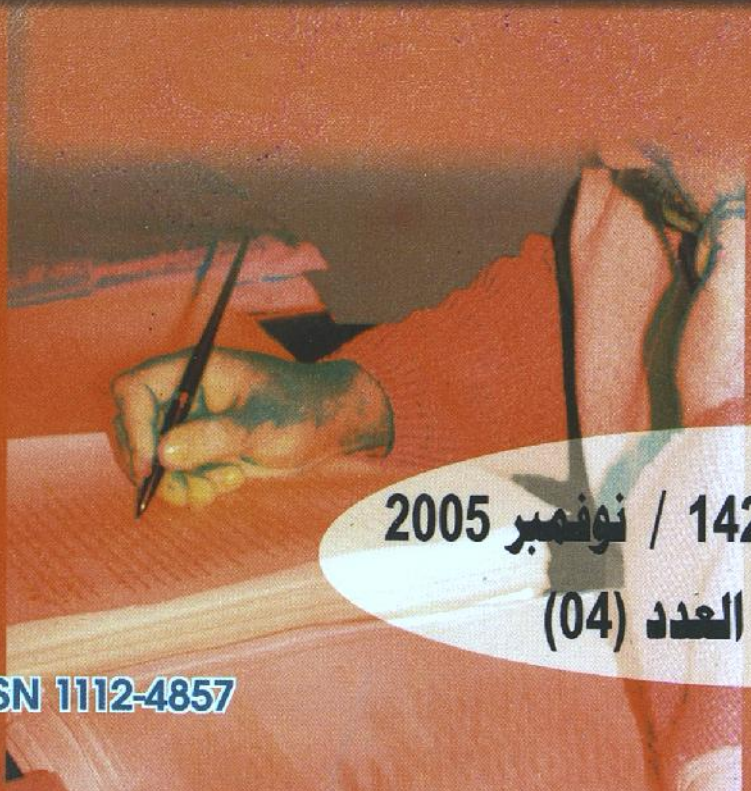
دراسات أدبية وإنسانية

مجلة فكرية سداسية يصدرها مخبر الدراسات الأدبية و الإنسانية
بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



شوال 1426 / نوفمبر 2005
العدد (04)

ISSN 1112-4857

دراسات أدبية وإنسانية

مجلة فكرية سداسية يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية

بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شوال 1426 / نوفمبر 2005

العدد 4

ISSN 1112-4857

جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط

الرئيس الشرفي

الدكتور بوخلخال عبد الله

أستاذ التعليم العالي

مدير المجلة

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي

رئيس التحرير

الدكتور دوب رابح

أستاذ التعليم العالي

مسؤول النشر تقنيا

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور دوب رابح

الأستاذ الدكتور صاري أحمد

الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

الدكتور فوغالي باديس

الأستاذ حماش خليفة

الأستاذ نابتي عز الدين

**

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور ابن عراب عبد الكريم

الأستاذ الدكتور سامي عبد الله الكناني

الأستاذ الدكتور لعويرة عمر

الدكتور سامعي إسماعيل

الدكتور نجيب بن خيرة

الأستاذة ذهبية بورويس

الأستاذة زينب بوصبيعة

الأستاذ ناصر لوحيشي

توجه جميع المراسلات باسم مدير مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية إلى العنوان الآتي:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة –الجزائر 25000

هاتف وفاكس: 031 92 21 98

البريد الإلكتروني: E.Mail - usieak 25 @ Wanadoo. dz

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة

http://www.elhouda.com

فهرس الموضوعات

* تقديم مدير المجلة .....

* كلمة رئيس التحرير .....

الباب الأول: دراسات أدبية

الدكتور فتحي بوخالفة:

* تجليات التجربة الصوفية في الرواية المغاربية الحديثة 9

الأستاذ خضر روبحي:

* علم النحو وعلاقته بالقرآن الكريم وتفسيره..... 35

الدكتور عبد القادر سلامي:

* أهمية السياق الثقافي في تحديد الدلالة..... 47

الأستاذة سكينة قدور:

* أثر الثقافة العربية في الأدب الغربي قراءة في الديوان الشرقي للشاعر الغربي–غوتة.. 63

الأستاذة زينب بوصبيعة:

* المدينة والعناية بها في الشعر الأندلسي.. 85

الباب الثاني: دراسات تاريخية

الدكتور إسماعيل سامعي:

* البعد الثقافي لثورة التحرير من خلال مواثيق ونصوص الثورة..... 131

الدكتور نجيب بن خيرة:

* دراسة التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية ـــ التحدي والمواجهة ـــ..... 145

الأستاذ الدكتور عميراوي احميده

* من رحلتي إلى طرابلس – ليبيا 163

..... قواعد النشر .....

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها في هذه المجلة ما يلي:

1 – أن يكون الموضوع متميزا بالجدة العلمية؛ والأصالة.

2 – أن يكون الموضوع مستوفى الشروط العلمية الأكاديمية من حيث سلامة اللغة والضوابط المنهجية، والمادة المصدرية والمرجعية. وتقنيات الإعلام الآلي البسيطة.

3 – أن يقدم البحث في نسختين على وجه واحد من الورقة. وفي قرص مرن 3.5

4 – لا يزيد البحث على 5000 كلمة. ولا يعاد البحث إلى صاحبه.

5 – أن تدرج هوامش للموضوع بطريقة آلية (جديد في كل صفحة).

6 – أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص التأليفي، وفي ملف مستقل محفوظ في قرص مرن 3.5.

7 – ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.

8 – تخضع الأعمال المرسلة إلى هذه المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقويم.

9 – يحصل صاحب المقال على خمس نسخ أو أكثر من العدد المنشور. وعلى شهادة تقدير.

10 – يرفق البحث المقدم إلى إدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، وبتوقيع صاحبه.

/*/*/

كلمة مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

وبعد:

يصدر هذا العدد الرابع من مجلة دراسات أدبية وإنسانية في موعده تثمينا لأعمال مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الأمير عبد القادر، وأملا في تحقيق أهداف علمية راقية؛ منها تعميق المعرفة وتوصيلها إلى شرائح ثقافية داخل الوطن وخارجه. يصدر هذا العدد رغم كثير الصعوبات وتنوعها؛ من داخل الجامعة نفسها. لكن عزيمة أعضاء المخبر أقوى بكثير من كل عوامل التهري.

إذ تضمن هذا العدد موضوعات علمية مشرفة. وأن الأمل كبير في أن تواصل المجلة مسيرتها إن شاء الله. وتستقبل بترحاب كل عمل علمي نزيه.

وفي الأخير لا ننسى تقديم العذر للباحثين الذين أرسلوا إلينا موضوعاتهم ولم نتمكن من إدراجها في هذا العدد، ونعدهم صادقين بنشرها في الأعداد القادمة إن شاء الله.

والله الموفق

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي

تجليات التجربة الصوفية في الرواية المغاربية الحديثة

الدكتور فتحي بوخالفة

جامعة محمد بوضياف –المسيلة

تذهب السياقات الفكرية في النص الروائي المغاربي أبعادا غير الأبعاد المألوفة، في تحديد المضمون الإيديولوجي، أو التصورات المتعلقة بتحديد أنماط السلوكات الاجتماعية، أو فهم مواقف الالتزام. وقد يذهب التصور العقيدي، كبنية (على الرغم من اختصاصه بجوانب أخرى غير الذهن)، مذاهب ترتبط بنمط عقيدي على درجة من الخصوصية. وقد أبرز الخطاب الروائي المغاربي، الصوفية انطلاقا من قناعات معينة، وتضافر عوامل مختلفة، جعلت من الرواية المغاربية، نصا يعلن عن بنائه المميز، تبعا لطبيعة الملابسات البيئية، التي عاصرتها الشخصية الروائية، فاتصبت كطرف أساسي في بنية الخطاب يعلن عن وجهات نظر لا تنبو عن طبيعة الظروف البيئية التي صاغت نمط التفكير.

وبحكم أن التصوف يعتمد، «على العبادة والزهد وخاصة في نشأته الأولى. نقول هذا إذا أرجعنا نشأة التصوف إلى مصدر إسلامي بصفة خاصة»،[1] فإن تجسيده في ثنايا الخطاب الروائي المغاربي، كان نتيجة استيعاب مقومات الفكر الصوفي، وفق مقتضيات الظروف الراهنة. وكأن الفكرة الصوفية، إمكانية جديدة، لفهم طبيعة الحياة المميزة في الواقع.

وعلى الرغم من تقدم تاريخ ظهور رواية "حدث أبو هريرة قال..." إلى الوجود، حيث يمتد منذ عام 1939، فإنها لا تقف بمنأى عن التطورات التاريخية الحاصلة، على مستوى الساحة الوطنية، وذلك لطبيعة الظرف التاريخي. «فقد ظهرت إثر انفصال

---

(1) – محمد عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة 1976 ص127.

الباب الأول

دراسات أدبية

رئيس التحرير

تم بحمد الله وعونه، وبجهود طيبة إخراج هذا العدد الرابع في موعده من المجلة المتخصصة؛ التي يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية في موضوعات علمية موزعة على بابين:

الأول أدبي، مثل تجليات التجربة الصوفية في الرواية المغاربية الحديثة، وعلم النحو وعلاقته بالقرآن الكريم وتفسيره، وأهمية السياق الثقافي في تحديد الدلالة، وأثر الثقافة العربية في الأدب، وكذلك المدينة والعناية بها في الشعر الأندلسي.

أما الباب الثاني فهو تاريخي تضمن حقائق تاريخية حول البعد الثقافي لثورة التحرير من خلال مواثيق ونصوص الثورة، وحول دراسة التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية.

وأملنا كبير في أن يجد القارئ العزيز بغيته، مثلما هو طموحنا كبير في أن يرسل إلينا الباحثون موضوعاتهم التي ستكون جسر التواصل المعرفي العالم.

والله من وراء القصد، فهو نعم المولى ونعم النصير

الدكتور رابح دوب

أستاذ التعليم العالي

القوى السياسية التقدمية الجديدة عن هياكل الحركة الوطنية القديمة والإعلان عن عهد جديد يسن للعمل السياسي التحريري منهجا وطرائق تستمد محتواها من الحاضر لتتلاءم مع طبيعة التحديات الراهنة وتتفق مع نوع المستقبل المرتقب».[1] وهذا ما يفسر سعي قوى الحركة الوطنية الدؤوب، إلى انتهاج سبيل الفعل الحي الملموس، الذي من شأنه تثمين جوهر المساعي، القائمة في أسسها على تحقيق المكاسب، ودعم الخيارات المصيرية للأمة، وتأكيد الوجود الفعلي في التاريخ.

إن التغيرات الفعلية، التي حدثت على الساحة العربية، في بدايات القرن العشرين، كانت بدافع تعبئة وتوحيد القوى الشعبية، وصهرها في مسار موحد يهدف إلى تغيير الحاضر، وتفعيل البدائل الجديدة. وقد كان الصراع الحضاري، في ذلك الوقت ولا يزال، عامل إذكاء فعلي، لصراع الأضداد التي سعت وفق طموحها إلى تحقيق المآرب الفعلية، التي سعت إلى جعلها واقعا عينيا.

ومع أن رواية "حدّث أبو هريرة قال..." لم تكن بمعزل عن تلك التحولات، إلا أنها كانت أثرا، «يختلف من حيث نوعه عن بنية الروايات. ويمتاز مبنى ومحتوى بألوان من الطرافة والعمق...إذ لا يأخذ بما تأخذ به مقومات البناء الروائي التقليدية ولا يسلك في طرقه لموضوعه مسلك الواقعية».[1] ومع أن الأعمال الروائية تحقق نوعا من المصادمة بين الواقع الطبيعي المعيش، وعالم الشخصية الداخلي المعبر عن الآمال والطموحات، حيث تتأسس هذه المصادمة كحتمية ضرورية، تفعل كفاح الشخصية لغرض إحقاق القيم الأصيلة. فإن رواية "حدّث أبو هريرة قال..." تبدو من نوعية المحلل لنفسية البطل، من منطلق أن الرواية النفسية، «لا يتعدى فيها البطل دور الانفعال، ذو الوظيفة السلبية في الموجودات العينية. حيث يكون الوعي بطبيعة

---

(1) - عبد الصمد زايد: مفهوم الزمن ودلالاته في الرواية العربية المعاصرة. الدار العربية للكتاب. ليبيا 1988. (د/ط). ص107.

(1) المرجع نفسه، ص:108.

الموجودات الكائنة، متسما بنوع من الاتساع، يتجاوز الوجود الطبيعي المتعارف عليه»،[2] بحكم أن العلاقة مع العالم الخارجي، لا تتأسس بأسس مادية، تنشيء الفعل المغير للوجود، لأن الشخصية ليست في موضع نقد أو تقويم للواقع، بقدر ما هي في موضع رفض كلي وبأس مطلق لما تعيشه.

تنفتح التجربة الصوفية في رواية "حدث أبو هريرة قال..." على حديث "ظلمة"، عندما طرق عليهم "أبو هريرة" باب الدّير: «قال:قال:حدثني ظلمة قالت: أول عهدي بأبي هريرة،يوم طرق علينا باب الدير، وكان قليلا ما يطرق علينا لمنعة الجبل وشدة الدير وعسره وانفصاله عن الأرض. قال: تريد دير العذارى. وهو الذي على جبل فوق أثاية العرج يراه، الحاج في طريقه ولا يبلغه، إلا النسور، ولا يعلم أحد كيف يرتقي إليه رهبانه، ولا كيف ارتقى إليه أبو هريرة ولا ظلمة ، قالت: وكنت صاحبة المفتاح. ففتحت له وسألته ما حاجته. قال: حاجة الفار الملتجيء. فحسبته متزهدا مترهبا. فقال وأشار إلى ظله:هروبي من هذا، فرأيته يلوح إلى ذنوب اعتلقت به. فقلت: إن كنت تطلب محوها فادخل. فدخل وتقدمته إلى رأس الدير»[3] .

تتبنى الرواية في عمومها جملة من النقاط الهامة، التي تخص الشخصية الفاعلة، متمثلة في: مشهد البعث، تجربة الحس، تجربة العدد، تجربة الروح، مرحلة العبث، مرحلة البعث الآخر...و"أبو هريرة"، وإن أوكلت له مهمة الحديث، في العديد من المقاطع، فإنه في حقيقة الأمر، لم يكن هو المتحدث بقدر ما كانت التجربة الاجتماعية نائبة عنه في الحديث. فالاستفاقة على التاريخ، في (حديث البعث الأول)، وانفتاح عين أبي هريرة على روعة الوجود، ربط حقيقي بين النص وطبيعة التحولات

---

(2)-Lucien. Goldman:pour une sociologie du roman, gallimard. Paris 1970 p. 25

(3) – محمود المسعدي: حدث أبو هريرة قال...– رواية – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع – الجزائر: دار الجنوب للنشر – تونس – 1979ص: 177-178

التاريخية، التي كانت تحدث في تلك الفترة الزمنية، الممتدة من أواخر الثلاثينيات[1]، والتي تفاعلت فيها القوى الاجتماعية الجديدة، في إطار منظم يهدف إلى تغيير ما هو سائد، وكأن البعث في هذه الحال، تعبير جاد، عن طبيعة الروح التجديدية، التي سعت الطلائع الجديدة إلى صنعها، وتأكيدها كواقع عيني، حيث يتجسد النص كبناء لغوي، يضم روايتين: «الأولى: مخفية وهي رواية كتابة الرواية، مسكوت عنها في الأثر من طرف الكاتب...والثانية: ظاهرة وهي رواية الرواية، الأثر الذي بين أيدينا، ولا تخفى على القارىء سببية العلاقة بين الروايتين، فالأولى أسباب وظروف مثلت دوافع الإنشاء، والخلق، والثانية صورة نهائية لهذا الإنشاء والخلق».[2]

يتبنى الأنموذج نوعا من العلاقة الخلافية، بين المحسوس المدرك، والروحاني المدرك.ومع أن التجربة تبدو جديدة في نظر " ظلمة"،إلا أن المسألة ترتكز على وعي جديد بالنسبة لأبي هريرة من منطلق أن إحداث المفارقة مع المحسوس المدرك، تعني القناعة والرضى بما نال من شؤون الدنيا ومباهجها، وفي حقيقة الأمر، فإن الروحاني المدرك في هذه الحال يبين نوعا من القناعة المتسمة بأنماط التشبع، وهي الأنماط التي سعت إلى إحداث القطيعة مع المحسوس، ويتبين ذلك من خلال الخطوة التي اتخذها أبو هريرة عندما توجه إلى الدير.

إن القناعة الحاصلة، بتنمية الجانب الروحاني المدرك يرتبط، بعقيدة التصوف، والتي تنبني في عمومها، على الاهتمام باللذات الباطنية والعقلية، والتي تفضل عبادة على اللذة الحسية، في سبيل لذة أخرى غير حسية، وتوجه أبو هريرة هنا، لا يتنافى، مع ما سبق التأكيد عليه، من منطلق تفضيل ما يتعلق باللذة الباطنية، والمتمثلة في أساسها، في التخلص من الذنوب (فرأيته يلوح إلى ذنوب اعتلقت به).

---

(1) - لاحظ مقدمة توفيق بكار، "حدث أبو هريرة قال..."ص22.

(2) - محسن بن نفيسة: الحديث في حدّث أبو هريرة قال...الشركة التونسية للتوزيع -تونس- أفريل 1988، الطبعة الأولى ص12/11.

إن الخطاب الروائي، وهو ينحو منحى صوفيا، يعتمد على خلفية عقيدية تتأسس من منطلق اعتبار الصوفية «من علوم الشريعة الحادثة في الملة. وأهله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة».[1]

إن أبا هريرة في هذه الحال، يعيش حالة جديدة، من المفارقة الوجدانية بين زمن وزمن آخر. وإن كان قد عاش، في السابق تجاربه مع الحس، وهي رحلته الأولى في عنفوان شبابه، عندما انفتح على مباهج الوجود، من أطايب الطعام، وسكرات الخمر، ولذة الهوى...لا يبالي في ذلك بشذوذه الأخلاقي، حيث يتعمد تحدي التقاليد والأعراف المتعارف عليها، إلى أن يصل حد الانقلاب عليها باسم (الرغائب الطبيعية)، إلى أن يدخل في حالة من العزلة، تبعده عن الإنس، وهي الحالة التي كان بحاجة إلى أن يعيشها كي يحقق توازنه الوجودي، الذي صار يلح على أهمية الحس الباطني، لمكاشفة الحقيقة الجوهرية للكائن البشري.

والتجليات الصوفية من خلال المثال، تتأكد بدوافع الانقطاع عن الرغائب الحسية، وصولا إلى فكرة إمكانية تحقيق (الذات الروحانية). مع أن النص في عمومياته قد قدم معنى فلسفيا عميقا لقضية الجسد، في الثقافة العربية، وهو من منطلقات جديدة تقتضي أهمية الوعي بمسألة التراث العربي الإسلامي، يؤسس لرؤية روائية جديدة، تتمثل في أهمية تقديم إمكانية تعبيرية تفضي إلى الكشف عن طبيعة التغيرات التاريخية والتي انبنت في عمومها على عامل إظهار القوى الفاعلة للمجتمع، بغرض تحقيق حاضر جديد.

---

(1) - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى سنة 1960، القاهرة، المجلد الثالث ص1062.

تعتمد التجربة الصوفية في الخطاب الروائي، على تحقيق مسألة وظيفيـــة، تتعلـــق بأهمية اعتناق تلك التجربة من لدن أبي هريرة، وهي التجربة التي سعى من ورائها إلى تحقيق ذاتيته الكلية، من منطلق الوعي بأهمية تقوية الباطن. هذا ما يبرز أهمية سعي أبي هريرة، إلى إحداث المفارقة بين زمنين متناقضين.

وفي حقيقة الأمر، فالرواية من هذا المنحى، لا تخالف خصائص التراث، من حيث كون الفكرة الصوفية، ليست غريبة على المقومات الروحية للأمة العربية الإســـلامية، وهذا ما يؤكده "أبو حامد الغزالي"، لدى تطرقه للحديث، عن ماهية الصوفية: «إنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال. إن سيرتهم أحسن السير، إن أخلاقهم أذكـــى الأخلاق، إن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، إن طريقة الصوفية أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعـــالى، ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله...وآخرها الفناء بالكلية في الله»[1]

إن رواية حدّث أبو هريرة قال...بتضمينها الفكرة الصوفية، تهدف إلى تحقيق نوع من الانزياح الدلالي، من الناحية الأسلوبية، لا سيما أن الفكرة الـــصوفية بالنـــسبة للشخصية الروائية تشتمل على دلالات حقيقية، تعكس تفاعل التطورات الاجتماعية الحاصلة، في مرحلة تاريخية معينة، من المراحل التي درج عليها المجتمع التونسي.

والحقيقة الموضوعية الواجب تأكيدها في هذه الحال، هي أن التجربة الصوفية على امتداد الرواية شأنها بذلك شأن التجربة الوجودية، تلتمس نقاط مـــشروعيتها، تبعـــا لطبيعة التحولات التاريخية التي سادت المجتمع التونسي في فترات معينة، من مصارعة الاستعمار، وما رافق هذا الصراع من انتفاضات واسعة، في صفوف العمال والشعب، منذ مطلع القرن العشرين.

وذهاب "أبو هريرة" إلى الدير، يمكن تفسيره وظيفيا، من منطلق أهمية الوظـــائف السردية للشخصيات، حيث أن الحدث في حد ذاته، يعبر على لون واقعـــي، يتعلـــق

(1) -أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1955 ص127-128

بأهمية التحول في حياة الإنسان. وتلك تفسيرات مرتبطة بمنطق جدلي، باستطاعته الإقرار بأهمية التطورات التاريخية، وعلاقتها ببناء الفكر.

ومع أن العديد من الباحثين، يقرون بأن فكرة الصوفية، نزعة من النزعات، بحكم أنها لا ترتبط بالدين الإسلامي فقط، فإن الرواية استطاعت تأكيد الجانب الفعلي لهذه النزعة من منطلق طريقة الأسلوب المتميزة، في استيعاب أبعاد هذه الفكرة. «ثم أحملنيه الرأس أعلمه وأروضه، فانصرفت به يرمي عن جسده ثياب أهل الدنيا. فوجدت لثيابه ريحا كريح الدنيا هزت نفسي. وكأنما أدركها أبو هريرة مني فقال: ألا تذكرك إبل الحي تكون ضباعا؟ ممن أنت؟ هذا أنفك يرمع. وكان كذلك. فكرهت أن أجيبه. ثم ليس الصوف ومكث فينا ستة أشهر يكد نفسه في رهبتنا، فلم يزل من البدير إلا بي».(1)

تنبني طبيعة التجربة الصوفية، على عامل أساسي، يتعلق بأهمية العزلة، والانقطاع عن صروف الدهر. وهذا الانقطاع في حد ذاته، نتيجة لتجارب سابقة، تتعلق بإحداث نمط جديد في الحياة الإنسانية. فإذا كانت الإفاقة على التاريخ، أول ما يميز مداخل حياة أبي هريرة، من خلال حديث البعث الأول، ثم انكشاف روعة الوجود بعد ذلك، فإن مسألة الانصراف إلى التعبد، تمثل حقيقة التغيير نحو حياة جديدة، ترتبط بقناعات روحانية خالصة.

وحيث أن أبا هريرة في هذه الحال، عندما يكد في (الرهبنة)، فإنه بذلك يحقق فكرة الفناء، التي كثيرا ما تشيع في كلام الصوفية، «وهي على درجات وذات مظاهر، فالمظهر الأول تغير أخلاقي، في الروح تنحل معه الرغبات والشهوات، والثاني انصراف الذهن عن كل الموجودات إلى التفكير في الله، والمظهر الأول نفسي، والثاني

(1) - الرواية ص: 178.

عقلي، ثم انعدام كل تفكير إرادي والتفكير في الله من غير وعي، وآخر درجاته انعدام النفس بالبقاء مع الله».[1]

إن السياق الروائي، في معالجته مقتضيات التجربة الصوفية، يسعى إلى تحقيق، خصوصية جديدة، تتمثل في إحكام الصلة بالتراث العربي الإسلامي، وتمتين العلاقة معه، وذلك بتحقيق انزياح نوعي على مستوى الفكرة والأسلوب. وإن مسألة الفناء هنا، ترتبط بشكل مختصر، مع مسألة الكد في الرهبنة -كما جاء في سياق الخطاب- حيث أن الاجتهاد في طلب العبادة له دلالات روحانية، متعلقة بالتغير الأخلاقي بالابتعاد عن الرغبات والشهوات، وهذا ما تحقق في "حديث الغيبة تطلب فلا تدرك"، من خلال إحداث القطيعة بين عهد الغوص في لذة الحس، والانصراف إلى مباهج الوجود، والعهد الذي صار عليه أبو هريرة. وهو العهد الذي جعل يعيشه، بانصراف ذهنه عن الموجودات بكل تنوعاتها إلى التفكير في الله. وتبعا لرأي "أحمد أمين" ، في تحديد ماهية فكرة الفناء، فإن أبا هريرة يحقق المظهرين: النفسي، والعقلي، حيث يتجسد المظهر الأول في الانقطاع عن لذائذ الحس فيما يمثل الثاني الانشغال بالتفكير في الله.

وبالإضافة إلى الدلالات الروحانية، تتأكد الدلالات التاريخية للتجربة الصوفية في ثنايا الخطاب، من خلال الانتقال من وضع إلى وضع آخر، يتعلق بإحداث نمط من التحديد في الحياة، مع أن تجربة الانتقال، تتجسد في تلك التحولات التاريخية الحاصلة في المجتمع التونسي، الذي تشذ أحداثه في الحقب الزمنية السابقة عما كان يقع في المجتمعات العربية الأخرى.

وحقيقة هذه التحولات، تتأكد في عمومياتها، تبعا لطموحات الإنسان المعاصر في الانعتاق من حاضره، والتوق إلى المستقبل، فإذا كانت الفعاليات الشعبية، تسعى

---

(1) - أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني، الجزء الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، الطبعة الخامسة، ص155.

باستمرار إلى تحقيق طموحات التحرر من ربقة المستعمر وتغيير ظروف معاشاتها؛ فإن نتائج العمل ليس شرطا أن تكون من جنسه (جنس العمل)، وذلك بحكم أن هذه المجهودات المبذولة، قد تتعرض، في أية لحظة من اللحظات إلى الإهدار، والمصادرة وذلك واقع آخر قد يؤدي بتلك القوى إلى اليأس والإحباط، والتخلي نهائيا عن طموحاتها المشروعة.

إن ماهية التحول من حال إلى حال، تتمثل تحديدا في إحداث نوع من المسير إلى وضع آخر يكون أفضل. وعلى مستوى روحاني، فإن أبا هريرة، حين سار إلى الدير كانت رغبته في الانعتاق بادية (فقال وأشار إلى ظله: هروبي من هذا. فرأيته يلوح إلى ذنوب اعتلقت به)، وهي الرغبة التي تجسدت بعد ذلك في فعل عملي (ثم لبس الصوف ومكث فينا ستة أشهر يكد نفسه في رهبتنا)، وهي المدة الزمنية التي احتاجها في سبيل تحقيق رغبته تلك.

ومع أن تفاصيل الحدث (حدث المكوث في الدير)، تأتي بعد ذلك ،(ابتداء من الصفحة 179)، فإن باستطاعة المتلقي فهم مجريات التجربة الصوفية لأبي هريرة، ابتداء من تلك الصفحة وهذا بحكم الأسلوب المتميز، الذي اتسم به الخطاب الروائي.

إن التجربة الصوفية لأبي هريرة، تتأكد في عامل تقويم النفس الذي هو، «عثابة السير من الشر إلى الخير، وقهر الرغبة هو عثابة القضاء على السوء من أجل الانصياع للعبادة. العبادة هي إرغام النفس على الطاعة، وذلك بقطع شهوتها، إن التصوف هو تأويل معين للخطاب الديني، في اتجاه يخدم أهداف التجربة».[1]

وإن كان التصوف اتجاها معينا في تأويل الخطاب الديني، فإن الرواية في استيعابها للتجربة الصوفية، تسعى إلى تجسيد حالة من التغير الإرادي في اتجاه الأفضل. ومع أن التجربة لا ينبغي أن تؤخذ بشكلها الظاهري، فإنها في هذه الحال، تحقق انزياحها

---

(1) – محمد مزوز: من أجل انطولوجيا إسلامية، مساهمة في تجديد الوعي الإسلامي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1993، ص131.

الدلالي عن الفهم السطحي المباشر. لذلك فإن الدلالات المترتبة على تأويل التجربة، تتسم بطابع اجتماعي، يحقق أبعاده الحضارية، من خلال ربط الصلة بالتراث العربي الإسلامي من جانب، ومن جانب آخر تأكيد طموحات الإنسان المعاصر نحو التحول الإرادي. ونكون في هذه الحال إزاء منطق جدلي يأخذ بعين الاعتبار، صراع الأضداد فيما بينها؛ إذ تكون إمكانية الفهم ممكنة من منطلق التعامل مع النقيض، فالتجربة الصوفية لأبي هريرة ذات دلالات إيجابية تتعلق برفض الحاضر واستشراف المستقبل، من منطلق عجز الحاضر عن الاستجابة لكل التطلعات المشروعة؛ حيث أن التجربة الصوفية في هذه الحال، تؤكد على أهمية الرهان في كسب المستقبل — إذا ما أخذ الجانب الدلالي في الحسبان -

إن العجز الفعلي الذي يتميز به الحاضر، يجعل من القوى الشعبية المكونة للمجتمع، تسعى إلى بديل نوعي، يتعلق بإحداث المفاضلة بين الحاضر والمستقبل، وهو البديل الذي سعت تجربة أبو هريرة الصوفية إلى إيجاده، عندما اتجه صوب الدير للعبادة. حيث أن واقعه المعهود، لم يعد في مستوى الطموحات الحياتية، التي يراها ملائمة؛ والعبادة في هذه الحال، هي بديل طبيعي عن واقع سالف أو معاش في الحاضر، من خلال تجربة الحس الأولى التي عاشها من خلال الإفاقة على التاريخ، وانكشاف روعة الوجود في "حديث البعث الأول". لذلك يتعين الإقرار بنفاذ بصيرة أبي هريرة، الذي يسعى إلى تحقيق ذاته والانسلاخ عن نطاق الوجود الطبيعي، بمعنى الانسلاخ عن حاضره، وهو الطموح الذي سعت باستمرار القوى الشعبية إلى تحقيقه، في فترات تاريخية معينة، عندما حدثت القناعة الفعلية بعدم جدوى الحاضر، حيث سعت إلى تحقيق طموحات الوطن المشروعة، من خلال الإصرار على أهمية التحول، والانعتاق نحو الجديد، والمتمثل في الحرية واسترجاع الكرامة؛ وهو ذات الطموح الذي سعى أبو هريرة إلى تحقيق مثيله، عندما أراد أن يحقق ذاته بالانسحاب من الحياة الطبيعية السابقة. ذلك «أن الذات في التجربة الصوفية لا يمكن أن تحقق إنيتها إلا

خارج الوجود الطبيعي؛ وكلما استطاعت هذه الذات الانفلات من الوجود، كلما اقتربت من تلك الإنية».[1]

تتردد الكثير من المصطلحات في النزعة الصوفية، لا سيما منها تلك المتعلقة، بفكرة الفناء، التي سبقت الإشارة إليها؛ وهي فكرة دخلت، «من البوذية عن طريق أبي يزيد البسطامي، ودخل غيرها عن طريق غيره، هكذا قال كثير من المستشرقين، وربما كان الخلاف الشديد بينهم، في مقدار العناصر، التي تسربت، فبعضهم يزيد من العنصر النصراني، وبعضهم يزيد من العنصر الآفلاطوني الحديث، وبعضهم من البوذية».[2]

وتتجسد فكرة الفناء على امتداد الخطاب الروائي، في الحوار الذي جرى بين "ظلمة"، و"أبي هريرة" حول كيفية التخلص من الأجساد، والأرواح. «قال: إن لم يكن فالصلوات أقل من الخمر جدوى، كيف تتخلصون من الأجساد والأرواح؟ قلت: نمزقها تمزيقا حتى ننسى الألم. وأما الروح ففي الله والمسيح فناؤها. وكان من طريقتهم تعذيب الجسد حتى يفنى، ثم قمت فأتيته بسوط، فدفعه وقال: بيدي لا بهذا. وكنت أقول دمُ المسيح ولحمه يمحوان ذنوب المذنبين».[3]

إن التجربة الصوفية – حسب المثال – تتلخص في تحقيق مبدء أساسي، من مباديء الفكر الصوفي، المتمثل أساسا في مبدء الفناء، وهو المبدء الذي ينبني في عمومه على تطهير الباطن، من الذنوب: إذ تقف عملية تمزيق الأجساد والأرواح، عاملا مسهما في بناء المعتقد الصوفي. وفي هذه الحال يمكن الوقوف على نوع من العجائبية المتمثلة في طبيعة الفكر الصوفي، مع أن مسألة تمزيق الأجساد والأرواح، لا تمثل إلا مظهرا من مظاهر التعبد، المقترن في عموميته بتطهير الباطن، والارتقاء بالروح، إلى مستوى من مستويات الحلول. ويكون القارىء هنا، أمام تصور آخر للمفاهيم الدينية

---

(1) – المرجع السابق، ص:153.

(2) – أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني، الجزء الرابع، ص156.

(3) – الرواية ص179.

السائدة؛ حيث أن الذي يتبادر إلى الذهن بشكل مباشر، أن التصوف يعد عقيدة دينية، إلا أن ارتباطها بالإسلام فقط، أمر لا يتأكد حسب آراء العديد من الباحثين؛ إذ أن الفكرة في حد ذاتها تنبني على نوع من الانفتاح الكلي على الديانات الأخرى، فهي بذلك تحقق قاسما مشتركا من حيث التواجد، ولكن من حيث الخصوصية، فإن ارتباطها بديانات معينة يحدد طبيعة الاعتقاد.

وأبوهريرة، وهو يعايش التجربة الصوفية في أعماقها، يسمو إلى إحداث تغيير نوعي في مسار حياته، فسيره من لذة الحس إلى الرهبنة ثم الفناء الروحاني، يتأكد وفق طبيعة التصوف، المتميزة بنوع من الالتواء في بعض الحالات، حيث أن سعي أبي هريرة إلى إنهاك البدن، والسير من عالمه الحسي، إلى العالم الباطني، يتقيد بالاعتقاد، بأن البدن هو المتهم الأول في كل ما يتعلق بالمرء من ذنوب، لذلك وجب إضعافه، وعليه فإن تجربة أبي هريرة لم تكن من فراغ، بقدر ما كانت مؤسسة على عوامل موضوعية. إذ يبدو التصوف -حسب المثال- إنتاجا نظريا، «يلتوي على نفسه باستمرار، يبدأ من نقطة معينة، ولكنه لا يلبث، أن يعود إليها في صورة أخرى، قد تكون معاكسة تماما. هذه النقط المتناقضة يمكن أن يكتشفها المرء بأيسر تأمل؛ فالنفس مثلا هي رمز للانحطاط والشر، ما دامت لها علاقة بالرغبات البيولوجية، ولكن النفس هي الوسيلة التي يمكن بواسطتها الانسلاخ عن العالم المحسوس، بل هي جوهر الإنسان. هنا يتم استبدال هوى النفس بالبدن، أي أن النفس عندما ترقى إلى مستوى إلهي، يصبح البدن هو المتهم الأول. إن البدن هو رمز الشرور والانحرافات، لذا يلزم إهماكه: وإضعافه بيولوجيا».[1]

إن التجربة الصوفية، التي يعتمدها أبو هريرة، لا تلبث أن تعلن عن نفسها، كتجربة إنسانية، بغض النظر عن منطقها العقيدي؛ ويتعلق الجانب الإنساني هنا، بطبيعة التجربة في حد ذاتها كإمكانية جذرية تسهم، في تغيير علاقة الفرد بمحيطه. إن

---

(1) - محمد مزوز: من أجل انطولوجيا إسلامية، ص: 155.

التجربة الصوفية إذا ما أخذت من منطقها العقيدي، فإنها تمثل تصورا جديدا للدين، أو على الأقل تصورا آخر للدين، الذي ترتبط به؛ إذ أن طبيعة التجربة في حد ذاتها تتشكل كمحدد أساسي لنوعية علاقته بمحيطه. لذلك يتوجب التأكيد من خلال المنحى الدلالي للتجربة، أن علاقة التغيير تتجسد في دور القوى الشعبية خلال مرحلة تاريخية معينة، في إحداث التغيير المنوط بطبيعة المرحلة الجديدة، وهي المرحلة التي سعى أبو هريرة إلى تحقيقها لدى إقدامه على التجربة الصوفية. وإن الرغبة في الارتقاء إلى مستوى إلهي، تجعل أبا هريرة يوطن نفسه على الانسلاخ من واقعها المحسوس، ويكون البدن في هذه الحال الإمكانية المتاحة لسمو النفس إلى مصاف العالم العلوي. «ولما أصبحنا جئت الصلاة فإذا أبو هريرة قد شق لحمه بظفره، فهي على جسده كالخيوط الحمراء، وصوفه مضرجة كجلد السليخة. ثم اختفى عنا وخلا بمحرابه. فبقي به شهرين أو أكثر لا ينفذ إليه بصيص من النور. وكنت أذهب إليه بطعامه فلا يفتح لي باب محرابه، ويقول: ضعيه على الباب، فأضعه وأنصرف وأعود إليه بعد ذلك فإذا هو يصوم اليومين والثلاثة لا يطعم ولا يشرب حتى خشيت عليه».[1]

إن ظاهرة تعذيب البدن، في نظر الصوفية، تمثل آلية أخرى للوصول بالنفس إلى مصاف الخواطر الربانية والملائكية، لذلك لم تشذ تجربة أبو هريرة عن هذا المبدأ العام، فما فعله بجسده، ليس سوى استجابة، وامتثالا لذلك المبدأ، كي يصل بنفسه إلى مستوى العالم الآخر. حيث أن «التصوف أو العرفان في نظر المسلمين، هو طريقة يمزج الدين فيها بالفلسفة، ويرى معتنقوها أنها هي وحدها الكفيلة بالوصول إلى الحق، وهذا الوصول إلى الكمال والحق متوقف على السير والسلوك والتفكير والمشاهدة، التي تؤدي بصاحبها إلى الوجد والحال والذوق، وتوصل الإنسان في

(1) - الرواية، ص180.

النهاية بطريقة رمزية إلى الله تعالى، وسالكو هذه الطريقة يعرفون بالصوفية أو العارفين وأهل الكشف، وهم يسمون أنفسهم بأهل الحق».[1]

قد نكون في هذه الحال، أمام العديد من المعتقدات، المرتبطة بمسميات مختلفة، حسب النزعة الصوفية مثل: (المعرفة، الكشف...)؛ إذ يطرح سؤال جوهري يتعلق، بالغرض من وراء اعتناق أبي هريرة للنزعة الصوفية؟ ...ولماذا أقبل على تمزيق لحمه، والصلاة والصيام؟...وفي النزعة الصوفية يتردد مصطلح المعرفة والكشف، والمقصود المعرفة بالله، والمكاشفة مع الله؛ وفي جميع الحالات، يبقى الهدف متعلقا بالوصول إلى آفاق العالم الرباني، حيث تطرح في هذه الحال، مسألة الوصول إلى الحقيقة المنشودة، وهي مسألة طالما راودت معتنقي النزعة الصوفية، وترادف بذلك مصطلحي (المعرفة، والكشف).

وهي المسألة ذاتها، المطروحة على لسان شخصية "السندباد" في حواره مع "يامنة"، في رواية "صلاة الغائب": «وأفرد السندباد تحت شجرة زيتون نخيلة وأخذ يتلو بصوت عال أبياتا للحلاج:

اقتلوني يا ثقاتي	إن في قتلي حياتي
وحياتي في مماتي	ومماتي في حياتي
من أجل المكرمات	إن عندي محو ذاتي
من قبيح السيئات	وبقائي في صفاتي
في الرسوم البالیات	سئمت نفسي حياتي
بعظامي الفانيات	فاقتلوني واحرقوني
في القبور الدارسات	ثم مروا برفاتي

(1) - د/ قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، راجعه: د/ محمد مصطفى حلمي. د/أحمد ناجي القيسي، مكتبة النهضة المصرية 1972. القاهرة. د/ط. ص13.

تجدوا سر حبيبـــــي في طوايا الباقيـــــات

وعندما اقتربت يامنة من الزيتونة قطع تلك الابتهالات:

-ماذا تفعل يا سندباد ؟

-إنني أصلي

-منذ متى عاد إليك إيمانك؟

-هل من الضروري أن يكون الإنسان مؤمنا بالله حتى يصلي؟ إن صـــلاتي نـــشيدا أخذته عن صديق قديم كانت له الجرأة على الاتحاد بالحقيقة. لقد سجن وعذب وقتل وصلب قطع رأسه وأخيرا أحرق ببغداد سنة 922، ثم ألقي برماده في دجلـــة لكـــن صوته بقي يعبر القرون والفلوات ليسكن قلوبا على أحر من الجمر وأجساما أفناهـــا حب الحقيقة والسمو».[1]

تقف المكاشفة (مكاشفة الحقيقة)، كشيء ثابت في نظر المتصوفين، من منطلق أن التصوف كنزعة عقيدية، هو تأويل للدين، حيث تكون طبيعة الفهم هنا مختلفة عـــن المفاهيم الأخرى والعادية للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة -على ســـبيل المثال-. إن التصوف -من خلال المثال المقدم- ينبني على أسس جوهريـــة، تتعلـــق باستحضار جوهر القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، وهذا الاستحضار، هو نتيجة لحالات المكاشفة التي يسعى إليها المريدون، الذين استحقوا -حسب الاعتقـــاد الصوفي-، المواهب والكرامات الإلهية، بتزكية أنفسهم من أدران الذنوب، وتنقيتـــها من الخطايا.

---

(1) - الطاهر بن جلون: صلاة الغائب -رواية- تعريب محمود طرشونة، دار سراس للنشر تونس و Le seuil 1985 ص175.

وبحكم أن الموضوع يتعلق بكشف الحقيقة، فلو رجعنا إلى كتاب "إحياء علوم الدين"، وجدناه وهو بصدد دراسته للمعرفة، يبني لنا موقف القلب، بالقياس إلى العلوم العقلية والدينية والدنيوية والأخروية، ثم ينتقل بعد ذلك إلى بيان الفرق بين الإلهام والتعلم، أي التفرقة بين طريق الصوفية في استكشاف الحق، وطريق النظار. فهو يذهب إلى أن بعض العلوم التي ليست ضرورية، «وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، يختلف الحال في حصولها، إذ أنها تارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكسب بطريق الاستدلال والتعلم. فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما. والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا. والواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب. والأول يسمى إلهاما ونفثا في الروع. والثاني يسمى وحيا ويختص به الأنبياء، والأول يختص به الأنبياء والأصفياء. أما العلوم التي تكسب بطريق الاستدلال، فيختص بها العلماء».[1] وإن الوقوف على أهم الأبعاد الموضوعية للتجربة الصوفية في روايتي "حدث أبو هريرة قال..."، و"صلاة الغائب"، والمتمثل في المكاشفة، يمكن من تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الشخصية الروائية والواقع. فإذا كانت تجربة أبي هريرة تمتد في أعماق التاريخ المجسد كمراحل الكفاح التي مر بها الشعب التونسي، فإن ما ينشده السندباد من أبيات "الحلاج" وما يتشبث به من آراء تخص الارتقاء إلى الحقيقة، هي تجسيد دلالي، لأهمية الانتقال من وضع إلى وضع آخر، وهذا ما كانت تؤكده المراحل التاريخية لكفاح الشعب المغربي، ضد قوى الاستعمار الأجنبي، فالرواية في عمومها تجسد رحلة انتقال من مدينة "فاس" إلى مشارف الصحراء الكبرى، التي تسكنها

(1) – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، دار إحياء الكتب العربية القاهرة. (دون تاريخ). ص18/17.

ذاكرة الشيخ المقاوم "ماء العينين"، إلا أن مشاق الرحلة، على امتداد الطريق، هو الامتحان الحقيقي لصبر الشخصيات الروائية، وهو ذاته الامتحان، الذي يواجهه المتصوف في رحلة ارتقائه إلى مصاف الخواطر الربانية والملائكية.

ويعرف المعجم الصوفي، مصطلح "المُريد"، والمقصود به، المتبع لطريقة مرشد معين، يتعهده بتوجيهاته، حيث يكون المريد هنا، بمثابة التائب من ذنوب كانت عليه، وهي التجربة ذاتها التي يتميز بها أبو هريرة، حين طرق باب الدير، إذ تضطلع ظلمة بدور المرشدة، ويكون هو مريدا لها أو على الأقل لطريقتها: «وكنت أختلي به كل ليلة في محراب أعلمه الإخلاص وأعلمه الأدعية».[1] إن السبب المباشر الذي دعا أبا هريرة إلى التوجه إلى الدير، هو الخلاص من الذنوب، فضلا عن الأبعاد الدلالية للتجربة، فإن السياق الروائي، قد جسد خصوصيات التصوف في شتى أبعاده الروحانية، وباستطاعة المتلقي أن يفهم جيدا الطريقة المثلى التي اتبعها السياق في رصد الأبعاد الفنية والدلالية للتجربة: من منطلق أنها جسدت البديل الفعلي للأزمات المتعاقبة، التي يعانيها الإنسان المعاصر، فضلا عن أنها رصدت بكل موضوعية التحولات التاريخية للمجتمع التونسي في العديد من حقبه الزمنية.

يتأكد البعد الظاهري للتجربة الصوفية، تبعا للعلاقة القائمة بين المريد "أبو هريرة"، والمرشد "ظلمة"، وهي العلاقة التي تنبني على خاصية الاتباع، حيث أن أبا هريرة ما كان ليكون صوفيا، ليتخلص من ذنوب الدنيا. وتؤكد الصوفية على أن التائب، «ينبغي أن يكون بعد التوبة مطيعا لشخص حتى يرشده، وعليه أن يختار حسب اصطلاح الصوفية مرشدا لنفسه. ولهذا المرشد أسماء مختلفة؛ منها "المرشد، والولي، والشيخ، والقطب، والدليل، وهو شخص له علم وتجربة كافية، وقد وصل إلى الحق بنفسه، وباصطلاح المتأخرين من الصوفية أن الشيخ هو من كملت صفاته في مراحل الطريقة، ويستطيع إرشاد المريدين وإعانتهم، ويسمى الشيخ "قطبا"، عندما يبلغ

(1) – محمود المسعدي: حدث أبو هريرة قال... –رواية– ص:179.

درجات الكمال العالية، ويحصل له الاستغناء التام بالكمال».[1] وإن النص الروائي، يتبنى منهجه في تحديد الصوفية، تبعا لطبيعة العلاقة القائمة بين أبي هريرة وظلمة، وهي العلاقة التي باستطاعتها تحديد خصوصية التجربة، من خلال التأكيد على الدور الفعال للمرشد. في توجيه المريد أو التائب. وإن كانت التجربة في عمومياتها ذات أبعاد دلالية، فإن هذه الأبعاد، لا تلبث أن تؤكد على تجسيد خصوصية الأزمات المتعاقبة التي يعانيها الإنسان المعاصر، إذ تكون في هذه الحال، رغبة التغيير طموحا، واقعيا يعد من مستلزمات الحياة البشرية.

إن العلاقة بين المريد، والمرشد في المعتقد الصوفي، علاقة اتباعية، تنبني على تبعية المريد لمرشده، كي يحقق التوبة المنشودة، ويصل إلى درجات الكمال في الصفات. وهي العلاقة ذاتها، التي تؤكدها رواية "صلاة الغائب". «نحن نخون الثقة، التي وضعتها فينا مملكة السر، نحن نساوم فيها ونخسر أرواحنا شيئا فشيئا، يوما بعد يوم... عند ذلك قاطع بوبي الشيخ وقال بصوت عال:

– أنت مولاي فإني أبحث عنك منذ ولادتي.

فأشار له الحكيم بيده أن يقترب وقال له:

– لا تصرخ، إن الصخب قناع الكذب. عندما يريد أحد أن يظل الناس فإنه يحدث كثيرا من الضجيج، نحن هنا على انفراد وما حولنا ليست إلا ظلالا تتحرك. لكن كل شيء يحدث فينا، داخل صدورنا. إذن تعال، تود أن تكون مريدا لي، إعلم يا صديقي أن الإمام هو سعي إلى تجاوزه لا إلى خدمته وتقليده. إني لا أجد الخضوع بل اليقظة. إني لا أريد أن يتبعني أحد، أريد أن أتبعكم إلى نهاية أكبر أعمالكم جرأة».[2]

---

(1) – د/ قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة: صادق نشأت، مراجعة: د/ أحمد ناجي القيسي. د/محمد مصطفى حلمي. ص317.

(2) – الطاهر بن جلون: صلاة الغائب. رواية. ترجمة: محمود طرشونة.ص132.

إن هذا الحوار، الجاري بين "بوبي" و"الشيخ"، يعكس الوعي التام بأهمية العلاقة الاتباعية بين المريد، والمرشد. إن "بوبي"، يعي أهمية هذه العلاقة، لذلك لم يفتأ أن يبحث عن مرشد له؛ إذ أن الخطاب الروائي، وهو يقيم هذا الحوار، وفق منطق العقيدة الصوفية، يسعى إلى تأكيد الجانب الحي، من تلك العلاقة الاتباعية التي تقوم بين المريد والمرشد. وإن إحكام هذه العلاقة، يؤدي بالضرورة إلى تأكيد أبعاد التجربة الصوفية على أوسع نطاق،من خلال أن الخطاب الروائي، في تجسيده للعقيدة الصوفية، يهتم بمنح هذه العلاقة، خصائص انزياحية، ترتبط بطبيعة السياق التاريخي، الذي أنتج في ظله النص الروائي. وهو السياق الذي باستطاعته صياغة المضامين الدلالية للنص. وإن الرواية في عمومها، وكما سلف القول، عبارة عن رحلة للشخصيات الروائية من مدينة فاس إلى مشارف الصحراء، حيث ذاكرة الشيخ الثائر "ماء العينين". وهي الرحلة ذاتها المقابلة للتجربة الصوفية، من منطلق أن هذه التجربة في حد ذاتها تمثل رحلة من عالم محسوس، إلى عالم إلهي سام.

تبرز التجربة الصوفية في رواية: "صلاة الغائب"، من خلال تلك المحاورة الجارية، بين "بوبي" و"الشيخ"، هي محاورة تثبت إثباتا حقيقيا، سيادة العقيدة الصوفية، في فترة من فترات تاريخ المغرب الأقصى. وفي واقع الأمر، إن التجربة الصوفية تستمد معطيات وجودها، من خصوصية الطقوس العقيدية، التي تتميز بها، وبها تحقق المفارقة مع المذاهب الدينية الأخرى. إن شخصية "بوبي"، تعلن عن رغبتها، في اعتناق توجه ديني معين —عن وعي أو عن غير وعي– إلا أن الأهم من ذلك كله، أن سعادة "بوبي"، لا تتحقق إلا باتباع ذلك الشيخ، الذي كان يحاوره، والذي أعطاه وجهة نظره بشأن وضع الإمام، الذي ينبغي تجاوزه لا خدمته وتقليده، فيتحول الشيخ بموجب هذا الرأي إلى تابع لا إلى متبوع، لإعجابه بمسارهم...وتحول العلاقة، في هذه الحال، بين "بوبي" و"الشيخ"، تعكس طبيعة الوعي الذي كان سائدا في تلك الفترة، من فترات تاريخ المغرب الأقصى، والذي كان رهن تحولات اجتماعية وتاريخية،

تفرضها طبيعة المرحلة السائدة أنداك. إذ المجريات التاريخية، الحاصلة جعلت تقلب طبيعة الوعي القائم، من وعي تقليدي جامد، يقوم على عدم تفعيل القوى الاجتماعية المكونة للنسيج الاجتماعي، إلى قوى حية فاعلة، لا يهمها أن تكون متبعة، بقدر ما يهمها أن تكون مقتنعة بطبيعة المسار التاريخي الذي ترسمه.

وإن عقد مقارنة بين رواية "حدث أبو هريرة قال..."، ورواية "صلاة الغائب". بشأن خصوصية التجربة الصوفية، نلاحظ بأن رواية "حدث أبو هريرة قال..." تعتمد على استشفاف التجربة وإحالتها إلى نسق اجتماعي يفرض التحول، وفق طبيعة المرحلة التاريخية السائدة أنداك، ومع أن الرواية تحدد التجربة في الأعماق، بمعنى أنها تجعل أبا هريرة يعيش التجربة في واقعها، نجد رواية "صلاة الغائب"، تستحضر التجربة الصوفية، من خلال أحد عناصرها، وهي العلاقة بين المريد، والمرشد إلا أنها لم تكتمل، في حين تكتمل تلك العلاقة في رواية "حدث أبو هريرة قال..."، بين أبي هريرة كمريد، وظلمة كمرشدة، حيث تتحقق التجربة الصوفية، وفق أهم دعائمها، مع الإشارة إلى الدلالات الاجتماعية والتاريخية، التي تحيل عليها تلك التجربة.

تجسد رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"، "للطاهر وطار"، التجربة الصوفية تبعا لطبيعة المرحلة التاريخية، التي مر بها المجتمع الجزائري، بعد الاستقلال، وبالتحديد في سنوات الستينات، ويمكن للمتلقي أن يستجلي خصوصية التجربة بادىء ذي بدء، من خلال عنوان الرواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي". إن مصطلح "الولي" هنا في الصوفية يعني، المرشد، الشيخ، القطب، الدليل. ويتميز بتجربة واسعة في العلم، ووصوله إلى الحق بنفسه، إضافة إلى تميزه بكمال الصفات، والقدرة على إرشاد المريدين.

وفضلا عن مرجعية مصطلح الولي، في الصوفية، فقد وردت كذلك كلمة المقام، وهي مصطلح متداول لدى أصحاب تلك النزعة، ويشكل جانبا من العقيدة لديهم، إذ يشير «إلى نوع من الكسب أو الثبات. ولكنه كسب لا يعد فيما نرى داخلا في

المجال العقلي من قريب أو بعيد. إن معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات وبالرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل».[1] وقد وردت اللفظة ذاتها في القرآن الكريم، لقوله تعالى: «ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيدي»[2]. وكذلك في قوله عز وجل: «وما منا إلا له مقام معلوم».[3] يتخذ مصطلح المقام، من خلال ما ورد في كتاب "اللّمع في التصوف"، معنى عقيديا، يرتبط على وجه الخصوص بمكانة أو منزلة العبد، من الله سبحانه وتعالى. وإن هذا الاعتقاد الغيبي، يتعلق بأهم الأركان الأساسية، التي يقوم عليها التصوف، فهو في هذه الحال يعد هدفا لا وسيلة، وتلك غاية المتصوف أن يكون كريم المقام، لدى ربه.

إن رحلة التعبد، التي يقطعها الصوفي، في سبيل استكشاف اليقين، تتعلق بشرط أساسي، وهو التصديق بالغيب ودرء الشكوك؛ وإن تحقق عامل الإيمان، يقتضي بدوره التصديق المطلق، بكل ما يتعلق بالله، حيث أن التصديق المطلق في نظر الصوفية، يحقق المعرفة اليقينية، وهي المعرفة المرتبطة بذات الله، المنزهة عن النقائص، وبذلك يحصل اليقين المطلق، وهي الحقيقة المنشودة لدى الصوفيين.

تسعى رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي" إلى ربط العلاقة بين التراث التاريخي، للأمة العربية الإسلامية، وطبيعة الظروف والمتغيرات الحاصلة؛ إذ يمكن العثور على إسقاط مباشر بين التاريخ، وطبيعة التحولات السائدة؛ حيث يبدو ذلك عند مقابلة النص بسياق التحولات الاجتماعية القائمة. حيث لا يمكن التماس التجربة الصوفية بمعانيها الموضوعية، بقدر ما يمكن التماس مصطلحات المعجم الصوفي: «التحق بالمقام الزكي خلق كثير، تجلبهم البركات، والكرامات، وحسن العبادة

---

(1) – السراج الطوسي نصير الدين: اللمع في التصوف، طبعة دار المعارف. القاهرة 1960. ص65.

(2) – القرآن الكريم: سورة إبراهيم، آية 14.

(3) – المصدر نفسه: سورة الصافات، آية 164.

والدعاء، وانضم لحلقات الدراسة مائتا شاب، مائتا شابة واحدة منهن، لا أحد يعرف لها أصلا أو فصلا، لا قرية ولا عشيرة ولا أهلا، تقول كلما سئلت أنها وفدت من بعيد، ذاكرة من حين لحين اسم المهدية، باحثة عن ضالتها في المقام الزكي».[1]

يوظف مصطلح المقام –حسب السياق– توظيفا تاريخيا يخدم طبيعة المرحلة السائدة. حيث يمكن ربط السياق الروائي، بالسياقات الخارجية التي صيغ في إطارها، وذلك وفق ما تقتضيه طبيعة الدراسة. إن الظروف التاريخية التي كتبت فيها رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"، تمتد عبر فترة التسعينات، وهي الفترة التي عرف فيها المجتمع الجزائري، هزات في مختلف قطاعاته، لا سيما السياسية منها. ومن هذا المنطلق، ينبغي الإقرار بأن طبيعة المرحلة التاريخية السائدة، كان لها التأثير المباشر، على مسار العمل الروائي، فلا غرابة في هذه الحال، في أن تكون طبيعة النص، هي من صميم سياق المرحلة التاريخية السائدة.

لا يوحي مصطلح "المقام"، بتجربة صوفية فعلية، بقدر ما يحيل على ظرف تاريخي سائد. وإن الطابع العقيدي الذي يكتسيه المصطلح، يجعل التجربة الصوفية حاضرة، ولكن وفق خصوصيات، لا تتعدى طبيعة الظرف السائد. إن المقام الزكي، يحيل إلى بداية التحولات الحقيقية، للمجتمع الجزائري، وذلك وفق منطق العلاقات الجدلية، التي تحكم المنظومة الاجتماعية القائمة؛ وإن تأكيد هذه التحولات، يكون مشروطا بطبيعة العوامل التي أدت إليها، وهي العوامل، التي نسقت العلاقات الجدلية لتلك المنظومة.

ومصطلح المقام – من خلال السياق – يؤكد على بداية التحول، وهي البداية التي شكلت نواتا لانتشار القناعات الدينية، في أوساط الشباب (وانظم لحلقات الدراسة، مائتا شاب، ومائتا شابة...)، وإذا كان "المقام الزكي" هنا يمثل بديلا –

---

(1) – الطاهر وطار: الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي –رواية–، منشورات الجاحظية، الطبعة الأولى، الجزائر، 1999، ص24.

حسب دلالاته السياقية- ، فإن هذا البديل، لا يلبث أن يعلن عن نفسه تبعا، لعدم الرضى بوضع سائد، وهو الوضع الذي ولد النقيض، بشكل تلقائي، نتيجة لعلاقات التصادم، التي تعيشها أجزاؤه، والمتمثلة واقعيا في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعية. وعليه كان التفكير في البديل أمرا هاما في نظر الكثير من الفئات الاجتماعية، التي يئست من وضعها الراهن.

يأتي مصطلح "المقام الزكي" كرمز دلالي للتحولات القائمة، حيث يشكل بديلا عن الوضع الراهن، وهو البديل الديني، وعليه فإن علاقة الربط بين المصطلح كجزء من العقيدة الصوفية، والمصطلح الواقع، يبين أن مصطلح "المقام الزكي"، ما هو إلا النواة الأولى للتحولات، من حيث قناعة العديد من الفئات بأهمية البديل الجديد، وهو البديل الذي يكتسب بعده الاجتماعي والسياسي، تبعا لخصوصية المرحلة التاريخية. والعلاقة تبدو تلازمية، بين مثل تلك البدائل ذات المنطق العقيدي، والمصطلح في حد ذاته، الذي يعد جزءا من العقيدة الصوفية.

بالإضافة إلى مصطلح "المقام"، ومصطلح" الولي"، الذي سبقت الإشارة إليه، في مواضع سابقة، هناك مصطلح صوفي آخر، هو "السبهللة"، وقد سمي به الفصل الثالث من الرواية، وورد ذكره على امتداد الفصل في أحد المقاطع السردية: «وهل تعرفتم على البنت الزائدة كما تقولون؟

– ومن لا يعرفها من المقيمين بالمقام الزكي. لقد زارتنا كلنا، كما سبق وأن أطلعنا جناب مقامكم، وطلبت من أن نطلب يدها منكم. غير أن ما يعقب زيارتها للواحد منا هو شيء كالوباء الذي هربنا منه، لعله السبهللة.

– السبهللة؟!

– لم أجد اسما "للحالة" سوى السبهللة.

– وما هي السبهللة هذه؟

– تسمية من عندي لحالة صوفية كاذبة، تجعل الرجل يذهل عن نفسه وعن ربه،

فلا هو بالنائم ولا هو باليقظ.

- حالة "أم متمم"، عندما كانت رأس "مالك"، تلتهب أثفية لقدر وضعته بيدها لتعشي خالدا».[1]

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "السبهللة"، ورد على لسان أحد المريدين، وحسب السياق هي تسمية من عنده؛ إلا أن المهم في ذلك، توظيف المصطلح، الذي اتخذ معنى صوفيا من وجهة نظر الشخصية الروائية.

يؤكد السياق، على حالة "السبهللة"، وطرق الإصابة بها، حيث حدد طريقة واحدة، تتمثل في زيارة البنت الزائدة لأولئك المقيمين بالمقام الزكي، الشيء الذي يؤدي إلى الإذهال عن النفس، وعن الله، وعدم تمييز حالة النوم من اليقظة. إن هذه العلاقة الاستلزامية، التي تتأكد بعد زيارة البنت للمريدين، تمثل انعكاسا شرطيا، من منطلق أن الحالة الصوفية للمريدين لا تشوش إلا بعد تلك الزيارة.

إن الانزياح الدلالي للمصطلح، يجعل القارىء، يدرك أن الخلفية التاريخية للسياق، هي التي تحدد طبيعة الدلالة، من منطلق أن النص الروائي يربط بين التسعينات (مرحلة التحولات والاهتزازات)، وبين التاريخ العربي الإسلامي؛ حيث أن النص في هذه الحال يقدم ما هو تاريخي في إطار واقعي وفني في الوقت ذاته، مع الربط المنطقي بين واقعة تاريخية، وهي قتل "خالد بن الوليد"، للشاعر "مالك بن نويرة"، وتقديم رأسه كأثفية، تضع عليها أرملة "أم متمم"، القدر لتعشي خالدا، حيث يكون هذا الأخير قد وفى بنذره.[2]

يبدو الموقف غاية في التراجيديا، وهو الموقف ذاته الذي عرفته الجزائر خلال المرحلة التسعينية، حيث أن العمل ذاته يماثل الأعمال التي عرفها المجتمع في تلك المرحلة بكل مآسيها، وكأن كل ضحية تسقط مفصول رأسها عن جسدها، هي

---

(1) - المصدر السابق، ص82/81.

(2) - أنظر مقدمة الرواية، ص09.

"مالك بن نويرة"، وبغض النظر عن الأسباب التي جعلت خالدا يفي بـــذلك النـــذر العنيف، بعد قتل مالك، فإن الربط بين السياق الخطابي، وتلك الحالة الصوفية الكاذبة، يمكن من فهم طبيعة موقف "أم متمم"؛ إذ أنها لا تطيق رؤية رأس زوجها أنفية لتغلية القدر، كي تعشي خالدا، فتكون بذلك ذاهلة عما تفعل لعنف المأساة، الشيء ذاتـــه يحدث للمريدين، من حالة الإذهال عن النفس، وعن الله، بعد زيارة تلـــك البنـــت الزائدة.

والسياق الروائي في ربطه بين التاريخ، والتحولات الجديدة للمجتمع، يسعى إلى تحقيق نوع من الإسقاط المباشر بين الواقع والتاريخ، وفهم الواقع من خلال الحـــدث التاريخي لذلك كان. توظيف المعاني الصوفية وفق ما تقتضيه طبيعة السياق، من قراءة النتائج المأساوية للتحولات والاهتزازات التي حدثت، في المرحلة التسعينية، في ضوء ما يقدمه التاريخ.

إن تجسيد التجربة الصوفية، في الرواية المغاربية، باعتبارها عقيدة دينيـــة، كـــان استجابة للمسار الفني الذي اتخذته النصوص الروائية المغاربية، من حيث الـــسعي إلى ربط الحاضر بالتاريخ، وقراءة التاريخ في ضوء الحاضر، لـــذلك كانـــت الـــدلالات المتعلقة، بالتجربة الصوفية مشتملة على طبيعة الوقائع والتحولات التاريخيـــة، الـــتي عاشتها المجتمعات المغاربية، في حقبها الزمنية، على اختلاف تلك الحقب في حد ذاتها.

وإن الموازنة بين الروايات الثلاث، المنتقاة كنماذج لتجسيد التجربة الصوفية، تبين أن هذه الأعمال اشتركت في استلهام التاريخ، وربط أحداثه ربطا مباشرا بالحاضـــر، حيث أن الحاضر في هذه الحال لا يستوعب، إلا في ظل التحـــولات الـــتي عرفهـــا التاريخ، والتي تماثل تحولات الحاضر، كما نلاحظ الخصوصية في توظيف التجربـــة، وهنا يبدو وجه الاختلاف؛ ففي رواية "حدث أبو هريرة قال..." تبـــدو التجربـــة الصوفية، تجربة معاشة من لدن الشخصية الروائية، في حين يبدو استيعاب هذه التجربة من خلال أحد أركانها فقط، وهو ذاك المتعلق باتخاذ الولي أو الإمام مرشدا من لـــدن

المريد، ويبدو ذلك في رواية "صلاة الغائب" في حين تكتفي رواية "الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي"، بتوظيف المصطلحات الصوفية، سواء منها مصطلحات صوفية حقيقية، أو أخرى من اجتهاد الشخصيات الروائية، ولكن أصبحت لديها دلالات صوفية، وربطها ربطا مباشرا بالتحولات السياسية الحاصلة في المجتمع، مع تبرير ذلك بمعطيات تاريخية مؤسسة.

تمثل التجربة الصوفية، مظهرا من مظاهر استيعاب النصوص الروائية لأهم خصوصياتها، حيث تشكلت كظاهرة للتناص وتقاطع النصوص من جانب، ولاستيعاب معطيات التاريخ من جانب آخر. في الوقت ذاته استطاعت السياقات الروائية، اكتساب إمكانية تعبيرية، بفضل استيعابها لمعطيات التجربة الصوفية، وبذلك تتحدد خصوصية الخطاب الروائي المغاربي، في مدى استطاعته ربط هذه التجربة ربطا صريحا بالواقع، وفهم خصوصياته، في ضوء التحولات التاريخية، وذلك فضلا عن الدلالة العقيدية المباشرة للتجربة كما تبديها الشخصيات، والتي تحقق انزياحا دلاليا وفنيا، يمكن من فهم التصورات الجديدة الحاصلة.

علم النحو وعلاقته بالقرآن الكريم وتفسيره

الأستاذ خضر روبحي

جامعة المسيلة

مقدمة

في الحقيقة أن لعلم النحو علاقة وصلة وثيقة بلغة الضاد عامة في كل تركيب منها قولا وكتابة فمنه تستمد العون وتستلهم القصد وترجع إليه جليل مسائلها ولا يكاد يوجد علم من علوم اللغة العربية إلا ويعد النحو رافدا من روافدها

أما اقتصارنا على علاقة هذا العلم بالقرآن الكريم وتفسيره فمرد ذلك إلى الأسباب التالية:

أولا: إنه كلام الله العزيز الحكيم الذي لا تزيغ به الأهواء ولا تتشعب معه الآراء ولاتلتبس به الألسنة.

ثانيا: لعلاقة النحو بقراءة القرآن الكريم قراءة صحيحة، ومعرفة معانيه.

ثالثا: ولاهتمام جميع المفسرين به قديما وحديثا إذ به تعرف المعاني التي لا سبيل لمعرفتها بغيره، ورتبة الاجتهاد متوقفة عليه ولا تتم إلا به.

وجاءت هذه الدراسة موزعة على ثلاثة مباحث هي:

المبحث الأول: تعريف النحو.

المبحث الثاني: أسباب وضع النحو.

المبحث الثالث: أهمية علم النحو وصلته بالتفسير.

تعريف النحو:

أ- المعنى اللغوي: النحو في اللغة يعني القصد والطريق.

قال الأزهري النحو: القصد نحو الشيء"[1].وقال بن منظور:" النحو القصد والطريق، يكون ظرفا ويكون اسما، نحاه ينحوه وينحاه نحوا وانتحاه، ونحو العربية منه"[2]

ذكرت الروايات في نشأة النحو أن التسمية جاءت من قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما عرض على أبي الأسود الدؤلي ما استنبطه من قواعد عامة لهذا العلم وقال له: "انح هذا النحو"، أو من قوله حين عرض عليه أبو الأسود ما اهتدى إليه فقال: "ما أحسن هذا النحو الذي نحوته"[3]

ب- المعنى الاصطلاحي:

وفي الاصطلاح، فإن أول تعريف شامل للنحو ما قاله ابن جني (ت392هـ): "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم ردبة إليها، وهو في الأصل مصدر شائع، أي نحوت نحوا كقولك (قصدت قصدا) ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم"[4]

ومن الواضح أن هذا التعريف لا يخص النحو بتغير أواخر الكلمات وضوابط هذا التغيير فقط بل يشمل كذلك ما يتصل ببنيتها من تثنية وجمع وتحقير وتكسير

---

1 تهذيب اللغة، مادة (النحو)

2 لسان العرب:، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3 1419هـ-1999 م 76/14

3 ينظر الإيضاح في علل النحو الزجاجي ص 89 ونزهة الألباء ص 6 ووفيات الأعيان 2/316

4 ابن جني، الخصائص، التحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى بيروت، ط2، 34/1

ونسب... وبذلك يشمل هذا التعريف جانبين هما: بنية الكلمة، والتركيب الحاصل بين الكلمات.

وعرفه السيوطي بقوله:"حد النحو في الاصطلاح عبارة عن العلم بأحكام مستنبطة من استقراء كلام العرب، أعني أحكام الكلم في ذواتها وما يعرض لها بالتركيب".[1]

ونجد بعض تعاريف المتأخرين للنحو آخذة بالمفهوم الشامل له، فقد عرفه أبو حيان الأندلسي (ت754هـ) بأنه الذي يتناول معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها)[2] وهذا التداخل الذي يحصل بين الصرف والنحو أكده الدكتور عبده الراجحي[3] في تحليله لتعريف ابن الجني من أنه: لم يقصر النحو على الإعراب. وأنه جمع الصرف والنحو في علم واحد.

أما اصطلاح المتأخرين فهو تخصيص النحو لفن الإعراب والبناء وجعله قسيم الصرف، ولهذا يعرف المتأخرون بأنه علم يبحث عن أواخر الكلم إعراب وبناء[4].

ولئن اختلط أحيانا مفهوما النحو والإعراب اصطلاحا، فمرد ذلك قد يكون من الأصل اللغوي ،كما جاء في اللسان (والإعراب الذي هو النحو ،إنما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ)[5] وكما جاء في مختار الصحاح (والنحو إعراب الكلام العربي)[1]

---

1 الحاوي للفتاوي، دار الكتاب العربي، لبنان : 2/ 492

2 البحر المحيط مكتبة النصر، الرياض، 1/5-6

3 فقه اللغة في الكتب العربية دار النهضة بيروت، 1979، ص150-151

4 د.محمد سمير الكيدي، معجم المصطلحات النحوية والصرفية، قصر الكتاب، دار الثقافة، الجزائر، ص217-218

5 أبين منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت مادة (عرب)

ولعل في هذا دلالة واضحة على سبب تداخل مصطلحي (الإعراب) و(النحـــو) ،وعلى هذا ذكر الزجاجي إن الإعراب أصله البيان، وأن النحو بـــين لمـــا رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدل على المعاني وتبين عنها سموهـــا إعرابـــا، أي بيانا، وكأن البيان يكون بها، كما يسمى الشيء باسم الشيء إذا كان يـــشبهه أو مجاور له، ويسمى النحو إعراب والإعراب نحوا سماعا لأن الغـــرض طلـــب علـــم واحد.[2]

وعلى الرغم من هذا التداخل الذي قد حصل بين النحو والإعراب، فإن النحو حتى قبل سيبويه أي منذ تلك المرحلة الموغلة في القدم التي تبدأ –على الأقل– بعصر عبد الله أبي إسحاق الحضرمي (117هـــ) الذي يمثل مرحلة التأســـيس في النحـــو العربي[3] كان شاملا عاما، أشمل من النظر في حركات الإعراب والبناء، كأن يقصد به قواعد ربط الكلام وتأليف الجمل كالتقديم والتأخير والحذف والذكر في الجملة العربية، أو قل كان يقصد به العربية كلها، كما هو الحال عند أبي عبيـــدة (ت210 هـــ) في كتابه مجاز القرآن.

المبحث الثاني: أسباب نشأة النحو:

أولا: **شيوع اللحن:** من الحقائق الثابتة أن علم النحو لم يكن معروفـــا عنـــد العرب قبل الإسلام، والسبب يكمن في جودة قرائحهم ونطقهم بالسليقة التي جبلوا

---

1 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار كريمان، دمشق بيروت، مادة (نظام) وأنظر اللسان مادة (نحا)

2 أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ت. د.مازن المبارك، دار النفاء س بيروت ط3، 1979، ص91.

3 د.محمد خير الحلواني، المدخل في تاريخ النحو العربي، ج1،مؤسسة الرسالة، بيروت ط1،1979ص413

عليها، فلم يكونوا في حاجة إليه. يقول الزبيدي:"ولم تزل العرب تنطق على سجيتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان، فدخل الناس فيه أفواجا، وأقبلوا عليه أرسالا، واجتمعت فيه الألسنة المتفرقة واللغات المختلفة ففشا الفساد في اللغة العربية، واستبان منها في الإعراب الذي هو حليها والموضح لمعانيها فتفطن لذلك من نافر بطباعه سوء إفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الإشفاق من فشو ذلك وغلبته حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم إلى أن سببوا الأسباب في تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقيفها لمن زاغت عنه"[1]

وعليه فإن "اختلال الألسنة والخطأ في النطق باللحن في الفصحى هو السبب الفعال في نشأة النحو وتقنين قواعد العربية واستنباطها للنطق الصحيح وهو سبب عام يجمعون عليه"[2]. فاللحن كظاهرة عامة دعت إلى وضع النحو للوقاية منه وإلحاق من ليس من أهل العربية بهم.

ثانيا: المحافظة على القرآن الكريم:

إن النحو يمثل الخطوة الثانية في العناية بالقرآن الكريم والمحافظة على سلامته بعد عنايته بالجمع والتدوين. ففي الوقت الذي تسرب اللحن في دين الله جاء الحرص على وضع قواعد عملية للغة العربية من شأنها أن تعين على سلامة النص القرآني تلاوة ورسما.

يقول ابن خلدون :"وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسا، ويطول العهد بها، فينغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا مجاري كلامهم

---

1 طبقات الدخويين واللغويين ص1-2

2 د. ابراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع للنشر والتوزيع، ط1990/3، 34/1

قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه".[1]

والروايات التي تثبت وقوع بعض الأخطاء اللغوية والإعرابية في قراءة القرآن كثيرة، وكلها تجمع بأن اللحن وما ترتب عليه من الخطأ في النطق واختلال الألسنة كان سببا فعالا في نشأة النحو.

قال القرطبي:" وعن ابن أبي مليكة قال : قدم أعرابي في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: من يقرئني مما أنزل على محمد صلّى الله عليه وسلم! فقال: فأقرأه رجل 'براءة' فقال: (أن الله برئ من المشركين ورسوله)بالجر، فقال الأعرابي : أوقد برئ الله من رسوله؟ فإن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه، فقال: يا أعرابي أتبرأ من رسول الله صلّى الله عليه وسلم؟ فقال: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة، ولا علم لي بالقرآن فسألت من يقرئني فأقرأني هذا سورة (براءة) فقال: ﴿إن الله برئ من المشركين ورسوله﴾ فقلت أوقد برئ الله من رسوله؟ إن يكن الله برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فقال عمر: ليس هكذا يا أعرابي، قال: فكيف هي يا أمير المؤمنين؟ قال:﴿أن الله برئ من المشركين ورسوله﴾ بضم اللام، فأمر عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أن لا يقرئ الناس إلا عالم باللغة، وأمر أبا الأسود فوضع النحو"[2]

والزمخشري في تفسيره يرويها مختصرة على النحو التالي:"ويحكى أن أعرابيا سمع رجلا يقرؤها بكسر اللام،فقال: إن كان الله بريئا من رسوله فأنا منه برئ.فلبلغ الرجل إلى عمر، فحكى الأعرابي قراءته فعندها أمر عمر بتعلم العربية"[3]

---

1 المقدمة، ص546

2 الجامع لأحكام القرآن 1/ 24

3 الكشاف 245/2

وعليه فإن الحرص على حماية القرآن الكريم –قبل غيره– من اللحن والمحافظة على سلامة نصه تلاوة ورسما كان سببا مهما في وضع قواعد نحوية أولية تفي بالغرض المنشود، إذ اللحن في آياته يؤدي إلى فساد كبير وشر مستطير. فقد روي عن أبي بكر رضي الله عنه قال:" لأن أقرأ فأخطئ أحب إليّ من أن أقرأ فألحن، لأني إذا أخطأت تعلمت، وإذا لحنت افتريت"[1]

ومهما قيل في سبب نشأة النحو العربي " فإن الحقيقة التي لا بد من رصدها هنا هي أن النحو العربي شأنه شأن العلوم الإسلامية الأخرى نشأ لخدمة القرآن الكريم، وفي ظلاله"[2]

هذا وتضطرب الروايات فيمن نسبت إليهم الخطوات الأولى في وضع النحو العربي، فقال قائلون: أبو الأسود الدؤلي[1] وقيل هو نصر[2] بن عاصم وقيل بل هو عبد الرحمان [3] بن هرمز وأكثر الناس على أنه لأبو الأسود الدؤلي.

وتختلف الروايات في وضع أبي الأسود للنحو، فمنها ما يجعل ذلك من عمله وحده، ومنها ما ينسبه إلى علي بن أبي طالب. يقول ابن سلام :" كان أول من أسس العربية وفتح بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي، وإنما قال ذلك حين اضطرب لسان العرب وغلبت السليقة وكان سراة الناس يلحنون، فوضع باب الفاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم".[3]

أهمية علم النحو وصلته بالتفسير:

مما يؤكد أهمية النحو وقيمته العلمية ترابطه القوي بالمعنى في اللغة العربية وأصالتها فيها. فوظيفة هذا العلم لا تقتصر على ضبط الكلمات، ومعرفة المرفوع

---

1 المزهر 397/2

2 عبد الفتاح علي البجة، ظاهرة قياس الحمل في اللغة العربية بين العلماء القدامى والمحدثين ص5

3 طبقات فحول الشعراء (طبع دار المعارف) ص12

والمنصوب والمجرور، والمبني والمعرب، وإنما تتسع إلى توجيه النصوص والتحكم في دلالتها ومقاصدها. ففي قوله تعالى: ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾[1] يفرض المعنى رفع العلماء (فاعلا) ونصب اسم الجلالة (مفعول به)؛ لأن المراد هو حصر الخوف من الله في العلماء، لا حصر الخوف من العلماء في الله.

فالنحو ليس علامات لفظية فحسب بل هو مناط إيضاح المعنى، يقول ابن فارس (ت395هـ): "...فأما الإعراب فبه تميز المعاني، ويوقف على أغراض المتكلمين، وذلك أن قائلا لو قال: (ما أحسن زيد) غير معرب،أو (ضرب عمر زيد)غير معرب لم يوقف على مراده. فإذا قال: (ما أحسن زيدا) أو (ما أحسنُ زيدٌ؟) أو (ما أحسنَ زيدُ) أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده"[2]

ما بين ابن جني (ت392هـ) قيمته أيضا في باب أفرده من كتاب الخصائص بعنوان :(باب القول على الإعراب) فقال : "هو الأبانة عن المعنى بالألفاظ ، ألا ترى أنك إذا سمعت، أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول؟ ولو كان الكلام شرجا واحدا لا ستبهم أحدهما على صاحبه"[3]

فالرفع هو الذي حدد الفاعل، والنصب حدد المفعول، ولولا هذه العلامات الإعرابية لما أمكن تحديد أحدهما من صاحبه.

---

1 فاطر: 28

2 الصاحبي: 309

3 الخصائص 35/1

وأدوات هذا العلم لم تأت اعتباطا أو ارتجالا "وإنما جاءت وفق منهج حكمت مساره قرون طويلة من الزمن فكانت قضاياه الكلية غير مجردة من غايتها"[1]. لقد استخرج العلماء المتقدمون علم النحو "من استقراء كلام العرب حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة"[2]

يقول الزبيدي :"ولم تزل الأئمة من الصحابة الراشدين ومن تلاهم من التابعين يحضّون على العربية وحفظها، والرعاية لمعانيها، إذ هي من الدين بالمكان المعلوم، فيها أنزل الله كتابه المهيمن على سائر كتبه، وبها بلّغ رسوله عليه السلام وظائف طاعته وشرائع أمره ونهيه"[3]

فالعلم بالنحو ومعرفة قوانينه من الحاجات الأولى للمفسر "لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب، فلابد من اعتباره"[4]. نقل السيوطي عن أبي طالب الطبري قوله: "وتمام هذه الشرائط –شرائط التفسير– أن يكون ممتلئا من عدة الإعراب، لا يلتبس عليه اختلاف وجوه الكلام فإنه إذا خرج بالبيان عن وضع اللسان إما حقيقة أو مجازا فتأويله تعطيله"[5]

1محمد أحمد نحلة، أصول النحو العربي ، ط:1، دار العلوم العربية، بيروت (1407هـ-1987م) ص5.

2 ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط3، مؤسسة الرسالة بيروت (1408هـ-1988م) 35/1

3 الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:2، دار المعارف مصر ص 41.

4 السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ط4، دار المعرفة بيروت (1398هـ،1978م)2/ 231.

5 نفسه4/ 175.

فهل نفقه كلام الله تعالى وندرك معانيه ودقائق تفسيره إلا بإلمام النحو وإرشاده؟ فمنه تستمد العلوم العربية كلها " وترجع إليه في جليل مسائلها، وفروع تشريعها، ولن تجدعلمامنها يستقل بنفسه عن النحو أو يستغني عن معونته أو يسير بغير نوره وهداه "[1]

فثمة أحكام شرعية في كتاب الله معرفتها متوقف علي معرفة النحو كمسألة تتصل بحكم شرعي في الخنزير .أهو محرم كله لحمه و شحمه وغضروفه وعظمه وجلده أم أن لحمه ليس غير هو المحرم بدليل الآية الكريمة ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلي محرما علي طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أم دما مسفوحا أم لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولاعاد فإن ربك غفور رحيم ﴾[2].

فهذا الحكم يتوقف علي ما يعود إليه الضمير في (فإنه رجس) أيعود إلى أقرب مذكور فيكون الخنزير كله محرما أم يعود على المضاف وهو (لحم) فيكون اللحم دون غيره محرما .يقول أبو حيان الأندلس في ذلك عندما تعرض لهذه الآية :الظاهر أن الضمير (فإنه) عائد على لحم الخنزير .وزعم أبو محمد بن حزم أنه عائد على (خنزير) فإنه أقرب مذكور .وإذا احتمل الضمير العود علي شيئين كان عوده على الأقرب أرجح[3].

كما أن للوقف في القرآن إرتباطا وثيقا بالإعراب .إذ إن الوقف يؤثر في المعنى. وهذا بدوره يؤثر في الإعراب .ونظرا لعلاقتهما المتينة نجد كثيرا من النحاةو القراء قد كتبوا فيه وبينوا أنواعه وما يترتب عليه من اختلاف في المعاني والإعراب.

---

1 عباس حسن، النحو الوافي 1/ 1

2 الأنعام: 145

3 البحر المحيط، القاهرة 1378 ج 6 ص 241

ففي قوله تعالي ﴿ قال الله علي ما نقول وكيل ﴾[1] يجب الوقف على (قال) وقفة لطيفة . لئلا يتوهم كون الاسم الكريم فاعلا للفعل (قال) وإنما الفاعل يعقوب عليه السلام .كذلك يجب الوقف علي (عوجا) من قوله تعالي ﴿الحمد الله الذي انزل علي عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا ﴾ [2] ثم يبتدئ فيقول ﴿قيما لينذر بأسا﴾. يتخيل كون(قيما) صفة (عوجا) في حالة عدم الوقف .إذ العوج لا يكون قيما .كما يجب الوقف علي قوله سبحانه ﴿ولا يحزنك قولهم ﴾[3]. ويبتدئ ﴿إن العزة لله جميعا﴾.

لئلا يتوهم أن الآية الأخيرة هي مقول مقولهم في محل نصب بل هي مستأنفة ولقد أكد بعض العلماء الوقف علي قوله تعالي ﴿ولقد همّت به ﴾ والابتداء بقوله ﴿وهمّ بها ﴾ وذلك للفصل بين الخبرين أي أن (الواو) في الآية استئنافية وامرأة العزيز مشتركين في ذنب واحد. ومن ثم يكون قد هم بها تماما مثلما همت هي به ولكنه عليه السلام هم بدفعها. أي على حذف المضاف في حين أنها همت به أي أرادت الفاحشة معه. ولذلك يجب الوقف في الآية التاسعة والعشرين علني قوله تعالي ﴿يوسف أعرض عن هذا ﴾ والابتداء بقوله ﴿واستغفري لذنبك ﴾ وبذلك يتبين الفصل بين الأمرين .

ونظرا لهذا الارتباط الوثيق بين الوقف والمعني جرت تقسيمات الوقف عند القراء مقيسة بمقياس الإعراب

ولذلك ذهب النحويون إلي أن الغاية من تأليفهم هو فهم كتاب الله العزيز الحكيم. قال ابن هشام "فان أول ما تقترحه القرائح وتجنح إلي تحصيله الجوانح. ما

---

1 يونس 65

2 الكهف 1

3 يونس 24

يتيسر به فهم كتاب الله المنزل. ويتضح به معنى حديث نبيه المرسل .فالهنا الوسيلة إلي السعادة الأبدية والذريعة إلي تحصيل المصالح الدينية والدنيوية. وأصل ذلك علم الإعراب الهادي إلي صوب الصواب "[1].

1 مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت 1407-1987 ، 9/1

أهمية السياق الثقافي في تحديد الدلالة

الدكتور عبد القادر سلاّمي

جامعة تلمسان

***مقدمة:**

تهدف الدراسة الموالية إلى استعراض نماذج لغوية ذات علاقة بما يشمل الاعتقاد والتاريخ والأفكار والأعراف و المعجم اللغوي المشترك بين أفراد البيئة اللغوية الواحدة.

1) السياق بين اللغة والاصطلاح:

جاء في المقاييس أنّ : "الراء والسين والواو والقاف أصلٌ واحدٌ،وهو حَدْو الشّيء.يُقال: سَاقَهُ يَسُوقُه سَوْقاً.والسِّيقَةُ: مَا استِيقَ من الدَّوَابِّ.ويُقالُ: سُقْتُ إلى المرأة صَدَاقَها،وأَسَقْتُهُ.والسُّوقُ مشتقّةٌ من هذا،لِمَا يُسَاقُ إليها من كلّ شيءٍ،والجمع أسواقٌ.والسَّاقُ للإنسان وغيره،والجمعُ سُوقٌ، إنّما سُمّيت بذلك لأنّ الماشي يَنْسَاقُ عليها".[1] ومن المجاز: سَاقَ اللهُ إليكَ خيراً، وسَاقَ إليها المَهْرَ، وساقت الرِّيحُ السَّحَابَ، وأَرَدْتَ هذه الدَّارَ بثَمَنٍ فَسَاقَها اللهُ إليكَ بلا ثَمَنٍ، والمُحْتَضَرُ يَسُوقُ سِيَاقاً: نزَعَ عند المَوتِ، وفُلانٌ في ساقةِ العَسْكَرِ: في آخره وهو جمع سَائق،وتَسَاوقَتِ الإبِلُ: تَتَابَعَت،وهو يَسُوقُ الحديثَ أَحْسَنَ سِيَاقٍ، وجِئْتُ

---

(1) معجم مقاييس اللغة، أبوالحسين أحمد بن زكريا بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979م.

117/3، مادة(سوق).

بالحديث على سَوْقِه: على سَرْدِه،وقامَ على ساقٍ في حَاجَتِي: إذا جَدَّ فيها، وقَرَعَ للأمر سَاقَهُ وظُنْبُوبَهُ(*): تَشَمَّرَ لهُ وجَدَ فيه ولَمْ يَفْتُرْ،(2) ووَلَدَت فلانة ثلاثةَ بَنِينَ على ساقٍ واحد: أي بعضُهُم في إثر بعضٍ ليس بينهم جاريةٌ وسُوقُ الحَرْبِ: حَوْمَةُ القِتَالِ، ووَسَطُهُ.(1) وهذه المعاني جميعها لاتعدو أن تكون حَدْواً وتتابُعاً .

أمّا مفهوم السياق من حيث الاصطلاح، فيدلُّ على تتابُع الكلام وأسلوبه الذي يجري عليه"(2) ويقصد به جِوارُ الكلمات في التّلاصُق الرُّكْني الذي للجُمَل في الملفوظ، أي ما يسبقُها وما يلحقُها من مفردات.وعادةٍ ما تعدّ العوامل الصوتية

(*) الظُّنْبُوبُ: حَرْفُ السَّاقِ من قُدُمٍ حَرْفُ عَظْمِه اليَابسِ.ينظر: القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة فن الطباعة، مصر.

103/1و معجم مقاييس اللغة، 470/3، مادة (ظنب).

(2) ينظر: مجمع الأمثال، أبو الفضل النيسابوري الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات دار النصر، دمشق، بيروت، /93. ومن أمثلته: "قَدْ شَمَّرَتْ فَشَمِّرِي"ويضرب في الحثّ على الجِدِ في الأمر. و" قَدَحَ في سَاقِه"، ويُضرَبُ لِمَنْ يَعْمَلُ فِيمَا يَكْرَهُ صَاحِبُهُ.ينظر: المصدر السابق، 93/2.

93/2. ومن أمثلته: "قَدْ شَمَّرَتْ فَشَمِّرِي"ويضرب في الحثّ على الجِدِ في الأمر.و" قَدَحَ في سَاقِه"، ويُضرَبُ لِمَنْ يَعْمَلُ فِيمَا يَكْرَهُ صَاحِبُهُ.ينظر: المصدر السابق، 93/2.

(1) أساس البلاغة، أبوالقاسم محمود الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ 1979م، ص 314، مادة (سوق).

(2) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وعبد الحليم منتصر وعطية الصوالحي، ومحمد خلف الله أحمد، دار الفكر، بيروت 465/1، مادة(ساق) .

النحوية والصّرفية في تركيب الكلام مظهراً سياقياً أو تركيباً.[3] كما يُقصد به ما يصاحب اللفظ ممّا يساعد على توضيح المعنى وقد يكون التوضيح بما تَرِدُ فيه اللفظ من الاستعمال؛ وقد يكون ما يصاحب اللفظ من غير الكلام مفسِّراً للكلام؛ وقد تكون العلاقة بين هذا الكلام وبين كلام آخر أو غير كلام مدعاةً إلى استعمال اللفظ بالطّريقة التي يستعمل بها في اللغة.[4] وهو بذلك" جسمٌ حيٌّ أو مجموعة من المواقف والإمكانات المتفاعلة،وفيه تقاطعات مستمرّة".[5]

ومن مظاهر ذلك مثلاً مجاورة الأصوات بعضها ببعضٍ في كلمة واحدة أو في كلمتين، فالتقاء صوتين في سياقٍ واحد قد يؤدّي إلى التصرّف في أحدهما بالإبدال؛ إذ ليس كلّ حرف صالحاً لأن يجاوره حرفٌ آخرُ.كما أنّ شكل المقطع ومخرج الحرف وصفاته والملحقات الصرفية وغير ذلك هي العوامل التي تحدّد ورود حرف بعينه في موقع بعينه أو عدم وروده.[6]

كما يُقصَد به مجموعة العوامل والظّروف الاجتماعية وخاصّة الثقافية التي أحاطت وتحيط بالمتكلّم والسّامع لذلك، فهي تنعت بعوامل وظروف مواقفية كما

---

(3) اللغة والدلالة آراء ونظريات ، عدنان ذريل، منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق، 1981م، ص160وينظر: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي تامر سلّوم، دار الحوار، ط1، اللاذقية، سورية، 1983م، ص 13-176.

(4) المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمد احمدأبو الفَرَج، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر، ط1، 1966م، ص 116.

(5) نظرية اللغة والجمال في النّقد العربي ، ص 318.

(6) مناهج البحث في اللغة، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1400هـ-1979م ص 163 ونظرية اللغة والجمال في النقد العربي، 44-45.

يقال: سياقٌ مواقفي.[7] وهو ما أطلق عليه ابن خلدون(ت808هـ) الأداء والأسلوب، فأكّد أنّه" عبارة عن المِنْوَال الذي يُنْسَجُ فيه التركيب أو القَالَبُ الذي يُفرَغُ ،و لا يرجعُ إلى الكلام باعتبار إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، أي النّحو، ولا باعتبار إفادته كما المعنى من خَواصّ التركيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما استعمله العربُ فيه الذي هو وظيفة العَروض، وإنّما يرجعُ إلى صورةٍ ذهنية للتراكيب المنتظمة كلّيةً باعتبار انطباقها على تركيبٍ خاصٍّ، وتلك الصُّورة التي ينتزعُها الذِّهْنُ من أعيانِ التراكيب وأشْخاصها ويعيدها في الخيال كالقالب والمنوال ثمّ ينتقي التراكيب الصَّحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان فيرُصُّها رَصّاً، كما يفعلُ البَنَّاءُ في القالَب والنسَّاجُ في المِنْوال حتّى يتَّسعَ القالبُ بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام ووقعَ على الصُّورة الصّحيحة باعتبار مَلَكة اللّسان العربي فيه،فإنّ لكلّ فنٍّ من الكلام أساليبَ تختصُّ فيه وتُوجد فيه على أنحاءٍ مختلفة".[1]

---

(7) اللغة والدلالة، ص 160.

(1) المقدمة، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 1416هـ -1996م، ص 569-571. وقد عدّه صلاح فضل أدقّ تحديد للأسلوب، على تأخّره، فقال: " ومن الواضح أنّ هذا المفهوم التركيبي الدقيق للأسلوب إنّما اصطلاحي لا لغوي وسبق بقرون دخول الأسلوب في المصطلح النّقدي الأوروبي.فقد استُخدم منذ أوائل القرن التّسع عشر في معجم"Grimm" ووَرَد لأوّل مرّة في اللغة الإنجليزية كمصطلح عام 1846م طبقاً لقاموس"أوكسفورد" ودخل القاموس لأوّل مرّة كمصطلح عام1872م".ينظر: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، صلاح فضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، بيروت، 1405هـ-1985م ص 82-83. على أنّه يمكن إدراج تعريف ابن خلدون مؤقّتاً ضمن " الأسلوبية السياقية"التي يعدّ ميكائيل ريفاتير(Michael.R)

وبناءً على ما تقدّم من تعاريف، فإنّ السياق هو تلك العلاقة المشتجرة بين جمل النصّ وعباراته وتجاوب الأصداء التي يصدرُها كلُّ قسمٍ منها في طرف فيَلْقاه طرفٌ آخرُ ليتّضح ويتكامل .كما أنّ مصطلح" مَقام" (Contexte) يعني هذا التفهّم للتجربة من خلال مكوّنات العمل الإبداعي.فالكلمات لا يقف مدلولها عند تلك الإشارة والشّرحفي المعجم(الدّلالة المعجمية)بل نبحث عن" الدّلالات النّحوية"المضافة إلى الدّلالة العامّة و"الدّلالة الصّرفية"وهي رمز صوتي وشكلي(الكتابة) لشيءٍ مادّي أو لمفهومٍ أو فكرةٍ أو علاقةٍ تُدرَك بالذّهن والتأمُّل لا بالحسّ.كما نواجه علاقات أخرى هي"الموقعية"(Situation) وتعني ما يتّصل بالزّمان والمكان والأشخاص والإطار الذي تتحقّق فيه الحوادث، فتتبلور هاهنا "دلالة سياقية" قد تختلف زيادةً أو نُقصاناً على ما كانت عليه قديماً في الأزمنة الغابرة أو في بيئاتٍ بأعيانها.فهي تعيش تطوّراً دلالياً ينبغي التنبيه إليه لنفهمَ أبعادَ اللغة المشكّلة للتجربة الشُّعورية،وندرك ضرورة التأمّل مع"معجم المعاني"وفق خصائص ذاتية فيه تنطلق بعد ذلك لتفسّر خصوصيته وتفرّده، وهذا يتضمّنُ عقد الأواصر بين المواد اللغوية والثقافية التي نبع منها العمل المعجمي وتأطّر بها.وهكذا يتّضح استخدامنا للسياق في هذا البحث في معنى أوسع بكثير من معناه اللغوي.

2)– النظرية السياقية:

ترجع النظرية السياقية(The contextuel theory) في أساسهاإلى اللغوي الإنجليزي"جون روبرت فيرث" (J.R.Firth)(ت1960م) وقد عدّ كلّ من"بازل"(Bazell)و"كاتفورد" (Catford)و"هاليدي" (Halliday)و"روبنز"(

رائدها. ينظر: البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ، هنريش بليث، ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري، منشورات دراسات سال، ط1، البيضاء، 1989م ص 38.

Robins) النظرية السياقية للغة أحد الأعمال البارزة يمكن تتبّعها فيما ألّفه"فيرث" (Firth): و"بمقتضى هذه النظريةفإنّ المعنى يفسّر باعتباره"وظيفة سياقية".[2] يقول: فيرث (Firth): إنّ المعنى لا يظهرُ إلاّ في السياق الذي تستخدم فيه الكلمة أو الجملة. ولذلك فقد يكون للكلمة الواحدة أكثر من معنى تبعاً لسياقات ورودها المختلفة التي يمكن أن تستخدم فيها. ويشتمل السياق على عناصر عدّة منها: المتحدّثون واللغة التي يستخدمونها(السّلوك اللغوي) والسّلوك غير اللغوي(ما يصدر عن المتكلّم من إشارات أو تعابير وجه)والمكان والزّمان اللذان يدور فيهما الحديث.[1]

فقد يعمد المتكلّمون مشافهة إلى وضع لغة تخاطبهم في إطار زماني ومكاني معيّن،وتُحاط عملية التخاطب عادة بجملة من الملابسات والأحوال والظروف التي تتكاتف جميعاً في التأثير في دلالة الخطاب الحرفية.ويميل المتكلّم أحياناً إلى استخدام بعض الإشارات والإيماءات المساعدة على إيضاح فكرته وإبلاغها إلى السامع. كما تتدخّل عوامل أخرى في عملية التخاطب منها ما يتعلّق بشخصيات المتخاطبين وحياتهم الخاصّة،ومنها ما يدخل في الإطار الاجتماعي كثقافة المتخاطبين وتاريخهم الاجتماعي والعلاقة بينهم،ومنها ما هي وليدة الموقف بحيث تحكمها ظروف الزمان والمكان التي وقع فيها الكلام.[2] فمن منطلق هذه القرائن جميعها ينشأالسياق،(*)

---

(2) وصف اللغة العربية دلالياً، في ضوء الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى وظلال المعنى، محمد محمد يونس علي، منشورات جامعة الفاتح، ط1، طرابلس، ليبيا ص 99.

(1) مقدمة في اللغويات المعاصرة، شحدة فارع وموسى عمايرة وجهاد حمدان ومحمد العناني، دار وائل للنشر والتوزيع، ط1، عمّان، 2000 م، ص 181.

(2) وصف اللغة العربية دلالياً، ص 137 وفقه اللغة في الكتب العربية، عبده الرّاجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1979م ، ص 163.

فتعدّد معاني اللّفظ الواحد بتعدّد سياقات وروده وهو ما أوحى إلى متبنّي المنهج السياقي إلى التعبير عن وجهة نظرهم انطلاقاً من أنّ المعنى لا ينكشف إلاّ من تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة،وذلك بقولهم : "إنّ معظمَ الوحدات الدّلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى،وأنّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفهاأو تحديدها إلاّ بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورةً لها". [3]وفي ذلك تتابع للكلام وأسلوبه الذي يجري عليه في دلالات سياقية وتتنوّع شعَبُه كالتي حدّدت ملامحها"مدرسة لندن"بريادة" فيرث"(Firth).وقد اقترح"ك.آمير"(K.Ammer) أن تكون في أربع شعب تشمل[4]: السياق اللغوي[5] والسياق العاطفي[6] وسياق الموقف[7] والسياق الثقافي موضوع بحثنا.

(*) وقد سمّاه بعض المحدثين بـــ" المساق"وهو لفظ قليل الاستعمال لم يأخذ الطّابع الاصطلاحي قديماً ولا حديثا". وإن استخدم أحياناً في معناه اللغوي الذي يفيد معنى "مسرد الحديث"، يُقال: ساق الحديث: سَرَدَه وسَلْسَلَهُ.ينظر: وصف اللغة العربية، دلاليا، ص.137ونظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 109، 318 وينظر: المعجم الوسيط، 1/ 464، مادة (ساق).

(3) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1982م ص 69-70.

(4) المرجع السابق، ص ن.ولعلّه من المفيد هنا أن نذكر أنّ بعض المحدثين في حديثهم عن المعنى ونظرياته قد قسّموا المعنى إلى ثلاثة أنواع كان لـــ" فينجان" (Finegan) و" بزنير (Besnier) فضل توضيحها، وهي: المعنى الدلالي(Sens Referentiel)و المعنى الاجتماعي (Sens social) والمعنى الوجداني(النفسي)(affectif Sens). ينظر: مقدمة في اللغويات المعاصرة، ص 183- 184والمعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، = ص 12، 15-20.

= (5) يشمل كلّ ما يمكن أن تدلّ به الأصوات اللغوية والتركيب اللغوي على المعنى ، أي العلاقة بين الدالّ (الكلمة) والمدلول(الشيء الذي تشير إليه الكلمة في واقع الحياة)، بما يكسب الكلمة داخل نظام الجملة معنىً خاصّاً له حدودٌ واضحةٌ وسماتٌ محدّدة غير قابلة للتعدُّد والاحتمال أو الاشتراك أو التعميم.(ينظر: المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، ص 12وعوامل التطور اللغوي، – دراسة في نموّ الثّروة اللغوية– أحمد عبد الرحمن حمّاد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1983م، ص 156ومقدمة في اللغويات المعاصرة، ص 183ومبادىء اللسانيات، أحمد قدور، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1416 هـ– 1996 م ص295).ونشير في هذا الصّدد إلى وجود اتّجاه معروف ضمن الدّرس السياقي، اقتصر فيه فيرث ووأتباعه على السياق اللغوي وحده.وقد دُعي بالرَّصْف أو النّظم أو التّساوق (Collocation) استناداً إلى أنّ المعنى يتحدّد من خلال الارتباط الاعتيادي لكلمة في لغة ما بكلمات أخرى معيّنة. فلكي نتوصّل إلى معنى الكلمة الدقيق علينا أن نتمعّن في العناصر التي تقع معها في سياق لغوي يقبله أبناء اللغة. ومن أمثلة ذلك أنّ دلالة " مُنْصَهِر " ترتبط بمجموعة من الكلمات نحو حديد ونحاس وذهب وفضّة وغيرها، ولا ترتبط مطلقاً بأخرى نحو : جلد. وعلى هذا يتحدّد معنى كلمة " مُنْصَهِر" من جهة، ويعرف أنّها لا ترِدُ في سياقٍ لغويّ مع مجموعة الجلد. فالدّليل الشّكلي يثبت أنّ الحديد والنّحاس والذهب وغيرها تتقاسم عدداً من الترابطات مثل: الصّلابة والثّقل والبريق والبُرودة التي لا توجد في مجموعة الجلد، وإنّما يوجد بدلاً منها صفات : الخفّة والليونة وانطفاء اللون.ومثل ذلك كلمة" أطلق"في العربية نحو قولنا: 1–أطلق لحيته.2– أطلق يده في الأمر.3– أطلق عليه اسماً.4– أطلق ساقيه للرّيح .5– أطلق سراحه.6– أطلق عليه الرّصاص.7– أطلقت المدفعية إحدى وعشرين طلقةً.8–أطلق صاروخاً .غيرأنّ "أطلق" لا ترد في سياقات من مثل: "أطلق الأستاذ محاضرة"، أو" أطلقت الملح على الطّعام" .وبذلك يتبيّن عن طريق السياقات اللغوية التي يمكن أن ترد فيها كلمة" أطلق" معناها أو معانيها المتعدّدة.وبناءً على ما تقدّم، فإنّ الرّصف يكون مقبولاً في مستويين من الاستعمال اللغوي هما: 1– حين يكون متماشيّاً مع الاستعمال العاديّ الذي ارتضاه أبناء الأمّة.2–حين يكون تفسيره حسب الاستعمال المجازي المقبول.ومن المعروف أنّ الاستعمال المجازي خروجٌ على النّمط السّائد في الاستعمال الدّلالي، ولكنّه خروجٌ

يدخلُ ضمن نظام دلاليّ له مواضعات معيّنة تأخذ في الاعتبار ارتباط الاستعمال المجازي مهما كان من حيث الارتجال والبعد عن المألوف بالدلالة المعجمية على أيّ نحوٍ من الأنحاء.ينظر: علم الدلالة ، ص 74ومبادئ اللسانيات، ص 301.

(6) وهو الجانب أو المستوى من المعنى الذي يعبّر عن شعور المتكلّم أو اتّجاهه أو رأيه نحو أمر ما في سياق معيّن درجةً وقوّةً وضغطاً، ويقتضي تأكيداً أو مبالغة، فكلمة"يكره" غير كلمة"يبغض"وذلك أنّ الكُرْه خلاف الرِّضا ، بينما يدلّ البُغْض على خلاف الحبّ.(ينظر: معجم مقاييس، 172/5، مادة(كره)و1/، 273، مادة(بغض).كما أنّ قولنا: "إنّ فلاناً جَبَاناً" أو"إنّه يخاف"، فإنّ المعنى في الحالتين يتضمّن صفة الخوف أو الجبن، ولكن الجملة الأولى تحمل في طيّاتها درجة من الاحتقار والإهانة أشدّ ممّا يحتمله المعنى في الجملة الثانية. ينظر: مقدمة في اللغويات المعاصرة، 184وينظر: علم الدلالة ، ص 70-71.

(7) ويدعى سياق الحال (ينظر: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ص 309-310 وفقه اللغة في الكتب العربية، ص67 وعوامل التطور اللغوي، ص 156) أو السياق الاجتماعي(ينظر: المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، ص 121و المعجم العربي بحوث في المنهج والمادة والتطبيق، رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1407هـ- 1987م، ص 254 وعوامل التطور اللغوي، ص157. وهو مجموعة الظّروف التي تحيط بالكلام، وجميع القرائن الحالية التي تصبغ الخطاب ودلالته بصبغة خاصّة.وقد أشار فيرث(Firth) إلى أنّ كلّ إنسان يحمل معه ثقافته وكثيراً من واقعه الاجتماعي حيثما حلّ.(ينظر: وصف اللغة العربية دلالياً، ص139، 102ومقدمة في اللغويات المعاصرة، ص 183-184). والموقف الكلامي في نظره يقتضي جملة من العناصر أهمّها: شخصية المتكلّم والسامع وتكوينهما الثّقافي، وشخصية من يشهد الكلام من غير المتكلّم والسّامع إن وجدوا، وبيان ما لذلك من علاقة بالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي كحال الجوّ، والوضع السياسي ومكان الكلام.(ينظر: علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، ص 311وفقه اللغة في الكتب العربية، ص 167. وهو ما يوضّحه سياق الموقف، ويمكن تلخيصه في: 1 - النّشاط اللغوي للمشاركين. 2- النّشاط غير اللغوي للمشاركين(الصّمت والضّحك

3)-السياق الثقافي والدلالة:

ويشمل الاعتقادات المشتركة بين أفراد البيئة اللغوية والمعلومات التاريخية،والأفكار والأعراف المشاعة بينهم.فهذا السياق هو المُعين على فهم عبارات مثل: (فلان جبانُ الكَلْبِ)و(مَهْزول الفَصيل) و(تجمَّد بينهم الجَليدُ) ونحو ذلك ممّا هو مرتبط بالحياة الاجتماعيةأو له صلة بثقافة المجتمع الدينية أو السياسية أو الاجتماعية بوجه عامّ .(1)

والجدير بالذكر هنا أنّ القدماء لم يفتهم إدراك أهمّية السياق الثّقافي، فهذا أبو عمر الزّاهد (ت 345هـ) يروي في (باب من المعرّب) عن ثعلب(ت291هـ) عن ابن الأعرابي (ت231هـ) والمبرّد(ت285هـ)عن البصريين جميعاً ما يبيّن اشتراك العرب في المعتقدات المشتركة والأعراف المشاعة بينهم.فهم يسمّون" الذي يكون مع العروس في زفافها اليهودية أو النّصرانية أو المجوسيَّة: (العُجَاهِنَ) وهو رجُلٌ يُقامُ بين الهِنْبَازَيْن(*)، فيُضرَبُ بِقُضْبَانٍ من الآسِ(*)ويأتي الرَّجُلُ إلى العروسِ فتمنَعهُ

والإشارة). 3- أثر الكلام (هل كانت الاستجابة بالكلام أو بغيره ؟) .ينظر: وصف اللغة العربية دلالياً، ص 102 وعوامل التطور اللغوي، ص 156.

(1) وصف اللغة العربية دلالياً، ص 138.

(*) الهِنْبَازَان: مثنى مفرد همباز، والهمباز فارسي معناه شريك، والمراد يقف بين العروسَين ليلة الدّخلة.ينظر: فائت الفصيح، أبو عمر بن عبد الرحمن الباوردي المطرّز الزاهد غلام ثعلب، تحقيق ودراسة محمد عبد القادر أحمد، مطبعة السّعادة، ط2، 1406هـ-1986م ص 71 هامش1.

(*) الآسُ: السَّمْسَقُ(عشبٌ عِطْريٌّ من الفصيلة الشفويَّة) وهو طيّبُ الرّيح. ينظر: المخصص، أبو الحسن علي بن سيده، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، 1317هـ-1321هـ، 195/11والمعجم الوسيط، 447/1، مادة(السّمسق).

فيصيحُ: ياعُجَاهِنُ، فيصيحُ العُجَاهِنُ: ارْحَميني ارْحَميني، فلا تزالُ تسمَعُ كلامهُ حتّى تضحَكَ فتستَرْخي فيفتَحها وأنشداني جميعاً :

ارْجعْ إلى بيتك يا عُجَاهِنُ قد انقضى العُرْسُ وأنْتَ راهنُ(*)

...فإذا فتحها زَوْجُها تلك اللّيلة يُقالُ: "باتَتْ بليلةٍ شَيْبَاء"[2] مضافٌ، وإذا لم يفتحها قيل: "باتتْ بليلةٍ حُرَّة"[2] مضافٌ أيضاً".[3]

وقد روى أبوسليمان الخطّابي(ت388هـ) فقال: " حدّثني عبد العزيز بن محمّد المسكني قال: حدّثني إسحاق بن إبراهيم قال حدّثني سويدنا ابن المبارك عن عيسى بن عبد الرّحمن قال: حدّثني طلحة اليامي قال: حدّثني عبد الرّحمن بن عَوْسَجَةَ عن البَرَاء بن عَازِب: أنّ أعرَابيّاً جاء النّبيَّ ﷺ فقال: علّمْني عملاً يُدخلُني الجنّة، فقال: **اعْتِقِ النَّسْمَة وفُكَّ الرَّقَبَةَ**.قال: أوَلَيْسَا واحداً ؟ **قال: لا، عِتْقُ النَّسْمَةِ أن تنفَرِدَ بعتْقِها وفَكُّ الرَّقَبَة أن تُعينَ في ثَمَنِها**. فتأمّل كيف رتّبَ الكلامَيْن واقتضى من كلّ واحدٍ منهما أخصَّ البَيانَيْن".[4]

ومن المتأخرين نذكر الشّاطبي (ت 790هـ) على سبيل المثال الذي يرى" أنّه لا بدّ في فهم الشّريعة من اتّباع معهود الأمّيين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان العرب في لسانهم عُرْف مستمرّ فلا يصحّ العدول عنه في فهم

(*) راهنُ: ثابت، لا يبرح المكان. ينظر: القاموس المحيط، 232/4، مادة(الرهن).

(2) مجمع الأمثال، 101/1. ويضرب المثالان مجتمعان للغالب والمغلوب.

(3) فائت الفصيح، ص 70-71.

(4) بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان بن محمد بن إبراهيم الخطّابي ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرُّمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلاّم، دار المعارف بمصر، ط3، 1387هـ-1967م ، ص 33-34.

الشّريعة، وإن لم يكن ثَمّة عُرْف فلا يصحّ أن يجري فهمها على ما لا تعرفه.وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أنّ معهود العرب أنْ لا ترى الألفاظ تعبُّداً عند محافظتها على المعاني، وإنْ كانت تُراعيها أيضاً. فليس أحدَ الأمْرَين عندها بملتزمٍ، بل قد تبني على أحدهما مرّةً، وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحاً في صحّة كلامها واستقامته.والدّليل على ذلك أشياء: أحدهما: خروجها في كثير من كلامها عن أحكام القوانين المطّردة، والضّوابط المستمرّة؛ وجريانها في كثير من منثُورها على طريق منظُومها، وإنْ لم يكن بها حاجةٌ؛ وتركها مَا هو أوْلى في مَرَاميها. ولا يعدُّ ذلك قليلاً في كلامها ولا ضعيفاً؛ بل هو كثيرٌ قويٌّ، وإنْ كان غيرُه أكثرَ منه. والثّاني: أنّ من شأنها الاستغناءُ ببعض اللفظ عمّا يُرادفها أو يُقاربُها ولا يُعدُّ ذلك اختلافاً ولا اضطراباً، إذا كان المعنى المقصود على استقامةٍ، والكافي من ذلك نُزولُ القرآن على سبعةِ أحرُفٍ".[1]

وبالإحساس اللغوي نفسه أجاز ابن جنّي(ت392هـ) حذفَ الحَالِ في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾،[2] والتقدير" فَمَنْ شهِدَهُ صحيحاً بَالغاً؛فطريقه أنّه لَمّا دلّت الدّلالةُ عليه من الإجمَاع والسنّة جاز حذفُهُ تخفيفاً، وأمّا لو عَرِيَت الحالَ من هذه القرينة وتجرَّد الأمرُ دونها لَمَا جازَ حذفُ الحَال على وجهٍ".[3]

---

(1) الموافقات، أبو إسحاق الشّاطبي وهو إبراهيم بن موسى اللّخمي الغرناطي المالكي، اعتنى بهذه الطبعة الجديدة وخرّج آياتها وضبط أحاديثها الشيخ إبراهيم رمضان، دار الفتوى، ط3 مقابلة عن الطبعة التي شرحها عبد الله درّاز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1417هـ-1997م، ص391-392.

(2) من الآية 185 من سورة البقرة.

(3) الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق محمد علي النجّار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط2 مصورة، 2/1 378-379.

وهنا يجب الإقرار بأنّ الاكتفاء بالتحليل اللغوي المحض المقتصر على المعنى المعجمي والوظيفي على المستوى الصوتي والصّرفي والنّحوي قد يؤدّي إلى قُصُور في فهم الخطاب فهماً كاملاً.ففي قوله تعالى: **﴿وقال الله: يَا عيسى بنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ للنَّاس اتَّخذُون وأُمّيَ إلهيْنِ من دون الله﴾**.[4]وفي قوله: **﴿ وَهَل نُجَازي إلاّ الكَفُورَ﴾**[5]نجد أنّ الخطاب خارجٌ عن الدّلالة اللغوية الحرفية،وذلك أنّ الاستفهام(*)في الآية الأولى للتقرير: وهوحمل المخاطب على مايعلمُ ثُبُوته أو نفيه ليُثْبِتَهُ على فعله فيكُون جزاءً،أو يتحقّق أنّه فعله عن قصد؛[1]

---

(4) الآية 116من سورة المائدة.

(5) الآية 17من سورة سبأ.

(*) وهو ما سمّاه ابن فارس(ت395هـ) استخباراً من باب الترادف وهوعنده: " طلبُ خَبْر ما ليس عند المُستَخبِر، وهو الاستفهام.وذكر ناسٌ أنّ بين الاستخبار والاستفهام أدنى فرْق. قالوا: وذلك أنّ أوْلى الحالَيْن الاستخبارُ؛ لأنّك تستخبرُ فتُجابُ بشيء، فربّما فَهمْتَه وربّما لم تَفْهَمْه، فإذا سألْتَ ثانيةً فأنْتَ مُستَفْهِمٌ، تقول: أَفْهِمْنِي ما قُلْتَه لي.قالوا: والدّليلُ على ذلك أنّ البَاري جلّ ثناؤُه يُوصَفُ بالخُبْر ولا يُوصَفُ بالفَهْم". الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد ابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1414 هـ- 1993م، ص 186.

(1) الجنى الدّاني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط2، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1403هـ- 1983م، ص32 ورصف المباني في شُروح المعاني، أحمد عبد النّور المالقي، تحقيق أحمد محمد خرّاط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ص 47-48 وتأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرح السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3 ، 1401 هـ -1981م ص 279، 295و الكشف عن وجوه القراءات السّبع وعللها وحججها، أبو محمد مكّي بن أبي

وفي الثّانية للنّفي حتى جاز أن يجيء بعدها " إلاّ" قصْداً للإيجاب، والتقدير: مَا نجازي إلاّ الكفور.[2]

ولعل السياق الثقافي ذاته هو الذي حدا بالرمّاني (ت384هـ) إلى فهم الآية السّابقة فهماً مغايراً حينما رأى في سياقها "توبيخاً لعيسى عليه السّلام في اللفظ، ولقومه في المعنى، لأنّ الله تعالى علم أنّ عيسى لم يقُل ذلك، ولكن قال ذلك بحضرة قومه ليُوبِّخَهم على ذلك ويُكذِّبَهم فيما قالوه".[3]

وليس في مقدرة التحليل اللغوي على المستويات المذكورة أن يعطينا هذا الفهم إذا تغاضينا عن السياق الثقافي الذي يدلُّنا على أنّ الاستفهام الحقيقي لا يصدرُ عن الله تعالى، لأنّ الاستفهام طلبُ الفهم، وهو يقتضي الجهل، والله عزّ وجلّ مُنَزَّهٌ عن ذلك،الأمر الذي يدعو إلى التماس معنى آخر للكلام.وما جعلنا نجزم بأنّ الاستفهام في الآية الأولى للتقرير،وفي الآية الثانية للنّفي هو علمنا بحال المخاطبين.[4]

طالب القيسي، تحقيق محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م ، 1/ 423-424.

(2) الجنى الدّاني في حروف المعاني، ص 342و الكشف عن وجوه القراءات السّبع، 2/206-207وينظر: تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر تحت عنوان تفسير غريب القرآن، عن دار الكتب العلمية، 1398هـ، ص 356.

(3) معاني الحروف، أبوالحسن علي بن عيسى الرمّاني، تحقيق وتعليق عبد الفتّاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص32-33.وهو ما عبّر عنه ابن فارس بقوله: " ويكون(اللفظ) استخباراً، والمعنى تبكيتٌ"(تقريعٌ).الصاحبي في فقه اللغة، ص187وينظر: القاموس المحيط، /149، مادة(بَكَتَهُ).

(4) وصف اللغة العربية دلالياً، ص 138-139.

أمّا ابن سيده (ت 458هـ) في فقد كان مدركاً لدور السياق الثقافي في صوغ الدلالة وهو ما نقف عليه في تعليق له ورد في (باب المَعْرِفة والعِلْم) على قول أبي عليّ الفارسي(ت377هـ) "وممّا هو ضَرْبٌ من العِلْم قَولُهم: اليَقينُ ولا يُنْعَكِسُ فَتَقُول: كلُّ يَقينٍ عِلْمٌ وليس كلُّ عِلمٍ يَقينٌ، وذلك أنّ اليَقينَ عِلْمٌ يَحْصُلُ بعدَ استدْلالٍ ونَظَرٍ لغُمُوضِ المَعْلُومِ المنظور فيه أو لإشْكَالِ ذلك على النّاظِرِ .فليس كلُّ علْمٍ يقيناً ؛ لأنَّ من المعلومات ما يُعْلَمُ من غير أنْ يعتَرِضَ فيه توقُّفٌ أو مَوْضِعُ نَظَرٍ".[1] فدلّ بذلك على أنّ العلم: "عبارةٌ عن حصول معنًى في النَّفْس حصولاً لا يتطرَّقُ إليه احتمال كونه على وجه غير الوجه الذي يحصل عليه".[2] فقال علي ابن سيده معلّلاً و مستنتجاً ومؤيّداً لهذا المذهب في التفسير: " ولذلك قالَت الأوَائِلُ: إنَّ اليَقينَ هو العِلْمُ الثّاني، أي أنّه لا يُعْلَمُ ولا يُدْرَكُ عن بَديهَة، ولكنَّهُ بعدَ بَذْلِ الوُسْعِ في التعَقُّبِ وإنْعَامِ النَّظَرِ والتَّصَفُّحِ.يعني مَا يُعْلَمُ بِبَدَائِهِ العُقُولِ والحوَاسِّ كالقَضَايَا المُنقسِمَة إلى أربعة أقسام، وهي: المَعْقُولُ كقولنا: العَقْلُ مُدْرِكٌ لِمَا أُعْمِلَ فيه، والمَحْسُوسُ كقولنا: الشَّمْسُ طالعةٌ أوْ غَرِبَةٌ، والمَشْهُورُ كقولنا: إنَّ شُكْرَ المُنْعِمِ حَسَنٌ وكُفْرُهُ قَبيحٌ إنَّ بَرَّ الأبَوَيْنِ لازِمٌ، والمَقْبُولُ: وهي القَضِيَّةُ التي تُؤْخَذُ عن واحد ثِقَة مُرْتَضًى أو جماعة ثِقَات مُرْتَضِين، فهذا كلُّه من المقدِّمَات التي حصلَت في النَّفْسِ من غير بَحْثٍ ولا قِيَاسٍ".[3] واليقين، في نظر ابن سيده،لا يتأتى

(1) المخصص، 29/3.

(2) المُبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق وتقديم حسن محمود الشّافعي مكتبة وهبة، ط2، القاهرة، 1413هـ-1993م ص 119-120.

(3) المخصص، 29/3.

إلاّ بالإدراك الذي هوعِلْمٌ يقوم على التأمُّل والتصفُّح والمقابَلَةِ بين مَعَاقِدِ الرَّأْيِ ومَقَاصِده.(4)

(4) المصدر السابق، 329/3.

أثر الثقافة العربية في الأدب الغربي

قراءة في الديوان الشرقي للشاعر الغربي–غوتة

الأستاذة سكينة قدور

جامعة الأمير عبد القادر

مقدمة: الألمان والمشرق العربي :

كان العالم المسيحي أيام الفتوحات العثمانية في أوربا سيء الظن بالشرق الإسلامي عموما وكل ما يتصل به، وكانت الكنيسة تتجاهل القرآن والسيرة النبوية، وبلغ بها الأمر أن أحرقت نسخة القرآن العربية بالبندقية عام 1530، وأن حرّم البابا إسكندر طبعه وترجمته، مما اضطر مترجميه في القرنين 16 و 17م إلى تقديم أعمالهم مشفوعة بمقدمات وحواشي وتذييلات في دحضه وتفنيده دفعا للشّبهات عن أنفسهم[1].

وكذلك كانت النظرة الألمانية للمشرق العربي، ولعل الاقتراب الوحيد منه كان لغويا وألسنيا، وإن ظلت اللغة العربية عندهم تابعة لقراءات أخرى عبرية، دينية، لاهوتية[2]، وكل من حاول فصلها عن هذا السياق يتهم بالخيانة والكفر، ويكفي ما لقيه المستشرق جوهان جاكوب ريسكه (1716–1774) عندما حاول قراءة النص العربي قراءة مستقلة تعطي اللغة العربية قيمتها المستقلة، مثل دراسته لشعر جرير والبحتري والمعلقات وترجمته لمقامة الحريري السادسة والعشرين، ومعلقة طرفة التي نشرت عام 1742، فقد هاجمه صديقه شولتز حول نقاط لاهوتية ووزع ذلك الهجاء

---

(1) –عبد الرحمن صدقي: الشرق والإسلام في أدب غوته، ص31.

(2) –مجلة الفكر العربي، ع31 مارس 1983، س5، عدد خاص "الاستشراق- التاريخ والمنهج- تاريخ الاستشراق الألماني، أحمد حسن عبد السلام، ص189–192.

في الأوساط العلمية الأوربية، وقضى بذلك على حلمه في آن يصبح أستاذا بالجامعة، وقد سمى ريسكه نفسه في سيرته الذاتية "شهيد اللغة العربية"[1]، ولقي المصير نفسه كل الذين حاولوا كسر القالب اللاهوتي أو تجاوزه إلى روح النص العربي، واعتبروا هزليين متعاطفين أو وبائيين خطرين أو سائحين منذهلين[2].

وإليهم يرجع الفضل في الترجمات المبكرة للمعلقات وشعر جرير والبحتري وعنترة، وابن الفارض والمقامات وبعض قصص القرآن. ومع بداية القرن الثامن عشر المسّمى بعصر النور أخذت النظرة تتحسن شيئا فشيئا وأخذت جاذبية الشرق في الاتساع والاستقلال عن القراءات اللاهوتية.

غوته والمشرق:

يأتي في مقدمة أولئك المتعاطفين، الذاهلين، المأخوذين ببريق الشرق في جميع مصادره ولغاته (عبرية- عربية- فارسية- هندية...) شاعر الألمان وأديبهم ومؤرخهم وفيلسوفهم وعالمهم يوهان فولفجانج فون غوته (28 أوت 1749-1832) الذي اجتمع فيه الشاعر المترنم والعالم الطبيعي والمفكر والفيلسوف، فقد عاش منهوم الحس يستوعب كل ما يصادفه، وكان يترع إلى استيعاب كل الإنسانية، فلم يكن في أدبه مواطنا ألمانيا أو أوربيا فحسب، بل كان أديبا عالميا تعانق فيه الشرق والغرب[3] وقد كان للمفكر والأديب يوهان جو تفريد هردر في حركة "العاصفة والاندفاع" التي دعت إلى الاستسلام للسليقة والوجدان والعاطفة والعبقرية دوره وأثره في توجيه غوته إلى التعرف على الثقافة العربية وهو في العشرين من عمره، فهو من الذين أذكوا فيه غرامه بالشرق أثناء إقامته بستراسبورغ (1770-1771) وما أن عاد إلى بلدته

(1) -المرجع نفسه، ص194.

(2) -المرجع نفسه، ص189 و193.

(3) -عبد الرحمن صدقي: الشرق والإسلام في أدب غوته.

(فرانكفورت حتى عكف على القرآن (عام 1772) في ترجمته الألمانيـــة للمستـــشرق مرجرلين (Mergerlin) ثم في ترجمته اللاتينية للقس ماراتشي (Maracci)، ليقتبس بعض الآيات من الترجمة الألمانية منها[1]: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْـــرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. [البقرة: 112] ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِـــيمٌ﴾. [البقـــرة: 115]. ﴿إِنَّ فِـــي خَلْـــقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَـــعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. [البقرة: 164]. ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِـــلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَـــيْئًا وَسَـــيَجْزِي اللَّـــهُ الشَّاكِرِينَ﴾. [آل عمران: 144]. ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَـــا عَـــنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾. [المائدة: 65]. ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾. [المائدة: 101].

كما عكف على المعلقات في ترجمتها الإنجليزية لـــ(جونس)، وعثر في آثارهـــا على ترجمة واحد وعشرين سطرا من معلقة امرئ القيس إلى الألمانيـــة، وفي ملحـــق ديوانه الشرقي قصيدة ضمّنها معنى بكاء الأحبة ووجهة نظره الخاصة في هذا البكاء، فهو لا يرى فيه ما ينافي الرجولة والكرم والطيبة «... دعوني أبكي، فلا عار في سكب الدموع، ولا دمع إلا لرجل كريم... دعوني أبكي فإن الدموع تحيي التـــراب...»[2]. واطلع على الثقافة الفارسية عن طريق المستشرق فـــون همّـــر (baron von hommer

---

(1) ـالمرجع نفسه، ص25 وما بعدها.

(2) ـمجلة الفيصل، ع30، نوفمبر، 1979، جوته والإسلام (ماذا قال الشاعر الغربي في الديوان الشرقي، مطصفى ماهر، ص62).

(perigstailفي ترجمته لديوان حافظ الشيرازي[1] في أواخر حياته، فأخذ بـه وكـان ديوانه الشرقي من نتاج ذلك الانبهار بشخصه وشعره، لما وجد من نقـاط تقـاطع وتشابه معه بينهما .

ولنقل أن غوتة عكف منذ صباه وإلى أواخر أيامه على دراسة الشرق تاريخـا وأدبا وفكرا في شتى الأنحاء ومختلف اللغات، عرف العرب والفـرس في جاهليتـهم وإسلامهم، وانشغل بالقرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ وبالتاريخ الإسلامي والـشعر العربي... في جميع أعماله الأدبية (الشعر- المسرح والأناشيد...) والفكرية والفلسفية.

وسنقف في هذه الدراسة عند الأثر العربي الإسلامي في ديوانه الشرقي تاركين ما عداه إلى قراءات أخرى.

الأثر العربي الإسلامي في الديوان الشرقي:

على الرغم من طغيان الأثر الفارسي المتمثل خاصة في ديوان حافظ الـشيرازي الذي تمثله غوته وبخاصة الجزء الخاص بالغزليات الذي أعاد الشاعر صياغة الكثير من قصائده، فإن الديوان لا يخلو من ثقافات الشاعر الأخرى المتراكمـة، وفي مقدمتـها الثقافة العربية الإسلامية.

وكفاه اعترافا بفضل الشرق عليه أن سماه ديوانا شرقيا، وأعطـاه واجهـتين، إحداهما ألمانية وترجمتها" الديوان الشرقي الغربي" والأخرى عربية "الديوان الـشرقي للمؤلف الغربي"[2]، وحرص على تدوين العبارة المقتبسة من القـرآن الكـريم «ولله المشرق والمغرب والشمال والجنوب يستظلان بالسلام بين يديـه»، تحـت العنـوان مباشرة، كما أشار إلى ذلك محمد إقبال في مقدمة ديوانه "بيام مشرق" الذي ردّ بـه

(1) -عبد الرحمن صدقي: الشرق والإسلام في أدب غوته، ص77.

(2) -مجلة الفيصل، المرجع السابق، ص63.

تحية غوته، وكتب هو الآخر تحت العنوان الآية «ولله المشرق والمغرب»، وربما كان ذلك في الوجه الألماني للغلاف.

كما جعل الإهداء تحية شعرية، كتبها بالألمانية على الدفة اليسرى للكتاب، وتقابلها على الدفة اليمنى منه ترجمتها إلى العربية (من إعداد المستشرق سلفستردي ساسي) ونصها:

يا أيها الكتاب

سر إلى سيدنا الأعز

فسلم عليه بهذه الورقة

التي هي أول الكتاب وآخره

يعني أوله في الشرق

وآخره في الغرب[1].

لتأتي أولى قصائد الديوان "هجرة" التي أرادها أن تكون مشرقية عربية، فكتبها بنطق عرب وحروف فرنسية[2]. وهي هجرة روحية عاشها الشاعر هروبا من قصف المدافع ودوي الحرب ونيرانها التي كانت تمزق فضاء أوربا وتدك أرضها أقدام الجيوش من مختلف الأجناس. وقد أثمرت الهجرة المعنوية التي قام بها غوته بالديوان الشرقي الذي حطم فيه كل الحواجز الجغرافية، وتجاوز الحدود الترابية. وفي هذه القصيدة يدعو إلى شدّ رحال القلوب نحو المشرق الهادئ الطاهر الصافي:

الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر

والعروش تشل والممالك تتزعزع وتضطرب

فلتهاجر إذن إلى الشرق الطاهر الصافي

---

(1) -عبد الرحمن صدقي: مرجع سابق، ص119.

(2) -المرجع نفسه، ص97.

كي تستروح جوّ الهداة والمرسلين
هنالك، حيث الحب والشرب والغناء
سيعيدك ينبوع الخضر شابا من جديد
إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء
أود أن أقود الأجناس البشرية
حتى أنفذ بها إلى أعماق الماضي السحيق
حين كانت تتلقى... وحي السماء بلغة الأرض
... هنالك أود أن أتعلم كيف تقدّس الكلمات
لا شيء إلا لأنها كلمات فاهت بها الشفاه
وفي يميني أن أدخل في زمرة الرعاة،
وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات
حين أرتحل في رفقة القافلة
متجرا في الشيلان والبن والمسك
وفي عزمي أن أسلك كل سبيل
من البادية إلى الحضر، ومن الحضر إلى البادية...[1].

*ويأتي الأثر القرآني في مقدمة ما استوحاه الشاعر الغربي من المشرق، ولا يخفى على قارئ الديوان الحضور القوي لمعاني القرآن وقصصه وأحكامه، بل وحتى ما أثير حوله من قضايا. من ذلك دعوته إلى التأمل في عظمة الكون وجماله ومنه الوصول إلى عظمة الخالق، يقول في قصيدة "الخاطر الحر":

لقد خلق لكم (الله) الكواكب في الأفلاك
كهاد سواء السبيل في الأرض وفوق الماء

(1) -المرجع نفسه، ص98 بتصرف والديوان الشرقي، ص57.

ولكي تتملوا بما لها من فتنة وبهاء

مشرعين العيون دائما إلى أعلى السماء[1].

وهو تضمين لقوله تعالى: «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر، قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون» [الأنعام: 97]. وقد قرأ أغوتة ترجمة هذه الآية مكتوبة بحروف كبيرة شعارا وضعه فون همرٌ في أول بحثه "حول صور النجـــوم عند العرب"، في الجزء الثاني من كتابه الشهير "كنوز الشرق".

ويعيد غوتة الآية التي دوّن جزءا منها على صفحة الغلاف، في قصيدته طلاسم مضيفا إليها معرفته بأسماء الله الحسنى، مختارا منها اسمه التاسع والعشرين "العـــدل"، عارضا معارفه الأخرى بالقرآن الكريم، يقول:

لله المشـــــرق

ولله المغرب

والشمال والجنوب

يستظلان بالسلام بين يديه

الله، الله هو العدل

يقسم بين الناس بالعدل

فلتسبحوا إذن بهذا الاسم المكين

من بين أسمائه المائة! آمين

يريد الشيطان أن يسلك بي مسالك الضلال

ولكنك تعرف (يا إلهي)، كيف تهديني سواء السبيل

فإن أقدمت على عمل أو أنشدت الشعر

فاللهم أنر لي جادة الطريق..

---

(1) ـالديوان الشرقي للمؤلف الغربي، غوته، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ص660

... ألا إن في التنفس لنعمتين:

نعمة الشهيق ونعمة الزفير،

في الأولى ضيق وفي الأخرى سعة وانتعاش

وهكذا ما أعجب مزيج الحياة !

فلتحمد ربك إذن (إن أحرجك) أو حلت بك الكروب،

واشكره حين يأتيك بالفرج المرغوب[1].

فالأبيات الأولى تحمل معنى (الآية 109 من سورة البقرة): «ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثمّ وجه الله، إن الله واسع عليم». وكذلك الآية 136: «قل لله المشرق والمغرب، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم». وربما كانت هذه الآية أقرب لاسيما وقد جعلها فون همّر شعارا صدّر به أحد بحوث مجلته "كنوز الشرق". ومن أسماء الله الحسنى اختار "العدل"، مما يوحي باحتمال ميله إلى الفكر المعتزلي، فكما تعلق الجبرية باسم "الحكم"، تمسك المعتزلة بالعدل[2].

وإن ثبت اطلاع غوتة على فلسفة سعدي الشيرازي وفهمه لحركة التنفس عندما قال: «كل نفس يتنفسه الإنسان يطيل من محياه، وكل نفس يخرجه منه يسرّ وجوده، فثمة نعمتان إذن في كل نفس، وكل نعمة (تستحق) منا الحمد والشكر»[3]. واتخذ من الشهيق والزفير فكرة أساسية في مذهبه الفلسفي "الحياة الطبيعية"، فإنه يحتمل المعنى القرآني المبشر دائما باليسر بعد العسر، الموجب للصبر في الأولى والشكر في الثانية.

---

(1) -الديوان، ص67-68.

(2) -الفخر الرازي في شرح أسماء الله تعالى والصفات، ص184.

(3) -الديوان، ص70.

ومن الآداب القرآنية التي حاول غوتة تضمينها ديوانه، أدب ردّ التحية، يقول في قصيدته "تحية المجهول"... «فبادل التحية من يبدأ بتحيتك»[1]، حيث نستشف من ورائها قوله تعالى: «وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها، إن الله كان على كل شيء حسيبا؛ (النساء: 88).

ومن قصص القرآن اختار قصة أهل الكهف، معتمدا في مادتها على كتاب "قصة النائمين السبعة لـ ج-ج-رتش وكتاب كنوز الشرق لفون همّر (ج3) فجاءت قصيدته اختصارا لما ورد فيهما، دون أن ننكر الأثر القرآني الواضح لسورة الكهف في شطر القصيدة الأول، الذي يروي فيه قصة نمرود الذي غلبه البعوض و فيه اعتمد على نصوص من كتاب "عرائس المجالس" للثعالبي، يقول[2]:

ستة من المقربين في القصر / يهربون من غضب الإمبراطور / الذي يريد أن يعبده الناس كإله / لكنه لا يكشف عن نفسه إلها / لأن بعوضة تمنعه / من الاستمتاع بأطايب المائدة...

مما دفع بخدمه إلى الإيمان بالله الواحد الذي لا يأكل ويشرب مثلهم ولا تضايقه ذبابة صغيرة. ليعود بعد ذلك إلى الفتية الذين أووا إلى الكهف وزادهم الله هدى.

لكنهم ينامون باستمرار / والملك الذي يرعاهم / يقول في تقريره أمام عرش الله: / لقد قلبتهم ذات اليمين وذات الشمال، حتى لا تضار أعضاؤهم الرقيقة... / وفتحت شقوقا في الصخور / حتى تجدد الشمس في طلوعها وغروبها الألوان النضرة لوجودهم / وهكذا يرقدون في نعيم / والكلب الصغير.. ينام نوما هادئا / وتمرّ الأعوام وتأتي السنون / وأخيرا يستيقظ الفتية...

---

(1) -المصدر نفسه، ص142-143 بتصرف.

(2) -المصدر نفسه، ص330-334.

ويستمر في سرد القصة بكل تفاصيلها إلى تكشف المعجزة الإلهية وإطلاع الناس على أمرهم، ويخوض في قضية عددهم واختلاف الناس فيه، ويرى في الأخير أنهم سبعة ثامنهم كلبهم.

كما كان لقصة الخضر ﷺ وما دار حوله من روايات أشهرها وصوله إلى عين الحياة وشربه منها وخلوده بعد ذلك، أما عين حياة شاعرنا غوتة فكانت نبع المشرق الذي هاجر إليه هجرته المعنوية ونهل من معينه فوهبه الشباب من جديد: فلتها جر إذن إلى الشرق الطاهر الصافي... سيعيدك ينبوع الخضر شابا من جديد[1].

وقد ألهمت فكرة هذه العين الشعراء المتصوفة الفرس خاصة، فنهلوا من فيوضها المعنوية، ومنهم حافظ الشيرازي الذي جدد شبابه بكأس من ينبوع الخضر، وهو المعنى الذي أراده غوتة.

ولا يفوت غوتة أن الإسلام هو التسليم لله، يقول في دعوة منه إلى عدم التعصب وفرض الرأي على الآخر ما دام الجميع مسلمين:

من الجنون أن يفرض كل إنسان / في كل حالة رأيه ويمجده / إذا كان الإسلام معناه التسليم لله / فعلى الإسلام نحيا ونموت جميعا[2].

ومن صور التسليم لله، الإيمان بوحدانيته ﷻ، والتي ضرب لها مثلا بتوحيد أنبيائه عليهم السلام مبتدئا بإبراهيم ﷺ، وقد أسماه "سيد النجوم" وموسى في تيه الصحراء -كما قال- وعيسى الطاهر الشعور... ومحمد ﷺ الذي ساد الدنيا. فهؤلاء جميعا لم يبلغوا ما بلغوه إلا لأنهم عبدوا الواحد الأحد و لم يشركوا به شيئا:

إبراهيم سيد النجوم

وموسى، في تيه الصحراء

---

(1) -المصدر نفسه، ص57.

(2) -المصدر نفسه، ص195.

ظل عظيما بفضل الواحد الأحد...
ويوسع كان طاهر الشعور وفي الهدوء
لم يفكر إلا في الله الواحد الأحد،
فمن جعل منه إلها
فقد أساء إليه وخالف إرادته المقدسة
ولهذا ظهر الحق لمحمد
وبه نال الفلاح والنجاح،
فبفكرة الواحد الأحد
ساد الدنيا بأسرها[1].

وبناء على نصيحة من صديقه بواشريه استبعد غوته هذه القصيدة من طبعات الديوان الصادرة أثناء حياته لما فيها من أفكار عن المسيح قد تسبب له تهما أو تؤذي شعور المسيحيين.

هذا وقد خص **الرسول** ﷺ بوقفات أخرى في هذا الديوان أهمها قصيدة "ناس ممتازون" (كتب تحت العنوان: بعد معركة بدر تحت السماء المرصعة بالنجوم – محمد يتكلم)، فبينما حق للكفار بكاء موتاهم المجندلين إلى غير رجعة، يطمئن الرسول ﷺ المسلمين ويطلب منهم ألا يبكوا موتاهم وأحبابهم لأنهم في الجنان ينعمون بما لا عين رأت ولا أذن سمعت، وختم القصيدة بعبارته الموحية: «الاستشهاد في سبيل الله ذو دلالة خالدة»[2]. وربما ألهمه كتاب ي.ف. ريندر "E.V.R.Rehbinder" عن الرسول

(1) -المصدر نفسه، ص348-350.

(2) -المصدر نفسه، ص307-310.

ﷺ والصادر عام 1779 نظم هذه القصيدة، ففيه محور في رثاء النبي ﷺ لقتلى المسلمين في موقعة بدر[1].

وللرسول ﷺ مكانته وحضوره في أعماله الأدبية الأخرى، فقد خصه بمسرحية وضع مشروعها منذ عام 1773، من خمسة فصول تغطي حياته ﷺ، يبدأ الفصل الأول منها بالمناجاة والاعتكاف وينتهي بالهداية إلى الوحدانية، ويبدأ الفصل الثاني بالدعوة وينتهي بالهجرة، ويبدأ الفصل الثالث بالنصر وينتهي بتطهير الكعبة من الأصنام، ويبدأ الفصل الرابع بالفتوحات وينتهي بالسلم وفي الفصل الأخير يبلغ المصطفى أوج كماله و عظمته الروحية...، ثم انتقاله إلى الرفيق الأعلى[2].

ولكنه لم ينجز من هذا المشروع إلا مقاطع من مناجاة الرسول وهو فتى يطلب الخلوات تحت سماء الصحراء الصافية المزدانة بالنجوم، وحليمة السعدية تتعقبه وتبحث عنه، تقتطف منه دعاءه للبشرية جمعاء:_«اللهم ابتهل إليك أن تنقذ البشر من ضلالهم، فهم أجمعون إليك يا رب راغبون وإلى وجهك متطلعون...» ويختم الشاعر مناجاة النبي بقوله: «فارفع إلهي القلب العامر بالحب نحو الخالق، إنك وحدك مولاي يا رب[3].

وربما أنجز فصولا أخرى ثم أعدمها أو غيبها عن دواوينه ومذكراته إرضاء للرأي العام السائد آنذاك. هذا إلى جانب نشيد أورده في مذكراته الموسومة بـ"شعر وحقيقة" المنشورة في التقويم الشعري الصادر عام 1773 والمعروف "بالنشيد المحمدي" وهو عبارة عن حوار بين الإمام علي وفاطمة رضي الله عنهما، يشبه فيه سير الإسلام وهدايته للجميع بالسيل القويّ العارم المتحدّر عن علي أبلج متألقا كأنه الكوكب

(1) -المصدر نفسه، ص310.

(2)-عبد الرحمن صدقي: المرجع السابق، ص36-42. ومجلة الفيصل، المرجع السابق، ص62.

(3)-المصدر نفسه، ص36-37.

الدرّي، وهو يشق طريقه مجتازا كل الحواجز، جارفا كل ما يعترضه في طريقه إلى إلى البحر المحيط الأزلي الذي ينتظر «باسطا ذراعيه... ولقد طال ما بسطهما ليضمّ أبناءه المشتاقين إليه»[1].

ومن الأحاديث النبوية الواردة في كتاب همّر "كنوز الشرق" (الجزء3) قوله ﷺ «اكتم ذهبك وطريقك وفرقتك»، وهي القاعدة التربوية التي تأسست عليها المقولة الشهيرة: استر (اكتم) ذهبك وذهابك ومذهبك، وصاغها غوته في منظومته "حكمت نامه" في بيتين:

إذا أردت ألا تنهب لهبا شائنا/ فاكتم ذهبك، وسفرك وإيمانك»[2]. كما خص الرسول ﷺ في تعليقاته وأبحاثه التي ذيل بها الديوان لمساعدة القارئ على الفهم، بوقفة أثبت فيها نبوته، وانتهى إلى الاعتراف بأن القرآن كتاب سماوي، يقول: «...مما يتفق مع غرضنا أن نبدأ بأن نذكر عن هذا الرجل العظيم الخارق للعادة أنه —كما قال هو عن نفسه وأكد بكل قوة —نبي وليس شاعرا، وتبعا لذلك أن القرآن يجب أن يعدّ قانونا إليها، لا كتابا إنسانيا كتب من أجل التعليم أو الإمتاع... هذا الكتاب سيظل (مع ذلك) ذا تأثير بالغ فعال جدا إلى الأبد (لأنه عملي في جوهره (ويتلاءم تلاؤما تاما مع شعب يؤسس مجده على تقاليده العريقة ويظل متمسكا بعاداته الموروثة)...»[3].

وبهذا الفهم وجدناه في القصيدة الرابعة من "ساقي نامه" يردّ على صناع الأزمة التاريخية الدينية الشهيرة"، محنة القول بخلق القرآن " أيام الخليفة العباسي المأمون، لأن كل تلك المقولات لا تعني له شيئا لأنه يعلم أن القرآن هو كتاب الكتب، وذلك ما

---

(1)-المصدر نفسه، ص38.

(2)-الديوان، ص191.

(3)-المصدر نفسه، ص391-394.

يؤمن به هو، وما فرض على كل مسلم أن يؤمن به:

هل القرآن قديم / هذا أمر لا أسال عنه/ هل القرآن مخلوق؟/ لست أدري !/ أم أنه كتاب الكتب / فهذا ما أومن به كما هو فرض على كل مسلم... [1].

فإذا جئنا إلى الحياة العربية عموما وجدنا غوته يعلن عن إعجابه بكثير من مظاهرها الحرة المنطلقة الصافية، التي حباهم بها المولى عز وجل، وتأتي عنده في مقدمتها النعم الأربع التي خصها بقصيدته "نعم أربع"، هي العمامة التي تعتلى الرؤوس وتتحلى أحلى من التيجان[2] والخيمة التي تعطى العربي القدر الكبير من الحرية، وهي لخفتها لا تقيده بالمكان، فكلما أراد الرحيل طواها واعتلى ظهر جواده إلى مواطن راحته وسعادته، وثالث النعم سيف يتقلده ليذود به عن نفسه، ويهبه من الأمان أفضل من الذي يمكن أن توفره الأسوار العالية والحصون المشيدة، وأما رابع تلك النعم فالقصيدة الشجية التي يبث فيها لواعجه وأشواقه ولهفته وحنينه، ويتخفف بها من آلامه[3].

ومن الشخصيات العربية التي لفتت انتباهه شخص حاتم الذي بلغ حدّ تقصمه في منظومته "زليخانامه" وفي المقابل ألبس ماريانه شخص زليخا (بدل ماوية) وإن لم يعر كرم حاتم شيئا من اهتمامه، فإننا نستشف كرم العاشق المانح المعطاء بلا حدود[4].

وقد استعار في هذه المنظومة لزليخاه صورة الحبيبة العربية كما وردت في عيون الشرع العربي، كما يستحضر غوته في ديوانه الشرقي مدنا معينة كان لها بريقها في

---

(1)-المصدر نفسه، ص269.

(2)-وقد أهدته ما ريانة واحدة في عيد ميلاده.

(3)-الديوان، ص71.

(4)-انظر: المصدر نفسه، ص212، 244، 288.

التراث العربي، مستعيرا بعض صورها من نصوص "ذكريات آسيا" لـــ "ديـــتس" ومعيدا صياغتها مثلما كان له مع النص: «لو كان ما بينك وبين الحبيبة بعدُ ما بـــين الشرق والغرب، فأجرِ أيها القلب لأنّه عند المحبين بغداد ليست بعيدة»، يقول غوته: إذا كنت مفصولا عن المحبوبة /انفصال الشرق عن الغرب/ فإنّ القلب ينطلق خـــلال كل الفيافي،/ ومعه صحبة تصحبه باستمرار، وعند المحبين بغداد ليست بعيدة[1].

أما البصرة فتعني له البخور والآفاويه وسائر البضائع الجميلة التي تعبر بها القوافل هذه المدينة التجارية، كما تعتبر دمشق بإطلالتها على البحر الأحمر، جسر عبور تلك القوافل الذاهبة الآيبة من المحيط إلى الخليج[2].

ومن التاريخ الإسلامي أعجب غوته بالخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي رآه المؤرخون خامس الخلفاء الراشدين لما اشتهر به من عدل وصلاح وسداد... عرفه الشاعر من خلال رسالة كتبها سفير فارس «مرزا أبو الحسن خان الشيرازي (عـــام 1131/1816هـــ) أثناء إقامته في العاصمة بطرسبورغ، وقد طلب إليه أن يكتب بعض سطور بخطه، فكتب صفحة كاملة في تعبدّه وتهجده وحرصه على العدل في رعيتـــه ومناجياته الليلية، وقد أثبت غوته الرسالة كاملة في ذيل الديوان على الرغم من أنّه لم يذكر هذه الشخصية التاريخية في قصيدة من قصائده، ربما لأن هذه الرسالة النـــادرة وما تحمله من قيم لم تقع في يده أثناء نظم الديوان، ولكنه أصرّ على ضمّها إلى تذييله الشارح وتقديمها نموذجا مثاليا للحاكم المسلم العادل العابد الزاهد.... [3].

كما أعجب بمرحلة محددة من مراحل الخلافة العباسية هي أيام الوزارة البرمكية، وجعل حديثه عنها شعارا صدّر به أول كتاب في الديوان "مغني نامه" فقال:

---

(1)-المصدر نفسه، ص238.

(2)-المصدر نفسه، ص216-225.

(3)-المصدر نفسه، ص418-420.

أمضيت من عمري مدى

متعت فيه بما تيسر

عهد جميل قد مضى

عهد البرامكة المنظر[1]

ثم يقول في آخر الديوان معلقا إن أزهى العصور هو ذلك الذي كان فيه نفوذ للبرامكة في بغداد، لأنهم كانوا حماة للمنشآت الثقافية وصانوا نار الشعر والبيان المقدسة، كما استطاعوا أن يحظوا بمرتبة سامية في مجال السياسة، «فعصر البرامكة إذن عصر الثقافة والنشاط المحلي الحي، الذي إذا مضى رجّى المرء في بعثه بعد سنوات عديدة في ظروف مشابهة[2].

ومن صور التاريخ المظلمة صورة يتمورلنك الغازي الذي لا يمثل له إلاّ صورة الظالم المستبد الذي عجزت الشعوب عن التصدي لزحفه الكاسح فتصدت له الشتاء بعواصفها الثلجية المجمّدة وأوقفت زحفه، ويبدو أنه استمد مادته من كتاب عجائب المقدور في نوائب تيمور لابن عربشاه[3].

وقد وجد في صورة هذا الغازي المكتسح صورة قريبة من أحداث عصره هي صورة نابليون في زحفه على أوروبا والذي لم توقفه إلاّ الثلوج.

أما الأدب الشرقي فيسميه غوته «أدب هذه الناحية الرائعة من العالم»[4]، ويسجل ملاحظات مختلفة حول هذا الأدب بروافده المختلفة، ويقتبس منه ويشير إلى ذلك في هوامشه وتعليقاته اعترافا بالفضل.

---

(1)-المصدر نفسه، ص57.

(2)-المصدر نفسه، ص396.

(3)-المصدر نفسه، ص204-223و 458-459.

(4)-المصدر نفسه، ص371.

ويجرى غوته مقارنة بين شعراء الشرق وشعراء الغرب في ديوانه، ويمضي اعترافا بتفوق شعراء الشرق وعظمتهم.

اعترف !/ بأن شعراء الشرق / أعظم منا نحن شعراء الغرب/ لكن الأمر الذي نبلغ شأوهم تماما فيه / هو كراهية بعضنا لبعض[1].

ومرة أخرى يجري مقارنة بين طبيعة الشعر اليوناني القائم على التصوير والتجسيم وعرض الشعور في قوالب حسية عيانية، كما يفعل النحات والمصور، وطبيعة الشعر الشرقي المنساب، المتوغل، وفي هذا المعنى كتب إلى صديقه "كنيبل (في 11 يناير 1815): «حينما ينفذ المرء إلى الشرق بجدّ، يكون أمره تماما كأمر من يغوص في البحر، ومع هذا فمن السّار أيضا أن يسبح في مثل هذا العنصر الشاسع وأن يمارس قواه فيه»[2].

والذي يعنينا في هذه الدراسة هو الشعر العربي وموقعه من اهتمام غوته، فقد سبقت الإشارة إلى انشغاله بالمعلقات وترجمته لمقطع من معلقة امرئ القيس، ولكننا مع ذلك لم نجد لها ذكرا في متن الديوان وإنما خصها بكلمة مسهبة في تذييله تنمّ عن عارف بها وبأسباب تسميتها بالمعلقات وعددها، بل ومضامينها، فيرى أنها تقدم أفكار عن شعب بدوي، راع، محارب، تمزقه النزاعات القبلية، ولكنها تقدم صورة عن تعلق راسخ بالقبيلة، وشعور قوي بالشرف والشجاعة والرغبة العارمة في الثأر، والكرم، والإخلاص، ويختم برأي لنا قد غر بي فيها فيقول[3]: «وقيمة هذه القصائد الممتازة وعددها سبع، تزداد بما فيها من تنوّع رفيع سام، ولا نستطيع أن نبعثها نحو أوجز وأقوم مما قاله "جونز" الصائب الحكيم حين قال في وصفها: معلقة امرئ القيس

(1)-المصدر نفسه، ص188.

(2)-المصدر نفسه، ص84.

(3)-المصدر نفسه، ص375.

رقيقة، بهجة، لماعة، أنيقة، متنوعة، سارة، وأما معلقة طرفة فجريئة، حية، وشابة، ومع ذلك يشيع فيها نوع من البهجة، وقصيدة زهير قاسية، جادّة، عفيفة، حافلة بالحكم والآداب والخمل الجليلة، وقصيدة لبيد خفيفة، غرامية، أنيقة، رقيقة، وتذكرنا بالرعوية الثانية لفرجيل: إنه يشكو من كبرياء الحبيبة، ويتخذ من ذلك فرصة لتعداد مناقبه والتفاخر بقبيلته... وقصيدة عنترة تبدو متكبرة، مهددة، حافلة بالتعبير، رائعة لا تخلو من جمال في أوصافها وصورها، وعمرو (بن كثلوم) عنيف، رام، ماجد، والحارث (بن حلّزة)، بالعكس ملئ بالحكمة والفطنة والكرامة، وهاتان القصديتان الأخيرتان تبدوان بمثابة خطب في المنازعات الشعرية -السياسية، أمام جمهور من العرب لتسكين الأحقاد المدمرة بين قبيلتين».

ويضيف إلى هذه المعلقات قصيدة في طلب التأثر يزعم أنها "معاصرة لمحمد" ﷺ وأنها تعكس روح هذا العصر، ويصفها بأنها "كابية رهيبة، مشبوبة، فمة إلى الانتقام، ومنتشية بنشوة الآخذ بالتأثر"[1]، وهي لامية تأبط شرا التي مطلعها:

إن بالشعب الذي دون سلع لقتيلا دمه ما يطل

خلف العبء علي وولى أنا بالعبء له مستقل

وينتهي غوته من قراءاته المختلفة للشعر العربي إلى موقف نقدي يجعل فيه أغراض الشعر لا تخرج عن أربعة: هي الغزل والخمر والحماسة والهجاء، ذكر ذلك في قصيدته "عناصر" التي كان يريد تسميتها بـ"العناصر الأربعة" ولكنه تراجع عنه لوجود قصيدة لشيلر بالعنوان نفسه[2].

وقد تناول هذه الموضوعات الأربعة في ديوانه، فكان الغزل في منظومتين الثالثة والثامنة (عشق نامه 115-136 و زليخانامه 208-266) والخمر في التاسعة (ساقي

---

(1)-المصدر نفسه، ص376-377.

(2)-المصدر نفسه، ص72، 433.

نامة 267-289)، والخماسة في السابعة 5تيمور نامة 204-207) والهجاء في الخامسة (رنج نامة 162-180).

ومن الشعراء العرب الذين تردد ذكرهم عنده جميل بثينة، فقد جعلـه وبثينـة خامس نموذج للعشاق المشهورين في التاريخ الشرقي، وقبله "مجنون الفلاة" -كمـا سماه- وليلى، وهم عنده ستة أزواج[1]:

إن الأحبة ستة، /العشق بينهما مثل، / زوج هدته كلمة: /روذا وبهرام البطل / ..... هذي زليخا يوسف / شيرين تلك وفرهد / هاما فحن أخو الهوى / ليلى ومجنون الفلا / نعما بحبهما الطويل / هذي بثينة مع جميل / هويا على مر السنين / بلقى وسلمان الحكيم / فإذا عرفت هواهم / أيقنت انك منهم .

ومرة أخرى يعيد إحدى صفحات جميل بثينة، بل ويتقمص دوره وموقفه من النسوة اللائي لمنه على تغنيه الدائم بزليخاه[2].

هل تريد أن تتغني بزليخا من جديد ! / لسنا نقوى على احتمال هذا، / إننا لا نحسدها عليك أنت / بل على قصائدك فيها / لأنها حتى ولو كانت قبيحة، / فأنت تجعل منها أجمل المخلوقات،

كما قرأنا مرارا / عن جميل وبثينة..

ويبدو إعجابه بالعاشقين العربيين "المجنون" و"جميل" من إصراره على ذكرهما مرّة أخرى في إحدى حواراياته مع ما ريانة التي ألبسها ثوب زليخا:

هنا قبلي، / أحب عاشق / هل كان هو "المجنون" الرقيق؟ / أو فرهاد القوي؟ / أو جميل الخالد؟ / أو واحدا من أولئك الآلاف / من البائسين السعداء؟ / لقد أحب! وأنا مثله أحب، / واستشعر هذا الحب[1]

---

(1)-المصدر نفسه، ص115-116.

(2)-المصدر نفسه، ص232.

بل ويذكر جميلا وقصته الخالدة في تعليقاته على الديوان[2]، ويتمنى فيما يتمناه أن يكون بفضل منح زليخاه أحد رجلين "الفردوسي" أو المتنبي[3]. ولكن يتضح من قراءته للمتنبي أنّه لم يقرأ شعره وأن الذي وصله فقط هو قصة ادعائه النبوة في مراحل حياته الأولى، فينعته بسببها بالطيش والتهور، بل يجعله أمعنهم في الطيش والتهوّر. وينسب إليه ما لم يرد له ذكر في سيرته فيقول[4]:

وكان ثم آخرون، أشدّ تهوّرا وطيشا، زعموا أن محمدا أفسد لغتهم وأدبهم، وأن هذا الأدب لن ينهض من هذه الكبوة أبدا، لكن أمعنهم في الطيش والتهور كان شاعرا رفيع العبقرية بلغت به القحة أنّه زعم أنّه يمكن أن يقول خيرا مما قاله محمد، بل انضمّ إليه بض المبتدعه، ولهذا السبب لمزوه بلقب "المتنبي" وبه عرف، ومعناه: من يدّعي النبوّة.

هذا ونجد في ديوانه -سواء، ما تعلق بالنصوص الشعرية أو الشروح والتعليقات- قراءات أخرى جانب فيها الصواب منها ذكره أن الرسول ﷺ كره الشعر، واجتهد في تعليل ذلك الكره الذي تنفيه كل مواقف الرسول ﷺ من الشعر.

ومما يجب الاعتراف به في هذه القراءة أن الحضور العربي في الديوان يعد ضئيلا إذا ما قورن بالأثر الفارسي الذي كان دافعا إلى نظمه منذ البداية.

هذا وإن غوته على الرغم من انبهاره وذهوله بالمدّ الشرقي ظل ذلك الرجل الغربي، وظلت قراءته لكنوز الشرق ولنقل آداب تلك الناحية الرائعة من العالم قراءة رجل غربي، وفهمه فهم رجل غربي وتناوله تناول رجل غربي.

---

(1) -المصدر نفسه، ص256.

(2) -المصدر نفسه، ص449.

(3) -المصدر نفسه، ص231.

(4) -المصدر نفسه، ص394.

ودليلنا على ذلك طغيان الجانب المادي على الديوان إذ لا تتجاوز الجوانب المعنوية الشكل الخارجي له، وتحوّله بالشرقي الروحي في كثير من الأحيان إلى غربي مادي ملموس، وتأويله للرمزي الشرقي بالواقعي الغربي المحدد الذي لا يعرف الاحتمالات، نحو نظرته المادية للخمر التي هي عند أهل المشرق خمر المعاني وخمر الحقيقة، بينما لا يريد هو بالخمر إلاّ الخمر الملموسة المحسوسة.

ويتحول ببطولة حاتم الكرمية في المخيال العربي إلى بطولة عشقية تنسجم وثقافته الغربية وتجربته الشخصية الخاصة مع ماريانة.

وينظر إلى الجنة النظرة المادية نفسها، فهي لا تعني له إلاّ الجانب اللاذائذي المادي، وإلى الشهادة التي يعترف في متن الديوان أنها طريق الجنة، فيعطي لنفسه وسام الشهادة ولكنها شهادة العاشق المعذب المثخن بآلاف الطعنات... بل ويلحظ قارئ الديوان خضوعه لسلطان الرقابة اللاهوتية واستجابته للراي الديني فالشاعر كان واضحا منذ البدء عندما أعلن أن الديوان شرقي والشاعر غربي، فقد كان ذلك الرجل الغربي المعجب ببريق الشرق، المعترف بفضل الآخر، ولكن ليس إلى درجة الذوبان فيه أو الاستلاب، وهي القراءة التي كان يجب أن نقرأ بها نحن الآخر، دون أن تفقدنا خصوصياتنا الثقافية والدينية...

مثل حذفه بعض المقاطع من الديوان كالقصيدة التي ذكر فيها توحيد المسيح والتي لم تنشر إلاّ بعد وفاته، ونحو إسقاطه أو إتلافه لمقاطع من مسرحية "محمد".

أخيرا فهذه قراءة متواضعة في محاولة منّي للتخفّف من طغيان المناهج اللغوية التي تثقل النص الأدبي وتفقده الكثير من خصوصياته، وهي تقدم صورة أولية غير مكتملة للمثاقفة في ديوان غوته الشرقي، لأن الصور الواضحة المتكاملة في تثاقف غوته مع الشرق هي تلك الثلاثية الأبعاد بين الأقطاب الثلاثة حافظ الشيرازي وديوانه الذي

كان سببا مباشرا في ميلاد "الديوان الشرقي" وغوته عندما وجه بديوانه هذا تحية إلى حافظ والشرق وأهدى إليه الديوان وظلت التحية ما يقارب القرن من الزمان، ومحمد إقبال الذي تحمّل عبء ردّ هذه التحية بديوانه "بيام مشرق".

المدينة والعناية بها في الشعر الأندلسي

الأستاذة زينب بوصبيعة

جامعة الأمير عبد القادر

لا شك أن الأدب هو وليد بيئته، يتأثر بها ويؤثر فيها، وتتحدد ملامحه واتجاهاته بناء على ما يسودها من مظاهر سياسية، وثقافية واجتماعية الخ...، وقد مر الشعر الأندلسي بمراحل مختلفة منذ الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية حتى سقوط غرناطة، وتأثر خلال ذلك بعوامل كثيرة حددت أغراضه، وسماته الفنية في كل مرحلة من مراحله، ورغم خضوع الشاعر الأندلسي، لطبيعة الشعر العربي وقوالبه الفنية، فإنه استطاع أن يعبر من خلالها عن إحساسه، ومكنون نفسه، وصور بيئته ومجتمعه بكل خصائصهما وصفاتهما، وهنا يمكن أن نشير إلى أن الحضارة العربية في الأندلس قامت على أسس إسلامية، قوامها القرآن الكريم، الذي كان مصدرا هاما من مصادر المعرفة على امتداد العصور، وسيظل مركز إشعاع يجذب العلماء والمفكرين، ويستهوي الأدباء والنقاد والدارسين بقيمه الجمالية والتصويرية، والتعبيرية، تلك القيم التي كان لها الفضل الكبير في إرساء التقاليد الجمالية للأدب منذ بداية العصر الإسلامي[1].

وتاريخ المسلمين بالأندلس -الذي استمر ثمانية قرون- حافل بالتجارب والعبر، والمواقف المشرفة، والانتصارات العظيمة، والنكبات، والهزائم المروعة، وقد مرّ بأدوار ثلاثة بارزة؛ دور الخلافة الأموية، وكانت فيه كفة الإسلام هي الراجحة، وازدان هذا العهد بطائفة من كبار رجال التاريخ، والسياسة والعلماء والأدباء، أمثال: عبد الرحمن

(1)-ينظر: مصطفى عليان عبد الرحيم: تيارات النقد الأدبي في الأندلس، ق5هـ، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986، ص111.

الداخل[1]، وعبد الرحمن الأوسط[2]، وعبد الرحمن الناصر[3]، وغيرهم من أفذاذ الرجال الذين سجلوا تاريخا ذهبيا[4].

ثم عهد الطوائف في أواخر القرن الرابع الهجري حتى نهاية القرن الخامس، وقد تعرض المسلمون في هذا العهد لأخطار شديدة، وكان أشدها إيلاما محاربتهم لبعضهم بعضا، واستعانتهم بعدوهم المشترك، المتربص بهم والعامل على تقليص ظلهم وإجلائهم عن الأندلس.

ثم جاء المرابطون وقضوا على ملوك الطوائف، وبسطوا نفوذهم على الممالك الإسلامية، ولكن سرعان ما دبّ فيهم الضعف، وكانت نهايتهم على يد الموحدين. الذين استطاعوا أن يدخلوا إلى الأندلس بعد أن بسطوا سلطانهم على شمال أفريقية كله في القرن الثاني عشر الميلادي، وعلى الرغم من قيام هذه الدولة على القوتين: العسكرية والدينية، إلاّ أنها سمحت بالنشاط الفكري، حيث فسحت المجال للمناقشات الفلسفية والفكرية، وفي ظلها قام ابن رشد وموسى بن ميمون بتطوير أفكارهما وتنميتها، وولد ابن عربي المرسي، الذي كان من أهم فلاسفة الصوفية في الإسلام.

---

(1)-عبد الرحمن الداخل (الأول) ويعرف بصقر قريش. مؤسس الدولة الأموية في الأندلس وحكم من 138 إلى 172هـ.

(2)-عبد الرحمن الثاني (الأوسط)، ابن الحكم الربضي تولى الحكم بعد أبيه وهو في الثلاثين من عمره حكم من: 206هـ إلى 238هـ.

(3)-عبد الرحمن الثالث الناصر لدين الله، تولى الحكم وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وحكم خمسين سنة (300-350هـ)، وهو الذي تلقب بلقب الخليفة.

(4)-علي أدهم: مأساة سقوط غرناطة، مجلة العربي، ديسمبر، 1978، ع241، ص114.

كما قام الموحدون بحماية الآداب، فكان بلاط الخلفاء والحكام يغصّ بالشعراء المادحين، فازدهرت الأندلس أدبيا وعمرانيا، حيث بينت القصور والمباني الدينية، وأشهرها مسجد إشبيلية الكبير الذي لم يبق منه اليوم سوى منارته العظيمة[1].

أما من الناحية السياسية فقد كانت هذه الفترة حافلة بالصراع والكفاح، وانهارت دولتهم في أوائل القرن السابع الهجري، وأصبح موقف المسلمين معرضا للزوال، بعد أن أصبحت المدن الإسلامية تسقط الواحدة بعد الأخرى في يد الصليبيين، وتقلص الحكم الإسلامي في دولة بني نصر بغرناطة، التي استطاعت الصمود في وجه العدو الصليبي مدة قرنين من الزمن، ولكنها ضيعت أخيرا بسبب الفوضى الأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية، والوهن الديني[2]، وفي خضم هذه الظروف كان الشاعر يضطر إلى الرحلة والتجوال، وأتيحت له الفرصة لرؤية مشاهد عديدة حوله، وتفجرت الطاقات الشعرية، وكثر الشعر وتعددت موضوعاته وتنوعت، ولعلّ موضوعات المدن والقصور والمنتزهات والحدائق والبساتين، كانت من بين أهم الموضوعات التي نمت واكتسحت الإبداع الشعري، كما يمكن أن نعدها من الموضوعات الأساسية في الشعر الأندلسي[3]، لكونها تبرز قدرة الشاعر على التشخيص والتجسيد الدائم للطبيعة.

---

(1)-ينظر: ماريا خيسوس روبيرا ميّ: المرجع السابق، ص31.

(2)-ينظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الأسرة، 2003، ج1-7. أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1984، ص50-100.

(3)-هنري بيريس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ملامحه وموضوعاته الرئيسية وقيمته التوثيقية، ترجمة: الطاهر أحمد مكي، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1988، ص105.

ويجدر بنا قبل الخوض في دراسة الموضوع، أن نحدد المقصود بالمدينة، والوقوف على العوامل التي دفعت شعراء الأندلس للعناية بها.

1-**المدينة لغة:** تجمع المصادر العربية، في المعاجم اللغوية، والمصنفات التاريخية والجغرافية على أن "المدينة" كلمة عربية، وعندما يفسرها اللغويون في المعاجم فإنهم يدرجونها تحت مادة "مدن" هذا ما فعله ابن منظور في موسوعته المعجمية "لسان العرب"[1]، والرازي في معجمه "مختار الصحاح"[2]، حيث قالا: «مَدَن بالمكان؛ أقام به، فعل مُمَات، ومنه المدينة، وهي فَعيلة وتجمع مَدَائن بالهمز، ومُدُن ومُدْن بالتخفيف والتثقيل، وفيه قول آخر: أنه مفْعِلة من دِنْت أي مُلكت...».

ثم يقول ابن منظور: المدينة حصن يبنى في أصْطمّة الأرض، وكل أرض يبنى حصن في أصطمّتها فهي مدينة، والنسبة إليها مديني والجمع: مدائن ومدُن...».

وفلان مدّن المدائن: كما يقال: مصّر الأمصار... فهي المصر أيضا.

وجاء في مختار الصحاح في مادة "مَصَر" (مِصْر) المدينة المعروفة تذكر وتؤنث والمَصْر بفتح الميم وتسكين الصاد واحد الأمصار، ومصّر الأمصار مدّن المُدُن..

إذن فكلمة المدينة تعني: الإقامة في مكان معين، والمعنى الآخر هو الحصن الذي يبنى في وسط أرض معينة، إذ إن الأسطمّة أو (الأصطمة بالصاد) معناها: وسط الأرض أو أحسن مكان فيها لجهة الإشراف والارتفاع.

---

(1)-ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1997، مج3-4، 6. ص30، 40، 286

(2)-محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط2، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، ص292-295.

كما تطلق "المدينة" على المكان الذي يسوده العدل، إذ إن (دَيْنَ) تدل على العدل، و«الدّيان: من أسماء الله ﷻ، معناه الحكم القاضي، وسئل بعض السلف عن علي بن أبي طالب، فقال: كان ديّان هذه الأمّة بعد نبيها، أي قاضيها وحاكمها»[1]، ومن هنا يمكن القول: إن المدينة هي المكان الذي يسود فيه العدل والأمن لكونها مقر السلطة الحاكمة أو من يمثلها»[2]. وبهذا التفسير الذي فسرّ به اللغويون العرب كلمة المدينة، وهو تفسير مطلق، عرفت به هذه الكلمة سواء في الجاهلية أم الإسلام، أما الجغرافيون الغربيون واللغويون منهم فقد فسروا المدينة بقولهم: هي مجموعة من البيوت المأهولة التي تتخللها الطرقات والشوارع[3].

والمدلول الذي وضعه الإسلاميون لتعريف المدينة هو: أنها البلد الذي يكون فيه منبر أي مسجد، وهذا التعليل ربّما يعود إلى تسمية "يثرب" بالمدينة من قبل الرسول ﷺ بعد الهجرة إليها، وقد عرفنا أن أول عمل قام به عند وصوله إلى المكان أنه أقام به مسجدا، وأضحت المدينة بعد ذلك المكان الذي تقام فيه الصلاة ويطبق فيه العدل، ويسوده الأمن والطمأنينة. وقد ورد لفظ "المدينة" في القرآن الكريم 14 مرة[4]، وتكرر ذكر المدينة في آيات وسور، مرادا بها مدينة معينة، فمثلا في (سورة التوبة/ الآية: 101) ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ ، المقصود بالمدينة هنا هي المدينة المنورة والله أعلم.

---

(1)-ابن منظور: المصدر السابق، مج2، ص438.

(2)-فايز ترحيني: المدينة معناها ونشأتها، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، ع27، س4، نوفمبر، 1982، ع27، س4.

(3)-الشيخ طه الولي: المدينة في الإسلام، مجلة الفكر العربي، المرجع السابق، ص112.

(4)-محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، خلف جامع الأزهر، القاهرة، (دت)، ص662.

وفي السورة نفسها، الآية: 120، قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ﴾، فالمدينة هنا أيضا المدينة المنورة. وكذلك في (سورة الأحزاب، الآية: 60): ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ﴾، فالمدينة هنا هي المدينة المنورة. وكذلك في سورة المنافقون الآية 8، يراد بها المدينة المنورة، وفي سورة الأعراف، الآية: 123، المراد بالمدينة قصبة مصر في عهد فرعون، والمتتبع لهذه اللفظة في باقي الآيات والسور[1]، يلاحظ أن تكرارها بنفس الصيغة اللفظية لا يعني أن معناها قد تكرر، بل إن دلالتها الجغرافية والإقليمية قد اختلفت من سوره إلى أخرى، ومن آية إلى آية، طبقا لما يقتضيه سياق النص القرآني، وهي في كل الأحوال لم تخرج عن المعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة أي: البلدة (أو البلد) العظيمة التي تجمع المنازل والأسواق...

ويستنتج من الاستعمالات اللغوية والدينية للفظ (المدينة) أنها عمران يبنى في أرض حصينة يدير أمرها "ديّان" أي حاكم يمثل العدالة والسلطان، وهذا يؤكد أن نشأتها مرتبطة بالضرورة بالناحية الاجتماعية، إذ إن الإنسان اجتماعي الطبع، أي لا بد له من الاجتماع بغيره حتى يحصل على الهيئة الاجتماعية التي يتوقف عليها المطعم والملبس، ثم اتخذ الأسوار والخنادق فحدثت المدن والأمصار.

أما الجغرافيون فعندما حاولوا تعريف المدينة، وضعوا لذلك خمسة أسس هي: التعريف الإحصائي والتعريف الإداري والتاريخي، واللاندسكيبي والوظيفي، وكلها تعريفات شكلية لا موضوعية، وتوصلوا إلى أنه لا توجد المدينة المطلقة المثالية إلا في الافتراض العلمي[2].

---

(1)-ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص662. السور والآيات الآتية: يوسف/30، الحجر/67، الكهف/19، 82. النمل/48. القصص/15، 18، 20. يس/20.

(2)-جمال حمدان: جغرافية المدن، ط2، عالم الكتب، القاهرة، (دت)، ص5-14.

لكن يمكن تطبيق هذه التعريفات على المدينة العربية، حتى وإن ظل هناك اختلاف بين المدينة العربية والمدينة الغربية، وذلك الاختلاف يحجب الموقف الشعري الذي يحسه الشاعر تجاه مدينته، وخاصة إذا كانت هذه المدينة قرطبة أو إشبيلية أو غرناطة وكل مدن الأندلس، لأن هذا الشعر يعبر أساسا عن أسلوب الحياة في المدينة.

وما يمكن أن نخلص إليه، هو أن المدينة سجل حافل لحضارة الإنسان، وصورة لتفاعله مع الطبيعة، ومع أخيه الإنسان بُنيت في موقع محصن من الأرض الخصبة أو القريبة من السهل أو النهر، ثم حصنت بسور يرد عنها خطر العدو، ويسكنها شعب يتميز بنوع عمله التجاري والصناعي، ويخضعون لقانون واحد، ويعيشون في ظل حاكم عادل، ومن ثمة فالمدينة لها نوى اجتماعية واقتصادية ودينية[1]. ولقد كان الإسلام دينا حضريا، والحضارة الإسلامية حضارة مدن، حيث ازدهرت النظم الإسلامية في عدد كبير من أمهات المدن التي لعبت دورا هاما خلال العصور التاريخية.

2-الوطن لغة: هو من مادة "وَطَنَ" الوطن المنزل تقيم به، وهو مَوْطِن الإنسان ومحله والجمع أوطان. وأوطن بالمكان ووطن به: أقام، وأوطنه اتخذه وطنا . وأوْطَنتُ الأرض وطّنتها توطينا واستوطنتها أي اتخذتها وطنا. وأوْطَن بالمكان وَطَن: أقام به، واتخذه محلاً ومسكنا[2].

إذن فالمدينة والوطن كلاهما بمعنى أقام بالمكان واستوطنه، وفي بحثنا هذا سنجد هذه المصطلحات "المدينة" وغالبا ما يذكر اسمها، والوطن أحيانا بمعنى المدينة وأحيانا الأندلس كلها، كما نجدهم يستخدمون لفظ: بلد وبلدة، بمعنى المدينة، والمقصود

---

(1)-فايز ترحيني: المدينة معناها ونشأتها، المرجع السابق، ص30-31.

(2)-ابن منظور: لسان العرب، المصدر السابق، مج6، ص460.

بالمدينة والوطن في هذا البحث: هو المعنى الفني لها كما صورها الشعراء الأندلسيون، حيث كانت المدن بالنسبة إليهم مرايا للحياة الجديدة، وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية في تلك البلاد القاصية، وغالبا ما كان موقف الشاعر من تلك الحضارة القبول والتبني لا الرفض، وقد تحدد الوعي الشعري بالمدينة أساسا في الذكر والوصف من جهة، واستعادة التاريخ من جهة أخرى، وما يلاحظ على الشاعر الأندلسي هو «نظرته إلى العالم المادي، والمكان البارز الذي تحتله الطبيعة المحيطة به من فكره»[1]، وسيحاول البحث تتبع رؤية الشاعر للمظاهر المادية الخارجية للمدينة في الطبيعة والعمران؛ وصفا وحنينا ورثاء، مما يوضح شدة تعلقهم بمدنهم وحبهم لوطنهم.

والشعور بالانتماء إلى المكان والارتباط به معروف لدى الشعراء منذ القديم، فقد انتشرت في شعرهم ظاهرة الوقوف على الأطلال، وأشعار الحنين إلى الديار والأهل، مثلما عرفوا المدن وألفوها، وعاشوا حياتها فكتبوا عنها وتغنوا بها، وكانت المدن عندهم قرينة الوطن، والأرض والبلد.

ولعلّ انتشار هذا الأدب وكثرته وعلو مكانته بين المشاعر الإنسانية، هي التي جعلت أديبا كالجاحظ يؤلف فيه رسالة "الحنين إلى الأوطان"[2]، أورد فيها حكايات ونوادر تدل على أهمية هذا الشعور، وقد ساقها بأسلوبه العذب وعلق عليها بفكره الراجح، مبينا أن شعور الحنين إلى الوطن من المشاعر الإنسانية التي يتساوى فيها الناس جميعا؛ من ملوك وسوقة، وهنا يمكن أن ننوه بهذا الشعر الذي يعبر عن أسمى المشاعر، ويثري الفكر الإنساني في مجال الفن والفلسفة، والأدب والتاريخ، لأنه جامع لكل معاني الحياة نفسيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، بل إنه يمثل العمق التاريخي

---

(1)-بيربس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، المرجع السابق، ص106.

(2)-ينظر: الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: الحنين إلى الأوطان، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1982.

والامتداد الحضاري للذات الشاعرة، والتحامها بالمكان الذي انحدرت منه وألفته، و لم يتبلور الموقف من المدينة في تراثنا الشعري العربي على نحو ناضج وبين، إلاّ في العصر العباسي، وذلك عند اكتمال النموذج المجتمعي الحضاري الإسلامي، الذي تجلت ملامحه الراقية في المدن التاريخية مثل: بغداد والبصرة والكوفة، ودمشق، أما في الأندلس فقد كثرت المدن وازدهرت بالحضارة[1] والجمال، مما جعل الشعراء يكثرون من وصف المدن التي قضوا فيها زهرة شبابهم، أو عاشوا فيها أثناء تجوالهم بين المدن واتصالهم بالحكام لمدحهم، وطلب الحظوة لديهم، وتتيح لنا أشعارهم أن نتصور مدن الأندلس، ونرى بيوت الأمراء، وقصور الملوك والخلفاء، والمنيات، والمناظر الجميلة والمنتزهات العامة على شواطئ الأنهار والوديان المحفوفة بالأشجار، أيام عزها ومجدها، ثم حين دارت عليها الدوائر وكسرت شوكتها الهزائم والنكبات، فكان الشعر المرآة التي انعكست عليها حياة الأندلسيين ومشاعرهم ومواقفهم وهواجسهم[2].

وقد كان الوعي بالمدينة مرادفا للحضارة، والإحساس بالمكان قرينا للوجود، ومن ثمة كانت المدينة عند الشعراء الأندلسيين جزءا من ذواتهم وكيانهم الإنساني، فهي وطنهم، وبلادهم، ومدينتهم التي يحسون فيها بوجودهم، وسعادتهم، وينعمون فيها بالدفء والحنان والاطمئنان، فأحبوها وعشقوا جمالها، وتغنوا بسحرها، وإذا ابتعدوا عنها مجبرين أو مختارين أحسوا بالمعاناة والمرارة، فحنوا إليها حنين الوليد إلى أمه، وتشوقوا إليها شوق الأسير إلى حريته.

---

(1)-ينظر: ماريا خيسوس روبيرا مق: الأدب الأندلسي، ترجمة: أشرف علي دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص17-38. -هنري بيريس: كتاب الشعر والأندلسي، المرجع السابق، ص45-89.

(2)-يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات، ط1، دار الفكر العربي، بيروت2002، ص5

والعلاقة بين الشاعر والمدينة قديمة، وقد لبست لبوسا مختلفا بين عصر وآخر، وذهب الشعراء فيها مذاهب شتى وبخاصة في المقابلة بين البداوة والحضارة[1]، وفي التراث العربي، شواهد كثيرة على الفزع من الشكل المدني، كقضية ميسون الكلبية (ت80هـ) الشاعر البدوية التي تزوجها معاوية بن أبي سفيان ونقلها إلى حاضرة الشام، فثقلت عليها الغربة، وشدها الحنين والوجد إلى حياتها الأولى، فقالت:

لبيت تخفق الأرواح فيـــــه أحبّ إليّ من قصر منيـــــف
ولبس عباءة وتقرّ عيـــــني أحبّ إليّ من لبس الشفـــوف
وأكل كسيرة في ركن بيتي أحبّ إليّ من أكل الرغيـــف
فما أبغي سوى وطني بديلا فحسبي ذاك من وطن شريف[2]

لا شك أن المفاضلة في هذه الأبيات قائمة على أسباب نفسية، إذ القصر الفخم ليس هو المزعج، وإنما الحياة فيه وما يحيطه بها من ظروف اجتماعية وسياسية وأخلاقية، فالشاعرة ترى أنها في بيتها المتواضع كانت تحس بالراحة والطمأنينة وسط عائلة متآزرة متماسكة، وهناك في القصر فقدت تلك الراحة النفسية حتى مع زوجها، والسبب القوي في تلك المفاضلة هو حبها لموطنها الذي ولدت فيه وترعرعت بين أحضانه، فغربتها مزدوجة، غربة مكانية وغربة زمانية.

ولكن قد يكون الإنسان في موطنه، وبين أهله، لكنه يحس بالغربة الزمانية، مثل ما حدث مع الشنفري -في العصر الجاهلي-، حيث أحس بالظلم والإجحاف في مجتمعه

(1)-خليل الموسى: الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، مطبعة الجمهورية، دمشق1991 ص28
(2)-مختار علي أبو غالي: المدينة في الشعر العربي المعاصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص8-9.

البشري الذي أضاع القيم الإنسانية: فراح الشاعر ينشد تلك القيم في مجتمع آخر، وفضل العيش مع الحيوانات، على الحياة بين قومه فقال:

أقيموا بني أمي صدور مطيّكم فإنّي إلى قوم سِواكُمْ لأمْيلُ
وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها لمن خاف القلى متعزَّلُ
لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ سَرى راغبا أو رَاهبا وهو يعقل
ولي دُونكُم أهلُونَ سيدٌ عَمَلّسٌ وارقطُ زُهْلُولٌ وعرفاء حيألُ[1]

إلاّ أن العلاقة بين شعراء الأندلس ومدنهم لم تكن علاقة تنافر أو تضاد، و لم تظهر فيها ثنائية القرية والمدينة، مثلما هو الحال عند شعراء العصر الحديث، كالسياب ونزار قباني وخليل حاوي وغيرهم، لأن الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مختلفة، فإذا تحولت المدينة عندهم إلى مدينة زيف وقهر للإنسان واستغلاله، فإن للمدينة في الشعر الأندلسي وجه مادي جميل، فهي عالم فسيح ذات أبنية فخمة وقصور ومساجد..[2]، وقد قدم لنا الشعر معلومات كافية عن القصور والمنيات والمتنزهات والتي يمكن في ضوئها دراسة أية مدينة في الأندلس[3]، دراسة وصفية شافية كافية تشبع رغبة الباحث وتروي ظمأه لمعرفة حضارة آبائه وأجداده في الفردوس المفقود.

عوامل عناية شعراء الأندلس بالمدينة:

إن المدينة حقيقة قديمة جدا، معاصرة لبدء الحضارة الإنسانية، فهي المحيط الحضري، وبيت المجتمع، وتلاقي قوى، وتجمع ناس، وما الهندسة المعمارية والبناء إلاّ

(1)-الشنفري: الديوان، تحقيق: طلال حرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1996، ص55.
(2)-خليل الموسى: الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص36.
(3)-ينظر: زكي : مدن الفن في بلاد الأندلس، مجلة الهلال، مج43، ع1، ديسمبر 1934، ص132.

شكلا من أشكال محبة الناس، ومن ثمة فالمدينة لم تكن غائبة عن الشعر، فقد كانت روما وقرطاجنة وبعض مدن الشرق والأندلس مدن شكلت إبداعا حضاريا، وأصبحت تلك المدن مرايا للحياة الجديدة، ولتاريخ الحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة مدنية قبل كل شيء[1]، وأفرزت تلك الحضارة لدى العربي ردّ فعل مزدوج، وتحدد الموقف الشعري من المدينة في ثنائية التبني والقبول، والرفض والقطيعة من ناحية أخرى، وإن كان هذا الموقف يصدق كثيرا على المشرق، فإننا قلما نعثر على موقف الرفض والقطيعة في شعر المدينة الأندلسي لأن الشاعر الأندلسي معروف بعشق بلده وافتتانه بها، لذلك فمدينته دائما مبرأة من كل الذنوب والعيوب وما لقيته في تاريخها من مظالم وفواجع ونكبات، فإنه من فعل الآخرين بها، فهي لم تكن سوى الضحية المنكوبة، إنها غالبا ما تكون فاضلة، وقلما نجد بعض الشعراء من ينظر إلى المدينة نظرة رفض، وبخاصة عند أولئك الذين لم يحتملوا رؤية مدنهم تسقط في يد العدو، فصوروها بامرأة غادرة تأنس للغالب وتستكين له، فمثلا الشاعر ابن عميزة المخزومي عندما سقطت مدينته (بلنسية) بيد أعدائه من الصليبيين، فتخيلها امرأة خائنة، لانت للأعداء واسترخت، بينما تشرد أهلها الشرعيين، لذلك راح يدعو عليها بالخراب قائلا:

ألا سقت غرّ الغوادي منازلا ... طعمنا جناها ارتعينا جنابهـــا

وما لي استسقي الغمام لتربة ... أغضّت لحيّات الصليب لصابهـــا[2]

وشردت التوحيد تشريد ساخر ... به وعلى التثليث أرخت حجابها

وددنا وأبصرنا لها الشرك عامرا ... لو أنّا رأينا قبل ذاك خرابهـــا[1]

---

(1)-ليفي بورفنسال: سلسلة محاضرات عامة في أدب الأندلس وتاريخها، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1951، ص95.

(2)-لصابها: اللّصب بالكسر، الشّعب الصغير في الجبل، أو كل مضيق في الجبل.

كما ظهر لون من الشعر في ذم بعض فئات المجتمع، والثورة عليهم، كقول السميسر[2] في نقد حكام عصره والدعوة إلى الثورة عليهم:

ناد الملوك وقل لهم ماذا الذي أحدثتم
أسلمتم الإسلام في أسْرِ العدَا وقعدتم
وجب القيام عليكم إذ بالنصارى قمتُمُ
لا تنكروا شقّ العصا فعصا النبيّ شققتم[3]

كما أقبل ابن خفاجة وشعراء عصره على ذم الفقهاء، لأنهم -حسب رأيهم- يجرون إليهم الدنيا ويستترون وراء المظهر الديني، ومما قاله ابن خفاجة:

درسوا العلومَ ليملكوا بجدالهم فيها صدورَ مراتبٍ ومجالـــس
وتزهّدوا حتى أصابوا فرصةً في أخذ مال مساجدٍ وكنائس[4]

ويظل هذا الشعر يمثل تيارا دافقا موصولا بحب الأندلس، والشاعر الصب تفضحه كلماته وتشي بجوهر انتمائه العربي الأصيل[1]، وأقل ما يقال هنا: هو أن الشاعر

---

(1)-الروض المعطار، ص351، نقلا عن: يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدي النكبات، المرجع السابق، ص20.

(2)-السميسر: شاعر من شعراء القرن الخامس الهجري، هو خلف بن فرج الإلبيري أبو القاسم، والمعروف بالسميسر، أصله من إلبيرة وسكن غرناطة مدة اتصل خلالها بصاحبها باديس بن حبوس، كان شاعرا مطبوعا، واشتهر بالهجاء، للاستزادة. ينظر: الذخيرة، ق1، مج2، ص882. ابن دحية: المطرب من أشعار أهل المغرب، ص93. المقري: نفح الطيب، مج4، ص

(3)-ابن بسام علي أبي الحسن الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ق1، مج2، 1981، ص885.

(4)-ابن خفاجة: الديوان، تحقيق: سيد غازي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2، (دت)، ص366.

الأندلسي سار في فكره على طرق ضمنت له التفكير في الذات الأندلسية، وبعد أن تكونت تلك الذات أخذت تتحرك في مسارات عديدة، سعت خلالها للمباهاة والتعبير عن المكان والناس والفكر، وقد تضافرت عدة عوامل في تشكيل الوعي الفني بالمدينة ومن أهمها:

1-**العامل الاجتماعي**: إن الأدب هو الإنسان، ومن أبرز سمات الإنسان كونه اجتماعي بطبعه، يتأثر ويؤثر فيما حوله، ومن هنا تبرز رغبة الشاعر الملحة في أن ينقل أغلى ما عنده من: أفكار، وتجارب وجدانية ونفسية إلى من حوله من أفراد مجتمعه، وقد كان الشعر –ولا يزال– وسيلة تعبيرية بالغة التأثير، والكلمة الشعرية أمضى من حد السيف، وأشد وقعا على النفس من وقع السهام، ومهما كان الشاعر ذاتيا، يتعمق وجدانه ومشاعره الخاصة، فإنه يظل فردا من أفراد المجتمع، وهو حين يبدع فإنما يبدع بصفته واحدا من الناس، وإن امتاز من بينهم بعمق الشعور والإحساس، والقدرة على التعبير عن ذلك ببيان وبلاغة، ومن ثمة فهو المرآة التي تعكس صورة المجتمع بكل قيمه، وأحلامه وآماله وآلامه، وتقاليده وعاداته وما إلى ذلك من القضايا والأمور، ومن هنا تبرز أهمية اللغة الشعرية في التعبير عن الحياة، كما يدركها الإنسان المبدع، بل الشعر هو اللغة الأصيلة للحقيقة الإنسانية، وبه تتم معرفة العصور والأمم والحضارات، لأنه التعبير الخالص عن المجتمع والشعب الذي ابتدعه[2].

---

(1)-ينظر: صلاح فضل: تحولات الشعرية العربية، مكتبة الأسرة، 2002، ص140.

(2)-ينظر: حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992، ص15 وما بعدها.

لقد كان المجتمع الأندلسي يتألف من عناصر مختلفة الأجناس والأهواء والديانة، فمن عرب وبربر، إلى صقالبة وإسبان مسيحيين ومسلمين ويهود[1].

فأما العرب فقد دخلوها فاتحين بمساعدة البربر، واختلطوا بالسكان الأصليين عن طريق الزواج والمصاهرة، مما أدى إلى ظهور جيل جديد عرف بالمولدين.

وأما الأسر الإسبانية؛ فمنها من اعتنق الإسلام، ومنها من ظل على نصرانيته، كما شكل الصقالبة طبقة اجتماعية عظيمة لعبت دورا هاما في الحياة السياسية والاجتماعية في مدينة قرطبة وبخاصة في منتصف القرن الرابع الهجري، حيث كان من هذه الفئة الحراس والجند، واستطاع بعضهم أن يتحرر من العبودية ويشغل مكانا لائقا ومنصبا عاليا في الحياة الاجتماعية والسياسية، وكان منهم أصحاب الأراضي والضياع، وتهذبت طباعهم فكان منهم الشعراء والأدباء والمؤلفين، وأبرز كتابهم أبو عامر أحمد بن غرسية[2].

كما ضمت قرطبة عددا من اليهود، الذين كانوا يمتهنون تجارة العبيد وبيع أدوات الزينة، وتقلد بعضهم المناصب العالية في الدولة، وأمعنوا في التكبر والوقاحة، وشاركوا في المؤامرات الدنيئة ضد الكيان الأموي، ومنهم الكاتب، الوزير إسماعيل بن النغرلة وابنه يوسف، اللذان استطاعا في عهد الطوائف أن يحظيا بثقة حبوس بن ماكس بن زيري ملك غرناطة فقلدهما الوزارة.

---

(1)-أحمد شلبي: موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، ط7، مكتبة النهضة المصرية، ج4، 1984، ص67-70.

(2)-هو من نصاري البشكنس من الشمال الغربي الإسباني، سبي وهو صغير، وتعهده صاحب دانية بالتربية والتعليم. ونشأه على الإسلام، والعربية، حتى بذ أهل زمانه في الفصاحة والبلاغة، وأشهر ما كتبه: رسالة حاول أن يعلي فيها من شأن قومه ويغض من قيمة العرب.

ورغم هذا الاختلاف بين الأجناس والأهواء، فإن ثمة صفة مشتركة ظلت تجمع هذه العناصر ببعضها، وتميزها عن غيرها، كيف لا والرجل الأندلسي معروف بأناقته، وحسن هندامه، ونظافته، وحبه للهو والموسيقى والغناء[1]، الذي ازدهر بعد مجيء زرياب من المشرق، حاملا معه فنه وظرفه وأدبه، وتقاليده في الملبس والمأكل والمشرب، فازدهر الأدب وشاع الغناء والطرب حتى ساءت الأخلاق، وأفسدت الراحة النفوس، وهان عليها قبول الصدمات والذل، وظهر فيهم الشعور بالأثرة وحب النفس، وبخاصة في عهد ملوك الطوائف الذين راحوا يستنجدون بأعدائهم ويستعدونهم على إخوانهم العرب بسبب الطمع والجشع الذي هيمن على نفوسهم، فسلكوا أسوء الطرق لإرضاء طموحهم في توسيع ممالكهم، ولا شك أن زواجهم بالأجنبيات وميلهم إلى الترف، وانغماسهم في اللهو كانوا من العوامل الهدامة التي أضعفت فيهم روح الإسلام، وفطرتهم على الخنوع، وعلى الرغم من ذلك يظل الأندلسي متميزا بحسن التدبير، محبا للعلوم والفنون والأدب، كما ألهمته تلك الأرض الطيبة الكريمة صفة الحب؛ فأحب دينه بعمق وتعصب له، وأحب بلاده وعشقها، وارتبط بها قلبا وقالبا حتى نسب إليها[2]، فلقب هذا بالباجي وذاك بالقرطبي وذلك بالإشبيلي وهكذا...

ومهما يكن من أمر اختلاف العناصر البشرية، والقوى الاجتماعية التي كونت الجماعة الأندلسية، فقد أتيح لها —بفضل سماحة الإسلام— فرص التفاعل من مركز واحد لتمتزج وتنصهر، وتصل على مر التاريخ إلى ما يشبه الوحدة القومية التي تناضل بوعي وإصرار لبناء كيان مستقل له ملامحه وسماته، وبخاصة بعد أن صارت الأندلسية

---

(1)-أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، مج1، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، 1949، ص223.

(2)-المصدر السابق، ص217.

عدسة الرؤية لأعماق الحياة وأبعادها، تلك الأندلسية التي قامت باسمها حضارة راقية ساهمت في إثراء الحضارة الإنسانية[1].

هذا وإذا ابتسم الحظ لفئات من المجتمع كالفقهاء والقضاة، وأهل الأدب، فإن سائر الفئات الشعبية الأخرى، كالتجار والصناع والزراع، كان لهم من القوة والسطوة ووفرة العدد ما يقربهم أيضا من الخلفاء والأمراء، ويكسبون ودهم ورضاءهم، لذا من الصعب العثور على تقسيم طبقي بين فئات المجتمع الأندلسي. ولنتساءل هل يستطيع الشعر أن يضعنا أمام الحدود الفاصلة لمجتمع الأندلس؟

إن ما بين أيدينا من الآثار الشعرية لا نستطيع من خلالها الاستدلال على شخصية صاحبها إلاّ في القليل منه، فابن زيدون مثلا لم يكن قصاصا ولا مفسرا حين قال:

رأيناك في أعلى المصلّى كأنّما تطلّع من محراب داودَ، يوسفُ[2]

كما أنّه كان يعاقر الخمرة، في الوقت الذي مدح فيه ابن جهور بقوله:

أباحَ حمى الخمر الخبيثة حائطا حمى الدين من أنْ يستباح له حدُّ[3]

لذا نقول: إنه لا يمكننا استشفاف التباين الطبقي من خلال الشعر إلا إذا نظرنا إليه بمجموعة كوحدة تعبر عن أحوال المجتمع الأندلسي، الذي عرف أفراده بالمغامرة والإقدام، حتى حفل الأدب الأندلسي بشعر المغامرة والطموح.

---

(1)-ينظر: حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1992، ص60 وما بعدها.

(2)-ابن زيدون: الديوان، تحقيق: كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، 1984، ص108.

(3)-ابن زيدون: الديوان، المصدر السابق، ص212.

ومما أنشد في ذلك، قصيدة لابن عبد ربه، يمدح فيها الأمير عبد الله ويهنئه بنصره على ابن حفصون، مشيرا إلى أهمية الانتصار في هذه المعركة، وإلى بلاء المسلمين وشجاعتهم في استعمال السيوف البتارة، إذ قال:

هو الفتح منظوما على إثره الفتــحُ ... وما فيهما عهد ولا فيهما صلحُ
سوى أنّ صفحا كان من بعد قدرة ... وأحسنُ مقرون إلى قدرة صفحُ
سلِ السيفَ والرمح الرّديني عنهما ... فتسمعَ ما ينبي به السيف والرُمحُ[1]

ومما يؤثر عن الحكم الربضي[2] أنّه قال بعد أن أخمد ثورة أهل الربض التي كادت أن تؤدي بدولته لولا شجاعته وحنكته السياسية:

رأيْتُ صُدُوعَ الأرض بالسيف راقعا ... وقَدْما لأمت الشَّعْب مذكنت يافعا
فسائل ثُغُوري هل بها اليوم ثغْــرةٌ ... أُبادرُها مستَنْضي السيّف دَارِعَــا
حميتُ ذِماري فاستبحتُ ذمارهُــم ... ومن لا يُحامي ظلّ خزيانَ ضارعَا[3]

لقد كان في طغيان الطموح الشخصي بلاء الأندلس، حيث اضطربت شؤون المجتمع، وتفككت الروابط الاجتماعية والسياسية بين مدنه بقيام الطامحين من ملوك الطوائف، وبدأ تغير الدول، وأصبح المتأمل من الشعراء والمفكرين في شؤونها مضطرا

---

(1)-محمد التونجي: ديوان ابن عبد ربه الأندلسي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1993م، ص62-63.

(2)-الحكم الربضي: هو أبو العاص الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل، ثالث سلاطين بني أمية في الأندلس، ولد سنة 154هـ، وتولى الحكم ما بين (180-206هـ)، يشبه بالخليفة المنصور العباسي في شدة بأسه وحزمه، وقوة عزيمته وحسن تدبيره، وكان من المجاهرين بالمعاصي السفاحين للدماء.

(3)-ابن سعيد علي: المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، القاهرة، (دت)، ص44-45.

إلى التسليم والإذعان أو الثورة على الملوك المتقاعسين، فظهر لون من الشعر يعرف بالهجاء والنقد الاجتماعي[1]، ورغم التفكك السياسي والفساد الاجتماعي، فإن الأدب والشعر وجد مجالا واسعا حيث كثرت الإمارات والدويلات، وازدادت قصور الملوك والأمراء والأسر الحاكمة، وتنافس الملوك فيما بينهم في استجلاب الشعراء والعناية بالأدب والأدباء، وهنا لا يمكننا الفصل بين الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنه كما كثرت القصور ومجالس اللهو التي أغرت الشعراء بالوصف والغناء، بدا مظهر الفساد والضعف السياسي في سقوط بعد المدن الأندلسية في يد العدو الصليبي، مما دفع الشعراء إلى رثائها وبكائها، وربما لجأ إلى الاستنفار أو التضرع من أجل حمايتها وتخليصها من يد العدو، ويعكس لنا ذلك الشعر صورة المدينة المهزومة المكلومة، المعتدى عليها، المستلبة حضاريا استلابا يستهدف تغيير هويتها العربية الإسلامية، نختزل ذلك في هذه الصرخة الغاضبة التي أطلقها ابن الآبار[2] حينما رأى المدن الأندلسية تسقط الواحدة بعد الأخرى في يد العدو:

---

(1)-ينظر: إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، ط6، دار الثقافة، بيروت، 1981، ص139 وما بعدها.

(2)-ابن الأبار: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله ... القضاعي البلنسي، اشتهر بابن الأبار وهو لقب أصيل عرف به أحداده، ولد في بلنسية سنة 595هـ في بيت علم وجاه، كانت حياته العلمية حافلة وجليلة (مؤرخ وأديب وشاعر) لكنه ابتلي بالطموح السياسي ومشاكل الحكم، وشهد سقوط بلنسية ووقع وثيقة الهزيمة نيابة عن الأمير زيان عام 636هـ، وفي آخر هذه السنة قرر الهجرة إلى المغرب والإقامة في تونس، ومر ببجاية وأقام بها مدة، وكانت نهايته مؤلمة، إذ تعرض للنفي والقتل وأحرقت جثته وكتبه سنة 658هـ.

مدائنٌ حلّها الإشراك مبتسما جذلان وارتحل الإيمان مبتئسـ ـا

يا للمساجد عادت للعدا بيعًا وللنداء غدا أثناءها جرسـ ـا

وصيّرها العوادي العابثات بها يستوحش الطرف منها ضعف ما أنسا[1]

وهكذا كان أفراد المجتمع الأندلسي مغامرين مقدامين، يربطهم التاريخ بعراقة المشرق، ويفتح عيونهم على طبيعة الغرب ومجاهله، إلاّ أنّه حيث يوجد الطموح، توجد المكائد والمؤمرات، وبخاصة عند الطامحين من الشعراء والوزراء، فالطريق الذي سلكه ابن زيدون[2]، إلى الوزارة والحب أضحى مثالا، احتذى به كثير من النابهين، على اختلاف في بعض التفاصيل، حيث شاءت الأقدار أن تضع ابن عبدوس في طريق ابن زيدون، ويسجن هذا الأخير بسبب الدسائس والمؤامرات التي حيكت له من قبل غريمه ابن عبدوس، ومن غياهب السجن راح الشاعر يرسل قصائده البديعة يستعطف فيها ابن جهور، ولكن دون جدوى، ففر من السجن وظل مختبئا في ضواحي قرطبة يتضرع إلى أبي جهور راجيا أن يغفر له، حتى عفا عنه أخيرا، ثم رحل إلى إشبيلية واتصل بابن عباد، فقلده الوزارة، وحظي لدى المعتضد بمكانة رفيعة، كما وزر للمعتمد بن عباد، الذي كان شاعرا ويقدر الشعراء، فبلغ ابن زيدون عنده المنزلة الرفيعة وعلى الرغم من ذلك فإنّه ظل يلتفت إلى قرطبة ويحن إليها وإلى أحبته هناك، فنظم شعرا رقيقا في الحنين إلى مدينة قرطبة، مسقط رأسه ومرتع أمانيه وأحلامه، وموطن أحبته.

---

(1)–ابن الأبار: الديوان، تحقيق: عبد السلام الهراس، ط2، الدار التونسية للنشر، 1986، ص396.

(2)–ابن زيدون: أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، ولد في قرطبة سنة 394هـ، كان كاتبا وشاعرا، لقب ببحتري الغرب لعذوبة شعره وحسن ديباجته وسموحيا له. وصنفه ابن سعيد في كتابه "المقتطف من أزاهر الطرف، تحقيق: سيد حنفي حسنين" من كتاب الأندلس المترسلين في أسلوب القدماء في الطبقة الثالثة، ووافته المنية بإشبيلية عام 463هـ.

كما ابتلى ابن حزم بالاعتقال والتشريد هو وأبوه حينما ألما في عهد المنصور بن أبي عامر بالولاء للأمويين، وقد أخبرنا ابن حزم نفسه عن ذلك في كتابه طوق الحمامة حيث قال: «ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والترقيب والإغرام الفادح والاستتار، وأرزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا...»[1].

وهناك من الشعراء من نزع منزعا ملحميا بطوليا، وبخاصة في شعر الاستصراخ والاستغاثة، حيث يجنح الشاعر فيصور معركة فاصلة يتخليها بين أبناء وطنه وبين الأعداء، ويمتطي جناح خياله، ويجعل بطله المنشود قائدا مغوارا، يحمل لواء المعركة المزعومة ويلبسه أسمى صفات البطولة، ويمضي في وصف المعركة، حتى يبلغ من الحماسة مبلغا عظيما، فيصور السيوف والرماح، وهي تحصد الرؤوس حصدا، ثم تلقى بها أرضا، حتى امتلأت أرض المعركة بأجساد الأعداء، وقد تتسع رؤية الشاعر فيصور في إسهاب عجيب المعركة الأزلية بين الحياة والموت، ويتخلل ذلك الوصف الإشادة بالبطل المنشود، فيعدد مآثره البطولية، ومن هذا المنطلق جاءت رؤية ابن حمديس[2]، حينما رأى بلاده تأخذ من قبل النورمانديين، فراح يحث ابناء وطنه على القتال [1] من أجل إنقاذه، فقال:

---

(1)-ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة الألاف، تحقيق: فاروق سعد، مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص251.

(2)-ابن حمديس: هو عبد الجبار بن أبي بكر محمد بن حمديس الأزدي، الصقلي، ولد في سرقوسة سنة 447هـ. وغادرها عندما استولى النورمانديون على معظم مدن الجزيرة سنة 471هـ، رحل إلى تونس، لكنه ما لبث أن عاد إلى الأندلس ليطوف بين ملوكها، واستقر أخيرا في بلاط المعتمد بن عباد بإشبيلية عام 477هـ، وحظي بمكانة مرموقة وعندما أسر المعتمد ونقل إلى أغمات، انتقل الشاعر إلى المغرب، واستقر به المطاف في بجاية الناصرية، واتصل بملكها ابن علناس ومدحه، وظل

ولله منكم كل ماضٍ كعضبـــة يسيل إلى الهيجاء متقد العـــزم
يحدث بالإقدام نفسا كأنمـــا يطير إلى الحرب اشتياقا عن السلم
ثبوت إذا ما أقبل الموت فاغـرا يردد في الأسماع جرجرة القـــرم
له عين ضرغام هصور فقلبه بتصريف فعل الجهل منه على علم[2]

كما حظيت المرأة في المجتمع الأندلسي بحرية كبيرة، فشاركت في مجال العلم والأدب، وكان لها حظ فيهما، وهي ميزة فاقت بها الأندلس غيرها من الأصقاع الإسلامية آنذاك، وقد ذكر المقري عددا من الشاعرات الأندلسيات المجيدات، نذكر منهن: الشاعرة الأميرة ولادة بنت المستكفي، ومهجة[3] بنت التياني القرطبي، وأم الكرم[4] بنت المعتصم بن صمادح صاحب المرية، ومعظمهن شاعرات ماجنات.

كما كان من بين النساء نساء معلمات ومؤدبات،وقد تخرج ابن حزم على أيدي بعضهن[5]. ورغم انتشار اللهو ومجالسه الحافلة بالجواري والقيان، فإنّ القيم الأخلاقية والدينية التي توطدت في النفوس، ظلت قائمة في هذا المجتمع، وقد حافظت على بقاء

هناك إلى أن وافته المنية عام 529هـ. من آثاره: ديوان شعر يضم معظم الأغراض الشعرية التقليدية.

(1)-ينظر: عبد الحميد شيحة: الوطن في الشعر العربي الأندلسي -دراسة فنية-، ط1، مكتب الآداب، القاهرة، 1997، ص108 وما بعدها.

(2)-ابن حمديس: الديوان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، 1960، ص417.

(3)-مهجة بنت التياني القرطبية: كان والدها بيبع التين، شاعرة عرفت بالجمال، ترجم لها المقري في النفح، مج633/2. وابن سعيد في المغرب، مج143/1.

(4)-أم الكرم (أم الكرام) هي شاعرة معروفة بالنبهامة والذكاء، نظمت الموشحات أيضا، ينظر: المغرب لابن سعيد، مج202/2.

(5)-ابن حزم: طوق الحمامة، المصدر السابق، ص18.

الوجه الآخر للحياة، وهكذا نرى الشاعر الأندلسي مرتبطا بمدنه وبلاده التي وفرت له كثيرا من المتع الحسية منها والمعنوية.

2-**العامل الحضاري والاقتصادي:** الأندلس قطر من أقطار البحر الأبيض المتوسط، كانت تتمتع بأنواع كثيرة من الثمار، والخضار، والفواكه المختلفة الألوان والأنواع من: تين وتفاح، وسفرجل، وحمضيات، وزيتون، هذا بالإضافة إلى ما كانت تزخر به من ثروات معدنية[1]، وكانت تلك الثروات والخيرات مجال مباهاة ومفاخرة عند الأندلسيين، قال ابن خفاجة واصفا إياها:

يا أهل أندلس لله درّكـــــم	ماء وظلّ وأنهار وأشجـــــار
ما جنّة الخلد إلاّ في دياركـــم	وهذه كنت لو خيّرت أختار
لا تتّقوا بعدها أن تدخلوا سقرا	فليس تدخل بعد الجنّة النّار[2]

وقد سلك أهل الأندلس في بناء حياتهم وإقامة حضارتهم السبيل الطبيعي، سبيل الرقي المادي المتمثل في الزراعة، والتجارة والصناعة، كما سلكوا سبيل التقدم الفكري، والثقافي القائم على دعائم ثابتة من المجد المادي والمعنوي، حتى كانت النكسة الأخيرة التي فقدوا فيها كل شيء بعد أن وجدوا كل شيء.

ومن هنا فقد ارتأينا أن نقف وقفة قصيرة عند مكونات هذه الحضارة لنرسم لها ظلا لا صغيرة، ونبرز بعض شواهدها، وكل ذلك تمهيدا للرحلة مع الشاعر الأندلسي في موكب حبه لمدينته وارتباطه بها مؤثرا ومتأثرا.

---

(1)-ينظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ط1، مطبعة السعادة، القاهرة، مج6، 1906،ص42.
المقري: نفح الطيب، مج1، ص140.

(2)-ابن خفاجة: الديوان، المصدر السابق، ص364.

إن ازدياد الثراء في الأندلس يعود إلى كثرة مصادر الثروة والرخاء، ومن الواجب أن نقف عند أهم تلك المصادر، ونذكر منها:

1-الزراعة: لقد كانت الزراعة قوام الحياة وأساس العمران في الأندلس، وذلك يعود للموقع الجغرافي الممتاز الذي تقع فيه شبه الجزيرة، وهو المنطقة المعتدلة، حيث تكثر فيها المياه، مما يساعد على قيام زراعة ناجحة، وقد فطن المسلمون لأهمية الزراعة، فتزلوا في البقاع الخصبة، وعنوا بالزراعة عناية خاصة، وقد خلق الفتح الإسلامي في الأندلس إصلاحا زراعيا حقيقيا، بإزالته للنظام الإقطاعي الذي كان سائدا قبل الفتح، ذلك النظام الذي كان يعد الزراع رقيقا مرتبطين بالأرض، أوهم عمال أرض أقرب إلى الرقيق، ولما جاء الإسلام رفع عنهم الظلم، وأصبح الزراع يعملون أحرارا في الأرض أينما شاءوا، وتمتعوا بحقوقهم كاملة، وعاشوا في أمن ورفاهية[1]، وساعد ذلك على عمارة الأرض وازدهارها.

وقد فطن الوزير الأديب عبد المجيد بن عبدون (ت529هـ) لذلك ببصيرته الواعية فقال: «فالفلاحة هي العمران، ومنها العيش كله، والصلاح جله، وفي الحنطة تذهب النفوس والأموال، وبها تملك المدائن والرجال، وببطالتها تفسد الأحوال، وينحل كل نظام»[2].

والأندلس كما صورها أبناؤها: «...كريمة البقعة، بطيع الخلقة، طيبة التربة... منسجمة العيون الثرار، منفجرة بالأنهار الغزار... فواكهها تتصل طول الزمان فلا تكاد تعدم...»[3].

---

(1)-حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، ص67.

(2)-ثلاث رسائل أندلسية، ص5. نقلا عن: حسن أحمد النوش: المرجع نفسه، ص62.

(3)-المقري: نفح الطيب، مج1، ص140.

2-**الصناعة:** لم تكن الزراعة هي المصدر الوحيد للحضارة، بل كانت البلاد تزخر بألوان شتى من المعادن النفيسة والمواد الأولية التي تقوم عليها الصناعات، وكل ذلك شكل دعامة أساسية للاقتصاد الأندلسي، كما ساعد على تأسيس صناعات جديدة، إلى جانب دعم الصناعة التي كانت قائمة من قبل، ومنذ دخول المسلمين تلك البلاد، أفاء الله عليها من الخير الكثير، ولما زارها ابن حوقل أعجب بما شاهده فيها، من الزئبق، والحديد والرصاص، والأنواع الراقية من ملابس الصوف والحرير والديباج الفاخرة[1].

وتكثر معادنها: فلا تكاد مدينة تخلو منها، يقول المقري: «...وبناحية لورقة من عمل تدمير يكون حجر اللازورد الجيد، وقد يوجد في غيرها، وعلى مقربة من حصن لورقة من عمل قرطبة معدن البلور، ومعادن الشبوب والحديد والنحاس بالأندلس أكثر من أن تحصى»[2].

«وبكورة أشبونه المتصلة بشنترين معدن التبر»[3]. وقد اشتهرت المرية وهي مدينة ساحلية بتطريز الحرير، إلى جانب شهرتها بصناعة آلات الحديد والنحاس والزجاج، والحصى الملون العجيب، والرخام، كما اختصت بالبسط وبالحصر التي تبهج العين، ويشترك معها في صناعة الوشي، مدينة مالقة، واشتهرت مدن أخرى، كغرناطة ومرسية بكثير من المواد الثمينة والصناعة الرفيعة[4]، واشتهرت شاطبة بصناعة الورق الجيد الذي لا نظير له[5]، وهكذا فكل مدينة -تقريبا- اشتهرت بنوع خاص من

---

(1)-ينظر: ابن حوقل: كتاب صورة الأرض، القسم الأول، ط2، ليدن، 1938م، ص114.

(2)-المقري: نفح الطيب، المصدر السابق، ص143.

(3)-المصدر نفسه، ص152.

(4)-المصدر نفسه، ص187.

(5)-المصدر نفسه، ص183-184.

إن ازدياد الثراء في الأندلس يعود إلى كثرة مصادر الثروة والرخاء، ومن الواجب أن نقف عند أهم تلك المصادر، ونذكر منها:

1-**الزراعة**: لقد كانت الزراعة قوام الحياة وأساس العمران في الأندلس، وذلك يعود للموقع الجغرافي الممتاز الذي تقع فيه شبه الجزيرة، وهو المنطقة المعتدلة، حيث تكثر فيها المياه، مما يساعد على قيام زراعة ناجحة، وقد فطن المسلمون لأهمية الزراعة، فنزلوا في البقاع الخصبة، وعنوا بالزراعة عناية خاصة، وقد خلق الفتح الإسلامي في الأندلس إصلاحا زراعيا حقيقيا، بإزالته للنظام الإقطاعي الذي كان سائدا قبل الفتح، ذلك النظام الذي كان يعد الزراع رقيقا مرتبطين بالأرض، أوهم عمال أرض أقرب إلى الرقيق، ولما جاء الإسلام رفع عنهم الظلم، وأصبح الزراع يعملون أحرارا في الأرض أينما شاءوا، وتمتعوا بحقوقهم كاملة، وعاشوا في أمن ورفاهية[1]، وساعد ذلك على عمارة الأرض وازدهارها.

وقد فطن الوزير الأديب عبد المجيد بن عبدون (ت529هـ) لذلك ببصيرته الواعية فقال: «فالفلاحة هي العمران، ومنها العيش كله، والصلاح جله، وفي الحنطة تذهب النفوس والأموال، وبها تملك المدائن والرجال، وببطالتها تفسد الأحوال، وينحل كل نظام»[2].

والأندلس كما صورها أبناؤها: «...كريمة البقعة، بطبع الخلقة، طيبة التربة... منسجمة العيون الثرار، منفجرة بالأنهار الغزار... فواكهها تتصل طول الزمان فلا تكاد تعدم...»[3].

---

(1)-حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، ص67.

(2)-ثلاث رسائل أندلسية، ص5. نقلا عن: حسن أحمد النوش: المرجع نفسه، ص62.

(3)-المقري: نفح الطيب، مج1، ص140.

2-**الصناعة:** لم تكن الزراعة هي المصدر الوحيد للحضارة، بل كانت البلاد تزخر بألوان شتى من المعادن النفيسة والمواد الأولية التي تقوم عليها الصناعات، وكل ذلك شكل دعامة أساسية للاقتصاد الأندلسي، كما ساعد على تأسيس صناعات جديدة، إلى جانب دعم الصناعة التي كانت قائمة من قبل، ومنذ دخول المسلمين تلك البلاد، أفاء الله عليها من الخير الكثير، ولما زارها ابن حوقل أعجب بما شاهده فيها، من الزئبق، والحديد والرصاص، والأنواع الراقية من ملابس الصوف والحرير والديباج الفاخرة[1].

وتكثر معادنها: فلا تكاد مدينة تخلو منها، يقول المقري: «...وبناحية لورقة من عمل تدمير يكون حجر اللازورد الجيد، وقد يوجد في غيرها، وعلى مقربة من حصن لورقة من عمل قرطبة معدن البلور، ومعادن الشبوب والحديد والنحاس بالأندلس أكثر من أن تحصى»[2].

«وبكورة أشبونه المتصلة بشنترين معدن التبر»[3]. وقد اشتهرت المرية وهي مدينة ساحلية بتطريز الحرير، إلى جانب شهرتها بصناعة آلات الحديد والنحاس والزجاج، والحصى الملون العجيب، والرخام، كما اختصت بالبسط وبالحصر التي تبهج العين، ويشترك معها في صناعة الوشي، مدينة مالقة، واشتهرت مدن أخرى، كغرناطة ومرسية بكثير من المواد الثمينة والصناعة الرفيعة[4]، واشتهرت شاطبة بصناعة الورق الجيد الذي لا نظير له[5]، وهكذا فكل مدينة -تقريبا- اشتهرت بنوع خاص من

---

(1)-ينظر: ابن حوقل: كتاب صورة الأرض، القسم الأول، ط2، ليدن، 1938م، ص114.

(2)-المقري: نفح الطيب، المصدر السابق، ص143.

(3)-المصدر نفسه، ص152.

(4)-المصدر نفسه، ص187.

(5)-المصدر نفسه، ص183-184.

الصناعة وبرزت فيه، فمالقة مثلا؛ تخصصت في صناعة الشراب الحلال والحرام منه -إلى جانب خيرات أخرى- وعرفت إشبيلة بالزبيب، واشتهرت بصناعة الأدوات الفنية كالعود، والرباب، والقانون والبوق...وتكملها في هذا المجال أختها مدينة أُبدة، التي كانت تزخر بأصناف الملاهي والراقصات المشهورات، وحذق اللعب بالسيوف وغيرها[1].

كما اشتهرت بألوان البخور والعطور، والقرنفل والزعفران وغيره... وكل هبات الطبيعة هذه، كانت من مكونات الحضارة الأندلسية، التي انعكست آثارها على الشعر الأندلسي، وعلى أذواق الناس ونفوسهم، كما انعكست على حياتهم العملية.

3-التجارة: لقد لعبت التجارة -إلى جانب الصناعة والزراعة- دورا فعالا في إثراء المجتمع الأندلسي وبناء حضارته، وقد ساعد على ازدهارها ورواجها، المنتجات الزراعية الكثيرة، والصناعات الجيدة التي كانت تتبارى مع المعادن النفيسة، أضف إلى ذلك ما حبا به الله الأندلس من الشواطئ الكثيرة، ذات الثغور والموانئ العديدة، مما ساعد على نشاط التجارة داخليا وخارجيا، ولقد كانت الأساطيل الإسلامية تقلع من موانئ: إشبيلية، ومالقة، ودانية وبلنسية، ومرسية، وغرناطة، وسرقسطة، محملة بالزيوت والفخار والتين، والبسط والأسرة والحصر الجميلة، وآلات الحديد، والورق الفاخر، والمجوهرات، والقراء وغير ذلك من البضائع، حتى تبلغ الإسكندرية وبغداد، ودمشق وإفريقيا، والقسطنطينية وجنوب روسيا، وآسيا الوسطى، ومكة المكرمة، حيث كانت تجد رواجا[2].

---

(1)-ينظر: المقري: نفح الطيب، مج4، تحقيق: إحسان عباس، ص200-205، 223.

(2)-المقري: نفح الطيب، المصدر نفسه، مج4، ص198-205، مج1، ص157-187.

كما كانت تأتيهم سفنهم محملة بالتوابل، والطيب من المشرق، وكانوا يجلبون من البلاد الأخرى الذهب والفضة، والحجر الشفاف، وحجر اللازورد، وجلود السلاحف، وكل مواد الزينة المعروفة آنذاك.

وبالرغم مما كان لدى الأندلسيين من مواد التجارة والصناعة -وهي كثيرة- فإنهم لكثرة استهلاكهم لها، كانوا يضطرون لجلب بعض المواد من الخارج، كجلب المرمر والرخام من إيطاليا واليونان، وسفاقس وقرطاجنة[1].

واعتنوا في الداخل بإنشاء الأسواق الفسيحة، والحوانيت المتصلة في كل مدينة وقرية، وكانت تلك الأسواق عامرة بالمنتجات الزراعية والحيوانية والصناعية، سواء ما كان منها محليا أم مجلوبا من الخارج، وانتشرت المحلات في كل مكان لبيع الفواكه والجبن، وغير ذلك من أصناف الأطعمة[2].

ولقد ألفت الكتب لتوجيه المحتسبين، حتى يحسنوا مراقبة الأسواق، وإقامة الضوابط الضرورية لمنع الغش في كل صناعة، وكل سلعة معروضة في تلك الأسواق، وهذه المؤلفات تعبر عن مدى التقدم الحضاري والرقي الاجتماعي الذي بلغه المجتمع الأندلسي، بالإضافة إلى قيمتها العلمية والثقافية إذ أنها تساعد الباحث على تصور الحركة التجارية، وأوجه نشاطها في الأسواق الأندلسية، كما تعبر عن النفوذ العريض الذي بلغه التجار في المجتمع بين الخاصة والعامة.

إلا أن الشعر الأندلسي -حسب علمي- لم يعطنا صورة لمعالم المدن يومها، من حيث الأسواق والأبواب، لانشغالهم بالقصور والحدائق، والمساجد، التي فتنتهم بعظمة وجمال فنها المعماري، أضف إلى ذلك أنهم كانوا يدركون أن التغني بالقصور

---

(1)-ينظر: المقري: نفح الطيب، المصدر السابق، مج1، ص157-187.

(2)-المصدر نفسه، مج1، ص210.

وجمالها، هو مدح وإطراء لأصحابها الذين كثيرا ما كانوا يحظون لديهم بالمكانة المرموقة، والعطاء الجزيل، وبخاصة في عهد الطوائف، حيث كان التنافس على أشده بين الحكام، والسعي الحثيث في جذب أعظم الشعراء والأدباء والعلماء إلى مجالسهم، كما كان الشاعر الأندلسي مولعا بالخضرة والمياه والأشجار، لذلك تجده من الصعب أن يعشق مدينة أو يتغنى بها وهي خالية من ذلك الجمال الرباني أو الصناعي[1].

وهكذا سارت الزراعة والتجارة والصناعة جنبا إلى جنب، لتخلق الموارد الطائلة، ولتبني في نهاية الأمر مدينة عظيمة، وعمرانا هائلا، وحضارة مادية ومعنوية رائعة.

هذا، وقد كان دخل الدولة الإسلامية عظيما، يتألف من الضرائب والجزية، والخراج، وجباية الثمار، والضريبة المفروضة على الصناعة والتجارة، والمكوس المقررة على الموانئ، وغنائم الحروب، وقد أفاض المؤرخون في ذكر جبايات الأندلس مما يجعلنا نقف عند بعض تلك الأرقام وقوف الدهشة والذهول، وقد قدر بعضهم دخل الدولة الإسلامية في عهد الناصر بعشرين مليونا من الدنانير في السنة الواحدة[2].

وهذه الثروة الطائلة هي التي قامت عليها حضارة المسلمين ومدينتهم في الأندلس، وهي التي عملت –أيضا– على تكوين الشخصية الأندلسية المتميزة بإقبالها على الحياة –في معظم الأحيان– بتفاؤل وابتسام، فهذا الناصر –مثلا– بعد أن بنى مدينة الزهراء وجعلها آية في الجمال، كان همه في ذلك كله أن يشبع رغبته في الخلود وحسن الأحدوثة، لأن شعاره في تقدير فن العمارة هو قوله:

---

(1)–هنري بيريس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، المرجع السابق، ص141.

(2)–ينظر: المقري: نفح الطيب، المصدر السابق، مج1، ص355.

هم الملوك إذا أرادوا ذكرها ... من بعدهم فبألسن البنيـــان
أو ما ترى الهرمين قد بقياوكم ... مُلك محاه حوادث الأزمـــان
إنّ البناء إذا تعاظمَ شأنُـــه ... أضْحَى يدلُّ على عظيم الشان[1]

وكان قصر المؤنس من أعظم قصور الناصر، قرامده من الذهب والفضة، وفي وسط المجلس صهريج عظيم مملوء بالزئبق، وفي كل جانب من المجلس ثمانية أبواب قد انعقدت على حنايا العاج المرصع بالذهب وأنواع الجواهر، قامت على أسوار من الرخام الملون والبلور الصافي، وكان الناصر إذا أراد أن يفزّع أحدا من أهل مجلسه، أومأ إلى أحد صقالبته، ليحرك ذلك الزئبق، فيظهر في المجلس كلمعان البرق من النور، فيأخذ بمجامع القلوب، حتى يخيل لمن في المجلس أن المحل قد طارهم ما دام الزئبق يتحرك، ومثل هذا المجلس لم يتقدم لأحد بناؤه في الجاهلية والإسلام[2].

وإلى جانب المؤنس، تقوم قصور أخرى، ذات أسماء مبهجة، كالزاهر والمعشوق، والتاج، وقصر دمشق، وإلى جوار هذه القصور، تقوم قصور أخرى فخمة معدة لإسكان رجال الدولة؛ وتتخللها الجداول والمياه، والبساتين الزاهرة، ويصطف فيها الجند والخدم والعبيد، عليهم أفخر أنواع الحرير، ولهم سيوف مذهبة، ومرصعة المقابض بالجواهر والحجار الكريمة، وإلى جانب ذلك كان القصر يستكمل صورته الحضرية، برجال الدولة، ورجال العلم والأدب والشعراء والموسيقيين والراقصات والمغنيات ومن إليهم[3].

---

(1)-ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، القاهرة، ج1، (د.ت)، ص181-186.

(2)-للاستزادة ينظر: المقري: نفح الطيب، مج2، ص67-68.

(3)-حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية، المرجع السابق، ص88.

لكن القاضي منذر بن سعيد، رغم إعجابه بالناصر وعظمته، فإنّه استنكر عليه بذخه وإسرافه في الإنفاق على إنشاء مدينة الزهراء وقصورها الفخمة، حتى أنه دخل عليه يوما وهو مكب على الإشراف على البنيان فوعظه، مبينا له كراهة الإسراف في التفنن والبناء على ذلك الشكل، فلم يجد الناصر تبريرا لفعله سوى أنّه أنشد الأبيات السابقة، فرد عليه منذر بن سعيد بشعر فيه تزهيد وتنديد، وكأنّه تنبأ بزوال ذلك الملك، فقال:

يا باني الزهراء مستغرقا أوقاته فيها أما تمهـــل

لله ما أحسنها رونقـــا لو لم تكن زهرتها تذبل

فقال الناصر: لا تذبل إن شاء الله، فقال منذر: اللهم اشهد إني قد بثثت ما عندي[1]. وإلى جانب الزهراء بنى المنصور بن أبي[2] عامر الزاهرة، وحاول أن تكون أعظم فخامة من سابقتها، واتخذها دارا لملكه بعد أن استبد بالحكم وحجب عن الناس الخليفة الحقيقي هشام المؤيد[3].

ولا عجب بعدما بلغته الأندلس من الحضارة، أن يشتهر سكانها بالرقة، والظرف، وحدة الذكاء، وكرم الخلق، والذوق الرفيع في المأكل والملبس، وحتى انتقاء في

---

(1)–المقري: نفح الطيب، مج2، المصدر السابق، ص109.

(2)–المنصور بن أبي عامر: هو محمد بن أبي عامر المعافري، من الجزيرة الخضراء، جاء إلى قرطبة طالبا للعلم، لكن همته ارتقت به حتى بلغ سدة الوزارة، وبعد موت الحكم المستنصر وكان قد ولى ابنه هشاما الخلافة وهو صبي، استغل ابن أبي عامر تلك الوصاية على الصبي، واستبد بالحكم، وتلقب بالمنصور، وكان فعلا منصورا لأنه كان ذا همة في الجهاد، وغزواته نيف وخمسون غزوة لم يهزم أبدا، ومات في إحدى الغزوات سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة.

(3)–هشام المؤيد: هو ابن الحكم المستنصر بالله وولي عهده، وكانت ولايته صورية فقط، لأن المنصور حجبه عن الناس واستبدّ بالحكم.

الخيول، وأن تكون إليها الرحلة لإنشاد الشعر إذ كانت مركز الكرماء، ومعدن العلماء، فبث الشعراء ما لديهم من تعبير وتصوير لمحاسن تلك المشاهد الحضارية الباهرة، ولكن للأسف قد أخلفت الأيام ما كان يأمله الناصر في خلود مدينته العظيمة، إذ أتت عليها -وعلى غيرها من المدن- يد الدهر بالدمار والخراب، فانبرى الشعراء لرثائها وبكائها، ومما قاله السميسر في الزهراء:

وقفتُ بالزهراء مستعبرا ... ومُعتبرا أندبُ أشتـــــاتـــا
فقلت يا زهرا ألا فارجعي ... قالت: وهل يرجع من فاتا؟!
فلم أزل أبكي وأبكي بها ... هيهات يُغني الدمعُ هيهات[1]

كما كان مسجد قرطبة الجامع نموذجا لما يمكن أن تحدثه الوفرة والثراء من الحضارة والبذخ والعمران، وهو قد يتجاوز الزهراء وقصورها من حيث الجمال المعماري وفخامته، وقد بناه عبد الرحمن الداخل سنة 169هـ، ويقال إنه أنفق في إنشائه مبالغ مالية طائلة، قدرت بثمانين ألف دينار، وهذا الإنفاق السخي إلى جانب ما أنفق في تزيين سقوفه، حتى صار يلمع ببريق الذهب، وتتواتر الأخبار على أن الكثير من الأمراء الذين جاءوا بعد الداخل قد أضافوا إلى المسجد ما زاده جمالا وبهاء، فالناصر مثلا زاد في رقعة المسجد زيادة كبيرة ليتسع لمزيد من المصلين وبنى المئذنة العظيمة، وجعل في أعلى ذروته ثلاث رمانات تخطف الأبصار بلمعانها، اثنتان من ذهب، والثالثة فضة، وطوق كل رمانة فيها قنطار من الذهب[2]. وأضحى ذلك

---

(1)-المقري: نفح الطيب، مج2، المصدر السابق، ص68.

(2)-ينظر: حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص92 وما بعدها. مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة: لطفي عبد البديع، والسيد محمود عبد العزيز سالم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت)، ص23 وما بعدها.

المسجد موضع إعجاب، وإثارة لوجدان الشاعر، ويؤكد هذه الحقيقة قول ضحية بن محمد البلوي:

وأبرز في دين الإله ووجـــــه ثمانين ألفا من لجين وعسجد
فأنفقها في مسجد أسّه التقى ومنهجه دين النبي محمدِ

ترى الذهب الناريّ فوق سموكه يلوح كبرق العارض المتوقد[1]

وبالإضافة إلى ما يتخلل المسجد من زينة معمارية، وزخارف جميلة في النوافذ والأبواب والشرفات، فإنّه كان مكشوف الصحن، وكانت تقوم في الصحن منذ عبد الرحمن الداخل أشجار، وفي القرن الثالث عشر، أخذت تنمو أشجار نخيل باسقة في مقدمة الصحن الشمالية، وما إن يتخذ المرء طريقه خلال العقود إلى الجزء المسقوف، حتى يرى منظرا يشبه غابة من النخيل، مما يكسب البناء مظهرا معماريا توحي فيه الأعمدة والعقود التي يتلو بعضها بعضا بالطبيعة الحية تحت ظلال لون الشفق[2].

ولعلّ هذا خير دليل على عناية العرب المسلمين بالطبيعة قدر عنايتهم بالفن المعماري، وهذا ما جعل الشعراء والأدباء يغرمون بمدنهم التي كانت تزينها الطبيعة بمناظرها الخلابة إلى جانب ما أبدعته يد الإنسان.

هذا وظل مسجد قرطبة حيا في عهد الطوائف -إلى جانب المساجد الأخرى طبعا- مقترنا بمظاهر الاعتدال دون أن يفقد روح الاستمرارية، حيث ظهرت حركات تطورية احتفظت ببعض الكلاسكية مع الاستعداد للسير في طريق التجديد،

---

(1)-المقري: نفح الطيب، مج2، المصدر السابق، ص97. مع شيء من الاختلاف في رواية البيت الأول. فقيه، وانفق في دين الإله، والبيت الثاني وفيه: وتوزعها في مسجد.

(2)-مارينو: الفن الإسلامي في إسبانيا، المرجع السابق، ص29-30.

وولدت في عهد المرابطين عمارة كان لها صداها في المغرب وصقلية[1]، لكن السمة الغالبة في عهد الطوائف هي كثرة القصور، والتفنن في إبداعها، وذلك راجع إلى كثرة التنافس بين الملوك، أما في عهد المرابطين فقد شيدت مساجد كثيرة، نظرا لغلبة الطابع الديني في هذا العهد، وفي الموحدين عادت العناية ببناية القصور إلى سابق عهده، كما أنهم بنوا أعظم مسجد في إشبيلية والذي اشتهر بمنارته العظيمة.

وقد كسبت النظرية الجمالية ضخامة كبيرة في كل العصور -تقريبا- وشهد فيضا منها في الزخارف الدقيقة، المنسقة في القصور والحدائق والبرك، ويتميز فن العمارة الإسلامية في الأندلس بالجانب الإنساني، الذي ينحو نحو الطبيعة، ويتجلى ذلك في الأشكال الهندسية التي تزين القصور والمساجد، وقيامها على الزخارف والتوريقات، كما لو أريد بها التعبير عن أشكال لا عن أفكار[2].

وعرف الفن الإسلامي بتطوره في اتجاه صعودي، مكتسبا في بعض الأحيان قيما إنشائية، بإدخاله لعناصر جديدة تتلاءم مع ذاتيته وخصوصيته، وتحقق في الوقت ذاته التطور للجميع حتى فن القول، وخاصة الشعر الذي انبهر أصحابه بالفن المعماري، كما أعجبوا بالطبيعة. وانغمسوا في الوصف فأبدعوا أيما إبداع.

وفي عهد الموحدين مثل الفاتحون الجدد الثقافة الأندلسية خير تمثيل، وبعد أن انقسمت الإمبراطورية الإسلامية في عهدهم إلى دويلات مستقلة، اشتد الفن الإسلامي، وانتعش وتزود بأساليب جديدة بارعة في ظل بني نصر ملوك غرناطة... مما كان له صدى في بلاد المغرب العربي فيما بعد[3].

---

(1)-المرجع نفسه، ص14.

(2)-مارينو: الفن الإسلامي في إسبانيا، المرجع السابق ، ص13.

(3)-المرجع نفسه، ص15.

والأندلسي مفتون ببلده، وقد سحرته أرضها الطيبة الخصبة التي أنبتت الحضارة والعمران، وجعلت من سكانها عشاقا لها، يتغنون بخيراتها، ويحنون إليها، وأغلب شعرهم فيها صادر عن عواطف فياضة، وإحساسات رقيقة، تدل على أندلسيتهم بإخلاص ونقاء، ولنستمع لابن حزم الإمام الفقيه (ت 456 هـ) حيث يقول:

ويا بجوهر الصين سُحقًا فقد غبنتُ بياقوتةِ الأندلس[1].

وكيف لا يفتتن الأندلسي بمدينته الجميلة، وهو مجبول على حب الجمال والنظافة في الملبس والمسكن، حتى أضحت سمة النظافة من أبرز سمات الأندلسي المسلم، وكلفهم بالنظافة يفسر لنا عنايتهم الفائقة ببناء الحمامات العامة والخاصة، وإن كانت تشف لنا عن مظهر مضئ من الحياة الاجتماعية، إلا أنها تعبر أيضا عن الثراء والحضارة الراقية، حيث إنهم اهتموا بشأن الحمامات، وراعوا في تخطيطهم للمدن وجود عدد كبير منها، ويكفي أن نتذكر أن مدينة قرطبة وحدها كانت تضم أكثر من ستمائة حمام عام هذا إلى جانب الحمامات الخاصة[2].

ويرى هنري بيريس أن هذه الحمامات كانت معدة في المدن بالصورة نفسها التي تعد بها في العصر الحاضر؛ أي تتألف من حجرات للخلع والراحة، وأخرى للبخار، وثالثة ذات حرارة انتقالية، وقد اعتنى الشعراء بالقاعدة الأولى فوصفوها لنا بكثرة، كما شدهم التماثيل والزخارف الجميلة التي تمتع الروح والفكر[3].

---

(1)-ابن حزم الأندلسي: طرق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، (دت)، ص160.

(2)-حسن أحمد النوش:التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص203 وما بعدها.

(3)-ينظر: هنري بيريس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص300.

ويذكرون أنه من خلال آثار حمام الحمراء، يتضح أنه كان من أجمل الحمامات التي يمكن أن يتصورها العقل، فقد كان تحفة رائعة؛ ماء ساخن، وماء بارد، وهناك ما سورة تبعث عطر المسك[1].

ومن شغف الأندلسي بالنظافة والاستحمام، أنه كان من عادته المبادرة بإعداد حمامه الخاص بالطيب والبخور للضيف القادم، زيادة في الاحتفاء به، وقد سجل لنا الشعر هذه العادة الكريمة لأنها فعلا كانت مثيرة للأحاسيس النبيلة في نفس الشاعر، ومما يذكر أن المعتمد بن عباد قد احتفى بابن زيدون حين قدومه عليه، فأعد له حمامه الخاص بالقصر، وبعث إليه ببخور وطيب، فسجل ذلك ابن زيدون في شعر رائق إذ قال:

رضاكَ لنا، قبلَ الطّهور، مُطهّرُ ... وقُربُك من دون البخور معطّرُ
فلو عزّ حمّـــام لأدفأنـــا ذرىً[2] ... يفيضُ به ماء الندى المتفجـــر
ولو لم يكن طيبٌ لأغْنَت حفاوةٌ ... تُمسّكُ منها حالُنا وتُعَنْبـــــرُ
فلا فارق الدنيا سناء مقـــدّس ... بعيشك فيها أو ثناء مُحمّـــرُ
ودمت مُلقّى كلّ يوم صبيحـــةً ... يُغاديك فيها بالفتوح مُبشّـــرُ[3]

وبالإضافة إلى الأثر الاجتماعي للحمامات، حيث كانت مركزا اجتماعيا يلتقي فيه الناس من مختلف الطبقات، إنها كانت صورة للفن المعماري الإسلامي التي ازدانت بها الأندلس أيام عزها، ومن ثمة أضحت مجالا للوصف والتصوير، وألهمت الشعراء

(1)-حسين مؤنس: رحلة الأندلس، ط1، 1963، ص189، نقلا عن: حسن أحمد النوش: التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص204.

(2)-الذرى: فناء الدار ونواحيها. [الملحا]

(3)-ابن زيدون: ديوان ، مصدر سابق، ص239.

روائع شعرهم، وشحذت هممهم فأبدعوا في وصفها[1]، وسنقف على بعض تلك الأشعار في الحديث عن الجانب المادي للمدينة.

وقد رافق الازدهار المدني والعمراني، ازدهار في الأدب والفن، وبرزت الروائع الفكرية التي رافقت العهد العربي في الأندلس تصف تقدمه، وتغني مكاسبه، ثم تبكي ضياعه. واستوت الأشعار في التحف المعمارية التي لا زالت إلى يومنا هذا تستثير إعجاب الزوار.

وكان لفنون العمارة الأندلسية في مختلف عصورها أعمق الآثار في شبه الجزيرة الإيبرية، فكانت القصور الملكية الإسبانية النصرانية نماذج من القصور الملكية الإسلامية[2]. هذا بالإضافة إلى أن الشعراء الذين تربوا على عز منشور وبسط في العيش، وحظوا بنعيم تلك العمارة الرائعة، فقد رافق شعرهم الوطني الأحداث العارمة[3]، وكان بوقها الصارخ، مع ما فيه من الحملة على الذين اغتصبوا بلادهم واستباحوا حماها، وأخيرا يمكننا أن نختم هذا المبحث بمقولة مشهورة في اللغة لنيتشه حيث قال:«تكمن أهمية اللغة بالنسبة إلى تطور الحضارة في أن الإنسان أودع فيها عالما خاصا به»[4].

---

(1)-ينظر: محمد عبد الله عنان: كتاب دولة الإسلام في الأندلس، المرجع السابق، ج7، ص512 وما بعدها.

(2)-المرجع نفسه، ص514.

(3)-ينظر: مجلة العربي،1980/1. ع257، مقال: إلياس قنصل: بين الأدبين الأندلسي والمهجري، ص122-123.

(4)-محمد بن صالح: الشعراء يدخلون المدينة محاورات في اللغة وفي الفلسفة، في العلم والفن، ط1، دار أفوس للنشر، تونس، 1995، ص7.

جـ--**العامل السياسي**: لقد كان الفتح الإسلامي لشبه الجزيرة الإيبيرية مرحلة جديدة في مسار التاريخ الإسباني، وكان تغييرا شاملا لوجه الحياة على تلك الأرض، إذ إن الظروف السيئة التي سادت شبه الجزيرة قبل دخول المسلمين كانت قد سيطرت على كل مناحي الحياة فيها، وأصبحت تلك الظروف كالإرث المصون منذ الحكم الروماني، حتى فترة القوط التي استمرت أكثر من مائتي عام، وضاعف القوط في إرث الفساد بالمغالاة في الاستبداد والتعسف، والاستسلام للشهوات، فوقعوا في النزاعات الداخلية على العرش، ورغم أنهم اعتنقوا المسيحية التي كانت سائدة في إسبانيا منذ العهد الروماني، إلاّ أنهم لم يفهموا كنهها، لذلك راحوا ينافسون الرومان والوثنيين في الفجور، وبالغوا في ذلك حتى سقطت مملكتهم[1].

ولا يعنينا أن نناقش أسباب سقوط إسبانيا، ولا دوافع الفتح، لأن كتب التاريخ قد أفاضت في ذلك، وإنما كل ما يعنينا هو أن الطموح الإسلامي الذي كان يحدو المسلمين الفاتحين هو نشر الإسلام في تلك الأرض القصية، وقد تحقق الأمل بدخول طارق بن زياد وجيوشه إسبانيا عام (92هـ-711م) سواء أكان ذلك بمساعدة الظروف الداخلية أم الخارجية إذ إن المسلمين كانت تدفعهم حمية الجهاد في سبيل نشر الدين الإسلامي واللغة العربية، أكثر مما تدفعهم رغبات أخرى[2].

وقد كان الفتح حركة استيقاظ تمتد من شعب إلى شعب، ومن جيل لآخر، كأنها أمواج يدفع بعضها بعضا، فلا يكاد الإسلام يدخل بلدا حتى يستيقظ أهله، ويهبوا

---

(1)-ستانلس لين بولي: العرب في إسبانيا، ترجمة: علي الجارم، دار المعارف، القاهرة، 1944، ص9. نقلا عن: عبد الحميد شيحة: الوطن في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص10. وينظر أيضا: أحمد مختار عبادي: في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت، 1972، ص259-284.

(2)-ينظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، المرجع السابق، ج1، ص38-49.

لحمل رايته بأيديهم، لما وجدوا فيه من سماحة وعدالة لم يعهدوها من قبل[1]، وتمكن المسلمون من بث روح جديدة في الأندلس، يملؤها الأمل في الحياة الكريمة، ووطدوا الحضارة الإسلامية بإقبالهم على العناية بالدولة سياسيا وحضاريا، فملاحقتهم للمارقين لم تثن عزيمتهم عن العناية بالبناء والتشييد، فاعتنوا بنظام الري الذي أدى بدوره إلى ارتقاء الزراعة ونشاط التجارة والصناعة.

وما إن جاء القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، حتى بلغت الأندلس قمة التقدم الحضاري والسياسي، وأضحت قرطبة (عاصمة الحكم في عهد الأمويين)، عروس الغرب كله، وحكامها من خلفاء بني أمية، يتمتعون بمكانة مرموقة، سياسيا وعسكريا وحضاريا. حتى أنه لم يدر بخلد أحد أن ذلك الصرح العظيم الذي تسامى عاليا في عهد الناصر، ثم في عهد الحاجب المنصور بن أبي عامر، أنه كان يحمل في طياته عوامل فنائه وهدمه[2]، ففي أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس، برزت الفتنة البربرية إلى الوجود في عنف خانق دمر الحضارة القرطبية الزاهرة، وترك أمجادها هشيما تذروه الرياح[3]. وبدأت سلسلة الأحداث الدامية التي أدت في النهاية إلى تمزق الدولة تمزقا مؤلما، وقامت في جوانبها خلافات وممالك، وجهت قوتها ضد بعضها حتى أنهكت القوى، واضمحلت الأندلس، وتصدع بنيانها، وتعددت الرئاسات في أنحائها، لا تربطها رابطة ولا تجمعها مصلحة، بل ازدادت الأطماع الشخصية، مما دفعهم إلى الحروب الأهلية والاستعانة بالعدو ضد إخوانهم وأهلهم.

---

(1)-ينظر: حسين مؤنس: فجر الأندلس، ط1، القاهرة، 1959، ص417.

(2)-محمد عبد الحميد عيسى: الزلاقة معركة كسبها الإيمان وضيع ثمارها الخلاف، مجلة الأمة، ع23، س2، 1982، ص18-19.

(3)-ينظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، المرجع السابق، ج2، ص372-462.

وكان ذلك التمزق المأساوي ضرب لكيان الدولة الإسلامية، والبداية الحقيقية لانحلالها، رغم ما أنتاها في بعض الأحيان من صحوة ويقظة مدت في عمرها هناك مئات الأعوام[1].

وقد مرت الأندلس بأحداث سياسية كثيرة، عرضتها كتب التاريخ بإسهاب، وليس هدفنا –هنا– هو عرض تلك الأحداث، ولكن ما يعنينا منها هو ذكر بعض المواقف التي نستطيع من خلالها أن نضع أيدينا على العوامل الأساسية التي نعتقد أنها كانت سببا في دفع الشعراء إلى التعبير عما يشعرون به نحو مدنهم في مختلف أوضاعها، ونستطيع تقسيم هذه العوامل إلى:

أ–عوامل داخلية، تنبع من داخل المجتمع الأندلسي، ويمثلها الصراع الداخلي بين المحكومين والحكام[2].

ب–عوامل خارجية وتتمثل في الصراع الدائم بين الأندلسيين والمسيحيين، وسنحاول توضيح أثر ذلك كله في مسار الحضارة الإسلامية في الأندلس، وعلى الشعر خاصة، ونجمل ذلك في الأمور الآتية:

1–إن الخلافات القبلية التي وقعت بين العرب أنفسهم من قيسية ويمنية، إلى جانب المنازعات بين العرب والبربر، كانت سببا في نزوح الأخيرين إلى المناطق الشمالية القاحلة، مما ضاعف حقدهم على العرب، واتسعت الهوة بينهم، وفي الوقت نفسه قويت شوكة النصارى الإسبانيين في الشمال، وتكاثرت أعدادهم، وعزموا على

---

(1)–ينظر: المرجع نفسه، ص423 وما بعدها.

(2)–للاستزادة ينظر: محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ص11 وما بعدها. تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبنانية ومكتبة المدرسة، بيروت، 1983، مج4، ص336 وما بعدها.

استرداد وطنهم، ولما تنبه المسلمون إلى هذا الخطر، أعلنوا الجهاد، والوقوف في وجه حركة النصارى الرامية إلى طرد المسلمين من الأندلس، وهكذا ظلت الأندلس تحمل السلاح خلال ثمانية قرون وتدافع عن وجودها ضد عدو لا يرحم، ومن جانب آخر تتردى في مهالك التفرق والقلق وفقدان الذات، وتأخذ في مظاهر النعيم والترف البراق الخالي من كل القيم النبيلة، وكلا الأمرين أثار وجدان الأندلسي، كما حرك كوامن الألم واللذة فيه، فصور الشعراء المشاعر الإنسانية في أرق معانيها[1] وفي جميع أطوارها.

2-لقد دخلت الأندلس مع عبد الرحمن الداخل مرحلة جديدة، وكان عهده عهد كفاح مرير على الصعيدين الداخلي والخارجي، وبفضل حنكته السياسية استطاع أو يوطد الملك، وينشر الاستقرار في ربوع الدولة، وحقق منجزات سياسية باهرة، فقضى على المتمردين في الداخل، كما أفلح في استئصال أسباب النزاع بين البربر والعرب، فتوحدت القلوب وتآلفت.

3-لقد حققت الدولة الأموية إنجازات عظيمة على الصعيد السياسي، إذ تمكن الحكم ابن هشام من القضاء على خصومه أيضا، في الداخل إثر وقعة الربض في قرطبة، وخلد الشعراء ذلك النصر المبين، ومما قاله الحكم نفسه:

رأيتُ صدوع الأرض بالسيف واقعا ** وقدما لأمت الشعب مذكنت يافعا
فسائل ثغوري هل بها اليوم ثغـــــرة **أبادرها مستنضى السيف دارعـــا[2]

(1)-ينظر: محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج1، المرجع السابق، ص157-185 وما بعدها

(2)-المرجع نفسه، ص246.

وقد بلغت الدولة الأموية في عهده أوج قوتها وعزها، وعندما تسلم عبد الرحمن الناصر لدين الله الحكم في بداية القرن الرابع الهجري أعلن نفسه خليفة للمسلمين، وكان ذلك عام 317هـ، وهكذا استقلت دولة بني أمية في الأندلس روحيا وسياسيا عن دولة بني العباس في المشرق، بعد أن أصاب هذه الأخيرة الوهن والضعف.

4-وكان عهد الناصر عصرا ازدهار على جميع الأصعدة، ففي الجانب السياسي حقق انتصارات عظيمة على الإفرنجة في الشمال، وهابته الملوك، وقدمت إليه الوفود تخطب ودّه من فرنسا والقسطنطينية، وألمانيا وإيطاليا[1].

وخلفه في الحكم ابنه الحكم (350هـ-366م)، وكان عصره امتدادا لعصر أبيه، من حيث القوة والمنعة، والتقدم والازدهار[2]، وكان الحكم محبا للعلم والمعرفة، بارا بالعلماء والأدباء، لأنه كان عالما، وهو أحد تلامذة أبي علي القالي، أضف إلى ذلك حبه للكتب، فقد جمع منها ما أغنى مكتبة قرطبة بنفائس المصنفات والمخطوطات، وأضحت قرطبة مركزا حضاريا يضاهي مدينة بغداد نفسها، وبعد وفاته استبد بالحكم الحاجب المنصور ابن أبي عامر لصغر سن ولي العهد، وكان على جانب كبير من الذكاء والحزم، فحكم الأندلس بنجاح، وأقصى الفرنجة عن تخوم البلاد، وهو يعد آخر حلقة في سلسلة الحكام الأقوياء في دولة بني أمية[3].

5-لقد ظلت الأندلس تلبس لأمة الحرب في الداخل والخارج طيلة ثمانية قرون، و لم تنعم بالحياة والنعيم إلاّ في لحظات غابت عن نفسها، أو نفسها غابت عنها.

6-عرفت الأندلس منذ الفتح حتى نهاية القرن العاشر الميلادي نظاما سياسيا نزع إلى إخضاع كل عناصر السكان (من أصل مسيحي أو عربي أو بربري) لسلطة

---

(1)-ينظر: أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والأندلسي، المرجع السابق، ص412.

(2)-المرجع نفسه، ص420.

(3)-للاستزادة ينظر: المرجع نفسه، ص444.

واحدة تتمركز في يد رجل واحد، عاصمته قرطبة، وكان المنصور بن أبي عامر آخر عملاق تركزت في يده السلطات الدينية والدنيوية[1].

واتسمت نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس الموافق لمطلع القرن الحادي عشر الميلادي بأحداث كبيرة، وتغييرات عميقة في الوضع السياسي للأندلس، وكانت الفتنة التي فجرت سلسلة من الاضطرابات، بداية من سياسة عبد الرحمن شنجول ابن المنصور بن أبي عامر، الذي عين نفسه وليا للعهد، للخليفة الأموي هشام المؤيد[2]. وهكذا انتهت الدولة الأموية، وكان انتهاؤها متزامنا مع انتهاء القادة والزعماء العظام الذين التفت حولهم الأمة الأندلسية في معظم طبقاتها.

7-أما عهد الطوائف فكان عهد تفكك سياسي، وصراع دموي على السلطة، عانت الأندلس خلاله من وطأة التفرقة ونزوات الحكام الذين لم يتورعوا عن الاستعانة بملوك الفرنجة لضرب بعضهم، ورغم الضعف السياسي وكثرة الفوضى والتفكك، فإن الشعر وجد سوقا رائجة، لأن تلك الزعامات كانت تتنافس في تقريب العلماء والأدباء والشعراء أيضا.

ولما ظهرت بوادر الضعف في صفوف المسلمين نتيجة تفككهم، استيقظ الوعي القومي لدى نصارى الشمال الإسباني، ووحدوا كلمتهم، وجمعوا أمرهم على استرجاع أراضيهم من المسلمين.

8-ولقد أصيبت الأندلس في عهد الطوائف بهزات ثلاث، عنيفة تركت أثرا كبيرا في النفوس، وأشاعت القلق والخوف، وردد الأدب صداها، وأولى تلك الهزات: هي استيلاء النورمانيين (الاردمانيين) على بربشتر عام (456هـ) وبلغ خبرها قرطبة فصك الأسماع وزلزل النفوس في الأندلس قاطبة.

---

(1)-ينظر: المرجع نفسه، ص444 وما بعدها.

(2)-هنري بيريس: الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، المرجع السابق، ص13.

وثاني الهزات: وأعظمها خطرا، سقوط طليطلة (478هـ)، وكان لهذا الحادث أثر عظيم في نفوس أهل المدن الأندلسية الأخرى وهو السبب في استدعاء المرابطين من المغرب.

وثالث النكبات: هو ما جرى على بلنسية وإن كانت قد سقطت بعد استيلاء المرابطين على معظم الأندلس[1].

وقد أذكى رزء الأندلس بفقد مدنها فجيعة الشعر الأندلسي، ووسط تلك الهزائم، والضعف السياسي، والخوف من ضياع الأندلس التفت الحكام إلى الشمال الإفريقي، لطلب المساعدة وتتصل الضفتان على جسور من الرسائل الشعرية المستصرخة ووفود من بلغاء الشعراء المهاجرين إلى المغرب، واتصلت العدوتان بجسور من الأساطيل الحربية وأمداد من الجيوش والأسلحة.

ودخل المرابطون الأندلس واستولوا على مدنها، وأسر المعتمد ابن عباد ملك أشبيلية وسيق إلى سجنه بأغمات أين ظل في غياهبه حتى وافته المنية.

وكان المرابطون بادئ الأمر متفوقين عسكريا إلاّ أنهم عجزوا عن استرجاع طليطلة، ولم تعمر هذه الدولة طويلا، لأن حضارة الأندلس وترفها أديا إلى فساد الأخلاق عند القادة بالإضافة إلى أمور أخرى. وبعد نهاية المرابطين ساد عهد من الاضطراب والفوضى، إلى أن استقرت في حوزة الموحدين.

كانت دولتهم دولة عسكرية لم تسأل عن إحساس المحكومين، خصوصا أن بعض الحكام قد خرجوا على تعاليم ابن تومرت فكان ذلك سببا في انحطاط حكم الموحدين، وبعد وفاة الخليفة الموحدي، لم يترك عقبا، فاستجد الخلاف في الأسرة

---

(1)-ينظر: إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، المرجع السابق، ص7-23. محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، ج3، ص104-118.

الحاكمة، وازداد ضغط فرناندو الثالث، حتى سقطت قرطبة، وتلتها إشبيلية وتلا ذلك عمليات عسكرية دامت عشرين عاما.

وهكذا تعثر حظ المسلمين في الأندلس، و لم يصمدوا طويلا أمام الزحف الصليبي الجارف، وأخذت رقعة الإسلام تنكمش شيئا فشيئا حتى انحصرت في مملكة صغيرة في أواسط الجنوب هي مملكة غرناطة، التي استطاعت أن تقاوم التلاشي والاضمحلال أكثر من قرنين من الزمن بعد سقوط مدن الأندلس.

وخلاصة القول: إن المجتمع الأندلسي كان في بداية تكوينه يتلمس طريقه نحو الانصهار في بوتقة الأمة المتجانسة، واعترضته بعض الصعاب، ولكنه كان يجد المخرج منها حينما يجد زعيما عظيما، أو بطلا يقود تلك الأمة نحو النجاح، ولما فقد ذلك الزعيم عم الظلم، واستسلموا للهزيمة، فضاع الفردوس، وفقد الأمل في استرجاعه، ولم تبق لنا منه سوى هذه الآثار الشعرية التي ستظل شاهدا على مسيرة أولئك الأجداد.

وسيؤكد لنا هذا الشعر أنه لم يكن بمعزل عن قضايا عصره، بل كان له نصيب كبير في المشاركة الفعالة في التنبيه إليها، واستبطان أغوارها، والإحاطة بجوانبها وبخاصة بعد أن تكون الوجدان الأندلسي، فواكب الشعر الأصوات الوجدانية مواكبة فعالة، كما واكب المدن أيام عزها وعمارة قصورها ومجالسها.. وواكبها أيضا وهي تتهاوى صارخة مستنجدة، وعبر عن مشاعر أبنائها المضطربة الملتهبة، فمن فخر واعتزاز إلى يأس وتشاؤم، ومن صمود وإيمان بالنصر، إلى إذعان لحركة القدر، أو انسحاب وتسليم وهروب.

الباب الثاني

دراسات تاريخية

البعد الثقافي لثورة التحرير
من خلال مواثيق ونصوص الثورة

الدكتور إسماعيل سامعي

جامعة الأمير عبد القادر

من نافلة القول في البدء أن نحدد المقصود بالبعد الثقافي لثورة التحرير، وهو تحديد فكر الإنسان وتحديث المجتمع الأصيل المتفتح الذي كان الشيخ عبد الحميد بن باديس قد أجمله في العبارات الآتية: " كن عصريا في فكرك وفي فلاحتك وفي تمدنك ورقيك"[1]. فالمواثيق والنصوص هي الوسائل التي ربطت أفراد المجتمع ربطا معنويا وماديا، والثورة في معناها العام المعبر هي التغيير الشامل في الذهنيات، والسلوكات وهو الأمر الذي يحتاج إلى جهد ووقت.

ويمكن هنا طرح بعض الأسئلة كإشكالية لهذا الموضوع: ما هي الجوانب الثقافية فيها (بيان أول نوفمبر- ميثاقي الصومام وطرابلس — بيانات قيادة الثورة والحكومة المؤقتة)؟ وما تقيمنا لها في ضوء التحولات التي حدثت منذ 1954؟ وهل طبقت الأبعاد الثقافية المحددة على المستويين السلوكي والعملي؟ وأخيرا وهو الأهم في ذلك كله هل قام السياسيون وحدهم بصياغة هذه المواثيق والنصوص، أم المثقفون، أم اشترك معا في صياغتها؟ وما نتائج ذلك؟

فمن الواجب علينا نحن الجزائريون التعمق في دراسة هذه المواثيق والنصوص، والارتقاء بها إلى مستوى عظمة ثورة التحريري الكبرى (54-62)، والتي تعد من

---

1 الشهاب عدد 49 السنة الثانية 23 أوت1926

تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1969) ص: 253.

أعظم الأحداث التاريخية في حياة الأمة الجزائرية؛ من أجل تحقيق الأهداف الكبرى للأمة منها على الخصوص:

1- تمكين الأجيال الصاعدة من الإطلاع عليها.

2- الوقوف على تضحيات الشعب الجزائري خلال فترة الاستدمار لاسيما الثمن الباهض الذي دفعه ـــ مليون ونصف شهيد ـــ في ثورته الأخيرة.

3- الرد الموضوعي والعلمي على الذين حاولوا ويحاولون تزييف معاني الثورة وبطولات الشعب

4 – تحصين الأجيال الصاعدة ضد فيروسات التزييف والتدجيل.

5-إحباط محاولات الغزو الفكري عن طريق إحداث الفراغ الروحي والفكري ثم ملئه

6 – مواجهة تحديات العصر الاقتصادية، والعلمية، والعسكرية في سياق ما يسمى اليوم بالعولمة ودمقراطية الحياة السياسية.

7- المحافظة على أساليب، ووسائل الثورة وتطويرها، واستخدامها في معركة البناء الحضاري.وقد وضح بيان أول نوفمبر الهدف من ذلك، ومما جاء فيه: " فإذا كان هدف أي حركة ثورية في الواقع هو خلق جميع الظروف الثورية للقيام بعملية تحريرية، فإننا نعتبر أن الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستغلال والعمل"[1]

العناصر الثقافية: سأركز هنا على إبراز العناصر الآتية: الشخصية الوطنية في هذه المواثيق لاسيما اللغة، والإسلام، والأصالة، والتفتح، أو الحداثة، والتحرر من التبعة الأجنبية، والتنمية الوطنية.

---

1 -بيان أول نوفمبر 1959 ، النصوص الأساسية للثورة 1954 – 1962، وزارة الإعلام والثقافة ص: 7

الشخصية الوطنية: لا ريب أن التناقضات التي كانت قائمة بين تشكيلات الحركة الوطنية، قد لعبت دورا في صياغة هذه المواثيق وتضمينها مفاهيم أديولوجيتها منها: الوطنية، والقومية، والشعب، والأمة، وكلها مفاهيم حديثة غربية هي نتاج مراحل تاريخية مرت بها أوربا في العصور الوسطى، وبلورتها صراعات العصر الحديث، واعتقد أن الذين حرروا أول وثيقة للثورة (بيان أول نوفمبر) كانوا واعيين بمدلول هذه المفاهيم وتأثيرها، فانتقوا منها ما ينسجم مع الأصالة والحداثة: ((أيها الشعب الجزائري)) واستخدام كلمة: (الشعب) بدل (الأمة) له علاقة بالإطار الواسع هو الأمة العربية والإسلامية: (إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية ذات السيادة ضمن المبادئ الإسلامية)[1]، فالشعب، والدولة، والديمقراطية، والاجتماعية والمبادئ الإسلامية، كلها مفاهيم كان الاستعمار عمل طيلة وجوده على محوها من ثقافة الشعب، وتشويهها في أذهان الجزائريين[2]، وتجد هذه المفاهيم جذورها في انقسام المجتمع إبان الاستعمار، وفي ضوء الحركة الوطنية وجدت ثلاث طبقات اجتماعية هي: الطبقة الوسطى (البرجوازية)، والتي كانت تسعى إلى حماية مكاسبها، وكان المعبر عنها حركة النواب، والطبقة العاملة (البروليتاريا)، والتي مثلها حزب الشعب، وحركة الانتصار للحريات الديمقراطية، وطبقة ثالثة شعبية مهمشة، في ضواحي المدن، والقرى، والبوادي، وهي التي كانت عاملا حاسما في المسار الثوري[3].

---

1 -بيان أول نوفمبر، ص7 - 8

2 – حيث صارت السياسة تعني الكذب (البوليتيك) والدولة تعني (البايلك) أي الذي لايخدمه — بالمفهوم العام العامي —، ولا ينبغي للجزائري أن يندمج فيها، والشعبية تعني المتخلفين، والأغلبية الأمية والجاهلة –أحياء شعبية– تعبير شعبي– شعر شعبي؛ فكل ما هو بعيد عن النظام، والدولة، والعلم فهو شعبي.

3 – حربي محمد، الثورة الجزائرية سنوات الخاص. ترجمة نجيب عباد وصالح المثلوثي (الجزائر: موفم لنشر) ص 1069

والحقيقة أن تصورات هذه المفاهيم يأتي في سياق رد فعل الجزائريين على الوجود الاستدماري الغاشم، ومقاومته، وذلك بالانفصال عن ثقافته، فالثورات التي قامت ضده منذ دخوله أطلق عليها اسم المقاومات، وعند قيام الثورة التحريرية الكبرى وإنشاء أول صحيفة إعلامية أطلق عليها اسم: "المقاومة الجزائرية – لسان حال جبهة التحري الوطني-)، وذلك قبل أن تختفي وتحل محلها " المجاهد" [1] وقد جاء في العدد الأول منها تحت عنوان (الثورة تسيير. .): " في مثل هذا اليوم من سنة 1954 اندلعت حركة المقاومة الجزائرية...)[2] وقد استخدمت في مثل هذه المقالات عبارة "العظمى" نعتا لثورة، ولست أدرى لماذا اختفت بعد استرجاع الاستقلال لتفتح المجال لعبارات الثورة وحرب التحرير، والكبرى.

إن هذه المفاهيم تدخل في تكوين الشخصية باعتبار أن الثقافة " علاقة متبادلة، أي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة بسلوك الفرد" [3]، وقد اكتفى ميثاق أو مقررات الصومام بالإشارة العامة إلى الجانب الروحي للشخصية الجزائرية، والذي كان من شأنه أن قوى اللحمة بين أفراد الشعب، ودعم كفاحه[4].

وهذه المفاهيم بلورتها مواثيق ونصوص الثورة فيما بعد؛ فقد جاء في ميثاق طرابلس: " إننا ننتمي حقا إلى الحضارة الإسلامية التي أثرت في تاريخ البشرية تأثيرا

---

1 - المقاومة الجزائرية بيان حال جبهة التحرير الوطني ظهر أول عدد منها يوم الخميس 1 نوفمبر 1956 بشار المجلد 1 بها وزارة الإعلام الجزائر 1984

2 - نفسه

3- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، (ط4، بيروت: دار الفكر، 1984)، ص، 43

4-النصوص الأساسية بجبهة التحرير الوطني، ص، 32.

عميقا ومستمرا.[1]. وفي الميثاق الوطني لسنة 1976 تبلورت بوضوح مفاهيم القومية، والوطنية وانتماء الشعب للأمة الإسلامية[2].

الإسلام: مقوم أساسي للشخصية الوطنية وعنصر هام في هوية الجزائر، فبيان أول نوفمبر جعل الإسلام الإطار العام لكل فعل تحرري أو بنائي تشيدي، ويلاحظ أن صحيفة المقاومة لسان حال جبهة التحرير الوطني في معظم أعدادها 19 كانت تخصص صفحة قارة بعنوان: "صفحات خالدة من الإسلام " ذكرت بمواقف تاريخية وانتصارات خالدة لتكون قدوة للشعب في كفاحه ضد الاستعمار منها: " بين بدر 642 م وفاتح نوفمبر 1954م، وهي مقارنة جد هامة جاء في توطئة الصفحة: " وما الاستعمار في الحقيقة والواقع إلا صخرة كبيرة جاثمة في طريق التقدم والرقي في جميع ميادين الحياة، ولذلك نسمع الأمة تدعو أبطالها المكافحين "بمجاهدين"، وتسمي كفاحهم التحرري "جهادا" ، فلا نكون إذا نحن حاولنا أن نقارن بين بدء هذه الثورة أعني يوم أول نوفمبر 1954، وبين بدء الثروة الإسلامية العظمى، بدر الكبرى مقارنة موجزة في المقدمات، والنتائج[3].

ثم تتعرض هذه الصفحة إلى مواقف أخرى من التاريخ الإسلامي، مثل أسماء بنت أبي بكر أول مجاهدة، وخالد بن الوليد، ونفحات خالدة من الإسلام: السلام والإسلام، والخنساء، وخولة بنت الأزور، والبطل الخالد، والإمام المصلح الشيخ عبد الحميد بن باديس في ذكراه السابعة عشرة؛ لكن هذه المقالات تختفي باختفاء المقاومة، وتأسيس صحيفة "المجاهد اللسان المركزي لجبهة التحرير الوطني" عام 1957، وتظهر بعض مصطلحات المعسكر الشرقي مثل الاشتراكية، والثورة من الشعب وإلى الشعب، والحركة العمالية، والثورة، والنضال العالمي، ويسقط فيها

1- برنامج طرابلس، النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني، ص، 81

2- الميثاق الوطني 1976 ص: 23

3 - صحيفة المقاومة، العدد 2، بتاريخ 15 نوفمبر 1956، 12 ربيع الثاني 1376 ص 2

التاريخ الهجري، الذي كان يكتب في أعلى مربع الصفحة الأول في المقاومة، كما تخلو النصوص الصادرة عن مجلس الثورة، ولجنة التنسيق والتنفيذ، والحكومة المؤقتة من الإشارة إلى دور الإسلام في نجاح الثورة، رغم أن أول بيان للحكومة المؤقتة أشار بوضوح إلى انتماء الجزائر العربي والإسلامي، وإلى الميراث البديع من الحضارة العربية الإسلامية [1]

والسؤال هل عكس ميثاق الصومام تصور بيان أول نوفمبر لدور الإسلام في تحديد مفهوم الثقافة الوطنية؟ إن ميثاق الصومام لم يستخدم بوضوح مفاهيم بيان أول نوفمبر، فاكتفى بصيغ الآخر المقدس في نفسه عندما تحدث عن الإسلام، قال: "و الديانة الإسلامية قد انتهكت حرمتها، ومسخ وجهها السمح بتسخير القائمين عليها، واستئجارهم من طرف الإدارة الاستعمارية"[2]، وهو نفس الخطاب الذي نسمعه في السنوات الأخيرة من ساسة العالم، وتنقله الصحف، ووسائل الإعلام.

اللغة العربية: اللغة عنصر هام في تكوين الشخصية الوطنية ومقوم أساسي لها، وكانت من أوائل الرموز التي استهدفتها الحملة العسكرية الفرنسية على الجزائر عام 1930. حيث ضمت العشرات من ذوي الأقلام، والثقافة، والأدب إلى جانب القسيسين ورجال الدين والتقنيين والمهندسين بالإضافة إلى وسائل الدعاية والنشر الحديثة، حيث نصبت أول مطبعة فوق أرض الجزائر يوم 27 جوان 1830 في أعالي العاصمة والتي حملت اسم (غوتدبرغ) ثم دعيت بمطبعة "المرابط"، والعاصمة لم تسقط بعد [3]، ثم دعمت الحملة بالقوانين المدنية، والاقتصادية المجحفة، وإذا تجاوزنا جهود

---

1 – أول تصريح للحكومة المؤقتة عن منهاجها السياسي، المجاهد، العدد، 30، الصادر بتاريخ 1958/10/10، ص، 6.

2 – ميثاق الصومام، النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني 49، 50

3- سيف الاسلام ، الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985) ج، 1، ص: 15، 8، 6

الجزائريين إبان الحركة الوطنية لاسيما جهود جمعية العلماء المسلمين في هذا المجال، فإن مواثيق ونصوص الثورة لم يغب عنها هذه الحقائق لذلك لم يخلو أي ميثاق من الحديث، والإشارة إلى موضوعي اللغة، والإسلام، ومكانتهما في تاريخ الأمة والشعب.

فبيان أول نوفمبر أشار بوضوح إلى الإسلام كإطار أساس للكفاح المسلح رغم أن البيان كان بيانا إعلاميا أكثر منه وثيقة إيديولوجية، لكنه لم يتحدث عن اللغة العربية كوعاء للثقافة، وأداة للتواصل، لكن وثيقة الصومام تحدثت عن خنق الاستعمار للغة العربية التي هي اللغة القومية، لغة الأغلبية الساحقة من السكان، وأشار إلى تشتيت شمل الأساتذة، والطلاب، وباغتصاب الأوقاف [1]، وقد تحدث الميثاق عنها من زوايا ثلاثة هي:

الزاوية التاريخية

زاوية القومية دون تحديد لمعناها.

زاوية لغة الأغلبية الساحقة من السكان، ولست أدري ما المقصود بذلك؟ الأغلبية المسلمة دون الأقلية الأوربية؟ أم أقلية من الجزائريين أنفسهم.

إن هذه النظرة الضبابية وضحها ميثاق طرابلس، تحت عنوان قيم من أجل مفهوم جديد للثقافة فقال: " إن دورها كثقافة وطنية يتمثل في مرحلة أولى في إعطاء اللغة العربية المعبرة الحقيقية عن القيم الثقافية لبلادنا كرامتها، ونجاعتها كلغة حضارية[2].

والحقيقة أن ميثاق طرابلس كان يؤسس لإيديولوجية تكون قاعدة انطلاق لبناء الدولة، حيث جاء الميثاق في مرحلة كانت فيها الجزائر تستعد لاسترجاع استقلالها، وقد حددت وثيقة طرابلس بكل وضوح البعد الثقافي في بناء الدولة: "و الثقافة

1- ميثاق الصومام، النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني، 1954- 1962 ، ص: 62، 54، 49، 50

2 ميثاق طرابلس النصوص الأساسية لجبهة التحرير الوطني، 1954- 1962، ص: 80

الجزائرية بهذا المفهوم يجب أن تكون الرباط الحي والضروري بين الجهد العقائدي (الإيديولوجي) للثورة الديمقراطية، وبين المهام العملية واليومية التي يتطلبها تشييد البلاد[1] والخلاصة أن اللغة في هذه المواثيق تعني كرامة الشعب ولحمته، والثقافة الرباط الحي بين الجهد الفكري والعقائدي للأمة ، والجهد العملي. وفي هذا السياق حدد ميثاق 1976 أهداف ثلاثة للثقافة:

1. التأكيد على الهوية الوطنية وتقويتها، وتحقيق التنمية الثقافية بجميع أشكالها.
2. الرفع الدائم لمستوى التعليم المدرسي والكفاءة التقنية.
3. اعتماد أسلوب في اتجاه ينسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية،

و يضاف إليها:

1. أن الثقافة أداة لاكتساب الوعي الاجتماعي، والعمل الملائم في سبيل تحويل البنايات الاجتماعية البالية المجحفة.
2. أنها نضال منظم، ومعبأ للقضاء على التخلف الاجتماعي، والاقتصادي للبلاد.
3. أنها جهد تربوي واع يرمي إلى محاربة كل الأحكام المسبقة المتعلقة، بالعرق أو الطبقة، أو الجنس، أو المرتبطة بالعمل اليدوي.

التعليم والإرشاد: إن التربية هي حجر الزاوية في أي بناء محكم [2] لذلك أولت الحركة الوطنية اهتماما خاصا بالتعليم والإرشاد فكان لجمعية العلماء المسلمين دورها في هذا المجال بتأسيس المدارس، والقيام بالإرشاد الديني والاجتماعي في المساجد، والنوادي، وتشجيع تأسيس فروع الكشافة الإسلامية، كما كان لحزب الشعب مدارسه، وجهت ثورة التحرير الكبرى 54-1962، عنايتها إلى هذا المجال الحيوي بالنسبة لثورة المسلحة، وللدولة التي ستقام بعد استرجاع السيادة، وقد تجلى هذا الاهتمام في الآتي:

---

1 نفسه ص: 80

2 الميثاق الوطني 1976 ص9

في الداخل: فقد ركزت الثورة نتيجة صعوبة الكفاح، وضغط العدو، اهتمامها بالتعليم أحد ركائز الثقافة الوطنية على ثلاثة عناصر قاعدية:

1- تشجيع إقامة الكتاتيب القرآنية في القرى والمداشر، والدواوير والإشراف عليها، وتحمل نفقاتها، وهو العمل الأول للثورة في إرساء قاعدة مجانية التعليم.

2 – الإعلام، حيث قام المكلفون بالإعلام والتوجيه في تنظيم الثورة بحركة توعية، وذلك بواسطة الخطب، والمنشورات، والأناشيد التي تمجد بطولات جيش التحرير، وتبرز مآثر كفاح الشعب، ومراقبة السلوكات المنافية لأخلاق الإسلام، والحث على إقامة الصلوات وغيرها.

3- المجالس الشرعية (القضائية)وهي المعروفة بـــ (الجماعة) للفصل في الخصومات، وتقسيم التركات، وتسجيل عقود الزواج، والقيام بالتوجيه الديني، حيث انتدبت لذلك معلمي القرآن، وبعض الشيوخ ممن لهم مستوى من العلم الديني.

في الخارج: والأمر هنا كان أكثر تنظيما وتطورا وهو كالآتي:

1- إقامة مدارس ابتدائية في أماكن وجود اللاجئين الجزائريين في الحدود مع المغرب وتونس، ففي تونس كانت توجد أكثر من 20 مدرسة ابتدائية يؤطرها أكثر من 100 مدرس، ويؤمها حوالي 700 تلميذ، وكان الهدف من هذا التعليم، هو محو الأمة ونشر الوعي، وربط الجيل الجديد بثقافته الوطنية.

2- أما في مجال التعليم العالي فقد اهتمت الثورة بذلك، وفق توجيه محدد يرمي إلى تكوين إطارات المستقبل حيث بلغ عدد الطلبة سنة 1959– 1960 حوالي 312 تلميذا ثانويا في أربعة دول عربية هي مصر وسوريا، والكويت، والعراق، وحوالي 203 طالبا جامعيا موزعين على تخصصات الآداب، والحقوق، والعلوم الزراعية، والتجارة، والطب، والهندسة، والفنون، ودراسات عليا[1].

1- أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، (الجزائر ش ون، ت 1980)، ص، 479.

وفي أول حكومة مؤقتة للجمهورية الجزائرية أنشئت وزارة للشؤون الثقافية، ورغم أن أول اهتماماتها كان الإشراف على التعليم[1] فإن هدفها البعيد هو ربط الأجيال الصاعدة بثقافة وطنها أينما كان هؤلاء لتنسجم سلوكاتهم مع تقاليد شعبهم، وطموحاته، لاسيما في إعادة بناء منظومة تربوية تعليمية ثقافية، فمنهاج الصومام أشار إلى عنصرين في هذا المجال، وهو تكوين المعلم، أو الأستاذ الضامن الأساسي لنقل المعرفة للأجيال وتهذيب سلوكاتهم، وتمتين العلاقة بين أفراد المجتمع والإنفاق على التعليم والتثقيف من خلال حديثه عن اغتصاب الاستعمار للأوقاف التي كانت المورد الضامن لمجانية التعليم قبل الاحتلال في مؤسسات التعليم آنذاك الزوايا والجوامع، وهو ما يتحقق بعد استرجاع السيادة الوطنية حيث تصبح مجانية أو ديمقراطية التعليم أحد ركائز التثقيف في الجزائر.

تكريس مبدأ الأصالة والتفتح: لقد ركزت جل مواثيق الثورة ونصوصها على إبراز أصالة الشعب الجزائري، وانتمائه الحضاري العربي الإسلامي، وفضح أساليب التشكيك الاستدماري، حيث جاء في وثيقة منهاج الصومام: " وهل يعقل أو يمكن تغيير جنسية شعب لمجرد غزو بلاده واحتلالها من طرف جيش أجنبي" [2]، وكان بيان أول نوفمبر قد أكد على أن الثورة الجزائرية هي ثورة ديمقراطية شعبية جاءت لتقضي على الظلم، والقهر وعلى المظاهر السلبية في المجتمع، والناتجة عن ظروف تاريخية استعمارية كالقبلية والجهوية، وتخلف المرأة، والجهل العام، والعوائق الاجتماعية، ومخلفات الإقطاع المعادية لتقدم المجتمع، وقد وضح ميثاق الصومام آفاق المستقبل بتشييد دولة عصرية وتنظيم مجتمع ثوري يفرضان اللجوء إلى طرق ومقاييس عملية

1- يمكن الرجوع إلى حياة كفاح لأحمد توفيق المدني، ص 464 خاصة وأن المؤلف كان وزيرا لها عندما أنشئت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، بالقاهرة في 19-9-1958.

2- نصوص جبهة التحرير الوطني 54-62 ص 74

في المجالين النظري والعملي[1]، ويبدو هنا القفز على ما حدده بيان أول نوفمبر لقيام الدولة في إطار المبادئ الإسلامية، كما يظهر الاهتمام بالتفتح أكثر من الأصالة، لذلك خلا ميثاق الصومام من الإشارة إلى دور الإسلام، والتعليم، والتثقيف مع إشارته إلى ضرورة تحرير المرأة، والحركة العمالية، وركز ميثاق طرابلس على مسألة التعاون الدولي الذي من شأنه تقوية استعمال كافة المصادر المادية، والبشرية من التقدم في جو من السلام[2]، فتكريس مبدأ الأصالة والتفتح في الثقافة الجزائرية انطلق من هذه المواثيق، والنصوص؛ ومن التفاف العالم الثالث والثاني حول الثورة ومد يد العون لها.

التحرر من التبعية الأجنبية: عملية التحرر بالنسبة لثورة الجزائرية عملية شاملة متكاملة ولعل مصطلح الثورات الثلاث الصناعية، والزراعية، والثقافية تجسيد لهذا التوجه للثقافة الوطنية، الذي كرس خلال ثورة التحرير، يتبين من خلال المواثيق والنصوص وتطبيقها الميداني، فالبعد الثقافي هنا مرتبط بالتحرر يقول أحمد طالب الإبراهيمي: "إن الثورة الثقافية لا تتحقق إلا إذا تحققت الثورة في حد ذاتها"[3] فالتحرر يبدأ في الأفكار ثم ينعكس على السلوكات فيترسخ في الشعور واللاشعور حتى لا يحصل التناقض، وتقع الردة، ولكي لا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار، كما يقول الأستاذ مالك بن نبي [4]، وفي السياق نفسه وهو يتحدث عن الحركة النقابية في الجزائر جاء في ميثاق الصومام: "إن الطابع الوطني يبدو في حرية ذاتية أساسية تقضي على جميع التناقضات التي تلازم كل وصايا أجنبية، وهذا لا يتم إلا بتجنيد الإمكانيات البشرية الوطنية، لاسيما المثقفون وأصحاب المهن وتسند إليهم

1-نفسه

2- ميثاق طرابلس نصوص جبهة التحرير الوطني54-62، ص 96

3- من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، الجزائر، ش، و، ن، ت، ص 259

4- الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة، (دمشق: دار الفكر 1401/1981)، ص، 37.

بطريقة حكيمة صائبة معينة ومحددة في الميدان الذي يمكنهم أن يقوموا فيه بعمل نافع مفيد كالأعمال السياسية، والإدارية، والنقابية، والصحية، والاقتصادية وما إلى ذلك.[1]

وحدد ميثاق طرابلس بكل وضوح مهمة الثقافة الوطنية في تحقيق التحرر من التبعية الأجنبية وذلك بمحاربة الهيمنة الثقافية والتأثير الفردي للذين ساهموا في تلقين الكثير من الجزائريين احتقار لغتهم وقيمهم الوطنية[2] والتحرر لا يكون بالكلام، ولا بالنصوص، والمواثيق، والقوانين، ولكن بالعمل الميداني، وإقامة هياكل ومؤسسات وطنية، وتكوين أفراد مجتمع جديد متطور فكريا متمكن من بواطن الأمور ومقاصد الأشياء وهو ما جعل الثورة تبادر إلى إنشاء الصحف إحدى وسائل الإعلام الهامة، في بداية انطلاقها المقاومة، والمجاهد والإذاعة، وإنشاء مسرح في، وسينما جزائرية، وفرق رياضية، وكشفية، ومنظمات طلابية، وعمالية، ونسوية وحرفية، لأن عملية التحرر شاملة لكافة شرائح المجتمع انطلاقا من تغير الذهنيات والسلوكات.

رؤية مواثيق الثورة للتنمية الثقافية:

التنمية الثقافية عملية كبرى، وطويلة، ومتشعبة، وهي قدر مشترك بين الشعوب والأمم، وإحدى الوسائل الناجعة لأحداث التغيير، وهي لا تعني الزيادة الكمية بل النوعية لأنها تؤدي إلى تكوين وسائل جديدة ومتطورة للعمل تمكن من رفع المستوى الثقافي والاقتصادي للفرد والمجتمع، كما تحد من هجرة العقول بإتاحة الفرصة لها للابتكار في بلادها، ومواثيق ونصوص الثورة لم تهمل هذا الجانب، وحرصت على ترسيخه في ثقافتنا الوطنية، وذلك باسترجاع ودمج المثقفين بما يستجيب ومؤهلاتهم وحيث سيستفاد منهم في التنمية الثقافية المنشودة ثم تأتي الاستفادة من الطاقات الأجنبية.

1- نصوص جبهة التحرير الوطني 54-62، ص، 74.

2- نصوص جبهة التحرير الوطني ص: 54 -62

كما ركز برنامج طرابلس على التنمية الثقافية الوطنية سواء في مجال إحياء التراث، والثقافة الشعبية، أو مجالات التربية، والتعليم، والتكوين قصد تكوين إطارات كافية، وقادرة على تسيير شؤون الشعب الاقتصادية، والاجتماعية، وذلك بـــ:

1 – استعادة الثقافة الوطنية والتعريب التدريجي للتعليم اعتمادا على أسس علمية

2 – المحافظة على التراث الوطني للثقافة الشعبية.

3– توسيع النظام المدرسي بدخول الجميع إلى كل مستويات التعليم.

4 – جزأرة البرامج بتكييفها مع واقع البلاد.

5 – توسيع وسائل التربية الجماهيرية، وتعبئة كافة المنظمات الوطنية بمحاربة الأمية، وتعليم القراءة، والكتابة لكل المواطنين، وهذا في أقرب الآجال.

و بهذا تتمكن الثورة من توفير الكمية، والنوعية في الوسائل الثقافية، خاصة التربية لإحداث التغيير المنشود.لكن هذا لا يعني الانغلاق على النفس، بل اعتبرت النصوص التعاون مع الشعوب والدول في كافة المجالات سلوك حضاريا، وتوطئة الثقافة المتطورة باعتبارها ضرورة لما طرح في باب النضال من أجل التعاون الدولي جاء في ميثاق طرابلس: " إن التعاون الدولي أمر ضروري لاستعمال كافة المصادر المادية، والبشرية من أجل التقدم في جو من السلام" [1]، والتعاون رابط روحي يقرب الشعوب من بعضها، ويحد من حدة التوتر العالمي، ويضيف ميثاق طرابلس في مجال طبيعة التعاون، وكيف يكون: " فدعم الروابط مع بلدان آسيا، وإفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وتطوير المبادلات في كل الميادين مع البلدان الاشتراكية، وإقامة علاقات مع كل الدول على أساس المساواة، والاحترام المتبادل للسيادة الوطنية "[2]، ذلك أن السيادة الوطنية مكسب تاريخي لشعبنا دفع فيه ثمنا غاليا عبر مساره التاريخي الطويل.

صياغة مواثيق الثورة ونصوصها:

1- نصوص جبهة التحرير الوطني، 54-62، ص، 9 6.

2 – نفسه.

السؤال الذي سبق وأن طرحناه هو: من صاغ هذه النصوص؟ هل هم السياسيون، أم المثقفون، أم هما معا؟ ليس لدينا من الوثائق التي تحدد من صاغ هذه المواثيق والنصوص، ولكن الذي يبدو أن السياسيين كانوا هم من يتولى تحديد الأهداف، والعناصر، والمثقفين يقومون بصياغة ذلك وفق منظور تاريخي، وفلسفي، وثقافي، لكن من هم هؤلاء المثقفون؟ وبأي لغة كانوا يفكرون ويكتبون؟ تلك أسئلة هامة تحتاج إلى تدقيق في الإجابة عنها. غير أن تأثير السياسيين كان هو الأقوى والمتجلي في مضامين المواثيق والنصوص. فهل معنى هذا أن السياسيين كانوا يقودون المثقفين؟ والحقيقة هي كذلك، حيث يلمس في مضامينها الاختلاف الأيديولوجي عندما تتناول بالتحليل موضوعات غير خاصة بالكفاح الثوري المسلح، فهيمنة السياسي تكونت خلال الحركة الوطنية، وتبلورت خلال ثورة التحرير، وترسخت بعد استرجاع الاستقلال الوطني عندما دخل الساحة عامل الإدارة فصار الإداري يهمن على العلمي، لذلك ظل المثقف يتبع السياسي فجاءت نتاجات المثقف مشوهة لم ترق إلى مستوى أحداث التغيير في السلوكات، والذهنيات، وفي الأعمال الميدانية، ظهر ذلك جليا في الأعمال الظرفية حيث لم تكتب رواية رائعة تحدث التغيير، ولم يعد النظر في كتابة تاريخنا الذي شوهه المستشرقون والكتاب الفرنسيون، ولم تنجز أعمالا فنية في مستوى عظمة الثورة، وعبقرية الشعب، وحتى المؤسسات الثقافية التي شيدت تهاوت بمجرد تغير السياسيين لرؤيتهم لمنهاج التنمية.

وأعتقد بأنه بالرغم من النقائص المسجلة على هذه النصوص فإن الظروف التي صيغت فيها وصدقها مازالت أكبر مما كتب، أو أنجز، وتحتاج إلى وقفات أخرى أشمل وأعمق، ولا يتأثر ذلك إلا بتحرير المثقف الذي يبدو لي أن حريته صودرت منه منذ 1956؛ ومنذ أن تحولت صحيفة المقاومة إلى جريدة المجاهد.

دراسة التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية

ـــ التحدي والمواجهة ـــ

الدكتور نجيب بن خيرة

جامعة الأمير عبد القادر

توطئة :

لا شك أن مفهوم العولمة ليس مفهوما جديدا بل إنه مفهوم قديم جـدا ، علـى الأقل في مفهومه المتعلق بالسيطرة وبسط النفوذ العسكري والسياسي والاقتـصادي والحضاري.

و لعل التقرير الذي أصدره صندوق النقـد الـدولي في مـاي 1997م بعنـوان. "Globalisation –Opportunities and Challenges" (العولمة فرص وتحـديات) ، فيـه مغالطة واضحة من خلال تعريف يقول :" العولمة هي التكامل السريع لاقتـصاديات دول العالم من خلال التجارة الدولية ، التدفقات المالية ، انتقال التقنيـة ، شـبكات المعلومات ، والتبادل الثقافي ". (1)

بل إن العولمة الراهنة التي نراها الآن لا تعدو أن تكون هي الشراب القديم في آنية جديدة ، وإنما بأسلوب مختلف تمليه ظروف وطبيعة جديدة. ولابد من أن الإنسان قد شعر بأن العالم قد أصبح "قرية واحدة كبيرة" أو بشيء شبيه بها مرات عدة من قبل ، لابد من أن الإنسان الأوربي قد شعر بشيء من هذا عندما وطئـت قـدماه القـارة الأمريكية لأول مرة منذ خمسة قرون ، وعندما أبحرت أول سفينة بخارية منذ أقل قليلا من قرنين ، وعندما نظر رجل الفضاء لأول مرة إلى كوكب الأرض منذ نحو أربعين عاما ، كل ذلك قبل أن يخرج إلينا الإنسان المعاصر مزهوا أو مندهشا مـن بـزوغ

---

(1) ـــ مجلة النور. العدد 152، جمادي الآخرة 1418، أكتوبر 1997م.

ظاهرة الشركات المتعددة الجنسيات التي يفوق حجم مبيعات كل منها حجم النـــاتج القومي لعدة دول مجتمعة.

لا بد من أن ماركس وانجلز كانا يتكلمان عن هذه الظاهرة نفـــسها ، ظـــاهرة العولمة منذ مائة وخمسين عاما ، عندما كتبا في "البيان الشيوعي" أن السلع التي تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ في الانتشار شرقا وغربا ، ولن يفلح في صدها أي سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم .[1]

وعلى الاختلاف حول وضع تعريف دقيق للعولمة إلا أن ثمة اتفاقا على أنه نتاج لتطور تقنيات الاتصال والمعلومات ، وما أدى إليه هذا التطور من تغيّر في أساليب التفكير والأداء ، وتقريب المسافات بين دول العالم أو تلاشيها حتى أصبح في مقدور الإنسان أن يعقد الصفقات التجارية عبر القارات من غير أن يبرح أحد مكانه ، كما أن متابعة أي حدث في العالم لحظة وقوعه أصبح أمرا طبيعيا ، بل غدا من غير المستساغ فوات الأحداث التاريخية من غير نقلها صوتا وصورة .[2]

إذن فكثرة الحديث حول هذه الظاهرة ، وعقد العديد من المؤتمرات والملتقيات حولها في أرجاء كثيرة من العالم من أجل رصدها وإدراجها بالإكراه ضمن أجندة الفكـــر والواقع العربيين ، ليس سببه أنها ظاهرة جديدة على الساحة الدولية بل لكونها برزت بشكل متسارع مذهل على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية.

العولمة ..تجلياتها وتحدياتها :

و الواقع أن للعولمة تجليات وتحديات متعددة متشابكة الأبعـــاد ، وســـوف نتحدث بإيجاز عن بعض المجالات التي تسعى العولمة لتكد عليها ، وتظهـــر تأثيرهـــا وتحدياتها في مساراتها المختلفة.

---

(1) ـــ المستقبل العربي. العدد 234، السنة 21، أغسطس 1998م ، ص60.

(2) ـــ مجلة الفيصل. العدد260، جوان 1998م ، ص06.

المجال الاقتصادي :

إن أي تعريف للعولمة لا يخلو من ذكر الأبعاد الاقتصادية لها ..ومحاولة سيطرة الدول القوية على الدول الضعيفة ، وتوجيه اقتصادياتها بما يتماشى مع المصالح العليا للقوى الفاعلة عالميا.

و الحقيقة أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد لم ينشأ فجأة ، بل نما في أحضان النظام القديم وخرج منه ، وقد بدأت بذوره الأولى في منتصف الستينات ثم بدأت توجهاته تتضح في السبعينات وتسارعت وتائره في الثمانينيات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسية مع بداية التسعينيات ، ويقرر أن هيكل النظام الاقتصادي الدولي الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات المهمة وهي : [1]

1 ــ انهيار نظام بريتون وودز (1971 ــ 1973) بإعلان الولايات المتحدة عام 1971 وقف تحويل الدولار إلى ذهب.

2 ــ عولمة النشاط الإنتاجي

3 ــ عولمة النشاط المالي واندماج أسواق المال

4 ــ تغير مراكز القوى العالمي

5 ــ تغير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية

المجال السياسي :

تسعى الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى فرض الأنموذج الغربي في الحكم الذي يتمثل في حقوق الإنسان والديمقراطية على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصلح والأقدر على البناء.

وقد لوحظ أن عددا من الكتابات قد جاء في حقبة التسعينات متضمنا دعوة صريحة لكي تتبنى الولايات المتحدة الأمريكية هدف نشر الرؤية الغربية لحقوق

(1) ــ المستقبل العربي. العدد 228، السنة العشرون ، شباط /فبراير 1998م ، ص09.

الإنسان في العالم من ذلك ما تضمنته أحد المؤلفات الحديثة لـــ "جوشوا مورافشيك Gohua Muravchik" وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المغبرين بدقة عن أحد روافد التيار اليميني المعروف حاليا باسم " التيار المحافظ الجديد Neoconservatism" حيث أخذ يناقش قضية عالمية وخصوصية القيم والثقافة الديمقراطية ؛ وما إذا كان من الممكن تصديرها ، وفيها أظهر اعتقاده الصريح ـــ غير الحيادي طبعا ـــ بامكانية أن تلعب الولايات المتحدة دورا مهما في نشر الفهم الغربي لحقوق الإنسان من خلال الدبلوماسية الهادئة والمساعدات وحتى من خلال العمل العسكري إن لزم الأمر. (1)

المجال الثقافي :

لم يكن شأن الثقافة في الماضي يتجاوز إعداد الشبيبة وإنتاج الكبار و لم يكن ثمة بحث عما قد يتضمنه النتاج الأدبي والفكري والفني من تجسيد للهوية القومية العميقة والراسخة أما الآن فقد تغير كل شيء وأصبحت الثقافات منطلقات لإثبات الذات الجماعية والبحث عن الهويات الخاصة كما غدت موضوعات كبيرة للصراع .

و نتيجة لتطور مفهوم الثقافة تطور دورها ، فبالإضافة إلى دورها في تحديد الهويات القومية ، تطور دورها في التنمية الاقتصادية وفي التنمية الشاملة ، فأصبحت منذ مؤتمر المكسيك بوجه خاص عام(1981)غاية التنمية ، وليست وسيلتها فحسب

وعلى الرغم من الآمال التي عقدها كثيرون على الحوار بين الثقافات وحول إمكان توليد ثقافة عالمية تغتني بما في داخلها من فوارق فإن مثل هذه الثقافة العالمية لم

---

(1) Gohua Muravchil. The Imperative Of :Achallange To Neo-Isolationism American Leadership نقلا عن المستقبل العربي. العدد 235، السنة 21، أيلول /سبتمبر1998، ص67

تر النور حتى اليوم ، وما تزال الصراعات الثقافية قائمة ، بل لعلها تزداد حدة يوما بعد يوم.

صحيح أن بعض الشعارات الجديدة طرحت ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية ، وبعد سقوط النازية ومن بين هذه الشعارات : تحقيق الديمقراطية للشعوب ، وعالمية الحوار الثقافي المشترك ، وضرورة إنصات الشعوب بعضها إلى بعض ..إلخ ، ولكن شيئا من ذلك لم يتحقق ، ولا نقع إلا على شعارات فارغة في مجال التواصل بين ثقافات الشعوب.

وتعقدت المشكلة ، وليست حللا جديدة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي ، وبعد التبشير بولادة نظام عالمي جديد ، إذ سادت "العولمة " بمعناها الضيق والوحشي بدلا من النزعة العالمية الإنسانية ، وطفت على شتى جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وسارت في طريق يعرِّض مصير الثقافات الإنسانية لمخاطر الذوبان أو الإمحاء أو التشاكل .[1]

وهذا كله يقودنا إلى الحديث عن العولمة الثقافية كمشروع غربي يسعى إلى الهيمنة ، وتنميط الثقافة الأحادية ..مع إلغاء الآخر ، وسيطرة ثقافة الأقوى.

العولمة الثقافية مشروع أم هيمنة ؟

إن أحسن تعريف للثقافة هي : أنها المُعبِّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم ، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده ، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل.

ويلزم عن هذا التعريف لزوما ضروريا النتيجة التالية ، وهي :أنه ليست هناك ثقافة عالمية واحدة وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام ، وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية أو بتدخل

(1) ـ المستقبل العربي. العدد 222، السنة العشرون، أغسطس 1997 ، ص26.

إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوماتها الخاصة ، من هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش ، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع ، ومنها ما ينعزل حينا وينتشر حينا آخر.

و العولمة قبل أن تكون مضمونا اقتصاديا وتجاريا وسلعيا هي مضمون إعلامي وثقافي متطور تروجه وتؤطره وسائط إعلامية متعددة مثل الفضائيات والوسائط المتعددة" Multimédia" والشامل الإعلامي والشبكات الكونية" Internet" ومن شأن هذا الانفجار في التقنيات أن يخلق صورة قوية ومؤثرة وفاعلة تشجع على الانتشار السريع للأفكار وترويج البضائع وسلعنة الإنسان والوجود " Marchandisation de L'homme Et de L'univers" وهي صورة متسلطة وشمولية وعنيفة عنف مضمونها ذاته.

ويمكن أن تضيع ذات الإنسان كما تضيع أيضا هويته وثقافته ، بحكم :

ـــ إلغاء الاختلاف الثقافي والحضاري

ـــ إلغاء تعدد الإبداع الإنساني وحصره وتضييق الخناق عليه

ـــ تماثل البشرية وانتفاء الاختلاف بينها وفق ما هو مخطط لـه في الاستراتيجيات المهيمنة

ـــ إذابة الثقافات الصغرى وإلغاء الخصوصيات والهويات

ـــ خلق عالم اللاثقافات

و لا تنبع التحديات التي تواجه الثقافات الوطنية من لقاء ثقافي ـــ حضاري بين ثقافتين غير متكافئتين أو بين نظامين متمايزين ، وإنما التحديات من لقاء أمة متخلفة مدنيا منهكة القوى اقتصاديا لا تمتلك مقومات السيادة على نفسها ، وبين أمة قوية متقدمة تملك أسباب السيطرة والهيمنة.

وفي ظل العولمة الثقافية لم يوحد العالم وفقا لمشيئة إنسانية جماعية بل الذي أنجز التوحيد هو الطرف الأكثر قوة وسلطانا. فالعولمة كمفهوم متداول اليوم ينتمي إلى عالم الغلبة الحضارية الذي طرح هذا المشروع كوسيلة لتعميم غلبته ومشروعه

السياسي والاقتصادي والحضاري ، فاعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري ، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط ، وكأن تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر هو مسوغ السيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها ، إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم ، ويحمل لواء العولمة والكونية. [1]

ولما كانت مصادر المعرفة تخضع في نظام العولمة لتحكم الشركات التجارية فإن التاريخ لا محالة سوف يصبح معرضا للتشويه والتزييف كما السلع المعروضة ،التي يعلن عنها بالحق أو بالباطل ، وسوف يستقبله الغرب بهذه الصورة الشائهة لأن تأثير الإعلام وقوة وسرعة نفاذه تكرس من جديد ظاهرة " تاريخ المنتصرين" التي طالما حاول المؤرخون والباحثون الأكاديميون التصدي لها طيلة القرن السابق.

أما بخصوص سعي العولمة إلى صياغة تاريخ المجموعة الإنسانية"كقرية كونية متجانسة" ضاربة عرض الحائط بتاريخ البنى القبلية والدولة والأمة، فهذه من أخطر ما يحيط بالتاريخ الغربي من مطبات، ذلك أن تاريخ العرب والإسلام هو تاريخ قبائل وتاريخ دولة وأمة. لقد انتقلت الجزيرة العربية ببنياتها القبلية قبل ظهور الإسلام إلى تاريخ الدولة الموحدة L état unificateur لتنصهر القبائل تحت لوائها في إطار الأمة العربية-الإسلامية؛ ومن غير المنطقي أن ينسحق هذا الهيكل العام للتاريخ الإسلامي إلى ما هو نقيضه. من ناحية أخرى فإن مفهوم القرية الكونية المتجانسة مفهوم مخادع ومزيف لحقيقة الكون، ذلك أن الاختلاف ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر وينتهي إلى غاية ومن مقتضى هذه الواميس أن تتعدد المجتمعات البشرية وتتنوع في صفاتها وسماتها. والقرآن الكريم الذي يعد المصدر الأول لاستلهام التاريخ العربي-

---

(1) ـ محمد محفوظ. **الحضور والمثاقفة. المثقف العربي وتحديات العولمة**. ط1، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، 2000، ص112.

الإسلامي يبين هذه الحقيقة حيث قال تعالى: "لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه" و"لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة". لذلك نعتقد أننا لا نبتعد عن الصواب إذا افترضنا أن تاريخ المجموعة الإنسانية وهم يسعى إلى إقصاء الخصوصيات التاريخية لكل مجتمع، أو أنه محاولة لأمركة التاريخ العالمي وجعل التاريخ العربي يخضع لرؤاه وتوجهاته، وبعبارة أخرى فإن تاريخ المجموعة الإنسانية هو تاريخ استعماري يحاول أن يخترق التاريخ الإسلامي ويسلبه خصوصيته ويخضعه لقوانينه تمهيدا لاحتوائه ثم التهامه بعد ذلك.[1]

لماذا التاريخ الإسلامي على وجه التحديد ؟

من الملاحظ أن اهتمام الناس في الغرب بدراسة التاريخ واجتهاد الكثيرين من العلماء في تحويل هذه الدراسة إلى علم مستقل مستكمل لأشراط العلوم نبع ـــ إلى حد ما ـــ من قيام القوميات والدول الكبرى في أوربا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وواضح أن الأجيال التي قامت بإنشاء هذه الدول والإمبراطوريات شعرت بالحاجة إلى معرفة الماضي ربما لتستنير به وتؤكد أيضا أن كتابة التاريخ إنما هو صورة من الحوار الذي لن يتوقف بين عصرنا والعصور التي سبقته.[2]

ويقرر الدكتور محمد مصطفى زيادة ـــ رحمه الله ـــ :" أن المفتاح الكبير لمغاليق المشكلات في السياسة الدولية والقمية هو التاريخ ...و التاريخ كذلك هو المدخل المأمون للقوانين التي تعين على حلّ تلك المشكلات.

إن الطب يخرج الأطباء ، والهندسة تعد المهندسين ، والكيمياء تمدنا بالكيمياويين ، ولكنها وغيرها من العلوم المادية لا تشتمل اشتمال التاريخ على قيمة تثقيفية وتربوية

---

(1) ـــ أنظر : إبراهيم القادري بوتشيش. **مستقبل كتابة التاريخ العربي في ظل العولمة الثقافية.** www.fikrwanakd.aljabriabed.com/n34_06buychich.htm

(2) ـــ حسن مؤنس. **التاريخ والمؤرخون.** القاهرة : دار المعارف ، 1984، ص44.

، وكلاهما لازم لتكميل المواطن المفيد ، بقطع النظر عما يقوم به المواطن من عمل مهني نافع لا مشاحة في منفعته. [1]

و التاريخ الإسلامي يتميز عن غيره من تواريخ العالم بقسمات وسمات أصيلة تهبه شخصية مستقلة ، وهو يعبر عن حصيلة أعظم لقاء بين السماء والأرض ، وعن طموح الإنسان المؤمن لإعادة سير التاريخ في مجراه الطبيعي ، وانطلاقه نحو هدفه المرسوم في الكون .. التاريخ الذي يصور لنا الجهود العملاقة التي بذلها المسلمون لتشكيل مصير العالم وفق منهج متفرد يجمع في إطار واحد : الظاهر والباطن ، والحضور والغياب ، والطبيعة وماوراء الطبيعة ، والمادة والروح .. ويفتح أمام الإنسان الطريق لتقديم أقصى ما عنده من طاقات في بناء حضارة غير متأججة ولامهزوزة ..حضارة تنساح فاعلية صناعتها على كل المساحات وسائر القطاعات : الآداب والفنون ، والعلوم والفلسفة ، والقانون والنفس والاجتماع ... وتنبثق عن إيمان عميق بدور الإنسان في الكون ، وهدفية فاعليته وتوازنها .. [2]

وفي الوقت ذاته نجد أن كثيرا من الثقافات المعاصرة تريد عولمة قضاياها وهيمنتها على الفكر الإنساني كله ، وأن تعمل جاهدة على فرض مفاهيم أحادية للحدث التاريخي وتفسيره وفق معايير غربية صرفة ، تنبع من فلسفة للتاريخ هي وليدة الفلسفة الغربية بكل ما تحمله من تصورات للإنسان والكون والحياة ، وتحاول جاهدة أن تقضي على الشعور بالاستعلاء الحضاري ، وإن كان هذا الاستعلاء ماضويا (مدنيا وثقافيا).

---

(1) ـــ محمد فتحي عثمان. **المدخل إلى التاريخ الإسلامي**. ص48

(2) ـــ أنظر : عماد الدين خليل. **في التاريخ الإسلامي ـــ فصول في المنهج والتحليل** ، ط1، بيروت : المكتب الإسلامي ، 1981، ص193.

فالمسلمون اليوم أقدر أمم الأرض على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي على اختلاف حقبه وأزمانه ، لأن المصادر العليا للمعرفة والتوجيه التي تلقاها الأولون هي نفسها بين يدي المسلمين اليوم .

لقد عثر التاريخ الأوربي على مؤرخين أعادوا إليه الحياة ، وقدموه في إطار حي كصورة فنية رائعة بكل عناصرها : الخلفية والتكوين والأضواء والظلال ، والألوان والمساحات ، ومن زاوية عرقية إقليمية ، أو مذهبية متعصبة ، قدموا تاريخ العالم ، ونحن نلمح في صورهم الشاملة هذه إغفالا متعمدا — أو غير متعمد — لمساحة من أهم مساحات التاريخ البشري ، تلك التي يحتلها التاريخ الإسلامي الذي يتصف — أكثر من غيره — بأن بناءه قام على كل عناصر تقويم الإنسان والعالم ، ومن ثم فإن عرضه وتفسيره لا يتم إلا وفق منهاج حي شامل. (1)

وينبغي القول في هذا المجال أن عولمة ثقافة القوي ومن بينها فرض تفسيره لأحداث التاريخ وقراءتها .. سواء منها الأحداث الماضية أو التي نعيشها — وهي بدورها دخلت سجل التاريخ — هي في ذات الوقت اختزال لتاريخ المسلمين وضرب له في المقاتل ، وخنقه في مضايق تحدد مسالكها الثقافة السيدة!.

الإستشراق... والقابلية للعولمة

لما كان التاريخ الإسلامي هو أهم عومل بناء الأمة المسلمة ووحدتها ، ودراسته تعمق صلة الفرد المسلم بأمته ، وتزوده بكثير من المثل العليا ، وتنبهه إلى الأخطار التي تواجه الأمة في مسيرتها الطويلة ، فقد عرف أعداء الإسلام أثر هذا العامل في وحدة الأمة منذ وقت مبكر .. فعملوا جهدهم على إبعاده وتشويهه والدس فيه ، عن طريق حركة ثقافية سميت بـ " حركة الاستشراق ".

---

(1) — عماد الدين خليل. في **التاريخ الإسلامي**. مرجع سابق ، ص207.

وقد بدأت هذه الحركة تبدو منظمة ومنسقة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي ، وبدأ جربر أرياك (Gerber de araliac)، وقسطنطين الإفريقي (Contontian African)، وأدلرد باغ(Adelardy bagh)، وروجر بيكن (Roger Bacan)، وجون الدمشقي ، بدأوا حملاتهم المغرضة على التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية.

وبعد قرون بدأ كل من فولتير (Voltaire)، وأليكسندر روس (Alexander Ross)، وهيليبرت(Hidebirt)، ودانتي (Dante)، وغوليوم بوستل(Guilliaume Bostel)، وجوزيف إسكاليه (Joseph Scaliger) في طبع أبحاث معادية للإسلام وتاريخه.

ومنذ القرن السادس عشر الميلادي بدأت حركة الاستشراق عملها طبقا لخطة عملية محكمة، وصلت إلى ذروتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين ، إذ قام المستشرقون المشهورون من أمثال ويليم بدويل (William Bedwell)، وب.فاتيه (P.Vattier)، بشويه السيرة النبوية ، وكانت دوافعهم دوافع دينية بحتة ..

وخلال القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين وصلت حركة الاستشراق إلى قمتها ، وفي هذه الفترة قام عدد من المستشرقين بالبحث عن جوانب التاريخ الإسلامي والبحث في أزمنته المختلفة ، وألقوا الضوء على نواياهم واتجاهاتهم من وراء أبحاثهم تلك. ومن بين هؤلاء جون جاك سيديلّو ، وديفرجيه (Desvergers)، وبيرون (Perron)، وجوزف وايت (Joseph White)، وي. هـ بالمر (E.H.Palmer)،ودي غويه (De Goeje)، ووستنفيلد (Wustenfeld)، وبيريزين(Beresine)، وسخاو (Sochau)، وفان كريمر (Van Kremer)، ووليم ميور (William Muir)، وليبون(Lebon)، وجولد تزيهر (Goldziher)، وولهاوزن (Wellhausen)، وغيرهم.

وأيضا قام مستشرقو العصر الحديث بالكتابة عن الإسلام والتاريخ الإسلامي من وجهة نظرهم الاستشراقية الخالصة ، ونذكر من بينهم : مونتيه (Montent)، و، ج دمومبينه (G. Demombynes)، و، ت. أرنولد (T. Arnold)، وإس لين بول (S. lan –

Poole)، ونكلسون (Nicholson)، ونولدكه (Noldeke)، وهرجرنيه (Hergernje)، وجوزيف هوروتس (Joseph Herotitz)، وبروكلمان (Broekolman)، وبارتولد (Bartthold)، وهـ. ج. ويلز (H.G.wells)، وهـ. جب (H. Gibb)، وسميث (W.C.Smith)، وجوزف شاخت (Joseph Schacht)، وبرنارد لويس (Bernard Leuis)، وتور اندريه (Tor Andre)، وفرانسيسكو جبرائيلي (Francisco Gebraeli)، ومونتجمري وات (Montgemry Watt). [1]

وقد ظلت الحركة الاستشراقية من خلال طائفة من المستشرقين الذين أعمى التعصب أعينهم ، وطمس الهوى بصائرهم يتشحون برداء الفكر العلمي ، والموضوعية العلمية ، والتحليل والنقد. والواقع أن دراساتهم ذبحت على أعتابها كل معاني الموضوعية، والأمانة العلمية، والنقد البناء. وقد اتخذوا لذلك أساليب منها : .

تأسيس الجمعيات ، وإصدار المجلات ، وفتح مراكز ثقافية خاصة بالدراسات الشرقية مثل جمعية نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس سنة 1787م ثم الجمعية الأسيوية الفرنسية سنة 1820م ، التي أصدرت المجلة الأسيوية.

وتتابعت الجمعيات الأسيوية ومجلاتها ، في أمريكا سنة 1842م ، وكذلك في ألمانيا والنمسا وإيطاليا وروسيا وبلجيكا والدانمارك.

كما اتجه الاستشراق بمعونة دوله إلى إقامة مراكز ثقافية ثابتة ، لها نشاط متعدد الجوانب في بلاد الشرق ، وشهدت القاهرة ودمشق قيام المعهد الفرنسي في كل منهما ... واضطلعت الجامعة الأمريكية بنشاط تعليمي في القاهرة وبيروت .. فضلا عن معاهد أخرى :ألمانية وإيطالية وإسبانية ..كما عقدت مؤتمرات للمستشرقين على

---

(1) ــ محمد ياسين صد يقي. **الهجمات المغرضة على التاريخ الإسلامي**. ترجمة سمير عبد الحميد ابراهيم ، ط1، دار الصحوة للنشر ، 1988، ص15 ــ 16.

سنوات متتابعة وفي عواصم مختلفة من مؤتمر باريس سنة 1873م إلى مؤتمر 1931م. وتتابعت المؤتمرات من بعد ..و لاتزال تتوالى بأسماء متعددة حت الآن .[1]

و لا يزال الاستشراق يعمل على الرغم من أن (جاك بارك) قد أدلى بتصريحات عام 1975م أعلن فيها عما سماه : انتهى زمن الاستشراق ، وتقرّر أن يطلق على أي مؤتمر للاستشراق (مؤتمر العلوم الإنسانية). [2]

كتابة التاريخ .. والمواجهة الواعية

تسعى الدراسات التاريخية الغربية إلى كتابة التاريخ الإسلامي من زاوية نظر إقليمية تجعل أوربا مركزا للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض ، وما عليها من شعوب ودول وحضارات ، حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوربي الذي يشع نورا وبهاء!!، وهذه بدورها مرحلة متقدمة من مراحل العولمة ..أي عولمة التاريخ الغربي ، وتفسير جميع أحداث تواريخ الأمم الأخرى بما يخدم تاريخ الغرب وحضارته.

ويعلّق ليوبولد فايس (محمد أسد)على هذه لرؤية القاصرة في كتابه " الطريق إلى مكة " يقول : " لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوربيون منذ عهد اليونان والرومان إلى أ ن يتبصروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي ، والتجارب الثقافية الغربية وحدها ، أما المدنيات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث إن لوجودها أو لحركات خاصة فيها تأثيرا مباشرا في مصائر الإنسان الغربي ، وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافاته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخا موسعا للغرب. وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم ، إن

---

(1) ــ أنظر : نجيب العقيقي. **المستشرقون**. القاهرة : دار المعارف ، 1947م ، ص23، 26.

(2) ــ شوقي أبو خليل. **الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين**. ط1، بيروت : دار الفكر المعاصر ، 1998م ، ص06.

الأوربي أو الأمريكي العادي ، بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضفيان عليها ألوانا حيّة ، دون أن تلقى على سائر أجزاء العالم سوى نظرات عابرة هنا وهناك ، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب ، بل لا تتناسب معها على الإطلاق ، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياسا للحكم على سائر طرائق الحياة ، وإن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي ـــ حتما ـــ إلى درجة من الوجود أدنى وأحط ، ومن هنا نرى أن الغربي تمثلا باليونان والرومان ، يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدنيات ليست أو لم تكن إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي ، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ. أو أنها في أفضل الأحوال ـــ كما هي الحال في مسألة المدنيات السالفة التي سبقت مدنية الغرب الحديث مباشرة ـــ ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخره ـــ غير شك ـــ المدنية الغربية ".[1]

هذا هو المنهج الغربي في صياغة تواريخ الأمم والشعوب الأخرى ، فإنه يسعى إلى فرض أنموذج نمطي لكتابة التاريخ وتحقيبه. وسوف أعرض لمثال واحد لأحد مفكري الغرب ومؤرخيهم وهو المؤرخ الأمريكي (مارشال هودجسن) الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية :

1 ـــ فترة أولى تمهيدية تمتد من سنة 750 إلى سنة 1000م (134 إلى 392هـ)

2 ـــ فترة ثانية كلاسيكية من 1000 إلى 1250م (392 إلى 648هـ)

3 ـــ فترة ثالثة وسيطة من 1250 إلى 1500م(648 إلى 906هـ).

---

(1) ـــ ليوبولد فايس ـــ محمد أسد ـــ **الطريق إلى مكة**. ترجمة عفيف بعلبكي، ص17ـــ18.

4 ــ فترة رابعة وهي عهد الإمبراطوريات الثلاث من 1500 إلى 1800م (906 إلى 1215م).

5 ــ فترة خامسة حديثة من 1800 إلى العصر الحاضر. [1]

وهدف هودجسن من هذا التقسيم هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي ، أو بعبارة أخرى عولمة التاريخ الغربي المرتبط بالتاريخ الميلادي فهو يسمي عهد الازدهار الحضاري في تاريخنا (من القرن الرابع إلى القرن السابع) عهدا كلاسيكيا نظرا لما تمثله هذه الفترة من تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي في تاريخ الغرب. كما يطلق على الخلافة الإسلامية ، العثمانية وما عاصرها من الدول الفارسية والمغولية بالإمبراطوريات الثلاث.

" لقد اعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري ، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط ، وكأن تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر هو مسوِّغ للسيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها ، إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم ويحمل لواء العولمة والكونية ". [2]

وسأضرب لذلك مثلا حول وضع دول العالم الإسلامي في النظام الدولي بعد سقوط الخلافة العثمانية ، فقد شهدت أدبيات العلاقات الدولية الغربية عددا كبيرا من الدراسات التي ركّزت على تطور العلاقات الدولية منذ العشرينات من هذا القرن ، وبالرغم من هذه التعددية إلا أن الغالبية العظمى من هذه الكتابات لم تجعل العالم الإسلامي وتفاعلاته محورا لتحليلاتها. فهي غالبا ما تعكس وجهة النظر الغربية ، أو

---

(1) ــ هودجسن. **الإسلام كمجاهدة تاريخية**. ج3 ــ جامعة شيكاغو ــ 1974م ، نقلا عن عبد الله العروي. **مفهوم التاريخ** ، بيروت : المركز الثقافي العربي ، 1997م ، ج2/ص279.

(2) ــ محمد محفوظ. **الحضور والمثاقفة**. ص113.

تركز بصفة أساسية على ظاهرة الصحوة الإسلامية ، ومراجعة بسيطة للأدبيات التي تركز على تطور النظام الدولي ككل خلال فترة ما بين الحربين أو في أعقاب الحرب العالمية الثانية فهي تعتمد على المعيار الجغرافي في تقسيمها للعالم ، وتجعل من الأحداث الأوربية وتلك الخاصة بالقوتين العظميين نقاط التحول في متابعتها للنظام الدولي ، كما وأنها تتناول تاريخ الدول غير الأوربية بصفتها الفاعل المفعول به في التفاعلات الدولية.

فعلى سبيل المثال نجد (E.H.Carr) يركز في تحليله للنظام الدولي في فترة ما بين الحربين على موضوعات مثل التسوية الأوربية ، أمريكا والشرق الأقصى ، وفرنسا والحلفاء ، ألمانيا والهزيمة ، الاتحاد السوفياتي والغزو الياباني لمنشوريا. كذلك فإن هذه الأدبيات تركز على الأحداث الأوربية وتلك الخاصة بالقوتين الأعظم (في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية) مثل الحرب الباردة ..

أما سقوط الخلافة والتي تعتبر نقطة تحول في تاريخ الوضع الرسمي للعالم الإسلامي في النظام الدولي ، فيتم التعامل معه كأحد الأحداث الثانوية في إطار التطرق لمشروع الشرق الأدنى وإفريقيا ، حيث تأتي الإشارة إليه كأحد الأحداث المرتبطة بالتطورات في تركيا وتولي (كما أتاتورك) الرئاسة التركية وإلغاء النظام الشرعي المستمد من القرآن والسنة ، ليحل محلّه نظام يرتكز على المبادئ العلمانية المستمدة من المبادئ الأوربية. أما التأثير في وضع الأقاليم العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية فتأتي الإشارة إليها في إطار إبراز هذه الكتابات لدور عصبة الأمم في فترة ما بين الحربين. [1]

---

(1) ـــ نادية محمود مصطفى. وضع الدول الإسلامية. ص7ـــ 8.

وبهذه التقسيمات تأثرت المناهج التربوية ، وكتب التاريخ المدرسية والجامعية ، إذ نلاحظ أن هناك اختلافا كثيرا في التقسيمات والتحقيبات المعتمدة ، بل إنه لا يوجد أي توافق أو تجانس في تاريخ الدول الإسلامية العربية وغير العربية.

و الواقع أن الأخذ بهذا التقسيم وتطبيق هذه المناهج في كتابة التاريخ الإسلامي أتى بثمار مُرّة سواء على مستوى القراءة الرسمية (الجامعية) أو مستوى القراءة العاوية لأحداث التاريخ. وستظل هذه الثمار المُرة تؤتي أُكلها إلى أن يحدث المؤرخون وخاصة الجامعيون منهم انقلابا جذريا في المناهج وطرق صياغة التاريخ الإسلامي وتحليل أحداثه.

من رحلتي إلى طرابلس– ليبيا

الدكتور عميراوي احميده

أستاذ التعليم العالي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فضلت أن تكون رحلتي آخر هذه السنة 2005 إلى الجماهيرية الليبية؛ برغم التزاماتي وارتباطاتي في الجامعة التي انتمي إليها[1]. وقناعتي في أن تكون رحلتي إلى هذا البلد حيث كونه الفضاء الوحيد الأكثر استقرارا من نواحي متعددة.

وأزعم أن هذه الرحلة كانت مفيدة جدا، إلى درجة أني أعدها من أفضل الرحلات العلمية التي تيسرت لي في حياتي، إذ أنه سبق وأن قمت برحلات علمية عديدة إلى كل من فرنسا حيث اطلعت على أهم أرشيفها مثل شاتو دي فنسان، وأكس أو بروفنس. وكذلك إلى أسطانبول وبخاصة المكتبة السليمانية، مثلما اطلعت على مكتبة الفاتيكان. وعلى غيرها من الأرشيف في كل من تونس والمغرب ومصر والأردن وسورية وألمانيا وبلجيكا، لكن هذه الرحلة إلى ليبيا كانت متميزة بخصائص حميدة كثيرة؛

---

1 – أشغال كثيرة تخص نيابة رئاسة الجامعة، والمخبر والمجلتين.

تتعلق بطباع وسلوك الليبيين، من جهة. أو التي تتعلق بمخزونه الفكري والتراثي والتاريخي ومنجزاته الحضارية، من جهة أخرى. وهذا بفضل جهود أخوة ليبيين كثيرين نذكر منهم الأخ الدكتور صالح دبوبة والأخ الدكتور محمد عمر مروان، والأخ الدكتور علي ارميص وغيرهم الذين وفروا لي الجو العلمي المناسب بحسن الاستقبال وقدرة التعاون، الأمر الذي مكن لي في وقت قياسي جمعَ مادة خبرية عالية القيمة.

كان من أهداف رحلتي إلى ليبيا جمع مادة خبرية مصدرية ومعرفية تساعدني على تأليف كتاب أبرز من خلاله جانبا من العلاقات الجزائرية الليبية. ولكنه بعد اطلاعي على ما في مراكز التوثيق والبحث في طرابلس تبين لي أنه من الواجب بمكان أن أقوم ببحث علمي يطبع في المستقبل القريب، يكون محوره الحديث عن: نبالة المواقف الليبية في الثورة الجزائرية 1954–1962

والحديث عن هذه المواقف ستكون من المادة التاريخية التي تركها ليبيون عظماء وهي محفوظة في مراكز بحث وأرشيف بطرابلس. ونذكر منها ثلاثة مواقف هي —على سبيل المثال لا الحصر– الأول مقاطعة كل البضائع الفرنسية وكذلك المستوردة من فرنسا أو الموردة إليها عبر البر والبحر والجو. بحيث كانت المقاطعة شاملة إنزالا وتوزيعا وشراء وبيعا. والموقف الثاني يتمثل في التبرعات المادية التي كانت كبيرة جدا. والموقف الثالث يتثمن في الدعم النضالي المستمر داخل ليبيا وفي المحافل الدولية.

وكان وراء هذه المواقف معظم الشعب الليبي بقيادة شخصيات كثيرة نذكر منهم فضيلة كل من السيد الهادي إبراهيم المشيرقي، ويوسف مادي ومحمود صبحي. كان هؤلاء الرجال ومعهم أغلب الليبيين قد دعموا الثورة الجزائرية. وأملي كبير في أن أعرض هذه المادة قريبا إن شاء الله في موضوع فيه شيء من التفصيل.

ومن مراكز التوثيق والبحث العلمي التي اطلعت عليها في طرابلس خلال مدة قصيرة هي:

1- دار أحمد النائب[2] للوثائق والمعلومات التاريخية:

---

2 - هذه الدار هي في الأساس مدرسة يهودية بنيت بتبرعات يهود وإيطاليين. أعيد ترميمها بداية من عام 1967. وسميت بهذا الاسم نسبة إلى أحمد بن الحسن النائب الأنصاري الذي ولد في طرابلس عام 1840. وكان يجيد اللغة العربية والتركية والفارسية. وتولى منصب رئيس بلدية طرابلس. ومن خصاله تشجيع العلماء بتقديم مساعدات متنوعة، ومن العلماء الذين ساعدهم إبراهيم سراج الدين الذي زار طرابلس. وبسبب هذه المواقف نفاه والي طرابلس راسم باشا إلى أسطانبول حيث توفي فيها عام 1914. وقد ترك مؤلفات قيمة منها:

* تاريخ ليبيا تحت الحكم العثماني

* المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب، مكتبة الفرجاني 1961 يتكون من 935 صفحة

*نفحات النسرين والريحان في من كان بطرابلس من الأعيان

ولمزيد من المعلومات تراجع المعلومات المدونة في مدخل هذه الدار.

بهذه الدار مجموعة مراسلات من بيت أربيب بن يامين إلى الشريف الحاج أحمد قنابة وحسين قنابة المتواجدين في طرابلس وكانو، وتاريخ هذه المراسلات من 8 مارس 1921 إلى 4 ماي 1930. وموضوع هذه المراسلات تجاري وعلاقات اجتماعية ودولية. وهو الموضوع نفسه الذي تناولته المراسلات الخاصة بالعائلات التجارية ومنها عائلة سيالة، وعائلة القره مانلي، وعائلة باش آغا، وعائلة قرامة، وعائلة النطاح، وعائلة المجراب، وعائلة، وعائلة القروش، وعائلة الهوني، وعائلة العجيلي، بجانب ملفات أخرى خاصة بعائلات يهودية، وموضوعات أخرى. ويتضمن أيضا في القسم السياسي وثائق مهمة منها ما يتعلق بالعلاقات الليبية الجزائرية أثناء الحرب التحريرية الجزائرية. وبهذه المناسبة أشكر أمينة الدار التي سهلت مهمتي وساعدتني على الحصول على ما طلبت من وثائق مهمة.

2- **متحف السرايا الحمراء:**

تتواجد بهذا المتحف مادة خبرية مصدرية عالية القيمة تمس مراحل تاريخية بدايتها من العهد الروماني إلى القرن العشرين. وقد وجدت تجاوبا كبيرا من كل المسؤولين المشرفين على عناية وإدارة هذا المتحف بدءا بمدير إدارة البحوث الأثرية والمحفوظات التاريخية السيد إدريس احمد قطنش ورؤساء المصالح الذين ساعدوني على إنجاز مهمتي العلمية في أحسن الظروف، وبمستوى حضاري راق.

ومن أهم الملفات التي اطلعت عليها في هذا المركز هي ما تم حفظه في قسم المخطوطات التاريخية المتعلقة بالدعم الليبي للثورة التحريرية؛ المدون

بالكلمة وبالصورة، والموجودة في عشرين (20) علبة، وبمعدل 300 وثيقة في كل علبة، وهي في حاجة ماسة إلى فرز وفهرسة.

ولا يفوتني هنا أن أنوه بالروح الطيبة التي لمستها من المشرفين على هذا القسم من الإخوان الليبيين. مثلما أدعو الباحثين إلى إعداد بحوث علمية من هذا الأرشيف.

3- مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية[3]:

يعد هذا المركز مفخرة الجماهيرية الليبية، والعالم العربي وإفريقيا، والعالم كله؛ بما يحفظه من وثائق نادرة ومتميزة. وقد اطلعت على ملفات في قسم منه وهو قسم الوثائق العربية، منها الملفات رقم 37، 146 أ، 152، 153، 160، 171، 172، 179، 192، بالإضافة إلى ملفات أخرى ذات أهمية كبيرة. وتتضمن هذه الملفات قضايا تاريخية تتعلق بالعلاقات الليبية والجزائرية خاصة في الجنوب بواسطة التجارة انطلاقا من شمال ليبيا إلى مدينة غدامس وغات ومرزق وصولا إلى كفرة.

والشاهد إني وجدت استقبالا طيبا يدل على حس حضاري ليبي رفيع، وجدته في كل من المدير المؤسس للمركز فضيلة الأستاذ الدكتور محمد الطاهر الجراري، والأستاذ الدكتور حبيب وداعة الحسناوي وكيل المركز وأمين

---

3 - تأسس هذا المركز يوم 11 ديسمبر 1978، وسطر جملة من الأهداف، حقق منها شيئا كثيرا. لمزيد من المعلومات يراجع: **كتاب تذكاري بمناسبة العيد الفضي**، سلسلة الدراسات العامة 9، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط.1، 2003، 330 صفحة

شعبة البحوث والدراسات. وكذلك من الأستاذ الدكتور محمود أحمد الديك أمين شعبة الرواية الشفوية. والأستاذ الدكتور عماد الدين غانم صاحب الدراسات العلمية المتميزة والمتفردة. وكل المشرفين والمشرفات على إدارة دور هذا المركز.

إن الذي جلب انتباهي كثيرا هو إنجاز هذا المركز في حد ذاته، وتجسيد مشروعه الحضاري الليبي، وما أنجزه من أعمال علمية راقية في ظرف زمني قصير (1978-2005).

فهذا المركز قد رتب بيته جيدا، ووزع دُورَه العلمية المتكونة من شعب وأقسام علمية وفنية. بالإضافة إلى تأسيسه لفروع تابعة له في مدن ليبية. وهذا ما ساعده على القيام بأعمال علمية ووطنية ذات قيمة مفيدة؛ إذ قام بعملية جرد لأهم مادة خبرية مصدرية لفترة الاستعمار الإيطالي لليبيا، وثمنها بوثائق تاريخية دامغة؛ شاهدة ودالة بالصوت والصورة والكتابة، تمكنت الحكومة الليبية من انتزاع الاعتراف الرسمي من حكومة إيطاليا بما ارتكبته من جرائم. وهي تجربة ناجحة أتوقع أن تكون مثالا ستستفيد منه دول كثيرة استُعمرت ولم تسترجع حقها، بل لم تتمكن بعد من انتزاع اعتراف الدولة التي استعمرتها وارتكبت جرائم في حقها.

مثلما قام المركز بإقامة معرض دائم يدون تاريخ ليبيا. مثلما أرسى تقليدا يتمثل في إقامة ندوات علمية دورية دائمة. قام بكل هذا من دون أن يقلل من جهد الباحثين أينما كانوا وهذا بطبع عدد محترم من الدراسات التاريخية والرحلية. بالإضافة إلى المجلات التي يصدرها دوريا؛ مثل مجلة

البحوث التاريخية، وهي نصف سنوية. **ومجلة الشهيد**، وهي سنوية. **ومجلة الوثائق والمخطوطات**، وهي سنوية. **ومجلة الإنصاف**، وهي سنوية. **والكناشة**، وهي نصف سنوية .

بجانب هذه المجلات يصدر المركز موسوعات، وأعمالا مترجمة، وفهارس، ودراسات باللغة العربية والأجنبية.

وصفوة الأمر إن هذا يجعلني أقول –عن دراية وقناعة– إن المركز يكاد يكون وحيد زمانه في الوطن العربي في المجال التأريخي. فبخصائصه المتفردة هذه سيكون له موقع مشرفٌ بجدارة واستحقاق في مسيرة البحث العلمي. واغتنم الفرصة وأوجه نداء إلى الباحثين أينما كانوا كي يستفيدوا من خدمات هذا المركز وكي يفيدوه؛ خاصة وأن الأخوة الليبيين يتفهمون ويتعاونون مع أي باحث بروح علمية نزيهة وحس حضاري راقٍ.