبد الحميد محمد بن باديس الصنهاجي (المتوفى: ١٣٥٩ هـ)، مبادئ الأصول، (بيروت: الشركة الوطنية للكتاب، ١٩٨٨م)، ص٤٤.
٣٦) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، كتاب التلخيص في أصول الفقه، (بيروت: دار البشائر الإسلامية)، ج٢، ص١٦٧.
٣٧) محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، مذكرة في أصول الفقه، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم)، ص٢٧٩.
٣٨) القرآن الكريم، المجادلة، الآية: ٣.
٣٩) القرآن الكريم، النساء، الآية: ٩٢.
٤٠) أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف المنياوي، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، (الناشر: المكتبة الشاملة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م) ص٣١١.
٤١) القرآن الكريم، النساء، الآية: ٢٣.
٤٢) القرآن الكريم، النساء، الآية: ٢٣.
٤٣) البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، (بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ)، رقم الحديث: ٢٦٤٥.
٤٤) الترمذي، المرجع السابق، رقم الحديث: ١١٥٠.
٤٥) محمد حسن عبد الغفار، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ج١٠، ص٩.
٤٦) القرآن الكريم، المجادلة، الآية: ٣.
٤٧) القرآن الكريم، النساء، الآية: ٩٢.
٤٨) محمد حسن عبد الغفار، المرجع السابق، ج١٠، ص١٠.

الاستراتيجية التلميحية ومقاصدها الحجاجية في لغة التحقيقات الجنائية بشرطة عمان السلطانية

ثريا بنت أحمد الكلبانية
طالبة ماجستير جامعة السلطان قابوس

&

د. زاهر بن مرهون بن خصيف الداودي
أستاذ اللسانيات المشارك ، جامعة السلطان قابوس
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ، قسم اللغة العربية

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز مقاصد خطاب التحقيق الجنائي واستراتيجاته التلميحية وفق المنهج التداولي الذي يعد السياق اللغوي والمقامي وملابسات التخاطب وظروفه محورا للاهتمام، وبالاعتماد على هذا المنهج ركزت الدراسة على خطاب التحقيق الجنائي في شرطة عمان السلطانية للكشف عن المقاصد التداولية والاستراتيجيات التلميحية التي تحيط بإجراءات سير التحقيقات الجنائية بين المحققين والمشتبه بهم، وقد طبقت هذه الدراسة على بعض القضايا التي جرى التحقيق فيها أثناء إعداد هذه الدراسة، وهي: الاحتيال الإلكتروني- القتل- الإتجار بالمخدرات.

الكلمات المفتاحية: التحقيق الجنائي، الاستراتيجية التلميحية، شرطة عمان السلطانية

المقدمة

التحقيقات الجنائية عمل قوليّ وفعل لغويّ له امتيازاته، فهو يتحقق بوجود طرفين: المرسل والمتلقي؛ يتبادلان الحجج من أجل الإقناع ومحاولة تأثير كل طرف في الآخر باستعمال أدوات الحجاج وتقنياته واستراتيجياته، وهذا أصل الحجاج، وتعتمد التحقيقات الجنائية على توظيف مجموعة من العمليات لإظهار الحقيقة في الدعوى الجنائية تقوم على السؤال والتحري وجمع المعلومات، والحصول على الأدلة لكشف الحقيقة، وتحديد مسؤولية الجاني عن الجريمة التي وقعت.

ويستهدف التحقيق الجنائي القضايا الكبرى ذات التأثير على الرأي العام وعلى أمن المجتمع واستقراره، وهي قضايا يشوبها عادة نوع من الغموض والتعقيد في طريقة ارتكابها ودوافعها، ويتطلب التعامل معها تكثيف إجراءات التحري وجمع الاستدلالات وتسخير كل الإمكانات للكشف عن ملابساتها ومرتكبيها.

وبما أن التحقيق الجنائي فعل قولي، فهو جنس من

الخطاب، تنطبق عليه قواعد الخطاب ونظرياته، وهو يتميز ببناء مختلف عن باقي الخطابات وله قصدية معينة وموضوع معين، بالإضافة إلى أن مرسله يبتغي إقناع المتلقي بما يقوله من حجج وبراهين والتسليم بها وقبولها والكشف عن الحقيقة المنشودة وإيضاحها؛ عن طريق استعمال استراتيجات الحجاج المختلفة التي تشتمل على أساليب لغوية ومنطقية وعناصر تعبيرية توازي أفعال التواصل مثل نبرة الصوت ولغة الجسد وغيرها من طرق التواصل في سياق التحقيق؛ ومن هنا فإن هذه الدراسة ستركز على الإستراتيجيات التلميحية التي تعتمد عليها لغة التحقيقات الجنائية، ذلك أن الاستراتيجية التلميحية أفعال لغوية غير مباشرة، يعبر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي؛ لينجز بها أكثر مما يقوله؛ وذلك لمعرفة أهم الآليات التي تعتمدها التحقيقات الجنائية في الإستراتيجية التلميحية.

وتسعى هذه الدراسة إلى إبراز مقاصد خطاب التحقيق الجنائي واستراتيجاته التلميحية وفق المنهج التداولي الذي يعد السياق اللغوي والمقامي وملابسات التخاطب وظروفه محورا للاهتمام، وبالاعتماد على هذا المنهج ركزت الدراسة على خطاب التحقيق الجنائي في شرطة عمان السلطانية للكشف عن المقاصد التداولية والاستراتيجيات التلميحية التي تحيط بإجراءات سير التحقيقات الجنائية بين المحققين والمشتبه بهم، وقد طبقت هذه الدراسة على بعض القضايا التي جرى التحقيق فيها أثناء إعداد هذه الدراسة، وهي: الاحتيال الإلكتروني- القتل- الإتجار بالمخدرات.

وقد تتبعت الدراسة في المبحث الأول تعريفات الاستراتيجية التلميحية وآلياتها، في حين أن المبحث الثاني قد خصص لدراسة الخطاب غير المباشر وتوظيفه في التحقيق الجنائي، أما المبحث الثالث فقد خصص لدراسة مجاز الألفاظ وتوظيفه في التحقيق الجنائي، في حين أن المبحث الرابع قد خصص لدراسة العدول النحوي وتوظيفه في التحقيق الجنائي.

آليات الاستراتيجية التلميحية:

ينجز المرسل في الاستراتيجية التلميحية أفعالاً لغويّة غير مباشرة، وذلك باستعمال أفعال لغويّة أخرى، ولذلك تعرف بأنها الاستراتيجية " التي يعبر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي، لينجز بها أكثر مما يقوله"[١] ، إذ يُلاحظ في كثير من الأحوال أنّ العبارات في حال ارتباطها بمقامات إنجازها، لا ينحصر معناها فيما تدلّ عليه ظاهرها من استفهام وأمر ونهي ونداء إلى غير ذلك.

وقد حصر "البلاغيون" الطلب في خمسة أبواب هي: التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء، إذ يتولد عنها معان أصليّة إذا أجراها المرسل بشروطها في سياقات مناسبة، وإذا لم تكن على أصلها فإنّه يتولد منها معان غير أصليّة تناسب المقام، ويكون ذلك بواسطة ما يُسمّى "قرائن الحال"[٢] ، وتمثل هذه الصيغ في خروجها عن معناها الظاهري أهم آليات الاستراتيجية التلميحية.

كما أن استخدام المرسل للاستراتيجية التلميحية تعني اللجوء إلى الخطاب غير المباشر في الحوار مع المرسل إليه، احتراما منه لفطنته وكفايته اللغوية والتداولية، لذا فإن الخطاب غير المباشر يمثل آلية حجاجية أكثر تأدبا من الخطاب المباشر الذي يستند إلى السلطة والضغط على المرسل إليه للتسليم والإذعان، فالمرسل يدرك باستخدام التلميح أن "المعنى الحرفي لن يناسب السياق ولن يعبّر عن القصد، فيختار التعبير وفق الاستراتجية التلميحية" [٢] .

وتمثل اللغة في الاستراتيجية التلميحية آلية

حجاجية كبرى تحتوي على تقنيات متاحة أمام طرفي التواصل. فالاستراتيجية التلميحية تعتمد أكثر على الكفاية اللغوية وامتلاك ناصية اللغة في مطابقتها للأحوال والمقامات، ومن هنا تتنوع وظائف الأدوات والأساليب اللغوية لدى المتكلم حسب السياق الواردة فيه، وهو ما يساعد في تنوع الدلالات والغايات التواصلية الحجاجية.

ومن أهم آليات الاستراتيجية التلميحية اللغوية استخدام الأسلوب المجازي في الحوار، ولا يتم العدول من المعنى الوضعي إلى المجاز إلا بوجود علاقة بينهما هي التي سمحت بهذا الانتقال في الأساس؛ يقول العلوي: " فإن من حق المجاز أن يكون بينه وبين ما نقل عنه علاقة يحسن لأجلها التجوز والنقل " [٤]. وهذه العلاقة تسمى القرينة أو الدليل باصطلاح ابن الأثير؛ "الأصل في المعنى أن يحمل على ظاهر لفظه، ومن يذهب إلى التأويل يفتقر إلى دليل"[٥].

أما الغاية التداولية للأسلوب المجازي فلأن العدول المجازي أبلغ من الحقيقة: " كأنّ الألفاظ تنقلب عن سجيّتها، وتزول عن موضوعها، فتحتمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدِّي ما لا يوجب حكمها أن تؤدِّيَهُ"[٦].

ومنها أيضا الكناية، وهي أن " يريد المتكلم الدلالة على معنى فيترك اللفظ الدالّ عليه الخاص به ويأتي بلفظ هو ردفه وتابعٌ له فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده"[٧]، فالكناية هي إرادة المعنى غير الظاهر، والغاية الدلالية لهذه الآلية هي المبالغة؛ لأن "الأصل في حسن هذا أنه يقع فيه من المبالغة في الوصف، ما لا يكون في نفس اللفظ المخصوص بذلك المعنى"[٨]، ويمكن أن تندرج الكناية ضمن لغة التلميح من خلال مراعاة ما تقتضيه الأبعاد الأخلاقية من استعمال ألفاظ مرفوضة، أو الأبعاد الاجتماعية التي تستدعي احترام الذوق العام في الحوار، حيث تقوم هذه المراعاة على " صيانة الذات عن التلفظ بما يسيء إليها" [٩] .

الخطاب غير المباشر وتوظيفه في التحقيق الجنائي

يستطيع المرسل أن يُعبّر عن مقاصده من خلال التلميح عبر استعمال الخطاب غير المباشر الذي يناسب حينها ملابسات العملية التواصلية، ومن ثم ينتج عن هذا الخطاب دلالة مضمنة فيه، ويفهمها المرسل إليه لاطلاعه على السياق المحيط بالخطاب، كما يظهر التفاعل الحجاجي في الخطاب التلميحي بين طرفي التواصل من جهة أن المرسل إليه يفهم ما يضمره المرسل في كلامه، مثلما يفهم ما يظهر فيه، " لأنه يستند في ذلك على كفايته التداولية عند تأويل الخطاب الصادر من المتكلم للوصول إلى مقاصده، وإدراك الحجج كما هي عند المرسل في لحظة إنتاج الخطاب" [١٠]. .

ويوظف الخطاب غير المباشر لتحقيق مقصدين في التحقيق الجنائي:

١-قصد التهكم:

والتهكم يعني "إخراج الكلام على ضدّ مقتضى الحال استهزاءً بالمخاطب"[١١]، ويرد التهكّم على أوجه عدّة؛ كورود لفظ الوعيد بلفظ الوعد، وصفة المدح المقصود منها الذّم [١٢]، فالاستعمال التهكّمي للملفوظ يرجّح اللجوء إلى المعنى المضاد تماماً، إذ لا يمكن أن يتولد من التّهكمّ إلّا قصد واحد مضاد، ومن هنا يعد المعنى المضاد هو المعنى البديل.

ويفهم معنى التهكم في التحقيقات الجنائية عن طريق المعرفة بالظروف المحيطة بالخطاب الجنائي، ليكون الخطاب معها موافقاً لمقتضيات الأحوال، إذ إن المعنى المضاد يكشف أن الملفوظ يقول بظاهره شيئاً، بينما تعني معانيه المضمرة

ومقاصده البعيدة دلالة مختلفة تماماً . ومثاله:

أن يصف المحقق المشتبه به - الذي يراوغ بأقواله ويقوم بتضليل الحقائق - بوصفٍ إيجابي يدل على المدح؛ وذلك ليحقق به مقصده المراد؛ وهو ذمه، من خلال التهكم به بشكل سلبي. وذلك كأن يقول له:

- **إنك بكلامك هذا تستحق الجلوس مكاني.**
- **إن اعترافاتك تدل على أنك خبير في لوائح القانون وقواعده... إلى غير ذلك.**

ويستطيع المحقق الجنائي أن يلجأ في إجراءات التحقيق إلى استعمال الألفاظ لتحقيق أغراض التهكم والسخرية، وذلك بالإيحاء بدلالات نفسية يواجه بها شخصية المشتبه به، وهنا يفرق الباحثون السيميائيون في علاقة اللفظ بمعناه بين مفهومي التحديد أو التعيين (Denotation)، والإيحاء أو التضمين (Connotation)؛ فالأول يحدد "عملية الإشارة إلى المعنى المعجمي للكلمة، فيما يتعلق الثاني بمعنى إضافي يتولد من السياق المتضمن له. فكلمة الوردة مثلا؛ تعرف الزهرة أو النبات الذي يحملها، لكن في سياق معين قد تعني الحب"[١٣]، فالإيحاءات الدلالية هي خاصية أساسية لأي لفظ، إلا أنها تصبح أكثر بروزا في الخطاب باللغة غير المباشرة؛ وذلك لدورها في استمالة المتلقي والتأثير فيه.

ويتبين ذلك في استخدام المحقق لهذه الألفاظ ذات الإيحاءات الدلالية المقصودة في سياق قضية الإتجار بالمخدرات وهو يحاور المشتبه به:

- **نحن هنا لنخدم الوطن، وإدلاؤك بالمعلومات يعد خدمة عظيمة.**
- **بما أنهم استغلوك لصالحهم فأنت بمثابة خادمهم!**

فهذه الألفاظ (نخدم – استغلوك - خادمهم) أثارت حفيظة المشتبه به، فهو في قرارة نفسه يسعى لأن يكون خادماً لوطنه، وليس لعصابة من الفاسدين كما وصفهم المحقق، وبالتالي فإن هذه الأداة نجحت في التأثير على المشتبه به بواسطة التهكم من حاله مع أفراد العصابة، وجعلته يدلي ببعض المعلومات، وذلك بواسطة دفاعه عن نفسه وتبرير فعلته.

٢-قصد التعريض

وهو" أن يُطلَق الكلام ويشار به إلى معنى يُفهم من السياق" ، وتكمن قيمة التعريض في محاولة المحقق إيجاد تقارُب بينه وبين المشتبه به؛ وذلك لأن في الخطاب الصريح دافعا لغضب الطرف الآخر في الحوار، وبخاصة إذا كان في موقف الاتهام، " وذلك لأنّ أحد المتناظرَين إذا قال للآخر: هذا الذي تقوله خطأ، وأنت فيه مخطىء. يغضبه، وعند الغضب لا يبقى سداد الفكر، وعند اختلاله لا مطمع في الفهم؛ فيفوت الغرض، وأمَّا إذا قال له بأنّ أحدنا لا يشكّ في أنه مخطىء، والتمادي في الباطل قبيح، والرجوع إلى الحقّ أحسن الأخلاق، فنجتهد ونبصر أيّنا على الخطأ؛ ليحترز. فإنه يجتهد ذلك الخصم في النظر، ويترك التعصُّب." [١٥] .

ومثاله في التحقيق الجنائي عند إرادة المحقق نفي الصدق عن أقوال المشتبه به، فيعرض بقوله:

- **الصادق هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم.**

فالمشتبه به بذلك يستطيع أن يفهم المعنى المقصود عن طريق السياق ومقام الكلام، وهذا يُبرز الغاية التداوليّة في "التعريض".

وقد وظف المحقق التعريض في قضية الاحتيال الإلكتروني عن طريق استعمال بعض الأدوات اللغوية التي تدل على الافتراضات والتأكيدات والشكوك وغيرها، وهي ضمن تقنيات الاستراتيجية التلميحية ومن أدواتها أفعال الرجحان، وذلك بقصد التلميح لقصد ما

يريد أن يوصله المتكلم للمتلقي عن طريق هذه الأفعال، وهنا عمد المحقق في أثناء تحقيقه مع المشتبه به إلى توظيف هذا الأسلوب توظيفا تاما؛ إذ إن المحقق في بداية تحقيقه مع هذا المشتبه به، كانت تتوافر لديه مجموعة من الشكوك والافتراضات يسعى لتأكيدها أو نفيها عبر الأدوات اللغوية لأسلوب الملمحات، ففي أثناء سير إجرءات التحقيق حرص المشتبه به على تبرئة أخيه من القضية بشكل تام وإدخال صديقه كمتهم مباشر في القضية، وبقدر ما كان حديثه فيه نوع من الدقة إلا أنه كان يُعد افتراضا لدى المحقق، وأكد على صحة هذا الافتراض من خلال قول المحقق:

- **"نظريا ليس من الممكن أن تتم كل هذه العملية وأخوك جاهل عن كل هذه التفاصيل والشركة باسمه!!"**

فالمحقق قد لمح من خلال الافتراض ووجهة نظره الأولية أن الأخ لربما يكون بريئا، لكنه يسعى لتأكيد هذه البراءة من خلال افتراضه بأنه متهم.

كما وظّف المحقق أيضا هذا الأسلوب للتعريض بإثبات براءة الأخ، والتأكيد على صحة حديث المشتبه به، وذلك عن طريق استخدم فعل الرجحان "أعتقد"، ويظهر ذلك في قول المحقق للمشتبه به:

- **"أعتقد بأنك على علم بما سينتهي إليه الأمر من تبرئة لأخيك لو كنت تقول الصدق".**

فالمحقق سعى إلى التأكيد على صحة حديث المشتبه به عن طريق تأكيد تبرئة الأخ، لكن بصورة غير مباشرة.

مجاز الألفاظ وتوظيفه في التحقيق الجنائي

يقتضي العدول اللفظي من المعنى الأصلي إلى المجاز وجود علاقة بينهما هي التي تسمح بهذا الانتقال في الأساس؛ يقول العلوي: "فإن من حق المجاز أن يكون بينه وبين ما نقل عنه علاقة يحسن لأجلها التجوز والنقل"[١٦]، وهذه العلاقة تسمى القرينة، وخلو الكلام من القرينة يؤدي إلى الشبهة في التأويل كما يرى ابن جني "لا يفضى إلى المجاز إلا بقرينة تسقط الشبهة"[١٧].

وعلى ذلك يصبح العدول إلى المجاز فرعًا على أصل " ولن يستحق اللفظ الوصف بأنه مجاز؛ حتى يجري على شيء لم يوضع له في الأصل"[١٨].

أما المقصدية التداولية لمجاز اللفظ فإنها تؤول وفقا لاعتبار العدول المجازي أبلغ من الحقيقة: " كأنّ الألفاظ تنقلب عن سجيّتها، وتزول عن موضوعها، فتحتمل ما ليس من شأنها أن تحتمله، وتؤدِّي ما لا يوجب حكمها أن تؤدِّيَهُ"[١٩].

ولذلك يرتبط مجاز اللفظ بالمعاني الإيحائية ذات الأثر التداولي، ومن ثم رأى هنري لوفيغر أن المعنى الإيحائي هو أصداء للمعنى الأساسي للعلامات، وذلك في تقسميه للمعنى الإيحائي على النحو الآتي: "عناصر انفعالية، إيحاءات ألهمتها الألفاظ المستعملة، قيم إضافية متصلة بالعلامة وملازمة لها بدون تغييرها" [٢٠]، ومن ثم تكون في الألفاظ طاقات دلالية واسعة يكون ظهورها والكشف عنها تابعا لحساسية المتلقي وكفاءته اللغوية.

ويتمكن المحقق الجنائي من توظيف مجاز الألفاظ بواسطة الاستراتيجية التلميحية، وذلك باعتماده على ألفاظ المعجم ودلالتها على غير ما وضعت له؛ إما عن طريق الاستعارة أو عن طريق الكناية.

١-الكناية

ترتبط ظاهرة الكناية بالسياق الثقافي لأطراف التواصل؛ ولذلك ارتبطت شواهد الكناية في البلاغة العربية بتلك العبارات الثقافية المعبرة عن البيئة العربية القديمة؛ مثل عبارات: نؤوم

الضحى – كثير رماد القدر – طويل النجاد ... إلخ، ذلك أن فقدان المتلقي لسياق هذه العبارات يعني أن معانيها ستكون غامضة، قال عبد القاهر الجرجاني مفسرا هذه العبارات بالعودة إلى البيئة العربية التي نطقت فيها، بما تمثله هذه البيئات من سياقات ثقافية واسعة للاستدلال على معاني الكناية المقصودة من المنطوق: " ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة، لم تعرف ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب كثر الرماد لا محالة، وهكذا السبيل في كل ما كان كناية" [٢١] .

وتتعلق الكناية بالمجاز من جهة تعريفها بأن: "تتكلم بالحقيقة وأنت تريد المجاز" [٢٢]، و"أن يريد المتكلم الدلالة على معنى فيترك اللفظ الدالّ عليه، الخاص به، ويأتي بلفظ هو ردفه وتابعٌ له، فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده " [٢٣] .

ففي قوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات/١٢]، " فإنه كنى عن الغيبة بأكل الإنسان لحم إنسان آخر مثله، ثم لم يقتصر على ذلك حتى جعله ميتا، ثم جعل ما هو في الغاية من الكراهة موصولا بالمحبة، فهذه أربع دلالات واقعة على ما قصدت له مطابقة للمعنى الذي وردت من أجله " [٢٤] ،

ولأن الغيبة هي شكل من أشكال العدوان، والعدوان يشكل جريمة مثله مثل الجرائم المطبقة في دراستنا؛ فإنه يمكن تطبيق تلك الكناية على قضايا البحث بما يتناسب مع الاستراتيجية التلميحية، على النحو الآتي:

ففي قضية الإتجار بالمخدرات يمكن للمحقق أن يبين للمشتبه به عن طريق هذه الكناية فداحة ما يقترفه من ضرر وأذى لغيره من الناس، فيقول له موبخا:

- **أيحب أحد أن يبيع سمعة أخيه؟**

وفي قضية القتل يمكنه أن يسأله قائلا:

- **أيحب أحد أن يأكل نفس أخيه؟**

وفي قضية الاحتيال الإلكتروني يمكنه القول:

- **أيحب أحد أن ينهش لحم أخيه؟**

إن صياغة الكناية في قالب استفهامي تقريري يزج بالمشتبه به المخاطب بالسؤال داخل بنية النص، من جهة أن التقرير يلزمه بالحجة بما هو مسلم عند الناس أنه مكروه، وتتبين هذه المسلمة من إسناد الحب إلى فاعل غير محدد وهو (أحد) إيذانًا بعدم وجود من يحب ذلك.

كما يمكن أن يستغل المحقق عبارات الكناية المعروفة في السياق الثقافي المشترك بينه وبين المشتبه به وتلك غاياته التداولية من التحقيق، وذلك كأن يجعل الخوف يدب في أوصاله، فيذكر له مصير بعض من ارتكبوا مثل جريمته، وكيف أنهم ندموا أشد الندم، فيقول له:

- **انظر إلى فلان، هو الآن يقلب كفيه على ما فعل في نفسه.**

وتقليب الكف كناية عن الندم كما يقول العلماء؛ " والعرب تقول ذلك للنادم: أصبح فلان يقلب كفيه ندمًا وتلهفًا على ذلك وعلى ما فاته " [٢٥] .

وفي قضية القتل

استعمل المحقق الاستراتيجية التلميحية، وهي "التي يعبر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي، لينجز بها أكثر مما يقوله [٢٦]" وذلك باستعمال الكناية التي لا تصرح بقصد المتكلم المباشر، إنما تلمح للهدف المنشود وهو قصد المتلكم، وتعطي إشارات للمرسل إليه

للفت تركيزه وانتباهه إليه عن طريق الوسائل التي يستعملها المتكلم.

فعلى سبيل المثال قد يلحظ المحقق على المتهم في هذه القضية ارتباكا وترددا في الإجابة عن الأسئلة، وهذا مقام مناسب لأن يستعمل المحقق الكناية التي يخاطب بها هذا المتهم المتردد بالقول:

- **"مالك أشوفك مرة يمين ومرة يسار".**

ففي هذا القول يحاور المحقق المشتبه به في مقام الخطاب الذي يتردّد فيه ويتلعثم في الجواب، أو في إبداء رأيه أو موقفه، والحال هنا تمنع إيراد المعنى الحقيقي لقول المحقق "مالك أشوفك مرة يمين ومرة يسار"؛ لأنّ المشتبه به يكون على علم بحاله أثناء توجيه الكلام إليه، وهو حال التردّد في الرأي، لا حال التحرك يمينًا أو شمالًا.

وبذلك يفهم المخاطَب أنّ القصد من قول هذه العبارة هو تقديم المعنى وتوضيحه في صورة حسيّة مدركة، وهذا يوضّح جانب الكناية التّداولي في التأثير على المتلقي.

ومن أدوات هذه الاستراتيجية، والتي تدخل ضمن ألفاظ الكنايات التلميحية أداة (لو)، فاستعمال (لو) يدل على التلميح دون التصريح، ولا يؤدي استعمالها للوصول إلى قصد المتكلم مباشرة، وإنما يفهم هذا القصد بواسطة السياق الذي تقال فيه، أو لأنها تشد انتباه المرسل إليه إلى شيء هو غافل عنه، أو لا يود التحدث فيه، فعند استعمالها ينجز المرسل أقوالا أخرى تجعل المرسل إليه يتكلم عنها دون تصريح المرسل بها.

وفي هذه القضية نجد المحقق وهو يخاطب المشتبه به (س) قد استعمل (لو) في مواضع مختلفة؛ ونذكر منها:

- **"إن الحديث عن الواقعة بشكل واضح وصادق أفضل بكثير مما لو كانت المعلومات غير صحيحة".**

وبذلك فإن (لو) جاءت للدلالة على أن الصدق منجاة، وأن الكذب سيؤدي بصاحبه إلى التهلكة وأن العواقب ستكون وخيمة، لذلك لا بد من التعاون والإفصاح منذ البداية بعيدا عن المراوغة والخداع.

أيضا عندما قال المحقق:

- **" لو كنت الآن في مكان آخر غير هذا المكان وقد أنهينا جميع الإجراءات أما كان أفضل لك!".**

فهنا يلمح المحقق للمشتبه به (س) بأنه كلما كان أكثر تعاونا وتجاوبا، كلما استغرقت فترة التحقيق وقتا قليلا، ولكسبا الوقت والجهد معا، ولكان (س) في مكان أفضل من غرفة التحقيق التي هو فيها الآن.

٢-الاستعارة

تعتمد ظاهرة الاستعارة في البلاغة على مفهوم المجاز؛ إذ إن " كل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللغة " [٢٧] . وهذا الكلام هو المعنى ذاته الذي يتعلق بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز.

وبناء على ذلك يؤسس عبد القاهر لعملية النقل المجازي في الاستعارة، من جهة أن نقل اللفظ تابع لنقل معناه " وذلك أنك إذا كنت لا تطلق اسم الأسد على الرجل إلا من بعد أن تدخله في جنس الأسود من الجهة التي بينا، لم تكن نقلت الاسم عما وضع له بالحقيقة، لأنك إنما تكون ناقلًا إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من أن يكون مقصودك ونفضت به يدك، فأما أن تكون ناقلًا له عن معناه مع إرادة معناه فمحال متناقض [٢٨] " .

كما يمكن أن يستعمل المحقق بعض الألفاظ المجازية الدالة على الاستعارة؛ ليزيد من التأثير

الحجاجي لحواره؛ ويتم ذلك بأن يحشد كلامه ومحاوراته بألفاظ استعارية تتعلق دلاليًا بمنطوق الحوار، وفي الوقت ذاته تلفت انتباه المشتبه به لتأثيرها الشديد عليه، بدلا من استعمال الحقيقة، ويمكن أن نمثل لذلك بقول المحقق للمشتبه به في قضيتي الاحتيال الالكتروني والقتل:

- **"ربحك اللي ربحته صار هباءً منثورا".**

إن استعمال لفظ (الهباء المنثور) على الاستعارة، بديلا لاستعمال الحقيقة، كما لو كان قال له: (ربحك اللي ربحته صار بلا قيمة) – إن الاستعارة هنا لها تأثير أقوى وأشد من استعمال الحقيقة؛ لأنها تجسد ما حصل علية المتهم، سواء أكان مالا أو منصبا في صورة حسية، تتمثل أمامه في شكل الهباء أو الغبار الذي تفرق في الهواء.

كما يمكن للمحقق أن يحاجج المشتبه به عن طريق استعمال وسيلة الاستعارة، وبخاصة عندما يجد في المشتبه به مماطلة وخروجا عن الحق، فلا يجد مفرا إلا بتحذيره من أن الطريق الذي يسير فيه هو طريق الباطل، ومن ثم يرغب المحقق بأن يدعوه إلى طريق الحق، فيعقب على موقفه المماطل بقوله:

- **إن طريق الباطل كان زهوقا.**

(وهذا ما جاء في قضية الاتجار من المخدرات عندما كان تاجر المخدرات يحاول أن يبرر فعلته وأنه لم يجد طريقا آخر للحصول على المال).

يكمن تحليل لفظ الاستعارة " زهوقا " بإضفاء الصفات الإنسانية على الأشياء غير الإنسانية، فكأن الحق والباطل رجلان يتصارعان، وينتهي الصراع بأن يقتل الحق الباطل فيهلكه، وفي هذا التشخيص حجة دامغة تظهر قوة الحق وضعف الباطل، وتهدف إلى أن يستقيم المشتبه به في حواره، فلا يشذ عن الطريق الصحيح، ولا ينخدع بالباطل الذي يزينه الشيطان له، ففي النهاية سيكون النصر حليف الحق.

إن التشخيص في هذه الاستعارة يبنى على التخييل، إذ إن الموقف كله متخيل، والصورة بكاملها التي يريد المحقق أن ينقلها هي صورة متخيلة غير حقيقية، إلا أن في هذا التخييل تكمن القصدية المرادة التي لا يمكن للتعبير الحرفي أن يأتي بها " فقد يكون النص الأدبى مغرقًا في الخيال، ولكنه بلغته الثرية المحكمة يكون متفاعلاً كل التفاعل مع الواقع " [٢٩] .

العدول النحوي وتوظيفه في التحقيق الجنائي

يشير عنوان هذا المبحث إلى شيء مما أطلق عليه في البلاغة العربي (علم المعاني)، ويعرف بأنه "تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره " [٣٠] ، وقد علل بعض البلاغيين هذه التسمية فصرَّح قائلًا: " وسمي علم المعاني؛ لأن ما يدرك به معانٍ مختلفة زائدة على أصل المراد [٣١] " ، وهذا يعنِي أن معتمد علم المعاني هو التراكيب النحوية التي تحمل دلالات تتجاوز الإفادة، شرط أن تتطابق مع مقتضيات الأحوال التي سيقت فيها.

أي أنه يتجاوز التركيب من حيث إفادته إلى ما يتضمنه من معانٍ مضمنة يلزمها سياق الحال، وهذا المعنى هو خاصية هذا التركيب " وأعني بالفهم فهم ذي الفطرة السليمة مثل ما يسبق إلى فهمك من تركيب: إن زيدًا منطلق. إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام من أن يكون مقصودًا به نفي الشك أو رد الإنكار، أو من تركيب: زيد منطلق. من أنه يلزم مجرد القصد إلى الإخبار، أو من نحو: منطلق بترك المسند إليه من أنه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار مع إفادة لطيفة مما يلوح بها مقامها " [٣٢] .

ويقوم التركيب النحوي في إفادته على شرط الإسناد، وهو المسؤول عن تكوين الجملة في

الأساس، إذ لا وجود للجملة العربية بدون قالب الإسناد المشكل من أركان ثلاثة (المسند والمسند إليه والإسناد الجامع بينهما). وهذا هو الأصل المجرد والقالب النموذجي الذي صيغت على منواله الجملة العربية، غير أن اعتبارات الاستعمال اللغوي في عملية التواصل تقتضي ألا يسعى طرفا هذه العملية (المتكلم والمخاطب) إلى قصد الإفادة فحسب، وإنما يخرج كلاهما بالتراكيب عما تقتضيه من إفادة إلى تنوعات دلالية كثيرة، وقد أدرك النحاة تلك الحقيقة، فذكروا أن هناك فروعًا أخرى على هذا الأصل الإسنادي، ومن أهمها ما يأتي: [٢٣]

الأصل الذكر: أي ذكر ركني الإسناد، فإذا عدل عنه إلى الحذف وجب تقدير المحذوف.

الأصل الإظهار: فإذا أضمر أحد الركنين وجب تفسيره.

الأصل الوصل: وقد يعدل عنه إلى الفصل.

الأصل الرتبة بين عناصر الجملة، وقد يعدل عنها إلى التقديم والتأخير.

الأصل الإفادة: فإذا لم تتحقق الإفادة فلا جملة، وتتحقق الإفادة بالقرائن حين يؤمن اللبس.

والعدول عن هذه الأصول لا يتم بطريقة غير مضبوطة، بل إن كل عدول مرتبط بقرينة تحدد نوعيته، فالحذف يحدده الدليل في العبارة، سواء كان مقاليًا أو حاليًا، والتقديم والتأخير يحدده ظهور المعنى وسلامته؛ حتى يمكن القول بتقديم أحد الأركان على الآخر، وإلا فلا مقدم ولا مؤخر في التركيب.

ويسعى المحقق الجنائي – مثلما فعل مع الألفاظ – أن يستغل هذه الخواص التركيبية للأساليب العربية في سياقات خطابه الجنائي مع المشتبه بهم، ويمكن أن نحدد أبرز هذه السياقات التي تخدم مقاصد التحقيق في قضايا الدراسة فيما يأتي:

١-سياق خروج الاستفهام عن معناه إلى معانٍ أخر:

ويتمثل في الخروج بالاستفهام عن معانيه الأصلية في الاستعمال، إذ يكون السياق حينها "حيث يدرك المرسل أن المخاطب لا يوافقه الرأي" [٢٤] .

وفي سياق خطاب التحقيق الجنائي يدرك المحقق والمشتبه به جيدا أن هذا التركيب الاستفهامي ليس باستفهام عن شيء مجهول، وإن اتخذ صيغته، لكنه حجة مقصودة من طرف المحقق، ولها مقاصدها الحجاجية، فالاستفهام هنا يكون هو الحجة ذاتها، "وهو نمط حجاجي بالقصد المضمر فيه، حيث يؤدي بالمخاطبين إلى التسليم والتنازل" [٢٥] .

ويكمن دور المحقق في التحقيقات الجنائية على مستوى الاستفهام في نقل دلالته من مستوى الاستخبار والطلب إلى مستوى آخر؛ كأن يتضمّن معنى التقرير، وذلك بمساعدة التنغيم في التلفظ بالسؤال من قبل المحقق، إذ "يُعدّ التنغيم من المؤشرات الرئيسة إن لم يكن هو المؤشر الرئيس للتفريق بين الأفعال اللغويّة" [٢٦].

كما يمكن أن تتصل الهمزة بالاستفهام فتفيد التقرير، كأن يسأل المحقق المشتبه به بهذه الصيغة:

- **أفعلت هذا؟**

فيفهم المشتبه به من تلك الصيغة قصد المحقق، فيعود إلى صوابه إن كان منكراً، ويرجع إلى نفسه ليشعر بالخطأ الذي هو فيه، وهذا دليل على قدرة هذا الأسلوب على استيعاب المعاني وتنويعها، وقدرته الإقناعية في توصيلها إلى المخاطب المنكر.

كما أن هناك نمطًا من الأسئلة يندرج ضمن خروج الاستفهام إلى معنى التقرير، وهو نمط يجعل من

المشتبه به في وضع يضطر فيه إلى الإقرار، من خلال الإجابة بـ بلى، وذلك حين يعمد المحقق إلى إدخال الاستفهام على الجمل المنفية؛ مثل: أليس- ألم. كأن يقول:

- **ألم تفعل هذا؟**

فالقصد هنا ليس استفاهميًا، وإنما هو تقرير لما يأتي بعد النفي؛ لحمل المشتبه به على الاعتراف، فاختيار هذا النمط الاستفهامي يجعل الخطاب أقوى حجاجيا؛ لأنه يستند على حجاج المحقق للمشتبه به عن طريق التأكيد على المعرفة بحاله؛ ذلك لأن الاستفهام في دخوله على الجملة المنفية يكون " أبلغ الحُجج، وأشدّها إلزامًا، وأكثرها إفحامًا له ما نطق بها هو نفسه، وساهم في صنعها من خلال إجابته عن الاستفهام الموجّه إليه، فعلى هذا يبدو الاستفهام أبلغ حجاجًا من مجرّد النفي" (٣٧).

فالحجاج الذي يصاغ عن طريق الاستفهام يوجه المشتبه به إلى خيار واحد فقط لا محيد عنه، وهو الإجابة عن السؤال، ومن ثم تتحقق للمحقق مقاصده التداولية في السيطرة على مجريات التحقيق من خلال إحكام القبضة على ذهن المشتبه به، " وتوجيه الخطاب في الاتجاه الذي يريده المرسل، خاصة عندما تكون منفية مغلقة محددة بإجابة صريحة" (٣٨) .

ولا يقتصر خروج الاستفهام إلى معنى التقرير فحسب، بل يتجاوز ذلك المعنى إلى معانٍ متعددة، ويعود ذلك إلى ما يتضمنه السؤال من مقاصد حجاجية.

ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

في قضية الإتجار بالمخدرات

يخرج الاستفهام إلى معانٍ متنوعة؛ كالأمر والاستنكار والإثبات والوعيد وغيرها، ومن أمثلة ذلك في قضيتنا هذه:

الاستفهام للأمر:

- **بمراوغتك في الحديث تضيع الكثير من الوقت، فهل صدقت القول؟**
- **تتشعب كثيرا في مواضيع لا علاقة لها بالقضية، فهل ركزت على سؤالي؟**

يتضح أن المرسل يحدد السؤال بصيغة الأمر، ويأمره بالإجابة بصدق، والتركيز على سؤاله من خلال الاستفهام في خطابه.

الاستفهام للاستنكار:

- **أترضى أن يتعاطى أبناؤك المخدرات؟**

فجاء الاستفهام إنكاراً لفعل بطريقة الاستفهام، لما في ذلك من تحريك وتنشيط وشدٍّ لانتباه المتلقي، وتوجيهه توجيهاً صحيحاً حتى يدرك الحقيقة، ويعد هذا الاستنكار تحذيرا للمشتبه به من الإقدام على هذا العمل، وتقبيحا له، فالمرسل إذ يقصد ذلك فإنه يرمي إلى غايات أبعد تتمثل في تنفير المشتبه به من تجارة المخدرات؛ لذلك فهو يبين له أسباب استنكاره لهذا العمل، وأنه قد يؤدي بأولاده أن يكونوا من ضحايا تجارته للمخدرات.

الاستفهام للتعجب:

- **أمثلك يتاجر فيما يضر بصحة الناس؟**

والغاية من هذا التعجّب أن يعود المشتبه به إلى صوابه إن كان منكراً، وأن يرجع إلى نفسه ليشعر بالخطأ الذي ارتكبه، فالدلالة على التعجب عن طريق الاستفهام قادر على إقناع المخاطب؛ لأن قصد المرُسِل واضح رغم صيغة الاستفهام التي سيطرت على بنية العبارة.

الاستفهام للإثبات:

- **أليس أنت من ضبطناك متلبساً تبيع كميات من الشحنة؟**

وهذا نص صريح يفيد التقرير والإلزام، يستدرج به

المحقق المشتبه به إلى الإجابة التي طرح السؤال من أجلها، وهو من أنواع الأسئلة المغلقة التي تتجه نحو إجابة محددة هدف إليها المحقق، فكأنه هنا يريد أن يبث الياس في نفس المشتبه به ليزداد أسفا وندما، عن طريق إثبات المعنى بطريق إيجاب الحكم وتقريره من قبل المسئول، وعلة ذلك " أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في جودها، آكد وأبلغ في الدعوى" [٣٩] .

الاستفهام للوعيد والتخويف

- **ألم ترَ كيف كانت عاقبة زملائك التجار؟**

إن في الاستفهام السابق دعوة من قبل المحقق للمشتبه به إلى التفكر في المصير الذي واجه زملاءه في القضية؛ حتى يرى ما حلَّ بهم فيعتبر ويتأسى بهم.

وجميع هذه الاستعمالات المتنوعة والمختلفة للاستفهام تهدف إلى قصد واحد وهو الإقناع؛ إقناع تاجر المخدرات بالإدلاء عن معلومات صحيحة تُوصل المحققين ورجال الشرطة إلى الحقيقة التي يسعون إلى الوصول إليها.

كما أن هذه الاستفهامات باختلاف معانيها قد ساهمت في الحصول على اعترافات من قبل المشتبه به، وتحقيق غاية المحققين من الخطاب اللغوي أثناء التحقيق معه عن طريق ربط النشاط اللساني بالنشاط النفسي؛ أي مقاصد المتكلم، إذ لا يكفي أن يكون للملفوظات دلالة معينة، بل لا بد أن تحمل غاية معينة؛ أي أن يكون للمتكلم قصد الدلالة على شيء معين.

وفي قضية الاحتيال الإلكتروني:

استخدم المحقق في محاججته للمشتبه به أسلوب الاستفهام؛ لأن المشتبه به واضح وغير مراوغ، بسيط جدا، ومستعد للإجابة عن كل ما يعرف، حيث يأمل المحقق بأن يقوم المشتبه به بالإجابة، وهذا هو الغرض الإنجازي من السؤال أو الاستفهام عن شيء معين، وهو "حمل المخاطب على الاعتراف، والإقرار بما كان عنده قد استقرّ" ، فوظيفة السؤال هنا إقناعية حجاجية، من أجل إثبات قضية أو إنكارها بالتأثير في المرسل إليه واستمالته للإقتناع بموقف معين عن طريق استنتاج عكس ما يسلم به، وقد كان هذا هو الأسلوب الأمثل للتعامل مع هذه الحالة؛ نظراً للصفات الشخصية للمشتبه به؛ وهي الانقياد والبساطة وسطحية المعرفة وتعاونه التام مع المحقق، فمن أغراض الاستفهام التي استعملها المحقق الوعيد؛ ليساعد في جلب الحقيقة، إذ إن المشتبه به أظهر استعداده للتعاون بحثا عما ينجيه من هذه القضية، فقد استفهم المحقق عن مدى إدراك المشتبه به للعواقب القانونية المترتبة على القضية في قوله:

- **هل تدرك العواقب القانونية التي ستترتب نتيجة لهذه القضية ومدى تأثيرها عليك؟**

كما جاء الاستفهام لغرض الإنكار:

- **هل تحب أن يقال عنك بأنك محتال وتأكل أموال الناس؟**

وأيضا لغرض الإثبات:

- **ألست أنا أعلم بمصلحتك؟ لذلك يجب عليك إخباري بما تعرف.**

ونتيجة لهذه الاستفهامات وغيرها آثر المشتبه به التعاون والإدلاء بما لديه من معلومات.

وفي القضية ذاتها

كان استعمال أسلوب الاستفهام مع المشتبه به الخامس عاملا رئيساً في جعله يدلي باعترافاته، إذ استخدم المحقق الاستفهام هنا؛ لأنه يعتمد على المواجهة المؤثرة بطريقة مباشرة في المتلقي، بحيث تجعل من هذا الخطاب الاستفهامي أسلوبا إقناعيا فاعلا يوجه الكلام وفق ما يريده

المتكلم، فأسلوب الاستفهام الذي وظفه المحقق هنا هدَفَ إلى استقصاء المعلومة أو الحقيقة من عقل المشتبه به، ولكون هذا الأسلوب يحمل غرضاً إنجازياً، فالغرض الإنجازي لاستفهام محقق الشرطة هو الضغط، أو جعل المشتبه به يعترف بحقائق القضية ويفصح عنها، وقد تحقق هذا الأمر عن طريق أغراض الاستفهام المستخدمة في لغة التحقيق؛ ومنها:

- **الأمر**

استخدم المحقق الاستفهام بغرض الأمر كما في:

- **ألا تعترف وسيسهل عليك كثيرا في الإجراءات القانونية؟**

أي اعترف، وهذه لفظة استفهام يراد بها الأمر.

- **الإنكار**

كما جاء في لغة التحقيق:

- **أيعقل أنك لا تدرك أن إدارة موقعك الإلكتروني تقوم بأشياء غير قانونية؟**

فهنا استفهام بغرض الإنكار أو الاستنكار.

- **الوعيد والتخويف**

وظف المحقق هنا غرض الوعيد في أسلوب الاستفهام المستعمل، ومنها:

- **ألا تدرك عواقب ما فعلته؟**
- **ألم تطلع على عقوبات الجرائم الإلكترونية؟**

وفي القضية ذاتها

استعمل أسلوب الاستفهام من أجل توجيه المرسل إليه لفعلٍ ما في المستقبل، كان قد فعله في الماضيٍ ولكن بشيء من النقص عن المستوى المطلوب، أو بشكل غير تام ويحتاج لتكملة، ومن أدواته: هلّا، ألّا، ألَا، لوما، وأحيانا لو، وكل هذه الألفاظ تحمل معنى الحثّ والاستمرار والحضّ على فعل شيء ما، كما أنها تحمل معنى التنديم؛ أي ليتك فعلت كذا وكذا، وأذكر بعض الأمثلة التي جاءت على لسان المحقق:

- **هلّا واصلت الحديث.**
- **ألَا استفسرت عن الإجراءات الصحيحة للقيام بهذا الفعل.**
- **لوما استعنت بشخص خبير.**

نلحظ أن هذه الأساليب تحمل معانٍ مختلفة؛ فالمثال الأول يحض فيه المحقق المشتبه به على مواصلة الحديث، ويحثه على ذلك، وفي المثال الثاني يحمل الأسلوب معنى التنديم، حيث يقصد المرسل (ليتك استفسرت وسألت عن الإجراءات الصحيحة قبل القيام بهذا الفعل)، وكذلك في المثال الثالث فإن المرسل يقصد (ليتك استعنت بخبير في هذه الأمور التقنية وإجراءات التجارة الإلكترونية).

٢- سياق الحذف

والحذف هو تأويل نحوي لغياب عنصر أساسي من عناصر الجملة، أو وجود عامل دون معموله، وذلك باعتبار النمط المجرد للجملة العربية. وقد عد وجوب الحذف في الجملة أساسا لبلاغة القول فيها؛ لأن "من شرط المحذوف في حكم البلاغة أنه متى أظهر صار الكلام إلى شيء غث، لا يناسب ما كان عليه أولًا من الطلاوة والحسن" (٤١)

ويمكن أن تقسم الغايات التداولية للخطاب بالحذف في التحقيق الجنائي في الآتي:

١-تركيز المعنى على العنصر المذكور دون المحذوف، مثل قول المحقق للمشتبه به الذي يحاول أن يتنصل من التهمة الموجهة إليه:

الحق واضح لكنك لا تبصر.

فنمطية الجملة من جهة النحو أن يقول: لا تبصره. غير أن غاية المحقق لم تكن وصف المشتبه به بانعدام رؤية الحق نظرا لكذبه في التحقيق، وإنما

الغرض التداولي لحذف الضمير هنا يكمن في نعته بانعدام رؤية كل شيء؛ فكأنه أعمى لا يرى على الإطلاق، وفي هذا الحذف يبدو الحجاج من المحقق أكثر نجاعة.

٢-إشراك المشتبه به في تقدير معنى العنصر المحذوف، وهي الغاية التي جعل فيها البلاغيون " الحذف أبلغ من الذكر؛ لأن الذكر يقتصر على وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كل وجه " (٤٢)

فالمخاطب يذهب ذهنه إلى تقدير اللفظ المحذوف إلى أكثر من معنى، والمراد هنا إشراك المخاطب في الكشف عن المعنى المراد، فإذا وصل إليه كان أكثر حجة من أن يقدم له جاهزا.

ومثاله في التحقيق الجنائي: أن يضمّن المحقق القول المحذوف نوعا من التهديد والتخويف من المصير الذي ينتظر المشتبه به من جهة أولى، وذلك باستحقاقه العقوبة والزج به في السجن، مثل قول المحقق له:

- **لو شئت الضابط لذهب بك إلى السجن.**

فليس المقصود من تعليق الذهاب على (لو الشرطية) معنى الامتناع عن الذهاب به إلى السجن؛ ليعلمه بتمكنه من ذلك، بل المقصود أن أقواله المضللة والكاذبة توفر للمحقق أسباب أخذ المشتبه به للسجن؛ وهي التضليل وتزييف الحقائق.

الخاتمة

يمثل التحقيق الجنائي عملية تواصلية، وحدثًا تفاعليًّا، وخطابًا لغويًّا حجاجيًّا في الوقت نفسه، إذ تستدعى بمقتضاه الحجة من طرف المحقق للوصول إلى المعلومة، ومن طرف المشتبه به للدفاع عن نفسه وتبرئة ذاته، وقد اقتضى ذلك ضرورة توفر الكفاءة اللغوية والبلاغية عند المحقق الجنائي، وهي كفاءة تمكنه من امتلاك ناصية التعبير والأسلوب، لا سيما عندما يوظف آليات الاستراتيجية التلميحية المجازية ذات الخطاب التلميحي غير المباشر، فيجب أن يكون حديث المحقق مع المشتبه به مطابقا لمقتضيات التحقيق، بما يناسب إجراءات كل قضية، فيجعل كلامه مناسبا لحال كل مشتبه به، بحسب دوره في القضية، وبحسب مدى توافر الأدلة المثبتة لضلوعه فيها، فضلا عن اعتبارات اختلاف السن والهيئة الجسدية، والحالة الاجتماعية والتعليمية والثقافية لكل مشتبه به، فكل تلك الاعتبارات تمثل مقامات وأحوال تقتضي من المحقق الجنائي أن يكون على دراية بما يناسبها من بلاغة وأسلوب لغوي في الخطاب والمحاورة، وقد اعتمد المحقق على الألفاظ المجازية الدالة على الاستعارة؛ ليزيد من التأثير الحجاجي لحواره؛ فحشد كلامه ومحاوراته ألفاظًا استعارية تتعلق دلاليا بمنطوق الحوار، وفي الوقت ذاته تلفت انتباه المشتبه به لتأثيرها الشديد عليه.

الهوامش

١) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، (مقاربة لغويّة تداوليّة)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت – لبنان، ط ١، ٢٠٠٤ . ص٣٧٠.

٢) السكاكي، أبو يعقوب محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م، ص ١٣٢.

٣) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، ص٣٨٤.

٤) العلويّ، يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ه، ج١- ص٤٩.

٥) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ج١- ص٤٤.

٦) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المدني جدة، الطبعة الأولي، ١٩٩١م، ص ٣٩٤.
٧) العسكري، أبو هلال، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار الفكر العربي، ص ٣٦.
٨) الخفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢م، ص ٢٣٠.
٩) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، مصدر سابق، ص ٣٧١.
١٠) المرجع السابق، ص ٤٧٦.
١١) العلويّ، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ١\٤٧٦.
١٢) المرجع السابق، ١\ ٤٧٦-٤٧٧.
١٣) برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، ترجمة عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م. ص٧٤.
١٤) الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، ص ٢٧٦.
١٥) الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، الناشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ٩/ ٢٠٥ .
١٦) العلوي، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج١، ص٤٩.
١٧) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ب. ط، ب. ت، ج٢- ص٤٤٢.
١٨) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود أحمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ٢٠٠٤م، ص٤١٠- ٤١١.
١٩) الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٩٤.
٢٠) علي، محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ١٨٤.
٢١) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٤٣١.
٢٢) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ٢/ ١٧٢ .
٢٣) العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص ٣٦ .
٢٤) ابن الأثير، المثل السائر، ٢/ ١٧٩، ١٨٠ .
٢٥) المثني، أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة. ١/ ٤٠٤. وقال الزمخشري: " وتقليب الكفين كناية عن الندم والتحسر، لأن النادم يقلب كفيه ظهرًا لبطن " الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الكشاف، دار الكتاب العربي بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧ هـ، ٢/ ٦٩٦ . ويرى الزمخشري أيضا أن عضّ اليدين والأنامل، والسقوط في اليد، وأكل البنان، وحرق الأسنان والأرم، وقرعها: كنايات عن الغيظ والحسرة، لأنها من روادفها، فيذكر الرادفة ويدلّ بها على المردوف، فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة، ويجد السامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان، ما لا يجده عند لفظ المكنى عنه. المرجع السابق، ٣\٢٦٨.
٢٦) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، ص٣٧٠.
٢٧) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٥، ٢٠٠٨م، ص ٨٦ .
٢٨) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٤٣٥.
٢٩) إبراهيم ، نبيلة، القارئ في النص، نظرية التأثير والاتصال، فصول، مجلد٥، عدد١، ديسمبر ١٩٨٤. ص ١٠١ .
٣٠) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦١ .
٣١) المغربي، ابن يعقوب، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، ١/ ١٥٠.
٣٢) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ١٦١ .
٣٣) حسان، تمام، الأصول دراسة إبيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٣٠ .
٣٤) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، ص ٤٨٣.
٣٥) عشيري، عبد السلام، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦، ص ٧٦.
٣٦) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، ص ٣٩١.

٣٧) صولة، عبد الله ، الحجاج من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٧ م، ص٤٢٩.
٣٨) الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب ، ص ٣٥٢.
٣٩) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، صـ ٧١.
٤٠) أحمد قاسم، محمد - ديب، محيي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، (ص٢٩٨).
٤١) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج٢، ص٩٨.
٤٢) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله – محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٥، ٢٠٠٨م، ص١٠٦.

المصادر والمراجع

- إبراهيم ، نبيلة، القارئ في النص، نظرية التأثير والاتصال، فصول، مجلده، عدد١، ديسمبر ٤٨٩١.
- ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: كامل محمد عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٨٩٩١م.
- أحمد قاسم، محمد - ديب، محيي الدين، علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط١، ٢٠٠٣.
- برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، ترجمة عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٨٠٠٢م.
- الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المدني جدة، الطبعة الأولي، ١٩٩١م.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود أحمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٥، ٤٠٠٢م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ب. ط، ب. ت.
- حسان، تمام، الأصول دراسة إبيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٩٨٩١.
- الخفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٨٩١م.
- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، الناشر: دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٨٩١م.
- الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٥، ٨٠٠٢م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الكشاف، دار الكتاب العربي بيروت الطبعة: الثالثة - ٧٠٤١ ه.
- السكاكي، أبو يعقوب محمد بن علي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، الناشر: دار الكتب العلمية، ط٢، ٧٨٩١م.
- الشهري، عبد الهادي، استراتيجيات الخطاب، (مقاربة لغويّة تداوليّة)، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت – لبنان، ط ١، ٤٠٠٢.
- صولة، عبد الله ، الحجاج من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت، ط ٢، ٧٠٠٢ م.
- العسكري، أبو هلال، الصناعتين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
- عشيري، عبد السلام، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ٦٠٠٢.
- العلويّ، يحيى بن حمزة، الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ٥٣٢٤١ه.
- علي، محمد محمد يونس، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ٧٠٠٢م.
- المثني، أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- المغربي، ابن يعقوب، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص، دار السرور.
- الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية.

«الأمثال الشعبية الجزائرية بسطيف» لـ «عزّالدين جلاوجي» قراءة في الأبعاد والدلالات-

أ.د. حورية روّاق
جامعة عباس الغرور خنشلة الجزائر

&

د. لبنى دلندة
جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر

ملخّص

الأمثال الشعبية من أكثر الموروثات تردّدا على الألسنة، وهي إن اختلفت لغتها تحافظ بشكل خاص على الهوية والأصالة، فمن خلال الدّور المكثّف للمثل الشعبي الحامل للكثير من الأبعاد: الإجتماعي منها، والتّربوي، والدّيني، والاقتصادي، والجمالي، وغير ذلك من الأبعاد من جهة، والبعد الفكري من خلال تقريب الصّورة لذهن المتلقّي من جهة أخرى. تأتي هذه الدّراسة لتكشف عن قدرات هذه النّوع من الخطاب المركّز على التّأثير السريع والمقنع في الغالب.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب المكثّف – الموروثات- الأبعاد – الفاعلية – الطّابع التعليمي – الإيقاع-

مقدّمة

وقوفا على منتقيات من أمثال صاغتها ذاكرة منطقة من مناطق هذا الوطن الشّاسع، الغني بلهجاته التي تعود في مجملها إلى الأصل العربي. إنّها أمثال ناحية من نواحي ولاية سطيف، جمعها الباحث الأديب»عزّ الدّين جلاوجي» في بحث موسوم « الأمثال الشّعبية الجزائرية بسطيف»[1] ونظرا لغنى هذه الأمثال بمجموعة من الأفكار، والعادات، والتّقاليد التي يحتاج إليها المجتمع، ولأنّه لا غنى لنا عنها, إذ كثيرا ما نلجأ إليها لتقوية آرائنا، أو لختم حواراتنا ونقاشاتنا، جاء هذا البحث ليكشف عن تعدّد أبعاد الأمثال الشّعبية، ومدى فاعليتها رغم الموقف السّلبي لبعض النّقاد منها، كونها لا تساير الحياة المعاصرة، ولا تتعدّى تمثيل ثقافة شعب بعيد عن التّطوّر العلمي والتّكنولوجي الحاصل في المجتمعات المعاصرة. ومع وقوف الباحث على حقيقة هذا الحكم النسبي، يظلّ الكثير منها حاملا دلالات الأصالة، والاستمرارية، بل والتجربة بجميع صفاتها من وعي، إلى إدراك، إلى إحساس، إلى اعتقاد وغيرها من الأبعاد في طابعها المادي والمعنوي.

لكن قبل الوقوف على هذه الأبعاد، وعلى الرغم

من معرفة الخاص والعام بالأمثال تداولا، يظل إيراد تعريف أكاديمي للمثل ضرورة ملحّة تنطلق منها كلّ دراسة للوصول في خاتمة البحث إلى حقيقة اتّفاق مفهومه وغاياته لدى شعوب العالم على اختلاف لغاتها ومعتقداتها.

نظرة في جوهـر المثل

ما سأورده من تعريف للمثل لن يكون حصرا وإنّما استئناسا ليس إلاّ، فالمثل هو في لسان العرب،»العبرة والآية والصّفة»[٢]، وهو عند «ابن عبد ربّه» «وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلي المعاني، التي تخيّرها العرب وقدّمتها العجم، ونطق بها في كلّ زمان على كلّ لسان، فهي أبقى من الشّعر وأشرف من الخطابة لم يسر شيء كسيرها ولا عمّ عمومها حتّى قالوا:((أسير من مثل)).[٣] أمّا صاحب مدوّنتنا عز الدين جلاوجي فيعرف المثل بقوله: «هو عبارة موجزة، لطيفة اللفظ والمعنى يصدر عن عامة الشعب ، ليكون مرآة صادقة له، يعبر عن مخزونه الحضاري، وواقعه المعيش، وآماله وتطلعاته المستقبلية، وهو مرتبط غالبا بحكاية وقعت سواء عرفنا قائله أم جهلناهما»[٤]

أمّا عند الغربيين فلا يكاد يبتعد معناه عما ورد في التعاريف العربية من كونه القول الذي يتميّز بطابع تعليمي، إذ نجده عند «ألكسندر هيجرتي كراب»: «يعبّر في شكله الأساس عن حقيقة مألوفة بطريقة حرفية، فيكتفي بترديد هذه الحقيقة كما هي الحال بالنسبة لأمثال المواعظ، وقد يلجأ إلى استخدام الاستعارة»[٥].

عموما يكاد يتّفق الدارّسون العرب والغرب في تعريفهم للمثل، لكنّهم يختلفون في تناولهم له بالدّرس والتّحليل، ففي الوقت الذي اهتمّ نقادنا القدامى بالجانب اللغوي والبلاغي أكثر من التفاتهم إلى الجانب الموضوعاتي، جاءت الدّراسة الغربية لتوجّه اهتمامها إلى اعتماد الأمثال بناء ومضمونا مصدرا لدراسة التّغيّرات الحاصلة في المجتمعات فكرية كانت أو اجتماعية أو أخلاقية أو غير ذلك من مظاهر التّطوّر. وهو ما سنوجزه في هذه الورقة أو فيما أطلقنا عليه (أبعاد ودلالات) كما سبقت الإشارة مع التّمثيل بما اخترناه من أمثال في المدوّنة موضوع القراءة والدّراسة.

أوّلا: أمثال ذات بعد اجتماعي

في خضمّ تغييب الهوية العربية وتوجيهها نحو التّغريب، وبرغم مظاهر التّمدّن الحاصل في العالم، تظلّ الموروثات الشّعبية من مكنونات المجتمعات التي تشكّل ضابطا من ضوابط العلاقات والمعاملات بين الأفراد، فتقترب من القوانين الموضوعة والمنظّمة للممارسات اليومية، ما يستدعي التزامها والإيمان بها حفاظا على تماسك المجتمع.

ولأنّ الأمثال الشّعبية من أكثر الموروثات تردّدا على ألسنة النّاس، فانتقاؤنا بعضا ممّا أثبته بالجمع والتّدوين والدّراسة الباحث «عزّ الدّين جلاوجي»، في مدوّنته المشار إليها في عنوان المقال، سيمكننا من الوقوف على بعض أبعاد هذه الأمثال مع ملاحظة التّداخل بينها ممّا يشكّل صعوبة في تقسيمها إلاّ بصورة تقريبية ونسبية، وعليه فإنّ سؤالا بسيطا من مثل: ما مدى مساهمة الأمثال الشعبية في تكوين المجتمع؟ من شأنه أن يجد إجابات تتراوح بين تثمين الأمثال كونها رافدا أساسيا في ذلك فتحقّق النظرة الإيجابية، وبين نظرة سلبية تجعل من الأمثال صوتا لعامة النّاس أو كما يعبّر عنها «»المثل صوت الشعب»، مايجعلها عارية من العلم بالشيء في حقيقته، بعيدة عن الإقناع والمنطق، لا تساير التّقدم والتطوّر الحاصل، ولا يمكن لها أن توظّف في

ظروف أو أوقات غير التي قيلت بشأنها ولأجلها، بذلك تكون خلافا للحكم التي تقوم في دلالاتها على التّقرير والوضوح والمباشرة.

واستنادا إلى الملاحظة الأخيرة تأتي دراستي للأمثال متجاوزة المسموع منها لفظا إلى الحفر في مواردها، والسّعي في توسيع مضاربها على مقدار انتقال المجتمعات من ثقافة إلى أخرى، ومن مدنية إلى غيرها، ما يكسبها امتدادا في الزّمان والمكان فتنحسر النظرة السّلبية بالدّراسة الميدانية التي تحقّق الملموس، ومن ثمّ تصنيفها إلى ماهو خاص بظرف معيّن من شأنه دراسته في حدوده الضّيقة، وما هو نابع من تجربة تتجاوز المكان والزّمان، فتعمّم على الظّروف والحالات المشابهة. كلّ ذلك سنحاول إثباته في النّماذج التي وزّعناها حسب أبعادها الاجتماعية المختلفة. ووصولا بعد هذه الفاتحة التوضيحية إلى القسم التطبيقي فلعلّ من قبيل تقريب المعلومة الانطلاق من المثل القائل:» الحديث قياس»، والقياس في هذه الدّراسة التحليلية بلا شكّ سيكون نسبيا وتقريبيا تبعا لمقاربة الحالات التي يمكن أن يضرب فيها المثل لمشابهته مورده الأصل.

النّماذج

«أنا مير وانت مير واش كون اسوق الحمير»[٦]: مع كون مدلول لفظة «مير» يعني رئيس البلدية، وهي كلمة مأخوذة عن أصلها الفرنسي»Maire» بمعنى أنّها لا تقف عند المظهر الظّاهر، بل تخرج إلى كون المثل يحمل ثقافة أعمق وهي القناعة بأنّ الحكم لا يمكن أن يحقّق الاستقرار إذا اختلف القادة. وكلمة «مير» لا تقف بالضرورة عند معناها الضّيق، لكون مضرب المثل هو من يحقّق الهدف لا مورده، فهذا المثل مثلما يحقّق البعد الاجتماعي في سياسة الأنظمة، ينبئ عن حقيقة صدوره عن خبير مجرّب، و لو بحثنا عن مرادف للمثل السابق في الذّاكرة الشّعبية الواسعة - إن جاز هذا التعبير(إذ المرادف للفظ وليس للعبارة) – لقلنا:» البابور كي يكثرو فيه المعاليم يغرق».

« بارك الله فيمن زار وخفّف»[٧]: هذا أسلوب آخر لضمان حسن العلاقات واستمرارها، فالرّأي السّلبي أن يقف المتلقّي عند الظّاهر لمعنى هذا المثل، كان يقصد به الاستضافة السّريعة (زيارة مريض أو زيارة تهنئة)، بل هو في بعده الأعمق أنّ الزّيارة الممتدّة قد تطلع على بعض المستور، وهو المفروض في حكم العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، ومثله:» سلمتي على حالك حدّي».

«الخطّاب رطّاب»[٨]:هذا منهج آخر في بناء العلاقات بين الأفراد والجماعات عموما، وفيه من المضمر ما يتجاوز مفهوم الكلام اللّين وتقديم الهدايا من قبل الخاطب إلى ما لا يستبعد تقديم الرّشوة في قضاء بعض المصالح الخاصّة ذات الطّابع الإداري، أو السّياسي، أو التجاري أوغير ذلك من مجالات التّعامل الإنساني القائم على المصالح. وليس ببعيد عنه المثل:» ادهن السّير يسير».

أمّا « الخدمة مع النّصارى ولا القعاد خسارة»[٩]: إنّه وبقدر ما يحمل هذا التّعبير الشّعبي من معنى الحثّ على العمل لما في ذلك من تعميم الفائدة، وما في البطالة من خسارة، فمأخذه في بعده الاحتماعي هو دعوة غلى البحث عن العمل مع النّصارى لتوسيع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. وعلى شاكلته المثل القائل:» سبّب يا عبدي و انا نعينك».[١٠]

وممّا يدخل في نطاق هذا البعد مع ما يبدو فيه من تناقض في الأمثال، فإنّما مردّه إلى الظرف الذي قيلت فيه (المورد) كقولهم:»الغريب في

الغريب رحمة».[١١] فالظّاهر هو التّناقض كما أشرنا لكن المضمر في استخدام هذين المثلين، هو الاتّفاق التّام لكونهما يدلّان على ضرورة الاتّحاد بين الأقارب في مواجهة الغريب سلبا وإيجابا، كون ابن العمّ إذا ساند ابن عمّه بعدم الوقوف ضدّه، هو خروج عن الهمّ، وابنة العمّ على الرّغم من عيوبها تحقّق الأمان في مقابل الأجنبية. ويتفّق معنى هذا المثل مع أمثال أخرى ك:» خوك خوك لا يغرّك صاحبك»[١٢] و كقول مثل آخر» خوك يمضغك وما يبلعكش»، فتكاتف الأقارب إنّما يكون في مواجهة الأباعد والأجانب.

ثانيا: أمثال ذات بعد تربوي

حرصت منطقة سطيف كغيرها من المناطق الجزائرية والعربية على تنشئة أبنائها وتربيتهم على ما تعارف عليه الاباء والأجداد، خاصّة» وانّ دراسة التّراث بوصفه حقيقة اجتماعية موضوعية إنّما هي دراسة في أبعاد الماضي وإفرازاته وترسّباته في الحاضر الذي نعيشه، وليس لأيّ مجتمع كيان أو تجسيد إلاّ تراث الماضي بخبراته ومؤسساته وتواصل أجياله عبر الزّمن». [١٣] وعبر هذه العبارات الموجزة التي يحكمها الدّين جاءت نظرتهم في التّربية كما توضحه النّماذج التالية قائمة على التّلميح أكثر من التّصريح.

« خوذ راي الوالدين إذا ما ربحت تسلك على خير»[١٤]: بدءا من الأسرة الصّغرى، تتكوّن شخصية الطّفل مطيعا لوالديه، ملتزما بأوامرهما، ساعيا لإرضائهما، وهو المنهج التّربوي المتوارث عبر الأجيال.

« الحرّ بالكلام والبتّي بالرّزام»[١٥]: يختزن هذا المثل التّدرج في التّنشئة وبطرق تختلف من وضع لآخر، وتتنوّع بين الوعظ والضّرب كما نصّت عليه الشّريعة الإسلامية ليكون قانونهم في ذلك المزاوجة بين أسلوب التّرغيب والترهيب.

« الخلطة تردّي والجرب يعدي[١٦]»: بتقدّم الطّفل في العمر وتمييزه بين ما ينفعه وما يضرّه، تتوسّع دائرة الأمثال إلى أبعاد ذات مدلولات أعمق في تكوين وبناء شخصيته، ومثلما يوحي هذا المثل إلى أهمية عمق النظر في اختيار الأصحاب والرّفقة، فكذلك المثل القائل:» أقعد مع لكبير تسمع من فايدة، واقعد مع الضغير تسمع من رايدة».[١٧]

« اللي سبقك بليلة سبقك بحيلة»[١٨]: لعلّ بعد هذا المثل يلتقي بماهيته، كما سبقت الإشارة في مقدمة الدّراسة، فالأمثال كما هو معروف لدى الخاص والعام خلاصة التّجربة، والاباء بفطرتهم يسعون إلى نضج أبنائهم نضجا فكريا، ولا يتاتّى لهم ذلك إلاّ بمجاسة العرف بالحيل، والمقصود بأصحاب الحيل في مثل هذا الوضع هم العلماء، والحكماء، وذوي الخبرات والتّجارب الذين يجدون الوسيلة للخروج من المآزق.

ثالثا: أمثال ذات بعد ديني

لا يمكن الحديث عن الأبعاد الدّينية في الأمثال الشّعبية بمنطقة سطيف، دون الإشارة إلى أقدم الكتب تناولا لموضوع الأمثال من القرآن الكريم والسّنّة الشريفة، إنّه الموسوم:» الأمثال من الكتاب والسّنة» لصاحبه» أبي عبد الله محمّد بن علي الحكيم البتّرمذي» الذي يورد ضمنه:» فالأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار لتهدي النّفوس بما أدركت عيانا»[١٩] الذي أورد فيه الكثير من الآيات الحاملة مصطلح المثل والأمثال التي نستأنس بها للدّلالة على الأبعاد الدّينية فيما انتقيناه من مدوّنتنا موضوع الدّراسة.

«الدّنيا قشّ واللي يتنفخ يتفشّ»[٢٠]: في المثل قناعة إيمانية مستنبطة من حياة السطايفي البسيطة، فالدّنيا بالتّأمّل هي فعلا مثل كومة

القش المرتفعة التي سرعان ما تصبح أرضا، وإنّما الخاسر فيها هو ذاك الذي غرّته بنفخة كاذبة، ثمّ صار كمن حاول قبض الرّيح. ومن هذا القبيل « ما يدوم على حالوا غير ربيّ سبحانو»[٢١].

« اللي خلق ما يضيّع»[٢٢]: ليس أوجز ولا أبسط ولا أسرع في الإيمان من أنّ الله الخلق هو الرّزاق، بعد ديني يجعل الإنسان يأخذ بأسباب الرّزق مع التّوكّل على الله في مساعيه، حتّى وإن خسر ماديّا ومعنويا ومن هذا المدلول الدّيني المثل القائل:» اخسر وفارق وقول يرزق الخالق».

« إذا عطاك العاطي، ما تشقى ما تباطي»[٢٣]:يظهر المثل للعيان وكأنّه دعوة إلى الخنوع والتّواكل لأنّ المقدّر على الإنسان سيناله دون سعي للوصول إليه، لكنّ حقيقة البعد الدّيني الكامنة وراء المثل خي مسايرة الحياة مع الإيمان بحقيقة القضاء والقدر، والمثل تأكيد لقوله تعالى:» قل لن يصيبنا إلاّ ما كتب الله لنا»[٢٤]

« هذا رايك أزواجت روحها»[٢٥]: في المثل تحذير من عاقبة تصرّف يخالف الشّرع والدّين لمن تقبل على الزّواج دون استشارة وموافقة وليّ أمرها، لقوله صلّى الله عليه وسلّم:» لا نكاح إلاّ بولي».

رابعا: أمثال ذات بعد اقتصادي

يتردّد على ألسنة الكثير منّا حين الوصول إلى موافقة أقوال السّلف المثل القائل:»الأولين ما خلاو ما يقولو» فقد سايرت الأمثال حياة المجتمع السّطايفي بجميع جوانبها، ومنها الحياة العملية اليومية القائمة على بعض الحرف كالزّراعة وعلاقتها بالفصول انطلاقا من ثقافتهم البسيطة ومعرفتهم بمناخ الفصول وحتّى الشّهور، نسجّل ما قيل بخصوصها.

« فاتك الغرس في مغرس»[٢٦]: قول يوجز عملية الغرس التي تكون في أوانها، غير أنّ بعده يذهب إلى حياة الفلاّح التي تبتعد عن العشوائية إلى التخطيط عبر الفصول، وإذا كان لعملية الغرس وقتها فمن تحصيل حاصل أنّ تكون النتيجة إيجابية لصحّة المقدّمات، وبقدر ما في المثل من احترام للمواقيت فيه تحذير من عواقب التّأخير. وإذا كان هذا شأنهم مع العمل بالزّراعة وما يتبعها من تربية الحيوانات ومتعلّقاتها فلا عجب أن يكون قولهم:» ما تشريش مهرتك في أبريل». فماذا عن التّجارة؟

«» اللي عجبك رخسو اتخلّي نصّو»[٢٧]: نصيحة من واقع لا يقبل التّكذيب، وإذا كان في ظاهره اللفظي يدلّ على التّعامل بالبيع والشّراء، إلاّ أنّ الغاية قد تتجاوز المجال الاقتصادي إلى جوانب الحياة العامة في علاقاتها المختلفة.

« اللي يبغي العسل يصبر لقرص النّحل»[٢٨]: الظّاهر من المثل هو المعنى المغلق المرتبط بمورد المثل، وإن كان غير معروف القصّة، فإنّه يدلّ على حرفة تقليدية هي تربية النّحل وأخطارها من مثل لسعاته، لكنّ البعد الاقتصادي ينسحب على كون مقدار الرّبح يقاس بمقدار المعاناة، وهو ذات الأذى الذي قد يصيبنا في السّعي وراء أفكار أو مآرب بعيدة المنال.

« اللي يجي من الغرب ما يفرّح القلب»[٢٩]: في شرحه للمثل ذهب صاحب الكتاب «عزّ الدين جلاوجي» إلى الحديث عن الأمطار الغزيرة التي تهلك الزّرع للشّائع في حكاية المثل وكذا لإيراده من قبل المشتغلين بالزّراعة، في مثل هذه الحالات التي لها علاقة بتغيّرات المناخ. غير أنّه وبتوسّع سوق الاقتصاد العالمي وطغيان السّلع الآتية من الغرب (لانقسام العالم إلى غرب وشرق)، يصبح للمثل معنى التّنبّؤ و التّحذير من التّهافت وراء منتجات الغرب من جهة، ودعوة إلى الاهتمام بما هو محليّ والاستثمار فيه.

خامسا:البعد الجمالي

الأمثال	البعد الجمالى
"أنا مير وانتم ير واش كون اسوق الحمير"	إلى جانب الإيقاع النّاتج عن التّكرار وفواصل العبارة(مير، حمير) يعكس عبر أسلوب السّخرية وعي الشّعب من قادة الشّعوب وسياستهم.
" أربع نسا والقربة يابسة"	البنية الإيقاعية لهذا المثل تتجاوز الزّينة إلى التّأسف على تهاوي أبناء بناء المجتمع الأصغر بسبب روح الاتّكال، والأمر ذاته في المجتمع الأكبر على هذا القياس.
" الخدمة مع النّصارى ولا لقعاد خسارة"	الثّابت هو تقديس العمل لدى مختلف المجتمعات على اختلاف العقائد والمذاهب لكنّ الذي لا يدع مجالا للشّكّ أنّ البعد الجمالي يرجع إلى الظرف الاجتماعي الذي ينصّ على علاقة ذات صفة معيّنة وموقف بعينه تجاه التّعامل مع النّصارى، إلى الدّرجة التي يقدّس فيها العمل وهو الأمر الذي لا يتنافى وموقف الإسلام الذي يرى العمل عبادة.
«خوك خوك لا يغرّك صاحبك» و" خوك يمضغك وما يبلعكش"	لطالما حبّب الاختلاف في المجتمعات، وفي الأديان غير أن الثّقافة الشّعبية البسيطة والعميقة في الآن نفسه تحمل في طياتها أهمية الحفاظ على رباط الأخوة رغم المناوشات، أو كما يقال لا يفسد الخلاف من الأمر شيئا.
" خوذ راي الوالدين إذا ما ربحت، تسلك على خير"	عنصر الإيحاء بالاطمئنان والرّاحة النّفسية في طاعة الوالدين يحمله هذا التّضاد في لغة الشّعب البسيطة(ما ربحت/ تسلك).
الحرّ بالكلام والبتّي بالرّزام"	ثنائية التّضاد مع تكثيف العبارة يحمل من جمال الفكرة ما يدلّ أنّ العربي ليس عنيفا كما ينظر إليه الغرب.
" الدّنيا قش واللي يتنفخ يتفش"	دقّة التّصوير في هذا المثل اختصرت قناعة فكرية نابعة من خبرة علمية ودينية حقيقية.
"هذا رايك أزوَّاجَتْ روحها"	إيجاز بالحذف يستحضر معه المتلقّي بداية حكاية ووسطها، وصولا إلى خاتمة ونهاية تتعارض والأعراف الاجتماعية، أنتجت مثلا سائرا.
" اللي يبغي العسل يصبر للقرص النّحل"	مع الاستعمال المجازي الرّمزي لهذا المثل يعمل التشخيص عمله في إبراز سعة خيال قائله.

خـــــاتمة

مدوّنة الأمثال الشّعبية بمنطقة سطيف لصاحبه «عزّ الدين جلاوجي» مدوّنة تحمل الكثير من الأبعاد، والجماليات تتجاوز بكثير ما عرضناه، لذلك تظل هذه إشارات عاجلة لبعض الجوانب الجمالية من عيّنات لأمثال توارثها سكان منطقة سطيف، وهي كغيرها من الأمثال العربية خطاب يحمل إلى جانب ما ذكرناه الكثير من الوسائط الفنّية والجمالية لتأكيد الفكرة وإيضاحها وتحقيق الغاية وحتّى الإمتاع من مثل ورود بعض المحسّنات والثّنائيات (الجناس، الطّباق، المقابلة والإيقاع النّاتج عن تقسيم الوحدات الكلامية الذي هو أبرز سمة في الأمثال الشّعبية).

الهوامش

١) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، مديرية الثّقافة بسطيف. وسطيف ولاية تقع شرق الجزائر وتبعد عن العاصمة بحوالي ٣٠٠ كلم.

٢) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، د.ط، د ت، مادّة: مثل.

٣) ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد العقد الفريد، دار الكتاب العربي بيروت لبنان د.ط ١٩٨٢، ص ٦٣

٤) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص ١١

٥) ألكسندر كراب، علم الفلكلور ترجمة رشدي صالح، منشورات وزارة الثّقافة مصر ١٩٦٧، ص ١

٦) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٢٣

٧) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٢٦

٨) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٤٢

٩) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٤٣

١٠) العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية ص٥٤

١١) العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية ، ص ١٠١

١٢) العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص٣٨

١٣) حامد عمّار، في بناء الإنسان العربي، مركز ابن خلدون للدّراسات الإنمائية، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت، ص١٤٣

١٤) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٣٧

١٥) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٤٤

١٦) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص١٠٢

١٧) العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص ١٤

١٨) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٤٥

١٩) أبو عبد الله محمد بن علي التّرمذي، الأمثال من الكتاب والسّنة، تحقيق السّيد الجميلي،دار ابن زيدون، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧، ص ١٤

٢٠) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٩٧

٢١) العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص١٠٩

٢٢) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٧٢

٢٣) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص١١٠

٢٤) سورة التوبة، الآية ٥١

٢٥) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٧٣

٢٦) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٩٤

٢٧) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص١٠٣

٢٨) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٩٥

٢٩) عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص ٩٧

المصادر والمراجع

- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، مديرية الثّقافة بسطيف
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، د.ط، د ت، مادّة: مثل.
- ابن عبد ربّه، أحمد بن محمد العقد الفريد، دار الكتاب العربي بيروت لبنان د.ط ٢٨٩١، ص ٣٦
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص ١١
- ألكسندر كراب، علم الفلكلور ترجمة رشدي صالح، منشورات وزارة الثّقافة مصر ٧٦٩١، ص ١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٣٢
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٦٢
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٢٤
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٣٤
- العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية ص٤٥
- العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية ، ص ١٠١
- العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص٨٣
- حامد عمّار، في بناء الإنسان العربي، مركز ابن خلدون للدّراسات الإنمائية، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت، ص٣٤١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٧٣
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٤٤
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٢٠١
- العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص ٤١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٥٤
- أبو عبد الله محمد بن علي التّرمذي، الأمثال من الكتاب والسّنة، تحقيق السّيد الجميلي،دار ابن زيدون، بيروت، ٨٠٤١ هـ - ٧٨٩١، ص ٤١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٧٩
- العربي دحو، أمثال وأقوال مأثورة و بوقالات شعبية جزائرية، ص٩٠١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٢٧
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٠١١
- سورة التوبة، الآية ١٥
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٣٧
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٤٩
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف، ص٣٠١
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص٥٩
- عزّ الدين جلاوجي، الأمثال الشّعبية الجزائرية بمنطقة سطيف،ص ٧٩

العلامة الحاج الحسن بن آغبدي الشنقيطي (ت: ١١٢٣هـ) حياته، وآثاره العلمية، ومنهجه في الفتوى

د. سيد محمد حمدي أيداه
أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية - موريتانيا

الملخص

إن التراث الشنقيطي يزخر بكثير من المعارف الإسلامية المتنوعة، فقد تبحر علماء شنقيط في مختلف العلوم الإسلامية، ولكن ما خلفوه في ساحة الفقه كان أهم شيء، وخصوصا فقه النوازل، فقد خلفوا منه ثروة هائلة ظهرت فيها عبقريتهم العلمية، وشخصيتهم المتميزة، ومكانتهم الفقهية، فتركوا لنا منه مدونات عديدة ومفيدة جديرة بالعناية والدراسة، بل يمكن القول بأن عبقرية علماء الشناقطة ما ظهرت في شيء كظهورها في النوازل الفقهية، حيث استطاعوا أن ينتجوا فقها يتلاءم مع واقع تطبعه الحياة البدوية، وتسود فيه الفوضى العاتية، وتنعدم فيه السلطة السياسية، فاجتهدوا فيه واستنبطوا له الأحكام المناسبة رغم أنهم مقلدون للمذهب المالكي ولا يقرون لأنفسهم بالاجتهاد، ولكنهم مارسوه عمليا في حدود حاجتهم له، وذلك عندما تطرح القضية نفسها، ولم يوجد فيها نص من الكتاب ولا من السنة، ولا من أقوال المتقدمين، فتراهم يجتهدون فيها ويقيسون ويرجحون.

فجاء هذا البحث متناولا حياة أحد أولئك الأئمة المغمورين، وفتاويه بالدراسة والتحليل؛ لاستبيان منهجه، وتمحيص مستنده في الفتوى، أعني: شيخ زمانه، وعلامة عصره: الحاج الحسن ولد آغبدي (ت: ١١٢٣هـ) الزيدي نسبا، الشنقيطي موطنا.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الذي خلق لعبادته الثقلين فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[١] وبين لهم -فضلا منه- كيف يعملون إذا واجههم ما يجهلون فقال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢] والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الرسل والأنبياء أجمعين، المبعوث رحمة للعالمين، القائل: «ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العي السؤال»[٣] والقائل أيضا: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[٤] وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد: فإن التراث الشنقيطي يزخر بكثير من المعارف الإسلامية المتنوعة، فقد تبحر علماء شنقيط في العلوم الإسلامية فعلوا أنجادها، وسبروا أغوارها وقطعوا مفاوزها، واكتشفوا

كنوزها فاستحلوها وتحلوا بها، فقد أتقنوا القرآن الكريم وعلومه والحديث الشريف وفنونه، وغاصوا في الفقه فاستخرجوا مصونه ومكنونه، وأناخوا رواحلهم في ساحات اللغة العربية فرتعوا في نحوها وصرفها، وشعرها ونثرها، وبلاغتها وعروضها، فألفوها وألفتهم حتى قال قائلهم:

لنا العربية الفصـــحى وإنا
أعم العالمين بها انتـــــفاعا

فمرضعنا الصغير بها يناغى
ومُرضِعه تَكـــــــوَّرها قناعا

ولكن ما خلفوه في ساحة الفقه كان أهم شيء وخصوصا فقه النوازل، فقد خلفوا منه ثروة هائلة ظهرت فيها عبقريتهم العلمية وشخصيتهم المتميزة، ومكانتهم الفقهية، فتركوا لنا منه مدونات عديدة ومفيدة جديرة بالعناية والدراسة، إذ تمكن الاستفادة منها في كثير من المجالات فتقرأ من خلالها حياة المجتمع، وحالته الاقتصادية والأمنية، وأحداثه التاريخية، ومستواه العلمي والأدبي، وتساهم إلى حد كبير في حل مشاكلنا الفقهية اليوم، فتؤخذ منها الفتاوى الجاهزة، ويتفقه بها الباحث ويتدرب على منهج الإفتاء فتتكون عنده الملكة الفقهية، وتحيى فيه روح الاستدلال والاستنباط، ويمكن القول بأن عبقرية علماء الشناقطة ما ظهرت في شيء كظهورها في النوازل الفقهية حيث استطاعوا أن ينتجوا فقها يتلاءم مع واقع تطبعه الحياة البدوية، وتسود فيه الفوضى العاتية، وتنعدم فيه السلطة السياسية، فاجتهدوا فيه واستنبطوا له الأحكام المناسبة رغم أنهم مقلدون للمذهب المالكي ولا يقرون لأنفسهم بالاجتهاد، ولكنهم مارسوه عمليا في حدود حاجتهم له، وذلك عندما تطرح القضية نفسها ولم يوجد فيها نص من الكتاب ولا من السنة، ولا من أقوال المتقدمين، فتراهم يجتهدون فيها ويقيسون ويرجحون.

وقد اشتهر علماء المالكية عموما وعلماء الغرب الإسلامي خصوصا باهتمامهم البالغ بالتأليف في فقه النوازل والأحكام، وليس علماء الشناقطة بدعا في اهتمامهم بشأنه، فهم يسيرون على جادة مطروقة وسبل مذللة بالسالكين ممن كان قبلهم. وقد تركوا في هذا المجال كنوزا من المخطوطات تنم عن عبقرية فذة ومجهود علمي هائل اضطلع به أصحاب تلك النوازل، وعلى رأسهم شيخ زمانه وعلامة عصره: الحاج الحسن ولد آغبدي الزيدي نسبا، الشنقيطي موطنا.

دواعي البحث في الموضوع

بالرغم من أهمية الفتاوى الشنقيطية فلا يزال الضباب يلف جوانب كثيرة منها، ويد البلى تلاحقها... ولئن قيم ببعض الجهود لإنقاذ بعض ذخائرها، فلا تزال أغوار لم تسبر، وغوامض لم تستجل، ومواضيع عدة منها لم تستوف حظها من الدراسة التحليل..

فكان ذلك أبرز الدوافع لدي أن أنجز بحثا أحاول فيه نفض الغبار -قدر المستطاع- عن جزء هام من هذا الموروث الفقهي الفذ، الذي أوشك على الاندثار، وأن يسدل عليه ستار من التلف والضياع.. فعمدت إلى كتابة هذا البحث عن حياة العلامة الحاج الحسن ولد آغبدي، وآثاره العلمية، ومنهجه في نوازله؛ لما أرى لذلك من أهمية بالغة في فهم المسار الفقهي لعلماء المنطقة الشنقيطية وكيفية صناعة الفتوى عندهم، ولما تحمله فتاواه في طياتها من معلومات علمية واجتماعية وسياسية واقتصادية قد لا تتوفر في أي نوع آخر من المكتوب.

فمدونة الحاج الحسن النوازلية حافلة بالفتاوى التي تجيب عن أسئلة ملحة أرقت الإجابة عليها كثيرا من طلبة العلم وعامة الناس، وما تزال رغم طول العهد بها حية بما تضمنته من قواعد ومرتكزات قابلة لأن يبني عليها الحكام والمفتون

أحكامهم وفتاواهم. ولئن كان بعض ملابساتها قد طواها الزمان إلى غير رجعة فإن خطوطها العريضة ما تزال نبراسا لمن يريد الاقتباس من نور السابقين والبناء على الأس الذي بنوا عليه والإتباع لما درجوا عليه.

ثم إن الاعتناء بهذا النوع من التراث الإسلامي (الفتاوى) يعتبر أمرا ضروريا لإحيائه وإخراجه من براثين المكتبات الخاصة والكنانيش إلى النور، وذلك بغية التعريف به وإتاحته للطلبة والباحثين. كما يتيح أيضا الاشتغالُ به التعريفَ بأحد أعلام الأمة الإسلامية المغمورين الذين ملكوا أزمة العلوم والمعارف وحازوا قصب السبق في هذا الجزء القصي من الغرب الإسلامي، وذلك بتبيان جهوده العلمية والثقافية، وكذا تسليط الضوء على العطاء العلمي الباهر الذي قدمه في سبيل خدمة دينه.

خطة البحث: قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: حياة العلامة الحاج الحسن

المطلب الأول: التعريف بالحاج الحسن

المطلب الثاني: شيوخ الحاج الحسن وتلامذته

المبحث الثاني: مكانة الحاج الحسن العلمية، ومؤلفاته.

المطلب الأول: مكانة الحاج الحسن العلمية

المطلب الثاني: مؤلفات الحاج الحسن

المبحث الثالث: منهج الحاج الحسن في الفتوى

المطلب الأول: الجانب الشكلي في فتاوى الحاج الحسن

المطلب الثاني: الجانب الجوهري في فتاوى الحاج الحسن

الخاتمة.

المبحث الأول: حياة العلامة الحاج الحسن

المطلب الأول: التعريف بالحاج الحسن

هو: الحاج الحسن بن آغبدي بن أحمد بن الحسن بن محمد بن عمران بن موسى بن عبد الله بن زيد بن داوود بن اعروقْ بن ودي بن حسانْ بن المختار بن محمد بن عقيل بن معقل بن موسى الهداج بن جعفر الأمير بن إبراهيم الأعرابي بن محمد الجواد بن علي الزينبي بن عبد الله بن جعفر رضي الله عنه بن أبي طالب.[٦]

ولد الحاج الحسن سنة: ١٠٦٥هـ – ١٦٥٤م، ونظرا لشح المعلومات المتوفرة عن المرحلة المبكرة من حياة الرجل فإنني لم أستطع التعرف على اسم أمه؛ إذ ليس من دأب مؤلفي كتب التراجم أن يذكروا أسماء أمهات الأعلام الذين يترجمون لهم، اللهم إلا إذا كان للأمهات أنفسهن شهرة تزيد من تعريف المترجم له.

ولئن كان المؤلف لم تعرف ليلة ولا شهر ولادته، فإن أفول نجم مثله ما كان ليمر دون أن يرسخ في النفوس حتى يعلم بكل تفاصيله، فقد توفي -رحمه الله تعالى-: ليلة الأحد ١٢ من رمضان سنة: ١١٢٣هـ-١٧١١م بتيشيت عن عمر بلغ: ٥٨ عاما،[٧] وإلى سنة وفاته ووفاة الفقيه الشريف فاضل أشار الفقيه سيد أحمد بن سيدي محمد بن أيجل -في روي الفشتاليه- بقوله:

ومن فاضل تيشيت دبج شوقها
به وبها هبـت أعاصير شمألي

وفي عامه هذا الذي قد ذكرته
من الحـسن الزيدي ينقص مأكلي

والرمز في: (دبج شوقها) والباء من: (به).[٨]

وينتسب المؤلف إلى زيد -الجد الثامن له- الذي هو أحد أبناء داود الخمسة وهم: زيد، علوش،

وجعفر، وممو، واسعيد.[٩]

وقد شكل هؤلاء الرجال الخمسة إحدى القبائل العربية الموريتانية الشهيرة تسمى قبيلة: «أولاد داوود» فكان أن انحدر من كل واحد من هؤلاء الرجال بطن من بطون هذه القبيلة فلا ينتسب أحد إليها دون أن يمر بواحد منهم، وربما اكتفى المنتسب لها في التعريف بنفسه بالانتساب لأحد أولئك الرجال كما نجد ذلك -أحيانا- عند المؤلف نفسه، فتراه ينتسب إلى فخذه أولاد زيد في بعض مؤلفاته،[١٠] وهي النسبة التي اشتهر بها في كثير من المصادر والوثائق الشنقيطية.

وكان لفخذ المؤلف -أولاد زيد- مدرسة مشهورة بتيشيت يقول عنها القاضي العلامة النسابة محمد صالح ولد عبد الوهاب: (من أولاد الحسن كان بيتا العلم والعمل وهما:

بيت شيخ المشايخ الحاج الحسن بن آغبدي، وابنه الحاج سيدي محمد بن الحاج الحسن بن آغبدي، وكانا عالمين مشهورين وكانا ساكنين بقرية تيشيت وكانت لهما بها رئاسة علم مشهورة ..

والثاني بيت أهل موسى بن أيجل منهم ابنه سيدي محمد بن موسى بن أيجل، العالم صاحب نظم أدوات الإعراب.. وابنه الطالب سيدي أحمد بن سيدي محمد بن موسى بن أيجل العالم الشاعر المشهور وابنه اعل ثالول بن الطالب سيدي أحمد عالم شاعر)[١١].

وكانت رئاسة قبيلة أولاد داوود قديما في أولاد زيد -فخذ المؤلف- كما تذكر المصادر التي تناولت الأنساب الحسانية الشنقيطية، يقول صاحب الحسوة البيسانية في علم الأنساب الحسانية: (وكانت رئاسة هؤلاء المذكورين -يعني قبيلة أولاد داوود- قاصرة على أولاد زيد والجعافرة خاصة دون أولاد علوش.)١٢ ويقال: إن دولتهم انقرضت ولم يوجد فيها بارود ولا بندقية وإنما كان سلاحهم السيف والرمح والخنجر.[١٣]

وتعتبر قبيلة أولاد داوود إحدى القبائل المنحدرة من أصول عربية جاءت للقطر الشنقيطي في القرن الثامن الهجري، ونشرت اللغة العربية، وبسطت نفوذها بشكل كامل فأصبحت من أهل الشوكة في هذه البلاد حيث أسست عدة إمارات -تضم أغلب فئات المجتمع الموريتاني- وتنصب قضاة في المناطق التي تحت إمرتها.[١٤]

ورغم سيادة هذه القبيلة بالسيف، واستبداد معظم أفرادها بحمل السلاح فإن حضورها في نشر الثقافة الإسلامية كان بارزا، حيث أنجبت الكثير من العلماء والقضاة والأولياء الذين أسسوا محاظر تخرج منها جهابذة من العلماء الأجلاء، نذكر منهم على سبيل المثال:

١. الفقيه سيدي محمد بن موسى بن أيجل التيشيتي، (ت: ١١١٧هـ)
٢. صاحبنا العلامة الحاج الحسن بن آغبدي، (ت: ١١٢٣هـ)
٣. سيدي محمد بن الحاج بن أبي ردة (ت: ١١٨٧هـ)
٤. الحاج الطالب عبد الله بن الحاج محمد الملقب الرقيق بالتصغير (ت: ١٢٢٠هـ)
٥. شيخ الشيوخ الشيخ محمد الاغظف بن حماه الله بن السالم (ت: ١٢٢٢هـ)
٦. الفقيه القاضي الطالب عبد الله النفاع، (ت: ١٢٢٦هـ)
٧. القاضي عبد المالك بن النفاع، (ت: ١٢٥٢هـ)
٨. الشيخ سيدي محمد بن اعل، (ت: ١٢٧٤هـ
٩. قاضي القضاة العلامة الذائع الصيت محمد يحي الولاتي (ت: ١٣٣٠هـ)

١٠. العلامة محمد يحي ولد سليمه (ت: ١٣٥٢هـ)

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الازدهار العلمي الذي عرفته قبيلة الحاج الحسن لم يؤثر على الدور السياسي الذي كانت تلعبه في المعادلة السياسية في المنطقة باعتبارها من أهم القبائل العربية ذات الشوكة والنفوذ.

المطلب الثاني: شيوخ الحاج الحسن وتلامذته

تلقى الفقيه الحاج الحسن العلم على أيدي علماء أجلاّء، عُرفوا بالعلم والمعرفة والفقه في الدين، ومن أبرزهم:

١. الفقيه سيد أحمد أبو الأوتاد الحنشي التيشيتي، الأستاذ العالم الفقيه الفاضل، أول من جاء بمختصر خليل إلى مدينة تيشيت، أخذ عن ابن شيخ الشيوخ سيد أحمد أبو القاسم الحاجي، وعنه أخذ الحاج الحسن -بواسطة رجل أو بلا واسطة- والفقيه أبو بكر بن محمد بن الشغ المسلمي -رحمهم الله تعالى- قال البرتلي: لم أقف على تاريخ وفاته.[١٥]

٢. الفقيه سيد أحمد الولي بن أبي بكر بن أحمد بن عبد الله المحجوبي الولاتي، قاضي ولاته وإمامها ومدرسها في زمنه، ولد: لثلاث بقين من رمضان سنة: ١٠٣٤هـ، وكان -رحمه الله- من المهرة في كتاب الله العزيز، فقيها نحويا لغويا يحفظ مقامات الحريري مشهورا بالصلاح والورع، جمع بين العلم والعمل، أحد أئمة المسلمين والعلماء العاملين والأولياء الصالحين، أخذ عنه المؤلف، وسيدي عثمان بن عمر الولي، والفقيه عمر بن بابا، وغيرهم، توفي رحمه الله سنة: ١٠٩٥هـ.[١٦]

٣. الفقاري قاضي تيشيت، الذي أخذ عن أبي بكر بن أحمد بن الشغ المسلمي، وهذا أخذ عن سيد أحمد أبى الأوتاد الحنشي، وهو أخذ عن شيخ الشيوخ سيد أحمد أيد القاسم الحاجي الذي أخذ عن الفقيه سيدي أحمد الفزازي الحاجي عن أحمد المسك -والد سيدي أحمد بابا التينبكتي- عن سيدي محمد بركات عن سيدي محمد الحطاب، رحمهم الله أجمعين.[١٧] وهذا هو سند الحاج الحسن الفقهي الذي تُرفع إليه أغلب الأسانيد الفقهية في المنطقة عموما.

أما تلامذة المؤلف الذين أخذوا عنه فخلق لا يمكن حصره، إذ كان له -ولابنه من بعده سيدي محمد- مدرسة علم مشهورة في مدينة تيشيت ونتيجة لذلك، ولسعة باع المؤلف في علمي الحديث والفقه، فقد أقبل عليه طلبة العلم ينهلون من معين علمه الجم حتى تخرج من محضرته أعلام مشهورون، كان من أبرزهم:

١. ابنه: الفقيه سيدي محمد الذي كان فقيها نحويا لغويا محدثا متفننا، فقد قيل إن أباه ليس فوقه في فن من العلم إلا الفقه فقط، له حلقة كبيرة في تيشيت من رجال بالنهار ونساء بالليل، كان يقرئ رسالة ابن أبي زيد ومختصر خليل، والعاصمية وألفية ابن مالك، وله إلمام بالقواعد الفقهية، يحدث بصحيح البخاري والجامع الصغير وغيرهما، أخذ عن والده، وأخذ عنه الفقيه سيد أحمد بن الفقيه سيدي محمد بن موسى الزيدي، والفقيه الخضر بن الفقيه محمد بن الحاج بن عثمان الجماني، والفقيه سيدي الحسن البرتلى. توفي: -رحمه الله تعالى- سنة: ١١٥٩هـ.[١٨] والفقيهان الأخوان الشريفان الفاضلان المحققان:

٢. أحمد بن فاضل، وهو: من الفقهاء الفضلاء النجباء الوجهاء كبير الشأن رفيع الدرجة

قارئا، نحويا لغويا، إماما في العلم والدين، طلب العلم حتى صار من العلماء المحققين والأئمة المتفننين، كان المفزع إليه وإلى أخيه في الفتيا، فكانت النوازل ترد عليه فيجيب عنها بأحسن الجواب وأبينه وأوضحه، وكان من أوعية العلم وأهل الأدب والفهم، أخذ عن المؤلف، وعنه أخذ الشريف الفقيه حمى الله بن أحمد بن الإمام أحمد وغيره، توفي -رحمه الله- سنة: ١١٥٣هـ.[١٩]

٣. محمد بن فاضل، وهو من الفقهاء المحققين وجلة أئمة العلماء العاملين، عالم متفنن بصير بالفقه، له حظ في النحو واللغة، وكان الفقه أكثر شأنه انتهت إليه الرئاسة في الفتوى، وانتفع الناس به، له ولأخيه الآنف الذكر فتاوى مجموعة في غاية الجودة والحسن، قال عنه البرتلي: (ما رأيت أخصر ولا أحسن من فتواه، لا يزيد في الجواب على الحاجة إلا لزيادة حكم أو بيان...وحكي أنه قال: ما من مسألة في الفقه إلا وحكمها يؤخذ من مختصر خليل إما من منطوقه وإما من مفهومه، فكان يسأل عن المسألة من أين تؤخذ من نص خليل فيقول تؤخذ من مكان كذا، فقيل له من أين يؤخذ منه تحريم اشتراء ما عليه وسم الزوايا من الداوب من الأعراب المستغرقين الذمم؟ فقال قوله: «وختن مجلوبها»[٢٠] يعني: أن اطلاعنا على المجلوب من بلاد الحرب مختونا عيب فيه خوفا من كونه رقيقا أبق إليهم، أو أغاروا عليه، فكذا اطلاعنا على المشتري من مستغرق الذمم عليه وسم الزوايا خوفا من كونهم أغاروا عليه أو أخذوه ضالة، والله أعلم.)[٢١]

أخذ عن المؤلف، وأخذ عنه ابن أخته الشريف حمى الله بن أحمد بن الإمام أحمد، وغيره، توفي -رحمه الله تعالى- سنة: ١١٦٠هـ.٢٢

١. الطالب أحمد بن محمد بن الحاج الطيب الجماني وهو من الفقهاء الأتقياء والصلحاء النجباء له فتاوى تدل على سعة باعه في الفقه، وقد قيل إنه خرج من تيشيت يحفظ ثلاثة عشر نصا، توفي -رحمه الله- سنة: ١٠٥١هـ.٢٣

٢. عمر بن بابا بن علي بن أند عبد الله المحجوبي الولاتى، ولد: يوم الاثنين قبل طلوع

٣. الشمس في اليوم الأول من ذي القعدة، سنة: ١٠٧٧هـ وهو فقيه متفنن نحوي لغوي شاعر مجيد كاتب ناثر بليغ إمام في العربية واحد عصره في علم الوثائق بصيرا بها، ذاع فضله وانتشر علمه ظاهر التخصص كثير الوقار صدر الصدور عالم علامة وشيخ فضيل من أعلام المشيخة، أخذ العلم عن المؤلف إلى أن أجازه، كما أخذ عن الفقيه أحمد الولى، وعن الفقيه محمد بن أبى بكر بن هاشم الغلاوي، وأخذ عنه الإمام عمر الولاتي وغيره. درس وأفتى وعني بالحديث ولازم قراءته وإقراء العربية حتى توفى -رحمه الله- سنة: ١١٤٥هـ.[٢٤]

٤. القاضي محمد بن يدغور بن أحمد الكابي الماسني، وهو: القارئ الفقيه العالم بأصول الدين، النحوي اللغوي، كان عابدا تقيا صالحا وليا كثير الحياء، له حظ وافر في الحديث، ذكر ابن خلدون موريتانيا المؤرخ الكبير المختار بن حامد أنه أخذ عن المؤلف[٢٥] وهو ما لم يذكره البرتلي عند ترجمته له حيث عد من شيوخه تلامذة المؤلف: سيدي محمد بن الحاج الحسن، والفاضلين الأخوين أحمد ومحمد ابني فاضل الشريف.[٢٦] وتوفي -رحمه الله- في: [٢٨] من شوال سنة: ١١٨٨هـ.[٢٧]

المبحث الثاني: مكانة الحاج الحسن العلمية، ومؤلفاته

المطلب الأول: مكانة الحاج الحسن العلمية

يعتبر الحاج الحسن بن آغبدي علما من أعلام البلاد الشنقيطية البارزة التي أثرت تأثيرا بالغا في عصره تدريسا وتأليفا ورحلة وفتيا، وشارك مشاركة كبيرة في نشر الثقافة الإسلامية واللغة العربية داخل بلاد شنقيط وخارجها، فكان حقا أحد أفذاذ العلماء الشناقطة الذين حملوا نور العلم والدين وهدى السنة النبوية، فقد نشأ محبا للعلم مجتهدا في تحصيله، وكانت ثمرة جده في طلب العلم أن بلغ الغاية القصوى والمرتبة العليا، إلى أن عده معاصروه من العلماء المشهورين، والأئمة المذكورين، وكان فقيها متمكنا ومحدثا بارعا، خبيرا بالنوازل عالما بطرق الحجة بصيرا بما تدل عليه مسائل المذهب، درس وصنف وأفتى وأفاد وأحيى بفتاويه سبيل الرشاد، وكان أهل العلم إذا نزلت بهم نازلة يفزعون إليه يسألونه ويقتدون به معترفين له بالعلم والفضل، وإنه كما يقول مؤلف فتح الشكور: (إماما في الفقه والحديث مستحضرا لهما مشاركا فيما سواهما... خبيرا بالمدونة والأمهات والقواعد عليه مدار الفتوى في الفقه في بلادنا)،[٢٨]وقد ذاع صيت الحاج الحسن في الآفاق حتى اعتبره الشناقطة ثالث ثلاثة من العلماء الذين سموا بالحسن، وهم: الحسن البصري، والحسن بن مسعود اليوسي، والحسن الزيدي، فقال بعض الأفاضل تنويها بالحسن اليوسي:

من فاته الحسن البصري يصحبه
فليصحب الحسن اليوسي يكفيه

فوجهه أحد تلامذة الحاج الحسن الزيدي، قائلا:

من فاته الحسن اليوسيي يصحبه
فليصحب الحسن الزيدي يكفيه

وكان -رحمه الله- يدرس العلم دراسة حسنة، قيما على مختصر الشيخ خليل حسن الإقراء له فكان تلامذته وتلامذة تلاميذه يقتدون به في تقاريره له، وكان يقول:

(الأصل في الإقراء تقرير المتن وما زاد في الإقراء على ذلك فضرره على المبتدئ أكثر من نفعه.)[٢٩]

وكان يسلك في تدريسه هذه الطريقة التي تقتصر على تقرير النص وتوضيحه حتى عرف بها، وقد حصل خزانة نفيسة كبيرة مشتملة على عدة فنون بالاستكتاب، وبخط يده، وانتفع الناس بكتبه كما انتفعوا بعلمه، فكان عالما بأصول الدين، وأفقه أهل عصره بالاتفاق.[٣٠]

وقد ظل حاضرا في أذهان طلبة العلم والعلماء التيشيتيين فإنتاجه بها وفتاويه ماثلة وأطلالها بالقطر الشنقيطي -قاطبة- شاهدة، فكان لا يذكره أحد من الفقهاء إلا ووصفه بالعلامة الفقيه وبشيخنا، وبشيخ أشياخنا، حتى لقب بشيخ الشيوخ كما هو مثبت في كثير من مختلف المؤلفات الموريتانية،[٣١] وقد عرفت مدينة تيشيت في عهده ازدهارا علميا لم تعرفه من قبل، فكان ابن بيئة مليئة بالعلماء والمتعلمين، وفي هذا المحيط العالم المتعلم العامل نشأ الحاج الحسن، فكان نبتة زاهرة سقيت بماء المكرمات، وغذيت بتوجيهات قوامها أن تعلم العلم الشرعي فرض على كل مسلم، وأن العلم قبل العمل، وأحيطت بسياج عماده الإخلاص والخشية، فأعطت هذه النبتة ذات التربة الطيبة الخصبة ثمارا يانعة وأزهارا عطرية، وألوانا وردية، فتغذت عقول الناس من ثمارها، وانتعشت الأنفس من أريج أزهارها، وجالت البصائر في ورود حدائقها وخمائلها.

ولم يكن هذا غريبا في عطاء هذه البيئة التيشيتية، فهو لم يكن بدعا في محيطه، ولا شجرة مفردة في بيئته، بل هو ابن محيط أنتج الكثير من

العلماء العاملين والصلحاء الربانيين، عرفوا عبر عصور متوالية وأزمنة مترابطة، وأجيال متواصلة مد فيها السلف الخلف، واستن فيها الخلف بسنن السلف، فكانوا حلقا يمد بعضها بعضا، الشيء الذي يظهر في النماذج من أقرانه ومعاصريه من العلماء الذين تقدم الحديث عنهم.

المطلب الثاني: مؤلفات الحاج الحسن العلمية

رغم مكانة الحاج الحسن العلمية المرموقة، وصدارته في مختلف المعارف الإسلامية، وما وصل إليه من الشهرة والصيت الذائع، فإننا لم نعثر له إلا على مجموعة من المؤلفات تعتبر قليلة من حيث الكم، لكنها من حيث الكيف ليست كذلك، إذ تعتبر ذات أهمية قصوى لدى المحظرة الشنقيطية -آنذاك وما تزال- فلربما كان المؤلف من زمرة العلماء الشناقطة الأوائل الذين (يكثرون استنساخ الكتب ويقلون تصنيفها ويقولون محذرين: «من ألف فقد استهدف» ولم يكن لهم وقت للتأليف لو أرادوه فقد كانوا منصرفين إلى التدريس لا يفيض لهم عنه وقت إلا القليل منهم... وكان من القوم من لو وجد سعة في وقته لما رقم سوادا في بياض، يعزف عن التصنيف ورعا وجنوحا إلى الخمول وفرارا من الرياء والمباهاة.)[٣٢]

وقد يكون من أولئك الذين ضاعت كتبهم ولم تحفظ بعد تأليفهم لها (فالناس في بلاد شنقيط يندبون اليوم تراثهم الضائع فقد عصفت بمخطوطات أسلافهم عوامل جمة أبرزها -قديما- طبيعة الحياة البدوية التي لا تتوفر فيها الظروف المناسبة لصيانة الكتب وأولها الاستقرار. فالكتب في حالة ترحال دائب ينضي البشر والركاب فلا ينجو منه الكتاب. والكتب معرضة -رغم ما تحاط به من عناية- للتضرر بمطر غير متوقع أو ريح عاصفة. وربما سقطت شرارة على الكتاب في مجلس الشاي أو حلقة الدرس-وكانوا يستضيئون بنار الحطب ليلا ويستدفئون- فأتت عليه. وما أكثر أن تدخل الدواجن -أغنام وبقر..- الخيمة فتنال من الكتب فتتلفها..)[٣٣]

وإذا تركنا جانبا نوازله الفقهية الشهيرة -التي أنا بصدد تبيان منهجه فيها- فإن أهم آثاره تتلخص في أنظام في العقيدة والحديث، وشروح لهذه الأنظام، واعتراضات على مسائل فقهية واردة في شرح الخرشي لمختصر خليل، وأسماء هذه المؤلفات على التفصيل:[٣٤]

١. تحفة الصبيان، منظومة في التوحيد
٢. أم البراهين، نظم في العقيدة أيضا[٣٥]
٣. الكامل، وهو أرجوزة قصيرة في مصطلح الحديث
٤. روضة الأزهار، نظم لنخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، يقول في مطلعه:

بدأت باسم الله ذي الجلال
هو الذي يطـــلب في الآمال
مصليا على الرسول المصطفى
وآله وصـــــــحبه ذوي الوفا
وبعد أولى ما به المرء عني
تعلم لكـــل ما في السنن
من صحة الأخبار والموضوع
من كـــــذب مخترع مصنوع

ويقول في خاتمته:

قد انتهى نظما بحمد الله
ذي الطول والمجد بلا تناهي
في عام ألف بعد شهر مائة
من السنين قد مضت للهجرة

نظمه حسن الزيديا
اجعله ربي صـــــالحا مهديا

ضمنته النخبة لابن حجر
سوى الذي تفصيله لم يذكر

سميته بروضة الأزهاري
فيما اصطلح عليه من الآثار[٣٦]

٥. شرح لنظمه المتقدم سماه: قرة الأبصار في شرح روضة الأزهار.

٦ نظم في ضبط المتشابه من أسماء رجال الصحيحين،[٣٧] يقول في مقدمته:

بدأت باسم الله والصلاة
على النبي صـــاحب الآيات

وآله وصحبه جمـــيعا
ومن ســـعى لربنا مطيعا

وبعد فالقصد بهذا النظم
من يأتلفْ ويختلفْ في الاسم

لأنه من راجح الأعمـــال
مـــعرفة الأسماء للرجال

إذ ضبطها بالنقط والتشكيل
مرجـــعه للجرح والتعديل

ويقول في آخره:

ثم صلاته عـــلى التمام
على النبـــي سيد الأنام

وآله وصـــحبه الكرام
مدة محـــو الفجر للظلام

ويبدو جليا من خلال هذه المؤلفات والشهادات التاريخية المدونة عن العلامة الحاج الحسن، أن له اليد الطولى في علم الحديث الشريف، فكانت تشرئب نفوس الطلبة -آنذاك- لأخذ الإجازة في الحديث عنه؛ لأن الدراسات المحظرية كانت قبله تكاد تكون محصورة في القرآن الكريم وعلومه، والفقه والنحو واللغة (ولعله أول من ألف في علوم الحديث في القطر الشنقيطي.)[٣٨] وقد أجاز فيه الفقيه عمر بن بابا بن علي بن أند، وعبد الله المحجوبي الولاتي.[٣٩]

٧. استدراكات على شرح مختصر خليل للخرشي،[٤٠] التي استدركها عليه حين لقيه بجامع الأزهر -أثناء رحلته لأداء فريضة الحج- وبلغت أربعين استدراكا،[٤١] وخصص لها تأليفا خاصا، يقول فيه: (وقد سألت سيدي محمد الخرشي في الجامع الأزهر بعد فراغه من التدريس مشافهة عن قوله: -عند قول خليل في باب الدماء «وإن انفصلت بُغاة عن قتلى ولم يعلم القاتل فهل لا قسامة ولا قود»[٤٢] - «أن الدم يكون هدرا»[٤٣]صحيح أم لا؟ فلم يذكر مسندا ولا حجة يعتمد عليها.

وجوابه: -والله أعلم- أن الدم لا يكون هدرا على القول بعدم القود بل تكون الدية واجبة على القوم المقاتلة للمقتول وأصحابه في أموالهم حيث لم يعلم القاتل وإلى حكم ذلك أشار ابن شاس في جواهره بقوله: (وإذا انفصلت قبيلتان عن قتيل لا يدرون من قتله فالعقل على الذين نازعوه ونازعوا أصحابه فتضمن كل فرقة من أصيب من الفرقة الأخرى)[٤٤] ونحوه لابن الحاجب،[٤٥] وأما قول هذا الشارح أنه يكون هدرا مخالف للنقل، وبالله التوفيق.[٤٦]

ورغم أن هذه الاستدراكات كان أغلبها على شرح الخرشي لمختصر خليل، إلا أنه يلاحظ أنها كانت عليه وعلى من يقول بمثل قوله في تلك المسائل من شراح المختصر الذين عاصروا المؤلف أو سبقوه، ولعله عمد في تأليفه لها إلى ذلك فتراه يصدر كثيرا من مسائلها بقوله: (سؤال عما وقع لبعض الشراح) وهي صيغة عامة تصدق على كل من قال بنفس القول، وإن جاءت في قالب السؤال والجواب تأدبا.

وقد شرح هذه الاستدراكات ورتبها وزاد عليها ثمانية استدراكات أخرى تلميذ تلامذة المؤلف الفقيه الشريف حمى الله التيشيتي، وجاء في تقديمه لها: (وبعد فقد وقع لسيدي محمد الخرشي ما لابد منه لكل مصنف ممالا يخفى ما فيه على كل متأمل منصف، ونبه على بعضه شيخ

أشياخنا الفقيه الحاج الحسن إذ رأى التنبيه عليه والإعلام به مما هو حسن، بأن صور ذلك أسئلة عديدة وأجاب عنها أجوبة مفيدة، ثم إني رأيت تتميمه بما أستحضره لا بما أبحث عنه فأحصره، فأتيت به كالشرح تقريبا للمرام، وغيرت مناوله مختصرا للكلام، وخللته بزيادات تتعلق بمواضيع من هذا المختصر الذي لا يجارى فيه شيخ أشياخنا المذكور، على أن أكثرها مستفاد منه كما هو مسموع أو منقول مما هو له مسطور)[٤٧]

وتدل هذه الاستدراكات التي جاءت على شكل مناظرة مشافهة في الأزهر الشريف على علو رصيد المؤلف العلمي وموسوعيته الفقهية، وتملكه من ناصية الفقه المالكي الذي تمثل المحضرة الشنقيطية ألقه في عصر المؤلف، وقد كان مثالا رائعا لها في الداخل والخارج.

المبحث الثالث: منهج الحاج الحسن في الفتوى

إن نوازل الحاج الحسن أو فتاواه عن الأسئلة التي وجهت إليه كانت كبقية فتاوى علماء الشناقطة الآخرين، مجموع تراكمات أسئلة وأجوبة من هذا أو ذاك من هنا وهناك، كل حسب حاجته أو مستواه متناثرة في أوراق شتى عند كل سائل رد عليه الجواب، أو مهتم يصاد كل نادرة جديرة بالاقتناص، إلى أن قيض الله لها من جمعها ورتب أبوابها الترتيب المعهود لأبواب الفقه مسبوقا بنوازل التوحيد، ومختوما بعقد خاص لنوازل علوم القرآن والحديث والأصول والنحو واللغة، موسوما ب: «نوازل الجامع في مسائل متفرقة» لا يضبطها الانتساب لباب واحد، والتي اعتاد علماء المالكية عقدها في كتبهم باسم: «الجامع».

ويتبوأ هذا المجمع الإفتائي رتبة قصوى ومكانة عليا، خاصة في موروث المؤلف العلمي لما نال من شهرة وعناية لدى الخاصة، فقد نوه به وبصاحبه البرتلي، فقال: (خبيرا بالمدونة والأمهات والقواعد عليه مدار الفتوى في بلادنا وأفقه أهل عصره بالاتفاق...وله فتاوى مفيدة عجيبة)[٤٨].

وقد كان المؤلف أحد التسعة الذين انتقاهم العلامة انبوي الولاتي في مجمع نوازله المسمى: «مجموع الفضل والامتنان» الذي رتب فيه نوازل سبعة علماء شناقطة،٤٩وعالمين مغربيين،[٥٠]باعتبارهم فرسان الميدان الإفتائي حينها.[٥١] ويرمز انبوي في مجمعه هذا للمؤلف ب: «حج» اختصارا للحاج الحسن،[٥٢] وجمع له: (٢٥٠) فتوى، انتهج في جمعها نفس المنهج الذي سلكه في جمع النوازل الأخرى التي استهدفها بالجمع والدمج والاختصار، فحيث كان السؤال والجواب مختصرين نقلهما بلفظهما دون اختصار ولا تغيير، أما حين يكون السؤال طويلا فإنه يعيد صياغته بطريقة موجزة إن لم يمكن فهمه من الجواب، وحيث يمكن فهمه من الجواب فإنه يصدره بعبارة: «وسئل عن مسألة تعرف من جوابها». وإذا كان طويلا ووقع فيه استطراد من المؤلف فإنه لا يتصرف في ألفاظه وعباراته، بل يختزل الجواب بحذف الفقرات التي جاءت في الفتوى استطرادا، وربما شمل ذلك بعض الأدلة التي يوردها المؤلف مؤيدا بها ما يرجحه، وقد يكون ذلك الدليل -الذي اختزله- حاسما في عملية الترجيح.

وإذا كان انبوي جمع نوازل الحاج الحسن جمعا استيعابيا بالمنهج الآنف الذكر، فإن العلامة الذائع الصيت محمد المصطفى بن سيد أحمد الغلاوي، قد جمع: منها: (٧٧) نازلة فقط، -أي: ما يمثل نسبة: (٣٠,٨٪) من مجموعها- في كتابه: «العمل المشكور في جمع نوازل علماء التكرور».[٥٣]

وإلى جانب هذا الحضور البارز لنوازل ابن آغبدي في المجامع الإفتائية الشنقيطية، فإن الرجوع إلى هذه النوازل واعتمادها من طرف فقهاء المنطقة

شيء شائع وذائع، خاصة لدى أصحاب النوازل منهم، كالفقيه محمد بن فاضل٥٤، ومحمد البشير بن الحاج الهادي الإديلبي.٥٥ كما رجع لها العلامة الكصري، (ت: ١٢٣٥هـ) والفقيه حمى الله التيشيتي، وأحالا إليها واستشهدا بالعديد من نصوصها في نوازلهما الشهيرتين، واصفين صاحبها بالعلامة،٥٦ وبشيخ الشيوخ.[٥٧]

وبهذا يحصل لنا اليقين بصحة نسبة هذه النوازل للعلامة الحاج الحسن ولد آغبدي؛ لعزوها له من طرف هذه الكوكبة من العلماء الأجلاء وغيرهم ممن كتب عن الترجمة لبعض علماء المنطقة الشنقيطية،[٥٨] أو ولى وجهه شطر الكتابة عن تاريخها.[٥٩]

وتشتمل مدونة الحاج الحسن الإفتائية الهامة هذه على: (٢٥٠) فتوى،وفي نظري أن من دقق النظر فيها ودارسها سيتضح له أنها تخبر بحسب حجمها أن المنطقة التي أنتجت فيها عرفت نشاطا في الفتوى والكتابة الشرعية لا نظير له، فسوقها قد راج، والاهتمام بها بلغ مبلغه.

وكما قال الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكنتي فإن (العلم لا يزال حي البدن ما سارت الركبان بالأسئلة فيه بين علماء القرى والمدن، فعكفت على تهذيبها أفكار الأبرار، وتجاذبتها قرائح العلماء الجلة الأخيار، فأزالت عن غرر وجوهها برافع الإشكال، وأزاحت عن خزائن معانيها موانع الإقفال والإغفال)[٦٠].

غير أن هذه الفتاوى لخصوصيات ظرفها كانت لها مميزات تجعلها مباينة لمثيلاتها في المناطق الأخرى، وذلك نظرا لضرورات اقتضت توجه الإفتاء نحو قضايا معينة ذات طبيعة اجتماعية وسياسية ربما يكون وازعها الأقوى ضرورة التأقلم مع الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المتاح.

ومن هذا المنطلق سأسجل بعض النقاط التي أعتقد أن التنبيه عليها يكفي لإبراز منهج العلامة الحاج الحسن في الفتوى من جهة، وليستخلص القارئ الكريم منه خصوصيات المنطقة وإكراهات ظروفها الملابسة من جهة ثانية، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: الجانب الشكلي في فتاوى الحاج الحسن

من خلال النظر في شكل فتاوى الحاج الحسن بن آغبدي، يمكننا أن نقدم الملاحظات التالية:

يبلغ عدد الفتاوى في مدونة الحاج الحسن الإفتائية: (٢٥٠) فتوى -كما تقدم- متفاوتة من حيث الطول والقصر، فبينما يلاحظ أن أغلبها متوسطا -يتراوح ما بين نصف صفحة إلى أربعة أسطر أو خمسة- يوجد منها ما هو مقتضب لا يتجاوز السطر أو السطرين، وما هو إلى الطول أقرب -إذ قد يتجاوز ثلاث صفحات- بسبب كثرة الاستطراد والاستشهاد بأقوال عديدة لعلماء المذهب على النازلة الواحدة، وقد لا يقتصر على مجرد النقل بل يعلل فتاواه بالبراهين وجلب النظائر، مما يبرهن على علو كعبه المعرفي، ويظهر مدى طول نفسه في المناقشة، وذلك أنه يورد كافة الاعتراضات المحتملة في المسألة، ويجيب إجابة دقيقة عن كل اعتراض على حدة، وإذا احتاجت الفتوى عنده إلى استطراد طويل، أو مناقشة مستفيضة، فالغالب أن يختمها بخلاصة يبين فيها رأيه النهائي في النازلة، مبدوءا بقوله: (فالحاصل)، أو: (فحاصل الجواب) انظر على سبيل المثال الصفحات أرقام: (٤) (١٠) (٢٧) (١٠٠) (١١٤) (١٤٥) من مخطوط النوازل المذكورة.

يتركب جل هذه المدونة الإفتائية من فتاوى مسبوقة بصيغة: (سؤال)، و: (جوابه)، أو: (وسئل) و: (فأجاب)، ومختومة غالبا بقول المؤلف: (والله أعلم) أو قوله: (تأمل) أو: (تأمل راشدا).

ويلاحظ أن جل هذه الأسئلة موجهة من قبل الفقهاء، أو الطلبة الباحثين عن تبيين المسائل الغامضة التي تحتاج إلى سعة العلم، والقدرة على الفهم، والوصول إلى الأحكام المستنبطة من الأدلة المبنية على فقه الواقع الذي ينطلق من حاجيات الناس فيما يصحح معاملاتهم، ويضبط حياتهم فتخلص أعمالهم -بذلك- لله جل جلاله.

كما قد تستهدف أسئلتهم -أحيانا- الاستفسار عن بعض المعاني الدقيقة في نص مختصر خليل-كما في النوازل من رقم: ٠١ إلى ٠٧- إذ لا يسأل أمثال هؤلاء إلا عن نازلة يتحرون الحكم الشرعي فيها معززا بالأدلة ممن يثقون في علمه وورعه، أو عن نظري تعمل فيه الأفكار وتسبره العقول. ومع ذلك تجد المؤلف يتعقب ما قد يرد في أسئلة بعضهم من اعتماد لقول ضعيف في المذهب، أو تشهير لآخر غير مشهور، وإن كان -مرة- أحد القضاة المستفتين له لم يسلم بما أفتاه به، فكتب تحت تلك الفتوى ردا عليها يدل على بعد شأو صاحبه وعلو مكانته العلمية. انظر: النوازل أرقام: (٣٦) (١٣٣) (١٧٠).

إن المتتبع لهذه النوازل سيلاحظ حرص صاحبها على التوثيق وعزو الأقوال إلى قائليها، وكثيرا ما ينقلها بلفظها، وإن تصرف فيها أشار إلى ذلك بمثل قوله: (انتهى باختصار) أو: (انتهى ببعض اختصار) انظر على سبيل المثال النوازل أرقام: (٢٦) (٦٦) (٩٦).

كما أن غالب أمره نقل أقوال أئمة المذهب بالحرف، ولا ينقل -غالبا- بالواسطة، وإن نقل بها صرح بالمنقول منه والمنقول عنه، وذلك مثل قوله: (ما نقله صاحب التاج والإكليل عن ابن عرفة عن الصقلي..) (قال السنهوري ما نصه: وفي النوادر..) (قال الأجهوري: قال: ابن عرفة..) انظر: النوازل أرقام: (٤٢) (٧٧) (٧٢) (١٣٣) (١٥١)..

وأحيانا لا يصرح في نقله بأسماء بعض شراح مختصر خليل المعاصرين له -وهذا نادر جدا- ويعبر عن ذلك بقوله: (قاله بعضهم) أو: (قاله بعض شراح المختصر) انظر النوازل أرقام: (٢٣) (٤٥) (٤٦).

من نظر في هذه النوازل سيلاحظ أنها تتميز عن غيرها من نوازل العلماء الشناقطة بكثرة الاستدلال بنصوص المدونة، وأقوال شراحها، لاسيما شرح أبو الحسن الزرويلي لها الموسوم: بالتقيد على التهذيب. كما تتميز -أيضا- بكثرة الإحالة إلى كمٍّ هائل من الكتب المعتمدة في المذهب المالكي بدءا بالأمهات، وانتهاء بشراح مختصر خليل الذين عاصروا صاحبها.

وإذا كان الحاج الحسن من الصنف الذين حفظوا فروع المذهب، فهو يجيب بما استقر عليه الأمر فيه، ولم يخرج عنه ولو مرة واحدة، إلا أنه مع ذلك تبرز له -في هذه الفتاوى- شخصية العالم الواثق من نفسه، القادر على التعليق والتشهير والتضعيف، ويظهر ذلك في مثل قوله: (قلت) (وفيه نظر) (وقول فلان عندي أصوب) انظر النوازل أرقام: (٩) (١٣) (١٥) (٢٣) (٥٢) (١١٨)....

وإن كانت النازلة قد أجيب عنها نظريا في المدونة الكبرى، أو واقعيا في إحدى المدونات الإفتائية الشهيرة كنوازل المعيار وابن هلال، فإن المؤلف يرى في مثل هذه المدونات القول الفصل، فيجيب بالنص الذي أجاب به أصحابها، وإن اختلفت المدونتان الإفتائيتان الأخيرتان، فإنه يورد الجوابين الواردين فيهما ويرجح منهما ما ترجح عنده.

وضوح اللغة وجزالة الأسلوب: فقد سلك المؤلف في صناعته الإفتائية هذه أسلوبا يتسم بقوة التركيب، وسلاسة التعبير، وهذا ما يدل على تمكنه المكين من ناصية اللغة العربية، الشيء

الذي أتاح له صياغة فتاويه صياغة محكمة بأسلوب فقهي رصين.

المطلب الثاني: الجانب الجوهري في فتاوى الحاج الحسن

إن مضمون مدونة الحاج الحسن الإفتائية كله جواهر ومعان ودرر كالجمان، وإذا كان المقام لا يتسع لاستنطاق شامل لها، فإنه يحسن بنا الوقوف -على الأقل- عند بعض النقاط التي كانت محل تساؤلات الناس في نهاية القرن الحادي عشر ومطلع الثاني عشر الهجريين، وما زال اليوم بعضها على بساط البحث والنقاش، وذلك فيما يلي:

يظهر من النظرة الأولى إلى نوازل ابن آغبدي ضخامة ما يثيره مجمعه الإفتائي هذا من مسائل الاسترقاق التي نالت قسطا وافرا من القضايا المطروقة، والمواضيع المعالجة من قبل أصحاب النوازل في البلاد الشنقيطية عموما، وبالأخص إبان عصر المؤلف، ولا يعني ذلك أن تلك النوازل كانت مجرد مطارحات ذهنية، أو نقل نظري أمين عن بعضها البعض، وإنما لتماثل واقع أصحابها الاجتماعي، واتحاد نحلتهم في المعاش وبنيتهم الذهنية وسلطتهم المرجعية..

معاملة مستغرقي الذمة: اختلف المالكية في معاملة من استغرقت التبعات ذمته على ثلاثة أقوال صدروها بالمنع، وهو ما يشعر براجحيته،[٦١] وهذا الذي راعاه ابن آغبدي فأفتى بمنع معاملة مستغرقي الذمة،[٦٢] وبأن ما قدر عليه من أموالهم (حكمه حكم بيت المال فيصرف في مصالح المسلمين الأهم فالأهم.)[٦٣]

لكن هذه الفتوى قابلتها فتاوى أخرى -صادرة عن بعض فقهاء المنطقة- عدل أصحابها عن القول المشهور، وأفتوا بإباحة معاملة مستغرقى الذمة على الإطلاق لعموم الحاجة إلى معاملتهم؛٦٤على اعتبار أنه لا يقدر أحد في تلك البلاد السائبة على ترك معاملتهم رأسا (..لأنك إن لم تعامل من استغرقت ذمته عاملت من عامله، وإذا عاملت من عامله كنت كمن عامله، فهذا يفوت ألا يبيع أحد ولا يشتري ولا يتصرف في شيء، فتجوز معاملته من غير محاباة، فلا يقدر إلا على ذلك في هذه الأزمان وبه جرى العمل عندنا...)[٦٥].

يرى الشيخ الحاج الحسن جواز مسائل بيوع الآجال -الممنوعة عند المالكية- إذا انتفى قصد الناس لها؛ لأنها منعت في المذهب سدا للذريعة، لغلبة الظن أن قصد المتبايعين بيع الأجل هو السلف بالزيادة فإذا انتفى هذا القصد جملة أو وجد مع قلة انتفى المنع؛ لأن العلة تدور مع معلولها وجودا وعدما؛ (ولأن الأحكام المنوطة بالعوائد لا يصح بقاؤها على حالها مع تغيير العوائد التي بنيت عليها، ولذلك قالوا: إن الفتوى مع زوال المدرك خلاف الإجماع.) انظر: النازلة رقم: (٥٢)

حكم الوفاء بالوعد في البيع: الوفاء بالوعد في مجال المعاملات المالية محل خلاف بين الفقهاء القدامى والمعاصرين، فذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة وابن حزم وبعض المالكية إلى عدم الإلزام به مطلقا،[٦٦] ويرى عمر بن عبد العزيز وابن العربي وابن شبرمة، وبعض الحنابلة الإلزام بالوفاء بالوعد مطلقا،[٦٧] وذهب جمهور المالكية إلى أن الوعد في البيع إن كان عن غير سبب، أو عن سبب ولم يحصل السبب فلا يلزم، وإن حصل السبب لزم الوفاء بالوعد،[٦٨] وبهذا أفتى ابن آغبدى، حين استفتي عن حكم الوفاء بالوعد في البيع. انظر: النازلة رقم: (٨٢).

ذهب جمهور علماء القطر الشنقيطى -إبان عصر المؤلف- إلى وجوب: «المداراة» التي تعنى: دفع بعض المال اتقاء لشر الظلمة واللصوص والمحاربين.٦٩وقد أقر الفقهاء الشناقطةُ مبدأ:

«المداراة» بالرغم من استثنائيته، نظرا لغياب السلطة الوازعة التي تحفظ الدين، وتقيم مصالح الدنيا من جهة،[٧٠] ولإتاحة الشرع للمسلم حق الدفاع عن نفسه وماله من جهة أخرى، فجاء القبول بنصيب مفروض على أفراد القبيلة، وإلزامهم بتحمله جميعا وأدائه طواعية دفعا للأخطار المحدقة بهم ودرءا لشر اللصوص عنهم. وهذا ما ذهب إليه المؤلف في فتاويه المتعلقة باللصوص والمحاربين. انظر: النوازل أرقام: (١٤٤) (١٤٦) (١٤٧).

الخـــاتـــمـــة

يتيح هذا البحث فرصة التعرف على أحد أعلام الأمة الإسلامية المغمورين الذين ملكوا أزمة العلوم والمعارف، وحازوا قصب السبق في بلاد شنقيط، ألا وهو الحاج الحسن ولد آغبدي الشنقيطي، فقد بينا جهوده العلمية والثقافية، وسلطنا الضوء على العطاء العلمي الباهر الذي قدمه في سبيل خدمة دينه.

كما تناول البحث بالدراسة والتحليل مدونة هذا العالم الإفتائية الجامعة لكافة أبواب الفقه، والتي حوت خلاصة آراء أحد العلماء النخبة الذين كانت تدور عليهم الفتوى في البلاد الشنقيطية خلال نهاية القرن الحادي عشر، ومطلع القرن الثاني عشر الهجريين، فكانت بذلك معلمة فقهية بارزة تمكن الباحثين في الفنون المختلفة من استجلاء ما كان عليه أسلافنا من علم وعمل، فيجد فيها المؤرخ معالم وصور لشخصيات وأحداث ومواقع ووقائع نبت عنها أعين المؤرخين -وتتسم المعلومة التاريخية المستمدة من مثل هذه المصادر بالمصداقية المستمدة من قوة الاستناد وتواتره، وهو أمر تفتقر له الرواية التاريخية في العادة- ويرصد فيها الباحث الاجتماعي حركة مجتمع بأكمله فيستجلي الظواهر الاجتماعية المختلفة المنعكسة على مرآة تلك الأسئلة وتلك الأجوبة، كما يجد فيها القاضي والفقيه الأحكام المسلمة والتعليلات المقنعة والتكييفات المناسبة مما يعينهما على تنقيح المناطات وتخريجها، ويساعدهما على تحقيقها وتنزيلها، فتخرج فتوى الفقيه ويصدر حكم القاضي بذلك مقنعين للمستفتين والخصوم؛ لاستنادها لآراء واجتهادات من كان له القدح المعلى في العلوم ومن يصدر في فتاواه عن نصوص الكتاب والسنة، ويبنيها على قواعد الشريعة الخاصة والعامة مراعيا في ذلك المقاصد الشرعية وما تتضمنه من جلب للمصالح ودرء للمفاسد، غير غافل عن ما حقه التغيير من ذلك مما بني على عرف أو عادة.

وبالله تعالى التوفيق، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الهوامش

١) سورة الذاريات، الآية: ٥٦
٢) سورة النحل، الآية: ٤٣
٣) أخرجه أبو داوود في سننه، ج: ١، كتاب الطهارة، باب المجدور يتيمم، ص: ٢٥١، رقم: ٣٣٦، والبيهقي في سننه الكبرى، ج: ١، كتاب الطهارة، باب المسح على العصائب والجبائر، ص: ٢٢٨، رقم: ١٠١٨، والدارقطني في سننه، ج: ١، كتاب الطهارة، باب جواز التيمم لصاحب الجراح مع استعمال الماء وتعصيب الجرح، ص: ٣٥٠، رقم: ٧٢٩، كلهم من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، وهو طرف من قصة مشهورة.
٤) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة، ج: ٤١/١، من حديث إبراهيم بن عبد الرحمن العذري رضي الله عنه. والبزار في مسنده من حديث أبي هريرة وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم، رقم: ٩٤٢٣، ٩٤٢٤، ج: ٢٤٨/١٦.
٥) الحسوة البيسانية في علم الأنساب الحسانية، ص: ٥٨.

٦) انظر: بلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ٣٣.
٧) انظر: ترجمته في فتح الشكور، ص: ٨٧ - ٨٨، والحسوة البيسانية، ص: ٨، وحياة موريتانيا، ج: ٢٠٤/٢.
٨) فتح الشكور، ص: ١٦١.
٩) الحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية، ص: ٥٦.
١٠) ومن ذلك قوله في خاتمة كتابه روضة الأزهار: نظمه حسن الزيديا اجعله ربي صالحا مهديا
١١) الحسوة البيسانية، ص: ٥٨.
١٢) المصدر نفسه، ص: ٥٩.
١٣) حياة موريتانيا، لا بن حامد، ج: ١٦٩/٢.
١٤) انظر: بلاد شنقيط، ص: ٣٣، م س. والمجتمع البيضاني، لمحمد محمود الودالي، ص: ٣٧، وتاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، للدكتور حماه الله بن السالم، ص: ١٠٧.
١٥) انظر: فتح الشكور، ص: ٤١، وحياة موريتانيا، ج: ٢، ص: ٢١٠ – ٢١١.
١٦) فتح الشكور، ص: ٤١ - ٤٢.
١٧) انظر: فتح الشكور، ص: ٤٠، وص: ٩١.
١٨) فتح الشكور، ص: ١٢٣ - ١٢٤.
١٩) انظر: فتح الشكور، ص: ٤٧. وحياة موريتانيا، ج: ٢٠١/٢، وبلاد شنقيط، ص: ٥١٤.
٢٠) مختصر خليل، ص: ١٥٤.
٢١) فتح الشكور، ص: ١٢٤.
٢٢) انظر: فتح الشكور، ص: ١٢٤، وحياة موريتانيا، ص: ٢٠١، وبلاد شنقيط، ص: ٥١٤.
٢٣) فتح الشكور، ص: ٤٧.
٢٤) المصدر نفسه، ص: ١٨٢- ١٨٤.
٢٥) حياة موريتانيا، ج: ٢٢١/٢.
٢٦) انظر: ترجمته في فتح الشكور، ص: ١٣٤.
٢٧) المصدر نفسه: ١٣٤، م س.
٢٨) فتح الشكور، ص: ٨٧ – ٨٨.
٢٩) المصدر نفسه، ص: ٨٧.
٣٠) فتح الشكور، ص: ٨٧.
٣١) انظر: على سبيل المثال الحسوة البيسانية، ص: ٣١، والعمل المشكور في جمع نوازل علماء التكرور، ج: ١، الصفحات: ٢٩، ٥٦، ٧٨، ٩٤، ١٠٤.. ونوازل محمد البشير بن الحاج الإديلبي، ص: ٧٩، وحياة موريتانيا، جزء بني حسان، ص: ٤٦.
٣٢) المرجع نفسه، ص: ٢٣٥.
٣٣) بلاد شنقيط، ص: ٢٣٨.
٣٤) انظر: فتح الشكور، ص: ٨٧، ومعجم المؤلفين في ولايتي العصابة وتكانت، ص: ٢٨.
٣٥) انظر: حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، ص: ٢٨.
٣٦) نظم روضة الأزهار هذا لا يزال مخطوطا، بحوزتي نسخة منه.
٣٧) حياة موريتانيا، جزء الثقافة، ص: ٤٩، م س.
٣٨) تاريخ علوم الحديث في المشرق والمغرب، د. محمد المختار ولد اباه، ص: ٦٩٤.
٣٩) فتح الشكور، ص: ١٦١.
٤٠) انظر: حياة موريتانيا، الجزء الثقافي، ص: ١٢ – ١٣.
٤١) الحسوة البيسانية، ص: ٥٧.
٤٢) مختصر خليل، ص: ٢٣٥.
٤٣) شرح مختصر خليل للخرشي، ج: ٥٥/٨، وبمثل قول الخرشي قال الزرقاني، انظر شرحه: ج: ٥٥/٨، وقال علي الأجهوري: (وهذا هو ظاهر المدونة وإليه رجع ابن القاسم وحمله بعضهم على هذا الظاهر) ج: ١١٩/١٠، مخطوط على الميكروفيلم في المعهد الموريتاني للبحث العلمي.
٤٤) الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، ٢٨٦/٣.
٤٥) جامع الأمهات، لأبي عمرو عثمان بن عمر، بن الحاجب، ص: ٥٠٩.
٤٦) استدراكات ابن آغبدي على شرح مختصر خليل للخرشي، ص: ٤، مخطوط، نسخة شخصية.
٤٧) اختصار حمى الله بن أحمد الامام الاستدراكات الحاج الحسن على الخرشي، مخطوط، ص: ١، نسخة شخصية.
٤٨) فتح الشكور، ص: ٨٨، م س.
٤٩) وهم: محمد المختار بن الأعمش، وأحمد ومحمد ابني فاضل الشريفين التيشيتيين، ومحمد بن أبي بكر بن الهاشم الغلاوي، وحبيب الله بن المختار الكنتاوي، وحمى الله بن الإمام أحمد الشريف التيشيتي.
٥٠) وهما: أبو إسحاق إبراهيم بن هلال السجلماسي، ت: ٩٠٣هـ، ومحمد بن محمد بن عبد الله الورزازي الفاسي، ت: ١١٦٦هـ.
٥١) ما يزال كتاب مجموع الفضل والامتنان هذا مخطوطا، وتوجد منه نسخة في المعهد الموريتاني للبحث العلمي مسجلة تحت الرقم: ٣٤٥٢
٥٢) انظر: ص: ١، من المرجع السابق.

٥٣) أصدرت أول طبعة له، دار الفكر، ٢٠١٠م، بتحقيق د. حماه الله ولد السالم. تضمن الجزء الأول منها: ٥٣، والثاني: ٢٣، نازلة من نوازل ابن آغبدي.

٥٤) راجع نوازله ضمن مجموع انبوي الولاتي المشار إليه سابقا.

٥٥) راجع نوازله مخطوط محفوظ في مكتبة أهل الإمام بتيشيت، مسجل تحت الرقم: ٣٣

٥٦) انظر: نوازل الكصري، ج: ٣، نوازل البيع، ص: ١٢، و: ٢٢.

٥٧) انظر: فتاوى الشريف حمى الله التيشيتي في الفقه المالكي، ص: ١٩٢.

٥٨) انظر: فتح الشكور، ص: ٨٧، ومعجم المؤلفين في ولايتي لعصابة وتكانت، ص: ٢٨.

٥٩) انظر: حياة موريتانيا، ج: ١٧/٢، وبلاد شنقيط المنارة والرباط، ص: ٥٥١.

٦٠) انظر: الرجال والكتب والوثائق من بداية التوثيق إلى نهاية القرن الثاني عشر الهجري في موريتانيا، رسالة ماستر إعداد الطالب الباحث: محمد الأمين ولد أحمد، ص: ٨٦، إشراف: د. يحي ولد البراء، مرقونة بجامعة شنقيط العصرية بانواكشوط، السنة الدراسية: ٢٠١٣ – ٢٠١٤م.

٦١) انظر: البيان والتحصيل، ج: ٥١٥/١٨، والذخيرة، ج: ٣١٨/١٣.

٦٢) راجع مبحث نوازل مستغرقي الذمة من نوازل الحاج الحسن، ص: ١٦٦- ١٧٤

٦٣) ينظر: ص: ٥٨، من مخطوط النوازل، النازلة رقم: ١٤٠.

٦٤) انظر: نوازل الطالب محمد بن المختار بن الأعمش مخطوط بمكتبة الشريف عبد المومن بتيشيت، رقم: ٣١، لوحة رقم: ٢٧.

٦٥) انظر: المجموعة الكبرى لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، ج: ١٠/ ٥٠١٦، م س.

٦٦) انظر: أحكام القرآن لأحمد بن علي الجصاص، ج: ٣٣٤/٣، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٢٨٨، والأذكار للنووي، ج: ٣١٧/١، والمغني لابن قدامة، ج: ٢٧٤/٦، والمبدع لابن مفلح، ج: ١٣٨/٨، والمحلى بالآثار لابن حزم، ج: ٢٧/٢، والتمهيد لابن عبد البر، ج: ٢٠٩/٣.

٦٧) انظر: فتح الباري، ج: ٢٩٠/٥، والمحلى بالآثار، ج: ٢٧/٢، م س. والمبدع ج: ٣٤٥/٩، م س. وإعلام الموقعين، ج: ٣٨٦/١- ٣٨٨، والاختيارات الفقهية لابن تيمية، ص: ٣٣١.

٦٨) انظر: المدونة الكبرى، ج: ٢٦٤/٣، والبيان والتحصيل، ج: ٣٣٨/٨، وتحرير الكلام في مسائل الالتزام، ص: ١٥١.

٦٩) انظر: الفقه والمجتمع والسلطة، ص: ٩١.

٧٠) انظر: نوازل الطالب محمد بن المختار بن الأعمش لوحة رقم: ٣١، م س. والرسالة الغلاوية، للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيد المختار الكنتي، ص: ٦٨ – ٦٩، وكتاب البادية للشيخ محمد المامي، ص: ٣١٢، نشر زاوية محمد المامي، انواكشوط. بدون تاريخ.

قائمة المصادر والمراجع

- أحكام القرآن لأحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوى، دار إحياء التراث العربي . بيروت، ١٤٠٥هـ.
- اختصار حمى الله بن أحمد الامام الاستدراكات الحاج الحسن على الخرشي، مخطوط، نسخة شخصية.
- الاختيارات الفقهية، لأبي العباس أحمد بن علي بن تيمية، تحقيق: علي بن محمد بن العباس، دار المعرفة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٨م.
- الأذكار لأبي زكرياء محي الدين يحي بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار الفكر، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- استدراكات ابن آغبدي على شرح مختصر خليل للخرشي، مخطوط، نسخة شخصية.
- الأشباه والنظائر، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- إعلام الموقعين، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، - ١٩٩١م.
- البادية للشيخ محمد المامي، نشر زاوية محمد المامي، انواكشوط، بدون تاريخ.
- البيان والتحصيل، لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب

الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- تاريخ علوم الحديث في المشرق والمغرب، د. محمد المختار ولد اباه، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية واللوم والثقافة -إيسيسكو- ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية، للدكتور حماه الله بن السالم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٧م.
- تحرير الكلام في مسائل الالتزام، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب، تحقق: عبد السلام محمد الشريف دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى: ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م
- التمهيد لما في الموطإ من المعاني والمسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوى ومحمد عبد الكبير البكرى، الناشر : مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ.
- جامع الأمهات، لأبي عمرو عثمان بن عمر، بن الحاجب، الناشر: اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لأبى محمد جلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس، تحقيق: د. حميد بن محمد لحمر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣م.
- الحسوة البيسانية في علم الأنساب الحسانية، تحقيق د. إزيد بيه ولد محمد محمود، و: د. سيد أحمد بن أحمد سالم. منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، الطبعة الثانية: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، مطبعة: أ. س. ي .س. بانواكشوط.بلاد شنقيط المنارة والرباط
- حياة موريتانيا جزء الحياة الثقافية، المختار بن حامد، الدار العربية للكتاب، تونس، سنة: ١٩٩٠م.
- حياة موريتانيا، جزء بني حسان، مطبوع مرقون بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي.
- دلائل النبوة، البيهقي، دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٤٠٨ه، ١٩٨٨م.
- الرجال والكتب والوثائق من بداية التوثيق إلى نهاية القرن الثاني عشر الهجري في موريتانيا، رسالة ماستر إعداد الطالب الباحث: محمد الأمين ولد أحمد، ص: ٨٦، إشراف: د. يحي ولد البراء، مرقونة بجامعة شنقيط العصرية بانواكشوط، السنة الدراسية: ٢٠١٣ – ٢٠١٤م.
- الرسالة الغلاوية، للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيد المختار الكنتي، د. حماه الله ولد السالم، نشر معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، ٢٠٠٣م.
- سنن أبي داوود، دار الرسالة العالمية، ط: ١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
- سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- السنن الكبرى، البيهقي، مكتبة دار الباز، ط: ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م.
- شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، بدون ترقيم طبعة، وبدون تاريخ نشر.
- شرح مختصر خليل، لأبي الإرشاد نور الدين علي بن زين العابدين الأجهوري، مخطوط على الميكروفيلم في المعهد الموريتاني للبحث العلمي.
- فتاوى الشريف حمى الله التيشيتي في الفقه المالكي، تحقيق د. حماه الله ولد السالم، دار الفكر، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر. دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ه، بدون تاريخ.
- فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، لأبى عبد الله الطالب محمد بن أبى بكر الصديق البرتلي تحقيق: د. محمد إبراهيم الكتاني، ود. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠١ه، ١٩٨١م.
- فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، لأبى عبد الله الطالب محمد بن أبى بكر الصديق البرتلي تحقيق: د. محمد إبراهيم الكتاني، ود. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠١ه، ١٩٨١م.
- الفقه والمجتمع والسلطة دراسة في النظر الاجتماعي والسياسي للفقيه الموريتاني بين مشمول أهل الكبلة وآصرة القبيلة، د. يحي ولد البراء، نشر: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، سنة: ١٩٩٤م
- المبدع لأبي إسحاق محمد بن عبد الله بن مفلح، دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٤١٨هـ
- المجتمع البيضاني، محمد محمود الودالي، دار السراج، ط: ١، ٢٠٠٥م

- مجموع الفضل والامتنان هذا مخطوطا، مخطوط مرقون بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي مسجل تحت الرقم: ٣٤٥٢
- المجموعة الكبرى لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، الناشر: الشريف مولاي الحسن بن المختار بن الحسن، انواكشوط، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- المحلى بالآثار لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الفكر.
- مختصر خليل، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، ط: ١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م
- المدونة الكبرى، الإمام مالك، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م
- مسند المبزار، تحقيق: عادل بن سعد، الناشر: مكتبة العلوم والحكم، سنة: ٢٠٠٩م.
- معجم المؤلفين في ولايتي لعصابة وتكانت، بحث لنيل شهادة المتريز في العلوم الشرعية، بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية/انوكشوط، إعداد: يحي بن محمد بن إحريمو، السنة الجامعية: ٢٠٠٤م -٢٠٠٥م.
- المغني في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة دار الفكر، ط: ١، ١٤٠٥هـ.
- نظم روضة الأزهار، العلامة الحاج الحسن بن آغبدي، مخطوط بحوزتي نسخة منه.
- نوازل الطالب محمد بن المختار بن الأعمش مخطوط بمكتبة الشريف عبد المومن بتيشيت، رقم: ٣١
- نوازل الطالب محمد بن المختار بن الأعمش، مخطوط بمكتبة الشريف عبد المومن بمدينة تيشيت، رقم: ٣١.
- نوازل العلامة الحاج الحسن بن آغبدي، مخطوط بمكتبة الشريف بوي، بمدينة تيشيت، مسجل تحت الرقم: ٦٣
- نوازل الكصري، اعتناء أبو الفضل أحمد بن علي الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- نوازل محمد البشير بن الحاج الإديلبي، مخطوط محفوظ في مكتبة أهل الإمام بمدينة تيشيت، مسجل تحت الرقم: ٣٣.
- نوازل محمد البشير بن الحاج الإديلبي، مخطوط محفوظ في مكتبة أهل الإمام بمدينة تيشيت، مسجل تحت الرقم: ٣٣.

الدّعوة الإسلامية ومواجهة القوى المضادة في رواية (عمالقة الشمال) للدكتور نجيب الكيلاني

د. حامد محمود إبراهيم
كلّية آدم أوغي للتربية، مدينة أرغنغ، ولاية كب، نيجيريا

&

د. مرتضى الإمام أكييدي
قسم اللغة العربية، جامعة إلورن، إلورن نيجيريا

ملخص البحث

تسعى هذه الورقة مناقشة الدعوة الإسلامية ومواجهة القوى المضادة الموجودة في رواية عمالقة الشمال للدكتور نجيب الكيلاني حيث صور الكاتب من خلال هذه الرواية الوقائع التاريخية الحقيقية الموجودة في نيجيريا إذ إنه قصد بعمالقة الشمال دولة نيجيريا التي تعتبر عمالقة الدول الإفريقية، ومن هنا تبحث هذه الورقة عن هذه الحقائق التاريخية المصورة في دفتي الرواية منتهجا المنهج التاريخي للحقائق التاريخية المتعلقة بالبحث والمنهج الوصفي لتحليل تلكم الوقائع التاريخية الموجودة في الرواية، لكي يسهل على الباحثين الإجابة على هذه الأسئلة الآتية:من هو نجيب الكيلاني وشخصياته في كتابة الروايات العربية والقصص الإسلامية؟ وما المراد بعمالقة الشمال في تلك الرواية؟ وما مضمون تلك الرواية؟ وما هي الدعوة الإسلامية التي ذكرها الكاتب في تلك الرواية؟ وما هي الحركات المضادة للإسلام في تلك الرواية، وستناقش الورقة كل هذه التساؤلات عن طريق مباحث آتية:

المبحث الأول: نبذة يسيرة عن الدكتور نجيب الكيلاني ، المبحث الثاني: خلاصة الرواية، المبحث الثالث: الداعية المسلم في مواجهة القوى المضادة ، المبحث الرابع: الحركات الهدامة:، المبحث الخامس:الخاتمة وثبت المصادر والمراجع: وعلى الله قصد السبيل

الكلمات المفتاحية: الدعوة - الإسلامية - القوى - المضادة.

تقديم

كانت الدعوة الإسلامية منذ فجرها تعاني من القوى المضادة، بداية بكفّار قريش إلى منافق المدينة، ثم العداوة السافرة التي تترصد بها اليهود، وبخاصة يهود المدينة في فجر الدعوة الإسلامية.

ولا تزال الدعوة تواجه صعوبات وعداوات في سبيل نشرها وترسيخ دعائمها، الأمر الذي جعل الأدباء يخوضون غمار الموضوع ليصوّروا لنا المظاهر بأقلامهم الحكيمة في أساليب أدبية

شيقة ومثيرة.

ومن أبرز هؤلاء الأدباء أحد رواد الأدب الإسلامي في الرواية العربية المعاصرة الدكتور نيجب الكيلاني المصري، ذلك الأديب الكاتب المتميّز في أسلوبه وإيمانه وثباته في سبيل الدفاع عن الإسلام وأهله. وقد كانت روايته عمالقة الشمال من أبرز روايات عالمية عالج فيها الكاتب ظروف دولة إسلامية وما يجري فيها من القوى المضادة للإسلام فيها، وهي جمهورية نيجيريا الفيدرالية.

ولعل هذا من أبرز الأهداف في اختيار هذا الموضوع، لأن نيجيريا تعتبر عملاقة أفريقيا سكانا واستراتيجيا دينيا، وهي كالقلب في القارة، إن صلحت صلحت القارة، وإن فسدت – لا قدر الله – قد يتسبب فساد ما حولها.

ولأجل هذا وغيره أخذ الباحثان في معالجة هذه الرواية لتسليط الضوء على مراميها باحثا عن المشاكل وحلولها في مسير الدعوة الإسلامية في البلاد.

المبحث الأول: نبذة يسيرة عن الدكتور نجيب الكيلاني

١- مولده

ولد الدكتور نجيب عبد اللطيف إبراهيم الكيلاني في أول يونيو عام ١٩٣١م في قرية شرشابة التابعة لمركز زفتى بمحافظة الغربية بمصر، وكان أول مولود يولد لأبيه وأمه، وعلى غرار عادة أهل الريف في هذا الوقت التحق نجيب الكيلاني بكُتَاب القرية في سن الرابعة، حيث تعلم القراءة والكتابة والحساب وقدراً من الأحاديث النبوية الشريفة وسيرة الرسول ﷺ، وقصص الأنبياء وقصص القرآن، وكانت أسرته تعمل بالزراعة، وكان منذ صغره يمارس العمل مع أبناء الأسرة في الحقول.[١]

٢- تعليمه ونشأته

التحق بالمدرسة الأولية ثم مدرسة الإرسالية الأمريكية الابتدائية بقرية سنباط ثم قضى الثانوية في مدينة طنطا وأخيرًا التحق بكلية الطب بالقاهرة عام ١٩٥١م، وبعد تخرجه عمل بوظيفة «طبيب امتياز» في «مستشفى أم المصريين» بالجيزة عام ١٩٦١م ثم طبيباً ممارساً بقريته ثم انتقل ليعمل في وزارة النقل والمواصلات, وتسلم عمله في القسم الطبي بهيئة السكك الحديدية, ثم سافر إلي دولة الكويت ليعمل طبيباً هناك, وذلك في اليوم الحادي والثلاثين من شهر مارس ١٩٦٨م ثم انتقل منها إلي دولة الإمارات العربية وقضى بها ما يقرب من ستة عشر عاما. تزوج الكيلاني عام ١٩٦٠ من الأديبة الإسلامية "كريمة شاهين" شقيقة الأديبة الإذاعية المصرية "نفيسة شاهين" ورزق بثلاثة ذكور هم الدكتور جلال، والمهندس حسام، ومحمود المحامي، كما رزق بأنثى واحدة هي د. عزة.

اتصف ببشاشة الوجه وروح الدعابة والتواضع الجم، وهو الخطيب المفوه صاحب الفكر المتفتح يقول عنه أحد أبنائه تشعر بأن خلقه القرآن، يرى الخالق في كل معاملاته، يتحامل على نفسه من أجل إسعاد أهله وذويه ولم تكن طموحاته كبيرة في الدنيا لأنه كان يحمل قوة إيمان عميقة وتواضعا جم. تحمل الكيلاني آلام مرضه دون أن يبث همه وألمه لأحد حتى أقرب الناس إليه، فقد صبر على آلام الكبد الوبائي سي ثم آلام السرطان مستمسكًا بحبل الله وأنى له أن ييأس أو يخنع وهو الراضي بقضاء الله وقدره.

٣- الكيلاني والإخوان

انضم نجيب الكيلاني لدعوة الإخوان في وقت مبكر من حياته حيث أثرت في أفكاره, ومعتقداته, وزودته بالكثير من المعارف, والعلوم الدينية, والدنيوية, وكان لها أبلغ الأثر في تكوين عقليته

السياسية. بدأ الكيلاني التعرف على جماعة الإخوان المسلمين في مدينة زفتى من خلال الاحتفال الذي أُقيم بميت غمر احتفالاً بمناسبة الهجرة النبوية, وذلك عام ١٩٤٨م وكان سبب التفافه حول هذه الجماعة؛ أنه وجد فيهم أسلوبا جديداً في الخطابة, والاحتفال بالمناسبات الدينية, فتفتح قلبه وعقله لما سمعه منهم, وكان مما لفت نظره الهتافات التي يرددونها, حيث كان من المألوف - في ذلك الوقت- أن أغلب الأحزاب يهتفون بحياة الزعماء, والأشخاص البارزين عندهم, ولكنه سمع في تلك الليلة هتافاً من نوع آخر سمع (الله أكبر ولله الحمد, الله غايتنا, الرسول زعيمنا, القرآن دستورنا, الجهاد سبيلنا, الموت في سبيل الله أسمى أمانينا).

كانت هذه المحاضرات التي يعقدها الإخوان المسلمون علي حد قوله:- « أثرى وأقوى هذه المراكز في العطاء الفكري, والثقافي الموجه, فلقد كان الإخوان المسلمون يضعون برنامجاً حافلاً بالمحاضرات المختلفة, التي تضم الفكر, والأدب, والتاريخ, والسياسة, والاقتصاد, والتوعية الصحية، وكانوا يربطون بين هذه الموضوعات كلها برباط الإسلام , كما كانوا يقيمون المهرجانات الشعرية, والمسرح الإسلامي, والألعاب الرياضية» حتى قيل إنه تعرض للاعتقال أكثر من مرة، فبعد حادثة المنشية في ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤م اعتقل عبدالناصر كثير من الإخوان المسلمين وقدمهم للمحاكمة وحكم عليهم بأحكام متفاوتة، وترك أسرهم دون عائل فقام بعض الإخوة بجمع التبرعات من بعضهم وتقديمهم لأسر الإخوان المعتقلين في المحافظات ومساعدتهم في المعيشة فعلم نظام عبدالناصر بذلك فقام باعتقال كل من ساعد هذه الأسر وقدمهم للمحاكمة تحت مسمى تنظيم التمويل وكان نجيب الكيلاني أحد هؤلاء الذين اعتقلوا في يوم ٧ من شهر أغسطس ١٩٥٥ م, حيث سيق إلي السجن الحربي وحكم عليه بالسجن لمدة عشرة أعوام إلا أنه حصل على عفو صحي وخرج بعد أن قضى بالسجن ٤٠ شهرًا[٢].

٤-خاتمة المطاف :

إثر مرض عضال وافته المنيّة في مدينة طنطا في الخامس من شوال عام١٤١٥ هجري , الموافق السادس من مارس عام ١٩٩٥ ميلادي[٣]رحمه الله رحمة واسعة . هذه الجولات في حياة الكيلاني التي تميّزت بالهجرة من المحارم إلى المحامد , من الجهل إلى المعرفة, من ظلم الحكم إلى خارج الدولة , كان فيها أستاذا ومربيا ومؤلفا , وداعيا إلى الله, ومصلحا بقلبه ولسانه ويده, وترك خلفه تراثا ضخمة وعلما نيّرا وفكرا حكيما, وبحرا زاخرا عميقا يرتوي منه الحيران والعطشان .

٥- أعماله الروائية:

- أول عمل نثري له بالمعتقل سنة ١٩٥٦م دشنه برواية الطريق الطويل، التي نالت جائزة وزارة التربية والتعليم سنة ١٩٥٧م ثم قررت للتدريس على طلاب المرحلة الثانوية في الصف الثاني الثانوي عام ١٩٥٩م.
- رواية اليوم الموعود، عام ١٩٦٠، التي نالت جائزة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بمصر في العام نفسه،
- رواية في الظلام نالت نفس الجائزة في العام التالي ١٩٦١م
- رواية قاتل حمزة ، أهل الحميدية، مملكة البلعوطي، رواية نور الله، ليل وقضبان
- رجال وذئاب، حكاية جاد الله، مواكب الأحرار، عمر يظهر بالقدس ،ليالى تركستان ،
- عمالقة الشمال ، أميرة الجبل، عذراء جاكرتا، اعترافات عبد المتجلى، امرأة عبد المتجلى، الكابوس، رحلة إلى الله، الرايات السوداء ، ملكة العنب.

وأما القصص فهي كتالية: عند الرحيل، موعدنا

غداً، العالم الضيق، رجال الله، فارس هوازن، حكايات طبيب، الكابوس.

مؤلفاته العلمية والثقافية: المجتمع المرضي، الإسلام والقوى المضادة، الطريق إلى اتحاد إسلامي، مدخل إلى الأدب الإسلامي، الإسلامية والمذاهب الأدبية، آفاق الأدب الإسلامي،الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق، تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، لمحات من حياتي، سيرة ذاتية، إقبال الشاعر الثائر، شوقي في ركاب الخالدين، في رحاب الطب النبوي.[٤]

المبحث الثّاني: خلاصة الرواية

إن رواية (عمالقة الشمال) تتطلع على وجه التحديد إلى دولة (نيجيريا[٥]) الفيدرالية التي تعد إحدى الدول الأفريقية الغربية الكبرى،والتي تعتبر عمالقة الدول الإفريقية كلها .(Giant of Africa)وتصف فترة بداية الاستقلال فيها عام (١٩٦٠) وهي الفترة التي أخذت فيها الحركة التنصيرية تكيد للإسلام لكونه أول دين سماوي تعرفه دولة نيجيريا منذ القرن الثالث عشر الميلادي[٦] ، في حين دخلت الديانة المسيحية هذه الديار عن طريق الاستعمار في أواخر القرن التاسع عشر ، وما انفكت تنشر عقيدتها على أرضها , وتشوّه الدين الإسلامي في قلوب العباد , وكان من مخلفات تلك الحركة ودسائس الاستعمار ما أصاب الدولة من حركات انقسامية فاشلة , استشهد فيها بعض عمالقة الإسلام في شمال البلاد .

وتعد هذه الرواية لسانا صادقا في وصف تلك الفترة , وخلاصتها أن داعية اسمه (عثمان أمين) , بطل القصة , شمالي النشأة , يتّجر نحو الجنوب , ويمارس الدعوة الإسلامية مع التجارة في الأراضي الشرقية وبين قبائل (إيبو[٧]) , كان له صديق اسمه (نور) , أدخله في صخب الحياة وضجيجها , والتقى بامرأة مسيحية من قبيلة (إيبو) كانت ممرضة في إحدى مستشفيات مدينة عثمان في الشمال , فتعلّقت به وهو عنها معرض , لكنّ الحب فوق المقاومة والإعراض , إذ وقع في حبّها , وبخاصة لما أسلمت الفتاة وغيّرت اسمها من (جاماكا) إلى (سعيدة) , وتمّ الزواج بينهما في آخر الأمر, ولما اغتيل العملاق الإسلامي (أحمد بللو) رئيس المسلمين في الشمال , وكان عثمان لم يزل داعية إلى الله في الجنوب ورجع هذا إلى منطقته , وكان شيخه (عبد الله) من الصوفية الأطهار , يرشدهم إلى القيام بالدعوة للحق وعدم كتمانها . وفي مظاهرات إيمانية ضد الباطل قبض على عثمان وجماعته , وأدخلوا السجن ومعهم شيخهم عبد الله , ولكنّ الحكومة أفرجت عنهم بعد أن انتهى الظلم والظلمة . فاستأنف (عثمان) دعوته في بقاع الأرض , وفي بعض القرى اعترض طريقه في الدعوة بعض قساوسة النصرانية , ولكن الله نصره عليهم , وانتصر الحقّ على الباطل.

المبحث الثالث: الداعية المسلم في مواجهة القوى المضادة

الدعوة لغة مأخوذة من فعل دعا يدعو , والدعاء كما ورد في لسان العرب[٨] له معان عديدة , منها الاستغاثة لقوله تعالى :{وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[٩], أو العبادة كقولَه :{إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}[١٠] . أو شهادة الحقّ فَي قوله تعالى :{لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ }[١١]. أما في اصطلاح علماء الدعوة الإسلامية فيقصد بها « تبليغ وبيان لما جاء به الإسلام « [١٢] , وإذا عرّفت دينا تكون : «النظام العام والقانون الشامل لأمور الحياة , ومناهج السلوك للإنسان التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم من ربه , وأمره بتبليغها إلى الناس , وما يترتب على ذلك من

ثواب أو عقاب في الآخرة «[١٣]. وإذا عرّفت علما تكون « العلم الذي به تعرف كافة المعاملات الفنية المتعددة الرامية إلى تبليغ الناس الإسلام بما حوى من عقيدة وشريعة وأخلاق «[١٤] وهذه الدعوة الإسلامية سواء بنظريتها وتطبيقها بدأت رحلتها منذ أن بعث الله النبي آدم عليه السلام وبلّغ رسالته إلى أسرته الذين كانوا معه , وآمنوا به , ولم تزل هذه الرحلة إلى أن نزل على الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم قوله تعالى : {وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ}[١٥], فجمع قومه صبيحة يوم يدعوهم إلى الإسلام , وكان أول من اعترضه عمّه (أبو لهب) قائلا : تبّا لك ! ما جمعتنا إلا لهذا ؟ وأنزل الله فيه سورة اللهب .[١٦] هذه هي الشجاعة التي ينبغي لكل داعية أن يلتزم بها في دعوته , ألا يتخوّف من الحاكم فيسكت عن حقّ وجب عليه التنبّه له , أو يرغب في جاه فيترك ما أمره الله أن يقوم به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومنذ أن استأنف الرسول صلى الله عليه وسلّم رحلة إخوانه الأنبياء الدعوية , لم يهن ولم يستكن , كابد في سبيلها كلّ المتاعب والمصائب , أنكره قومه فآذوه , ثم هاجر إلى الطائف يدعوهم إلى الإسلام فاستقبله أهلها بالحجارة والتأنيب , ولم يزل يمشي على شوك الأذى ويخطو على جمر العنت , يلتمس الطريق لهداية الضالين وإرشاد الحائرين , حتى أخرجوه من بلده مع الذين اتبعوه , ولم يكتفوا بإخراجه , بل حاربوه في غزوات عديدة . وعلى الرغم من هذه المشاكل والمعوّقات , فإن الرسول كان يسعى ليل نهار بين الناس يدعوهم إلى ربّه , وهكذا كان الصحابة من بعده , والتابعون لهم بإحسان.

إذن فالدعوة الإسلامية مهمة كل فرد مسلم لقوله تعالى :{ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ }[١٧], وهذا الأمر خطاب لكل مسلم ومسلمة أن يدعو إلى سبيل ربّه بالحكمة والموعظة الحسنة , وإن كان بعض العلماء يرون أن الدعوة الإسلامية فرض كفاية وليست فرض عين , ويفسرون قوله تعالى :{وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ }[١٨] أنّ كلمة (من) في قوله (منكم) تبعيضية , أي وليكن بعضكم يدعو إلى الخير . وبعضهم يرون خلاف ذلك [١٩], ويمكن أن تكون الدعوة فرض عين , لأنّ العلماء لم يختلفوا في أن كلّ مسلم يجب أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر على حسب الطاقة , فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم : (من رأى منكم منكرا فليغيّره بيده , فإن لم يستطع فبلسانه , فإن لم يستطع فبقلبه , فذلك أضعف الإيمان)[٢٠] , وقد تفسّر (من) في الآية السابقة بأنها تقصد التخصيص في الدعوة , أي أنها للجميع على قدر الطاقة , بعد أن تخصص فيها البعض منكم , ومهما يكن من أمر فإنّ الدعوة عمل جليل يجزى القائمون بها , وقد جاء في بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم قوله (.. لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من أن يكون لك حمر النعم.)[٢١]

المبحث الرابع:
الحركات الهدامة

أما الحركات الهدامة أو القوى المضادة , فقد تناول الكيلاني هذه المسألة ووعى مهمة الداعية المسلم , وفصّل فيها القول , وكشف عنها الغطاء في كتابه (الإسلامية والقوى المضادة) , حيث تحدث فيه عن المبشرين وتعصّبهم البغيض , والصهيونية ووسائلهم الخبيثة , والمادية والإلحادية وغيرهما من الفلسفات الهدامة , كما تحدث عن المستشرقين , وعلاقة الصليبية بالاستعمار , وغيرهم من أصحاب هذه القوى التي تعادي الإسلام , ويرى وجوب

أن يتصدى لها كل مسلم , لذلك كانت روايته (عمالقة الشمال) التي قامت بدور مهم في توعية الأمة بأهمية الدعوة الإسلامية في مواجهة هذه الحركات الضالة المضلة.

وإذا نظرنا إليها مرّة أخرى من حيث المضمون نرى الهدف الذي جعل الكيلاني يتخذ هذا المكان من العالم الإسلامي أنموذجا تتمحور حوله , إنه (نيجيريا) الدولة التي عرفت الإسلام منذ فترة طويلة , والبقعة الإسلامية التي يهمّها من القضايا ما يهمّ بقية المسلمين في جميع أنحاء العالم , إن هذه الرواية تبرز جانب الدعوة الإسلامية أكثر من غيره , لتعكس أهميتها في مقاومة حركة التنصير والصهيونية , وأيضا في توحيد الصفوف , وتحسين أمور المسلمين .

منذ بداية الرواية كانت شخصية الداعية عثمان أمين قوية , وقد بدأت في الظهور منذ أن ناداه صديقه (نور) ليخرج معه إلى المدينة الجديدة , وهي حيّ في بلده تضم قبائل مختلفة ذات أديان متباينة , منهم المسيحيون والمسلمون والملاحدة , ولم يستطع مقاومة صديقه فقد استجاب لدعوته , وهناك التقى بحبيبة عمره , وهي مسيحية[٢٢] , لكنّها أسلمت ليس لأجله بل بسببه , ويوم أن زارته وهو في السجن قالت له : لقد اعتنقت الإسلام . ذكرت له أنها بعد دراسة وسؤال عن حقيقة الإسلام وجدت إجابة شافية , وعن طريقه عرفت أن هناك نقصانا في عقيدتها وبعد مقارنتها بين الوثنية الأولى والنصرانية الثانية , وجدت أن الإسلام هو الحقّ .[٢٣]

بدأ رحلته في الدعوة بعد أن أكمل مهمته التجارية في إحدى المدن الجنوبية , واتّجه مع صديقه (عبد الرحيم) إلى داخل أرض (إيبو) ليخوض مستنقعاتها وغاباتها داعيا إلى الله .

يقول عثمان : « قال أحد رفاقي . وقد صحبته معي لحراسة القطيع واسمه عبد الرحيم :

. نحن نخاطر بأنفسنا .

. أعرف .

. فيم المغامرة ؟؟

. إن صوت الله يجب أن يسمع .

وشردت ببصري إلى بعيد وأنا أردد :

. أنا على موعد مع الجنّة .. حدثني شيخي عن جنة عرضها السماوات والأرض , تجري من تحتها الأنهار , وعن الصالحين الذين ينعمون بأروع ثواب .. برؤية الله , وأنا أرى الطريق جيدا ... ولن أتراجع إلا إذا ترددت كلماتي في جنبات الغابات وسمعها البشر في أي موقع أنزل به .»[٢٤]

لقد جمع هذا الداعية المخلص بين التجارة والدعوة , لكي لا يستهويه حطام الدنيا , أو جاه السلاطين , وكانت أمنيته جنة أعدها الله لعباده الصالحين , وإذا استطاع كل فرد مسلم في كل أرض نزل فيها أن يحذو حذوه فلا شكّ أن المسلمين اليوم لا يقعون تحت طائلة الذل والهوان .

وحينما نزل عثمان وصديقه بإحدى قرى قبائل إيبو فؤجئا بأنّهما في مهمة صعبة بعد وصولهما في حضرة زعيم القبيلة , يقول : « الشيء العجيب الذي لفت نظري , هو أنه بعد ساعة من وصولنا فوجئنا بقدوم أحد المبشرين الأوربيين , الذي حيّ زعيم القبيلة أجمل تحية , ثم صافحنا وهو يقول :

. توم .. الأب توم .. يسعدني أن أرحب بكم

يتكلم من مركز القوة , كلماته تعني أن الأرض أرضه , والبيت بيته .»[٢٥] منذ الوهلة الأولى أدرك عثمان أن المهمة وبخاصة في هذه القرية ستكون شاقة , وكاد أن يتركها إلى غيرها , , لأنّ هؤلاء المبشرين الأوربيين قد استولوا على مقدراتها , وبنوا فيها المدرسة والمستوصف , ولأنهم يقدمون المعونة لأصحابها ليلا ونهارا , مما جعل أهاليها يستمعون

إليهم ويعتنقون دينهم . ومع ذلك صمّم على أداء مهمته المقدّسة في هذه القرية , ومواجهة المعركة بإيمانه القويّ , ونيته المخلصة , على الرغم مما تنذر به سماء الموقف من رعد وبرق وما ترمي به تلك الفئة من الحقد المسيحي , وخبائث أعمالها , وذات يوم جمعته و(الأب توم) حفلة صغيرة أقامها زعيم القبيلة , ولما همّ الزعيم . كعادتهم في إكرام الضيف . أن يقدم للداعية عثمان امرأة هدية , رفض قبولها في رفق وحكمة , وأخذ يشرح له آداب الإسلام ونظرته إلى المرأة حتى استطال به الكلام إلى نظرة الإسلام إلى الألوان والأجناس , والدنيا والآخرة , والأنبياء والرسل والكتب المقدسة , مما جعل الزعيم يستمع إليه بكل عقله ووجدانه , واعترف له أنه فهم منه أكثر مما فهم من (الأب توم) رغم أنهما كلّماه عن موضوع واحد , وغضب الأب توم وقال :

« الإسلام دين السوقة ورعاة الإبل والغنم .. إنه يخدع ضعاف العقول.»[٢٦] ولم يندفع عثمان في الرد على قوله , فالآداب الإسلامية علمته الجدال بالتي هي أحسن , حتى لم يجد القسيس مخرجا غير الانصراف , والاستعداد لمقاومة عثمان الداعية والتصدي لدعوته التي ينشرها , وكان الله مع الصادقين حيث نجد عثمان يستأنف دعوته مطمئنّا نشطا بين أوساط القرية , يحدّثهم عن سلوك المستعمرين أيام الغزو , وكيف يسوقون الشعب كالعبيد , ويعاملونهم كالحيوانات , ويهددون إنسانيتهم , ثم يتدرج في الكلام إلى تعريفهم بحياة الرسول صلى الله عليه وسلّم وأصحابه وغزواتهم في سبيل نشر الحقّ , وتسامحهم مع من يخالفهم في الدين , وتعاملهم مع الناس كافة , فانجذبت له القلوب , ووصلت الأخبار إلى زعيم القبيلة , الذي تأثر بها كلّ التأثّر , وزاد الأب توم من شدة عدائه فسعى إلى اغتيال عثمان وصاحبه[٢٧] إلا أن زعيم القبيلة قبض على الجاني , وهنا نجد عثمان يطلب من الزعيم أن يعفو عمن أراد اغتياله , مما زاد تأثر الزعيم به , وقال أمام جميع أهل القرية :

. « أيها الأبناء لقد قررت أن أعتنق دين هذين الرجلين . يقصد بهما (عثمان ورفيقه)

وساد السكون , ثم التفت صوب عثمان قائلا:

. قم ولقّني الكلمات المقدسة ..

وفي خضم هذا السكون العامر بالدهشة , وقف عثمان يلقنه الشهادتين باللغة العربية , وما أن انتهى .. حتى صاح الزعيم بالحاضرين:

. قفوا .. ورددوا الكلمات المقدّسة ..»[٢٨]

هكذا أسلم أهل هذه القرية من قبائل (إيبو) إلا قليلا منهم . ولما أراد زعيم القبيلة أن يلزم الذين بقوا على نصرانيتهم باعتناق الإسلام أبى عليه عثمان , وشرح له قوله تعالى : {لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}[٢٩] مما زاد الزعيم إيماناً بالإسلام وتصديقاً لتعاليمه ومبادئه .

والنظرة السريعة إلى مهمة هذا الداعية المسلم (عثمان) التي كللت بالنجاح الباهر , تؤكّد أن نجاحها يرجع إلى أمور عدة منها : قوّة الإيمان والثقة بالنفس بعد الاستعانة بالله والإخلاص له , ثمّ الصبر وحسن المعاملة , والجدال مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن , مثلما حدث لعثمان مع الأب توم . هذه هي بعض خصال الداعية الناجح في دعوته , والتي ذكر منها (البيانوني) : الإيمان العميق بما يدعو إليه , والاتصال الوثيق بمن يدعو إليه , والعلم والبصيرة بما يدعو إليه , ثمّ العمل بالعلم والاستقامة في السلوك[٣٠] . ومن الواضح أن هذه هي صفات (عثمان) نفسه التي حققت له النجاح في دعوته في هذه الرواية .

ومما يؤكّد هذه الرؤية أيضا قوله : « كنت أسائل نفسي في الطريق إلى الشرق عن سر

ذلك النجاح المذهل أو تلك المعجزة , ولم يكن هناك من تفسير لدي سوى أن النجاح على قدر صدق النية .»[٣١]

ولم يزل عثمان يدعو إلى سبيل ربّه يتجوّل في قرى الشرق النيجيري , وينتقل من قرية إلى أخرى , حتى بلغه خبر اغتيال الزعيم المسلم في الشمال (أحمد بللو) فقفل راجعا إلى مدينته في الشمال , ليقع في يد الظالمين إثر اندلاع الثورة الشعبية للمطالبة بحرية البلاد وأمنها , ويزجّ بعثمان في السجن , وينظر حوله ليجد معه وراء القضبان أصحاب الحرية والوحدة والعدالة وحماتها , فصيّر السجن مدرسة يتدارس فيها مع إخوانه أوضاع الوطن السياسية والاقتصادية , ودسائس الأعداء الذين يتربّصون بهم الدوائر , ثمّ يتسع له المجال للدعوة والموعظة لما دخل شيخه عبد الله السجن , فيصلّون معه الجمعة , ويتعلّمون معارف الدين وحقائقه . وقد مكث في السجن حتى انهزم أعداء الدين , وانتصر الحقّ , وسقط الظالمون .

إذن فالدعوة الإسلامية هي سلاح قوي تؤثّر في العالم الإسلامي وبخاصة من أجل إصلاح ذات البين , وتقويم اعوجاج العالم أجمع لتعمّ الهداية كافة المعمورة , وهذا الذي يراه الكيلاني في روايته (عمالقة الشمال) فالطريق إلى مقاومة الاستعمار يكون بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والجدال بالتي هي أحسن , فضلا عن أنه قصد تنبيه العالم الإسلامي إلى ما يعانيه إخوانهم في هذه البلاد , من تحكم الأقلية الكاثوليكية وأعوانها , وما تتعرض له من محاولات انفصالية بين قبائلها المتكاثفة . وكان الكيلاني يرمي إلى شيء آخر أهم وأعظم , وهو تنبيه أهل هذا البلد أولا , والعالم الإسلامي ثانيا , إلى مهمة الداعية المسلم الذي وجد نفسه في مثل تلك الظروف , إنّ قيامه بالدعوة هي السبيل لتوعية الناس بالدين الإسلامي , لذلك يكشف لنا الكيلاني عن شخصية البطل (عثمان أمين) وحركته الدعوية , مع الصراعات الداخلية والخارجية , ومكايد الاستعمار والمسيحية ضد نجاح دعوته .

المبحث الخامس:الخاتمة

وإذا كان الكاتب الإسلامي المخلص في كتابته يعتبر مجاهدا حيث يسخّر قلمه في سبيل الله , وكانت دعوته علما وعملا , وكلمة وسلوكا , أو هي « كل كلمة طيبة وقول رشيد ورأي سديد وقلم نظيف , ومقالات هادفة , ومحاضرة بناءة , وموعظة حسنة , وتوجيه صالح , وعلم نافع , وكتاب مفيد وإذاعة طيبة .»[٣٢] مدرسة إيمانية يرفع بها صاحبها لواء الإسلام إلى الآفاق , فإن هذه الرواية وغيرها من روايات الكيلاني الإسلامية تعتبر قلعة دعوية تنطلق منها حقائق الإسلام ومعارفه إلى قلوب قرائه , وهذا يؤكّد صحة اتجاهه الإسلامي في أعماله الأدبية. ولذلك كانت نتائج هذه الدراسة هي:

١- أن الدكتور نجيب الكيلاني يعتبر كاتبا روائيا كبيرا وأن غايته من كتابة هذه الروايات هي إعلاء كلمة الله تعالى بأسلوب يجلب قلوب القراء.

٢- وأنه أحسن اختيار عنوان القصة (عمالقة الشمال) قصدا به عمالقة الدول الإفريقيا كلها أي نيجيريا

٣- وأنه أثب في خلال روايتها أن عملية الدعوة كان يمارسها من قديم الزمان فرسان اليراعة الذين لا يخافون في مواجهة الكفر لومة اللائمين

٤- وأنه أثبت في روايته أنه يمكن تصحيح أخطاء بكتابة الرواية ثم تقديمها إلى القراء. وتوصي الورقة الإكثار من مثل هذا الموضوع لنظهر هويتنا ونبرز الخصائص الإسلامية المكنونة المشحونة في الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وإن كان عسيرا علينا ولكن بإيماننا القويم وصمودنا المتين سيكون سهلا يسيرا بنعمة من الله تعالى.

الهوامش

١) ينظر/ لمحات من حياتي , نجيب الكيلاني(لبنان. بيروت , مؤسسة الرسالة , ١٩٨٥) القسم الأول .
٢) https://ar.wikipedia.org/wiki
٣) ينظر : الرواية التاريخية عند نجيب الكيلاني , عبد الباسط سلامة عبد الباسط سباعي , مرجع سابق . ص : ١٠.
٤) ينظر/ الاتجاه الإسلامي في روايات نجيب الكيلاني، حامد محمود إبراهيم، رسالة ماجستير، كلية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية العظمى، ٢٠٠٧م، ص: ٧٨.
٥) نيجيريا دولة إسلامية إفريقية , تقع على الساحل الغربي لإفريقيا , وتضم أكبر عدد من السكان في القارة أفريقيا . ينظر : الموسوعة العربية العالمية , مرجع سابق . ج : ٢٥ , ص : ٦١٠.
٦) ينظر : الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني , آدم عبد الله الألوري , (ط : ٣ , ١٩٧٨ , دون ذكر دار النشر والتاريخ) ص : ٣١.
٧) قبيلة إيبو , هي إحدى قبائل نيجيريا المشهورة , بعد الهوسا ويوربا , ويسكنون في القسم الشرقي من البلاد . ينظر : حركة المدّ الإسلامي في غرب نيجيريا , عبد الفتاح مقار الغنيمي (القاهرة. مصر , مكتبة نهضة الشرق , د. ت .) ص : ٢٣٥
٨) ينظر : لسان العرب , ابن منظور , مرجع سابق . ج : ٤ , ص : ٣٥٩.
٩) سورة البقرة , من الآية : ٢٣ .
١٠) سورة الأعراف , الآية : ١٩٤.
١١) سورة الرعد , من الآية : ١٤.
مدخل إلى علم الدعوة , محمد أبو الفتح البيانوني ط : ٣ , لبنان. بيروت , مؤسسة الرسالة , ١٩٩٥ .) ص : ١٤ .
١٣) الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها , أحمد أحمد غلوش (لبنان . بيروت , الشركة العالمية للكتاب , ١٩٨٧ .) ص : ١٣.
١٤) المرجع السابق . ص : ١٥.
١٥) سورة الشعراء , الآية : ٢١٤.
١٦) ينظر : فتح الباري شرح صحيح البخاري , مرجع سابق . ج : ٨ , ص : ٩٥٦.
١٧) سورة النحل , الآية : ١٢٥.
١٨) سورة آل عمران , الآية : ١٠٤.
١٩) ينظر : الدعوة إلى الله تعالى على ضوء الكتاب والسنة , حسن مسعود الطوير (لبنان. بيروت, دار ابن قتيبة , ١٩٩٢.) ص : ١١٣. ١١٨ .
٢٠) سنن النسائي , شرح الإمام السيوطي (لبنان. بيروت , دار الكتب العلمية , ١٩٩٥.) ج : ٨ , ص : ٨١.
٢١) صحيح مسلم , شرح النووي (القاهرة. مصر , مؤسسة المختار , ٢٠٠١ .) مج : ٨ , ص : ١٨٤.
٢٢) ينظر : عمالقة الشمال , نجيب الكيلاني (ط : ٨ , لبنان. بيروت, دار النفائس , ١٩٨٤.) ص : ٦. ١٢ .
٢٣) ينظر : عمالقة الشمال , المصدر السابق. ص : ١٠٠.
٢٤) المصدر نفسه , ص : ٤٤.
٢٥) عمالقة الشمال , المصدر السابق . ص : ٥٣ .
٢٦) المصدر السابق . ص : ٦١
٢٧) ينظر : عمالقة الشمال , المصدر السابق . ص : ٧٠ . وما بعدها.
٢٨) المصدر نفسه . ص : ٧٣.
٢٩) سورة البقرة , الآية : ٢٥٦
٣٠) ينظر : المدخل إلى علم الدعوة , البيانوني , مرجع سابق . ص : ١٥٥ وما بعدها .
٣١) عمالقة الشمال , نجيب الكيلاني , مصدر سابق . ص : ٧٥.
٣٢) التخطيط للدعوة الإسلامية وأهميته , محمد الأحمدي أبو النور (القاهرة. مصر , مكتبة وهبة , ١٩٩٢ .) ص : ٢١.

قائمة المصادر والمراجع

- نجيب الكيلاني، لمحات من حياتي , مؤسسة الرسالة، لبنان. بيروت، ط/١، ١٩٨٥ ، القسم الأول .
- عبد الباسط سلامة عبد الباسط سباعي، الرواية التاريخية عند نجيب الكيلاني ., https://ar.wikipedia.org/wiki
- حامد محمود إبراهيم،الاتجاه الإسلامي في روايات نجيب الكيلاني، رسالة ماجستير، كلية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية العظمى، ٢٠٠٧م،.

- آدم عبد الله الألوري , الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني , ط : ٣ , ١٩٧٨ , دون ذكر دار النشر والتاريخ
- عبد الفتاح مقار الغنيمي، حركة المدّ الإسلامي في غرب نيجيريا، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة. مصر، د .ت .
- ابن منظور جمالُ الدين الأنصاريّ، محمد بنُ مكرم، لسان العرب , دار صادر – بيروت ط/٢.
- محمد أبو الفتح البيانوني، المدخل إلى علم الدعوة , مؤسسة الرسالة , لبنان. بيروت، ط/ ٣, ١٩٩٥
- أحمد أحمد غلوش، الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، الشركة العالمية للكتاب، لبنان . بيروت، ١٩٨٧ .
- ابن حجر العسقلاني؛ أحمد بن علي بن محمد الكناني، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة.
- حسن مسعود الطوير، الدعوة إلى الله تعالى على ضوء الكتاب والسنة, دار ابن قتيبة، لبنان، بيروت، ١٩٩٢.
- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، سنن النسائي , شرح الإمام السيوطي دار الكتب العلمية، لبنان. بيروت ، ١٩٩٥.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي صحيح مسلم , شرح النووي مؤسسة المختار ، القاهرة. مصر ٢٠٠١ .
- نجيب الكيلاني، عمالقة الشمال، دار النفائس، لبنان. بيروت، ط/٨، ١٩٨٤.

List of sources and references:

- Najeeb Al-Kilani, Glimpses of My Life, Al-Resala Foundation, Lebanon - Beirut, first edition, 1985, Volume one.
- Abdul Basit Salama Abdul Basit Sibai, the historical novel by Najeeb Al-Kilani. https://en.wikipedia.org/wiki
- Hamid Mahmud Ibrahim, The Islamic Attitude in the Novels of Najeeb Al-Kilani, Master›s Thesis, Islamic Univerity, Jamahiriyatul uthma, Libya, 2007 .
- Adam Abdullah Al-Al-Ilory, Islam in Nigeria and Sheikh Uthman bin Fodiyo Al-Falani, third edition, 1978.
- Abdul-Fattah Makar Al-Ghunaimi, The Islamic Tide Movement in Western Nigeria, Nahdat Al-Sharq Library, Cairo – Egypt.
- Ibn Manzur, Jamal-Deen Al-Ansary, Muhammad bin Makram, Lisan-Arab, Dar Sadir - Beirut, 2nd edition
- Muhammad Abul-Fathi Al-Bayanouni, The Introduction to the Science of Da'wah, Volume 3, Al-Resala Foundation, Lebanon - Beirut, 1995.
- Ahmad Ahmad Ghaluush, The Islamic Mission: Its Origins and Means, The International Book Company, Lebanon - Beirut, 1987.
- Ibn Hajar Al-Asqolaani, Ahmad bin Ali bin Muhammad Al-Kinani, Fathul -Baari, Sharhu Sohihil -Bukhari, Salafi Press and Library, Cairo.
- Hassan Mashood Al-Tuweer, The Call to God Almighty in the Light of the Book and the Sunnah, Dar Ibn Qutaiba, Lebanon, Beirut, 1992.
- Abu Abdur-Rahman, Ahmad bin Shuaib bin Ali Al-Khurasaany, An-Nasa'i, Sunan Al-Nasa'i, Sharhu Imam As-Suyuti, Darul-Kutub Al-Ilmiyya, Lebanon - Beirut, 1995.
- Abu Zakariya, Muhyi-Deen, Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, Sahihu- Muslim, Sharhu Al-Nawawy, Al-Mukhtar Foundation, Cairo - Egypt 2001
- Najeeb Al-Kilani, Giants of the North, Eight Edition, Daru-Nafais, Lebanon - Beirut, 1984-

الشعر العربي النيجيري بين القديم والحديث

د. أديكيليكن عزيز لطيف
قسم اللغة العربية، جامعة إلورن نيجيريا

مقدمة

إن صورة الشعر العربي الذي تناوله النيجيريون تختلف بإختلاف الأزمنة التي عاشوها. كانت اللغة العربية في نيجيريا لغة الدين حيث دراسها نيجيري لمعرفة دينه، وقد عرف النيجيري قرض الشعر الذي كان ممارسة خاصة يعتبرها العربي عملية لا يدخل فيها إلاّ الحوّاص، فكتب به عن دينه يصف به الحروب الدينية ويهاجم به اعداء دينه ثم يمدح به سادة ايمانه.

تطوّر قرض الشعر العربي بتطوّر الإسلام فدرس الثقافة العربية التي كانت الشعر منها جزءاً عظيمًا. اخذ الناس يتعاطون قرض الشعر وظهر منهم نخبة يبارون اصحاب العربية في هذا الفن القديم وقد اطلع العرب على اشعار العرب شكلا ومضمونا. تغيّرت عناوين الشعر بتغيّر الأهداف، وظهرت عناوين لم تكن يعرفها الشعر العربي النيجيريا من قبل فأكثروا في شتى الأوصاف التي تنبئ عن توسع خيالهم وتوقّد عاطفتهم.

ترمي هذه المقالة إلى معرفة حالة الشعر في العهدين القديم والحديث بالنظر إلى ما تتسم به الشعر آنذاك.

تتضمن المقالة ما يأتي:

- التعريف بالشعر
- المقصود بالشعر العربي النيجيري.
- المقصود بالقديم وما حدّه في الأدب النيجيري
- المقصود بالحديث وما حدّه في الأدب العربي النيجيري
- الموزنة بين القديم والحديث ووجه التوافق بينهما
- الموازنة بين القديم والحديث ووجه الإختلاف بينهما
- الخاتمة.

التعريف بالشعر العربي

«الشعر هو الكلام الموزون المقفى المعبر عن الأخيلة البديعة والصور المؤثرة البليغة، وقد يكون نثرا كما يكون نظما والشعر أقدم الآثار الأدبية عهدا لعلاقته بالشعور وصلته بالطبع وعدم احتياجه إلى رقى في العقل، أو تعمق في العلم، أو تقدم في المدنية. ولكن أوليّته عند العرب مجهولة، فلم يقع في سماع التاريخ إلا وهو محكم مقصد وليس مما يسوغ في العقل أن الشعر بدأ ظهوره على هذه الصورة الناصعة في شعر المهلهل بن ربيعة وامرئ القيس، وإنما اختلف عليه العصر وتقلبت به الحوادث وعملت فيه الألسنة حتى تهذب أسلوبه وتشعبت مناحيه، والمظنون أن

العرب خطوا من المرسل إلى السجع إلى الرجز، ثم تدرجوا من الرجز إلى القصيد. فالسجع هو الطور الأول من أطوار الشعر توخاه الكهان مناجاة للآلهة، وتقييدا للحكمة، وتعمية للجواب، وفتنة للسامع، وكهان العرب ككهان الإغريق هم الشعراء الأولون، زعموا أنه محبط الإلهام، وأنجياء الآلهة، فكانوا يسترحمونها بالأناشيد، ويستلهمونها بالأدعية، ويخبرون الناس بأسرار الغيب في حمل مقفاة موقعة أطلقوا عليها اسم السجع تشبيها لها بسجع الحمامة بما فيها من تلك النغمة الواحدة البسيطة.

فلما ارتقى فيهم ذوق الغناء، وانتقل الشعر من المعابد إلى الصحراء، ومن الدعاء إلى الحداء، اجتمع الوزن والقافية فكان الرجز.

ثم تعددت الأوزان بتعدد الألحان، فكان للحماسة وزن، وللغزل وزن، وللهزج وزن، وهكذا إلى سائر الأوزان التي حصرها الخليل بن أحمد في خمسة عشر وزنا سماها بحورا.

فأنت ترى أن الشعر مصدره الغناء، وفي أخذهم السجع من هديل الحمامة، والرجز من إيقاع مشى الناقة، ولفظ الشعر من (شير) العبرية بمعنى الترتيلة أو التسبيحة، وقولهم إلى الآن: أنشد الشعر بمعنى: ألقاه، ما يؤيد ذلك.

والعرب أشعر الساميين فطرة، وأبلغهم على الشعر قدرة، لاتساع لغتهم للقول، وملاءمة بيئتهم للخيال، وصفاء قريحتهم، وسذاجة معيشتهم، وقوة عصبيتهم، وكمال حريتهم وخلو جزيرتهم مما يصد الفكر عن التأول، ويعوق الذهن والنفس خيالا وجلالة وروعة"[3].

والشعر العربي هو ما كتب من الشعر بلسان عربي مبين وأنزل ببيان ومعان يأخذ بعضها بأعناق بعض من شاعر موهوب أو من غيره وسواء أكان الشاعر من أصل عربي أو من غيره وإنما أتقن اللغة العربية وسعى في طريقها كل واد ويصعد في بيانه وينزل والعرب في قديم من الزمن عرفوا بقوة بيانهم»قال بعض جهابذة ألفاظ ونقاد المعاني القائمة في صدور العباد لمقصورة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة، وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها وهذه الخصال هي التي تقر بها من الفهم وتجلبها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا وهي التي تخلص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المهمل مقيدا والمقيد مطلقا والمجهول معروفا والوحشي مألوفا والعقل موسوما والموسوم معلوما وعلى قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل يكون إظهار المعنى وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه وبذلك نطق القرأن، وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم»[4].

و»كان الشعر إلى مائة سنة قبل الهجرة في أول عهد هب الامتنان والتصرف ولم يكن تم تهذيب اللغة على نحو ما صارت إليه لعهد القرأن فكان طبيعيا أن لا ينصرف العرب إلى المباهاة به والمفاخرة بقائله منهم، ولكن لما جعل الشعراء يحتفلون ويتصرفون في اللغة ويتناولون أعذب ألفاظها ثم يأتون مكة في موسم الحج فيعرضون أشعارهم على أندية قريش فما استحسنوه منها روي وكان فخرا لقائله في القبائل كلها إذ يحضرون الموسم جميعا لأن كل قبيلة كان لها صنم في الكعبة تأتي لزيارته حتى زادت عدة الأصنام فيها على ثلاثمائة

صنم أصبح العرب بعد ذلك يفاخرون بشعرائهم وصار الشاعر أيضا يباهي بقبيلته وبعض من غيرها، فذلك دينه السياسي وديدنه، حتى لا يصدق الرواة أن شاعرا يمدح قبيلة بينها وبين حيه عداوة وكان أبو عبيدة إذا أنشدوه أبيات العرندس وهو أحد بني بكر بن كلاب التي يقال: إنه مدح بها بني بدر الغنويين ومنها البيت المشهور:

من تلق منهم تقل لاقيت سيدهم
مثل النجومالتي يسري بها الســـــاري

يقول:هذا والله محال،كلابي يمدح غنويا؟!يعني عداوة الحيين"[5].

ثم إن الشعر في العصر الجاهلي شائع ومنتشر وذلك لما بلغ في ذلك العصر من الروعة التي تلهم النفس استحالة بداية الشعر وحداثته في ذلك الزمن بل توحي أيضا بأنه قد سبق زمن لم يبلغ الشعر فيه هذه الرتبة من الروعة والجمال -كما سبق-ثم يأتي شاهد من أحد شعراء الجاهلي يشهد على ذلك وهو زهير بن أبي سلمى صاحب الحوليات يقول:

هل غادر الشعراء من متردم
أم هل عرفت الدار بعد توهـــم فمن

ثم بدأ الشعراء في العصر الجاهلي يصبون عواطفهم ويمزجون أخيلتهم ويقرضون في أغراض شتى فتراهم في الوصف لهم باع طويل وأفق واسع فخذ مثلا قول امرئ القيس وهو يصف فرسه:

مكر مفر مقبل مـــــدبر معا
كجلمود صخر حطه الســـــيل من عل

له أيطلا ظبي وســاقا نعامة
وإرخـــــــاء سرحان وتقريب تتفل

كذلك لهم أقوال في الحماسة كقول عمرو بن كلثوم:

أبا هند فلا تعجل علينا وأنذرنا نخبرك اليقينا
بأنا نورد الرايات بيضاا ونصدرهن حمرا قد رويناا

وفي المدح كقول زهير بن أبي سلمى:

يمينا لنعم السيدان وجدتما
على كل حال من سحيل ومبرم

تداركتما عبسا وذبيان بعدما
تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وفي الاعتذار كقول النابغة الذبياني:وإنك

كالليل الذي هو مـــدركي
وإن خـــــلت أن المنتأى عنك واسع

وفي الحكمة يقول زهير:

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله
على قومه يستغن عنه ويذمم

وفي الرثاء تقول الخنساء:

وإن صخرا لتاتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

وفي الغزل يقول الأعشى:

ودّع هريرة إن الركب مرتحل
وهل تطيق وداعا أيها الرجـــل

وفي الهجاء قال موسى بن جابر الحنفي[6]:

كانت حنيفة لا أبا لك مرة
عند اللقاء أسنـــــــة لا تنكل

حنيفة ما رأت أشـــياعها
فرأت والريح أحيـــانا كذاك تحـــــوّل

ثم في عصر صدر الاسلام أكثر الشعراء في الرد على الكفار والدفاع عن الإسلام والنبي (ص) ورثاء الشهداء والثناء

على المهاجرين والأنصار ومدح النبي (ص) كما قال كعب بن زهير:

إن الرسول لنور يستضاء به
مهند من سيوف الله مسلول

وقد قال حسان بن ثابت في الرد على الكفار

والدفاع عن الرسول.ونلاحظ أنه في هذا العصر رويت أشعار رد بها شعراء المسلمين من أمثال حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وغيرهما ولكنه مع ذلك لم يرد في المصادر الأدبية ولا كتب تاريخ أدب قصيدة في هجاء النبي (ص) وذلك احتفاظها لكرامته واتباعا لقوله:" لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا ودما خير له من أن يمتلئ شعرا هجيت به" وقد كان بعض الناس يستشهدون بهذا ناقصا،ويحملون على الشعر ويحرمونه والحقيقة"أن السيدة عائشة رفضت هذه الرواية، وارتاعت لها عندما سمعتها،وقالت:لم يحفظ أبو هريرة (ض) إنما قال رسولالله (ص) :(فذكرت الحديث كما سبق)"[7].

ثم جاء العصر الأموي فأضاف الشعراء في ذلك العصر إلى أغراض الشعر مثل الشعر السياسي والزهد والشعر التعليمي وقد كانوا يحافظون على ما نشأوا عليه من المعاني عند العرب،ومن أجل الظواهر الأدبية التي نشأت في ذلك العصر هو ظاهرة التناقض بين جرير والفرزدق والأخطل وكان نصرانيا.ومن أمثال ما ذكر في هجاء بعضهم بعضا:يقول الفرزدق وهو يفخر:

إن الذي سـمك السمات بنى لنا
بيتا دعائمه أعز وأطـــول

بيـــتا زرارة مـحتب بـــــفناءه
ومجاشع وأبو الفوارس نهشل

لا يحـــتبي بفـــناء بيتك مثـلهم
أبدا إذا عـــد الفعال الأفضل

ويقول جرير يرد عليه و يهجوه:

أخزى الذي سمك السماء مجاشعا
وبنـــى بنـاءك في الحضيض الأسفل

أعـــددت للشعراء ســـما نافعا
فسقيت آخـرهم بـــــكأس الأول

لما وضعت على الفـــرزدق ميسمي
وضغى البعيث جدعت أنف الأخطل

وقد قال الفرزدق أيضا:

أولائك آبـــائي فجئني بـــمثلهم
إذا جمعتـــنا يا جـرير المجـــامـــع

وكذلك قال الجرير عن الفرزدق بيتا أيضا يعتبره بعض النقاد القدامى أروع بيت قيل في الهجاء:

فغض الطرف إنك من نمير
فلا كـــــعبا بلغت ولا كلابا

وهكذا ...

وفي العصر العباسي أنجب الشعراء معاني جديدة وجاءوا بتشبيهات واستعارات جديدة لم يعرفهاالعرب من قبل على الرغم من وجود المحافظين على معاني العرب وأساليبها فكلاهما مثلا تيارين عظيمين يجر الأدب العربي في العصر العباسي جرا ويدفعه دفعا.ومن أشهر لشعراء في هذا العصر هم الأعلام الثلاثة أبو تمام والبحتري والمتنبي.يقول فيهم أبو العلاء المعري حين سئل من أشعرهم فقال:أبو تمام والمتنبي حكيمان والشاعر البحتري.فهؤلاء بلغوا غاية الروعة في قصائدهم.يقول أبو تمام في وقعة عمورية:

السيف أصـــدق أنبـاءا من الكتب
في حـده الحـــــد بين الجد واللعب

بيض الصفائح لا سود الصحائف في
متونـــهن جلال الشـــــك والريب

ويقول البحتري في وصفبركة المتوكل:

تنصب فيـــها وفود المال معجلة
كـــالخيل خارجة من حـــبل مجربها

ويقول المتنبي في معاتبة سيف الدولة:

يـــا أعـــدل الناس إلا في معاملتي
فيك الخصام وأنت الخصـــم والحكم

وكذلك نشأ في هذا العصر أيضا شعر المولودين

والشعراء المولدون أمثال بشار بن برد وأبي نواس وابن الرومي وابن المعتز وغيرهم.

وفي الأندلس أيضا بلغ الشعر العربي فيه غاية من الروعة والجمال وكان من أعلام شعرائهم المجودين:ابن زيدون وابن خفاجة وابن هانئ ولسان الدين بن الخطيب وغيرهم.

أما في عصر الدول المتتابعة فرجع الشعر القهقرى شويا. ولم يكن اهتمام الشعراء إلا في البديع لا في إبداع المعاني وتحسينها لأسباب تداعت إليها حالتهم الاجتماعية ومع ذلك نبغ فيه شعراء مجودين ملأوا الدهر بروعاتهم فهؤلاء من أمثال صفي الدين الحلي والشاب الظريف وغيرهما. وكذلك أكثر الشعراء في مديح النبي (ص) ومن أشهر ما قيل في النبي بردة البوصيري وهمزيته.

وفي العصر العثماني (عصر الانحطاط)انحط الأدب العربي وانحدر معه الشعر وكاد أن يقضى عليه فيموت موتا لا يحشر من بعده حتى جاء عصر النهضة (عصر الحديث)فعاد للأدب ملكه و رجع إلى الشعر رايته. لم يكن الأمر في عصر الحديث كما كان في العصرين السابقين له من حيث نمو تلأدب وازدهاره فقد أخذ الشعر ثوبا قشيبا يختلف عما يرتديه في سالف الأيام. فلم يكد القرن العشرين يمشي بشبر بعيدا حتى رأينا تيارين عظيمين يجران هذا العصر إلى نهضة سريعة وهما تيار المحافظين وتيار المجددين أما تيار المحافظين فهو يرغّب على المحافظة على ما كانت عليه أشعار العرب من أوزان وقافية ومعان إلا أن بعضهم يدّعي توليد المعاني الجديدة وإبداعها وأما تيار المجددين فيدعو بعضهم إلى تجديد المعاني والبعض فيه ينادي بمخالفة ما كانت عليه العرب من أوزان أو قافية والبعض يرى تجديد أغراض ويشمئزون من شعر المناسبات كل اشمئزاز.وهؤلاء أيضا لا يفضلون سابقا على لاحق ولا قديم على حديث. فمن ثم،لنستمعإلى الرافعي (وهو يمثل تيار المحافظين) فيقول:

«فمن رجع بصره في ذلك وسلك في الشعر ببصيرة المعري وكانت له أداة ابن الرومي وفيه غزل ابن أبي ربيعة وصبابة ابن الأحنفوطبع ابن برد وله اقتدار مسلم وأجنحة ديك الجن ورقة الجهم وفخر أبي فراس وحنين ابن زيدون وأنفة الرضي وخطرات ابن هانئ وفي نفسه من فكاهة أبي دلامة ولعينيه بصر ابنخفاجة بمحاسن الطبيعة وبين جنبيه قلب أبي الطيب فقد استحق أن يكون شاعر دهره وصناجة عصره"[8].يرى القارئ أنه يريد أن يصبح الشاعر كمثل هؤلاء الشعراء القدامى قبلأن يصير من بين الفحول في عصره.فهذا ميل واضح إلى القديم أكثر من غيره.

ثم نرى العقاد (وهو يمثل تيار المجددين) يقول:»فليس يليق بنا في القرن العشرين وفي دور النهضة والرجاء أن نعبد الماضي وندين بالشيخوخة ونستدبر الدنيا الشاخصة إلى أمام لننظر إلى الوراء ونتمرغ بين القبور وإنما يليق بنا أن نؤم المستقبل وندين بالفتوة ونفني القرون الخيالية فينا فلا نفنى نحن في غبار تلك القرون"[9]. وبالتالي ينظر القارئ المدبر من طرف آخر كيف اعتنى العقاد بالتجديد واعتبر القديم ضربا من الشيخوخة وعكوفا على عظام بالية.

ما المقصود بالشعر العربي النيجيري؟

يذكر الأستاذ الدكتور مشهود محمود جمبا أنه «دأب الكتاب النيجيريون والعرب على إطلاق مصطلح (الأدب العربي النيجيري)على الأدب الذي ينتجه النيجيريون باللغة العربية"[10]وبناءا على هذا يمكن أن نقول أيضا إن الشعر العربي النيجيري يطلق على الشعر الذي ينتجه النيجيريون باللغة العربية.

ولقد كانت حال الشعر في نيجيريا أول ما دخل فيها مثل حال كل مولود جديد لا يجيد الكلام حتى إذا مارس وسمع وقلد ولا يأخذ إلا لبن الرضاع

حتى إذا كملت عدته فيتعلم كيف يأكل الطعام مره ولذيذه،كذلك حال الشعر العربي فقد كان أول ما دخل في حال الطفولة فلم ير الناس فيه إلا الاستشهاد بما سمعوا من الدعاة الجوالين وكان الداعي إلى ذلك اهتمام الناس بالإسلام ثم كانوا بالاهتمام به يهتمون بالعربية وثقافتها فمن ثم جر ذلك ولوعهم بالشعر العربي.

كان الناس كما قلنا في حالة الاستشهاد وما زالوا على ذلك حتى حال العلماء الوافدين من بلاد العرب «فكانوا يعتمدون على نصوص العرب الوافدين من مشاركة ومغاربة ويعبونها مضمنين في إبداعهم ما يروقهم من أفكار،وأساليب وأخيلة وأغلب مصادر هذا الطور مقصورة ابن دريد ولامية بن عمر الوردي والطغراني والمقامات الحريرية وبردة البوصيري وهمزيته والوترية والوعظية ومدح قبال والعشريات»[11]".

أما في العصر الحديث فقد تطور الشعر العربي في نيجيريا وليس من الثياب ثوبا قشيبا يختلف عما كان يرتديه في سالف أيامه من ثوب بال قديم أكل عليه الدهر وشرب وأصبح الشعراء في نيجيريا لهم دواوينهم الخاصة فيها عناوين جذابة وأساليب بلغت من الذروة أعلاها ووصلت في القمة أبعدها.ولنتذوق قليلا قول الدكتور عيسى ألبي حين يخاطب النفس:

يا نـــفس لا تتصدعـــي
أبـــدا ولا تتزعـــــزعي

وعن الـخساســـات المذ
لة في الحـــياة تـــرفعي

وإلى الهدايـــة والفـــضيـ
ـلة والصـــفاء تســـــرّعي

في مطلع الشمس اعـملي
وقت الفجر لا تهـــــجعي

إن اعتكـــافك في الصـدو
ر يفلّ حـــد المجـــــمع

ويتيـــــح للإنـــسان أن
يـــرجو طريـــق الألمعي

يا نفس أنت كـــــــريـــمة
في الإثم لا تتمرعـــــــي[12]

وأما الأغراض الشعرية فقد"كان النيجيريون يقرضون أشعارهم في الأغراض المشهورة عند شعراء العرب القدماء وذلك لشدة تأثرهم بشعراء العصر الجاهلي وعصر صدر الإسلام مثل:امرئ القيس والنابغة الذبياني وعنترة بن شداد وحسان بن ثابت وكعب بن زهير والخنساء وغيرهم...ولما كان الباعث لأهل نيجيريا إلى تعلم العربية هو الدين الإسلامي كان لا بد من أن ينبع أدبهم من منابع الدين وأن يدور حول أغراض يبررها الدين لذلك نجد لأشعارهم الأغراض الآتية:

الثناء على الله والوعظ والإرشاد والمديح والتهنئة والرثاء وشعر الجهاد والحكم والأمثال وشعر الدعوات والتوسلات والهجاء والوصف والطبيعة والغزل والحث على طلب العلم والمناظرة وإفحام الخصم والشعر التعليمي والتقريظ والزهد والشكوى والحنين"[13].

وجدير بالذكر»أن العلماء في نيجيريا هم وحدهم الذين قاموا بدور الشعراء لأنهم هم وحدهم الذين استطاعوا أن يحيوا اللغة العربية ويتذوقوا سحرها وبلاغتها ويتخذوها أداة للتعبير عن مشاعرهم وينظموا الشعر كما نظمه شعراء العرب وأدباؤها"[14].

يمكن تقسيم هؤلاء العلماء الشعراء إلى قسمين كما نفعل بكل أصحاب فن:فمنهم مطبوعون يجدون الشعر بسهولة ومنهم غير ذلك لا يحسنون إلا التكلف والممارسة الدائمة قبل تملكه. واعلموا " أن الشاعر النيجيري بعدم الحوافز الشعرية التي يجدها قرينه في بلاد العرب قديما وحديثا. ومن الحوافز:الهدايا والعطايا التي يحصل عليها المتكسبون بالشعر قديما ومنها:التشجيع

المعنوي الذي يتلقاه الشاعر من جمهور القراء والمستمعين لأشعاره وما أحوج الشاعر إلى هذا التشجيع الذي يدفعه دفعا قويا إلى الإنتاج المستمر فهذا العنصر مفقود في البيئة النيجيرية"[15].

وهذا القول ينطبق كليا على الشعراء النيجيريين القدامى وكذلك على بداية عصر الشعر العربي الحديث في نيجيريا ولكنه اختلف الأمر في يوم الناس هذا، فقد بدأ بصيص الحوافز يطلع على الشعر العربي النيجيري في داخل نيجيريا وخارجها. أنشأ بعض المهتمين بالأدب مسابقات شعرية يحصل المتفوقون فيها على الهدايا, وأمثال هؤلاء قليلة ولكنه سيزيد عددهم مع مرور الأيام والسنين،وهناك حوافز من خارج نيجيريا أيضا, فالشباب بدأوا يشاركون في مسابقات شعرية خارج نيجيريا،في قطر العربية شارك كلا الشاعرين:جمال طاهر وأبوبكر أباجى في مسابقة شاعر الجامعات ففاز جمال بلقب شاعر الجامعات وقدّمت له هدايا كانت له في ذلك.وقبل ذلك في عام ٢٠٢١م شارك الشاعر النيجيري علي لون في أكبر مسابقة شعرية في الدول العربية مسابقة أمير الشعراء،قام فيها ولم يهزم حتى إلى المرحلة ما قبل الأخيرة.فهذا كله حوافز تشد إزار الشعراء النيجيريين وتدفعهم إلى الأمام.وستكثر أمثالها فيما سيأتي من الأيام إن شاء الله.

ذكر الدكتور موسى عبد السلام مصطفى أبيكن[16]نقاطا عن النوادر في الشعر العربي النيجيري ومنها ما يأتي:-تجريد النقط من الأبيات:فهذا يعتبر استعمال الشاعر حروفا مهملة من أول شعره إلى آخره وفارس هذا الميدان على حد تعبير الدكتور هو الشيخ محمد الناصر الكبري الكنوي النيجيري في قصيدة قالها في مدح الرسول:

أعلى سلام لأعلى الرسل إعلاما
وأكرم الرسل أحـــلاما وإسلاما

أحمــد المحمــود حـــــــامده
المملأ الروح أسرارا وأحـــــــكاما

أحدو مدائحه وعسى أحوط لها
لـدى إله الورى المعطاء إكراما

ما أرسل الله أعـــــلى سرمدا أحدا
كـــــــأحمد العلم المعلوم إعلاما

المناظرة: وفي تلك المناظرة العلمية التي دارت رحاها بين آل فودي ومصطفى غوني حينما سمع الثاني أن مجالس الوعظ والإرشاد للشيخ عثمان مكتظة بالرجال والنساء،فراسلوه بهذه القصيدة مانعا له إذ قال:

عليك مـــنا تـــحيات مـــباركة
شممن مسكا وســـكا من يلاقونا

أيا ابن فوديو قم تنذر أولي الجـــهلا
لعلـــــــهم يفقهون الدين والدونا

فـامنع زيارة نسـوان أوعـــدك إذ
خلط الرجال بنسوان كـــفى شينا

لا تفعلن ما يـــؤدي للمـــعايب إذ
لم يـــأمر الله عيبا كـــــان يؤذينا

وتبين المصطفـــى بـــج يتمـــمها
في عام رش مع زيد العد يكفـــينا

ولما تلقى الشيخ هذه الرسالة،أمر أخاه عبد الله أن يرد عليها فجاء الرد على مثل بحرها ورويها كالآتي:

يا أيـــها ذا الذي قد جاء يرشدنا
سمعا لـما قلت فاسمع أنتما قلنا

نصـــــحت جهدك لكن ليت تعذرنا
وقلت ســـــــبحان هذا كان بهتانا

إن الشياطين إن جـــاءوا لمجلسنا
هـــم يـــبثون سوء القول طـــغيانا

لسنا نــخالط بالنسوان كيف وذا
كـــنا نحذر لكن قلت سلـمنا ؟

إن كان ذاك ولـــــــكن لا أسلم أن
يتركن بالجهل عــملا كان إحـــــسانا

إذ ارتكاب أخف الضـر قد حتما
يـكفر الجهل إن ذا كان عصيانا

هذي البـــلاد وجدنا قومـــــها غرقوا
في الجهـــل نمنعهم أن يفقهوا الدينا

قد قيل تــحدث لـــلأقوام أقضية
بقدر ما أحـــدثوا خذ ذاك ميـزانا

الحمد لله ذي الإنـــــعام هـــادينا
ثم الصـــلاة على المـــــختار هادينا

وآلـــه وصحبه آيـــــــاتنا كملت
وعـــدها حب والتـــاريخ نـشقنا

ما المقصود بالقديم وما حده في الأدب العربي النيجيري؟

لا شك «أن الإسلام إذا دخل أرض قوم حمل معه اللغة العربية التي هي لسان نبيه ولغة قرآنه وسيلة لتوحيد لسان أمته وأداة لتبليغ رسالته ومحو الأمية فيبدأ بتعليم الناس نطق الحروف وتعليم القرآن الكريم وما يلبث أن يروقهم جمال العربية ويخلبهم سحرها فيقبلوا على حفظ أشعارها وقصار نثرها وحكمها وأمثالها ثم يحاولوا محاكاتها أو ربما هجروا لغتهم طوعا واستبدلوا بها العربية لقد حدث كل ذلك في بلاد فارس والهند والأندلس وتركيا وشمال أفريقيا وغرب أفريقيا لم تختلف الحال عندما دخل الإسلام المنطقة التي تعرف اليوم بنيجيريا في القرن الحادي عشر الميلادي فقد علم أهاليها القراءة والكتابة لأول مرة في تاريخهم وقوم ألسنتهم حتى نبغ بينهم شعراء وكتاب وخطباء وعلماء بلغوا في العلم شأوا عظيما ألفوا أسفارا ضخمة من الكتب في شتى العلوم والمعارف الإنسانية وبنوا دولة حضارية عظيمة كانت العربية لغة رسمية فيها قبل حلول المسيحية بينهم بعدة قرون"[17].

ندرك من هذا كله أن الإسلام ما دخل نيجيريا إلا في القرن الحادي عشر الميلادي فغير مسير حياة الناس وأنشأ لهم حضارة إسلامية عربية فكتب الناس بالعربية ومن ثم نبغ خطباء وكتاب في شتى العلوم ولكنه لم يصلنا من الأشعار إلا ما كتب في القرن التاسع عشر من الميلاد فمن ثم نسجله بداية ما نقصده هنا بالقديم ثم امتد بنا القديم إلى الأربعينات في القرن العشرين والسبب في ذلك لأن كل ما يكتبه الشعراء في تلك الفترة ,كان اقتداءا وتقليدا للشعراء العرب في العصور الغابرة سواء في الجاهلي أو الإسلامي أو في غيرهما.ولا يعجب القارئ عندما ندرج في قائمة المحدثين بعض الشيوخ الكبار فقد ذكر أ.د مشهود جمبا أنه على أيديهم استمرت طلائع النهضة الأدبية الحديثة من أمثال الشيخ جنيد الوزير بن محمد البخاري (وزير صكتو)والشيخ آدم عبد الله الإلوري وغيرهما وذلك لأنهم لم يخضعوا للمعيار الذي وضعناه لفصل القديم من الحديث. ولقد حصر الأستاذ غلادنث أسباب تقليد هؤلاء في الآتي:

النفوذ الذي كان يتمتع به أصحاب الاتجاه التقليدي من العلماء ومن والاهم من سواد الشعب.

عدم وصول ريح النهضة الأدبية إلى نيجيريا في وقت مبكر،تلك النهضة التي بدأت تظهر في مصر على يد البارودي وقد نتج ذلك عن الحواجز التي خلقها.

ج- عدم وجود الدوافع المادية للإنتاج الأدبي العربي من ناحية ووجود عراقيل كثيرة تقف أمام من يشتغل العربية من ناحية أخرى فهذه الأسباب جعلت الكتاب (أو الشعراء)من أصحاب الثقافتين يلجؤون إلى اللغة الانجليزية أو اللغات المحلية لبث أفكارهم السياسية أو الاجتماعية أو

الدينية "[18].

ما المقصود بالحديث وما حده في الأدب العربي النيجيري؟

أشرنا فيما سبق الحد الذي وضعناه للشعر العربي القديم في نيجيريا فقلنا بأنه ينتهي في الأربعينات من القرن العشرين وكان ثمة بداية ما نقصد بالحديث ثم إلى يومنا هذا وذلك بأن الشعر في هذه الفترة قد تقدّم وتطوّر جدا فكان أغلب الشعراء ما عادوا يحاكون الشعراء العرب في العصور الغابرة فقط بل أصبحوا يمجدون شعراء العصر الحديث ويبذلون كل ما في وسعهم في تقليدهم ومحاكاتهم ولك خير مثال من قول الدكتور عيسى ألبي في شوقي وحافظ يقول:

نشط الشعر بعد طول ســـباتهْ
بـــخطى أحمـــد وشـــوقياتهْ

وأتـــى حـــافظ يجود بشـــعر
أين منه الجـــنان في حلقاتـــهْ

بـهما نالت الكـــــنانة مجدا
لم ينـله الكمي في صـــولاتـــهْ

رفعتـــها إلى ســـــماء بـيان
بـــهما صين من لحـــون عداتهْ

وأعـــادا إلـــيه رونقـــه بعـ
ـد مـــرور الـــزمان في علاتـــهْ

بهما نالت نفحة الشـــعر حتى
صرت في القوم من خيار حماتهْ

ربنا ارحمـهما كـــما ربيا الشعـ
ـر فزادا بـــاليـسر عدَّ رواتـــهْ[19]

هكذا يمجد الشاعر شعراء عصر الحديث ويقدر جهودهم وكانت له في غير هذه قصيدة أخرى قالها في أبي القاسم الشابي وأخرى عنونها بـ«إيليا أبو ماضي".وكان لا يخفى تأثر الشاعر بهؤلاء تأثرا عميقا.

الموازنة بين القديم والحديث ووجه التوافق يقول الشيخ عثمان بن فودي قديما في القرن التاسع عشر وهو يصف حالتهم الاجتماعية آنذاك:

ولما مضى صـــحبي وضاعت مآربي
وخلفت في الأخـلاف أهل الأكاذيب

يقـــولون مـــــــالا يفعلون وتابعوا
هـــواهم وطاعوا الشج في كل واجب

وليس لـــــــهم علم ولا يســـألونه
وأعجب كـــلا رأيـــه في المذاهب

وقـطع أرحاما وأزرى مـــــــعارف
وآثـــر عن قـــريته جمـــع الأشائب

وما همهم أمر المســـــاجد بل و لا
مدارس علم بله أمـــــر الكـــتائب

وهمتهم ملك البـــــــلاد وأهلـــها
لتحصيل لذات ونـــيل المـــراتب[20]

ويقول الشاعر ناصر المالكي حديثا يصف حالته الاجتماعية بقصيدة عنوانها "نيجيريا في مأتم الستين"[21]:

مـــاذا أقول؟ ومـــا لدي لسان
مـــاذا أخـــط؟وما هناك بنان

من أين أبـــدأ؟ والظلام خريطتي
ورفيـــق دربـــني هذه الأوزان

ستـــون عـــاما والحـــياة جهنم
تلتظ والمـــوت الرحيم جـــنان

يا فـــاقد الـــلاشيء نيلك مأربا
يكفـــي لتدرك ما هو الفقدان

خرق السفينة (نوحها) فـــإذا بنا
غرقى محا جـــوديّنا الطـــوفان

كنز اليتامى تحت أقدام اللصوص
فقل لـ(موسى) إذ بـــدا النكـــران

(الخضر) لم يقم الجدار وإنـــما
انقضت على أكـــتافه الجدران

أسفــي على بلد أحب إلي مما
فيـــه حين تـــجرّد البلدان

نــيجيريا أم تــحجّر ثــديها
وأب يشيـــخ وأهـــله صبيان

نلاحظ أن الشعر الأول يمثل تيار القديم والأخير يمثل الحديث وإنما جئنا بهما هنا لنوزان بين القديم والحديث ونطلع على وجه التوافق بينهما ومن ثم نجد أن الموضوع واحد وهو وصف الحالة الاجتماعية وكل منهما وصف حالته بما رآه وشعر به فالشاعر الأول غرق في أسلوب واحد من شعراء العصر الجاهلي (النابغة)أما الثاني فقد اتخذ مع شعراء الحديث سبيلا من حيث استخدامه للرموز التي يضفي على المعاني جمالا فنيا ،ويمكن حصر نقاط التوافق بين التيارين فيما يأتي:

الوزن والقافية:يتفق القديم والحديث في استعمال الأوزان العروضية الخليلية فلم يخرجوا منها،وتآخوا كذلك في القافية فلم يتشردوا وكانوا في ذلك كله كأسنان المشط إلا ما ندر قديما من استخدام الشاعرة أسماء بنت عثمان بن فودي بحرا اخترعتها بنفسها يسمى «بحر الكريم"وقد نظمت بها قصيدتها المشهورة:

الكـــريم يقبل تـــــائبا أتـــــاه
لا يخاف بخسا, كـــــل من رجاه

بالعذاب يجزى من عصى ويخزى
لاينال عـــزا من تـــــبع هــواه

تب لعل ترحم يا أخـــــي واعلم
أن في جـهنم سجـــن من عصاه

ثـــم من تـــورد في لظى يصفّد
من عصى محمدا هـــكذا جزاه

جـــبره يكسر عيـــشه يـــكدر
خيـره يقتر قـــد عظم بـــــلاه

فالبحر مكرر مرتين من «فاعلن فعولن فاعلن فعولن ".والعجيب أن هذه القصيدة عبارة عن ترتيب حروف الهجاء من أولها إلى آخرها في حروفها المبدوءة بها في كل بيت فالألف في (الكريم)والباء في (بالعذاب)والتاء في (تب) وهكذا إلى آخر القصيدة.

ومن ثم أيضا نستثني من ذلك الشعر الحر الذي نشأ حديثا «ففي السنة ٢٠١٠م رأينا ديوان لطيفا من الدكتور عبد الحفيظ أولادشو بعنوان «الليل الأبيض"ومن زبدة ما جاء فيه قوله في وصف (بوكو حرام)بعنوان (الكتاب حرام)؟!تراه يقول[22]:

كيف تصدق ما تنكره العقول؟كيف تتحقق من خبر يرفضه العلوم؟يقول أخي في الشمال كما يقول أخي في الجنوب»بأن «بوكو حرام أخيرا خرج الأخ مقاتلافي برنو خرج الأخ مقاتلافي بوشي.

بعض الأغراض الشعرية: لا يزال بعض شعراء الحديث يتطرقون إلى بعض أغراض القدماء من أمثال المدح والرثاء والهجاء والوصف والمديح النبوي والوعظ والإرشاد والزهد والشعر التعليمي ووصف حالة اجتماعية والشعر السياسي إلا أن شعراء الحديث جددوا وطوروا وأخذوا بالمعاني مكانا بعيدا وكذلك بنوا لأنفسهم صرحا فصعدوه حتى بلغوا أسبابها.

الموازنة بين القديم والحديث ووجه التفارق

ويمكن حصر وجه التفارق بينهما فيما يلي:

الأسلوب والمعاني:كانت الشعراء قديما يقتدون بالشعراء الجاهليين ويتبعونهم في كل قليل وكبير ولو أنهم دخلوا جحر ضب لتبعوهم فلم نر في تقليدهم إلا المحاولة لشغفهم بالعربية فلم نكد نرى شعر واحد منهم حتى نقول إنه حاول تقليد فلان فأحسن ولكنه لم يوفق في تنسيق المعاني وترتيبها وكان الشعراء الجاهليون ينظرون إلى المعاني قبل الألفاظ حتى إذا أنشدوا جاءتهم الألفاظ بسليقتهم،أما هؤلاء فكان يسيطر عليهم روح التقليد قبل روح المعاني فتسبق إليهم ألفاظ

والمعاني وراها تعاني من شدة السباق.وذلك كله لأجل قلة تمكنهم من الاطلاع على كثير من الكتب العربية والأدبية.

أما في العصر الحديث فقد استقامت لشعراءه أسباب المعاني لذلك تلبيهم الألفاظ كلما دعوها بأنواعها جزالتها وسلاستها.وجدير بالذكر،أن هؤلاء يمكن لهم أن يمثلوا لنا في ديارنا هذه كشوقي الإبداع وحافظ الكلمات وشابي الخيال وبخيت السلاسة والسحر وباري الرموز الفنية الجميلة.

الأخيلة وجمال التصوير:لا يخفى على القارئ أن الحياة قليلة وضعيفة في الشعر العربي النيجيري القديم ويمتد بخلوه من جمال التصوير إلا في العصر الحديث فقد استقام لشعراءه جمال التصوير وبعد الخيال وقوة الأسلوب ولنتذوق مثلا قول الشاعر عمر إبراهيم وهو يصف التلسكوب[23]:

عين تقرّب عمــق الكــون للرائي
من دون دونك فيــه عين زرقــاء

كشفت عـنا غـداء إن أعـــيننا
جديدة اليــوم تــتلو طــي زرقاء

هذي النوبات لــولا العلم أتحـفنا
جــبار ميقك تـدني القاصي النائي

لاعتلت أن تـــــرى بالعين مفردة
عن درس ما بـــان من أجرام جرباء

ومن أمثلة ذلك أيضا قصيدة الشاعر علي لون[24]بعنوان «لهفة أخرى إلى أول الماء":

من أول الماء حــتى آخـــر الطين
ورحلة الكـاف في الألــواح للنون

من قبل أن يستشـف الكون نافذة
تقشّر الضوء في أحــداق نســرين

كــانت تحنّ على أوجاع سنــبلتي
كــف الغمامة إذ شاخت بساتيني

أنسل من وجـه حــلاج فتتــبعني
هذي الدراويش حدسا كي تناجيني

لم يشعل الحقل فوق الرمل دهشته
حتــى تورقت في أشـــجار يقطين

الأغراض الشعرية وعناوين القصيدة:كتب شعراء الحديث في أغراض شعرية جديدة من أمثال وصف تلسكوب ووصف الطائرة ووصف ما يجيش به قلوبهم ولم تكن أشعارهم من بعد منصبة جميعها في المناسبات بل أخذت تبدو في لون جديد لون نفسي جديد وشعوري عميق وذلك من أهم أسباب ما يسوق لهم عناوين جديدة مختلفة عن عناوين الشعراء القدامى وذلكمثل:»لهفة أخرى إلى أول الماء»و»آت من الوسواس»و»من عبق المأساة»وكذلك «نيجيريا في مأتم الستين»ومن قبل ذلك كله عنوان الشيخ آدم الإلوري «هل أجبروك».

الاطلاع على الثقافات غير العربية وبثها في مضامين الشعر: لم يكن هم الشعراء الحداثيين قرض الشعر العربي فقط بل اطلعوا على الثقافات غير العربية وكان أحب إليهم بثها في الشعر بثا ونشرها في القصيدة نشرا ليشعروا القارئ بقدرهم ومنزلتهم.

الشعر العربي المسرحي:ففي عام ٢٠٠٨م صدر ديوان بعنوان «تحت الظل الممدود»لإبراهيم سعيد أحمد العميري مسرحية شعرية و»لعلها هي الأولى في تاريخ الشعر العربي النيجيري وهي محاولة طيبة عسى أن توقظ قرائح الشعراء النيجيريين ليستلهموا التراث الثقافي والديني وسير الملوك والأبطال ويستوحوا القصص الشعبية الخالدة ليخرجوا لنا شعرا مسرحيا متميزا"[25].

الخاتمة

مرّ الشعر بأطوار مختلفة بين قديمه وحديثه. وكان الأغراض من قرضه مختلفة كالعادة. ادركنا من خلال البحث انّ للشعر العربي في

الحوّ النيجيري بين القديم والحديث صورتين. صورة قديمة يترواح فيها الشعر بنزعة دينية خالصة وصورة كان همّ الشراء فيها التأليف والإبداع. فالشعر النيجيري القديم ما كان إلاّ لتقديم عجلة الدين إلى الأمام. وكان لا يوجد من العلماء في ذلك العهد شعراء كثيرون لأنّ عملية قرض الشعر تتطلّب التعمّق في معرفة لغتها، والّذي ساعد المتعاطين الشعر، حفظهم للمنطومات الدينة ساعد، فقرضوا امثالها ولم يهمّوا بغيره من الأغراض الشعرية الأخرى إلاّ القليل.

اصبح قرض الشعر العربي في نيجيريا هدفا يرمي إليه الكثير من الناس، لأن الذين يقولونه بين الفرقتين. فرقة كان الشعر عندهم التعبير عمّا في قلبهم دون مراعاة ما يتسم به الشعر العربي الجيّد. وكان شعرهم كلامًا موزونا لا يتغلبّ عليه الخيال ولا تتوقد فيهم العاطفة. وأمّا الفرقة الثانية فكان شعرهم شبيه الشعر العربي من حيث المبني والمعنى بما يتخلى به من خيال بعيد وعاطفة صادقة حارّة.

وإن كان الشعر قد نال قبولا عظيما عند الناس، وليس واجبا أن يقوله إلاّ من له ذوق سليم وشاعرية ناطقة.

الهوامش

١) مصطفى صادق الرافعي، على السفود نظرات في ديوان العقاد، الطبعة الأولى،دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ص ٢١.
٢) المصدر نفسه على السفور ص٢٤
٣) أحمد الزيات، تاريخ الأدب العربي للمدارس الثانوية والعليا، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر الفجالة القاهرة، ص٤٠،٣٩،٣٨.
٤) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، الطبعة الأولى مؤسسة هنداوي ص ٧٧
٥) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، الطبعة الأولى لمؤسسة هنداوي ص٦٤١
٦) أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة شرحها وعلق عليه أحمد حسن بسج، الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان ص ٢٨٥
٧) الإمام بدر الدين الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدرجته عائشة على الصحابة، الطبعة الأولى المكتب الإسلامي ص٦٧
٨) مصطفى صادق الرافعي، ديوان الرافعي المجلد الأول، الطبعة الأولى مطبعة الجامعة بالإسكندرية ص٧
٩) عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب مؤسسة هنداوي ٢٥٣
١٠) اللغة العربية في نيجيريا لمجموعة من المؤلفين، تحرير الدكتور الخضر عبد الباقي محمد، الطبعة الأولى، مركز الملك عبد الملك عبد الله عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية ص١٣١
١١) عبد الباقي شعيب أغاكا، الأدب الإسلامي في ديوان الإلوري (إلورن مطبعة ألايى جمبا،الطبعة الثانية ٢٠٠٣م)ص ٨٥
١٢) الدكتور عيسى ألبي، السباعيات، منشورات المركز النيجيري للبحوث العربية مدينة إيوو، ولاية أوشن، نيجيريا ص٣٢.
١٣) موسى عبد السلام مصطفى أبيكن، الاتجاهات الوجدانية في شعر عيسى ألبي: دراسة تحليلية بحث مقدم إلى قسم اللغة الأجنبية كلية الآداب بجامعة ولاية لاغوس للحصول على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها عام ٢٠٠٧م ص٤٠.
١٤) علي أبوبكر، الثقافة العربية في نيجيريا, (بيروت مؤسسة عبد الحفيظ البساط الطبعة الأولى ١٩٧٢م) ص٣٢٧.
١٥) مشهود محمود محمد جمبا، الطبع والتصنيع في الشعر العربي النيجيري ص٢٨.
١٦) موسى عبد السلام مصطفى أبيكن، النوادر في الشعر العربي النيجيري ص١١-١٥
١٧) مشهود محمود جمبا في مقالة بعنوان»تأثير اللغة العربية وثقافتها الإسلامية في الأدب النيجيري نشرت في كتاب « اللغة العربية في نيجيريا»ص١٣٠
١٨) الدكتور شيخو أحمد سعيد غلادنث, حركة اللغة العربية في نيجيريا، ص١٠١ بتصرف يسير.

١٩) المرجع السابق الدكتور عيسى ألبي، السباعيات ص٥٨
٢٠) علي أبوبكر، الثقافة العربية في نيجيريا، ص٣٨٢-٣٨٣
٢١) على الحساب الرسمي في فيسبوك «ناصر المالكي
٢٢) عبد الحفيظ أيندى أولادوشو، الليل الأبيض، لاغوس شركة الممتاز للنشر والتوزيع، الطبعة أولى٢٠١٩م، ص٣
٢٣) عمر إبراهيم: حديقة الأزهار الرباط المغرب، مطابع المعارف الجديدة ١٩٩٧م ص٣٧
٢٤) على الحساب الرسمي«Aliy Mustapha Lawan"في فيسبوك.
٢٥) الدكتور عيسى ألبي تحت عنوان "اللغة العربية في نيجيريا، آفاق التطور والأزدهار»مقالة نشرت في كتاب»اللغة العربية في نيجيريا»لمجموعة من المؤلفين.ص٥٢.

المسكوت عنه في الدرس النقدي العربي؛ قراءة في بعض المدونات النقدية الجاهلية

د. مرتضى بن عبدالسلام الحقيقي
رئيس قسم اللغة العربية في جامعة ولاية بوتشي، غطو- نيجيريا

المقدمة

ظلّ التراث العربي النقدي القديم شبه الثوابت المقدسة لدى مجموعة من الدارسين، فكادت الأقلام تُرفع عنه في ساحة النقدة المعاصرين، إيمانا بأصالة مروياته وفرارا من تهم الإلحاد والتمرد. والحقيقة أنه كان لزاما على الدارس المحقّق، مراجعة القضايا ومدارسة الأمور، فلذا يسعى هذا المقال لعرض بعض القضايا النقدية في العصر الجاهلي وإبداء الملاحظات عليها حسب رؤية الباحث الخاصة، مستعينا بالمنهج الاستقرائي والوصفي في المناقشة والحكم؛ علما بأن هذه الملاحظات فكرة بشرية ليست وحيا منزلا من السماء، وهي دائما قابلة للتوجيه والتقويم. وسيتمّ تناول هذه القضايا في غضون محاور تالية:

النقد وممارسته العملية

ا- إشكالية النقد الجاهلي

للنقد أصالة قوية في التراث العربي القديم منذ العصر الجاهلي، فتواترت روايات متداولة حول ملاحظات أساطين العرب على فحول شعرائهم وعظماء أدبائهم، وتفضيل بعضهم على بعض، ولعل ما رُوي عن النابغة الذبياني يكفينا خير مثال لهذه التيارات النقدية الجاهلية، حيث تضرَب له قبة من جلد في سوق عكاظ، ويفد إليه الشعراء فينشدونه، ويسمعون رأيه[١].

والملاحظة أن النقد ببداهته ملكة فطرية؛ فما من مخلوق إلا وينقد وحتى الطفل الصغير، فبإمكانه التمييز بين الحلاوة والمرارة، ولكن حاسة التمييز هذه تنمّى، وقد تُفقَد بناء على عوامل متعددة. وأما النقد الأدبي، فهي عملية ذات معايير محدّدة حسب ما تعارفت عليه طبيعة المادة المنقودة وصناعة أهلها، فقد تؤخذ من العرف أو الفلسفة العلمية المعترف بها، فلذا تلاحظ اتجاهات مختلفة في النقد الجاهلي، وهي تمتد إلى الاتجاه اللغوي أو البياني، والأسلوبي، والاتجاه الذاتي أو القومي والعرفي... وسيحاول هذا المقال عرض هذه الملاحظات مع التعقيب عليها في المحور التالي.

ب- الملاحظات النقدية في العصر الجاهلي:

١) ملاحظة أمّ جندب على شعر امرئ القيس (زوجها) وشعر علقمة بن عبدة على أساس الموازنة الدقيقة.

ادّعى كلّ من امرئ القيس وعلقمة الشاعرية وأفضليته على الآخر، فاحتكما إلى أم جندب

زوج امرئ القيس كي تحكم بينهما بالإنصاف، فطالبتهما بقول الشعر على روي واحد وقافية واحدة قائلة: قولا شعرا على روي واحد وقافية واحدة تصفان فيه الخيل، ثم أنشداها فقالت لامرئ القيس: علقمة أشعر منك؛ قال: كيف؟، قال: لأنك قلت:

فللسّوط ألهوب وللسّاق دِرة
وللزجر مَنه وقع أخرج مهذب

فجهدت فرسك بسوطك ومريته بساقك، وقال علقمة:

فأدركهن ثانيا عن عنانه
بمرّ كمرّ الرائح المتحلب

أدرك طريدته وهو ثان عن عنان فرسه؛ لم يضربه بسوط ولا مراه بساق ولا زجره. قال امرؤ القيس: ما هو أشعر مني ولكنك له وامق (أي محبة)، فطلقها فخلفه عليها علقمه، فسمي بذلك الفحل[٢].

هذه الملاحظة النقدية كما وردت في كثير من أمهات المصادر القديمة، ملاحظة موثوق بها لا أحد من الدارسين يشكّ في صحتها، أو يحمل عليها تهمة الانتحال، ولكن الإشكال في هذا الحكم، وفي حالة الاستسلام له، هل كانت رؤية أم جندب صائبة في هذا الحكم؟ أم من الاحتمال أن تراجَع برؤية نقدية من زاوية أخرى؟ وهل بمجرد الغلو يمكن تفضيل شاعر على غيره، أم بمراعاة حقيقة مفادها راجعة إلى سيكيولوجية الخيل؟ وهذه التساؤلات تعود بالبحث إلى مراجعة حالة الفارس في إسراع الخيل والنظر إلى لغته في حالة ركوبه سرعة وهدوءا، فالواقع أن الخيول لا تنطق كما ينطق الإنسان، ولكنها تفهم لغة الإشارة وتتفاعل معها، وعندما يقول امرئ القيس:

فللسّوط ألهوب وللسّاق دِرة
وللزجر مَنه وقع أخرج مهذب

فإنه يعود بنا إلى طبيعة الخيل في مخاطبته وتوجيهه، وهي حقيقة واقعية، تجسّد لنا لوحة فنية عن الفارس الماهر وهو يمتطي غارب خيله في سرعة طائشة، يندفع به اندفاعا قويا بحركات سوطه ودرات ساقه، ثم الزجر الذي لا ينقطع عنه الراكب غالبا.

وأما قول علقمة الفحل:

فأدركهن ثانيا عن عنانه
بمرّ كمرّ الرائح المتحلب

فيدخل في باب الغلو، وقد يثير جدلا ونقاشا طويلين قبل الاستسلام له، أ يمكن ترك عنان الخيل في حالة ركوبه وسرعته؟ وكيف يتسنى للخيل إدراك طريده بهذه البداهة؟ ومن هنا نفهم أن حكم أم جندب لا ينبني على الواقعية، لأنه مستحيل تحقُّق هذه السرعة الفائقة والفارس مطلق عنان خيله، لا يحركه ولا يزجره، وأنى يدرك الخيل طريده؟!

٢) حكم النابغة الذبياني في سوق عكاظ: كاد الأدباء قديما وحديثا - إلا نزرا منهم- يتّفقون على ما كان للنابغة الذبياني في الجاهلية من مكانة عظيمة وزعامة جسيمة بين العرب؛ إذ تُضرَب له قبة من جلد في سوق عكاظ،[٢] كمظهر من مظاهر أدبية، ومرأة تعكس حياتهم الثقافية وعاداتهم الاجتماعية، فروي أن الأعشى أنشد النابغة فيها ذات مرّة بقصيدته التي مطلعها:

ودّع هريرة إن الركب مرتحل
فهل تطيق وَداعا

أيّها الرجل؟

فأثنى عليها النابغة بالجودة حكما لها بالتفوّق. وكذلك عرض عليه حسّان بن ثابت قصيدته ولم يستحسنها، حيث فضل الأعشى عليه ثم جاءه الخنساء بنت تماضر بقصيدتها التي مطلعها:

***ما هاج حزنك أم بالعين عوار**.....

فأعجب النابغة بشعرها، وقال: لولا أن أبا البصير

(يعني الأعشى) أنشدني لقلتُ إنك أشعرُ الجنّ والإنس.

وبهذا الحكم قدّم النابغة الأعشى على الخنساء، والخنساءَ على بنات جنسها، وثار عليه حسّان قائلا: أنا أشعر منك ومنها[٤]. وقد اختلفت هذه الرواية في الكتب الأدبية والنقدية، فمنها ما يعرض هذه الظاهرة حيث أفاض النابغة كلامَه بطريقة التحليل والتعليل في نقد قصيدة صاحبه (حسّان) حكما عليها، وخاصة البيت الآتي منها:

لنا الجفناتُ الغرّ يلْمَعْنَ بالضُّحى
وأسيافُنا يقطُرْنَ من نجدةٍ دَمَا

والمحقّق أن النقد الجاهلي متوقّف على الفطرة، حيث إن العرب حينئذ ينطقون بسليقتهم النقية ويصدرون الأحكام عن فطرتهم الصافية التي جبلوا عليها(٥)، دون الاعتماد على قواعد يقعّدونها، أو ضوابط يضبطونها، أو قوانين يقنّنونها، أو قيود يقيّدونها في وضع تراكيبهم واستنباط تخريجاتهم. ومع ذلك كلّه لا يزال العرب على وعي دقيق وحسّ رقيق في تحقيق كلامهم وتمحيص نصوصهم، فهذه هي التي تحكم فيهم، بل هي الحافزة الوحيدة التي أدّت بهم إلى هذه الملحوظات النقدية المتداولة في العصر الجاهلي، والتي لم يكونوا يعرفون لها الأصول ولا القواعد المطردة، بله المعايير التي تحكمها دقّةً وحَصافةً.

وفي هذا المحيك البسيط يمكن القول: إن الأسلوب النقدي في الجاهلية محض الذوق البياني الانطباعي، وأما ما يضارع الفكر العميق الفلسفي وما يتولد منه من التحليل والاستنباط المتضمّن لقواعدَ متينةٍ وذوقٍ منظّمٍ ناضجٍ، فذلك مجهولٌ عندهم.

وبعدّ فُريةً وزعما كبيرا يحفل بسيول التخمينات والظنيات ما غالى فيه بعضُ الرواة في قضية النابغة الذبياني مع حسّان بن ثابت في سوق عكاظ، لأنه بعيد عن الروح الجاهلية حكم النابغة على حسّان من نواح لا يكون على علم بها الجاهليّون، ولذلك كان بعض النقاد المحدثين يشكّون في هذه الملابسات ويقابلونها بالنقد، ويدحّضونها رفضا بتّا، بحجّة أن هذه الاصطلاحات الوضعية للنقد الجاهلي ما هي إلا وليدة عصر متأخّر، وبودّ الباحث أن يعرض - من الأصوات العالية والأقوال المجتمعة على رفض هذه الظاهرة - قولَ الأستاذ طه إبراهيم:

«عيبَ على حسّان أن يفتخر فلا يحسن الافتخار، وأن يؤلّف بينه وبيته من كلمات غيرُها أضخمُ معنى منها وأوسعُ مفهوما، ترك الجفان، والبيض، والإشراق، والجريان، واستعمل الجفنات، والغر، واللّمعان، والقطر، وهي دون سابقاتها فخرا، وعيب عليه غير ذلك، وتختلف القصة طولا وقصرا، وتختلف فيها وجوهُ النقد، وكلّ ذلك تأبه طبيعةُ الأشياء وكلّ ذلك يُرفض رفضا علميّا من عدّة وجوه:

فلم يكن الجاهلي يعرف جمع التصحيح وجمع التكسير، وجموع الكسرة وجموع القلّة، ولم يكن له ذهن علميّ يفرّق بين الأشياء كما فرّق بينها ذهنُ الخليل وسيبويه، ومثل هذا النقد لا يصدر إلا عن رجل عرف مصطلحات العلوم، وعرف الفروقَ البعيدة بين دلائل الألفاظ، وألمَّ بشيء من المنطق»[٦].

ثمّ واصل الأستاذ طه كلامه في نفي هذه الظاهرة مؤيّدا رأيه بالحجج على النحو التالي:

«ولو أنّ هذه الروح جاهليةٌ (يعني الملاحظة السابقة للنابغة) لوجدنا أثرها في عصر البعثة يوم تحدّى القرآنُ العربَ وأفحمهم إفحاما، فقد لجأوا إلى الطعن عليه طعنا عاما، فقالوا سحر مفترى، وقالوا أساطير الأوّلين. ولو أنّ لديهم تلك الروحَ البيانية لكان من المنتظر أن ينقدوا القرآن على نحوها، وأن يفزعوا إليها في تلك الخصومة العنيفة التي ظلّت نيفا وعشرين عاما.

هذا إلى أنّ تلك الروحَ في النقد لا أثر لها في العصر الإسلامي لا عند الأدباء ولا عند متقدمي النحويّين واللغويّين»[٧].

بناء على هذا، يلاحظ أنه - في جانب تفضيل الأعشى على الخنساء وحسّان- يمكن التساؤلُ؛ بأي شيء كان الأعشى أفضل من زميليْه؟ أو بأية مزية كانت قصيدة الخنساء أرفع روعة من قصيدة حسّان؟ وما بال قصيدة حسّان حتى خانها الجمالُ والرونقُ عند النابغة الذبياني؟ لأنه حكم للأعشى والخنساء، فقضى على حسّان دون أدنى تعليل!

فالبحث لا يجانب الصواب إذا توصل إلى أن النقد العربي الجاهلي قائم على ذوق العرب القحّ الذي لا تشوبه شائبة من أدران العجمة، فالنابغة كان يعتمد في أحكامه على ذوقه العربي المحض، وعلى عقليته الشعرية الحصيفة، دون أن يذكر الأسباب والعلل[٨]، وهذه الظاهرة أدّت إلى خلاصة من القول: إن النقد الجاهلي نقدٌ تأثّريٌ مائلٌ إلى الأحكام المطلقة، ويخلو أو يكاد من التحليل والتعليل، وربما نجد ملامح أُخَر لنقد الجاهلية من الروايات التي تُنسَب إلى بعض النقدة الجاهليّين نقدا عالجوا فيه القضايا من منطلق الصياغة الفنية والأسس العلمية الصرفة، ولكنّها روايات ضعيفة لا تُطعم من جوع ولا تُؤمن من خوف.

ملاحظة ربيعة بن حذار الأسدي على بعض شعراء تميم:

لقد قيّد لنا التاريخُ أن أربعة من شعراء تميم، هم (الزبرقان بن بدر، وعبدة بن الطبيب، والمخيل السعدي، وعمرو بن الأهتم)، اختلفوا في أيهم أشعر، فاحتكموا إلى ربيعة بن حذار الأسدي، فقال: أما عمرو فشعره برود يمنية تُطوَى وتُنشَر، وأما أنت يا زبرقان، فإن شعرك كلحم لم ينضج فيؤكل، ولا ترك نيئا فينتفع به، وأما أنت يا عبدة، فإن شعرك كمزادة (أي قربة) أحكم حرزها فليس يقطر منها شيء[٩].

ويبدو أننا نلاحظ نقدا بدائيا في هذه الظاهرة بمفاضلة الشعراء وبيان مزاياهم وعيوبهم في صورة تمثيلية دقيقة مجملة[١٠]، فلذلك لا يتعب الباحث في الطرح الجدلي حول هذا الحكم والمعيار الذي استند إليه الناقد، كما لا يُتعِب نفسه عن وجود هذه المدونات الشعرية علّنا نشارك بها الناقد في مداولة القضية ومراجعتها. ولا شك أن روح البداية واضحة في تسجيل هذه الملاحظة النقدية فأصبحت كبناء الحكم على المفقود، وإلا؛ فكيف نقدّر شعر عمرو بن الأهتم الذي يماثل البرود اليمنية تُطوى وتُنشر؟! وما مستوى شعر المخيل السعدي بين هذه الأشعار؟ لماذا سكت عنه ربيعة بن حذار الأسدي دون أدنى الحكم له أو عليه؟

كل هذا مسكوت عنه في التراث العربي النقدي، وأرى من الجدارة بمكان مواصلة البحث فيه لأهمية الحكم النقدي في المراجعة والتأصيل والتدقيق.

٣.سيادة قريش وتقديسها لبعض القصائد:

لا تُجحد الحقيقة في سيادة قريش منذ العصر الجاهلي حين كادت تُصبح عاصمة أدبية للعرب عهدئذ، يقدم إليها الأدباءُ ويعرضون عليها أشعارَهم، فتقبل منها ما تقبل، وتردّ ما تردّ، وتُحسن ما تُحسن، وتُسقط ما تُسقط دون حجة أو بيان يوضّح ذلك. ومن قبيل ذلك ما قيل إنّ علقمة بن عبدة التميمي قدم عليها فأنشدها قصيدته التي مطلعها:

هل ما علِمتَ وما استُودعتَ مكتومٌ
أمْ حبلُها إذ نأتك اليوم مصروم

فقالت: هذه سمط الدهر، ثم عاد إليها في العام التالي فأنشدها قصيدته التي مطلعها:

طحا بك قلبٌ في الحسان طَروبُ

بُعيد الشباب عصر حان مشيبُ

فقالت: هاتان سمطا الدهر[١١].

تجلى من خلال هذا الحكم ذاتية النقد بناء على الذوق الخاص، وقد يختلف معه غيره بوازع اختلاف الأذواق ووجهات النظر، ولكن هذه الرواية – حسب استطلاع الباحث- ظلت تتناقل على طرحها كما ارتآها قريش دون أن تكون هناك دراسة جادة للموازنة بين قصيدتي علقمة بن عبدة التميمي، فنزداد دراية بحقيقة شعريته وخصائص فنية قصيدتيه لفتح آفاق نقدية أخرى في الدرس النقدي.

والحق أن القصور في هذا وذاك ليس في التراث العربي، بل فينا نحن الجيل المتعاقب على نقل المرويات دون محاولة المراجعة والتحقيق والتطوير، فقد نبّه شيخنا العلامة أبو موسى إلى أهمية المراجعة والتحقيق، وضرورة استنباط العلم من العلم[١٢] حتى لا نظل على قضايا مسكوت عنها في الطرح البلاغي وغيره.

الخاتمة

استعرض هذا البحث نماذج موثوق بها من المدونات النقدية التراثية في العصر الجاهلي على ضوء التعقيب الوصفي في اتخاذ الموقف الحاسم على ضرورة مراجعة المرويات والبحث في علة الأحكام النقدية دون استمرارية السرد الإجمالي الذي ألفينا عليه الباحثين السابقين، فبهذا يسلَم تراثُنا النقدي من التهم التي وُجِّهت إليه من قبل الدارسين المعاصرين.

وعلى قناعة أن البحث لا ينفي وجود بعض هذه الملاحظات النقدية، إلا أنه يلاحظ فجوة ضبط الروايات على وجه الدقة التي يتوخاها المحقّقون في النقد التاريخي، كما يلاحظ التبعية في بعض الملاحظات النقدية كأنها حقيقة مقدسّة مسلّم بها، فظلت طيلة هذه السنوات ضمن المسكوت عنها في المدونات العربية النقدية.

وفي خلاصة الجولة، أشار البحث إلى مجموعة من الأحكام النقدية التي تكتنفها قضايا مسكوت عنها، لا لجهل الدارسين الأفاضل بها، ولكن لوازع الرؤية التقديسية التي نقيس بها بعض القضايا التراثية، تفاديا لتُهَم التمرد والإلحاد، وأنا لا أرى ضرورة لفت الأنظار إلى هذه الجوانب (وأوصي بذلك الإخوة الدارسين) لتتم المراجعة من الداخل قبل أن تهاجمنا عداةُ العرب والعربية من الخارج. والله من وراء القصد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

الهوامش والمراجع

١) شوقي ضيف (الدكتور): البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، الطبعة الثامنة ١٩٩٢م، ص١١.
٢) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، دار الحديث بالقاهرة، د.ط، ١٤٢٣ه/٢٠٠٣م. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المجلد الأول، ص٢١٢-٢١٣. وينظر أيضا معجم لسان العرب لابن منظور، المرجع السابق، مادة (فحل).
٣) شوقي ضيف (الدكتور)، المرجع السابق، ص١١.
٤) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.
٥) الشيخ محمد الطنطاوي: نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، (د.مط،ت)، الطبعة الثانية، ص٦-٧.
٦) طه أحمد إبراهيم (الأستاذ المرحوم): تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دار الحكمة بدمق-حلبوني، الطبعة الأولى١٣٩٤ه/١٩٧٤م، ص٣٠.
٧) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.
٨) المرجع نفسه، ص٢٩.
٩) أحمد أمين: النقد الأدبي، دار الكتاب العربي، بيروت –لبنان، الطبعة الرابعة١٣٩٧ه/١٩٦٧م، ص٤٤٧.
١٠) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.
١١) طه أحمد إبراهيم (الأستاذ المرحوم)، المرجع السابق، ص٢٤.
١٢) محمد محمد أبو موسى (الدكتور): المسكوت عنه في التراث البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٨ه/٢٠١٧م، ص٤.

الزمن السردي وتمثلاته من خلال المشي

نعار محمد هاري شريف
أستاذ .ت.ع .جامعة ابن خلدون تيارت، الجزائر

ملخص

لا شك أن الممارسة بتراكمها تتنزل سلوكا والسلوك هذا يمتد ليصل إلى دافع نسقي ثقافي وعلى هذا الأساس تكون أصالة الفعل داخل نسق ثقافي ويجد مجاله الفكري وإبداعه ومن خلال ذلك يمكننا أن نعتبر الذاكرة العربية مرتبطة بهذه الثقافة القائمة على المماثلة والمشاكلة بين السلوك والفكر ولهذا كان الشعر العربي ديوان العرب يعرف بها حاله وحله وعلى هذا الأساس كانت الأزجال الأولى وهي تحاكي حركة وسكون الناقة ويتمثل المشي في السرد ممثلا في السرد اعتبارا لحال العربي الذي عرف بترحاله وإن كان ذلك تمثل شعرا ولكن أمكننا أن نتمثل ذلك سردا، من خلال منظور زمن الرحلة وعلى هذا الأساس أردنا أن نقتفي هذا الأثر من خلال نماذج .

كلمات مفتاحية : سرد ،مشي ،زمن ،تمثل ،منظور.

مقدمة

اعتنت اللغة العربية بالكلمة وجعلتها نواة أولى في معرفة وفهم الصور، التي تشغل بال الباحث في معانيها في سوق التداول ،حين تتوجه لمصلحة ما ،نحو معنى جديد وكلمة (الكلمة والكلم : الجرح) «المشي» قبل ها المقام معنى أنتجته سوق المعاجم بمعناه اللغوي ،الذي يدور في دائرة الأثر ويتسع صدر المعجم لهذه الكلمة فنجد لها مرادفات مختلفة ،يأخذ كل منها معاني تصف الحال والمآل الذي هو عليه من تلك الكلمات ، يحضرنا من الكلمات هذه الدالة على نفسها وفي مكنونها مادة ثرية ، نرى أنها تسعفنا في بحثنا هذا ، نقتصر هنا على بعضها فمنها الأوصاف التي يكون عليها فعل مشى في قولهم « أتل يأتل أتلا (بالكسر) واتلانا: قارب الخطو في غضب قال الشاعر:

أراني لا آتيك غـــــلا كأنما
أسأت وإلا أنت غضبان تاتل

فترى أن كل وصف له مآله من التعبير والمغزى والمقصد الذي ينتهي عنده مراد المتكلم وهو يعكس كما ذكرنا السوق التداولية في مناحي الحياة للغة العرب ، في الزمن الحضاري الذي تملكهم وامتلكوه ويمكن للمتأمل في الاستعمالات المذكورة أنها تخدم مطلبين :أولهما زمني من

خلال الحركة التي تكون عليها الخطى وثانيهما مكاني معنوي يحفل بالأوصاف ،التي فيها سكينة فتتصاقب الخطى مع حيزها فمنها المسرعة التي فيها تنافر وعدم استشعار بالسكينة ويمكن أن نستحضر هنا بعض الشواهد على ما ذكر، منها ما ورد في قوله عليه الصلاة والسلام عن مكة» [١]

إنيِّ أعلم أنَّك أحبُّ البلاد إلى الله، وأحب البلاد إليَّ، ولولا أنَّ أهلك أخرجوني منها ما خرجت» فيدل ، وعندما كان بلال يشتد به الحنين إلى مكة، فينشد:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة
بواد وحولي إذخر وجلـــــيل
وهل أردن يوما مـــــياه مجنة
وهل يبدون لي شامة وطفيل [٢]

وقبل ذلك يمكن أن نعود إلى حركة تمرد قادها شعراء الصعاليك وهم من عرفوا بأسفارهم ورحلاتهم المتمردة على سكون القبيلة وسلطتها حتى إن الشعر المنسوب إليهم تجد فيه مسحة الثورة ،التي عاشوها واختيارهم هذا الترحال كشكل يحتوي موضوعات القصائد الشعرية التي نظمها هؤلاء «إنّ انقطاع الصّلة بين الصعاليك وبين قبائلهم، من نواحٍ متعددة؛ اجتماعية واقتصادية و سياسية...أدّى إلى انقطاعها فنيا، وهذا الشرخ الذي حدث بينهما، وَلّد لديهم رؤى مختلفة ومخالفة في كثير من الموضوعات التي جادت بها قرائحهم، وإنْ غابت بعض الرؤى، كما جاءت في شعر القبائل، فإنّ الصعاليك وضعوا لها معادلا موضوعيا، تُردَّد في شعرهم، بحكم المحيط الذي ألفوه، بطبيعته، ووحشه، وإنسه، وبحكم مغامراتهم، وتربصهم بالقبيلة وأملاكها، وقوافل تجارتها؛ فحضر – بشكل جليّ- الوحش الذي اختاروه أهلا بديلا، لأنهم لجأوا إلى أمكنته، وسكنوا كهفه، واعتصموا بأعالي الجبال» [٣] .

تحدى هؤلاء سلطة القبيلة وتخترق خطواتهم هذه الأنا الجمعية إلى الذات المتمردة ويتمثل لهذه الخطوة الشكل ،الذي يتناسب معها شعرا «على أنّه جزء لا يتجزّأ من ذاتيته الأعمق غورا، بينما يؤلف الشكل الذي يتظهّر به في نظره، هو كفنان، الوسيلة الأولى، اللازمة، العليا، لوضع المطلق، وروح الأشياء في متناول الإدراك» [٤]

وقد كان الحال هنا مع المعاصرين من الشعراء ،الذين كان هذا شأنهم في ترحالهم وأصبح المشي يمثل فعلا وظيفيا في نظمهم للشعر ومن بينهم الشاعر الفرنسي رامبو الذي يحضر في كتاب: المشي فلسفة [٥] يذكر فريديريك غرو هذا الشاعر بوصفه مشّاءً ينقل عنه قوله: «أنا أمشي على قدمي، ولا شيء أكثر من ذلك»، مشى رامبو إلى المدن الكبرى فكانت مصدر الهام وقربا لتحقيق طموحاته الأدبية. يحضر المشي في جميع مراحل حياة رامبو بل ويختزلها أيضًا، خاصةً حين نعلم أن فبعضها أي أعماله الشعرية كان لها شرف الظهور في طرقات والشوارع التي مر عبرها قصائده ولدت على الطرقات» التي مشى فيها حتى تورمت إحدى ساقيه، واضطر الأطباء إلى قطعها. هذه لحظة فارقة في حياة الشاعر الفرنسي الذي ظل، رغم اشتداد مرضه الذي ألزمه الفراش، في انتظار ساق اصطناعية يواصل بها المشي بوصفه، حسب غرو، هروبًا متواصلاً من مكانٍ ما، وسعيًا مستمرًا للوصول إلى آخر». [٦]

وكذلك الحال مع شاعر أخر إنه الشاعر الفرنسي جيرار دي نيرفال، الذي يقول غرو إن المشي كان عنده نتيجة لشعوره بالكآبة، هروب من الواقع أحيانًا، وعودة إلى الطفولة وذكرياتها وأحلامها في أحيانٍ أخرى. وفي كلتا الحالتين، يبدو المشي محاولًة لتجاوز كآبته، غير أن الأخيرة كانت أقوى لدرجة أنها جعلت من المشي: «سعيًا وراء المصير والإلحاح على بلوغ النهاية (...) إلحاح مهووس بأن يؤكد ما هو متوقع» (ص ١١٩) [٧]

زمن المشي زمن السرد

لازمت حكمة المشي كطقس من طقوس التدبر والتفكير ،بحيث يروى من ذلك أن لقب المتجول ارتبط بأرسطو لأنه كان عندما كان يقوم بتعليم مريديه كان يتجول ذهابا وإيابا ومثله من الفلاسفة والمفكرين فقد اعتبر المشي مصدر الهام وإيقاع لتصريف الأفكار وتشكيلها وقد اعتبره آخرون سلوكا لبزوغ الأفكار واقتطافها في هذا الطقس الروحاني، يروي (ريبيكا سولنيت، في تاريخ المشي) أنه « في أفضل حالته، هو تلك الحالة التي يندمج فيها العقل والجسد والعالم، وكأنهم ثلاثة أشخاص يتحاورون أخيرا، ثلاث نعمات اجتمعت، وفجأة، شكلت مقطوعة. المشي يسمح لأجسادنا أن تكون في العالم دون أن تنشغل به يمنحنا الحرية لنفكر دون أن نخوض تماما داخل أفكارنا» [٨]

يفيدنا هذا القول من الناحية التقنية في مجال السرد ويحيلنا على الصيغة ،التي هي إحدى التقنيات الهامة في الكتابة والتحليل السرديين، بحيث يحيلنا فعل المشي على الزوايا ،التي تشتغل عندما نكون في حالة مشي أو سكون ،بحيث تتفاعل مع المشي حالات ووضعيات ،يكون معها المعني طرفا في محيطه وهو في حالة المشي ،إنها حالة أخرى يمكن أن ندرج فيها أيضا المكون الأساسي أيضا تقنيات الكتابة والتحليل السرديين وهو الزمن زمن السكون وزمن المشي، يمكن أن نقول هنا بعبارة سارتر المعبرة بقطع رأس الزمن» كمقارنة بين الحالين ، إنه حالة إضفاء صفات على الأفكار المجردة ،يعكسها المكان ونحن نتفاعل معه فيساعدنا هذا الأخير على تحقيقها وتنزيلها ويجعلها في حالة اندماج قبول من قبل الفضاء [٩]

يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل دي مونتان»تنام أفكاري إذا ما جلست طويلا؛ لا يتحرك خيالي وحده مثلما يفعل عندما تتحرك قدماي «

في سياق هذا القول ، يمكن أن نتحدث عن صلة المشي بالسرد ،على الأقل من وجهة نظر هذه الزوايا بل إن مؤشرات يستند عليه هذا الموضوع في المحاضن الغربية وهو ينتظر إطلالة من وجهات عربية في موارده الغنية ويمكن أن نرصد وجهة نظر ربما تفسر هذا التباين بحكم ما تعبر عنه الرواية الحديثة من مبادئ وأصول فهي رهينة المدينة كشكل وجوهر» تقنية كتابة التجربة الحضرية الحديثة، تلك التي تكون فيها المدينة سلسلة متواصلة من الاحتكاكات مع الناس الذين يعرفون عن بعضهم البعض القليل، حيث يلتقون بالصدفة ويفترقون بسرعة، هذه الكتابة التي برزت خاصة حول باريس في القرن التاسع عشر مع شارل بودلير وإيميل زولا وغوستاف فلوبير، ثم مع مارسيل بروست وجيمس جويس وفيرجينيا وولف، وهي أيضا ما يسمى «بكتابة المتجوّل» حيث «تصبح قراءة النص مثل المشي على الرصيف نفسه... ويتجاوز العمل كونه نصا عن المدينة إلى كونه اندماجا للتجربة الحضرية والنص نفسه، وينتهي كرواية وحيدة ليشمل تعددية التجارب في المدينة» [١٠]

نحاول أن ننقل من هذه الثقافة ما يمكن أن يصل بين الكلمتين من قرائن ودوافع في حالات الاشتغال الفكري كتابة في كنف الفنون وهنا ننقل هذا الوصف الجيد لهذه الصلة في حياة يقول روسو: «لم أستمتع بالسير مثلما كنت أفعل في أيام شبابي. عندما كبرت، فرض عليّ العمل والالتزامات والأحمال أن ألعب دور الجنتلمان وأستقل عربة، لأجد حينها أن أشغالي ومشكلاتي وضيقي يستقلونها معي، وبدلا من أن أشعر كما كنت أشعر من قبل بمتعة الرحلة، صار همي الوحيد هو الوصول لوجهتي». [١١]

يعكس لنا القول صلة جلية بين الإبداع والمشي كما يحيلنا وهو الأهم عن الزمن وزوايا النظر ،التي

تحيط لا بالمحيط والمقصود هنا المدينة ،التي يراها الكثيرون مركز الاشتغال السردي والسبب المباشر في نشأته وهو على كل يحيلنا على نقاش عربي في هذا المجال في نشأة هذا الفن في ظل وجود أو غياب المدينة كشكل وفكر ،هذا يحيلنا فعليا كيف نتفاعل مع المحيط وكيف يقوم هذا التفاعل على جملة من التمثلات ،التي من بينها هجرة الأفكار وتحاقلها مع العمل الفكري ،على غرار الكتابة السردية في نوعها المميز : الرواية ننقل هنا شهادة أخرى ،تأتي على هذه الروابط ومخيلة أصحابها يقول المُفكر والأديب هنري دافيد ثورو عن هذا: «أشعر بالقلق عندما أجد نفسي قد سرت ميلا في الغابات بجسدي دون عقلي. ففي مشية بعد الظهيرة، أكون مسرورا عندما أنسى كل مشاغل الصباح والتزاماته لكنني في بعض الأحيان، أجد صعوبة في إبعاد تلك الأفكار عن رأسي. ثم أتساءل، ماذا عساي أفعل في الغابات وأفكاري تدور حول أشياء خارجها وأول ما تطأ أقدامنا الطريق وقد تركنا كل شيء لنسير فقط، تتخذ أفكارنا ومشاعرنا منحى مختلفا كثيرا عن ذلك الذي يراودنا في غرف المكتب أو البيت المغلقة»[١٢]

في الجريمة والعقاب لدوستيفيسكي ننقل هذا المسرد» الأسقف الواطئة والغرف الصغيرة تخنق الروح والعقل « وتقول وولف: «ونحن نخرج من البيت في مساء رائق بين الرابعة والسادسة، نتجرد من ذاتنا التي يعرفها الأصدقاء، نصير جزءا من جيش المجهولين الذين يسيرون في الشوارع». تتحدث وولف بعد ذلك عن ثقل تلك الهوية التي يحمل كل غرض وكل قطعة أثاث في البيت تفصيلا منها: «نجلس في غرفنا محاطين دائما بتلك الأغراض التي تعبر عن ذواتنا وتفرض علينا ما تحمله من ذكريات». أما خارج البيت، خارج ذلك الحيز المُثقَل بالذات والذكريات، نسير خفيفين كالهواء، مجرد جسد يمشي وعين تبصر ما حولها: «نغلق الباب وراءنا ويختفي كل ذلك. القوقعة التي تختبئ وراءها أرواحنا لتجعل نفسها مختلفة عن الآخرين تنكسر، ومن كل تجاعيد وصلابة تلك القوقعة، لا يبقى سوى محارة تدرك الأشياء، عين عملاقة».[١٣]

لا شك أن المدينة ،التي تعد فضاء للإبداع وغزارة المخيلة هي الدافع الأكبر لهذا الدفق السردي ،الذي كانت عليه الكاتبة تقول «»أثناء مرورك، أثناء نظرك، كل شيء يبدو كما لو كان مرشوشًا، مصادفة وبشكل إعجازي، بمسحة من الجمال، كما لو أن أمواج التجارة التي ترمي أحمالها بدقة فوق شواطئ شارع أكسفورد لم تلق هذه الليلة سوى الكنوز. بلا نية للشراء، تنظر العين بسخاء لمّا حولها وتُجمّل كل شيء».[١٤]

وكذلك هي التمثلات فعندما نتمثل النص في مكان وعمران بأدوات واليات مفعمة بالحمال ،الذي نراهن من خلاله في مكاشفتنا لطبيعة هذا النص وكيف يتفاعل بصورة عمرانية مع الموجود والرغبة في ما لو كان عليه الموضوع بالصورة التي يراها النص ويراها من خلال فعل القراءة ،التي بدورها تكون كشفا عن معطى لم يفصح عنه النص ضرورة ،يقول تيزفتان تودورف عن المكان في أحد كتبه بأنه «فضاء عالم النص، وهو ليس لغويا وان كانت أداته اللغة. انه تقنية، حركة زمن السرد» [١٥].

في جهة من محل أو وفي رصيف هناك، يشارك الجميع بدور معين ،يعطي مساحات أفضل لحرية الكلام ،حرية الجسد ،الأفكار في المقهى ،سينما أماكن عامة ... نرتادها وكثير من التفاصيل بحيث لو عدنا إلى معدل النشاط الحسي وساعات الكلام الذي تحدثناه في هذه الأمكنة لذهلنا هذا ما يمكن أن يحصل عفويا في حياتنا اليومية العادية ولكن اللحظات هذه هي مصدر الهام عند البعض ، تحدثنا فرجينيا وولف تقول في سياق ما

هذا الكلام « يمكننا أن نخترق قليلاً تلك الحيوات الأخرى، أن نذهب داخلها بعيدًا كفاية لنعطي أنفسنا إيحاءً خادعًا أننا لسنا مربوطين لعقل واحد، أنه بإمكاننا ولو لثواني ارتداء أجساد وعقول أخرى. يمكن للواحد منّا أن يصير بهذا خادمًا، أو صاحب حانة، أو مغني شارع. وأي سرور ودهشة يفوقان تلك التي تعترينا عندما نترك الخطوط المستقيمة لشخصياتنا وننحرف وراء الخطوات التي تقودنا لحيوات غيرنا من البشر؟ «[١٦]

إنها علاقة مخاتلة بين خطى وأفكار ،شيئا يبدو عصيّا على الاستيعاب ،يمكن أن تتقارب الدوافع التي تجعل سوق التداول قي حياة المجتمعات أكثر شيء يدفع بغزارة التمثل والتنزيل ، في كتاب «تاريخ المشي» لصاحبته ريبيكا سولنيت ، تحاول الكاتبة أن تحفز هذا التحاقل في سوق التداول تقول: «يُولّد إيقاع المشي نوعا من إيقاع التفكير، حيث المرور عبر المساحات يُحفز ممرات موازية عبر الأفكار. يخلق هذا تناغما غريبا بين الممرات الداخلية والخارجية، تناغما يشير إلى أن العقل أيضا هو، نوعا ما، مساحة، وأن المشي هو طريقة لقطع تلك المساحة. فكثيرا ما تبدو الفكرة الجديدة لنا وكأنها مَعلم في تلك المساحة، معلم كان هنالك منذ البداية، وكأن التفكير هو عبارة عن سفر نصل عبره لذلك المعلم وليس مخلوقا من لا شيء »[١٧]

فكما نرى يشتغل زمن السرد بحيوات متعددة ،أثناء تزامنه مع فعل المشي ،حيث تتجلى زويا نظر مكثفة من هنا وهناك، تحتاج إلى مخيلة واقدة ،إنها كما يقول جون بول كوفمان. " أن نحصل على قبضة من الهواء النقي وتجوال بلا كلفة تتوجهما: الحرية، حيث المتجوّل الطليق يختار الاتجاه الذي يريد، ويذهب ويرجع من دون أن يستشير أحداً، هذا هو معنى المشي، أو إنه: تجوال منعش متقشّف يحتاج الساقين لا غيرهما، يضع أمام السائر جمالاً لا يتوقعه، كما لو كان المشي تحرّراً لطيفاً تنتظره مكافأة. فعندما نمشي تأتينا الصور والذكريات والأفكار مهرولة، آخذة بعدا قهريا [١٨]

المشي وزوايا النظر

في هذه اللحظة ، استشعرنا محيطنا ونحن نرمي بالخطوات الأولى المتحررة ، مندفعين نحو كل الاتجاهات ،إنها المتعة التي ستلازمنا ما دمنا على قدم وساق في هذه الحياة ،إنها الرغبة العارمة التي يتكثف فيها الزمن ليغرف من الحياة كل جميل ومشاكسة كل فضول ، في رحلة زمن صافي لم يتدنس بعجلة التفكير والتقانة الحديثة ،تلك التي جعلت من الإنسان مسخا ومخلوقا يهوى العبودية(القابلية :مالك بت نبي) ،التي جرتها التقنية الحديثة ،أين تكبح فيها رغبة المشي ويخطف زمن الحياة ، وراء زمن لاهث وراء المادة و تقديسها ، إنه تقديس منظور زمن ينسينا الصورة الأصل ، عندما لم يعد بمقدورنا أن نستشعر الحياة من خلال المشي ، بحث روسو في الطبيعة أين استشعر هذه الجنة وهو يمارس طقس المشي في الغابة «طوال بقية اليوم، كنت أتوغل في الغابة، أبحث فيها، وقد وجدت هناك صورة الزمن الأول الذي كنت أرسم تاريخه بفخر» (ص ٦٣).[١٩]

زمن البدء الذي لا تغول ولا خبث فيه ولا دنس ، المشي في هذا الطقس زمن عتيق ، زكي يفوح بالجمال وجلال الفضائل والمكارم ، اكتشف روسو أن الجنة الحقيقية في البدائية ، إنه الخلاص المبارك من جحيم حديقة العالم الصناعية والأفكار التي أصبغها النظام الجديد ،من خلال المدينة وقيم الرأسمال ومعبود القرن المال ،هذا العهر الذي أفسد على الإنسان المشي ،بالنسبة لروسو ،إنه اللحظة الوحيدة المتحررة كما يقول من ضرورة حمل شعورٍ ما، خبيث أو أخوي، تجاه الآخر

الذي يكون حضوره محايدًا خلال المشي لكن زمن المادة يبدو أنه زمن لا مفر منه، في هذا المشهد حين تلبست بالإنسان متع الحياة القاسية على قيم الجمال «صار المشي هكذا غير عملي، أبطأ مما تسمح به سرعة الحياة الآن، ولنواكب تلك السرعة، استبدلنا أقدامنا بالسيارات، ضامنين بهذا أن نصل في أسرع وقت ممكن حيثما نريد، لكن مضيعين ما وفرته خُطانا من متعة استكشاف المكان. فمن نافذة سيارة مُسرعة، يتحوّل الأفق لبقعة غير مميزة الملامح، إلى دوامة من الأشكال العابرة والألوان. وهذا ليس الشيء الوحيد الذي نفقده بتوقفنا عن المشي، هنالك ببساطة متع متعددة وعوالم أخرى تفتحها لنا خطى أقدامنا عندما تترك الطريق المعتاد، وتذهب بعيدا عن سعيها الرتيب وراء قضاء مصالح الحياة. فكل طريق جديد نسير فيه بعيدا عن فلك اليومي والمعتاد، يفتح ممرا مقابلا لدواخل أرواحنا، وتحفر أفكارنا ممرات موازية داخل العقل. فباتساع رقعة السير تتسع النفس.»[٢٠]

يذكر روسو أيضا في هذا السياق « لم يقدَّر لي قط أن أكون أكثر تفكيراً، وأكثر استمراءً لوجودي وحياتي، وأكثر قرباً من حقيقتي مما كنت في تلك الرحلات التي كنت أقوم بها سيراً على قدمي، ففي المشي شيء ينعش نشاطي ويسمو بأفكاري. وأنا لا أكاد أفكّر عندما أكون ساكناً، لا بدَّ لجسمي من أن يكون في حركة حتى يتحرك عقلي» [٢١]

لقد خاض كثير من المبدعين تلك التجربة ،التي راهنوا فيها على خطاهم لتحمل أفكارهم واختراق عوالم بديلة ، الأمر فيه بهجة يحتويها المشي برحابة، يخرج النفس إلى سعة حتى وإن كان الأمر متعلقا بنوع المشي ،بغرض حياتي أو بطواعية من الوجهة الوظيفية المحددة في لحظات متحررة من الحسابات ، التي تحيل دون متعتنا بالحياة ، يكون المشي انعتاقا من الرتابة ،من مصاعب الحياة وقساوتها فمن شأن ذلك أن يقود النفس إلى السكينة ويأخذنا إلى حيوات متعددة ،في أزمنة أشد تفاؤل ، من نور المصباح في الأماكن الضيقة الحاجزة إلى نور الصباح ،في الفضاء المفتوح أين تتوارد الخواطر عبر الحنين وعبر التطلعات لزمن أفضل ،تتناغم معه تلك اللحظات كحركة وسكون وقافية ناعمة وبحر متناغم ،منتظر أن ترى الكلمات إيقاعها المنتظر فتنتعش النفس على امتداد تلك الإيقاعات على امتداد الخطوات وامتداد المسار ليعانق هذا الامتداد سكون الزمن وسكينته ، كان كريغارد الانطوائي والمكتئب منذ الولادة، يحتاج إلى بعض الضوضاء، إلى بعض الضجة المدينية لكي ينسى حزنه الشخصي ويستعيد مقدرته على التفكير والكتابة. وهذا ما وجده في كوبنهاغن التي كان المشي في شوارعها وسيلته الوحيدة للاحتكاك بالآخر، لأن يكون بين الناس، وهو العاجز عن مخالطتهم ونسج صداقات معهم[٢٢]

الحديث هنا عن المشي في الطبيعة،حديث عن موضوعات جميلة لكن الحديث عنها من منظور أو زاوية المبدع هو ما يجعل قيمة العمل الحقيقية و التي خلدها الزمن لكتاب وأدباء ومفكرين، في لحظة البحث عن الزمن الجميل ،عن مدن فاضلة وعاصمة الفطرة ،التي اغتصب منها حكم هذه المدن بفعل زمن التوحش ،زمن مدينة كانتونات تظم ملايين البشر ، يسيرون في كل الوجهات بجانب بعضهم دون تمهل ،غرباء يحضر أيضًا في كتاب فريديريك غرو هنري ديفيد ثرو ،من الذين ارتموا في الطبيعة في غاباتها والعيش فيها في موقف مبكر من الرأسمالية بدايات القرن التاسع عشر ،إن المشي يقول ثرو ليس: «مسألة حقيقية فقط، وإنما هو مسألة واقع كذلك. المشي هو القيام بتجربة الواقع. ليس الواقع من حيث هو مظهر خارجي مادي خالص، وليس من حيث هو ما يهم الذات، ولكنه

واقع ما يصمد: إنه مبدأ الصلابة، والمقاومة» (ص ٧٨)»[٢٣]

لكن يحمل ذلك بدوره متعة أخرى ،بالنسبة للبعض ففي حين تنحصر العلاقات في الأماكن المحصورة كالقرى والمداشر ،بحيث الصلات مقرونة بالقرابة والسلوكات المحدودة ،ضمن نسق قبلي ،تكسر المدينة بطريقة راديكالية هذا النسق ،إلى نسق فيه تحرر فعلا من تبعة القبيلة لكن تستسلم وتصبح في نسق آخر ،حيث تتدافع الأجساد في موجات بشرية ،ساعات الظلام تقترب ،الأنوار والمصابيح تجعل الليل نهارا لا ينقطع معها السيل البشري ،الحنين مرة إلى المكان الضيق ،الذي يحيلنا على راحة مؤقتة ولحظات لاستعادة الأنفاس ،هذه العودة التي ينتظرها المشاء في هذا الفضاء الرتيب زمنيا وتتكرر معه التفاصيل نفسها ،التي ننتظر أن نكررها في اليوم الموالي .

المشي :بوليفينيا زمن ومنظور

كتاب «المشي فلسفة للمفكر والفيلسوف الفرنسي لفريديريك غرو(مفكر فرنسي١٩٦٥) كتاب فلسفي(ترجمة سعيد بوكرامي) ،عبارة عن تأملات في موضوعات متنوعة حول المشي وسلسلة من التجارب لكتاب ،مفكرين ،شعراء يعتبر المشي بالنسبة إليهم مصدر الهام اعتبر أن المشي نشاط ذاتي ، سنده الوحيد قدمان فقط ،دون اكراهات أو لوازم أخرى ،حركة تبرز حركة مرور مرسومة بين شبكة من النقاط ،التي تجعنا نلتقي مع الآخرين في مشاغل الحياة أو في نقطة بعيدة لتأملات الذات أو في أمكنة ،حيث مواعيد مختلفة تجعلنا في مرماها ،بين حركات بطيئة وسريعة ،بين اشتغال الذات بما حولها وبين ارتباطها بمصلحة الأخر ،حيث يمكن أن تكون تلك اللحظات زمنيا في تمدد أو انقباض فتحدد طبيعة الأحداث وهو ما يشغل كما ذكرنا مكونات وأدوات التحليل السردي «يضيف فريديريك غرو إلى ما سبق أن المشي، على عكس الحكمة القديمة والمدارس الفلسفية التي اهتمت بالفصل والتمييز بين مشاعر الفرح واللذة والسكينة والسعادة، يتيح المجال لتجربة جميع هذه الاحتمالات بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة في آن معًا، وتحديدًا حين تكون الغاية من المشي هي التنزه»[٢٤]

مشى نيتشه في البداية هربًا من صداعه، ثم وجد في المشي فرصة لمحاورة الذات وتأليف الأفكار التي شكلت أساس أكثر مؤلفاته أهمية ،المشي عند نيتشه في الحقيقة كان إرادة لانتصار الجسد المهزوز بالإسقام ،نسق وفهم للحياة التي كان عليها المفكر في لحظة ما ، يكشف المشي مصدر الهام بعدما كان في أحوال كثيرة أخرى وسيلة لإعادة استرجاع القوة والإرادة ،إنه في هذه اللحظة يكتشف نيتشه ذاته وفي هذه الظروف الهادئة يحاورها عن قناعاته ومنها كانت الكتابات المتنوعة ،التي يعرفها القارئ منها هربًا من صداعه وعجزه عن القراءة، فإذا بالمشي يتحول، مع مرور الوقت، إلى فرصة لمحاورة الذات وتأليف الأفكار «المسافر وظله» الذي يقول إنه أنجزه خلال المشي وبفضله: «كل شيء في هذا الكتاب، ما عدا ربما بعض الأسطر، تم التفكير فيه وأنا أمشي، وتسجيله على عجل في ستة دفاتر صغيرة». (ص ٢١)[٢٥].

أصبح المشي بالنسبة إليه مجالا للتفكير والاشتغال الفكري و مصدر الهام حتى انه اشتهر بمقولته بأنه يكتب لا بيديه بل بقدميه ويقول: «لا تُصدق أي فكرة لم تولد في الهواء الطلق أثناء التحرك بحُرية، الجلوس -قلتها مرة وسأكررها ثانية- هو أكبر خطيئة».[٢٦] يعلق فريدريك جروس أن الأفكار «الطازجة» تولد خارج حدود الحوائط، حيث الأفق الممتد، وحيث الجسد يسير وتتدفق

معه الأفكار في حيوية وانتعاش. يقول نيتشه: «نحن لا ننتمي إلى أولئك الذين لا تأتي أفكارهم سوى من الكُتب. فمن عادتنا التفكير في الخارج، سائرين، قافزين، مُتسلقين، راقصين، ويا حبذا لو كان هذا عند جبال وحيدة، أو بالقرب من البحر، حيث آثار الأقدام نفسها تقف كشواهد متأملة». فالأفكار التي لم تغسلها أشعة الشمس ولم تطوقها نسمات الهواء، الأفكار التي ولدت من أفكار أخرى هي ليست سوى إعادة تدوير لها، تصير عطنة كالغرف المغلقة التي أنجبتها.[٢٧] كتب نيتشه لشقيقته رسالة يذكر فيها بأنه يبدأ نهاره «بالمشي لثماني ساعات يومياً. وفي الأثناء أؤلف أفكاري». في هذه القرية، تحوّل نيتشه إلى المشَّاء الكبير الذي عرفه تاريخ الفلسفة فيما بعد لقد اعتاد هؤلاء المشي طويلا في أحضان الطبيعة، حتى إن أخت الأخير عندما سُئلت عن مكان مكتب أخيها أشارت للأفق حيث الخضرة والأشجار، وفي سيرهم هذا، كان أن واتتهم أفضل أفكارهم.

خاتمة

يحيلنا موضوع المشي والسرد معرفة الشبكة الدلالية المصاقبة(ابن جني) بين المدلولين واقترانهما في سوق التداول ،نستطيع القول أن ما وجدناه هنا من صلة ما هو الإطلالة راهنة بزمن وبمعلومة ،ترهن أمرها للزمن وأمرها لزاوية نظر أيضا ،ترهنها اللحظة التي كتبت فيها وأيضا لحظة وقعها وأثرها ومدى استيعابها وتنزيلها ساحة الفهم ،التي ترتبط بمآلات هذه الورقة في حدود الاستيعاب وإيصال ذلك بالقناة ،التي تأمل أن تتفوق الورقة البحثية في إيصالها ولأهمية الموضوع ومثله بالنسبة إلينا نأمل أن تتفوق المساعي في هذا الجمع الكريم ،لإفتكاك الفتح وتحقيق شبكة تداولية معرفية بهذا الخصوص .

الهوامش

١) ينظر موسوعة المعاني مادة (أ.ت.ل) https:// -www.almaany.com/ar/dict/ar

٢) ينظر موسوعة الدرر السنية https://dorar.net/ ٥٨٥٣/hadith/sharh

٣) ينظر عبد الله إبراهيم النثر العربي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، ٢٠٠٢ .

٤) جورج فيلهلم فريديريش هيغل، الفن الرمزي الكلاسيكي الرومانسي – ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨ نقلا عن محمد بَرُّونة شعر الصعاليك. قراءة في المتن https://journals.openedition.org/ ١٠٤٦/insaniyat

٥) فريديريك غرو :المشي فلسفة ترجمة سعيد بوكرامي دار معنى للنشر و التوزيع ٢٠٢١

٦) ينظر مصطفى ديب كتاب المشي فلسفة معنى المشي و أثره https://www.ultrasawt. com/ عبد الله إبراهيم موسوعة السرد العربي دار مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ٢٠١٦

٧) المرجع نفسه ابتداء من ص ٥٢

٨) المرجع نفسه

٩) ينظر قاسم سيزا أحمد: بناء الرواية. دار التنوير. بيروت ١٩٨٥

١٠) مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية. ترجمة سعيد منتاق. سلسلة عالم المعرفة. جويلية ٢٠٠٥.

١١) مها فجال كيف يساعدنا المشي على الإبداع والتفكير ؟ https://www.aljazeera.net/ ١٢ /٢٠١٩/٠١

١٢) المصدر نفسه وينظر عبد الله ابراهيم السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع, ٢٠٠٠

١٣) ينظر جيرارد برانس قاموس السرديات ترجمة السيد إمام مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع

١٤) ينظر المرجع نفسه

١٥) ورف تيزفتان: ما البنيوية. ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي - الناشر: دار توبقال للنشر

١٦) مها فجال كيف يساعدنا المشي على الإبداع

والتفكير ؟ https://www.aljazeera.net/ ١٢ /٢٠١٩/٠١ ينظر سعيد يقطين رهانات الرواية العربية: بين الإبداعية والعالمية، (بالاشتراك مع محمد القاضي)،سلسلة رؤى ثقافية، رقم١، النادي الأدبي بالرياض،١٤٣٢-٢٠١١

١٧) ينظر المصدر نفسه

١٨) يوسف عدنان الجسد المفكر حكمة المشي وفلسفة الاقدام١٢/١١/٢٠١٧.http://rachidelalaoui .٣٩_blog-post/١١/٢٠١٧/blogspot.com html

١٩) فادي توفيق أنت تمشي إذن أنت تفكر https:// ./٠٤/٢٠١٨/www.alarabiya.net/qafilah ٢٠١٨/٠٤/٠٤

٢٠) مها فجال كيف يساعدنا المشي على الإبداع والتفكير ؟ https://www.aljazeera.net/ ١٢ /٢٠١٩/٠١

٢١) فادي توفيق أنت تمشي إذن أنت تفكر https:// ./٠٤/٢٠١٨/www.alarabiya.net/qafilah ٢٠١٨/٠٤/٠٤

٢٢) المرجع نفسه

٢٣) المرجع نفسه

٢٤) ينظر مصطفى ديب كتاب المشي فلسفة ..معنى المشي وأثره فبراير ٢٠٢٢ .https://www. ultrasawt.com

٢٥) فريديريك غرو :المشي فلسفة ترجمة سعيد بوكرامي دار معنى للنشر و التوزيع ٢٠٢١ ص ٢١

٢٦) المرجع نفسه ص ١٧

٢٧) المرجع نفسه ص٢٢

المصادر والمراجع

- فريديريك غرو :المشي فلسفة ترجمة سعيد بوكرامي دار معنى للنشر و التوزيع ٢٠٢١ .
- جيرارد برانس قاموس السرديات ترجمة السيد إمام مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع
- سعيد يقطين رهانات الرواية العربية: بين الإبداعية والعالمية، (بالاشتراك مع محمد القاضي)،سلسلة رؤى ثقافية، رقم١، النادي الأدبي بالرياض،١٤٣٢-٢٠١١
- سعيد يقطين ، دون كيخوطي :قراءات مغربية ن منشورات كلية الآداب ، عين الشق / الدار البيضاء ، ٢٠٠٦(ص. ٥٥ – ٦٨).
- عبد الله ابراهيم السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع, ٢٠٠٠
- عبد الله إبراهيم موسوعة السرد العربي دار مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ٢٠١٦
- عبد الله إبراهيم النثر العربي القديم، الدوحة، المجلس الوطني للثقافة، ٢٠٠٢ .
- عبد الله إبراهيم موسوعة السرد العربي دار مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ٢٠١٦
- قاسم سيزا أحمد: بناء الرواية. دار التنوير. بيروت ١٩٨٥
- مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية. ترجمة سعيد منتاق.سلسلة عالم المعرفة. جويلية ٢٠٠٥.
- عبد الله ابراهيم السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع, ٢٠٠٠
- جيرارد برانس قاموس السرديات ترجمة السيد إمام مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع
- تودورف تيزفتان: ما البنيوية. ترجمة: عبد الكريم الشرقاوي - الناشر: دار توبقال للنشر
- سعيد يقطين رهانات الرواية العربية: بين الإبداعية والعالمية، (بالاشتراك مع محمد القاضي)،سلسلة رؤى ثقافية، رقم١، النادي الأدبي بالرياض،١٤٣٢-٢٠١١
- فادي توفيق أنت تمشي إذن أنت تفكر https:// ./٠٤/٢٠١٨/www.alarabiya.net/qafilah ٢٠١٨/٠٤/٠٤
- مصطفى ديب كتاب المشي فلسفة ..معنى المشي وأثره فبراير ٢٠٢٢ https://www.ultrasawt. com
- مها فجال كيف يساعدنا المشي على الإبداع والتفكير ؟ https://www.aljazeera.net/ ١٢ /٢٠١٩/٠١
- موسوعة المعاني مادة (أ.ت.ل) https:// www.almaany.com/ar/dict/ar- /٨٤٪AA٪D٩٪D٨٪A٣٪ar/٪D٨
- موسوعة الدرر السنية https://dorar.net/ ٥٨٥٢/hadith/sharh
- محمد بَرُّونة شعر الصعاليك. قراءة في المتن https://journals.openedition.org/ ١٠٤٦/insaniyat

النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق

د. عزيز لطيف أديكليكن
قسم اللغة العربية، جامعة إلورن، إلورن نيجيريا

المصطلحات الأدبية في معانيها وغايتها متفاوتة، فلكل منها وظيفة خاصة تتميز بها، ومع توسّع مجالات الأدب العربي لابد من معرفة ما يرتكز عليه كل من فروعه، لأن الأدب محيط بكل نصّ فكري شهد نور الحياة.

وأما النقد فهو الذي يتمحور على المعايير المرسومة في إصدار الحكم على أي عمل أدبي، وقد انبسط غوره بمرور الأزمان حيث رسم العلماء له عناصر خاصة يوظفها الدارس الأدبي في دراسة أي نصّ أدبي. ثم توسعت حديقته بظهور مدارس نقدية فانقسم إلى الأدب الحديث والقديم.

ثبتت له فيما بعد نظريات مال إليها النقاد فبرّروها وأثبتوا لها قواعد ومبادئها، فالعمل النقدي بتراوح في ظل النظريات والتطبيق حيث ينظر الناقد في نظرية نقدية فيدرسها ليقف على مزاياها قبل الخوض في دراسة النصّ المختار فيحكم عليه.

ترمي هذه المقالة إلى معرفة حقيقة النقد الأدبي على حسب فهم الباحث بعد الوقوف على آراء العلماء ثم معرفة غاية النظرية الأدبية على حسب ما ذهب إليه النقاد إلى جانب معرفة علاقتها بالعمل الأدبي وعلاقتها بدراسة الأعمال الأدبية ذاتها.

وستلقى المقالة الضوء على النقاط الآتية:

- المقصود بالنقد الأدبي
- النظرية النقدية
- النقد الأدبي في الجانب التطبيقي
- النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق.

النقد الأدبي

ذهب العلماء إلى مترابطة في تعريف كلمة النقد فتوافقت تعاريفهم في أنه يعني الإبراز والكشف عن حال الشيء من جهة جودته أو ردائته.[١]

وبالنظر في هذا المصطلح يتألف من كلمتين هما «النقد» و«الأدبي» وكما ذكرنا سابقا أن لعلماء النقد تعاريف متباينة لكلمة «النقد». وقد استعمل العرب من قديم الزمان كلمة النقد لعدة معاني منها الإعطاء والتمييز والمناقشة وإظهار العيوب، وإذا كانت هذه المعاني هي ما تستعمل له كلمة النقد فلا غرو في أن نقول بأن المقاصد كلها لا تزال باقية في مقاصد العلماء في الأوقات الراهنة، وهي تعني عملية فحص الأشياء ومعرفة صفاتها والتمييز بين جيّدها ورديئها.

والأدب مثل غيره من الفنون الجميلة،

فهو تعبير جمالي أداته الكلمة الراقية المنسوجة شعرا أو المحبوكة نثرًا.[٢] وهو تعبير لغوي جميل، ينقل إلينا العواطف والأحساس والمعاني بأسلوب خاص يختلف عن أسلوب الكلام العادي، ويؤثر فينا بجماله وقوته، وله قوالب كثيرة منها القصيدة والقصّة والمسرحية والمقالة والسيرة والخطبة.[٣]

والنقد الأدبي هو فن دراسة النتاجات الأدبية دراسة تقوم على التحليل والشرح والتفسير، لتذوقها تذوّقا صحيحا، والحكم لها أو عليها بموضعية وإنصاف. فأهم ما يهتم به الدراسة النقدية هو النتاج نفسه، وذلك بإظهار ما يمكن فيه من الخصيص الفني يبقيه أسلوب الكاتب في كتابته أو الشاعر في شعره.

النظرية النقدية:

مرّ النقد الأدبي بعصور مختلفة مما جعله منقسما إلى النقد القديم والحديث، ويحسن الوقوف على نظرية الأدب القديم والحديث ثم تقارن بينهما إدراك ما يتسم به كل منهما.

نظرية النقد القديم:

عاش النقد في ظلال الملاحظات التي لا تعدو الانطباع والتعبير عن الانفعال الذاتي في عبارة مقتضبة[٤] ثم اتسعت مجالات النقد باتساع ثقافة النقاد فوقفوا على قدر موسّع من المعرفة ليكون لهم عونا في رصد قيمة الأعمال الأدبية وتحليلها فيضمنوا سلامة أحكامهم وصوابها. فكان النقد قد مرّ بمرحلتين، مرحلة ما قبل المنهجية ومرحلة المنهجية حيث رسمت له معايير يوظّفها الناقد للقيام بدراسة أي عمل أدبي.

يمثل القرن الثالث الهجري مرحلة متقدمة قياسا للقرون التي سبقته حيث يعتبر حلقة مهمة من حلقات الفكر النقدي عند العرب بعد أن كان النقد في الأغلب الأعم عبارات مبثوثة في المصادر يتناقلها الرواة والأخباريون.[٥]

وانقسمت الحركة النقدية من حيث التذوّق إلى لغة النقد التطبيقي، الفلسفي والنظري، وتنظر هذه المقالة إلى لغة النقد النظري والتطبيقي.

النظرية في النقد القديم:

النظرية، هي نسق المعرفة الشاملة لإعطائه معنى البناء الذي تتكامل فيه الأسس والأصول التي تعين صاحبه على تقديم تصوّرات معينة إزاء القضية ميدان البحث.

والنظرية النقدية، هي الأسس والقواعد التي تهدف إلى قراءة الآثار الأدبية قراءة بيانية ولغوية ودلالية وتحاول في الوقت نفسه فتح الطريق إمام فضاءات التأويل لجعلها محدودة وحرة لعديد من القراءات المختلفة.[٦] وهذا التعريف أوسع نطاقا مما كان عليه النقد في العصور الغابرة مع أن الهدف فيهما واحد.

هناك النظرية النقدية تتطرّق إليها نقاد أمثال الأمدي والقاضي والجرجاني والمرزوقي خاصة في نظرية عمود الشعر، فتجدر الإشارة إلى هذه النظريات للوقوف على مداها وغايتها.

نظرية عمود الشعر:

يحمل هذا المصطلح في لغة للنقد العربي معيارية القياس التي تنبحث عن أوجه التماثل بين الشعر المحدث في العصر العباسي والشعر العربي القديم في جاهلية وإسلاميّة. وهناك قياس تبنّاه هذا المصطلح، وهو عند النقاد متباين، فمنهم من يتجه إلى المجموع الكلي ومنهم من يتجه إلى عبر ذلك وهو متباين في معطياته حين كان لغة معيارية تقويمية تتلمس التطابق بين الشاعرين. وقد تغيرت معياريته عند بعض النقاد حيث استخدموه لغة وصفية تقدّم مجردًا على أنّه نظام قابل للتجديد والتوصيف وبيان العناصر والأبواب فيه.[٧]

صفوة القول، يعني هذا المصطلح عند

بعض النقاد كامدي الوضوح على المستويات كافة في اللفظ ووالمعنى والاستعارة وغيرهما من وسائل الأداء، وهو يعني بعمود الشعر معيارا لفوز الشعر الواضح من الغامض أو شعر الأوائل والمحدثين. وأما القاضي الجرجاني فحوّل مقاييس هذه النظرية إلى مقوّمات أهمها شرف المعنى وصحته، جزالة اللفظ واستقامته، الإصابة في الوصف المقارنة في التشبيه وكثرة الأمثال في التشبيه.[٨]

نظرية النظم

هذا المصطلح يمس مراعاة البناء اللغوي في الوظيفة النقدية وهو المعروف بالنحو والمعنى أو نحو المعاني. وهو يراعي العنوانات النحوية بتقديم المعاني التي يترشح عنها المستوى التأليفي في الجملة العربية. وقد قدّم هذه النظرية عبد القاهر الجرجاني، ويعني به البلاغة كما اعتبرها الباحث، لأنه يتناول مستوى النحو والبلاغة في نص أدبي ما. ويهتم عبد القاهر بوصف التفاعلات القائمة بين المكوّنات النحوية داخل الجملة الذي يقدم الدلالة الفنية.[٩]

المقصود بهذا المصطلح كما حدّده عبد القاهر الجرجاني هو خلق الصلات والروابط النحوية بين أجزاء الكلام بحيث يكون هناك الربط بين كل تركيب بوجود العلاقة بين أجزاء الكلام، وهذا المصطلح في الأجزاء النقدية يعني نحوية الاتجاه.

إن الاختلاف بين المقصود بالجانب النظري في النقد القديم والحديث ليس واسعًا إذا دققنا النظر فيهما. فهما في اتجاه واحد إلا أن العملية النظرية في العصر الحديث تشمل جميع ما يصطلح عليه نقاد العصور القديمة إضافة إلى أشياء أخرى.

تشمل الجوانب النظرية للنقد في العصر الحديث نقد العمل الأدبي من حيث الشكل فيعالج نقد[١٠] الكلمة والصورة البيانية وموسيقي الوزن والقافية، ولعل الموازنة بين النظرية النقدية في الأدبين القديم والحديث يكشف اللثام عن غاية كلّ من هؤلاء النقاد.

قضايا النقد القديم التي تنظر في اللفظ والمعنى والتي تتضمن ثلاث قضايا لا يختلف من القضايا التي عالجها نقاد العصر الحديث من حيث الغاية والهدف الذي يرمي إليه العمل. فقضية اللفظ والمعنى ننظر في ثلاثة مظاهر الصحة والخطأ، وهو تبيّن الناقد مواطن الصحة والخطأ الذي يطرقه الشاعر ويخضع هذا التقدير إلى فهم الناقد للمعنى والحكم عليه في ضوء معطيات العصر الذي يعيش فيه.[١١]

الصدق والكذب

هذه القضية من قضايا النقد الأدبي القديم، فقد تطرّق النقد إليه في العصر الإسلامي وامتدت شوكته إلى القرن الرابع الهجري. والمقصود به هو المطابقة الواقع أو عدم المطابقة للواقع.[١٢] وقد قسم النقاد الصدق إلى قسمين والكذب إلى قسمين. فهناك الصدق الفني والواقعي والكذب والفني والواقعي، والصدق الفني هو الذي يصدر عن أصالة الأديب أو إمكانيته لرسم شيء أراده إثباته في ذهن سامعه، وإذا وُفِّق في ذلك فقد صدق في الفن وإن وفق في التعبير عن إحساس صادق فقد كذب في الفن فبينما يكون كذبًا من الناحية الواقعية فهو صادق من الناحية الفنية. وذهب النقاد في هذه المسألة إلى آراء مختلفة.[١٣] والوضوح والغموض هو المظهر الثالث، وهو الذي ينظر في إبراز الغيوب من نص معيّن.

إذا دقّق القارئ النظر في مسألة النظرية النقدية في النقد القديم والحديث يدرك أن الغاية واحدة والمصطلح متباين بيد أن النقد

الحديث توسع في إطاره عند تناول هذه المسألة وذلك لبلوغ النقد مكانة لم يكن بالغها في الأدب القديم.

النظرية في النقد الحديث

المقصود بالنظرية في النقد الأدبي الحديث هي المقاييس الذي يتناولها كثير النقاد في عمليتهم النقدية فصارت فيما بعد معايير خاصة يستخدمها الدارسون في دراساتهم الأدبية المختلفة.

يشهد النقد -حديثا- تطورات عظيمة وسّعت آفاقه وأبعدت غوره، وقد رسم النقاد نظريات خاصة لكل نوع من الأنواع الأدبية. فمسألة الشكل المضمون، والأسلوب ودلالة الأثر الأدبي هي الأسس الفنية لنقد الشعر. والناقد عندما يتناول قصة ينظر في الحدث والشخصية والبيئة والأسلوب بينما ينقد المسرحية بالنظر في موضوعها وكيفية تنسيقها ثم الشخصيات والأسلوب. وكلّ نظرية من هذه النظريات تحمل في طيّاتها نقاط جانبية يتوسّع الناقد فيها حين العمل.

والواضح هو أن النظريات والأسس لا تتوحّد مع النتاج الأدبي بوصفه عملا فرديا فهي لم توجد ولم تتم متجردة من الأعمال الأدبية في مجموعها وملابساتها.[١٤]

والنظريات النقدية في العصور القديمة والحديثة تتبنّى مقاييس خاصة لتذوّق الأعمال الأدبية بأجناسها المختلفة. ويلاحظ أن الفرق بين ما ذهب إليه النقاد في العصور الحديثة هو التوسع والتفكيك لما قد ذهب إليه القدماء فمسألة الشعر مثلا تشمل الشكل والمضمون في النقد الحديث بينما تنظر مسألة النظم في الشكل وما يمس العاطفة والخيال.

النقد الأدبي في الجانب التطبيقي:

كانت النظريات كمصطلح عليها النقاد القدامى هي الأسلحة الموظفة لتناول نتاج أدبي معيّن. فمثلا نظرية عمود الشعر يحمل معيارية القياس التي تبحث عن أوجه الثماثل بين الشعر المحدث في العصر العبّاسي والشعر العربي القديم في جاهليّة وإسلاميّة الذي عدّ محكا لاختيار القصيدة العباسية، وإذا التزمت عمود الشعر وقواعده فإنها تعد مبدعا لأن انجازه موافق لطريقة العرب.

تطوّرت عملية النقد في القرن الرابع الهجري بفضل جهود النقاد الكبار من ذوي التأليف الذي استوعب تفاصيل العملية الشعرية ابتداء من تقديم المفاهيم وانتهاء بالتصوّرات الموسعة.[١٥]

قدم ابن طباطبا والصولي وقدامة والآمدي صيغة العلم بالشعر على أنها تماثل من حيث المصطلح، حيث ارتبطت هذه الصيغة بمجموعة من الشروط المعرفية التي يجب توافرها في الناقد المتميّز بين الشعراء والمفاضلة بينهم ومعرفة الأسباب والعلل وراء هذا التمييز.[١٦]

أصبحت النقد عملية تطبيقية ولغة منهجية موضوعية أصبحت فيها المعايير قضايا كبيرة بعد أن كان حملا وحركة مجملة.

ومن المواطن التي اهتمت بها حركة النقد التطبيقية «صناعة النص» وهي مصطلح ينظر في الوقوف على قوانين عمل الشاعر والبحث عما يحقق الشعرية في الشعر ثم الوقوف على المستوى الإبداعي بتحقّق أقصى درجات الجودة. ويرى الآمدي الصنعة في الشعر استخدام أبي تمام لأنواع البديع بشكل مفرط.

ومن مواطن النقد التطبيقي مسألة الطبع والمطبوع والطبع يكشف عن طباقة تفسيرية أثر الحفظ والرواية في طبع الشاعر في محاولة

استقصاء تأثيرها في ملكات الشاعر. والمطبوع مصطلح وصفي معياري من إمكانية التمييز والتصنيف، والمطبوع عند الآمدي تحول إلى بؤرة تتجمع فيها قناعات الناقد ليقدم لغة تقترب من الأطر الواسعة لاحتواء هذه القصيدة.[١٨]

فالتطبيقية النقدية في النقد القديم تتمحور حول الإطلاع على شاعرية الشاعر من خلال شعره بالإشارة إلى جودته ورداءته والوقوف على صنعته وطبعه إلى جانب الإشارات إلى قوّة المعنى ونوعية اللفظ ثم الإكتشاف عن نسبته إلى قائله أو الإثبات في سرقيته.

فالنقد التطبيقي عند القدماء لم يحدّد على المستوى النظري، فقد اعتمد على معطيات محدّدة اسهمت مجتمعه في إبراز صور متنوعة له. وهي معطيات تجعل الناقد ينظر إلى النص الأدبي نظرة متكاملة، فحقيقته الحسن اللغوي الأصيل، والذوق الذي صقلته الدربة والتمرس بقراءة الإبداع، وإدراك أبعاده الفنية وقيمة الجمالية، وهو الأسس الذي ينبني عليه النقد ذاتيا أو موضوعيّا.[١٩]

النقد التطبيقي عند المحدثين:

كان مفهوم النقد التطبيقي عند المحدثين بعد أن ظهرت ملامح جديدة وتنوعة مادته من النصوص الأدبية، فن تحليل الآثار الأدبية والجانب التطبيقي في النقد الأدبي هو العمل الذي يتغلغل في تلك الأعمال الأدبية وهو منهج خاص تدعمه أسس نظرية أو تطبيقية عامة يتناول بدراسة مدارس أدبية أو شعراء أو خصومات يفصل القول فيها، ويسبط عناصرها ويبصر بمواضع الجمال والقبيح فيها[٢٠] وقد تطوّرت حركات نقدية عند المحدثين بتوسيع مجالها حيث كان النقد عملية مستقلة في ميدان الدرس الأدبي، وإذا كان النقد عملا مجملا أو حكمًا عامًا في النقد القديم فإنه قد طرق سبيلا أوسع دائرة وأعمق منهج في العصر الحديث، وهو العمل الذي يتعرّف الدّرس على العناصر المكونة لها بوصف كامل من نواحي شتى بحيث الخوض في دراسة المعنى والمبنى ثم الفكرة والمحتوى، ومع توسع معطيات النقد التطبيقي في النقد الحديث فقد بقي على بعض الشروط التي حددها النقاط القدامى يجب أن يتوافر في الناقد، وهي المعروفة بثقافة الناقد.

تعدّدت الدراسات النقدية التطبيقية عند المحدثين بتعدّد المذاهب النقدية التي تتسمى إليها، ولم تختلف آليات النقاد المحدثين في التعامل مع النص عمّا عرف عند النقاد القدامى بيد أن هناك اختلافا في المسمّيات.

آليات النقد التطبيقي في العصر الحديث:

الصياغة

يقصد بالصياغة كيفية بناء نصّ أدبي اتباعا للبناء أو الصياغة المألوفة، وإذا كان النص نثرا فلا بدا أن يكون مصوغا على المنهج المعروف لنوعية ذلك العمل وإذا كان العمل خطابة فلا بدّ من مواقعتها بالمنوال المرسوم لصياغة الخطابة، وعلى الناقد أن يطبّق النظريات المتفق عليها لدراسة الخطابة عدد دراستها ونقدها، فمثلا يستحسن من ناقد المسرحية أن ينظر في الموضوع وكيفية بنائها ثم كيفية تنسيقها والشخصيات الذين لعبوا الأدوار فيها ثم الأسلوب الذي وظّفه الكاتب في بناء مسرحيته.

الأخيلة:

يعتبر هذا عنصرًا من عناصر الإبداع الفني يظهر لدى الكاتب بصورة تلقائية عندما يتجاوز مرحلة تصوير الواقع العيني بصورة موضوعية، أو استعراض الأفكار والصور وإعادة تنظيمها وتركيبها لتكوين نماذج أو بنيات جديدة.[٢٠]

ووظيفة الناقد هنا هو الاكتشاف عن قوّة خيال المنتج والنظر في المصادر الكبرى لها

ثم الإثبات في إثارة العاطفة الصادقة في العمل الذي يجعل الخيال متحركا، وإذا انفعل الشاعر بموقف من المواقف انطلق خياله وكسا المعاني التي تتوارد على خاطره صورًا جميلة معبّرة. هذا الجانب هو الجانب الذي ينظر هي فيه الناقد البصير إلى ناحية النظر في استطاعة الكاتب في تحريك الجماد وانطاق الصامت.

الموسيقي:

يؤكّد النقد الحديث الحقيقة التي تربط بين النغم وبين النفس والطبع، وإذا تساوت الأبيات في الإيقاع والوزن وتشابهت الأجزاء في الحركات، والسكنات ينتج عنها تناسب عام.[٢١]

ينظر الناقد الحديث في عمل أدبي خاصة ما يمس الشعر فيواعي توافق الحالة النفسية مع الإيقاع الداخلي في البيت لم يضبط موسيقي الشعر إلا ظاهرها وهو ما تضبطه قواعد علمي العروض والقافية، ووراء هذه الموسيقي الظاهرة موسيقي خفية تنبع من اختيار الشاعر لكلماته، وما بينها من تلاؤم في الحروف والحركات، كل هذا وغيره هو الذي ينظر فيه الناقد الحديث مما جعله من معطيات النقد الحديث.[٢٢]

تناول نقاد العصر الحديث موسيقي الشعر فذهبوا إلى أراء مختلفة وجعلوها نظرية مهمة من نظريات النقد الأدبي التي بوظفها الناقد البارع في تناول أي عمل شعري تناولا نقدية.

العواطف:

كانت العاطفة معطية من معطيات النقد الأدبي الحديث، وهي عنصر من عناصر الأثر الأدبي الذي يتكوّن من عناصر أربعة هي الفكرة والعبارة والعاطفة والخيال. وهي الحالة الوحدانية والنفسية التي تسيطر على الأديب إراء موضوع أو فكرة أو مشاعره، والأعراب عما يحول بخاطره.[٢٣]

والمتوقع من المتذوّق الناقد، الحكم على ثبات العاطفة أو التحوّل، والقوة والضعف، والصدق والزيف والسموّ أو الهبوط. وإذا نجح الناقد في الحكم على المقاييس المذكورة فقد نجح في عملية نقده للعاطفة، وهذا يعتبر من آليات النقد الحديث.

الوحدة:

عنصر يعني بنية حيّة تامة الخلق والتكوين للقصيدة، فلا تعتبر فكرة مبعثرة قصيدة، والقصيدة العربية، نية نابضة بالحياة تتجمّع فيها أحساسات الشاعر وذكرياته، والقصيدة خاطرة مترابطة متداخلة تصوغها بصيرة الشاعر[٢٤] تجدر الإشارة إلى وحدية القصيدة من حيث توفق كلّ بيت مع بيت آخر من حيث العضوية والموضوعية لتكون أبيات القصيدة أبيات متآخية.

هذه والآليات المذكورة هي أهم ما طرقه نقاد العصر الحديث إضافة إلى ما بقي من الأسلوب والشخصية وغيرهما من مقاييس النقد الحديث.

ظهرت في مصر موضوعات جديدة للنقد الأدبي منها المناهج الدّراسية التي تنطو في المناهج التي تستخدمها الناقد لتناول العمل وصاحبه ثم دراسة البيئة التي تؤظّف لتعريف المصطلحات والكاتب والضمير الأدبي ثم الجميل، ومن الموضوعات الجديدة أيضا هي الفنون، وفيه تدرس المذاهب أو اتجاهات فهناك من يدعون للأدب القومي وهناك من يريدون للأدب حرية تامة في آداء الرسالة. والأصول الفكرية من الموضوعات الجديدة التي طرقها النقاد في مصر، وهي العناية بالمعاني الذهنية لأنها أصل في جمال الأساليب، وكذلك الأصول العاطفية والخيالية والأسلوبية.

النقد الأدبي بين النظرية والتطبيق:

تعني النظرية الأدبية دراسة مبادئ

للأدب وأسنافه ومعاييره وما إلى ذلك، بينما تنتمي الدراسات التي تركز اهتمامها على الأعمال الأدبية نفسها إلى النقد الأدبي وهو التطبيق.[٢٦]

يتضح لنا المقصود بالنظرية الأدبية والمعنى بالتطبيق حيث يعنى الأول المعايير الخاصة للأدب ودراستها، وهي الأصناف والمبادئ التي تجاذب أطرافها علماء الأدب انطلاق من العصور القديمة إلى العصور الراهنة، ويعني التطبيق دراسة هذه المعايير في عمل أدبي خاص من حيث مداها للحكم عليه وجعله في مكانته اللائقة به.

الخاتمة:

تدعو الحاجة إلى التوضيح والبيان عن المقصود بالنظرية النقدية والنقد التطبيقي لما قد تبقى في بعض العمليات النقدية من عدم التفريق بين الموضوعين.

حاول الباحث في هذه المقالة أن يعرّف النقد موضّحا المقصود بالنظرية النقدية والعملية التطبيقية، فتحدّث عن معطيات النقد العربي في العصور القديمة ثم الآليات التي استخدمها النقادبالقدامى، وأدرك أن الفرق بين الآليات القديمة والحديثة هي ما يتعلق بالمصطلحات. تبيّن الباحث أن النقاد القدامى عنوا بالأشكال أكثر من غيرها.

ظهرت في العصر الحديث مظاهر جديدة كست النقد رداء أوسع مما كان عليه في القديم، فتوسّع مجاله واضح تحيط بجميع نواحي النص من حيث الشكل والمضمون ومن حيث شخصية هي المظاهر التي تبنّاها النقاد لتناول الأعمال الأدبية وهي الآليات التي تستخدم التفتيش عن الحقائق التي تكمّن في تلك الأعمال بينما تكون في الأعمال المعينة. فالنظرية الأدبية تدرس مبادئ الأدب وأصنافه بينما تدرس العملية التطبيقية الأعمال الأدبية ذاتها.

يبدو من خلال هذه الأسطر اليسيرة أن الضرورة تستلزم البحث الدقيق عن المقصود بالنظرة والتطبيق لدى كل مدرسة نقدية.

الهوامش

١) عيسى علي العاكوب، التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط ١٩٩٧م، ص: ١٧.
٢) وليد عزّ الدين جرادي، المدارج في القراءة والأدب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٧م، ص: ٢٥.
٣) عبد الباسط عبد الرزاق بدر، وزارة شؤون المعاهد العلمية السعودية، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ، ص: ٨٩.
٤) عبد السلام محمد رشيد، لغة النقد العربي القديم بين المعيارية والوصفية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مدينة نصر القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م، ص: ٢٥.
٥) عبد السلام محمد رشيد، المرجع نفسه، ص: ٢٥.
٦) سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، مطبعة الآفاق العربية، القاهرة.
٧) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ١٠١.
٨) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ١٥٤.
٩) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ١٦٠.
١٠) أبو كريشة، النقد الأدبي الحديث: تاريخه وقضاياه، ص: ١٤٣.
١١) عبد الله جبريل مقداد، أضواء على النقد الأدبي القديم، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، دار عمّار للنشر والتوزيع الأردن، ص: ١٠١.
١٢) عبد الله جبريل مقداد، المرجع نفسه، ص: ١٠٦.
١٣) عبد الله جبريل مقداد، المرجع نفسه، ص: ٢٠٧.
١٤) محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، مطبعة النهضة، مصر ٢٠٠٤م، ص: ٩.

١٥) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ٦٧.
١٦) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ٦٧.
١٧) عبد السلام محمد رشيد، المرجع السابق، ص: ٨٠.
١٨) ياسر بن سليمان شوشو، النقد التطبيقي عند الصفدي: دراسة وتوجيه، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الأولى، ص: ١٩.
١٩) ياسر بن سليمان شوشو، المرجع نفسه، ص: ١٠٩.
٢٠) سمير سعيد حجازي، المرجع السابق، ص:٨٠.
٢١) أبو كريشية، المرجع السابق، ص: ١٥٧.
٢٢) شوقي ضيف، في النقد الأدبي، الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، ص: ٨٩.
٢٣) أبو كريشية، المرجع السابق، ص: ١٨٠.
٢٤) شوقي ضيف، المرجع السابق، ص: ١٥٣.
٢٥) عزّ الدّين الأمين، نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر، الطبعة الثانية ١٩٧٠م، دار المعارف، مصر، ص: ١١١.
٢٦) رينيه ويليك، ترجمة د. محمد عصفور: مفاهيم نقدية، طبعة ١٩٨٧م، الكويت، ص: ٨.

تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري -سورة البقرة نموذجا-

محمد أكرت
طالب باحث في سلك الدكتوراه، جامعة عبد المالك السعدي،
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، المغرب

ملخص

يعد تفسير التابعين من المصادر المعتمد في تفسير كتاب الله عز وجل، فقد كانوا ممن مَنّ الله عليهم بالاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم و تتلمذوا على يد الصحابة رضوان الله عليهم، فأخذوا من علمهم وأدبهم، فتنوعت مصادرهم واختلفت مسالكهم في تفسير كتاب الله تعالى، وتركوا لنا ثروة زاخرة وقيمة علمية كبيرة، عمل الإمام ابن جرير الطبري . رحمه الله تعالى . رحمة واسعة؛ على ادراجها واعتمادها في تفسيره المسمى :(جامع البيان عن تأويل آي القرآن) الذي يعتبر مرجعا لكثير من المفسرين ممن جاؤوا بعده، ونهلوا من علمه فهو إمام جليل وعلامة شهير؛ اتفق علماء السلف، والخلف على إمامته وفضله.

وقد جاء هذا البحث ليُسلّط الضوء على تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري من خلال سورة البقرة نموذجا، من أجل إبراز قيمة هذا الأصل، وبيان المصادر التي اعتمدها التابعون في تفسيرهم، والمسالك التي انتهجوها عند تفسيرهم للآيات.

الكلمات المفتاحية: القرآن – التفسير – التابعين- ابن جرير.

مقدمة

الحمد لله الذي نوّر بكتابه القلوب، وأنزله في أوجز لفظ وأعجز أسلوب، فأعيت بلاغته البلغاء، وأعجزت حكمته الحكماء، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله المصطفى، ونبيه المرتضى، معلم الحكمة، وهادي الأمة. أرسله بالنور الساطع والضياء اللامع، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. أما بعد:

فإن أولى ما تُصرف فيه الأعمار، وتُكابد فيه ساعات الليل والنهار، الفحص عن أسرار التنزيل، والكشف عن حقائق التأويل وإن من أهم ما يشتغل به المشتغلون، ويؤلف فيه المؤلفون، وينشط له الدارسون كتاب الله سبحانه وتعالى.

ولم يكن علم التفسير سهلاً، بل احتاج إلى أعلام أثبات ورجال سهروا الليالي، وقطعوا كل سبيل بُغية كشف معانيه، والبحث عن أسراره. وكان ممن مَنَّ الله عليهم بذلك اقتداء برسول الله صلى الله

عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم؛ التابعون رحمة الله عليهم. فتنوعت مصادرهم واختلفت مسالكهم في تفسير كتاب الله تعالى، فتركوا لنا ثروة زاخرة وقيمة علمية كبيرة.

ومن أجلّ التفاسير، وأغناها علما، وفقها، وتفسيرا: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» حيث عمل مؤلفه الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى، على ادراج ثروة ضخمة من الآثار واعتمادها في تفسيره، حتى عُدَّ تفسيره مرجعا في التفسير بالمأثور لكثير من المفسرين ممن جاؤوا بعده. فنهلوا من علمه فهو إمام جليل وعلامة شهير؛ اتفق علماء السلف، والخلف على إمامته وفضله، وقد صرح كثير من الأئمة بذلك، منهم الإمام السيوطي حيث قال : «أجمع العلماء المعتبرون أنه لم يؤلف في التفسير مثله»[١].

وقد جاء هذا البحث ليُسلّط الضوء على تفسير القرآن بأقوال التابعين في تفسير الطبري من خلال سورة البقرة نموذجا، من أجل إبراز قيمة هذا الأصل، وبيان المصادر التي اعتمدها التابعون في تفسيرهم، والمسالك التي انتهجوها عند تفسيرهم للآيات معتمدا على التصميم التالي:

صدرت البحث بمقدمة بينت فيها أهمية الموضوع وتصميم البحث، ثم قسمت البحث إلى مبحثين:

خصصت المبحث الأول للحديث عن المصادر التي استقى التابعون منها تفسيرهم، ثم تحدثت عن مسالك التابعين في التفسير.

أما المبحث الثاني: فخصصته لقيمة تفسير التابعين عند ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان، حيث أبرزت عناية الامام الطبري بتفسير التابعين، وتقديمه على من بعدهم في الجملة.

المبحث الأول: مصادر ومسالك التفسير عند التابعين:

المطلب الأول: مصادر تفسير التابعين:

أقصد بهذا العنوان المصادر التي اعتمد عليها التابعون في تفسيرهم للقرآن الكريم وهي ترجع في الجملة إلى: القرآن والسنة وأقوال الصحابة واللغة العربية والاجتهاد والاستنباط ثم أهل الكتاب.

١-القرآن الكريم

بلا شك فإن أعظم ما يفسر به القرآن الكريم هو القرآن نفسه، فالله تعالى أعلم بمراده، لذلك نجد التابعين شأنهم في ذلك شأن علماء التفسير عنوا بهذا النوع من البيان أشد العناية، وسلكوا في ذلك مسالك شتى.

ومن أمثلة اعتماد التابعين على القرآن في تفسير القرآن؛ عن قتادة قوله: «(قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عندَ اللّه خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ)[٢]، وذلك أنهم قالوا: (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى)[٣] ، وقالوا: (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ)[٤] فقيل لهم: (فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)[٥]»[٦].

وفسّر قتادة قوله تعالى: (والسَّمّاءّ بِنَاء)[٧]، قال: «جعل (السَّمّاءّ سَقْفا)[٨]». وفي قوله تعالى: «(الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشا)[٩]، فسرها بقوله (مِهَادا)[١٠]»[١١].

وعن عطاء في تفسير قوله تعالى: (فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ)[١٢]، «الفسوق: المعاصي كلها، قال الله تعالى: (وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ)[١٣]»[١٤].

٢-السنة النبوية

السنة النبوية موضحة للقرآن مبينة له، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره. وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)[١٥]»[١٦].

لذلك اعتمدها التابعون في تفسيرهم وان اختلفوا بين مقل ومكثر نسبيا، حيث نجد المدرسة المدنية من أكثر المدارس عناية بالسنة رواية ودراية، ثم المدرسة البصرية، أما المدرسة الكوفية والمكية فقد غلب عليهما جانب الورع في هذا الباب، فقلّت روايتهما عن النبي صلى الله عليه وسلم[١٧].

كما تنوعت مسالكهم في الأخذ بها ومن أمثلة ذلك:

عن قتادة في قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لَّا تَشْعُرُونَ)[١٨]، قَالَ: «كنا نحدث أن أرواح الشهداء تعارف في طير بيض يأكلن من ثمار الجنة، وأن مساكنهم سدرة المنتهى، وأن للمجاهد في سبيل الله ثلاث خصال من الخير: من قتل في سبيل الله منهم صار حيا مرزوقا، ومن غلب آتاه الله أجرا عظيما، ومن مات رزقه الله رزقا حسنا»[١٩].

فنجد قتادة يفسر الآية بأحاديث تتفق معها في الموضوع وهو فضل الشهادة في سبيل الله.

ومثاله أيضا ما جاء عن عطاء في تفسير قوله تعالى: (وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ)[٢٠]، قَالَ: الإنسان يحلف ألاّ يصنع الخير، والأمر الحسن، يقول: «حلفت»! قال الله: افعل الذي هو خير وكفر عن يمينك، ولا تجعل الله عرضة[٢١]. فقوله افعل الذي هو خير وكفر عن يمينك هو معنى حديث قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: (من حلف على يمين، فرأى غيرها خيرا منها، فليأتها، وليكفر عن يمينه)[٢٢].

٣-أقوال الصحابة

لعل المصدر الواضح التأثير الذي تلقى منه التابعون التفسير هو الأخذ من الصحابة الذين تربوا على أيديهم، وأخذوا بمناهجهم الاستدلالية، وتعلموا منهم طرق الاستنباط. لذلك نجد التابعين يأخذون بتفسير الصحابة ويقولون به، خصوصا تفسير الصحابي الذي يرفعه للنبي صلى الله عليه وسلم أو الوارد في سبب النزول بالصيغة الصريحة أو الوارد من باب الاجتهاد وجار على مقتضى اللغة، فإنهم في الغالب لا يخالفونه. فإذا تعارضت أقوال الصحابة، فإن التابعين يسلكون مسلك الترجيح بينها[٢٣].

ومن أمثلة اعتماد التابعين على تفسير الصحابة عن قتادة قال، كان ابن عباس يقول في قوله: (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ)[٢٤] قال، المناسك»[٢٥].

وعن سعيد بن جبير: أن أمير مكة سأله عن المولي، فقال: كان ابن عمر يقول: إذا مضت أربعة أشهر ملكت أمرها، وكان ابن عباس يقول ذلك[٢٦].

وعن مجاهد قال: «كنت عند ابن عمر فقال: «وإن تُبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه» الآية، فبكى. فدخلت على ابن عباس فذكرت له ذلك، فضحك ابن عباس فقال: يرحم الله ابن عمر! أوَ ما يدري فيم أنزلت؟ إن هذه الآية حين أنزلت غَمَّت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم غمًّا شديدًا وقالوا: يا رسول الله، هلكنا! فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا: «سمعنا وأطعنا»، فنسختها: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ) إلى قَولَه: (وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) [٢٧] فَتَجَوَّز لهَم مِنْ حديث النفس، وأخِذوا بالأعمال» [٢٨].

٤-اللغة:

اللغة العربية مصدر رئيسي من مصادر التفسير، وقد جعلها ابن عباس رضي الله عنهما قسما من الأقسام الأربعة للتفسير، حيث قال: « التفسيرُ على أربعةِ أوجهٍ: وجهٌ تعرفه العربُ من كلامها،

وتفسير لَا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لَا يعلمه إلا الله تعالى ذكره» [٢٩].

وقال ابن جرير: « وأن منه ما يعلم تأويلَه كلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن. وذلك: إقامةُ إعرابه، ومعرفةُ المسمَّيات بأسمائها اللازمة غيرِ المشترَك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصةَ دون ما سواها، فإنّ ذلك لَا يجهله أحدٌ منهم. وذلك كسامعٍ منهم لو سمع تاليًا يتلو:(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ) [٣٠]، لم يجهلْ أنّ معنى الإفساد هو ما ينبغي تركهُ مما هو مضرَّة، وأن الإصلاحَ هو ما ينبغي فعله مما فعلهُ منفعةٌ، وإنْ جَهل المعانيَ التي جعلها الله إفسادًا، والمعانيَ التي جَعلها الله إصْلاحًا. فالذي يعلمه ذو اللسان -الذي بلسانه نزل القرآنُ- من تأويل القرآن، هو ما وصفتُ: منْ معرفة أعيان المسمَّيات بأسمائها اللازمة غيرِ المشترَك فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة، دون الواجب من أحكامها وصفاتها وهيآتها التي خص الله بعلمها نبيَّه صلى الله عليه وسلم، فلا يُدرَك علمُهُ إلا ببيانه، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه» [٣١].

ولازال التابعون في عصر الاحتجاج باللغة، وقد كان لهم في تفاسيرهم اعتماد على اللغة، وهذا ظاهر في تفاسيرهم، ومن ذلك: قول ابن زيد عند تفسير قوله تعالى: (وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ)[٣٢] قال: «الشقاق: الفراق والمحاربة. إذا شَاقَ فقد حارب، وإذا حارب فقد شاق، وهما واحد في كلام العرب»[٣٣].

وعن السدي في قوله تعالى:(ولا يؤخذ منها عدل) «أما عدل: فيعدلها من العدل، يقول: لو جاءت بملء الأرض ذهبا تفتدي به ما تقبل منها» [٣٤]. ففسر العدل بالفدية.

ومعرفة لسان العرب كانت لها أثر كبير في تفسير التابعين، فعن عطاء في قوله: (لا تقولوا راعنا)، قال: كانت لغة في الأنصار في الجاهلية، فنزلت هذه الآية: (لا تقولوا راعنا ولكن قولوا انظرنا) إلى آخر الآية» [٣٥].

٥-الفهم والاجتهاد

اعتمد التابعون فهمهم في تفسير القرآن، وإبراز فوائده، وكان بينهم في ذلك اختلاف، نظرا لأن مرجع ذلك هو عقولهم وعلومهم[٣٦].

«وشملت اجتهاداتهم مواطن كثيرة، غالبا مما سكت عنه الصحابة، ومن أهمها:

- بيان المراد من النص، وذلك إذا كان النص خفي الدلالة بسبب إجمال في اللفظ، أو التركيب.
- رفع التعارض بين النصوص التي يوهم ظاهرها التعارض، وهذا من أكثرها.
- استنباط بعض الأحكام من النصوص القرآنية.
- لبان الفروقات بين ما تشابه من الكلمات، والمعاني، والتفسير بين النظائر.
- العناية الفائقة بدقائق من علم الكتاب العزيز، كمباحث عدّ الآي والكلمات في القرآن وغيرها» [٣٧].

فهاهو مجاهد يعمل نظره فيربط الآيات الكونية بالآيات القرآنية، فيقولك: كل حجر يتفجر منه الماء، أو يتشقق عن ماء، أو يتردى من رأس جبل، فهو من خشية الله عز وجل، نزل بذلك القرآن[٣٨].

والسدي يفرق بين ألفاظ القرآن بفهم دقيق فيقول عند تفسير قوله تعالى:(إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ)[٣٩] أما (السوء)، (فالمعصية)، وأما (الفحشاء)، (فالزنا)[٤٠].

وعن ابن جُريج، قال: «حدثني عبد الله بن كَثير، أنه سمع مجاهدًا يقول: الرّانُ أيسَرُ من الطَّبْع، والطَّبع أيسر من الأقْفَال، والأقفال أشدُّ ذلك كله»[٤١].

وقال سعيد بن جبير: مَا أعطِيَ أحدٌ ما أعطيت

هذه الأمة: (الذينَ إذا أصابتهم مصيبه قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صَلواتٌ من رَبهم وَرحمة) [٤٢]، ولو أعطيها أحدٌ لأعطيها يعقوب عليه السلام، ألم تسمعْ إلى قوله: (يَا أَسَفَى عَلَىَ يُوسُفَ) [٤٣]»[٤٤].

٦-أهل الكتاب

أقوال أهل الكتاب يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما وافق القرآن الكريم، فهذا النوع يُصدّق ويُتحدّث به.

القسم الثاني: ما يُكذِّبه القرآن، أو يخالف ما جاء به القرآن الكريم، فهذا يجب تكذيبه.

القسم الثالث: الأخبار التي لم يشهد لها القرآن بتكذيب أو تصديق، فهذا النوع يُستأنس به، ويُتحدّث به، من غير تصديق ولا تكذيب.

قال ابن كثير: «وما قصه كثير من المفسرين وغيرهم -فعامتها أحاديث بني إسرائيل، فما وافق منها الحق مما بأيدينا عن المعصوم قبلناه لموافقته الصحيح، وما خالف شيئا من ذلك رددناه، وما ليس فيه موافقة ولا مخالفة لا نصدقه ولا نكذبه، بل نجعله وفقا، وما كان من هذا الضرب منها فقد ترخص كثير من السلف في روايتها»[٤٥].

لذلك نجد الكثير من التابعين استندوا في تفسيرهم على كلام أهل الكتاب، «كان رجوع التابعين، إلى أهل الكتاب أكثر من رجوع الصحابة، ولكن يبقى الأمر في أن ما روي عنهم من أخبار إسرائيلية فهو في حكم الإسرائيليات»[٤٦].

ومن أمثلة ما روي في ذلك، عند تفسير قوله تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ)[٤٧] قص وهبَ بن منبهَ[٤٨] والسدي[٤٩] السبب الذي كان وراء تمليك الله طالوت على بني إسرائيل. قال وهب: « لما قال الملأ من بني إسرائيل لشمويل بن بالي ما قالوا له، سأل الله نبيهم شمويل أن يبعث لهم ملكا، فقال الله له: انظر القرن الذي فيه الدهن في بيتك، فإذا دخل عليك رجل فنش الدهن الذي في القرن...»[٥٠].

المطلب الثاني: مسالك التابعين في التفسير:

تنوعت الأساليب التي انتهجها التابعون في تفسيرهم للقرآن الكريم، واختلفت مسالكهم في ذلك.

وفيما يلي بعض ما وقفت عليه من مسالك التابعين في التفسير من خلال سورة البقرة:

أ-الدلالة على التفسير بالسياق

حيث يلحظ المفسر سياق الآية فيربطها بما بعدها أو بما قبلها. ومن أمثلة هذا المسلك؛ عن قتادة في قوله تعالى: (هُدى لِّلمُتَّقِينَ)[٥١]، قال: «هم من نعتهم ووصفهم فأثبت صفتهم، فقال: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[٥٢]»[٥٣].

ب-نظائر القرآن:

وهي تفسير الآية بأية أخرى متقاربة معها في بعض اللفظ والمعنى، وهنا يلحظ المفسر تناظر الآيتين، ويلمح إلى أنه لا فرق بينهما.

ومن أمثلة هذا المسلك:

عن مجاهد في قوله: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[٥٤]، قال: «لم تكونوا شيئا حين خلقكم، ثم يميتكم الموتة الحق، ثم يحييكم. وقوله: (أَمَتَّنَا اثنتين وأحييتنا اثنتين)[٥٥] مثلها»[٥٦].

وقد يفسر التابعي الآية بأية أخرى تحمل نفس الموضوع، وإن اختلف اللفظ، فيكون الاجتهاد حاضرا، ومثاله: قول مجاهد في قوله: «(فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ)[٥٧] الآية. قوله: (رَبَّنَا ظَلَمْنَا

أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا)[٥٨] حتى فرغ منها»[٥٩].

ت-توضيح المبهم:

فعن ابن جريج في قوله: (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ)[٦٠]. قال: «ذلك الميثاق الذي أخذ عليهم في المائدة: (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا)[٦١] إلى آخر الآية. فهذا عهد الله الذي عهد إليهم، وهو عهد الله فينا، فمن أوفى بعهد الله وفى الله له بعهده»[٦٢].

ث-بيان النسخ

عن الضحاك في قوله تعالى (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)[٦٣]، قال: «كانت النفقات قربات يتقربون بها إلى الله على قدر ميسورهم وجهدهم، حتى نزلت فرائض الصدقات: سبع آيات في سورة براءة، مما يذكر فيهن الصدقات، هن المثبتات الناسخات»[٦٤].

ج-بيان المحذوف من الجملة:

فعن ابن جريج، قال: الختم على القلب والسمع، والغشاوة على البصر، قال الله تعالى ذكره: (فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ)[٦٥] وقال: (وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً)[٦٦]»[٦٧].

ح-بيان معنى مفردة بمفردة أخرى:

عن أبي العالية في قوله: (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ)[٦٨] قال: «هو قوله: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا)[٦٩]»[٧٠].

خ-بيان التناسب:

عن الربيع بن أنس، في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا)[٧١] قال: «هذا مثل ضربه الله للدنيا، إن البعوضة تحيا ما جاعت، فإذا سمنت ماتت. وكذلك مثل هؤلاء القوم الذين ضرب الله لهم هذا المثل في القرآن: إذا امتلأوا من الدنيا ريا أخذهم الله عند ذلك. قال: ثم تلا: (فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ)[٧٢]»[٧٣].

د-تفسير المجمل

ومن ذلك ما جاء عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ)[٧٤]. قال: «إذا تولَّى سعى في الأرض بالعدوان والظلم، فيحبس الله بذلك القطر، فيهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. قال: ثم قرأ مجاهد: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[٧٥]. قال: ثم قال: أما والله ما هو بحركم هذا، ولكن كل قرية على ماء جار فهو بحر»[٧٦].

ر-بيان الكليات:

عن مجاهد قال: «كل (ظن) في القرآن (يقين)»[٧٧]. وقال ابن زيد: «(الرجز) العذاب. وكل شيء في القرآن (رجز)، فهو عذاب»[٧٨].

ز-توضيح مشكل:

فعن مجاهد: «(وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)[٧٩]، قال: مسخت قلوبهم، ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم، كمثل الحمار يحمل أسفارا»[٨٠].

س-بيان التقديم والتأخير في الآية

في قوله تعالى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ)[٨١]، «عن أبي العالية قال: في قراءة أبي بن كعب: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام)، قال: تأتي الملائكة في ظلل من الغمام، ويأتي الله عز

وجل فيما شاء»[٨٢].

ش-بيان التخصيص للعموم:

في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)[٨٣]. قال ابن شهاب: «جعَلَ الله هذه العِدة للمتوفى عنها زوجها، فإن كانت حاملا فيحلها من عدتها أن تضع حملها، وإن استأخر فوق الأربعة الأشهر والعشرة فما استأخر، لا يحلها إلا أن تضع حملها»[٨٤].

ك-توجيه القراءات: كان التابعون يقرؤون القرآن بتدبر ويتفهمون القراءة ويوجهون معناها ومن ذلك عن عكرمة أنه قال في هذه الآية: (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقونه)، -وكذلك كان يقرؤها-: «إنها ليست منسوخة، كلّف الشيخُ الكبير أن يُفطر ويطعم مكان كل يوم مسكينًا»[٨٥].

المبحث الثاني: قيمة تفسير التابعين عند ابن جرير الطبري

لقد شكل تفسير التابعين ثروة غنية، واحتل قيمة رفيعة، ومنزلة عظيمة في نفوس العلماء والمصنفين. وابن جرير الطبري رحمه الله تعالى، كان له قدم السبق في الاعتناء بتفسير السلف، وتفسيره يعدّ من المصادر الكبرى في التفسير بالمأثور.

وفيما يلي قيمة المروي عن تفسير التابعين عند الطبري من خلال سورة البقرة.

١-الحجم الكبير للآثار المنقولة عن التابعين:

حيث شكلت الآثار التفسيرية عن التابعين حوالي ثلثي تفسير الطبري، بمجموع بلغ ٢٢٥٧٦ رواية[٨٦].

وتميزت هذه الروايات بقوة أسانيدها وتعدد طرقها، فنجد الطبري رحمه الله تعالى يكثر من الطرق عن التابعي الواحد. كما أنه لا تكاد تمر بآية إلاّ ولتابعي قول فيها.

٢-اختلاف التابعين في التفسير ويمكن تقسيمه إلى نوعين:

«اختلاف تنوع وهو أن تحمل الآية على جميع ما قيل فيها إذا كانت معان صحيحة غير متعارضة، وهذا هو الغالب على تفسير التابعين.

واختلاف تضاد وهما القولان المتنافيان، بحيث لا يمكن القول بهما معا، فإذا قيل بأحدهما لزم منه عدم القول بالآخر[٨٧].

قال شيخ الإسلام بن تيمية: «الخلاف بين السلف في التفسير قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد»[٨٨].

ومن أمثلة اختلاف التنوع عند تفسير التابعين، قوله تعالى: (وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ)[٨٩]. فقال الشعبي: «إنه الذي يقع على الشجر فيأكله الناس، وقال مجاهد: صمغه، وقال قتادة، كان المنّ ينزل عليهم مثل الثلج. وعند قوله تعالى: (وَالسَّلْوَى) قال بعضهم: إنه طير يشبه السمان، وقال قتادة ومجاهد: طائر كانت تحشرها عليهم ريح الجنوب، وقال عامر الشعبي: إنه السُماني»[٩٠].

قال الشاطبي بعد أن ذكر هذا المثال: «فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها»[٩١].

٣-استدلال ابن جرير بأقوال السلف ومنهم التابعين لقبول المعاني وتصحيحها:

ومن ذلك قوله: «فقد أبان تأويل من ذكرنا تأويله من أهل التأويل قوله: (إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ)[٩٢] عن صحة ما قلنا في تأويله»[٩٣].

كما أنه يستدل بأقوال السلف من الصحابة والتابعين لرد المعاني وإبطالها ومن ذلك قوله معلقا على بعض الأقوال الباطلة: «وذلك دفع

لظاهر التنزيل، وما تتابعت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجاءت به الآثار عن الأئمة من الصحابة والتابعين»[٩٤].

٤-كل من روى له ابن جرير من التابعين قولا مستدلا به فهو من اهل التأويل، ويصفهم بالحجّة:

حيث قال عند تفسير قوله تعالى: (مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ)[٩٥]. «وذلك أن ظاهر الخطاب بذلك إنما هو للذين قال لهم جل ثناؤه: (اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا) والذين خوطبوا به هم من سمينا في قول الحجة من الصحابة والتابعين الذين قد قدمنا الرواية عنهم»[٩٦].

٥-يورد ابن جرير أحيانا قوله: (قال أهل التأويل)، أو (قال جماعة من اهل التأويل)، ثم لا يذكر إلا واحدا منهم:

كما في قوله: (وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل) ثم أسند عن السدي قوله: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[٩٧]، «أما (الموعظة) فالقرآن، وأما (ما سلف)، فله ما أكل من الربا»[٩٨].

«ويخرَّج هذا الصنيع من ابن جرير على وجهين:

أولهما: أنه اختصر واجتزأ بقول الواحد من السلف عن ذكر غيره ممن وافقه.

ثانيهما: أن قول الواحد مع عدم مخالفة غيره من السلف، وعدم ذكرهم، لغيره من الأقوال، بمثابة قول عامتهم[٩٩].

٦-عمل ابن جرير على توجيه أقوال التابعين:

وقد تميز في ذلك، بحسن توجيهه، وصحة فهمه لمقاصدهم، ودقة البيان عنهم. وفي ذلك يقول: «وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل وإن خالفت ألفاظ تأويلهم ألفاظ تأويلنا، غير أن معنى ما قالوا في ذلك يؤول إلى معنى ما قلنا فيه»[١٠٠].

ومن أمثلة ذلك: عند الحديث عن الحروف المقطعة في قوله تعالى: (ألَمٓ) وبعد أن استعرض ما جاء عن السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين وأهل العربية في تأويل الآية قال: «ولكل قول من الأقوال التي قالها الذين وصفنا قولهم في ذلك وجه معروف»[١٠١]. ثم بدأ يوجه كل قول.

٧-اعتنى ابن جرير رحمه الله بنقد مرويات التابعين:

كما أشار إلى ما في بعضها من نكارة أو غرابة، كما في قوله: «فإن ظنّ ظانّ أن الخبر الذي روي عن محمد بن كعب صحيح، فإن في استحالة الشك من الرسول عليه السلام - في أن أهل الشرك من أهل الجحيم، وأن أبويه كانا منهم، ما يدفع صحة ما قاله محمد بن كعب، إن كان الخبر عنه صحيحا»[١٠٢].

٨-القول بخلاف قول السلف خطا قطعا، إذ لو كان صوابا لقاله السلف من الصحابة والتابعين:

وقد قرر ابن جرير في مقدمته أن ضابط إصابة الحق في التفسير؛ عدم الخروج عن أقوال السلف؛ فقال: «فأحق المفسرين بإصابة الحق -في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل- أوضحهم حجة فيما تأول وفسر... كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد ألا يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة[١٠٣].

٩- أقوال السلف من الصحابة والتابعين حاكمة على أقوال أهل العربية:

ومن أمثلة ذلك:

قول ابن جرير: «والصواب في تأويل ذلك عندي: أن كل حرف منه يحوي ما قاله الربيع، وما قاله سائر المفسرين غيره فيه - سوى ما ذكرت من

القول عمن ذكرت عنه من أهل العربية...فإنه قول خطأ فاسد، لخروجه عن أقوال جميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين من أهل التفسير والتأويل. فكفى دلالة على خطئة، شهادة الحجة عليه بالخطأ»[١٠٤].

خاتمة

في ختام هذا البحث يتضح مدى الاهتمام الذي أولاه التابعون لكتاب الله تعالى وتفسيره، والثروة الغنية التي خلفوها، والتي تستحق مزيد اهتمام وعناية ودراسة.

كما نجد عناية ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان)، بتفسير التابعين والذي يعد عنده من الأصول المعتمدة، خصوصا وأنهم أخذوا كثيرا من التفسير عن الصحابة، وتملَّكوا الأدوات اللغوية والشرعية وكانوا على دراية بلسان العرب، ما جعلهم من المصادر المعتمد في التفسير، والأخذ بقولهم أولى من الأخذ عمّن جاء من بعدهم، دون إغفال انهم من أهل القرون المفضلة، مما يعطي لتفسيرهم مزية على تفسير من بعدهم في الجملة.

لذلك يوصي البحث بالتوصيات الآتية:

- تعميق الدراسة في تفسير ابن جرير الطبري، لأنه بحق ثروة علمية زاخرة بالمعارف.
- دراسة أصول التفسير، دراسة علمية تبرز قيمتها، وتحدد أوجهها، وتنفي الشبهات المثارة حولها.
- دراسة مناهج المفسرين في التفسير، والتركيز على جمع أصول التفسير وقواعده من أمهات التفاسير، وتصنيفها ودراستها.

الهوامش

١) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د. ط، ١٩٧٤م، ٤/٢٤٤.
٢) البقرة: ٩٤.
٣) البقرة: ١١٠.
٤) المائدة: ٢٠.
٥) البقرة: ٩٤.
٦) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة، د. ط، د. ت، ٢/ ٣٦٤.
٧) البقرة: ٢٢.
٨) الأنبياء: ٣٢.
٩) البقرة: ٢٢.
١٠) النبأ: ٦.
١١) جامع البيان ١/٣٦٦.
١٢) البقرة: ١٩٧.
١٣) البقرة: ٢٨١.
١٤) المصدر السابق، ٤/ ١٣٥.
١٥) النحل: ٤٤.
١٦) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ٤/٣١٤.
١٧) ينظر تفسير التابعين، عرض ودراسة مقارنة، محمد بن عبد الله بن علي الخضيري، دار الوطن للنشر، الرياض، د. ط، د. ت، ٢/٣٢-٣٣.
١٨) البقرة: ١٥٤.
١٩) جامع البيان، ٣/٢١٥. ومن الاحاديث في فضل الشهادة وأجر الشهيد ما رواه مسلم في صحيحه عَنْ مَسْرُوق قَالَ: سَأَلْنَا عَبْدالله هُوَ ابْنُ مَسْعُود عَنْ هَذه الآيَة: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذينَ قُتلُوا في سَبيل اللَّه أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عنْدَ رَبِّهمْ يُرْزَقُونَ) قَالَ: أَمَا إنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلكَ، فَقَالَ: «أَرْوَاحُهُمْ في جَوْف طَيْر خُضْر، لَهَا قَنَاديلُ مُعَلّقَةٌ بالعَرْش تَسْرَحُ منَ الجَنَّة حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمّ تَأْوي إلَى تلْكَ القَنَاديل، فَاطّلَعَ إلَيْهمْ رَبّهُمُ اطّلاَعَةً، فَقَالَ: هَلْ تَشْتَهُونَ شَيْئاً؟ قَالُوا: أَيّ شَيْء نَشْتَهي؟ وَنَحْنُ نَسْرَحُ منَ الجَنّة حَيْثُ شئْنَا، فَفَعَلَ ذَلكَ بهمْ ثَلاَثَ مَرّات، فَلَمّا رَأَوْا أَنّهُمْ لَنْ يُتْرَكُوا

منْ أَنْ يُسْأَلُوا، قَالُوا: يَا رَبّ نُرِيدُ أَنْ تَرُدّ أَرْوَاحَنَا فِي أَجْسَادِنَا حَتّىَ نُقْتَلَ فِي سَبِيلِكَ مَرّةً أُخْرَىَ، فَلَمّا رَأَىَ أَنْ لَيْسَ لَهُمْ حَاجَةٌ تُرِكُوا». صحيح مسلم، باب بيان أن أرواح الشهداء فيَ الجنة، وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون.١٥٠٢/٣

٢٠) البقرة: ٢٢٢.

٢١) المصدر السابق، ٤٢١/٤.

٢٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. كتاب الإيمان. باب ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه. ١٢٧١/٣.

٢٣) تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، ٦٥١/٢ فما بعدها.

٢٤) البقرة: ١٢٣.

٢٥) جامع البيان ١٢/٢.

٢٦) المصدر السابق، ٤٨٢/٤.

٢٧) البقرة: ٢٨٦.

٢٨) جامع البيان ١٠٧/٦-١٠٨.

٢٩) المصدر السابق ٧٥/١.

٣٠) سورة البقرة: ١١-١٢.

٣١) جامع البيان ٧٥/١.

٣٢) البقرة: ١٣٦.

٣٣) جامع البيان ١١٥/٣.

٣٤) المصدر السابق ٣٤/٢

٣٥) المصدر السابق ٤٦١/٢.

٣٦) مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ. ص٥٥.

٣٧) تفسير التابعين ٧١١/٢

٣٨) جامع البيان، ٢٤٠/٢.

٣٩) البقرة: ١٦٨.

٤٠) المصدر السابق، ٣٠٣/٣.

٤١) جامع البيان ٢٥٨/١.

٤٢) البقرة: ١٥٦-١٥٧

٤٣) سورة يوسف: ٨٤.

٤٤) المصدر السابق ٢٢٤/٣.

٤٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ٣٤٧/٥.

٤٦) فصول في أصول التفسير، مساعد بن سليمان الطيار، ص٥٥.

٤٧) البقرة: ٢٤٥.

٤٨) جامع البيان، ٣٠٥/٥.

٤٩) المصدر السابق، ٣٠٩/٥.

٥٠) المصدر السابق ٣٠٦/٥-٣٠٧.

٥١) البقرة: ١.

٥٢) البقرة:٢.

٥٣) جامع البيان ١/ ٢٣٣.

٥٤) البقرة: ٢٧.

٥٥) غافر: ١٠.

٥٦) المصدر السابق ١/ ٤١٩.

٥٧) البقرة: ٣٦.

٥٨) الأعراف: ٢٣.

٥٩) المصدر السابق ٥٤٥/١,

٦٠) البقرة: ٣٩.

٦١) المائدة: ١٢.

٦٢) المصدر السابق ٥٥٨/١-٥٥٩.

٦٣) البقرة: ٣.

٦٤) المصدر السابق ٢٤٣/١.

٦٥) الشورى: ٣٦.

٦٦) الجاثية: ٢٣.

٦٧) المصدر السابق ٢٦٥/١.

٦٨) البقرة: ٣٥.

٦٩) البقرة: ٢١.

٧٠) المصدر السابق ٥٣٨/١.

٧١) البقرة: ٢٥.

٧٢) الأنعام: ٤٤.

٧٣) جامع البيان، ٣٩٩/١.

٧٤) البقرة: ١٠٣.

٧٥) الروم: ٤١.

٧٦) المصدر السابق ٢٤٠/٤.

٧٧) المصدر السابق ١٩/١.

٧٨) المصدر السابق ١١٧/١.

٧٩) البقرة: ٦٤.

٨٠) المصدر السابق ١٧٣/٢.

٨١) البقرة: ٢٠٨.

٨٢) المصدر السابق ٢٦١/٤.

٨٣) البقرة: ٢٣٢.

٨٤) جامع البيان ٨٠/٥.

٨٥) المصدر السابق ٤٣٠/٣.

٨٦) محمد بن عبد الله الخضيري، التفسير بالأثر بين ابن

جرير وابن أبي حاتم، مجلة الدراسات القرآنية، التي تصدرها وزارة التعليم العالي بالسعودية، العدد الرابع، بتاريخ: جمادى الأولى ١٤٣٠هـ، ص ٧٧.

٨٧) فصول في أصول التفسير، ص٥٧

٨٨) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، ١٤٩٠هـ/ ١٩٨٠م، ص١١.

٨٩) البقرة: ٥٦.

٩٠) جامع البيان، ٢/٩١-٩٣.

٩١) الموافقات للشاطبي، ٥/٢١١.

٩٢) البقرة: ١٤٩.

٩٣) جامع البيان. ٣/٢٠٤.

٩٤) المصدر السابق، ١٧/٣٥١..

٩٥) البقرة: ٣٨.

٩٦) المصدر السابق، ١/٥٥٠.

٩٧) البقرة: ١٧٤.

٩٨) المصدر السابق، ٦/١٤.

٩٩) نايف بن سعيد بن جمعان الزهراني، الاستدلال في التفسير، دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م. ص٣٦٦.

١٠٠) جامع البيان. ٤/٥٨٤..

١٠١) المصدر السابق، ١/٢١١.

١٠٢) المصدر السابق، ٢/٥٦٠.

١٠٣) المصدر السابق، ١/٩٣.

١٠٤) المصدر السابق، ١/٢٢١.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م
- تفسير التابعين عرض ودراسة مقارنة، محمد بن عبد الله بن علي الخضيري، دار الوطن للنشر، الرياض، د. ط، د. ت.
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ط، ١٤٩٠هـ/ ١٩٨٠م.
- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (المتوفى ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ط، ١٩٥٥م.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، د. ط، ١٩٧٤م.
- محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار التربية والتراث، مكة، د. ط، د. ت.
- محمد بن عبد الله الخضيري، التفسير بالأثر بين ابن جرير وابن أبي حاتم، مجلة الدراسات القرآنية، التي تصدرها وزارة التعليم العالي بالسعودية، العدد الرابع، بتاريخ: جمادى الأولى ١٤٣٠هـ.
- مساعد بن سليمان الطيار، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ.
- نايف بن سعيد بن جمعان الزهراني، الاستدلال في التفسير، دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، مركز تفسير للدراسات القرآنية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

تقويم الكلام في ضوء اللسانيات العرفنية

د. خالد بن سليمان الكندي
أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية في كلية الآداب
والعلوم الاجتماعية بجامعة السلطان قابوس

&

د. محمد بن صالح الشيزاوي
أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية في كلية الآداب
والعلوم الاجتماعية بجامعة السلطان قابوس

مقدمة

شهد البحث اللساني تطوّرًا كبيرًا بإفادته من العلوم العرفنية (cognitive sciences)، وقد تولد عن هذا التلاقح ظهور اللسانيات العرفنية (cognitive linguistiques)، وهي لسانيات تنتفع من العلوم المهتمة بالإدراك (علم النفس، علم الذكاء الاصطناعي، علم الأعصاب، الفلسفة)، وتفترق عن اللسانيات العامة في أن هذه الأخيرة تسعى إلى إثبات أن هناك ظواهر مشتركة بين اللغات تنُمّ عن وحدة عقلية واحدة في الإدراك، في حين تؤمن اللسانيات العرفنية بالالتزام الإدراكي (Cognitive Commitment)وأنه ليس ثمة وحدة عقلية خاصة باللغة، وإنما هناك منظومة عقلية أعم تسيطر على جميع أنواع الإدراك البشري اللغوي وغير اللغوي، فالالتزام الإدراكي يبحث عن المبادئ الإدراكية العامة لا المبادئ الإدراكية الخاصة[1].

وظهرت في اللسانيات العرفنية نظريات متعددة، منها:

- نظرية الاستعارة التصورية conceptual metaphor لجورج لاكوف Goerge Lakoff ومارك جونسون Mark Johnson.
- نظرية الطراز prototype لإليانور روش Eleanor Rosch.
- نظرية الفضاءات الذهنية mental spaces أو نظرية المزج التصوري لجيل فوكونييه Gills Fauconnnier.
- دلالة الأطر frames semantic لتشارلز فيلمر Charles Filmer.
- النحو المعرفي التصويري cognative grammar للانغاكير Langaker.
- نظرية البنية التصورية conceptual structure لراي جاكندوف Ray Jakendoff.

ونحن في دراستنا «تقويم الكلام في ضوء اللسانيات العرفنية» نسعى إلى إعادة قراءة الأخطاء التي يقع فيها المتكلمون، والنظر إليها

من منظور اللسانيات العرفنية؛ لكي ننظر في دور الجهاز الإدراكي البشري في اقتراف هذه الأخطاء، وبيان أن للمنظومة المعرفية طبيعة لا تنفك عن هذه الأخطاء، فهي ليست أخطاء فردية اختيارية؛ بل أخطاء مبرمجة لا ينفك عنها البشر. وفيما يلي نعرض مبادئ للسانيات العرفنية، ونمثل لها من موضوع أخطاء المتكلمين.

المبدأ الأول: ليست معاني الكلمات إلا نوعًا من التصورات

إن «البناء الدلالي بناء تصوري»، وهذا يعني أن الدلالات (التي تصنعها الكلمات) والوظائف (التي تصنعها الكلمات والمورفيمات) لا تشكل إلا نوعًا من التصورات الذهنية، في حين أن هناك مشاعر وأفكارًا وأشياء لم تَنَل حظَّها من التشفير، فليس لها علامات لغوية تعبر عنها، ومن هذا أن اللغة الإنجليزية لا تشتمل على لفظ يعبّر عن الجزء من الوجه الذي ينبت منه الشارب[٢]، وهذا الجزء يسمى في العربية «العُنْفُقة»، ففي الحديث أن عبدالله بن بسر رضي الله عنه سُئل: «أرأيتَ النبيَّ الله صلى الله عليه وسلم كان شيخًا؟ قال: كان في عُنْفُقَتِه شعرات بِيض»[٣].

ومما تنبّه له النحويون المتقدمون في قصور اللغة عن التعبير عن كل الدلالات ما ذكروه من أن تثنية المصدر وجمعه لا يُراد منه حقيقةُ التثنية والجمع؛ بل يراد منه التكثير؛ لكن لَمَّا لم يكن في اللغة ما يعبر عن تكثير المصدر -أي وقوعه مرات- جعلوا المثنى والجمع سبيلًا إلى التعبير عن هذا التكثير. وخطّأ النحويون من يجمع المصدر، ومن هذا ما رُوي أن «محمد بن عبدالله الأنصاري قاضي البصرة قال: سألت سيبويه: كيف تَجْمع الجواب؟ فقال: لا يُجْمَع. قال أبو عثمان: الجواب مصدر، والمصادر لا تُجْمَع، ألا ترى أن (جَوَاب) على مثْل (فَسَاد) و(صَلاح)؟ فكما لا يُجْمَع الفساد والصلَاح فكذلك لا يُجْمَع الجواب مِثْلَهُ، وقد جُمِعَت من المصادر أحرف قليلة، وليس يطّرد عليه الباب؛ إلا أنه قد قيل (أمراض) و(أشعار) و(عُقُول)، و(ألباب) و(أوجاع) و(آلام)، فلا يَحْملَنّك هذا على أن تَقيس فتَجْمَع المصادر. فتقولُ: (ضربتُه ضربًا كثيرًا)، ولا تقول: (ضُرُوبًا كثيرة)، ولو قلت ذلك لصارت أصنافًا من الضرب. قال: وقولُهم (كتَابُ الجوابات) خطأ، وهو مولَّد، وكذلك (أَجْوِبةُ كُتُبِي)، وإنما يقال: (كتبتُ إليك فلم تُجِبْنِي جَوابَ كتابي)»[٤].

المبدأ الثاني: لا يستطيع الذهن أن يتصور غير ما أدركته الحواس

إن مبدأ (البنية التصورية المجسدة) أو (الخبرة المجسدنة) embodied cognition يعني أن الطبيعة البيولوجية لأجسادنا تؤثر في تأويلنا للواقع[٥]، أو بمعنى آخر: طبيعة التنظيم التصوري ينشأ من الخبرة الجسدية، وقد سُمِّي هذا المبدأ بالاحتواء، ومثّلوا له برجل محبوس في غرفة، فهو لا يدرك إلا ما هو موجود في الغرفة، ويُعَدّ الاحتواء عند علماء الإدراك أحد أمثلة ما يسميه اللغويون «بيان رسم الصورة» أو «مخطَط الصورة» image schema، وهو يعني إنشاء أنماط كثيرة من المعنى المجرد (المعنى المعبر عن الحدث مثل الحب والاكتئاب والغيبوبة) بناء على تجارب محسوسة[٦].

ولأجل هذا تنشأ التخطئة أحيانًا من غفلة العالم عن معرفة شواهد العرب الدالة على جواز أحَد وجوه الكلام، وقد تعقَّب ابن هشام اللخمي (ت٥٧٧هـ) أبا بكر محمدَ بنَ الحسن الزُّبَيْدِيَّ كثيرًا؛ لأنه خَطّأ العامة في كتابه «لحن العوام» في جملة من الأمور رأى لها ابن هشام وجْهًا عند العرب، ومن هذا قوله: ((قال أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي رحمه الله: «ويقولون: اللهم صلِّ على محمد وآله، والصواب: اللهم صلِّ على محمد وآل محمد»، قال الرادّ: هذا الذي ذكره

مذهب الكسائي، وهو أول من قاله، فاتَّبَعَهُ هو، وأبو جعفر النحاس على رأيه، وليس بصحيح؛ لأنه لا قياس يَعْضُدُه، ولا سماع يؤيِّدُه؛ لأن إضافة (آل) إلى المضمر قد وردت به عن العرب الأخبارُ، ونطقت به الأشعار...))[٧].

المبدأ الثالث: يتصف العقل بالغموض عند التصنيف

يتصف العقل بالغموض fuzziness عند تأمله في الأمثلة المشتركة members في خصائص معينة، ورغبته في تصنيفها categorization تحت جنس واحد class، حتى إن الإنسان يبقى حائرًا في تحديد ماهية الكوب عندما يقابل بين الوعاء الذي نشرب فيه القهوة والوعاء الذي نشرب فيها الحَساء، وبين ما يكون بمقبض وما لا يكون بمقبض، وبين ما يستعرض وما يكون قائمًا[٨]، وسبب هذه الحَيرة أن العقل قد يجمع أمثلة لا تلتقي كلها في خاصة واحدة، وإنما تغلب على أكثرها خاصة أو مجموعة خصائص، وقد تلتقي في خصائص معينة لكن تتنافر في خصائص أخرى.

وهذا ما نلحظه في ظواهر اللغة أيضًا، فقديمًا ألف أبو البركات الأنباري «البيان في غريب إعراب القرآن»، فأبان عن إشكال النعت والبدل في إعراب «مالك يوم الدين»، وما يتبع هذا من فرق دقيق في ثبوت النعت لمنعوته قبل الكلام، وقَبُولِ البدل لاكتساب الصفة في المستقبل[٩]، وألف علي محمود النابي «ما يدور بين الحرفية والفعلية والاسمية في لغتنا العربية» ذاكرًا فيه إحدى وأربعين كلمة اختلف النحويون في تصنيفها[١٠].

المبدأ الرابع: ليست المعاني صُوَرًا ذهنية محسوسة قابلة للملاحظة:

أثبت علم الأعصاب أن المعاني ليست صورًا ذهنية كما يتوهم العلماء سابقًا؛ بل هي إشارات عصبية لا يمكن تمييزها من سائر الإشارات العصبية الدالة على أنواع شتى من الإدراكات الحسية[١١]، ولأجل هذا فإن معرفة المقصود من قولنا «معنى الكلمة» يقتضي مراعاة التمايزات الخمسة التالية:

١. الاشتراك اللفظي أو المشترك اللفظي Homonymy:

وهو اتحاد كلمتين في النطق مع اختلافهما في المعنى اختلافًا لا يدل على وجود أية علاقة بين معانيها مثل علاقة الكل بالجزء، أو علاقة السبب بالنتيجة، أو نحو ذلك من النسب المنطقية؛ كما هو الشأن بين bank الضفة وbank المصرف[١٢]، ويجب أن يُفْتح لكل منهما مدخلٌ مستقلٌّ في المعجم؛ لأنهما من جذرين مختلفين، ولأجل هذا قد يُكتبان في بعض اللغات بصورتين مختلفتين كما هو الحال بين الزهرة Flower والدقيق أو الطحين Flour رغم اتفاقهما في النطق، وقد يتفقان في الكتابة مثل rest التي تعني (يستريح) و(الباقي)، ويُطلَق على التشابه في الكتابة مع الاختلاف في النطق: اشتراكًا لفظيًّا خطِّيًّا Homographs. وأما تعدد المعنى polysemy فهو الذي كان القدماء يسمونه المشترك اللفظي أي اللفظة التي تنتمي إلى جذر واحد وتدل على معانٍ متعددة؛ كما هو شأن كلمة (العَيْن) الدالة علَى النبع والجاسوس والباصرة والذهب[١٣].

٢. الصيغ النحوية المختلفة لكلمة واحدة:

مثالها الصيغ (melt) و(melting)[١٤]. وهذا ما نسميه تصريف الأفعال.

٣. تعدد المعنى polysemy:

وهو كلمة متحدة في النطق متعددة في المعاني لكنّ بين معانيها رابطًا، مثل المعاني التي تدل عليها smoke[١٥]، وكلمة (الحارّ)، وكان علماء

العربية القدماء يسمّونه المشترك اللفظي، وهو ينشأ من مستوى معجمي نحو تعدد معاني الأدوات، ومستوى صرفي يتمثل في تعدد وظائف المورفيم، ومن مستوى معنوي نلحظه في تعدد معاني المفعول به[١٦].

٤. كلمات بينها صلة في اللفظ وصلة في المعنى:

مثالها العلاقة بين (smoke) وsmoker)) [١٧]. لأن بينها علاقة الفاعل (المدخِّن) بالفعل (التدخين).

٥. أن تكون الكلمة بلفظ واحد وتحمل معنى واحدًا:

وهذا مما يندر في اللغات إن لم يكن مستحيلاً، ولكن بعض علماء اللسانيات العرفنية يذكرونه[١٨].

نتذكر هنا أن عيسى بن إبراهيم ابن قتيبة الدينوري -على الرغم من اشتغاله بتعدد المعنى- لم يخل من الوقوع في خطأ الخلط بين الأسماء المتعددة المعنى، فقد تحدث عن معاني «الفالج»، فذكر منها اسم موضع عناه الشاعر في قوله:

مَن كان أشْرَكَ في تَفَرُّقِ فالجٍ
فَلَبُونُهُ جَرِبَتْ معًا وأغَذَّتِ[١٩]

وهذا البيت ذكره سيبويه[٢٠] مع بيت آخر، وقال إنهما لعنز بن دُجانة المُزَنيّ، والبيت الثاني رافع للبس الذي وقع فيه عيسى الدينوري، وهو:

إلا كَنَاشِرَةَ الذي ضَيَّعْتُمُ كالغُصْنِ في غُلْوائه المُتَنَبِّتِ

فالبيتان يتصلان بقصة حرب جاهلية كان أحدُ طرفيها عمرَو بن معديكرب، والطرفُ الثاني بني مازن، وكان بنو مازن قتلوا أخا عمرو، فأكبّ عليهم قتلاً، وتفرقت بطونهم مازن وفالج وناشرة، وقد استعمل الشاعر (إلا) بمعنى الواو في (إلا كناشرة).

المبدأ الخامس: تفاوت الكفاية المعرفية الذهنية:

من المسلم به أنه ما من أحد يحيط علمًا بلسانه، وقد قال الإمام الشافعي: ((ولسانُ العرب أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامّتها؛ حتى لا يكون موجودًا فيها مَن يعرفه. والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنّة عند أهل الفقه: لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جُمِعَ علم عامة أهل العلم بها أتى على السُّنَن، وإذا فُرِّقَ علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره))[٢١]، ورغم أن المرء لا يحيط علمًا بلغته فإنه لا يُخطَّأ فيما يأتي به من كلام مادام يقيسه على ما فقهه من سلوك لغته وقواعدها وطرائق تصرّفها، وقديمًا تنبّه أبو عثمان بكر بن محمد بن عثمان المازني البصري (ت ٢٤٩هـ) لقدرة العقل على إنتاج ما لم يسمعه من التراكيب قياسًا على ما تعلمه منها، فقال: «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب، ألا ترى أنك لم تسمع أنت ولا غيرك اسم كل فاعل ولا مفعول، وإنما سمعت البعض فقست عليه غيره، فإذا سمعت (قامَ زيدٌ) أجزتَ (ظرُفَ بِشْرٌ) و(كُرُمَ خالدٌ)»[٢٢].

ويحاول علم اللغة الإدراكي عمومًا -وعلم الدلالة الإدراكية خصوصًا- أن يقف موقفًا وسطًا بين الذاتية والموضوعية، فهو من ناحية لا يُسلِّم بأن العقل البشري هو المصدر الوحيد الذي يهيمن على إنتاج اللغة وتشكيل ملامحها، فهذه ذاتية subjectivism غير مقبولة، وهو من ناحية أخرى لا يجزم بأن اللغة رهينة للحواس وما تتلقاه من الطبيعة، فهذه موضوعية objectivism غير مقبولة أيضًا، وإنما يعتقد بأن اللغة الإنسانية يشترك في إنتاجها وتطويرها أمران:

الكفاية والأداء:

فالكفاية competence تعني الاستعداد الفطري الموجود في الإنسان لفهم لغة جماعته، وقدرته على إنتاج أمثلة لغوية على قياس ما سمعه وتعلمه في جماعته، والاستفادة من معارفه المختلفة في إبداع الجديد، فإذا نفّذ الفرد هذه القدرة فقد دخل في الأداء performance، والأفراد يتفاوتون في الأداء لتفاوت معارفهم.

الحواس:

فهي تَنْقُلُ إليه مُعطَيات العالم الخارجي، وتجعله يستفيد من هذه المعطيات الحسية في تكوين مخزونه المعرفي واللغوي.

المبدأ السادس: الكلام مجرد محفِّز للتصور

يقول علماء الدلالة الإدراكية بمبدأ التحديد الموسوعي (encyclopedic definition)، ويقصدون به أن المفردات لا تمثِّل حِزَمًا من المعاني معلبة تعليبًا متقنًا (بالطريقة المعجمية)، وإنما هي نقاط دخول إلى مستودعات شاسعة من المعرفة متصلة بتصور معين، أي أن المعنى العرفي للكلمة ما هو إلا حافز prompt لعملية التأويل، وأن اختيار التأويل المناسب مرهون بوضع الكلمة في السياق، ويمكننا تمثيل ذلك بأن نتصور متكلِّمًا يتحدث وهو في الشاطئ ويستعمل في كل مرة كلمة (safe)، فهو يقول في العبارة الأولى (The child is safe) ويعني أن الطفل آمن من المخاطر، ويقول في العبارة الثانية (The beach is safe) ويعني أن الشاطئ خالٍ من المخاطر، ويقول في العبارة الثالثة (the shovel is safe) ويعني أن المِجْرَاف لا يؤذي الطفل، فتأويلنا لهذه العبارات مبنيٌ على معرفتنا الموسوعية المتصلة بالأطفال والشاطئ والمجراف والأمان، فنحن الذين نُشيِّد المعنى المناسب لسياق الكلام، والعبارةُ الخاصة بالشاطئ يمكن أن تفهم في سياق خاص بأن الشاطئ آمن من الأذى، وفي سياق آخر بأنه لا يتسبب في أذى أحد، وفي سياق ثالث بأنه لن يتعرض لحفر أصحاب العقارات، وفي سياق رابع بأنه في منأى عن موجة الحر، وفي سياق خامس بأنه يخلو من النشّالين رغم زحامه، وفي سياق سادس أنه خُلْوٌ من قناديل البحر، وفي سياق سابع أن صغر الشاطئ لم يعرّض فندقه للدمار كما حدث لسائر الفنادق التي بناها المهندس نفسه[٢٣].

ومن الأخطاء التي وقع فيها بعض النُّسّاخ أو المحقِّقين عندما وجدوا سَقْطًا في المخطوطة أو خَرْمًا أو تداخُلًا في الأسطر أو نحو ذلك مما يُشوِّه النص ويطمس بعض كلماته- أنهم عبّؤوا الفراغ بما يناسب قواعد التركيب دون النظر إلى مدى مناسبة هذه التعبئة للسياق الخارجي، وقد حصل مثل هذا لناسخ كتاب «الألفاظ الْمُعْرَبة بالألقاب الْمُعْرِبة» لعيسى بن إبراهيم بن قتيبة الدِّينَوَرِيّ، ونسخته هي الوحيدة التي نُسِخَتْ منها سائر النسخ التي عثر عليها محقق الكتاب عبدالله صدّيق، وهو كتاب مختص بتعدد المعاني، وعندما أراد المؤلف إيراد معاني «النَّعَامة» قال إن له ستة عشر قِسْمًا أي معنى، فأورد خمسة عشر موضعًا وغفل عن المعنى السادس عشر، ويبدو أن الناسخ قد رأى تداخلًا في الأسطر عند إيراد اسم شاعر يُنْسَب إليه البيت الآتي الموجَّه إلى سيف بن ذي يزن:

اشْرَبْ هنيئًا فقد شالت نعامتُهُم وأسْبَلَ اليومَ في بُرْدَيْكَ إسبالًا

فنسبه الناسخ إلى قُطَرِيّ بن الفُجَاءة؛ لأن كنيته أبو نَعَامة، وقد خطّأه المحقق لأن قطري بن الفجاءة توفي عام ٧٨هـ ولم يعاصر سيف بن ذي يزن، وإنما البيت لأميّة بن الصلت كما ذكرت المصادر[٢٤].

خاتمة

يزعم الباحثان أن الدراسة استطاعت التنقيب

عن أمثلة من وعي النحويين واللغويين العرب المتقدمين ببعض مبادئ اللسانيات العرفنية، وذلك في مجال التخطئة وتقويم الكلام، أو الرد على مَن خَطّأ غيره في أمر فيه سعة، وبذلك أعادت النظر إلى التراث العربي بمنظور جديد يجمع بين الإفادة من اللسانيات الحديثة وإحياء قيمة التراث اللغوي والنحوي.

الهوامش

١) إيفانز، فيفيان؛ جرين، ميلاني، طبيعة اللسانيات الإدراكية، ترجمة: عبده العزيزي، مجلة فصول: الإدراكيات، مصر، المجلد (٤/٢٥)، العدد (١١٠)، صيف (٢٠٠٧)، ص٥٠.

٢) إيفانز، فيفيان؛ جرين، ميلاني، علم الدلالة الإدراكي، ترجمة: أحمد الشيمي، مجلة فصول: الإدراكيات، مصر، المجلد (٤/٢٥)، العدد (١١٠)، صيف (٢٠٠٧)، ص٨١-٨٢.

٣) صحيح البخاري ٣٥٤٦.

٤) الزجاجي، عبدالرحمن بن إسحاق، مجالس العلماء، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، ط٣، ١٩٩٩م، ص١٣١.

٥) إيفانز؛ جرين، طبيعة اللسانيات الإدراكية، ص٥٣-٥٤.

٦) إيفانز؛ جرين، علم الدلالة الإدراكي، ص٨٠-٨١.

٧) ابن هشام اللخمي، محمد بن أحمد، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط٢، ٢٠١١م، ص٢٧.

٨) إيفانز؛ جرين، علم الدلالة الإدراكي، ص٨٩-٩٠.

٩) أبو البركات الأنباري، عبدالرحمن بن محمد، البيان في إعراب غريب القرآن، تحقيق: جودة مبروك محمد، مكتبة الآداب، مصر، ص٤٨.

١٠) نشرته دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط٢: ٢٠٠٣م.

١١) راي جاكندوف، دليل مُيسَّر إلى الفكر والمعنى، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ٢٠١٩، ص١٣٥.

١٢) السابق، ص٦٤.

١٣) خليل، حلمي: الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٢، ١٩٩٣م، ص١٢٥-١٢٦.

١٤) جاكندوف، دليل مُيسَّر إلى الفكر والمعنى، ص٦٤.

١٥) السابق، ص٦٤.

١٦) إيفانز؛ جرين، طبيعة اللسانيات الإدراكية، ص٤٦-٤٧.

١٧) جاكندوف، دليل مُيسَّر إلى الفكر والمعنى، ص٦٤.

١٨) السابق، ص٧٢.

١٩) الدينوري، عيسى بن إبراهيم ابن قتيبة، الألفاظ المغرَبة بالألقاب المعربة، تحقيق: عبدالله صدّيق، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١١، ص٤٢٦.

٢٠) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر: الكتاب، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، لبنان، ط١، ١٩٦٦، ج٢، ص٣٤٢.

٢١ الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: محمد أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، مصر، ص٤١-٤٨.

٢٢) ابن جني: أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج١ص٣٥٧.

٢٣) إيفانز؛ جرين، علم الدلالة الإدراكي، ص٨٢-٨٣.

٢٤) انظر في تعليق المحقق عبدالله صدِّيق في الحاشية الخامسة من ص٣٧٢-٣٧٣ في كتاب «الألفاظ المُعْرَبة بالألقاب المُعْرِبة» لعيسى بن إبراهيم بن قتيبة الدينوري، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١١م، ص٣٧٢-٣٧٣.

قائمة المصادر والمراجع:

- أولًا: الكتب:
- الألفاظ المُعْرَبة بالألقاب المُعْرِبة، ابن قتيبة، عيسى بن إبراهيم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: عبدالله صدّيق، مركز جمعة الماجد، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١١م.
- البيان في إعراب غريب القرآن، أبو البركات الأنباري،

عبدالرحمن بن محمد، تحقيق: جودة مبروك محمد، مكتبة الآداب، مصر، ط١، ٢٠٠٧.
- الخصائص، ابن جني: أبو الفتح عثمان الموصلي، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، مصر، د.ط، د.ت.
- دليل مُيسَّر إلى الفكر والمعنى، جاكندوف، راي، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، كنوز المعرفة، الأردن، ط١، ٢٠١٩.
- الرسالة، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: محمد أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت.
- صحيح البخاري، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: خليل شيحا، دار المعرفة، لبنان، ٢٠١٤.
- الكتاب، سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٦٦.
- الكلمة دراسة لغوية معجمية، خليل، حلمي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط٢، ١٩٩٣.
- مجالس العلماء، الزجاجي، عبدالرحمن بن إسحاق، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩.
- المدخل إلى تقويم اللسان، ابن هشام اللخمي، محمد بن أحمد، تحقيق: حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط٢، ٢٠١١م.
- ثانيًا: المقالات:
- طبيعة اللسانيات الإدراكية، إيفانز، فيفيان؛ جرين، ميلاني، ترجمة: عبده العزيزي، مجلة فصول: الإدراكيات، المجلد (٤/٢٥)، العدد (١١٠)، صيف (٢٠٠٧).
- علم الدلالة الإدراكي، فيفيان؛ جرين، ميلاني، ترجمة: أحمد الشيمي، مجلة فصول: الإدراكيات، المجلد (٤/٢٥)، العدد (١١٠)، صيف (٢٠٠٧).

الشعراء الرُوّاد في العصر الحديث (البارودي، وحافظ، وشوقي)

د. محمد شاكر رضا
(الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة
مولانا آزاد الوطنية الأردية، حيدرآباد- الهند)

نظرة عامة

العصر الحديث هو العصر الذي يبتديء باستيلاء الوالي محمد علي باشا على مصر سنة ١٨٠٥م، ولا يزال. والأدب العربي الحديث هو الأدب الذي ابتدأ في مستهل القرن التاسع عشر حتى يومنا الحاضر. وكانت مصر في ذلك العهد تحت سلطان العثمانيين حكماً، وتحت سيطرة المماليك فعلا. وكان المصريون في حالة تخلف كبير، وجهل متفش، واستغلهم الظلم واستبعدهم الحكام، فغزاهم على هذه الحالة الأليمة نابليون بونابارت سنة ١٧٩٨م. وكان هذا الغزو غزوا عسكريا وفكريا وثقافيا فخلف آثارا ساحقة على حياة المصريين، فإن الجماعة العلمية التي صحبت هذا القائد العظيم لم يمنعها شيء من غرس العلم والحضارة في نفوس المصريين، فأنشأوا مدرستين وجريدتين ومسرحا للتمثيل، ومجمعا علميا، ومكتبة، ومطبعة، ومعامل كيميائية ومراصد فلكية، وسهلوا للناس النظر إليها، والوقوف عليها. ورأى المصريون أنهم في القرن التاسع عشر، وأن الغرب واقف منهم موقف الإنسان العاقل من الحيوان الأعجم يرميهم بنظرات السخرية وهو دائب في سبيل الحياة الصحيحة، مجدٌّ في تذليل المادة، فبهتوا ودهشوا.

ولكن محمد علي باشا لم يدهش، بل علم أن ما في الغرب من حضارة وعمارة إنما أساسه العلم. فأخذ في تعليم المصريين وقد عزَّ فيهم القاريء، ففتح المدارس المختلفة الدرجات والغايات في المدن والأرياف، واستقدم طائفة من علماء فرنسا للتدريس والتأليف، وبعث بمن أنجبت تلك المدارس إلى فرنسا، وفتحت في القاهرة مدرسة الألسن ودار الترجمة، وأقيمت المطبعة المصرية، وأنشئت الوقائع المصرية وهي أول صحيفة عربية في الشرق. ولما تولى اسماعيل زمام الأمور وسَّع تلك الحركة توسيعا عظيما، وامتد هذا النور العلمي إلى بلاد الشام وإلى سائر بلاد العرب فكان لها أثر كبير في إنهاض الشرق من غفلته[١].

وكان الأدب العربي في شعره ونثره راكدا يخلو من الحياة قبل العصر الحديث. وكان الشعر يجري في مصر حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر على صورة سيئة ورديئة، فكانت أغراضه ضيقة وتافهة، وكانت معانيه مبتذلة وساقطة، وكانت أساليبه مكلفةً ومثقلة بأغلال الصور البديعية. ولكن نرى الشعر في النصف الثاني من هذا القرن بأنه بدأ يتغير في بعض جوانبه بسبب الإصلاحات التي حدثت في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية والأدبية في مصر[٢]. ونرى

لأول مرة هذا التحول في الشعر بصورة واضحة لدى محمود سامي البارودي الذي يُعد رائد الشعر الحديث، لأنه أنقذ الشعر من الأساليب الركيكة، وردّ إليه الحياة والروح. واتخذ الشعراءُ بعد البارودي أسلوبه الجديد في نهضة الشعر وإحيائه. وأُعجب بذلك الشباب الناشيء من الشعراء وعلىَ رأسهم أمير الشعراء أحمد شوقي، وشاعر النيل حافظ إبراهيم. والشعراء المهاجرون إلى مصر من سوريا ولبنان والشام[٢]. وكان شوقي مثقفاً بالآداب الأوروبية ولا سيما الفرنسية منها، واستفاد منها في أدبه وشعره العربي. أما حافظ فكان مثل البارودي، فلم يتجه إلى الأدب الأوروبي، بل اتجه إلى الأدب القديم، ومع ذلك لم يتأخر عن عصره وروحه، بل ربما كان أكثر تفاعلا مع روح عصره وشعبه، لأنه اندمج من أول الأمر في الشعب.

وكان هؤلاء الشعراء الثلاثة رُوّادا في الشعر في الأدب العربي الحديث. وكانوا يعتمدون في شعرهم على المادة الأدبية القديمة، لكنهم مع ذلك يصوّرون ثقافتهم وعصرهم في شعرهم. فهي طبقة كانت تلائم ملائمة شديدة بين القديم والجديد. وكانت مَثَلا أعلى للشعراء الذين جاءوا من بعدهم. وفي التالي يذكر ترجمة شخصياتهم الأدبية وأعمالهم القيمة.

نشأة البارودي وحياته

وُلد رب السيف والقلم في سنة ١٨٣٨م / ١٢٥٥هـ في القاهرة. وقد نشأ في جو ثريٍّ، إذ وُلد لأبوين من الجراكسة، ينتميان إلى المماليك الذين حكموا مصر فترة من الزمن. وكان أبوه حسن حسني البارودي من أمراء المدفعية، ثم جعله محمد علي باشا مديراً لبربر ودنقلة. وتيتَّمَ الباروي صغيراً وهو في السابعة من عمره، فحرم بذلك حنان الأب ورعايته، وكفله بعض أهله، فقاموا خير قيام على تعلميه وتربيته، حتى إذا بلغ الثانية عشرة من عمره التحق بالمدرسة الحربية مع أمثاله من الجراكسة والأتراك، وابناء الطبقة الحاكمة. وتخرج فيها سنة ١٨٥٤ وهو في السادسة عشرة من عمره في عهد عباس الأول. وكان عباس هذا من المانعين للنهضة، إذ أغلق المدارس التي كانت تجري منذ عهد أبيه محمد علي، كما خمدت في عهده روح الحماسة في الجيش، بل سرّح معظمه إرضاء للدولة العثمانية، فأقفرت ميادين القتال من ألوِية مصر.

وخلفه سعيد، ولم يكن عهد سعيد أحسن حالا من عهد عباس، فقد احتذاه في كثير من سياسته، وخاصة من حيث الجيش وتسريحه. فلمّا تخرّج البارودي في المدرسة الحربية لم يجد عملاً، كما لم يجد زملاؤه عملا يعملونه بعد تخرجهم، أما هم فقد طاب لهم عيش الرخاء والراحة، ولكن البارودي لم يخلد إلى الراحة، بل أخذ توّاً يعمل في ميدان جديد، هو ميدان الشعر العربي، فعكف على كتب الأقدمين، وقرأ دواوين الشعراء، وخالط مَن عاصره من الأدباء، فقويت شاعريته. وتقوّم لسانه على الفصاحة، فنظم الشعر وهو في نحو العشرين من عمره. ولكن مصر ضاقت به، أو ضاق بها، فسافر إلى الآستانة مقر الخلافة، واشتغل بوزارة الخارجية فيها، وأتقن هناك اللغتين التركية والفارسية، ودرس آدابهما، وحفظ كثيرا من أشعارهما، ونظم فيهما بعض أشعاره، وأتاحت له مكتبات الآستانة وما فيها من ذخائر الشعر العربي فرصة ذهبية جديدة ليتزود من دواوين العباسيين ومَن سبقوهم من الإسلاميين والجاهليين.

وفي هذه الأثناء زار إسماعيل الآستانة بعد أن تَولىّ أريكة مصر سنة ١٨٦٣م ليشكر أولي الأمر فيها على تقليده ولاية مصر، فتعرّفَ على البارودي، وألحقه بحاشيته، وأصبحت للبارودي مكانة أثيرة عنده، فلما عاد إلى مصر صحبه معه.

وبذلك يختم البارودي هذه الدورة الأولى من حياته.

عاد البارودي إلى مصر، وهو في ريعان الشباب، وقد مضى يسلك السبيل الذي شُغف به منذ أن كان صبيّا: سبيل الجيش والحرب، وظل يرتقي في مناصب الجيش، ثم سافر إلى فرنسا مع طائفة من الضباط ليشاهدوا استعراض الجيش الفرنسي السنوي، ومن هنا إلى لندن ليشاهدوا بعض الأعمال العسكرية في الديار الإنجليزية. وحدث أن اندلعت ثورة ضد الدولة العثمانية في جزيرة إقريطش «كريت» في سنة ١٨٦٦م ورأى إسماعيل أن يمدها بفرقة مصرية، ورحل البارودي مع الفرقة، وأظهر في حرب الثوار شجاعته وقوته، فكافأته الدولة العلية ببعض أوسمتها. وفي سنة ١٨٧٧م أعلنت روسيا الحرب على تركيا، فأرسل إسماعيل جيشا يعاون الخليفة في حربه مع عدوه، وسافر البارودي مع الجيش، وأبلى في المعارك بلاء حسناً، فأنعم عليه بأوسمة مختلفة. وعُيّن البارودي مديرا للشرقية، ثم محافظا للعاصمة. وكانت هذه الدورة الثانية من حياته.

وكانت الحركة القومية قد أخذت تظهر بسبب الصحف وقيام طائفة من المصلحين ينددون بإسماعيل وسياسته المالية الفاسدة وتمكينه للأجانب أن يتدخلوا في شئون الحكم المختلفة، وما رضي به من صندوق الدين والمراقبة الثنائية. ونزل إسماعيل عن ولاية مصر لابنه توفيق، فحاول توفيق في أول الأمر أن يستجيب إلى دعوة المصلحين، فوعد بإقامة الحكم النيابي، وعيَّن البارودي ناظراً أو وزيراً للأوقاف، ثم تولى البارودي وزارة الحربية مع الأوقاف. وسرعان ما نكث توفيق عهده للأمة، فلم يُقم لها مجلس الشورى الذي تنتظره، واستقال البارودي، ثم عاد فتولى رئاسة الوزارة، وحاول أن يوفّق بين الجيش والخديو، ويصلح الأمور بالرفق والهوادة، ولكن الأمور تعقدت أمامه بسبب مطالبة الجيش بعزل توفيق، وثار الجيش بقيادة عرابي ثورته المعروفة سنة ١٨٨٢م، واستعان توفيق بإنجلترا وفرنسا ضد الوطن وجيشه، حينئذ انضم البارودي إلى الثورة، وكان متردداً في أول الأمر وحاول الاعتزال في مزارعه، ولكن هيهات، وقد جرى مع الضباط شوطاً بعيداً، وربط حظه بحظهم. وبذلك تنتهي الدورة الثانية من حياته.

ولم تنجح الثورة، فقُدّم إلى المحاكمة، وحُكم عليه بالنفي مع زملائه إلى جزيرة «سرنديب» فأقام بها سبعة عشر عاما وبعض عام. وفي المنفى قال القصائد الخالدة يبثها شكواه، ويحن للوطن، ويصف كل ما حوله، ويراسل الأدباء، ويتتبع أخبار بلاده، فيرثي من مات من أهله وأحبابه وأصدقائه، ويتذكر أيام شبابه. وهناك تعلَّم الإنجليزية، وأخذ يؤلف مختاراته من الشعر القديم. وأخيرا صدر العفو عنه في سنة ١٩٠٠م برضى الخديوي عباس الثاني، فعاد إلى وطنه، وصارت داره ندوة للأدباء والشعراء. وعكف على تنقيح ديوانه وتدوين مختاراته، وترتيبها، إلا أن حياته لم تطل به، فقد توفي سنة ١٩٠٤م/ ١٣٢٢هـ ولم يكن قد طُبع ديوانه ولا مختاراته فطبعتهما زوجته[٤].

ثقافته

تدل حياة البارودي على أنه وُلد ليكون جنديّا، فقد كان من عنصر شركسي، كان له حكم مصر في وقت من الأوقات، وأورثه هذا العنصر حدةً في المزاج وطموحا واسعا، وميلا إلى حياة الحرب والفروسية. وامتزج العنصر الوراثي هذا مع العنصر العربي الذي اكتسبه من قراءاته للشعر القديم. وترجع ثقافة البارودي في معظمها إلى مطالعة الدواوين الشعرية لمشاهير الشعراء. وقد وعى البارودي الكثير من روائعها وتراكيبها وألفاظها. ولم يهتم بكتب اللغة والنحو. يقول أستاذه وصديقه الشيخ حسين المرصفي عنه في كتابه «الوسيلة

الأدبية»: «لم يقرأ (البارودي) كتاباً في فن من فنون العربية، غير أنه لما بلغ سنَّ التعقل وجد من طبعه ميلا إلى قراءة الشعر وعمله، فكان يستمع بعض من له دراية وهو يقرأ بعض الدواوين، أو يقرأ بحضرته، حتى تصوّر في برهة يسيرة هيآت التراكيب العربية ومواقع المرفوعات منها والمنصوبات والمخفوضات حسب ما تقتضيه المعاني ... ثم استقلّ بقراءة دواوين مشاهير الشعراء من العرب، حتى حفظ الكثير منها دون كلفة، واستثبت جميع معانيها ناقدا شريفها من خسيسها، واقفا على صوابها وخطئها»[٥].

وهكذا زاد البارودي على محفوظه الشعري قدراً كبيراً من أخبار العرب وأحاديثهم، واطّلع على بعض الثقافات الأجنبية كالتركية والفارسية والإنجليزية، فكان لهذه اللغات أثر كبير في صقل ذوقه الأدبي، وفي معانيه وأخيلته، وتصويره للحوادث.

أضف إلى كل هذا ما كان من أحوال عصره وأحداث سياسته، فقد كان عصره مملوءاً بالحوادث، فمن نهضة شاملة، وخلق لأمة مُتَمَدينة، ومن توليه أرقى المناصب في مصر- إلى ثورات وفتن وحروب ومعارك، ونفي وتشريد. وكل هذه العناصر أثرت في ثقافته وفي شعره.

آثاره

ترك البارودي لنا ديواناً ضخماً من الشعر، عكف على تنقيحه وترتيبه، ومراجعته وشرح غريبه، والتعليق عليه قبل وفاته، وقد قامت زوجته بالإنفاق على طبعه بعد وفاته، ولم يطبع منه أول الأمر إلا جزءان ثم فكرت وزارة المعارف في طبعه، فقام السيدان علي الجارم، ومحمد شفيق معروف بشرح غريبه، وضبطه، وتصحيحه، وقد صدر من هذه الطبعة جزءان كذلك أولهما في سنة ١٩٤٠، وثانيهما في سنة ١٩٤٢. ويتضمن ديوانه موضوعات تقليدية من مدح ونسيب وفخر وحماسة، وبعض الموضوعات المستحدثة في السياسيات والأوصاف والهجاء الاجتماعي.

وخلف البارودي كذلك أربع مجموعات شعرية تعرف بـ «مختارات البارودي»، جمع فيها لثلاثين شاعرا عيون قصائدهم وأشعارهم. وكان هؤلاء الشعراء من أكابر الشعراء في العصر العباسي أمثال: بشار، وأبي نواس، ومسلم بن الوليد، والعباس بن الأحنف، وابن المعتز، وأبي العتاهية، وصالح بن عبد القدوس، والبحتري، وأبي تمام، وأبي فراس، ومهيار الديلمي، والمتنبي، وأبي العلاء وغيرهم. وقد شرح البارودي وعلق عليها. وقد قامت زوجته بطبعها على نفقتها بعد وفاته.

وترك البارودي بجانب ديوانه ومختاراته من الشعر القديم كتابا نثريا سماه «قيد الأوابد» جمع فيه بعض الرسائل والخواطر السانحة. ولم يُنْشَر هذا الكتاب حتى الآن، مع ما يحمل من صورة حياته وجنباته المتنوعة[٦].

البارودي شاعر التقليد

اتصل البارودي مباشرة بينابيع الشعر العربي القديمة في العصر العباسي وما قبله من العصور الإسلامية والجاهلية. واتخذ ذلك مذهبا له، واستقامت عليه شاعريته، وتملأت من روعته حافظته وخياله، فكان يحاكي الشعراء القدماء ويعارضهم من مثل النابغة وبشار وأبي نواس والمتنبي وأبي فراس والشريف رضي، ونظم في أغراض الشعر القديم، وسلك مسلك الأقدمين في أساليبهم ومعانيهم، فوقف على الأطلال، وذكر نجدا ورباها وحيوانها، والدِّمَن والغيث والبرق، وشبَّه المرأة بالمهاة والظبي، وأراد البارودي بذلك أن يمتحن شاعريته ويُظهر استطاعته في محاكاته للقدماء حتى في وقوفهم على الأطلال والدمن، فجاء تقليده لغاية مفيدة، لأنه ردَّ إلى المعاصرين يقين القدرة على الاحتذاء بالشعراء العباسيين والمخضرمين والجاهليين في ميدان اللغة والأساليب، وكانوا في حاجة إلى

هذه الثقة بأنفسهم ولغتهم بعد ركدة العصور التركية.

البارودي شاعر التجديد

قلد البارودي القدماء أولا في أغراضهم ومعانيهم وأخيلتهم، ثم استقلت شخصيته، وسرعان ما أدرك أن للأدب والعصر حقاً على شعره، وأن الاعتماد على الأقدمين لا يفرض عليه التقيّد بهم كل التقيّد. فإذا صرفنا النظر عن الموضوعات التقليدية في شعره، نجد في ديوانه كثيراً من الأغراض المستحدثة، والأساليب المبتكرة، مما يدل على البارودي، في شخصيته، وشخصية عصره، وشخصية الطبيعة التي عاش فيها.

وشعر البارودي مفعمٌ بنضوح شخصيته المتعددة النواحي في نزعتها الشريفة إلى الحياة العسكرية، وما تقتضيه من حرمان وزهد، وبذل وإقدام، ونزعتها المريضة إلى حياة الترف والرخاء والمرح والغرام، أيام السلم والقعود. فتارةً نسمع الجندي الشاعر، المغرم بقسوة حياته، وصليل سلاحه، ودوي معاركه، ينشد الشعر ويقول:

وأَصْبَحْتُ في أَرْضٍ يَحَارُ بِها الْقَــطا
وَتَرْهَبُها الْجِنَّانُ وَهِيَ سَــــــوارِحُ

تَصيحُ بِها الأَصْدَاءُ في غَسَقِ الدُّجَى
صِيَاحَ الثَّكالَى هَيَّجَتْها النّــــَوائحُ

مَدافِعُنَا نُصْبُ الْعِدَا ومُشــــاتُنَا
قِيَامٌ تَلِيها الصَّافِناتُ الْقَــــوارِحُ

وتارة نسمع الشاعر الذي يَنشد الراحة في نشوة الخمر والروض، ويقول:

أَدِر الْكَأْسَ يا نَديــــــمُ وَهاتِ
وَاسْقِنيها عَلَى جَبــــينِ الْغَدَاةِ

شَاقَ سَمْعِي الْغِنَاءُ فِي رَوْنَقِ الفَجْ
رِ وسَجْعُ الطُّيُورِ فِي الْعَــذَبَاتِ

وأيضا كان البارودي قادرا على تصوير العصر الذي يعيش فيه، فتنوّع شعره بوصف الكهرباء، والقاطرات، والسجون، والآثار المصرية، ووصف المشاهد الحربية، فكان ذلك فتحاً جديداً في الأدب. وصوّر الباردودي في حماسيَّاته وتحريضاته آمال الأمة وتعطشها إلى الحرية، ومحبتها للعدالة وللشورى والمساواة فاتحاً بذلك بابا واسعا لشعراء عصره ووطنه من أمثال حافظ وشوقي من ممثلي الروح الوطنية، كما جدّد البارودي في هجائه، وابتدأ نوعا من الهجاء الاجتماعي الذي يقصد فيه إلى تصوير عيوب المجتمع في صورة حيّة، تلفت الانتباه وتدعو إلى الإصلاح. ونرى هذا التصوير الاجتماعي لدى بعض الشعراء العالميين، أمثال وليم شكسبير، وموليير[٧] اللذين صوّروا عيوب الإنسانية في شخص من أشخاص رواياتهم وهزليَّاتهم. وإليك بعض ما قال في الجارة الصاخبة وأولادها المشاجرين:

إِلَى اللَّه أَشْكُو طُولَ لَيْلِي وَجَارَةً
تَبِيتُ إِلَى وَقْتِ الصَّبَاحِ بِإِعْوَالِ

لَهَا صِبْيَةٌ لا بَــــارَكَ اللَّهُ فيهم
قِبَاحُ النَّوَاصِي لا يَنَمْنَ عَلَى حَالِ

كَأَنَّهُمُ، مِــــــمَّا تَنَازَعْنَ أَكْلُبٌ
طُرِقْنَ عَلَى حِيــنِ الْمَسَاءِ بِرِئْبَالِ

فَهجْنَ جَميعاً هَيْجَةً فُزِّعَــتْ لَهَا
كِلَابُ الْقُرَى مَا بَيْنَ سَهْلٍ وَأَجْبَالِ

ونرى البارودي بأنه كان مفتوناً بجمال الطبيعة، يرى في كل سطر من شعرها الحسن والجمال، وفي كل خط من خطوطها مصدرا للإلهام. والجديد في وصف البارودي أنه مستقلّ في قصائد كاملة، ولا يأتي الوصف لديه عرضا في ثنايا القصائد أو توسّلا إلى غرض آخر كما نرى لدى الشعراء السابقين. وأجمل ما وصفه البارودي: الليلة العاصفة المطيرة، والنجوم، ومناظر الريف، والطيور، والبحر الهائج الغاضب،

والجبل والغابة(٨).

البارودي رائد الشعر الحديث

يعد البارودي رائد الشعر الحديث، فقد قام بتحرير الشعر العربي من أثقال القيود البديعية وغير البديعية التي رَزَحَ تحتها أجيالا طويلة، كما حرّره من الأغراض البالية من المديح والتهاني والتقريظ التي كانت تخنق روحه، ولا تبقى فيه بقية لمعنى أو أسلوب رصين أو عاطفة صادقة. يقول الزيّات: «إن كان لامرىء القيس فضلٌ في تمهيد الشعر وتقصيده، ولبشار في ترقيته وتجويده، فللبارودي كلُّ الفضل في إحيائه وتجديده»(٩).

لقد أثّر البارودي في الشعراء الذين أتوا بعده تأثيرا كبيرا، يقول الدكتور شوقي ضيف: «أصبح شعر البارودي مهوى أفئدة العرب من الخليج إلى المحيط، وأخذ يتسع تأثيره في الأجيال التي خلفته مهما تفاوتت حظوظها من التقليد والتجديد. وكان تأثيره شديدا في الجيل التالي له، فقلما ظهر فيه شاعر إلا ومضى يستضيء بمنزعه من الموازنة البارعة بين عناصر الشعر التقليدية وعناصره التجديدية، على نحو ما يتضح ذلك عند معروف الرصافي في العراق، ومحمد البزم وخليل مردم في سوريا، وشكيب أرسلان وحليم دموس في لبنان، والشيخ محمد النخلي ومحمد الشاذلي خزنه دار في المغرب، وأهم تلاميذه حواريوه بمصر من أمثال إسماعيل صبري، وحافظ إبراهيم، وشوقي، وخليل مطران»(١٠).

نشأة حافظ إبراهيم وحياته

وُلد حافظ إبراهيم حوالي سنة ١٨٧١م/ ١٢٧٨هـ بديروط في مصر من أب مهندس مصري يسمى «إبراهيم فهمي». وكان أبوه من بين المهندسين المصريين للإشراف على القناطر القائمة على النيل بديروط. واختار لسكناه سفينة «ذهبية» أقام فيها مع زوجته التركية. وفتح الشاعر عينيه على مياه النيل، فكان ذلك من العجب بأن الذي وُلد على صفحة النيل لُقِّب فيما بعد «بشاعر النيل». وقد درج الطفل على ظهر السفينة ينعم بحنان والديه، ولكن يموت أبوه وكان في سنته الرابعة.

فانتقلت به أمه إلى القاهرة حيث نشأ تحت رعاية خاله، فقام على تربيته، وألحقه أولا «بالكُتّاب»، ثم تحوّل به إلى مدارس مختلفة كان آخرها المدرسة الخدوية. وتصادف أن نُقِل خاله إلى بلدة «طنطا» فصحبه معه. ولم يتردد حافظ في طنطا إلى مدرسة، وأخذ يتضح فيه ميله إلى قرض الشعر، ومطالعة الكتب الأدبية، فكان يطارح بعضَ الطلاب ويستعرض معهم طرائف الشعراء القدماء والمحدثين ونوادرهم.

ولم يكن لحافظ مهنة، وهو يحس بأنه كَلٌّ على خاله، وأخذ خاله يضيق به بسبب تعطله، فعزم على أن يغادر منزله ويبدأ محاولاته في كسب قوته، وكتب لخاله هذين البيتين:

ثَقُلَتْ عليك مئونتى ... إنّ أراهـا واهيَة
فافرَحْ فإنى ذاهـبٌ ... متوجِّهٌ فى داهية

وتوجّه حافظ إلى مهنة المحاماة، وكانت المحاماة لا تزال مهنة حرة، وكان حافظ رجلا يحسن الكلام، ويجيد النقاش والدفاع، فالتحق بمكاتب بعض المحامين، بيد أنه كان ملولا لا يستقر على حال، ففجأة سافر إلى القاهرة ليلتحق بالمدرسة الحربية، وقضى هناك ثلاث سنوات، وتخرّج فيها سنة ١٨٩١. وعُيِّن في وزارة الحربية ومكث بها ثلاث سنوات. ثم نُقِل إلى وزارة الداخلية فمضى فيها عاما وبعض عام، ثم عاد إلى الحربية، ودُعِي إلى مرافقة الحملة الأخيرة إلى السودان. وكانت الحملة بقيادة اللورد كتشنر، وكان الجيش المصري في ذلك الحين ذليلة طيّعة في أيدي المستعمرين، وبالإضافة إلى ذلك كانت علاقة

حافظ باللورد كتشنر سيئة جداً. فلا يكاد يضع قدمه هناك حتى يسئم، ويشكو، ويراسل الشيخَ محمد عبده معلنا تبرمه وسخطه. وتقوم ثورة في الجيش فيشترك حافظ فيها، فيُحاكم وحُكم عليه في سنة ١٩٠٠ بإحالته إلى الاستيداع، فعاد إلى مصر وقد حيل بينه وبين العمل في الجيش، ثم أحيل على المعاش بناء على طلبه.

وكان لهذه الحوادث تأثير كبير في نفس حافظ، وامتلأت نفسه باليأس والسخط، فقد نشأ يتيما في أسرة متوسطة، واضطر إلى كسب قوته بنفسه، وحاول أن ينظِّم حياته فدخل المدرسة الحربية وتخرج فيها، لكنه أحيل إلى الاستيداع والمعاش.

وأخذ يبحث عن العمل لأن معاشه كان ضئيلا لا يكفي حاجته، وحاول أن يعمل في صحيفة الأهرام، ولكنها أغلقت أبوابها من دونه، فاتجه إلى الشيخ محمد عبده، واشتدت صلته به وأصبح تلميذه الوفي المخلص، حتى إنه قلّما كان يفارق مجالسه. وقد تعرّف عن طريقه على الطبقة الممتازة من المصريين أمثال قاسم أمين، وسعد زغلول، ومصطفى كامل، ولطفي السيد، وهي الطبقة التي كانت تفكر في الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي. وكان في الوقت نفسه لم يقطع صلته بأترابه من الطبقة الفقيرة التي نشأ فيها بسب بؤسه، وكانت قد نشأت في هذه الطبقة الفقيرة طائفة من الأدباء البائسين أمثال إمام العبد، وكانوا يجلسون في مقاهي الأحياء الوطنية، ويتنقلون فيها بأدبهم. وكان الشعراء والأدباء في الزمن القديم تحت رعاية الملوك والخلفاء والأمراء، وزالت هذه الرعاية في العصر الحديث. واضطُرَّ حافظ أن يقضي ليله ونهاره في مصاحبة الطبقة الممتازة التي مرّ ذكرها سالفا، وكان مرِحا ونشيطا، وبسبب ذلك قرّبوه منهم، فكان يمدَحهم ويُضحكهم، ويروي لهم الشعر القديم، وينظم لهم الشعر في المناسبات المختلفة، كما ينشىء لهم قصائد يحتاجون إليها في الإصلاحات الدينية والاجتماعية والسياسية.

وأخيراً ينقذه في سنة ١٩١١ "حشمت باشا" وزير التربية والتعليم حينئذ من هذه الحياة البائسة، ويعيّنه في القسم الأدبي بدار الكتب المصرية، ويظل في هذه الوظيفة إلى سنة ١٩٣٢. وأخذت الوظيفة تغلُّ لسانه، فلم يعد يقول الشعر في الشئون السياسية والاجتماعية كما كان شأنه قبل توظفه. ويذكر الدكتور أحمد أمين أن هذه الفترة التي قضاها حافظ موفظاَ بدار الكتب "كانت فترة نضوب في شعره وجمود في قريحته إلا نادرا. فكان منصبه نعمة عليه ونقمة على فنه، ومنفعة له ومضرة على الناس. ولعل أيام بؤسه الأولى روعته وأفزعته حتى قامت شبحا دائما أمام عينه تنذره بالويل والثبور وعظائم الأمور إن هو أصيب في منصبه أو مُسَّ في مرتبه"[١١].

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى رُدَّت إلى الناس حريتهم فأخذ حافظ يعود سيرته الأولى، غير أنه كان يخشى أن يُفْصَل من وظيفته، فلم يعد ينشر كثيرا مما نظمه في الأحداث السياسية خشية أن يطرد من عمله ويحرم من قوته، وأحيل إلى المعاش سنة ١٩٣٢ في عهد وزارة صدقي باشا. وكانت الحريات محبوسة فنظم كثيرا من الشعر الثائر، ولكنه لم ينشره على الملأ في الصحف، بل ظل يخاف السجن. ولم يمهله القدر بعد خروجه إلى المعاش إذ ودع الحياة الدنيا في ٢١ يوليه في نفس السنة ١٩٣٢[١٢].

ثقافته

تكونت ثقافة حافظ من عناصر مختلفة تشترك في تكوينها. وأول هذه العناصر الدم المصري الذي ورثه عن أبيه، لا شك في أن أمه كانت تركية، ولكن تركيتها لم تخلف أثراً واضحاً فيه، فقد غلبته مصريته، حتى صار مثالا حيّاً

للمصري في عصره، ومثالا لروحه القومية ومزاجه الباسم. والعنصر الثاني من هذه العناصر هو ثقافته العربية من قراءاته للأدب القديم، فقد عكف على قراءة كتب الأدب العربي وأشبع رغبته منها، وبخاصة كتاب «الأغاني»، وكتاب «الوسيلة الأدبية» للشيخ حسين المرصفي، وكتب الجاحظ وغيرها من أمهات الكتب. وكان حافظ قوي الحافظة، وكان لقوة ذاكرته ينشد قصائده في المحافل من الذاكرة ولا يقرؤها من ورقة مبسوطة أمامه. ونرى أثر هذه الثقافة العربية الرصينة في شعره، فما تقرأ له قصيدة إلا وتجد فيها إشارة إلى حادث تاريخي أو شخصية مشهورة أو مثل عربي أو حكمة مأثورة أو غير ذلك مما تملأ به كتب الأدب العربي.

ونلاحظ عنصرا ثالثا في تكوين شخصيته، وهو عنصر بيئته المصرية الاجتماعية، وكان عنصرا مركبا، فهو من جهة نشأ في طبقة وسطى، ودعته ظروف الحياة إلى أن يحس آلام الناس، ويدرك ما يختلج في نفوسهم من بؤس وفقر وشقاء. ومن جهة ثانية اتصل حافظ بالطبقة الممتازة من المصريين التي لم تكسب امتيازها عن الوراثة، وإنما كسبته بجهودها، وأخذ حافظ من صحبة هذه الطبقة الممتازة ألوان العلم والمعرفة والفكرة، وصاغها في شعره.

آثاره

ترك حافظ لنا ديوان شعره في ثلاثة أجزاء. وديوانه لا يشتمل على جميع ما نظمه، بل إنّ جزءاً قيماً منه وخاصة في السياسة ضاع لأنه لم ينشره على الملأ في الصحف، لئلا يغضب الحاكمون ومن بيدهم الأمر. وكتَب «ليالي سطيح» وهي مقالات نثرية على طريقة المقامات، صوَّر فيها على لسان سطيح الكاهن الجاهلي كثيرا من عيوب المجتمع، وتأثر في ذلك أوضح التأثر بآراء الشيخ محمد عبده الإصلاحية. ووصف فيها حال مصر، وهي تئنّ تحت الاستعمار، ونّدد بأعمال الإنجليز. وترجم «البؤساء»، وهي رواية ألّفها شاعر فرنسا الأكبر فيكتور هيجو (Victor Hugo)، وترجمها حافظ إلى العربية، وهو لم يتقن اللغة الفرنسية، ولذلك لم يستطع أن يترجمها ترجمة دقيقة، فاحتفظ بروحها، وزاد فيها ونقص حسب ذوقه، وتصوّر الرواية تصويرا حيّا للبؤس والشقاء. وشارك حافظ مع الشاعر خليل مطران في ترجمة «الموجز في علم الاقتصاد» وتعريبه ونقله إلى اللغة العربية. وقد لقي الشاعران كثيرا من المشاق، فقد وضعا ألفاظاً عربية للمصطلحات الفرنسية في هذا العلم الذي كان جديداً في اللغة العربية.

شعره

اتصل حافظ بأعلام الشعر والأدب الذين اشتهروا في عصره، ونهل من بحار علمهم، وكانوا له كالأساتذة يأخذ عنهم أنواعا من العلم والمعرفة. بيد أن حافظ كان منذ بدايته معجباً بالشاعر محمود سامي البارودي ومقامه أشد إعجاب. وربما كان دخوله في المدرسة الحربية نتيجة رغبته لتكون سيرته مثل سيرة البارودي من جميع الوجوه، وكذلك اشترك حافظ في ثورة الجيش في السودان ليكون مثل البارودي الذي اشترك في الثورة العرابية في مصر.

وقد تأثر حافظ بالبارودي أشد تأثير في نظم الشعر، فقد أحيَا في شعره الجزالة وقوة العبارة والبعث لأساليب العربية الأصيلة مثل البارودي. وحاول حافظ أن ينتقي اللفظ البسيط الجذاب، ولهذا السبب قلّ الغريب في شعره، لكي تقع أفهام السامعين على معانيه في سهولة ويسر.

ولاشك أن البارودي كان أوسع ثقافة من حافظ، حتى في صلته بالشعر العباسي والإسلامي والجاهلي، فقد ألّف البارودي مختاراته

في الشعر في أربعة مجلدات، ولم يستطع حافظ أن يؤلف مختاراته مثل أستاذه. كذلك كانت ثقافة البارودي بالآداب الأجنبية أوسع من حافظ، لأن البارودي ثَقِفَ آداب اللغتين الفارسية والتركية، وحاول أن يتعلم الإنجليزية في منفاه، وسافر إلى أوربا، ورأى الحضارة الغربية المادية، وهيأت له أرستقراطيته أن يتأثر بها في معيشته. وكل ذلك جعل البارودي واسع الثقافة. أما حافظ فقد تعلّم تعليما متوسطا مثل أفراد الطبقة الوسطى، وعرف أطرافا من الفرنسية، ولكنه لم يكن متعمقا في آداب هذه اللغة. فحافظ كان ضيق الثقافة بالنسبة إلى البارودي، وكان أشد ضيقا بالنسبة إلى معاصريه من أمثال أمير الشعراء أحمد شوقي وشاعر القطرين مطران اللذين كان يتقنان الفرنسية وآدابها. يقول الدكتور شوقي ضيف: «ومع ذلك لا بد أن نجلَّ عصاميته، إذ كان شاعرا بطبعه لا بثقافته، واستطاع أن يثبت للمنافسة مع شوقي ومطران وغيرهما ممن رفدوا طبيعتهم بجداول الفكر الغربي وينابيعه العقلية»[١٣].

ونشأ حافظ في الطبقة الوسطى، وأتيح له أن يختلط بسواد الشعب وأن يتعرف أهواءهم، وبذلك أصبح شاعرا مصريا تاما يصور الشعب المصري في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تصويرا دقيقا في شكواه وحزنه وبؤسه وفقره وعواطفه السياسية والوطنية والاجتماعية. وبلغ حافظ في هذه الميادين ما لم يبلغه شوقي والبارودي، لأن شوقي كان موظفا بقصر الخديو، وكان بعيدا عن الشعب وطموحاته، وأما البارودي فلم تكن الصحف قد شاعت في زمنه، ثم هو نشأ نشأة أرستقراطية، فكان شعوره بنفسه أقوى من شعوره بالشعب.

فكان حافظ يخاطب الجمهور بشعره أولا، ولذلك السبب كان شعره أكثر وضوحا وأقرب فهما. وبجانب ذلك يستخدم اللغة السهلة والأساليب البسيطة، وكان يذيعها في الصحف اليومية. وينقل إلينا في شعره بأفكار عصره وآراء كتابه وخطبائه وأساليبهم أحيانا. وكان حافظ بذلك صورة حية لعصره، فمثلا نراه يهجو شعبه ويقرّعه:

وما أنت يا مِصرُ دار الأَديب وَلا
أَنتِ بِالبَلَدِ الطَيِّبِ

أَيُعجِبُني منكِ يَومَ الوفاقِ
سُكوتُ الجَمادِ وَلَعبُ الصَبي

يَقولونَ في النَشءِ خَيرٌ لَنا
وَلِلنَشءُ شَرٌّ مِنَ الأَجنَبي (١٤)

يعبر حافظ في هذه الأبيات عن سخط مَنْ حوله من السياسيين والاجتماعيين، فهو يشير إلى سكوت المصريين على الاتفاق الذي تمّ بين فرنسا وإنجلترا سنة ١٩٠٤م، وكان يتيح لأولاهما أن تطلق يدها في مراكش، ولثانيتهما أن تطلق يدها في مصر، وتأخذ بما تريد من حكم جائر.

ونراه يعيب على الشباب عكوفهم على الملاهي وانصرافهم عن الجدّ والعمل المثمر لأمتهم، ولحافظ شعر كثير يقرِّع فيه الشباب كأنه يريد أن يستثيرهم بما يغرس من الحميَّة فيهم. وكان لا يجد برّاً ولا عملا نبيلا إلا يشيد به، ويتغنى بالقائمين على أمره. ونراه يقول في رعاية الطفولة:

أنقذوا الطفلَ إن في شقوة الطف
ل شقاءً لنا على كل حالِ

أنقذوه فربما كان فيه
مصلحٌ أو مغامرٌ لا يبالي

شاع بؤسُ الأطفال والبؤس داء
لو أُتيحَ الطبيبُ- غير عُضال

وبجانب هذا النوع من الشعر الاجتماعي، يكثر عنده الشعر السياسي، ومن أروع ما قاله فيه قصيدته في حادثة دنشواي المعروفة سنة ١٩٠٦. وهي الحادثة التي توفيِّ فيها ضابط

إنجليزي كان يصطاد الحمام في أرض مصر نتيجة ضَرْبة شمس، وظنَ الإنجليز أن أهل مصر قتلوه، فأنزلوا بهم عقاباً وحشيّا فظيعا، وكانوا جميعا أبرياء، وقابل الشعبُ هذا الحادث ومعه زعيمه مصطفى كامل بالاستياء الشديد. وقد نظم حافظ قصيدة في هذه الحادثة على هذا النمط الساخر:

أيُّها القائمونَ بالأمر فـــــينا
هَل نَسيتُم وَلاءَنا وَالـــــودادا

خَفِّضوا جَيشَكُم وَناموا هَنيئا
وَابتَغوا صَيدَكُم وَجُوبوا البِلادا

وَإِذا أَعوَزَتكُمُ ذاتُ طـــــوقٍ
بَينَ تِلكَ الرُبا فَصيدوا العِبادا

إِنَّما نَحنُ وَالحَمامُ ســـــواءٌ
لَم تُغادِرْ أَطواقُنا الأَجيادا (١٥)

وصوّر حافظ في هذه القصيدة ظلم الإنجليز وبغيهم وسخط الأمة المصرية عليهم سخطا شديدا. ويُلاحَظُ عليه في هذه القصيدة وغيرها من شعره السياسي نوع من الحذر والاحتياط، فلا يثور حافظ على الإنجليز ثورة عنيفة، بل يضم الثورة مع نوع من اللباقة والحيلة حتى لا يُسجن. وقد مرّ أن كثيرا من شعره السياسي الوطني لم ينشر، وأنه كان يكتفي بإنشاده في النوادي والمجالس.

ومع النزعة الوطنية نجد في شعره نزعتين: عربية وإسلامية، وتظهر النزعة العربية في كثير من قصائده، وخاصة في قصيدته التي تكلّم فيها بلسان اللغة العربية، وقد نشرها في أول القرن العشرين حين كانت تهب عاصفة العامية ضد العربية، وهي من غُرَرِ قصائده، ومطلعها:

رجعتُ لنفسي فاتهمتُ حَصاتي ونَاديتُ قومي فاحتسبتُ حياتي

وأما النزعة الإسلامية فتبدو في قصيدته العُمرية التي قصرها على عمر بن الخطاب (رضي الله تعالى عنه) وأعماله، وقد أقيم حفل خاص لإلقائها في ٨ فبراير سنة ١٩١٨م في مدرج وزراة المعارف بدرب الجماميز. وهي سردٌ مسهب لتاريخ الخليفة عمر بن الخطاب وأعماله ومواقفه، وتشتمل القصيدة على ستة وثمانين ومائة بيت. وتبدو النزعة الإسلامية في شعر كثير له قرضه في الخلافة العثمانية.

وبالإضافة إلى ذلك، صوّر حافظ الأحداث العالمية، فإذا انتصرت اليابان تغنّى بالشرق وأمجاده، وإذا حدث بركان أو زلزال في ناحية من النواحي صوّر بؤس المنكوبين فيه. وكذلك وَصَفَ المخترعات مثل القطار والطيارة والباخرة في شعره.

ولا شك في أن حافظ كان بذلك مجدداً في شعره بالمقدار الذي يستطيعه، وهو تجديد يطابق لبيئته وزمنه، أما الآداب الأجنبية فلم يكن حافظ متضلعا فيها. وقد قرض الشعر في موضوعات قديمة كالإخوانيات والخمريات والغزل، وهو فيها مقلد. ولعل فن الرثاء خير موضوع أجاد فيه حافظ، وفاق شعراء عصره فيه. وسبب ذلك أن الرثاء يتفق مع طبعه الحزين ونفسه القلقة الشاكية، والسبب الثاني هو أنه كان سريع التأثر بالشعب وآلامه، فإذا حزن الشعب لموت مصلح كبير مثل الشيخ محمد عبده أو مصطفى كامل أو سعد زغلول انطبع هذا الحزن في نفسه. ولم يترك حافظ صديقا أو زعيما يمضي إلا وفّاه حقه من الرثاء. فكان حافظ يشعر بما يشعر به شعبه شعورا دقيقا، ويصوغ هذا الشعور في شعره. وبذلك تتضح مكانته في تاريخ الشعر العربي الحديث.

نشأة أحمد شوقي وحياته

وُلد أحمد شوقي سنة ١٨٦٩م/ ١٢٨٥هـ في زمن الخديوي إسماعيل من أسرة ممتزجة العناصر، فقد كان أبوه عربيا، وكانت أمه تركية،

وكان جدُّه لأبيه شركياً، وكانت جدّتُه لأمه يونانية، فشخصيته تتألف من أربعة أصول.

ونشأ شوقي منذ نعومة أظفاره في رَغَد وتنعُّم، وما زال في هذه البيئة حتى آخر حياته. واختلف منذ سنته الرابعة إلى الكُتّاب، ثم انتقل إلى المدارس الابتدائية والثانوية. ولما أكمل تعليمه الثانوي التحق سنة ١٨٨٥ بمدرسة الحقوق، وكان قد أُنشِىء في الحقوق قسم للترجمة فالتحق به ومُنِح فيها شهادته النهائية سنة ١٨٨٧م. وإذا كانت دراسته في المدارس جعلته يتقن اللغة العربية والفرنسية فإن بيئة منزله ساعدته ليتقن اللغة التركية، وبذلك كان يحسن ثلاث لغات في مطلع شبابه.

وسافر شوقي في سنة ١٨٨٧ إلى فرنسا ليدرس الحقوق على نفقة الخديوي توفيق بن إسماعيل، فدرس الحقوق في مدرسة في مدينة مونبلييه عامين، ثم سافر إلى باريس، وأقام فيها عامين آخرين ليكمل الحقوق. وفي السنة الثالثة وهو في باريس أصيب بمرض شديد، فأشار عليه الأطباء أن يقضي بعض أيام تحت سماء إفريقيا، فاختار الجزائر وقضى هناك أربعين يوما، ثم عاد إلى فرنسا فأكمل سنته الثالثة للحقوق، وحصل على شهادته النهائية، وظل هناك ستة شهور يختلف فيها إلى مسارح باريس، ومتاحفها وآثارها ومعالم حضارتها. وزار أثناء إقامته في فرنسا بلاد الإنجليز وغيرها من المدن. وقرأ الصحف والكتب القانونية والأدبية، وقد قرأ لفيكتور هيجو ولامرتين ودي موسيه وغيرهم من شعراء فرنسا مثل لافونتين، وبذلك رأى رأي العين عوالم جديدة في الشعر والحضارة. ثم رجع إلى مصر سنة ١٨٩٢.

رجع شوقي إلى مصر وكان قد توفيِّ توفيق وخلفه عباس حلمي الثاني، فأعرض مدة عن شوقي، ولكنه ما لبث أن قرّبه إليه، فعيّنه رئيسا للقسم الإفرنجي بالقصر، وجعله شاعر البلاط، وأصبحت له مكانة كبيرة عنده، وظل شوقي في هذا العمل الرتيب عشرين عاما هي زهرة حياته. وأيّد شوقي سياسة الخديوي فأصاب ثروة وجاها، وبذلك كان نافذ الكلمة مسموع الرأي، بل أصبح كأنه صاحب الأمر والنهي، يقصده طلاب الحاجات، وتَعنُو له وجوه الوزراء ومن يطعمون في الرتب والألقاب. وأفاد شوقي اطلاعا وافرا من رحلته التي قام بها إلى مدينة جنيف بسويسرا ليمثل مصر في مؤتمر المستشرقين الذي عُقد في هذه المدينة سنة ١٨٩٤. وقد تزوج شوقي من سيدة ثرية كانت مثالا للزوجة الصالحة، وقد رزق منها ابنة سماها أمينة، وابنين، اسم الواحد علي واسم الآخر حسين.

وأُعلنت الحرب العالمية الأولى في سنة ١٩١٤ وكان عباس غائبا عن مصر بتركيا، فأعلنت إنجلترا حمايتها (١٦) على مصر، وخُلع عباس لاتصاله بالأتراك. ومنعته من دخول مصر، وأقامت على مصر السلطانَ حسين كامل مكانه، وأبعدتْ عن القصر كل من يُظهر الولاء لعباس، وكان شوقي يحب عباسا ويؤثره على حسين، فلم يسكت بل نظم قصيدة تحدّث فيها عن الحماية التي أعلنتها إنجلترا على مصر، فخاف الإنجليز من تأثير شعره في نفوس المصريين فأمروا بنفيه إلى إسبانيا، وظل بها طوال الحرب، وتنقل في إسبانيا بين مدنها الكبيرة، وهناك أخذ ينظم قصائده في أمجاد العرب القديمة ودولتهم الزاهرة في الأندلس الإسلامية، ويضمنها حنينا شديدا إلى وطنه مصر حتى انتهت الحرب العالمية الأولى.

عاد شوقي إلى مصر في ١٩١٩، فوجد وطنه مُلَطَّخا بدماء الحركة الوطنية، ورأى أنه قد تغير كل شيء في مصر، ووجد أن أبواب القصر لم تفتح له، ومن هنا تبدأ الدورة الثانية في حياته الأدبية، لأنه أصبح حُرّا طليقا، وهيّأ له ثراؤُه أن ينعم إلى أقصى حد بهذه الحرية، فخلص

لفنه ولشعبه، وأخذ يغنيه أغاني وطنية رائعة. وكان يصرف أغلب أوقاته في بيته ناظما في موضوعات تتفق مع الوعي الشعبي. ولم يغفل عن البلدان العربية المجاورة، بل اتصل بشعوب البلاد العربية، فقد شارك السوريين في ثوراتهم الوطنية ضد الفرنسيين، وسجّل هذه الثورات شعرا رائعا. ولم يترك فرصة للإشادة بزعيم عربي أو حركة عربية إلا انتهزها، ونوَّه فيها بآمال العرب وظلم المستعمرين. وأصبح أملَ الشباب في مصر وسوريا وغيرهما.

وبذلك أصبح شعره يُردَّد في كل مكان ينطق أصحابه اللغة العربية، فطارت شهرته، فأينما حلَّ أقيمت له الاستقبالات، وكان بيته منتدى الأدباء والشعراء وكبار رجال عصره. وقد زاره في سنة ١٩٢٦ "رابندر نات طاغور" شاعر الهند الكبير وغيره من الأدباء والزعماء. واختير شوقي عضوا في مجلس الشيوخ. وفي سنة ١٩٢٧ أعاد طبع ديوانه، فأقيمت له بهذه المناسبة حفلة تكريم كبيرة، اشتركت فيها الحكومة المصرية والدول العربية جميعا بمندوبين. وقد وضع الشعراء في هذا الحفل على مفرقه تاج إمارة الشعر لا في مصر وحدها بل فيَ سائر الأقطار العربية. وممن ساهم في هذه الحفلات محمد كرد علي مؤسس المجمع العلمي العربي بدمشق، وشبلي ملاط الشاعر والأديب اللبناني الشهير، والحاج أمين الحسيني المفتي العام للقدس، وأحد أبرز الشخصيات الفلسطينية في القرن العشرين، وشكيب أرسلان الكاتب والأديب والمفكر العربي البناني الذي اشتهر بلقب أمير البيان بسبب كونه أديبا وشاعرا بالإضافة إلى كونه سياسيا، وفندنبرج البلجيكي عن بلده، وغيرهم من الشعراء والأدباء، وأعلن حافظ إبراهيم باسمه واسم شعراء البلاد العربية ومبايعتهم لشوقي بإمارة الشعر قائلا:

أمير القَوافي قد أتيتُ مبـــــــايعا
وهذِي وفودُ الشرق قد بايعتْ معي

وظلّ شوقي عاكفا على الشعر بعد ذلك، لكنه مال بنوع خاص إلى المسرحيات، فانصرف إلى تأليف الروايات التمثيلية في السنوات الأربع الأخيرة من حياته. وأخيرا لبّى داعي ربه في أكتوبر سنة ١٩٣٢، مخلفا لمصر والبلاد العربية تُراثه الشعريَّ الخالد(١٧).

ثقافته

لقد اجتمعت عناصر مختلفة على خلق شخصية شوقي الغريبة، منها الجنسي ومنها الثقافي، أما من حيث الجنس فقد اشتركت فيه العناصر التركية والشركسية والكردية واليونانية والعربية. وهذه العناصر جعلته شاعرا ممتازا، لعل مصر لم تظفر بمثله في عصورها المختلفة. وخاصة يجمع شوقي بين الجنسين العربي واليوناني، اللذين يشتهران من قديم بالشعر والشاعرية. وأما من حيث الثقافة فقد مَهَر في اللغة العربية والفرنسية خلال دراسته في المدارس، كما مهر اللغة التركية في بيئة منزله، وعَقّدت هذه اللغات في ثقافته واتفقت فيما بينها على تأليف طبيعته.

وتأدب شوقي بآداب العرب، واستقى خاصة من كتاب «الوسيلة الأدبية» للشيخ حسين المرصفي، وهذا الكتاب يحوي النماذج الرائعة للشعراء القدماء، كما يحوي بعض نماذج البارودي الحديثة. واستقى شوقي خاصة من نماذج البارودي الحديثة وتمثلها تمثلا رائعا (١٨). وآثر شوقي النسج على منوال الفحول من الشعراء العباسيين، وأخذ أفضل ما عندهم: فراقه من أبي نواس مثلا وصف الخمر والغزليّات، وراقه من البحتري صفاء الخيال ودقة الصور وجمال الوقع الموسيقي، وأعجبه من أبي تمام والمتنبي احتفالهما للمعاني الرفيعة وشيوع الحكمة والأمثال في شعرهما. وأثناء نفيه في إسبانيا، قرأ شوقي كثيرا عن الأندلس، وحاز لنفسه ثقافة تاريخية عميقة بالأندلس وأمجاد العرب فيها

وحضارتهم ونهضتهم، كما عُني بقراءة شعرائهم ودواوينهم.

وهُيِّئت لشوقي فرص مختلفة لزيارة فرنسا وبلاد الإنجليز، فشاهد الحياة الغربية، ورأى فيها من حرية الدين والفكر، كما رأى في البلاد الأوروبية من حب الحياة والحرية والعلم. واطلع على الآداب الغربية ولا سيما الفرنسية منها. وحاول أن يجدّد تحت تأثير ما قرأ في الآداب الغربية، فقد قرأ وترجم للامرتين، كما قرأ وقلّد لافونتين، وقرأ أيضا فيكتور هيجو وقلده في عنايته بالتاريخ والتمثيل، كما قرأ راسين وكورنيّ وغيرهما من الكلاسيكيين، وقرأ شكسبير، وأفاد منه مصرع كليو باترا. وقد كان لكل ذلك أثر بعيد في شعر شوقي.

وعاش شوقي في عصر مليء بالحوادث السياسية الخطيرة، فكان في شعره صدى عميق لمختلف السياسات في مصر والعراق والشام والأقطار العربية الأخرى. فهو في البلاط شاعر البلاط وسياسيّ الأمير، وهو بين الشعب شاعر الشعب وسياسيّ القومية المصرية العربية. وكل ذلك جعل منه شخصية مزدوجة معقدة تسلك حائرة في سبيل الأدب، وتضطرب حائرة في سبيل السياسة.

آثاره

قلما توفّر لشاعر عربي مثلما توفّر لشوقي من سهولة النظم وكثرة الإنتاج. وترك شوقي آثاره في الشعر والنظم:

١ – في الشعر: له من الشعر ديوان ضخم يُعرف بـ «الشوقيات»، ويقع في أربعة أجزاء. يشتمل الجزء الأول منها على منظومات الشاعر في القرن التاسع عشر، ثم أعيد طبعه في سنة ١٩٢٥ بعد أن أُسقط منه المديح والرثاء والأناشيد والحكايات، وبقي مقصورا على السياسة والتاريخ والاجتماع، وبعض قصائده تتناسب مع هذه الأغراض. وقد كتب فيه الدكتور محمد حسين هيكل مقدمة في شاعرية شوقي. وطبع الجزء الثاني من الشوقيات في سنة ١٩٣٠، وهو يتناول الوصف والنسيب والتاريخ والسياسة والاجتماع. وظهر الجزء الثالث في سنة ١٩٣٦ وهو مقصور على الرثاء، وظهر الجزء الرابع في سنة ١٩٤٣ وهو يتناول أغراضا شتى، أخصها الشعر التعليمي.

وله أيضا كتاب «دول العرب وعظماء الإسلام»، ويتألف الكتاب من ألفي بيت، ويُعرّف كل ما يخص نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وسيرة الخلفاء الراشدين، وعظماء الإسلام على مرّ العصور المختلفة من الدولة الأموية والعباسية حتى الفاطمية. ونظم الشاعر هذه الأبيات حينما كان يتجرع مرارة البعد والفراق والغربة في إسبانيا بعد أن أمر الإنجليز بنفيه من وطنه مصر.

وكتب شوقي أيضا روايات تمثيلية بين ١٩٢٩ و١٩٣٢، واشتهرت هذه الروايات في العالم العربي، وأثبت فيها شوقي أن الشعر العربي لا يتخلف عن الشعر الغربي، وأن شعراءه يستطيعون أن يجاروا شعراء التمثيل في أوربا. وتنقسم هذه الروايات إلى قسمين، يستمد القسم الأول موضوعه من التاريخ المصري والحياة المصرية مراعياً للعواطف الوطنية، ويشتمل على ثلاث من مآسيه، وهي مصرع كليو باترا، وقمبيز، وعلي بك الكبير. ويستمد القسم الثاني موضوعه من التاريخ العربي والحياة العربية مراعيا للعواطف العربية والإسلامية، ويشتمل على اثنين من مآسيه، وهي: مجنون ليلى وعنترة. وألّف شوقي في أواخر أيامه ملهاة سماها «الست هدى»، وهي تحفة ثمينة بين مسرحياته. ومن يقرأ هذه المسرحيات يراها ضعيفة من حيث التمثيل، لأن شوقي كتبها بروح الشاعر الغنائي. ومع ذلك لا نستطيع أن ننكر أنه درس المسرحيات الغربية، وأنه حاول جاهدا أن يثبت قدرته على محاكاتها وتقليدها(١٩).

٢ – في النثر: أما في النثر فله ثلاث روايات، ومقالات اجتماعية، ومسرحية واحدة: أميرة الأندلس، وهي مسرحية نثرية وحيدة. أما الروايات الثلاث فهي: عذراء الهند، ولادياس أو آخر الفراعنة، وورقة الآس. وهذه الروايات أو القصص النثرية الثلاث ألّفها شوقي في بداية حياته الأدبية في أثناء وظيفته بالقصر، وكلها أعمال أدبية غير تامة، وكأنّ شوقي كان يمرِّن على عمل القصة (٢٠).

أما المقالات الاجتماعية فهي نظرات جُمعت سنة ١٩٣٢ تحت عنوان «أسواق الذهب» في مختلف الموضوعات كالحرية، والوطن، وقناة السويس، والأهرام، والموت، والجندي المجهول. وكتب شوقي هذه الخواطر على طراز مقامات الحريري. وكتبها في الأندلس، واستغل فيها طريقة المقامات في النقد الاجتماعي والعظة والحكمة. وفي الحقيقة خُلق شوقي شاعرا، ولم يخلق ناثرا، ولذا تضعف أعماله النثرية عن أعماله الشعرية، وأدّى بشعره ما لم يؤده بنثره.

شعره

يقول الناقد والمؤرخ أحمد حسن الزيات: «يكاد النقاد يجمعون على أن شوقي كان تعويضا عادلا عن عشرة قرون خلت من تاريخ العرب بعد المتنبي، لم يظهر فيها شاعر موهوب يصل ما انقطع من وحي الشعر، ويجدد ما اندرس من نهج الأدب» (٢١). ويُشبه شوقي المتنبيّ في أنه عاش بين الناس، فاتصل بأمراءهم، وعاشر عامة الناس، حتى عرف كيف يصف طبائعهم، ويصور ميولهم، وهو مثل المتنبي في إرسال البيت النادر، والمثل السائر، والحكمة العالية.

واستطاع شوقي أن يكوّن لنفسه أسلوبا أصيلا، وهو أسلوب يقوم على الجزالة والرصانة والمتانة والقوة. وهو ينقل شعره عن طبع دقيق، وحسّ صادق، وذوق سليم، وروح قوي، فيأتي به مطرد السلك، محكم السبك لا يشوبه ضعف. ويفيض شعره بالمعنى البعيد المبتكر فيضانا يغرق فيه الذهن أحيانا. وأما معانيه فكثيرها مخلوق وقليلها مطروق. وهذه الميزات ترفع شعر شوقي إلى ذروة الفن. يقول الزيات: «ظل شعرنا إلى عهده غنائيا (Lyrique) يستمده الشاعر من طبعه، وينقله عن قلبه، حتى جاء هو فنظم ما يشبه الشعر القصصي (Epique) في طول النفس ووطنية الموضوع وعمومية الحادث، كأرجوزته (دول العرب) وقصيدته في (وادي النيل). ثم عالج الشعر التمثيلي، فنظم رواياته المعروفة" (٢٢).

وشعر شوقي ينقسم إلى قسمين: قسم قبل منفاه، وقسم بعد منفاه. ويعيش شوقي قبل منفاه في القصر، وينظم شعره في قيود هذه المعيشة، لأنه كان شاعر الخديو عباس الثاني، وشعره يكاد يكون مقصورا على ما يتصل به من قريب أو بعيد. وهو في ذلك يسير سيرة الشعراء القدماء، فيقول الشعر في المدح والرثاء والغزل والفخر والخمر. وقد حدث في هذه الحقبة من حياته تطور في فنه إذ تأثر شعراءَ الغرب في شعرهم التاريخي وما كانوا يقولونه في أطلال اليونان والرومان.

لا شك في أن شوقي كان شاعر القصر في هذه الحقبة، لكنه كان يفكر في الجمهور ويخضع في فنه للجمهور والصحف. ومن هنا حدث تطور في شعره، إذ كان يراعي في شعره مناسة تهمُّ الجمهور. وكان شوقي حافظا في دينه ولغته وفنه، فيقول الشعر في مديح الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ويشيد مراراً بعيسى عليه السلام، ويكثر الترديد لأسماء الأنبياء والخلفاء والكتب المنزلة والأماكن المقدسة. ومَدَحَ الشعراءُ الرسولَ الكريمَ صلى الله عليه وسلم، وتفوق الأبوصيري عليهم تفوقا واضحا في قصيدتيه: الهمزية والبردة، فرأى شوقي أن

يعارضه، وأن ينسج على منواله قصيدتيه: الهمزية والميمية. وعلى طريقته في المعارضات حاول أن يدخل في قصيدتيه عناصر وأفكارا جديدة. أما الهمزية فافتتحها بقوله المشهور:

وُلِدَ الهُدى فالكائناتُ ضياءُ
وفَمُ الزمان تبسُّمٌ وثناءُ

أما البردة فقد خفق لها قلب العالم الإسلامي كله، يقول أحمد زكي: «طالما عارض الناس بردة الأبوصيري في القديم وفي الحديث بمئات ومئات من المنظومات، لكن الصيت بقي لهذه البردة وحدها إلى الآن. على أن قصيدة شوقي، وإن لم تزحزحها عن مكانتها، فإنها قد نالت شرفا ليس له نظير، ذلك بأن الأستاذ الأكبر الذي انتهت إليه وبه سلسلة الحديث النبوي في مصر، الشيخ سليم البشري، مع جلالة قدره وسمو مركزه ورفيع مقامه، قد تولَّى بنفسه وقلمه شرح هذه القصيدة، وقد صاغها شوقي وهو لا يزال في سن الفتوة وطراءة الشباب، لكن براعته فيها جعلت شيخ الشيوخ يعرف فضلها ويقدر ناظمها، ثم يتوفر على شرحها، وما رأى الناس لذلك مثيلا قبل شوقي» (٢٢). وافتتح شوقي قصيدته «نهج البردة» بقوله:

ريمٌ على القاعِ بين البانِ والعَلَمِ
أحلَّ سفكَ دمي في الأشهُرِ الحُرُمِ

وعارض شوقي بهذه القصيدة قصيدة البردة للإمام أبوصيري التي يقول في أولها:

أمن تذكر جيران بذي سلم
مزجت دمعا جرى من مقلة بدم

ويُنفَى شوقي إلى إسبانيا، فينظم قصائد يقارن فيها بين فردوسه المفقود وفردوس العرب الضائع في الأندلس، ويصور قروحه النفسية لا في قصيدته السينية فقط، بل أيضا في قصيدته النونية، فيقول في قصيدته النونية:

نحنُ اليواقيتُ خاضَ النارَ جوهرُنا
ولم يَهُنْ بيَدِ التَّشْتيـــــت غالينا

لم تَنْزل الشمسُ ميزانا ولا صَعدتْ
في مُلكها الضخم عرشا مثل وادينا

وهذه القصيدة الرائعة صاغها على نسق قصيدة لابن زيدون. وكذلك صاغ قصيدته السينية المعروفة على نسق قصيدة البحتري في إيوان كسرى. ومعنى ذلك أن شوقي كان لا يزال في الأندلس شاعرا تقليديا من بعض جوانبه، إذ يهتم ببعض القصائد القديمة الرائعة، فيعارضها، وينظم من وزنها وقافيتها.

وعاد شوقي من المنفَى بعد الحرب العالمية الأولى إلى وطنه، فرأى باب القصر مقفلا من دونه، ورأى المصريين قد سُفحت دمائهم في الشوارع بسبب ثورتهم ضد الاحتلال، فاتجه شوقي إلى الناس، وصوّر عواطفهم وأهوائهم السياسية تصويرا قويا باهرا يتفوق فيه على حافظ. وتحوّلَ شوقي في هذه الدورة الثانية من حياته من القصر إلى الشعب، فأصبح شاعر الشعب المصري، فصوّره في آماله وحركاته السياسية. ومن ذلك أن النظام البرلماني الجديد الذي أخذت به مصر لعهد الملك فؤاد أحدث حرية واسعة للجماعات والأفراد، ولم تلبث هذه الحرية أن تحولت إلى تهاتر وتناحر شديد بين الأحزاب وصحفها، وأقضّ ذلك مضاجع الصفوة من أبناء مصر، فنظم شوقي قصيدته المشهورة سنة ١٩٢٤ يدعو فيها إلى الائتلاف والاتحاد بين الأحزاب. ويقول فيها:

إلامَ الخلفُ بينـــــكم إلا ما
وهذي الضجةُ الكبرى عَلاما

وفيم يكيد بعضُــكم لبعض
وتُبدون العداوة والخصـــاما

وأين الفوز؟ لا مصرُ استقرّتْ
على حالٍ ولا الـسودانُ داما

وفيها يعبّر شوقي عن تطاحن الأحزاب على كراسي الحكم ونسيانهم لمصالح الأمة العامة في سبيل مصالحهم الشخصية.

ومن يقرأ ديوانه «الشوقيات» يستطيع أن يلاحظ في وضوح أن شوقي لم يترك مناسبة إلا دوَّن فيها شعره، فهو لا يكتفي بالرثاء والمديح على عادة الشعراء العرب القدماء، بل يحاول أن ينظم في كل حادثة وفي كل مسألة طارت، فنراه ينظم قصائده على سبيل المثال في إنشاء بنك مصر، وإنشاء الجامعة المصرية، ومشروع القرش، وبمناسبة قدوم طيارين من باريس إلى مصر سنة ١٩١٤ وما إلى ذلك.

ولا ينسى شوقي العمال، فقد خصهم بقصيدة حماسية دعاهم فيها إلى الكد والاكتساب والسعي في مناكب الأرض وإتقان الصناعات. وقصيدته في العمال تعد من قصائده الرائعة، ويقول فيها:

أيُّها العمَّالُ أفنوا الـ ـعمرَ كدّاً واكتسابا
أين أنتم من جدودٍ خَلَّدوا هذا الترابا
قَلّدوه الأثرَ الُمعـ ـجزَ والفنَّ العُجَابا

ولم يكن شوقي شاعرا مصريا فحسب، بل كان شاعر البلاد العربية كلها، فنظم في قضية السودان، ونادى بالمحافظة على الإخوة الأشقاء وتخليصهم من براثن الاستعمار. وأوشك السودان أن يبتلعه الإنجليز. ونجده يقف من العرب موقفه من مصر، فهو يتغنّى بأمجادهم الماضية، وهو يتغنى بثوراتهم الحاضرة، وهو يحس إحساسا قويا بأن مصر والشام والعراق وغيرها من البلاد العربية أسرة واحدة، فيقول في قصيدته يوم تتويجه:

ربَّ جارٍ تَلَفَّتتْ مصرُ توليـ
ـه سؤالَ الكريم عن جيرانه
بعثتْني معزِّياً بمآقي
وطني أو مهنّئاً بلسانه
كان شعري الغناءَ في فَرح الشر
ق وكان العزاءَ في أحـــــزانه
قد قضى الله أن يؤلّفنا الجُرحُ وأن نلتقي على أشجانه
كلـــما أنَّ بالعراق جـــــريحٌ
لمـــسَ الشرقُ جَنبَه في عَمانه
وعلينا كما عليـــكم حديـــدٌ
تتنزَّى الليوثُ في قُضْـــــبانه
نحن في الفكر بالديار سواءٌ كلُّنا
مشفقٌ علـــــــــى أوطانه

ويتغنَّى شوقي بأمجاد العرب، وقصيدته أو موشحته في عبد الرحمن الداخل «صقر قريش» شاهدة على ذلك. وله ديوان شعر سماه «دول العرب وعظماء الإسلام»، ويختص هذا الديوان لتاريخ العرب في عصورهم الزاهية، وقد مر ذكره سابقا.

ويحتل الرثاء مكانا مرموقا في شعره. وربما أروع مراثي شوقي مرثيته في أبيه، لأنها صدرت من قلبه:

ما أبي إلا أخ فارقتُه
ودُّه الصِّدق و ودُّ الناس مَيْن

ومن يتصفح مراثي شوقي يجد أنه ينحاز عن الندب والبكاء وبثِّ اللوعة إلى التفكير في الحياة والموت، وأن دنيانا لحظات قصيرة مليئة بالأوصاب والآلام. ويسترسل في هذا العنصر الإنساني حتى يُخرج القصيدة من حيز الرثاء الشخصي إلى حيز إنساني عام، يجد فيه كل مواطن، بل كل إنسان سلوته وعزاءه. وكتب شوقي مراثيه في الشيخ محمد عبده، ومصطفى كامل، ويعقوب صروف، وأمين الرافعي، وسعد زغلول. ولم يبك شوقي زعماء مصر فحسب، بل بكى أيضا زعماء العالم العربي مثل فوزي الغزّي أحد زعماء ثورة دمشق، وعمر المختار بطل طرابلس

وزعيمها. ورثى أيضا نابليون بونابارت، القائد الفرنسي والسياسي الشهير، وفيكتور هيجو، الأديب الفرنسي البارز، ومحمد علي جوهر، زعيم مسلمي الهند الشهير. وذكرَ في شعره عظمة الغاندي، الزعيم الهندي الشهير.

وتناول شوقي في شعره مخترعات العصر ومبتكراته، لأنه رأى في ذلك موضوعا جديدا لاستغلال شاعريته، وهو موضوع لم يعرفه القدماء، فنظم الشعر حول الطيارات والبخار والكهرباء والغواصات. وهكذا كان شوقي يستهدف كل جديد وكل حادث في عصره، ولم يترك خبرا سياسيا أو اجتماعيا أو أدبيا إلا نظمه شعرا. وقام أخيرا بتمصير الفن المسرحي، ونظم طائفة من المسرحيات التي لا تزال أروع محاولة تمثيلية في الشعر العربي الحديث.

الهوامش

١) انظر: تاريخ الأدب العربي، لأحمد حسن الزيات، ص ٤١٥- ٤١٨، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، لم يذكر تاريخ الطبع.

٢) راجع للتفصيل إلى: الأدب العربي المعاصر في مصر، للدكتور شوقي ضيف، ص ٣٨ و ٤١ ، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة.

٣) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ٤٦، المرجع السابق.

٤) لمزيد من المعلومات عن حياة البارودي، اقرأ: البارودي رائد الشعر الحديث، للدكتور شوقي ضيف، ص ٤٦ وما بعدها، دار المعارف القاهرة، الطبعة السادسة، ٢٠٠٦. واقرأ: محمود سامي البارودي، للدكتور عمر الدسوقي ص ٢٢ وما بعدها، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة ٢٠٠٦.

٥) الوسيلة الأدبية للعلوم العربية، للشيخ حسين المرصفي، ص ٤٠٨، الجزء الثاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

٦) انظر: محمود سامي البارودي، لعمر الدسوقي ص ٣٣ و ٣٤، المرجع السابق.

٧) وليم شكيبير (١٥٦٤-١٦١٦) هو شاعر وكاتب مسرحي وممثل إنجليزي شهير. وموليير (١٦٢٢-١٦٧٣) هو شاعر وممثل فرنسي شهير.

٨) تاريخ الأدب العربي، لـ حنّا الفاخوري، ص ٩٧٠-٩٧٢، المطبعة البولسية، بيروت ١٩٥٣.

٩) تاريخ الأدب العربي، لأحمد حسن الزيات، ص ٤٩٣، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

١٠) البارودي رائد الشعر الحديث، ص ١٦٩ و١٧٠، المرجع السابق.

١١) مقدمة الديوان ص ١٩، نقلا عن حافظ إبراهيم شاعر النيل، لـ الدكتور عبد الحميد سند الجندي، ص ٤٣، دار المعارف القاهرة، الطبعة الرابعة.

١٢) لمزيد من المعلومات عن حياة حافظ إبراهيم، انظر: حافظ إبراهيم شاعر النيل، لـ الدكتور عبد الحميد سند الجندي، ص ١٥ – ٦٧، دار المعارف القاهرة، الطبعة الرابعة، وانظر: الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ١٠٠- ١٠٣، المرجع السابق.

١٣) الأدب العربي الحديث في مصر ص ١٠٥، المرجع السابق.

١٤) الديوان ١١٤/٢.

١٥) الديوان ٢٠/٢.

١٦) الحماية هي دولة خاضعة تحت سيطرة دولة قوية، وتكون حرة في الشئون الداخلية، Protectorate (Pol.)

١٧) لمزيد من المعلومات عن حياة شوقي، انظر: شوقي شاعر العصر الحديث، للدكتور شوقي ضيف، ص ٩-٤٢، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، ولم يذكر تاريخ الطبع.

١٨) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص ١١٤، المرجع السابق.

١٩) انظر: شوقي شاعر العصر الحديث، للدكتور شوقي ضيف، ص ١٧٤-١٧٥، المرجع السابق.

٢٠) شوقي شاعر العصر الحديث، ص ٢٨٢، المرجع السابق.

٢١) تاريخ الأدب العربي، لأحمد حسن الزيات، ص ٥٠١، المرجع السابق.

٢٢) أيضا ص ٥٠٢.

٢٣) ذكرى الشاعرين ص ٣٣١، نقلا عن شوقي شاعر العصر الحديث، ص ١٢٧، المرجع السابق.

المصادر والمراجع

١- الأدب العربي المعاصر في مصر، تأليف الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، ط. ٢٠٠٤.

٢ - البارودي رائد الشعر الحديث، تأليف الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ط. ٢٠٠٦.

٣ - تاريخ الأدب العربي، تأليف أحمد حسن الزّيات، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

٤ - تاريخ الأدب العربي، تأليف حنّا الفاخوري، المطبعة البولسية، بيروت، ط. ١٩٥٣.

٥- حافظ إبراهيم شاعر النيل، تأليف الدكتور عبد الحميد سند الجندي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٢م.

٦ - ديوان محمود سامي البارودي، تأليف محمود سامي البارودي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

٧ - الديوان، لـ حافظ إبراهيم، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩١.

٨ - الشوقيات، لأمير الشعراء أحمد شوقي، مكتبة مصر، ٣ شارع كامل صدقي - الفجالة.

٩- شوقي شاعر العصر الحديث، تأليف الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة عشرة، ط. ١٩٩٨.

١٠- محمود سامي البارودي، تأليف عمر الدسوقي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، ط. ٢٠٠٦.

١١- الوسيلة الأدبية للعلوم العربية، للشيخ حسين المرصفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٢.

ظاهرة الاغتراب في شعر عيسى ألبي أبوبكر: «قصيدة حرب الخليج نموذجا»

خليل الله محمد عثمان بودوفو
قسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة إلورن، إلورن، نيجيريا

&

أمين الله إبراهيم صلاتي
قسم اللغة العربية كلية الآداب جامعة إلورن، إلورن، نيجيريا

ملخص البحث

يعد عيسى ألبي أبوبكر من أبرز الشعراء النيجيريين الذين يفتخر بهم الأمم في مجال اللغة والأدب، لما كان له من الكنوز العلمية والانتاجات الأدبية الخالدة،. ظهرت مقدرته الشعرية منذ أن كان شابا يافعا، له قصائد كثيرة في شتى الموضوعات الشعرية مثل المدح والرثاء والوصف والحنين إلى الوطن وغير ذلك من الأغراض الأخرى، وكانت أشعاره متميزة بعذوبة الألفاظ، ووضوح المعاني. والاستيعاب والتعمق. وفي هذه الورقة المتواضعة ندرس حياة الشاعر ونشأته بالإيجاز، وننظر إلى نظرية الاغتراب في النقد الأدبي قديما وحديثا، وعلاوة من ذلك أن قصائده تتسم بصبغة فنية من ناحية اللفظ، والتركيب، والفكرة، والصورة الشعرية المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: ، الاغتراب، الشعر، ظاهرة، عيسى ألبي، الخليج،.

المقدمة

يعرض الباحثان في هذه المقالة المتواضعة فن الاغتراب في شعر عيسى ألبي أبوبكر إذ أن الاغتراب فن إبداعي رفيع ضمن فنون الأدب العربي التى لفتت اتجاها كبيرا عند أدباء العرب لا سيما الشعر الحديث، وكما ان هذا الاتجاه ليس بمجهول لدى الشعراء قبلهم ولكنه لم يشتهر كما اشتهر في الأدب غيرهم، إلا أن القدامى كانوا يقتصرون فيه ويجعلون مفهومه في البعد عن الوطن وفراق الأهل والأحبة. والاغتراب في جميع أحواله إنما هو نابع عن الإحساس والشعور الذي صدر من الشاعر وابداعاته الرائعة، ولا شك أن الاغتراب لديه كان متميزا بألوان كثيرة من الصور الرائعة، لأنه كان يقدم للدارسين أو الباحثين أدبا فنيا راقيا.

وأما القصيدة التى قالها شاعرنا عن هذا الاتجاه ما هي إلا تعبير عن مشاعره وأحاسيسه نحو أفراد قومه في المجتمع الذي يعيش فيه. وقد تناول الباحثان سينيته في حرب الخليج كنموذج تنطوي عليها الورقة لأنها كانت ترتبط ارتباطا قويا بهذا الموضوع.

فالمنهج الذي اتبعه الباحثان في هذه الدراسة

هو المنهج التحليلي مصاحبا للنموذج الشعري الذي يرقل بالاغتراب النفسي. وبناء على هذا تحتوي هذه الورقة على أربعة محاور بعد المقدمة والخاتمة.

المحور الأول: التعريف باالشاعر عيسى ألبى أبوبكر ، المحور الثاني: معنى الاغتراب المعجمي والإصطلاحي.، المحور الثالث: مفهوم الاغتراب عبر العصور الأدبية، المحور الرابع: مظاهر الاغتراب في قصيدته.

المحور الأول: التعريف بالشاعر

هو عيسى بن أبو بكر بن محمد الجمعة، ولد بمدينة كماسى الغانوية لأبوين إلوريين عام ١٩٥٣م، وكان أجداده وآباؤهم اتخذوا حي غمبري مسكنهم وهو الحي الذي يسمى بغروما، إلورن ولاية كوار، [١].، حصل على شهادتي الإعدادية والثانوية بمركز التعليم العربي الإسلامي أغيغي ولاية لاغوس نيجيريا، بين سنوات ١٩٦٥- ١٩٧١م\١٩٧٦- ١٩٧٩م ونال شهادة الديلوم العالي بجامعة الملك سعود بالرياض، والماجستير في اللغة العربية بجامعة بايرو بكنو، وعلى الليسانس والدكتوراه في اللغة العربية من جامعة إلورن، وقال الشعر منذ صباه حتى قويت شوكته الشعرية من حيث نال كثيرا من الجوائز على قرض الشعر العربي، وكانت جائزته الأولى في المسابقة الشعرية التي نظمتها جامعة الملك سعود بالرياض عام ١٩٩١م[٢].

وله دواوين: أحدها يسمي «بالرياض، والثاني «بالسباعيات» وأما ديوانه الآخر فهو تحت الطبع باسم «صوت الخاطر»، يحتوي كلا الديوانين المطبوعين على أغراض الشعر المختلفة مثل: المدح، والتهاني، والوصف، والرثاء، والغزل، وقد نظم الشاعر هذه القصائد في المناسبات الدينية والمواسم الإسلامية، اتخذ صاحب الديوان مهنة التدريس وظيفته اليومية، وهو شاعر مطبوع، ورائد من رواد الشعر العربي الذين تطرقوا على شتى الموضوعات الشعرية، وامتازت أشعاره بحسن الديباجة. ومن أروع شعره قوله في وصف القرآن الكريم:

قـف رتّل الـقرآن صـــاح قلـيلا
لله درّك تحـــــسـن الـــترتيلا

هل منذ كونك في الحياة وجـدته
سئمت قراءته؟فـــــــأت دليلا

قـول من الرحمن مـــالك أمـرنا
زجرت مواعظه القـــــرون الأولى

مـن داوم التكـرار فـي تـــرتيـله
هيهات ذلك أن يكـــــون ذليلا[٣].

المحور الثاني: معنى الاغتراب المعجمي والإصطلاحي:

اشتقت كلمة «الاغتراب» من الفعل الثلاثي المجرد، إذ كان أصله من غرب يغرب غَرْبَا بفتح وسكون، بمعنى: بَعُدَ ويقال: غربت فلان غَرْبًا وغُرْبَةً: بعد عن وطنه وفي الوسيط يقال: «غرب» عن وطنه- غَرَابَةً وَغُرْبَةً ويعني: ابتعد عنه، والكلام غرابة: غمض وخفي، فهو غريب جمعه غرباء، وهي غريبة جمعها غرائب، وفي الرباعي، أغرب: أتي الْغَرَبُ- وصار غريبا. نحو: أتى بالغريب البعيد عن الفهم، ويقال: رمى فأغرب: أبعد المرمى،[٤]، واشتقاقهم لاسم الاغتراب من اَلْغَرَبُ والبينونة من البان، ومن ذلك قال سوار بن المضرب:

تـغنّى الطـائران ببين سلمي
على غصـــنين من غرب وبان

فكان البان أن بانت سليمـى
وفي الغرب اغتراب غير دان.[٥].

وفي الحديث أمر النبي بتغريب الزاني سنة إذا لم يحصن بقوله صلى الله عليه وسلم:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «قضي فيمن زني ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه» أخرجه الإمام مسلم في مسنده الصحيح في الحديث رقمه ١٦٩٠. وفي الشعر يقول النابغة الذبياني:

زعم البوارح أن رحـلتنا غـدا
وبذاك خبرنا الغراب الأسود

لا مرحـــبا بغد ولا أهلا به
إن كان تفريقا لأحبة في غد

أزف الترحـــل غير أن ركابنا
لما تزل برحالنا وكأن قد[٦].

ومما يقع الاغتراب فيه بخلو مثل الحكاية التي جاءت في قصص الأنبياء والمرسلين والصالحين من عباده المؤمنين، فأثني الله على صنيعتهم وأعمالهم، ومن ذلك ما جاء على لسان إبراهيم عليه الصلاة والسلام حيث يقول الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم « وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا» سورة مريم الآية ٤٨، وقال أيضا: " فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (سورة العنكبوت الآية ٢٦). ثم قال عن أصحاب الكهف: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (١٠) وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا (١٦) (سورة الكهف الآية ١٠-١٦.)

تدل هاتان الآيتان أن الأمم السابقة من أصحاب نبي الله إبراهيم وموسى عليهما السلام، كانوا يختفون في خلوة حينما وجدوهم على عبادة الأصنام من دون الله، وفارقوا قومهم بدينهم وتركوهم على ما يعبدون من دون الله، هذه الحالة التي وجدوا قومهم عليها غريبة بالنسبة إلى المؤمنين بالله ربا، لأن الله تعالى هو المعبود بحق وليس رب سواه.

ويورد أن هناك اغترابا طيبا، يفهم من قوله صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبي للغرباء" فيشير نص الحديث على أن هذا الاعتراب طيب ثمرته في الجنة،[٧].

ولقد أجاز الشرع الحكيم أن يترك المسلم بلاده فرارا لدينه ثم يتوجه إلى البلاد الأخرى ليحترز عن دينه وعرضه كهجرة النبي صلى الله عليه وسلم من مكة إلى المدينة المنورة، ويقول الله تعالى في شأنهم : «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ سورة النساء الآية ٩٧. وفي ذلك يقول الإمام الشافعي:

تغرب عن الأوطان في طلب العلا
وسافر ففي الأسفار خمس فوائد

وتفريج هـم واكتـساب المعيشـة
وعلـم وآداب وصحـــبة ماجد[٨].

أما الاغتراب في عرف القوم يقول بعضهم: «حالة من التكيف، والمواءمة يسعى الأفراد إلى تحقيقها في ظروف تخلو من تأثيرات المعايير الجماعية». [٩] ويزيد قيس النوري على أن الاغتراب حالة من الفردية المتطرفة مصحوبة بمواقف انتهازية ونفعية. [١٠] ويقول النوتي في تعريفه للاغتراب: :»أنه هو الانفصال بين المرء والبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها»[١١],وقد تعرض عمر بوقورة للإغتراب فقال بانه عدم التلاؤم بين الذات المغتربة وبين عادات المجتمع وتقاليده أو هو فرض لمجموعة من القوانين الجبرية التي تحكم الوطن، وأحيانا التصدى لها والثورة عليها[١٢].

ومن هنا يتضح لنا جليا أن الاغتراب في الأدب العربي يظل ظاهرة من ظواهر الفن الأدبي للكشف عن نتيجة ما، أو لتحقق غرض معين، وكان من صعوبة بمكان وضع تحليل شامل وعام لمفهوم الاغتراب بالاتفاق مع الحاجة النظرية لوضع أسس فكرية للبحث الاجتماعي، بحيث تنعكس في حقيقة استخدام هذا المفهوم في عدد من المواضيع الإنسانية الفلسفة، والسياسة وعلم الاجتماع والفلسفة الوجودية، والتحليل النفسي، إضافة لعراقيل أخرى تتعلق باستخدام هذا المفهوم، يتصل موضوع الاغتراب بعلم الاجتماع لعلاقة هذا المفهوم بتفسير أحد أنواع السلوك الاجتماعي، لكن هذا التفسير يتسم بعجزه ولا موضوعيته في محاولة توضيح القيمة العلمية لأبحاث ودراسات السلوك الاجتماعي.

وبناء على هذة الرؤية الثاقبة اهتم علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة الاغتراب باعتبارها السبب في حدوث الخلل في شخصية الفرد وقسموه إلى خمسة أقسام:

أولا: انعدام القوة

وهي حالة يشعر فيها الفرد بأنه لا يستطيع التأثير في الأمور وفي المجتمع، ويغلب على ظنه أنه مجرد إنسان فقط، أو أنسان صغير يدور في المجتمع الكبير، ويعدم الثقة على النفس والتسليم بالأمر الواقع والسلبية واللامبالات.

ثانيا: انعدام المعنى

وهذه الحالة تتمثل في عدم قدرة الفرد على التمييز بين الأشياء ذات النفع وغيره سواء لنفسه أو للمجتمع، وينقلب بين الضبابية والغموض وعدم الفهم.

ثالثا: انعدام المعايير

وهي الحالة التى يفقد فيها السبيل إلى العمل الجاد، ويلجأ إلى العمل غير المشروع في القانون السماوي والوضعي ليحقق رغباته المنشودة.

رابعا: العزلة الاجتماعية

وهي الحالة التى يشعر فيها الفرد بأن ثقافته تختلف عن ثقافة معظم المجتمع التى يعيش فيه، ويضطر في تلك إلى ترك العادات والتقاليد المألوفة بها بين قومه، ويؤثر الوحدة الانعزال عن المجتمع.

خامسا: العزلة الذاتية

وهي الحالة التى يرفض الفرد نفسه، ولا يثق بنفسه، ويعدم الرضا عن حياته، ويشعر بأن الحياة لا طائل تحتها[١٢].

وبهذا يتضح لنا جليا أن الاغتراب هو وصف شيء أو تصويره على صورة غير موجودة في البلاد، أو في البيئة التي يعيش فيها البشر، قد يكون الأديب مقتربا في الموضوع الذى يتحدث فيه، وإذا كان الإنسان يتكلم في موضوع وفي ذهنه وفي كليته خارج عن هذا الموضوع، لا تكاد تجد فيه علاقة متينة بينه وبين من يقرأ هذا، والأديب يتكلم في موضوع من موضوعات أدبية تكون عاطفته قوية جدا، ويكون ذلك الأديب ملمّا بقضايا الساعة أو الأحوال أو عنده أيضا القدرة على نقل تجاربه إلى المتلقين.

فكانت هذه التجارب التى كان ينقلها الشاعر والعاطفة التى يسطو إليها عاطفته قريبة جدا، وإذا كان الأديب قريب عن موضوعه الذى يتكلم فيه يجد التلاحم والإنسجام والتقارب في الأفكار، وتجد هذا التلائم في سلسلة أفكاره، والإنسجام في التراكيب الذي كان قريبا فيه، والابتعاد عن الموضوع الذي يتحدث فيه الإنسان يكون عيب كبير بالنسبة إليه يخلق جفوة وسجوة بينه وبين المتلقى لا يكادون يجد الحلاوة والتأثير الذي

ينبغى أن يجده في كلامه وتكون عاطفته إذن ضعيفة جدا.

ولعل سوء الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى عاشها الشاعر المعاصر بخاصة والإنسان المعاصر بعامة أدّت إلى موقفه في الشعر، فبدأ يبحث عن رمز -له دلالته الفكرية يؤسس معنى الاغتراب[١٤].

المحور الثالث: مفهوم الاغتراب عبر العصور الأدبية

لقد ظل الاغتراب مفهوما واسعا لدى الشعراء القدامى، وكلما حدثت لهم الواقعة أو حلت بهم نقمة من النقم، وتجد الشاعر حينئذ يشعر بالوحشة والغربة، ويصوّر بذلك حاله أو أحوال قومه وشعورهم تصويرا رائعا لتلك النكبات، ويكون ملمّا بهذه الأحوال. ويعبّر عنها بأصدق المعاني وأرقي العبارات من خلال حسه المرهف، ومن ملامح شعر الاغتراب في الجاهلية قول امرئ القيس حينما توجه إلى بلاد الروم نافيا عن بلاده وقومه، وكان يحن الأهل والوطن، وكلما وصل مدينة من مدنها كان يظهر حسرته على فراق تلك المدينة، انظر إلى قوله وهو في طريقه إلى بلاد الروم:

سما لك شوق بعـدما كان أقصرا
وحلت سليمى بطـــن فوّ فعرعرا

كنانيّـــة بانت وفي الصـدر ودّها
مجـاورة غسّـــان والحيّ يعمرا

تذكرت أهلي الصّالحين وقـد أتت
على خملى خوض الركاب وأوجرا[١٥].

ويمثل هذا الاتجاه جانبا من تعقد الحياة في العصر الأموي، وقد برزت مظاهر الاغتراب لدي شعراء هذا العصر، ترجع أسبابها إلى طمع في المناصب العليا، وجعلوا الخلافة وراثة بينهم فأدى ذلك إلى الصراع القبلي بين القبائل، وتفرعت الأحزاب والشعوب القومية، حيث يؤيد كل فرقة أحزابهم، ولم نجد شاعرا في هذا العصر تخلو قصيدته من ذكر الغربة والشكوي من النأي والبعد والشوق إلى الحبيبة والأهل،[١٦] على مثل ما نرى لدى مالك بن الريب، المتوفي سنة ٦٠ه،الذي كان يخير حكام بني مروان فيقول:

فـإن تنصـفوا يا مـــروان نقترب
إلىكـــم وإلا فـــــــأذنوا ببعاد

فـإن لنا منكم مـــــراحا ومـزحلا
بعـــيش إلى ريح الفلاة صـــوادي

وفي الأرض عن دار المذلة مـذهب
وكـــل بـــــلاد أوطنت كبلادي

فماذا عسى الحجاج يبلغ جـــهده
إذا نحـــــن جاوزنا حفيرا زياد.[١٧].

لم يكثر شعر الحنين في العصر العباسي، نتيجة لاستقرار نظام الدولة، وانتشار الحضارة في البلاد، واشتهر أبو الطيّب المتنبي بشعر الاغتراب، وصور ذلك عندما يشكو حاله، ويصف بذلك غربته بعيدا عن داره وعن قومه، غادر بلاط الأمير، ونفي إلى مصر، ويسبب له ذلك المرض الحمى فيقول مخاطبا الحُمى:

أبنت الدهر عـــندي كل بنتِ
فكيف وصلتِ أنتِ من الزحامَ

جرحتِ مجرحـــــاً لم يبق فيه
مكان لَلسيوف ولا الســـهام.[١٨].

ونجد ألوانا أخرى من شعر الاغتراب في العصر الحديث حيث يحاول شعراؤه إعادة مجد الأمة الإسلامية إلى ما كان عليه من قبل بعد انحطاطه وجموده، وقد واجهت هذه الطائفة من المؤمنين ظروفا تشابهت مع ظروف الدعوة الإسلامية في عهدها الأول فعاشوا غرباء في أوطانهم وبين قومهم، فجعل الله البارودي، وشوقي والبحتري سببا كبيرا لإحياء تراث المسلمين وإعادة أمجاد

قومهم من خلال كثير من القصائد التي قيلت في ظاهرة الاغتراب لأن هؤلاء الشعراء الثلاثة نفوا إلى الأندلس ويعدّ هذا النفي بذورا للشعر العربي الحديث يقول البارودي:

كفي بمقامي في سرنديب غــربة
نزعت بها عني ثيــاب العــلائق

ومن رام نيل العزّ فليصــطبر على
لقــاء المنايا واقتحام المضــايق

فإن تكن الأيام رتفــن مشــربي
وثلمن حدّي بالخــطوب الطـوارق

فما عيّرتني محنة عــن خليقتى
ولا حــوّلتني خدعةُ عن طرائقي[١٩]

كان نفي شوقي من الأندلس يعاني الغربة المكانية والزمانية ومن أروع قصائده التي يتأسى على حاله في غربته الشهيرة الرهيبة قوله:

اختلاف النهار والليــل ينسى
اذكرا لي الصِّبا وأيــام أنسي

وصفــا لي مــلاوة من شباب
صوّرتْ من تصــوّرات ومسّ

عصفتْ كالصّبــا اللعوب ومرتّ
سِنَــةً حُلوةً ولــذّة خلس

وسلا مصر: سلا القلــب عنها
أو أسا جرحه الزمان المــؤسي

نفــسي مــرجل وقلبي شراع
بهما في الدموع سيري وأرسي[٢٠].

المحور الرابع: مظاهر الاغتراب في شعر عيسى ألبي

يحوي شعر عيسى ألبي أبوبكر نماذجا كثيرة من أنواع الاغتراب، ولقد ازداد شعوره بهذا الصنع العجيب، وكانت قصائده في ذلك تحمل قيما عالية من ناحية الأفكار والعواطف، ذلك بأن بيئته المحيطة به، قد أحدثت له الوقائع اليومية والأحداث القبلية التي مرت بها شعوب منطقته في كثير من المناسبات الدينية، والأمسية الأدبية التي يعقدها طائفة من المسلمين، وحماة الثقافة العربية في ديار نيجيريا وما حولها وعلى هذا قسم الباحث الاغتراب فجعله في أربعة أقسام:

الاغتراب النفسي. ٢- الاغتراب الديني، ٣- الاغتراب الاقتصادي. ٤- الاغتراب الاجتماعي.

وعلى هذا المنطلق يجدر بالباحث أن يشير هنا بأن شعر الاغتراب لدى الشاعر ينحصر في عناصر كثيرة، ومن بينها ما يلي: الاغتراب النفسي.

عرض القصيدة

قد أصاب القــوم وخـز التـأسي
وغــدا النّاس في عــذاب ونحس

وتــرى المــسلمين في كلّ أرض
قــد عــلا وجههم علامات عبس

مــــا الذي جرّنا إلى هــذه الآ
لام حــــتّى نسام ظلما ببخـس؟

هل نسينا بــــأنّنا أمــة الإســـ
ـلام في منعــة وعــــزّة نفـس؟

قد سكنتا فســوّلوا الــغلّ للأغـ
ـمار فيــنا وبــدّدوا كــل أنس

قسّمــونا إلى الأعــاجم والــــعر
ب وبعنا هــدى وعزا بــوكــس

إنّ حرب الخليج شؤم على الــعا
لــم عمّ العباد طــــرّا ببؤس.

إن حرب الخــليج شـؤم عـلى العا
لـم عـمّ العـباد طرا ببــــؤس

أجّجوا لهبــها الذي في غصـون الـ
ـعقد قـد نـال كل رطب ويبـس

كيـف يحلو لنا بـــأن نهلـك الأ
ـنفس هدرا كمن أصيب بمس؟

كـــم بـدور من الـــوجوه تـراها
شـــوّهوا خلقـــها بنـــار ولبس.

كـــم جسـوم يكـاد يقطر منـها الـ
ـحسن أنـت أنـين بـــرء ونكس

أمطـــروا قومـــهم بـــوابل مـوت
وتنـاسى بـلاءهـم كـل نكـــس

مصبـــاح يقـذف القنابل فوق الـ
ـعزل من متن قـاذفـات ويمـسى

أيمّـــوا بالحـروب آلاف نســـوا
ن – بلا رحمة- حـــديثـات عرس

وصغـــار قـد أحـرموا لذة الصّبـ
ـية يلقـــون في عـــراك ورمـس

قتلـــوا الأرض بالسمـوم فلا تـ
ـبـت إلا نبـات نكـــد ونـس

أوحشت دارهم فلســت ترى فيـ
ـها سوى الفـــأر في أماكن إنس[٢١].

ويتراي الشاعر كيف أوقعت قلبه الحيرة والشكوى، وكانت حرب الخليج حادثة حزينة لدى المسلمين، لأن أحوالهم لم تكن صالحة بما نزلت عليهم تلك المصيبة التي واجهت الأمة الإسلامية، والشاعر في هذه الحالة معجبا بهذه الحادثة الكريهة، والإسلام يدعو إلى توحيد الصفوف بين الأمة، وينهي إلى التفرقة، لقوله تعالى، «﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ سورة آل عمران الأية ١٠٣.

وقد استهل مطلع القصيدة باستعمال لفظ "قد" وهو من الأدوات التي تفيد التوكيد والتحقيق، ليثبت على أن النكبات حدثت التشتت بين الأمة الإسلامية، فتقسمتهم إلى جماعات متعددة ومؤسسات متفرقة يصدّو بعضهم بعضا، وعلى هذا نرى أن الشاعر ملمّ بأحوال قومه، وحريص عليهم، وقد صور هذه الأحداث تصويرا رائعا وذلك باستخدام الألفاظ التي تدل على القتال والحرب مثل: أصيب، شوّه، وابل، القنابل، وهذه الكلمات كلها تعبير عن شدة الحرب ووقائعها. ثم يستمرّ إلى أن يقول:

إن حرب الخـليج شـــؤم على العا
لـم عـمّ العـباد طـــــرا ببـؤس

أجّجوا لهبـها الذي في غصـــون الـ
ـعقد قـد نـال كل رطب ويبـــس

كيـف يحلو لنا بـــــأن نهلـك الأ
ـنفس هدرا كمن أصـــيب بمس؟

كـــم بـدور من الـــــوجوه تـراها
شـــوّهوا خلقـــها بـــنـار ولبس.

كـــم جسـوم يكـــاد يقطر منـها الـ
ـحسن أنـت أنـــين بـرء ونكس

أمطـــروا قومـــــهم بـوابل مـوت
وتنـاسى بـلاءهـم كـــل نكـس

مصبـــاح يقـذف القنابل فـوق الـ
ـعزل من متن قـــاذفـات ويمسى

أيمّـــوا بالحـــــروب آلاف نسـوا
ن – بلا رحمة- حـــــديثـات عرس

وصغـــار قـــد أحرموا لذة الصّبـ
ـية يلقـــــون في عـراك ورمـس

قتلـــــوا الأرض بالسمـوم فلا تـ
ـبـت إلا نبـات نكـــــد ونـس

أوحشـت دارهـم فلست تـرى فيـ
ـها سوى الفأر فـــي أماكن إنس.[٢٢].

وتزداد قسوة هذا الاغتراب متأثرة في

نفس الشاعر، وازداد حيرانه حينا بعد حين، ويبدو أن نكبة الخليج كانت الطامة الكبرى التي يرتجف فيها قلب كل مؤمن بالله ربّا،، فشكّلت تلك الأحزان حسا مرهفا لهذا الشاعر، فجعله حائرا وقالقا في تلك الحرب الجارية بين المسلمين الآمنين على أرضهم، قبلئذ أصابتهم النكبات الكبيرة التي تغير حالاتهم، وهذه الواقعة أدّت إلى ضحايا الصبيان ونقعت السموم، وخراب البيوت، وحرمان النفس من الشهوة، فشبه الحرب بالآفة الكبرى بقوله: « إن حرب الخليج شـؤم «ثم استعان بلفظ « قتلوا الأرض بالسموم» فجعل الحرب سما ناقعا الذي يهلك به الإنسان سرعة، وذكر في تلكم الأبيات أحوال المسلمين في المعركة لتدل دلالة واضحة على قوة عواطفه.

اشتد شعور الشاعر باغترابه فأتي بتصويرات كثيرة تمثل آلامه جاء حينا بتشبيه بليغ لكثرة الآفات التي حلّت في أرض الخليج، لأنها مصيبة كبرى تصيب العالم الإسلامي جميعا، وحينا آخر بالإستعارة والكناية فهذه التصويرات تعانى له جمال الصدق التي يراها في أرض الخليج، ويأخذ شكلا من أشكال الأحزان التي تهز القلوب، وهذه النكبات من التجاربات الإنسانية تحل الوقائع التاريخية التي استطاع الشاعر بواستطها أن يتمتع بالحرية الكاملة في تصويرها، ويوضح بسبب ذلك بواعثه على النحو الذي يودي إلى تحقيق هدفه الشعري في الاغتراب النفسي انظر إلى قوله:

كـم جسـوم يكـاد يقطر منـها الـ
ـحسن أنت أنـين برء ونكـــــس

أمطـــروا قومـــهم بـــوابل مـوت
وتنـاسى بـلاءهم كـــل نكس

مصبـــاح يقذف القنابل فوق الـ
ـعزل من متن قـــاذفات ويمسى.

الخاتمة

استطاع هذا البحث أن يسلط الضوء عن حياة الشاعر حيث أشار إلى ولادته، ونشأته، والمكان الذي تلقي فيه العلوم، وناقش بعد ذلك قضية الاغتراب من حيث مدلوله اللغوي والإصطلاحي، مكانته عبر العصور الأدبية ، ثم أمعن النظر في ملامح الاغتراب في قصيدته وكشف اللثام عن مضامين القصيدة. وقد ركز البحث تلك القضية في الاغتراب النفسي في قصيدة حرب الخليج، ومن هنا ندرك أن الشاعر عيسى ألبي أبوبكر كبير من الشعراء النيجيريين الذين قرضوا الشعر على طراز العرب الأقحاح من ناحية دقة الألفاظ والأساليب والأفكار والمعاني والصور، وبناء على هذا أخذ الباحثون يدرسون قصائده على مختلف الأغراض، ويحملونها على الميزان النقدي ولا سيما في الأدب العربي الحديث.

هوامش

١) أيوب إسحاق (الدكتور)، (٢٠١٠م)، وصف الكتب عند عيسى ألبي أبوبكر، بحث مقدم إلى قسم اللغة العربية، جامعة إلورن، لنيل الدرجة الماجستير ص ١.

٢) عيسى أبوبكر، ألبي ديوان الرياض، منشورات جمبا ألبى، إلورن ص ٣٣٣.

٣) عيسى أبوبكر، ألبي المرجع السابق ص ١٣٥.

٤) أنيس، إبراهيم وآخرون، ، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية القاهرة، ص ١١٢.

٥) زكريا عبد المجيد عبد الهادي النوتي، مصرع فارس في بلاد الغربة، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب القاهرة ص ٩.

٦) زكريا عبد المجيد عبد الهادي النوتي، المرجع نفسه والصفحة

٧) زكريا عبد المجيد عبد الهادي النوتي المرجع نفسه

ص ١٦.

٨) أبو عبد الله بن إدريس الشافعي: ديوانه، حققه وعلق عليه محمد عفيف، مكان النشر غير موجود فيه، الطبعة الثانية ص ٤١.

٩) عمر فاروق، الطباع، الرفض في الشعر العربي المعاصر، الطبعة الأولي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان ص ١٦.

١٠) عمر فاروق، الطباع المرجع نفسه والصفحة.

١١) زكريا عبد المجيد عبد الهادي النوتي المرجع السابق، ص ١٢.

١٢) بوقورة عمر، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، من منشورات جامعة باتنة الجزائرية ص ١٧

١٣) بوقورة عمر، المرجع نفسه ص، ٩٩٥

١٤) إبراهيم الحاوي، حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي، مؤسسة الرسالة، ص ١٧.

١٥) يحي الجبوري، الحنين والغربة في الشعر العربي، الطبعة الأولى دار مجد لاوي عمان، ص ٣١.

١٦) يحي الجبوري المرجع نفسه، ص ٥٣.

١٧) يحي الجبوري، المرجع نفسه ص ٥٧.

١٨) أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي دار الجيل للنشر والتوزيع، ص ٥٤٨.

١٩) شوقي ضيف البارودي شاعر العصر الحديث، ص ٨٣

٢٠) شوقي، أحمد، ، الشوقيات، المكتبة التجارية الكبرى مصر، ص ٨٣.

٢١) عيسى ألبي أبوبكر، المرجع السابق، ص ١٦٣.

٢٢) عيسى ألبي أبوبكر المرجع نفسه والصفحة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أنيس، إبراهيم وآخرون، ، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية القاهرة. ١٩٧٢م
- ، زكريا عبد المجيد عبد الهادي النوتي مصرع فارس في بلاد الغربة، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب القاهرة عام ٢٠٠٢م.
- أبو عبد الله بن إدريس الشافعي: ديوانه، حققه وعلق عليه محمد عفيف، مكان النشر غير موجود فيه، الطبعة الثانية ١٤٩٢هـ-١٩٧٤م.
- أيوب إسحاق، وصف الكتب عند عيسى ألبي أبوبكر، بحث مقدم إلى قسم اللغة العربية، جامعة إلورن، لنيل الدرجة الماجستير. عام ٢٠١٠م،
- عمر فاروق الطباع ، الرفض في الشعر العربي المعاصر، الطبعة الأولي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان.عام ٢٠٠٦م
- بوقورة عمر، الغربة والحنين في الشعر الأندلسي، من منشورات جامعة باتنة الجزائرية بدون ذكر تاريخ النشر والطبع
- بودفو، وغيره مقالة الشيخ آدم عبد الله الإلوري في موكب الخالدين عام ٢٠١٦م.
- الحاوي إبراهيم، حركة النقد الحديث والمعاصر في الشعر العربي، مؤسسة الرسالة.
- الجبوري يحي ، الحنين والغربة في الشعر العربي، دار مجد لاوي عمان الطبعة الأولى بدون ذكر تاريخ الطبع.
- أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي دار الجيل للنشر والتوزيع.
- الكتبي، ابن شاكر، فوات الوفيات
- شوقي، أحمد، ، الشوقيات، المكتبة التجارية الكبرى مصر، عام ١٩٧٠م.
- عيسى ألبي أبوبكر، ديوان الرياض، منشورات جمبا ألبى، إلورن عام ٢٠٠٥م.

ظواهر التكرار في مرثية الشاعر بشير الحاج غاج للأستاذ الدكتور أحمد تجاني المسكين

د. صاح محمد كبير
محاضر بقرية اللغة العربية، إنغالا، نيجيريا
(مركز جامعي للدراسات العربية)

&

د. ذاكر الحاج شريف
محاضر بقرية اللغة العربية، إنغالا، نيجيريا
(مركز جامعي للدراسات العربية)

الملخص

يعد التكرار من أبرز الظواهر الفنية والأسلوبية في الدراسات النقدية المعاصرة، ذلك إنه يحقق قيمة إبداعية وجمالية في الخطاب الأدبي،ويكشف لنا عن المضامين الحقيقية الكامنة وراء هذا الخطاب، ونسعى في هذا البحث إلى رصد أنواع التكرار وأثرها في تشكيل قصيدة الشاعر بشير غاج، من خلال استثمار مبادئ وآليات المنهج الفني في تحليل بنية التكرار في شعر الشاعر، وهي على أنواع منها الحرف والكلمة والعبارة. وقد كان تكرار تلك البنى الأثر الواضح في إكساب بعض قصائده ، بعدا إيقاعيا، وجرسا موسيقيا، أسهم في رفد البنية الإيقاعية بشكل عام، وحققت بعضا من أغراضها الدلالية، التي حاول الشاعر التعبير عنها وايصالها للمتلقي.

المقدمة

حظيت تقنية التكرار باهتمام النقَّاد والباحثين؛ بوصفها ظاهرة موسيقية، وسمة منسمات الشعر الأساسية ؛ لما تحمله من طاقات تعبيرية وايقاعية، منشأنها أن تغني القصيدة، وترفع من مكانتها الفنية، وهي ظاهرة أسلوبية لا يكاد يهمها أي شاعر.

وتحاول هذه الدراسة إلى الكشف عن ظاهرة التكرار وأنماطه في مرثية الأستاذ الدكتور أحمد تجاني المسكين(رحمه الله) التي تمثلت بتكرار الحرف، وتكرار الكلمة، والتكرار الإشتقاقي، وتكرار العبارة، والتي كان لها الأثر الواضح في إكساب قصائده بعدا إيقاعيا، وجرسا موسيقيا ، أسهمت في رفد البنية االيقاعية بشكل عام، وحققت بعضا من أغراضها الدلالية، التي حاول الشاعر التعبير عنها وايصالها للمتلقي.

كما ركزت الدراسة على دور هذه الأنماط في بناء الجملة الشعرية، ومدى قدرتها على تكوين سياقات شعرية جديدة، ذات دلالات مؤثرة؛ كونها أداة إيقاعية وايحائية، قد تكشف لنا عن نفسية الشاعر، وما تتركه من أثر إنفعالي، في

نفس السامع أو المتلقي، والى أي مدى كانت هذه المحاور قادرة على تكوين سياقات شعرية جديدة ذات دلالات قوية ومثيرة لدى المتلقي تعمل على جذب انتباهه وشده ليعيش داخل الحدث الشعري الذي يصوره الشاعر.وقد انتهى البحث بأهم النتائج والمصادر التي اعتمد عليها البحث. ونود أن نشير إلى أن النماذج الشعرية التي تم اعتمادها في البحث هي بمثابة عينة من جملة قصائد كثيرة تشترك بنفس الموضوع وطريقة المعالجة حفلت بها أعمال الشاعر الشعرية، ونظرا لضيق مقام الدراسة اكتفينا بهذا القدر.

مفهوم التكرار في الشعر

إن الحديث عن الخطاب الأدبي والبحث في خصائصه الأسلوبية والجمالية كان على الدوام موضع اهتمام النقاد والباحثين في مختلف الأزمنة، ومن أهم ظواهر الخطاب الأدبي ظاهرة التكرار التي تعد من أبرز الظواهر الفنية الأسلوبية التي تجلي لنا أبعادا دلالية وجمالية في الخطاب الأدبي، وتحفز المتلقي للبحث وامعان النظر في دلالات القصيدة ومآلتها.

ويعد التكرار من الأسس الأسلوبية التي تعمل على تكثيف التماثل في النص الشعري، فإذا كان الوزن والقافية يدرجان في القصيدة تماثلت دورية[١]، نجد أن التكرار يساهم في تمتين وحدتها العضوية-عبر التركيز على وظيفة التماثل الموقعي والمتحمور في المستوى الصوتي للغة أنها تتعلق بتكرار كلمات أو مجموعة من كلمات أو بإطار الجمل [٢]، ولذا جاء تحديد هذا المفهوم في بعض مستوياته أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يعيده بعينه سواء أكان اللفظ متفقا مع المعنى أو مختلفا، أو يأتي بمعنى ثم يعيده، وهذا من شروط اتفاق المعنى الأول والثاني، فإن كان متحد الألفاظ والمعاني فالفائدة في إثباته تأكيد ذلك الأمر وتقريره في النفس وكذلك إذا كان المعنى متحدا وان كان اللفظان متفقين والمعنى مختلفا، فالفائدة في الإتيان به للدلالة على المعنيين المختلفين[٣].

كما يرتبط مفهوم التكرار بالحالة النفسية للشاعر بشكل مباشر، وما يريد أن يوصله من رسائل ومضامين فكرية تحمله االقصيدة على وفق رؤيته الشعرية، والتكرار بهذا المعنى كما تراه الناقدة نازك المالئكة هو «إلحاح على جهة هامة من العبارة ، يعنى بها الشاعر أكثر من عنايته بسواها .. فالتكرار يسلط الضوء على نقطة حساسة في العبارة ويكشف عن اهتمام المتكلم بها ، وهو بهذا المعنى ذو داللة نفسية قيمة تفيد الناقد الأدبي الذي يدرس لأثر ويحلل نفسية كاتبه»[٤].

فالتكرار لا يقوم فقط على مجرد تكرار اللفظ في السياق الشعري ، وانما ما تتركه اللفظة من أثر انفعالي في نفس المتلقي، وبذلك يعكس جانبا من الموقف النفسي والإنفعالي، ومثل هذا الجانب لا يمكن فهمه أن من خالل دراسة التكرار داخل النص الشعري الذي ورد فيه، فكل تكرار يحمل في ثناياه دلالات نفسية وانفعالية مختلفة تفرضها طبيعة السياق الشعري، ولو لم يكن له ذلك لكان تكرار الجملة من الأشياء لا تؤدي إلى معنى أو زظيفة في البناء الشعري ، لذلك يحاول الشعراء أن ينظموا عباراتهم لتعبر عن شعور وعاطفة تسكن أعماقهم، فيذهب الشعراء إلى تكرار بعض الكلمات والعبارات، إما لتأكيد المعنى، أو للتوسعة او للتضييق أو النفي أو التذكير او االضاءة وغيرها من الدلالات. وتأتي أهمية التكرار كونه يعدُ أساس اإليقاع بجمي عصوره، فنجده في الموسيقى بطبيعة الحال، كما نجده أساسا لنظرية القافية في الشعر، وسر نجاح الكثير من المحسَّناتُ البديعية كما هي الحال في العكس، والتفريق والجمع مع التفريق ورد العجز

على الصدر في علم البديع العربي[٥]، ونظرا لأهمية التكرار الإيقاعية فقد كرست القصيدة العربية الحديثة تقنية التكرار في بنائها، وواظبت على حضوره، وعدته ظاهرة مميزة فيها، أنه ساهم كثيرا في تثبيت إيقاعها الداخلي وتسويغ الاتكاء عليه صوتيا،يشعر الأذن بالإنسجام والتوافق والقبول، ولتستحوذ على اهتمام المتلقي، فتنساب إليه المعاني والأفكار[٦]، ويتجاوز البعد الإيقاعي في التأثير إلى تشكيل البنية الدلالية للقصيدة من خالل النظم المختلفة المتباينة التي يمكن أن يأتي عليها التكرار، فهو يجيء على مستويات عديدة اليمكن حصرها حصرا كاملاً[٧].

ومن هذا المنطلق فإن أهمية التكرار تأتي من حيث تكاتفه واندماجه مع العناصر الشعرية الأخرى فيسهم في الرقي بالتجربة الشعرية، ويغني شموليتها ورؤياها، السيما إذا استثمره شاعر موهوب، ليحقق أكبر قدر من التأثير في نفس السامع بما ينسجم مع وعيه وثقافته وطبيعة تجربته وميتوى عمقه الإبداعي

أنماط التكرار في القصيدة المدروسة:

تُعد ظاهرة التكرار في مرثية بشير غاج ظاهرة لافتة للنظر، تشكلت القصيدة ضمن محاور متنوعة وقعت في الحرف والكلمة والعبارة وأنماط أخرى؛ وقد ظهرت في شعره بشكل واضح وشكل منها إيقاعات موسيقية متنوعة تجعل القارئ والمستمع يعيش الحدث الشعري المكرر وتنقله إلى أجواء الشاعر النفسية،إذ كان يضفي على بعض هذه التكرارات مشاعره الخاصة .

تكرار الحرف:

يلجأ بعض الشعراء في بناء قصائدهم إلى الحروف لتشدَّ من تماسك النَّص وترابطه، وقد تأتي الاستعانة بها أيضا في عملية إقامة الوزن والهروب من الكسور العروضية للقصيدة، وتكرارها في القصيدة أو في المقطع الشعري يوحي بدلالة ترتبط بالرؤية الشعرية وبالصيغة الشعرية أيضا، وهي في قصيدة بشير غاج تأخذ مساحة واسعة، وتعطي دلالات مختلفة، وتتلون باستعمال الموسيقى الداخلية سواء في شعره التقليدي أو الحر، فقد استطاع أن يغني نصوصه الشعرية بهندسة تكرارية كان لها وقع خاص ومتميز في بعض قصيدته المدروسة تجعل القارئ يحس بوقعها وتنقله إلى أجواء الشاعر النفسية بما يصفه على هذه التكرار من دلالات خاصة ومؤثرة تفيض بها نصوصه الشعرية، ويكن أن نسلط الضوء على بعض نماذج منها.

ألا أيها الحـجاج أيـــــــن حكيمكم
وأعـظـمكم حلما و أرجـــــحكم عقلا؟

ألا أيها الـــــــحجـاج أيـــن عليـمكم
و أطـيـبكم لـــفظا و أجملكم فـعلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أيـــن خبيركم
و أحسنكم خـلقـــــا وأعظـمكم عدلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أين أعـزكم؟
و هـمتـه تعـــلو السماكيـن و الـزحلا

ألا أيها الحـجـــــــاج أيـن أغـركم؟
و لم يأت شحناء و ما استصحب البطلا

ألا أيها الـــــركب الـمبارك إنـني
فـقـدت كـريـــما مـا رأيت له مثلا

ألا أيها الـركـب الـكـــــرام تـــوقفوا
أ ما فـيكم شهم يـجـــيب لـي السؤلا

أ لا يـأمن الـحجـاج مـنـــــك بوائقا
و قـد أمـن الله الـحشيشـة و الـنمـلا

فكرر حرف التنبيه «ألا» في القصيدة وقد كرر هذه إلحاح الشاعر للتأكيد على تفرده وتميزه وحزنه على فقد أستاذه.

ولذلك فهو يسعى من خلال هذا التكرار أن

يقدم وصفاً دقيقاً لواقعه الحزين الذي يعيشه ويسعى فيه إلى التغيير أو التخلص من همومه، كي يسمعها الناس يتعاطفوا معه ويشفقوا عليه، ولكنه لم يجد من يسمعها، فهو غريب عن كل شيء ، غريب في مشاعره وإحساسه حتى جعل هذه الكآبة غريبة غربة صاحبها. وكأن الشاعر بذلك يستغيث بالسامعين ليأخذوا بيده نحو بناء مجتمع أفضل، ويندب حظه الذي عاش الكآبة منذ ولادته، ففقد الأمل بإنسان عصره ولكنه يعود فيجعل من كآبته طاقة متفجرة فهي كالسكون الذي يسبق العاصفة، فيحاول إعطاء الكآبة صورة جديدة يطرح من خلالها موقفه من الحزن الذي غطى به.

وقوله أيضاً:

أ خلفتم الأستـاذ في ملكَّ ثاويـا
فبدل بالأهلين خيـرا بها أهـلا

تكرر حرف الإستفهام « أ» مرتين ، في هذه القصيدة المتناولة بالدراسة، حيث يتساءل الشاعر عن خبر أستاذه، أمن حاج يعرف حاله؟ .

وقوله أيضاً

و حرت، و غار العين، و القلب عله
و لا ساق قلتني عليها و لا رجلا

و من يبك لـما أن يبرحه الـجوى
و قـد يقتل الـمكروب كـربته قـتلا

و من بلغت منه الصروف مرادها
يعد بكا الباكين في حـزنـهم هزلا

و مكـة من بين الشهود شهـيـدة
و من أمها حـجـا فـأحرم أو حلا

و ثـج و عج و العجيـج دويه
يفـتح أبـواب السماوات، ما أعـلى!

و كـعبة لا تنسى لك الطوف بعدكم
و حبـكها حبا بـحبكها تـصلـى

و ضمك أرض الوحي ضـمة غابط
كما ضن معدوم شحيح بـما يولـى

و يذكرك الأسبوع سعيا على الصفا
و يبكيك من قبل البكا المروة الفضلى

تكرار الكلمة

يمكن القول إن تكرار الكلمة الواحدة، هو التكرار الغالب على الأنماط الأخرى من أنماط التكرار في القصيدة المتناولة بالدراسة،إذ يتّخذ الشاعر لفظة معينة بشكل متواتر أو متباعد، تكون محوراً تدور حولها الصور، ولما تحدثه هذه الكلمة المكررة من أثر موسيقي مؤثر، قد تحمل في طياتها دلالة معينة لتضع في أيدينا مفتاحاً للفكرة المتسلطة على الشاعر(٨).

وتكرار الكلمة في القصيدة المتناولة بالدراسة لها صورتان الأولى تكرار نفس اللفظ في بداية من أبيات القصيدة، أو نهايتها ونقصد بتكرار البداية هو تكرار الشاعر اسم أو فعل أو حرف من حروف المعاني في بداية كل سطر أو بعض الأسطر الشعرية، ويكون تكرارها بشكل متتابع أو غير متتابع، حيث تؤدي في السياق دلالات معينة ، ويسمى أيضا بالتكرار الاستدلالي وشرط هذا التكرار من وجهة نظر نازك الملائكة» أن يوحد القصيدة في إتجاه يقصده الشاعر واال كان زيادة ال غرض لها»(٩)ويكون هذا التكرار فاعل في توجيه الدلالة وتماسك مقاطع النص، وهذا ما أشار إليه د.محمد صابر يستهدف التكرار الاستهلالي. في المقام الأول الضغط على حالة لغة واحدة وتوكيدها عدة مرات بصيغ متشابهة ومختلفة من أجل الوصول إلى وضع شعري معين قائم على مستويين رئيسين :إيقاعي ودلالي(١٠).

وتكرار الكلمة في بداية القصيدة ظاهرة بارزة وواضحة ، حيث تكرر أكثر من مفردة في القصيدة الواحدة، ومثال ذلك قوله في القصيدة :

ألا أيها الحـجاج أيـــــــن حكيمكم
وأعـظمكم حلما و أرجـــــحكم عقلا؟

ألا أيها الـــــــحجـاج أيــن عليمكم
و أطـيـبكم لـــفظا و أجملكم فـعلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أيــن خبيركم
و أحسنكم خـلقـــــا وأعظـمكم عدلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أين أعـزكم؟
و همتــه تعـــلو السماكيـن و الـزحلا

ألا أيها الحـــجـــــــاج أيـن أغـركم؟
و لم يأت شحناء و ما استصحب البطلا

ألا أيها الـــــركب الـمبارك إنـني
فقـدت كـريـــما مـا رأيت له مثلا

ألا أيها الركـب الـكـــــــرام تـــوقفوا
أ ما فـيكم شهم يـجـــيب لـي السؤلا

أ لا يـأمن الـحجـاج مـنـــــك بوائقا
و قـد أمـن الله الحشيشـــة و الـنمـلا

استخدم الشاعر أسلوب التكرار في كلمة « الحجاج» إذ تكررت ست مرات، وكلمة «الركاب» تكررت مرتين، وتكررت كلمة «أعظمكم» مرتين رغبة منه في المحافظة على الإيقاع الممتد والمتولّد من التكرار وتنظيمه، والالفت لإلنتباه إن التكرار شمل حتى نقاط الوقف المتمثلة في الفاصلة التي ترمز إلى فاصل

نفسي وتركيبي في لا واحد، حيث يضمن الشاعر لحظة الاسترجاع أنفاسه، ومن ثم يواصل أنسياقه وراء دفقته الشعورية وعدم كبحها معتمدا تكرار الالفاظ ونقاط التواصل التي ترمز إلى استمرارية إيقاع القصيدة، مما يعني إن التكرار اللّفظي يعمل على تحقيق القصيدة.

وامتدادها، فيشغل مساحة من الصفحة أو المكان ويكسبها تلوينا إيقاعيا يشد سمع المتلقي وبصره. كما إن هذه التكرارية أسهمت في الربط بين الجمل من ناحية وأضفت على النص المعطى الدلالي الذي ينشده الشاعر، كما كشفت عن مدى المعاناة الذاتية لأصل وجوده في ظل الأنظمة المستبدة.

تكرار العبارة

استخدم تكرار العبارة في الشعر الحديث بشكل مكثف ليؤدي إلى إحداث نوع من الإيقاع فالعبارة المكررة تكسب النَّص طاقة إيقاعية بفعل اتساع رقعتها الصوتية، إضافة إلى دورها الوظيفي المتمثل في إضاءة اللفظة أو العبارة المقترنة بها، والمتغيرة في كل مرة، فالشَّاعر قديما كان يتخذ من العبارة المكررة في الشطر الواحد من البيت مرتكزا إلضافة معنى جديد يدعم به فكرته الأساسية، على حين أن الشَّاعر الحديث يكرر العبارة في صدر البيت أحيانا لينطلق منها إلى تتبع جوانب المعنى الواحد واستقصاء مظاهر التعدد كما يراها بعين خياله(١١)

ويأخذ تكرار العبارة أشكال مختلفة؛ فمرة يكون متتابعا في شكل عمودي، ومرة أخرى يتكرر في بداية المقاطع أو في نهايتها، وفي هذا الشكل تصبح الجملة المكررة إشارة أو علامة إنهاء المعنى وبدء معنى جديد، فهي أشبه بعلآمات الترقيم، ولا شك في أن هذا الضرب من التكرار– إن أُجيد استعماله - يسهم إلى حد بعيد في تغذية الإيقاع المتحرك للخطاب الشعري، فالعبارة المكررة تكسب النَّص طاقة إيقاعية، وأخرى إيحائية تضيء للقارئ

ألا أيها الحـجاج أيـــــــن حكيمكم
وأعـظمكم حلما و أرجـــــحكم عقلا؟

ألا أيها الـــــــحجـاج أيــن عليمكم
و أطـيـبكم لـــفظا و أجملكم فـعلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أيــن خبيركم
و أحسنكم خـلقـــــا وأعظـمكم عدلا؟

ألا أيها الحـــــــجاج أين أعــزكم؟
و همتــه تعـــلو السماكيــن و الـزحلا

ألا أيها الحـــجـــــــاج أيـن أغــركم؟
و لم يأت شحناء و ما استصحب البطلا

ألا أيها الـــــــركب الــمبارك إنـني
فقـدت كـريـــما مـا رأيت له مثلا

ألا أيها الـركـب الـكـــــــرام تـــوقفوا
أ ما فـيكم شهم يـجـــيب لـي السؤلا

أ لا يـأمن الـحجـاج مـنـــــــك بوائقا
و قـد أمـن الله الـحشيشـــة و الـنمــلا

الخاتمة:

وفي الختام يتضح جليًّا لقارئ المقالة بأن الشاعر بشير الحاج غاج شخصية أدبية مشهورة بمدينة ميدغري ولاسيما بين الشباب المثقّفين باللغة العربية، وإن لإنتاجاته الشعرية دوراً كبيراً في نشر الثقافة العربية وتطورها في منطقة برنو. وقد ساهم الشاعر بإنتاجاته الشعرية وألّف آثارا قيمة ينتفع بها دارسو اللغة العربية والباحثون في شئونها.

اشتملت المقالة على ملخص، ومقدمة ثم ناقش فيها الباحثان مفهوم التكرار في الشعر، ومن ثم أنماط التكرار، وذلك هو تكرار الحرف، والكلمة، تم تكرار العبارة. والخاتمة والمراجع.

الهوامش

١) حميد سعيد، محمد كنوني، اللغة الشعرية : دراسة في شعر، دار الشؤون الثقافية العامة، ص.١٢٢
٢) المصدر نفسه، ص . ١١٢
٣) أحمد مطلوب، (د.):معجم النقد العربي القديم،ج١، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ص: ٣٧٣ .
٤) نازك المالئكة، قضايا الشعر المعاصر ، دار العلم للملايين- بيروت، ص:١٧٦ .
٥) مجدي وهبه، معجم المصطلحات العربية في اللغة والآداب ، مكتبة لبنان- بيروت، ص: ١١٧
٦) عبد الرضا علي، الإيقاع الداخلي في قصيدة الحرب، بحث مقدم إلى مهرجان المربد الشعري العاشر عام ١٩٨٩م، ص.١٢
٧) المصدر نفسه: .١٣
٨) نازك الملائكة، المرجع السابق، ص: ٢٤
٩) المرجع نفسه، ص: ٢٣٦
١٠) محمد صابرعبيد، القصيدة العربية الحديثة بين البنية الدلالية والبنية الإيقاعية، مجلة الفكر العربي العدد ٢٥، السنة ١٩٨٢م، ص: ١٢-١٨
١١) نزار قبّاني، الأعمال الشعرية الكاملة،ج١، منشورات نزار قبّاني، ص: ٣٢

حول إشكالية الشذوذ الجنسي في الفكر الغربي

أ.د. رقية طه العلواني
جامعة البحرين

مقدمة

تعتبر الأسرة حجر الزاوية في المجتمعات الإنسانية على اختلاف مللها ونحلها، فالأسرة هي المحور الذي تدور حوله مختلف العلاقات الإنسانية والاجتماعية. وعلى هذا اهتمت الأديان السماوية- اليهودية والمسيحية والإسلام- عموما بتشريع الأحكام والآداب المتعلقة بالكيان الأسري لضمان صلاحيته و ديموميته.

بَيد أن مؤسسة الأسرة تعاني اليوم من تحديات تستهدف شرعية وجودها، من خلال ما يطرح على الساحة العالمية من اتجاهات منحرفة، تخالف كل ما جاءت به الأديان السماوية في طبيعة النظر إلى تركيبتها، محاولة زلزلة الثوابت الفطرية التي أرادها الله لصلاح الحياة الإنسانية. تلك الثوابت التي تعد الركيزة الأساس لتماسك مؤسسة الأسرة وديمومتها. وتعد كارثة إضفاء الشرعية على الشذوذ الجنسي من أبرز التحديات التي تواجهها مؤسسة الأسرة في العالم الغربي اليوم. فما هي المراحل التاريخية التي مرت بها هذه الجريمة حتى تحولت إلى الوضع الراهن الذي أصبح مقبولا في كثير من المجتمعات الدولية.

وتتبنى هذه الدراسة منهجية الالتزام بالنصوص التشريعية المعترف بها عند أهل الديانات المختلفة في تتبعها واستقصائها لتلك المصادر التشريعية لأحكام الأسرة وفلسفتها حيث أن المنظومة التشريعية لكل ديانة لها ثوابتها ومتغيراتها ضمن المسار التاريخي لها. كما تقف الدراسة على بعض التغيرات التي طرأت على الأحكام الأسرية من خلال تأثير فلسفة نقد النصوص الكتابية وغيرها، الأمر الذي ظهر في إباحة العلاقات الشاذة وما شابه من أمور باتت تهدد الكيان الأسري في المجتمعات المعاصرة.

أولا: موقف اليهودية والنصرانية والإسلام من الشذوذ الجنسي

لا تختلف النظرة إلى هذه الجريمة بين الديانات السماوية. فقد رسمت المنظومة التشريعية في مختلف الديانات، إطارا دقيقا متكاملا لطبيعة العلاقات المشروعة وغير المشروعة. فمنعت كل صور الشذوذ الجنسي وأساليبه وحددت أنواعا من العقوبات الصارمة على اقتراف تلك الجرائم. واعتبرت أن تلك الجرائم موجبة لغضب الرب. وأشارت النصوص التشريعية فيها إلى عواقب وقوع تلك الجرائم وانتشارها في الأمم السابقة وأنها كانت سببا في هلاكهم.

ففي اليهودية هناك ستة وثلاثون ذنبًا اعتبرت من الكبائر من بينها الزنى والشذوذ الجنسي وحكمها الموت إما القتل أو الرجم أو الخنق أو قطع الرأس وثمة ٢٠٧ من الصغائر ومنها الزنى بالمحارم وحكمها الجلد. جاء في سفر اللاويين:

«لا تُضاجِعِ الذَّكَرَ مُضاجعةَ النِّساءِ، فذلكَ مَعيبٌ. لا تُضاجِعْ أيَّةَ بَهيمةٍ ولا تتَنجسْ بها، ولا تَقِف اَمرأةٌ أمامَ بَهيمةٍ لتُضاجعَها، فذلكَ فُجورٌ.لا تتَنجسوا بشيءٍ مِنْ هذا، فبمثلِها تنجست الأمَمُ الذينَ أطردُهُم مِنْ أمامِكُم. فتنجست الأرضُ. وسأُعاقبُها على إثمِها حتى تَفرُغَ مِنْ سُكَّانِها. فاَعمَلوا أنتم بفَرائضي وأحكامي ولا ترتكبوا شيئًا مِنْ جميعِ هذه العُيوبِ، سَواءٌ منكمُ الأصيلُ والغريبُ النَّزيلُ فيما بَينَكُم.... فاَحفظوا ما أمرتُكُم به لئلاَ تعمَلوا شيئًا منَ العاداتِ المَعيبةِ التي عَمِلَتْها الشُّعوبُ مِنْ قَبلِكُم، ولا تتنجسوا بها. أنا الرّبُّ إلهُكُم».[١]

أما في الديانة المسيحية فلا تقل هذه الجريمة بشاعة في نصوص العهد الجديد عنها في القديم. جاء في رسالة رومية:" وكذلك الذكور أيضا تاركين استعمال الأنثى الطبيعي اشتعلوا بشهوتهم بعضهم لبعض فاعلين الفحشاء، ذكورا بذكور ونائلين في أنفسهم جزاء ضلالهم المحق، وكما لم يستحسنوا أن يبقوا الله في معرفتهم، أسلمهم الله إلى ذهن مرفوض ليفعلوا ما لا يليق مملوئين من كل إثم و زنى و شر و طمع وخبث مشحونين حسدا و قتلا وخصاما ومكرا و سوء ...".[٢]

ثانيا: العوامل التي أثرت في تغير النظرة الغربية لإشكالية الشذوذ الجنسي

تسربت التأويلات المنحرفة التي تأثر أصحابها بفلسفات سادت في عصور معينة إلى مختلف النصوص التشريعية في الشريعة اليهودية والنصرانية ، وبدأت تظهر دراسات تروج لهذا الانحراف وتبرر سلوكه وتحاول إضفاء الشرعية عليه بما ينافي ويناهض كل القيم الفطرية والدينية.

ومن أبرز هذه الفلسفات: فلسفة مناهج نقد النصوص الكتابية (Criticism Biblical). وهي فلسفة ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي في مراكز البحوث في الجامعات الألمانية، ثم انتشرت منها إلى دول أوروبا الغربية ومن بعدها إلى الولايات المتحدة[٣].

وكان الهدف الأول منها التحقق من صدق مرويات العهدين القديم والجديد، وانتهت هذه الجهود التي كانت تروم التصديق والإثبات ابتداءً، إلى التشكيك والتكذيب لتلك المرويات واعتبارها صنعة بشرية مليئة بالتناقضات وصدى لوقائع تاريخية بادت وانقرضت وكان لها خصوصيتها الزمنية، وليست وحيا إلهيا على الإطلاق.

ويعد باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) مؤسس فلسفة نقد النصوص الكتابية[٤]. ويذهب الاتجاه العام السائد بين علماء نقد نصوص العهد القديم إلى أن أسفاره لم يدّونها موسى عليه السلام، وإنما هي مجموعة من التقاليد المتراكمة التي تشكلت مادتها في أوقات متباينة[٥].

وقد ظهر أثر هذه الفلسفة واضحًا حين أعلنت الحركة الإصلاحية في اليهودية، منهجها الصريح في رفض وردّ التشريعات الموسوية والربائية بما في ذلك الشريعة المنزلة وما يماثلها من المقدسات، متأثرة في ذلك بالفلسفات السائدة في القرنين الثامن والتاسع عشر الميلادي ومن أبرزها فلسفة نقد النصوص الكتابية. فاعتبرت النصوص التشريعية مجرد تراكمات تاريخية، كما اعتبروا الكتاب المقدس محصلة أحداث تاريخية متراكمة[٦]. ولم ينظروا إلى نصوص الكتاب المقدس كوحي نازل من السماء مباشرة على الإطلاق.

وانعكس هذا التأثر في موقف الحركة الإصلاحية من اعتبار الزواج بين مثيلي الجنس. فحاولت تقديم تأويلات لمختلف النصوص التشريعية بما يتلاءم مع توجهاتها في النظرة إليها من زاوية تاريخية.

وعلى هذا فقد رحبت الحركة الإصلاحية في اليهودية بالشواذ في صفوفها واعتبرت وجودهم بينها من أسباب تقوية الروابط الأسرية في اليهودية، كما لم تر في إباحة زواج الشواذ خطرا على الأسرة التقليدية أو على الإنجاب والتكاثر المقدس في اليهودية.

" Welcoming gay and lesbian families into the synagogue will strengthen all our families, by bringing the exiles home and by reuniting children, parents and siblings who have been forced to keep their partners and innermost lives hidden. Kelal Yisrael is strengthened when we affirm that there can be more than one way to participate in the Covenant"[7].

وعلى هذا صوّت الحاخامات المنتمون لأكبر تجمع يهودي إصلاحي في الولايات المتحدة لصالح الاعتراف بزواج الشواذ في المؤتمر المركزي للحاخامات الأمريكيين التابع لحركة الإصلاح اليهودية. ومنذ عام ١٩٩٥م بدأت الحركة الإصلاحية في اليهودية بالموافقة على تعيين حاخامات مثليين.

وجاءت الحركة المحافظة Conservative كرّد فعل للحركة الإصلاحية والتقليدية، فحاولت أن تتخذ حدًا وسطًا بين الطرفين منذ عام ١٨٨٦م[8]. فأعلنت إلتزامها الصارم بالتقاليد المتوارثة عن الحاخامات مع الاحتفاظ بحق تأويل الشريعة الموسوية تبعا للمصالح والمقتضيات المتغيرة.

وقد انعكست تلك التوجهات على اعتقادها إزاء طبيعة نظرتها للأسرة في مفهومها التقليدي والزواج بين المثليين اليوم.

فقد ذهب المحافظون إلى أن تلك النصوص التشريعية الخاصة بتحريم الشذوذ الجنسي هي تعاليم واجبة الاتباع، إلا أنها لابد وأن تُفهم ضمن إطارها التاريخي والاجتماعي الذي ظهرت فيه. وعليه فما أسفرت عنه نتائج البحوث العلمية الحديثة (في زعمهم) التي ترى أن الشذوذ عملية بيولوجية لا يستطيع الإنسان التحكم فيها، يمكن أن تغير تلك التأويلات مطلقا!.

"As a Conservative Jew, I believe that halakha (=normative Jewish law) is binding. The Conservative Movement, however, understands the traditional halakhic sources (Bible, Talmud, etc.) as products of different historical ages-which are often very different from our own age! Deciding what is halakhically permissible is not only a matter of reading the texts, but also understanding the social/cultural contexts in which they developed".[9]

بينما لا يزال اليهود الأرثودوكس وكثير من المحافظين، يرون في الالتزام بمفهوم الأسرة الفطري عن طريق الاقتران بين الرجل والمرأة، المفهوم الأوحد المشروع لقيام تلك المؤسسة ويرون في الحفاظ عليها شرطًا أساسيًا لبقائها واستمرارها. كما يرون في الشذوذ خروجا عن الفطرة السليمة وتهديدا لكيان الأسرة برمته وخروجا عن أوامر الرب في التكاثر والتناسل واحترام العلاقة الزوجية الفطرية بين الرجل والمرأة.

"Homosexuality destroys the individual's ability for ontological fulfillment in the halakhic world.... frustrates the divine intent of procreation; undermines the family; and is biologically and

anatomically unnatural.... Homosexuals should be viewed as patients rather than criminals. As a result, psychological assistance must be extended to those who cannot avoid homosexual desire".

وما قام به رواد هذه الفلسفة من عمليات نقد وفحص لمرويات العهد القديم، قام به غيرهم في العهد الجديد (الإنجيل) كذلك. فذهب رودولف بولتمان وصموئيل ساندميل وغيرهم إلى أن الإنجيل روايات مختلفة لا أصل لها وهي لا تعدو عن كونها أساطير ليس لها صدى في واقع التاريخ[١٠].

وقد انعكس التأثر بهذه الفلسفة على أمور عديدة من أبرزها، طبيعة النظرة إلى الأسرة ومفهومها اليوم، وتحريم مختلف السلوكيات الشاذة المهددة للكيان الأسري.

فالأحكام والتشريعات القاضية بتحريم هذا النوع من السلوك الشاذ، قابلة للتأويل والنقد والنظرة إليها من خلال سياق اجتماعي تاريخي جديد.

ثالثا: التحديات الراهنة والترويج للشذوذ الجنسي

رغم الاتفاق السائد بين الكاثوليك والبروتستانت من حيث الإيمان برسالة الإنجيل إلى الشعوب وضرورة العمل على نشر بشارته للعالم، إلا أن التأثر بفلسفة النقد التاريخي للنصوص بدا متزايدا بين صفوف الإصلاحيين الذين رأوا في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، تقاليد متوارثة وليست وحيا له مرجعية معصومة. الأمر الذي أفقد الكتاب المقدس منزلته المرجعية المطلقة كوحي إلهي مباشر.

وعلى هذا لم تختلف نظرة الإصلاحيين في المسيحية عن مثيلتها في اليهودية إزاء الزواج المثلي، فقد حاول هؤلاء تبرير وإعادة تأويل مختلف النصوص التشريعية المناهضة للزواج المثلي في الكتب المقدسة من خلال الدعوة إلى قراءتها ضمن السياق التاريخي والاجتماعي المصاحب لها. بل إن معظم هؤلاء فسرّوا ما ورد في الكتاب المقدس حول عاقبة قوم لوط وتدميرهم، إنما كان جزاء بخلهم وسوء تعاملهم مع الآخرين وليس ومن جراء شذوذهم الجنسي وسلوكهم المشين وانحرافهم عن الفطرة[١١].

جاء تحت عنوان: فهم الكتاب المقدس بطريقة جديدة:

«...There are at least two important things to keep in mind when reading the Bible. First, you must always consider its context. In order to understand any writing (whether it be a letter, a speech, or even the Bible) it is necessary to understand its background. Think about who is speaking, to whom it is addressed, why it written, and what the culture was like. In the case of Scripture, the cultural and social context of Biblical times was very different from our own".[١٢]

وبلغ تأثير هذه التوجهات في المسيحية مداها، فقد كان الشذوذ الجنسي قبل عام ١٩٧٣م، مُدرجًا في قائمة الاضطرابات النفسية في الكتيّب التشخيصي والإحصائي للاضطرابات النفسية Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders، والذي يُعتبر المصدر الرئيسي لتشخيص الاضطرابات النفسية في أمريكا وفي أغلب دول العالم[١٣].

إلا أن ضغوط جمعيات الشواذ جنسيًا قد تسببت في تشكيل لجنة لمراجعة موقف الكتيّب من الشذوذ الجنسي، وكانت تلك اللجنة خالية تمامًا من أي عالم معتقد بأن الشذوذ الجنسي

اضطراب نفسي. وقررت اللجنة بسرعة لم يسبق لها مثيل في مثل هذه الحالات وبتعدّي الكثير من القنوات الشرعية المعتادة حذف الشذوذ الجنسي كاضطراب نفسي من الكتيب التشخيصي، إلا أنها احتفظت في الكتيب بحالة تعرف بـ ego-dystonic homosexuality والتي تُعرف بأنها عدم رضا الشخص عن اتجاهه الجنسي بحيث يسبب له ألما نفسيا شديدا، ولكن سرعان ما اختفى حتى ذلك التعريف من الكتيب!.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن بعض مجموعات نشطاء المثليين (المثليين) في منتصف القرن العشرين قبلت نموذج مرض الطب النفسي كبديل للإدانة المجتمعية لـ «لا أخلاقية» المثلية الجنسية وكانوا على استعداد للعمل مع المهنيين الذين يسعون إلى «علاج» و «علاج» المثلية الجنسية . غير أن نشطاء مثليين آخرين رفضوا بقوة النموذج المرضي باعتباره مساهما رئيسيا في وصمة العار المرتبطة بالمثلية الجنسية. كما أضفى التشخيص الجديد الشرعية على ممارسة علاجات التحويل الجنسي[١٤].

ويبلغ الأمر مداه حين يحاول الشواذ من خلال منظماتهم وجمعياتهم، المطالبة بتوثيق عقود الزواج بينهم، الأمر الذي بات يمثل بديلا عن الزواج، ونوعا جديدا من الأسر. فلم يكتفوا بحرية ممارسة جريمتهم، بل يريدون جعل علاقاتهم المنحرفة أمرا عاديا شأنه شأن الأسرة الفطرية، التي يحق لهم من خلالها معاملتهم كزوجين طبيعيين من الحصول على التأمينات والخدمات والحصول على أطفال بالتبني....ولئن كانت تلك التوجهات مجرد مطالب في السابق، فلقد تحقق الكثير منها في بعض الدول الغربية التي بات الدستور فيها يسمح بهذا التوثيق ويباركه، حيث أن تأثير جماعات الشواذ في المجتمعات الغربية، بدا ملحوظًا ومتزايدًا في السنوات الأخيرة، ولا تزال المطالبات جارية بتشريع قوانين الاتحاد المدني بين الشواذ في عدد من الدول الغربية.

ويعبر الكاتب الأميركي المعروف الدكتور James Dobson في تعليقه على خطورة انتشار الشذوذ الجنسي على مؤسسة الأسرة الوارد في تقرير واقع العائلة الأميركية المنشور عام ٢٠٠٠م بقوله:

(إنها تحاول تدمير تعريف الزواج على أنه بين رجل وامرأة. إذا نجح المثليون جنسياً في هذا الجهد ، فإن الزواج سيفقد معناه. إذا لم يكن ذلك بين رجل وامرأة واحد فقط ، فيمكن أن تكون أي مجموعة من العلاقات المؤقتة مؤهلة ، مثل رجلين وثلاث نساء. تعدد الزوجات في حد ذاته سيكون قانونيا. باختصار ، إذا كان الزواج يعني كل شيء ، فإنه لا يعني شيئًا في النهاية. ثانيًا ، استهدف الناشطون المثليون الأطفال والشباب بهدف أسر قلوبهم وعقولهم. يبدو أن مدارسنا العامة في ولايتي كاليفورنيا وماساتشوستس ، على وجه الخصوص ، تتحرك بلا هوادة في هذا الاتجاه. في بعض المناهج ، يتعلم الأطفال أن السلوك المثلي مقبول وطبيعي وأن وجهات النظر الأخلاقية مليئة بالكراهية والتعصب. يجب أن نجتهد في معارضة تلك المبادرات).

“It is attempting to destroy the definition of marriage as being between one man and one woman. If homosexuals are successful in that effort, then marriage will lose its meaning. If it is not exclusively between one man and one woman, then any combination of temporary relationships could qualify, such as two men and three women. Polygamy itself would be legal. In short, if marriage means everything, then it ultimately means

nothing. Second, homosexual activists have targeted children and youth with the objective of capturing their hearts and minds. Our public schools in California and Massachusetts, in particular, appear to be moving relentlessly in that direction. In some curricula, children are taught that homosexual behavior is acceptable and normal and that moral perspectives are hate-filled and bigoted. We must be diligent to oppose those initiatives'[15].

ومن التحديات التي لعبت دورها في الترويج لإشكالية الشذوذ الجنسي؛ ما يُعرف بما بعد النسوية في أواخر القرن العشرين؛ حيث بدأت بتبني أفكار أكثر تحررًا وحطمت كافة القيود الأخلاقية والاجتماعية المحيطة بالمرأة، وتبنت متطلباتها حق المرأة المطلق في ممارسة الجنس كما تريد، ورفض مؤسسة الزواج كما تبنت الحق المطلق في الإجهاض. وقد بدأت المدرسة الراديكالية المتطرفة في داخل الحركات النسائية في الغرب، تتبنى نهجًا عدائيًا تجاه الرجل، وتنظر إلى المرأة مجردة عن سياقها الاجتماعي وهي في ذلك تتجاوز منطلقات الحركات النسوية المعتدلة حركات تحرير المرأة. الأمر الذي حدا ببعض المفكرين المعاصرين من أمثال المسيري إلى اختيار مصطلح التمركز حول الأنثى عوضًا عن مصطلح الأنثوية أو الفيمينيزم.

لقد حوّلت الحركة النسوية من حركة اجتماعية لتحرير المرأة عبر منحها حقوقها الأساسية إلى حركة خاصة بتحرير المرأة من جنسها " كأنثى " واعتبارها كيانًا قائمًا بذاته منفصل عن الرجل و على صراع معه ، مما أنتج عددًا من المفاهيم والافكار التي تتعارض مع طبيعة الإنسان وفطرته التي خلقه الله عليها ، و تتعارض مع قيم وعقائد الناس، وتسعى للتغيير الاجتماعي والثقافي، وتغيير بُنى العلاقات بين الجنسين وصولاً الى المساواة المطلقة كهدف استراتيجي وتختلف نظرياتها واهدافها وتحليلاتها تبعا للمنطلقات الفكرية التي تتبناها وتتسم أفكارها بالشذوذ والتطرف.

من هنا جاء تعريف الجندر الذي اعترفت به وتبنته الأمم المتحدة والمؤسسات التابعة لها بأنه: « اختلاف الأدوار (الحقوق والواجبات والالتزامات) والعلاقات والمسؤوليات والصور ومكانة المرأة والرجل والتي يتم تحديدها اجتماعياً وثقافياً عبر التطور التاريخي لمجتمع ما وكلها قابلة للتغيير»[16].

وجاء تعريف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM) للجندر بأنه:" الأدوار المحددة اجتماعيًا لكل من الذكر والأنثى، وهذه الأدوار التي تحتسب بالتعليم تتغير بمرور الزمن وتتباين تباينًا شاسعًا داخل الثقافة الواحدة ومن ثقافة إلى أخرى. ويشير هذا المصطلح إلى الأدوات والمسؤوليات التي يحددها المجتمع للمرأة والرجل. فهو الصورة التي ينظر لها المجتمع إلينا كنساء ورجال، والأسلوب الذي يتوقعه في تفكيرنا وتصرفاتنا ويرجع ذلك إلى أسلوب تنظيم المجتمع، وليس إلى الاختلافات البيولوجية (الجنسية) بين الرجل والمرأة"[17].

فالجندر هو التوقعات الثقافية تجاه دور المرأة والرجل وتصرفهما. وهذا الامتداد الاجتماعي يتجاوز التحديد البيولوجي لكون المرأة والرجل كذلك كما تتغير وفقه تصرفات وعلاقات وأدوار الرجل والمرأة عبر الزمن[18].

ومالبث تعريف الجندر أن اتخذ منحى آخر في وقت لاحق ليصبح شعور الإنسان بنفسه كذَكَر أو أنثى... وهناك حالاتٌ لا يرتبط فيهَا شعور الإنسان بخصائصه العضوية، ولا يكون هناك توافُق بين الصِّفات العضوية وهُويته الجندرية،

فالهُوية الجندرية ليستْ ثابتة بالولادة؛ بل تؤثِّر فيها العوامل النفسية والاجتماعية بتشكيل نواة الهُوية الجندرية، وتتغيَّر وتتوسع بتأثير العوامل الاجتماعية، كلما نما الطفل.

من هنا يعرّف قانون حقوق الإنسان في أونتاريو Code Rights Human s'Ontario الجندر بأنه يرتبط بإحساس الفرد بنفسه، وإحساسه بأنه ذكر أو أنثى، وتختلف هوية الشخص الاجتماعية عن توجهه الجنسي الذي يتمتع بحماية القانون، وقد تختلف هوية الأشخاص الاجتماعية عن جنسهم عند الولادة[١٩].

فالاعتراف بحقيقة وجود فوارق واختلافات فسيولوجية أو نفسية بين الرجال والنساء لا يعنى بحد ذاته تفضيلاً لجنس على آخر، لكنه اعتراف بحقيقة هي أمر واقع، أما الذكر والأنثى فقد خُلقَا من نفس واحدة، وهذه الحقيقة تعنى أن الجنَسين يتمايز بعضهما عن الآخر، ولا يتميز بعضهما عن بعض.

فالشريعة الإسلامية تؤكد هذا المفهوم، والرجل والمرأة لهما أدوار أساسية في بناء المجتمع. كما أن وظيفة الأمومة اجتماعية وبيولوجية في نفس الوقت، وأن هناك ضوابط أخلاقية وشرعية في تنظيم النسل، وأن مسئولية تنشئة الأبناء مسئولية مشتركة بين الأزواج والزوجات، وتتوقف على ظروف كثيرة تختلف من حالة إلى أخرى. في حين ترفض النسوية الراديكالية الأمومة وتعتبرها خرافة ووسيلة لهيمنة الرجل على المرأة[٢٠].

ومن أبرز المصطلحات التي ظهرت ولها آثار خطيرة؛ المساواة الجندرية.

(المساواة بين الجنسين هي الحالة التي لا يتأثر فيها الوصول إلى الحقوق أو الفرص بالنوع الاجتماعي. لا تتأثر النساء فقط بعدم المساواة بين الجنسين - فجميع الأجناس هم المتأثرون، بما في ذلك الرجال والمتحولون والمتنوعون بين الجنسين. وهذا بدوره يؤثر على الأطفال والأسر والأشخاص من جميع الأعمار والخلفيات. لا تعني المساواة في الجنس أن النساء والرجال سيحصلون أو يحتاجون إلى نفس الموارد بالضبط ، ولكن حقوق ومسؤوليات وفرص النساء والرجال والمتحولين جنسياً والأشخاص المتنوعين جنسياً لن تعتمد على الجنس المحدد لهم عند الولادة)[٢١].

وعلى الرغم من أن مصطلح المتحولين جنسيا ظهر أول ما ظهر بشكل معلن مدرجًا ضمن لائحة الشذوذ الجنسي، إلا أنه بات مستخدمًا في وثائق الأمم المتحدة المختلفة.

ويظهر أثره بوضوح في وثائق وتقارير التنمية المستدامة -التي سنأتي على ذكرها- وفي الحملة العالمية التي أطلقتها مفوضية الأمم المتحدة لحقوق الإنسان لمناهضة كراهية المثلية الجنسية وكراهية مغايري الهوية الجنسانية في يوليو ٢٠١٣م "أحرار ومتساوون"، حيث جاء فيها: (يجرّم أكثر من ثلث بلدان العالم العلاقات العاطفية الرضائية بين الأشخاص من نفس الجنس، وهو ما يرسّخ الأحكام المسبقة ويعرّض ملايين الأشخاص لمخاطر الابتزاز والاعتقال والسجن. وترغم بلدان كثيرة مغايري الهوية الجنسانية على الخضوع للعلاج الطبي والتعقيم أو استيفاء شروط مضنية أخرى قبل أن يحصلوا على الاعتراف القانوني بهويتهم وتأذن بلدان قليلة لمغايري الهوية الجنسانية بالحصول على اعتراف قانوني بهويتهم الجنسانية. وكثيرا ما تُجرى لحاملي صفات الجنسين من الأطفال عمليات جراحية لا لزوم لها، الأمر الذي يسبب لهم آلامًا بدنية ونفسية. وفي كثير من الحالات، يؤدي الافتقار إلى الحماية القانونية المناسبة، إلى جانب المواقف العدائية من عامة الناس، إلى

انتشار التمييز ضد المثليات والمثليين ومزدوجي الميل الجنسي ومغايري الهوية الجنسانية وحاملي صفات الجنسين، ويكون من مظاهر ذلك الطرد من العمل، والتسلط على الطلاب وطردهم من المدارس، وحرمان المرضى من الرعاية الصحية الأساسية)[٢٢].

وتزداد خطورة الأمر خاصة في الآونة الأخيرة، حيث برزت للساحة مصطلحات أخرى كمصطلح :(اضطراب الهوية الجنسية Gender identity disorder GID)، وهذا المصطلح ظهر في أدبيات ووثائق حقوق الإنسان والتقارير الأممية رغم عدم استعماله لحد الآن في القوانين العربية.

ويعني الاضطرابات التي تصيب الشخصية من ناحية التفكير والانفعال أو السلوك وسوء توافق الفرد مع ذاته ومع الواقع الاجتماعي الذي يحيى فيه[٢٣].

وتذهب الدراسة إلى أن أقرب التعاريف لمصطلح اضطراب الهوية الجنسية هو: وجود حالة اختلال في أحد العناصر الخمسة المكونة للهوية الجنسية للإنسان الخاصة بالأعضاء التناسلية أو وظائفها أو أو عدم التوافق أو التعارض بينها. وهذه المكونات هي: التركيبة الكروموسومية، الغدد الصماء، شكل الجسد، الأعضاء الجنسية، التكوين النفسي. وغالب اضطرابات الهوية الجنسية تعود إلى تشوهات خلقية وعيوب بدنية داخلية أو ظاهرية[٢٤].

وهنا يكون التدخل لتصحيح الجنس وعلاج الحالة عن طريق جراحي أو دوائي أو نفسي باعتبار أنها حالة مرضية تحتاج إلى تدخل علاجي. أما تحويل أو تعديل جنس إنسان محدد الهوية الجنسية ُ وواضحة، إلى الجنس الآخر دون حاجة طبية من خلال التدخلات الجراحية والدوائية وغيرها، فهذا مرفوض شرعًا وعرفًا.

وقد يشمل ذلك تعديل مظهر الجسد، أو وظائفه بوسائل طبية أو جراحية، أو بوسائل أخرى، وغير ذلك من وسائل التعبير عن النوع كاللباس وطريقة الكلام والسلوكيات.

ومن جملة المصطلحات الداخلة في هذا المجال وقد وردت في وثائق وتقارير تقييم أهداف التنمية المستدامة من خلال منظور « دون استثناء أحد»: الفئات المقصاة، الجماعات المهمشة والضعيفة، الإقصاء الاجتماعي. جاء تحت عنوان: أجندة عام ٢٠٣٠م أجندة سياسية: (تمثل أجندة أعمال ٢٠٣٠ رؤية جريئة لعالم متحول يتسم بالتزام أكبر كثيرًا تجاه العدالة الاجتماعية والسياسية، والإقرار بالحاجة إلى مواءمة استراتيجيات التنمية للقيوم التي يفرضها الكوكب، ووجود صور جديدة للمساءلة الاجتماعية والسياسية ويركز على السعي لدمج الجماعات المهمشة والضعيفة...كما أن أجندة ٢٠٣٠ ذو توجه قوي نحو القيمة، استنادًا إلى العدالة الاجتماعية وسوف يكون دور القيم هامًا على وجه الخصوص في تحديد الجماعات المقصاة التي سيتم تضمينها...إن إعطاء الصوت لقطاعات كانت من قبل غير مسموعة ومقصاة سوف يتطلب إعادة التفكير وإعادة التنظيم اجتماعيًا واقتصاديًا بشكل جوهري»[٢٥].

وفي تقرير التنمية المستدامة لعام ٢٠٢١م [٢٦]جاء ذكر الفئات الضعيفة في عدة مواضع دون تحديد ما المقصود بالفئات الضعيفة. إلا أنه عند تتبع استعمال المصطلح في وثائق الأمم المتحدة وعلى موقعها؛ نجد أن المراد بهم: المثليات والمثليون ومزدوجو الميل الجنسي ومغايرو الهوية الجنسانية[٢٧].

وفي الوقت الذي تصر فيه الأمم المتحدة بمختلف

لجانها وقوانينها على استبعاد الشذوذ الجنسي من قائمة الأمراض النفسية والنظر إليه على أنه اختيار وأسلوب حياة لا يستحق العلاج إلا إذا لجأ الفرد لطلب المساعدة؛ يعد الأمر فاحشة نكراء وجريمة جنائية تعاقب عليه الشريعة الإسلامية وغالب قوانين الدول العربية والإسلامية[٢٨].

كما إن توسع تيار الإنسانوية العلمانية الذي اتخذ من معاداة التقاليد والقيم للتنوير، إذ وصل الحد بنيتشه إلى الحكم بنهاية الأخلاق الدينية مفتاحا ففتح الباب لعلاقات جديدة ّضمت المسيحية في كتابه «هو ذا الإنسان»- إلى الكيان الأسري؛ فلم يعد رابط الاعتراف الديني أو الاجتماعي بالعلاقة ً بإرادة الطرفين، ولم يعد الهدف الزوجية هو الأساس، بل صار مرتبطا محدداً بالتكاثر ودعم الوحدة الاجتماعية بقدر ما هو نزعة فردية لإشباع الغريزة الجنسية، وتحقيق الاستقرار البيولوجي الذي يجب تحقيقه لضمان الفعالية في النظام الاقتصادي (٢٩].

ومن خلال هده الفلسفات باتت العلاقات الاجتماعية يحكمها قانون الجدل والصراع، والعلاقات الإنسانية خاضعة لمنطق الغريزة ّ والتطور، وإذا كانت بعض المجامع الدينية في أمريكا أو بريطانيا وبعض دول أوروبا الغربية قد أبدت بعض المقاومة لمشروع هذا التأسيس؛ فإن المجامع العلمية والسياسية وخاصة المتحمسة للمفاهيم الديمقراطية الموغلة في العلمنة الشاملة قد حسمت الأمر، ورأت أن نظرية داروين في التطور هي الأساس في الاجتماع البشري، وهذا ّمهد للتنميط المادي الواسع وإنتاج ما يسميه المسيري الإنسان السائل الذي لا يهمه ّ إلا إشباع الرغبة البيولوجية في جميع صورها[٣٠].

ولعل كتاب الأخصائي في علم النفس العصبي (مارشال كرك) الذي يحمل عنوان:بعد الكرة: كيف ستنتصر أمريكا على مخاوفها وكراهية المثليين في التسعينيات، إجابات عن كثير من التساؤلات حول استراتيجية تطبيع الشذوذ في لولايات المتحدة التي كانت في ذلك الوقت بصورة إجمالية ذات طابع محافظ، ومعارض أيضاً للشذوذ. لقد أمكن بهذه الاستراتيجية وفي غضون عقدين من الزمان قلب الوضع رأساً على عقب بحيث أصبح الاحتفال بكل أشكال الشذوذ الجنسي أمراً طبيعياً وعلنياً.

فقد بات الحديث عن الشذوذ والشاذين -بمسميات مقبولة- بشكل مستمر قدر الإمكان وبصورة علنية وبصوت مرتفع. والهدف هو إزالة حساسية الناس تجاه هذه القضية، بحيث يبدو الشذوذ أمراً طبيعياً وجزء من نمط الحياة الطبيعية، وأنه ليس سوى صورة من صور التنوع في أذواق الناس لا أكثر. إقحامهم بشكل سافر ومكثف في عالم الثقافة والإعلام، كالأفلام والبرامج التلفزيونية والكتب والموسيقى وإجراء المقابلات معهم، مع التركيز على شذوذهم.

إظهار الشاذين كضحايا لمجتمعاتهم، لا كأفراد متمردين على المجتمع وقيمه. والغرض منه إظهارهم بصورة ضحايا للمجتمعات المتزمتة، وأنهم بحاجة إلى دعم وإنقاذ وحماية. وفي هذه الحملات يتم التركيز على أن الشاذ إنسان ناشط في الحياة وعنصر مفيد في المجتمع، وأنه طبيعي من كل الجهات، كل ما في الأمر أنه ضحية من ضحايا التنمّر.من هنا يتم الحديث عن حقوق الشواذ وضرورة حفظها.

فالهدف هنا هو تغيير محور الخطاب من خطاب للدفاع عن الشذوذ، إلى خطاب للدفاع عن الحقوق والعدالة.إلى جانب شيطنة المعارضين للشذوذ وإظهارهم بصورة الظلَمة

الرجعيين المتعصبين أصحاب الشخصية القمعية، بحيث يتم دفع الإنسان العادي إلى تجنّب فرزه ضمن هذه المجموعة من خلال عدم إبداء الرأي أو الحيادية أوّلاً، ثم تأتي الخطوة اللاحقة تدريجياً بجرِّه إلى الموقف المؤيِّد. واتخاذ الخطوات القانونية -وبالتدريج- نحو شرعنة الشذوذ. ففي كثير من الدول الإسلامية هناك قوانين تجرِّم الشذوذ، وتُعاقب على ممارسته، تماماً كما كان الوضع في كثير من الدول الغربية، ولكننا نشهد اليوم أن عديداً من تلك الدول تغيرت فيها القوانين الخاصة بذلك بحيث أصبح زواج الشاذين معترفاً به... هذا التغير لم يحدث بشكل مفاجئ وفوري، بل بصورة تدريجية، وعليه يتم: الضغط على الدول الإسلامية ل:

أ) مهاجمة العقوبات الإسلامية المذكورة في الفقه الإسلامي.

ب) الضغط على الدول المجرِّمة للشذوذ وتصنيفها ضمن الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان.

ج) تقنين وشرعنة إنشاء بيئات اجتماعية خاصة بالشواذ كالنوادي الاجتماعية وأماكن الترفيه.

د) سن القوانين الخاصة بحماية أفرادهم.

هـ) سن قوانين لتجريم من يعادي الشواذ تحت عنوان تجريم خطاب الكراهية والتمييز.

و) إقحام ذلك كله في المناهج الدراسية.

ز) سن قوانين لحماية الأبناء -الذين يختارون تغيير جنسِهم- من أبويهم!

إن ما يشهده العالم اليوم من تغيرات متسارعة وخاصة فيما يتعلق بفرض أجندات الشذوذ الجنسي وشرعنته؛ يفرض إعادة النظر في مختلف مواد الاتفاقيات الدولية ومنها اتفاقية السيداو ومن ثمّ إعادة صياغتها بشكل إيجابي وفق ما يتسق مع أحكام الشريعة الإسلامية، مع إبقاء الضابط الشرعي المتمثل في ربط التنفيذ بعدم مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية، ولا تمسّ بسيادة الدول وتجاوز الخصوصيات لها.

ويعد فرض ثقافة الشذوذ الجنسي على العالم العربي والإسلامي بدعوى الحريات وكفالة الحقوق، مع استبعاد كل معاني الدين والفطرة والقيم الإنسانية، ومحاولات الضغط على الشعوب والأمم لتقبله؛ من أخطر التحديات التي تواجه مؤسسة الزواج والأسرة اليوم. الأمر الذي يتطلب دراسة الحلول الممكنة واتخاذ الخطوات اللازمة لمواجهة الأخطار الوافدة بقوة وعلى مختلف المستويات والمجالات.

وفي خضم التحديات الراهنة يقتضي الوضع مبادرة كافة الجهات المعنية باتخاذ الإجراءات اللازمة لحماية الأسرة التي تعتبر نواة المجتمع ورابطة القرابة والدم التي لأجلها وضعت التشريعات في الدين والنصوص القانونية والأحكام. من هنا كان لابد من الاهتمام بتقديم المقترحات والخطوات العلمية التي يمكن أن تسهم في الحفاظ على كيان الأسرة في المجتمعات. وإن ما يُطرح اليوم على مختلف الساحات الإقليمية والدولية حول تغيير الجنس غير المبرر، والزجّ بالأطفال في هذا النفق المظلم وما سيترتب على ذلك من آثار كارثية؛ تستدعي إعداد دراسات متخصصة قانونية وطبية وشرعية حول المعالجات والحلول. ولا يخفى أثر ذلك الإيجابي في رفد صُنّع القرار بهذه الدراسات لتقديم اللازم.

خاتمة

تناولت هذه المقاربة إشكالية الشذوذ الجنسي وأثرها في تقويض مؤسسة الأسرة في المجتمعات الغربية عموما على اختلاف مللها ونحلها. فالأسرة هي المحور الذي تدور حوله مختلف العلاقات الإنسانية والاجتماعية. وعلى هذا اهتمت الأديان السماوية عموما بتشريع الأحكام والآداب المتعلقة بالكيان الأسري لضمان صلاحيته و ديموميته. وتعد إشكالية الشذوذ الجنسي التي باتت تغزو العالم من خلال عدد من التشريعات والقوانين الدولية وتروج لها الكثير من الدول الغربية؛ من أشد التحديات وأخطرها على الأسرة اليوم إذ أنها تستهدف شرعية وجودها، من خلال ما يطرح على الساحة العالمية من اتجاهات منحرفة، تخالف كل ما جاءت به الأديان السماوية في طبيعة النظر إلى تركيبتها. إن هذه التحديات تروم زلزلة الثوابت الفطرية التي أرادها الله لصلاح الحياة الإنسانية، تلك الثوابت التي تعد الركيزة الأساس لتماسك مؤسسة الأسرة وديمومتها.

ولعل الدعوات المتزايدة حول إصدار وثائق عالمية تناهض العنف والتعصب بكل أشكاله وتدعو إلى احترام حقوق الإنسان وكرامته؛ تتخذ خطوات جادة لحماية الأفراد والمجتمعات ومؤسسة الأسرة من هذه المنحدرات الخطرة التي لن تقف عند انهيار منظومة الأسرة فحسب بل تمتد لتشمل النسيج المجتمعي للأمم بأسرها. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: (وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ). سورة الأنفال:٢٥.

الهوامش

١) سفر اللاويين: ١٨/٢٢- ٣٠

٢) رسالة روميه: ١ :٢٦، ٢٧.

٣) E. Krentz, The Historical Critical Method, Fortress Press, Carlisle, 1992, p. 126

٤) Britanica Encyclopedia. 1999. Inc CD-Rom. Judaism.

٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع: عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، دار عمار، الأردن، ١٩٩٧م، ص ٨١- ٨٢. وانظر كذلك كتابنا: أثر العرف في فهم النصوص ..قضايا المرأة أنموذجا، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص ١٥٥وما بعدها.

٦) Encarta Encyclopedia 97 CD, Biblical Scholarship.

٧) Ian Silver, Homosexuality And Judaism, http://www.betham.org/kulanu/iansilver.html.

٨) The Encyclopedia Of Religion, New York: Mircea, 1986. vol 4,.p. 63. See also: Jacob Neusner, Judaism in Modern Times, USA; Blackwell Publishers, 1995, p. 99

٩) Michelle Kwitkin, quoted by: Ian Silver, Homosexuality And Judaism, http://www.betham.org/kulanu/iansilver.html.

١٠) Samuel Sandmel, A Jewish Understanding of the New Testament, Cincinati; Hebrew Union College 1957. p. 128. Marcus J. Borg, Marcus J. "Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith," Harper Collins, (1994). R.E. Friedman, "Who Wrote the Bible?" Harper; San Francisco, (1987).

١١) Jason Knisley, The Biblical and Talmudic Positions on Homosexuality, http://www.betham.org/kulanu/iansilver.html.

١٢) Homosexuality and the Bible: Good News or Bad New. Metropolitan Community Church Of Toronto Info Sheet: October 21, 2002

١٣) Drescher J., Merlino J.P., editors. American Psychiatry and Homosexuality: An Oral History. Routledge; New York, NY, USA: 2007. [Google Scholar] [Ref list]

١٤) Drescher J. Causes and becauses: On etiological theories of homosexuality. Annu. Psychoanal. 2002;30:57–68.

١٥) The Family in Crisis;United States Census, 2000,http://www.unityinchrist.com/christiangrowth/family.htm

١٦) مفهوم النوع الاجتماعي، الوحدة الأولى، ص٥-٦، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ط٤، ٢٠٠١م. انظر كذلك: الدليل المرجعي المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر.
https://www.irex.org/sites/default/files/Gender%20Resource%20Manual%20Arabic%20-%20Printed%20Version-low-res.pdf.2020م.
https://www.irex.org/sites/default/files/Gender%20Resource%20Manual%20Arabic%20-%20Printed%20Version-low-res.pdf

١٧) مسرد مفاهيم ومصطلحات النوع الاجتماعي، ص٤، صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ط٤، ٢٠٠١م.

١٨) Rosemary Vargas-Lundius, Polishing the stone: A journey through the promotion of gender equality in development projects, Palombi, Rome, ٢٠٠٧, p.٢٦. نقلا عن: حسن الزبيدي، السياسات العامة والإطار التشريعي للمساواة بين الجنسين في العراق، ٢٠١٤/٧/٢٩م على الموقع الالكتروني: http://hasnlz.com/permalink/٣٢٩٥.html

١٩) https://www.ohrc.on.ca/sites/default/files/Human%٢٠rights%٢٠in%٢٠Ontario_Arabic_accessible.pdf. قانون حقوق الإنسان في أونتاريو (كندا).

٢٠ Lorber, Judith Gender in Equality: Feminist Theories and Politics, Roxbury, LA, 1998, p. 28.

٢١ What Is Gender Equality? Definition, Examples | United Way NCA. FEB 07, 2022 by Holly Martinez

٢٢) رابط الحملة على الموقع الإلكتروني لمنظمة الأمم المتحدة: https://www.unfe.org/ar/about-٢/ شوهد بتاريخ: ٢٠٢٢/٩/٧م.

٢٣) محمد حسن غانم، الاضطرابات الجنسية، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٧م، ص ٤٢.

٢٤) الأبعاد القانونية لاضطراب الهوية الجنسية دراسة مقارنة، ص ٢٦. https://:sptth٥u٥zqw٢١٣w٥h٧٧١٨٢fji٢٦٢pjj٦-١٦wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/u. ٤/ ٩/ ٢٠٢٢م.

٢٥) ص ١٤: تقييم أهداف التنمية المستدامة من خلال منظور دون استثناء أحد عن طريق التقييمات المراعية لاعتبارات النوع الاجتماعي والتي تركز على الإنصاف. الرابط: https://evalpartners.org/sites/default/files/documents/evalgender/AR-Evaluating-SDG-web.pdf

٢٦) انظر التقرير: https://unstats.un.org/sdgs/report/٢٠٢١/The-Sustainable-Development-Goals-Report_٢٠٢١-Arabic.pdf. شوهد بتاريخ ٢٠٢٢/٩/٧م.

٢٧) موقع الأمم المتحدة: https://violenceagainstchildren.un.org/ar/content. شوهد ٢٠٢٢/٩/٧م.

٢٨) لأبعاد القانونية لاضطراب الهوية الجنسية دراسة مقارنة، ص ٢٧: https://:sptth٥u٥zqw٢١٣w٥h٧٧١٨٢fji٢٦٢pjj٦-١٦wpengine.netdna-ssl.com/wp-content/uploads/٢٠٢٢/٠٤

٢٩) عبدالوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٤٢٦/٢٠٠٥م، ج٢ ،ص١٥٩.

٣٠) انظر أيضا: بيترجي، كاترنشتاين. الحضارات في السياسات العالمية: وجهات نظر جمعية وتعددية، ترجمة: فاضل جتكر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، فبراير ٢٠١٢م، ص٩

ظاهرة التوابع والقيود في سور التحميد الخمسة : سورة الفاتحة الكريمة نموذجًا «دراسة نحوية بلاغية تطبيقية»

د. عمر محمد الأول الإمام
قسم الدراسات العربية، كلية الآداب،
الجامعة الفيدرالية لافيا، ولاية نصراوى، نيجيريا

&

د. محمد أمين عثمان (أبو عمار)
قسم الدراسات العربية، كلية الآداب،
الجامعة الفدرالية دوتما، ولاية كشنه، نيجيريا

ملخص

تنهض التوابع في السور القرآنية بعمومها، وتفيد القيود في سور التحميد الخمسة بخصوصها، وسورة الفاتحة الكريمة بأوّليتها في الترتيب، وروعتها في الدلالة والتركيب، تحقّق فيها أغراض بيانية عبر الظواهر البلاغية, وتتصل في رحابها مقاصد علمية نحو القضايا النحوية. والجملة عند ما تقيّد بالحال أو بالصفة أو بالجار والمجرور، يتوجّه الحكم المفاد بها إلى ذلك القيد، ويكون وراء تقيّيد الجملة به مزية يرمي المتكلم إلى إبراز مغزاها لتوضيح الدال والمدلول في النص وإفهامه، وعندما يقّع في الجملة النعت، أو الإبدال أو عطف البيان أو النسق أو التوكيد، يكون وراء تلك التوابع أهداف تتأمل إليها بما يناسب الذوق، ومقاصد تحقّقها على هيئة الصياغة الدقيقة. وعلى هذه الشاكلة يحلّل هذا البحث إشكاليات الركود في رقود المفاهيم، ويعادل الآراء والأفكار أنَّ سورة الفاتحة ليست مجردة السطور التي تقرأ في رحاب التضرع فحسب، بل أشرقت أنوارًا وهاجة في توسيع نطاق العقل والذهن، وإعداد القلب والروح في دائرة التعليم والتعلّم كل وقت وحين. فبغية هذه المقالة هي دراسة خصيصة التوابع والقيود في أم القرآن، وما تضمنتها من النماذج البالغة، تستدعى تربية ملكة الطلاب في المراحل العلمية، وتدريب أذواق الدارسين المسلمين في خواص المصادر التي يحتل فيها صدارة فاتحة الكتاب بتكرار قراءتها في جميع الصلوات فريضةً كانت أو نافلةً، حيث افتتحت ببراعة المطلع تحميدًا «الحمد لله»، وما شاكلها افتتاحًا من سورة الأنعام، وسورة الكهف، وسورة سبأ، وسورة فاطر، وسورة الفاتحة نفسها في هذه البقعة البيانية, من ناحية التعبير والتصوير، دراسةً نحوية بلاغية مستخدمًا المنهج التطبيقي، فيتقاسم عليها براعة الافتتاح ولبّ الموضوع ثم روعة الاختتام. ومن هذا المنطلق ترتكز المقالة وتحكم المحاور الآتية، وعلى الله قصد السبيل، وهو الحقّ المعبود الخالق المحمود:

موكب الخمسيات بموقع السبعيات في سور القرآن الكريم، بين يدي سورة الفاتحة نصًّا وفضلاً، معاني لغوية معجمية نحو ألفاظ السورة ، التحليل البلاغي نحو كلمات أمّ القرآن، الإعراب النحوي تجاه مفردات أمّ الكتاب ، الشرح الاجمالي حول التوابع والقيود في السبع المثاني ، الخاتمة مع ثبت المصادر والمراجع

مقدمة

حمدًا للمولى العلي العظيم، وشكرًا للرب العزيز الكريم، البرّ الرؤوف الرحيم، وسبحان من لا تحصى نعمه، وتبارك الذي لا تخصر مننه، وتعالى من لا تكذب آلاؤه، وعزّ من لا ينكر إحسانه، وجلّ من ليس حاجب ولا بواب على بابه، الواحد الأحد الفرد الصمد، الحقّ الوكيل المعبود، والخالق البارئ المصوّر المجيد، يبدئ ويعيد، وهو الغفور الودود، ذو العرش المجيد، فعّال لما يريد. وصلاةً وسلامًا على من تلقّى القرآن من لدن حكيم حميد، صاحب المقام المحمود والحوض المورود، واللواء المعقود في اليوم المشهود، وعلى آله وصحبه وكل من اتبعهم بالإيمان والإحسان في صفوف عباد الله الصالحين مع جميع المقربين الشهود.

أما بعد: وفقًا لسنن الله في الحياة، وما اقتضته من تطورات ثقافية واجتماعية، ومن صعدات وهبطات، وارتفاعات ووهدات، تجمد البحث اللغوي، وتقيّدت اللغة في فترة من الفترات بأسر القوالب الجامدة، ويحكم عظمة هذه اللغة الشريفة فإنها سرعان ما نفضت عنها الغبار، فانطلقت حيوية قوية في حياتنا المعاصرة، فظهرت دراسات تفاسير قرآنية ذات اتجاهات مختلفة لاختلاف الينابيع التي يستقي منها أصحابها، والذي علمناه مجملاً من القرآن الكريم أنَّ منه مكيًّا ومدنيًّا، وسفريًا وحضريًا، وليليًا ونهاريًا، وسمائيًا وأرضيًا، وما نزل بين السماء والأرض، وما نزل تحت الأرض في الغار، ومنها سور التحميد والثناء، وآيات الذكر والشكر، وتعبيرات التبشير والتنذير، ونصوص التحذير والتعزير، وألفاظ الوعد والوعيد، وكلمات التوجيه والتوعية. ولذا شغل الكاتب تناول سورة فريدة ومتميّزة بين أكثر سور القرآن الكريم في العبادة تلاوةً، وأدومها في الصلاة قرآءةً. ولقد كانت العبادة هي الغاية المقصودة في خلق الثقلين، فاستوّت الصلاة عمادًا لها، واكتفّت فاتحة الكتاب روحها التي ترفع سمكها، فلا تصح الصلاة بدونها، ولا من سجود أو ركوع ما يصلحها، ولا بين آي التنزيل ما تستبدل بمكانها، إذ بها تفتح الكتاب بل هي أُمّ الكتاب، احتوّت بسبعة آيات تسبيحًا وثناءًا، تضرعًا ودعاءً، مقسما بين العبد والربّ. اهتمّ هذا البحث عرضًا وتحليلاً نحو ما كمنت في أم القرآن من ظواهر بلاغية وقضايا نحوية، تبيانًا للفكرة ومغزاها، ورد الكاتبان بعض النماذج في دراسة الصورة اللغوية المتعلقة بهذه السورة القرآنية، للإفادة والاستفادة في الصفحات الآتية:

المحور الأول: موكب الخمسيات برحاب السبعيات في فواتح سور القرآن الكريم

يتألق أسلوب القرآن الكريم في اختيار ألفاظه ووضعها في الأماكن اللائقة بها، بحيث تكون مستقرة في مكانها مطمئنة في قرارها، فكل لفظة من أفراد القرآن المجيد وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى أقوى أداء في المطلع والمقطع، وفي اللب والموضوع، وفي العنوان والمضمون. وبإنعام النظر نحو الأسلوب العالي في الترتيب، والذوق الرفيع في التنظيم، الكامن في فواتح تنزيل الحكيم الحميد، تجد روائع الفكر ببدائع الأسرار البيانية، وأكد عناية القرآن بالافتتاحية التي تصيب مقاتل الكلام، ونكت الغرض، لأن حسن الافتتاح داعية الانشراح، ونراه يقول في الآية الكريمة: (يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ). لما كانت السورة مشتملة على أمهاتَ الأحكَام أصولا وفروعا أجملها أولا ببراعة الاستهلال ثم فصلها[1]. ومن نماذجها تلك الخمسيات التي تشمل الفئات السبع التالية في افتتاحيات السورة، حيثما أخذ بعضها بعناق بعض، إن للقرآن الكريم المثل الأعلى والمنزلة التي تعجز عنها أساليب الأدباء لدى أعلام البيان. وها هي تلك الخمسيات السبع في الصفحات الآتية:

- الفئة الأولى: خمس سور مفتتحة بالتحميد:

الفاتحة، الأنعام، الكهف، سبأ، فاطر، كلها مكية.

- الفئة الثانية: خمس سور مفتتحة بالتسبيح: الحديد، الحشر، الصف، الجمعة، التغابن، كلها مدنية.
- الفئة الثالثة: خمس سور مفتتحة بالنداء: النساء، المائدة، الحج، الحجرات، الممتحنة، كلها مدنية.
- الفئة الرابعة: خمس سور مفتتحة بنداء الرسول صلى الله عليه وسلم: الأحزاب، الطلاق، التحريم، المزمل، المدثر، كلها مكية.
- الفئة الخامسة: خمس سور مفتتحة بالاستفهام: الإنسان، الغاشية، الانشراح، الفيل، الماعون، كلها مكية.
- الفئة السادسة: خمس سور مفتتحة بالأمر: الجن، الكافرون، الإخلاص، الفلق، الناس، كلها مكية.
- الفئة السابعة: خمس سور مفتتحة بألف لام راء: يونس، هود، يوسف، إبراهيم، الحجر، وكلها مكية.

تجدر المرونة بدراسة البلاغة القرآنية بمرور الزمان وتبادل القمرين، وهو كتاب الله تعالى خير كفيل على تربية النفوس بما يناسبها من مادة غزيرة، ومنهج قيّم، وأداء خالد، فهو أصول عميقة ينتهى إليه الفروع، ومرآة شفافة تنعكس عليها صون الكون، لا يخلّق على كثرة الرد، ولا يزال بكرًا لكل الدارسين في شتى العلوم الإنسانية واللغوية والدينية. وبهذه الفواتح المعجزة، وتلك المطالع الموجزة، تكمن في ألفاظها أطيافا وظلالاً وأصداء في النفس، كما أن لجرسها إيقاعًا في الآذان والأذهان، والكلمات في التعبير كالألوان في الرسوم، والأنغام في الموسيقا. ولذا لن يوجد في تاريخ البشرية كلها كتابًا قامت حوله دراسات متعدّدة، تدرس كل نواحيه على كثرتها واختلافها، غير القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ).

المحور الثاني: بين يدي سورة الفاتحة نصًّا وفضلاً

نص السورة:

(بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إيّاك نعبد وإيّاك نستعين،اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين).

فضل السورة:

إنّ هذه السورة الكريمة لها أسماء عديدة تدل على فضلها وأهميتها، ومن بين تلك الأسماء:

الفاتحة: لافتتاح الكتاب العزيز بها ، حيث إنَّها أوّل القرآن في الترتيب المعهود ، لا في النزول المعدود، وقال ابن جرير الطبري "سميت "فاتحة الكتاب لأنَّها يُفتح بكتابتها المصحف ، ويقرأ بها في الصلوات.[٢]

الصلاة: جاء في حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: قال الله عز وجل في الحديث القدسي: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل».

فإذا قال العبد: «الحمد لله رب العالمين» قال الله تعالى: «حمدني عبدي».

وإذا قال العبد: «الرحمن الرحيم» قال الله تعالى: أثنى علي عبدي.

وإذا قال عبدي: «مالك يوم الدين» قال الله تعالى: مجدني عبدي، وقال مرة: فوّض إلى عبدي.

وإذا قال العبد: «إياك نعبد وإياك نستعين» قال الله تعالى: «هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل».

فإذا قال العبد: «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل، وقوله سبحانه وتعالى: «قسمت الصلاة» يريد الفاتحة , وسماها صلاة, لأنّ الصلاة لا تصح إلا بها.

أم الكتاب: لاشتمالها على المقاصد الأساسية في الكتاب العزيز، ففيها الثناء على الله جل وعلا، وفيها إثبات الربوبية، وفيها التعبد بأمر الله سبحانه ونهيه، وفيها طلب الهداية والثبات على الإيمان إلى غير ذلك، فهي كالأم بالنسبة لبقية السور الكريمة، والعرب تسمى كل أمر جامع «أمّا»، فتقول لمكة المكرمة «أم القرى» لأن غيرها تبع لها، وتسمى راية الحرب أمّا، لتقدمها واتباع الجيش لها، ويقال للأرض أمّ لأنها تجمع الخلائق في بطنها، قال الشاعر:

فالأرض معلقنا وكانت أمنــا
فيها مقابرنا وفيها نــولد[٣]

السبع المثاني: لأنها سبع آيات تثنى في الصلاة، أي تكرّر وتعاد، فالمصلى يقرؤها في كل ركعة من ركعات الصلاة. ولا تصح الصلاة بدونها، كما لا يعدلها سجود قبلي ولا بعدي، وقد روي عن جمع من الصحابة أنهم فسروا قوله تعالى: (ولقد آتيناك سبعا من المثاني) بأنّ المراد بالسبع المثاني «سورة الفاتحة» لأنها سبع آيات بإجماع القراء والعلماء.[٤]

وقد ذكر العلاّمة القرطبي في كتابه «الجامع لأحكام القرآن» أن لهذه السورة اثني عشر اسما منها «الشفاء، الوافية، الكافية، الأساسة, الحمد» إلى آخر ما ذكره ، مما روي إما بتوقيف من النبي-صلى الله عليه وسلم-أو باجتهاد من الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين. وذكر الألوسي أنّ بعض العلماء أوصلها إلى نيف وعشرين اسما، وعدّدها في تفسيره «روح المعاني».[٥]

وقد أشار الرسول-صلى الله عليه وسلم-إلى فضل هذه السورة الجليلة على حد ما رواه الإمام أحمد في مسنده أن أبيّ بن كعب قرأ على النبي-عليه الصلاة والسلام أم القرآن ، فقال رسول الله-صلى الله عليه وسلم-: «والذي نفسي بيده، ما أنزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الزبور، ولا في الفرقان مثلها، هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته».[٦]

وروى مسلم أيضا في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما، أنه قال: «بينما رجل قاعد عند النبي صلى الله عليه وسلم سمع نقيضًا من فوقه، فرفع رأسه فقال: هذا باب من السماء، فتح اليوم لم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك، فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض، لم ينزل قط إلا اليوم فسلّم، وقال: أبشر بنورين قد أوتيتهما، لم يؤتهما نبي قبلك: «فاتحة الكتاب» و «خواتم سورة البقرة»، لن تقرأ بحرف منهما إلا أوتيته .[٧]. وهذه السورة هي أكثر ما يتلوها المسلم بين سور القرآن الكريم على الأقل سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة، كل يوم وليلة على الحد الأدنى وأكثر من ذلك إذا هو يصلي السنن، وإلى غير حد إذا هو رغب في أن يقف بين يدي ربه خوفًا وطمعًا متنفلاً غير الفرائض أو السنن آناء الليل وأطراف النهار، إذ لا تصح صلاة أية كانت بغير قراءتها, لما ورد في الصحيحين حيث قال المصطفى طيب المحتد وجميل المحفد محمد-صلى الله عليه وسلم-»لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[٨]. إن في هذه السورة من كليات العقيدة الإسلامية، وكليات التصور الإسلامي، وكليات المشاعر والتوجيهات ما يشير إلى طرف من حكمة اختيارها للقراءة في كل ركعة.

المحور الثالث: معاني لغوية معجمية نحو مفردات السورة

إنّ الأدب الإسلامي هو الكلام الذي يهذّب النفس، ويثقّف اللسان ويرشد الجيل عبر النصوص المقدّسة، وكانت اللغة العربية غنية بهذه الثروة الكلامية، فالواضح أنّنا لا نستطيع أن نفهم من تلك النصوص هدفًا، أو نستفيد من دلالات التراكيب معنا، إلا بامعان النظر تجاه مدلولها، وإدراك ترابط كلماتها، حيث صارت كل لفظة متصلة بالأخرى نوعا من الاتصال، وفي ضوء هذا الترابط وهذه الصلات تكمن المعاني والأفكار التي تحتويها النصوص الربانية الدينية المقدّسة، وتحفظها في بناءها الحي، فصار تراثًا خالدًا، وفكرًا حيًّا، بمهارة الأديب وتفصح عن كل فكرة تومض في كيانها، فهذه السطور تحتوي على معان معجمية حول مفردات سورة الفاتحة تحت النقاط الآتية:

(الحمد لله) : الحمد في كلام العرب على جهة التعظيم والتبجيل [٩].

وقال القرطبي : الحمد في كلام العرب معناه: الثناء الكامل، والألف واللام لاستغراق الجنس، والله سبحانه جلّ وعلا يستحق الحمد بأجمعه، والثناء بأكمله، والحمد نقيض الذم، وهو أعم من الشكر، لأنّ الشكر يكون مقابل النعمة بخلاف الحمد، تقول: حمدت الرجل على شجاعته، وعلى علمه، وتقول شكرته على إحسانه، والحمد يكون باللسان، وأما الشكر فيكون بالقلب واللسان والجوارح . قال الشاعر:

أفادتكم النعماء مني ثلاثــة
يدي ولساني والضمير المحجــبا

وقال الإمام الطبري رحمه الله: إلى أن الحمد والشكر بمعنى واحد سواء، لأنك تقول: الحمد لله شكرًا.

وقال القرطبي رحمه الله عليه: وما ذهب إليه الطبري ليس بمرضي، لأن الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسانه، والشكر ثناء على الممدوح بما أولى من الإحسان، وعلى هذا يكون «الحمد» أعم من الشكر.[١٠]. والذى ذهب إليه الكاتب في هذا الصدد أن معنى الحمد لله هو الشكر لله، ولكن بينهما فصل بسيط، وذلك أن الشكر لا يكون إلا مكافأة، كأن رجلاً أحسن إليك فتقول: «شكرتُ له فعله»، ولا تقول: حمدتُ له. والحمد: الثناء على الرجل بشجاعة أو سخاء، فالشكر يُوضع موضع الحمد، والحمد لا يوضع موضع الشكر.

(رب): الرب في اللغة مشتق من التربية، وهي إصلاح شئون الغير ورعاية أمره، والرب: المعبود بحق، فهو سبحانه وتعالى مدبّر لخلقه ومربيهم، ويطلق الرب على معان وهي: «المالك ، والمصلح، والمعبود، والسيد المطاع» تقول : هذا رب الإبل ورب الدار، أي مالكها. ولا يقال في غير الله إلا بالإضافة وجاء في الحديث الطريف: «لا يقل أحدكم: أطعم ربك، رضيء ربك، ولا يقل أحدكم ربي، وليقل سيدي ومولاي»[١١].

والرب: المصلح ، ومنه قول الشاعر:

ياربّ الذي يأتي من الخير إنّــه
إذا سئل المعــروف زاد وتمما[١٢]

(العالمين): جمع عالَم، والعالم، اسم مستقل لا واحد له من لظفه كالرهط والأنام ، وفي اشتقاق العالم قولان:

أحدهما: أنّه من العلم، وهو يقوي قول أهل اللغة.

والثاني: أنّه من العلامة، وهو يقوي قول أهل النظر

وفي ذلك يقول ابن الجوزي : العالم عند أهل العربية : اسم للخلق من مبدئهم إلى منتهاهم، فأما أهل النظر، فالعالم عندهم؛ اسم يقع على الكون الكلي المحدث من فلك، وسماء، وأرض

وما بين ذلك.[١٣]

وقال ابن عباس: «رب العالمين : أي رب الإنس والجن، والملائكة»[١٤]، وقال الفراء وأبو عبيدة : العالم عبارة عمن يعقل، وهم أربعة أمم: الإنس والجن والملائكة والشياطين، ولا يقال للبهائم : عالم، لأنّ هذا الجمع جمع من يعقل خاصة.

قال الأعشى:

ما إن سمعت بمثلهم في العالمين [١٥]

وكلّ صنف من أصناف الخلائق عالم، فالملائكة عالم، فالإنسان عالم، والجن عالم، والطير عالم، والنبات عالم، والجماد عالم...إلخ فقيل : رب العالمين ليشمل جميع هذه الأصناف من العوالم ، فكل ما في هذا الكون دال على وجود الصانع ، المدبر، الحكيم كما قال الشاعر:

فـيا عجبا كيف يعصى الإلـه
أم كـيف يجحده الجاحـد

ولله في كـل تحـريكـة
وتسكينـة أبدا شـاهد

وفي كـل شيء لـه آيـة
تـدل على أنّـه واحـد

(الرحمن الرحيم): اسمان من أسمائه تعالى مشتقان من الرحمة، ومعنى (الرحمن) المنعم بجلائل النعم، ومعنى (الرحيم): المنعم بدقائقها.[١٦]

ولفظ (الرحمن) مبني على المبالغة ، ومعناه: ذو الرحمة التي لا نظير له فيها، لأن بناء "فعلان" في كلام العرب للمبالغة، فإنهم يقولون للشديد الإمتلاء: ملآن، وللشديد الشبع شعبان.

قال الخطابي : فـ (الرحمن) ذو الرحمة الشاملة التي وسعت الخلق في أرزاقهم ومصالحهم، وعمت المؤمن والكافر, و(الرحيم) خاص للمؤمنين كما قال تعالى (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا)[١٧] . ولا يجوز إطلاق اسم «الرحمن» على غير الله تعالى لأنّه مختص به جل وعلا، بخلاف الرحيم، فإنّه يطلق على المخلوق أيضا قال تعالى مشيرًا إلى رسوله صلى الله عليه وسلم (لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)[١٨]. فعادل الإسم الذي لا يشاركه فيه غيره: (أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ)[١٩]

(يوم الدين): قال في اللسان: والدين: الجزاء والمكافأة، والحساب، ويوم الدين: يوم الجزاء، وقوله تعالى: (أَءِنَّا لَمَدِينُونَ)[٢٠] (أءنا لمدينون) أي مجزئون محاسبون، ومنه الديان في صفة الله عز وجل. [٢١]

قال لبيد:

حصادك يوما ما زرعت وإنما
يدان الفتى يوما كما هو دائن[٢٢]

(إيّاك نعبد): نعبد: نذلّ ونخشع ونخضع ونستكين، لأن العبودية معناها : الذلة والاستعانة ، والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل، ومنه ثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة وقوة النسج، ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى، لأنه مولى الأعظم النعم، فكان حقيقا بأقصى غاية الخضوع[٢٣].

والمعنى: لك اللهم نذل ونخضع ونخصك بالعبادة لأنّك المستحق لكل تعظيم وإجلال، ولا نعبد أحدًا سواك.

(وإيّاك نستعين): الاستعانة: طلب العون، قال الفراء: أعنته إعانة، واستعنته واستعنتُ به، وفي الدعاء: (رب أعني ولا تُعن عليّ)، ورجل معوان: كثير الإعانة للناس[٢٤]. وفي حديث ابن عباس: «إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله».

والمعنى: إيّاك ربنا نستعين على طاعتك

وعبادتك في أمورنا كلها، فلا يملك القدرة على عوننا أحد سواك، وإذا كان من يكفر بك يستعين بسواك، فنحن لا نستعين إلا بك.

(اهدنا): فعل دعاء ومعناه: دلنا على الصراط المستقيم، وأرشدنا إليه، والهداية في اللغة: تأتي بمعنى الدلالة، وتأتي بمعنى الارشاد وتمكين الإيمان في القلب.

(الصراط): الصراط، الطريق، وأصله بالسين، «السراط» من الاسراط بمعنى الابتلاع، سمي بذلك لأنّ الطريق كأنّه يبتلع السالك. قال الجوهري: الصراط، والسراط، والزراط: والطريق قال الشاعر:

وأحملهم على وضِح الصراط[٢٥]

والعرب تستعير «الصراط» لكل قوم أو عمل وصف باستقامة أو اعوجاج، والمراد به هنا ملة الإسلام.

(المستقيم): الذي لا عوج فيه ولا انحراف، وكل ما ليس فيه اعوجاج يسمى مستقيما.

(أنعمت عليهم): النعمة: لين العيش ورغده، تقول: أنعمتُ عنه أي سررتها وأنعمت عليه بالغت في التفضيل عليه، والأصل فيه أن يتعدّى بنفسه، تقول: «أنعمته» أي جعلته صاحب النعمة، إلا أنّه لما ضمن معنى التفضيل عليه يتعدى بعلى (أنعمت عليهم).[٢٦]

قال ابن عباس رضي الله عنه: هم النبيون، والصديقون، والشهداء، والصالحون، وإلى هذا ذهب الجمهور، وانتزعوا ذلك من قوله تعالى: (وَمَن يُطِعِ الله وَالرَّسُول فَأُوْلَآئِكَ مَعَ الّذينَ أَنْعَمَ الله عَلَيْهِم مِّنَ النّبيّينَ وَالصَّدِّقينَ وَ الشُّهَدآءَ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أَوْلَئِكَ وَفِيقًا)[٢٧]

(المغضوب عليهم): هم اليهود لقوله تعالى فيهم: (وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِنَ الله وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ)[٢٨]

(الضالين): الضلال في كلام العرب هو الذهاب عن سنن القصد، وطريق الحق، والانحراف عن النهج القويم، ومنه قولهم : ضلّ اللبن في الماء أي غاب ، قال تعالى: (وَقَالُوآ أءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ)[٢٩] أي غبنا بالموت فيها وصرنا ترابا، وقال الشاعر:

ألم تسـأل فتخبرك الديـار
عن الحي المضلل أين سـاروا

والمراد بالضالين «النصارى» لقوله تعالى فيهم: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَآءِ السَّبِيلِ)[٣٠]

وقال بعض المفسرين: الأوّل أن يحمل (المغضوب عليهم) على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفسّاق، ويحمل (الضالون) على كل من أخطأ في الاعتقاد، لأنّ اللفظ عام، والتقييد خلاف الأصل، والمنكرون للصانع والمشركون أخصب دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم أولى، وهذا اختيار الامام الفخر.[٣١]

وقد ردّه الألوسي أن تفسير معنى (المغضوب عليهم والضالين بـ «اليهود والنصارى» جاء في حديث الصحيح المأثور فلا يعتد بخلافه.[٣٢]

-(آمين): كلمة دعاء وليست من القرآن الكريم إجماعا، بدليل أنّها لا تكتب في المصحف الشريف، ومعناه: استجب دعاءنا يا رب . وقال الألوسي: ويسنّ بعد الختام أن يقول القارئ «آمين» لحديث أبي ميسرة «أن جبريل أقرأ النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب ، فلما قال: (ولا الضالين) قال له: قل: آمين فقال آمين».[٣٣]

المحور الرابع: إعراب نحوي تجاه كلمات أم الكتاب

(الحمد لله رب العالمين) : الحمد مبتدأ ولفظ الجلالة خبره، تقديره: الحمد مستحق لله, ورب

العالمين صفة.

(الرحمن الرحيم): الرحمن جرٌّ صفة لله تعالى، الرحيم جرٌّ صفة لله عزّ وجلّ. فإن سأل سائلٌ فقال: إذا جعلت «بسم الله الرحمن الرحيم» آيةً من أمِّ الكتاب فما وجه التكرير؟ فالجواب في ذلك أن الآية إذا ذُكِرتْ مع الزيادة فائدة لم تسمَّ تكريرًا.

(مالك يوم الدين): مالك جرٌّ نعتٌ لله علامة جرّه كسرةٌ في آخره. و «يوم الدين»: «يوم» جرٌّ بالإضافة. و»الدين» جرٌّ بإضافة اليوم إليه. وفي «ملك» لغات أحسنها «مَلكِ» و «مَالِكِ» وقد رُوِّينا جميعا عن النبيّ-صلى الله عليه وسلم- وذلك أنَّ أعربيًّا جاء إلى رسول الله-صلى الله عليه وسلم-فشكا إليه امرأتَه فقال:

إليك أشكـو ذِرْبَـةً من الذِّربْ
يا مَالِكَ المُلك وديَّـان العـربْ

فقال النبيّ-صلى الله عليه وسلم- «ذلك الله». وقال أهل النحو: إن «مَلِكًا» أمدح من «مَالك»، وذلك أن المالك قد يكون غير ملك ولا يكون الملكُ إلا مالكًا. واللغة الثالثة: «مليكٌ»، ولم يقرأ به أحدٌ، لأنه يخالف المصحف ولا إمامَ له[٣٤].

(إيّاك نعبد وإياك نستعين): ضمير منفصل منصوب بالفعل بعده وأصله «نعبد» و»نستعين» فلما قدّم الضمير المتصل أصبح ضميرًا منفصلا، والكاف للخطاب لا محل لها من الإعراب. و «إيَّاك» الواو حرف نسق، يُنسق آخر الكلام على أوله، ويشركه في إعرابه اسمًا على اسم، وفعلاً على فعل، وجملةً على جملة. «وإيَّاك» نسقٌ بالواو على الأوّل. و «نستعين»: فعلٌ مضارعٌ. وإنما ارتفع الفعل المضارع لوقوعه موقع الاسم[٣٥]. وهو فعلٌ معتلٌ، والأصل فيه: «نستعون» على وزن «نستفعل» من العون، فاستثقلوا الكسرة على الواو فنُقلت إلأى العين، فانقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها، لأنهم نقلُوا كسرةَ الواو إلى العين فصار «نستعينُ».

وقال بعض العلماء إلى أن «إيّاك نبعد وإيّاك نستعين» ضمير مضاف إلى ما بعده، ولا يعلم ضمير أضيف إلى غيره. وقال أبو السعود: وما ادعاه الخليل من الإضافة محتجا إليه بما حكاه عن بعض العرب: إذا بلغ الرجل الستين فإيّاه وإيّاك الشواب، فمما لا يقول عليه وذكر بن الأنباري وجوها عديدة في ذلك.[٣٦]

(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) «اهدنا» فعل دعاء وهو يتعدى إلى مفعولين: المفعول الأوّل هو ضمير الجماعة «نا» في اهدنا، و»الصراط» هو المفعول الثاني، و»المستقيم» صفة الصراط، و»صراط» بدل من الصراط الأوّل .

(آمين): اسم فعل أمر بمعنى استجب، وهو إسم من أسماء الأفعال، ومعناه : اللهم استجب، وفيه لغتان: القصر «آمين» والمد «آمن» فالأول على وزن «فعيل» والثاني على وزن «فاعل».

يا رب لا تسلبنّى حبها أبدًا
ويرحم الله عبدًا قال آمينا[٣٧]

وجملة الأمر أن «النظم» إنما هو أن «الحمد» من قوله تعالى: (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) مبتدأ، و «لله» خبره، و «رب» صفةٌ لاسم الله تعالى ومضاف إلى «العالمين» و «العالمين» مضاف إليه، و «الرحمن الرحيم» صفتان كالرب، و «مالك» من قوله تعالى: «مالك يوم الدِّين» صفةٌ أيضا، ومضاف إلى يوم. و «يوم» مضافٌ إلأى «الدين»، و «إيَّاك» ضمير اسم الله تعالى، وهو ضميرٌ يقع موقع الاسم إذا كان الاسم منصوبًا، معنى ذلك أنك لو ذكرت اسم الله تعالى مكانه لقلت: «الله نعبد»، ثم إن «نعبد» هو المقتضى معنى النصب فيه، وكذلك حكم «إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين». ثم إن جملة «إيَّاك نستعين» معطوف بالواو على جملة «إيَّاك نعبد»، و

«الصراط» مفعول، و «المستقيم» صفة للصراط، و «صراط الذين» بدل من «الصراط المستقيم»، و «أنعمت عليهم» صلة الذين، و «غير المغضوب عليهم» صفة «الذين»، و «الضالين» معطوف على «المغضوب عليهم».

وبالنظر إلى ما سبق هل يُتصوّر في شيء من هذه المعاني أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون «الحمد» مبتدأ معنى لفظ «الحمد»؟ أم يكون كون «رب» صفة وكونه مضافًا لى «العالمين» معنى لفظ «الرب»؟[٣٨] فإن قيل: إنّه إنْ لم تكن هذه المعاني معانيَ أنسِ الألفاظ، فإنّها تُعلم على كل حال من ترتيب الألفاظ، ومن الإعراب، فالبرفعة في «الدال» من «الحمد» يُعلم أنه مبتدأ، وبالجر ي «الباء» من «رب» يُعلم أنه صفة، وبالياء في «العالمين» يُعلم أنه مضا إليه، وعلى هذا قياس الكلّ. قيل: ترتيب اللفظ لا يكون لفظًا، والإعراب وإن كان يكون لفظًا، فإنّه لا يُتصوّر أن يكون ههنا لفظان كلاهما علامةُ إعراب، ثم يكون أحدُهما تفسيرًا للآخر. وزياة القول في هذا من خطل الرأي، فإنه مما يعلمه العاقل ببديهة النظر، ومن لم يتنبّه له في أول ما يسمع، لم يكن أهلاً لأن يُكلَّم[٣٩].

المحور الخامس: تحليل بلاغي حول ألفاظ أم القرآن

الحمد لله): وفيها روعة الافتتاح وبراعة الاستهلال و»آل» تفيد المبالغة في الثناء لاستغراق الجنس، والمعنى أنّه لا يستحق الثناء الكافي والحمد الوافي إلا الله رب العالمين. والصورة ساحرة البيان لتبرز عظمة بيانية فائضة بالحكمة، أنّ الحمد له تعالى أمر دائم مستمر. و «الحمد» هو الثناء على الجميل للاختياري من نعمة أو غيرها، والمدح هو الثناء على الجميل مطلقًا، تقول حمدت زيدًا على علمه، ولا تقول حمدته على حسنه بل تقول مدحته، والشكر مقابلة النعمة بالثناء قولاً، وعملاً، واعتقادًا، وهو أعم منهما من وجه، وأخص من وجه.

"لله» في مغزى الاختصاص، وهذه الجملة كلّها جملة خبرية لفظًا، إنشائية معنى، أي قولوا : الحمد لله، والأمر ظاهرة من ظواهر الإنشاء الطلبي، وهي مفيدة لقصر الحمد عليه تعالى في قمّة التوصيل، وقد اقتضى المقال بمقتضى الحال، على الاختصاص ترغيبًا في المداومة على حمده وشكره، تعظيمه وثناءه، تمجيده وتهليله.

(الرحمن الرحيم) جاءت هاتان صفتان عقب لفظ (رب العالمين) بدأ أوّلا بالوصف بالربوبية، فإن كان الرب بمعنى السيّد، أو بمعنى المالك، أو بمعنى المعبود كان صفة فعل للموصوف، فتناسب ذلك الوصف الرحمانية والرحيمية، لينبسط أمل العبد في العفو إن زل ويقوي رجاؤه إن هفا، فربما توهّم السامع أنّ هذا الرب قهار جبار لا يرحم العباد، فيتوغل إلى نفسه الفزع واليأس والقنوط، لذلك جاءت هذه الجملة لتؤكد أنّ هذا الرب جلّ وعلا – رحمن رحيم، وأنّ رحمته وسعت كل شيء. والواضح من قراءة السياق المقالي أنه يتجه إلى إثبات الربوبية المتفردة، لذا ذكر لفظ (رب) كثيرًا في السياق[٤٠]. ومن نظيرها مقوله سبحانه وتعالى: (قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ). وقوله تعالى أيضا (إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ)، وقوله عز من قائل (قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ)، وقال جلّ شأنه (قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّى فِى كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنْسَى). والضمير في الآية محل البحث يعود إلى (ربي) وهو ملائم لحال القصة، لأن فرعون ادعى الربوبية، ولم يدع الألوهية (فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى).

ويستعان الدارسين عند التحليل بمواقف العلوم من ذوي التجارب الواسعة، وذلك ما تثيره من خصائص مادة «الرحمن» وإيثارها على نظيرها الرحيم والراحم وإن كانت الصيغتان الأوليان

«الرحمن الرحيم» تتلاقيان في الزيادة وفضلت إحداهما الأخرى إلا أن المقام كذلك يوحي بأن الرحمن أنسب بتقديمها على الرحيم، لأنه أغلب شأنها في الدنيا، وفي ذلك يقول الرحمن صفة مبالغة معناها أنه انتهى إلى غاية الرحمة، وهي صفة تختص بالله، وهي أبلغ من الرحيم، والرحيم أبلغ من الراحم لأن راحما يقال لمن رحم مرة واحدة، والرحيم لمن كثر منه ذلك، والرحمن النهاية في الرحمة.

(ملك يوم الدين) ومغزى الدلالة هنا تفيد الشمول والكلية الضخمة، العميقة التأثيرية، كلية الاعتقاد بالآخرة، والاعتقاد بيوم الدين كلية من كليات العقيدة الإسلامية، ذات قيمة هامة في لفت أنظار البشر وتعليق قلوبهم بعالم آخر، مالم تتحقق هذه الكلية في تصور البشر. فهذه الصفات الجلالية كلّها (رب العالمين، الرحمان الرحيم, ملك يوم الدين)، قد أخذت من المؤمن كل مأخذ, ورقت به قربا إلى الله تعالى, وجعلته يذوب وينصهر في بوتقة الخضوع والخشوع. والسر البلاغي في هذه الآية الكريمة «مالك يوم الدين» لتحقيق الاختصاص فإنه مما لايقبل الشركة فيه بوجه ما، وتضمين الوعد للحامدين، والوعيد للمعرضين.

(إيّاك نعبد وإيّاك نستعين): تفيد الالتفات من الغيبة إلى الخطاب على سبيل التفنن في الكلام، لاستمالة النفوس واستجلاب القلوب، ولو جرى الكلام على الأصل لقال «إيّاه نعبد» فعدل عن ضمير الغائب إلى المخاطب لنكتة الالتفات، التفت إليه مخصا إيّاه بالعبادة والاستعانة، مبتدئًا بضمير الاسم الكريم (إيّاك) معلنا أن تعلقه وتوجهه أولًا وبالذات إلى المعبود، ومنه إلى العبادة التي هي صلة سنية بينه وبين ربه عزّ وجل[٤١]. وفي هذا الأسلوب التلطف على بلوغ المقصود، ما لا يوجد في استعمال لفظ «إيّاه».

لقد غاب العبد في جناب ربه, واستشعر القرب منه تعالى، فالتفت إليه مخصا إيّاه بالعبادة والاستعانة, مبتدئا بضمير الإسم الكريم (إيّاك) ففي الابتداء به إشعار بأنّه مقدّم في الوجود.

ويستنتج من ذلك أيضا تقديم المفعول على الفعل (إيّاك نعبد) و(إيّاك نستعين) في فحوى القصر والتخصيص والتعظيم والاهتمام به، قدم الأهم لأن لا يتقدم ذكر العبد والعبادة على المعبود، وكرر الاسم لأن لا يتوهم إيّاك نعبد ونستعين غيرك. ومن أجل هذا كان إيثار التعبير بالتقديم للدلالة على القصر, ولا يتأتى في هذا السياق التعبير بغيره من طرق القصر, لأنّه لو عبر مثلا بالنفي والاستثناء فقيل: مانعبد إلا إيّاك, لذهبتْ تلك المعاني التي اقتضى السياق الكريم تقديم ضمير الاسم الجليل للدلالة عليها، في أبرز محاسن العبودية. وقد أشار ابن الأثير إلى أن التقديم ضربان: ضرب يختص بدلالة الألأفاظ على المعاني، أي: بدلالة الجملة أو التركيب على معناه. وضرب يختص بدرجة التقديم في الذكر لاختصاصه بما يوجب له ذلك[٤٢].وقد اهتم معظم البلاغيين بالضرب الأول الذى يختص بدلالة الألفاظ على المعاني، حيث يكون التقديم في نطاق الجملة المنظومة، فيحدث تغييرا في نظمها، ويتبع تغيير النظم تغيير المعنى، للدلالة على غرض يقتضيه المقام، ويتطلبه السياق.

(اهدنا الصراط المستقيم): ياتي الدعاء في فحوى الدوام والاستمرار، «اهدنا» أي ثبتنا عليه، وبين هذه الآية (الصراط المستقيم) وسالفها (الرحمن الرحيم) ظاهرة بديعية في الفاصلة المتوازية لاتفاق الكلمتين الآخيرتين في الوزن والرّوي، عبر المزايا الأسلوبية في النص المقدّس، بدقة انتقاء اللفظ، وسهولة التركيب، وقطع الفواصل متقاربة في الطول، وتوحيد أعجاز الفواصل بلفظ متّحد، تبعًا لاتحاد المقصد لنيل

رحمة الرحمن، واتفاق الغاية في الرغبة إلى رحمة الرحيم، نتيجة الهداية والاستقامة في صراطه المستقيم.

(صراط الذين أنعمت عليهم): تفيد التوضيح بعد الإبهام والتفصيل بعد الإجمال، وتقدير الصراط المستقيم فيه الإبهام، ثم تصرحها وتفصلها (صراط الذين أنعمت عليهم)، وإنّ الصراط المستقيم هو صراط الذين أنعم الله عليهم.

(غير المغضوب عليهم ولا الضالين): ومغزي الآية تفيد تأدب العبد المنيب أمام الرب المجيب بنسبة النعمة إليه جل وعلا، ولم ينسب الإضلال والغضب، فلم يقل: «غضبت عليهم وأضللتهم»، وذلك على سبيل الأدب مع الله عز وجل، حيث لم ينسب الشر إليه أدبًا وإن كان منه تقديرًا. والنكتة البلاغية الكامنة في دلالة النص تفيد التفصيل بعد الإجمال، لأن الذين أنعم الله عليهم قد لن يكونوا ضمن المغضوب عليهم، وكما ليسوا من طائفة الضالين عن سواء السبيل. وقد آثار التعبير تأييدهم على الحق، لأن نعمة الله عليهم ورحمته بهم قد أثبت عدم كونهم من المغضوبين ولا من الضالين. إنما أتى بهذا التوضيح لرفع الإبهام، ورد الشكوك، وهذا التفصيل مشحون بمعان جليلة، واسعة النطاق، فينسقها في قالب التركيب، وينظمها في سلك التعبير، وتدقيقها في انتقاء الكلمات الدالة بالوضوح من غير لبس ولا تمويه. لتصوير الخصائص ومزايا الاستقامة على العبادة والاستعانة بالله وحده، إذ هو الرحمن الرحيم، ومالك يوم الدين في موكب إثبات الألولهية والربوبية لله رب العالمين الواحد القهار.

المحور السادس: الشرح الإجمالي حول التوابع والقيود في السبع المثاني

نهضت التوابع والقيود في فاتحة الكتاب, وتكمن وراءها العديد من اللطائف، والجدير من المعارف عبر المزايا البلاغية التي تتجلى للناظر المتأمل، والمتدبر الواعي، الذي ألقى السمع وهو شهيد بما في تنزيل الحكيم الحميد، وخاصة فاتحة الكتاب في تراكيبها الكريمة, وفي سطور آياتها الجليلة تبيانا لكلام رب العزّة, فقد افتتحت بالحمد والثناء «الحمد لله» ثم اقترنت تلك الصفات «رب العالمين الرحمان الرحيم مالك يوم الدين» على الله تعالى, وإشارة النص ودلالته تفيد على أنّه الأحق بالحمد والشكر، لا أحد أحق به منه، بل لا يستحقه على الحقيقة سواه, وللإشعار باختصاصه تعالى بالعبادة, فتلك الصفات بمثابة الدليل على ما أفصحت عنه الآيات الكريمة بعد, من اختصاصه تعالى بالعبادة والاستعانة. قد أجريت هذه الأوصاف على الله تعالى, من كونه موجدًا للعالمين, ربًّا لهم، منعمًا عليهم بالنعم كلّها, ظاهرها وباطنها, عاجلها وآجلها, مالكًا لأمورهم بالثواب والعقاب في الآخرة والأولى، دلالةً على أنّه الأحق بالحمد لا أحد به منه. فإنّ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له, وللإشعار عن طريق المفهوم على أنّ من لم يتصف بتلك الصفات, لا يستأهل لأن يحمد فضلاً أن يعبد، فيكون دليلاً على ما بعده, فالوصف الأول: «رب العالمين» لبيان ما هو الموجب للحمد, وهو الإيجاد والتربية. والثاني: والثالث: «الرحمن الرحيم» لدلالة على أنّه متفضّل بذلك مختار فيه. والرابع: «مالك يوم الدين» لتحقيق الاختصاص فإنّه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما, وتضمين الوعد للحامدين, والوعيد للمعرضين[٤٣].

تؤثر عبارة النص المقدّس وتفيد حيث توجّهنا سياقات السورة الكريمة نحو الترقي من البرهان إلى العيان, والانتقال من الغيبة إلى الحضور في قوله تعالى: «إياك نعبد وإياك نستعين» وكأن المعلوم صار عيانًا, والمعقول مشاهدًا, والغيبة حضورًا، ويرجع ذلك إلى تلك الصفات الجليلة

التي وصف بها عز وجل, والتي هيأتْ النفس لتلك الترقي, فأقبلتْ إلى ربها عز وجل, تناجيه عن قرب: يا من هذه شؤون ذاته وصفاته, نخصّك بالعبادة والاستعانة, فإنّ ما سواك كائنا ما كان لا يستحق الوجود فضلاً عن أن يستحق أن يعبد أو يستعان, ولعل هذا هو السرّ في اختصاص هذه السورة بوجوب القراءة في كل ركعة من الصلاة التي هي مناجى العبد أمام مولاه تبارك وتعالى، أفضل مأمول وأكرم مسئول. .

يأتي قوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم» بيانا للمعونة المطلوبة, وإفرادًا لما هو المقصود الأعظم, ووصف الصراط بالاستقامة، يؤكّد وصول العبد إلى غايته ومبتغاه من إرضاء ربه, حيث سار على المنهج الحق, فالطريق المستقيم لا يشتبه على سالكه فيضلّ, والطريق المستقيم هو أقرب الطرق إلى مرضاة الله إذ الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين, والعبد بعجزه وضعفه يحتاج إلى سلوك هذا الطريق المستقيم ليصل إلى بر الأمان, أرأيت كيف كان وصف الصراط بالاستقامة مؤكّدًا وصول سالكه إلى مرضاة ربه؟.

ومن ثم يأتي قوله تعالى: «صراط الذين أنعمت عليهم» بدلاً من الصراط المستقيم بدل الكل, والبدل في حكم تكرار العامل, فكأنّه قيل: اهدنا الصراط المستقيم, اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم, ولذا فإنّ البدل في الآية الكريمة الآتية عبر التوابع المقيدة:

التصريح بعد الإبهام, والإيضاح لما خفي في المبدل منه: لأنّ قوله تعالى: «صراط الذين أنعمت عليهم» أوضح للمراد, وأوفى بأداء الغرض, وكأنَّ المبدل منه, وهو قوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم» وإنما جاء تمهيدًا وتوطئة لذكر البدل، لأنَّ البدل هو التابع المقصود وحده بالحكم، بغير واسطة عاطف ممهد له بذكر اسم قبله غير مقصود، وإنما يذكر المتبوع توطئة للتابع الذي يكون كالتفسير بعد الإبهام. نحو: «جاء الأمير عمر»[٤٤]. فعمر تابع للأمير في إعرابه، ولكنه هو المقصود بنسبة المجئ إليه، والأمير: إنما ذكر توطئة وتمهيدًا له-فالبدل كالتفسير بعد الإبهام.

التوكيد والتنصيص والتحقيق للمقصود: على أن طريق المسلمين المنعم عليهم وهو المشهود له بالاستقامة، لأنّه جعل كالتفسير والبيان للمبدل منه, فكأنه من البيّن الذي لا خفاء فيه أنّ الطريق المستقيم هو طريق المنعم عليهم بالإيمان. ولأن غاية ما في التوكيد ولبه هو تابع يقرر متبوعه ويرفع توهُّم غير الظاهر من الكلام باحتمال التجوزُّ أو السهو[٤٥].

وسنة الله في أسلوب خطابه أن يفسر بعضه بعضًا, وقد فسر المنعم عليهم, أصحاب الصراط المستقيم في قوله تعالى: (وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَطًا مُّسْتَقِيمًا، وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ والصِّدِّقِينَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)[٤٦] .

إنَّ إشارة النص السابق تفيد أجلة القراء خبرًا أن طالب الصراط المستقيم يطلب رفقة يهتدى بهديهم ويستضيء بنورهم, وقد جاء بيان تلك الرفقة الذين أنعم الله عليهم في هذه الآية الكريمة, إنهم الأنبياء والصديقون والشهداء والصالحون, وأنعم بهم من رفقة يهتدى بها ويستضاء بنورها. وأما إذا وصلنا السير نحو رياض قوله تعالى: «غير المغضوب عليهم ولا الضالين» يفهم أنه بدل من الاسم الموصول «الذين» على معنى أنّ المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال, أو صفة مبيّنة للموصول, أو مقيدة له, والمعنى أنهم قد جمعوا بين النعمة المطلقة, وهي نعمة الإيمان, وبين السلامة من الغضب والضلال لتجليته وإيضاحه.

الخاتمة:

اتّبع المنهج الرباني في فواتح سور القرآن الكريمة، وشعب آياتها الحكيمة، بكنوز الوعي الإنساني، ويقيم كلام رب العزّة وزنًا كبيرًا وافيًا، وتعبيرًا دقيقًا رائعًا، عبر حقول العلوم والمعارف بروعة المطلع، وقوة المضمون، وجودة المقطع. فغدّتْ سورة الفاتحة الكريمة وما ترادفها سورًا وآيات، تلبي تلبيةً بالغةً بما تشتهيها العقول والقلوب، وما تتلذها الأفكار والأذهان. وعلى هذه الشاكلة تناولت هذه المقالة ملامح التوابع والقيود التي ينبغى تدبّرها في فاتحة الكتاب, مع الوقوف أمامها لإدراك ما فيها من هدي الإسلام والإيمان، والإحاطة بما وراءها من نور العلم والمعرفة. فقد بذل الباحث قصارى جهده تحليلاً وتعليلاً، وأجاد بقدر إدراكه عرضًا وتوضيحًا نحو تلك الخصائص والمزايا، التي تجلّت في ظلال أم القرآن. ناقش الكاتبان المقاصد والأغراض التي تحقّقها هذه السورة في سياقاتها عامةً، وفي رحاب التوابع والقيود خاصةً، عبر الحقول البلاغية في شعبها الثلاثة, وما شاكلتها من القضايا النحوية في مسائلها المتعددة. فنتيجة ذلك ارتكز البحث على ما تفيد الطلبة في الفهم والإدراك، بأسهل التعبير في قبسات التعليم والتعلّم، وخاصة ما يبثه في القلب والروح عبر قرآءة هذه السورة الكريمة من السكينة بنور الإيمان، وما تضيفه من مشكاة الحكمة عاقبة تدبرها بالتمكّن والعرفان. ولهذه الميزة وتلك الخصيّة تناسب مقامها المحمود، واتّخذت نصيبها المفروض، فهي أحق بالترتيب الأوّل في المصحف الكريم، وأوجب بالتقديم عبر القراءة في الصلوات الخمس المفروضة، والنوافل المسنونة. وإنَّها لسورة جليلة لا بمجرد القراءة ولكن بدقة الدراسة ودسمة التناول. ولله أتمّ الفضل والمن في السر والعلن, وله أكمل الحمد والشكر كل وقت وحين، وبنعمته تتم الصالحات بمرور الزمان. (إِنّ الّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِم رَبُّهُم بِإِيمَانِهِم تَجْرِي مِنْ تَحتِهِمْ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النّعِيمِ، دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّهم وَتَحِيّتُهُم فِيهَا سَلَامٌ وَءَاخِرُ دَعْوَاهُم أَنِ الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ).

نتائج البحث:

تنتج هذه المقالة قبسات بيانية، تفيد الباحثين والدارسين بمدلولها، فتكمن فيما تلي أبرز مواطنها:

١-لفت أنظار أجلة القراء تجاه ما تضمنتها فاتحة الكتاب من روائع الفكرة وبدائع الأسلوب.

٢-تفصيل قضايا نحوية لغوية لتغذية العقول وتنوير القلوب في ظلال أمّ القرآن مبنى ومعنى.

٣-كشف الغطاء وتصوير الكفاء عبر تحليل التوابع، وتعليل القيود في زاوية سورة الفاتحة الكريمة درسًا وتدريسًا.

٤-ربط العلوم والمعارف بأبلغ الشواهد وأقوى الحجج من آي الذكر الحكيم لإفهام الطلبة المتذوقين.

٥-إيقاظ الوعي ببُعد النظر وطول البصر نحو الخصائص البيانية والمزايا البلاغية في فواتح بعض السور القرآنية.

٦-إعداد التطابق الدلالي في دراسة موضوع واحد مستقل، يُعد دليل الطلاب إلى تذوق أسرار بلاغية وروائع فنية يتصدى في تحليل فاتحة الكتاب.

٧-توضيح النماذج وعرض النصوص القرآنية، بما شاكلتها سورة الفاتحة الكريمة في دقة مشرقة، لا يهلهلها رقود العقل وركود الذوق حجّةً وبرهانًا.

الهوامش

١ -أغاكا، عبد الباقي شعيب، البلاغة القرآنية لدى عبد الله بن فودي، ص:٦٣٢

٢ -الإمام الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن, ج.١, ص.١٩٩.

٣ -الإمام القرطبي. الجامع لأحكام القرآن, ج.١, ص. ١١٢, والبيت لأمية بن أبي الصلت.

٤ الشيخ محمد علي الصابوني, روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن, ج.١, ص.١.-

٥ ٣–الإمام القرطبي. المرجع السابق نفسه ص.١١١.

٦ -رواه أحمد والترمذي في سننه, وقال: حديث حسن صحيح

٧ الدكتور عبد الله مصطفى, كتاب جم الفوائد،ج.٢, ص.١٦٨.-

٨ -رواه البخاري، حديث رقم ١٠٢٣

٩ -ابن منظور, لسان العرب, (مادة: حمد). ص:٣٢.

١٠ -الإمام القرطبي, الجامع لأحكام القرآن, ج.١, ص.١٣٣.

١١ -رواه الشيخان عن أبي هريرة، حديث رقم: ٢٠١٢.

١٢ ابن الجوزي, زاد الميسر في علم التفسير, ط. دار الكتب العلمية بيروت, ١٤٠٩ه, ج.١, ص.١١.

١٣ ابن الجوزي, زاد الميسر في علم التفسير، بدار الكتب العلمية،, ج.١, ص.١٢.-

١٤ -ابن الجوزي, المرجع نفسه, ج.١, ص.١٢.

١٥ ابن حيان, البحر المحيط, بدار الفكر ١٤٠٣ه، ج:٣، ص:.١٨.-

١٦ القرطبي, المرجع السابق, ج.١, ص.٩.-

١٧ -الأحزاب: ٤٣

١٨ -التوبة: ١٢٨

١٩ -الزخرف: ٤٥

٢٠ -الصافات: ٥٣

٢١ -ابن الجوزي, المرجع السابق, ج.:١, ص.٩.

٢٢ الإمام القرطبي, المرجع السابق, ج.١, ص.١٤٣.-

٢٣ -جار الله الزمخشري, الكشاف, الحلبي، ج:١, ص.١٧٧.

٢٤ ابن منظور, لسان العرب, (مادة: دين) ص:٣١.-

٢٥ ابن منظور, لسان العرب, (مادة: عون).

٢٦ ابن منظور, المرجع نفسه, ج.١, ص.٢٦.

٢٧ -النساء: ٦٩

٢٨ -آل عمران: ١١٢

٢٩ -السجدة: ١٠

٣٠ -المآئدَة: ٧٧

٣١ -أبو حيان, المرجع نفسه. ج.١, ص.٢٦.

٣٢ -الإمام فخر الدين الرازي, تفسير الفخر الرازي, بدار الفكر، ج١, ص.٢٠٤.

٣٣ -الألوسي, روح المعاني, بدار إحياء التراث العربي بيروت، ج.١, ص.٩٧.

٣٤ -أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، ص:٣٠

٣٥ -هذا رأي البصريين في ارتفاع المضارع، اما الكوفيين فيقولون إن رافع المضارع إنما هو تجرده من الناصب والجازم، وإلى هذا الرأي مال أكثر النحويين، ومنهم ابن مالك يقول: ارفع مضارعًا إذا يجرد ** من ناصب وجازم كتسعد

٣٦ -الألوسي, المرجع نفسه, ص.٩٧.

٣٧ الأنباري, الإنصاف في مسائل الخلاف, ج.٢, مسألة ٩٨١, ص.٤٠٦.

٣٨ -الشيخ الإمام أبوبكر عبد القاهر الجرجاني، كتاب دلائل الإعجاز، ص٤٥٣

٣٩ -الشيخ الإمام أبوبكر عبد القاهر الجرجاني، المرجع السابق، ص:٤٥٣

٤٠ -الدكتور إبراهيم صلاح الهدهد، أثر السياق في اصطفاء الأساليب، دراسة بلاغية، ص:١٢٥

٤١ -الدكتور بسيوني عبد الفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، ص:٧٨

٤٢ -ابن الأثير، المثل السائر، ج:٢، ص:٢١٠

٤٣ ابن منظور, لسان العرب, (مادة: أمن).-

٤٤ -ابن عقيل، شرح ألفية ابن مالك، ، ص:١٠١

٤٥ -السيد أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية، ص: ٢٣٩

٤٦ -النساء: ٦٨-٦٩

ثبت المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإمام الطبري. جامع البيان في تفسير القرآن, الطبعة الثانية ١٩٦٩م. دار المعارف بمصر للنشر والتوزيع.
- الإمام أبوبكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي، كتاب دلائل الإعجاز، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، الطبعة الثالثة-١٤١٣ه-١٩٩٢م. قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر.
- الإمام القرطبي. الجامع لأحكام القرآن, طبع بدار الكتب العلمية, بيروت-لبنان-, ١٤٠٨ه
- الشيخ محمد علي الصابوني, روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن, طبع بدار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة, ١٤٢٨ه,/٢٠٠٧م.
- الدكتور إبراهيم صلاح الهدهد، أثر السياق في اصطفاء الأساليب، (دراسة بلاغية)، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، بمكتبة وهبة ١٤٤٠ه-٢٠١٩م.
- الدكتور بسيوني عبد الفتاح فيود، من بلاغة النظم القرآني، (دراسة بلاغية تحليلية لمسائل المعاني والبيان والبديع)، الطبعة الأولى ١٤٣١ه-٢٠١٠م، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مدينة نصر-القاهرة.
- الدكتور عبد الله مصطفى, كتاب جم الفوائد، بدار المعارف بيروت لبنان, ١٤٢٤ه.
- ابن الأثير صياء الدين، المثل السائر، طبع بدار نهضة مصر، ١٩٧٣م.
- ابن منظور, لسان العرب, (مادة: حمد). ط. دار المعارف, ١٩٧٩م.
- ابن الجوزي, زاد الميسر في علم التفسير, ط. دار الكتب العلمية بيروت,١٤٠٩ه.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، الطبعة الثانية ١٤٣٢ه-٢٠١٢م، مطبعة القدس للنشر والتوزيع.
- أبو حيان, البحر المحيط. طبع بدار الفكر للنشر والتوزيع, ١٤٠٣ه.
- ابن عقيل، شرح ألفية بن مالك، الطبعة الثالثة-١٤٠٧ه، طبع بدار المعارف للنشر والتوزيع.
- الأستاذ الدكتور عبد الباقي شعيب أغاكا، البلاغة القرآنية لدى عبد الله بن فودي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، بمدينة نصر-القاهرة.
- جار الله الزمخشري, الكشاف, الطبعة الأولى. عيسى الحلبي, ١٣٩٢هـ.
- السيّد أحمد الهاشمي، القواعد الأساسية للغة العربية، قرأه وقدّمه إبراهيم أبو شادي، الطبعة الأولى ١٤٣١ه-٢٠١٠م، بدار الغد الجديد للنشر والتوزيع، القاهرة-المنصورة.
- الإمام فخر الدين الرازي, تفسير الفخر الرازي, طبع بدار الفكر, ١٤٠٥هـ.
- الألوسي, تفسير روح المعاني, بدار إحياء التراث العربي ببيروت, الطبعة الثانية، ١٤٠٢ه.
- الأنباري, الإنصاف في مسائل الخلاف, بدار المعارف, الطبعة الرابعة. ١٤٣٢ه.
- الإمام البيضاوي, أنوار التنزيل وأسرار التأويل, طبع بدار الكتب العلمية بيروت, ١٤٠٨ه.

التأويلات المعاصرة للنص القرآني دراسة في المنهج والغاية

أ.د. زهر الدين رحماني
جامعة برج بوعريرج
&
ط. أسماء دنيا زاد سراي
جامعة برج بوعريرج

ملخّص

يتناول هذا البحث دراسة التأويلات المعاصرة للنص القرآني التي نادت بإعادة قراءة للنص القرآني وفق منهج معاصر؛ مثل نظرية التأويل التي رفعت غطاء القداسة عن القرآن الكريم، واعتبرته نصا طبيعيا قابلا للتفكيك والتجزيئ والأخذ والرد، بحجة أن التفاسير الموروثة ما هي إلا تفاسير لأشخاص عبروا الزمن وانتهوا. وبعد المقارنة بين مختلف مناهج المفسرين المتقدمين والمعاصرين، والغاية المتوخاة من التفسير، وصلنا إلى أن الغاية هي التي تحدد وجهة التفسير، وتحدد المنهج، وأن الحداثة هي العامل الرئيس في الفصل بين المتقدمين والمعاصرين، فالقراءات المعاصرة ما هي إلا ترجمة وتطبيق لمناهج غربية، تود إخضاع كتاب الله لأهوائها ومقاصدها رغم أنها لا تؤمن بالانقياد والتسليم للماضي، لكنها تنقاد لفلسفات المناهج الغربية الدخيلة علينا.

كلمات مفتاحيّة: التأويل؛ المعاصرة؛ النص القرآني؛ المنهج؛ الغاية.

١. مقدّمة

عني القرآن الكريم بالدراسة والاهتمام والاشتغال به لدى العديد من الأمم والشعوب، فركز على العديد من جوانبه اللغوية السطحية وحتى العميقة بغية الوصول إلى فهم معانيه وتدبره للالتزام بأحكامه وتوجيهاته.

فظهرت عدة توجهات باحثة عن المعنى القرآني متعددة المشارب والمناهل والمناهج مما انبثق عنها العديد من المفسرين الذين لم يبخلوا بجهودهم ومعارفهم في خدمة القرآن الكريم، وعدت مؤلفاتهم المرجع الرئيس لكل مسلم يبحث عن فهم لكتاب الله.

وبعد بروز موجة المعاصرة ظهرت عدة مناورات ودعوات لتجديد القراءة القرآنية على نحو معاصر يتعايش وفقا للعصر الجديد رافضة للتسليم التام والتبعية المطلقة لما يعرف بالتفسير الموروث تحت ما يعرف بالقراءة المعاصرة للقرآن الكريم، زاعمة طرحا جديدا للفهم القرآني مراعية بذلك العلمية في المنهج المتبع، والتعايش مع الواقع المعاش.

من خلال هذه المنطلقات تتوارد بعض الإشكالات التي تنطلق من أنه لابد من نظر جديد للقرآن الكريم

بنظرة العصر والواقع الذي نعيش فيه، وإذا سلمنا بهذه الفرضية فهل يجب علينا أن نسلم برفع القدسية عن القرآن الكريم في الدراسة، ونحدث قطيعة تامة مع آبائنا وأجدادنا الأوائل المفسرين ونبدأ من جديد.

اعتمد هذا البحث على المنهج المقارن، من خلال هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عنها في هذه الورقة البحثية وفقا للخطوات التالية:

معرفة التأويل كمصطلح ومفهوم لدى الأوائل والمعاصرين.

منهج المفسرين: الأوائل والمعاصرين.

اتجاهات التفسير المعاصرة.

الغاية.

الخاتمة ستتضمن أهم النتائج.

٢. التأويل في الفكر العربي

التأويل عند المتقدمين: يعد مصطلح التأويل من المصطلحات الشائكة التي يعتريها الكثير من الغموض والالتباس وهذا راجع للحقول المعرفية الكثيرة المتداولة لهذا المصطلح؛ بداية سنلج البحث عن معناها في الثقافة العربية ولكن قبل ذلك يجب التطرق للمصطلح الملازم لها دائما ألا وهو التفسير.

١,١,٢ التفسير :

لغة: يقول بن فارس:[١]

فسر: الفسر: البيان. والفسر: نظر الطبيب إلى الماء، وهو التفسرة.

الفَسْرُ: الإبانَةُ، وكشْفُ المُغَطَّى، كالتَّفْسيرِ، والفعْلُ كضَرَبَ ونَصَرَ، ونَظَرُ الطَّبيبِ إلى الماءِ، كالتَّفْسرَة، أو هي البَوْلُ، (كما) يُسْتَدَلُّ به على المَرَضِ، أو هي مُوَلَّدَةٌ.[٢]

هذا كلام يحتاج إلى فسرٍ وتفسير، وفسر القرآن وفسّره. ونظر الطبيب في تفسرة المريض وهي ماؤه المستدلّ به على علّته وكذلك كلّ ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته. ويقال: ما استفسرته عن هذا وما تفسرته عنه.[٣] ومنه التفسير معناه البيان والتوضيح.

المعنى الاصطلاحي: والتفسير في الاصطلاح

١- علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.

والمراد بكلمة علم المعارف التصورية قال عبد الحكيم على المطول: إن علم التفسير من قبيل التصورات لأن المقصود منه تصور معاني ألفاظه وذلك من قبيل التعاريف لكن أكثرها بل كلها من قبيل التعاريف اللفظية وذهب السيد إلى أن التفسير من قبيل التصديقات لأنه يتضمن حكما على الألفاظ بأنها مفيدة لهذه المعاني التي تذكر بجانبها في التفسير.[٤]

٢- في الأصل هو الكشف، والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالةً ظاهرة.[٥]

ومنه فعلم التفسير علم يتم به فهم القران، وبيان معانيه، والكشف عن أحكامه، وإزالة الإشكال والغموض عن آياته.[٦]

٢,١,٢ التأويل:

لغة:

والأولُ: ابتداء الشيء.

فأما التأويل [فهو] انتهاء الشيء [ومصيرة وعاقبته] وآخره.[٧]

آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وأتالها وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم أي سائسٌ محتكم. قال زياد في خطبته: قد ألنا وإيل علينا أي سسنا وسسنا، وهو مثل في التجارب. قال الكميت: وقد طالما يا آل مروان ألتم ... بلا دمس أمر العريب ولا غمل وهو آيل مالٍ. وأول القرآن

وتأوله. وهذا متأول حسن: لطيف التأويل جداً.
قال عبد الله ابن رواحة رضي الله تعالى عنه:

نحن ضربناكم على تنزيله ... فاليوم نضربكم على تأويله.[٨]

وأوَّلَهُ إليه: رَجَعَهُ. والإِيَّلُ، كقنَّب وخُلَّب وسَيِّد: الوَعِلُ. وأوَّلَ الكَلامَ تَأْويلاً، وتأَوَّلَه: دبَّرَه وقدَّرَه وفسَّرَه. والتأويلُ: عبارَةُ الرُّؤْيا، وبَقْلَةٌ طَيِّبَةُ الرِّيحِ، من بابِ التَّنْبيتِ[٩].

المعنى الاصطلاحي

التأويل في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلًا.[١٠] من خلال ما سبق نجد أن التأويل يحوي على معنيين في اللغة بمعناه الأول التفسير والمعنى الثاني المرجع والعاقبة والمصير.

تأويل القرآن: علم يتم به حسن فهم القرآن، وإزالة اللبس والإشكال عن بعض آياته، بردها إلى الغاية المرادة منها، وحملها على الآيات الأخرى الواضحة، التي لا لبس فيها ولا إشكال، واستنباط لطائف الآيات ودلالاتها وحقائقها.[١١]

واختلف في التفسير أو التأويل، وَقَالَ الرَّاغِبُ: التَّفْسِيرُ أَعَمُّ مِنَ التَّأْوِيلِ؛ وَأَكْثَرُ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْأَلْفَاظِ وَمُفْرَدَاتِهَا وَأَكْثَرُ اسْتِعْمَالِ التَّأْوِيلِ فِي الْمَعَانِي وَالْجُمَلِ، وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ، وَالتَّفْسِيرُ يُسْتَعْمَلُ فِيهَا وَفِي غَيْرِهَا. وَقَالَ غَيْرُهُ: التَّفْسِيرُ بَيَانُ لَفْظٍ لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا وَجْهًا وَاحِدًا، وَالتَّأْوِيلُ تَوْجِيهُ لَفْظٍ مُتَوَجِّهٍ إِلَى مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهَا، بِمَا ظَهَرَ مِنَ الْأَدِلَّةِ.

عند المتكلمين

قَالَ الْمَاتُرِيدِيُّ: التَّفْسِيرُ الْقَطْعُ على أَنَّ المراد من اللَّفْظِ هَذَا، وَالشَّهَادَةُ عَلَى اللَّهِ أَنَّهُ عَنَى باللَّفْظِ هَذَا، فَإِنْ قَامَ دَلِيلٌ مَقْطُوعٌ بِهِ فَصَحِيحٌ، وَإِلَّا فَتَفْسِيرٌ بِالرَّأْيِ، وَهُوَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ، وَالتَّأْوِيلُ تَرْجِيحُ أَحَدِ الْمُحْتَمِلَاتِ بِدُونِ الْقَطْعِ وَالشَّهَادَةُ عَلَى اللَّهِ.[١٢]

وَقَالَ الْأَصْبَهَانِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ: اعْلَمْ أَنَّ التَّفْسِيرَ فِي عُرْفِ الْعُلَمَاءِ كَشْفُ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَبَيَانُ الْمُرَادِ، أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ اللَّفْظِ الْمُشْكِلِ وَغَيْرِهِ، وَبِحَسَبِ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ وَغَيْرِهِ، وَالتَّأْوِيلُ أَكْثَرُهُ فِي الْجُمَلِ، وَالتَّفْسِيرُ إِمَّا أَنْ يُسْتَعْمَلَ فِي غَرِيبِ الْأَلْفَاظِ نَحْوَ الْبَحِيرَةِ وَالسَّائِبَةِ، وَالْوَصِيلَةِ، أَوْ فِي وَجِيزٍ يَتَبَيَّنُ بِشَرْحٍ، نَحْوَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَإِمَّا فِي كَلَامٍ مُتَضَمِّنٍ لِقِصَّةٍ لَا يُمْكِنُ تَصْوِيرُهُ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهَا، كَقَوْلِهِ: {إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} وَقَوْلُهُ: {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا} ؛ وَأَمَّا التَّأْوِيلُ فَإِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ مَرَّةً عَامًّا وَمَرَّةً خَاصًّا، نَحْوَ الْكُفْرُ الْمُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِي الْجُحُودِ الْمُطْلَقِ، وَتَارَةً فِي جُحُودِ الْبَارِئِ عَزَّ وَجَلَّ خَاصَّةً، وَالْإِيمَانُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي التَّصْدِيقِ الْمُطْلَقِ تَارَةً وَفِي تَصْدِيقِ الْحَقِّ أُخْرَى، وَإِمَّا فِي لَفْظٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، نَحْوَ لَفْظِ «وَجَدَ» الْمُسْتَعْمَلِ فِي الْجِدَّةِ وَالْوَجْدِ وَالْوُجُودِ.[١٣]

وَقَالَ قَوْمٌ مِنْهُمُ الْبَعْوَيُّ وَالْكَوَاشِيُّ: التَّأْوِيلُ صَرْفُ الْآيَةِ إِلَى مَعْنًى مُوَافِقٍ لِمَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا تَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ، غَيْرَ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ طَرِيقِ الِاسْتِنْبَاطِ.[١٤]

٣,١,٢ بين التفسير والـتأويل

وردت كلمة تفسير في القرآن مرة واحدة

في معرض الرد على الكافرين، وهم يثيرون الشبهات حول القرآن. قال تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا * وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} [الفرقان: ٣٢ -

٣٣]، أي لا يأتونك بمثل مما يحيك في صدورهم إلا رددناه بأحسن بيان.

أما كلمة (تأويل) فقد وردت في الكتاب العزيز في مواضع متعددة وسياقات مختلفة:

١ - ما يتصل بالمتشابه، قال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران: ٧].

٢ - ما يتصل بتأويل الرؤيا، قال تعالى: {وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا} [يوسف: ١٠٠]. وفي السورة نفسها في رؤيا الملك {وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ} [يوسف: ٤٤].

٣ - في تأويل الأعمال وبيان ما يقصد منها، قال تعالى حاكيًا عن العبد الصالح، يخاطب موسى عليه الصلاة والسلام: {سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} [الكهف: ٧٨]، وبعد أن شرح له ذلك شرحًا تامًّا، قال: {ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} [الكهف: ٨٢].

٤ - وردت كلمة (تأويل) في صحة ما ينبئ عنه القرآن، وأنه أمر محقق الوقوع. قال تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ} [يونس: ٣٩].

وإذا تأملنا هذه الآيات الكريمة، نستطيع أن ندرك الدقة في الفرق بين التفسير والتأويل من تعبيرات القرآن نفسها. فالمواضع التي عبر فيها بالتأويل، بحاجة إلى الرويّة وإعمال الفكر، وإلى عملية عقلية. ولا أدل على ذلك من استعمال كلمة (التأويل) في شأن المتشابه وتأويل الرؤى وأمر موسى عليه السلام، وما حدث بينه وبين العبد الصالح الخضر. وفرق الراغب بينهما فقال:

١ - أن التفسير أعم. وأن التأويل أخص، وأن هذه الخصوصية أتت من جهتين اثنتين:

أ- إن التفسير بيان غريب الألفاظ، وبيان لفظة يستطاع بها فهم نص متضمن لها. أما التأويل فهو بيان الجمل ومعانيها. وهذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أنّ التأويل بحاجة إلى الدقة وإعمال الفكر.

ب- إن التأويل أكثر ما يكون استعماله في الكتب الإلهية، وهذه الكتب بحاجة إلى أن يتروى فيها أكثر من غيرها، فلا يلقى الكلام فيها جزافًا، بخلاف التفسير فإنه يستعمل فيها وفي غيرها.

٢ - أن التفسير يختص بالرواية، والتأويل يختص بالدراية، والرواية لا تحتاج إلى إعمال الفكر، فإنها قول مسلم به ما دام قد ثبتت صحته.

إذا عرفنا هذا فلسنا مع صاحب روح المعاني (الذي ينكر الفرق بين التفسير والتأويل من الناحية اللغوية، وإن كان يفرق بينهما من الناحية العرفية.١٥ ومنهم من يعتبرهما واحد فمثلا عند ثَعْلَبٌ: «التَّفْسيرُ والتَّأويلُ واحدٌ» أو هو كشْفُ المُراد عن المُشْكل، والتأويلُ رَدُّ أحَدِ المُحْتَمِلَيْنِ إلى مَا يُطَابِقُ الظَاهِر.[١٦]

من خلال ما سبق نجد التفسير يختص بالمعنى الظاهري يحتاج للأدوات النقلية، والتأويل يختص بالمعنى الباطني للنص يحتاج الأدوات الفكرية والعقلية.

٢,٢ التأويل عند المعاصرين:

تغير معنى كلمة التأويل وتطورت في الدراسات المعاصرة من مدلولها إلى نظرية عامة في الفهم، واستخدمت هذه النظرية تحت مصطلح الهيرومينوطيقيا للدلالة على نظرية التأويل والتي تعني: المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم وبخاصة فيما يتعلق بتأويل

النصوص.[١٧]

كما تعنى الهيرومنيوطيقيا(hermeineutique)) بتفسير النصوص وترجمتها وتأويلها، والتمييز بين المعنى الظاهري والباطني من جهة أو الفرز بين المعنى الأحادي والمعنى المتعدد من جهة أخرى ومن هنا فقد مر النقد العربي المعاصر بعدة مراحل، مرحلة البنيوية مع البنيويين السرديين ومرحلة العلامة مع السيميوطقيين ومرحلة التفكيك مع فلاسفة الاختلاف والتشريح ومرحلة التأويل مع أنصار الهيرومنيطقيا والفينيمولوجيا (شلاير ماخر وغادمير وميرو لونبسي) وقد استعان الكثير من الباحثين والدارسين بالتأويل في حقول معرفية ثلاثة (الفلسفة،واللاهوت والتفسير الأدبي.[١٨]

دراسة في المنهج

٣. منهج المفسرين المتقدمين:

قبل أن نتطرق لمنهج المفسرين لابد من التطرق وإلقاء نظرة حول أنواع التفسير وأهم المراحل التي مر بها.

أنواع التفسير أربعة المذكورة في قول بن عباس:

ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن التفسير أربعة حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته وتفسير تفسره العرب بألسنتها وتفسير تفسره العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله.[١٩]

أقسام التفسير

أ- التفسير المأثور:

هو ما جاء في القرآن أو السنة أو كلام الصحابة بيانا لمراد الله تعالى من كتابه.

١ - مثال ما جاء في القرآن قوله سبحانه: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} فإن كلمة من الفجر بيان وشرح للمراد من كلمة الخيط الأبيض.....

٢ - ومثال ما جاء في السنة شرحا للقرآن أنه فسر الظلم بالشرك في قوله سبحانه: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ} وأيد تفسيره هذا بقوله تعالى: {إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ} وفسر الحساب اليسير بالعرض حين قال: «من نوقش الحساب عذب» فقالت له السيدة عائشة أو ليس قد قال الله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُوراً} فقال صلى الله عليه وسلم: «ذلك العرض» بيانا للحساب اليسير }.[٢٠]

٣ - بقي القسم الثالث وهو بيان القرآن بما صح وروده عن الصحابة رضوان الله عليهم قال الحاكم في المستدرك إن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل له حكم المرفوع كذلك أطلق الحاكم وقيده بعضهم بما كان في بيان النزول ونحوه مما لا مجال للرأي فيه وإلا فهو من الموقوف.

أما ما ينقل عن التابعين ففيه خلاف العلماء منهم من اعتبره من المأثور لأنهم تلقوه من الصحابة غالبا ومنهم من قال إنه من التفسير بالرأي.

وفي تفسير ابن جرير الطبري كثير من النقول عن الصحابة والتابعين في بيان القرآن الكريم.

بيد أن الحافظ ابن كثير يقول إن أكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب قال بعضهم وجل ذلك في قصص الرسل

ب- التفسير بالرأي الجائز منه وغير الجائز

المراد بالرأي هنا الاجتهاد فإن كان الاجتهاد موفقا أي مستندا إلى ما يجب الاستناد إليه بعيدا عن الجهالة والضلالة فالتفسير به محمود وإلا فمذموم والأمور التي يجب استناد

الرأي إليها في التفسير نقلها السيوطي في الإتقان عن الزركشي فقال ما ملخصه للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة:

الأول: النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع التحرز عن الضعيف والموضوع.

الثانية: الأخذ بقول الصحابي فقد قيل إنه في حكم المرفوع مطلقا وخصه بعضهم بأسباب النزول ونحوها مما لا مجال للرأي فيه.

الثالثة: الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلا ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.[٢١]

فالتفسير مرّ بمراحل وأدوار يجدر بنا التوقف عندها مستعرضين مصادره في كل مرحلة، وما تميز به من خصائص، وذلك على النحو التالي:

- التفسير قبل التدوين.

- التفسير في عصر التدوين.

- التفسير في العصر الحديث.[٢٢]

١,٣ علم التفسير:

نشأ علم التفسير منذ عصر الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ فقد كان الصحابة رضي الله عنهم يسألونه عما يشكل عليهم فهمه من القرآن، مثل: سؤالهم له عند ما نزل قوله تعالى: الَّذِينَ آمَنُوا ولَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئك لَهُمُ الْأَمْنُ وهُمْ مُهْتَدُونَ ([الأنعام: ٨٢]، قالوا: وأينا لم يظلم نفسه يا رسول الله؟، فقال لهم مفسرا معنى الظلم، وهو الشرك، أما قرأتم قول الله تعالى: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ [لقمان: ١٣].[٢٣]

تفسير الصحابة:

اشْتُهِرَ بِالتَّفْسِيرِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَشَرَةٌ: الْخُلَفَاءُ الْأَرْبَعَةُ، وَابن مسعود وابن عَبَّاسٍ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ أَمَّا الْخُلَفَاءُ فَأَكْثَرُ مَنْ رُوِيَ عَنْهُ مِنْهُمْ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَالرِّوَايَةُ عَن الثَّلَاثَةِ نَزَرَةٌ جَدًّا وَكَانَ السَّبَبُ فِي ذَلِكَ تَقَدُّمَ وَفَاتِهِمْ ....

، وَأَمَّا عَلِيٌّ فَرُوِيَ عَنْهُ الْكَثِيرُ وَقَدْ رَوَى مَعْمَرٌ عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ قَالَ: شَهِدْتُ عَلِيًّا يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُولُ: «سلوني فو ا لله لا تسألوني عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ وَسَلُونِي عَنْ كِتَابِ اللَّهِ فَوَ اللَّهِ مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَأَنَا أَعْلَمُ أَبِلَيْلٍ نَزَلَتْ أَمْ بِنَهَارٍ أَمْ فِي سَهْلٍ أَمْ فِي جَبَلٍ.[٢٤]

تفسير حبر الأمّة عبد الله بن عباس رضي الله عنه كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول عن ابن عباس رضي الله عنه: لقد كان ينظر إلى الغيب من ستر رقيق، وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول: نعم ترجمان القرآن ابن عباس، وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول: ابن عباس أعلم أمة محمد بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وقد نقل المفسرون عنه كثيرا من الأقوال والاجتهادات، منها ما يلي:

- فمن تفسيره القرآن بالقرآن، ما روي عن سعيد بن جبير: أن رجلا أتى ابن عباس فقال: سمعت الله يقول: (فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذ ...). وقال في آية أخرى: (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ يَتَساءَلُونَ). فأجاب ابن عباس عن ذلك بقوله: أما قوله: (فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذ وَلا يَتَساءَلُونَ): فذلك في النفخة الأولى، فلا يبقى على الأرض شيء، فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون. وأما قوله: (وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ يَتَساءَلُونَ): فإنه لما دخلوا الجنة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون وكانت مرويات التفسير تروي على أنها أبواب من الحديث، ولم يظهر تفسير كامل استوعب القرآن من فاتحته إلى خاتمته إلا في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري على يد شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، ثم توالي التصنيف في التفسير والتفنن في مذاهبه. ولا

زال إلى الآن يكتب في التفسير ويتوصل إلي جديد من معاني كلام الله تعالى، وسيظل ما دامت السماوات والأرض زاخرا بالمعاني التي يعد تفسيرها تجديدا لإعجازه.[٢٥]

المفسرون من التابعين

يقسم المفسرين التابعين إلى ثلاث طبقات

١- طبقة أهل مكة

أما طبقة أهل مكة من التابعين فقد كانوا أعلم الناس بالتفسير، نقل السيوطي عن ابن تيمية: أنه قال أعلم الناس بالتفسير أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس كمجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، وسعيد بن جبير وطاوس.

أما مجاهد فقد كان أوثق من روى عن ابن عباس ولذا يعتمد على تفسير الشافعي والبخاري وغيرهما. ..... قال سفيان الثوري خذوا التفسير عن أربعة عن سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة والضحاك....

٢- طبقة أهل المدينة

منهم زيد بن أسلم وقد أخذ عنه ابنه عبد الرحمن، ومالك بن أنس إمام دار الهجرة.، ومنهم أبو العالية وهو من رواة أبي بن كعب، وقد روى عن الربيع بن أنس. منهم محمد بن كعب القرظي، الذي قال فيه ابن عون ما رأيت أحدا أعلم بتأويل القرآن من القرظي.

٣- طبقة أهل العراق

منهم مسروق بن الأجدع كان ورعا زاهدا، صحب ابن مسعود قال ابن معين فيه ثقة لا يسأل عنه،... ومنهم قتادة بن دعامة هو من رواة ابن مسعود ،شهد له ابن سيرين بالضبط والحفظ، وقال فيه ابن المسيب ما رأيت عراقيا أحفظ من قتادة غير أنه كان يخوض في القضاء والقدر فتحرج بعض الناس من الرواية عنه، وقد احتج به أرباب الكتب الصحيحة. منهم أبو سعيد الحسن البصري، قال ابن سعد فيه كان ثقة مأمونا وعالما جليلا وفصيحا جميلا وتقيا نقيا حتى قيل إنه سيد التابعين.، ومنهم عطاء بن أبي مسلم الخراساني أصله من البصرة لكنه أقام بخراسان بعد أن دخلها لذلك نسب إليها كان من أجلاء العلماء غير أنه كان مصابا بسوء الحفظ لذلك اختلفوا في توثيقه. ومنهم مرة الهمذاني الكوفي لكثرة عبادته قيل له مرة الطيب ومرة الخير.[٢٦]

التفسير في عصور التدوين

تبدأ المرحلة الثالثة للتفسير من مبدأ ظهور التدوين، وذلك في أواخر عهد بني أمية، وأول عهد للعباسين.

أ- الخطوة الأولى للتفسير:

كان التفسير قبل ذلك يُتناقل بطريق الرواية، فالصحابة يروون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما يروى بعضهم عن بعض. والتابعون يروون عن الصحابة. كما يروى بعضهم عن بعض، وهذه هي الخطوة الأولى للتفسير.

ب- الخطوة الثانية:

بعد عصر الصحابة والتابعين ابتدأ التدوين لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت أبوابه متنوعة، وكان التفسير باباً من هذه الأبواب التي اشتمل عليها الحديث، فلم يُفرد له تأليف خاص يُفسِّر القرآن سورة سورة، وآية آية، من مبدئه إلى منتهاه، بل وُجد من العلماء مَن طوَّف فى الأمصار المختلفة ليجمع الحديث، فجمع بجوار ذلك ما رُوِى في الأمصار من تفسير منسوب إلى النبي صلَى الله عليه وسلم، أو إلى الصحابة، أو إلى التابعين، ومن هؤلاء: يزيد بن هارون السلمي المتوفى سنة ١١٧هـ، وشعبة بن

الحجاج المتوفى سنة ١٦٠هـ، ووكيع بن الجراح المتوفى سنة ١٩٧هـ وسفيان بن عيينة المتوفى سنة ١٩٨هـ، وروح عن عبادة البصرى المتوفى سنة ٢٠٥هـ، وعبد الرزاق بن همام المتوفى سنة ٢١١هـ، وآدم بن أبى إياس المتوفى سنة ٢٢٠هـ، وعبد بن حميد المتوفى سنة ٢٤٩هـ وغيرهم، وهؤلاء جميعاً كانوا من أئمة الحديث، فكان جمعهم للتفسير جمعاً لباب من أبواب الحديث، ولم يكن جمعاً للتفسير على استقلال وانفراد.

فأصبح علماً قائماً بنفسه، ووضع التفسير لكل آية من القرآن، ورُتِّب ذلك على حسب ترتب المصحف. وتم ذلك على أيدي طائفة من العلماء منهم ابن ماجه المتوفى سنة ٢٧٣هـ، وابن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ، وأبو بكر بن المنذر النيسابوري المتوفى سنة ٣١٨هـ، وابن أبى حاتم المتوفى سنة ٣٢٧هـ، وأبو الشيخ بن حبان المتوفى سنة ٣٦٩هـ، والحاكم المتوفى سنة ٤٠٥هـ، وأبو بكر بن مردويه المتوفى سنة ٤١٠هـ، وغيرهم من أئمة هذا الشأن.

وكل هذه التفاسير مروية بالإسناد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلى الصحابة، والتابعين، وتابع التابعين، وليس فيها شيء من التفسير أكثر من التفسير المأثور، اللَّهم إلا ابن جرير الطبري فإنه ذكر الأقوال ثم وجهَّها، ورجَّح بعضها على بعض، وزاد على ذلك الإعراب إن دعت إليه حاجة، واستنبط الأحكام التي يمكن أن تؤخذ من الآيات القرآنية.

ج- نشأة أصول التفسير: لقد نشأ علم أصول التفسير مقترنا بالتفسير وإن لم يكن تحت هذا المصطلح

لكن يلاحظ من تورع الصحابة رضي الله عنهم - عن القول في تفسير القرآن بالهوى وبدون علم: أنهم كانوا يرون أن التفسير لا يتم إلا بضوابط حتى لا يحصل الزلل والخطأ في الفهم.

قال أبو بكر رضي الله عنه: (أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إن أنا قلت في القرآن برأيي). وفي رواية: (لأن تضرب عنقي ولا أقول في القرآن برأيي).

«ويعتبر الإمام الشافعي - رحمه الله - (ت ٢٠٤ هـ) أول واضع لأصول التفسير في كتابه الرسالة، وإن كان قصد بها التقعيد لأصول الفقه لكنه تعرض في مباحث كثيرة للمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ... وغير ذلك من المباحث المهمة في أصول التفسير فاعتبرها العلماء باكورة ما كتب في هذا الشأن».

ثم توالت الكتابات في أصول التفسير، لكنها كانت بمثابة مقدمات في كتب التفسير يبدأ بها العلماء، ومن أهم تلك المقدمات مقدمة تفسير الإمام الطبري - رحمه الله - وكذلك القرطبي، ثم ظهرت مقدمة شيخ الإسلام ابن تيمية في أصول التفسير، وكذلك كانت توجد أصول التفسير متناثرة في بطون كتب علوم القرآن، أما في العصر الحاضر فقد كتب غير واحد من العلماء في أصول التفسير جمعا لهذا المتناثر في القرآن تقريبا وتسهيلا على الطلاب. ومع ذلك يبقي علم أصول التفسير كما قال الدكتور: محمد لطفي الصباغ - من العلوم القابلة للنمو - والتي تحتاج إلى جهد وعناية كبيرة.[٢٧]

د- النهضة الحديثة للتفسير

في بداية القرن الرابع عشر الهجري، ونهايات القرن التاسع عشر الميلادي بدأ تحول كبير في طريقة التفسير. بدأ من مصر وعلى يد الإمام الشيخ محمد عبده.

وقد كانت التفاسير كما عرفنا- من أول أمرها تدور حول أبحاث لفظية نحوية أو بلاغية أو قراءات، وحول روايات، أغلبيتها الكبرى خرافات، وإسرائيليات. وأحاديث لا أصل لها- وجاء تفسير الفخر الرازي فغلبت عليه العلوم العقلية

الفلسفية والفلكية، فدون منها الكثير عند ما يرى مناسبة لذلك فوق المباحث الأخرى.. وقد كان آخر هذه التفاسير المتداولة بيننا هو تفسير الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ جامعا لما رأى جمعه وإثباته من التفاسير السابقة عليه ...

وحين ظهر الشيخ محمد عبده بنضجه العقلي، كانت كل هذه التفاسير أمامه، فلم يتقبل طريقتها كما هي، وإنما نحا منحى جديدا في التفسير، في دروسه التي ألقاها ببيروت حين نفى إليها، ثم عاودها حين عاد لمصر، وبدأ دروسه فيها من أول القرآن على الطريقة التي رآها تبرز هدايته وأثره في النفوس، حتى يستعيد المسلمون بهدايته سيرتهم الأولى، في القوة العلمية والسياسية.. ويتحقق بذلك منهجه في الإصلاح، الذي تأثر فيه بمنهج أستاذه جمال الدين الأفغاني. على هذا الأساس بدأ تفسيره للقرآن، هادفا إلى إبراز هدايته للنفوس، بعيدا عما جرى عليه المفسرون السابقون، مما كان يذهب ببهاء المعاني، وروح الهداية. ويضيع الهدف المقصود منه «هدى للمتقين».

٢,٣ المناهج المتبعة في التفسير:

١,٢,٣ أسس تفسير أهل السنة:

يقوم منهج أهل السنة والجماعة في التفسير على أسس واضحة بينة، أهمها:

أولا: تفسير القرآن بالقرآن:

وهو أصح طرق التفسير، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر.

ثانيا: تفسير القرآن بالسنة:

فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فهو مما فهمه من القرآن، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا} ١، وسلَم: «ألا إني أوتيت القرآنَ ومثلَه معه» يعني السنة.[٢٨]

ثالثا: تفسير القرآن بأقوال الصحابة:

فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها كمعرفة أوضاع اللغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب وقت نزول القرآن، ومعرفة عادات اليهود والنصارى حينذاك، وقوة الفهم وسعة الإدراك ومعرفة أسباب النزول وما أحاط بآيات القرآن من أحداث وقت نزولها.

رابعا: اعتبار أقوال التابعين:

لأنهم تلقفوا علم الصحابة ووعوه ودارسوهم القرآن الكريم وسألوهم عنه كما قال مجاهد بن جبر رحمه الله تعالى: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها، وقال قتادة: ما في القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئا.[٢٩]

٢,٢,٣ منهج الشيعة:

أما الطريق عندهم بعد أقوال الرسول -صلى الله عليه وسلم- فهي أقوال أئمتهم، قالوا: «وقد ثبت بطرق متواترة في حديث الثقلين أن أقوال العترة الطاهرة من أهل بيته -عليهم السلام- هي تالية لأقوال الرسول، فهي حجة أيضا. بل وتجاوزوا هذا، فرفضوا ما رواه الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وردوا رواياتهم كلها إلا ما صح من طرق أهل البيت، حيث يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء عن فرقته الإمامية ومذهبهم في قبول الروايات: «إنهم لا يقبلون من السنة «أعني: الأحاديث النبوية» إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت».

أما القياس فقد سبق ذكر قولهم: «إن الإمامية لا تعمل بالقياس، وقد تواتر عن أئمتهم أن

الشريعة إذا قيست محق الدين».

أما الإجماع، فليس حجة بنفسه إلا إذا كان الإمام المعصوم من المجمعين، أو كان الإجماع يعتمد على دليل معتبر، أو كاشفا عن رأيه في المسألة.

أما العقل ودليله، فلا يدخل فيه عندهم القياس ولا المصالح ولا الاستحسان.[٣٠]

إذن فطرق التفسير التي سلكوها هي تفسير القرآن بالقرآن وبالسنة «ويعنون بها ما ورد عن طرق أهل البيت» وبالإجماع بشرطه السابق، وبدليل العقل بخصوصه السابق. لذلك كان لهم آراء فقهية انفردوا بها بناء على هذه الأصول وجاء تفسيرهم لكثير من آيات الأحكام في القرآن الكريم متأثرا بهذه النظرة، كإباحة نكاح المتعة ومنع المسح على الخفين، وأن الواجب مسح الرجلين في الوضوء دون غسلهما ونحو ذلك ... شاء الله.

للقرآن ظاهر وباطن:

وللقرآن عندهم ظهر وبطن ويقصدون بهذا: «أن للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب أهله ومقاماتهم وأن الظهر والبطن أمران نسبيان فكل ظهر بطن بالنسبة إلى ظهره وبالعكس»، ويستدل الطباطبائي لهذا بما ورد في «تفسير العياشي عن جابر قال: سألت أبا جعفر -عليه السلام- عن شيء من تفسير القرآن فأجابني، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: جعلت فداك، كنت أجبت في المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم! فقال: يا جابر، إن للقرآن بطنا، وللبطن بطن وظهرا وللظهر ظهر، يا جابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إن الآية تكون أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلام متصل ينصرف على وجوه».

وقال: «وقد روي عن علي، عليه السلام: أن القرآن حَمَّال ذو وجوه»، أما الراسخون الذين يعلمون تأويله فالمراد بهم عندهم آل محمد، ويروون عن الصادق: نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله.[٣١]

أسلوب الجري في القرآن عندهم:

وهو أن تطبق الآيات القرآنية على أئمتهم أو على أعدائهم، قال الطباطبائي في تفسيره: «واعلم أن الجري -وكثيرا ما نستعمله في هذا الكتاب- اصطلاح مأخوذ من قول أئمة أهل البيت عليهم السلام».

التفسير العقلي:

ذكرنا آنفا أن من طرق تفسير القرآن عندهم التفسير بالعقل وتفاسيرهم لمسائل علم الكلام متأثرة تأثرا بينا بنظرة المعتزلة، ويرجع هذا التأثر إلى أن عددا كبيرا من سلف الشيعة تتلمذ لبعض مشايخ المعتزلة، وهذا واضح بين في تفاسير الحسن العسكري، والشريف المرتضى، وأبي علي الطبرسي وسيأتي إن شاء الله بيان ذلك في تفاسير المحدثين.

تحريف القرآن:

لا يكاد يذكر القول بتحريف القرآن إلا ويذكر مذهب الشيعة، ولا تكاد تقلب كتابا عن عقائد الشيعة إلا وتجده قد أفرد القول بتحريف القرآن بمقال، وهم فيما يكتبون سلكوا أحد طريقين:

١- إما أن يثبتوا بأدلتهم تحريف القرآن الكريم.

٢- وإما أن ينكروا القول بالتحريف، وينكروا نسبته إلى الشيعة.

ولنتحدث عمن سلك الطريق الأول.[٣٢]

ذكر إمامهم الخوئي في البيان في تفسير القرآن أن

التحريف يراد منه عدة معانٍ:

الأول: نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره، ومنه قوله تعالى: {وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عن مَوَاضِعِهِ} [٤: ٤٦] ثم ذكر أن كل من فسر القرآن بغير حقيقته وحمله على غير معناه فقد حرفه.

الثاني: النقص أو الزيادة في الحروف أو في الحركات مع حفظ القرآن وعدم ضياعه، وإن لم يكن متميزا في الخارج عن غيره.

الثالث: النقص أو الزيادة بكلمة أو كلمتين مع التحفظ على نفس القرآن المنزل.

الرابع: التحريف بالزيادة والنقيصة في الآية والسورة مع التحفظ على القرآن المنزل، والتسالم على قراءة النبي -صلى الله عليه وسلم- إياها.

ثم زعم أن هذه الأنواع الأربعة من التحريف واقعة في القرآن قطعا.

النوع الخامس: التحريف بالزيادة بمعنى أن بعض المصاحف الذي بأيدينا ليس من الكلام المنزل «والتحريف بهذا المعنى باطل بإجماع المسلمين، بل هو مما علم بطلانه بالضرورة»، والحق أن كل من قرأت له ممن تعرض لهذا النوع ذكر الإجماع على عدم القول بتحريف القرآن بالزيادة فيه، إلا أني اطلعت على نص عند الشيعة يقول بهذا النوع، وهو ما رواه ميسرة عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «لولا أن زيد في كتاب الله ونقص منه ما خفي حقنا على ذي حجى».[٣٣]

النوع السادس: التحريف بالنقيصة، بمعنى أن المصحف الذي بأيدينا، لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه من الناس.

ثم قال: «والتحريف بهذا المعنى هو الذي وقع فيه الخلاف، فأثبته قوم ونفاه آخرون».

والقول بتحريف القرآن الكريم عند الشيعة مما اتفقوا عليه من القرن الرابع إلى القرن السادس ولم ينكر أحد منهم القول بتحريف القرآن إلا أربعة: ابن بابوية القمي الملقب عندهم بالصدوق «ت ٣٨١» والمرتضى «ت ٤٣٦» والطوسي «ت ٤٥٠» والطبرسي «ت ٥٤٨». واعترف بهذا الاستثناء شيخ الشيعة النوري الطبرسي حيث قال: «إنه لم يعرف الخلاف صريحا إلا من هؤلاء الأربعة».

واعترف به أيضا نعمة الله الجزائري بقوله: «إن الأصحاب قد أطبقوا على صحة الأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة بصريحها على وقوع التحريف في القرآن»، ثم قال: «نعم قد خالف فيه المرتضى والصدوق والشيخ الطبرسي، وحكموا بأن ما بين دفتي هذا المصحف هو القرآن المنزل لا غير، ولم يقع فيه تحريف ولا تبديل».[٣٤]

٣,٢,٣ منهج الصوفية:

انقسم التفسير عند الصوفية إلى اتجاهين: تفسير صوفي نظري وتفسير صوفي فيضي أو إشاري.

أ- التفسير الصوفي النظري:

وقد سلك هذا الاتجاه في التفسير فلاسفة الصوفية، ويعد ابن عربي شيخ هذه الطريقة، وهي طريقة قصدها الشيخ محمد حسين الذهبي حين قال: «يأبى الصوفي إلا أن يحول القرآن عن هدفه ومقصده إلى ما يقصده هو، ويرمي إليه، وغرضه بهذا كله أن يروج لتصوفه على حساب القرآن، وأن يقيم نظرياته وأبحاثه على أساس من كتاب الله، وبهذا الصنيع يكون الصوفي قد خدم فلسفته التصوفية ولم يعمل للقرآن شيئا، اللهم إلا هذا التأويل الذي كله شر على الدين، وإلحاد في آيات الله.

ب- التفسير الفيضي «الإشاري»:

تعريفه: هو تأويل آيات القرآن الكريم بغير ظاهرها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب

السلوك، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر المراد أيضا.[٣٥]

٤. اتجاهات التفسير: اختلف في اتجاهات التفسير مابين الحداثيين والمعاصرين:

قد رصد الدكتور المحتسب في كتابه اتجاهات التفسير في العصر الحديث ثلاث اتجاهات:

الاتجاه السلفي: ويمثله القاسمي وتفسير دروز هو تفسير عبد الكريم الخطيب.

الاتجاه التوفيقي مع الحضارة الغربية الذي قاده محمد عبده ومثل له بتفسير رشيد رضا وأحمد مصطفى مراغي.

الاتجاه العلمي: ومثل له بتفسير الجواهر لطنطاوي جوهري.[٣٦]

١,٤ الاتجاهات المعاصرة في التفسير: توجد أكثر من ثلاثة وهي:

المنهج الأثري في التفسير:

نقصد بالمنهج الأثري في التفسير ما يُعرف بالتفسير بالمأثور «هو التفسير الذي يُحَكِّمُ الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها.[٣٧] ومن أشهر التفاسير: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ومحاسن التأويل لجمال الدين القاسمي والتفسير الحديث لمحمد عزة دروزة.

الاتجاه العقلي:

يقوم هذا التفسير على إعمال العقل وعلى التحليلات العقلية النظرية وعلى تقديم الرأي المحمود. ومن أشهر التفاسير: تفسير التحرير و التنوير للطاهر بن عاشور والتفسير الواضح لمحمد محمود حجازي والتفسير القرآني لعبد الكريم الخطيب.

الاتجاه العلمي:

يقوم أصحاب هذا الاتجاه على تفسير الآيات تفسيرا علميا وفق قواعد العلم الحديث ويبينون المضامين العلمية للآيات وفق مقررات وتحليلات العلم الحديث. ومن التفاسير: تفسير الجواهر في تفسير القرآن للشيخ الطنطاوي جوهري والتفسير الفريد للقرآن المجيد للدكتور محمد عبد المنعم الجمال وهناك عدة تفاسير أخرى.

الاتجاه الاجتماعي:

يركز على مجتمعات المسلمين ويحرص على إصلاح تلك المجتمعات على أساس القرآن ويعالج أمراض ومشكلات المجتمع المختلفة ويقدم السنن الاجتماعية الكفيلة برقي المجتمعات وتقدمها وأشهر التفاسير تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا وتفسير المراغي والتفسير المنير للدكتور وهبة الزحلي.

أسس المنهج الاجتماعي:

الوَحْدَة الموضوعية في القرآن الكريم، وقد أيد كثير من علماء السلف الوَحْدَة الموضوعية في القرآن الكريم؛ ومنهم ابن العربي الذي قال: «ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني علم عظيم».

وقال ولي الدين الملوي ردًّا على مَن أنكر الوَحْدَة الموضوعية: «قد وهم مَن قال: لا يطلب للآي الكريمة مناسبة»، إلى أن قال: «والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يُطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له».

ومال رجال المدرسة العقلية الاجتماعية

إلى هذا الرأي فقالوا بالوَحْدَة الموضوعية في سور القرآن الكريم، وعدوه أساسًا في فَهْم القرآن الكريم، فقال محمد رشيد رضا: «مَن نظر في ترتيب السور كلها في المصحف يرى أنه قد رُوعي في ترتيبها الطول والتوسط والقصر في الجملة.٣٨ ثم تحدث -رحمه الله تعالى- عن التناسب بين سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام، أما الفاتحة فلم يراع مناسبتها لما بعدها وحده؛ إذ هي فاتحة القرآن كله، فقال عن المناسبة بين هذه السور: «سورة البقرة أجمع سور القرآن لأصول الإسلام وفروعه، ففيها بيان التوحيد، والبعث، والرسالة العامة والخاصة، وأركان الإسلام العملية، وبيان الخَلْق والتكوين، وبيان أحوال أهل الكتاب والمشركين والمنافقين في دعوة القرآن، ومحاجة الجميع، وبيان أحكام المعاملات المالية والقتال والزوجية، والسور الطوال التي بعدها متممة لما فيها؛ فالثلاث الأولى منها مفصلة لكل ما يتعلق بأهل الكتاب؛ ولكن البقرة أطالت في محاجة اليهود خاصة، وسورة آل عمران أطالت في محاجة النصارى في نصها الأول، وسورة النساء حاجتهم في أواخرها، واشتملت في أثنائها على بيان شئون المنافقين مما أُجمل في سورة البقرة، ثم أتمت سورة المائدة محاجة اليهود والنصارى فيما يشتركان فيه، وفيما ينفرد كل منهما به. ذلك أنه قد رُوعي التناسب في معاني السور مع التناسب في الصور؛ أي: مقدار الطول والقصر».٣٩

الاتجاه البياني:

ظهرت تفاسير حديثه تركز على الجانبيان القرآن وبلاغته ونحوه وصرفه. ومن أشهرها التفسير البياني للقرآن للدكتورة عائشة عبد الرحمان-بنت الشاطئ- ومن أشهر التفاسير النحوية والبلاغية إعراب القرآن وبيانه لمحي الدين الدرويش. والجدول في إعراب القرآن لمحمود صافي.

الاتجاه الدعوي الحركي:

يركز عل الدعوة والحركة وعلى التربية والتزكية والجهاد والمجاهدة ودعوة المسلمين للحركة بالقرآن ومجاهدة الكافرين على أساسه وتقديم دروس في الدعوة والجهاد والمواجهة. وأشهرها في ظلال القرآن لسيد قطب والأساس في التفسير لسعيد حوى.[٤٠]

٢,٤ ضوابط المفسر:

أولا: أن يطلب المعنى من القرآن فإن لم يجده طلبه من السنة؛ لأنها شارحة للقرآن فإن أعياه الطلب رجع إلى قول الصحابة فإنهم أدرى بالتنزيل وظروفه، وأسباب نزوله شاهدوه حين نزل فوق ما امتازوا به من علم وعمل وخير ما فسرته بالوارد.

ثانيا: إن لم يظفر بالمعنى في الكتاب والسنة ومأثورات الصحابة وجب عليه أن يجتهد وسعه متبعا ما يأتي:

- البدء بما يتعلق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق ملاحظا المعاني التي كانت مستعملة زمن نزول القرآن الكريم.
- إرداف ذلك بالكلام على التراكيب من جهة الإعراب والبلاغة على أن يتذوق ذلك بحاسته البيانية.
- تقديم المعنى الحقيقي على المجازي بحيث لا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة.
- ملاحظة سبب النزول فإن لسبب النزول مدخلا كبيرا في بيان المعنى المراد كما سبق تحقيقه في مبحث أسباب النزول.
- مراعاة التناسب بين السابق واللاحق بين فقرات الآية الواحدة وبين الآيات بعضها وبعض.
- مراعاة المقصود من سياق الكلام.
- مطابقة التفسير للمفسر من غير نقص ولا

زيادة.

- مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع وتاريخ البشر العام وتاريخ العرب الخاص أيام نزول القرآن.
- مطابقة التفسير لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم في هديه وسيرته لأنه هو الشارح المعصوم للقرآن بسنته الجامعة لأقواله وأفعاله وشمائله وتقريراته.
- ختام الأمر ببيان المعنى والأحكام المستنبطة منه في حدود قوانين اللغة والشريعة والعلوم الكونية.

رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال وهو ما يأتي: قانون الترجيح عند الاحتمال، قال السيوطي في الإتقان ما نصه كل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الدلائل دون مجرد الرأي. فإن كان أحد المعنيين أوضح وجب الحمل عليه إلا أن يقوم الدليل على إرادة غيره. وإذا تساويا والاستعمال فيهما حقيقة لكن في أحدهما لغوية أو عرفية وفي الآخر شرعية فالحمل على الشرعية أولى إلا أن يدل الدليل على إرادة اللغوية كما في قوله تعالى: {وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ} وإن كانت في أحدهما عرفية والآخر لغوية فالحمل على العرفية أولى. وإن اتفقا في ذلك أيضا فإن تنافى اجتماعهما ولم يكن إرادتهما باللفظ الواحد كالقرء للحيض والطهر اجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه فما ظنه فهو مراد الله تعالى في حقه.[٤١]

٢,٤ تفاسير القرآن أربعة أنواع:

الأول: التفسير الإجمالي:

وهو الذي يكتفي المفسّر فيه بعرض المعنى للآية أو الآيات عرضا إجماليا موجزا، دون توسّع أو تفصيل، ويكون التفسير ثلاثة أضعاف القرآن تقريبا. من التفاسير الإجمالية تفسير الجلالين، وصفوة البيان لمعاني القرآن لحسنين مخلوف.

الثاني: التفسير التفصيلي:

وهو الذي يسير فيه المفسر مع سور القرآن سورة سورة، ومع آياته آية آية، ويتوسّع في تفسيرها وتأويلها، ويفصّل في كلامه، ويستطرد، ويعرض موضوعات، ومباحث، ومسائل عديدة. ومعظم التفاسير هي من هذا النوع، مثل تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، وتفسير الرازي، وتفسير الآلوسي.

وهذه التفاسير المفصلة منها ما هو وجيز، ومنها ما هو وسيط، ومنها ما هو مطوّل، لكنها تبقي تفاسير تفصيلية تحليلية.

الثالث: التفسير المقارن:

بحيث يدرس الباحث تفسير السورة أو الموضوع القرآني في أكثر من تفسير، ثم يستخلص منهج وطريقة كلّ مفسّر فيها، وبعد ذلك يعقد مقارنات بين مناهج وطرائق هؤلاء المفسرين، ليري ما في تفاسيرهم من جدّة وإضافة، وما فيها من تقليد ومتابعة، وما فيها من تكرار أو إبداع، ثم يتعرف على مالها من إيجابيات، وما عليها من مآخذ وسلبيات، ويفعل ذلك بعد مقارنته بين هذه التفاسير.

الرابع: التفسير الموضوعي:

وهو تفسير هذا العصر، ولم يشتهر هذا النوع عند المفسرين السابقين في القرون الماضية، وإنما اشتهر بين الباحثين والمفكرين والمتدبرين في عصرنا، ونري أنّ المستقبل إنما هو لهذا النوع من التفسير، وله أهمية خاصة، ورسالة عظيمة يؤدّيها.[٤٢]

٥. منطلقات القراءات المعاصرة:

من أهم المرتكزات التي تنطلق بها الخطابات التأويلية:

- - نزع صفة القداسة عن القرآن الكريم والتعامل معه ليس كتعامل المسلمين معه.
- - تبني المناهج الغربية في نقد النصوص والتعامل معها التي لا تفرق بين النص الأدبي، والفلسفي والديني...وبهذا الإتباع تصبح حتمية إتباع أشهر النظريات النقدية، كالمنهج اللغوي اللساني، وموت المؤلف، وانفتاح النص إلى جانب التفكيك وإعمال مبدأ الشك كما صاغه ديكارت.٤٣

٦. الغاية:

لقد كانت غاية الأوائل من تفسير كتاب الله وخاصة عند السلف هو معرفة توضيح مقاصد القرآن الكريم للعمل به ابتغاء مرضاته والفوز بجنانه، لكن الطوائف التي بعد السلف كما رأينا سابقا ما هي إلا نزعات وتقلبات عقلية ونفسية وحتى فلسفية مبرحة الهدف منها إلا إشباع لنزوات أو تشويه للإسلام للهروب منه بطرق مغرية للناس لإبعادهم عن دين الله. حتى عم الركود وعدم وجود التواصل الروحي بين الفرد وكتاب الله، وببروز دعوات التجديد المتأثرة بالحداثة فما هي الغاية من هذا التجديد؟ أهو محو للماضي أي للتفسير الموروث ووضع حد فاصل وبداية جيدة بقراءة جديدة وهذا تلقائيا دين جديد أو إسلام جديد. ومن خلال ما تم دراسته نتوصل إلى أن تحديد الغاية هو الذي يصور الخلفية التي نتبعها والمنهج الذي ندرس به.

٧. الخاتمة:

من خلال ما سبق نتوصل إلى ما يلي:

- أن المنهج المتبع لدى الأوائل وخاصة السلف منهج قويم ومنهج قوي بقربه للفترة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- أن التفاسير لدى المتكلمين والفرق المختلفة تنبع وتظهر وتستمد تفسيرها من خلال ايديولوجياتها وفلسفتها الفكرية فاتخذوا التأويل أداة لإظهارها.
- تركيز السلف على البنية السطحية أكثر في التفسير وهذا ما فتح باب النقد للتفسيرهم.
- أن الحداثة أبرزت ثلاث فرق من التيارات التفسيرية منها التيار المحافظ الذي يؤمن أن الأول لم يترك للآخر شيء، وتيار يريد وضع حد فاصل بين القديم والحديث، ويختار نقطة الصفر بداية لقراءته لكتاب الله، وتيار توفيقي يحافظ على القديم مع ضرورة التواصل مع الحديث.
- أن جمال الدين الأفغاني كان نقطة تحول جديدة في طريقة تفسيره وتبعه في ذلك محمد عبده.
- أن المنطلقات الأساسية للقراءات المعاصرة منطلق غربي وذلك بإتباع جميع مناهجه على القرآن سواء جاز ذلك أم لم يجز.

وفي الأخير نرى هجوما واسعا لتراث مبني على متانة وعراقة وأصالة وحضارة عظمى تشهد لها جميع الأمم، فكيف نسمع لقراءات مبنية على أهواء فردية هي بحد ذاتها لا تتصف بالعلمية.

ونحن بدورنا نميل للمنهج التوفيقي الذي يؤمن إيمانا قطعيا بالتفسير الموروث وخاصة عند السلف مع ضرورة التعايش مع القراءات الجديدة دون المساس بالثابت الذي لا يتغير.

الهوامش

١) مجمل اللغة، ابن فارس، تح زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، (بيروت:١٣٠٦ه-١٩٨٦م)، ص٧٢١.
٢) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة،(لبنان:١٤٢٦ه-٢٠٠٥م)،ص٤٥٦.
٣) أساس البلاغة، الزمخشري، تح محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان:١٤١٩ه-١٩٩٨م)، ج٢، ص٢٢.
٤) مناهل العرفان لعلوم القرآن، الزرقاني، ط٣، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ج٢، ص٣٩٣.
٥) كتاب التعريفات، الشريف الجرجاني، تح جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، (بيرت-لبنان:١٤٠٣ه-١٩٨٣م)، ص٦٣.
٦) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، عبد الفتاح الخالدي، ط٢، دار القلم، (دمشق:١٤٢٧ه-٢٠٠٦م)، ص٢٤.
٧) مجمل اللغة، ابن فارس، ص١٠٧.
٨) أساس البلاغة، الزمخشري، ص٣٩.
٩) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص٩٦٣.
١٠) كتاب التعريفات، المرجع نفسه، ص٥٠.
١١) كتاب التعريفات، المرجع نفسه، ص٥١.
١٢) الإتقان لعلوم القرآن، السيوطي، ج٤، ص١٩٢.
١٣) المرجع السابق، ص١٩٤.
١٤) المرجع السابق، ص١٩٥.
١٥) التفسير والمفسرون في العصر الحديث، ص(١٠٧-١٠٨).
١٦) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص٤٥٦.
١٧) فهم الفهم مدخل إلى الهيمونيطيقيا، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، ط١،٢٠٠٧، ص١٢.
١٨) نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ص٦٧.
١٩) مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ص١٠.
٢٠) مناهل العرفان في علوم القرآن، المرجع نفسه، ص(١٢-١٣).
٢١) مناهل العرفان في علوم القرآن، المرجع نفسه، ص٤٩.
٢٢) التفسير والمفسرون في العصر الحديث، فضل عباس، ط١، دار النفائس، (الأردن:١٤٣٧-٢٠١٦)، ص١١٩.
٢٣) التيسير في أصول واتجاهات التفسير، عماد عبد السميع، دار الإيمان، (الإسكندرية: ٢٠٠٦)، ص(١٥-١٦).
٢٤) الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص٢٣٣.
٢٥) موسوعة التفسير قبل عهد التدوين، محمد عمر الحاجي، ط١، دار المكتبى،(دمشق:١٤٢٧-٢٠٠٧)، ص(٢٣١-٢٣٢).
٢٦) مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ص(١٩-٢١).
٢٧) التيسير في أصول واتجاهات التفسير، المرجع السابق، ص١٧.
٢٨) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد بن عبد الرحمن، إدارة البحوث العلمية، ط١، (١٤٠٧ه-١٩٨٦م)، ص ٨٦.
٢٩) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص٨٨.
٣٠) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص١٩٣.
٣١) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص١٩٤.
٣٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص ١٩٥.
٣٣) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص١٩٦.
٣٤) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص ١٩٧.
٣٥) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ص ٣٦٧-٣٦٦. بتصرف.
٣٦) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، المرجع السابق، ص٥٦٥.
٣٧) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ج٢، ص ٥٤٧.

٣٨) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ج٢، ص٧١٨.
٣٩) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، المرجع نفسه، ج٢، ص ٧١٩.
٤٠) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص(٥٦٦-٥٦٨). بتصرف.
٤١) مناهل العرفان في علوم القرآن،ج٢،ص(٦٠-٦١).
٤٢) التفسير والتأويل في القرآن، ص(١٣-١٤).
٤٣) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية، خالد بن عبد العزيز السيف، ط٣، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، (جدة: ١٤٣٦-٢٠١٥)، ص٣٨٤.

المقارنة بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي في كتابة السيرة الذاتية

د. علاء الدين. ك. أم
محاضر في قسم الماجستير والبحوث للغة العربية، كلية السنية العربية كاليكوت

&

د. محمد نور الأمين .وي
أستاذ مساعد في قسم الماجستير والبحوث للغة العربية،
كلية بي. تي. أم. الحكومية

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة أدب السيرة الذاتية في الأدب العربي من خلال دراسة الأديبين سلطان بن محمد القاسمي وعلي الطنطاوي، وقد جرى اختيار كتابي «سرد الذات» لسلطان القاسمي و»الذكريات» لعلي الطنطاوي للدراسة والمقارنة، وللوصول إلى الهدف يعتمد البحث على مناهج الاستقراء الوصفي والتحليل والمقارنة، ويتناول البحث السيرتين من حيث المحتوى ومن حيث الخصائص الفنية والاتجاهات الأدبية، ويحاول الباحث من خلالها إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ومن القضايا الرئيسية المدروسة في السيرتين الذاتيتين سلاسة اللغة وجزالتها والسرد الهادف وحسن الربط والتنظيم، أما القضايا الفرعية في كتاب «سرد الذات» لسلطان القاسمي فهي الاستنتاج واستخراج المعلومات من نص إلى آخر والقضايا الاقتصادية والفلسفية والسياسية، في حين أن القضايا الفرعية في كتاب «الذكريات» للطنطاوي هي الاستطراد والاقتباس والفكاهة والأسلوب المرح وضرب الأمثال، ويقوم البحث على الدراسة الفنية من حيث اللغة والأسلوب والأحداث والصراع والصدق والصراحة، وقد توصل الباحث إلى أن الشخصية الأكاديمية في سلطان القاسمي تبدو واضحة أكثر مما لدى الطنطاوي الذي ظهرت فيه الشخصية الابداعية في وضوح.

الكلمات المفتاحية: سرد الذات، السيرة الذاتية، الذكريات.

التوطئة

يعتبر المنهج المقارن من المناهج القديمة المعتمدة في عمليات البحث العلمي، والمناهج البحثية أصلا قائمة على أساس مقارنة، والعديد من العلوم و الدراسات تعتمد المنهج المقارن في دراسة مشكلاتها، و منها علوم القانون و اللغة و العلوم التطبيقية والاجتماعية، فالمقارنة قد تكون على أساس المشكلة أو الحل أو الأدوات المتبعة أو قد تكون مبنية على أساس عينة ما مستخدمة في الدراسات أو على حساب الدراسة ككل، والغاية من استخدام هذا المنهج هي بسط خصائص كل من الأشياء أو البيانات التي نريد مقارنتها و

تحديد سبل التلاقي و القواسم المشتركة وأوجه الاختلاف.

والسيرة الذاتية في الأدب هو عرض لتفاصيل حياة مؤلفها بشكل عام، ولكن تختلف منهج عرضها؛ فأحيانا تقوم بسرد حياته الشخصية بشكل مبسط، وأحيانا تقوم بعرض يوميات المؤلف وذكرياته كاملة، وأحيانا تقوم بعرض اعترافات المؤلف الشخصية وسردها بشكل مُفصل ، ولا يخرج عن هذه القاعدة كتاب « سرد الذات « لسلطان القاسمي عضو المجلس الأعلى حاكم الشارقة وكتاب « الذكريات « لعلي الطنطاوي. ويقوم الكاتب في هذه الدراسة بالمقارنة بين القواسم المشتركة وأوجه الاختلاف بين كل من هذين الأديبين.

أوجه الاتفاق بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي

هناك كثير من أوجه الاتفاق والتشابه بين منهجي سلطان بن محمد القاسمي وعلي الطنطاوي، وأبرزها ما يلي:

السلاسة والجزالة

يتميز أسلوب سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي بسهولة الألفاظ ووضوح المعاني، والمتعة في القراءة، والاستفادة من المعلومات الكثيرة الواردة ضمن القضايا التي يتعرض لها، ويمتاز بأجراس صوتية عذبة فلا خشن ولا غريب ولا نفور ولا تعقيد، وكلاهما صاحبا ثقافة لغوية واسعة، بل إنهما أحيانا يبتكر بعض الأساليب ويطرح بعض الصور الجديدة، أما أسلوبهما فهو أسلوب سهل لذيذ، كل لفظة تنقل القارئ إلى اللفظة التي بعدها، وهكذا حتى تصل إلى النهاية كما تمتاز لغتهما بأنها لغة تصويرية، ويتضح ذلك من خلال الاقتباسات التالية من كتاب "سرد الذات" وكتاب "الذكريات".

يقول سلطان القاسمي: "في يوم من تلك الأيام هاج البحر وارتفعت أمواجه؛ فلم نستطع النزول إلى البحر، فأخذنا نلهو على الشاطئ فتية وفتيات، نضع بعض العلب الفارغة على لسان الموجة التي انساحت على الشاطئ وتراجعت؛ فكنا نركض خلف تلك العلب ونلتقطها قبل أن تطبق الموجة فمها علينا، وفي مرة كانت إحدى الفتيات، وكانت إحدى بنات الشيخ سيف بن مجلاد؛ لم تستطع أن تلتقط علبتها، حيث كانت أسرع منها، فتبعتها، وإذا بالموجة فاغرة فاها، حاولت الفتاة الرجوع نحونا، لكن الموجة أطبقت عليها وابتلعها البحر، كانت الفتاة تعرف العوم، لكن التيار جرفها، كان هناك أخ لها يدعى ناصر؛ يكبرنا سنا، قذف بنفسه في تلك الأمواج المتلاحقة واستطاع أن يمسك بها، لكن التيار أبعدهما عن الشاطئ، ولم نكن نشاهد إلا ثوبًا أسود طافيًّا على الماء؛ يظهر ويختفي بين الأمواج"[1].

ويقول علي الطنطاوي: «ليس العالم كالكاتب، الكاتب هو الذي يخرج لك مكنون نفسه حتى تراه ظاهرا لعينك، ويصف لك المشهد الغائب عنك حتى تبصره أمامك، ويملك الفكرة فيتصرف بها تصرف المالك، حتى يدخلها ذهن الشاك أو المنكر أو المعارض كما يدخلها ذهن الموافق أو الخلي، هو الذي يملك عينا كعين المصورة (الكاميرا) تسجل كل جميل في الكون أو قبيح، وكل محبوب في النفس أو مكروه، تسجيلا يخلده ويبقيه، كما يسجل وقائع الناس وطباعهم وخلائقهم، ثم إن الكتابة كالطب صارت إخصاء، فلم يعد الطبيب يداوي الأمراض كلها في الأعضاء كلها، بل لم نعد نجد طبيبا داخليا (باطنيا) عاما، بل صار لكل عضو إخصائي – اختصاصي - ولكل مرض إخصائي، وكذلك الكتابة».[2].

إذابة الغريب في السياق

وعند قراءة كتب السيرة الذاتية لسلطان القاسمي

وعلي الطنطاوي نجدهما لا يُحسنان الجمع بين اللفظ الرقيق واللفظ الجزل فقط، بل يُذيبان هذا في ذاك، فيضعان اللفظ الغريب الذي ربما نقرؤه لأول مرة، ولا نعرف معناه، ولكنهما يضعانه في الموضع الذي يقتضيه ويتطلبه، فيجبرنا السياق العام على فهم اللفظ الغريب واستحسانه، ولا يقطع هذا اللفظ الغريب تدفق الأسلوب وسلاسته، ولا يخرجنا من انغماسنا في قراءة الكلام وتذوقه، وهذا يتجلى في العبارات التالية:

يقول سلطان بن محمد القاسمي: «انتبهت.. وإذا بالسيارة تتمايل، ونظرت إلى الجهة الأخرى من السيارة، وإذا بي أرى النور المنبعث من الدكان وقد بات في واد سحيق.. إذن نحن على قمم الجبال.. والطريق ضيق ومتعرج.. فنظرت من خلال لوح الزجاج؛ والمطل على مقدمة السيارة؛ أخذت أضرب بكلتا يدي على سقف مقدمة السيارة.. توقفت السيارة.. فترجلت؛ وفتحت باب السيارة جهة مرزوق.. وطلبت منه أن ينزل من السيارة.. وانتزعت مفتاح تشغيل السيارة.. وأمرته أن ينام حتى الصباح.. واحتفظت بالمفتاح معي حتى الصباح...».[٣]

ويقول علي الطنطاوي: «كان أول ما رأيت من مكة بقايا (البيبان) ثم الثكنة (القشلة) كانت هي نهاية البلدة للخارج منها وأولها للقادم عليها، ما كانت الزاهر ولا الزهراء، ولا كان شيء من هذه الأحياء، كانت كلها أرضاً خلاء، ثم تمر في طرق ملتوية حتى تصل إلى الحرم، ما كان شارع المنصور ولا شارع الستين ولا شارع الحفاير، وكانت مكة تنتهي من الجهة الأخرى عند مسجد الجن عند عمارة البريد، وكانت صخرة كداء المطلة على مقبرة المعلى قائمة كاملة ما قطعت ليمر فيها شارع الحجون إلى العتيبية، ولا كانت العتيبية. .»[٤]

السرد الهادف

الأديبان الأريبان سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي لا يكتبان لأجل الكتابة، وإنما ليشيدا صرحا للأمّة شامخا وليبنيا الأفراد والمجتمع على أساس من الإيمان والتقوى والفضائل الحسنة، فهما عالما نفس يعالجان ويقننان ويسبران ردود فعل النفس واستجابتها وما يثيرها.

فالأديب سلطان القاسمي يوضح غرضه وهدفه من كتابة سيرته الذاتية بقوله: «كتبت هذا الكتاب لأوثق فيه تاريخ أهلي وبلدي على مدى تسعة وعشرين عاما فى أساليب من القول، بعد أن أزلت منه الغث أو ما اختلط به وأسميته سرد الذات، فالسرد هو إجادة سياقة الحديث؛ أما الذات فهي ما يصلح لأن يعلم ويخبر عنه».

أما علي الطنطاوي فيسرد في مقدمة الجزء الأول من كتاب الذكريات: «فهذه ذكرياتي، حملتها طول حياتي، وكنت أعدها أغلى مقتنياتي، لأجد فيها يوماً نفسي؛ وأسترجع أمسي كما يحمل قربة الماء سالك المفازة لترد عنه الموت عطشاً، ولكن طال الطريق وانثقبت القربة، فكلما خطوتُ خطوة قطرت منها قطرة. حتى إذا قارب ماؤها النفاد وثقل علي الحمل وكلّ مني الساعد، جاء من يرتق خرقها، ويحمل عني ثقلها، ويحفظ لي ما بقي فيها من مائها، وكان اسمه (زهير الأيوبي)....».[٥]

حسن الربط والتنظيم

العبارات التي يستخدمها الأديب قد يبدو أنها متباعدة ولا صلة بينها، حتى يربط بينها كاتب أديب فيبرز ما بينها في صورة عجيبة ومثيرة، وهذا ما فعله سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي في كثير من المواضع التي كشفا الربط فيها بين العديد من الأشياء عن حضور بديهتهما وسعة ثقافتهما وطوع بيانهما، ولقد قدم خطابهما مبتكرا في أسلوبه، لا نمطيا مملا، فهذه مقتطفات من كتابي «سرد الذات» و«الذكريات» والتي توضح

هذا الربط والتنسيق.

يقول سلطان بن محمد القاسمي: « كان ذلك السياج من سعف النخيل يفصل بين بيت عمي المهجور وبيت والدي المعمور، كان لوالدي الكثير من الحشم؛ من أهل وجيرة وعبيد وخدم، كانت الضيوف تترى إلى مجلسي والدي؛ المجلس الكبير للعامة؛ والصغير للخاصة؛ ولا يمر يوم إلا وفي بيتنا وليمة، كانت الأطباق تخرج مليئة بالطعام من أبواب بيتنا الثلاثة؛ وأخرى تخرج إلى الدكك الخارجية للمجلس العام حيث يتوافد كثير من الجياع في فترة المجاعة؛ التي سببتها الحرب العالمية الثانية»[٦]

ويقول علي الطنطاوي: «وكنت من يوم وعيت وأدركت ما حولي أصبح فأرى أبي في مجلسه وعنده تلاميذ ما كانوا كتلاميذ المدرسة، بل كانوا رجالا بعمائم ولحى؛ فكنت أدخل عليه بالشاي أو بالفاكهة يحملها لي أول الأمر نساء أهلي إلى باب المجلس، ويقرعن الباب، ويحملنني منها ما أطيق حمله؛ فيثب بعضهم فيأخذه مني ويحمله عني، ثم صرت أقعد معهم قليلا، فألتقط الكلمة بعد الكلمة، ثم صرت أناولهم الكتاب بعد الكتاب، فعرفت الحاشية والقاموس المحيط وتنقيح الحامدية والجزء كذا من تفسير الخازن؛ أو من فتح الباري، أو الفتاوى الهندية. . أقول إني عرفت شكلها واسمها لا أني قرأتها.»[٧].

أوجه الاختلاف بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي

هناك بعض من أوجه الاختلاف بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي، وأهمها ما يلي:

ضرب الأمثال

ومن الجلي أن ضرب الأمثال والتصوير قد كثر في كلام علي الطنطاوي، متداخلا مع التشبيهات الصريحة أو الضمنية، حتى صار ذلك ظاهرة عنده، يريد بها تقريب بعيد المعاني مع إضفاء الجمال وإمتاع القارئ؛ سواء أنشأ التمثيل من عنده إنشاء، أو ذكر المثل مقتبسا من كلام الأولين.

وبالعكس يقل عند سلطان القاسمي تناول الأمثال والتصوير كما يوجد في ذكريات علي الطنطاوي، ولكنه يسرد الأحداث كما هي بدون الغوص إلى التصوير والتمثيل، وفي الذكريات نجد في كثير من المواضع هذه الأمثال والتصوير.

ومما أنشأه «علي الطنطاوي» من عنده إنشاء قوله:

«ليس العالم كالكاتب، الكاتب هو الذي يخرج لك مكنون نفسه حتى تراه ظاهرا لعينك، ويصف لك المشهد الغائب عنك حتى تبصره أمامك، ويملك الفكرة فيتصرف بها تصرف المالك، حتى يدخلها ذهن الشاك أو المنكر أو المعارض كما يدخلها ذهن الموافق أو الخلي. هو الذي يملك عينا كعين المصورة (الكاميرا) تسجل كل جميل في الكون أو قبيح، وكل محبوب في النفس أو مكروه، تسجيلا يخلده ويبقيه، كما يسجل وقائع الناس وطباعهم وخلائقهم، ثم إن الكتابة كالطب صارت إخصاء، فلم يعد الطبيب يداوي الأمراض كلها في الأعضاء كلها، بل لم نعد نجد طبيبا داخليا (باطنيا) عاما، بل صار لكل عضو إخصائي – اختصاصي - ولكل مرض إخصائي. وكذلك الكتابة» [٨]. وفي تفصيله هذا يلبس المعنى الأدبي لباس التجارب العلمية.

وقوله: «أرأيت الماء الذي ينزل من الأنبوب قطرة قطرة يملأ كأسك في ساعة، أما إن كان يخرج منه بقوة واندفاع فإن الكأس لا تمتلئ أبدا؛ لأن الماء ينبو عنها ويتطاير منها فلا يستقر منه شيء فيها» [٩]، وهو يقرب هنا معنى التدرج في التغيير والتلقين، وعدم الاندفاع والتسرع فيه.

أما ما اقتبسه من أمثال الأولين، فمنه: (أ) «إذا دار العود فلا قعود» [١٠]، وهو مثل نجدي، ويعني أنه إذا أدير البخور على الجالسين فإن ذلك يعني أنهم يستعدون لإنهاء جلستهم، وذلك بتعشيق الثياب – العباءة والعمامة – بالطيب، ومن ثم القيام من المجلس.

(ب) «لقد صرت شيخا كبيرا، وهل أجرؤ أن أنكر هذا وقد جاوزت الثمانين، فإن رأيتموني أعيد حديثا سبق أن حدثت به في هذه الذكريات أو في الرائي أو أحاديثي في الإذاعة فنبهوني يكن ذلك التنبيه فضلا منكم، واذكروا أن (العصا قُرعت لذي الحِلم)» [١١]. وقد أحسن الطنطاوي توظيف هذا المثل في حديثه.

(ج) «... إنه مثل موقفنا مع اليهود وغير اليهود. (أوسعته شتما وأودى بالإبل)» [٢١]، وقد وظف هذا المثل عند حديثه عن بعض مواقفه الاجتماعية العائلية، ولكنه حمَّل كلمته به معاني أوسع، وإن ذكره بمعناه.

(د) «حدثني جندي كان يقاتل في حرب ١٩٤٨م أنه رأى في طرف البلد دارا ينبعث منها الرصاص على المقاتلين العرب، فاقتحمها عربي باسل فلم يلق إلا مجندة واحدة يهودية نفدت ذخيرتها، كانت تحمل رشاشا تطلق الرصاص منه، فلما لم يبق عندها رصاص، استعملت سلاح اليهود، وسامحوني إن خبرتكم بما وقع: إنها حلت حزام بنطالها فأسقطته، فنظر، فإذا ليس تحته شيء. والعرب تقول في أمثالها: (تجوع الحرة ولا تأكل بثديها). أما اليهودية فتأكل من غير أن تجوع بكل عضو فيها» [١٢]. وقد ساق علي الطنطاوي هذا المثل وأردفه بتعليق عبقري.

٢. الاقتباس

لقد اقتبس علي الطنطاوي من القرآن والحديث، ولمَّح من الشعر والحكمة والمثل الفصيح والعامي، وقلما سلك سلطان القاسمي مسلك الطنطاوي في هذا الصدد، وقد أتى علي الطنطاوي بالمقتبسات - في الغالب - في سياق موفق، ولم يتكلفها تكلفا، ولا حشرها في غير مواضعها، ومن ذلك ما كتبه تعليقا على آثار بعض المعارك التي أثرت فيه حين كان صغيرا، وفي بلده حينئذ، يقول:

«ذلك لتعلموا أن حياة الإنسان لا تقاس بطول السنين بل بعرض الأحداث» [١٤]، وهو يقتبس هنا من قول الله تعالى: (جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [١٥]

ومن ذلك أيضا قوله: «يؤذيني منه تهاونه بأمر دينه وكلامه عن شرب الخمر كأنه يتكلم عن شرب الشاي، وسواء لدي أشربها أم كان على طريقة الشعراء الذين يقولون ما لا يفعلون» [١٦]، وهو هنا يتحدث عن طريقة المازني وأسلوبه في الكتابة، ويقتبس من قول الله تعالى: (وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ. إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ) [١٧]

ومما لمح به من الشعر معبرا عن صبره على أذى ناقديه: «عرف الناس من أحاديثي في الإذاعة أو الرائي أني أقرأ أشنع السب لي وأنا هادئ لا تتحرك من الغضب شعرة في جسدي؛ لأني لكثرة ما كتب عني: تعودت مس الضر حتى ألفته» [١٨]. وقد أحسن هنا في اختيار تلميحه إذ اختصر عليه الكلام وأوضح ما يريده من البيان.

٣. الفكاهة والسخرية

خلط الطنطاوي ما بثه لقارئه بالطرف والفكاهة،

وذلك دفعا منه للملالة والرتابة، وتحببا لقرائه ومستمعيه، وتخفيفا من وقع بعض الموضوعات وكسرا لحدتها وآلامها إن وجدت، ومزجا لبعض الإشارات أو النصائح بشيء من المعاني الخفيفة والطريفة، وقد وردت الفكاهة عنده دون سخرية أحيانا، وأحيانا أخرى ممزوجةً بها، بينما يخلو أسلوب سلطان القاسمي في سرده الذاتي تماما عن عناصر الفكاهة والسخرية، بل ينتهج ويركز على الجدية والجدة في الكتابة.

ولم تخل طرف الطنطاوي من سخريته من نفسه بقصد بث الفكاهة لقرائه أو مستمعيه، ومن ذلك قوله عن عادته في الاستطراد في الحديث: «أستطرد وأخرج عن الخط فإذا انتهى الاستطراد وقفت كما وقف حمار الشيخ في العقبة، فلا أذكر من أين خرجت ولا إلى أين أعود.!»، ثم يردف بقوله: «ولا تسألوني من هو هذا الشيخ؛ فإن المثل خلد ذكر الحمار ونسي اسم الشيخ ليعلمنا أن خلود الأسماء ليس الدليل على عظمة أصحابها»[١٩].

وأحيانا يمزج بين السخرية من نفسه ومن الآخرين، يقول: «وأنا أذكر أن أول سيارة وصلت إلينا وصلت سنة ١٩١٦، وخرج الناس ينظرون إليها فلما رأوها تمشي وحدها لا يسحبها حصان قال قائل من العوام: إن الجن تسيرها! فتدافع ضعاف القلوب هاربين، وهربنا نحن الصغار معهم، وضاعت حقيبة كتبي، ونلت على ذلك جزائي!»[٢٠] وكانت سنه حينئذ أقلَّ من سبع سنوات، وقد حمَّل «علي» هنا كلمة «جزائي» أمانة الإيحاء بنوعية العقاب الذي استحيى من ذكره لقرائه!.

ويتفكه ساخرا بكلمة عامية فصيحة متداولة، إذ يقول: «واختار (الأستاذ ظافر القاسمي) المطبعة الكاثوليكية في بيروت فأخرجت الكتاب إخراجا بلغ في فن الطباعة الغاية ولكن من تحت»[٢١]، وتأخذ كلمة «من تحت» معناها الساخر والفكاهي من سياق حديثه.

ومما ساقه في السخرية المضحكة من بعض ما لم يقدر على استيعابه قوله: «وجدت في الرياضيات مصيبة تهون معها المصائب، هي الجذر التكعيبي، ولقد مرضت بعد ذلك حتى أشرفت على الموت، وغرقت في بحر بيروت وأنا لا أحسن السباحة حتى عاينت الهلاك، وذقت السجن مدة يسيرة في حاشرة، ولكني لم أجد أشد ولا أصعب من الجذر التكعيبي..!». ولا يترك «علي» هذا المقام حتى يربطه بآخر يشبهه إذ يقول: «وليس أصعب منه إلا حل رموز اللوحات التي وضعتها أمانة العاصمة في شوارع مكة لتدل الناس على الطرق، فلم أقدر أنا ولا وجدت من قدر على حلها، حتى أخي شيخ أساتذة الرياضيات! شرق (أ)، (ب) شمال، ق.ل.م جنوب غرب! ما معنى هذا؟ ولمن وضعت اللوحات؟! ما دام لا يفهمها الناس؟» [٢٢].

ويسوق طرفة استقاها – فيما يبدو – من موقف رآه، فيقول: «ولقد ضايق الأولاد المضيفة مرة، يَعدون بين رجليها، يكادون يُسقطون طباقها وكؤوسها – يقصد مضيفة الطائرة – فقالت لهم: يا أولاد اقعدوا أو اطلعوا إلعبوا (برا)!»[٢٣].

لقد نجح علي الطنطاوي بروح الطرف والفكاهة التي عبَّق بها كتاباته وأحاديثه أن يصل إلى قلوب العامة والخاصة، وأن يقول كل ما يريد دون أن يستثير في المتلقي نوازع الرفض والمخالفة.

٤. الاستطراد

الاستطراد كما عرفه علي الجرجاني : هو «سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرَض»[٢٤] ، أما القزويني فيقول: الاستطراد هو «الانتقال من معنى إلى معنى آخر متصل به لم يقصد بذكر الأول التوصل إلى ذكر الثاني»[٢٥]

الاستطراد صفة مميزة وسمة بارزة لأسلوب الطنطاوي في جميع أجزاء الكتاب ويعترف به الكاتب ويعتذر إلى القارئين لأنه يخرج من سياق الكلام أكثر فأكثر، ويرجع سبب الاستطراد إلى الكتب العربية القديمة ولا سيما الإمام السبكي في «طبقات الشافعية وكتب الجاحظ وغيرهما، كما قال الطنطاوي «أنا أعرف من عيوبي الاستطراد، ولكني لا أملك التخلص من هذا العيب، ولعله من أثر إدمان النظر في كتب العربي القديم، كتب شيخنا الجاحظ ومن نحا منحاه واتبع أثره، وأنا عاكف على هذه الكتب أنظر فيها لا أفارقها من يوم تعلمت القراءة وأنا ابن عشر سنين إلى أن جاوزت الثمانين».[٢٦]

ولا غرو أن استطراد الطنطاوي لا يطعن في روعة كتابته ولا يعيب فيها، يقول هو نفسه: « لقد خرجت عن الخط، ولكن لا كما يخرج القطار عن القضبان، فينهار ويسبب الهلاك والدمار، ولكن كما يميل المسافر إلى الواحة فيها الظل والماء، فيجد فيها الراحة والري، فعفوكم إن جرتني المناسبة إلى سرد قصة ليست من صلب الموضوع، ولكن أرجو أن يكون من سردها متعة أو منفعة، أعود إلى موضوعي...»[٢٧].

وقارئ الطنطاوي مع ما يلحظه من هذا الاستطراد يعلم أنه قد أحسن توظيفه في كثير من سياقات أحاديثه وموضوعاته، فدعم بها ما يريد ويرغب في تعميقه لدى قرائه ومستمعيه. يقول في حديثه عن بعض شيوخه: "كانت حلقات الدروس في الأموي كثيرة، في علوم مختلفة، منها ما هو لطلبة العلم، ومنها ما هو مواعظ للعامة، ولكن درس الشيخ صالح كان يمتاز منها جميعا، بأنه كان موعظة، وكان أدبا، وكان تاريخا، وما أكثر ما حفظت فيه من أحاديث صحيحة، ومقطوعات من الشعر بارعة، وأخبار من التاريخ نادرة، وكان يلقي ذلك بلهجة تونسية، فصيحة المبنى، جامعة المعنى، كثيرة الأسجاع، تأتي معه عفوا بلا تكلف، لا يكتفي بأن يتكلم ونحن نسمع بل كان يسأل ويطلب الجواب، فيكون لنا من درسه – فوق ما نتلقى من العلم والأدب – تدريب على الخطابة، وتمرين على الكلام. وهذا فن عني به العرب قديما حين كان من خطبائهم من يدرب على ذلك الشباب، وعني به الأميركان حديثا، إذ يفتحون مدارس يتعلم فيها تلاميذهم – وجلهم من الكبار – فن مخاطبة الجماهير. ثم كنت تلميذه في المدرسة، وكنت أتلقى عنه فوق ذلك درسا خاصا، أمرني أبي به، وطلبه منه، وكان صديقه"[٢٨]، وهذه لفتة طريفة من الطنطاوي، حيث نوه إلى مكانة الخطابة وأهميتها، وهو يقصد هنا من لفظة الخطابة فن التخاطب بأركانه وآدابه. وهي أيضا من استطراداته المفيدة في سياقات أحاديثه. ولا يوجد الاستطراد في كتاب «سرد الذات» لسلطان القاسمي.

الخاتمة

وفي نهاية المطاف يقوم الكاتب بتلخيص النقاط الهامة والرئيسة في هذه الدراسة وعرض اكتشافاتها ونتائجها، كما تمكن من خلال إجراء هذه الدراسة من الوصول إلى مجموعة من النتائج التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

السيرة الذاتية فن من أجمل فنون الأدب وأكثرها قبولا ورواجا، وأصبحت فنا يزداد الاهتمام به في العصر الحاضر، وهي سجل للأحداث لأنها تتحدث عن تاريخ عصر من العصور وتصوير حقبة من الزمن مما يجعل في قراءتها متعة وفائدة، ولأنها حصيلة تجربة في الحياة التي لا تخلو من تجارب وعطاءات وعبر.

إن كتاب «سرد الذات» لسلطان القاسمي إضافة نوعية لجنس السيرة الذاتية ورفد للمكتبة العربية، استطاع الشيخ سلطان فيها محاورة تاريخ وطنه معمقا من خلال السرد الموضوعي فكرة تأصيل

الإنسان في المكان والزمان.

«سرد الذات» نص انشغل بالوطن والذات تاريخا وأصولا وعلاقات ومعاناة وتجارب وتحولات، نص تسرد فيه الذات تكوينها الشخصي في خضم تاريخ جماعي تتحرك في إطاره وتتشكل حسب إيقاعه ونبضه.

إن «سرد الذات» لم تخضع للشروط التي وضعها النقاد ولا تستجيب لها استجابة حرفية، وذلك بالمزج بين أنماط كثيرة للكتابة واءمت بين النثر والشعر وأدب الرحلة ووصف المدن والرسالة والقصة والخبر والمذكرات واليوميات، ومع هذا المزج لم يخرج النص عن حدود ملامح جنسه وخصائص هويته، بل أسس بفنياته هويته الخاصة.

وكتاب «الذكريات» لها مكانة مرموقة في الخارطة البحث العلمي، وهو أحد أشهر كتب علي الطنطاوي، وكان لهذا الكتاب أثر كبير في انتشار أفكار الطنطاوي من حكمة وعلم وأدب، والذي يعد ضمن عدد كبير من الأعمال الرائعة التي كتبها الشيخ بلغة سهلة جميلة وأسلوب ممتع جذاب.

انتهج علي الطنطاوي منهجا خاصا يختلف عن الآخرين، وهو منهج جديد لم يقلد فيه أحدا قبله، وإن أسلوب كتاب الذكريات يمثل مرحلة النضج والإتقان في أسلوب الكاتب، فإن الطنطاوي أعرض فيه عن التكلف والتصنع ويتحدث بكل تلقائية وعفوية.

إن ذكريات الطنطاوي نص سردي مفتوح بناه المؤلف على الحرية الشديدة حتى نجد فيها ملامح الفنون المختلفة كما نجد أنماط السرد المتنوعة، فيعتمد الكاتب على التقنيات والأساليب المتعددة حسب الموضوع والمضمون.

وهناك كثير من الاتفاقات وعديد من الاختلافات بين منهجي سلطان القاسمي وعلي الطنطاوي، فمن أبرز الاتفاقات بينهما هي السلاسة والجزالة في اللغة والأسلوب، وإذابة الغريب في السياق، والسرد الهادف، وحسن الربط والتنظيم، والخيال المتزن.

ومن أهم الاختلافات بين منهجيهما في السرد هي ضرب الأمثال والاقتباس والفكاهة والسخرية التي يكثر وجودها في كتابة علي الطنطاوي بخلاف سلطان القاسمي.

إن الشخصية الأكاديمية في سلطان القاسمي أوضح عما في علي الطنطاوي الذي ظهرت شخصية المبدع بصورة أوضح.

الاقتراحات والتوصيات

بعد هذه الرحلة في فضاء هذا الموضوع يسمح الكاتب بطرح المقترحات التالية:

- السيرة الذاتية فن أدبي خاص مثل القصة والرواية والمسرحية، ولكنها لم تحظ بالعناية الكافية والاهتمام البالغ في مجالي البحث العلمي والأكاديمي كما حظيت بها أنواع الأدب الأخرى، فعلى الباحثين القادمين لفت انتباهاتهم إلى هذا المجال أيضا.
- شخصية سلطان القاسمي ليست كما يعتقدها أكثر الناس شخصية سياسية محضة، بل هي شخصية عبقرية موهوبة، وكان باحثاً ومؤرخاً مؤلفاً فذا حيث أربت مؤلفاته على أربعين مؤلفا في ميادين العلم والمعرفة والتاريخ والجغرافيا والأدب والفن، فعلى طلاب العلم التركيز على قراءة ودراسة أعماله الأدبية على وجه العموم وكتاب «سرد الذات» على الوجه الأخص.
- ومن يرغب الاطلاع والمسايرة في أدب علي الطنطاوي وآثاره العلمية فعليه الإقدام إلى كتابه «الذكريات» لأنه رغم كونه آية في الإبداع موسوعة شاملة لجميع المواضيع العلمية والأدبية.

الهوامش

١) سلطان بن محمد القاسمي، سرد الذات (الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠٠٩م) ، ص ١٦٣.
٢) علي الطنطاوي، ذكريات، (جدة: دار المنارة، ١٩٨٩م) .ج ٣، ص ٢٣٣-٢٣٤.
٣) سلطان بن محمد القاسمي، سرد الذات ، ص ١٦٣.
٤) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ٣، ص ١٣٢.
٥) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ١، ص ٥.
٦) سلطان بن محمد القاسمي، سرد الذات، ص ١٧.
٧) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ١، ص ١٩٢.
٨) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ٣، ص ٢٣٣- ٢٣٤.
٩) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٠٩.
١٠) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٨٠.
١١) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ٨، ص ٣٠٧.
١٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٣٩.
١٣) المرجع نفسه، ج٥، ص ٧٤.
١٤) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ١، ص ٦٦.
١٥) سورة المائدة: الآية ٩٧.
١٦) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ٣، ص ٢٧.
١٧) سورة الشعراء: الآية ٢٢٤-٢٢٧.
١٨) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ٢، ص ٤٥.
١٩) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ١، ص ١١.
٢٠) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٥.
٢١) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ١، ص ١٠٥.
٢٢) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٨٨.
٢٣) علي الطنطاوي، ذكريات ، ج ١، ص ٢٤٦.
٢٤) علي الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م) ، ص٣٥.
٢٥) جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الجيل ،٢٠٠٣ م) ص٣٢٨.
٢٦) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ٨، ص ٢٨٧.
٢٧) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٩٦.
٢٨) علي الطنطاوي، ذكريات، ج ١، ص ٨١- ٨٢.

لائحة المصادر والمراجع

القرآن العظيم.

أ- مصادر الدراسة من كتب علي الطنطاوي

- الطنطاوي،علي. أبوبكر صديق. ط٣. جدة: دار المنارة، ١٩٨٦م.
- الطنطاوي،علي. الجامع الأموي. ط١. جدة: دار المنارة، ١٩٩٠م.
- الطنطاوي،علي. بغداد: مشاهدات وذكريات. ط١. جدة: دار المنارة، ١٩٦٠م.
- الطنطاوي،علي. تعريف عام بدين الإسلام. ط٥. جدّة: دار المنارة، ٢٠٠١م.
- الطنطاوي،علي. حكايات من التاريخ. ط٢. جدة: دار المنارة، ١٩٨٢م.

ب- مصادر الدراسة من كتب سلطان القاسمي

- القاسمي، سلطان بن محمد. الإسكندرالأكبر. ط١. الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠٠٦م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. الحجر الأسود. ط٣ . الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠١٢م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. الواقع صورة طبق الأصل. ط٢. الشارقة: مداد للطباعة، ٢٠٠١م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. أيام الشارقة المسرحية (١٩٨٤-٢٠١٣) . ط٢. الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠١٤م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. بيان للمؤرخين الأماجد في براءة ابن ماجد. ط٣.الشارقة : مداد للطباعة ، ٢٠٠٠م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. حديث الذاكرة. ط٢. الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠١٣م.
- القاسمي، سلطان بن محمد. داعش والغبراء. ط١. الشارقة: منشورات القاسمي، ٢٠١٦م.

ت- مراجع الدراسة

- أبادي، الفيروز. القاموس المحيط . ط٢. بيروت: مادة سير،١٩٨٧م.
- إبراهيم عبدالدايم، يحيى. الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث. ط١. بيروت: دار إحياء التراث الأدبي ١٩٧٤م.
- إبراهيم، عبد الله. موسوعة السّرد العربي. ط١. بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر،

٢٠٠٥م.
- إبن منظور، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. ط ٣. بيروت: دار صابر، ١٩٩٤م.
- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. تحقيق: سمير جابر. ط٢. بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.
- الباردي، محمد. عندما تتكلم الذات: السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث. ط١. دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، ٢٠٠٥م.
- ث- الدوريات والمجلات
- إيناس، محيسن. «سلطان القاسمي:مسيرة عطاء عنوانها الإنسانية»،الإمارات اليوم، الإمارات العربية المتحدة، العدد ٧٧٥٩ (مايو ٢٠١٦م).
- سعيد،العربي.»سلطان القاسمي: قاد نهضة حضارية حولت صحراء الشارقة إلى مدينة ثقافية»، أخبار صدى البلد، مصر، العدد ٧٨٦ (يناير ٢٠٢٠م).
- صدقة الله، إبراهيم. « نظرة الشيخ علي النطاوي إلى الأدب»، مجلة الأدب الإسلامي، مكة المكرمة، المجلد ٩، العددان ٣٤-٣٥(فبراير ٢٠٠٢م).
- عوض،عصام الدين. «سلطان القاسمي: ٤٩ عاماً حافلة بالإنجازات والنهضة العمرانية»، جريدة البيان، الإمارات العربية المتحدة، العدد ٧٨٩٠(يناير٢٠٠٢م).
- الفلاح، خلود. «أدب السيرة الذاتية عند العرب بين الإفصاح والارتياب»، صحيفة العرب اللندنية، العدد ١٠٥٩٦ (إريل٢٠١٧).
- منصور، فالح. «سلطان القاسمي قائد استثنائي ملهم»، صحيفة الإتحاد، الإمارات العربية ج- المواقع والإنترنت
- خضر، مجد.»خصائص النمط السردي»، موقع مودو، آخر زيارة: ٢٠٢٢/٠٤/١٢ متاح على: https:// com.mawdoo٣
- العتوم، لهام.»ما هي المناهج والأساليب للسيرة الذاتية في الأدب العربي؟».موقع العربي، آخر زيارة: ٢٠٢٢/٠٦/٠٦، متاح على: https://e٣arabi. com
- القاسمي ، سلطان بن محمد.» مبادرات سلطان القاسمي». موقع صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان القاسمي، آخر زيارة: ٢٠٢٢/٠٦/١٠، متاح على: https://sheikhdrsultan.ae
- نورالدين قلالة، "في ذكرى علي الطنطاوي..فقيه الأدباء وأديب الفقهاء"، موقع إسلام أون لاين، آخر زيارة:٢٠٢٢/٠٥/٢٠ متاح على: https:// /islamonline.net

تطور فن أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية: دراسة وصفية تاريخية

د.نوشاد الهدوي
رئيس قسم اللغة العربية، جامعة كيرالا

المقدمة

أدب الأطفال أداة فنية من أدوات تنشئة الطفولة، التي تعتبر ركيزة المستقبل. ويحتل هذا النوع من الأدب مكانة مرموقة بعد أن بلغ الاهتمام بالطفولة مبلغاً عظيماً، وأصبح ذلك الاهتمام سمة من سمات العصر الذي نعيش فيه. ويعتبر أدب الأطفال في اللغة العربية من إحدى الوسائل المهمة في الدعوة إلى القيم العربية، وإلى المبادئ الإسلامية النبيلة السامية القائمة على السلام، والتسامح، والمحبة، والإخاء، والتعاون، ونبذ الخلاف، ونبذ العصبية، ونبذ القبلية العمياء، بل يكون الدرع الواقي للأطفال من خطر العولمة، والغزو على اختلاف أنواعه: الفكري، والثقافي، والاجتماعي، والديني، والقيمي، ويكون الحامي لهوية المجتمع، والإنكار والانكسار، فضلاً عن أن يكون أداة فعالة من الأدوات الثقافية الداعمة للمخططات الاقتصادية والاجتماعية والتربوية، وشتى الشؤون والأوضاع والمتغيرات.

أدب الأطفال موضوع في غاية الأهمية والخطورة معا؛ لأنه يتصل مباشرة بالأطفال، الأمل الحاضر، والغد المشرق، والمستقبل الباسم، حملة راية العلم الحديث، ومشاعل النهضة والتقدم، والثروة الرئيسة والحقيقية لها، جيلا بعد جيل، والأمل المرتجى للأمة العربية والإسلامية. وعلى الرغم من أهمية أدب الأطفال في ترسيخ الشعور بالانتماء للوطن، والأخلاقيات، والأمة، ولما تمثله الطفولة من أهمية كبيرة في الحياة، فإن المتأمل في أدب الأطفال في العالم العربي لا يروقه ما تعاني منه المكتبات من نقص شديد في هذا المجال، ويدرك أن ما كتب للأطفال في الأوطان العربية يبدو ضئيلاً للغاية بالقياس إلى نظيره في العالم المتقدم، وكذلك الحال بالنسبة للأبحاث والدراسات التي كتبت حول أدب الأطفال. وهذا البحث محاولة أكاديمية يحاول كشف تاريخ نشأة وتطور فن الكتابة للأطفال في المملكة العربية السعودية.

واستخدم الباحث منهج الاستقرائي والتاريخي لتكملة هذا البحث. ويهدف الباحث بهذه الدراسة العلمية إلقاء الضوء على تاريخ نشأة وتطور فن أدب الأطفال في الأدب العربي عامة وفي المملكة العربية السعودية خاصة.

الكلمات المفتاحية: تطور، أدب الأطفال، المملكة العربية السعودية

التميهيد

كلمة 'الأدب' في اللغة العربية تعد من الكلمات التي طرأ على معناها بعض التغيرات والتحولات

من عصر إلى آخر، فقد تطور مدلولها بتطور حياة الأمة العربية، وانتقال هذه الأمة من دور البداوة إلى أدوار الحضارة والمدنية. وقد بدت هذه المعاني والدلالات متقاربة، حتى أخذت معناها الذي يتبادر إلى أذهاننا اليوم.ويعتبر الأدب سجلا للأفكار وعرضا للمشاعر ومرآة تعكس نمو المجتمع وتفاعله مع كل ما فيه.

ويعمل الأدب كوسيلة تحقق التراث الفكري والاجتماعي والأدباء ينقلونه من جيل إلى آخر. فهو يعكس وينعكس من خلال مظاهر الحياة المادية وسلوك البشر، وتظهر من خلاله الروح السائدة في المجتمع بما تحمله من قيم وأفكار ومبادئ واتجاهات.

وقد ورد في تعريف أدب الأطفال عدة أقوال ومنها ما قاله الدكتور حسين عبد الرزاق في كتابه «رؤية في أدب الأطفال»[١] هو ذلك الأدب الموجه والموجه للأطفال، المراعي مداركهم وأحاسيسهم، والمناسب لأعمارهم العقلية والزمنية، ثم ما يرتبط موضوعا بالطفولة إذا استطاع أن يشدهم، ويؤثر فيهم من خلال امتثاله لشروط القسم الأول، وكذلك ما ينتجه الأطفال ويبدعونه من الأدب، سواء أكان يمثل الطفولة أو أنه يحاكي أدب الكبار، لأنه هو الهدف المنشود، والغاية التي نريد الوصول إليها من هذا الأدب.

والناقد عبد التواب يوسف عندما عرّف أدب الأطفال أضاف قائلا بعد ربطه بالأدب العام: وعندما تضاف كلمة الأطفال للأدب، تضاف معها مواصفات جديدة مثل مراعاة مراحل أعمارهم وميولهم واحتياجاتهم وقواميسهم اللغوية، لكي يجدوا فيه المتعة العقلية والعاطفية. وعرف علي الحديدي أدب الأطفال بأنه شكل من أشكال التعبير الأدبي، له قواعده ومناهجه، سواء منها ما يتصل بلغته وتوافقها مع قاموس الطفل ومع الحصيلة الأسلوبية للسن التي يؤلف لها، أو ما يتصل بمضمونه ومناسبته لكل مرحلة من مراحل الطفولة، أو ما يتصل بقضايا الذوق وطرائق التكنيك في صوغ القصة، أو في فن الحكاية للقصة المسموعة.[٢]

ومحمد الهرفي يعرف أدب الأطفال بأنه «تشكيل فني لغوي ينتمي لنوع أدبي سواء أكان قصة أم شعرا مسرحيا أم شعرا غنائيا، يقدمه كاتب تقديما جيدا في إطار متصل بطبيعة الأدب ووظيفته اتصالا وثيقا، يتفق عالم الطفولة اتفاقا عميقا" [٣]

وعندما نحلل هذه التعريفات نستطيع القول بأنه تعددت تعريفات أدب الأطفال و تنوعت بتعدد وجهات النظر لهذا الفن الأدبي . ونقف على اعتباره شكلا من أشكال التعبير الأدبي الجميل الموجه للصغار. يمكنهم من الحصول على معارف و قيم و سلوك تساهم في نموهم العقلي و النفسي و الاجتماعي.

تطور أدب الأطفال في العالم

يوجد أدب الأطفال حيث توجد الطفولة، وهو جزء لا يتجزأ من باقي احتياجاتها المادية والنفسية والروحية. وبذلك فهو موجود لدى كل الشعوب بأشكال متفاوتة. فقد جبل الإنسان على رعاية الأبناء الصغار ومخاطبتهم بما يناسب عقولهم، والاحتياج إلى مؤانسة وحشتهم، فلذا فهو يضحك لهم ويتفنن في الغناء لهم. وما الحكايات المنقولة شفاهة عبر الأجيال وعلى لسان الأجداد و الجدات إلا مظهر من مظاهره. ويمكن اعتبار أغنية المهد أول شكل أدبي في التراث الأدبي الإنساني يخاطب الطفولة، ويقصد إلى إحداث تناغم وإمتاع لدى طفل المهد. فمن الكلمات المنغمة، وهز المهد، واحتضان الطفل، وهدهدته، وترقيصه نشأت أشكال لغوية منغمة يمكن اعتبارها الكلمة الأولى في تراث أدب الطفل.

وكانت البداية الحقيقية لأدب الأطفال في أوروبا،

وبالتحديد في فرنسا، ولم يكن هذا الأدب مألوفا لدى الأدباء في ذلك الوقت، بل كانت تسيطر على أذهانم فكرة أن الكتابة للأطفال، تقلل من قدر الأديب ومكانته الأدبية، إذ لا يخوض فيها إلا من قصرت همته عن الكتابة للكبار؛ بل ربما كانوا ينظرون إليها نظرة استخفاف، واستهانة، واستهزاء[٤]. وتعتبر المجموعة القصصية لشارل بيرو أول مراحل تكوين أدب الأطفال في العصور الحديثة؛ بل تعد «بمثابة الانطلاقة الجادة لأدب الأطفال في فرنسا وقد ترجمت إلى عدة لغات، وكان لها تأثير واضح في أدب الأطفال في أوروبا حتى توالت المؤلفات للأطفال في الدول المختلفة في قارة أوروبا. ونشرت أول مجموعة قصصية للأطفال في اللغة الإنجليزية باسم « أليس في بلاد العجائب» Alice in Wonderland من قبل الكاتب المشهور لويس كارول التي كانت منطلقا للحكايات الخرافية. منذ عام ١٨٧٦، بدأ الاهتمام بأدب الأطفال بشكل جدي في أمريكا، حتى وصل عدد دور النشر التي تهتم بهذا الأدب إلى أربعمائة وعشر دارًا في عام ١٩٣٠، وبلغ مجموع ما صدر للأطفال في أمريكا ما يزيد على مائة ألف كتاب للأطفال، وهي قرابة ٣٠٪ مما صدر من كتب الأطفال في العالم كله. [٥]

الكتابة للأطفال في اللغة العربية

وقد كان ظهور هذا النوع من الأدب في اللغة العربية في صورة حكايات ومغامرات وملاحم، وأساطير شعبية وخاصة ما يتعلق منها بالقبيلة أيامها وانتصاراتها، وبطولاتها في العصر الجاهلي. فقد كان العرب حريصين على تنشئة أبنائهم على الفروسية والاعتداد بالقبيلة، وكان القصاص يروونها للكبار والصغار معا، في مضارب خيام القبيلة وكانو يبالغون ويغالون في وصف الأحداث. والمرأة أيضا لم تكن بمعزل عن هذه المجالس والخيام بل كان لها أيضا دور فعال في سرد الحكايات وقصص المعارك ومآثر القوم وروايتها على مسامع أبنائها الأطفال لتغرس فيهم القيم والمثل العربية منذ نعومة أظفارهم، بأسلوب سهل شيق ممتع يتمشى مع مراحلهم العمرية والعقلية. وكانت هذه الحكايات تعزز السلوك القبلي والانتماء للقبيلة، وتهذب من سلوك الطفل وتربي فيه الشجاعة وروح الفداء والبطولة والفروسية. ولما قدم الإسلام، أشرقت شمسه على العرب بنوع جديد من الأدب القصصي تحكيها الأمهات والجدات لأطفالهن، يختلف مفهوما ومضمونا عما سبقها من خرافات الجاهلية وأساطيرها وقصصها الخيالية، ولم يختلف أسلوبها السهل البسيط المشوق الممتع، فاستبدلن قصص الخوارق والأساطير، والبطولات المزعومة، بقصص أخرى، قصص حقيقية، قصص قرآنية، وأخلاقية تربوية. وتوالت هذه الحالة حتى العصر العباسي. وكان أدب الأطفال طوال هذه القرون لصيقة مع أدب الكبار.

لم يعرف أدب الأطفال عند العرب حديثاً فناً أدبياً مستقلاً إلا بعد الاتصال بالآداب الغربية الحديثة، وقد مر هذا الأدب بثلاث مراحل حتى أصبح كما هو عليه الآن لوناً أدبياً مستقلاً له خصائصه التي تميزه عن غيره، شأنه شأن الفنون الأدبية الأخرى التي نقلها العرب من الآداب الغربية، وهذه المراحل هي:

المرحة الأولى: مرحلة الترجمة من الآداب الأجنبية، وكانت نقطة البداية مع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي، ثم محمد عثمان يوسف جلال (١٨٢٨-١٨٩٨م) الذي ترجم عن الفرنسية "حكايات إيسوب". ثم انتقلت عدوى الترجمة من الآداب الأجنبية إلى لبنان حين ترجم الأب يونا فتورا كتاب "لطائف الأقوال في القصص والأمثال" في عام ١٨٨٣م.

المرحله الثانية: مرحلة المحاكاة والاقتباس

من الآداب الأجنبية: وكانت بدايتها مع إبراهيم بيك العرب، وكتاب «آداب العرب»، وقد حاكى فيه منهج لافونتين، ثم سلك مسلكه أحمد بيك شوقي.

المرحلة الثالثة: مرحلة التأليف والإبداع: وتبدأ مع كامل كيلاني الذي يعد رائد أدب الأطفال في الأدب العربي كله، وتستمر هذه المرحلة مع كبار المؤلفين العرب الذين أدركوا أهمية التأليف للأطفال،[٦].

فن أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية

المملكة العربية السعودية من إحدى الدول التي اهتمت بأدب الأطفال اهتماما ملحوظا ؛ حيث اهتم الأدباء السعوديون بهذا المجال. ولم تكن نشأة أدب الأطفال وتطوره في عشية وضحاها بل مرت عبر مراحل تاريخية مختلفة وتفاوتت فيها الإنتاجات حسب عناية الحكومة ودور النشر وشركات الطبع بهذا الجنس الأدبي. لقد ارتبط ظهور طائفة من الأدباء والكتاب والإعلاميين بازدهار أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية، وقد نهض هؤلاء الرواد بمسؤولية تثقيف الطفل، وتقديم الأشكال الأدبية إليه من خلال نوافذ الصحف وبرامج الإذاعة وصحافة الأطفال وقصصهم وأناشيدهم ومسرحياتهم.

لقد حظي أدب الطفل في المملكة العربية السعودية بعناية فائقة من قبل الكتاب والمؤلفين والشعراء. ولعل ما جعلهم يولونه تلك العناية والاهتمام هو إيمانهم بأن الطفولة تعد أهم لبنة في تشكيل الفرد الذي تقوم عليه المجتمعات والأمم وأن هذا النوع من الأدب وسيلة مهمة للدعوة الى القيم الأصيلة والمبادئ الإسلامية النبيلة كالمحبة والإخلاص والعمل المشترك ونبذ الخلاف. والدراسات العلمية والتربوية أيضا أثبتت أهمية أدب الأطفال، الذي يعد ركيزة أساسية لنمو قدرات الطفل العقلية. وقد مرت الكتابة لأدب الأطفال المطبوع في المملكة العربية السعودية بمراحل مختلفة كما تلاحظ الدكتورة هدي العمودي في كتابها «دليل كتاب ورسامي أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية»[٧]

المرحلة الأولى
(١٣٧٩ه/ ١٩٥٩م-١٣٨٣ه/١٩٦٣ م)

كانت أول شرارة سعودية تنطلق لإرساء دعائم أدب الطفل من خلال «وسيط»: الصحافة المتخصصة، حين صدر العدد الأول من مجلة «الروضة» الموجهة للأطفال صباح الخميس ١٣٧٩/٣/١٤هـ، بإشراف الشاعر السعودي الكبير طاهر زمخشري - رحمه الله- الذي تولى رئاسة تحريرها، وتحمل نفقات الطباعة والإصدار والتسويق. لقد كانت المجلة نموذجا أدبيا وإعلاميا للطفل في مرحلة مبكرة للحركة الأدبية والثقافية في بلادنا قدمت التوجيه التربوي والفكري والنصيحة والنكتة والمعلومة والفوازير بأقلام نخبة من الكتاب والأدباء والشعراء الذين استعان بهم طاهر الزمخشري. وتعتبر هذه المجلة تجربة عملية لهذا النوع من المجلات ذات الطابع الخاص وقد سدت فراغاً كبيرا في هذا المجال إلا أنها لم تطل مدة صدورها حيث توقفت في أول مراحل صدورها بعد فترة قصيرة من الزمن.

المرحلة الثانية
|(١٣٨٣ه/ ١٩٦٣ م -١٣٩٧ه/١٩٧٧ م)

سجلت بداية هذه المرحلة نشوء الصحف و الجرائد التي خصصت صفحة للأطفال بعد توقف مجلة الروضة. فقد خاضت بعض الجرائد الصادرة من المملكة أمثال جريدة المدينة وجريدة البلاد وجريدة الجزيرة و الرياض و جريدة عكاظ

المرحلة الثالثة
(١٣٩٧ه/ ١٩٧٧ م -١٣٩٨ه/١٩٧٨ م)

وتبدأ بظهور مجلة (حسن) التي رأس تحريرها حسن يعقوب محمد إسحاق الكاتب المشهور في المملكة العربية السعودية والذي قدم إسهامات جليلة في مجال أدب الأطفال، وذلك كان في ١٣٩٧/٥/٢هـ ، وصدرت المجلة من مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر. وكانت تحاول تقديم خدمة صحفية متميزة للأطفال في المملكة.

المرحلة الرابعة (١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م -١٤٠٠ هـ /١٩٨٠ م)

وتتمثل هذه المرحلة في نشوء وظهور بعض المؤسسات ودور النشر في مجال أدب الأطفال ولذلك تعتبر هذه المرحلة متداخلة مع المرحلة الثالثة من أجل الدور الذي لعبته المؤسسات المذكورة. فنتيجة لهذا ظهرت بعض الكتب و السلاسل الموجهة للأطفال. وتعتبر مكتبة التعاون بالأحساء من أهم دور النشر التي اعتنت بأدب الأطفال في هذه المرحلة، و نشرت مجموعة قصصية للأطفال بلغ عددها خمس قصص. ودار أشبال العرب أيضاً نشرت سلسلة "مكتبة أشبال العرب" في سنة ١٣٩٩ هـ وصدر من هذه السلسلة عشر كتب. وأما دار السعودية للنشر والتوزيع نشرت أولى مجموعاتها القصصية في سنة ١٣٩٩هـ وبلغ عددها أربع قصص.

المرحلة الخامسة (١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م -١٤١٥ هـ /١٩٩٥ م)

وقد تميزت هذه المرحلة باهتمام ملحوظ في مجال الكتابة للأطفال وفي نشر المؤلفات الموجهة لهم في المستويات المختلفة، ولعل أهم ما يميز هذه المرحلة دخول دماء وعناصر جديدة في عالم النشر الخاص بالطفل. و من أهم العناصر:

- دور النشر التجارية ومنها تهامة للإعلان والعلاقات العامة وأبحاث التسويق، الدار السعودية، شركة مكتبات عكاظ للنشروالتوزيع، دار المريخ للنشر والإنتاج،
- المؤسسات الحكومية: وتزامنا مع دور النشر التجارية انطلقت بعض المؤسسات الحكومية بنشاطاتها في مجال النشر للطفل، ومن أهم هذه المؤسسات هي:
- الوزارات والإدارت الحكومية مثل وزارة الداخلية ووزارة الزراعة والرئاسة العامة لرعاية الشباب والرئاسة العامة لرعاية البنات.
- مؤسسات شبه حكومية: وقد لعبت بعض المؤسسات شبه حكومية دوراً صغيراً في تطور فن الكتابة للأطفال في المملكة العربية السعودية. ومن أهم تلك المؤسسات خطوط الجوية للمملكة العربية السعودية حيث كانت تطبع بعض الكتيبات والقصص للأطفال الذين يسافرون فيها وكانت تلك الكتب توزع بينهم للقرائة والترفيه. وأوقفت الخطوط السعودية هذه الكتيبات بعد صدورها بعامين.
- المؤسسات العلمية والأهلية : وقد ساهمت في تطوير هذا الفن في السعودية بعض المؤسسات العلمية مثل إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي و»مؤسسة دلة» التي تكفلت بنشر المواد الأدبية وغير الأدبية لصلاح الأطفال مثل سلسلة «نحو مجتمع أفضل»

وعلاوة على هذه المؤسسات الحكومية وشبه الحكومية والأهلية والعلمية، فالإقبال من بعض الكتاب وأفراد المجتمع أيضاً قد رسم طريق مستقبل هذا الجنس الأدبي في المملكة العربية السعودية

المرحلة السادسة: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م – إلى الوقت الحاضر

بعد سنة ١٩٩٥ حظي أدب الطفل في المملكة العربية السعودية باهتمام واضح، وقد أصبح أدب الطفل السعودي و ثقافته محوراً لكثير من الدراسات والبحوث العلمية والأدبية. وبرزت أقلام نسائية واعدة في هذا المجال. وإلى جانب مجلة الشبل ظهرت مجلة الجيل الجديد عن الرئاسة العامة لرعاية الشباب ومجلة سنان، وفراس وقرناس وشاطر. كما أخذت دورالنشر التجارية في إصدار سلاسل من كتب الأطفال قصصاً، وبرزت دار النبتة للنشر والتوزيع التي تأسست عام ١٤١٨هـ الموافق ١٩٩٧م كدار متخصصة في نشركتب الأطفال، وموادهم التعليمية بهدف تقديم كل ما هو بناء ومفيد للطفل المسلم، إلى جانب إسهامات مكتبة العبيكان وجرير ودار القاسم ودار الكتاب التربوي....وغيرهم في نشر مؤلفات خاصة بالطفل تمتاز بجودة مضمونها وإخراجها الفني. وأعظم ميزة هذه المرحلة هي أن ثقافة الطفل وأدبه لم تكن محصورة في الأغنية والقصيدة والقصة، ولم تعد مقصورة على صحافة الطفل ومجلاتهم وكتبهم وقصصهم وبرامج الإذاعة والتلفزيون وأشرطة الفيديو وإنما تطورت ثقافة الطفل السعودي وأدبه عبر الوسائل الإلكترونية والتكنولوجية الجديدة التي تعرف بالثقافة الإلكترونية.

خاتمة البحث

وخلاصة ما وصل اليه الباحث بهذه الدراسة أنه لم يكن تطور أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية في عشية أو ضحاها وإنما كان تدريجياً ومر بهذه المراحل المختلفة. وقد تأخر أدب الأطفال في المملكة عن أشقائها العرب أمثال مصر وغيرها من الدول بسبب تأخر الاحتكاك مع الثقافات المتطورة في أوربا. فانطلق أدب الطفل في المملكة العربية السعودية من الدائرة الثقافية الواسعة للأدب باعتباره فناً من فنون الأدب مستقلاً عن أدب الكبار، يخاطب الطفل ويلامس مشاعره و يداعب إحساسه و ينمي مداركه ويطلعه على ما تخفيه كواليس الحياة. وإن وصل هذا النوع الأدبي الى المملكة العربية السعودية متأخراً لقد سبق بعض أشقائها بالإنتاجات القيمة في هذا المجال بما أن المؤلفين والكتاب كما يلاحظ يوسف عبد التواب يعملون مع التركيز على أن «العناية بأدب الأطفال سمة حضارية، لأنها تعني التعامل مع علم المستقبل والتخطيط له، وفق ما قاله العرب» إننا نربيهم لزمان غير زماننا، لذلك كان اهتمام منطقة الخليج العربي – والمملكة العربية السعودية إحدى دول الخليج - بهذا الأدب من منطلق» الأصالة والمعاصرة والمستقبلية».

الهوامش

١) حسين، عبد الرزاق . رؤية في أدب الأطفال. نادي أبها الأدبي، أبها، ١٤١٨، ص ٢٣
٢) الحديدي، علي. في أدب الأطفال. مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، ١٩٩٠م، ص: ١٠٠
٣) الهرفي، محمد على٠ أدب الأطفال. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٦
٤) الدندراوي، أحمد عبد المجيد خليفة. أدب الأطفال في العالم العربي . دار الهداية ، مصر ، ٢٠١٣، ص ١٢٥
٥) المرجع السابق
٦) المرجع السابق ، ص ٧٧
٧) العمودي، دكتورة هدى. دليل كتاب ورسامي أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية، وزارة الثقافة والإعلام، جدة، ٢٠٠٧، ص٩-١٠

المصادر والمراجع

- إسماعيل، عبد الفتاح. أدب الأطفال في العالم المعاصر رؤية نقدية تحليلية. القاهرة ، مكتبة دار العربية للكتاب،
- باطويل، هدى محمد أحمد. الإنتاج الفكري المطبوع للطفل في المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ، ١٩٩٣م.
- حسين، عبد الرزاق. رؤية في أدب الأطفال. أبها، نادي أبها الأدبي، ، ١٤١٨ه.
- حنورة، دكتور أحمد حسن. الاتجاهات الحديثة لأدب الطفل. القاهرة، هبة النيل العربية، ٢٠٠٩ م.
- خواجه، هيثم يحيى. أدب الأطفال بين النظرية والتطبيق. وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع،الإمارات،٢٠١٤
- الدندراوي، أحمد عبد المجيد خليفة. أدب الأطفال في العالم العربي. القاهرة، دار الهداية، ٢٠١٣م.
- الشيخ، محمد عبد الرؤوف .أدب الأطفال وبناء الشخصية. دار القلم للنشر والتوزيع، دبي،٢٠١٥
- العمودي، دكتورة هدى. دليل كتاب ورسامي أدب الأطفال في المملكة العربية السعودية. وزارة الثقافة والإعلام، جدة،
- عوض، أحمد عبده. أدب الطفل العربي رؤى جديدة وصيغ بديلة. ط١، المكة المكرمة ، معهد البحوث العلمية واحياء التراث الاسلامي، ١٩٩٨م.

النهضة الروائية الحديثة ودور مساعي إحياء تراث العرب فيها: دراسة نقدية

د. محمد سراج الدين تي

الأستاذ المشارك، قسم اللغة العربية، الكلية الحكومية بتلاشيري.
مشرف البحوث، جامعة كنور، كيرالا، الهند

التقديم

كان للعرب الجاهلي قصص وأخبار تدور حول الوقائع الحربية أو تروي أساطير الأولين أو تصف البلاد والصحراء أو مغامرات الأبطال وما إليه.وعندما ظهر الإسلام جاءهم بـ`أحسن القصص`، ثم تكونت على هامش القرآن الكريم وتفسيره قصص وحكايات مبنية على أساس تعاليم الدين الجديد. فظهرت قصص الأنبياء وقصص المعراج وغيرها. ثم نمت القصة في الأدب العربي وتضخمت حتى صارت في العصر الأموي عملا رسميا يعهد به إلى رجال رسميين يتقاضون عليه الأجر، ما حمل الرواة بعد ذلك على الخروج إلى البادية لتأليف الروايات وإرسالها في أخبار الحبيبات المتظرفات والشعراء العاشقين كقصة عنتر وعبلة وجميل بثينة وقيس وليلى وغيرها.

وفي العصر العباسي، نرى أن طائفة كبيرة من الكتاب ينقل القصص الأعجمية ككتاب كليلة ودمنة لعبد الله المقفع، الذي نقلت من لغة سنسكريتية إلى العربية على أرجح الأقوال. ومساهمات الجاحظ أيضا ذات قيمة قيمة، وهو اشتهر بنوع الحكاية أو النادرة التي يصور فيها أخلاق فئات من الناس هم البخلاء.

تبع الجاحظ بديع الزمان الهمذاني في القرن الرابع الهجري مؤلفا المقامات التي اعتبرها المستشرق ماسينيون أول مظهر للقصة العربية. وفي هذا العصر نفسه نجد القصص يواصل مسيرتها في تضخم واستطالة، وتدخل فيه الخرافات قصص السحر كما في ألف ليلة وليلة. ويتسع فيه من ثم فن الحديث والإلقاء، وينشر بين الناس عدد من القصص الشعبية وملاحم البطولة التي تتخذ لها شكل الرواية. ويشتهر منها «سيرة عنترة بن شداد» و«سيرة بني هلال» وغيرهما من الروايات.

وفي العصر الحديث ظهرت فنون مختلفة من القصة فتعرف العرب على الرواية والمسرحية والقصة القصيرة. ويلعب حافظ إبراهيم ومحمد المويلحي دورا ملحوظا في شعبية الرواية ورواجها. فإنهما وضعا الحجر الأساسي للرواية العربية.

«إن القصة بمفهومها العادي وجدت عند العرب قديما، بل إن هناك من المستشرقين من يقول إن الغربيين أنفسهم كانوا في بدء نهضتهم مدينين للعرب بقصصهم، فالغرب في رأيهم لم يعرف القصة قبل إطلاعه على `ألف ليلة وليلة`، فإذن نمكن أن نقول إن النثر العربي أخرج نثر أوربا من جموده وصرامته التقليديين بما منحه من خياله الذي يشبع الحواس. وإن كان العرب

أخذوا وتمتعوا من الأدب الغربي بعد ذلك للقيام من رقوده الأدبي"[1].

مراحل تطور الرواية العربية في العصر الحديث.

يقسم عبد المحسن طه بدر الرواية العربية الحديثة في كتابه: `تطور الرواية العربية الحديثة في مصر` إلى ثلاثة أقسام. وهي: الرواية التعليمية، ورواية التسلية والترفيه، والرواية الفنية. ويقسم الفنية إلى قسمين وهما الرواية التحليلية والرواية ترجمة الذاتية. وإن كان هناك آراء مختلفة عن هذا التقسيم، لا شك أن هذا سيساعدنا على معرفة مراحل تطور فن الرواية العربية في الأدب العربي الحديث.

الرواية التعليمية

كما يشير إليه تسميتها، أن الهدف من كتابة هذا النوع من الرواية التعليم المباشر وتثقيفهم بما يتضمن الرواية من عبر ومعلومات. الكاتبون لا يهتمون بالشكل ولكن بالمعنى والمعلومات فقط. هذا كما يدرس في المدارس وهم يحاولون تغيير المجتمع حسب ذوقهم، ولا يعتبرون أنفسهم كأنهم روائيون، بل محض مرشدين وواعظين.

تلخيص الإبريز ومغامرات تليماك لرفاعة رافع الطهطاوي.

يعتبر رفاعة رافع الطهطاوي أول من وضع البذور لنشئة الرواية التعليمية بكتابة `تلخيص الإبريز في تلخيص بارز`. طبعت هذه الرواية أولا في بولاق سنة 1834. كان رفاعة الطهطاوي فلاحا مصريا كأمثاله من أبناء الفلاحين في الأزهر. ويقال إن أستاذه في الأزهر الشيخ حسن العطار هو الذي شجعه في الكتابة ومعرفة أحوال العالم وتسجيله. وحصل لرفاعة الطهطاوي فرصة السفر إلى باريس كأنه المشرف الديني على طلبة البعثة التعليمية.

أراد الكاتب بهذه الرواية أن يلتفت أنظار مواطنيه إلى التقدم العلمي في أروبا وإلى ضرورة إهتمامهم بهذه العلوم. لأن العرب لهم تاريخ رائع ومزدهر. ولكن استظهار الماضي لم يكفهم لمواجهة الحاضر. ولذلك هو لم يقف موقف الرفض الكامل من بعض المظاهر السياسية والاجتماعية للمجتمع الأوروبي، وهو ينظر إلى الفرنسيين باعتبارهم أساتذة يتلقى العرب العلم منهم. الطهطاوي لم يقصد بهذا أن يكون رواية من أي نوع، وإنما الكتاب في جوهره أقرب إلى التقارير التي يكتبها طالب مجد لأستاذه عن نشاطاته في باريس.

شكل الرواية هو مذكرة رحلة إلى الغرب. ويبين الراحل سفره وما لاقاه من المناظر والعجائب. يقسم رفاعة كتابه إلى مقدمة ومقصد وثلاث مقالات. وهو لم يترك لنفسه الحرية في تسجيل انطباعاته عن رحلته النفسية. ولكنه قيد هذه الحرية بقيود كثيرة، بحيث يجعل كتابه أشبه بكتاب علمي جاف. "يتحدث في الفصل الأول عن جغرافية باريس، وفي الفصل الثاني عن أخلاقها، وفي الفصل الثالث يتحدث تدبير الدولة الفرنسية (نظام الحكم) وفي الفصل الرابع عن منازل البارسيين... وفي الفصل التاسع يتحدث عن اعتناء أهل باريس بالأمور الطبية. وينتهز الطهطاوي الفرصة ليذكر للقارئ `نبذة من قانون فن الصحة وتدبير البدن، حتى تتم فائدة الرحلة، وهذه النبذة ترجمتها في باريس، لقصد استعمال جميع الناس في مصر، لصغر حجمها فهي وإن كانت تخرجنا عما نحن بصدده إلا أن منفعتها عظيمة وثمرتها جسيمة"[2]

قيمة هذا الكتاب من الناحية الفكرية أكبر بكثير من الناحية الأدبية. لأنه يكشف لأهل العرب ولأول مرة عن احتكاك عقلية أزهرية متفتحة بعلوم الأوربيين وبعض مظاهر حياتهم الاجتماعية. المؤلف وجد في نفسه الجرأة على

الاعتراف بتقدم الغربيين في العلوم برغم كونهم لا ينتمون إلى الإسلام.

وقد ترجم الطهطاوي رواية فرنسية آخر باسم «مغامرات تليماك» أو وقائع تليماك. طبعت أولا سنة 1868م في بيروت. وهدفه من الترجمة "لما اشتملت عليه من المعاني الحسنة مما هو نصائح للملوك والحكام ومواعظ لتحسين سلوك عامة الناس تارة بالتصريح والتوضيح وطوار بالرمز والتلويح"[٣]

وكان رفاعة رافع الطهطاوي بكتابيه أول من وجه هجوما مباشرا إلى الاستبداد السياسي في مصر متأثرا بأفكار الغربيين. وليس عجيبا لذلك ألا يجد رفاعة مجالا لطبع كتابه في مصر وأن تصدر الطبعة الأولى لهذا الكتاب من بيروت.

علم الدين لعلي مبارك.

مثل رفاعة الطهطاوي كان على مبارك مصري ومن أبناء الفلاحين، تثقف ثقافة أزهرية وبذل غاية جهده في محاولة التوفيق بين العلوم الأزهرية وبين العلوم الغربية بعد أن سافر إلى الخارج. وقد حاول كلاهما مخلصين لتعليم أبناء شعبه وتثقيفهم. يصف على مبارك كتابه : "كتاب جامع اشتمل على عبر الفوائد المتفرقة في كثير من الكتب العربية والإفرنجية في العلوم الشرعية والفنون الصناعية وغرائب المخلوقات وعجائب البر والبحر."

"ولم يكن تعليم العلوم هو القصد الوحيد لعلى مبارك من كتابه ولكنه حاول المقارنة بين بعض العادات الشرقية والغربية. ولذلك كان ينظر في كتابه بعين إلى طلبته في المدارس المدنية وبالعين الأخرى إلى مشائخ الأزهر الذين رفضوا محاولته لإدخال العلوم الحديثة في الأزهر مما اضطره إلى إنشاء مدرسة دار العلوم. ولذك اختار في روايته شيخا أزهريا وسماه علم الدين»[٤] وجدير بالذكر هنا أن الكاتب لا يفضل كل عادات الغرب بعين أعمى، بل في كثير من الأحيان يقارن بينهما وبين العادات الشرقية ويفضل عادات الشرقية أخيرا.

هذه الرواية أيضا في صورة رحلة إلى الغرب. ولكن هناك فرق بين رحلة رفاعة رحلة على مبارك. رحلة رفاعة هو رحلة نفسه. ولكن على مبارك اختار للرحلة أشخاص آخرين هم علم الدين وابنه برهان الدين مع سائح إنجليزي. ومن هذا نتضح لنا تطور فن الرواية. لأن رفاعة لا يخلق شخصية، بل يصور رحلة نفسه، ولكن على مبارك يتقدم شيئا ويخلق أشخاصا ومن خلال بيان خوالجهم يتبين لنا أفكاره. وكذلك سمى على مبارك كل فصل من فصوله `مسامرة` حين أن رفاعة سمى فصوله بمقالات على عادة أسلوب الأزهر.

الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث لفرح أنطون

فرح أنطون من المهاجرين الشوام الذين يدينون بالولاء الكامل للحضارة الغربية وأفكارها. وهو أيضا يعتقد ويعبر مرارا بأن المسيحية كانت أوسع صدرا وأكثر تسامحا للعلم والفلسفة من الإسلام.

تتفق هذه الرواية مع الروايات التعليمية في شكلها الظاهري. وهي أيضا على شكل رحلة، ولكن ليست رحلة خارج المجتمع ولا داخله، بل رحلة إلى مدن وهمية. وهم مدينة الدين ومدينة العلم ومدينة المال. صاحب الرحلة هو شاب ناقم على المدنيات القديمة. لأن حقوق الضعفاء فيها مهضومة وبناءها قائم على القوة والعنف.

يلاحظ الشاب أن مدينة المال مملوءة بالضجة ومدينة العلم ساكنة رهيبة ومدينة الدين تتوسط بينهما، فهي ليست ساكنة سكون مدينة العلم ولا تصل في حركتها إلى ضجة مدينة المال. ويحاول الشاب التعرف على أسباب الضجة التي

تسود مدينة المال فيجد أن أسباب الضجة ترجع إلى الخلاف بين أصحاب المال والعمال. فالعمال يرغبون في مشاركة أصحاب المال في الكسب ويطالبون بالضمان الاجتماعي. وبعض منهم يطالبون بتطبيق آراء كارل ماركس في زوال الملكية الفردية وأن يأخذ الكل حسب حاجته الشخصية.

أصحاب الأعمال يرفضون هذه المطالب ويؤمنون بحق الملكية المقدس. ويعلم العمال أن أصحاب الدين أيضا في جهة أصحاب المال بأخذ الرشوة منهم. أما رجال العلم فيتوسطون بين الطرفين، ويطالبون الحكومة بألا تنزل الأقوياء من طبقتهم لتساويهم بالضعفاء. وإنما ينبغي عليها أن ترفع الضعفاء لتساويهم بالأقوياء. وذلك بتعليمهم وتدريبهم ثم تسليمهم المزارع والمتاجر. ولا يرضى هذا الحل أحدا من الفريقين، ويقدم المؤلف في النهاية الحل، وهو القيام على الإخاء والاتحاد وعدم التطرف. «والرحلة بعد تقديمها لهذه الأفكار تخلو من العناصر القصصية تماما، وهي من هذه الناحية أقل قيمة بكثير من حديث عيسى بن هشام بل إنها لا تصل إلى مرتبة ليالي سطيح.»[٥]

الوحش الوحش الوحش أو سياحة في أرض لبنان لفرح أنطون.

هذه الرواية في صورة رحلة سياحية لصديقين. وهما يتنزهان ويعترضان لبعض المشاكل الاجتماعية. فهو في الفصل الأول يحدثنا عن الحشرات التي تفضل الحياة الروحية على المادية وكيف يأكل البشر بعضهم بعضا بدافع الكبرياء فقط. وفي الفصل الثاني يناقش المؤلف فكرة العزلة في الأديرة وكيف أنها تشبع الحاجات الروحية للبشر ولكنها لا تخلو من ضرر. ويحاول في الفصل الثالث تقديم بعض العناصر القصصية بصورة مفتعلة فيسميه `نوادر عن مجانين الحب`. وفي الفصل الرابع يناقش عن المذاهب والأديان. وينتقل في الفصل السادس إلى الحديث عن السل وآخر الآراء في أسبابه وعلاجه. ويستمر المؤلف في استعراض آرائه في هذه المشاكل المتفرقة التي لا تجمعها رابطة إلا رغبة المؤلف في استعراض ثقافته ومعلوماته الغريبة المتنوعة، حتى نصل في الفصل الحادي عشر إلى التقاء الصديقين برجل ذي شعر طويل ويلبس جلد غنم ظنوه وحشا أول الأمر، وهذا يفسر سر تسمية الرواية المفتعلة. والرجل يحدثهم بأن أصل الشر يتمثل في الوحش الكامل في الإنسان. ينتهز الفرصة ليتحدث في الفصل الثاني عشر عن ضرورة الإخاء بين البشر وعن آراء روسو في التربية.

الروايات التاريخية وجورجي زيدان

مساهمة جورجي زيدان في تاريخ تطور الرواية العربية الحديثة ذات قيمة قيمة وتستحق دراسة فريدة. يعتبر عبد المحسن طه بدر روايته ما بين روايتي التعليم والتسلية. وهي من حيث الشكل فوق التعليمية ولكن لم يصل إلى مرتبة الرواية التسلية. ومن رواياته المشهورة فتاة غسان، غادة كربلاء، حجاج بن يوسف، فتح الأندلس، أبو مسلم الخراساني، الأمين والمأمون وغيرها. وقد استعمل جورجي زيدان الأدب لتعليم التاريخ، وكان ذلك بأسلوب رائع فذ. وكانت الطريقة التي شق زيدان طريقة جديدة وجذابة. وقد حاول كثير من الكتاب لمتابعة طريقه في تقديم الروايات التي تجمع بين التعليم والتسلية. وقد قلده بعضهم تقليدا مباشرا.

رواية التسلية والترفيه

إذا كانت الرواية التعليمية قد عبرت عن أهداف الكبار المثقفين، فإن رواية التسلية والترفيه قد اتجهت إلى مجرد إرضاء رغبات الجماهير وأذواقهم فقط. على الرغم ذلك، هذا النوع من الرواية له دور هام في مرحلة تطورها.

وهو الذي مهد الطريق لظهور الرواية الفنية، بأن جعل من الفن الروائي ظاهرة من ظواهر حياة الأدب العربي، وجذب إلى ميدانه أكبر مجموعة من القراء.

كان للمهاجرين الشوام اليد الأعلى في نشر هذا النوع من الروايات. وهم كانوا أكثر تعلقا وتأثرا بالثقافة الغربية من المصريين. ولأن كبار المثقفين والأدباء من المسلمين كان جهودهم مركزة إما في ميدان النضال السياسي أو في ميدان الإصلاح الاجتماعي. وكذلك، كان موضوع هذا النوع في أغلب الأحيان الحب والغرام والمغامرة. منها ما كانت ميول المسلمين تحفظ بعدا متعمدا. وفي كثير من الأحيان نرى أن علماء المسلمين مثل فتحي زغلول هاجموا هجوما شديدا ضد الروائيين والرواية من غير أن يعتبرها فنا من الفنون الأدب، بل نظروا إليها كأنها مكر المستعمرين للاشتغال بها عن القرآن والحديث والعلوم الدينية.

العنصر الثاني الذي انفعل في تشييع هذا النوع هو قدوم الجرائد والمجلات. وذلك أيضا بدأ من أيدي المهاجرين الشوام، وتبعهم المسلمون المثقفون فيما بعد. بظهور الجرائد مثل الأهرام والمقتطف والمقطم وغيرها، كان هناك منافسة فعالية لجذب القراء إليها. واستخدموا كل الوسائل الممكنة لنيل هذا الهدف. وبدأ واحد منها نشر الرواية مسلسلة واجتذب الجماهير إليه، فإذن ليس أمام الباقي إلا تباعه عاجلا أو آجلا، حتى صارت الرواية جزءا لا يتجزأ للجرائد والمجلات في تلك الأيام.

في بداية الأمر كان المؤلفون يخافون أن يصوروا البيئة المصرية، لأن العنصر الهام هو الحب والغرام والمغامرة، فإذا صور الكاتب هذه الظاهرة في مسار مصري، لا شك أنه يثير غضب المحلين. خلاصا من ذلك، هرب الكتاب بالرواية إلى البلاد الأجنبية مثل يابان، أمريكا، فرنسا وغيرها. وكان سبب آخر لذلك لأن معظم المصريين لا يعلمون خارج بلادهم، فلذا في تصوير البيئة لهم الحرية ولا حاجة في دقة التعبير.

كان أكثر المؤلفين من الأجانب، خصوصا المهاجرون الشوام، ولهم علاقة روحية ببلاد الغرب بأنهم مسيحيين. وصورا البيئة الغربية تسلية لأرواحهم وأجسامهم وأفكارهم. ولكن بعد ممر الأيام، خصوصا في فترو ما بين الحربيين، نرى أن أغلبهم كانوا مسريين وأنهم أصبحوا أكثر جرأة في الحديث عن البيئة المصرية.

الروايات التسلية والترفيه المترجمة

الضرورة أم الاختراع، عندما ألح الحاجة التمس الكتاب كل وسيلة، وبدؤوا يترجمون الروايات الغربية إلى العربية. ترجمت روايات عديدة من الفرنسية والإنجليزية والألمانية والإيطالية والروسية وغيرها. «وكانت الكثرة العظمى من المترجمين لا يكشفون ثقافة أدبية ناضجة، ولا يقدرون قيمة الإنتاج الذي يقدمونه، ولا يفهمون معنى الترجمة، وإنما كانوا أشبه بتجار يلبون حاجة السوق، ويقدمون إليه بضاعة فجو أحيانا، ومسروقة أحيانا ومشوهة في أغلب الأحايين»[٦]

مساعي إحياء تراث العرب

حديث عيسى بن هشام لمويلحي

محاولة محمد المويلحي لها قيمة اجتماعية وسياسية. لأنه لما عانت مصر معاناة الاحتلال من الغربيين وحاول المهاجرون الشوام نشر الرواية الغربية، حاول المثقفون المصريون المسلمون أن يجدوا بديلا لكل عناصر أدبية بإحياء التراث العربي القديم. ونتيجة ذلك واضح في الشعر العربي الحديث. ولكن القصة غير واضح المعالم في الأدب العربي القديم. ومن نتيجة هذا

البحث والتدقيق عن شكل أدبي قديم يتلاءم مع حاجاتهم لمواجهة الرواية وجدوا بفن المقامة. وحاولوا إحياءه حتى يسهل عليهم الكتابة من غير أن يتبع الغرب. ومن ثمرة هذه المحاولة `حديث عيسى بن هشام`.

يهدي المؤلف هذا الكتاب إلى شخصيات كثيرة أولا إلى والده ثم إلى الحكيم جمال الدين الذي كان يهدف إلى بعث مجد المسلمين وإيقاظ عقولهم. ثم إلى الشيخ محمد عبده الذي كان يناضل في الإصلاح الاجتماعي وإصلاح اللغة ببعث تراثها القديم ثم إلى الشيخ الشنقيطي الذي كان عالما لغويا كبيرا، وأخيرا إلى الشاعر البارودي. ومن العنوان والإهداء تظهر لنا صلته بالتراث العربي القديم وبزعماء الإصلاح الديني والاجتماعي واللغوي.

هذا الكتاب أيضا ألفت على شكل الرحلة ولكن الرحلة ليس إلى الخارج بل داخل مصر. ومن هذا يريد الكاتب أن يعبر أنه لا حاجة لنا للتقدم الرحلة إلى الخارج بل في داخلنا وتراثنا القديم أيضا منابع ومصادر للتقدم والتطور. وكان هدفه إصلاح المجتمع ليس تعليم اللغة كما كان في المقامة. بطل هذه الرحلة هو عيسى بن هشام، وهو المؤلف نفسه، والباشا التركي الذي بعث من قبره ليدرك مظاهر الاختلاف والتناقض بين مجتمعه القديم والمجتمع الجديد. يقول الكاتب عن هدفه في مقدمة الكتاب: "شرح أخلاق أهل العصر وأطوارهم وأن يصف ما عليه الناس في مختلف طبقاتهم من النقائض التي يتعين اجتنابها والفضائل التي يجب التزامها.

الفصل الأول يحدثنا عن ظهور الباشا لعيسى بن هشام والفصل الثاني عن حالة الشرطة أو البوليس. وهي نقد لطيف عن المعاملة التي تواجهها عامة الناس من جهة الشرطة من مشاكل. وفي الفصل الثالث يقول عن النيابة أو المحامي لأن الناس يعانون مشاكل كثيرة بطموح المحامين. وفي الفصول الأخرى يناقش عن المحامي الأهلي وعن المحكمة الأهلية وعن الطب والأطباء. الفصل الأخير نرى بيانا سطحية عن المدينة الغربية.

الحدث والشخصيات في هذه الرواية يخضع للحدث والشخصيات في الروايات التعليمية. ولكن أسلوبه تعد خطوة كبيرة ومتقدمة إلى سبيل ولادة الرواية الفنية في اللغة العربية. لجأ المويلحي إلى الأسلوب القصصي التصويري الذي يعتمد على تقديم الصور الحية من ناحية والحوار بين الأشخاص من الناحية الأخرى.

ليالي سطيح للشاعر حافظ إبراهيم.

هذا أيضا من نماذج محاولة إحياء التراث العربي القديم لمواجهة الرواية الغربية. ويهدف به أيضا نقد المجتمع وإصلاحه كما في حديث عيسى بن هشام. يعبر الكاتب في مقدمته الإعجاب والولاء إلى المفكرين الذين يؤمنون ببعث التراث الإسلامي القديم مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كما فعل المويلحي. يمدحهما غاية المدح حتى يشبههما بسقراط وأفلاطون.

هذا ا لكتاب يتفق مع حديث عيسى بن هشام من حيث الشكل الخارجي وتأثيره بالمقامة. والرحلة فيهما داخل المجتمع الراوي في ليالي سطيح هو `أحد أبناء النيل` الذي يبدوا واضحا أنه هو المؤلف نفسه. أما الشخصية الثانية فقد اختارها حافظ إبراهيم من التراث الجاهلي، هو شخصية الكاهن الحكيم، `سطيح`.

الجزء الأول من الكتاب يتكون من حلقات منفصلة لا ارتباط بينها. فهو يحدثنا في الليلة الأولى عن أديب بائس وشاعر دهمته الكوارث ودهته الحوادث فلم يجد له عزما ويخرج يتجول على شاطئ النيل ويسمع صوتا يسبح الرحمن. فانطلق إليه فإذا هو سطيح الكاهن قد بعث من

القبر. ويتعرفان وينصرف الأديب بعد نيل الوعد من سطيح على اللقاء في الليلة التالية.

هذا هو محور القصة. كما أن قصة شهرزاد وشهريار محور قصة ألف ليلة وليلة. وفي الليالي التالية يصحب الراوي شخصا بارزا من مصر إلى سطيح ويناقش عن الموضوع الذي يتخصص ذلك الشخص فيه. وفي كل ليلة تتغير المشكلة ويتغير الشخص الذي يصحبه الراوي لمقابلة سطيح. وذلك بقطع النظر إلى الفصول الأخرى. كل فصل من فصول الكتاب قائمة بذاتها ومستقلة، ولا ارتباط بينها إلا وجود سطيح ووجود راوي كما هو حال قصة ألف ليلة وليلة.

أول موضوع يناقش مع سطيح هو أمر الحجاب وظهور المرأة. ولذا يصحب الراوي رجلا عظيما (المراد به قاسم أمين الذي ادعى بترك الحجاب) ويناقش مع سطيح مشكلة الحجاب والسفور ونظام التعليم وأهمية تربية النساء. وفي الليلة الثالثة يصطحب معه شخصية يمثل أديبا شاميا، ويناقش عن الخلاف الذي نشب بين المصريين والمهاجرين الشوام. وفي الليلة الرابعة يتحدث عن الامتيازات الأجنبية، وفي الليلة السادسة يحاول التعرض لشعر شوقي، وينقد شعر شوقي بأنها مليئة بالمعاني الغربية التي ما سكنت في معنى عربي إلا وذهبت بروائه. ونحن نفتقد الرابطة الظاهرية بموت سطيح في الليلة السابعة. والجزء الثاني من الكتاب يشتمل على بيان الليلة الثامنة فصاعدا. ويبقي وجود الراوي كأنها العلاقة الوحيدة بين الجزء الأول والثاني.

لكتاب ليالي سطيح قيمة أدبية وتاريخية. نمكن أن نرى بعض المعايب في الشكل الروائي، لأن أسلوبه أسلوب التقريري ولم يعمد الكاتب إلى التصوير. والشخصيات التي تعرض في الكتاب لا تتمتع بوجود حقيقي وإنما يقتصر حافظ في تقديمها على تحويلها إلى أبواب تعبر عن جانب من جوانب فكرته. والحوار الذي يدور بينها لا دور له في الكشف عن الشخصية أو تطوير الحدث. وقد احتفظ في كتابه كله على الأسلوب المسجع الذي يشبه أسلوب المقامة، وإن كان سهلا بالنسبة إلى كلمات المقامة.

نتائج البحث

كان العصر الحديث عصر التقدم علميا وأدبيا إلا أن مساهمة العرب المسلمين في مجال الرواية قليلة بالنسبة للأمم الأخرى في فاتحة الأمر. لذا حاول الكتاب من الشاميين المهاجرين أن يبدعوا في مجال الرواية العربية وقاموا بإنتاج الرواية العربية وبنقل الآثار الأدبية من اللغات الأجنبية هدفا إلى جذب انتباه شباب المسلمين إلى هذا النوع الجديد من الأدب، وبالتالي إلى اعتناقهم دين المسيحية تدريجيا. وفي نفس الوقت كان العلماء المسلمون يثبطون الأعمال الأدبية وانتقدوا المنتجات الروائية نقدا لاذعا، ودعوا الناس من التحاشي عن الرواية والمبادرات الروائية. وهذا مما حث بعض الكتاب العرب المصريين إلى الدفاع عن الأنشطة الدعوية التي يقوم بها الكتاب الشاميون بأعمالهم الروائية. وعلى طليعة هؤلاء الكتاب حافظ إبراهيم ومحمد المويلحي. ومالا إلى مواجهة هذه المشكلة بكل ذكاء. واعتمدا في كفاح الكتاب المسيحيين على نفس المنوال الذي اتخذوا. وتوصلا إلى أن أحسن الطريق لمواجهة هذه المشكلة هو الأدب نفسه. وواجها الأدب بالأدب والفن بالفن وطفقا يتصفحان كتب تاريخ الأدب وبحثا في تاريخ الأدب العربي القديم عن معادلات للروايات الحديثة العهد بالعرب. واكتشفا أنه كان لدى العرب القدامى لون من الأدب الروائي باسم المقامات. وأثمرت بحوثهما وجود الرواية المتقدمة الموجودة حاليا. وحاولا أن يبدعا رواية رائعة قائمة على التراث العربي ونجحا في تقديم بواكير الأعمال

الروائية بين يدي العرب الخلص. فالنتيجة أن المويلحي كتب حديث عيسى بن هشام وحافظ ابراهيم ليالي سطيح وبهذا تمكنا من التغلب على المحاولات المسيحية الدعوية عبر الإبداعات الروائية، وتحققا النجاح في سعيهما وفي إذاقة الخسارة للكتاب النصارى الشاميين.

نتيجة لذلك، مرت الرواية بمراحل عدة وعبرت نقصان البدايات وتطورت تدريجيا إلى أن ترتقي مراقي صفات الكمال. وبالتالي نمت وأينعت وأثمرت الروايات ذات القيمة الفنية العالية في سماء الأدب العربي، وازدهرت الروايات بأوسع نطاق وتوالت المحاولات الروائية من الكتاب العرب حتى فاق هذا النوع من الأدب باقي الأنواع الأدبية الرفيعة. وأدت محاولتهما إلى شعبية هذا الفن ورواجه بين أوساط الناس وجعلت الرواية تلاقي قبولا حسنا من القراء، وازداد عدد القراء لهذا الفن وفي مرحلة الرواية اللاحقة، شاركت الأديبات أيضا في ترك بصماتهن الخالدة في هذا الفن وليس نصيبهن من الرواية قليلا مقارنة بالكتاب الذكور. وبالجملة، يتضح لنا أن الفضل في رقى وتطور الرواية العربية يرجع إلى حافظ إبراهيم ومحمد المويلحي وإلى كتابيهما المذكورين أعلاه. ومع هذا، تحمل هتان الروايتان معايب ونقائص بين طياتهما على أنهما جاءتا نسختين معدلتين للمقامة. وخليا من بعض لوازم الرواية ومن صفات الكمال للرواية ولا يحصل القارئ على المتعة عند القراءة كما توجد في الروايات الأخرى.

الهوامش

١) عكاوي، د. رحاب. نجيب محفوظ من قوت القلوب إلى جائزة نوبل، ص.٦
٢) طه بدر، عبد المحسن. تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ص. ٦١
٣) طه بدر، عبد المحسن . تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ص. ٦٣
٤) طه بدر، عبد المحسن . تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ص. ٦٩
٥) طه بدر، عبد المحسن، تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ص. ٩١
٦) طه بدر، عبد المحسن. تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، ص. ١٢٨.

المصادر والمراجع

١ طه بدر، عبد المحسن، تطور الرواية العربية الحديثة في مصر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٩٢، ص ٩١
٢ حافظ إبراهيم، محمد، ليالي سطيح، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة٢٠١٠، ص٩٣.
٣ المويلحي، محمد، حديث عيسى بن هشام، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، ٢٠١٣، ص٧١.
٤ الجمالي، سناء طاهر، سورة المرأة في روايات نجيب محفوظ الواقعية، دار كنوز المعرفة العلمية، عمان، الأردن، ٢٠١٠، ص.٤٥
٥ عكاوي ، رحاب، نجيب محفوظ من قوت القلوب إلى جائزة نوبل، دار الفكر العربي، بيروت ، لبنان، ٢٠٠٦، ص.١١
٦ جبريل، محمد، مصر في قصص كتابها المعاصرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢، ص.٣٤.
٧ حسن، محمد رشدي، أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص.٥٦.
٨ ضيف، شوقي، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٨، ص.٧٤.
٩ وادي، طه، الرواية السياسية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ١٩٩٦، ص.٤٩.

الرموز الصوفية والنماذج الشعرية لكبار الصوفيين

زين العابدين- كوكانتشيري
الأستاذ المساعد بكلية الآداب والفنون في تذكار
السيد محمد علي شهاب الحسيني- فرينتالمانا

مقدمة

إن الشعر العربي يتطور وتتنوع مناهجه ونظرياته تبعا لتطور الفكر الإنساني يوما تلو يوم وتعقيد الحياة البشرية من جهة، وتعدد الفنون وتغير الأشكال والرؤى الإبداعية على مر الأزمان والعصور.

وليس لولادة الأدب مكان ولازمان خاص، خصوصا في هذا العصر العولمة، وذلك ان الشاعر أو الكاتب يستطيع أن يكتب ويبدع بصرف النظر عن المكان الذي يكتب فيه فهناك بعض الأدباء كتبوا وأبدعوا في السجون والمنافي وفي أحياء فقيرة ولم يملكوا المكان المطل على البحر أوالمكان الجميل المحفز للكتابة، لذلك ليس هناك ربط بين الرفاهية وجمال المكان وبين اللحظة الإبداعية فجمال البيئة أو قسوتها لها علاقة بإبداعية مايكتب المرء ولكن لابد من توفر الورقة والقلم ولوحة مفاتيح وقليل من الصفاء الذهني والوقت والحس بالمسؤولية وشيء من المحرضات الذاتية.

ففي هذه الأيام العربي قد تولدت هناك آلاف من الأشعار في مختلف البلدان العربية بلسان حاد ينطق ما كان مضمرا في الضمائر، فالأشعار الصوفية لها نفوذ وتأثير في قلوب الملايين.

مفهوم التصوف

تعريفها لغة واصطلاحا

التصوُّف أو الصّوفيّة هي حركة دينية اسلامية انتشرت في القرن الثالث الهجري في العراق ثم انتشرت الى بلاد فارس و مصر و المغرب العربي ثم الى جميع الدول الاسلامية ، تدعو هذه الحركة الى الزهد و العبادة و الحب الإلهي لله تعالى و إخراج الدنيا من القلب و النفس .

اختلفت كلمة العلماء حول التعريف الحقيقي للصوفية وللتصوف اختلافاً كثيراً. في معاجم اللغة تحت مادة (صوف) على عدة معان، منها إطلاق كلمة صوف على الصوف المعروف من شعر الحيوانات.

بالبحث عن كلمة صوفية، توجد اختلاف أهل اللغة في أصلها، أهي جامدة أم مشتقة؟ فهناك رأيان:

الرأي الأول: أنها جامدة، وقال به:

١- القشيري[١]حيث قال: «هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجلٌ صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف، وللجماعة متصوفة، ولا يشهد لهذا الاسم من (حيث العربية قياس أو اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب» [٢]

٢- المقرئ[٣] الذي قال: «تصوف الرجل وهو صوفي، من قوم صوفية، وهي كلمة مولدة، وصوفي جمعها صوفية، وهي كلمة جامدة، لا يشهد لها قياس أو اشتقاق في اللغة العربية».

٣- العروسي[٤] الذي قال: «هو اسم جامد وقع على كل من اجتمع قلبه وقت ذكره» يقصد بذلك ذكر الله.

وفي الاصطلاح:

إن لكل علم من العلوم كالفقه والحديث والمنطق والنحو والهندسة والفلسفة اصطلاحات خاصة به، لا يعلمها إلا أصحاب ذلك العلم، ومن قرأ كتب علم من العلوم دون أن يعرف اصطلاحاته، أو يطلع على رموزه وإشاراته، فإنه يؤول الكلام تأويلات شتى مغايرة لما يقصده العلماء، ومناقضة لما يريده الكاتبون فيتيه ويضل. وفي الإصطلاح توجد آراء مختلفة كما تلي:

١- التصوف هو تجريد العمل لله تعالى، والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهرة، والميل إلى التواضع والخمول، وإماتة الشهوات في النفس .وهذا التعريف قد لا يصدق في الواقع إلا على التصوف في عهده الأول .

٢- و إنما كان نسبة إلى لبسهم الصوف الذي عبر عن الزهد والتقشف وترك التنعم والملذات المباحة .

٣- وبعض العلماء يرى أن التصوف مأخوذ عن الصفاء، أي صفاء أسرارهم أو صفاء قلوبهم أو صفاء معاملتهم لله تعالى، وهو ما يحب الصوفيون التسمي به .

٤- وبعضهم يرى أنه نسبة إلى الصفة التي كان يجلس فيها فقراء الصحابة رضوان الله عليهم في المسجد

٥- فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف.

٦- وبعضهم يرى أنه نسبة إلى قبيلة بني صوفة وهى قبيلة بدوية كانت حول البيت في الجاهلية .

٧- وبعضهم يرى أنها نسبة إلى الصفوة من خلق الله تعالى.

تحدث الامام أبوحامد الغزالي[٥] رحمه الله تعالى في كتابه «المنقذ من الضلال» عن الصّوفيّة وعن سلوكهم وطريقتهم الحقّة الموصلة إلى الله تعالى فيقول: (ولقد علمت يقيناً أنّ الصّوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّةَ وأن سيرتهم أحسن السّيرة وطريقتهم أصوب الطّرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق...ثم يقول رداً على من أنكر على الصّوفيّة وتهجّم عليهم: وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها- وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكليّة عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصّلاة استغراق القلب بالكلّية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلّية في الله) و من العلماء المعاصرين الشّيخ الشعراوي تحدّث عن الصّوفيّة : (الصّوفيّ هو الذي يتقرّب إلى الله، بفروض الله، ثم يزيدها بسنّة الرّسول عليه الصلاة والسلام من جنس ما فرض الله وأن يكون عنده صفاء في استقبال أقضية العبادة فيكون صافياً لله،)[٦]

يقول عبدالكريم القشيري - وهو من كبار أئمة الصوفية القدامى -: «اعلموا أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتسمَّ أفاضلهم في عصرهم بتسمية عَلَم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين، ورأوا ذلك أشرف سمة. ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين، ثم اختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد، ثم ظهرت البدع، وحصل التداعي بين

الفرق فكل فريق ادعوا أن فيهم زاهداً، فانفرد أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[٧]

الرموز الصوفية والنماذج الشعرية

عبد القادر الجيلاني

الطريقة القادرية، هي أحد الطرق الصوفية السنية والتي تنتسب إلى عبد القادر الجيلاني بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي الحسني،

شروط الشيخ المرشد عند الإمام الجيلاني.

قال الشيخ عبد القادر الجيلاني في القصيدة العينية:

وإن ساعد المقدور أو ساقك القضا
إلى شيخ في الحقـــــــيقة بارع

فقـــــــم في رضاه واتبع مراده
ودع كـــــل ما من قبل كنت تسارع

ولا تعترض فيـــــما جهلت من أمره
عليه فإن الاعتـــــــــراض تنازع

ففي قصة الخضـــــر الكريم كفاية
بقتل غلام والكليـــــــــم يدافع

فلما أضاء الصـــــبح عن ليل سره
وسل حـــــــساماً للغياهب قاطع

أقام له العذر الكلـــــــــيم وإنه
كذلك علـــــــم القوم فيه بدائع

لقد أسس الإمام الجيلاني طريقته وفق الكتاب والسنة ووضع لها ضوابط شرعية حتى لا يكثر الشطط والنقصان والتغيير والابتداع ويدعي المشيخة من يقدر ومن لا يقدر ومن يعلم ومن لا يعلم. فوضع الشيخ ضوابط وشروط ينبغي أن تتوفر بالشيخ المرشد الذي يتصدر للإرشاد وهذه الشروط هي :

إذا لم يكن للشـــيخ خمس فوائد
وإلا فدجـــــــالٌ يقود إلى جهل

عليم بأحكام الشـــــريعة ظاهراً
ويبحث عن علم الحقيقة عن أصل

ويظهر للورَّادِ بالبـــــــشر والقرى
و يخضع للمسكين بالقول والفعل

فهذا هو الشيخ المعـــــظم قدره
عليم بأحكام الحرام من الحـــــل

يهذب طلاب الطـــــــريق ونفسه
مهذبة من قبـــــــل ذو كرم كلي [٨]

لقد بين الشيخ في هذه الأبيات بعض شروط الشيخ المربي وهي خمس. فإن لم تتوفر فيه فليس لديه الأهلية للإرشاد وهذه الشروط هي:

- أن يكون عالماً بأحكام الشريعة والدين عالما بالحلال والحرام عالما بحدود الشرع وعالما بالسنة النبوية وعالما بما علم من الدين بالضرورة وهذا معنى قوله (عليم بأحكام الشريعة ظاهراً)
- أن يكون عالماً بعلم الحقيقة والطريقة وعالم بأحوال القلوب والنفوس وطرق تزكيتها وخبير بأحوال السالكين وتدرجهم في الطريق إلى الله ويكون قد أخذ هذا العلم من شيخ مرشد كامل عبر سند متصل إلى رسول الله وهذا معنى قوله (ويبحث عن علم الحقيقة عن أصل)
- أن يكون كريماً سخياً مع ضيوفه والسخاء من صفات رب العالمين ومن خلق الرسول الكريم والصالحين فلا يليق بالمرشد أن يكون بخيلاً، وأن تدوم البسمة على وجهه وان يكون رحب الصدر وهذا معنى قوله (ويظهر للورَّادِ بالبشر والقرى).
- أن يكون متواضعاً للمؤمنين يخضع لهم

بالقول والفعل وهذه الخصلة هي من خصال النبي حيث أمره الله فقال له (وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ)[٩]. وكان الشيخ عبد القادر الجيلاني معروفاً بتواضعه للفقراء وكان يجلس معهم ويطاعمهم ويتجنب مجالسة الأغنياء والكبراء والأمراء والوزراء إلا إذا أراد نصح لهم وهذا معنى قوله (ويخضع للمسكين بالقول والفعل).

- أن يكون ناجحاً في تربية المريدين وتزكية نفوسهم ولن يكون له هذا إلا إذا كان قد زكى نفسه قبل ذلك على يد شيخ خبير بارع وأن يكون قد أذن له بالإرشاد والمشيخة من قبل شيخه وفق سند متصل وهذا معنى قوله (يهذب طلاب الطريق ونفسه مهذبة)[١٠]

ينتشر أتباع الطريقة القادرية في كثير من البلاد أشهرها سوريا وتركيا والعراق والمغرب والجزائر وفلسطين ولبنان وموزمبيق والكاميرون ونيجيريا والصين والاتحاد السوفيتيوغانا وإيران والجزائر والسودان والنيجر ومالي وغينيا وتشاد وأفغانستان وباكستان والصومال وأندونيسيا ويوغسلافيا ومصر وتونس وماليزيا وارتيريا، والهند[١١]

ومن بعض القصائد عند الطريقة القادرية (دائرة الشيخ حسن القره جيواري) يا بائعاً في أرض طيبة عنبرا..

يا بائعاً في أرض طيبـــة عنبرا
بجـوار أحمد لا تبيـــع العنبرا

إن الصلاة على النـــبي وآله
يشـــدو بها من شاء أن يتعطرا

صلوا على خيـــر البرية تغنموا
عشرًا يصلّيها المـــليك الأعظمُ

مَن زادها ربي يفـــــرّج همهُ
والذنب يُعفى، والنفوس تُنَعمُ

بأبي وأمـــــي أنت يا خير الورى
وصلاةُ ربي والســـــلامُ معطرا

يا خاتمَ الرســـل الكرام محمدٌ
بالـوحي والقرآن كنـــــتَ مُطهرا

لك يا رسول الله صدقُ محبـــة
وبفيضها شهِد اللســـانُ وعبّراً

لك يا رســـول الله صدقُ محبةٍ
فاقتْ محبةَ مَن على وجه الثرى

لك يا رســـول الله صدقُ محبةٍ
لا تنتهـــــــي أبداً ولن تتغيراً

صلَّ عليـــــه اللهُ في ملكوته
ما قام عبدٌ في الصـــــلاة وكبّرا

عطروا أفواهكم بالصلاة والسلام
على الحبيب المصـــــطفى

وعلى آله الطـــــيبين الطُهرا
وعلى الصـــحُبُ الكـرام البررا .[١٢]

فالأشعار الصوفية التي تواترت في كتبهم ومؤلفاتهم، احتوت على العديد من المضامين والرسائل العميقة، وكان أهمها التأكيد على أهمية العشق الإلهي، والعلاقة الوطيدة التي تربط الخالق بالمخلوق، وكذلك التسامح مع الأديان والمذاهب الأخرى.

الشيخ أحمد الرفاعي

الطريقة الرفاعية تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعي المولود في قرية حسن بالبطائح في العراق، تقوم الطريقة الرفاعية على العمل بمقتضى ظاهر الكتاب والسنة، ثم أخذ النفس بالمجاهدة والمكابدة، والإكثار من الذكر، وقراءة الورد، وذلك وفق إرشادات الشيخ وتوجيهاته، مع ضرورة التسليم والانقياد له والانصياع لأوامره.

ومن قصائد السيد أحمد الرفاعي، يا من تعاظم حتى رق معناه:

يا من تـــــــعاظم حتى رق معناه
ولا تردى رداء الكبـــــــــر إلاّ هو

تاهوا بحبك أقوام وأنت لهـــــــم
نعم الحبيب وإن هاموا وإن تـــاهوا

ولي حبيب عزيز لا أبـــــــــوح به
أخشـــــى فضيحة وجهي يوم ألقاه

أغالط النـــــــاس طرا في محبته
وفي الأغالـــــــيط سرّ رق معناه

أريهم أنني بغيره ولِـــــــــــــهٌ
وليس يعلم ما في القلب إلاّ هـــــو

قالوا أتنسى الذي تهوى فقلت لهم
يا قوم من هو روحي كيف أنـــــساه

وكيف أنساه والأشيا به حســـــنت
من العجائب ينسى العبـــــد مولاه

ما غاب عني ولكن لســـــت أبصره
إلاّ وقلت جهارا قل هـــــــــو الله

ماذا يقول اللـــــواحي ضل سعيهم
وما تقول الأعـــــــــادي زاد معناه

هل غير أني أهـــــــواه وقد صدقوا
نعم نعم أنا أهـــــــــــواه وأهواه

أستغفر الله إلاّ مـــــــــن محبته
فإنها حسناتي يـــــــــوم ألقاه

فإن يقولوا بأن الحب معصـــــــية
فالحبّ أحسن ما يلـــــقى به الله[١٢]

وهذا الشعر هو الإستعداد الكامل للقاء الله تعالى باالإستغفار والخيرات.

إبراهيم القرشي الدسوقي وقصيدة شراب الوصل

الطريقة البرهانية الدسوقية الشاذلية هي طريقة إبراهيم القرشي الدسوقي، وهناك آلاف من القصائد عن هذه الطريقة، اما قصيدة شراب الوصل للشيخ الامام فخر الدين الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني لها أهمية بالغة لدى الدسوقيين، ويثقون ان فيها إعجاز، وألّفها الشيخ عثمان بإلهام من الله تعالى،

يانـــعم ماطلع الجمال من العمى
نعم الظهور وجل من يغـــــــشاهُ

سـر على كل العـــــظام وإنـه
بظهور غيب الذات ما أفشـــــاه

لايعلـم الثقـلان عنه قـــــــدرما
جهلوا وضلوا في جـــــلى ضحاه

لايبلغ الطـــــــلاب منه بدايـة
أو تفقـه الأملاك ما نجـــــــواه

مامن عبيـــــــــد يرتجيه والـه
إلا رجـــــــــا يوم اللقا يلقـاه

هـو صاحـــب الذكر الرحيم وإنه
سر التنـــــــــاجى ربه رباه

هـو من ثنيـــــات الكمال وإنه
يأبى ثناءاً والثـــــــــنا يأباه

يخشى مجانبة الصـــواب ويتقى
عثرات خوضٍ لو أميط غـــــشاه

هو جـابر وهـو الجـــــــواد وأنه
يسعى إليه الجـــــود كي يرعاه

هو احمـد في قـاب قوسين إنجلى
وله لـواء الحمد ما أســـــــماه

كـرم بـلا كـم ولا كيـــــــفية
كف كـريم أرضه وســـــــماه

هو رحمـة والأمـــهات به اقتـدت
رب رحيـم ربـه ســـــــــماه

هو قـرة الاعيان وهو قـــــرارها
قرت عيـون الكون في مـــــراه

هو ملجأ الشفعاء صاحب سجدة
يوم الزحـام ولا يخيب رجـــــاه

هو آيـة التوحيد جـــل عن السوي
أهل الثنـا المحمـــــــود ما أثنـاه

هو من صفـــــاء الكنـه أعظم آية
هو صفوة والكـون بعض صـــــفاه

هو من أضاء الغيب فانكشف الخبا
حتى غـدوت مغيـــــــباً بضيـاه

هو من عليه الله صـــــلى قـدرما
لاتعلم الاكـوان كـــــــــم أهـواه

هذى نفيحـات ولـــــست بمـادح
من أن يـرام بمـــــــــادح حاشـاه [١٤]

لما كانت الصوفية، في حقيقتها، مذهباً وجدانياً، يُهمل أصحابه الجوانب المادية والمحسوسة بقدر المستطاع ليركزوا على المعنويات والروحانيات، فإنه ليس من العجيب إذاً، أن نجد أن كبار الصوفيين مثل الشيخ محمد عثمان قد عملوا على نقل أحاسيسهم ومشاعرهم من خلال قصائد شعرية عذبة، تخاطب أبياتها القلوب والأرواح، لتحلق بنفوس السامعين إلى عوالم بعيدة وآفاق لا حدود لها.

الإعتراض على الطريقة البرهانية الدسوقية والردود عليها

الطريقة البرهانية هي إحدى الطرق التي لها نشاط بمصر وبالسودان ، ولها انتشار في بلاد عربية وإفريقية وأوربية وغيرها ، ولها كغيرها من الطرق الصّوفية معتقدات وأوراد وموالد وحوليّات، ومركز كبير في عاصمة الخرطوم. ويدعي معارضو هذه الطريقة انها ليست على طريق سوي، ومن ادعاءاتهم:

الأول: إن مما نشرته الطريقة البرهانية مما قاله الدسوقي[١٥]

وكل نعيم إنني منعـــم به
هو لي ملك ومن ثم راضـع

وكل هـــدى في العالمين فإنه
هداي ومالي في الوجـود منازع

أصور مهما شئت من عدم كما
أقدر مهما شئت فهو مـــطاوع

وأفني إذا شئت الأنـــام بلمعة
وأحيي بلفظي ما حـــوته البلائع

وفي البحر لو نادى باسمي حوتُه
أجبت وإني للمـــنادين سامع

إنّ ما ادعاه شيخُ البرهانية إبراهيم الدسوقي هو مما اختص الله تعالى به ، وإنّ منازعة الله الخالق فيه من إدعاء المشاركة في الربوبية ، فالمالك المُدبّر المتصرّف هو الله تعالى والمصوّر من العدم هو الله تعالى (هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذي من دونه) والذي يقدّر مهما شاء ويكون له مطيعاً هو الله تعالى الذي (إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، ولا يستطيع الدسوقي أن يفني شيئاً ، ولا يملك ذلك فضلاً عن أن يفني الأنام جميعاً كما ادّعى في نظمه أعلاه ، ومحيي الموتى هو الله تعالى (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير) ، وأما الحوت في البحر فلم يناده ولن يناديه فهو يسبح ربه كما أخبر الله تعالى عن مخلوقاته بقوله تعالى : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) ، والذي يَسْمَعُ المنادين هو الله سبحانه وتعالى.

إلى أن يقول :

وإن طباق الـــعرش تحت قوائمي
ورجلي على الكرســـــي ثَمَّ تَرَفّعُ

وبيتي ســقف العرش هناك فليكن
مكاني ومن فيضي خلقت المواضع

وأجري على اللوح المــقادير ما أشأ
وبالقلم الأعلى فكـــــــفي بـارع

وكل معاش الخـــليقة تجريه راحتي
لراحتهم جوداً ولـــــست بصـانع

وأمحو لما قد كان في اللوح ثابتاً
وأثبت إذا وقـعت هناك وقـائع

كيف يدّعي أن طباق العرش تحت قوائمه وأن رجله على الكرسي ؟

ثم يزيد في افتراءاته ويدّعي أنه يجري على اللوح المقادير ما يشاء ! إذاً هو لوح ليس بمحفوظ في دعوى شيخ البرهانية. ثم ادّعى أنه يمحو ما كان في اللوح ثابتاً ويضيف إليه بعض الوقائع ! وإن هذا لهو من الكفر بالله تعالى،

الثاني: إن مما نشرته الطريقة البرهانية مما قاله محمد عثمان عبده البرهاني في ديوان «شراب الوصل»[١٦] قوله:

وأحصيتُ أنفاس الخلائق كلها
والكل عـــــندي شاهـق وزفير[١٧]

إنّ هذا الإدعاء هو مما تواطأ عليه كثير من الشيوخ حيث يدّعون أموراً يكون بها لفتٌ لأنظار أتباعهم ، ومن خلالها يتم إحكام السيطرة عليهم ، ولشيوخ التصوف أساليب ماكرة في ذلك قول إسماعيل الولي شيخ الطريقة الإسماعيلية في كتابه الذي سُمِّي «ديوان جامع الشطحات» :

وكل خشاش الأرض يعـــرفني بلا
توسط شخص بل هم تحت طاعتي

وإنّ حكمي في العوالم دائر وصـار
جميع الكون في طي قـــــبضتي

وهنا يدّعي محمد عثمان عبده البرهاني أنه أحصى أنفاس الخلائق كلها وفي ما أورد عمومات أراد بها أن تُصَدّق دعواه، وذلك في كلمة (أنفاس) المضافة لمعرفة، وفي تأكيده بقوله (كلها)، ثم قال : والكل عندي شاهق وزفير ، ويقول أيضاً،[١٨]

إذا ما الأمر كان على رضانا
يكون كلامنا كـافاً ونونـا

إن الذي إذا قال للشيء كن فيكون هو الله سبحانه وتعالى وحده ، ولا يشاركه أحد من خلقه في ذلك ، إلا ما يدّعيه بعض شيوخ المتصوفة من هذه الدعوى العريضة ، قال الله تعالى : (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) وقد قال إسماعيل الولي أيضاً في ديوانه جامع الشطحات :

وألبـــــــسني مولاي حلة قهره
وأيدني دنيا وأخـــــرى لصـولتي

وخيرني في الكون مهما أشأ يكن
فلا أحد غيري يفـــــوز بخلعتي

ويؤيد أتباع الطريقة البرهانية هذا الإدعاء من شيخ طريقتهم محمد عثمان عبده البرهاني ؟ وكيف ساغ لأتباعه وهم يطبعون مثل هذه الكتب التي بها هذا القول الذي هو مشاركة لله تعالى في ما يختص به من ربوبيته وقدرته على كل شيء؟

ويقول أيضاً،[١٩]

ولي كتب الأســـرار أشهد ما بها
وإني عبد والعبـــــــــاد رعيتي

وإن علوم الله في اللـــوح كلها
أطالعها من باب قوتس الحظيرة

يقول شيوخ الطريقة البرهانية أنهم يحيطون بعلم اللوح المحفوظ ..

وقال إبراهيم الدسوقي،[٢٠]

أنا العرش والكرسي واللوح والقلم
أنا الخمرة الصهباء لمن كان شارب

أنا الحب والمحبوب والكأس دائر
وإني ولـيُّ التصريف أنت المخاطب

يدعي أنه العرش والكرسي واللوح والقلم وأنه ولي التصريف،

الثالث: قوله:

مريدي لك البشرى إذا قمت بالوفا
إذا كنت في هـــــم أغثك بهمتي

وإن هذه النتيجة لهي من الأمور الأساسية والأغراض الرئيسة في الدعاوى، إذ المقصود أن يسلّم المريد ويتجه إليه في رخائه وشدته ويدعوه من دون الله ، فهو يقول إذا كنت في هم أغثك بهمتي ، والرب الخالق المعبود يقول : (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ)

و في ديوان شراب الوصل،

أجود على أم لتـــــــــــرحم طفلها
فرحمة من في الكون من بعض رحمتي

ويقول : وأنفخ في روع المــريد فينتقي
جواهر علم الأوليـــــــــن بنفختي

ويقول: تخط يميني محو شقوة تابعي
ومرتعي الكرسي واللـــــــوح خلوتي[٢١]

ويصل البرهاني إلى هذا المقام إذ يقول،

وحدي حد الله والحـــد مطلع
لـدي وما ضلت بذاك سفينتي

فجبريل ميكال عزرء جنـــــودي
في التصريف هم تحت إمــرتي[٢٢]

ويقول ان ميكائيل وعزرائيل من جنوده،

وفي الكتاب نفسه،

والسمـاء عندنا أبـــوابها
لو فتحناها فمـاء منهمر[٢٣]

ومما قال البرهاني:

العرش والكرسي واللوح لي
إرثاً وذا نسباً أراه مـــــــوقراً[٢٤]

والبرهاني يقلد شيخه إبراهيم الدسوقي في افتراءاته على الله من دعاوى الوصول للعرش بل إنه في هذا البيت يدعي أن العرش والكرسي واللوح له.

وقد شرع محمد عثمان عبده لأتباع طريقته أوراداً خاصة كبقية الطرق الصوفية وأوراده التي رسمها لمريديه لا يشاركه فيها أهل طريقة غيره ، ويقول «وهذه الكنوز اختصنا الله سبحانه بها دون غيرنا من أهل الطرق والمسلمين جميعاً من سيدنا آدم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها».

ومن الأوراد التي شرّعها شيوخ الطريقة البرهانية : «الحزب السيفي» ، و»صلاة ابن بشيش» ، و»الحزب المغني» ، و»حزب البحر» ، و»حزب النصر» ، وغيرها ، وللطريقة البرهانية طقوس في إعطاء هذه الأوراد للمريدين والتدرج بها ، وأحياناً يضيفون أسماء أعجمية للأوراد مثل قولهم : (يا دهيائيل ويا مهيائيل ويا عصفهيائيل ويا صفيهائيل توكلوا بعمل كذا وكذا) .

ولقد صدرت فتوى مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في عام ١٣٩٣هـ الموافق عام ١٩٧٤م حكماً بحظر كتاب «بطائن الأسرار» وكتاب «تبرئة الذمة في نصح الأمة» اللذين ألفهما محمد عثمان البرهاني وتضمنت الفتوى الحكم بتكفير مؤلف الكتابين ومن ينتسب إلى هذه الطريقة،[٢٥] ثم تم حظر الطريقة في جمهورية مصر، كما غمز ولمز البرهاني شيوخ الطرق الصوفية الأخرى بأنهم يحسدونه لما وجدته طريقته من انتشار، فقد أصدرت جهات صوفية في مصر التبرؤ من هذه الطريقة والتحذير منها .. وفي هذه القضية كتابات كثيرة وأبحاث لبعض شيوخ الأزهر .

وقد جرت عدة دراسات في هذا المجال منها أطروحة دكتوراه مميزة للباحث الدكتور أحمد بن عبد الصمد محمد الأمين الذي قدمها في تخصصه ، وهي رسالة دكتوراه قُدّمت في كلية أصول الدين بجامعة أم درمان الإسلامية في العام ٢٠٠٤م بعنوان : (الطريقة البرهانية في السودان دراسة وصفية تحليلية) ، وحصلت الرسالة بعد مناقشتها والحكم عليها على تقدير (ممتاز) وكان مشرفها الدكتور عبد الله إبراهيم الشكري ،

وكانت لجنة مناقشتها تتكوّن من الدكتور عبد الله حسن زروق والدكتورة عائشة الغبشاوي ، وهي رسالة علمية وتوثيقية [٢٦]

وهذه الطريقة الدسوقيّة التي تنتشر بشكل خاص في مصر، وتسمى أيضا «البرهامية»، وقد تفرعت إلى فروع عديدة، وينتسب الدسوقيون إلى برهان الدين إبراهيم بن أبي المجد المعروف بالدسوقي، وهو عند الصوفية أحد الأقطاب الأربعة (إضافة إلى الجيلاني، والرفاعي، والبدوي)، ويزعم أتباعها أنها خاتمة الطرق الصوفية وأكثرها انتشارا في جميع أرجاء العالم، ولد الدسوقي في شعبان سنة ٦٣٣هـ، وتوفي في مصر سنة ٦٧٦هـ، وهو كبقية شيوخ الصوفية ينسب نفسه إلى آل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، وإلى أبناء الحسين بن علي رضي الله عنهما، وشيخ الطريقة في مصر هو محمد علي عاشور.

محمد بهاء الدين شاه نقشبند

الطريقة النقشبندية هي واحد من أكبر الطوائف الصوفية والتي تنتسب إلى محمد بهاء الدين شاه نقشبند واشتق اسمها منه، ومن ثم عرفت به،

قال حسنين المنفلوطي عنه[٢٧]

بدأت ببســـم الله والحمد ثانيا
لأفتح باب الجـــود غيثا أماميا

وصليت بالـــثاني دواما مسلما
على خير إنســـان وقلت مناجيا

إلهي أتيت الـــباب بالذل عانيا
فحقق بـــسر الذات منك عطائيا

وبالقلم الأعـــلى ولوح ورفرف
كذا بكرام الـــبر رقق حجابيا

وأيضا بأملاك ســمت في دنوها
ولا سيما جبريل ذو الفضل ساميا

بجاه إمام الأنبـــياء وفخرهم
ومن جاء يروي بالـــهداية صاديا

بمن صاحب المختار في الـــغار ثانيا
وأفضـــــــلنا طرا قريبا ونائيا

بقربة ســـــلمان بنسبة قاسم
أبن لي من الأســـرار ما كان خافيا

وأيضا بأصـــــحاب وبالآل عدة
ولا ســـــيما الكرار ذو العز وافيا

بنجليـــــه فرج كل كرب ألم بي
وزين بزين العـــــابدين عواليا

بســـــر إمام باقر العلم أسقنا
ذلالا من الأنـــــوار للكل طاميا

بمن جمع البحرين في العلـم قد سما
فذا جعفر المشهور بالصـــدق ناجيا

بسكرة بســـــطام بصفوة من دعي
بغوث الهـــــداة الواصلين المواليا

أبو الحسن الخرقان هو الفرد في الملا
بفارمـــــــدي للمعارف هاديا

أب لـــــــعلي حاز كل فضيلة
بديمته الهطلاء يســـــر مراديا

بسر الهمام الغوث يوســف ذو الوفا
هو الهمداني رب أحســـن جزائيا

وبالغجدواني القـــطب عبد لخالق
يكون به الخلاق للخـــــلق كافيا

وبالروكري عارف بحـــــقائق
بمحـــــمود الإنجير فغنوي داعيا

بخـــــوجا علي في المحبة قد بدا
أهيم به بحضـــــرة الحب فانيا

بابا السماسي مـــــحمد الرضا
لقد كان عن غير الحـــقيقة ناسيا

كذا بكلال ســـيد القوم من غدت
معارفه العلـــــيا تفوق الرواسيا

ومن جاءنا بالـــــسر ذاك محمد
هو النقشبندي القطـب حاز المعاليا

بحق عـــلاء الدين ذي النور والبها
محمد العطار عطر فؤاديا، الخ...

فبلغ بهم قصـــدي وزدني مكارما
وأشهدني نور الشـموس الضواحيا

بأسرارهم نور بصـــــــائر قلبنا
وافتق لنا الأرتاق وارفـــــع لوائيا

فهذي جنود الله وصـــفوة الملا
وأسيافه العليا تحاكي الضـــواريا

فحقق بهم روحي ومـــهجتي التي
تناديك يا الله فاحســـن ختاميا

وصلي على المختار ما هبت الصبا
صلاة مع الأنفاس تحـــكي الغوانيا

وسلم وشرف كل وقـــت ولمحة
على خير مـــبعوث إلى الكل هاديا

كذاك على الأصـحاب والآل كلهم
وبارك كذا وامنـــن وسدد مقاليا

وسامح بفضـــــل يا كريم لناظم
سمى بني الزهـــراء والطف بحاليا

وأكرم جميع المســـــلمين إناثهم
وذكرانهم طرا مطيـــــعا وعاصيا

وأحسن شئـــوني والعواقب إنني
عبيد لأوزار نـــــــزيل الموالیا

وأيد جنود الله مـــــا قال قائل
بدأت ببسم الله والحـــمد ثانيا [٢٨]

وهذه القصيدة هي التوسل، وتتميز النقشبندية بأنها أصل دون فروع، إذ استمرت طريقة واحدة كما بدأت، لم تتجزأ عنها طرق أخرى مثل الشاذلية التي ضمت ١٥ طريقة.

الطريقة النقشبندية لها تأثير ونفوذ وإسهامات كثيرة فى مجال الأدب العربي. لا تحظى الطريقة النقشبندية بأتباع كثر في مصر كما للشاذلية والرفاعية وغيرها، إلا أنها موجودة وبقوة في أسوان والأقصر وبعض محافظات الصعيد وأعداد قليلة من المريدين في الوجه البحري.

الشيخ التجانى

الطريقة التجانية تنتسب إلى الشيخ التجانى، ويوجد في مصر آلاف من أتباع هذه الطريقة، وفى خارج القاهرة انتشرت الطريقة فى مصر العليا ابتداء من الخمسينيات فصاعداً فى أسيوط وقنا وضواحيها وذلك بفضل أعمال الدعاية التى قام بها الحجاج التجانيون القادمون من شمال وغرب أفريقيا، يعتقد أنه فتح الله على الشيخ التجانى الفتح الأكبر برؤية محمد صلى الله عليه وسلم يقظة ، ولقنه رسول الله صلى الله عليه وسلم الورد اللازم للطريقة.

القصائد التجانية

ومما هو مرسوم على جدران الزاوية التجانية بفاس من الأمداح الشعرية قول أبي العباس أحمد السوداني الشنجيتي.

إلى أحمد التجان وجهت رغـــبتي
وما ضاق من أمري وما قل من صبري

وللمصطفى وجهته وبـــــوجهي
تشفعت كي أعطى السلامة من ضري

فمن فضله أرجوه يعطف عطـــفة
ويدفع عن الضر من حيـــث لا أدري

ويدفع عني العسر باليســـر عاجلا
ويفتح لي قلبي ويشرح لي صـــدري

ومن نظم الشريف الأديب الفاطمي السقلي.

زر ذا الضريح وصل في محرابه
فقبول أعمال الورى أحـرى به

واذكر به مولاك واتل كـتابه
واعمل بما قد نص في إعرابه

وبه فصل على النبي وآله
أهل العلا وكذا على أصحابه
واجعل وسيلتك التي يسمو علا
هذا الضريح بها على أضرابه
ذاك التجاني أحمد قطب الهدى
بحر الندى للوفد من طلابه

ومن نظم أحمد السفياني الحسني.

بشرى لمن أم في المحراب بشراه
إن كان محتسبا لله بشراه
أقام وجهته لله خالصة
وكان في سره ما يرتضي الله
أحيا طريقة من أحيا الظلام ومن
تورمت في رضا الإله رجلاه

ومن قصيدة الصالح العربي بن السائح:

هذا المقام على تقى من الله
قامت دعائمه بالله لله
تاج المعالي التجاني زان بهجته
بإذن طه، إمام صفوة الله
فارتع رعاك الله إن مررت به
في روضة من جنان الأنس بالله
واحضر به ذاكرا لله في أدب
واشكر مولاك واشهد منة الله

ومن قول الأديب الفقيه السيد علال بن شقرون.

مقام الخير مفتاح الفلاح
وباب الرشد ينوع الصلاح
مقام الخاتم المولى التجاني
أبو العباس ذو الشرف الصراح
سليل المصطفى مولاي أحمد
إمام الأولياء بحر السماح
تأدب إن دخلت إليه واخضع
لتاج العارفين بلا جناح

ومن نظم الأديب الحاج عبد الكريم بنيس:

هذي الزواهر قد حلت بسعداها
يمنا وذا المسجد الإبريز واتاها
ببقعة شرفت بالختم قدوتنا
مولاي أحمد غوثٌ شيخه طه

ومما هو مرسوم في وجه ذلك الجدار قول أبي بكر محمد الغالي السنتيسي المكناسي.

هذا المزار فخذ للقلب مثواه
وابشر بنيلك ما ترجو وتهواه
وابسط يمينك والأخرى قبالة من
مقامه المختار مأواه
ذاك التجاني أبو العباس سيدنا
ملاذنا أحمد بشرى بلقياه[٢٩]

إن كل زاوية من زوايا الطريقة أو مسجد من المساجد به مسئول عن تربية الإخوان والمريدين بالتوجيه والإرشاد ، والمذاكرة فى أصول العلوم ، ومدارسة القرآن وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتناولها بالشرح والتفسير.

وفى كثير من الزوايا توجد كتب فى الفقه والحديث والتفسير وكتب الطريقة ، وكذا مجلة طريق الحق التى كانت تصدر حال حياة الشيخ محمد الحافظ.

فهم يكونون مجتمعاً إسلامياً مترابطاً يقوم على الحب والإخاء ، والتعاون على البر والتقوى ، والتراحم فيما بينهم ، ونبذ التحاسد والتباغض والخلاف ، يتخذون من رسول الله صلى الله عليه وسلم الأسوة والقدوة ، فمهّمتهم تعميق المفاهيم الإسلامية الصحيحة وبثها فى أسماع المريدين بصورة سهلة يسيرة يفهمها الجميع.[٣٠]

وبالإجمال، فقد بينا أن الشعر الصوفي عرف عدة أطوار في القديم والحديث، ففي القديم ارتبط التصوف بشعر الزهد وشعر المتصوفة السنيين، لينتقل بعد ذلك إلى شعر المتصوفة الغلاة أو المتصوفة الفلاسفة. وإذا كان الشعر الصوفي في القديم من نظم المتصوفة، فإن الشعر الصوفي في العصر الحديث والمعاصر من نسج الشعراء المبدعين الذين صاغوا قصائد صوفية في إطار تجارب كلية أو جزئية أو في شكل استشهادات تناصية موحية أو في شكل مستنسخات تناصية وظيفية وغير وظيفية.

ويتضح لنا مما سبق، أن المتصوفة والشعراء على حد سواء استعملوا الكتابة الشعرية للتعبير عن تجاربهم العرفانية وأحوالهم الذوقية ومجاهداتهم النفسية ومقاماتهم الباطنية.

الهوامش

١) سهو عبد الكريم النيسابوري، الصوفي الزاهد، شيخ خراسان وأستاذ الجماعة الصوفية، ومصنف كتاب "الرسالة القشيرية»،) توفي سنة ٤٦٥ ه/ ١٠٧٢ م، للمزيد عن ترجمته، انظر: السمعاني، الأنساب، ج ٤، ص ٤٨٢ . السبكي، طبقات، ج ٥ ص ١٥٣ .المناوي، زين الدين محمد بن عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ٥ أجزاء، تحقيق، محمد أديب الجور، (بيروت، دار صادر، ط ١٤٢٠ ،١ ه/ ١٩٩٩ م)، ج ٢، ص ١٨٦ . ابن العماد، شذرات، ج ٣، ص ٣١٨ ، ألفا، رونيئيلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جزءان، راجعه، جورج نحل، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١- ١٤١٢ ه/ ١٩٩٢ م)، ج ٢، ص ٢١٥

٢) القشيري، الرسالة، ص ١٥١

٣) هو أحمد بن محمّد بن عليّ شهاب الدّين أبو العبّاس الخطيب الفقيه اللّغويّ الفيُّومي المُقْرِيء الشّافعيّ المصريّ ثمّ الحمويّ.من أعلام القرنَ الثامن الهجري،صاحب (المصباح المنير في غريب الشّرح الكبير) في اللّغة. نشأ بفيُّوم مصر حيث تلقّى علومه الأولى واشتغل وبرع في العربيّة وكان له اتّصال بأبي حيّان محمّد بن يوسف النّحوي الغرناطي (ت:٧٤٥ه)،فعنه أخذ الفيُّومي علوم اللّغة العربيّة،كما اطّلع على كثير من المعارف العربيّة،ودرس القراءات وتبحّر في الفقه الشّافعي،كما كان خطيباً بارعاً. ارتحل عن الدّيار المصريّة إلى حماة فاستوطنها،ولمّا أنشأ صاحب حماة الملك المؤيّد إسماعيل عماد الدّين الأيّوبي الملقَّب بأبي الفداء (٦٧٢ - ٧٣٢ه = ١٢٧٣ - ١٣٣١م) جامع الدَّهْشَة في شعبان سنة ٧٢٧ه ندب الفيُّومي إلى الخطابة فيه،وقد كان إماما فاضلاً عارفاً بالفقه واللّغة شافعيّ المذهب.

٤) هو الشيخ أحمد بن موسى بن داود أبو الصلاح العروسي الشافعي الأزهري، وقد عرف بالعروسي نسبة إلى بلده منية عروس (جاء في القاموس الجغرافي أن منية عروس اسمها الصحيح: منيل عروس، وهي من القرى القديمة التابعة لمركز أشمون جريس من أعمال المنوفية، وهي تقع على فرع رشيد في مقابل ناحية لاقطا الواقعة جنوب بني سلامة على بعد ساعة من القناطر الخيرية). التي ولد بها سنة ١١٣٣ه/١٧١١م، وظل بها حتى شب عن الطوق وتعلم القراءة والكتابة في كتاتيبها المختلفة، ثم وصل إلى القاهرة ليلتحق بالجامع الأزهر، فسمع على الشيخ أحمد الملوي الصحيح بالمشهد الحسيني، وعلى الشيخ عبد الله الشبراوي الصحيح والجلالين، وعلى السيد البليدي البيضاوي في مدرسة الأشرف برسباي .

وقد أنجب الشيخ أحمد العروسي السيدة فاطمة العروسية التي توفيت ليلة الخميس سابع عشر رجب سنة ١٢٠٥ه/ ١٧٩٠م ودفنت بمقابر السادة العروسية التي تقع بالجهة الجنوبية الغربية من المسجد، وابنه الشيخ محمد العروسي الذي تولى مشيخة الأزهر سنة ١٢٣٣ه وتوفي سنة ١٢٤٥ه/١٨٢٩م، وابنه الشيخ مصطفى باشا العروسي الذي تولى المشيخة سنة ١٢٧٠ه/١٨٥٢م، واستمر بها حتى توفي في جمادي الأولى ١٢٩٣ه/ ١٨٧٦م وهو أول شيخ يعين للأزهر من الشافعية برتبة باشا ويلقب بصاحب السعادة والفضيلة معاً.

(محمد الجهيني، أحياء القاهرة القديمة وآثارها الإسلامية: حي باب البحر، القاهرة: دار نهضة الشرق، ٢٠٠٠، ط١، ص ١٩١- ١٩٢.)

٥) أبو حامد محمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الصوفي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري، (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨م - ١١١١م). كان فقيهاً وأصولياً وفيلسوفاً، وكان صوفيّ الطريقة، شافعيّ الفقه إذ لم يكن للشافعية في آخر عصره مثلَه. ، وكان على مَذهب الأشاعرة في العقيدة، وقد عُرف كأحد مؤسسي المدرسة الأشعرية في علم الكلام، وأحد أصولها الثلاثة بعد أبي الحسن الأشعري، (وكانوا الباقلاني والجويني والغزّالي). لُقّب الغزالي بألقاب كثيرة في حياته، أشهرها لقب "حجّة الإسلام"، وله أيضاً ألقاب مثل: زين الدين، ومحجّة الدين، والعالم الأوحد، ومفتي الأمّة، وبركة الأنام، وإمام أئمة الدين، وشرف الأئمة.كان له أثرٌ كبيرٌ وبصمةٌ واضحةٌ في عدّة علوم مثل الفلسفة، والفقه الشافعي، وعلم الكلام، والتصوف، والمنطق، وترك عدداً من الكتب في تلك المجالات. ولد وعاش في طوس، ثم انتقل إلى نيسابور ليلازم أبا المعالي الجويني (الملقّب بإمام الحرمين)، فأخذ عنه معظم العلوم، ولمّا بلغ عمره ٣٤ سنة، رحل إلى بغداد مدرّساً في المدرسة النظامية في عهد الدولة العباسية بطلب من الوزير السلجوقي نظام الملك. في تلك الفترة اشتُهر شهرةً واسعةً، وصار مقصداً لطلاب العلم الشرعي من جميع البلدان، حتى بلغ أنه كان يجلس في مجلسه أكثر من ٤٠٠ من أفاضل الناس وعلمائهم يستمعون له ويكتبون عنه العلم.

٦) ٪D٨٪٨٥٪.com/٪D٩.ttp://mawdoo٣ D٩٪A٧٪D٨٪_٨٨٪D٩٪٨٧٪D٩٪_A٧ D٨٪٨٤٪

٧) الرسالة للقشيري (ص٧)

٨) الشيخ عبد القادر الجيلاني، السير والمساعي ص٢٠٨

٩) سورة الحجر، آية ٨٨

١٠) الغنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبدالقادر الجيلاني بتحقيق فرج توفيق الوليد ج٣ ص ٤

١١) جغرافية الباز الاشهب ، د.جمال الكيلاني ، المنظمة المغربية للثقافة والعلوم ، ٢٠١٤ ، ص ١٢٢

١٢) blogspot. .http://sheikhhassan١ html.٦٥_blog-post/١١/٢٠١٥/in

١٣) http://sheekhalarab.blogspot. html.٣١٥٩_blog-post/٠٣/٢٠١٢/in

١٤) فخر الدين الشيخ محمد عثمان عبده البرهاني، قصيدة :يانعم ماطلع الجمال من العمى ،من ديوان شراب الوصل، topic-com/t١٧٥.http://elmostfa.yoo٧

١٥) الدسوقي ، ديوان ابتسام المدامع، طبع الطريقة البرهانية ص ٢٩٥ -٢٩٧

١٦) شراب الوصل، ص٤٥

١٧) الدسوقي ، ديوان ابتسام المدامع، طبع الطريقة البرهانية ص ٢٩٥ -٢٩٧

١٨) نفس المرجع، ص٢١٨

١٩) نفس المرجع، ص ٤

٢٠) ديوان ابتسام المدامع" ص٢٧٨ ، جوهرة الدسوقي ص٣٨٩

٢١) نفس المرجع، ص٣

٢٢) نفس المرجع ص٩

٢٣) نفس المرجع ص٦٦

٢٤) نفس المرجع،ص١٢١

٢٥) مجلة اللواء الإسلامي بتاريخ ٢٠ و٢٧ محرم ١٤٠٩هـ ،

٢٦) د. عارف بن عوض بن عبدالحليم الركابي، الطَّرِيقَة البُرْهَانِيَّة الدُّسُوقِيَّة في ميزان النَّقْد العِلْمي، خمس مقالات موجزة في التعريف بالطريقة البرهانية الدّسوقية- نشرت ضمن مقالات عمود (الحق الواضح) بصحيفة (الانتباهة) بالسودان ٢٣ -٣٠ محرم ١٤٣٦هـ

٢٧) هو من تلاميذ اسماعيل النقشبندي رضي الله تعالى عنه

٢٨) http://aboabdo.ahlamontada.com/ topic-t١٣

٢٩) أحمد بن العياشي سكيرج، قصائد منقوشة على جدران الزاوية بفاس- مختارات من قصائد منقوشة على جدران الزاوية التجانية الكبرى بفاس لبعض كبار رجالات الطريقة، وهي مأخوذة من كتاب "كشف الحجاب عمن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب" .
-٤٢٦/http://www.tidjania.fr/amdah ٢-jodran-fes

٣٠ أحمد محمد الحافظ التجانى الطريقة التيجانية في مصر، اعلام واخيار الطريقة التيجانية يوليو ٩, ٢٠١٤

قائمة المصادر والمراجع

- أولا- القرآن الكريم
- ثانيا- الكتب العربية
- ابن العماد، شذرات، ج ٣، ص ٣١٨ ، ألفا، رونيئيلي، موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، جزءان، راجعه، جورج نحل، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١- ١٤١٢ ه/ ١٩٩٢ م)، ج ٢، ص ٢١٥
- أبو الحسن الشاذلي لعلي سالم عمار، ج١، ص٧٧.
- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، طبعة ليدن، ١٩٦٠م، ص: ١٤١؛
- أبو نصر السراج: اللمع، طبعة دار الكتب الحديثة ١٩٦٠م، ص:٢٨٣؛
- أحمد عبدالمنعم عبدالسلام الحلواني: الإيمان والروح - مطبعة البابي الحلبي - القاهرة ١٩٤٧.
- أحمد قبش، تاريخ الشعر العربي الحديث، بيروت: دار الجليل ١٩٧١.
- أسامة علي زين العابدين، المرجعية الإجتماعية والممارسة الديمقراطية في إفريقية المعاصرة،
- الدكتور الشيال، أعلام الإسكندرية ، ص١٦٩.
- أم المؤمنين السيدة خديجة الكبرى - المؤلف - القاهرة ١٩٧٩.
- ماجد الحكواتي، عدنان جابر، الأمانة العامة للمؤسسة - مختارات من الشعر العربي في القرن العشرين،الجزء الثالث، الكويت ٢٠٠١، راجعه عبد العزيز جمعة- ص.٥٢٦
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن الأنصاري (ت، ٢٩٦ ه/ ١٥١٩ م). نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية في التصوف»، ٤ مجلدات ، ضبطه وصححه، الشيخ عبد الوارث محمد علي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١- ١٤٢٠ ه/ ٢٠٠٠ م.
- الدكتور توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، ص٣٧، نقلاً عن (خطط المقريزي)، ج٢٤، ص٢٧٣
- التصوف من وحي القرآن والسنة - القاهرة ١٩٦٣.
- عمار علي حسن، التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي،
- د.جمال الكيلاني ، جغرافية الباز الاشهب ، المنظمة المغربية للثقافة والعلوم ، ٢٠١٤ ،
- عبد الصمد زين الدين، الجواهر الصمدانية، ص٣٣
- الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمّد عويصة، الطبعة الأُولى، بيروت - لبنان ١٩٩٧.
- حسن كامل الملطاوي - شاعر الأولياء الشيخ علي عقل رضي الله عنه - مطبعة السعادة - القاهرة ١٩٦٨.
- حسن كامل الملطاوي: حديث في التصوف - مطبعة مصر القاهرة ١٩٦٠.
- حمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٩، ج (١٦)، ص (٧٦)
- عمار علي حسن، حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر -
- د. جمال سلامة علي : كتاب «من النيل إلى الفرات.. مصر وسوريا وتحديات الصراع العربي الإسرائيلي « الناشر دار النهضة العربية، ٢٠٠٣، ص ٣٠
- د. شوقي ضيف: العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، ط ٢ ، ص:١٠٩؛
- د. علي جميل مهنا: الأدب في ظل الخلافة العباسية، الطبعة الأولى ١٩٨١، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، ص:١٧٣؛
- د.مدحت الجيات، شعر الفصحى في مصر الآن، دار غراب للنشر والتوزيع
- د: أحمد عبد السلام، العولمة وتبعتها على اللغة العربية، في موقع:www. Majma. Org. Jo
- رسول الله في القرآن الكريم - دار المعارف - مصر ١٩٧٢.
- زيدان، يوسف، الفكر الصوفيّ بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفيَّة، الطبعة الثانية، القاهرة - مصر ١٩٩٨
- زين الدين محمد بن عبد الرؤوف، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ٥ أجزاء، تحقيق، محمد أديب الجور، (بيروت، دار صادر، ط ١٤٢٠ ،١ ه/ ١٩٩٩ م)، ج ٢، ص ١٨٦
- سعيد عبد الله، عبد الرازق يوسف (٢٠٠٤).دور جمال عبد الناصر في السياسة المصرية. العربي للنشر والتوزيع. صفحة ٤٨٨
- طبقات الشعراني، ج١، ص١٧٦.
- أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تأليفص٢٧، دار الكتب العلمية، ط٢٠٠٣.
- أ/د عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر، نشأتها ونظمها، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د ت، (ص ٨٧- ٨٩ ، ١١٧ – ١٢٤)
- عاشوا في خيالى - عبد الوهاب مطاوع - الدار المصرية اللبنانية - ISBN ٩٧٧-٠١-٦٢٢٤-٨

شاعرية عبد الرحمن المولوي الأريكلي وتقديرها

د. حارث الأشعري
الاستاذ المساعد ، قسم اللغة العربيّة ، جامعة كيرلا

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه برضى الله أما بعد فإن من إنتاجات هذه البقعة الأرضية أي في ولاية كيرالا في القرن العشرين الشاعر الشيخ عبد الرحمن الأريكلي الذي كان شاعرا متميزا بشعره الجميل في جميع المجلات العلمية، مما يجدر بالذكر أن ديوانه مشهور في العالم العربي ومطبوع من الدول العربية مرتين، هذا الفضل يتميز بهذا الشاعر المليباري فقط.

ولادته ونشأته

ولد عبد الرحمن محمد أحمد المعروف بالأستاذ الأريكلي ١٣ من يوليو سنة ١٩٣٧ م في أسرة شريفة تتمتع بالعلم والشعر بقرية مويفوت[١] من مقاطعة كاليكوت في ولاية كيرالا. تلقى العلوم الابتدئية الدينية من أبيه أحمد مسليار الذي كان من العلماء البارزين في عصره وكان شاعرا قديرا وأديبا عربيا أيضا. عاش في ميدان الشعر فنظم قصائد عديدة وقدّم إسهامات عديدة في الشعر العربي بأغراضه المتنوعة كالمدح والرثاء والهجاء وتنفجر عبقريته في مدح الرسول صلى الله عليه وسلّم. وقد قيل: «لو كان البحر مدادا لتعبيرات شاعر فحل لنفذ البحر قبل أن تنفذ، خصوصا عندما تكون عن شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم»[٢]

دراساته

بعدما قضى عدة أعوام في حلقات المساجد عند العلماء الذين فاقوا في العلم والدين في زمنه أمثال الشيخ أحمد الشيرازي وكنجيتي مسليار وعبد العزيز المسليار وعبد الله مسليار المعروف بكيزني وغيرهم من العلماء الشهيرين،»بعد الدروس الابتدائية التحق بالمساجد وتعلم نحو عشر سنين ومعظمها تحت العالم الشهير محمد الشيرازي في «نادابرم» والتحق بدار العلوم العربية بوازكاد»[٣] ولكنه لم يكمل دراسته فيها لأسباب ذاتية واعتكف عند الشيخ أحمد الشيرازي وكنج عبد الله مسليار معظم أيام الدراسة في سبيل العلم.

اختار ميدانه العلمي مدرسا وخطيبا وقاضيا لمختلف المساجد إلى أن تشرفت الكلية الرحمانية بكدميري لحضوره الميمون سنة ١٩٧٣م، ومازال محاضرا فيها حوالي نصف قرن إلى أن وافاه الأجل سنة ٢٠٠٥م. كان الشاعر صاحب خلق عظيم وكان يحب الصبيان والأطفال ويكرم من علوا في سنه ويجامل الناس في تواضع وفي أحسن وجه ويدل عليه خطاب الناس معه بكلمة « أور» كلمة

تكريمية خطابية عند أهالي شمال كيرالا بمعنى الشيخ العظيم.

إسهاماته في الشعر العربي

إن الشاعر الأريكلي قدّم إسهامات عديدة في الشعر العربي بأغراضه المتنوعة، وانفجر عبقريته في مدح الرسول صلى الله عليه وسلّم تلبية لنداء أقصى حبه بالنبي صلى الله عليه وسلم. وسالت أنهار من سيل شاعريته باكيا على وفيات الأعيان من العلماء والأمراء.

١) الجوهر المنظم في سيرة النبي المكرم

الجوهر المنظم في سيرة النبي المكرم ديوان شعري هو خير شاهد على عبقريته في فن الشعر العربي والمديح النبوي، في الواقع هو عبارة عن قصيدة طويلة من بحر الطويل بأسلوب سهل وطريق ميسر مختصر في الصورة الشعرية الرائعة. ونمكن أن نعدها من أجلّ إسهامات علماء الهند في المديح النبوي كما أن هذه من أهم عطية علماء مليبار في الفن الشعري والأماديح النبوية.

وكتب الأديب العربي من الهند المرحوم الشيخ أبو الحسن علي الندوي رئيس ندوة العلماء السابق تقريظا لهذا الديوان وصفه قائلا « وقد اطلعت على الديوان وتصفحت صفحاته وأبياته الشعرية فاذا هو ديوان شعر عربي يشير إلى أن صاحبه يتمتع بوجدان شعري جيد وذوق أدبي رفيع، وله ملكة في النظم ويتمكن بها من نظم الأحداث والوقائع بكل سهولة وبلغة عربية رشيقة وأسلوب شعري جميل. وقد أعجبت بأبيات من قصائده الطويلة حيث أنها مصوغة في قالب الشعر العربي الخالص وعلى غرار شعراء العربية الذين لا يفارقهم روح الموضوعية والهدف الأسمى في رحلاتهم الشعرية في أي حال».

إن الشاعر يقسم هذا الديوان إلى ثلاثة أجزاء تحت عناوين شتى. أما الجزء الأول مشتمل على تسعة مواضيع من تقديم الكتاب إلى شكاية قريش له صلى الله عليه وسلم إلى أبي طالب. الجزء الثاني مشتمل على ثمانية عشر بابا من عرض قريش لمطالب عليه صلى الله عليه وسلّم إلى هجرة الصحابة إلى المدينة.الجزء الثالث مشتمل على هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى اختتام القصيدة. يقول الشاعر في مقدمة الشعر

كتاب مفيد نافع كل مبتدي
يطالع في هدي النبي محمد.

٢) الدر المنضد في كمالات النبي صلعم

هذا الديوان الشعري يشتمل على شمائل الرسول صلى الله عليه وسلم. أخد الشاعر مواضيع مثل كمالاته صلى الله في النسب، كماله صلى الله عليه وسلّم في روحه الشريف، كماله صلى الله عليه وسلّم في صفات جسمه، كماله صلى الله عليه وسلّم في عقله وقلبه, كماله صلى الله عليه وسلّم في القوة الجسمية عظمة خلقه صلى الله عليه وسلّم.

للشاعرالأريكلي أثار قيمة فى المدح هي الجوهر المنظم في سيرة النبي المكرم والدر المنضد في كمالات النبي صلى الله عليه وسلّم.أن الأشعار المدحية في صورة عامة، يتجاوز فيها الشعراء الحدود في الوصف والمدح حيث أنهم يبلّغون النبي إلى مناصب الإله والأرباب، ولكن شاعرنا الأريكلي لم يمسه نصب ولا سقم في هذا الصدد بل نظم سيرة النبي حسب ما اطلع عليه من الكتب المقررة الصحيحة كزاد المعاد لإبن قيم الجوزية وتهذيب سيرة إبن هشام ونور اليقين في سيرة السيد المرسلين. ونرى في أشعاره المدحية ألوانا قصصية وتاريخية وفيها ذوق القصة وألفاظها موسيقية ومعظم سطور هذا الديوان يختتم بحرف «الدال».

يقول الشاعر في بداية هذه القصيدة

أقول كمالات النبي كثـــ يرة
وإحصاؤها صعب على كل مقصد

٣) الجمان المنظم

«قصيدة طويلة نحو ٥٠٠ بيتا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من البعثة النبوة إلى الهجرة إلى المدينة المنورة. كتبها أثر عاطفة دينية أثارت في نفسه بمناسبة احتفال العيد المئوى الخامس عشر للهجرة. يقول في مهاجمة قريش النبي صلى الله عليه وسلم:

وهمو بإطفاء الهـــدى نور ربهم
بأفواههم كالســـرج تطفأ بالفم

وما علموا أن ذاك شعلة جمرة
متى نفخوها تلتهب وتضرم»(٤)

٤) الأريكليات

هذا مجموع قصيدته التي جمع فيها «الجوهر المنظم في سيرة النبي المكرم» و«الدر المنضد في كمالات النبي صلعم» و«الجمان المنظم» والمرثيات التي كتبها الشاعر والفكاهات والأشعار المختصة بالوقائع العصرية والأشعار الحينية.

وقد كتب الشاعر كثيرا من المرثيات ومنها:

١- مرثية السيد عبد الرحمن بافقية. تحتوي هذه القصيدة على ١١٨ بيت يقول الشاعر فيها:

أرخت مات إمام النـــــاس عروتنا
أو سيد عبد رحمن آض يقتبـــــر

وحيرت بسمة في وجـــــهه بقيت
بعد الممات وأبكت كل مـــن نظروا

مرثية عن العالم المشهور قطبي محمد مسليار. وفيها ٨٤ بيتا. يقول الشاعر :

وكان وافاه عزرائيل مســـــــكنه
في جكل وهو بطيس الناس مغمور

فرب باكية بالويل داعيـــــــة
للخسر شاكية إذ قيل محضـــور

٣- مرثية عن العالم العلامة محيي الدين الميبيلاشيري التي تحتوي على ١٠٥ بيت. يبدأ الشاعر هذه القصيدة.

قفا نبك من ذكرى فقيه ممجد
بنادابرم شيخ هـــــنالك مفرد

هو الميبلاشيري آه لصـــــدمة
عرتنا وهدت كـــل صرح ممرد

٤- مرثية شيخ كوتمل أبي بكر مسليار. تحتوي القصيدة على ٤٩ بيتا. يقول الشاعر فيها:

قضى هو نحبه وسـدا لأقصى
وودعنا يســـــيب إلى سرور

برابعة الليالي العشر من شـه
ر حج الناس من حرم الشـهور

يقول الشاعر: قولي «قضى هو نحبه وسدا للأقصى وودعنا» إذا بالحساب الأبجدي حصل عام موته الهجري ١٤٠٧، وإذا عدّ من أول البيت «قضى هو نحبه» إلى آخر العجز حصل منه عام موته الميلادي»(٥).

٥- مرثية العالم الشيخ أم. أم. بشير مسليار الجيروري. تحتوي على ٦١ بيتا. يبدأ الشاعر القصيدة.

فشا نعي مولانا المفيـد محمد
بشير هو ابن المولوي ولي أحمد

بكته ديار للـــــــعلوم تشرفت
به مثل رحـــــــمانية خير معهد

٦- مرثية العالم الصوفي باب مسليار الجبننغادي. وفيها ٥٨ بيتا. يقول الشاعر:

وإن كان صوفيا فلم يك صـــائفا
إلى لبس صوف للخديعة يسحب

وإن كان ذا زهد فما كان زهـــده
عن النظر في أمر المعائش يحجب

٧- مرثية العلامة الشيخ كنيت أحمد مسليار. تحتوي على ١٠٠ بيت. يقول الشاعر :

توفي عنا حينما نحــن أحوج
إليه ولم يخلف منا بدلا حرى

وهذا زمان بالمفاسد فائض
وفيه دعاة زينوا كل مـــنكر

٨- مرثية الشيخ شمس العلماء إي. كي. أبو بكر مسليار. وفيه سبعة وخمسون بيتا. يقول فيها الشاعر:

حكيما ماهـــــر في كل فن
وبالأســـرار في القرآن داري

خطيب يستبي رقبـــات كل
من السماع ربطا بالإســـار

لسان وسيف سنيـــين طرّاً
يبكت خصمهم بشبا الحوار

وقد كتب الشاعر أيضا كثيرا من الأشعار التي تتعلق بالحوادث العصرية. ومنها

١- فاجعة مسجد بابري- وفي هذه القصيدة ٩٦ بيتا. يقول الشارع في هذه القصيدة:

طغت الغلاة وفي أيودهي تجمعوا
يردون مسجد بابر المشـــــهورا

تعسا لهم ذهـــــبوا بحرمة ديننا
وعدوا علينا يهتكون ســـــتورا

هو مسجد بالحق أســـس أصله
وعليه شيد بناؤه معـــــمورا

ويختتم الشاعر هذه القصيدة بالدعاء للهند عن الأعداء الذين يريدون إهلاك البلد. ويقول:

وأقم لنا في الهند أمنا كاملا
وسكينة وسعادة وحبـــورا

وسلامة مما أحاط بنا من الـ
أرزاء واجعل من لدنك نصيرا

٢- حادثة تسنامي- يبين فيها الشاعر عن تسنامي وعن شدة نتيجتها القبيحة بالألفاظ الميسرة. وهي تحتوي على ٣٥ بيتا، يقول الشاعر فيها:

لا أدر كيف مـــفصلا آثارها
أتى بما بالشعر عرفا يوصف

ملأ الرواة جـــرائد الأيام أع
لاما بشدتها وغص الموقف

٣- دمعة المغتالين في فلسطين_ يبين الشاعر في هذه القصيدة عن المتحلين الإسرائيلين على بلاد فلسطين وعن أحوال أهالي فلسطين. فيها اثنا عشر بيتا. يقول الشاعر:

تبّا فتبّا لإســـــرائيل قد قتلت
شيخي فلسطين ترمي قاذف النار

صدري حمايتها يا بين أحمـــسهم
فالمجتبى بعد صـــدرا دون إنظار

ومن القصائد الأخـــــرى للشاعر

١) نظم قرة العين لفتـــح المعين

وقد نظمه الشاعر لكي يسهل على الطلبة حفظ ما فيه من المسائل والأحكام الفقهية. وإن هذا النظم لم يطبع إلى الآن، وتوجد نسخه عند بعض أهل العلم في ديار "مليبار

٢) الدر المنظم في مناقب غوث الأعظم

٣) الدرة القيمة في مناقب السيدة نفيسة

٤) منحة القوي في مناقب السيد علوي

٥) الشمائل المحمدية

٦) النور الأول

الخاتمة

الشاعر المشهور عبد الرحمن المولوي الأريكلي فقد كان من شعراء القرن العشرين، كان يتمتع

بقريحة شعرية وملكة أدبية منذ صغره، وكان يمارس الشعر حول الأحداث والوقائع التاريخية، لكنه في الأخير أصبح شاعرا متميزا بشعره الجميل في جميع الأوساط العلمية، وكان من أغراض شعره التي اختارها لنفسه المدح والمرثي والتهاني والاجتماعيات والإخوانيات والسياسة القومية والوطنية، وقد شهد ببراعته في الشعر والأدب كثير من عظماء هذه الولاية خاصة وبلاد النهد عامة، فكان ذا ثقافة أدبية تنعكس فيها جميع ما يحمله من المعارف والعلوم والفكر والأدب.

الهوامش

١) مويفوت قرية قريبة من واداكرا من مقاطعة كالكوت.
٢) عبد الرحمن محمد أحمد الأريكلي: الأريكليات. ص ٨٦.
٣) الدكتور ويران محي الدين الفاروقي: الشعر العربي في كيرالا مبدؤه وتطوره.ص ٣٠٢.
٤) الفاروقي: نفس المرجع. ص ٣٠٢، ٣٠٣.
٥) الأريكلي: المرجع السابق. ص ١٥٧.

المصادر والمراجع

- الكتب
- الفاروقي، الدكتور ويران محي الدين: الشعر العربي في كيرالا مبدؤه وتطوره. أرب نت، كالكوت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- الأريكلي، عبد الرحمن محمد أحمد: الأريكليات. إدارة النشرة البهجة، الكلية الرحمانية العربية، كدميري، كالكوت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- الأريكلي، عبد الرحمن محمد أحمد: الجوهر المنظر في سيرة النبي المكرم. دار البشائر الإسلامية.
- المصادر الإلكتروني http://www.nidaulhind.com/٢٠١٦/٠٥/blog-post_٩٧.html
- http://www.allugah.com/post.php?id=٢٧

التوازن الشخصية في القرآن والحديث

أشرف بى.كى
الأستاذ المساعد (كلية يم.ئي.يس ممباد)

مقدمة

شخصية المرء تبنى على محور ذا علاقات مع الأسرة التي يعيش فيها الشخص بإثارة المجتمع حوله، ومن العناصر التي يتعلق بها أيضا يقود الشخص بأكماله مع التجربة الفريدة في حياته، مما أقرب إليه من الأفراد والشخصيات مع العوامل المتعلقة به.ومنها دراسة نواحي الهامة الرئيسية والجوهرية من السلوك الإنساني، تلك النواحي التي تتعلق بالجانب الروحي من الإنسان .ومن الاقتصار علم النفس الحديث على المنحى المادي الموضوعي، والالتزام على مناهج البحث الموضوعية في دراسة الإنسان.دراسة نواحي الهامة الرئيسية والجوهرية من السلوك الإنساني ، تلك النواحي التي تتعلق بالجانب الروحي من الإنسان ..هذا الجانب الأساسي وغيرها يحاول هذا البحث الإجابة عنها.

علماء النفس المحدثون بذلوا كثيرا من الجهد فى محاولة فهم شخصية الإنسان ووضعوا لذلك كثيرا من النظريات ،وجميع بحوث علماء النفس ، مهما تباينت مجالاتها، وتنوعت ميادينها كانوا تدور حول محور رئيسي لتعريف فهم الشخصية الإنسانية فهما سليما بتعريف جميع مقومات التي تساهم في تكوينها، والعوامل التي تحددها وتؤثر فيها. ومن الاسف لكنهم لم نجحوا حتى الآن أن يتفقوا جميعا حول نظرية واحدة مقبولة يقودنا إلى بفهم سليم وواضح وشامل للشخصية .لأن هولاء ينظر إلى الشخصية من زاوية معينة تتفق مع وجهة نظره الى الإنسان وهم يركزون اهتماماتهم على بعض النواحي المعينة من السلوك الإنساني. ومن هولاء جميعا يركزون على استثناء مدرسة تحليل النفسي. وهم يقدمون نظرياتهم في الشخصية على أساس نتائج الدراسات والبحوث المختلفة التي تناولت نواحي متعددة من السلوك الإنساني الذي امكن إخضاعه لمناهج البحث العلمية الموضوعية .ونظرا بأن كثيرا من النظريات والدراسات هذه يتناول مظاهر سطحية وهامشية من السلوك الإنساني الذي يمكن ملاحظته وقياسه وإخضاعه للبحث التجريبي، مع أنها تغفل، في الأغلب ايضا، دراسة نواحي الهامة الرئيسية والجوهرية من السلوك الإنساني، تلك النواحي التي تتعلق بالجانب الروحي من الإنسان.ومن اقتصار علم النفس الحديث على المنحى المادي الموضوعي، والالتزام على مناهج البحث الموضوعية في دراسة الإنسان.

وبذلك لم يمكننا حتى الآن من فهم الإنسان فهما سليما كما في طبيعته،ومن الحصول على معرفة دقيقة وصحيحة عن الشخصية ، ولذلك فمن

الضروري أن تكون لنا مناهج أخري جديدة يرشدنا إلى دراسة النواحي الروحية وأن نستعين بما أمدتنا به الديانات السماوية، وما أخبرنا به الأنبياء والرسل من حقائق عن الإنسان، وهي حقائق لا يتطرق اليها الشك، لأنها صادرة من الله تعالى عز وجل شأنه خالق الإنسان الذي يعلم طبيعة الإنسان وحقيقة تكونه،ويذكر ذلك في سورة الملك من القرآن الكريم.

" ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير»[١]

وقد جاء في القرآن الكريم كثير من الحقائق التي تتعق بتكوين الإنسان ، وسمات شخصية ، والعوامل التي تأثر فيها وتسبب انحرافاتها ومرضها وإلى طرق تهذيبها وعلاجها ، وكما ذكر في الحديث النبوية أيضا كثير من المعلومات عن طبيعة الإنسان وفطرته مع طرق تهذيبه ووقايته من الانحراف والحقائق الأخري عن الشخصية الإنسانية ومنها:

فطرة الإنسان

ويصورنا القرآن الكريم كيف خلق الله تعالى الإنسان من مادة وروح ، ولقد سوي الله تعالى آدم من طين ونفخ فيه من روحه .»إذ قال ربك للملئكة اني خالق بشرا من طين (٧١) فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين»[٢]

ويذكر فى الحديث عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:»إنا أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضعة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح..... الحديث»[٣].

ويذكر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تكوين الإنسان من مادة وروح، فالإنسان إذا يجمع فى تبيعة تكوينه من صفات المادة وصفات الروح، بين صفات الحيوان وصفات الملائكة، بين الحاجات والدوافع البدنية الغريزة الضرورية لحياته وبقائه والتي يشارك فيها الحيوان والحاجات الدوافع التي يتعلق بالروح ضرورية لارتقائه النفسي والروحي ومع ذلك كما له الإنساني وتحقيق من أجله أن يفضله على سائر مخلوقاته وأن يجعله خليفة في الأرض.

ويولد الإنسان على الفطرة وهي الدين الحنيف والاستعداد لمعرفة الله وحده والميل إلى الحق والاستعداد النفسي بأداء الخير والسلامة من الانحرافات. كما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحديث فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يحودانه وينصرانه ويمجسانه.... الحديث»[٤].

إن هذا الاستعداد الفطري يحتاج إلى تنميته إلى التربية والتهذيب والتعليم وقد يتغرض الطفل بمؤثرات البيئة غير صالحة يتجنب عن فطرته السليمة وتوجه إلى وجهة غير صالحة وكما الإنسان يتضمن فيه الاستعداد الفطرية لمعرفة الحق وفعل الخير وأنه قابل تحت تأثير بعض الظروف الأسرية والاجتماعية التي ينشأ فيها ربما تكون غير صالحة لأن يطمس هذا الاستعداد الفطر لمعرفة الحق وفعل الخير فيميل إلى الشر والباطل غير أنه تحت تاثير الأسرة والعوامل الاجتماعية والثقافية التي ينشأ فيها وقال أيضا عن فطرة الإنسان «إني خلقت عبادى خنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فأجتالتهم عن دينهم» الحديث»[٥].

ويبين رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث عن الإنسان بفترته يميز بين الحق والباطل وبين الخير والشر ووهب الله له حرية الإرادة لاختيار طريق الخير أو الشر قال الله تعالى :» وهديناه النجدين»[٦]، «[٧]إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا»

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا: «إن

الحلال بين وإن الحرام بين... الحديث»[٨]. ومن العجب أن الإنسان يدرك بفطرته الحلال والحرام والحق والباطل، الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة وقال أيضا ويروي عن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «جئت تسأل عن البر؟» قلت:نعم، فقال: «استفت قلبك، البر ما اطمأنة إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ماحاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»[٩].

ويذكر الله أيضا في القرآن عن الإنسان وفطرته إلى فعل الخير واطمئنان به وإذا حاك به نفسه أو جال بخاطره فعل الشر شعر بتردد وعدم الاطمئنان ويقرأ هذا أن يطلع عليه النفس، فالنفس تشعر بالفطرة بما تحمد عاقبته وما يذم فعله وهذه الفطرة تنموا وتزدهروابالتربية الصالحة والتخبؤ وتختفي بالتربية السيئة.

«ونفس وما سواها (٧) فألهمها فجورها وتقواها (٨) قد أفلح من زكاها (٩) وقد خاب من دساها (١٠)»[١٠].

التوازن فى الشخصية

لكل من البدن والروح حاجات مختلفة تتطلب الإشباع. البدن الإنسانى يحتاج إلى الغداء والماء والنوم وتجنب الحرارة والبرودة والألم والخوف ويحتاج إلى أليف من الجنس الآخر لحياته وبقائه فى المجتمع والعالم وحوله ولروح ايضا حاجاته الخاصة منها التشوق إلى معرفة الله تعالى وعبادته وتقرب إليه بالطاعات والأعمال الصالحة. وقد يقع الصراع بين مطتلبات كل من البدن والرح ويعجز الإنسان أن تحقيق قدر معقول من التوازم بينهما فقد يميل إلى الإسراف في إشباه دوافعه البدنية وملذاته الحسية ويتجنب عن حاجات الروحية ويحمل إشباع حاجات البدنية لما يميل إلى الإصراف في حاجاته الروحية وفي كلا الحالين يحدث انحراف عن الفطرة السليمة ويختل التوازن فى شخصية الإنسان وتحقيق التوازن بين الجانبين المادية والرحية فى الإنسان عن طريق التوسط والإعتدال فى إشباع كل من دوافعنا البدنية والروحية وعن طريق الإبعاد عن الإسراف والعلو فى إشباع كل منهما.

إن الإسلام يدعوا إلى تحقيق التوازن بين الجانبين المادة والروح في الإنسان وهو يتفق مع طبيعة الإنسان وفطرته ويؤدى إلى التحقيق الأمثل لذات الإنسانية، ويدل هذا عناية الإسلام لتحقيق التوازن فى المرء بين البدن والروح. أنه يقر ترك بعض الفرائض والتقاليف إذا كان فى أدائها ضرر بالبدن. فالإسلام مثلا يقر ترك فريضة الصوم في حالة المرض أو في حالة مشقة السفر. وأيضا يقر ترك الوضوء إذا كان استعمال الماء مضرا بصحة المريض، أو إذا كان الإنسان في حاجة لشرب الماء حفظا لحياته من الموت.

على عناية الإسلام بتحقيق التوازن بين البدن والروح أنه يعتبر العمل عبادة. ومن سعى فى سبيل كسب قوته، وإعالة والديه وزوجته وأولاده فهو في سبيل الله. وفي قيام الإنسان بالعمل لكسب قوته وقوت أهله تحقيق الإشباء حاجات بدنية ودنيوية. وفيه أيضا تحقيق الإشباء حاجات روحية أيضا وفي يوم من الأيام كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا مع أصحابه فرؤا شابا ذا جلد وقوت قد خرج مبكرا يسعى فقالو: ويح هذا الشباب. لو كان شبابه وجلده في سبيل الله! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « لا تقول هذا، فإنه إن كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسئلة، ويعنيها عن الناس، فهو في سبيل الله ، وإن كان يسعى على أبوين ضعيفين أو ذرية ضعاف ليعينهم ويكفيهم، فهو في سبيل الله وإن كان يسعى تفاخرا وتكاثرا فهو في سبيل الشيطان.

الفروق الفردية

توجد بين الناس فروق فردية كثيرة في ألوانهم وألسنتهم وفى قدراتهم البدنية والعقلية وعلى التعلم أيضا وفي سماتهم الشخصية المختلفة وقد لاحظ المفكرون هذه الفروق من قديم الزمان وقام علماء النفس المحدثين بوضع مقائيس دقيقة لقياسها من أجل تحقيق أهداف تربوية ومهنية حيث يمكن على أساس معرفة هذه الفروق توجيه كل فرد إلى نوع التعليم المناسب لقدراته فى العمل الملائم له. وقد أشار القرآن الكريم إلى الفروق الفردية بين الناس فطرية ووراثية أم كانت مكتسبة قال الله تعالى:

«ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين»[١١]

«أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينه معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخد بعضهم بعضا سخريا»[١٢]. وأشار الحديث أيضا إلى الفروق الفردية بين الناس. فأن أبي موسى رضي الله عنه عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

«إن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنوا آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب»[١٣].

ويشير هذا الحديث إلى اختلاف الناس فى ألوانهم وطباعهم وأخلاقهم كما توجد فى الأرض مناطق مختلفة الألوان وسهلة مستوية ووعرة صعبة الاجتياز وكذلك توجد بين الناس فروق فى اللون وكذلك توجد بينهم الفروق فى الطباع والأخلاق والاستعدادات المزاجية والانفعالية فمنهم حسن الطبع والخلق، لين العريكة، سهل المعاملة ومنهم سوء الخلق وتعامل خشن مع الناس ويشير الحديث أيضا إلى فروق فى تكوين البدني. وقد أثبتت الدراسات الحديثة وجود فروق تشريحية في بشرة الناس تسبب اختلاف ألوانهم كما أثبتت أيضا انتقال الألوان إلى النسل وفقا للقوانين الوارثة التي توسل إليها مندل (Mendel). وأثبتت الدراسات الحديثة أيضا، مثل دراسات إيفان بافلوف (Ivan Pavlov)، وكلفن هول (Calvin Hall) عن الحيوانات أن الفروق في الاستعدادات المزاجية والانفعالية ترجع إلى فروق فى التكوين بدن وتشريح لهذه الحيوانات فوجد بافلوف، مثلا أن سلوك الكلاب الانفعال يختلف باختلاف تكوينها البدني. فبعضها يثور ويهييج بشدة فى بعض المواقف بينما يضل بعضها الآخر فى نفس هذه المواقف هادئا وكأنه لا يبالى وأنه أيضا وجد، أن الكلاب الرفيعة الضيقة صدر تميل، في بعض المواقف العصيبة فى المختبر السيكولجي، إلى الثورة والهياج الشديد، بينما تميل الكلاب الممتلئة الجسم والكثيرة فى هذه المواقف إلى الذهول كما تميل إلى النعاس. ووجد كلفن هول فروقا بين الفئران البيضاء في شدة الخوف إذا تعرضت لمواقف مخيفة، كما وجد استمرار وجود هذه الفروق فى الاستعدادات الانفعالي في نسل هذه الفئران.

وقد أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا إلى الفروق بين الناس رواه أبو هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا"[١٤]. قد أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف الناس في تبيعة جيلاتهم، وفى تباعهم وأخلاقهم وخسالهم وقدراتهم البدنية والعقلية كما تختلف المعادن في طبيعة تركيبها وخصائصها وقيمتها ومن كان من الناس فى مستوى عال وطيب فى هذه الصفاة فى الجاهلية فإنه سيظل محتفظا بمستواه العالى والطيب فى الإسلام إذا تفكه في الدين سيبقى فاضلا أيضا فى الإسلام إذا تفقه فى الدين مثل ما هو الشأن بالنسبة لمعدني

الفضة والذهب، فإنهما سيحتفظان دائما بقيمتهما بالنسبة إلى المعادن الأخرى، الفروق بين الناس مكتسبة أيضا بالتربية وظروف التنشئة الاجتماعية للفرد. ويشير أيضا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الفروق بين الناس أنه قال: «فافعلوا منه ما استطعتم». إنما يشير إلى مراعات رسول الله صلى الله عليه وسلم للفروق بين الصحابة، ولذلك كان يطلب منهم أن يفعل كل منهم مايستطيع على حسب إمكاناته وقدراته.

خاتمة

حاولنا من هذه الدراسة إضافة مبادئ الروحية في بناء شخصية الإنسانية، يتناول المبادئ والقيم الإسلامية في تكوين شخصية الفرد من المجتمع، لأن علماء علم النفس بذلوا جهودا كثيرا على فهم شخصية الإنسان ووضعوا لذلك كثيرا من النظريات، ولكنها فشلت بسبب الإهمال على النظرية الألوهية على تكوين هذه النظريات. ومن الحقائق،يولد الإنسان على الفطرة وهي الدين الحنيف والإستعداد لمعرفة الله وحده، والميل إلى الحق والاستعداد النفسي بأداء الخير والسلامة من الانحرافات. إن هذا الإستعداد الفطري الإنساني يحتاج إلى تنميته إلى التربية والتهذيب والتعليم وقد يتغرض الطفل بمؤثرات البيئة غير صالحة يتجنب عن فطرته السليمة وتوجه إلى وجهة غير صالحة، وكما الإنسان يتضمن فيه الاستعداد الفطرية لمعرفة الحق وفعل الخير وأنه قابل تحت تأثير بعض الظروف الأسرية والاجتماعية المجاورة التي ينشأ فيها. إن الإسلام يدعوا إلى تحقيق التوازن بين الجانبين المادة والروح في الإنسان وهو يتفق مع طبيعة الإنسان وفطرته ويؤدى إلى التحقيق الأمثل لذات الإنسانية، ويدل هذا عناية الإسلام لتحقيق التوازن فى المرء بين البدن والروح. ويولد الإنسان على الفطرة وهي الدين الحنيف والإستعداد لمعرفة الله وحده والميل إلى الحق والاستعداد النفسي بأداء الخير والسلامة من الانحرافات. على عناية الإسلام بتحقيق التوازن بين البدن والروح أنه يعتبر العمل عبادة. ومن سعى فى سبيل كسب قوته، وإعالة والديه وزوجته وأولاده فهو في سبيل الله. وفي قيام الإنسان بالعمل لكسب قوته وقوت أهله تحقيق الإشباء حاجات بدنية ودنيوية، وجدير بالذكر أن الفروق بين الناس مكتسبة أيضا بالتربية وظروف التنشئة الاجتماعية للفرد.

الهوامش

١) الملك :١٤
٢) ص:٧٢،٧١
٣) كتاب البخاري في بدء الخلق، ومسلم في أول كتاب القدر (النووي ج١، ص٣٦٥: الحديث رقم ١/٣٩٧)
٤) كتاب البخاري ومسلم وأبو داود والترمذى (ناصف ج:٥، ص: ١٩٦)
٥) كتاب مسلم في صفة الجنة (ناصف، ج:٥، ص:٧٦-٧٧)
٦) البلد:١٠
٧) الإنسان : ٣
٨) كتاب البخاري ومسلم وأبو داوود وترمذى والنسائي (الشيباني، ج:٤،ص: ١٣٨)
٩) سنن أحمد والدارمى في مسنديهما (النووى، ج:١، ص:٥٠٥-٥٠٦)
١٠) سورة الشمس رقم الآية: ٧-١٠
١١) سورة الروم: ٢٢
١٢) الزخرف: ٣٢
١٣) سنن الترمذى بسند صحيح (ناصف، ح:٤، ص:٣٩)
١٤) كتاب البخاري ومسلم، وأبو داوود، (ناصف، ج:٥، ص:٨١)

المصادر والمراجع

- سيجمند فرويد، ثلاث رسائل في نظرية الجنس ط٧ ترجمة محمد عثمان نجاتي.بيروت، دار الشروق، ١٩٨٨..
- سيجمند فرويد، معالم التحليل النفسي ، ط٧ ترجمة محمد عثمان نجاتي.بيروت ، دار الشروق، ١٩٨٨.
- ريتشارد شوين، علم الامراض النفسية والعقلية – ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة. القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٩.
- أسس الصحة النفسية ، ط٧. القاهرة مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٩..
- عبد العزيز القوصي أبوالحسين مسلم بن الحجاج مسلم القشيري: صحيح مسلم بشرح النووى . القاهرة : المطبعة المصرية ومكتبتها (د .ت).
- محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس ط٦، دار الشروق ، القاهرة
- القرآن الكريم–الملك(١٤) ص: (٧٢،٧١)البلد:(١٠) الإنسان : (٣)الشمس رقم الآية: ٧-١٠الروم: ٢٢الزخرف: ٣٢
- الأحاديث الشريفة
- كتاب البخاري في بدء الخلق، ومسلم في أول كتاب القدر (النووي ج١، ص٣٦٥: الحديث رقم ٣٩٧/١)
- كتاب البخاري و مسلم وأبو داود والترمذى (ناصف ج:٥، ص: ١٩٦)
- كتاب مسلم في صفة الجنة (ناصف، ج:٥، ص:٧٦-٧٧)
- كتاب البخاري ومسلم وأبو داوود وترمذى والنسائي (الشيباني، ج:٤،ص: ١٣٨)
- سنن أحمد والدارمى في مسنديهما (النووى، ج:١، ص:٥٠٥-٥٠٦)
- كتاب الترمذى بسند صحيح (ناصف، ح:٤، ص:٣٩)
- كتاب البخاري ومسلم، وأبو داوود، (ناصف، ج:٥، ص:٨١)

تطور الرواية التاريخيّة في الأدب العربيّ

سالم سعيد مسعود الكندي
سلطنة عمان / نزوى

الملخص

يهدف المقال إلى رصد تطور الرواية التاريخيّة العالميّة، وأثر ذلك على الرواية التاريخيّة العربيّة من خلال الوقوف أولا إزاء البعد الاصطلاحيّ لمفهوم الرواية التاريخيّة، يعقب ذلك تناول تطوّر هذا المفهوم في شكله الروائيّ، ثم المراحل الأدبيّة التي تطورت فيها البنية الروائيّة التاريخيّة من وعائها الكلاسيكي عبورا إلى ما انتهت إليه الرواية التاريخيّة في شكلها الجديد، عبر الكشف عن التقنيات التي منحت الرواية جدّتها المعاصرة في الكتابة محاولين أن نضع الرواية العربيّة في مسارها الفنّي في درب تطور الرواية التاريخيّة .

الكلمات الرئيسة المفتاحيّة : الرواية التاريخيّة، الأدب العربيّ

المقدمة

تعدّ الرواية التاريخيّة أهم أنواع الرواية بشكل عام، بل أن أول رواية كتبت كانت في حضرت التاريخ وقد تعددت تعريفات النقّاد لها، إلا أن جميعها تتفق على أن الرواية التاريخيّة تستند على التاريخ مادة أساسية للعمل الروائي، ولعلّ هذا التمايز بين النقاد في مفهوم الرواية التاريخيّة مردّه إلى تحديد الهدف والغاية من كتابتها، ويمكن أن نحدد الغاية الأولى من كتابتها تمثّل في إعادة إحياء الحدث التاريخيّ في الذاكرة الجمعيّة، لأجل التعليم، وتعرّف هنا على أنها « سرد قصصيّ يرتكز على وقائع تاريخية تنسج حولها كتابات تحديثيّة ذات بعد إيهاميّ معرفيّ، وتنحو - الرواية التاريخية - غالبا إلى إقامة وظيفة تعليميّة وتربويّة»[١]، وقد يدخل الخيال في استكمال تفاصيل الوثيقة التاريخيّة، ويبقى دورها واضحا فهي» سرد قصصي يدور حول حوادث تاريخيّة وقعت بالفعل، وفيه محاولة لإحياء فترة تاريخيّة بأشخاص حقيقيين أو خياليين أو بهما معا»[٢].

وتتشكل معالم الرواية التاريخيّة في ضوء إطارين يمنحانها خصائص النوع الروائي: الإطار التاريخيّ الذي يستند إلى ما وثقته المصادر التاريخيّة من أحداث شكلت ملامح الحقبة الزمنيّة الغابرة سواء تعلق الأمر بالبحث في الحروب والوقائع المشهورة، أو الشخصيات الحاضرة في مسار التاريخ، والإطار الثاني متعلق بالبناء الفنّي

لأسلوب القص الذي» يحقق للرواية التاريخيّة شرط الانسجام الداخليّ الذي يتم من خلال المنطق الظاهر أو الخفي الذي ينتظم مختلف مقومات النص، ويجعل منه وحدة بين عناصرها تضامن وتكامل»[٣].

مضمون البحث

فالرواية التاريخيّة بمعناها الاصطلاحي ظهرت في مطلع القرن التاسع عشر والإشارات التاريخية تنسبها إلى الروائي الأمريكي ستيفن كراين Stephen Crane برواية " شارة الشجاعة الحمراء" لكن التوظيف الكامل للعناصر الفنيّة كان على يد والتر سكوت Walter Scott " الذي وفّق في الجمع بين الشخصيات الواقعيّة، والشخصيات المتخيلة، وأحلّها في إطار واقعيّ، وجعلها تتحرك في ضوء أحداث كبرى" اتفق القوم على اعتبارها مفاصل أساسيّة في مسار الأمم والدول "[٤] فقد كتب سكوت رواية «إيفانهو» (١٨١٩)، و» الطلسم « (١٨٢٥) فضلا عن خمس وخمسون رواية جسدت التاريخ الأسكتلندي لذا عدّه النقّاد أبّ الرواية التاريخيّة». [٥]

وقد ظهرت الرواية التاريخيّة بمفهومها الأول في الفترة التي انتشرت فيها الحركة الرومنسيّة في أوروبا التي سعت نحو انعاش الذاكرة القوميّة بالبطولات الغابرة لبث روح المقاومة الشعبيّة» وإلى بلزاك ينسب فضل إدخال العادات والتقاليد إلى الرواية التاريخية، وانتقل تأثير سكوت إلى أوربا كلها فكتب في فرنسا ألكسندر ديماس Alexandre Dumas الأب (١٨٠٢-١٨٧٠) التاريخ الفرنسي ابتداء من عصر لويس الثالث عشر حتى عودة الملكية وتبعه في فرنسا فكتور هيجو Victor Marie Hugo فكتب "نوتردام دوباري" (١٨٣١) و"كاتر فان تريز" (١٨٧٣) ومن ثم انتقل اللون الروائي التاريخي إلى سائر الآداب العالمية وكانت الحرب والسلام لتولستوي من أعظم الروايات التاريخيّة "[٦].

وهذا ما يراه بعض النقّاد العرب في أنّ بروز الرواية التاريخية الغربية توافق مع صعود مجموعة من التحولات الاجتماعية التي دفعتها إلى الظهور: الثورة العلميّة والبرجوازيّة والثورة

القوميّة التي شكلت ملامح المجتمع الغربي الجديد المؤمن بالحرية والعدالة والمساواة، أما الرواية التاريخية العربية ، فقد ظهرت بعيدا عن شروط مثيلتها الغربية، أي أنها انطوت على مفارقة ظاهرة، ذلك أنها ولدت في شرط غير روائي» لم تنجز فيه البرجوازية العربية ثورتها ولم يعرف الواقع العربي فيه ثورات جذرية. كأنّ هذه الرواية ولدت معوقة، وافدة شديدة التلعثم لحظة، ومليئة بالوهم ترهن المقامة، لحظة أخرى، وهي في الحالين بعيدة البعد كله عن الشرط الأوروبيّ الذي سوّى روايته «[٧] .

وفي كل الأحوال فقد جذب هذا الشكل الروائي العديد من كتّاب الرواية العربيّة في الفترة الأولى من عمر الرواية العربيّة فلم تكن تحتفي بالمتعة والجمال الروائيّ بقدر ما كانت و مازالت «فنا على تباين مستواه - يؤدي دورا نشطا، في تحريك الأذهان، وشحنها بالقيم والأفكار تجاه الماضي والواقع معا، والتطلع نحو الغد انطلاقا من هذه الأفكار وتلك القيم» [٨]، ويعدّ الكاتب الروائي سليم البستاني أول من كتب رواية تاريخيّة في أدبنا العربي تحت عنوان (زنوبيا) عام ١٨٧١م، والتي تمّ نشرها متسلسلة في مجلة الجنان ثم كتب (بدور) في أعداد ١٨٧٢م، ثم كتب رواية (الهيام في فتح بلاد الشام) عام ١٨٧٤، من جانب آخر يعدّ الكاتب الروائيّ العربيّ جرجي زيدان من رواد الكتابة التاريخيّة في الأدب العربيّ « بحكم ما أعلنه من رغبة صريحة في تعليم التاريخ العربي والإسلامي للقرّاء، و محدودي الثقافة أو بحكم ما أنتجه من روايات تاريخيّة وصلت إلى ثلاث

وعشرين رواية وفقا للإحصاء المرجّح»[٩]، وقد كان زيدان يسعى بشغف نحو نشر الثقافة والمعرفة بتاريخ الأمة العربية والإسلامية بين الأفراد من خلال مجلته « الهلال « التي أسسها عام ١٨٩١ وقد جاهر زيدان بسرّ كتابته للرواية التاريخيّة في مقدمة كتابه «تاريخ التمدن الإسلامي» الصادر عام ١٩١٠، يكتب:» أخذنا نهيئ أذهان القرّاء على اختلاف طبقاتهم، وتفاوت معارفهم ومداركهم، لمطالعة هذا التاريخ بما ننشره من الروايات التاريخية الإسلامية تباعا في الهلال، لأنّ مطالعة التاريخ الصرف تثقل على جمهور القراء، وخصوصا في بلادنا، والعلم لا يزال عندنا في دور الطفولة، فلا بد لنا من الاحتيال في نشر العلم بيننا بما يرغب الناس في القراءة، والروايات أفضل وسيلة لهذه الغاية"[١٠].

وعلى هذا تكون الرواية التعليميّة هي أول أشكال الرواية التاريخيّة في أدبنا العربيّ. بدأ عهدها على يد جرجي زيدان، و كان الهدف من الكتابة مطالعة التاريخ، والتعرف على أشهر أعلامه من خلال أسلوب شائق يجذب القارئ إليه، ويدفع عنه الملل من جمود المادة التاريخيّة الصرف، وقد شحنت هذا النوع من الروايات التاريخيّة بالقيم والفضائل والأفكار التي تعالج الواقع المعاش في تلك الحقبة، وتقوم بهدف آخر يمكن أن نقول عنه استشرافي تجاه المستقبل، والناشئة هم الأجدر بهذا النوع من الإنتاج لذلك كتبت في إطار التربية والتعليم و ضمنت في المقررات المنهجيّة التي تدرّس الطلاب، فكان الإنتاج ضخما في هذا الاتجاه لكثرة الطلب، ومن أشهر كتّاب هذا النوع من الروايات: طه حسين، علي الجارم، عبد الحميد جودة السحّار، وأبو الحسن إبراهيم أبو الحسن، وإبراهيم الترزي، وإبراهيم الأبياري، وأحمد كمال زكي [١١].

وفي دراسة تطبيقيّة للدكتور حلمي القاعود صنّف ثلاثة ألوان للروايات التعليميّة التاريخيّة التي راجت في تلك الحقبة بناء للهدف من الكتابة ، فقد أبدع عبدالحميد جودة السحّار في تقديم المعلومات التاريخيّة في مجموعته الروائيّة « محمد رسول الله والذين معه»، وللهدف نفسه كتب طه حسين وجرجي زيدان وإبراهيم الأبياري، أما الهدف الآخر فكان تعليم الصياغة وأسلوب التعبير من خلال الرواية التاريخيّة، وانبرى لهذا اللّون الكاتب علي الجارم في روايات « غادة رشيد، هاتف من الأندلس، فارس بني حمدان «، وظهرت روايات الترجمة الأدبيّة لشخصيات أدبيّة في تاريخنا العربيّ، و رائد هذا النّوع من الكتابة هو الدكتور أحمد كمال زكي في روايات : " الأصمعي و الجاحظ" ، و"فارس الفرسان " حيث ظهر في هذه الروايات نمط البحث العلميّ ملطفا بالشكل السردي [١٢].

وقد تلى هذا النوع الروائي التاريخيّ منجز ضخم من الروايات التاريخيّة التي يمكن أن توسم بأنها ناضجة فنيّا، حيث استفاد الجيل الثاني من كتاب الروايات التاريخيّة من منجز الروائيين المؤسسين، فظهرت أعمال تحفل بالبناء الفنّي الروائي المتكامل، وما تحتويه من لغة وحوار وحبكة وتشويق مع توظيف الشخصية الروائية بصورتها المباشرة، أو الحدث التاريخيّ أو استلهام أحدهما، ولعلّ أكثر كتّاب الرواية التاريخيّة الناضجة هم من كتاب الرواية التاريخيّة الأولى، وتلتهم مجموعة من الروائيين الذين استلهموا من إنجازات الروائيين الروّاد، واستفادوا في الوقت نفسه من معطيات الرواية التاريخية الناضجة في العالم» إن الانتاج الروائي العربي المعاصر، يصل إلى درجة من الأصالة تجعل من المذهل حقا أن يكون هذا الفن وليد عشرات السنين فحسب، كما تجعل من المتعذر على التفكير العلميّ أن يقبل ما يردده الكثيرون من أن هذا الفن مستحدث في أدبنا العربيّ لا جذور

له، نقلناه مع ما نقلنا من صور الحضارة الغربية، وقلدناه محاكين ما نقلناه ثم بدأنا بعد هذا ننتج ألوانا متفردة من هذا الفن الجديد على أدبنا... والأدب ليس بدعة تنتقل فتحتذى ثم ما تلبث أن تؤصل نفسها عند المقلدين، إنما الأدب جزء من طبيعة الشعب»[١٣]، ويرى الباحث أن الفن القصصي له أصوله المتجذرة في أصول التراث العربيّ، وقد لعبت الترجمة في إعادة تشكيل بناء الخطاب الروائي لهذا الفن، ولذا استطاع كتاب الرواية في هذه الفترة أن يكتبوا روايات فنيّة تحفل بعناصر البناء الروائي المتكامل، واستطاعوا في الوقت نفسه أن يوظفوا أحداثا تاريخيّة وشخوصا لها بصمة في مجرياته بغية معالجة قضايا معاصرة محتفظين في الوقت نفسه بالواقعة التاريخية وطبيعتها.

وفي هذه المرحلة تبنى أصحاب الروايات التاريخية المذهب الرومانسي من خلال حرصهم على تمجيد التاريخ القوميّ، على نحو ما نجد عند نجيب محفوظ في رواياته التاريخية مثل « عبث الأقدار» ١٩٣٩»، و « رادوبيس» ١٩٤٣، و « كفاح طيبة « ١٩٤٤، وروايات محمد فريد أبي حديد ومنها « المهلهل» ١٩٤٤، و « أبو الفوارس» ١٩٤٧، وروايات محمد سعيد العريان « على باب زويلة» ١٩٤٥، و « قطر الندى»١٩٤٥، وبعض روايات علي الجارم مثل « هاتف من الأندلس» و « فارس بني حمدان» و علي أحمد باكثير مثل « إخناتون ونفرتيتي» و» وإسلاماه»[١٤]

وقد أحدث جنوح الرواية إلى الواقعية بقصد تسجيل الواقع المعاش إلى تحول الرواية التاريخية تجاه الواقع بعد أن كانت تبتني إطارها الرومانسي من خلال اعتمادها على الخيال في تشكيل عمقها السردي باعتمادها على الوهم و الخيال ، وقد بدأت ملامح هذا المذهب تظهر تدريجيا في أوروبا بعد منتصف القرن التاسع عشر ويعرف رينيه ويليك Rene Wellek الواقعية بأنها " هي التمثيل الموضوعي للواقع الاجتماعي المعاصر"[١٥] ، وقد دار سجال كبير بين أصحاب هذه المذاهب في العالم وقد امتد لأمد طويل " ثم سيطرت الواقعية بعد ذلك على كل شيء، وتربعت على عرش الأدب والفن، ودعا روادها ومن أبرزهم شانفلوري إلى رفض كل أشكال الأدب الرومانسي الخيالي" [١٦] . إنّ هذا التحول في التفكير السردي دفعته أسئلة شغلت أقلام الروائيين تتمثل في مدى جدوى تدخّل الفن الروائي في الحياة السياسيّة، فيطرح جيسي ماتز نماذج لهذا الطرح فيسأل : «هل يمكن للرواية أن تحقق المتطلبين معا: أن تكون مادة ابتكارية على الصعيد الجمالي وأن تنغمس في معضلات العالم الواقعي وموضوعاته؟ ثم ماهي بعض الوسائل التي تمكنها من فعل هذا الأمر فيما لو حاولت أصلا أن تفعله؟»[١٧].

الواقعية، وسعت الرواية إلى أن "تعمق صلتها بالحاضر والواقع المعيش، ولم تعد تبدي ذلك الاهتمام المرضي بالحادثة التاريخية، بقدر اهتمامها بما تمنحه الحادثة للراهن"[١٨] .

لقد تمسكت الرواية التاريخية بالواقع العربي بقوة شديدة، وعلى وجه الخصوص ما يتعلق بالأحداث التي يمر بها الوطن العربي مع مطلع القرن العشرين، وما خلّفته الحربين العالميتين الأولى والثانية من أحداث اجتماعية وسياسية واقتصادية أدّت إلى تمزق الوطن العربية مع الأطماع الاستعمارية الغربية، فضلا عن الجرح الكبير المستمر المتمثّل في الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين، لذا سعى الروائيون إلى البحث في النماذج التاريخية المشابهة للواقع المعاش في تلك الفترة؛ ليسقطوا عليها واقعهم؛ سعيا منهم في بعث الأمل الجديد وفي بث روح الأمة العربية والإسلامية رغم ما يعتريها من ضعف وهوان

« ليزداد وعي وتزداد معه قدرته على التحليل والملاحظة والاستقراء ويصبح مؤهلا لوعي الواقع وقادرا على تغييره»[١٩]، فقدموا نماذج تاريخية حقيقية مشرقة يمكن أن تكون الأنموذج الذي يحتذى به لتغيير الواقع الرهيب .

وقد شرعت روايات نجيب محفوظ دربا جديدا واتجاها مغايرا للرواية التاريخية في الأدب العربي لتتجاوز مرحلة الاستعانة بالتاريخ لأجل التعليم إلى حقبة أخرى من الكتابة الأدبية التي تستند بالتاريخ وتتوسله لأجل تصوير الواقع، ومناقشة قضاياه، وقد كانت مصر في تلك الفترة خاضعة للاحتلال البريطاني الذي نصب

ملكا على مصر كان يراه المصريون ظالما ومتعاونا مع المحتل هذا الأمر ألقى بظلاله على الحياة عند المصريين، لذا حاول نجيب محفوظ أن يتخفى خلف الرمز التاريخي ويستعين به لأجل الإجابة عن سؤاله : كيف نتخلّص من الاحتلال وعملائه ؟ لذا كان العصر الفرعوني هو قناع محفوظ لإسقاط واقع الحياة المصرية فكتب " عبث الأقدار " عام ١٩٣٩ ، ثم رواية " رادوبيس " عام ١٩٤٣، و " كفاح طيبة " عام ١٩٤٤، وحول هذا المنجز الروائي يقول :" استوحيت روايتي رادوبيس و عبث الأقدار من أسطورتين، أما كفاح طيبة فقد كانت انعكاسا للظروف التي تمر بها مصر وقتئذ ، ولهذا تجد الجوانب التاريخية عندي ضعيفة"[٢٠]، وتظهر هنا ببواعث محفوظ ك في الكتابة وتتجلّى الإحساس القومي المتولد لدى المصريين ورغبتهم الجامحة في تجاوز الظلم والقضاء على الطغيان والتحرر من قيود الاحتلال.

وفيما لجأ نجيب محفوظ إلى الأساطير الفرعونية رمزا يسقط عليه مأساوية الواقع المعاش لجأ علي أحمد باكثير إلى التاريخ الإسلامي فكتب خمس روايات تاريخية : « سلامة القس » ١٩٤٤، و « وإسلاماه» عام ١٩٤٥، و « الثآئر الأحمر « عام ١٩٤٨، و « سيرة شجاع» عام ١٩٥٦، و « الفارس الجميل « عام ١٩٦٥. هذه الروايات منحت باكثير ريادة الرواية التاريخية الإسلامية؛ فقد التزم فيها بجانبه الفكري الإسلامي منطلقا للكتابة فضلا عن تطويره للجانب الفني السردي « اعتمد تكنيكا جديدا في بناء رواياته، وأفاد كثيرا من التقنيات الفنية المتوفرة آنذاك، فخرجت رواياته بذلك عن المواصفات التقليدية للرواية، وقد بدت هذه الروايات جرأته الفنية في تطوير الشكل والمضمون وتقديم صياغة جديدة لم تعهد في روايات من قبله» [٢١] .

وفي الفترة التي كانت الرواية الحديثة الواقعية تأخذ شكلها وأبعادها الفنيّة في المنجز الروائي العربيّ كان هناك اتجاه قد فرض وجوده في الكتابة الروائيّة الغربيّة، وقد أحدث هذا الاتجاه انقلابا في طريقة التشكل الروائيّ، وقد بدت بوادره في التشكل عالميّا في النصف الثاني من القرن العشرين على يد مجموعة من الكتّاب الفرنسيين البارزين أمثال : ميشيل بوتور Michel Butor ، وروب جرييه Robbe-Grillet ، وناتالي ساروت Nathalie Sarraute ، حيث بدأ مصطلح الرواية الجديدة بالبروز في الربع الأخير من القرن العشرين وقد ظهر مصطلح الرواية الجديدة بمصطلحات عدّة للمفارقة مع الرواية الحديثة معنى ومبنى منها" رواية اللارواية Anti Novel، والرواية التجريبية Experimental Novel، ورواية الحساسية الجديدة، والرواية الطليعية، والرواية الشيئية ، والرواية الجديدة New Novel"[٢٢] .

أما في الوطن العربي فيرى بعض الباحثين أن هزيمة ١٩٦٧ هي بمنزلة الحد الفاصل بين مرحلتين في حياة الرواية في الوطن العربيّ « فمع الهزيمة سقطت قيم كثيرة، وقد جاءت

الهزيمة تعبيرا حادا وصارخا عن تفسخ الأيدولوجيا السائدة آنذاك... وبهذا المعنى فإن الهزيمة أحدثت خلخلة في هذه الأبنية، وفي منظومة القيم السائدة، ومنها القيم الفنية والمعايير الجمالية، كما جعلت الشخصية المحليّة تهتز من جذورها»[٢٣] . فالأسئلة تبدلت وما عادت مهمة الرواية إيهام القارئ بالواقع، فالهزيمة جعلت الروائي يتبنّى أيدلوجيات مغايرة ، فقد اعتمدت الرواية الجديدة « الشذرات والتداعي الحر، وتقطيع الزمن، واستخدام تقنية تعدد الرواة والصيغ، إيذانا بإعلان ضرورة نهاية الصوت الأحادي السائد... وكان كل ذلك تجسيدا لقلق وجودي يتمركز حول الذات ضدا على الواقع والمجتمع؛ على اعتبار أنهما سبب في كل ما جرى» [٢٤] .

الخاتمة

ذلك موقع السارد، فضلا عن حضور تقنيات حديثة مع بروز التقنيات السينمائية في النّص الروائيّ، لذا نجد اللغة الإيحائية حاضرة وبقوة» لتكون الحكاية فيها مجرّد خلفيّة يجتهد القارئ في جمع نثارها»[٢٥] . ومن هذا نتبين أن الرواية الجديدة شقّت طريقها خارج القوالب والأنماط الثابتة للرواية التقليديّة بأدواتها الجاهزة، واستثمرت ثلاثية المؤلف والنّص والقارئ لإبداع روائي معاصر» فالرواية الجديدة لا تناضل ضد اغتراب الإنسان عن طريق مضامينها فحسب، بل هي تناضل ضد كل العناصر الصانعة لاغتراب الإنسان عن طريق بنائها، وأساليب السرد فيها أيضا، بما تمنحه هذه الأساليب وهذا البناء من اهتمام عالٍ بالفرد وبرؤيته الخاصة وللحقائق بتعدد دلالاتها وانفتاحها»[٢٦].

إنّ كتّاب الرواية التاريخيّة الجديدة لا يضعون الحقيقة التاريخيّة موضع اهتمامهم الأول بقدر ما يسخرون أدواتهم في تأسيس بناء قائم على الحقيقة السرديّة التي تتشكل معالمها من خلال فعل الكتابة، لذا لن يعود الزمن الحقيقي الأول يحتفظ بقوته وسطوته على فعل الكتابة بل سيحلّ مكانه زمن جديد يحمل في تفاصيله فكرة الكاتب وغايته .

نتائج البحث

لم تكن الرواية التاريخيّة العربية بمعزل عن التطور النوعي الذي ارتبط بالتقنيات الفنيّة الحديثة في مدرسة الرواية الجديدة، بإيجاد مساحة أكبر من الأدبيّة في بناء الرواية المعاصرة التي استندت على التاريخ مادة لتشكيل روائي ينظر إلى الإبداع بمعزل عن تاريخية الحدث؛ للاستفادة من التجارب الماضية إسقاطا للحاضر واستشرافا للمستقبل بتوظيف تقنيات الكتابة الحديثة التي تعالج الماضي وتربط واقع الإنسان بالمستقبل.

وقد ظهر جيل ثالث من كتاب الرواية التاريخيّة بصورتها المعاصرة في مختلف أصقاع الوطن العربي. كتبوا روايات ما زالت دور النشر تعيد طباعتها لأنهم وظفوا أدوات مغايرة وغير معهودة للكتابة أو لأنهم أعادوا طرح القضايا التاريخيّة بأسلوب معاصر يواكب التطور التقني الحالي .

التوصيات

ونرى أهميّة تنفيذ دراسة نقديّة حول « روايات تيار الوعي و الرواية الجديدة « وعلاقتها بالرواية التاريخيّة المعاصرة في الأدب العالميّ، وكيف استفاد كتاب الرواية العربيّة من هذا البناء الفنّي في منجزهم الروائيّ المعاصر، وذلك من خلال دراسة المتغيرات الحاصلة في البنية السرديّة للخطاب الروائيّ .

الهوامش

١) سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط١، ١٩٨٥، ص١٠٣.
٢) مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والنقد، مكتبة لبنان، بيروت، ط٣، ١٩٨٤، ص ١٨٤.
٣) محمد القاضي و آخرون، معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس ، ط١، ٢٠١٠، ص ٢١١.
٤) محمد القاضي و آخرون، معجم السرديات، ص ٢١٠.
٥) زياد الأحمد، مقال العلاقة بين الرواية والتاريخ، ص ١٢.
٦) نفسه، ص ١٢.
٧) فيصل درّاج، الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٤، ص ٥ .
٨) حلمي محمد القاعود، الرواية التاريخيّة في أدبنا الحديث، ص ١٥.
٩) عبد المحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د ت، ص١٠٠.
١٠) جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ج١، ٢٠١٢، ص ٧ .
١١) حلمي محمد القاعود، الرواية التاريخيّة في أدبنا الحديث، ص ١٦.
١٢) نفسه، ص ١٦-١٧ .
١٣) فاروق خورشيد، الرواية العربية (عصر التجميع)، دار الشروق، مصر، ط٣، ١٩٨٢، ص٩ .
١٤) عبدالبديع عبدالله، الرواية الآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٩٩٠، ص ١٥-١٦.
١٥) رينيه ويليك، مفاهيم نقدية ، ، تر/ محمد عصفور ، مطابع الرسالة ، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٩٧ .
١٦) فيليب فان تيغيم، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، تر/ فريد أنطونيوس، عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص ٢٤١.
١٧) جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، تر/ لطفية الدليميّ، دار المدى، بغداد، ط١، ٢٠١٦، ص ١٨٨.
١٨) محبة حاج معتوق، أثر الرواية الواقعية الغربية على الرواية العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص ١٥.
١٩) جمال الغيطاني، نجيب محفوظ يتذكر، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٤ .
٢٠) المصدر السابق، ص٤٤.
٢١) عبدالله الخطيب، روايات علي أحمد باكثير قراءة في الرؤية والتشكيل، دار المأمون، الأردن، ٢٠٠٩، ص ٨
٢٢) يوسف حطّيني، مصطلحات السرد في النقد الأدبي، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط١، ٢٠١٩، ص ١٤٤.
٢٣) شكري عزيز الماضي، أنماط الرواية العربية الجد، ص١٤.

المصادر والمراجع

١- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ج١، ٢٠١٢.
٢-جمال الغيطاني، نجيب محفوظ يتذكر، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠.
٣- جيسي ماتز، تطور الرواية الحديثة، تر/ لطفية الدليميّ، دار المدى، بغداد، ط١، ٢٠١٦.
٤- حلمي محمد القاعود، الرواية التاريخيّة في أدبنا الحديث.
٥- رينيه ويليك، مفاهيم نقدية ، ، تر/ محمد عصفور ، مطابع الرسالة ، الكويت، ١٩٨٧.
٦- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،ط١، ١٩٨٥.
٧- سعيد يقطين، قضايا الرواية العربية الجديدة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠١٢.
٨- شكري عزيز الماضي، أنماط الرواية العربية الجديدة، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، الكويت، ٢٠٠٨.
٩- عبدالبديع عبدالله، الرواية الآن، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٩٩٠.
١٠- عبدالله الخطيب، روايات علي أحمد باكثير قراءة في الرؤية والتشكيل، دار المأمون، الأردن، ٢٠٠٩.
١١- عبد المحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط٣، د ت .

١٢- فاروق خورشيد، الرواية العربية (عصر التجميع)، دار الشروق، مصر، ط٣، ١٩٨٢.
١٣- فيصل درّاج، الرواية وتأويل التاريخ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٤.
١٤- فيليب فان تيغيم، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، تر/ فريد أنطونيوس، عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣.
١٥- مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والنقد، مكتبة لبنان، بيروت، ط٣، ١٩٨٤.
١٦- محبة حاج معتوق، أثر الرواية الواقعية الغربية على الرواية العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
١٧- محمد القاضي و آخرون، معجم السرديات، دار محمد علي للنشر، تونس ، ط١، ٢٠١٠.
١٨- يوسف حطّيني، مصطلحات السرد في النقد الأدبي، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط١، ٢٠١٩.

الشعرية العربية -
قراءة ملخصة لبعض النماذج-

د. أسماء بوبكري

قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، مخبر الدراسات الإفريقية للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار-الجزائر.

تعريفات تمهيدية:

مصطلح «الشعرية العربية» مرتبط بمعارف عدة منها الشعر العربي، وهنا لا بأس بموجز عن مادة «شعر» في المعجم العربي، لأن الدلالة اللغوية تبين ما سنراه من دلالات المصطلح، وفي هذا مصادر كثيرة اخترت بعضا منها.

ورد في لسان العرب: «والشعر من شَعَر به وشَعُر يشعر شِعراً وشَعراً وشِعرة ومشعورة وشعوراً وشُعورة ، وشِعرى ومشعوراء ومشعوراً . كلّه : بمعنى عَلِمَ ... وليت شِعري أي ليت علمي أو ليتني علمت ... وشعر به عَقَله وأشعرت بفلان اطّلعت عليه وشعر لكذا إذا فطن له ، وشعرَ إذا ملك عبداً ... واستشعر فلان الخوف إذا أضمره ... ولها معان أُخرى منها : الشِعْر : منظوم القول ، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية ، وإن كان كلّ علم شِعراً من حيث غلب الفقه على علم الشرع ، والعود على المَندَل ، والنجم على الثريا ، ومثل ذلك كثير ،وقال الأزهري : الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها والجمع أشعار وقائله شاعر لأ نّه يشعر ما لا يشعر غيره أي يعلم ...» .[1]

فالشعرية من الشعر، وممكن أنها استعملت قديما بكل معنى يراد من الشعر كفن قائم بذاته، وممكن أيضا أنه ذو معان أخرى قريبة من الشعر والشعور والشاعرية والشعرية والجمال...، وقس على ذلك، كالمعنى الدلالي المعاصر نقديا الذي يفضله عبد الملك مرتاض بقوله» ونحن نقترح من أجل تدقيق الاستعمال أن يتمخض مصطلح الشعرية المصطنع في اللغة النقدية المعاصرة لما يقابل في الفرنسية: La Poeticite فتكون بمعنى الهيئة الفنية أو الحالة الجمالية التي تمثل في نسيج النص لتجعله مشتملا على خصائص فنّية تميزه عن النص النثري، في حين نطلق على المفهوم الغربي الشائع منذ أرسطو La Poétics ، Poétique مصطلح الشعريات .[2]

ويظل معنى الشعر قائما باعتباره الفن المقصود أصلا في السياق والاستعمال العامين، مع بعض الاختلاف الجزئي في الاستعمالات الأخرى، كاستعمال الشعرية الدال على الأدبية مثل قول سلدن: «يقوم على نموذج علم اللغة للأنظمة التي تنطوي عليها النصوص الأدبية، فهدف الشعرية هو دراسة « الأدبية» أو اكتشاف الأنساق الكامنة التي تحدد أدبية النصوص ، واكتشاف الأنساق الكامنة التي توجه القارئ في العملية التي يتفهم بها أدبية هذه النصوص».[3]

واتفاق الشعرية مع الأدبية في هذا النص

من دلالات المشترك الاصطلاحي في الاطلاع على أدلة ما بينهما من تشابه.

ويروح جاكبسون إلى الدلالة نفسها تقريبا إذ يربط الشعرية بالأدبية لما يقول «إن موضوع العلم الأدبي ليس هو الأدب وإنما (الأدبية)[٤]»، ففصل بين علم الأدب والأدب، لأن الأدبية هي موضوع ذلك العلم، وبذلك فرق بين فن الأدب وعلم الأدب بمعيار الأدبية التي هي الشعرية بشكل أو آخر، «ومعنى هذا أن الأمر يتعلق بطبيعة الأدب وماهيته وخصائصه العليا، بالتمييز بين ما هو أدبي في النص وما هو غير أدبي [٥]».

وللاصطلاح النقدي دوره في تعيين المفهوم المراد قديما وحديثا، لذا فالشعرية يجب مراعاتها في السياق من أجل معرفة الغاية من استعمالها في قراءة النص، وفي حديثي عن الشعرية العربية القديمة سنناقش مجموعة من النصوص النقدية التي فصلت في ذلك، وهنا على سبيل التمثيل قال المعري »الشعر كلام موزون، تقبله الغريزة على شرائط إن زاد أو نقص أبانه الحسّ«[٦]، وهو قول لشاعر متمكن من الشعر العربي يربط هذا الفن بالحس كبيان عن الفن.

درس الأستاذ بشير تاوريريت الشعرية في كتابه: رحيق الشعرية الحداثية في كتابات النقاد المحترفين والشعراء النقاد المعاصرين، دراسة عميقة من حيث الأصول والتعريفات وتاريخ الشعرية، وكيف قدمها النقاد قديما وحديثا بين التراث والدارسين العرب المعاصرين والدراسات الغربية، ومما أورده قال :التنقيب عن الأصول الفلسفية.

الشعرية: هي ما جعل من النص الشعري نصا شعريا أو هي بتعبير رومان جاكبسون: «ما يجعل من الأثر الأدبي أثرا أدبيا»[٧].هكذا تحددت ماهية الشعرية في كتابات النقاد الغربيين، وهي الماهية لا تعدو أن تكون تجليا من تجليات الشعرية في مفهوم الفلاسفة الأكاديميين الإسلاميين، فقد أشار أفلاطون منذ القديم إلى هذه الماهية وبالمنطق نفسه، ربط أرسطو في تحديده للشعرية بين الشعر والنفس البشرية أو الإنسانية، وهذا الرابط نجده في كتابات الفارابي وابن سينا في قولهم بالطبع أو الغريزة، ونجد فكرة الربط واضحة- عند هؤلاء الفلاسفة- بين الشعرية والتخييل، والمغايرة أو الاختلاف، وهذا ما سيتضح في تأصيلنا لهذه الماهيات الجزئية في الفقرات التالية من هذا البحث. [٨]»

ثم يعلق الناقد بشير على استلهام الشعرية في مؤلفات بعض نقاد التراث، قوله «الواقع أن مصطلح الشعرية في تراثنا النقدي لم يعرف طريقه للاستخدام كمصدر صناعي، ونستثني من ذلك حازم القرطاجني، الذي أتاح له اتصاله بأرسطو (Aristote)معرفة وذكر المصطلح في المنهاج[٩]والسلجماسي في كتابه: «المنزع البديع»، وأحب أن أشير إلى أن مسألة التعامل مع هذا المصطلح على صيغة النسب قد ترددت بكثرة في المؤلفات القديمة خصوصا البلاغية منها، كقولكم (الأبيات الشعرية)و (المعاني الشعرية) و(المعاني الشعرية) [١٠]، ولعل أكثر المصطلحات قربا من مصطلح الشعرية هو مصطلح «النظم» الذي وصل به عبد القاهر الجرجاني إلى قمة النضج والاكتمال والشمول» [١١]

هذا ملخص يقيده في قراءته تطور المصطلح واستعماله عند التراثيين، فيما يتعلق بالشعرية كمصدر صناعي، مستثنيا القرطاجني والسجلماسي في استعمالهما ذلك

موجز عن بعض النماذج النقدية في الشعرية العربية الحديثة

- مفهوم الشعر عند مدرسة الديوان

الأستاذ عباس محمود العقاد رائد مدرسة الديوان

ومؤلف كتاب الديوان مع صاحبه أقام نظرة نقدية للشعر خاصة والأدب عامة في مؤلفاته منها الديوان وغيره« إن اللغة العربية وصفت قديمًا — وحديثًا — بأنها لغة شعرية، ثم قلنا: إن الذين يصفونها بهذه الصفة يقصدون بها أنها لغة يكثر فيها الشعر والشعراء، وأنها لغة مقبولة في السمع يستريح إليها السامع، كما يستريح إلى النظم المرتل والكلم الموزون، كما يقصدون بها أنها لغة يتلاقى فيها تعبير الحقيقة، وتعبير المجاز على نحو لا يعهد له نظير في سائر اللغات»[١٢]

بداية أردت الانطلاق من هذا التعريف الخاص باللغة العربية وعلاقتها بالشعر وصفة الشعرية، لما حازته من خصائص معلومة مشهورة، من ذلك أنها مسموعة تأنس بها الأذن كما اختيرت للقرآن الكريم ونظمه المعجز، يرتاح لها المتلقي العربي وغيره، وجمعها المجاز والحقيقة.

ذلك مما أهلها لغة شعرية بامتياز قبل الوحي وبعده، وتمام الشعرية في اللغة العربية أن الشعر العربي ذاته أخذ من لغة العرب ولغة الإعجاز فجمع بين تميزين عن باقي اللغات، مما يضفي على الشعر العربي قديما وحديثا شعرية تحمل عبقرية متفردة.

وارتقت اللغة العربية رقيا منقطع النظير، لسماتها، ومن ذلك ترجمتها المعاني كالأخلاق وسائر القيم « وإلى الشاعر يرجع العربي ليتعرف القيم الأخلاقية المفضلة، ويستقصي المناقب التي تستحب من الإنسان في حياته الخاصة أو حياته الاجتماعية. يرجع العربي إلى الشاعر، ولا يرجع إلى الفيلسوف أو إلى الزعيم أو إلى الباحث في مذاهب الأخلاق، ويعلم كل قارئ عربي أن الشاعر الحكيم أبا تمام إنما قرر حقيقة علمية حني قال:

ولولا خلال سنها الشعر ما درى
بناة العلا من أين تؤتى المكارم

ففي الشعر العربي تنويه بكل صفة من صفات المروءة والفتوة، ازدراء بكل عيب من العيوب التي تشين صاحبها بين قومه، وبيان واف للأخلاق التي تحكم الحياة فعلا، أو ينبغي أن تحكمها وتتراءى فيها مرجحة مشرقة بين سائر الأخلاق»[١٣]

قيم أخلاقية يعبر عنها الشاعر خلاف مكر ما أو فيلسوف أو حاكم أو باحث متخصص، مما يبرهن على عظمة خصائصها من تبيين وتصوير وإيصال للدلالة بأنواعها، فالبيت الذي أورده العقاد للشاعر برهان على قدرة الشاعر وشعريته الخاصة على الوفاء بمعنى الأخلاق

ومن تأسيس العقاد نظريته في شعرية الشعر هجومه على شوقي، ناقدا أساليبه القديمة التي تتكلف في إنشاء الشعر، كاعتماده على كثرة المدح، وقد ذاع عنه ذلك كثيرا، «وأظن السنَّ قد فعلت فعلها في نفس هذا المعذب بمرض الصيت، فغلبه الشك وزاده شحًّا وقلقًا، فأصبح لا يقنعه أن يعلل بالدهان، ويؤكد له التفرد والرجحان، حتى يرتج أبواب المدح ومنافذه على الخلق قاطبة، فلا يروى لأحد شعر، ولا يستحسن قول، ولا ينادى باسم، ولا تقرن إلى شهرته شهرة. وإلا فعقوبة من يرتكب جريمة الإجادة معروفة! وما أطول عذابه إن لج به هذا الوسواس! وإن المحنة لتستدر الرحمة، ولكن أرحم الناس خليق أن يضحك ممن يخال أنه يعقم بطن الطبيعة، ويسد الآذان ويضيق رحب الفضاء بالأجرة.

ولو شئنا لاتخذنا من كلف شوقي بتواتر المدح ليلًا على جهله بأطوار النفوس، فإن الآذان أشد ما تكون استعدادًا لقبول الذم إذا شبعت من المدح، وأسرع ما تكون إلى التغير إذا طالت النغمة. وإذا تعود الناس أن يسمعوا ضربًا واحدًا من الكلام عن إنسان تاقوا إلى سماع الكلام عنه من ضرب آخر. ويا رُب مشهور انقلبت عليه القلوب بين يوم وليلة وأكبر ذنبه عندها أنها أفرطت في محاباته، فهل

يدري شوقي أنه يؤجر أذنابه على النيل منه حين يبذل الأجر على المبالغة في مدحه؟! إنه لا يدري، ولا يبرئ المريض أن يدري بدائه.

وعلى نفسها جنت براقش، فنحن نكتب هذه الفصول لنظهر لشوقي ومن على شاكلته عجز حياتهم ووهن أسلحتهم، ونضطرهم إلى العدول عن أساليبهم المستهجنة بأسًا من صلاحها في هذه الأيام»[١٤].

- اتهام شوقي بالوسواس والشغف بالمدح دون اعتبار لمعايير الذوق وطبيعة الممدوحين، فيه توضيح لموقف جماعة الديوان من كرهه لشعر المناسبات
- لا تجديد في شعر شوقي فهو مقلد لا شعرية له
- شوقي يجهل شخصيات ممدوحيه، بمعنى هل كل أولئك أهل للمديح؟
- «إذا تعود الناس أن يسمعوا ضربًا واحدًا من الكلام عن إنسان تاقوا إلى سماع الكلام عنه من ضرب آخر» هذا دليل خطأ شوقي في نظر العقاد وصاحبه، لأنه يغفل ميل القراء إلى كشف الوجه الآخر الذميم للممدوح نفسه
- شعرية أصحاب الديوان تكمن هنا في إبراز التعليلات المقبولة في رفض شعر المديح بذلك الكم الهائل لدى شوقي «إنَّ الشاعر من يشعر بجوهر الأشياء لا من يعددها ويحصي أشكالها وألوانها . وان ليست مزية الشاعر أن يقول لك عن الشيء ماذا يشبه إنما مزيته أن يقول ما هو ويكشف لك عن لبابه وصلة الحياة به»[١٥]

يقول العقاد:

غرب البدر أم دفين بقبر
وهوى النجم أم أوى خلف ستر
ضل هادي العيون واحلولك
الليل فلا فرق بين أعمى وهر
ماج حتى كأنما يصدم البحر
بموج من بحره مســـــــبكر

يصور العقاد غروب القمر كأنه الشمس تعبيرا نفسيا، ليدل على مذهبه الرومانسي النفسي في الشعر، ومن هذا تظهر شعرية أصحاب الديوان[١٦] في إضفاء الخصائص الإبداعية الشعرية لديهم، في ميلهم إلى الخيال والتصوير والحرية والغربة ورسم المشاعر، بوعي جربه الشاعر حقا وأوصله بتأثير في المتلقي، «إن المحك الذي لا يخطئ في نقد الشعر هو إرجاعه إلى مصدره . فإن كان لا يرجع إلى مصدر أعمق من الحواس فذلك شعر القشور والطلاء، وإن كنت تلمح وراء الحواس شعورا حيا ووجدانا تعود إليه المحسوسات كما تعود الأغذية إلى الدم ونفحات الزهر إلى عنصر العطر فذلك شعر الطبع القوي والحقيقة الجوهرية»[١٧]

نادى عبد الرحمن شكري بمفهوم شعري صرح به شعرا، يبين عمق الشعرية من خلال علاقة النفس بالشعر والوجدان، مرتبطا برمز الطائر رمز الحرية، وهو مسار الصدق في تصوير المعاني والأحداث بلغة شاعرة، وهو الذي تغنى بقوله:

ألا يا طائر الفـــــردو س إن الشـــعر وجدانُ
وفي شدوك شعر النفـ س لا زور وبهـــــتان

وذهب المازني في تعريف الشعر ومفهومه بقصد حضاري إنساني يدل على الشأن العظيم للشعر، « وكان الشعر عنوانًا على رقي الجماعات ودليلًا على حياتها، وكان مَجنَى ثمار العقول والألباب ومجتمعَ فرق الآداب، فإن حقيقًا بنا أن ننظر فيه علَّنا نهتدَي إلى وصف حقيقته ونقف على وسائله وغايته »[١٨]

يعتبر أدونيس أن الشعر الإحيائي السلفي الذي

يمثله البارودي و شوقي و القائم على النموذجية تقليدا لم يضف جديدا من الناحية الفنية، فقامت جماعة الديوان الرافضة للنموذجية و سعت إلى إبداع شعر يتآلف مع المكان و الزمان (العقاد، شكري، المازني) بمنهج يغلب العقل و يرفض الواقع، ويستلهم من الثقافة الإنجليزية انبساطيتها، ثم يفتح باب انتقاد العقاد لطريقة شوقي الشعرية، و عدم اقتناعه بها، لأن الشعر عنده قيمة «إنسانية لا لسانية».

اعتمد الشعر في جماعة الديوان على الذات و تأمل العالم لا على المعاني القديمة، لأن « المعاني الشعرية هي خواطر المرء و آراؤه و تجاربه و أحوال نفسه» كما يقول شكري، فالتجربة الشعرية الديوانية مزيج من الاعتمال و الإحساس و الخيال و الوعي و الهواجس و الأحلام و المخاوف والواقع و فيض الطبع...

كما أن الجماعة تحررت من قيود القافية و دعت إلى تنوعها، و إلى الوحدة العضوية، و يكتفي أدونيس بتجربة عبد الرحمن شكري.

يعقد الناقد مقارنة بين مدرسة الإحيائيين و مدرسة خليل مطران و ينتصر لحداثة مطران وابتكاره، لأن قصائده تستمد قوتها من قدرتها على تفسير الزمن النفسي الحياتي الذي عاشه مع إلحاحه على المألوف و مطابقة الكلام لمقتضى الحال، لذلك قامت قصيدة المساء على الصور البيانية العادية، غير أنها احتوت الجديد، كمقابلة الصور النفسية بالحياتية، و ابتكاره لكيفية جديدة في التعبير دون مناقضة الماضي... فاعتبرها أدونيس من أكثر النماذج نجاحا في النصف الأول من القرن العشرين في الشعر العربي المعاصر، و هكذا تمكّن مطران من التوفيق بين الأصالة و المعاصرة.

يعني عنده ذلك أن «الشعر الذي يغير أولا طريقة استخدام أدواته لكي يستطيع أن يغير طريقة التذوق، و طريقة الفهم، و لكي يتغير تبعا لذلك دور الشعر و معناه عمّا كانا عليه في النظام القديم للحياة العربية»[١٩]

الشعرية عند نازك الملائكة وبدر شاكر السياب

رائدة الشعر الحر والذي يدعى شعر التفعيلة أو السطر، كانت هي والشاعر بدر شاكر السياب من أوائل من أسس ونظر هذا الشكل الجديد، مما يتناسب وتطور ظروف عديدة من الواقع والحياة، وكذا اللغة وتاريخ الأدب العربي، والحاجة إلى التجديد في عناصر فنية وجمالية عدة.

أسست نازك معظم رؤاها النقدية التي تؤيد القديم من الشعر أو تعارضه في كتابها قضايا الشعر المعاصر، باعتباره مدونة نقدية معتبرة تؤسس نظرية الشعر الحر، واختصرت جديد هذا الشعر في قولها «لعله شيء لا ريب فيه أن كثيرًا من الشعراء الذين تلقوا الدعوة إلى الشعر الحر في حماسة لا يعرفون حتى الآن الغرض منها. إن بعضهم يخلط بينها وبين الدعوة إلى تجديد الموضوع في القصيدة العربية، وبعضهم يظن أن غايتها الوحيدة هي تثبيت دعائم ما يسمونه بالواقعية في الشعر. ولئن كنا لا ننكر أن هذه الظنون وأمثالها لا تتعارض مع طبيعة الشعر الحر، غير أننا نلح مع ذلك على التذكير بأن الشعر الحر ظاهرة عروضية قبل كل شيء. ذلك أنه يتناول الشكل الموسيقي للقصيدة ويتعلق بعدد التفعيلات في الشطر، ويعني بترتيب الأشطر والقوافي، وأسلوب استعمال التدوير والزحاف والوتد وغير ذلك مما هو قضايا عروضية بحته، إننا مع الشعر الحر بإزاء دعوة إلى دراسة الإمكانيات التي تقدمها بحور الشعر العربي الستة عشر للشاعر المعاصر الذي يهمه التعبير عن حياته في حرية وانطلاق»[٢٠]

نلخص رأي نازك في:

- تزيل الغموض الواقع لدى البعض بين الدعوة إلى الشعر الحر وتجديد الموضوع في القصيدة العربية، وتنبه بعضا آخر إلى أن الغاية أكثر من تحقيق الواقعية الشعرية، وفي هذا تأسيس للشعرية العربية في شعر التفعيلة.
- تأكيدها على نظريتها في قلب هذا الشعر وهو جديد الظاهرة العروضية فيه، لكنها ليست نفيا كاملا للخليلية.
- المناداة بضرورة تناسب جديد الشكل الفني لقصيدة التفعيلة مع تطور حياة الإنسان
- بيانها الأثر النفسي وأحداث العصر حول الشاعر الذي يعبر عن المجتمع والحياة، وهو مجسد في هذا البناء الذي يتعامل مع عددة التفعيلات بشكل متجدد
- لم تغفل الملائكة الاستفادة من اغتنام الستة عشر وزنا في ضوء التزامن مع جديد الحية وطوارئها.

ومما عالجته الناقدة في شعرية الشعر المعاصر قضايا لغوية كظاهرة التكرار الشائعة في الشعر العربي والمعاصر بخاصة، ولها علاقة حميمية بإيقاع الشعر الحر وموسيقاه «فنعني به تكرار كلمة أو عبارة في ختام كل مقطوعة من القصيدة. ومن النماذج المشهورة له قصيدة «الطلاسم» لإيليا أبي ماضي وقصيدة «المواكب» لجبران و»أغنية الجُندول» لعلي محمود طه، و»النهر الخالد» لمحمود حسن إسماعيل. والغرض الأساسي من هذا الصنف من التكرار إجمالاً أن يقوم بعمل النقطة في ختام المقطوعة ويوحد القصيدة في اتجاه معين. وإنما تنصب عناية الشاعر هنا على ما قبل الكلمات المكررة لأن التكرار لم يعد هو المهم في القصيدة بطبيعة كونه يتكرر كثيراً، وكأن التكرار يفقده بيانيّته إذا صح التعبير»[٢١]

نازك شاعرة متألقة في دواوينها التي بينت فيها جديد الإبداع المعاصر، نجد خصائص الشعرية في عناصر عدة، منها اللغة والتراكيب وشكل الأوزان وهندسة التفعيلات وجديدها وكذا الصور والرمز والأسطورة وغير هذا كثير، ومن شعريتها تلك في أنشودة الأموات

لحظة الموت لحظة ليس من رهْ
بتها في وجودنا المرّ حامي
وسيأتي اليـــــوم الذي نحن فيه
ذكريات في خـــــاطر الأيام
كل رسم قـــــــد غيّرته الليالي
كل قلب قد عاد صخراً أصماً
دفنت عمرَنا الســـنون كأنْ لمْ
نملإ الأرض بالأناشـــــيد يوما[٢٢]

تصوير مآسي العراق في اغتراب شعري يعكس حقيقة الواقع الأليم الذي مر به الشعب المقهور، تترجم الشاعرة أصوات البؤساء واليتامى والمشردين، وذلك بمخاطبة الزمن القاتم في نظرها، وهي شعرية نراها بارزة في شعر السياب ضمن قصيدة مطر

عيناك غابتا نخيل ساعةَ السَّحر
أو شُرفَتان راح ينأىً عنهما القمر
عيناك حين تبسمان تورقُ الكُروم
وترقصُ الأضواءَ كالأقمارَ في نهر
يرجُّه المجداف وهناً ساعَة السَّحر
كأنما تنبضُ في غوريهما النّجوم
أنشودة المطر
مطر .. مطر .. مطر
تثاءبَ المساء والغُيوم ماتزال
تسح ماتسح .. من دُموعها الثقال
كأنَ أقواسَ السَّحاب تشرَب الغُيوم

وقطرةً فقطرةً تذوبُ في المطر
وتغرقان في ضباب من أسن شفيف
كالبحر سرَّح اليدين
فوقه المساء .. دفءُ الشتاء
وارتعاشةُ الخريف
ويهطُلُ المطر
مطر .. مطر .. مطر[٢٣]

شعرية كثيفة المعاني في القصيدة العربية الثائرة المعاصرة، في الشعر الحر الذي تمرد على الشكل ليترجم جديد الموقف الشعري لدى هؤلاء الشعراء، «ما نلمسه في شعر السياب من اختراق بطيء لكثافة العالم، يتجلى هذا الاختراق البطيء في إيقاع التموج وفي التنقل عبر الصور والرموز والتفاصيل»[٢٤] ، إيقاعات خاصة تتماوج بوزن له حركة تبين حالة الاستنفار للشاعر الذي يمثل مجتمعه، في مواجهة العدو، تماوج مطر تلك اللفظة ذات الشعرية التي ترمز لرد الفعل، من خلال الصور، كصورة العراق: غابتا نخيلٍ ساعةَ السَّحر، وصورة: وارتِعاشةُ الخريف.

خصص تاوريريت جزءا لنازك مناقشا بعضا من مسائلها المستجدة في نظرية الشعر، ومن ذلك شعرية الحداثة، واستشهد بنص موجز من مقدمة ديوانها شظايا ورماد: «حداثة الشكل الشعري: لقد جاءت نازك الملائكة بعد الحرب العالمية الثانية لتعيد النظر في واقع الشعرية العربية، حيث عملت جاهدة، يافعة على تخطي الكثير من القواعد التي قيدت شعرنا العربي القديم، أعلنت منذ عام ١٩٤٩ وفي مقدمة ديوانها «شظايا ورماد» تمردها وثورتها العارمة على أبجديات الشكل الشعري في صورته التراثية المحمومة فانتزعت من سواد القصيدة العربية بياضا شعريا جديدا لامعا في أفق التنظير الشعري، فبددت بمقولاتها النقدية سحائب العمود الشعري القديم، لتضيف بذلك إلى رصيد الشعرية العربية واقعا نقديا جديدا، ارتوى من واقع شعري جديد يسوده التغيير والاضطراب.

إن القاريء لمقدمة ديوان «شظايا ورماد» يلحظ ولأول وهلة تمرد نازك الملائكة عن القناعات النقدية القديمة، القناعات التي عملت على سجن الكون الشعري في تعاريف مقننة بمجموعة من القواعد والضوابط، نازك الملائكة عملت على دحض هذه القناعات الأسطورية؛ حيث خلخلت بذلك المدونة النقدية القديمة التي طالما حصرت الشعر في أركان ثابتة كالوزن والقافية والمعنى؛ لقد أطلقت سراح الشعر، فأخرجته من هذه المقابر العتيقة البالية، وقالت على لسان برنارشو: «في الشعر كما في الحياة اللاقاعدة هي القاعدة الذهبية »[٢٥].

وقبل أن نلخص قراءته هذا النص، أدلي برأيي هنا وهو أن نازك لا تثور ضد النظريات النقدية الشعرية التراثية وخصائص القصيدة العربية القديمة من أجل الثورة في ذاتها، كما أنها لا تبدو أنها ألغت كل المكتسبات السابقة؛ وإنما نرى أنها عللت ثورتها في سياق الحياة المعاصرة الطارئة على العربي وواقعه الاجتماعي والنفسي والتاريخي والثقافي، ومقدمتها هذه إعلان صريح بتنظيرها أساسا كبيرا من أسس الشعرية العربية الحديثة والمعاصرة على مستوى الشعر والنقد معا باعتبارها ناقدة وشاعرة.

وقد بين الناقد بشير فهمه لرؤيتها حين أكد قوله «هكذا يتضح لنا أن نازك الملائكة قد طالبت بشعرية جديدة، هي شعرية التمرد والثورة عن القوالب القديمة شكلا ومضمونا، شعرية البناء في هيكل شعري عناصره هي التماسك والصلابة والكفاءة والتعادل، شعرية تلغي نظام الشطرين لتؤسس لنفسها إيقاعا جديدا يعبر عن عوالم الذات في تخطيها للقصيدة النموذج، شعرية تطالب بتعدد القوافي لتطلق العنان لنفسية

الشاعر المعاصر في ثورتها عن مأسوية الواقع، شعرية تطلب بالتجديد في روح اللغة الشعرية من خلال حقن ألفاظها بدلالات جديدة، وذلك عن طريق إحياء الموروث اللفظي أو المعجمي بنفخ الروح في هيكله الجامد. »[٢٦]

الهوامش

١) « لسان العرب»: ابن منظور ، دار المعارف ، مصر، ١٩٧٩ م ، ج/٧ ، مادة شعر، ص: ١٣١
٢) ″ قضايا الشعرية ″: عبد الملك مرتاض ، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية،جامعة قسنطينة،ص:١٣.
٣) ″النظرية الأدبية المعاصرة ″: رامان سلدن ، تر: جابر عصفور، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع القاهرة ، ط /١ ،١٩٩١ م، ص١١٣: .
٤) الشكلانيون الروس، نصوص الشكلانيين الروس، تر. إبراهيم الخطيب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،١٩٨٢، ص ٣٥.
٥) عز الدين المناصرة، جمرة النص الشعري (مقاربات في الشعر والشعراء، والحداثة والفاعلية)،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٥.
٦) أبو العلاء المعري: رسالة الغفران، دار المعارف بمصر، تح عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ط٦، ١٩٧٧، ص٢٥١.
٧) ينظر: تيزفيتان تودوروف: الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، المغرب، ط٢، ١٩٩٠، ص٣٦.
٨) بشير تاوريريت، الشعرية، رحيق الشعرية الحداثية في كتابات النقاد المحترفين والشعراء النقاد المعاصرين، مطبعة مزوار، ٢٠٠٦، ص ١٧
٩) حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الأديب بن الخوجة، دار الكتب الشرقية، تونس،د.ط، ١٩٦٦، ص٢٨، ٢٩٣.
١٠) قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تعليق وتحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،د.ط، د.ت، ص١٣٩.
١١) بشير تاوريريت، الشعرية، ص ٢١
١٢) العقاد، اللغة الشاعرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ٢٠١٣، ص ٨
١٣) م.س، ص ٥١
١٤) العقاد والمازني، الديوان في الأدب والنقد، دار الشعب، القاهرة، مصر، ط٤، ١٩٩٧، ص٩
١٥) العقاد، الديوان، ص ٢٠
١٦) ينظر: للاطلاع على خصائص المدرسة أكثر فيما جمعه: محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر، ١٩٩٧، ص ٤٠ وما بعدها
١٧) العقاد، الديوان، ص ١٦
١٨) إبراهيم عبد القادر المازني، الشعر غاياته ووسائطه، تح فايز ترحيني، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، ١٩٩٠، ص ٣٦
١٩) أدونيس، الثابت والمتحول، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط ٥، (١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م)، ج٣ ، ص:١٤٦
٢٠) نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:٦، ص ٦٩
٢١) م.ن، ص١٨٨.
٢٢) نازك الملائكة، الديوان، دار العودة، بيروت، لبنان، ط٢: ١٤٠٢هـ- ١٩٨١م، ص١٨٨.
٢٣) بدر شاكر السياب، ديوان أنشودة المطر، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٣٩
٢٤) خالدة سعيد، حركية الإبداع، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٣٣
٢٥) نازك الملائكة: مقدمة ديوان شظايا ورماد، مج ٢، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٩، ص٧.
٢٦) بشير تاوريريت، رحيق الشعرية، ص ١٣٨

الأقصى وفلسطين في عيون الشعراء
- قراءة التَّرْداد الخطابي في نماذج منتقاة-

أ.د محمد الأمين خلادي
قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، مخبر الدراسات الإفريقية للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار-الجزائر.

التَّعْتاب

أَتَعَتَّبُ هذه المقالة ببيان الهدف منها وهو أنني انتقيت هذه الصفحات اجتزاء من كل آخر؛ يقرأ الأقصى في عين الأدب، وهنا قراءة في مشجاة الأقصى وفلسطين من خلال رؤى إبداعية فلسطينية، بكت حال هذا الوطن وشعبه بكاء القصيدة العميقة التي تترجم هذا التاريخ الذي يحاول العدو غصبه وردمه.

تعتيبي المقال هكذا لأوضح للقاري الكريم أنه تأمل في نماذج شعرية فلسطينية تعالج القضية الكبرى، محاولا إبراز التَّرْداد الخطابي في مضامين القصيدة وفِكَرِها ووجداناتها المخبأة... مع نقد الصورة واللفظَ والتفاصيل البيانية الأخرى؛ ضمن التكرار بألوان متعددة تكبره حتى غدا ترددا نصيا وخطابيا، والأعلام هم: فدوى طوقان، معين بسيسو، سميح القاسم، محمود درويش.

تغْراب اللجوء في عين فدوى

و تتجلى بيانية الترداد و شعرية الإيقاع وفلسفة الزمكانية السيميائية للوطن في مشجاة الشاعرة فدوى طوقان (مع لاجئة في العيد)[١] ؛

حيث تقول:

أختاه ، هذا العيد رف سناه في روح الوجود
وأشاع في قلب الحياة بشاشة الفجر السعيد
وأراك ما بين الخيام قبعت تمثالا شقيا
متهالكا يطوي وراء جموده ألما عتيا
يرنو إلى اللاشيء .. منسرحا مع الأفق البعيد

****

أختاه، مالك إن نظرت إلى جموع العابرين
ولمحت أسراب الصبايا من بنات المترفين..
من كل راقصة الخطى كادت بنشوتها تطير
العيد يضحك في محياها ويلتمع السرور
أطرقت واجمة كأنك صورة الألم الدفين ؟

****

أختاه، أي الذكريات طغت عليك بفيضها
وتدفعت صورا تثيرك في تلاحق نبضها
حتى طفا منها سحاب مظلم في مقلتيك
يهمي دموعا أومضت وترجرجت في وجنتيك
يا للدموع البيض ! ماذا خلف رعشة ومضها؟

****

أترى ذكرت مباهج الأعياد في (يافا) الجميلة ؟
أهفت بقلبك ذكريات العيد أيام الطفولة ؟
إذ أنت كالحسون تنطلقين في زهو غرير
والعقدة الحمراء قد رفت على الرأس الصغير
والشعر منسدل على الكتفين ، محلول الجديلة

****

إذ أنت تنطلقين بين ملاعب البلد الحبيب
تتراكضين مع اللذات بموكب فرح طروب
طورا إلى أرجوحة نصبت هناك على الرمال
طورا إلى ظل المغارس في كنوز البرتقال
والعيد يملأ جوكن بروحه المرح اللعوب؟
واليوم، ماذا اليوم غير الذكريات ونارها ؟
واليوم، ماذا غير قصة بؤسكن وعارها
لا الدار دار ، لا،ولا كالأمس،هذا العيد عيد
هل يعرف الأعياد أو أفراحها روح طريد
عان تقلبه الحياة على جحيم قفارها ؟

****

أختاه ، هذا العيد عيد المترفين الهانئين
عيد الألى بقصورهم وبروجهم متنعمين
عيد الألى لا العار حركهم، ولا ذل المصير
فكأنهم جثث هناك بلا حياة أو شعور
أختاه، لا تبكي، فهذا العيد ،عيد الميتين!

اللجوء ذو فضاء زمني يومي ... لجوء كالبركان الموقوت يغضب من الداخل، دونما صوت، يبكي طوال الليالي العاقرة والأيام الحبلى ... لكنه قد يتأوه لحظة منمازة كلحظة العيد؛ فالعيد نغمة زمنية مخصوصة في «سمفونية الزمن» خاصة لما يكون ضارب الوتر الشاعر، وبالأخص الشاعرة، الأنثى... !

بكاء العيد زمن القحط في خارج فلسطين معادل مناقض لفرحة العيد زمن الخصب داخل فلسطين ؛ فهكذا تبكي اللاجئة فتبكي الشاعرة ، لا لأن الشاعرة فلسطينية ... وإنما لأن قصيدة الشاعرة هي قناة مشروعة كي تبدي اللاجئة وأضرابها بكاء الأرض بكاء الوطن. فلا يجوز التأوه بل يحرم الانتفاض في مساحة اللاجئين، لكن عالم الشعر لا يأبه بالرقابة اللعينة وقيودها العفنة وسدودها المدرجة بدماء الأبرياء ، فالنص تأوه يخرق الممنوع، و يفتق الممنوح، والنص الطوقاني طاقة شعرية تنفجر لتلد البديل ...

من أجل ذلك اصطفيت أن أسائل النص عن مكنوناته الإيقاعية من خلال الآهات والآحات، فهل من شعرية في إيقاع النص الشعري ؟ وهل ظفرت الشاعرة الغضبى بنغمية سكرى مائزة تسم النص بنغمية الأديبة ؟

(أختاه).... هذا محرك النص به ينقدح فعل التأوه، فعل الموسيقى الشعرية، نبر النداء والمد صوت شجي يبكي ويبوح ، يشكو و ينوح، هو رسالة الوجد من الشاعرة إلى اللاجئة، وههنا «الشعرية» تقع خلف الإيقاع الصوتي المتخير لأنه ينقل سيمياء المشاركة، فالشاعرة تقاسم اللاجئة المشجاة الوطنية بحوارية فاعلة تهيض مشاعر الشاعرة فتصف اللاجئة وصفا عميقا فهي كالتمثال الشقي ... ! وفي الوصفية تماه و تناه؛ تماهي المحزنة التي تلاحق المغرب وقد سلب من طينه، وتناهي الوزن والقافية اللاخطابية ،

حيث إن فدوى فعلت المأساة ببحر الكامل « بحر صاف لأنه ذو تفعيلة واحدة لا تتغير هي متفاعلن »[٢] ، وفي صفاء التفعيلة تراتبية متشكاة حزينة تمتد عبر رباعية الإيقاع في كل سطر، وتصطنع الشاعرة مفصلا لخمسة أسطر ككتلة إيقاعية ، أي إن كل مفصل ضام سطوراً هي كالموجات المتواترة كي تنقش التجربة الشعرية بصماتها شهادة على جوانية الشعرية التي تتمزق في زمنية التغراب، حيث يحيا الفلسطيني حياة موت ، فلا هو حر يتنعم بحياة أصلية، ولا هو عدم كالنقطة المنسية في ذاكر ة الإنسانية المغلوبة.

وفي هكذا من موقع شعري يتردد صدى المبكاة التغرابية و تنواحها داخل هذا النص الشعري النبيل، لأن فدوى طوقان ليست تملك أداة التغيير الواقعي، فلا تأخذنك الريبة في شعريتها الموسيقية وهي تبكي الحال برسالة الشعر المفعمة بالشحوب والتكتم، ولستَ تجدني مغاليا أو مجانبا الصواب إذا قلت إن تغرابية الشعر الفلسطيني هي تغراب على التغراب؛ لا كالتغراب المهجري الذي بكاه جبران ونسيب ورشيد أيوب وشفيق معلوف...، وهذا بسبب أن الفلسطيني هجر كلاجئ هناك في دول الجوار كالأردن وغيرها ، فلهذا تتراكم الغربة على النفس الفلسطينية من المواطن والشاعرة على حد سواء.

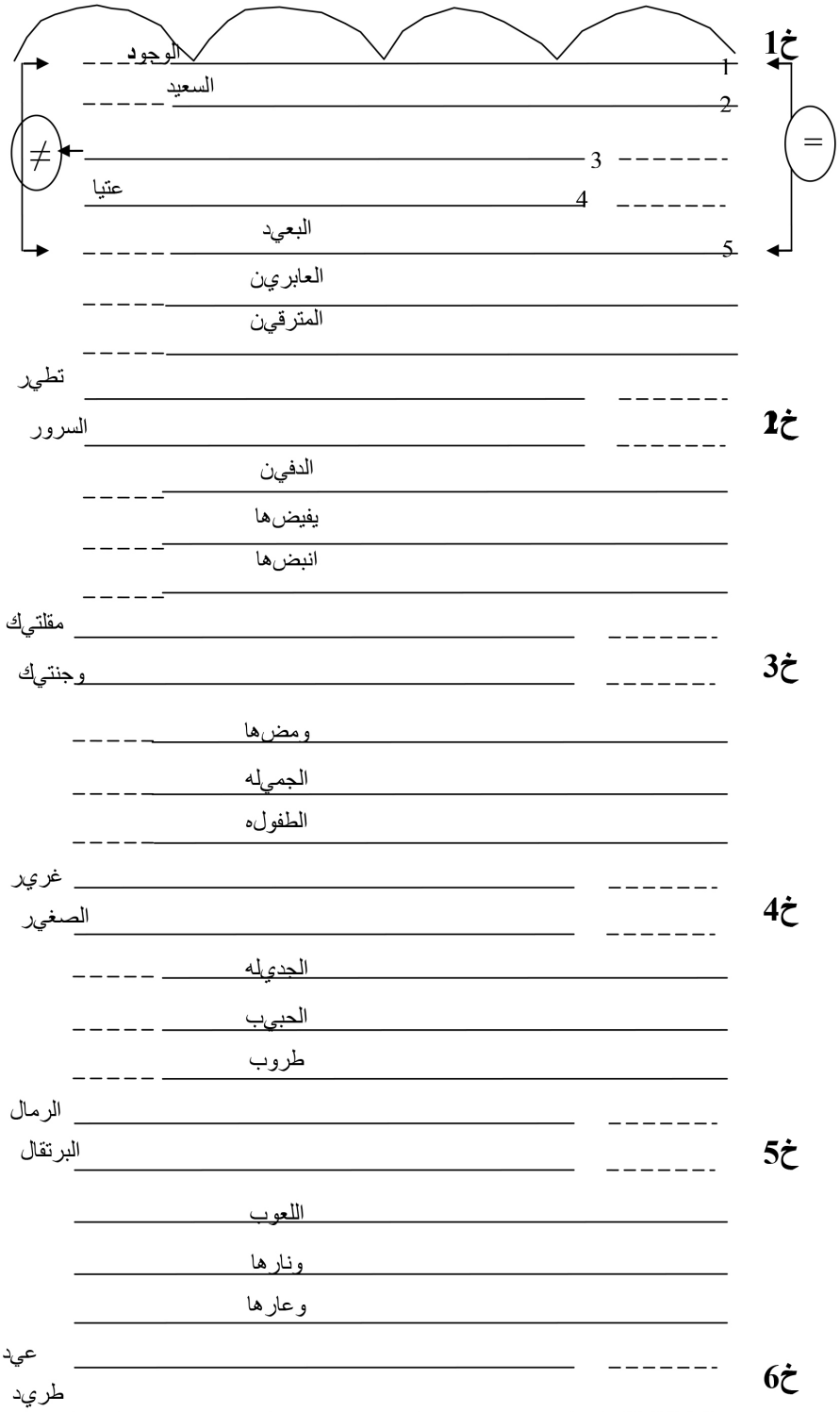
فإن قال إيليا الحاوي عن غربة المهجريين « كان واقع الشعر في المغترب وقد نسج نسيجه الخاص به و أولج إلى التجربة الشعرية نغمة الحنين والوجد الماورائي والإيقاع المهموس والتنفس المتحشرج بين يدي الوجود والعدم»[٣] .

فإننا نقول إن واقع الشعر الفلسطيني المتغرب في أرضه العربية أعمق جرحا إنسانيا ترسخه فدوى طوقان في هذه المرثية، في هذا العيد اليتيم في منظومة الأعياد التي تطالع شعوبا تنعمت بالحرية، لذلك فالعيد واحد، لكنه تخذ صورة سوداء في خيام اللاجئين الفلسطينيين، فيا عجبا فظيعا حل بالأمة العربية والإسلامية، تهجار من الوطن إلى الوطن! في الوطن نفسه! إن كان حقا وطنا؟!... غباوة سجلها التاريخ افتضاحا على سيرة العرب وقد خانوا الوطن الكل ورضوا بالاجتزاء فتقول خنساء فلسطين :

يرنو إلى اللاشيء ... منسرحا مع الأفق البعيد

فأين الوطن من هذه الخارطة التي خطتها مقلتا اللاجئة بلسان الشاعرة ؟؛ فاللاجئة الأخت تسرح بنظرتها في بعيد الفضاء، إذ غدا الوطن ملك الأمل البعيد، والواقع من حول اللاجئة لم يملأ مقلتيها فهي ترنو إلى اللاشيء ، وإليه وحده نفسها تهفو وقلبها يستشرف؛ ومنه فالوطن في الشعر هو أوسع من رقعة المسافات المكذوبة ولغة الحدود وعد الأميال؛ هذا الاستيساع تترجمه موسيقى بحر الكامل الذي هو كالشلال ينهمر من السطر الخامس من الخماسية الأولى؛ كأول وقعة موسيقية هي كالدفقة الأولى لهذا الشلال، مصحوبة بموضعة هندسية فارزة لنمطية القافية؛ حيث يتفق السطر الأول والثاني مع السطر الخامس في نوع القافية في حين تختلف تلك السطور والسطرين الثالث والرابع في نوع القافية أيضا، مع تناوع القوافي من خماسية إلى أخرى، فلا وحدة للقافية.

ولذلك قمين بنا أن نخط خطاطة هذا الشلال الإيقاعي كالآتي :


خ1
الوجود
1
السعيد
2
≠
3
=
عتيا
4
البعيد
5
العابرين
المترقين
خ2
تطير
السرور
الدفين
يفيض ها
انبض ها
خ3
مقلتيك
وجنتيك
ومض ها
الجميله
الطفوله
خ4
غرير
الصغير
الجديله
الحبيب
طروب
خ5
الرمال
البرتقال
اللعوب
ونار ها
وعار ها
خ6
عيد
طريد



المفتاح:

خ1، خ2، خ3 ،... = رقم الخماسية.

س1،س2،س3،... = خاص برقم السطر من كل خماسية.

آخر كلمة في السطر = قافية متنوعة متلاونة.

..... = فراغ للدلالة على نظام السطر.

= = ائتلاف في القافية (بين السطرين 1، 2 و السطر 5).

≠ = اختلاف في القافية (بين الأسطر1،2،5 و السطرين 3 ، 4).

= أربع تفعيلات من بحر الكامل في كل سطر (مجزوء الكامل):

[متفاعلن متفاعلن متفاعلن متفاعلن]

(خطاطة): هيكل البناء الشعري و تموقع الإيقاع.

لانتظام القوافي المتناوعة سيماء الشعرية الإيقاعية، وهي إيقاعية غارقة في الدلالة على عمق الجرح الفلسطيني الذي يتضح في صورة أعمق من خلال تصوير اللاجئة وحالها وهي تفقد الابتسامة وتتسربل بسربال الحزن؛ من أجل ذلك فالقوافي في مد وجزر حيث الانطلاقة في الخماسية موسومة بقافية هي نفسها التي تختم بها الخماسية، فالخماسية الأولى تطلع استهلالتها بقافية الدال، وكذاك تقفل دالية في حين تتوسطها قافية الياء الممدودة التي توحي بتلميعة ونتوء موسيقي منماز، ذلك لأن الدلالة تتناوع فتعمق الشاعرة الصورة في السطرين الثالث والرابع مثل الخماسية الأولى:

وأراك ما بين الخيام قبعت تمثالا شقيا

متهالكا، يطوي وراء جموده ألما عتيا

من ههنا يتناغم بحر الكامل والقافية اليائية المشددة الممدودة، فتعمق فدوى مكانية

المشجاة بعد أن أعلنت عن طاريتها الزمانية في قولها :

أختاه هذا العيد رف سناه في روح الوجود

وأشاع في قلب الحياة بشاشة الفجر السعيد

ومذهبنا ههنا في القراءة أن نقرأ المكان بشكل يخالف قراءتنا الزمان لأن العيد رف سناه في روح الوجود كله، لكن ما حظ هذا من مكان حددته الشاعرة في قولها: (ما بين الخيام) ؟ فسرق العيد من هذه الخيام، لهذا ينداح وزن الكامل بتموجات رتيبة لكنها ترصع بقوافٍ يائية ممددة مشددة تعكس مأساة الحرمان !

وإن ثمة في الحقيقة انتخابا ذكيا لتلكم القافية (يا)، فهي تموصلنا بالفاصلة الإعجازية في سورة مريم، وفيها من الارتكاز المشبوب بحمى الإقصاء من الوطن؛ فالسطر الأول والثاني فيهما إطلالة واضحة على واجهة العيد المشرقة ، إلا أن انحناءة التيار الشعري تتموج في السطرين الثالث والرابع لنتكشف القفا المدلهم، ولعل الغور الدلالي يبرز قويا في هذين السطرين ليرتد التموج إلى الصورة الأولى للتيار فتنقاد القافية الدالية من جديد علامة على تجماع الدلالتين دلالة الواجهة ودلالة القفا:

يرنو إلى اللاشيء ... منسرحا مع الأفق البعيد

ولذلك ليس من نافلة القول أن نختبر تمازج القافية المتحررة مع بحر الكامل خاصة و أن معمارية هذا النص تشي بالمرحلة النقلية من القصيدة الخليلية إلى القصيدة السطرية الجديدة ، فكأننا بالخماسيات الطوقانية تنبيهة شعرية تؤثل انعطافة المنحى العروضي للوزن الشعري و قافيته ، وتلك سنة شعرية في جديد المعاصرين الأوائل معهودة كنازك الملائكة و السياب وغيرهما .

ونشيد الدموع هذا ببحر الكامل الصافي يصور انهمال العبرات المتمزقة و قد انبعثت من أنين الخماسية الثانية التي تشبّعت بالياءات الممدودة و حروف النون و الغنة، و مما موسق أصواتها و أكسبها مسحة من الأنين و الحزن قول الشاعر :

أختاه ، ما لك إن نظرت إلى جموع العابرين

و لمحت أسراب الصبايا من بنات المترفين

وفي السطرين محزنة تئن تحت الاحتلال ووطأته كأنه الاندثار

والامحاء من صفحة الوجود وهذا ما يحققه السطر الخامس:

أطرقت واجمة كأنك صورة الألم الدفين ؟

وفيه تجاوب وصدى شديد التماس بالسطرين الأول والثاني في حين إن السطرين الثالث والرابع جيء فيه بقافية رائية ترصد حركة الصبايا اللائي تنغمن بنشوة العيد وبسروره تنعمن ورقصن ...

ومنه فليس عندي من شك أن لانسجام السطور الأول والثاني والخامس كبير صلة بالمعنى الدائري الذي ترسمته الشاعرة فتنقش مراميها على مباني السطور وقد حلت تلك السطور الثلاثة بقافية متشابهة ، في حين إن السطر الثالث والرابع أكسبا قافية معينة تختلف و الأخرى، لأن المعنى انزاح إلى موقع أخص بالعمق والتدقيق، والحال حال مقارنة بين راقصة الحي التي كادت بنشوتها تطير وبين اللاجئة التي أطرقت واجمة كأنها صورة الألم الدفين ،وهكذا تنساب التجربة الشعرية انسيابا لا عور فيها، لأن فدوى طوقان تمدد من شأن الخطابية والوصفية إلى رصد الصورة العميقة للواقع الفلسطيني بأن وجوم اللاجئة هو الألم الدفين الذي يقبع في كل لاجئ فلسطيني، وفي ظل هذا التمديد تتكون شعرية الإيقاع وأدبيته، فهو إيقاع كل آليات السطر الشعري وليس الوزن و القافية وحدهما.. وهذا حكم غير متهور فهو ينتشر على كل الأسطر

ويتشكل تشكلات عديدة ومنها الآتي:

التكرار : وهو ظاهرة لغوية ذات وقع وإيقاع كالمفاعل الحساس الذي يفعل إيقاعا مخصوصا في الأسطر، همه أن يرسخ دلالات مخصوصة أيضا ، وليس تكرارا عقيما أومتكلفا، فانظرلفظة «أختاه» تلك الملفوظة التي تكررت في بعض الخماسيات في رؤوسها وهو تكرار دلالي سيميائي يشعر القارئ أن منظومة الأسطر مصفوفة مرصوصة في ضوء هذا الخيط الرفيع الذي هو محرك النص الشعري ، والذي لولاه ما كانت تلك المنظومة ،فالمخاطبة هي اللاجئة ، وفي التكرار إيقاع ينبىء عن ثقل الحمل الشعري الذي انجرعنه مخاض التجربة الشعرية ، فوردت لفظة «أختاه» في ترادف ثلاثي ضمن الخماسيات الثلاثة الأولى والثانية والثالثة، ثم تروح الشاعرة مكتفية بالضمير الذي تقصد به اللاجئة لتعود إلى اللفظة نفسها في الخماسية السابعة إعلانا عن ختام الخطاب تجاه اللاجئة؛ بل كررت مرتين في رأس الخماسية كما هي الحال في بدايات الخطاب الأولى، ثم في رأس السطر الخامس من آخر خماسية لتتمم الشاعرة رسم الدائرة في حركتها الشعرية:

أختاه، لاتبكي، فهذا العيد عيد الميتين!

وهي دائرة شعرية تحكي تموجات ذلك الشلال الشعري وهو يتساوق مع الوحدة العضوية المكينة التي تحفظ سلامة البناء النصي فتلتحم الصور التحاما ويشد بعضها بأعناق بعض« وهذا التكرار الإيقاعي يتسق مع المعنى الذي تقصده الشاعرة ... وجاء هذا التكرار تأكيدا لحركية النمو والاستمرار بل وكأنها تطمئن نفسها على هذه الصيرورة ....وجاء التكرار ليخدم إيقاع الجملة ويضفي عليها أبعادا نفسية مفعمة بالأمل والمستقبل »[٤] ولا يحرز الإيقاع فاعليته وتفعيله إلا إذا كان حاملا الدلالة على التأثير بفعل التكرار الخصيب مثل :

طورا إلى أرجوحة نصبت هناك على الرمال

طورا إلى ظل المغارس في كنوز البرتقال

وتقول :

واليوم؛ ماذا اليوم غير الذكريات ونارها؟

واليوم؛ ماذا غير قصة بؤسكن وعارها

إلى أن تقول:

عيد الألى بقصورهم وبروجهم متنعمين

عيد الألى لا العار حركهم، ولا ذل المصير

أو لست ترى معي أن هذه الترادات آية في اصطناع الإيقاع الثر الحي الذي تخلص به فدوى طوقان إلى منتهى القصدية الشعرية الفاعلة، وقد حاورت الزمن الجريح بواسطة المكان الكسيح؛ لأنه مكان كالظل إذا ما قيس بالمكان الأصل، فأين « يافا « اللاجئة؟ لقد هجرت منها، ومنها سلبت، لا ولا المكان وحده، وإنما انثيال المكان ذهب بزهو الزمن المسلوب ونضارته التي غصبت، ذاك الزمن المقبور هناك في « يافا «، وصار اللحظة زمنا تذكاريا كالوهم، كالنقش، كالوشم، كنسج خيال...

فذكر الطورية الزمنية هي تقلب اللاجئة أمسئذ بين الرمال والبرتقال وفي هذا استيحاء للجرح العميق، وكم هو اليوم عميق أيضا، يوم عقيم فكأني به عدم في رؤيا الشاعرة وما هو بيوم حي:

واليوم؛ ماذا اليوم غير الذكريات ونارها؟

واليوم؛ ماذا غير قصة بؤسكن وعارها ؟

وأكثر من ذلك أن تثلم الذكرى كاد يذهب بالذكرى نفسها، لذلك تحاول الشاعرة التلوان بين الآن والآن فتستل ملاءة الزمن الأسود من الماضي وهي تنتفض ضد الذين خلوا من الشعور بالبائسين المذعورين:

عيد الألى بقصورهم و بروجهم متنعمين

عيد الألى لا العار حركهم، ولا ذل المصير

عسى باللاجئة أن تجد السند في ثورة الشعر، وهذا الانزياح التصويري من شأنه ان يوقع شعرية موسيقية تؤتي مفعول التأثير... والأمر نفسه يتراءى للقارىء في مواقع عديدة من أسطر القصيدة ...

التركيب وصناعته: يتهيأ لنا ونحن نقرأ الأسطر الطوقانية تلماع تركيب لغوي منماز قد نسجت صنعته بتقنية شاعرية عالية، وتحديدا لما انطلقت الشاعرة تقارب ختمة نصها، وفي ذلك أمارة صريحة على حس الرفض و النقض والنفض، مما حملها على سوق تركيبة لغوية ذات إيقاع تفعيلي بخلاف لو كان اصطناعها بهندسة أخرى.

ولعلي أستطيع دراسة الظاهرة هاته حيث أجدني مضطرا أن أعرض ما راقني والشاعرة تقول:

لا الدار دار، لا، ولا كالأمس ، هذا العيد عيد

هل يعرف الأعياد أو أفراحها روح طريد

فيا لهف شعرها عن أبناء وطنها، عن أبناء الإنسانية الطريدة ...! وذاك هو الزاد الفني الأصيل الذي يمد الصورة الشعرية الزمكانية بالإشعاع الإيحائي من خلال تموضع التركيب اللغوي المخصوص مثل: « لا الدار دار»، تركيبة لغوية متقن صنعها بالتقديم؛ تقديم « لا» النافية على المنفي، ثم تتاليها من جديد وقد أحدثت هذه العبارة إيقاعا تغرابيا يجسمن حرمان اللاجئة من دارها الأم في فلسطين « يافا»، ولهذا فالدار في خيام اللاجئين لا تغني عن الدار الأصل.

ذاك عن المكان، أما عن الزمان فقصته أغرق في الغربة، وأعتم نكتة غارقة في صورة العزلة حيث، قالت الشاعرة:

... ولا كالأمس، هذا العيد عيد

وفي العبارة إيقاع التركيب تقديما وتأخيرا مع تكرار «لا النفي» المترجمة للتأبي الناقلة للامتناع؛ فلا عيد يذكر كالذي كان يذكر موصولا بالدار الحقيقية؛ ومنه فإطارا الزمان والمكان متلازمان متماشجان لا يحل انفكاك أحدهما عن الآخر فطرة وأصالة.

وتنساب إيقاعية التركيب وما فيه من تأخير وتقديم انسيابا فيه شعرية معنوية غرست وموسيقية مبنوية صوتت، تلحان على الصورة الشعرية الباكية النائحة في أسلوب خبري يليق ومقام الوصفية اللاقطة للرسالة، فكان ثمة أن أشعت فدوى صورتها الشعرية إشعاعا آخر يخرق حد الوصف لينفجر إلى رسالة تسآلية نافية تمسح على الخطاب شعرية دقيقة الصنع:

هل يعرف الأعياد أو أفراحها روح طريد

فالشعرية إن هي إلا تفجاء الشاعرة المتلقي من حيث إنها انتقلت به من رسم المكان ووسم الزمان ونقل ما قد وقع إلى تمديد الظلال الموحية المنزاحة... إلى جوهر الحقيقة فتساءل بقولها:

هل يعرف الأعياد أو أفراحها روح طريد

وهذا استفهام لا ينتظر ردا وإنما الرد فيه بالنفي، خاصة لما فعلت الشاعرة « ميكانيزم/ آلية التقديم والتأخير» ، فقدمت: الأعياد والأفراح، وما أكثرها وهي برهنة على عدم جدواها، فالسر الحقاني هو ما اختلج النفس اللاجئة، فباتت مطردة مهجرة ساكبة بحور دموعها؛ تبحث عن كل شيء في اللاشيء؛ تبحث عن الوطن في اللاوطن! ؟ ! .

و ما أعظم المفاعل اللغوي بين الإفراد و الجمع، فانظر ما بين جمع الأعياد و الأفراح وبين مفرد الروح الطريد، وفي هذا شعرية ساكنة منزوية تحيل إلى اللاجئة الفلسطينية كلوحة فنية معادلة تكافئ كل الفلسطينيين، نقشت أشكالها فلونت بمشجاة الحرمان، فالأهازيج تتكرر وتتعدد، تكثر هنا وهناك ... و لكن ما فحوى هذا؟ والروح طريدة دوماً و دواماً، و لم تشأ الشاعرة أن تذكر اللاجئة صراحة فوسمتها بالروح الطريدة، و في هذا

منتهى المحزنة ومسرحتها التي نسجتها السنون تلو السنون فتقطعت أوصال الفلسطينيين المقدسيين ...

و كم تكاثفت تكرارية النفي بأداة « لا» وتراكيبها المتنوعة في الخماسيتين الأخيرتين لما في ذلك من دلالة التصعد الشعري و الرفض النابذ لألواح المأساة إذ وردت « لا « سبع مرات، و حفتها جمل إيقاعية من شأوها تفعال الحركة الشعرية الغائرة مثل:

« ... هذا العيد عيد المترفين الهانئين ../ لا العار حركهم و لا ذل المصير...»

و اصطناع هذه الأدوات يدعم إيقاعية الأسطر، فليس الوزن و القافية وحدهما بكافيتين لإبداع النغم والتناغم، و سبب هذا – فيما أعتقد – عبقرية النفس البشرية وتعقد تركيبها الفني المتشعب، فكثير من المخلوقات قد نفهمها نحن – معاشر الآدميين – ما نفهمها، لكنا عاجزون في أحايين كثيرة عن أن نفهم الذات الإنسانية العاقلة « و الإيقاع – فيما أرى – لا يخرج عن دائرة الإثارة للحس، تقابل باستجابة وجدانية أو نفسية، قد تكون الإثارة بفعل أو عمل واحد، يستدعي الاستجابة لكن أقوى إثارة تضمن الاستجابة، ما جاء عن طريق التكرار أو الترديد بفعل أو عمل ما واحد، أو أفعال تتقارب و تتكامل وظيفياً، تكراراً أو ترديداً واعياً و مقصوداً، كما هو الحال في التكرار »[٥].

وفي ذلك قراءة تخصنا و نحن نستفرد بقراءتنا المتخصصة للترداد؛ تلك الظاهرة اللغوية التي برزت بينة في الخطاب البياني العربي، فلحظت أن للترداد شعرية إيقاعية توجه الخطاب إلى تفعيل الأثر و تغريز التأثير، و هو الترداد الخطاب؛ فهو خطاب قائم بنفسه ناهيك عن موصلته بالخطاب غير الترادي، و منه فإن شعرية التكرار عند العرب ذات نبرة عجيبة قد تثير عجب النقدة، لأنها ظاهرة متخفية و قد تكون نكتة إعجازية في القرآن العظيم، قياساً بالخطب العربية في منظومة البيان، حتى كأن الترادة البيانية لون من الإيجاز! .

و مهما يكن فإن طوقاناً لم تصطنع آلة التكرار اصطناع الشعرورة العاجزة التي لا شغل لها سوى أن تلمد ما أمكنها من ملفوظات فتحشوها في المنظوم كيفما اتفق، و إنما هي شاعرة متمرسة تعمل يد الإتقان في خطابها الذي هو ظل تجربتها الشعرية من خلال معاناتها الحقيقية و هي تبكي صروف الدهر التي ألمت بالوطن، مؤدية رسالتها الفنية كشهادة على الغاصب الصهيوني و قد سلب اللاجئين فرحة العيد، فرحة الحرية، فرحة الحياة ...، فإن العيد إلا رمز من رموز الوجود ولما يفتك الوطن من مخالب الأرجاس الأنجاس و كبول البغاة المعتدين

معين بسيسو لسان من ألسنة الشعب المغرّب داخليا وخارجيا

الروح الفلسطينية وُجدت لتتحدى كل القيود الوهمية و تخترق كل الجُدُر الكاذبة، و هكذا تحيا روح التجربة الشعرية الفلسطينية ترادا واقعيا في الحياة اليومية لتبحث عن فجر حريتها الساطع و تندب ليل الوحش الصهيوني الدامس.

هكذا ينبغ الشاعر الفلسطيني معين بسيسو ليحفر قصصه الدامعة المغتربة في شعر ترادي كله انتفاض و قلع لجذور المغتصب، و قد توفي و هو على ذلك العهد الوطني مسافرا مغتربا معتقلا مناضلا و شاعرا...

كتب قصيدة بعنوان (تحدي) على شاكلة خماسيات يغرس فيها بناء ترداديا غريبا ينم عن وطأة الفعل و ردة الفعل:

١) أنا لا أخاف من السلاسل فاربطوني بالسلاسل

٢) من عاش في أرض الزلازل لا يخاف من الزلازل

٣) لمن المشانق تنصبون لمن تشدون

المقاصل

٤) لن تطفئوا مهما نفختم في الدجى هذي المشاعل

٥) الشعب أوقدها و سار بها قوافل في قوافل[٦]

يعتمد معين علي الترداد صانعا منه أداة بيانية لإيصال فكرته المُصرة على الجرأة التي اتسم بها شعبه الجسور، فيخاطب العدو بمعجم ترادي بسيط لكنه يحمل قوة الموقف و صرخات التهكم من المعتدين، لذلك يقابل (السلاسل) بـ (السلاسل) و (الزلازل) بـ (الزلازل)، و يسخر من حماقة الاحتلال و يهزأ به و هو يستنفر كل قواه لاحتضان تلك السلاسل التي لا يفر منها الحر الفلسطيني جُبنا أو خَوَرا، بل يحسبها سلاحا مردودا على السجان الصهيوني، كما أنه لا يأبه بهول الحرب و القصف و التدمير و الجرْف... و هو ينتسب إلى أرض تلك لغتها و ذاك هو منطقها مذ سالف الأزمان؛ فصاحب النص يملك تجربة شعرية متوقدة تنهل من محك الزنزانة و الغربة و الرحلة و الشتات « فيزفر شعره جمرا يحرق أطراف الواقع المؤلم و يضيء طريق الغد رؤى مستقبلية مشرقة تتخطى القيد و السجان»[٧] .

و ترداد الاستفهام بتلك الثنائية تعجب و استهتار بترسانة الصهاينة و احتفالهم بالمذابح و المجازر، فإلى متى يشنقون أبطالا أفذاذ مقاومين؟ ، و ترداد الأسلوب الاستفهامي صورة لعجز الاحتلال أمام صبر القوم و مصابرتهم، و يواصل الشاعر مظاهر التحدي فيكرر عبارة (أنا لا أخاف) علامة على تفاني الفلسطينيين في الإرادة الحية نحو افتكاك النصر، و قد التزم الشاعر بهذه العبارة في الخماسيتين الأولى و الثانية ليُعلم المتلقي بفحوى التحدي.

و ثمة التزام بتماثلات بيانية و تكرارات لفظية (و سار بها قوافل في قوافل) (فاعصفي بي يا عواصف) (خاطفة بروقهم الخواطف) (جارفة سيولهم الجوارف) (أنا لن أخاف و من أخاف؟) (فانظر لمن حفر الخنادق كيف تدفنه الخنادق) ... و غيرها كثير، مما أشاع إيقاعا داخليا من شأنه إيضاح ما للترداد من كشف الخبايا النفسية العميقة التي تتكلم بلسان التحدي الدفين المستديم لكل بغي و ظلم مع الإصرار على رد الفعلة فعْلتين.

و الإيقاع الخفي المشع في الترددات يلامس ذائقة المتلقي مجرد أن يصغي إلى النغم النابع من التلاؤمات الصوتية التوليدية في تركيباتها التفريعية و الاشتقاقية، بل إن لها سلطة على قلبه و مخياله تُشْعره بالحنين و ضرورة مبادلته الشاعرَ و غيرَه الإحساس و الاستشعار بخطر تلك المآسي، و هو ما يُستنتج من قوله: (هاهم هناك أخي هناك هووا صواعق في صواعق) ، فإحكام الترداد دلاليا بين (هناك) و (هناك) و بين (صواعق) و (صواعق) يقذف في وجدان المتلقي قوة الصورة المعبَر عنها؛ لأن التعبير ههنا يهُزُ نفسية ذلك المتلقي من خلال التماثل و الإعادة، و لم يكن السر في ذلك ما أجاده المرسِل برسالة ترداده تلك فحسب؛ بل و فيما يُعهدُ إلى المرسَل إليه أيضا في تلك الرسالة؛ « و لقد بحث تولستوي قضية العدوى في الفن، فقال إن العمل الفني إذا استطاع أن يثير العدوى في نفس المتلقي، و أن يوحد بينه و بين الفنان بحيث يحطم وعي المتلقي و يشعره بأنه صاحب العمل الفني، أو أن ما عبر عنه الفنان كأنما نفسه تتوق إلى التعبير عنه، اعتُبِر عملا فنيا صحيحا »[٨] .

و أما قصيدة التفعيلة المعنونة بـ (الأرض) ففيها لازمة شعرية كبرى تقسم النص ستة أقسام، و تحتل اللازمة صدارة كل مفصل و تجعل منها مشاهد سردية تحكي ما أخرجته الأرض من أثقالها و مفاجآتها التي أدهشت الشاعر:

١ تفاجئني الأرض، إن الشجر
٢ يخبئ أسلحة، و القمر
٣ يقوم بطبع المناشير،
٤ يا نجمة في الجليل،
٥ و يا تينة في الخليل،
٦ تخبئ بين الفروع،
٧ تخبئ مطبعة في ضلوعي،
٨ و يا شجر السرْو في القدس،
٩ تمشي المناشير،
١٠ تمشي العصافير،
١١ تمشي الشوارع،
١٢ تمشي المطابع،
١٣ تمشي النوافذ فوق جفوني،
١٤ حروفا جديده،
١٥ و بيني و بين أريحا قصيده...
١٦ و نابلس تطبع كفي جريده...[٩]

فكل سطر يفاجئ الشاعر بخبايا الأرض العزيزة المعطاء؛ أرض الوحي و الأنبياء، و كل ما يتصل بهذه الأرض المقدسة الشريفة؛ فالشجر خير مخبإ لسلاح المقاومين، و ما هو بشجر عقيم عن المشاركة في المقاومة لأنه رمز الصمود و الشموخ و الاستمرار في طريق الكفاح، و قس على ذلك ما أسهم به القمر و النجم و العصافير و غيرها، و يزدان النص الشعري أكثر عندما يدعم الشاعر ترداد اللازمة الكبرى بإقحام لوازم عمودية متراتبة كأفعال (يخبئ/ تخبئ/ تمشي)، و هي أفعال الحركة الدائرة المتماوجة داخل القصيدة الممتد صداها إلى تيارات المفاجآت و الخوارق التي أتت بها تلك الأرض، و لما كان الفعل المضارع مترددا اثنتي عشرة مرة في هذا المفصل فإنه أضفى على الحركة طبيعة الديمومة في فعل المفاجأة، و في هذا مراعاة لسياق الثورة الفلسطينية التي لا تعترف بأفعال كان و كنت و كنا؛ لأنها ثورة ما فتئت تضاعف صور انتصاراتها من العجيب إلى الأعجب؛ و إذا كان الشاعر بسيسو قد ارتحل و أفل فقد ظل فعل الصوت المقارع و صوت الفعل المضارع حيا خالدا بعده، لأن « العطاء كان وفيرا و الزيت يملأ القنديل.. ينطفئ فتيل و يشتعل ألف فتيل.. و لا ينطفئ القنديل»[١٠] ، و المدد في الفتيل الشعري و قنديل الكلمة الرسالية غير منقطع شأنه في ذلك شأن الترداد المسترسل داخل الصيغ التي انتخبها الشاعر لتجربته الشعرية و قد صهرتها السنون المتواليات من عذابات التهجار و السجن و الاعتقال و ما انشنت عزيمته أو فتُرت[١١].

(يانجمة الجليل/و يا تينة الخليل) ترداد ندائي ذو بعد تاريخي و جغرافي أثيل في الخطاب الشعري و عمق الرؤيا الفلسطينية؛ فهو يحيل إلى وحدة الشعور بمصير كل أمصار فلسطين و بقاعها، و لما كان فعل الشعر خالصا اتُفق أن اصطحب الجليل بالخليل على لسان الشاعر في تجانس يطوي إيقاعين داخلي و خارجي؛ كلاهما يصنع بيئة نغمية تستهوي المتلقي و تدفعه إلى التأمل و النظر طويلا في علاقة النجمة بالجليل و التينة بالخليل، ليستنبط تطابق العلاقتين مع علاقة سابقة بين الشجر و القمر، و هذا ترداد معنوي في تعاضد كل تلك الأجزاء و الأشياء الطبيعية التي صنعت الصورة الكلية للمفاجأة التي تهيئها الأرض للشاعر و للمرسل إليه على حد سواء.

و ليس هذا ببعيد عن تلك المفاجآت المتوالية في المفاصل اللاحقة؛ إذ إنها تخزن الحجارة الغضبى التي تقاتل بنخوة منقطعة النظير في الحين الذي تُلجم فيه أفواه البنادق و الأسلحة التي ملأها فراغ الأنظمة و عاشرت الصدأ و السكون..، أرض تخزن الأيدي البريئة السكرى بالصفاء و الطهارة؛ و يد

الشهيد التي تجود دون حدود...

١٧ تفاجئني الأرض، إن الحجارة

١٨ تقاتل و الأنظمه

١٩ بنادقها ملجمه..

٢٠ تفاجئني الأرض،

٢١ إن أكف الصبايا

٢٢ مرايا

٢٣ و كف الشهيد، بحجم السماء[١٢]

فترداد الفعل المضارع (تفاجئني) و (تقاتل) يترجم حركية المشهد الذي يبهر الرائي فيستحضر صورة رحم الأرض الخصيب بالحجارة المقاتلة، و صورة رشقها و قذفها من يد الطفل البطل الباسل، و هي كذلك في استمرار؛ مهما طال الجثوم الصهيوني على هذه الأرض القدسية، و مهما عشش ذاك الجمود و القعود على تلك الرؤوس المتدنية، و رغم تطور أسلحة القتال من الحجر و الشوك و السكين و المقلاع و البندقية إلى الرشاش و الطائرات و الصواريخ و القنابل العنقودية؛ إلا أن الحجارة لغة لا تموت و لا تبلى و سلاح لا يكلأ و لا يصدأ؛ فهي لم تبرح في كثير من سني المقاومة و إلى الآن أن تكون أصدق لسان و أعمق أثر يهدد كيان الصهيوني الغاصب؛ و ليست ببعيدة عنا صورة ذلك الصبي الذي لم يبلغ العاشرة و هو يرشق الجندي الصهيوني المدجج بالسلاح و الآليات الواقية ليهرع فزعا مروعا خلف دبابته الجبانة.. هكذا يلقي الفعل المضارع الترادادي بظلاله الفاضحة و يرسم الخزي و العار الذي ألحقته براءة صغار المقاومين بخبث الكائدين الماكرين[١٣].

و يسلمنا هذا التفسير المعنوي لترداد الأفعال إلى تفسير مبنوي للترداد كوحدات حرفية أساس تنشأ منها الترادادات الشتى؛ و بهذا نستنتج أن النص وليد ترداد الحروف و الأصوات و التراكيب..

و لولا هذا الترداد ما كان النص نصا؛ النص الذي يُعزى إليه المعنى و المضمون، أي النص المفيد الدال على غاية ما، و ما هو بنص موضوع كيفما اتفق، أو مجرد تجميع وحدات لفظية مبعثرة..

و من تشكلات الترداد النصي[١٤] في الخطاب أن يتنامى باتجاهين اثنين؛ أفقي و عمودي، و هذا من عجيب الصنعة البيانية في تكْوان النص، إذ إن أي ترداد نصي هو ترداد أفقي حرفي تحكمه سيرورة متوازية في المبنى، كما أنه في الوقت ذاته ترداد عمودي حرفي يسير وفق سيرورة سياقية في الدلالة و المعنى.

و أما عن تشكلات النص الترادادي[١٥] ؛ فهو أن يتكرر نص معين مرات عدة في النص العام، و بهذا فهو نص محتوى في نص آخر، إذ المسألة ههنا عالقة بنص معلوم يُكرَر بصورة مركزة ملفتة للانتباه، و هي مدعاة للتساؤل و التأويل عما يريده الناص من ترداده، و عن حيثيات ذلك قبل تكْوان النص و حينه و بعده..

آفاق زمنية ثلاثة يتصور في ظلالها النص عامة، و النص الترادادي هو جزء من هذا النص الجامع؛ فلا يُفصمُ الترداد عن تلك الأزمنة ما دام أن النص المردد نص وصيل لأجزاء ذلك الجامع، إلا أن الفارق بين النص غير الحاوي للنص الترادادي و بين النص العام الذي يحتوي ترادادا نصيا هو حضور الأزمان الثلاثة حضورا مفردا في النص الخلو من الترداد، أما في الآخر فإن حضورها يكون مزدوجا في كينونته و فاعليته، لأن الناص يوقع نصه الجامع توقيعا قبليا و حينيا و بعديا و على وتيرة واحدة فقط، لا كما يوقع نصه الترادادي، لأن الترداد – هنا – عالم نصي مضاعف مركز و مضاء بتضويء مكثف ملحاح يكون فيه القبل قبْلين و الحال حاليْن و البعد بعديْن

ترداد المقاومة والجهاد في شعر القاسم

ينسق الشاعر سميح القاسم تشكلات الترداد

تنسيقا يتجاوب و فكرة النص الشعري لديه، فقصيدة (أغاني الدروب) تحمل مسحة المأساة و الغربة التي تتردد كتردد الأغاني المغروزة فيها أصالة؛ لهذا ناغم الشاعر بين البُنى اللغوية و عنوان خطابه الشعري:

١ من رؤى الأثلام في موسم خصب
و من الخيبة في مأســـاة جدب

٢ من نجوم سهرت في عرســـها
مؤنسات في الدجى قصة حب

٣ من جنون الليل من هــدأته
من دم الشمس على قطنة سحب

٤ من بحار هدرت من جــدول
تاه لم يحفل به أي مصـــــب[١٦]

هذه منسوجة من ترداد شبه الجمل في صنع بديع يحمل دلالة الأشواق الحرى و مشجاة الوحشة و السها، و كأنها خواطر جمعها الشاعر من كونه الذي يبكي حال شعبه الفلسطيني و يرثيه، و صور استعارها من مشاهد الطبيعة الغضبى لواقع هؤلاء المعذبين، ليسكبها دموعا و أنات في قوالب بديعة و مسبوكة.

و فضاء القصيدة يعج بزخم هائل من أشباه الجمل التي بلغت حوالي سبعا و ثلاثين شبه جملة في ثلاثة عشر بيتا فقط؛ ازدحام كاسح و انضغاط مقصود أنشأ تكثيفا دلاليا يعكس تعدد الأغاني و الدروب، و كل ما له علاقة بحياة الشاعر و شعبه و وطنه..

٥ من ذبابات وعت أجنحة
جرفتها الريح في كل مهب

٦ من فراش هام في زهر و عشب
و نسور عشقت مسرح شهب

٧ من دمى الأطفال من ضحكاتهم
من دموع طـــهرتها روح رب

٨ من زنود نسقت فردوسها
دعوة فضـــلى على أنقاض حرب

٩ من قلوب شعشعت أشواقها
شعلا تعبر من رحب الـــــرحب

١٠ من عيون سممت أحداقها
فوهة الـــــبركان في نظرة رعب

١١ من جراحات يضري حقدها
ما ابتنى شعب على أنقاض شعب

١٢ من دمي من ألمي من ثورتي
من رؤاي الخضر من روعـــــة حبي

١٣ من حياتي أنت من أغوارها
يا أغاني فرودي كـــــل درب[١٧]

فترداد النمط النحوي ظاهرة مجهورة في القصيدة؛ إذ تحمل حروف الجر معاني الدقة و التحديد و الكثرة و الانتشار لتلك المصادر الطبيعية التي صنع منها الشاعر أغاني دروبه، و أبرز ما في الظاهرة بدء كل بيت بحرف (من) التي تفيد موقع المنطلق للشيء المراد وصفه، و مثل هذا الترداد يطلق عليه الباحث عصام شرتح التكرار الاستهلالي « و هو تكرار كلمة واحدة؛ أو عبارة في أول كل بيت من مجموعة أبيات متتالية، و وظيفة هذا التكرار التأكيد و التنبيه و إثارة التوقع لدى السامع للموقف الجديد »[١٨] و يقصد بالاستهلال بدايات الأبيات، إلا أن هذا المصطلح الفج قد يوقع لبسا في المفهوم مادام الاستهلال مصطلح شعري يتعلق بالمطالع الأولى للقصيدة.

و يكتسح ترداد أشباه الجمل بأوجهه الثلاثة (الجلي و الخفي و البيني) صدور القصيدة و أعجازها: (من رؤى/في موسم/من الخيبة/في مأساة/ من نجوم/في عرسها/في الدجى/من جنون/من هدأته/من دم/على قطنة/من بحار/من جدول/ به/من ذبابات/في كل/من فراش/في زهر/من دمى/من ضحكاتهم/من دموع/من زنود/على

أنقاض/من قلوب/من رحب/لرحب/من عيون/ في نظرة/من جراحات/على أنقاض/من دمي/من ألمي/من ثورتي/من رؤاي/من روعة/من حياتي/ من أغوارها) لتكسب القصيدة طابعاً غنائياً فريداً و تقاسيم نغمية فذة، موصولة بهيكل النص القائم على أربعة أقسام؛ إذ خص الشاعر القسم الأول (من البيت الأول إلى البيت الرابع) بأبيات أربعة تنبعث منها أنغام الكون و مظاهر الطبيعة التي شوهها المحتل؛ كإجداب الأرض و إخلال وظائف النجوم و الشمس و الليل و البحار، و تعطيل حركتها التي كانت تجود بها على ابن الأرض الفلسطينية، و أما القسم الثاني (البيتين الخامس و السادس) فتعلق بذكر الذباب و الفراش و النسور التي جرفتها سيول العدو و أحرقتها نيران الغصب، ثم القسم الثالث (من البيت السابع إلى البيت الحادي عشر) و فيه بسط الواقع الكارثي للفلسطينيين المشردين و اللاجئين و المجاهدين و المنتفضين، نساءً و رجالاً، صغاراً و كبارا، ثم ختم بالقسم الرابع (البيتين الأخيرين) و فيه تعبيرٌ عن دور الشاعر الرسالي و تعميمٌ أكثر مما ذُكر في الأقسام السابقة؛ ليكسي خلاله أغانيه أكبر صفة (من حياتي أنت من أغوارها – ياأغاني فرودي كل درب) ، و هذا مما يحسن به الختام و التأكيد على العنوان و تفاصيل النص كله.

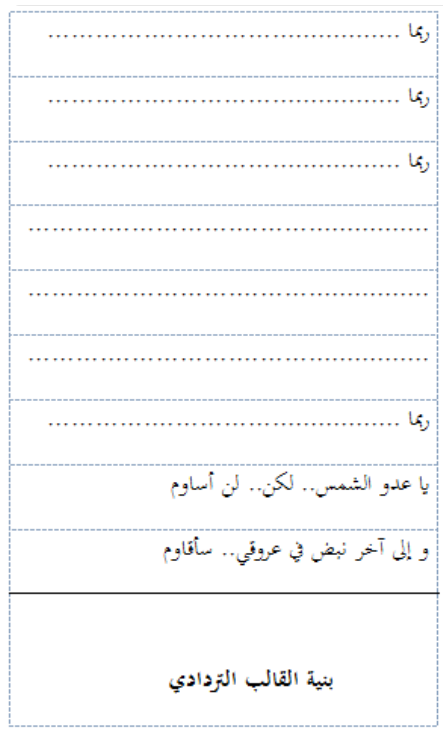
و ما من شبه جملة أو جزئية في الأبيات إلا و هي أغنية ذات تكرار في الوجود و في تاريخ فلسطين و أيامها المزرية، فالأغاني تتردد مدى الأزمان و في كل مكان إلا أن الشاعر يدعوها ههنا أن تحكي قصة كل جزء من أرضه و تشرح حكاية كل شيء عن قضيته في دروب الوجود، إشهادا منها على بشاعة المعتدي و شناعته، ثم فضحه بإبراز الدلالات التي توحي بها أشباه الجمل ضمن ترداد « يكشف عن فاعلية قادرة على تجسيد الإحساس بالتسلسل و التتابع، و هذا التتابع الشكلي يعين في إثارة التوقع لدى السامع، و هذا التوقع من شأنه أن يجعل السامع أكثر تحفزا لسماع الشاعر و الانتباه إليه »[١٩] ، فعملية الاتساق عامل على تماسك النص و استدراج المتلقي لما يظل الذهن مشدودا إلى تتبع تلك المشاهد المصورة في أشباه الجمل و إيقاعاتها المنسجمة أفقيا و عموديا، ذلك لأن الشاعر يأخذ بالقارئ من منطلقات لا يعلن عن منتهاها إلى غاية آخر بيت، و هذا رباط درامي رفيع تنسجه الترددات المتلاحقة المتناغمة و قد حملت المتلقي على الاشرئباب إلى نقطة الوصول (يا أغاني فرودي كل درب) ، و رغم النمط النحوي الذي اختصت به أشباه الجمل[٢٠] التي طالت النص كله؛ إلا أن ذلك مما حفظ تماسكه و أحكم نسجه.

و حازت قصيدة الشاعر سميح القاسم (خطاب في سوق البطالة) حظوة مشهودة في أسلوب الترداد اللازمي و هندسته الرائعة؛ حيث ضمت اثنين و أربعين سطرا في أربعة مقاطع، و اشترك المقطع الأول و الثاني و الثالث في لازمة عمودية و أخرى أفقية، لتنتفي اللازمة العمودية في المقطع الرابع، و قد انفجرت حركية القصيدة إثر الانتقال من رصد مشاهد الكيد الصهيوني في صفوف الفلسطينيين إلى رسم المشاهد المستشرفة المعلنة عن المصير و إن بَعُدَ زمنه، في حين تستقر اللازمة الأفقية في آخر المقطع الرابع مع تغير لبنية الترداد فيها:

١ ربما أفقد – ما شئت- معاشي
٢ ربما أعرض للبيع ثيابي و فراشي
٣ ربما أعمل حجارا و عتالا .. و كناس شوارع..
٤ ربما أبحث في روث المواشي، عن حبوب
٥ ربما أخمد عريانا.. و جائع..
٦ يا عدو الشمس لكن لن أساوم..
٧ و إلى آخر نبض في عروقي سأقاوم [٢١]

و تمضي القصيدة في المقطعين الثالث و الرابع

بتواتر اللازمة العمودية (ربما) و اللازمة الأفقية (يا عدو الشمس لكن لن أساوم../ و إلى آخر نبض في عروقي سأقاوم) في شكل هندسي ملفت؛ و كأنه قالب فني قد اختاره صاحب النص ليبثه صور الخطاب في سوق البطالة؛ رمز العدم و اليأس الموحي بمخاطر الجرائم المتربصة بالأبرياء و الأصلاء؛ فمهما تراكمت ألوان المعاناة و الضياع فإن الخط المستقيم الذي ينهجه المقاومون الفلسطينيون هو التحرير و ركوب كل مخاطره، و بكل ما يملكونه من مهج و وهج، و إعداد و عدة.



تلك هي شاكلة القالب المكرر ثلاث مرات، علما أن كتلة المقطع في قصيدة السطر الحديثة تحفل بالجملة الموسيقية خلاف تحسب الوزن و القافية الذي كان شائعا في الشعر القديم؛ و لهذا جاءت اللازمة الشعرية في الجملة الموسيقية متخذة شكلها المتعامد (|_) داخل هذه القصيدة، مما يوحي بثبات الموقف الشعري الذي ينطق بلسان الصمود و طول النَفَس في النضال و المقاومة، و لازمة (ربما) حرف شبيه بالزائد غُرز في الأسطر ليمنح المعنى إمكانية الوقوع المستطيل لمآسي الجوع و الشقاء و التشرد... و غيرها، إلا أن الشاعر يطوي تلك الإمكانية المفتوحة على المخاطر و المفاجآت المرة بأصل الموقف الوجودي للفلسطيني الحر؛ فهو لا يرضخ للخذلان أو الخيانة أو الانثناء؛ بل المقاومة عنوانه، و لذلك « تعاد اللازمة الكبرى بصفة دورية منتظمة، أي في لحظة إشراف على التقدم لرصد أحداث جديدة» [٢٢] كجديد المقطع الثاني، و في تحول ملحوظ يرتبط بكيان الإنسان و الأرض و الحضارة والتراث ثم المقطع الثالث المتضمن تصادم المقاومين مع الاحتلال و مظاهر السطو و الحرمان و الحصار ثم المقطع الرابع حيث الفيصل المتمثل في حسم الانتصار الموعود و بشائر الحرية المرفرفة؛ و هكذا كلما تجدد الدفق الشعري تَمَعْلَمَ المفصل باللازمة الأفقية الناطقة بمواجهة العدو والإصرار على المقاومة حتى إذا كان آخر مفصل خُتم بقسم قاطع لكل شك (يمينا لن أساوم) و بترداد ثلاثي لـ (سأقاوم) تأكيدا على نهاية المعاني و الأماني[٢٣] و بداية الحقيقة و المواجهات.

فلسطين محمود تسجيل عربي

ألف الباحث فهد ناصر عاشور بحثا في (التكرار في شعر محمود درويش) عارضا فيه أنواع التكرار حرفاً و كلمةً و اسماً و فعلاً و عبارةً و مقطعاً و صورة، و هو من البحوث النادرة في هذا الحقل الأسلوبي و إن كانت مقصورة على الشعر الحديث و أحد أعلامه، إلا أنها خطوة رائدة في تحليل و درس أسلوبية التكرار في البيان العربي بأسره[٢٤].

و رغم ذلك فإن فضاء الترداد في البيان و الشعر العربيين أوسع من مثل هذا النموذج، خاصة و أن التكرار هو نوع من أنواع الترداد؛ لهذا لا بد من

التركيز على اللازمة الشعرية التي برز ترددها في شعر محمود درويش.

فقصيدته (عن الأمنيات) كتلة من الأماني و الانتفاضات و المواقف.. يصدرها بلازمة شعرية تنفي القول بتلك الأمنيات، لأن الشاعر في مقام الغضب و الثورة، يبكي عوالم الإنسانية المقطعة أوصالها بخناجر الظلم و الاغتصاب و ألوان الاحتلال الجاثم على الوطن العربي، و الترداد الجلي في قوله (لا تقل لي) هو عبارة رافضة تصور موقف الشاعر في إبعاد كل ما من شأنه أن يعيق حركة الانتفاضة و البحث عن الحرية؛ فهو شاعر يدعو إلى الغناء الذي يمجد و يجسد ردة الفعل المكين ضد الظالمين و يتجاوز مرحلة الأمنيات الحالمة و الاحتمالات الواهمة، و ها هو ذا يحاور حليفه من أرض العرب داعيا إياه إلى محو العدو و سحقه، و تطهير الأرض من دناسة عرقه:

١ لا تقل لي:
٢ ليتني بائع خبز في الجزائر
٣ لأغني مع ثائر.
٤ لا تقل لي:
٥ ليتني راعي مواشي اليمن
٦ لأغني لانتفاضات الزمن
٧ لا تقل لي:
٨ ليتني عامل مقهى في هفانا
٩ لأغني لانتصارات الحزانى
١٠ لا تقل لي:
١١ ليتني أعمل في أسوان حمالا صغير
١٢ لأغني للصخور
١٣ يا صديقي
١٤ لن يصب النيل في الفولفا
١٥ و لا الكونغو، و لا الأردن، في نهر الفرات.
١٦ كل نهر و له نبع.. و مجرى.. و حياة.
١٧ يا صديقي أرضنا ليست بعاقر
١٨ كل أرض، و لها ميلادها
١٩ كل فجر، و له موعد ثائر.[٢٥]

فعبارة (لا تقل) ترداد يقسم القصيدة أربعة مقاطع يحتوي كل منها على ترداد تفصيلي يبدأ بعبارتين ثابتتين (ليتني/لأغني) ، و كلتاهما تقرر مبدأ الرفض لما هو واقع و عدم التسليم للظن و الاحتمال؛ حيث يتلو الشاعر على الأحرار و الشرفاء آيات التجرد و التخلي من آفات الجمود و السكون و اليأس و الخذلان، ليفاجئهم بنداء صريح ذُيلت به المقاطع في صورة موجة منبجسة ينساب معها شلال الغضب الشاعري؛ ذاك أن النصر و الخصب و الحياة لا تُنال بالتمني و التراخي و طول الانتظار و خيبة الاستسلام و الإذعان.

و بين ذاك المد و الجزر الترداديين (لا تقل لي/ ليتني) تبزغ ترادات بينية أفقية تتكرر فيها المعاني دون الألفاظ؛ و هذا في تقليب تلك الصور المستنفرة لذلك المتمني المتقاعس؛ بين بائع و راع و نادل.. دليلٌ على تأكيد الشاعر لفشل تلك التوهمات التي يعقدها هؤلاء و أمثالهم؛ ثم ليحرك فيهم حمية الحق و همة الثورة ليكونوا أحرارا شرفاء، و ما كان ليلجأ إلى الترداد في تلك الأسطر لولا أنه « يكثف المعنى إلى أقصى درجة ممكنة كي يفضي بدوره إلى نتيجة منطقية من وجوده، أو دهشة ما في نفس القارئ. و بالطبع فإن حضور الدهشة لا يكون على نحو مضطرد، إلا أن حضورها كأثر لهذا النمط من التكرار من الأمور التي تزيد القصيدة جمالية، و تشد القارئ لموالاة القراءة؛ إذ تبدو العبارة التي تحقق الدهشة أشبه ما تكون بنقطة ارتكاز خفية تزداد وضوحا بازدياد التكرار في المقطع »[٢٦] .

فالناقد يُؤول ظاهرة التكثيف المعنوي في فعل

التكرار بعامل نفسي هو تفعيل الإدهاش و حمل القارئ على القلق و الانشغال و التركيز في المقروء؛ و إذا تم فعل الاستجابة لهذا فإن الترداد يؤكد أثره في سياق المعاني إذ لا يمكن إسقاطه فهو الذي يضيء ما خفي من ارتكاز و ضغط في العبارة التي تحقق آليات الدهشة و الحيرة و السؤال و الترقب...

و روح الغضب و الإصرار بينةٌ و بارزةٌ في شعر درويش؛ كقصيدته (بطاقة هوية) و هي قصيدة تفاجئ القارئ بشعرية الكلمة و عدولها المتقن، لأنها خطاب إبداعي متمرد ينشد البديل المقْنع و يلغي الحاضر التعيس و يرفض الحل العقيم؛ فمحمود يصدم قارئه بخروجه عن معهود ما ألفه الناس من هوية العربي التي تجري على ألسنتهم، و بسبب هذا الانزياح المعنوي في الإفصاح عن الهوية العربية تخذ الشاعر لوازم شعرية توقيعية بها تُعرفُ هذه القصيدة، و في ترددها قوة مشحونة بالغضب و التحقيق و الجرأة:

١ سجل.

٢ أنا عربي

٣ و رقم بطاقتي خمسون ألف

٤ و أطفالي ثمانية

٥ و تاسعهم .. سيأتي بعد صيف.

٦ فهل تغضب؟[٢٧]

المقطع الأول يتصدر بمأمورية جريئة تفصح عن أصلها و تُشرك العدو كقارئ و فاعل أساس منذ الوهلة الأولى؛ تلك هي اللازمة الأولى، و أما عن رقم البطاقة و الأطفال الثمانية ففيه إيماءةٌ بتكاثر الفلسطينيين و نمائهم رغم تشرذمهم و شتاتهم، في حين أن التوعد بالطفل التاسع دلالةٌ على الصمود و التحدي، و سُنة البقاء التي جُبل عليها العربي، و زمن الصيف تهديدٌ بالحرب و المقاومة بالنار و الأحجار، ثم يُختم المقطع بسؤال الإقدام و المواجهة (فهل تغضب؟)

و مثل هذا النص واحدٌ من أمثلة التكرار الهندسي التي رسمتها أنامل الشاعر درويش « ففي قصيدته (بطاقة هوية) يكرر درويش عبارة : سجل أنا عربي، في بداية كل مقطع من مقاطع القصيدة الخمسة؛ فظهرت القصيدة و كأنها سلسلة تأتلف من خمس دوائر، هي في الحقيقة مقاطع القصيدة التي تنبني الدفقة الشعورية في كل مقطع منها على المقطع السابق له مباشرة »[٢٨]

و بهذا فترداد اللازمة الشعرية من كل مقطع - ههنا- هو منبع الدفق الشعري الذي يُمعلم تلك الدفقات في مبتدآت المقاطع بتوقيعته الخاصة (سجل أنا عربي)، فهي التي تحكم سيرورة كل مقطع، و الدليل على ذلك أن ما يرد في كل دفقة هو المُسجَل الذي يمليه الشاعر في المقطع ذاته و هو يتحدث بلسان الحر الفلسطيني الذي سُلب أرضه و عرضه؛ فالمقطع الثاني يتوقد غضبا أكثر و هو يخاطب الاحتلال الصهيوني الوحشي، ذلك لأن الفلسطيني يُثبت وجوده بالعمل و الكفاح من أجل افتكاك رغيف العيش و لوازم الحياة لأسرته و ذويه، و لا يرضى بالذلة و المسكنة، و بهذا فهو عنيدٌ شديد المراس في وجه الصهاينة و تهالكهم:

٧ سجل.

٨ أنا عربي

٩ و أعمل مع رفاق الكدح في محجر

١٠ و أطفالي ثمانية

١١ أستلُ لهم رغيف الخبز

١٢ و الأثواب و الدفتر

١٣ من الصخر..

١٤ و لا أتوسل الصدقات من بابك

١٥ و لا أصغُر

١٦ أمام بلاط أعتابك

١٧ فهل تغضب[٢٩]

و في ترداد الأفعال المضارعة دلالة على الاستمرارية و الإباء و عدم الخوف و الانثناء لواقع البؤس و القهر الذي ألم بأولئك الفلسطينيين المستضعفين؛ فتكرار هذه الأفعال يعمق آلية الحفر و الترسيخ في ذاكرة التاريخ؛ أن هذا العربي لا يُلْوَى و لا يُذَلُ و لا يكلُ و لا يمل، و هذا النوع الترادي الخصيب يزيد حركية القصيدة قوة و إلحاحا و سرعة نحو بلوغ الغاية من المعاني، و منها قوله (فهل تغضب) لازمةٌ غضوبةٌ كأنها عين التهكم و السخرية من بلادة الصهاينة و حمقهم و خبثهم، و هذه هي اللازمة التوقيعية الثانية لـ (بطاقة هوية).

و عليه فإن محمودا يفاجئ العدو في كل مقطع و في كل لحظة بألوان من المواقف المصيرية الشجاعة من لدن الفلسطيني المقاوم، و لهذا فإن ذكر المواقف المتواترة يستوجب اللازمة المحققة لكل ما يصدر عن الشاعر، فهو يظهر مقاومة اللسان و البيان و الكلمة في معاودة ذينك العبارتين (سجل أنا عربي).

١٨ سجل

١٩ أنا عربي

٢٠ أنا اسم بلا لقب

٢١ صبور في بلاد كل ما فيها

٢٢ يعيش بفورة الغضب

٢٣ جذوري

٢٤ قبل ميلاد الزمان رست

٢٥ و قبل تفتح الحقب

٢٦ و قبل السرْو و الزيتون

٢٧ .. و قبل ترعرع العشب

٢٨ أبي.. من أسرة المحراث

٢٩ لا من سادة نجب

٣٠ و جدي كان فلاحا

٣١ بلا حسب.. و لا نسب

٣٢ يعلمني شموخ الشمس قبل قراءة الكتب

٣٣ و يبني كوخ ناطور

٣٤ من الأعواد و القصب

٣٥ فهل تُرضيك منزلتي؟

٣٦ أنا إسم بلا لقب.[٣٠]

فهذا المفصل الثالث شهادة أعمق في حقيقة الهوية الفلسطينية العربية، و ذلك لأن الشاعر يعلل عراقة الهوية التي كان عنوانها العزة و الإباء في المفصل الثاني؛ باستنطاق الذاكرة و استحضار الماضي، و في هذا ترداد كبير الأهمية من حيث الدلالة و الإيحاء؛ إذ يسوق الشاعر بعد اللازمة الثابتة (سجل أنا عربي) ترادا جديدا لرمز الهوية (أنا اسم بلا لقب) و في هذا انزياح دلالي و قلب للمجن و العرف؛ فهو يوقع الغاصب في حيرة و مفاَجأة و دهشة أمام هوية اسمها: اسم بلا لقب، و كأن في هذا إيحاء بتمرد الحر على الألقاب المنتفشة ذات الفقاقيع و البهرجة الزائفة التي لا أثر لها في بحث البديل و توقيد الانتفاضة ضد العدو المحتل، و هي كناية عن هوية الفعل لا الاسم؛ فأي خير يرتجى من أسماء بألقاب غثة جوفاء، و هل تجدي شيئا في نظر الفلسطيني المهجر المغرب اللاجئ المشرد؟ فالهوية الحقيقية هي قوله (أنا عربي) اسمٌ ينتسب إلى أمة، و لا يكتفي به و إنما يتجاوز الاسم إلى تبيان ما اتسم به من صبر و غضب، و كذا الإشارة إلى أصل ما كان عليه قبل الزمان و المكان، و لعل هذا واحد من تفسيرات الاسم بلا لقب.

و ترادُ لفظ الزمان (قبل) ترديدٌ لذلك السبق؛ في إشارة إلى ارتباط الاسم و النسب و الجذور

بوحي السماء و الأنبياء – عليهم السلام - ، و ذاك أولى بالذكر و أقمن من اللقب، و الشاعر لا يفتخر بالأبوة و تاريخ سلفه من أجل الذكر أو المدح و التباهي؛ و إنما هو افتخار بالعمل و خدمة الأرض؛ فأبوه و جده سيان في عشق هذه الأم التي إليها أحقية الانتساب و الشموخ و الفخر، فالكدح والتشبث بالعمران في المسكونة هو أشرف اسم ينتمي إليه الشاعر و كل الذين ينطق لسانه باسمهم في القصيدة.

و بعد عرض هذا التأثل التاريخي الحضاري، ينحو صاحب النص منحى السخرية و الاستهزاء بهذا الغاصب ليواجهه بسؤال لاذع (فهل ترضيك منزلتي؟) ينوب عن صنوه السابق (فهل تغضب؟) ، ليجدد به حركة القصيدة و يوجه بوْصلة تياراتها و عواصفها، ثم يختم مقطعه الثالث بلازمة شعرية ثالثة هي (أنا إسم بلا لقب) ، و كأنها رد ختم على بدء؛ أي عطف السطر ٣٦ على السطر ٢٠ ، و هكذا تُساق اللازمة سوْقا غير متكلف يخضع إلى تيارات الحركة المتنامية في جسد القصيدة تحت إمْرة التجربة الشعرية، و بناء دراما النص المتصعدة في تدرج و انتقال من قمة منعطف إلى أخرى؛ «بهذه اللازمة ينفرج التوتر و يفقد حدته الخارقة، و هو بذلك يتهيأ ليكتسح ذرى درامية أرقى »[٣١]

و هذا مما يؤكد أن فعل اللازمة يقوم بدور الضغط و إدارة تموجات القصيدة في حركاتها و تداخل أجزائها لتتأصل الوحدة العضوية بانفجارات تحفظ توترها و تُسْلمها من درجة إلى أخرى أعلى منها، أي أبلغ اكتمالا و رقيا في بناء القصيدة، كالدرجة الرابعة في المفصل الموالي الذي يذهب فيه الشاعر مذهب التفصيل في الجزئيات، و هي تتجه نحو أخطر ما في بطاقة الهوية:

٣٧ سجل

٣٨ أنا عربي

٣٩ و لون الشعر.. فحمي

٤٠ و لون العين.. بني

٤١ و ميزاتي:

٤٢ على رأسي عقال فوق كوفية

٤٣ و كفي صلبة كالصخر..

٤٤ تخمش من يلامسها

٤٥ و عنواني:

٤٦ أنا من قرية عزلاء .. منسيهْ

٤٧ شوارعها بلا أسماء

٤٨ و كل رجالها .. في الحقل و المحجرْ

٤٩ فهل تغضب؟[٣٢]

يبدو توصيف الشاعر هويته توصيفا بسيطا بساطة العربي الأصيل؛ من جهة لون الشعر و العين و الزي و المظهر، لكنه ينقلب إلى عدول دلالي أعمق؛ لأن وصف كفه بصلابة الصخر تصويرا يوحي باليد العاملة الساعية إلى مال الحلال في الحقل و المحجر، و لكنها في الوقت نفسه ليست كفا تَتَسول أو نَعومة تُتَلمس، بل كفٌ صابرةٌ كصبر الصخر، و صامدة كصمود السنين الطوال، و من التوصيف العميق الانتساب إلى القرية بشوارعها و رجالها علامة الشرف و العراقة و الفطرة، و في كل ذلك الوصف تأكيدٌ على ميزات و خصوصيات الهوية الفلسطينية العربية التي تحمل في خلفيتها معاني النخوة و المواجهة و زلزلة الحماقة الصهيونية؛ خلفيةٌ رسختها الصاعقة الموقفية اللازمية (فهل تغضب) ، و هذا قمةٌ في التفوق و التحدي و تعجيز العدو المتمادي في طمس أعظم رمز من رموز السيادة الفلسطينية و هو الأرض؛ فالفلاح ما زال يعْمر أرضه و يغمرها بدمه و عَرَقه، رغم الخراب و الدمار و الهدم و الحصار و التهجير، و هذا الرد الفعلي ترداد للموقف البطولي في مأمورية التحدي (سجل)

، لتُختم مشاهد المعاناة بآخر مفصل يرسم فيه البطل بريشة الشاعر الفنان معالم رؤاه، و صور تهديده و وعيده و ثورة بركانه في ضوء ذكرى الماضي و وعي الحاضر و نبوءة المستقبل:

٥٠ سجل

٥١ أنا عربي

٥٢ سلبت كروم أجدادي

٥٣ و أرضا كنت أفلحها

٥٤ أنا و جميع أولادي

٥٥ و لم تترك لنا.. و لكل أحفادي

٥٦ سوى هذي الصخور..

٥٧ فهل ستأخذها

٥٨ حكومتكم ... كما قيلا؟

٥٩ إذن.

٦٠ سجل... برأس الصفحة الأولى

٦١ أنا لا أكره الناس

٦٢ و لا أسطو على أحد

٦٣ و لكني... إذا ما جعت

٦٤ آكل لحم مغتصبي

٦٥ حذار... حذار... من جوعي

٦٦ و من غضبي..[٢٣]

في هذا المفصل تجتمع الأبعاد الثلاثة؛ إذ إن الشاعر يؤكد رسالته الشعرية باللازمة دوما لأنها مرتكز الخطاب و وقود ترداده المتناوع، ثم يسترجع جرائم الصهاينة و يعددها؛ من غصب و نهب و سلب لأدنى أسباب العيش، ليُشهد التاريخ على قذارة الاحتلال و نذالته، و يرسخها في ذاكرة الشعر و المتلقين، ثم يحمل المعتدي على حمقه و جنونه بسؤال ما زال عالقا: (و لم تترك لنا.. و لكل أحفادي سوى هذي الصخور.. فهل ستأخذها حكومتكم.. كما قيلا.؟) ؛ و حقا فكم من خيرات و أموال و منجزات و مكاسب امحت من أرض فلسطين رغم إعادة عمارتها و تجديدها كراتٍ و كرات، لكن أنى للاحتلال أن يمحو الأرض و الصخور؟ و الهوية و الوطن ؟ هذا الذي عجز عنه لأنه أعْجزُ عن محو الروح الجهادية النضالية من قلوب الأحرار و الشرفاء..

ثم يتحول الشاعر إلى وعي الحاضر و إطلالة المستقبل في تبيان إنسانية الفلسطيني و العربي؛ فهي ليست عدائيةً و لا نازيةً أو فاشيةً، إنما السمحاء البريئة من دماء البشرية، و تلك أصالة معهودة لدى هؤلاء، لأنهم إذا ظُلموا غضبوا و إذا غضبوا انتفضوا، و إذا انتفضوا فالويل لمن اغتصبهم أرواحهم و أموالهم و أرضهم و عرضهم.. فإنهم ذووا صبر مستميت و بأس شديد؛ لهذا يحذر الشاعر المعتدين الغاصبين من غضبة الشرفاء إذا هبوا (حذار... حذار... من جوعي/ و من غضبي) ؛ و تستقر نهاية القصيدة عند نقطة الغضب هاته، لازمة صيغت بأسلوب خبري تقريري خلاف اللوازم الأخراة التي استغضب الشاعر فيها الصهاينة باستفهام تحقيري استفزازي تعجيزي متحد.

الهوامش

١) فدوى طوقان، الديوان " وحدي مع الأيام "، دار العودة، بيروت، لبنان، ط/ ١٩٨٤، ص ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣.

٢) نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨م، ص ٨٨.

٣) إيليا الحاوي ، في النقد والأدب ، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان ،ط: ٢ / ١٩٨٦ ، ج ٤، ص ٢٣

٤) عمر يوسف قادري، التجربة الشعرية عند فدوى طوقان بين الشكل والمضمون، ص ٦٠ ، ٦١.

٥) د.مختار حبار، الشعر الصوفي القديم في الجزائر، إيقاعه الداخلي ووظيفته، ص ٧٥، ٧٦.
٦) معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط:٢ -١٩٨١ ، ص:٥٨
٧) حمدي الكحلوت، معين بسيسو القنديل الذي لم ينطفئ، (مقال) ، مجلة:الدوحة، وزارة الإعلام، قطر،ع:٩٩ ، جمادى الأولى١٤٠٤ هـ/مارس١٩٨٤ م ، ص:٣٠
٨) محمد عزام، بنية الشعر الجديد، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٧٦ ، ص:١٦٠
٩) معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة، ص:٦٦٤-٦٦٥
١٠) حمدي كحلوت، معين بسيسو القنديل الذي لم ينطفئ، (مقال)، ص:٣١
١١) انظر: المرجع نفسه،ص:٣١ ، (كلمة المؤرخ الوجداني للشقاء الفلسطيني محمود درويش في شخصية الراحل معين بسيسو)
١٢) معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة ، ص:٦٦٥
١٣) انظر: معين بسيسو، الأعمال الشعرية الكاملة، ص:٦٦٥- ٦٦٨
١٤) الترداد النصي: هو ترداد الحروف و الكلمات و العبارات و الجمل المشكلة للنص الواحد.
١٥) النص الترادي: هو إعادة نص أو عبارة معينة داخل النص العام، و له وظيفة دلالية، وأثر إيقاعي معين؛ كتكرار قوله تعالى (فبأي ربكما تكذبان) من سورة الرحمن، و كذا اللازمة الشعرية و غيرها من ألوان الترداد الأخراة
١٦) سميح القاسم، الديوان (مجموعة أغاني الدروب) ، دار العودة، بيروت، لبنان، ط:١٩٧٣ ، ص:٣١
١٧) سميح القاسم، الديوان، ص:٣١
١٨) عصام شرتح، ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ٢٠٠٥ ،ص:٨
١٩) أنظر: عصام شرتح، ظواهر أسلوبية في شعر بدوي الجبل، ص:٨ ، نقلا عن ربابعة موسى، التكرار في الشعر الجاهلي، دراسة أسلوبية، ص:١٥
٢٠) أنظر: صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي، ج:٢ ، ص:٨١
٢١) سميح القاسم، الديوان، ص:٤٤٧
٢٢) محمد لطفي اليوسفي، لحظة المكاشفة الشعرية، إطلالة على مدار الرعب، سراس للنشر، تونس، طبعة جديدة، أبريل ١٩٩٨ ، ص:٨١ – بتصرف-
٢٣) انظر: سميح القاسم، الديوان، ص:٤٤٧ – ٤٥٠
٢٤) انظر: فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط:١-٢٠٠٤ ، ص:١١ ،١٢ ،١٣ ،١٤
٢٥) محمود درويش، الديوان، دار العودة، بيروت، لبنان، ط:٨-١٩٨١ ، ص:٤٤ ،٤٥
٢٦) فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، ص:١١٩
٢٧) محمود درويش، الديوان، ص:٧٣
٢٨) فهد ناصر عاشور، التكرار في شعر محمود درويش، ص:١٠١
٢٩) محمود درويش، الديوان، ص:٧٣ ،٧٤
٣٠) محمود درويش، الديوان، ص:٧٣ ،٧٤
٣١) محمد لطفي اليوسفي، في بنية الشعر العربي المعاصر، سراس للنشر، تونس، ١٩٨٥ ، ص:٩٠
٣٢) محمود درويش، الديوان، ص:٧٥
٣٣) محمود درويش، الديوان، ص:٧٥ ،٧٦

revolution in the field of communication technology has made it possible for all to take advantage of mass media, the power to tell stories from the local to the international level has been vested in few hands. As a result, what are transmitted through the media does not reflect social realities; rather they represent the views and the interests of the dominant sections. Due to the economic, political and cultural interested involved in the working of media organizations, several sections are left behind without having opportunities to share and disseminate their viewpoints and present their real identities and needs. In this sense, the role of media in perpetuating the layers of exclusion, inequality, and symbolic deprivations of the marginalized groups is very significant. While underrepresentation of the marginalized groups further enforces their invisibility in the society, their misrepresentation and negative portrayals may lead to stereotype constructions and stigmatization of the group. Such a situation, no doubt, poses dangerous threat to peaceful existence of an inclusive society, as the consequences may be potential enough to undermine the socio-cultural fabrics and creating racial, communal or caste disharmonies.

References

- Boskin, Joseph (1980), Denials: The Media View of Dark Skins and the City," in Bernard Rubin (ed.) Small Voices and Great Trumpets, New York: Praeger.
- David L. Altheide. (1984), Media Hegemony: A Failure of Perspective Source: The Public Opinion Quarterly, Vol. 48, No. 2. 476-490
- Ewart, J., & Snowden, C. (2012). The Media's Role in Social Inclusion and Exclusion, Media International Australia, 142(1), 61–63.
- Goffman, I. (1963). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Leary, R. K. (2001), Evolutionary Origins of Stigmatization: The Functions of Social Exclusion, Psychological Bulletin, 187-208.
- Sengupta, Roshni (2008), Muslims on television: News and representation on satellite channels, in Nalin Mehta, Television in India: Satellites, politics and cultural change, London: Routledge.
- Varadarajan, Siddarth (2008), Minority Images in the Indian Print Media, in Ather Farouqui, Muslims and Media Images: News versus Views, New Delhi: Oxford University Press
- Walter, Lippmann. (1922). Public Opinion. New York: Macmillan
- Zakaria, Rafiq (2006), Covering Islam' in Asha Rani Mathur (ed.), The Indian Media: Illusion, Delusion and Reality, New Delhi: Rupa
- Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India, A report by Prime Minister's High Level Committee, 2006, New Delhi: Government of India

(Endnotes)

1. Walter, Lippmann. (1922). Public Opinion. New York: Macmillan
2. Goffman, I. (1963). Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
3. Leary, R. K. (2001). , Evolutionary Origins of Stigmatization: The Functions of Social Exclusion. Psychological Bulletin, 187-208.
4. Sengupta, Roshni (2008), Muslims on television: News and representation on satellite channels, in Nalin Mehta, Television in India: Satellites, politics and cultural change, London: Routledge.
5. ibid
6. Varadarajan Siddarth (2008), Minority Images in the Indian Print Media, in Ather Farouqui Muslims and Media Images: News versus Views, New Delhi: Oxford University Press
7. Rafiq Zakaria (2004), Covering Islam' in Asha Rani Mathur (ed.), The Indian Media: Illusion, Delusion and Reality
8. Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India, A report by Prime Minister's High Level Committee, 2006, New Delhi: Government of India

situation created out of the exodus of Kashmiri Pandits, it has tried to show a one-sided narrative in which Kashmiri Muslims are depicted as hostile toward Pandits.

As Sachar Committee report suggested the unbalanced coverage and their negative portrayals have stigmatized Muslims, which has created a very unhealthy social situation in which they are increasingly resorting to living in ghettos across the country. The report going to the different aspect of this stigmatization and ghettoisation has presented how the Muslims are on daily basis experiencing social exclusion[8]:

Increasing ghettoisation of the Community implies a shrinking space for it in the public sphere; an unhealthy trend that is gaining ground. Social boycott of Muslims in certain parts of the country has forced Muslims to migrate from places where they lived for centuries; this has affected their employability and means of earning a livelihood. Ghettoisation, therefore, has multiple adverse effects: inadequacy of infrastructural facilities, shrinking common spaces where different SRCs (Socio-Religious Communities) can interact and reduction in livelihood options. Muslims are constantly looked upon with a great degree of suspicion not only by certain sections of society but also by public institutions and governance structures. One aspect of this understanding relates to patriotism. They carry a double burden of being labeled as "anti-national" and as being "appeased" at the same time. While Muslims need to prove on a daily basis that they are not "anti-national" and "terrorists", it is not recognized that the alleged "appeasement" has not resulted in the desired level of socio-economic development of the Community.

In brief, the marginalized sections in Indian are facing different forms of media biasness practiced through different techniques as mentioned earlier. Thus, through generalization, they are stereotyped; through decontexutalisation they are put in the discourse of victim in which they are the perpetuators and the rest are their victims in any violent incident; and through spreading 'threat perception' they are stigmatized. The consequences of such distorted media coverage are far reaching that affect the entire socio-cultural fabrics of the society. In the Indian context, such un-balanced media practices have been contributing to a) perpetuation of marginalisation of the socially excluded groups, b) weakening of national integration, c) divide between different social groups, d) caste/ communal violence in different parts of the country and finally e) un-professional journalism affecting the quality and reliability of the media.

With the globalization and other consequent processes, even the very local media are also under tremendous influence of both the national and international media. With most of the readers or viewers being unable to critically look at what appears in the media, what appears in media - print or visual - is widely accepted by people as true. As a result, the views and interests of the privileged are projected by a) denying access to competing views about the nature of the social world, b) presenting a picture of social life of the well-to-do sections, and c) directly influencing the way in which other sections receive information about the social world.

Conclusion

Mass Media exert enormous power in the contemporary society playing a significant role in the structuring of everyday life. Although ideally the

committee headed by Justice Sachar to look into the social, economic and educational status of the Muslims in India has also pointed at the police-media nexus in presenting a threat perception and enemy image.

- High financial and logistical costs of gathering news. Because of this, several newspapers depend on the local underpaid stringers, who do not dare to report the exact story because of fear threats from the communal forces involved in the riot.
- Prevalence of biases and unprofessionalism within the news-desks of newspapers. Even if the report comes unbiased, the editor may add or cut and highlight something based on his prejudices and preoccupations.
- Pressure of space and deadline also contributes to the communal stereotyping of Muslims.

The misrepresentation is not confined to the print media or the reporting of the riot incidents only. As Rafiq Zakaria[7] notes, both print and electronic channels take great delight in presenting the negative side of Muslims and take little notice of the good in them. In several instances, reporters even approach some religious scholars seeking Islamic ruling regarding some cases even speculative, 'pick up some Muslim men and women randomly and asks them about their reaction to some issues of the Islamic rules of which they have scanty knowledge, and the answer if becomes to the 'frame' makes a good 'media catch'.

The distortion can happen with misappropriations guided by certain prejudices. Such was the case when the Census Reports of 2001 and 2011 were published. The media were initially competing to show how fast Muslim population was growing to pose a great threat to the majority Hindu population. Some newspapers stated outright that Census statics released on the growth of India's Muslim seem to reinforce stereotypes about the community. The reports suggested that while there was a decline in growth rate of Hindu population between 1991-2001, Muslims have grown faster. However, later it was found that the calculation was mistaken since the 1991 Census did not include Muslim population. The growth rate was adjusted to 29% against the media report of 36%.

Despite the strong presence of Muslim actors, the Hindi films are increasingly leaning towards the producing and reproducing negative portrayals of Muslims. The trend could be traced to the post-Babri political landscape of the country. The political agenda started coloring the Indian screen. As a result, the socio-cultural role of Muslim declined and there emerged new pictures in which a symbiotic relationship between Kashmir-Pakistan and Muslims were established. The villain was shown shouting slogans against India, fighting for the cause of Kashmir. The bearded youth with guns in hand, wearing salwar-kamiz with a scarf over the shoulders became the overall image of Muslim youth. They were shown with blood shot eyes bursting with irrational anger. Anyone with skullcap, rosary, and uttering some senseless Arabic words could instigate a Jihad. From films such as Sarfarosh, Maa Tujhe Salam, Pukar, Gadar, Fiza, Mission Kashmir one can easily prepare such a list of Bollywood films. A best illustration of how the Bollywood plays in the negative portrayal of Muslims, is the recent film namely the Kashmir files. The film which is based on the armed insurgency in Kashmir during the 1990s, instead of showing the complexity of the

almost immediate consequence of this is a general downward placement of the groups affected in a status hierarchy. As Robert Kurzban (2001) explained[3], 1) once the stigma is constructed, people start to distinguish and label human differences, 2) the dominant cultural beliefs link labeled persons to undesirable characteristics—to negative stereotypes, 3) the labeled persons are placed in distinct categories so as to accomplish some degree of separation of "us" from "them." 4) the labeled persons experience status loss and discrimination that lead to unequal outcomes, and 5) since the stigmatization is entirely contingent on access to social, economic, and political power, the disapproval, rejection and exclusion of the marginals are perpetuated.

Media Bias and Marginalisation of Muslims in India

Several studies have clearly shown how the distorted and biased media constructions of Muslims have been fanning communal tension between Hindus and Muslims. In riot report the dominant form of the distortion can be observed as 'whenever the victim of a violence is a Hindu and the perpetrator a Muslim, helpful clues such as name, dress, and type of facial hair are often supplied, even if the fiction of not naming the communities is maintained. But, when a Muslim is the victim, more often than not the news report will be terse and lacking in nomenclature or other clues. Similarly, the cases in which Muslim names are as perpetuators, the incident gets more attentions and there would be lengthy reports, features and columns, however, if the radical elements from the majority community are found in that side, it gets minimal attention and could be easily forgotten.

Roshni Sengupta (2008)[4] while tracing the role of Indian media in perpetuating the estranged Hindu-Muslim relationship in the country notes that the mainstream media had played a role in the 2002 Gujarat riots in which more than two thousand Muslims were killed. Sengupta writes: [5] "In many press reports, the term 'mini-Pakistan was often used to refer to the walled city areas of Ahmedabad and Vadodara which had a high Muslim population. Muslim ritoters ewer referred to as nar pishach (demons in the garb of human) and the term "religious fanatic" was used only to refer to the Muslims while Hindu rioters were exempt from any such branding."

Another interesting example that Varadaraj gives regarding the biased report is remarkable here. In protest of US policies against its war on Iraq and Afghanistan, some people in Maharastra's Malegaon distributed pamphlets entitled, 'Be India, Buy Indian', calling for a boycott of Coca cola and other American companies. The police rushed in to stop the campaign and some people were killed in firing. However, when it was reported, the media said that 'pro-Osama bin Laden' leaflets had been distributed. Varadarajan (2008)[6] also gives examples for incidents of communal riots where apparently Muslims were the victims, but media created a false and dangerous impression that the victims were Hindus. Investigating the undercurrents of the media from within the organization as a journalist, he has identified three major reasons for media's continuous projection of the alleged aggressiveness of the Muslims:

- The average newspaper's over-reliance on the police for news and information, given the communal bias of the police force. It has been found that during the riot time police are the main source of the information. It is to be noted that the

national and international level are able to justify their action against any social group (Shaheen, 2016). One of the major findings of the famous report by a seven-committee headed by Rajinder Sachar to the government of India in 2006 was that the largest minority in the country namely Muslims were facing severe steretypeification. With the production of a stereotype, as Joseph Boskin (1980) noted, 'a standardized mental picture, or series of pictures' and 'staggeringly tenacious in its hold over rational thinking' is created.

The construction of symbols and stereotypes begins with presenting the specific trait of some event/individual as the general characteristic of such an event type or a group. Once the relationship is established, the event is symbolized and equated with the group in question. As Walter Lippmann (1922) states the danger of stereotype in the media is that once they are created, "We are told about the world before we see it. We imagine most things before we experience them. And those perceptions ... govern deeply the whole process of perception.[1]"

The construction of stereotypes has been purposeful and they serve to justify the marginal status of some sections in the society or to ensure a social distance from such stereotyped social groups. Just like how the African-American have been portrayed in the American media is known to the world today, the depiction of the Arabs in the Western media has drawn the attention of the media critiques. The stereotypes are created by generalizing a personal and individual incident as a collective traits and group behavior. Thus any act of crime committed by an individual belonging to a particular community is being reported as if it is due to his belongingness to that particular community and thus establishing a connection between the crime and the identity of the perpetuator.

Just like generalization of the personal or odd events, decontextualisation of the event has been another major language game by which the media contribute to the framing of the community in the target. The absence of context while reporting certain kinds of incidents, especially of violence, is purposefully maintained to send the devised messages. This kind of reporting is practiced when the matter of issue takes place between the marginalized groups and the dominant sections. Presentation of the news without giving adequate contextual explanation, no need to say, adds to the negative portrayals of the group, thus creating or maintaining a cynical relationship between the groups. For example, the reports of violence that followed the publication of the cartoons of Prophet Muhammad depicting him as a terrorist turbaned with bombs. The cartoons were so provocative for the Muslims and some of them took to streets to protests against the Danish newspapers. Media reported the protests and violence in some places as the response of entire Muslim societies and as if these incidents and reactions had no background to them or historical context. Overlooking the cartoon, the reports focused on Muslims' violence, whereby Muslims were represented as shattering European values and all Muslims were portrayed as fundamentalists.

In any form of the distorted representation, the dangerous consequence is the stigmatization of the groups involved, the consequences of which are far reaching. Following Goffman (1963)[2], stigma affects the entire socio-cultural life of the individual or group attached with, since it signifies an "attribute that is deeply discrediting" and that reduces the bearer "from a whole and usual person to a tainted, discounted one." An

resources. Marginalisation may be based on the existing patterns of social division between groups defined in terms of race and ethnicity, or based on gender and caste along economic, cultural, and political lines. The phenomena may manifest in different forms depending upon the nature of social, economic, geographic and political characteristics of the given society. In addition, its manifestation may vary from state to state and society to society, from genocide or ethnic-cleansing and other xenophobic acts/ activities at one end of the spectrum, to more basic economic and social hardships at both the individual and familial level. The forms of marginalization may also vary according to the existing patterns of distribution of different forms of capital – economic, social and cultural.

Thus the questions such as, how are minorities represented in the print media? how are women portrayed on television? etc. will help reveal the systems of repression inside specific social structures and marginalization of particular social group in the entire social system. A numerous studies in media content have already identified the problems related to representation of the marginalized (Ewart & Snowden, 2012). The representation has been noted for either repressive absence or distorted presence of the groups such as minorities, urban poor, lower castes, and women.

The under-representation in the media means that a certain social group is overlooked by the media and not given adequate space for presentation of their socio-cultural life. It has been well established that despite most of the modern nation states having adopted the multicultural policies, the cultural diversities are not reflected through their media. The problem of underrepresentation can be better identified by looking at the frequency of representation in the media coverage of the group in question. The frequency may be evaluated by means of the proportionality criterion, which states that total minority representation should approximate the minority's proportion in the population. Media researchers have shown that the impact of marginality of the excluded groups in the media only serves to embed their invisibility in society, which may push them away from being active citizens and contribute to social tensions.

However, it may be erroneous to assume that by increasing frequency of the representation in the media we may be able to change the social status of the marginalized groups, because the high frequency of the representation may not necessarily bring the communities or groups at margins to the mainstream or the centre. Instead, such a trend may aggravate the situation furthering marginalisation and social exclusion. In other words, the question regarding the portrayal of the marginalized communities in media is very significant to understand the problem of the social exclusion prevailing in that society. Several studies from across the globe which tried to look into question of minority and media have shown that it is not underrepresentation but misrepresentation that the marginalized sections are facing today. The major technique of the misrepresentation is a particular language game, which could be analysed through two major processes - generalization and decontextualisation in reporting and representing events and groups.

Language Game and Techniques of Social Exclusion

It is a truism to say that creation of stereotype has been a major technique by which the political players both at

Media Language and Social Exclusion Analysing the role of Media in marginalization of Muslims in India

Dr. Faisal K.P
Assistant Professor, Aligarh
Muslim University Centre, Malappuram

Abstract

Mass media are considered as the major democratizing agent and at the same time the safeguard of a democratic and inclusive society. However, what is more important from a sociological point of view is that the use of a particular language by means of selection and omission, communication media creates new forms of action and interaction in the social world, new kinds of social relationships and new ways of relating to others and to oneself. So one of the fundamental questions regarding the functioning of media in the society is about the role it plays in establishing or maintaining a specific social order in which certain sections of the society are facing discrimination or marginalition.

In the democratic form of social system, media are supposed to play a great role in terms of mobilization of the people and strengthening inclusive citizenship by functioning as a watchdog of social justice. However, several contemporary studies have shown how contemporary media have failed to meet these shared expectations playing a significant role in creating and perpetuating such a discriminatory social system, in which the marginalized communities are denied full citizenship rights. Since the nature of power relations in modern society is largely linguistic and discursive in its essence, the role of mass media in creating and maintaining a particular social order is significant. My concern here is to look into some of these questions while trying to understand the media's engagements with the socially excluded groups.

Key words: Social Exclusion, Mass media, marginalization

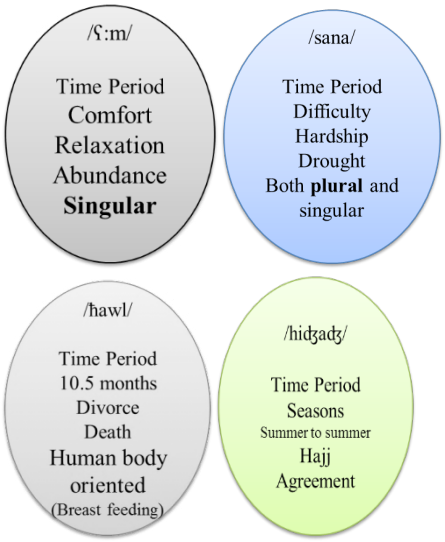
Introduction

Mass media speak directly to the people and hence they dominate the socio-cultural life of modern societies, and therefore are of intense interest to social scientists. Because of the importance of the Mass Media, media and communication studies constitute a broad, diverse and interdisciplinary complex, involving humanities and the social sciences as well as portions of the natural sciences. Such studies have helped to caution against both the intended and unintended consequences of the media focusing around the issues of democracy, access, and the creation of new public spheres.

The term social exclusion is generally used to mean the process in which the individuals and groups are excluded from the prevalent social systems and placed at the margins in the structures of power and privilege, opportunities and

period of annually practiced hajj, once at a year, which is happening annually, and starts from the month of Dul Hijja, the 12th month of Hijra Calender. The term also means seasons, summer to summer, winter to winter and birth to birth.

Image schema



This study has revealed that the term year has synonyms in the Holy Qur'an. It is found that it is not equivalent to the term year and has different meanings for each one. The translators rendered the meaning of these terms almost same without enough meaning. Those meanings are not complete and clear. The frame semantic approach helped to understand more from exegesis other than the authentic dictionary meanings and Qur'an translations. This analysis through Fillmore's frame semantic approach is the best method to analyze all the related concepts and find the exact meaning

References

- Ali, A. Y. (1987). The meaning of the Holy Quran. Formatted by William B
- Brown. Fahad Holy Quran Printing Complex
- Arberry A.J. (1995). The Koran interpreted, New York: Macmillan.
- Hillali,Al. Khan, Muhsin. (1997). Interpretation of the meanings of the Noble
- Quran. King fahad complex for the printing of the Holy Quran, Madina, K.S.A.
- Palmer, Frank. (1981). Semantics. Second edition. Cambridge: cambro=idge university press
- Pickthal, M.M. (1930). The holy Quran with English translation. Qudratulla co.
- urdu bazar, Lahore.
- Pickthal, M.M. (1971). The Meaning of the Glorious Qur'an: Text and Explanatory Translation. Daar al kithab allabanaani Beirut. Labanon.
- Cruse, D.A. (1986). Lexical Semantics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashraf, M. (2021). The Translatability of Time and Temporal Expressions in Quran. Translation Theory, Tools Techniques and Tactics, 131-143.

Webliography

- https://isubqo.com/thafseer/english/mohammed-marmaduke-wil/sura/aladiyat
- https://en.wikipedia.org/wiki/Frame_semantics
- https://isubqo.com/thafseer/english/mohammed-marmaduke-wil/sura/aladiyat
- https://mershoncenter.osu.edu/research-projects/concept-time-koran
- https://mqaall.com/difference-year-year-year-argument/
- https://www.slideshare.net/syukran.org/time-and-the-quran
- https://tafaser.com/tag/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%85-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%86%D8%A9/
- https://tafsir.app/
- https://shamela.ws/

Endnotes

1. George Lakoff. 2004: 15
2. The meanings of the Holy Quran (1934) by Ali (1872-1953).
3. Interpretations of the meanings of the Noble Quran (1977) by Al-Hilali(1895-1990) and Khan (1925-).
4. The Holy Quran with English Translation (1930) by Pickthal (1875-1936) and
5. The Koran Interpreted (1955) by A J Arberry (1905-1969).

Investigated lexical items	The semantic components			
	Time duration	**Lunar year**	**Drought**	**Ease and abundance**
sana	+	-	+	-
aam	+	+	-	+
haul	+	-/+	Ø	Ø
hijaj	+	+	Ø	Ø

Table 2 Componential analysis of sana, aam, haul and hijaj

Conclusion

The translation of the Qur'an into modern languages has always been a difficult issue in Islamic theology, they argue that the Qur'anic text should not be isolated from its true form to another language or written form, at least not without keeping the Arabic text with it. Furthermore, an Arabic word, like a Hebrew or Aramaic word, may have a range of meanings depending on the context – a feature present in all Semitic languages when compared to English, Latin, and Roman languages – making an accurate translation even more difficult. According to Islamic theology, the Qur'an is a revelation very specifically in Arabic, and so it should only be recited in Qur'anic Arabic. Translations into other languages are necessarily the work of humans and so, according to Muslims, no longer possess the uniquely sacred character of the Arabic original.

The task of translating the Qur'an is not an easy one, especially in terms related to time; some native Arab speakers will confirm that some Qur'anic passages are difficult to understand even in the original Arabic script. A part of this is the innate difficulty of any translation; in Arabic, as in other languages, a single word can have a variety of meanings. There is always an element of human judgment involved in understanding and translating a text. This factor is made more complex by the fact that the usage of words has changed a great deal between classical and modern Arabic. As a result, even Qur'anic verses, which seem perfectly clear to native Arab speakers accustomed to modern vocabulary and usage, may not represent the original meaning of the verse.

The original meaning of a Qur'anic passage will also be dependent on the historical circumstances of the Prophet Muhammad's (PBUH) life and the early community in which it originated. Investigating that context usually requires detailed knowledge of hadith and prophetic era, which are vast and complex. This introduces an additional element of uncertainty that cannot be eliminated by any linguistic rules of translation.

sana has the meaning of bad, difficulty, tiredness, hardship and density. This term occurred in situations like drought time, scarcity of water and rainless season. This term always comes with adverse conditions and incidents. aam has the meaning of goodness. This term occurred in Qur'an in all contexts with a positive meaning. This term always comes with positive things like harvesting fruits, the rainy season, and good times. haul The term doesn't mean a complete year, haul means 10 months and half. The term hijaj, it is seasonal, means birth to birth period of sheep, which is twice a year, a

be treated unfairly on account of her child, nor father on account of his child, And on the (father's) heir is incumbent the like of that (which was incumbent on the father). If they both decide on weaning, by mutual consent, and after due consultation, there is no sin on them. And if you decide on a foster suckling-mother for your children, there is no sin on you, provided you pay (the mother) what you agreed (to give her) on reasonable basis. And fear allah and know that allah is All-Seer of what you do. (Hilali & Khan)

- The mothers shall give such to their offspring for two whole years, if the father desires to complete the term. (Yusuf Ali)
- Mothers shall suckle their children for two whole years ;(that is) for those who wish to complete the suckling (Pickthall)
- Mothers shall suckle their children two years completely, for such as desire to fulfill the suckling. (Arberry)

(ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته امه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التى أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين) (الأحقاف ١٥)

wa ħamluhu wa fisˤ:luhu: θal:aθu:na ʃahra

And we have enjoined on man to be dutiful and kind to his parents. His mother bears him with hardship. And she brings him forth with hardship, and the bearing of him, and the weaning of him is thirty months, till when he attains full strength and reaches forty years, he says : "My Lord! Grant me the power and ability that I may be grateful for Your favour which you have bestowed upon me and upon my parents, and that I may do righteous good deeds, such as please you, and make my offspring good. Truly, I have turned to You in repentance, and truly, I am one of the Muslims (Submitting to Your Will)." (hilali & khan)

(قال إنيّ أريد أن أنكحك إحدى إبنتىّ هتين على أن تأجرني ثمانى حجج فأن أتممت عشر ا فمن عندك وما اريد أن أشق عليك ستجدني ان شاء الله من الصالحين) (القصص ٢٧)

qa:la inni: uri:du ʔan unkihaka ihda ibnatajja ha:taini ʕala ʔan taʔdʒurani: θama:nija ħidʒadʒin

- On condition that you serve me for eight years (hilali & khan)
- On condition that thou serve me for eight years (yoosuf ali)
- On condition that thou hirest thyself to me (for the term of) eight pilgrimages. (pickthal)
- On condition that thou hirest thyself to me for eight years. (arberry)

Word/translator	sana	aam	haul	hijaj
Al Hilali and Khan	years	years	years	years
Yusuf Ali	years	years	years	years
Pickthall	years	years	years	pilgrimage
Arberry	years	years	years	years

Table 1

The translations of the words *sana*,*aam*,*haul* and *hijaj* in the four translations.

usual, but that which ye reap, leav it in the ear, all save a little of that which eat. (Pickthall)

He said, ´You shall sow seven years after your wont; what you have harvested leave in the ear, excepting a little whereof you eat. (Arberry)

ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون (يوسف ٤٩)

umma jati: min badi ðalika a:mun feehi juɣaθu nnaasi va feehi jʕasiru:n

- "Then thereafter will come a year in which people will have abundant rain and in which they will press (wine and oil)." (Hilali & Khan)
- "Then will come after that [period] a year in which the people will have abundant water, and in which they will press [wine and oil]." (Yusuf Ali)
- Then, after that, will come a year when the people will have plenteous crops and when they will press (wine and oil). (Pickthall)
- Then thereafter there shall come a year wherein the people will be succoured and press in season. (Arberry)

ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فأخذهم الطوفان وهم ظالمون (العنكبوت ١٤)

wa laqad ʔarsalna: nu:ħan ʔila: qaumihi: fa labiθa fi:him ʔalfa sanatin ʔilla: xamsi:na ʕ:mman fa ʔaxaðahumu tˤu:fa:nu wa hum ðˤ:limu:n

- And indeed we sent Nuh (Noah) to his people, and he stayed among them a thousand years less fifty years (inviting them to believe in the oneness of Allah (Monotheism), and discard the false gods and other deities]; and the deluge overtook them while they were wrong doers (polytheists or disbelievers) (Hilali & Khan)
- We [once] sent Noah to his people, and he tarried among them a thousand years less fifty: but the Deluge overwhelmed them while they [persisted in] sin. (Yusuf Ali)
- And verily we sent Noah (as our messenger) unto his folk, and he continued with them for a thousand years save fifty years ; and the flood engulfed the, for they were wrongdoers (Pickthall)
- Indeed, We sent Noah to his people, and he tarried among them a thousand years, all but fifty; so the Flood seized them, while they were evildoers. (Arberry)

(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (البقرة ٢٣٣)

walwa:lida:tu jurdˤiʕna ʔaula:dahunna haulaini ka:mileini li man ʔara:da ʔan jutimma rradˤa:ʕa

- The mothers shall give suck to their children for two whole years, (that is) for those (parents) who desire to complete the term of suckling, but the father of the child shall bear the cost of the mother's food and clothing on a reasonable basis. No person shall have a burden laid on him greater than he can bear. No mother shall

Thus, a word activates or evokes a frame of semantic knowledge relating to the specific concept to which it refers.

Aim of the Study

This study aims to find out the semantic distance among the four temporal terms related to the meaning 'year' used in the Holy Quran. And also tries to depict the translations of these synonyms by the Qur'an translators.

Holy Qur'an and Translation

The expert translators confirm that rendering the Holy Qur'an into a foreign language is only about transmitting the meanings of the text into the target language since literal translation is inconceivable and cannot deliver the intended message behind the verses (Zarkani, 1945). Moreover, many words in the Holy Qur'an have more than one meaning, and therefore, the translators must be careful when they choose the proper equivalent of these words. This entails referring to various Qur'anic exegeses to determine the exact meaning of the lexemes (Hassan, 2003, p. 40). Abobaker Ali, Brakhw, Nordin, ShaikIsmail, and Humanity (2012) investigated the linguistic difficulties that translators of the Holy Quran face, among which is rendering some Islamic items that lack equivalence in the target language. This compels translators to use the communicative manner by giving approximate meanings such as صما (alms giving). This confirms that any translation of the Holy Qur›an is "bound to be little more than an approximation of the source language text" (Al-Malik, 1995, p. 3).

The eloquence and beauty of the Qur'an is incomparable that it is considered to be the ultimate reference for the Arabic rhetoric, grammar, and syntax (Ubaidat, 1990). It employs many stylistic, linguistic and rhetorical features that may impose even more challenges on the translators, especially when it comes to literary devices such as metaphor, irony, polysemy, metonymy, simile, synonymy and homonymy. Therefore, translators should not ignore such semantic features when attempting to translate the Qur›anic text.

In light of the difficulties mentioned above, it must be noted that translators of the Holy Qur›an need to have a linguistic competence in classical Arabic, including syntax and rhetoric, in order to understand the linguistic and rhetorical structures of the Qur›anic verses. Beyond all these notions regarding the translation, it's very essential to understand the views by Fillmore's semantics view.

Year terms in Holy Qur'an

The study is to examine the semantic distance of the terms sana, aam, haul and hijaj in four Qur'an translations from different times and religious backgrounds. They are:[2]

قال تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلا مما تأكلون (يوسف ٤٧)

qa:la tazrau:na saba sini:na daaban fama: hasathum faðaru:hu fee sumbulihi: illa: qali:lan mimma: thakulu:n

[Yusuf (Joseph)] said: "For seven consecutive years, you shall sow as usual and that (the harvest) which you reap you shall leave it in the ears, (all) except a little of it which you may eat. (Hilali & Khan)

[Joseph] said: "For seven years shall ye diligently sow as is your wont: and the harvests that ye reap, ye shall leave them in the ear,- except a little, of which ye shall eat. (Yusuf Ali)

He said: Ye shall sow seven years as

Temporal Entities Related to 'Year' in the Holy Qur'an: A Frame Semantic Approach

Muhammed Ashraf K

Research Scholar, Department of Linguistics,
University of Kerala, India

Abstract

The study deals with semantic analysis of temporal terms in Arabic 'aam' /ʕːm/, 'sana' /sana/, 'haul' /ħawl/ and 'hijaj' /hiʤaʤ/; year in the Holy Qur'an. This study explores how translators rendered these synonyms into English. It also explores the strategies used by different Qur'an translations in rendering these synonyms into English and to find which translations could be more semantically sensible than others based on exegesis. The findings reveal that some Qur'anic terms are untranslatable, and finding an appropriate and faithful equivalent in the target language is not possible. The differences and the scarcity of lexical equivalent rendered in the target language are analyzed. The aim of the study is to depict how these terms are different from each other and how much they give the semantic equivalence of the original. This paper follows Charles J. Fillmore's frame semantics.

Keywords: Cognitive Linguistics, Frame Semantics, Semantic Equivalence, Qur'an, Temporal Expressions.

Introduction

A word can express and disseminate a myriad of implications, connotations, and attitudes in addition to its basic "dictionary" meaning. And a word often has near-synonyms that differ from it solely in these nuances of meaning. So, finding the right lexical choice to use in any particular situation is very important in terms of semantic aspects. This study also tries to look at these synonyms through Fillmore's frame semantics.Frame is a mental structure which evokes naturally when we use language[1]. It defines and determines the meaning through the knowledge based on conceptualization. The basic or fundamental idea of frame is that one cannot comprehend the meaning of a word without approach to all essential knowledge that related to the sense of the word. For instance, who didn't see an ocean would never get complete sense of it. It is the experience of ocean that makes the meaning, though ocean can be described with similar words and things. The ocean as a frame is formed through understanding of epistemic sign such as wave's infinite presence of water and constant winds with salty droplets.

MAJALLA KAIRALA

Statement of ownership and other particulars

Website: www.arabicku.in/en/majalla-kairala

FORM IV

(See Rule 8)

1.	Place of Publication	:	Department of Arabic, University of Kerala Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram Kerala, India - 695581
2.	Periodicity of its Publication	:	Half Yearly
3.	Printer's Name Whether citizen of India? Address	: : :	Dr. Thajudeen A.S. Yes Department of Arabic, University of Kerala Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram Kerala, India - 695581
4.	Publisher's Name Whether citizen of India? Address	: : :	Dr. Thajudeen A.S. Yes Department of Arabic, University of Kerala Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram Kerala, India - 695581
5.	Editor's Name Whether citizen of India? Address	: : :	Dr. Thajudeen A.S. Yes Department of Arabic, University of Kerala Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram Kerala, India - 695581
6.	Name and address of individuals who own the newspaper	:	Head of Dept. of Arabic, University of Kerala Kariavattom P.O, Thiruvananthapuram Kerala, India – 695581
	RNI Registration No	:	KERBIL/2017/73653
	ISSN No	:	2277 - 2839 (Print Edition)

I, **Dr. Thajudeen A.S.**, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

Sd/-

Dr. Thajudeen A.S.

Signature of Publisher



Majalla Kairala (Arabic / English)

(Established in 2010)

Journal No. 63752 in UGC Approved list of Journals (2017)
RNI Registration No: KERBIL/2017/73653

ISSUE 21 • JANUARY 2023

CHIEF EDITOR
Dr. Noushad V
Head, Department of Arabic,University of Keraa

MANAGING EDITOR
Dr. Thajudeen AS
Asst. Professor, Department of Arabic, University of Kerala

ISSN: 2277 – 2839

© All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of the authors. The authors are responsible for the views expressed in their articles.

Book & cover design: ziyad hudawi

₹ 300.00

Printed and Published by Dr. Thajudeen A.S. on behalf of Head of the Department, Department of Arabic, University of Kerala and Printed at **Kerala University Press**, Palayam, Thiruvananthapuram

Contact for copies: 04712 308846 / campusarabic@gmail.com

MAJALLA KAIRALA

Peer Reviewed Academic Journal

ISSUE 21 • JANUARY 2023

CHIEF EDITOR
Dr. Noushad V

MANAGING EDITOR
Dr. Thajudeen A.S.

Department of Arabic
University of Kerala
Kariavattom, Thirvananthapuram