دراسات أدبية وإنسانية

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

رمضان 1425/ نوفمبر 2004
العدد 2
ISSN 1112-4857

دراسات أدبية وإنسانية

مجلة فكرية سداسية يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية

بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رمضان 1425 / نوفمبر 2004

العدد 2

ISSN 1112-4857

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

الرئيس الشرفي

الدكتور بوخلخال عبد الله

مدير المجلة

الدكتور عميراوي احميده

رئيس التحرير

الدكتور دوب رابح

مسؤول النشر

الدكتور عميراوي احميده

هيئة التحرير

الدكتور دوب رابح

الدكتور صاري أحمد

الدكتور عميراوي احميده

الأستاذ حماش خليفة

الأستاذ فوغالي باديس

الأستاذ نابتي عز الدين

الهيئة الاستشارية

الدكتور ابن عراب عبد الكريم

الدكتور سامي عبد الله الكناني

الدكتور سامعي إسماعيل

الدكتور لعويرة عمر

الدكتور نجيب بن خيرة

الأستاذ حماش خليفة

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: 98 21 92 031

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

تمّ الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ☆ عين مليلة

http://www.elhouda.com

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

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 الموضوع 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.

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

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

9 – يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة موقعا بخط صاحبه وبسيرة ذاتية علمية .

فهرس الموضوعات

الباب الأول دراسات تاريخية

تقديم مدير المجلة. . . . . 09.

كلمة رئيس التحرير. . . . . 11.

الدكتور إسماعيل سامعي

حرق المكتبات في بلاد الغرب الإسلامي تغييب للآخر أو جناية التاريخ؟. . . . . 13.

الدكتور نجيب بن خيرة:

أولويات العقل المسلم على عتبة قرن جديد . . . . . 38.

الدكتور عميراوي احميدة

إسهامات في الإصلاح والسياسة. . . . . 54.

الأستاذ معماش النوي:

تنظيمات التطوع لاكتتاب الجزائريين في الجيش الفرنسي (1830-1912) . . . . . 75.

الباب الثاني دراسات أدبية

الدكتور باديس فوغالي:

جدلية الخبر والشهادة في التجربة الشعرية العربية الحديثة

ثورة التحرير الجزائرية (نموذجا). . . . . 95.

الأستاذ عبد الوهاب بوشليحة:

المثقف والسلطة: قراءة في قصة تداعيات مواطن بدأ يسترجع الذاكرة (ضمن مجموعته القصصية ما قبل الإعصار) . . . . . 110.

الأستاذة أمال لواتي:

رمز النور في شعر محمود حسن إسماعيل. . . . . 123.

الأستاذ ناصر لوحيشي:

الطاقات الإيجابية في النص الشعري الجزائري المعاصر . . . . . 139.

الأستاذة زينب بوصبيعة:

الوزن الشعري وعلاقته بالموضوع دراسة تطبيقية على شعر الزهد

في الاندلس خلال القرن الخامس الهجري. . . . . 153.

الأستاذ عبد الكريم أورينة:

لحن الهوية. . . . . 180.

تقديم مدير المجلة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

هكذا يهل علينا العدد الثاني لمجلة مخبر الدراسات الأدبية والإنسانية، وفاءً للعهد الذي التزمت به هيئة التحرير، فقامت به مساهمةً منها في تطوير رسالة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية التي تحتفل بعيد ميلادها العشرين هذا العام (2004/10/14). وإثراءً لعيد الثورة التحريرية الجزائرية التي تفتخر بعد مرور نصف قرن بيوم اندلاعها أول نوفمبر 1954.

فمواصلةً لمسيرة هذه المجلة جاءت موضوعاتها في بابين؛ الأول تاريخي، والثاني أدبي بأقلام باحثين أكفاء همهم إرضاء القراء، في داخل الجزائر وخارجها.

فهنيئا لنا جميعا.

والله الهادي إلى الصواب وإليه المآب.

الدكتور عميراوي احميده

18 رمضان 1425

1 نوفمبر 2004

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

تم بحمد الله ميلاد العدد الثاني من مجلة مخبر الدراسات الأدبية والتاريخية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الأمير عبد القادر الفتية. جاء هذا العمل تثمينا لجهود الباحثين الأوفياء، قصد تلبية رغبة القراء.

ومما لا شكّ فيه إن القراء داخل الوطن وخارجه سوف يجدون فائدة علمية فيما ينشر من موضوعات في هذه المجلة، مثل موضوع حرق المكتبات والكتب في بلاد الغرب الإسلامي. وأولويات العقل المسلم على عتبة قرن جديد. و إسهامات في الإصلاح والسياسة. و تنظيمات التطوع لاكتتاب الجزائريين في الجيش الفرنسي. وجدلية الخبر والشهادة في التجربة الشعرية. والمثقف والسلطة: قراءة في قصة ". ورمز النور في الشعر. والطاقات الإيحائية في النص الشعري. والوزن الشعري. ولحن الهوية.

إذن بهذه الموضوعات تكون هذه المجلة قد أسهمت بدور رسالي أسوة بالمجلات الأخرى التي تصدرها جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

وفي الأخير أشكر كل من سهر على إعداد هذا العدد وأخص بالذكر الدكتور عميراوي احميدة الذي أنفق كثيرا من وقته وجهده.

أسأل الله أن يوفق الجميع لما فيه خير وفلاح هذا الوطن المفدى.

أ.د. رابح دوب

الباب الأول

دراسات تاريخية

حرق المكتبات والكتب في بلاد الغرب الإسلامي

تغييب للآخر أم جناية التاريخ؟

الدكتور إسماعيل سامعي

جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة

1 ــ توطئة: تأسيس المكتبات، وامتلاك الكتب ظاهرة تعبر عن المستوى الحضاري للشعوب والأفراد، لأن المكتبات هي التي تحفظ تراث الأجيال، وهي إحدى الوسائل الهامة في التعلم والتعليم ، والكتاب هو الناقل لعطاءات الشعوب، والمتضمن لآرائها وأفكارها، ومعظم ما توصلت إليه من مبتكرات، ومفهوم المكتبات تغير مدلوله وتطور عبر العصور، فالسومريون سموها " **بيت اللوحات الكبير** " لأنها كانت مليئة بالألواح الطينية ، وأن المكتبات العراقية القديمة هي أرشيفات في الوقت نفسه، كما تراكمت فيها السجلات الملكية، ولأن البابليين والأشوريين أضافوا إلى هذه السجلات كتابات علمية وأدبية ودينية، فغدت مكتبات بالمعنى الدقيق[1]، أما الفراعنة فقد أطلقوا عليها **قاعة كتابات مصر**، **ومكان انعاش الروح**، كما اطلقوا عليها عددا من التسميات من بينها " **دار الكتب** "، و" **دار اللفافات البردية**"، و" **دار لفافات الكتب** "، و"**مكان علاج الأرواح أو النفوس**"، وقد تنوعت المكتبات فكانت مكتبات القصور ، والمعابد، والمدارس،

---

1 – شعبان عبد العزيز خليفة، **الكتب والمكتبات في لعصور القديمة**، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية ، 1997/1417) ، 148.

والأكاديميات، والجامعات، والأفراد، ومكتبات المدن كطيبة، وعين شمس، وتل العمارنة [1]، أم اليونان فسموها بيبلوتاك Bibliothea للدلالة على المكتبة، والكلمة تعني المكان، واستعمل الرومان كلمة ليبري Libri وتعني الكتاب نفسه ، ومنها جاءت كلمة ليبراري library والتي تعني مكتبة للبحث والمطالعة[2] وعليه فإنه يمكن القول بأن أقدم المكتبات وأعظمها وأكملها هي مكتبة الاسكندرية حيث يعد إنشاؤها أهم حدث على الإطلاق في تاريخ المكتبات عبر الأزمنة القديمة، والتي يعزى تخطيطها إلى بطليموس سوتر Ptolemy soter (ت عام 283 ق. م) أول ملوك أسرة خلفاء الاسكندر في مصر Diadochian dynasty ، أما تنفيذ الخطة فينسب لأبنه بطليموس فيلادلفوس Philadelphus[3]. ومن هنا فإن منطقة امتداد الحضارة العربية الإسلامية كانت قد عرفت المكتبات منذ القدم، كما عرفت الكتابة مبكرا، وعندما جاء الإسلام تمن هذه جهود السابقين، وارتقى بها عندما جعل من القراءة أول أمر الله لعباده على لسان محمد ﷺ . وربط القراءة باسمه العظيم (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)[4]، كما

---

1 – المرجع نفسه، 35 ، 36 .

2 – ربحي مصطفى عليان، **المكتبات في الحضارة العربية الإسلامية** (الأردن/ عمان : دار الصفاء للمطالعة والنشروالتوزيع، 1420/1999)، 13.

3 – الفرد هيسيل، **تاريخ المكتبات** ، ترجمة عبد العزيز خليفة، (ط، 2 ، القاهرة، : دار المريخ، 1980) 9 ، نقلا عن :

Fritz milkau; Geschichte derbiblitheken im Alten, Orient, Lepzig,1935

4 – **العلق** ، 1 – 5.

أعطى للكتابة ووسائلها صبغة خاصة عندما أقسم سبحانه بها (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ)[1]، وأشار القرآن الكريم في حوالي 46 مرة إلى الكتاب، وأول الكتب المعظمة عند المسلمين " كتاب القرآن الكريم " الذي يقول عنه تعالى: " إِنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)[2] . لذلك كانت عناية المسلمين، وتأسيس المكتبات تساوي عنايتهم بالقرآن الكريم لأن فهم القرآن لا يكون إلا العلم، والمكتبات تمثل إحدى المؤسسات الهامة والرئيسة في تعلم العلم وتعليمه .

والغرب الإسلامي شهد نهضة فكرية، وتطورا علميا تجلى في مظاهر شتى منها حركة التأليف الواسعة، وإقامة المكتبات المتنوعة[3]، وأشهر هذه المكتبات مكتبة بيت الحكمة برقادة، والمعصومة بتهارت، ومكتبة قرطبة، وهذه المكتبات وغيرها التي أنشئت وازدهرت خلال القرنيين الثالث والرابع الهجريين/ 9 و10 م؛ وهو عصر الازدهار الحضاري العربي الإسلامي، لكن مع الأسف كانت نهاية هذه المكتبات مؤسفة حيث تعرض معظمها للحرق والتدمير والإتلاف، وظاهرة الحرق هذه تحتاج إلى دراسة عميقة ومستفيضة، وتطرح العديد من التساؤلات منها : هل جاءت الظاهرة نتيجة حتمية

---

1 – **القلم**، 1.

2 – **الواقعة** ، 77 – 80.

3 – المكتبات أنواع هي: المكتبات الخاصة، ومكتبات الدولة، والمكتبات العامة، ومكتبات المدارس، ومكتبات المساجد والجوامع، ومكتبات المقابر والأضرحة، ومكتبات الرباطات، ومكتبات الخانقاوات والتكايا، ومكتبات المستشفيات.أنظر، شعبان عبد العزيز خليفة، **الكتب والمكتبات في العصور الوسطى**، 261، 368 ، ربحي مصطفى عليان، المرجع السباق، 111 – 132.

للصراعات السياسية والمذهبية؟ أم لتعصب عقدي ؟ أو لرغبة في تغييب الآخر ؟ أم لثقافة البادية والقبيلة التي لا تعير الاهتمام اللازم للتراث المكتوب مقتصرة على الشفوي منه؟ أو لرغبة في إعدام الماضي والانطلاق من الصفر لبناء مجد بدون منازع؟

لم تكن ظاهرة حرق وتدمير التراث مقتصرة على أمة من الأمم أو حضارة من الحضارات ، بل مست الكل، وقد اختلفت ظروفها وأسبابها وتباينت، ولعل الحروب، والغزوات ، والصراع العقائدي، وخاصة الجهل وتدني المستوى الحضاري من أهم تلك الأسباب؛ من ذلك تدمير التراث المسيحي، فقد أمر البابا غريغوري الأكبر Gregorythegreat بإحراق مجموعات الكتب الأمبراطورية[1]؛ لكن عندما تتكرر هذه الظاهرة في أمة واحدة، وفي مرحلة تعد من أزهى الفترات تطرح إشكالا عميقا وصعبا يستوجب إيضاحه والإجابة على جملة التساؤلات الأنفة الذكر .

والمغرب الإسلامي والأندلس زواج بين صراع الطبيعة القاسية، والصراع السياسي العقدي والمذهبي، وهذان العاملان في اعتقادي كرس ذهنية بل ثقافة تغييب الآخر بل محاولة تدميرها، وهذه الصورة مازالت آثارها قائمة حتى اليوم، ومظاهرها بادية للعيان؟

فقد تسابق المغاربة من خلال نظم السياسية التي قامت على أسس قبلية وعقدية ومذهبية إلى إنشاء المكتبات في ربوع المغرب الإسلامي والأندلس في حواضره الكبرى والصغرى حيث أسهمت في بلورة حركة

---

1 - الفرد هيسيل، **تاريخ المكتبات**، 24، 25.

علمية وفكرية متميزة كان من أعلامها الإمام سحنون، وابن الصغير، وابن باجة ، وابن رشد، وابن خلدون وغيرهم، غير أن مآل هذه المكتبات كان مأسويا كما أسلفنا، فما هي الظروف والأسباب التي أدت إلى هذا المصير المحزن الذي من نتائجه ضياع تراث فكري وعلمي عربي إسلامي، وإنساني كبير وهام؛ وللإجابة عن هذه التساؤلات والتي قبلها ستقدم هذه الدراسة بعض الإضاءات من خلال عدد الأحداث التاريخية كالآتي:

2 ــ إحراق مكتبة المعصومة[1] بتاهرت: تشير المصادر إلى أهمية مكتبة المعصومة بتاهرت التي كانت تضم نفائس المؤلفات لاسيما التراث الإباضي الخارجي، فقد أهتم الرستميون باقتناء الكتب من المشرق الإسلامي خاصة كتب المذهب إضافة إلى ما كان ينتج في ربوع دولتهم وبلاد المغرب، من ذلك أن الإمام عبد الوهاب بعث بألف دينار إلى إخوانه من أهل المشرق بالبصرة ليشتروا له بها الكتب، فأرسلوا له ــ بعد أن تطوعوا لنسخها ــ أربعين حملا من الكتب[2]؛ ويبدو من هذه خلال هذه الجهود سعي الرستميين إلى تكوين مكتبة يضاهون بها ما كان بالقيروان، وقرطبة

---

1 – يذكر البكري أن لمدينة تاهرت قلعة تعرف بالمعصومة، وهذه المكتبة يبدو أنها في القلعة ، أو بجوارها مما يبرر تسميتها بمكتبة المعصومة نظير مكتبة القلعة في مصر القديمة كما يقول لقبال موسى . انظر، البكري أبو عبيد ، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، وهو جزء من المسالك والممالك**، (بغداد، مكتبة المثنى)، 66؛ لقبال موسى، من قضايا التاريخ الرستمي، **الأصالة**، العدد 41، ص، 54.

2 – أبو زرياء بن أبي بكر، **كتاب سير الأئمة وأخبارهم المعروف بتاريخ أبي زكرياء**، تحقيق إسماعي العربي ، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1984)، 99؛ الدرجيني أبو العباس أحمد بن سعيد، **كتاب طبقات المشايخ بالمغرب**، تحقيق إبراهيم طلاي، (قسنطينة/ الجزائر، مطبعة البعث، 1974)، 56، 57.

وبغداد لاسيما وأن نظام حكمهم، والتسامح الديني والعقدي الذي ساد دولتهم مكنهم من أن يكونوا مركز استقطاب للطاقات الفكرية ، فقد عاش في دولتهم ابن الصغير المؤرخ المالكي[1]، وأرخ لهم، كما عاشت في كنفهم مجموعات ورجال من المذاهب والفرق الإسلامية الأخرى كالواصلية[2] .

إلا أن هذه المكتبة كانت نهايتها مأسوية بالنسبة للتراث المغربي والعربي الإسلامي والإنساني، فقد دمرت ، وأحرقت لسبب أرجعه المؤرخون إلى عبد الله الشيعي الداعية حيث تذكر أنه عندما دخل الداعية مدينة تاهرت وجد بها صومعة مملوءة كتبا، فاستخرجها كلها واقتنى منها كل ما يصلح للملك والحساب، وأضرم النار في بقيتها[3]، وبغض النظر عن مدى صحة هذه الرواية التي أوردتها المصادر الإباضية دون غيرها[4] فإن ثقافة

---

1 - انظر ترجمته حياته في مقدمة المحققان لكتابه، **أخبار الأئمة الرستميين** ، محمد ناصر، وإبراهيم بحاز (الجزائر: المطبوعات الجميلة، 1986)، 11 وما بعدها.

2- انظر.الحموي ياقوت، **معجم البلدان**،(بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1984)، 8/2.

3 - أبو زكرياء، **سير**، 170.

4 - كتب الأستاذ الدكتور موسى لقبال في موضوع حرق مكتبة المعصومة يدافع عن الشيعي أبي عبد الله انطلاقا من تشكيكه في الرواية التي تفردت بها بعض نصوص الإباضية التي تفتقر إلى السند التاريخي الصحيح، ولا يوجد ما يؤيدها في النصوص السنية والشيعية أيضا، ولأن الداعية كان معلما ، ولم يثبت أن تعرض لمكتبات القيروان وسجلماسة أو للمكتبات الخاصة ، ويرى في " حجة أنه كان معلما ورجل فكر " إبراهيم بحاز بأنها حجة باهتة إذ أن كثيرا من الكتب تعرضت للحرق من قبل علماء أجلاء، ويضرب مثلا لذلك ماقام به بنوعباد في الأندلس وهم العلماء الأعلام في زمانهم من حرق كتب ابن حزم وغيرها ، وهو ما سوف نتكلم عنه في دراستنا هذه . انظر، موسى لقبال، من قضايا التاريخ الرستمي، **الأصالة** ، وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي، (قسنطينة/ الجزائر: مطبعة البعث، 1397/1977) العدد، 41، ص، 54. ؛

الهدم قصد إبعاد الآخر هي التي كانت سائدة، وعامل توجيهي سياسي هام، فالتعصب ا لعقدي والمذهبي والسياسي القبلي هي العوامل الأساسية التي أسهمت بقسط وافر في تكريس ذهنية تغييب الآخر ، ومحو أثاره ، ولا نستغرب إذا ما عدنا إلى بداية الفتح العربي الإسلامي لبلاد المغرب كمثال؛ فأبو المهاجر دينار عند ولاية إفريقية سنة 675/55 نزل قرية بربرية تسمى دكرور أو تيكروان، مهملا قيروان عقبة بن نافع وعن هذه الذهنية قال ابن عبد الحكم:" فلما قدم أبو المهاجر إفريقية كره أن يزل في الموضع الذي اختطه عقبة بن نافع ومضى حتى خلّفه بميلين فابتنى ونزل "[1]، ثم أن الإباضيين أنفسهم كانت قد شهدت دولتهم عدم استقرا رطوال أيامها، فظهرت انقسامات شتى أنجر عنها فتن وحروب كانت عوامل وأسباب أخرى في اختفاء تراث الإباضيين وتفرقه، والإسماعيلية الفاطمية ببلاد المغرب ـــ التي كانت تنفذ مشروعا يقضي بإقامة خلافة آل البيت على كامل بلاد الإسلام، وقد بدأ في التنفيذ الفعلي لهذا المشروع، وتحققه انطلاقا من بلاد المغرب ـــ كان من الطبيعي لها أن تعمل على إزالة كل العراقيل التي تعترضه، أو كل ما من شأنه إحداث بلبلة حوله، ولا ننسى عامل التجاوزات الذي يرافق دائما تطبيق القرارات ، فيشوهها بارتكاب مخالفات لم تكن تقصدها، وهو على ما يبدو ما حدث ويحدث لاسيما عند اقتحام

إبراهيم بحاز، **الدولة الرستمية 160 – 296/ 777 – 909 دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الثقافية**،(الجزائر: مطبعة لافوميك، 1985)290.

1 – **فتوح مصر وأخبارها** (القاهرة، مكتبة مدبولي،1991/1411 ـــ وهي نسخة مصورة عن مطبعة ليدن بريل)،197.

الجيوش للحواضر، وما حدث لأرشيف العراق وتراثه، ومتاحفه خلال الغزو الأمريكي، ودخول الجيوش لبغداد إلا بيان ذلك مع الفارق في أن الأول هو دخول محلي، أم الثاني فهو أجنبي لبلد يختلف عن المحتل كلية؛ وعلى كل فتدمير الذات لا يقوم به إلا جاهل أو متعصب ، وهاتان الصفتان سادتا – للأسف – بلاد المغرب الإسلامي والأندلس ومازالت حتى يومنا.

3 ــ إحراق كتب أبي حامد الغزالي: إن دول الإسلام كانت دول فقه، لاسيما عندما يقودها سياسيا فقهاء مثلما ما هو الحال في دولة المرابطين التي أسسها فقيه متعصب هو عبد الله بن ياسين الجزولي[1]، والذين تمسكوا بتعاليم المذهب المالكي حتى غلوا فيه وعدوا كل تجديد أو إحياء في علوم الدين هو ضرب من التجني عليه، وكانت نتائج هذا الغلو أو التعصب أو التسلط المطلق الآتي:

أولا ــ الحجر على حرية الفكر بمطاردة كتب الأصول ، وفي مقدمتها كتب الإمام أبي حامد الغزالي " أحياء علوم الدين"، والاهتمام بكتب الفروع من علم العبادات ، والمعاملات، .

ثانيا ــ مطاردة كتب الدين والفلسفة، وتوجيه الأقلام ضد أصحابها بالطعن فيهم وتجريحهم.

ثالثا ــ تسلط قضاتهم، وإجحافهم في حق الرعية من ذلك أن قاضيهم ابن رشد الأب أقنع أمير المسلمين علي بن يوسف(500 – 1106/537

---

1 – محمد بن إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**، (القاهرة: دار المعارف ، 1962) 224 ومن المعلوم أن نفوذ الفقهاء ظل سائدا في الدولة إلا في أيام يوسف بن تاشفين حيث لم يتعد صورة الشورى.

- 1142) بتغريب — أي نفي — النصارى المعاهدين سنة 1126/520 [1]؛ ثم أن هؤلاء القضاة هم الذين حملوا لواء الثورة على الدولة المرابطية، وتولوا حكم الأقاليم الثائرة حتى مقدم الموحدين .

ولما وصلت كتب الغزالي المغرب والأندلس عدها المرابطون مخالفة للدين، وكان قاضي قرطبة أبو عبد الله محمد بن حمدين (ت 111/508) [2] من أشد الفقهاء مبالغة حتى أنه قال بتكفير من قرأ كتاب الأحياء، وهو الذي تزعم حركة الفقهاء في قرطبة الذين رفعوا الأمر إلى أمير المسلمين علي بن يوسف، واجمعوا على وجوب حرقه، فأخذ الأمير برأيهم وأصدر أمرا [3]

---

1 – ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق إحسان عباس، (ط ، 3 ،بيروت: دار الثقافة ، 1983) 72/4 ، محمد بن إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب** ، 225.

2 – هو عبد الله محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمدين التغلبي قاضي الجماعة في قرطبة، تولى القضاء سنة 490/ 1096 . أنظر، ابن بشكوال أبو القاسم، كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق صلاح الدين الهواري، (بيروت: المكتبة العصرية، 2003/1423)، م، 2 ، ص، 445، رقم الترجمة، 1257.

3 – الأمر أو الرسالة التي نشرها في الناس: " بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما من أمير المسلمين ناصر الدين تاشفين بن علي بن يوسف بن تاشفين؛ إلى وليه في الله تعالى الأعز الأكرم الأحظى في ذات الله جحاف، وسائر الفقهاء والوزراء والأخيار والعلماء، والكافةبالنسبة حرسها الله ، وأدام كرامتهم بتقواه... وأعلموا رحمكم الله أن مدار الفتيا، ومجرى الأحكام ، والشورى في الحضر والبدو على ما اتفق عليه السلف الصالح رحمهم الله من الاقتصار على مذهب إمام دار الهجرة عبد الله مالك بن أنس رضي الله عن، فلا عدول القاضي ولا مفت عن مذهبه، ولا يأخذ في تحليل أو تحريم إلا به، ومن حاد عن رأيه بفتواه، ومال من الأئمة إلى سواه فقد ركب رأسه واتبع هواه، ومتى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة **فإياكم** وإياه **وخاصة وفقكم الله ، كتب أبي حامد الغزالي فليتتبع أثرها، وليقطع بالحرق** المتتابع خبرها، ويبحث عليها، **وتغلظ الإيمان من يتهم بكتمانها** " نظر، نص الرسالة

يقضي بحرق نسخ الكتاب في ساحة جامع قرطبة، وفي ذلك يقول ابن القطان[1]:" في أول عام ثلاثة وخمسمائة عزم علي بن يوسف — عن إجماع قاضي قرطبة أبي عبد الله محمد بن علي بن حمدين وفقهائها — على إحراق كتاب أبي حامد الغزالي رحمه الله تعالى المسمى: " الأحياء " فأحرق في رحبة مسجدها على الباب الغربي على هيئة بجلوده بعد إشباعه زيتا، وحضر لذلك جماعة من أعيان الناس، ونفذت كتبه إلى جميع بلاده أمرا بإحراقه حيثما وجد، وقد أطال هذا الخاصة والعامة من ذلك ابن العربي (ت 543/ 1148) الذي حمله مع نفسه إلى الجزيرة الخضراء ثم أمر بحله في الماء ، وحل معظمه، وفقد سائره وتوالى الإحراق على ما اشترى منه ببلاد العرب بقية ذلك العام كما يقول ابن القطان.

إن التعصب المذهبي يبدو هو السبب الأساسي غير أنه بإرجاع البصر كرتين ينقلب السبب إلى معطى فكري، حيث القرنين الخامس والسادس الهجريين قرنا توقف الاجتهاد كما هو مصطلح عليه، وتوقف الاجتهاد أي توقف التعاطي الفكري مع النصوص وتأويلها قصد فهم كنهها باعتبار أن النصوص يعاد تفسيرها حسب الظروف المكانية والزمانية، وما يستجد في مجال الاكتشاف والابتكار، ومن ثم يبرز **سجناء الفكرة الواحدة** الذين

كاملاعبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين ، القسم الأول والثاني، نقلها عن المخطوط رقم، 538، أسكوريال، لوحة 11 أ — 12 ب ؛ وأيضا محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**، 204.

1 – ابن القطان المراكشي، **نظم الجمان**، تحقيق محمود علي مكي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990) ص 70.

يرفضون التجديد والتأويل، فالتعصب إذن لم يأت من طبيعة المذهب المالكي ومالك مجتهد، إنما من طبيعة ما آل إليه العقل في عصر المرابطين، وما استبداد الفقهاء إلا ترجمة للمصالح الآنية التي تمسك بها هؤلاء الفقهاء حتى صاروا قد سين ووسطاء بين الشريعة والناس، وكأني بهم نصبوا أنفسهم أوصياء على الدين، وهي الظاهرة التي ما فتئت تلازم المجتمع منذ ذلك الوقت وحتى اليوم، وتأتي نتيجة لعاملين الأول تفشي الجهل، وانحدار مستوى الفكر والثقافة، وهو ما جعل ابن القطان يشير إليه بل ويركز عليه بمناسبة حديثه عن لقاء المهدي بن تومرت بالإمام أبي حامد الغزالي، والذي سأله عن مصير كتابه الأحياء فرد: "القوم جهال مقلدون لم يعرفوا قدره ورفعوا إلى سلطان العدوة والأندلس في شأنه وأنه ينبغي أن يحرق فأمر بإحراقه[1]، والثاني تغلب روح البداوة وذهنية القبلية التي تجعل من التقليد أمرا مقدسا وترفض كل جديد تسخر في ذلك كل الوسائل بما فيها مؤسسات الدولة لمقاومة ذلك، وتبيح كل الأساليب لجعل هذه المقاومة فعالة، وأن حرق التراث الفكري ما هو إلا إحدى هذه الأساليب المقيتة.

4 ــ إحراق كتب الفروع على أيام الموحدين: إذا كان المرابطون قد قاموا بإبعاد كتب الأصول، وتمسكهم بكتب الفروع، واحرقوا كتاب الأحياء: تعبيرا عن روح عقيدتهم، ونمط سياستهم فإن الموحدين قاموا بالفعل نفسه معبرين بذلك على مستوى ما وصل إليه الاجتهاد من تدهور، وعلى حال الثقافة الذي بدأ يضيق، وعلى مستوى الفكر الذي أخذ يتدنى

بالرغم من وجود طفرات كابن رشد، والذين كانوا نتاج ذلك العصر الذهبي للتحضر الإسلامي خلال القرن 3و9/4و10.

ففي عهد علي بن يوسف، وفي أيامه انقطع علم الفروع الذي كان أساس الحركة العلمية والفقهية خلال العصر المرابطي، واختفى كثيرا من العلماء أو أصحاب الرأي، أو ممن كانوا من أهل الفروع حيث أمر الأمير الموحدي بإحراق كتب المذهب بعد أن جرد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن الكريم، فأحرقت كتب علم الفروع في كافة أنحاء بلاد المغرب والأندلس كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي وواضحة ابن حبيب[1]، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها. يقول عبد الواحد المراكشي عن كيفية إحراقها وقد كان شاهد عيان: "ولقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع، ويطلق فيها النار" [2] ولم يكتف بذلك أمر بترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض فيه وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة[3] وهو نوع آخر من تحجر التفكير، ومصادرة الحريات بقوتي العقيدة، والسلطان إضافة إلى تجفيف ينابيع الفكر بإحراقها، وهو أمر فظيع كان إحدى الأسباب الرئيسة في نكبة المسلمين، وتدهور حالتهم.

---

1 - **نظم الجمان**، 73. تعد هذه المؤلفات من كتب الفروع التي اعتمدها الفقاء في العصر المرابطي ، انظر كتب التراجم المالكية كالديباج المذهب لابن فرحون، وبغية الملتمس للضبي، وترتيب المدارك للقاضي عياض وغيرها.

2 - **المعجب**، 231.

3 - نفسه.

5 ــ نكبة ابن رشد واحراق كتب الفلسفة : إن كان ابن تومرت رأس الموحدين قد استنكر فعل المرابطين إزاء كتب أبي حامد الغزالي لاسيما كتاب " أحياء علوم الدين " الذي كان إحدى الوسائل التي سخرها للطعن في المرابطين، فإن أسلافه الموحدين قد أتوا ماكانوا يعيبونه، والحقيقة أن طبقة الفقهاء والطلبة قد واصلت تسلط فقهاء المرابطين، وسعت إلى أبعاد رجال الفكر عن دائرة السلطان في سياق ما آل إليه العقل العربي آنذاك برغم أن الموحدين اعتبروا أنفسهم مجددين، وهو ما جعل المنصور الموحدي يصرح أمام هؤلاء الفقهاء والطلبة "يامعشر الموحدين، انتم قبائل فمن نابه منهم آمر فزع إلى قبيله، وهؤلاء – بقصد العلماء- لاقبيل لهم سواي فمهما نابهم آمر فأنا ملجؤهم وإلى فزعهم، وإليّ ينتسبون [1] مشيرا إلى أن الدولة عليها واجب حماية العلماء، ودعمهم ماديا ومعنويا.

فقد كان القاضي [2] الفيلسوف ابن رشد على صلة بالبلاط الموحدين لاسيما خلال إقامة يعقوب المنصور الموحدي بقرطبة سنة 593 / 1196 ؛ وقد تمت هذه الصلة عن طريق أستاذه ابن طفيل (ت 1185/581) طبيب الخليفة الخاص، وكان ابن رشد يتولى منصب قضاء اشبيلية سنة 1169/565، ثم قضاء قرطبة، ويشغل في الوقت نفسه منصب الطبيب الخاص إلى جانب أستاذه، ولما توفى ابن طفيل انفرد بالمنصب ، وكان ابن رشد خلال ذلك ذاعت شهرته وكتب كثيرا من كتبه الفلسفية، ومعظمها

---

1 – نفسه.

2– محمد ابراهيم الفيومي ، المرجع السابق، 11.

تلخيص كتب أرسطو وشروحها، وكتبه في الطب معظمها تلخيص وشروح لكتب جالينوس ، ومنها شرح لأرجوزة الشيخ الرئيس ابن سينا في الطب، وكان الخليفة المنصور محبا للعلم والفلسفة وأهلهما، فقرب ابن رشد ورعاه ، وكان يعقد مجالس يستمع فيها إلى آرائه لاسيما في علاقة الفلسفة بالدين وهو الموضوع الذي كتب فيه ابن رشد رسالة " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ".

ويرجع عبد الواحد المراكشي نكبة ابن رشد التي كانت من تبعاتها حرق كتب الفلسفة وكتبه إلى سببين أساسين الأول خفي وهو أكبر أسبابها حيث أنه لما : " أخذ ـــ ابن رشد ـــ في شرح كتاب الحيوان لأرسطاطليس صاحب كتاب المنطق، فهذبه وبسط أغراضه، وزاد فيه ما رآه لائقا به، فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ : " وقد رأيتها عند ملك البربرجاريا في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم، وأسماء الأقاليم غير ملتف إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الإطراء والتقريض، وما جانس هذه الطرق ، فكان هذا مما أحنقهم عليه[1] وعدها عليه غفلة منه [2]، وهو الذي ينبغي له معرفة ذلك أكثر من غيره . أما الثاني فهو سعاية حساده من العلماء لتفوقه عليهم من جهة، ولحظوته لدى الخليفة المنصور الموحدي من جهة أخرى.

والحقيقة أن أسباب نكبته كانت تتجمع منذ بعيد لاسيما وأن علاقة ابن رشد بأهل قرطبة سيئة لاسيما مع الحفاظ والطلبة والفقهاء الذين كانوا

---

1 – عبد الواحد المركشي، **المعجب**، 252.

2 – نفسه

بنقمون عليه، والمعروف أن هؤلاء كان لهم نفوذ كبير في الدولة ولدى الحكام. وقد قاموا فعلا ببث دعاية مسمومة حول مؤلفاته وآرائه ورموه بالمروق والخروج على أحكام الشريعة، وإيثاره فيها الحكم للطبيعة[1]، والمعروف كذلك أن الفلسفة كانت من الموضوعات المكروهة في البلاط الموحدي، فكان ذلك سندهم الأساسي في توجيه التهم له من طرف خصومه من بينها اتهامه بأنه أقر بأن " الزهرة ـ يعني الكوكب ـ" أحد الآلهة، وجمع هؤلاء ملفا يحتوي على عدد من البيانات رفعوه إلى مراكش في أوائل سنة 1194/591، لكن المنصور لم يلتف إليها في هذه الفترة لأنه كان يعد العدة للعبور إلى الأندلس[2]، يقول ابن عبد المالك: " فلما كان التلوم من المنصور بمدينة قرطبة وأمتد بها أمد الإقامة، وانبسط الناس في مجالس المذاكرة تجددت للطالبين آمالهم وقوى تألبهم واسترسالهم، فأدلوا بتلك الإقليات، وأوضحوا ما احتجنوه من شنيع الهفوات الماحية لأبي الوليد كثيرا من الحسنات، فقرئت بالمجالس وقؤولت أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها ، فخرجت بما دلت عليه أسوأ مخرج ، وربما ذيلها مكر الطالبين فلم يكن اجتماع الملأ إلا للمدافعة عن شريعة الإسلام، ثم أثر الخليفة فضيلة الإبقاء وأغمد السيف بالتماس جميل الجزاء وأمر طلبة مجلسه، وفقهاء دولته

---

1 – محمد ابراهيم الفيومي، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**، 212.

2 – ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، تحقيق، محمد إبراهيم الكتاني، ومحمد زنيبر، ومحمد بن تاويت، وعبد القادر زمامة ، (بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1406/1985):226.

بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين، وأنه استحق لعنة الطالبين"[1]

ويبدو أن المنصور لم يكن قانعا بما قدم له من اتهامات وتبريرات فهو لم يعاقب الفيلسوف ابن رشد إلا إرضاء للعامة واستجابة لضغط الفقهاء، فكان أن دافع على شريعة الإسلام، ولما عاد من معركة الأرك سنة591/ 1194 [2] عقد مجلسا في الجامع لمحاكمة ابن رشد، ومن اتهم معه ، وانتهت المحكمة باتهامه وتنفيه إلى اليسانة بالقرب من قرطبة[3]، واحراق كتبه في الفلسفة، وطال هذا أمر أصحابه وتلاميذه ممن يشتغلون بالفلسفة [4]،وتوارى بعضهم عن الأنظار، و لم تتعرض المصادر إلى موقف ابن رشد و لم تذكر رد فعله،سوى ما اعتذر به للخليفة عن عبارة " ملك البربر " بأنه يقصد ملك البربر[5]، إلا أن يعقوب المنصور لم يلبث أن أعاد لابن رشد اعتباره ودعاه

1- ابن عبد المالك المراكشي ، **الذيل والتكملة** ، تحقيق محمد بن شريفة (الرباط : مطبعة المعارف الجديدة ، 1984) ، 1/ ابن عذري : **البيان المغرب** ، قسم الموحدين ، تحقيق محمد ابراهيم الكتاني ، ومحمد تاوئين ومن زنيبر ، وعبد القادر زمامة (بيروت : دار الغرب الإسلامي 1406/1985) ص: 226.

2 – ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين،218 ؛ عبد الواحد المراكشي، 234.

3 – كاراده فو B. carry de vaux ابن رشد، **دائرة المعارف الإسلامية**، (بيروت :دار المعرفة 166/16

4 – من هؤلاء الفقيه أبو عبد الله محمد لبزا ابراهيم المهري المشهور بالأصولي وأبو الربيع الكفيف وابو العباس الحافظ والقاظي أبو عبد الله ابن مروان ، والخطيب أبو علي بن الحجاج ،ابن عبد المالك : الذيل والتكملة محمد ابراهيم القيوم المرجع سابق 213.

5 – ابن أبي أصيبعة ، **عيون الأطباء في طبقات الأطباء**، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة)، 572.

إلى مراكش بعد أن غفر له كما يقول ابن عذاري [1]، وبالمقارنة مع ما قاله ابن عذرى وما أورده صاحب المعجب وكأنهما يثبتان التهمة عليه : "فإنها كانت من أبي الوليد غفلة [2]، فيبدو أن الرجلين ـــ ابن رشد ويعقوب المنصور ـــ لم يختلفا في المبدأ، وإنما في الطريقة، فابن رشد عالم لا يقول بالحلول الوسطى، والمنصور سياسي يقول بها، وهناك سبب آخر يؤيد عدم قناعة المنصور هو على ما يظهر صداقة ابن رشد لأبي يحي أخي المنصور الذي كان واليا على قرطبة ولاه عليها الخليفة أبو يعقوب بتدخل ابن رشد وثبته فيها المنصور، وكان يطمع في الخلافة التي رشح لها المنصور وابنه بدليل لما مرض مرضا شديدا ترك منصبه في قرطبة وجاء إلى مراكش ليعوده في الظاهر، وانتبه الخليفة لذلك فأمره بالرجوع إلى منصبه، فلم يفعل إلا بإلحاح حيث عمل على استمالة شيوخ الأندلس، ولما شفي المنصور وزاره أبو يحي أمر بقتله، وإخراج قرابته، وحصل ذلك سنة 590/ 1193، وبعد سنتين نستمع بملف اتهام ابن رشد، حيث يبدو أنه شك في وقوفه إلى جانب أبي يحي فيحكم المنصور عليه بالنفي وحرق كتبه [3].

والحقيقة أن الظروف التي تم فيها حرق كتب ابن رشد وكتب الفلسفة كانت ظروف عامة هاجم فيها علماء الدين في العالم الإسلامي

---

1 – **البيان المغرب** ، قسم الحدي ، 226

2 – المراكشي **عبد الواحد** 252

3 – المراكشي عبد الواحد ؛ **المعجب**، 252

الفلاسفة في عنف، وكان كتاب "تهافت الفلاسفة " الذي نقد الغزالي فيه الفرابي وابن سينا على الخصوص أهم اثر لهذا النزاع [1] .

ويرجح الجابري كتابه : " الضروري في السياسة " الذي اختصر فيه "جمهورية افلاطون" والذي ختمه بخطاب لأبي يحي الذي طلب منه هذا العمل العلمي بقوله :" أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعدتكم كل مثبط بمشيئته وفضله "، وقال الجابر ي: " فابن رشد لم يحاكم و لم تصادر كتبه، و لم تحرق بسب الدين " الذي اتخذه خصومه غطاء وظلما وعدوانا كما جرت بذلك عادة المستبدين وسدنتهم بل بسبب هذا الكتاب الذي أدان فيه الاستبداد بدون هوادة[2]، وقد وجه نقده إلى ما كان قائما في زمانه متحدثا عن مدينة الغلبة (المستبدة)، كنقيض للمدينة الفاضلة، وعن رئيس مدينة الغلبة (المنصور)، وعن حاشيته وبتهم العامة والطلبة المشكلين للمدينة الغلبة، والذين يعرضون عن كل ما هو جميل كالفلسفة وغيرها ويستحسن كل ما هو قبيح[3] .

---

1 – كارادة فو B.Canna de vaux ابن رشد، **دائرة المعارف الإسلامية** ،269/1

2 – ابن رشد ، **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون** ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1498

3 – محمد عابد الجابري : **ابن رشد سيرة وفكر ، دراسة ونصوص** ، (ط2 بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ،2002) ، 67،66 = يعلق الجابر على ذلك فيقول لم يكتب ابن رشد كتابه هذا للأمير لمناصرته طمعا في منصب لانه تجاوز سبعين وقد اشتكى من منصب الفقهاء الذين تولاه ، وكان الأمير يعرف محتوى هذا الكتاب ومافيه من نفس سياسة الاستبداد.

وهكذا نرى أن إحراق كتب ابن رشد يأتي في سياق الظروف التي طبعت ذلك العصر، وفي مستوى أخذ فيه المؤشر الحضاري في الانحناء، فكان الإحراق محصلة لهذا الوضع الذي تجلى في:

1- الاستبداد السياسي بتطبيق مبادئ مدينة الغلبة بدل المدينة الفاضلة.

2- تبسيط الثقافة بتحكيم العامة وتحكما في المسائل العلمية والفلسفية.

3- استغلال الدين لأغراض سياسية ومصلحية ضيقة.

4- ظهور نخبة من الفقهاء أو الطلبة سلفية غير مجتهدة شديدة التمسك بالأصول تعمل على قولبة المجتمع في بوتقة الماضي، إنها النخبة التي تشبه ذلك العازف الذي فقد السمع فلم يعد يسمع ما يعزف، وعندما تختل أرجل الراقصين يغضب لتصرفهم، ولا يعرف أنه هو السبب[1].

فالإحراق هنا لم يكن إبعادا للآخر، وتسلط الذهبية القبلية بالقدر الذي كان يعبر عن تدني رهيب للمحتوى الحضاري.

6 ــ احراق مكتبة قرطبة: يبدو أن مكتبة قرطبة بدأ تأسيسها بعد أن نعمت الأندلس بالأمن والرخاء والاستقرار السياسي, وانطلاق الحركة الأدبية والعلمية للتعبير عن شخصية الأندلس في الإطار الأموي بعيدا عن تقليد المشرق الإسلامي يقول كارل برو كلمان :" فقد حاول المغاربة التحرر من سلطان التقليد المشرقي, والواقع أن الأندلس عرفت في عهد عبد الرحمن الثاني ترجمة جديدة لنظريات ديسقوريدس في الأدوية المفردة,

---

1 - توينبي أ رنولد ، **مختصردراسة للتاريخ** ، ترجمة فؤاد شبل، ومحمد شفيق غربال، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، 1961)، 1/151، 411.

وضعت على أساس نسخة يونانية أرسلت إليه من القسطنطينية, وكان ولده الحكم الثاني 350-366,961-976 نصير العلم والعلماء "1.

وإليه يرجع الفضل في ازدهار مكتبة قرطبة، فقد كان يرسل إلى المشرق الإسلامي, وغير الإسلامي (البيزنطي) ممن يشتري له نفائس الكتب, ويبلغ عدد رصيد المكتبة في عهده ما يزيد عن الأربعمائة ألف

(400.00 0) مجلد, كما أنه وسع من دائرة التعليم ببنائه لحوالي سبعا وعشرين 27 مدرسة وادخل إليها أبناء الفقراء مجانا [2].

ويضيف دوزي أن بلاد الأندلس لم تشاهد من حكامها حاكما مثله, وعلى الرغم من أن جميع أسلافه كانوا أهل ثقافة ميالين لملئ مكتباتهم بالكتب إلا أنه لم يكن فيهم من عنى عنايته الكبيرة باقتناء الكتب القيمة والنادرة، فكان له وكلاء في القاهرة، وبغداد، ودمشق ، والأسكندرية، يتصيدون الكتب القديمة والحديثة على السواء وينسخوها أو يشترونها له دون التفات إلى ارتفاع أثمانها, فازدحم بها قصره, وكان به جناح لا تقع العين فيه إلا على النساخ والمجلدين والمنمقين، كما أن فهرست مكتبته وحده كان يقع في أربع وأربعين كراسة[3], ويشبه عمل الحكم الثاني بما فعله المأمون المعاصر له.

---

1 - كارل بروكلمان, **تاريخ الشعوب الإسلامية**, ترجمة نبيه أمين فارس, ومنير البعلبكي, (ط 6، بيروت: دار العلم للملايين, 1974), 302

2 - نفسه

3 - دوزي رينهوت, **المسلمون في الأندلس**, ترجمة وتعليق وتقديم:من حيث-القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب 1994-66/2

هذه المكتبة التي بذل الأموال الطائلة في تزويدها بنفائس الكتب تعرضت للحرف والتخريب والدمار بعد وفاة الحكم, فعندما تولى المنصور بن أبي عامر (328 – 392 / 940 – 1002)[1] شاع بين الخاصة والعامة تساؤل حول نوعية الكتب التي تضمها مكتبة قرطبة، فأمر بحرف كتب الفلسفة والعلوم والرياضيات إرضاء للفقهاء والعامة، وبيعت مجموعات أخرى بعد ذلك لتوفير المال أثناء الحصار الذي ضربه البربر على قرطبة في مطلع القرن الخامس الهجري.

وعندما دخل البربر عنوة قاموا بنهب ماتبقى من كتب فاسدل الستار على أهم مكتبات العالم الإسلامي2.

وتبدو أسباب الحرق متشابهة مع بعض ما ورد في شأن حرق كتب ابن رشد، فالحركة المضادة التي قادها الفقهاء ضد الفلسفة, وضد الفكر والاجتهاد عموما هي التي كانت وراء ذلك, وقد استند هؤلاء على الحماسة الدينية للعامة في تأييدها لهم ومناصرة آرائهم, وتوظيف تلك الحماسة في الطعن في مثل هذه الكتب وأصحابها.

---

1 – انظر في شأن توليه الوزارة، ابن عذاري، **البيان المغرب**، 257/2 ، ابن الخطيب ، **أعمال الأعلام**، 78 ، أحمد مختار العبادي، **في تاريخ المغرب والأندلس**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1978)، 226.

2 – ربحي مصطفى علياء: **المرجع السابق**,ص: 160, شعبان عبد العزيز خليفة, **الكتب والمكتبات في العصور الوسطى**,(القاهرة: الدار المصرية البنانية,**1418/ 199**), ص: 306

إذا كان إحراق مكتبة المعصومة, ومكتبة رفادة هو تغيب للآخر, فإن في مثل إحراق كتب ابن رشد ومكتبة قرطبة هو تغيب لوسائل الاجتهاد الفكري, وتعبير عن بداية الجمود في العطاء العلمي, والانكفاء الحضاري.

7 ــ نكبة بيت الحكمة برقادة: تأسيس بيت الحكمة الإفريقي برقادة [1] على عهد إبراهيم الأصغر الأغلبي منذ نقل مقر الإمارة إليها سنة 878/264, وذلك قبل سقوط الدولة باثنين وثلاثين عاما, وكان هذا الأمير كالحكم الثاني في الأندلس مولعا أيما ولوع بالعلوم الرياضية والحكمة, واشتغاله بالفلسفة وعلومها حمله على إنشاء هذا الدار [2]، ويشبه في ذلك يعقوب المنصور الموحدي الذي سبق التعرض له, وعلى عادة أمثاله من أمراء وحكام الإمارات والدول في الغرب الإسلامي وجه عنايته خاصة إلى جلب علماء مختصين من: كتاب مهرة, وأطباء، ومهندسين, ومغنيين من المشرق, وكان عصره عصر نضجت فيه العلوم, وبلغ فيه التحضر مبلغا عظيما, ومن هنا كان إنشاء بيت الحكمة ثمرة لهذا التطور, ومظهرا من مظاهره, ويرى حسن عبد الوهاب أن نظام بيت الحكمة كان يشبه نظام بيت الحكمة في بغداد[3], وهو إلى جانب ما يوفره من كتب للباحثين فهو معهد لتدريس العلوم العقلية والطبيعية والرياضية, ولذلك فإنه يبدو أنه تكفل بتوفير وسائل ترجمة بعض العلوم الأجنبية ونقلها إلى العربية لاسيما من اللغة اللاتينية، وأنه

---

1 – رفادة : عاصمة الأغالبة تقع إلى الجنوب الغربي من مدينة القيروان على بعد حوالي 8 كلم.

2 – ح ح عبد الوهاب, ورقات ،193/1

3 – نفسه, 194/1

كان يعيش داخل محيط الإمارة الأغلبية بعض الصقالبة الذين أسلموا وأتقنوا اللغة العربية إلى جانب معرفتهم باللاتينية كسوادة النصراني, وشكر, وبلاغ , ويبدو أن بعض الرهبان الصقالبة قاموا بالترجمة أيضا، ومما يؤيد هذا الظن كما يقول ح ح عبد الوهاب أن حسن الوزان رأى في بلاد إفريقية ترجمة كتاب: (بلينوس PLINUS) الروماني في علم النبات باللغة العربية[1]، ويوجد في المكتبة العتيقة بالقيروان[2] ترجمة لكتاب: تاريخ الأمم القديمة' ينسب إلى القديس المسيحي: يرونيم الروماني SAINT GEROME المتوفى سنة 420 م.

والمعروف أن المشارقة اهتموا بالترجمة عن اللغات التي كان سائدة وقريبة منهم كاليونانية والفارسية وغيرهما، أما المغاربة فيبدو أنهم اهتموا بالترجمة عن اللاتينية لقربها منهم مكانا وتاريخا, وهي على ما يبدو المكتبة التي كان قد عمل بها القاضي النعمان في أول عهد الفاطميين بالمغرب بعد انتصار الدعوة الاسماعيلية وقيام الدولة الفاطمية[3]؛ لكن مصير هذه المكتبة لم يختلف عن مصير غيرها، فقد تعطلت رسالة بيت الحكمة برقادة بعد سقوط الدولة الأغلبية رغم ما تخبرنا به المصادر من أنه كانت تقام بها مجالس

---

1 – نقلت رصيدها إلى مكتبة العطارين (دار الكتب الوطنية) بتونس ثم أعيد، وهو الآن بالزاوية داخل القيروان القديمة

2 – حسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخضر،(بيروت : دار الغرب الإسلامي، 1983) 69/2، 71. ح.ح. عبد الوهاب، ورقا، 202/1.

3 – القاضي النعمان ، المجالس والمسايرات ، 80تحقيق الحبيب الفقي ، وإبراهيم شبوح، ومحمد اليعلاوي، (تونس: المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ــ طبع جامعة تونس ، 1978)، 80.

المناظرة بين الاسماعلية وأهل السنة في أول عهد الفاطميين حتى نقل مقر الدولة إلى المهدية عام 919/308

ويبدو أن رصيد بيت الحكمة تعرض إلى التلف والتبعثر بعوامل ثلاثة:

الأول: ما يمكن أن يكون قد حمله الفاطميون عند خروجهم من بلاد المغرب إلى القاهرة حيث كان الرصيد الأول لدار العلم التي أنشأها الحاكم بأمر الله[1]

الثاني: ما يمكن أن يكون قد أتلفه الفاطميون إما عمدا , وإما إهمالا.

الثالث: ما يمكن أن يكون قد نهب وسرق,

كما يظهر أن رصيد المكتبة العتيقة بالقيروان يكون قد ضم إليه بعضا من محتويات بيت الحكمة برقادة. وعلى العموم فإن الصراع المذهبي الذي قام على أشده في هذا العصر, والذي كان يحتوي على أبعاد سياسية, ووظف الذهنية القبلية قد كان وراء ما آلت إليه بيت الحكمة برقادة رغم أن المصادر لم تخبرنا بتفاصيل ذلك، ولم تشر إلى موقف الفاطميين من هذا البيت ومحتوياته, وإلى ما قاموا به, غير أنه وفي جميع الأحوال فإن مصيره كان مصير المكتبات والكتب عبر ربوع بلاد المغرب الاسلامي والأندلس.

وتخلص — بعد هذا العرض — إلى القول إن حرق الكتب والمكتبات ظاهرة لم تخص منطقة من مناطق المغرب الإسلامي والأندلس، ولا عصر بعينه أو نظام، ومن ثم فالإجابة على التساؤلات المطروحة في مستهل

1- المقريزي تقي الدينأبي العباس أحمد بن علي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية،)، 1/ 390 ، 445.

الدراسة تكمن في جملة عوامل سبق ذكرها تختلف فيما بينها، وتتكامل في الوقت نفسه، من بينها الآتية:

1 ــ الجهل وتدني المستوى الفكري والثقافي.

2 ــ ترييف بلاد المغرب الإسلامي باستمرار بدل تحضر الأرياف، وكان قد أشار إلى هذه الظاهرة ابن خلدون في مقدمته[1]، حيث يقل أو يختفي النشاط الفكري ليحل محله التعصب المذهبي والعقدي المدعوم بذهنية القبيلة.

3 ــ دور العامة والفقهاء شكل ضغطا سياسيا هاما بالوقوف في وجه كل جديد، وذلك بمصادرة الحريات الفكرية، وحرية الاجتهاد خاصة، بقصد الحفاظ على الدين من المروق والزندقة ؟

4 ــ ضغط جماعات المصالح لاسيما إذا كانت متنفذة ، وهي على العموم جماعات محافظة في تقاليدها، وحافظة لمكاسبها المادية، ومكانتها الاجتماعية، وموقعها السياسي.

وفي الختام نشير إلى أن للموضوع بقية سأنشرها في الأعداد القادمة إن سمحت الظروف.

---

1 – ابن خلدون عبد الرحمن ، **المقدمة** ، (ط ؛ 3 ، بيروت: دار الكتاب اللبناني،1967) ، 1/ 213.

أولويات العقل المسلم
على عتبة قرن جديد

الدكتور نجيب بن خيرة

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

تمهيد:

يقف العقل المسلم اليوم على عتبة قرن جديد، فإما أن يحسن الفهم والوعي ويعدّ للدخول عدّته، وللمعركة سلاحها، وإما أن يتراجع ويتقهقر ويستسلم.

لأن العقل المسلم منذ قرون عدة افتقد كثيرا من أصول منهجه الإسلامي الصحيح، وانحسر شهوده الحضاري، وعجز عن التقويم والمراجعة، ومعرفة أسباب القصور والذهول، والعجز والكسل، وبين الشهادة على الناس، والقيادة لهم، والتحرك بينهم بمنهج السماء.

مرحلة طويلة من التمزق والضياع والتيه عاشتها أمتنا رغم كثرتها ولكن كما قال الشاعر:

كثرٌ ولكن لا اعتداد به** جمع ولكن بديد غير متسق

حارت عقائدنا زاغت قواعدنا** أما الرؤوس فرأي غير متفق

إن هذا العجز ليس مبعثه ومأتاه فقر في الإمكانات المادية، أو عوز في القيم والمبادئ، بل هو أزمة فكرية ومشكلة عقلية، نتجت عن عجز العقل المسلم المعاصر عن التعامل مع السنن الإلهية والقيم الإسلامية الأصيلة، والانصهار في واقع متجدد متسارع يتطلب من المواكبة والمشاهدة والمعاصرة، وإلا فإن عربات قطاره لن تنتظر أحدا. وسوف يجرفنا التيار ولن يكون ثمة فلك نوح.

يكون ثمة فلك نوح.

إذن فالمشكلة أولا وأخيرا هي في العقل المسلم ولكن لماذا التركيز على أهمية العقل ؟

فنقول :" إن الإسلام قد اهتم بالعقل اهتماما واضحا، وجعله مناط التكليف، وموضع تكريم الإنسان، الذي به تتحقق إرادته فيكون أهلا لحمل الأمانة، أمانة الخلافة في الأرض (**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**) وإعمارها كما أراد الله سبحانه وتعالى، (**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**)، ذلك أن العقل الموجه المدرب هو الذي يملك القدرة على بناء الحضارة بمستلزماتها المادية والعلمية والثقافية والتصدي لمشكلات الحياة ومقوماتها، والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجدها قد عوّلت على العقل ونوّهت به، وألحت على استخدامه، والعمل به والرجوع إليه، وتكرار الإشارات القرآنية الواضحة في هذا الشأن لا تدع مجالا للشك في أهمية العقل ومكانته، فهو الدليل إلى معرفة عظمة الله في الأنفس والآفاق، ولقد خُتمت كثير من آي الذكر الحكيم بمثل قوله تعالى: (**أفلا تعقلون**)، (**إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**). **وغيرها** "[1]

ولما كانت حركة التاريخ حبلى بالتحديات فإنها تلزم المسلم في مرحلة جديدة أن يهيئ عقله الموصول بالوحي الأعلى ليشحذ الطاقات الكامنة، ويستعيد قدرته الأبدية على التجدد والتطور والإبداع، وليست مرحلة الاستعداد هذه هي حشد القيم والمبادئ وأدبيات السلوك القويم التي دعا إليها الإسلام فحسب، لأننا سوف نقع في الخطأ نفسه لو قلنا إن الحل

---

(1) ــ أنظر: سارة بنت عبد المحسن آل جلوي. **تغييب العقل المسلم**. على موقع الأنترنيت laha

يكمن في إعادة تشكيل العقل المسلم وما إلى هنالك من المقولات المكرورة عند متصدري الإصلاح والتغيير.

إن التغيير الذاتي عملية شاملة تغطي المناحي السياسية والثقافية والدعوية معتمدين في ذلك على سلم الأولويات، فنبدأ بالمهم فالأهم فالأقل أهمية.

وسوف تقتصر هذه المداخلة المتواضعة على أهم ملامح التغيير وفق أولويات تدخل ضمن التخطيط للمستقبل، ولا يمكننا ذلك ما لم نحدد هذه الأولويات ونعمل على تحقيقها:

1 ــ أولويات العقل المسلم في الميدان السياسي:

1 ــ لقد وقر في المخيال الإسلامي أن الشورى هي الإطار العام للتداول السياسي، فمن مستلزمات ذلك أن يتمتع المجتمع الإسلامي بحرية التكتل والتنظيم و" ومأسسة " العمل السياسي، أي حرية تكوين الأحزاب وتكتلات المعارضة ومراكز البحث والتوجيه الفقهي السياسي.

و الشيخ الغزالي يأسف للصراع الدامي الذي طبع الحياة السياسية في أواخر العصر الراشدي، ويرى أن هناك مؤسسات للحكم وقوانين تضبطها، وآليات تديرها، ماحدث ذلك كله، فيقول: " كثيرا ما وقعت المعارك الداخلية في تاريخنا الإسلامي ثم حدثت نفسي: ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية بتّ فيه استفتاء شعبي بدلا من إراقة الدم ؟ ولو سلمنا أن الأسرة الأموية تمثل حزبا سياسيا له مبادئ معينة، فماذا عليها لو تركت آل البيت يكونون حزبا آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح أو يحرم منه بانتخاب

صحيح ؟ قال لي متعالم كبير: إن الانتخابات بدعة !قلت له: وسفك الدماء واستباحة الحرمة سنة؟" [1].

فتكوين الأحزاب إذا كان يسمح بالتداول السلمي للسلطة ويحقن دماء المسلمين أقرب إلى سنة الإسلام إذن. بل تكوين حزب أمر مشروع، وله سوابق تاريخية في ظل الحضارة الإسلامية وهو مبدأ تقترب به الديمقراطية الغربية من الإسلام وليس العكس. لأن مبدأ الإمام المعصوم لا يجدي في عصر تسعى فيه الفلسفات المعاصرة إلى ترسيخ مبدأ (الأمة المعصومة).

إن الديمقراطية آلية للحكم وليست مبدأ له، وهي أولا وأخيرا، بضاعتنا ردّت إلينا، لماذا نقبل التطور في ميدان الطب ونستورد منتجات الزراعة والهندسة وغيرها ونستوحش من الديمقراطية.

إن حياة الاستبداد الذي عاشته الأمة تاريخها الطويل وتراكمات القهر التاريخي الذي مارسه الحكام، ونتيجة التراكم التربوي للتطبيع الاستبدادي هو سرُّ انحطاط المجتمعات المسلمة، وانكماش حركة الدعوة الإسلامية " وطريقة الإسلام في إدارة دفة الحكم بالشورى هي التي جعلت الشعوب تفتح ذراعيها له"[2] .أما عندما ساد التسلط فقد فقدت حركة الدعوة جاذبيتها إلى حد بعيد، كما تعطلت طاقات الأمة، وتبددت مواهبها بفعل ذلك المناخ الموبوء. [3]

---

(1) ـــ محمد الغزالي. **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**. القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 1990م، ص49.

(2) ـــ المصدر السابق، ص36.

(3) ـــ مجلة إسلامية المعرفة، العدد السابع، السنة الثانية، 1997م، ص119.

ويجب أن نؤكد على حقيقة مهمة هنا وهي أن الهجمة الشرسة التي تشنها الولايات المتحدة الأمريكية على الأنظمة الحكم العربية، تحت مسمى جميل وهو "الشرق الأوسط الكبير" وهو في حقيقته ترتيب للبيت العربي وفق فقه الأولويات الأمريكي، وكل الدلائل تشير إلى أن أمريكا أخفقت في حساباتها ورقة الحكام العرب، وصار تعاملها مع أنظمة الحكم في المنطقة لا تجدي نفعا، فولّت وجهها قبل الشعوب تغازلها، وتعدها بفردوس الديمقراطية الموعود، والواقع أن المصالح الأمريكية في المنطقة أكبر بكثير من كونها مصالح بيننا وبينها تقاطع ليحقق كل واحد ما يبتغيه من الآخر.

والسؤال المطروح هو: ما العمل اتجاه سياسة جديدة وهيمنة واسعة، ما هي أولويات المرحلة القادمة في حسابات أصحاب المشروع الإسلامي البديل ؟ إن هذه المرحلة لم يعد من مظاهرها صراع بين أنظمة مستبدة، وأحزاب معارضة تطرح بدائل وفق مرجعياتها التي تقترب حينا من مراكز القرار، وتقصى أحيانا كثيرة، وفقا لمزاج المهيمن وحسب رضاه .. أو حسب الضغوط التي يتعرض لها والتي تفرض عليه تطبيق المفهوم، والتصويت على المعروض، والتزام الإشارة.

إن أولوية العقل المسلم الذكي أن يرسم جميع السناريوهات، ويطرح البدائل الممكنة في ظل متغيرات متسارعة ..

2 ـ أولويات العقل المسلم في الميدان الفكري:

إنه مع أجواء الحرية تفتح نوافذ العقل، ويدخل هواء الإسلام النقي، ويغدو العقل المسلم يشتغل بإمكاناته وقدرات الطبيعية مع استيعاب فكر الآخر وتجاربه، وهذا سوف يضمن نجاح العمل والتخطيط والإعداد، لأن

الركون إلى القديم الموروث أو الغريب المجلوب يضعف قدرة العقل على الإبداع والعطاء.

وفي تصوري أن الأولويات في أجندة العقل المسلم تتلخص في ما يلي:

1 ــ إن على العقل المسلم الجديد أن يأخذ بتلابيب الطاقة التي كشف عنها النقاب والقوانين العلمية التي تحيل الطاقة إلى حركة وفعل وتطبيق ونماء، أن يمسك برقبة الزمن فيضيفه إلى المادة لتحقيق اللحاق بمسيرة الخصم العنيد، والسبق عليه، مادامت قيم هذا الدين تؤكد بإلحاح على فكرة الزمن، وعلى أن المؤمن الحق هو الذي يعرف كيف يسارع، وكيف يسبق!

2 ــ تدريب العقل المسلم على الموازنة والترجيح، والتتبع والتقصي، مستلهما الواقع المعيش، والبيئة المحيطة، والأفكار المستجدة، والأحوال الطارئة، بعيدا عن التبعية الفكرية والعبودية الحضارية، منقادا للمبادئ لا للأشخاص، للفكرة لا للجماعة، للمسميات لا للأسماء، وكما قال علي رضي الله عنه: " لا تعرف الحق بالرجال، وإنما اعرف الحق تعرف أهله".

3 ــ إن على عقلاء الأمة الإسلامية ومفكريها العمل الجاد للاستفادة قدر الطاقة، من جوانب العقلية العلمية والقوة المادية في الحضارة الغربية، حتى تستعيد ماديا الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية الوسط توازنها وفاعليتها، كما أن عليهم أن يديروا الحوار البناء مع الغرب لكسبه من الداخل، بتقديم المفاهيم والمناهج الحضارية التوحيدية الروحية القيمية التي تنفع الغرب وتعينيه على تحقيق توازنه الإنساني الاجتماعي الحضاري الذي يكاد يفقده صحته الاجتماعية الروحية الإنسانية، ويوشك أن يجر بذلك على نفسه وعلى الإنسانية جمعاء ألوانا من الفوضى والفساد الاجتماعي

والتسلط الإجرامي الاستعماري والدمار المادي مما قد لا يخطر على بال ولا يعلم آثاره ونتائجه إلا الله وحده. [1]

4 ــ إن الوقوف على الماضي وحده، والتمسك به والادعاء زورا أن هذا هو الطريق الأسلم هو تحريف لمنهج الإسلام الذي يسعى إلى تحريك طاقات الإنسان، والقضاء على السطحية في فهم النص والتعسف في التعامل معه.

5 ــ إن على كثير من الحركات الإسلامية اليوم أن تدرك أن أمامها تحديات أكبر من منازلة المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة والمتصوفة، فما يحتاجه المسلم اليوم هو أن يعيش تحديات عصره لا أن تستعبده مقولات الماضي ومصطلحاته وحروبه ولجاجاته، فتلك ظاهرة أضاعت على القوى الإسلامية الكثير من الوقت والجهد " 0[2] إننا تجاوزنا منطق " الفرقة الناجية " ،وهو مفهوم لا شك يهدد الإسلام والحركات الإسلامية في الصميم ويجعل الحوار بين فصائلها متعسرا؛ لأن منطق التنازع والتلاحي ليس هو الخطأ والصواب، الضار والنافع، وإنما الحلال والحرام، الطاعة والمعصية، الكفر والإيمان !، " وهو ــ لعمري ــ مظهر تخلف شنيع وحري بالمعالجة لصالح إدخال جرعة من النسبية في فكرنا الإسلامي فإن الأحكام الثابتة المجمع عليها لا تزيد نسبتها عن واحد في المائة، وما تبقى فمجال للاجتهاد والاختلاف والحرية والشورى، وأيلولة الحسم فيه للرأي العام

---

(1) ــ عبد الحميد أحمد أبو سليمان. **العنف وإدارة الصراع في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار ــ رؤية إسلامية ــ** ط1، القاهرة، دار السلام، 2002م ص74 ــ 75.

(2) ــ محمد بن مختار الشنقيطي. **مخاض الفكر السلفي**. مجلة الفقه السياسي .google

ومؤسساته العلمية والسياسية حتى يستيقن الجميع أن الفرقة الناجية هم كل المؤمنين بالله ورسوله واليوم الآخر. " (1)

إننا في حاجة اليوم إلى استيعاب منطق جديد هو "منطق إنقاذ الأمة الهالكة " ونحن اليوم مكلفون جميعا لإنقاذ ها وهي المهددة في عقيدتها وشريعتها ومقدساتها وتقاليدها وحرمة أوطانها. لقد ولى عصر " الداعية الفرد "، والتنظيم الحركي المنغلق، ودخلنا عصر العمل المؤسساتي الجاد، والنضال الجمعوي الراشد ،و التحرك المحسوب بدقة وشفافية ،ولن يتحقق ذلك مالم تستطع الحركات الإسلامية أن تضخ خيرة أبنائها ليساهموا في صياغة التوجه الصحيح، بدل من حبسهم داخل أطر تنظيمية صرفة، معزولة عن الحياة والأحياء.

6 ـــ إن انتشار عقيدة إبطال الأسباب في الأمة قد أفضى بها إلى العجز وإلى التواكل، مما جعل عطاءها يغيض، وعقل أبنائها ينكمش، وتقصر عن الإبداع، فشاع التعامل مع الكون استهلاكا وتأثرا، وليس إبداعا وتأثيرا ... الأمر الذي جرّ عواقب غير مرضية وأسهم بفعالية في إدخال الأمة إلى فترة جمود قد طالت.

يقول د. عمر عبيد حسنة ـــ وهو من ضمن من تفطن إلى خطورة هذه المسألة، وصنفها من ضمن إصابات العقل المسلم: "تم التجانف والعدول في التعامل عن السنن الجارية واكتشاف قوانين التسخير ـــ إذا أسقطت الأسباب ـــ إلى السنن الخارقة، وانتظار المنقذ القادم من الغيب ليعالج التخلف والتأخر، والتمزق ..وفي هذا ما فيه من مجافاة العقل المسلم،

(1) ـــ راشد الغنوشي. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. ط1، منشورات قرطبة، 2003م، ص116.

وللإنجاز الحضاري في عصر النبوة فترة القدوة لكنها إفرازات مناخ التخلف، واجتهادات عصر التخلف " [1].

7 ــ التخلي عن عقلية التقديس من غير حساب، لأنه مع التقديس يكون التسليم المطلق بلا مناقشة أو تمحيص أو بحث، إن تقدير التراث حين يكون شهادة من عقل واع يقظ ومنصف فهي شهادة حق، أما التقديس بلا تمحيص ولا تمييز فهو شهادة من عقل ممسوخ مصاب بعمى الألوان، لا يميز بين كلام الله وكلام البشر، فهو أشبه بشهادة الزور سواء أكانت عن عمد أم عن جهل.

8 ــ إن طلاب العلوم الشرعية ــ وهم المفترض فيهم أن يكونوا أصحاب العقول الراجحة ــ لا بد لهم من الاندماج الإيجابي في مجتمعهم والخروج من العزلة الموهومة التي يضربونها على أنفسهم، بل إن قطاعا عريضا منهم غدت علاقتهم بالمحيط من حولهم لا تتعدى الأمتار التي يقطعونها بين مبنى الجامعة وبين حافلات النقل التي تحملهم إلى أحياء الإقامة الجامعية، ثم يقبعون في غرفهم ينظرون إلى المجتمع من علٍ، ويخططون لإصلاح عقيدته، وتقويم سلوكه، وضبط حركته على منهج السلف الصالحين. إن هذا المسلك المعوج في الطريق إلى الإصلاح والتغيير خلق النظرة القاتمة إلى دنيا الناس، وعزل طوائف من شبابنا عن أمتهم، وانحسر فكرهم في (فقه الغرف) حيث يتبادل الفتيان ألقاب المشيخة والعالمية بالمجان.

---

(1) ــ أنظر: أحمد عبادي. **الإسلام وهموم الناس**. كتاب الأمة، العدد49، رجب 1416هـ السنة الخامسة عشرة.

وتصور معي كيف يتخرج الطلاب في الجامعة وهم مقطوعي الصلة بمجتمعهم فيصدمهم واقع مرير، وحياة حبلى بالأفكار والمذاهب والتيارات ..إن مثلهم في ذلك كمثل من يريد أن يتفرج على الكواكب السيارة في مجراها من ثقب إبرة !فهل تراه يفلح ؟!.

ولـ ـ إن حسن استغلال الطاقات المعطلة عند طلاب الجامعة يعد من أولويات العمل الرشيد في المرحلة المقبلة، وأنا على يقين من أن طاقات طلابنا لا تزال غُفْلا كألها معادن مرمية في مناجمها لم تستخرجها يدٌ، ولم يكتشفها صانع.

وأمتنا اليوم أحوج ما تكون إلى تصنيع هذه المواد الخام، وتحويلها إلى شُهُبٍ راصدة تلمع في إهاب الليل الحالك فتنير الدرب وتسطع في الأفق. ولن يتأتى ذلك إلا بترقية آليات التدافع، في عصرٍ ذهب فيه منطق التدافع بعيدا، وتفنن في طرائق الإلغاء والإقصاء، واستطاع أرباب السطوة فيه أن يفرضوا أنموذج الحياة، ونمط التفكير، وقوالب العيش. ويتحكموا في حاضر الشعوب وغدها بكل ما يحمله هذا الغد من مفاجآت وتحديات .

و الجامعة في تصوري هي القلعة المنيعة التي يجب أن يتكسر عندها الموج العاتي، ويرتد الدخيل على أعقابه مذموما مدحورا.

إن الجامعة ليست حضورا غائبا في مدرج !، ولا نوما عميقا في غرفة، ولاطابورا طويلا على أبواب المطاعم .. إن الجامعة ملتقى الأفكار، وساحة الإبداع، ومغْرِسَ الآمال، ومُختبر العزائم، ومَنْجَم التربية السليمة، والمواطنة الصالحة.

وكم يشعر الإنسان بالأسى وهو يرمق مواكب الطلاب تغدو وتروح على مقاعد الدرس وعزائمهم مهدودة، وقواهم خائرة، وخَطْوُهم متثاقل

،(كأنما يساقون إلى الموت وهم ينظرون). .. يرقبون نهاية الأسبوع، ويحفظون مواعيد العطل، ويستبشرون بالإضراب، ويودّونه لو كان مفتوحا.

يجلسون إلى أساتذتهم، فلا ترى في أعينهم بريق الأمل، ولا تقرأ على صفحة وجوههم البِشر، يسري في أوصالهم الفشل، ويغرقون في أحلام اليقظة (وتحسبهم أيقاظا وهم رقود).

ما السرُّ في هذا الاسترخاء المنكور؟

إن سوء تقدير المواهب الكامنة، والقدرات المهمّشة، جعلت طلابنا يحيون حواشي وهوامش عل صفحة الحياة الجامعية المتوثبة. وفي تقديري أن طلاب العلوم الإسلامية قمينون بقيادة الركب، وجديرون ببعث نهضة ثقافية حرة في أوساط الطلاب. وذلك من خلال فتح الأبواب مشرعة أمام كل الأفكار والمشاركات والقناعات والتوجهات. وقد يبدو هذا الجهد في أول الطريق متعسر ا، ولكنه بالإخلاص ينمو مع الزمن، ويشتد عوده، وتعلو سوقه، ويؤتي أُكله كل حين بإذن ربه.

3 ــ أولويات العقل المسلم في الميدان الدعوي:

1 ــ لابد من النظر في مؤهلات الخطاب الديني، وجعله خطابا مؤثرا في الجماهير تهتز له المشاعر، وترتوي منه العقول، وتتحرك به الجوارح. والسبيل إلى ذلك هو الخروج إلى الخطاب الديني العملي والذي يكشف عن الطاقة الإيمانية ويحوّلها إلى طاقة حركية تُصنّع الإيمان المذخور إلى حركة وتنمية وعطاء، لا بد من إيجاد عقل علمي وليس عقل عاطفي انفعالي، عقل متطور يستوعب الدين والعلم، ويكون بمقدوره أن يعطي للحياة مفهوما جديدا يؤثر تطورا ومشاركة وتأثيرا، وسوف يضاهي بذلك العقل المسلم

العقل الغربي، بل سوف يتقدم عليه، ويقوده ببعده الروحي، ويقدم له أنماطا فاعلة من الأخلاق ومشاريع السياسة والاقتصاد والمجتمع.

2 ــ لا شك أن الساحة الدعوية تعج اليوم بنماذج جديدة للدعاة الشباب الذين تغص بهم القنوات الفضائية، ومواقع الأنترنيت، وهم يودون أن يعرضوا الدين على غير ما ألفته جماهير المسلمين من المشايخ المعممين الرسميين منهم والشعبيين، تتفق مخايل الجد والعبوس على وجوههم مع ما يعرضون على الأسماع من محفوظات حول إنذار العصاة بالنار، وتبشير الطائعين بفراديس الجنان.

إن هذه الكوكبة من الدعاة الشباب الذين يتهكم البعض بوصفهم (وعاظ خمسة نجوم)، يجب أن نثمن دورهم الرائد في استقطاب شرائح عريضة من فتيان الأمة وفتياتها ،وتنشيطهم الحركة الإحيائية التي تشهدها الساحة اليوم مع تصاعد المد الإيماني وإقبال الناس على دين الله، وآية ذلك المساجد العامرة، والكتاب الإسلامي المقروء، والشريط الديني المتداول، والأقراص المضغوطة المقتناة ... حتى فريضة الزكاة والتي كانت في يوم ما من الطابوهات التي يحضر الحديث عنها، هي اليوم مشروع شامل تتبناه الجهات الوصية في أجهزة السلطة وتعمل جهات رسمية على تطوير الآليات الممكنة لجمعها وتوزيعها في مصارفها..إننا نشد على أيدي هؤلاء الدعاة إلى الله لما لاقوه من قبول حسن في قلوب الناس وفي هذا دليل توفيق الله تعالى لمسعاهم. ولكن ينبغي أن ينأوا بخطابهم الموجه بعيدا عن إغراق الأمة في الفتاوى الهامشية التي تصد الناس عن القضايا المصيرية والتي تشغل واقع الناس ومستقبلهم.

و الذين لا هم لهم إلا وضع العقبات والعوائق في طريق المصلحين، ولا شغل لهم إلا أن يسلقوهم بألسنة حداد، ويصفون بعضهم بأنهم دعاة ضلال على أبواب جهنم فهؤلاء نقول لهم ما قال العقاد:

أيها العائب أفعال الورى أرني بالله ماذا تفعل
لا تقل عن عمل ذا ناقص جئ بأوفى ثم قل ذا أكمل
إن يغب عن عين سار قمر فحرام أن يلام المشعل

3 ــ وجوه البلاغ والدعوة إلى الله متعددة ولكن أقربها إلى الشباب المثقف والمتنور والحامل للمشروع المنقذ هو مخاطبة الناس عبر صحيفة جادة، أو مجلة مرموقة أو نشرية هادفة، ولكن الأسف يزيد والعجب يبلغ مداه عندما لا أرى لأصحاب الدعوة إلى الله مجلة واحدة تصدر بانتظام تعالج قضايا الأمة بمهنية قديرة على إبراز هموم المجتمع وانشغالاته وقضاياه، وإن شئت فافتح مجلة من المجلات ذات التوجه الإسلامي ثم حاول من خلالها أن تتعرف على طبيعة البيئة والظروف السياسية والاجتماعية للبلد الذي تصدر منه، إنك ربما تعجز عن معرفة حتى بلد الصدور، إذا لم تستعن بقراءة العناوين، وإن حدثتك عن أطراف من الواقع فلن تتجاوز التنديد بالجوانب اللاأخلاقية في ذلك البلد كالعري والفساد، أما القضايا التي تتألم منها الجماهير، وتعاني من ويلاتها بالعشي والإبكار :كقضايا البطالة، والسكن، والتسرب المدرسي، والطفولة المسعفة، والاستبداد الإداري، وسوء الخدمات الصحية والمواصلات، وأوضاع المرأة فقد غدت من اختصاص الحركات اليسارية، وغدا الحديث عنها في الأدبيات الإسلامية هرطقة وانحراف عن المنهج .

يقول الشيخ الغزالي رحمه الله: " في ميدان الإعلام ـــ أو بلسان الشرع في ميدان الدعوة ـــ توجد مليارات من الناس سيئة العلم بالإسلام، تفترسها شبهات وخرافات حول ديننا البريء فهلا أسهمتم في تبديدها ؟ .

في ميدان المال والأعمال تكاد الأديان الأخرى، تنفرد بزمام الحياة، وتؤثر في تياراتها سلبا وإيجابا، فهلا تحركتم لتمتلئ الأيدي بالشغل، ولتختفي من بينكم البطالة، وليكن لكم صوت مسموع ؟ .

في ميدان العلم مدنيا كان أو عسكريا، لا يعرف لنا وجود، فهلا نافستم واستفدتم وأفدتم ؟.

في ميدان السياحة والكشوف، نقل المتحركون عقائدهم حيث ذهبوا فماذا حبسكم في أماكنكم؟.

في ميدان المساعدات والخدمات الاجتماعية، اجتهد كثيرون في تخفيف الآلام وتجفيف الدموع، وكسبوا قلوبا تحفظ الجميل، فأين أنتم ؟. يؤسفني أن أقواما مولعين بالثرثرة وضعوا ملصقات سيئة على عقول الشباب بعد تجميدها بطريقة ما، ووجّهوهم للحماس الأجوف والاشتباكات القاتلة، بدل أن يشغلوهم بالعمل الصالح الذي يفيد دينهم وأمتهم " (1).

4 ـــ لابد أن يعود العقل المسلم إلى واقعه يدرس ويحلل أوضاعه ويتعرف على مشكلاته، لا ليكون أسير ذلك الواقع وعبدا له يتخذه إماما وقائدا له يضغط على عقله وشعوره، ويدفعه إلى اعتبار الأصل والإسلام تابعا، كلا !فهذا الدين جاء ليقود الحياة ويكون للبشرية إماما وللحق والباطل والخير والشر ميزانا، بل ليتخذ من ذلك الواقع منطلقه في الدعوة،

---

(1) ـــ محمد الغزالي. جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، الجزائر، دار الكتب، 1987 ص11.

فيقدم الإسلام على أنه أنفع وأوفق حل لما يعيش في الواقع من مشكلات .. إن عقائد الإسلام وتعاليمه لن تقبلها الجماهير وتتحمس لها وتضحي من أجلها ما لم ترتبط بآمالها في حل مشكلاتها، وإلا غدت دعوة الإسلام تجذيفا في الصحراء وضربا للحديد وهو بارد .. لابد أن نعيد إلى الواقع ثقله في الفكر الإسلامي حتى يكون هذا الفكر واقعيا، ولا يكون وليدا لتأملات مجردة في النصوص، بل يكون وليدا لتفاعل عميق بين الإسلام والواقع المعيش الذي تعمل فيه الدعوة، فيتولد من ذلك التفاعل فكر إسلامي مرتبط ببيئة محددة وظروف معينة. [1]

5 ـــ من أسس الانطلاق بالعمل الدعوي إلى عوالم أرحب على مشارف قرن جديد هو تنمية الطاقة الجمالية في نفوس الدعاة إلى الله، وذلك عبر تحسيسهم بما احتلته الفنون من أهمية بالغة في عصر الصورة والألوان والحركة، إن الفنون على اختلافها أصبحت اليوم أداة الدعاية الحزبية والعقائدية والفكرية، إن هذه الوسيلة لا تزال معطلة في مشاريع الدعوة إلى الله، بل لا يزال كثير من الدعاة يتحرجون من الحديث عن كثير من الفنون والآداب كالمسرح والسينما والرسم والغناء والتصوير. ويختفون وراء حجب صفيقة من أعذار هي أقبح من ذنب. بل إن أحد أئمة المساجد قلت له يوما لماذا لا تحدث الناس في خطبة الجمعة عن الجمال في الكون ونحن في أول أيام الربيع، حيث يحمل هذا الشهر إلى الناس كعادته رسالة الزهور، وسرّ الحياة، ويجعل الكون كله يسبح في فيض سماوي من النشوة والغبطة والجمال ..! وتلفت المؤمنين إلى عظمة الخالق وبديع صنعه في هذا الكون الرحيب. فقال: أتريد أن يقول الناس إن الشيخ أصبح يدمن على مشاهدة (البارابول)!

(1) ـــ راشد الغنوشي. الحركة الإسلامية ومسألة التغيير. مرجع سابق، ص46.

إن هذا القصور المعيب حال دون تسخير هذه الفنون وتجذيرها في تراثنا وقيمنا، حتى تغدو سبلا ومحاريب لعبادة الله وتنمية الإحساس الجمالي لدى الجماهير وهو قرين الإيمان. إنه لا مناص من ذلك إذا أردنا لنور الإسلام أن يتسلل إلى القلوب ينيرها ويحركها مما ران عليها من غشاوة الانحراف المعاصر.

إسهامات في الإصلاح والسياسة

الدكتور عميراوي احميده

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

قال ابن القيم الجوزية (1293-1350م) السياسة نوعان، سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها. وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة علمها ممن علمها وجهلها ممن جهلها.

المقدمة

يحتل الفكر السياسي والإصلاحي حيزا كبيرا في الدراسات الحديثة. ونحاول من خلال قراءاتنا أن نقدم شيئا عن هذا الفكر. وعن بعض الإسهامات؛ وهذا من خلال النقاط الآتية:

1- مفهوم الإصلاح السياسي
2- مفهوم السياسة
3- النخبة
4- النخبة والديمقراطية
5- إسهام جزائري في الإصلاح السياسي

1- مفهوم الإصلاح السياسي

نقصد بالإصلاح السياسي والاجتماعي، هنا، تلك المحاولات الفردية والجماعية، النظرية والتطبيقية التي قامت في البلاد العربية الإسلامية، قصد

إصلاح أحوال المسلمين بالداخل، والتصدي للخطر الأجنبي الذي هدد مقوماتها من الخارج.

وكانت هذه المحاولات سياسية اجتماعية من دون أن تمس النص الديني الإسلامي. خلاف ما وقع في أوروبا الذي كان الإصلاح فيها ثورة دينية وسياسية واجتماعية ضد الكنيسة أولا، وضد أنظمة الحكم ثانيا وضد العرف ثالثا. وبناء على هذا يكون قصدنا الأساس من تقديم هذا الموضوع هو إبراز مساهمات الجزائريين في هذه الحركة الإصلاحية التي عرفها العالم العربي الإسلامي.

ويعد موضوع الإصلاح من المواضيع التي حظيت بعناية فائقة، إذ أنه لا يمكن فهم الإصلاح إلا في ضوء التخصصات المتكاملة، كعلم الاجتماع والتاريخ والديانات والفلسفة والعلوم السياسية والقانونية. ففي الاستعانة بهذه التخصصات يكون الفهم العميق للحركة الإصلاحية.

ونرى أهم إشكالية تطرح لدراسة هذا الموضوع هي في السؤال الآتي: ما هو المطلوب من الإصلاح؟ وهل يكتفي المصلح بفهم الواقع وبوصفه أم عليه أن يتجاوز هذا الوصف ويقدم بديلا عنه لتغييره؟

وسنحاول الإجابة على مثل هذه الأسئلة بالتحدث عن مساهمات بعض الجزائريين في هذا اللون من الإصلاح. وللإجابة كذلك عن السؤال الآتي هل كان الهدف من الإصلاح الجزائري هو تأسيس نظام حكم متطور بتأسيس دولة حديثة؟ أم الاكتفاء بإصلاح الأحوال الاجتماعية فقط؟

2- مفهوم السياسة

من خلال القراءة لأهم المراجع التي تناولت السياسة وعلومها بالدراسة

يتأكد أن الذين تناولوا هذا الموضوع، لم يكونوا متفقين على تعريف واحد، يمكن ضبط به معنى السياسة. وما قدم من تعاريف -وهي كثيرة- كان يدور حول: إن السياسة "فن الحكم". "وإنها فن حكم المجتمعات الإنسانية". "وهي علم السلطة المنظمة لجميع المؤسسات". كما أنها عند الجدليين الماديين هي "التعبير الأكثر تركيزا على العوامل المسيرة للحياة الاقتصادية".

وعلى رأي أبو دياب[1] فإنه مهما تشعبت وتعددت التعاريف حول مفهوم السياسة، فإن تلك التعاريف تدور حول السلطة، وحول ما يتعلق بها من أشكال وممارسات وتنظيمات.

وقد تفرع عن مفهوم السياسة عدد من المفاهيم من أهمها: النظام السياسي "الذي هو عبارة عن مجموعة من القواعد والأجهزة التي تضبط بواسطتها مرافق السلطة. وكذلك مفهوم "الفكر السياسي". الذي هو مجمل النظريات الفكرية التي تدور حول السياسة". وكذلك مفهوم الكفاح السياسي"[2].

ومن الناحية التاريخية فقد ورد مفهوم السياسة في الفكر اليوناني بلفظ (Politica) وبمدلولات متعددة، واستخدمت هذه المدلولات بشكل واضح في معنى المواطن وحقوقه، إذ تحدث هيرودرت عن الفكر السياسي في الأنظمة السابقة وقسمها إلى:

أولا: نظام فردي.

---

1 – ينظر الفصل الأول من كتابه **المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية**، دار النهضة العربية بيروت، 1971.

2 – براجع رايموند كارفيلد كيتيل، **العلوم السياسية**، ترجمة د.فاضل زكي محمد، ج1. ط3. مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بغداد، 1963، ص4.

ثانيا: نظام أرستقراطي.

ثالثا: نظام شعبي ديمقراطي.

وبقي هذا التقسيم في قناعات لدى من خلفه من المفكرين، سواء في العهد اليوناني أو الروماني[3]. وورد مصطلح السياسة في الدراسات الغربية الحديثة في مؤلف غاستون بوتول منذ سنة 1872[4] وظهر هذا المصطلح في المؤلفات العربية منذ سنة 1910، في مؤلف مصطفى صبري بعنوان "مبادئ العلوم الإنسانية والتاريخ الدستوري"[5].

وعلى رأي حسن صعب[6] توجد اليوم في العالم العربي الإسلامي ست طرق رئيسه لدراسة السياسة، وهي:

* الطريقة السلفية، وهي امتداد للمنهج الكلامي أو الفقهي حول الإمامة والخلافة والدولة

* الخلدونية، وهي دراسة لنشوء الدول ونموها وزوالها. وقد حاول اتباعها كثير من المفكرين المسلمين، ومنهم خير الدين باشا في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" (تونس 1283هـ 1866).

* الحقوقية أو الدستورية وهي من مناهج غربية وتعد في نظر كثير من الباحثين الطريقة الأكاديمية الجامعية الصحيحة.

---

3 –طعيمة الجرف، **نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي**، الكتاب الأول، ط1 مكتبة القاهرة الحديثة، 1969، ص 195 وما بعدها.

4 – أنظر كتابه **سيوسيولوجية السياسة**، ترجمة نسيم نصر، ط3. بيروت 1982، ص12.

5 – وكذلك في مؤلف عبد الأحد سليم، **مبادئ علم السياسة**، مطبعة الهلال، مصر 1915.

6 –حسن صعب، **مقدمة لدراسة علم السياسة**، ط1. منشورات المكتب التجاري، بيروت 1961 ص26.

* العلمية السياسية التي تعتبر السياسة علما قائما بذاته.

* الدراسة المنهجية التاريخية للنظريات والنظم السياسية الإسلامية.

* اعتماد المنهج العلمي في الدراسات الإيديولوجية القومية وغير القومية/ نشوء الأمم.

ويمكن التنويه بما ظهر للعرب المسلمين من فكر في هذا اللون من السياسة، والدال على ذلك آثارهم، وأحداثهم التاريخية، وأقوالهم الشعرية، من ذلك ما قالت به الخنساء

ومعاصم للهالكين** وساسة قوم محاشد

وفي قول كعب بن جعيل في مدح سعيد بن العاص:

تسوس الذي ما ساس قلبك واحد ** ثمانين ألفا دراعين وحسرا

وبناء على هذا يمكن القول إن الفكر الإنساني، والفكر السياسي جزء منه لم يظهر طفرة واحدة، إنما هو نتاج فكري واجتماعي قدم، متصل الحلقات بالحديث.

ومن تفاعل هذه والآراء والأفكار تتجدد المواقف وتتكون الأحزاب[12] وتكون المجالس الانتخابية وتتشكل البرلمانات، والأنظمة السياسية. هذه

12 – تطورت الأحزاب بتطور الظروف، وشملت جماعات أوسع من العامة. وأول موطن ظهرت فيه بشكل واضح كان في أوروبا، ثم انتقلت إلى مستعمراتها وانتشرت خلال القرن العشرين في مناطق غير قليلة من الكرة الأرضية. وقد ورد مصطلح "حزب" كمفهوم عملي حديث في فكر سان سيمون، حيث ظهرت كتابات على لسانه دعا فيها البرجوازية إلى ضرورة تشكيل حزب للمعارضة.

وبذلك يكون سان سيمون قد وظف المعنى الحقيقي للحزب السياسي. وقد ذهب إلى أبعد من ذلك بأن قال إن "الإيديولوجية" غير كافية لتأسيس حزب سياسي إذ لابد من توفر شرط آخر وهو ضرورة التجاوب مع هذه الإيديولوجية، على أن تكون هذه الأخيرة متجاوبة بدورها مع

الأنظمة التي لا تتأسس على جهد وإرادة الأطراف فحسب، بل تحددها عوامل متضافرة ومتقاطعة، خارجة عن إرادة الأفراد أحيانا كالعوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ولهذه الأحزاب والأنظمة ممارسات، علمية ونظرية. وهي التي تسمى بالكفاح السياسي الذي يقوم به شعب ما، أو مجموعة معينة، ضد قوة حاولت نقل إرادتها، وفرض سيادتها على ذلك الشعب أو على تلك المجموعة. ويتخذ الكفاح السياسي أشكالا في نظامه، ووسائل مختلفة، منها الكلمة والسلاح والمقاطعة.

وبناء عليه تكون معاني هذا المصطلح، في النهاية، هي الحصيلة الفكرية التي تقوم على تصور للواقع المشكّل من التراث الحضاري لذلك الشعب ولأهداف ونوايا ذلك النوع من الاستعمار، ومنه تنطلق حركة النضال فترسم الطريق، وتحدد الهدف لهذا الشعب، وتساهم في تشكيل تاريخه الذي هو في واقع الأمر تاريخ لفكره. وبهذا الكفاح تنشأ العلاقة-في مرحلة أخرى- بين الإيديولوجية والسلطة السياسية.

وخلال هذه العوامل والمراحل، تتحدد أنواع الأنظمة السياسية. إذ أنه بحسب التعريف الكلاسيكي (حتى القرن 19) تكون قد سادت الأنظمة السياسية على شكل حكومات هي: حكم الفرد الواحد (المونارشي). وحكم الأقلية (الأليقاركية). وحكم العامة (الديمقراطي). وهو ما عبر عنه مونتسكيو بالحكم الاستبدادي، والحكم الملكي، وأخيرا الحكم الجمهوري.

متطلبات الشعوب والطبقات. للمزيد من المعلومات يراجع: سان ريمو، **نصوص ممتازة**، ترجمة سعد القصماني، منشورات وزارة الإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص. 31 وما بعدها.

ثم تطورت هذه الأنظمة بتطور الظروف التاريخية، ونلمس ذلك التطور في المستويين النظري والعملي. فعلى رأي الدكتور عمار بوحوش تكون السلطة قد انتقلت، خاصة في أوروبا، من يسد الحكام الأفراد إلى الهياكل السياسية القاعدية، وذلك بعد قبول الأفراد والجماعات من العامة العمل بالقوانين التي سطرتها القيادة السياسية[13]. وإن أسباب هذا الانتقال هو تطور الوعي السياسي بتطور الأسرة في القديم إلى قبيلة، وهذه الأخيرة إلى عشيرة ومنها إلى دولة. إذ كان لكل قبيلة رئيس. ولما تشكلت "الدولة" ظهرت سلطة عليا، كان من أغراضها تحديد الأهداف العامة المشتركة وعدم الرضاء بحكم الفرد الواحد أو الأقلية.

وخلال تبلور هذه الأنظمة من الحكم، تطور الفكر وبشكل أعمق، في العصر الحديث، ومن تم كانت تلك الأنظمة الحقل الخصب لتجارب فكرية متنوعة، ونتج عن ذلك أن اتسمت بعض الدول بسمات مميزة في فكرها، مثلا اشتهر الألمان بالفكر الفلسفي، والإنجليز بالفكر الاقتصادي والسياسي، والفرنسيون بالفكر الاشتراكي، والعرب بالكفاح السياسي.

وأولى مراحل الكفاح السياسي، الوعي. وقد ظهر هذا الوعي في العصر الحديث عند العلماء وأنصاف العلماء الذين فضحوا نوايا الاستعمار، سواء في شكل أنظمة سياسية وأحزاب، أو في جماعات الضغط[14]، مستمدين قوتهم من العادات والتقاليد والقيم.

---

13 – عمار بوحوش، **تطور النظريات والأنظمة السياسية**، ش.و.ن.ت. الجزائر 1977، ص.47.

14 -- وجدت جماعات الضغط منذ عصور سابقة، تقوم بها جماعة أو أفراد بهدف التأثير على السلطة، وقد وجد تعبير "جماعات الضغط" كمصطلح لأول مرة في تاريخ الولايات المتحدة

ويجرى الكفاح السياسي عادة على ثلاثة مستويات رئيسة هي:

الأول: يكون داخليا، بين الأفراد والجماعات، أو القبائل والعشائر التي تناضل من أجل الوصول إلى السلطة والمشاركة فيها بشكل أو بآخر.

الثاني: بين السلطة الحاكمة وبين المحكومين.

الثالث: يكون بين رجال السلطة وجزء من المحكومين.

ومن ثم يكون الكفاح عملا سياسيا منظم (قد يكون محترفا أو غير محترف) تقوم به الأحزاب أو الجماعات أو الأفراد، من أجل الوصول إلى مناصب انتخابية أو الحصول على مقاعد عليا في مؤسسات الدولة. أو من أجل التأثير على السلطة والضغط عليها لوضع مشاريع معينة خاصة في البلدان المستقلة. أو من أجل طرد القوة التي فرضت مخططاتها بشكل أو بآخر على تلك الجماعة أو ذلك الشعب، وهو ما حدث للشعوب التي حاول الاستعمار احتواءها. وعلى هذا الأساس يختلف الكفاح السياسي بل الصراع السياسي من مستوى إلى آخر، ومن فترة تاريخية إلى أخرى، وكذلك تختلف التفسيرات حوله.

فالماديون الماركسيون[15] يرون المعارضة السياسية هي في الواقع ناتجة عن البنى الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك انطلاقا من مفهوم أن طرق الإنتاج تحدد وتولد طبقات اجتماعية متنازعة فيما بينها، منها المسيطرة ومنها المسيطر عليها، حيث تستخدم الأولى كل الوسائل المادية والإعلامية

الأمريكية. يراجع فوزي أبو دياب، **المفاهيم الحديثة للأنظمة والحياة السياسية**، دار النهضة العربية، بيروت 1971، ص.169.

15 – يوجد فرق بين الماديين، والماديين الماركسيين.. لأن الفكر المادي وجد منذ القدم، إذ كانت أراء كثيرة مادية كأفكار الوضعيين، ولكنها كانت تؤمن بوجود الله ووحدانيته على خلاف الماركسين.

لاستخدام الثانية كأداة طيعة من أجل تنفيذ مشاريعها، فما يكون على هذه الأخيرة إلا الثورة عليها.

وبهذا يكون الكفاح السياسي عملية طبيعية في المجتمع وظاهرة تاريخية، مبعثها الحوافز الإنسانية القائمة في أي مجتمع، والدافعة إلى الصراع ضد الآخرين، من أجل البقاء والحفاظ على الذات. ولهذا التفسير علاقة بمذهب الفلسفة البرجوازية من حيث المنهج القائلة "بالتنازع من أجل البقاء". وإن كان عماد هذه الفلسفة الاقتصاد، وذلك عن طريق التنافس الاقتصادي الحر. والمقصود "بالتنازع" هنا الفكر الليبرالي.. لا الفكر الداروني. لأن الليبرالية تولي أهمية أساسية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية وحتى الاجتماعية، ولا تعير اهتماما للمساواة، والعدالة الاجتماعية.

ولما ينتقل "التنازع" من أجل البقاء من المستوى المادي إلى المستوى الفكري، يكون أكثر حدة، لأن عامل المنافسة في الميدان الفكري يفرز صفوة بل نخبة أكثر كفاءة، وأكثر قدرة في التأثير على الإدارة وعلى السياسة بوجه عام. في حين لما يكون "التنازع" على المستوى المادي يساهم في تشكيل طبقة حاكمة ومالكة للبلاد تتقاسم الإنتاج دون بذل الجهد المستحق، لأن الصراع القائم على الأساس المادي يكون طبيعيا، من جهة. ويكون الصراع عقليا ذاتيا من أجل الحصول على أكبر قدر من المصالح الذاتية من جهة أخرى. وإذا التقيا النوعان من الصراع المادي والعقلي تصعب عملية البناء والتطوير، لأن كل جهود ستنكب وتضيع حول أحداث الموازنة بين الأساس الطبيعي التاريخي والأساس العقلي الذاتي، ومن ثم يكون الكفاح السياسي غير المعتمد على الجانب المادي أكثر قوة وعمقا.

3- النخبة

والصفوة أو "النخبة"[16](Elite) من المواضيع التي حظيت بعناية كبيرة في الفكر السياسي والاجتماعي، لأن هذا المفهوم أخذ حيزا كبيرا في الدراسات الصادرة منذ القرن التاسع عشر. حيث ظهرت عدة تعريفات حول الصفوة. نذكر من هذه التعريفات: إن النخبة هي "الأقلية داخل ذلك المجتمع، وتمارس نفوذا متفوقا، على أن تكون هذه الأقلية متميزة بالتفوق داخل ذلك المجتمع، وتمارس نفوذا متفوقا، ولهذا يمكن أن يطلق عليها اسم "الصفوة الحاكمة"، أو "الصفوة السياسية"، أو "صفوة القوة السياسية" أو "الطبقة-الهيئة-الحاكمة". وعلى هذا فالصفة تكون مقرونة بمجال تخصصها، ففي المجال الثقافي يمكن وصفها "بالصفوة المثقفة".

ومهما يكن من أمر فإن مفهوم وعمل الصفوة مرتبط بالأطر الاجتماعية وبالنظم السياسية والممارسات الإيديولوجية، فهي تؤثر بشكل أو بآخر في القرارات السياسية.

أحيانا تحتكر الصفوة أوضاع محيطها فتسيطر على مردود الإنتاج في المجتمع، وعلى عقول الناس وتستطيع في النهاية بما لها من حسن التنظيم والتماسك، والدراية بالعوامل المحركة للحياة أن تسرق حقوق الأغلبية، بل وتستخدمها مطية للوصول لأهدافها. وبذلك يكون حظ ما يسمى

---

16 – ظهرت كلمة نخبة خلال القرن السابع عشر، لوصف سلعة معينة ذات تفوق، ثم تطورت وشملت فئة اجتماعية متفوقة. وقد ورد هذا المصطلح سنة 1823 في قاموس: "أكسفورد للغة الإنجليزية" يراجع: بوتور، ت.ب **النخبة والمجتمع**، ترجمة جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1./1972. ويراجع كذلك: إسماعيل علي سعد: **الاجتماع السياسي**، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1981.

بالديمقراطية قليلا عند الصفوة، حيث تصبح الديمقراطية مظهرا خادعا وشعارا ديماغوجيا، وذلك بحكم ما تأول إليه الأمور في النهاية، إذ تصبح السيادة للأقلية على الأغلبية. مثلما حدث للثورة الفرنسية (1789-1804) حين احتكرت البرجوازية الأوضاع، وسرقت حقوق الأغلبية واستخدمتهم مطية لتسيير الأمور لصالحها، على الرغم من تظاهرها بمحبتها للعدالة الاجتماعية، ومناداتها بالشعارات "الحرية الأخوة والمساواة".

وعرفت الجزائر هذا اللون من الكفاح السياسي في بداية الاحتلال الفرنسي، وقد تمثل ذلك الكفاح في النخبة التي صارعت الفرنسيين، وسعت للوصول إلى السلطة وإلى التأثير على مشاريع الاحتلال.

وقد جنحت النخبة في الجزائر إلى مسلكين الأول تمثل في العنف، أي علاقات عدوان من الأجانب، ونفور من الجزائريين. والثاني تمثل في التفاوض والسلام. وهو ما عملت به النخبة الجزائرية في العاصمة. في حين أن النخبة الأرستقراطية (المتكونة من الشيوخ) خارج العاصمة عملت بالمسلك الأول فاستعملت المقاومة المسلحة.

وغالبا ما يحدث أثناء مرحلة ما أن تظهر "نخبة مضادة"، وذلك وفقا -أيضا- لمجال تخصصها مثلما سبقت الإشارة. فإن كانت النخبة قائمة على أساس اقتصادي فهي تمثل طبقة اجتماعية ذات امتياز أكثر تفوقا. وإذا كانت قائمة على أساس وجاهة اجتماعية فتكون طبقة أرستقراطية، تدعى عن وهم أو عن صدق -النبالة والشرف. وإذا كانت على أساس فكري فهي نخبة مثقفة، وقد تكون فقيرة ولا تنتمي لا إلى من يدعي النبل والشرف، ولكنها تنتمي إلى الفكر المتنور، أمثال الذين دعوا الجزائريين إلى ضرورة الأخذ

بالمبتكرات الأوروبية .

ولهذا غالبا ما تتشكل النخبة من أعضاء الحكومة والإدارات العليا، وقواد الجيش، وشيوخ الأسر والقبائل ذات النفوذ السياسي والتاريخي والاقتصادي. وتضم النخبة المضادة أعضاء منافسين من أحزاب واتجاهات ومستويات مختلفة.

ولعل هذا ما يفسر موقف الماديين الماركسيين الرافض للنخبة، كأساس طبقي اجتماعي واقتصادي، معتبرين ذلك من رواسب الإقطاعية. وذلك اعتمادا على تفسير أساسه أن حكم هذه النخبة يتعارض مع حكم الأكثرية الذي تهدف إليه الاشتراكية. ومن جهة أخرى فمن نتائج حكم هذه النخبة قتل مواهب الآخرين وعدم مساعدتهم على التطور بغلق الأبواب أمامهم حتى لا يسمح بالمشاركة في الحكم.

4- النخبة والديمقراطية

يجرنا الحديث السابق عن النخبة إلى مسألة هامة وهي النخبة والديمقراطية، فهناك تعارض بين هذين المفهومين، فالأول -مثلما مر بنا- هو حكم الأقلية وتفوقها. في حين تعنى وتهدف الديمقراطية-نظريا على الأقل- إلى ضرورة تطبيق مرحلة منظمة قصد الوصول إلى قرارات سياسية يتمكن معظم الأفراد من المشاركة والمساهمة في الحكم، وفي تسيير أمور البلاد وذلك بواسطة التنافس والصراع من أجل الفوز بتأييد الشعب ونيل حظوته عن طريق أصواته.

ويكون الصراع السياسي هنا تكافؤ الفرص السياسية أمام أفراد المجتمع. ولأن الديمقراطية مرتبطة أساسا بالسمات التي يتكون منها ذلك

المجتمع. ومن ثم فإن أي عمل يراد القيام به لا يستند إلى الواقع القومي لا يمكن له أن يطبق وجها من وجوه الديمقراطية. لأن مهمة الديمقراطية تسهل عندما تكون متجاوبة مع مقومات ذلك الشعب؛ من دين وعادات وتقاليد. وفي حالة العكس تكون الديمقراطية كممارسة مجرد شعارات ديماغوجية أكثر مما هي شيء آخر.

ويجب أن نفرق بين نوعين من الديمقراطية السائدة حاليا. النوع الأول هو الديمقراطية الاجتماعية التي تحاول تطبيق قوانين تمس كافة القطاعات الاجتماعية مثلما هو الحال عند الدول الاشتراكية. والديمقراطية البرجوازية التي تمارس فيها الحرية السياسية من قبل طبقة معينة فوقية مثلما هو الشأن لدى الدول الرأسمالية.

ويصعب تطبيق الديمقراطية في شعب يعتنق أكثر من ديانة، ويمارس أكثر من لون من العادات والتقاليد، ويتكلم أكثر من لغة (مع استثناء في كل من سويسرا وبلجيكا..).

لأن هذا الفوارق من اخطر المشاكل التي تواجه تطبيق الديمقراطية، لأن مثل هذه الجمعيات التي تعيش هذه الفوارق تكون معرضة في أية لحظة إلى الانفجار، وإلى الحروب الأهلية.

وبالتالي يصعب التشريع، وتطبيق القوانين. فيصبح هذا الشعب بمكوناته عقبة أمام إرساء تقاليد لدولة ديمقراطية، وتكون سياسة الدولة في هذه الحالة إطارا للخلافات العامة داخل هذا المجتمع. ويصعب عليها تطبيق الديمقراطية، التي تعني من وجه آخر حرية الفرد والمساواة. ففي مثل هذه المجتمعات تفهم كل فئة الحرية والمساواة على أنها مكسب للتفوق. فتلجأ

الدولة إلى وسائل كالقوة والعنف ضد بعض الفئات، وذلك بحجة حماية الوطن من خطر داخلي وخارجي. ومن ثم تأخذ الديمقراطية مظهر العنف.

ولقيت نظرية وجود نخبة ردود فعل رافضة/الماديون/للنخبة المرتبطة بالسوسيولوجيا والاقتصاد مكتفين بوجود النخبة من جانبها التاريخي فقط. ولم يعترفوا حتى بالعناصر التي وقفت في وجه الاستعمار الأوروبي قبل تأسيس الأحزاب السياسية كنخبة، واكتفوا بتسميتهم بالديمقراطيين الثوريين، أو بالطلائعيين، على اعتبار أن النخبة هي في أصلها "برجوازية"، وعلى اعتبار منهم لهذه البرجوازية أنها كانت خلال مرحلة تاريخية، ثورية.

وقد لقيت مثل هذه الآراء معارضة قوية من القائلين بالنخبة، وهذا بناء على عاملين:

الأول: إن المفهوم الماركسي للطبقة محدود جدا. لهذا كانت أراء كثيرة فندت صحة هذا المفهوم.

الثاني: استحالة قيام مجتمع دون طبقات، لأن أي حكم كان وسيكون، لابد أن تسيره أقلية حاكمة. وحسب النظرية الماركسية نفسها فالبروليتارية سوف تتحول يوما ما إلى طبقة حاكمة.

وحسب هذا الطرح من قبل النخبويين، تكون حتمية مضادة للحتمية المادية، قد ظهرت على مستوى الفكر، فالأولى تقول بوجود طبقية مشخصة في النخبة المتفوقة، بينما المادية تقول بحتمية المجتمع اللاطبقي.

وفيما يتعلق بالجزائر وخلال تاريخها الحديث، أنه سبق وان وجدت نخبة جزائرية منذ أن دخل الفرنسيون أرض الوطن، وكانت هذه النخبة الحركة الأولى التي تزعمت لواء المقاومة السياسية؛ بل الكفاح السياسي: بعد

أن نصبت نفسها للدفاع عن أبناء الجزائر، على الرغم من أنها لم تكن نخبة سياسية محترفة، وعلى الرغم من أنها لم تكن تنتمي إلى تشكيلة حزبية معينة.

5- إسهام جزائري في الإصلاح السياسي

ظهر تفسير آخر لبعض المدارس حول الكفاح السياسي، والمحدد في التفسير العرقي، الذي ينتقل فيه الصراع من الأفراد والجماعات إلى ما بين الشعوب. ويذهب هذا التفسير إلى القول بوجود مجتمعات أكثر قدرة من غيرها. وعلى أساس هذه القدرة تكون الجدارة بالقيادة والامتياز. ومن ثم فمن الطبيعي أن يكون مجتمع حاكم متفوق ومجتمع محكوم أقل قدرة، وبذلك يكون الكفاح السياسي بين (القادر والأقل قدرة). يكون هذا التفسير قد وظف العامل البيولوجي في السياسة.

يظهر هذا التفسير ضعيفا خاصة لما يقول بوجود بعض المجتمعات مهيأة عرقيا للقيام بمهام سياسية تعجز عنها مجتمعات أخرى، أقل كفاءة وقدرة) وتكون هذه النظرية قد وظفت خلال مرحلة الاستعمار الواسع، لتتمكن الدول الأوروبية من دفع الشعوب التي استعمرت إلى الرضاء بالواقع المفروض عليها.

إن الجزائريين لم يخنعوا لهذه النظرية، لأنهم لم يرضوا بالاستعمار، بدليل أن الثورات على مستويات متعددة لم تهدأ منذ ساعة الغزو إلى غاية الاستقلال، بل ظهر فكر جزائري تصدى لمزاعم هذه النظرية، بدءا بأفكار حمدان بن عثمان خوجة[1].

1- لمزيد من المعلومات يراجع كتابنا : **دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية 1827-1840**، دار البعث، قسنطينة 1987

وقد لقيت هذه النظرية القائمة على أساس عرقي، هجومات قوية من مختلف المدارس الماركسية والليبرالية، ومن الديانات كالمسيحية والإسلام، التي رفضت الأساس البيولوجي في التفاوت الاجتماعي. على الرغم ما تثيره هذه النظرية من تحفظات، إلا أن مفعولها كان كبيرا، إذ تم خلال موجة الاستعمار الأولى (القرن 16) والثانية (القرن 18-19) تقسيم المجتمعات الإنسانية إلى نوعين:

- مجتمعات أكثر تطورا وقدرة على التفوق.
- وأخرى إلى أقل قدرة لمسايرة متطلبات الحياة.

وبناء على هذين النوعين صنف الأسود في الدرجة الدنيا من قاعدة الهرم البشري الكبير، على أساس أنه لم يطور نفسه، لعدم تمكنه من تطوير أدوات إنتاجه فأدى به المآل إلى البقاء في طور القبيلة البدائية.

أما الجنس الأصفر بإمكانه أن ينتقل إلى مرحلة يمكن خلالها الوصول إلى تأسيس دولة معقدة دون الوصول إلى الديمقراطية الواسعة.

ولا اليهود يستطيعون تأسيس دولة متطورة. لسبب رئيس متمثل في انشغالهم الشغوف بالتجارة والصيرفة والعلوم، زيادة على ما هم عليه من ذكاء.

وبوضع هذه النظرية في قالبها التاريخي يتضح ضعفها في مواطن كثيرة. فهي صادقة إلى حد من حيث وضعها للفروق البيولوجية/كالشعر، العينين، الجمجمة، التقاسيم/ لكن من حيث القابلية الذهنية ليس الأمر مثلما ذهبت إليه هذه النظرية، وتوجد أكثر من دلالة تؤكد هذا، من ذلك أن العرب المسلمين تمكنوا خلال مرحلة تاريخية من تكوين نظام حكم متطور، وتقديم

مساهمات مشرفة في الفكر الإنساني.

وكذا نفس الشيء بالنسبة لليهود الذين أسسوا حركة صهيونية تمكنت من احتواء حتى الجنس الأبيض صاحب هذه النظرية. وإن كان هذا الاحتواء قد جاء في مرحلة متزامنة مع نوع آخر من الاحتواء. الذي تقوم به الإمبريالية، وذلك عن طريق المحافل الدولية وعالم المال والإعلام والتغيير التكنولوجي، واستعمال القوة بصورها المختلفة بقصد إخضاع الفكر وتوجيه وتشويه الواقع خدمة للأهداف الواسعة واللامتناهية. وعلى أساس هذا يمكن القول إنه إذا كان للأجسام وللأجناس لون وشكل، فالفكر لا لون له، ومن ثم فهو ليس حكرا لجنس دون آخر أو قفا عليه. وبناء عليه فأي جنس يتمكن من تحليل الواقع تحليلا دقيقا، يكون قد تمكن من تطوير الواقع وتأسيس نظام قادر ومتفوق.

ومن عادة المفكر النزيه أن يرغم نفسه على قبول المنصب الذي يعرض عليه في بداية الأمر، خاصة إذا كان في ظل نظام عسكري، لا مجال للحرية فيه. وذلك لتحقيق غرضين. الأول حتى يبعد عنه الشبهات. الثاني. عسى أن يحقق منافع لأبناء بلده. ولكنه يرفض أي نوع من المناصب في النهاية، متى حاولت تلك السلطة استغلال موقفه لخدمة أغراضها، على حساب أفكاره وواقع بلاده. وهو ما حدث مع كثير من الجزائريين أمثال حمدان خوجة الذي تولى مناصب في ظل نظام الاحتلال (1830-1833)، ولكنه رفض الموافقة على مشاريع رجال الاحتلال وأفعالهم، وامتنع أن يكون أداة في يد السياسة الفرنسية، للتوسع على حساب الشعب الجزائري.

فكانت النتيجة أن واجهت حمدان خوجة وغيره من العناصر

"الوطنية"، جملة من المشاكل بأن فرضت عليهم السلطة الفرنسية رقابة مشددة، وعلى أفراد أسرهم. وصادرت أملاكهم دون أدنى مبرر، ودون تعويضهم أي مقدار. ومع ذلك بقي كثير من المفكرين الجزائريين وفي مقدمتهم حمدان خوجة مخلصين لفكرهم ولقضايا مواطنيهم، سلاحهم الكلمة، من أجل إنقاذ البلاد وتطوير واقع الشعب الجزائري بوجه خاص. ومن أجل دفع الحرية إلى الأمام خدمة للإنسانية جمعاء، وخدمة لفكر ذلك العصر الداعي إلى صيانة حقوق الإنسان. والدال على ما نقول إن حمدان لم يكتف بعرض ووصف للواقع وترديد للنظريات والطروحات، إنما حاول أن يحكم على الواقع من خلال فضحه للسياسة الفرنسية المطبقة في الجزائر، ولسياسة الحكومة الفرنسية نفسها الرامية إلى التضحية بالشعب الجزائري. وأيضا حاول أن ينظر وإن كان بشكل محدود لمستقبل الجزائر ولمستقبل العلاقات الفرنسية بالجزائر. وهذا واضح من خلال ما قدمه حمدان للرأي العام الأوروبي عامة وللرأي العام الفرنسي، الشعبي والرسمي بوجه خاص؛ حيث طرح من خلال مواقفه قضية أساسية ألا وهي حقيقة الشريعة الإسلامية التي تختلف عن سياسة الحكام المسلمين. حيث عرف حمدان بحقيقة الشريعة الإسلامية، قائلا عنها – للأوروبيين– بأنها تختلف في جوهرها مع ما طبقه المسلمون (الخلفاء). وعرف كذلك بأهم المؤسسات والهياكل التي كان يعتمد عليها الشعب الجزائري في حياته اليومية. بعدها قدم تحليلا لواقع السياسة الفرنسية مبرزا ما بها من ضعف باعتمادها على وسائل بدائية كالعنف والتعسف بلا مبرر، في حق الشعب الجزائري، الذي تزعزع في كل مؤسساته. و لم يكتف حمدان بهذا، بل قدم كوجهة نظر متطورة، لتفادي

تطبيق تلك الوسائل البدائية، ولوضع نظام حكم متطور في الجزائر، يكون في خدمة الطرفين الجزائري والفرنسي. ومن هنا يمكن الحكم على حمدان خوجة أنه من الأوائل الذين تصوروا نظام حكم لدولة عصرية.

وبناء على هذا، يعد حمدان في رأينا من العناصر المفكـرة في النخبـة الجزائرية. إذ استطاع أن يقدم وجهات نظر عميقة، خاصة لما انتقـل إلى باريس (1833). أقول لما انتقل، لأن الفترة التي سبقت هذا التاريخ، مـال حمدان خلالها مثل أغلب أكابر العاصمة إلى السلطة الفرنسية حينا، ونفـروا منها أحيانا أخرى، لهذا جاءت مواقفهم ووجهات نظرهم غامضة ومتناقضة، وفقا لغموض الفترة وتناقض السياسة الفرنسية نفسها، واختلاف سياسـات رجال الاحتلال، خاصة، حول مصير الجزائر. لأن السياسة الفرنسية أخفت أهدافها الحقيقية وأظهرت سياسة مزعومة/الجلاء/الأمر الذي دفـ بكثير من الجزائريين إلى الإقبال والميل إلى الصف الفرنسي لفترة زمنية.

ويفهم الدارس من مواقف النخبة الجزائرية، وفي مقدمتـهم حمـدان خوجة أنهم لم يلتزموا الحياد، على الرغم من تـوليهم المناصـب في ظـل الاحتلال ولم يعلنوا الثورة ضد الفرنسيين. وعلى الرغم ممـا قالـه حمـدان خوجة نفسه بما يمكن ترجمته: وفي وسط جميع الاحتيـالات والمراوغـات الفرنسية، كان يمكن علي أن أتحيز إلى حزب معين، وأنا الذي كنت أتـولى أحد الوظائف السامية في العهد العثماني وبقيت على الحياد، وهو ما كـان يتطلبه تقدم سني ومصالح عائلتي الكثيرة العدد[17].

17- Hamdane Khodja (Sidy) « Réponse à la réfutation de l'ouvrage d'Hamdan » **Extrait de l 'observateur des tribunaux** T IV Dezauche. Livraison 3,4. Paris 1834.

إن ما أبداه حمدان وأمثاله ليس حيادا مطلقا، وليس لتقدم سنة ومصلحة عائلته، إنما كان وفقا للواقع الغامض، من جهة. ولعدم توفر الإمكانيات للقيام بالجهاد، من جهة أخرى. وهذا شأن أي مفكر الذي يصعب عليه أخذ موقف معين أو الانتماء إلى حزب معين، أو اتجاه معين. لأن الالتزام بموقف معين يتطلب -كشرط أساسي- دراية كاملة للظروف السائدة آنذاك. وللعوامل المحركة لتلك الظروف، وللأهداف المراد تحقيقها، من طرف تلك القوة المسيطرة. وبهذا وقام وظهر جيل آخر عهد الاستعمار الفرنسي بثورة الإصلاح الحقيقية تمثلت في الحركة السلفية العقلية، التي قادها الإمام ابن باديس. و في ثورة التحرير (1954) حيث واجهت كلمة الجزائري المؤمن بأصالته إصرارَ المستعمر، وتنظيره وأوكل لجيل الاستقلال مسؤولية الإصلاح الواسع، الإصلاح الفكري وتحمل المسؤوليات كاملة، للقضاء على المخلفات من مرض وجهل وفقر، لتفادي الاحتواء الثقافي المطلق. وهو من السهل نسبيا يمكن تحقيقه بالمقارنة مع ما كان عليه الحال خلال مرحلتيّ التوسع الفرنسي. حيث كان الجزائري خلالهما يعيش ظروفا صعبة ومع ذلك انضم إلى المقاومة المسلحة، فذاق من لذة الاستشهاد، ومرارة النفي. أما اليوم فالأمر يختلف حيث أن المفكر حر في بلاده تحميه اختيارات البلاد وتدفعه المواثيق إلى تحمل المسؤوليات كاملة، والمطلوب الآن شيء من الشجاعة والأمن، لتوسيع دائرة العقل والعمل، ولتطبيق القوانين، وصيانة الأخلاق، ولو تم ذلك فإن عزة النفس تحفظ، والتفاني في حب الوطن يتعاظم، والاعتزاز بأثر الماضي وخلده يتضاعف.

لأن ما من أمة نهضت من سباتها إلا إثر صيحات رجال منها آثروا

خدمة مجتمعاتهم على خدمة ذواتهم وفضلوا العمل من أجل الهدف الأسمى (الخالد) على العمل من أجل الهدف (المحدود) الفاني فدفعوا حياتهم ثمنا لتقدم ونهضة أممهم ورقيها كما دفع الشعب الجزائري مليونا ونصف المليون إبان الثورة التحريرية وحدها، من أجل طرد الاستعمار [22].

وصفوة القول إن لتحقيق هذا الهدف لابد من تضافر الجهود على مختلف المستويات جهود "المثقف" و"السياسي" و"العامل" و"الفلاح" كل في موقعه وخاصة المفكر الذي له القدرة على رسم الطريق المعلوم، سواء كان هذا المفكر يتولى مسؤوليات في السلطة أو كان ينشط ضمن أفراد القاعدة النضالية. ويجب ألا تكون وصاية على المفكر المصلح، حتى لا تكون المصادرة في حقه، خاصة وإنه يحمل نظرة حضارية، بإدراكه للعوامل التي حركت والتي سوف تحرك واقع بلاده. ولأن هدفه كهدف الجميع مهما اختلفت وجهات النظر وتباعدت هو السعي لتكوين قناعات وطنية عميقة بعيدة عن السطحية والخطابية، بعيدة عن التفاخر ولغة المناقب والتهريج وبذلك تكون خدمة الشعب خدمة صادقة.

---

22 – محمد زتيلي. فواصل في الحركة الأدبية والفكرية الجزائرية. البعث. قسنطينة.1984. ص 20.

تنظيمات التطوع لاكتتاب الجزائريين في الجيش الفرنسي (1830 -1912)

أ. معماش النوي

جامعة منتوري-قسنطينة

مقدمة:

لم يعمل الجزائريون على مر الأجيال في الجيش الفرنسي من بداية الاحتلال إلى غاية سنة 1912م- تاريخ صدور قانون التجنيد الإجباري- إلا كمتطوعين في الفرق العسكرية, وكانت أشهرها فرقة الرماة "التيرايور" (Tirailleurs) وفرقة الخيالة المسماة بالصبايحية (Spaihis). وقد شاركت هذه الفرق في غزوات وحملات عسكرية ضمن الجيش الفرنسي في بقاع عديدة من العالم. كما اشتهر بعض الجزائريين بعملهم وتفانيهم وما إمتازوا به من فطنة وذكاء, وما أظهروه من شجاعة و بسالة, فارتقوا وأصبحوا ضباطا كبارا1، أمثال بوضربة إسماعيل, وإبن داود, وعلي الشريف, ومصطفى بونمان وغيرهم. وبالإضافة إلى العمل العسكري المحض لهذه الفئة, ظهر بين أفرادها مترجمون كانوا يرافقون الضباط الفرنسيين في حملاتهم وتنقلاتهم وكشوفاتهم2، خاصة في إفريقيا الإسلامية, بل إن منهم من كان

1 Hamet Ismail: Les Musulmans Français du nord de l'Afruque, Lib. Armond Colin, Paris,1906,p-p.191-192.

2 سعد الله أبوالقاسم المترجمون الجزائريون وإفريقيا، مجلة الثقافة،ع.113، سنة 1996م، ص.34.

قائدا لبعض هذه الحملات الإستكشافية1. وكان لدخول هـذه الفئـات للعمل في الجيش الفرنسي أسباب وحاجات متعددة, كما كانت أسـباب وعوامل أخرى وفرها فرنسا لإنشاء هـذه الفـرق, بـالنظر لاحتياجاتهـا الإستراتيجية والعسكرية.

أسباب إكتتاب الجزائريين وتطوعهم في الجيش الفرنسي:

لقد تعددت الأسباب والعوامل التي جعلت من الجزائريين جنودا لفرنسا يذودون عن حياظها ويدافعون عن رفرفة علمها, بل ووقفوا أعداءا لبني جلدتهم فخذلوهم من أجل تثبيت الوجود الفرنسي في الجزائر، وأيضا في أقطار عربية وإسلامية. و يمكن ترتيب وحصر أسباب ذلك كما يأتي:

أ- أسباب سياسية وإستراتيجية خاصة بفرنسا:

1) إرادة فرنسا تفادي الأخطاء التي وقعت فيها إسبانيا من قبل حيث لم تحاول إستمالة الأهالي لها, كما رغبت فرنسا تقليد العثمانيين في طريقة حكمهم الجزائر الذين تمكنوا من حكم البلاد بعدد قليل من الإنكشارية والكراغلة وإعتمدوا في الداخل كذلك على عدد قليل من أهل البلاد, توفرهم قبائل المخزن المعفاة من الضرائب.

2) الرغبة في توسيع الاحتلال بنجاح بعد زوال فترة تردد الفرنسيين.

3) إتساع الرقعة الجغرافية للبلاد, وتنوع مناخاتها من منطقة إلى أخرى فضلا عن الإختلاف الكلي بين مناخ فرنسا والجزائر.

---

1 مثل بعثة بوضربة إلى "غات" و"غدامس" عام 1852م، وبعثة الجباري إلى "لاغوس" و"عبدان" و"بيضا" بنيجيريا، وصولا إلى سلطنة "سكوطو" وكان ذلك عام 1892م.

4)إستخدام المجندون عند الظروف الطارئة بأشكال البيع والشراء, وخاصة في فترات العمليات العسكرة ضد الثوار.

5) الإقتصاد في النفقات والأعباء, وربح دماء وأرواح الفرنسيين, إذ كانت فرنسا تستعمل الفرق الأهلية إلى أبعد حد وبتأطير فرنسي فقط في قمع بعض الثورات. ونذكر مثال على ذلك فعند قيام ثورة الحضنة سنة 1860م, فإن القوم (goums)1 لعبوا دورا أساسيا في إفشالها. وكذلك كان للزمالة دورا هاما على الحدود2.

6) كانت الخدمة العسكرية للأهلي المسلمين في صفوف الجيش الفرنسي, في نظر الكثير من الفرنسيين ذوي النزعة الإدماجية, عاملا أساسيا ووسيلة فعالة لتحقيق عملية الإنصهار والإدماج.

7) إستغلال فرنسا ظروف الحرب ومختلف إنتصاراتها على الشعب الجزائري, وأخذ أبنائه من الأطفال كرهائن, ثم إقتيادهم إلى المدارس العسكرية3 بفرنسا.

أسباب خاصة بالجزائريين: 1)البنية الجسمية التي يتمتع بها الجزائريون وما يتحلّون به من صبر وشجاعة, مما يسمح بإستعمالهم لمدة أطول في الحروب, وقد كتب الجنرال موليار (molliere)4 في هذا الشأن

---

1 القوم: فرقة أهلية كانت مهامها محلية، كما سيأتي شرحها لاحقا.

2 Rey-Goldzeiguer Annie: Le royaume Arabe, S.N.E.D.Alger,1977,p-p.86-87.

3 مدرسة صومر (Saumur) وسان سير (Saint-cir) وألفور (Alfort) ودمايكور (Démoyencour) والكوليج العربي (Collège Arabe).

4Cité par Agéron Charles Robert :Les Algériens Musulmans et la France.T.2.Press Universitaires de France ,1968,p.1056.

سنة 1845م ما يلي:« إن النزعة الحربية التي يتميز بها الشعب الجزائري على فطرته البدائية تمثل قوة دائمة، وهو الأمر الذي يدعو إلى تجنيد الجزائريين بشكل غير محدود.»، وقد يستشف المرء من هذا القول الرغبة في الإستغلال البشع لأرواح الجزائريين في تحقيق الأطماع الإستعمارية الفرنسية.

2)الإغراء المادي لبعض الأسر الجزائرية- خاصة فيما يتعلق بمعاشاتها- فكانت تدفع بأبنائها للإكتتاب، لأن الحرب دمرت الجزائريين ماديا وإقتصاديا ولم يبق لهذه العائلات ما تقتات به، أو على أقل تقدير انخفض مستوى معيشتها كثيرا.

شروط اللإكتتاب وكيفية العمل التطوعي:

يرى بعض الفرنسيين أن الإختلافات العميقة الموجودة بين الفرنسيين في الجزائر كمواطنين والأهالي المسلمين كرعايا لفرنسا، قد ساهمت في الحسم إلى حد كبير فيما يتعلق بإصدار قانون التجنيد الإجباري سنة 1912م. لأن الخدمة العسكرية لم تكن واجبة إلا على من يتمتع بالمواطنة الفرنسية، ولذلك لم يخدم الأهالي المسلمون في الجيش الفرنسي قبل صدور هذا القانون إلا كمتطوعين عن طريق الإكتتاب. ويفسر هذا الرأي لجوء فقهاء القانون الفرنسي إلى استكمال قانون المجلس المشيخي(Sénatus Consult)1865م بقانون 1866م الذي نصت مادته الثالثة بكل وضوح على مبدأ التعاقد بالنسبة للأهالي كما يأتي1:« الأهلي بإمكانه التعاقد في هيئة عسكرية خاصة بالأهالي(un corp indigène) إذا توفرت فيه الشروط الآتية:

1Larchèr Emile:Traité Elémentaire de législation Algérienne,T.2.Lib.Arthur Rousseau. Paris,1923.p.416.

1) إذا كان يبلغ سن السابعة عشر(17) على الأقل وسن الخامسة والثلاثين (35) على الأكثر.

2) أن لا تقل قامته عن 1.5م.

3) أن يكون جسده مقبولا عسكريا.

4) أن يلاحظ عليه الولاء لفرنسا من خلال سيرته السابقة، عند تأديته الخدمة في الجيش الفرنسي.

وقد حددت عقود التطوع(Contrat d'engagement)التي يلتزم بها الأهالي بمدة ثلاث(3) أوأربع(4) سنوات. أما عن إعادة التعاقد(Contrat de réengagement)، فهي في غالب الأحيان تكون لمدةأربع(4) سنوات, وبعام واحد في الحالات الإستثنائية.

وإذا وصل الأهلي في خدمته العسكرية بالجيش الفرنسي إلى مدة ستة عشر (16) سنة فيحق له الحصول على معاش. ويتم إبرام عقد التطوع أمام نائب المقتصد العسكري(sous intendant) وهو برتبة ملازم أو ضابط عامل, و بحضور مترجم محلف وشاهدين من الضباط أو ضباط الصف من الأهالي[1]. و أثناء هذا الحضور يؤدي الأهلي القسم على المصحف الشريف بولائه لفرنسا وتفانيه في العمل أثناء خدمته التي تدوم أربع (4) سنوات وفي نفس الوقت يقسم على أنه لم يتعاقد بأي شكل مرة أو أكثر وفي أي هيئة كانت. وفي النهاية يتم تحرير عقد التطوع بنوع من الإحتفال.

1 Soualeh Mohamed : La société indigène de l'Afrique du nord, Imp. La Tipo-Lito, Alger, 1937,p.441.

وقد يحدث كثيرا أن يوقع الأهالي العقد ويقسمون كذبا على أنهم لم يتعاقدوا سابقا, وذلك من أجل الحصول على العلاوة1. ولذلك أقرت فرنسا قانونا بتاريخ 10أوت 1889م للحدّ لمثل هذا التحايل. فالإستمارة التي يملؤها المتعاقد تظهر إنذار المادة 405 من قانون العقوبات التي تقع طائلتها على عاتق المحتال. ورغم صدور هذا القانون إلا أن القضاء العسكري عجز عن تطبيقه على المحتالين من الأهالي الذين أخفوا تعاقداتهم السابقة2.

أما عن الكيفية التي يمكن أن يتدرج بها الأهالي في هيئة الصباحية والرماة فبإمكانهم أن يرتقوا إلى رتبة عريف ثم عريف أول أو حتى إلى رتبة ملازم ثم ملازم أول. أما في باقي الهيئات والمفارز فلا يمكنهم التدرج إلا إلى رتبة عريف أو ضابط صف. ويخضع العسكريون من الأهالي إلى قانون القضاء العسكري الفرنسي, ولكل التنظيمات والقواعد الخاصة بالخدمة والإنضباط العسكريين, ولذلك كان من حقهم أن يطالبوا باستفاداتهم من المعاش3. و كانت معاشات الجزائريين مطابقة لمعاشات الأوروبيين لأن العطل التي كانوا يقضونها بالجزائر كانت تحسب لهم و كأنها حملة عسكرية, رغم أنها كانت تكلف خزينة الدولة الفرنسية كثيرا, وتريح العسكريين الأهالي. ولكن بعد صدور قانون 11 جويلية 1903م الذي حدد تسعيرة خاصة بالأهالي وجاءت هزيلة جدا، كما أقر تقليص المدة الزمنية من العمل عن طريق الإكتتاب التطوعي من خمسة عشر(15) إلى إثني عشر(12) سنة,

---

1 Larcher (E) :Op.Cit.p.417.

2من بين أنواع الإحتيال تغيير الإسم بسهولة، بسبب انعدام سجلّات عقود الولادة التي لم تكن متوفرة قبل عام 1882م.

3 Larcher (E): Op.Cit.p.418.

وذلك من أجل الحصول على المعـــاش النســـبي(retraite proportionnéle), فأصبح معاش المتطوعين غير كاف، فكان من نتائج هذا القانون إنخفـــاض محسوس في عدد المتطوعين من الأهالي.

التمييز بين العساكر المتطوعين من الأهالي والمواطنين الفرنسيين:

لا يتماثل الضباط الأهالي مع الضباط الفرنسيين في شيئ إلا في تعيينهم من قبل رئيس الجمهورية والإستفادة من قانون 19 ماي 1834م, فهم يرتدون بدلة مغايرة عكس ما هو معمول به في النظام العسكري الفرنسي. كما أن ضباط الصف من الأهالي يرقوّن إلى رتبة ملازم دون مرورهم بأي مدرسة, فترقيتهم تكون عن طريق إمتحان في معارفهم العامة وإحترافاتهم العسكرية يمثولهم أمام لجنة كتيبة برئاسة قائدها وضابطين فرنسيين, وكل ممتحن ناجح يخضع من جديد لمعاينة المفتش العام الذي يدلي بقبول الإقتراح من عدمه, وفي الحاله الإيجابية يثبّت الممتحن في قائمة الترقيات للكنائب1. ولم يوجد إلا في حالات نادرة أهلي مسلم برتبة ضابط صف من فرق الصبايحية متحصل على تعليم يكفيه لمتابعة الدراسة بمدرسة الخيالة بـــ"صومر"(Saumur) بفرنسا2, لأن من يدخل هذه المدرسة بإمكانه أن يترقى ويترشح لكل المناصب المثبتة بقائمة الترقيات(tableau d'avancement), بل إن خريجي هذه المدرسة قد تكون في صالحهم

---

1 Ibid.p.419.

2 لمزيد من المعلومات، أنظر: معماش النوي، المتجنسون الجزائريون بالجنسية الفرنسية (من أصول إسلامية 1865-1919م)، رسالة ماجيستير، قسم التاريخ، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية 2000- 2001م، ص.103.

إستثناءات قانونية(dérogatio), وبالتالي يمكنهم الحصول على مناصب بكتائبهم أو في كتائب أخرى بطلب منهم.

إن الضابط الأهلي عليه أن يقضي مدة إحترافه برتبة ملازم أول ولا تكون هذه الترقية إلا بالإنتقاء بعد إجراء إمتحان جديد في الإحتراف. وهذه الرتبة- إن طبقت القاعدة العامة- هي الرتبة العليا التي يمكن أن يرتقي إليها الأهالي. كما أن الضباط الأهالي لايمكنهم تولي القيادة إطلاقا في حالة علو رتبهم على رتب الضباط الفرنسيين، كما أن تسيير الإدارة تكون من إختصاص الضابط الفرنسي صاحب الرتبة التي تلي رتبة الضابط الأهلي مباشرة. أما إذا وجدت مفرزة معزولة وليس بها ضابطا فرنسيا واحدا فقيادتها لن تعود للضابط الأهلي، إلا إذا كان برتبة ملازم أو ملازم أول قد سبق وأن خضع لامتحان الترقية إلى رتبة أعلى1.

أما فيما يتعلق بالوظائف والمناصب المدنية التي هي من نصيب المؤهلين لها من المواطنين الفرنسيين فهي مبدئيا محرمة على الأهالي المسلمين، إلى أن صدر قانون 21 أفريل 1866م، حيث جاءت المادة العاشرة منه بتقييد هام وهو عبارة عن قائمة ملحقة بالقانون الذي عدّد وحدد جملة الوظاف والمناصب2 المدنية التي يمكن أن يتحصل عليها الأهلي وبتوفر شرطان أساسيا وهما: السن والأهلية اللذان تحددهما التنظيمات الفرنسية الخاصة بكل مصلحة3.

---

1 Larcher (E):Op.Cit.p.4200.

2 كان عدد المناصب المدنية حالي مائة(100) منصب بمصالح الغابات والتعليم والعدالة: الصحة، البلدية....إلخ.

3 Passols Capitaine:L'Algérie et l'assimilation des Indigènes Musulmans, Editeur militaire Paris, 1902,p-p.22-23.

المشاريع والتنظيمات الفرنسية لتطوع الجزائريين:

لقد وضع العسكريون والسياسيون الفرنسيون مشاريع عديدة لتنظيم الفصائل الأهلية وتوصلوا إلى تحقيق جملة من المراسيم والقوانين، نعرضها في هذه الدراسة كما يأتي:

1- مشاريع التنظيم:

وصل عدد الأهالي الجزائريين العاملين بالجيش الفرنسي في عهد الجمهورية الثانية إلى سبعة آلاف(7000) رجل كمستخدمين، ولكنهم لم يشاركوا في حروب فرنسا خارج الجزائر، حتى قامت حرب القرم التي دخلتها فرنسا. وبسبب النتائج التي حققها الجزائريون في هذه الحرب، بدأت فرنسا التطبيق الفعلي للقانون العسكري على المسلمين الذي يعود تاريخه إلى سنة 1832م، كما سبقت الإشارة إليه، فاقترح في هذه الفترة مشروع تجنيد جيش من الأهالي المسلمين قوامه سبعون ألف(70.000) رجل. وقد رفض هذا المشروع وزير الحربية بتاريخ 27 ديسمبر1855م، متعذرا بانعدام سجلاّت الحالة المدنية للمسلين وما قد ينجم عنها من أخطار1.

وفي سنة 1857م جاء مشروع "إسترهازي"(Estérhazy) المتمثل في تجنيد عدد محدد من كل قبيلة، ولكن رفض بسبب اعتماده على التجنيد القسري (الجبري). أما في سنة 1859م فقد ظهر مشروع الجنرال"مانتوبان"(Montaubin) الذي حدد العدد بثلاثون ألف(30.000) رجل، إلاّ أن هذا المشروع عرف مصير المشاريع السابقة.

---

1 Passols Capitaine:L'Algérie et l'assimilation des Indigènes Musulmans. Editeur militaire Paris, 1902,p-p.22-23.

وبسبب الإرتياب والمخاوف الكثيرة، ظهرت فكرة جديدة تهدف إلى استخدام الجزائريين خارج الجزائر ليعملون في فرنسا أو في مستعمرات أخرى، خاصة لما زار نابوليون الثالث الجزائر وانبهر بمؤهلات الجزائريين العسكرية، مما جعله يقتنع بسرعة بفكرة إسماعيل عربان التي تدعو إلى استغلال الأهالي عسكريا، وهو الذي كاتب "ماكماهون"(Mac Mahon) في هذا الشأن، ومما جاء في قوله[1]:« إن هذا الجنس العربي ذو المزاج الحربي... يمكن أن يوفر لفرنسا حاجتها من المستخدمين، وأن يخفف من عبء التجنيد بالمتروبول.»، ولكن نابوليون لم يبق على هذه الفكرة طويلا حتى اقتنع بعدم إمكانية تخطي العوائق التي حالت دون تحقيق المشاريع السابقة، وما يفسر ذلك أن تقرير الجنرال "ماتن براي"(Martin prey) الذي قدمه سنة1864م لم يلق العناية من قبل هيئة الأركان، رغم اعتداله، إذ كان يهدف المشروع إلى تجنيد عدد محدد بخمسمائة (500) رجل، يعيّنون من طرف الجماعة (جماعة القبيلة)، وتكون مدة خدمة المجند محددة بخمس سنوات، يقضي منها أربع سنوات بفرنسا، كما نص على الإعفاء.

وبعد ثلاث سنوات من صدور مرسوم 1866م- الذي سنتناوله لاحقا- صرح الجنرال "ماكماهون" بأن الفرصة لم تحن بعد، ولكن سيأتي اليوم الذي سيطبق فيه قانون التجنيد الإجباري لكل السكان المسلمين. و لم يطبق هذا القانون رغم توفر فرصة نشوب الحرب الألمانية الفرنسية. وباءت كل المشاريع التي وضعت حينها بالفشل، لأن الأوضاع السياسية العامة لم تكن تسمح بذلك وبخاصة بالجزائر بعد قيام ثورة المقراني.

---

1 Algérie Française,p.70. cité par Agéron (C.R) : Op.Cit,p.1057.

وإلى حدود 1881م لم يكن المجندون من السكان الأهالي المسلمين يمثلون خمس (5/1) تعداد الفيلق التاسع عشر(19)، إذ كان قد تناقص العدد من 12000 إلى7000 جندي1، لأسباب كثيرة. ومع مطلع الثمانينات من القرن التاسع عشر، طفت إلى السطح من جديد فكرة التجنيد الإجباري، بسبب حملة سياسية أقامتها الصحافة، فظهرت مشاريع كثيرة، إلاّ أنها لاقت معارضة عنيفة، حيث تعلّلت بأن الخدمة تعني الإدماج وهو ما يؤدي إلى الحصول على حقوق المواطن الفرنسي، وقد مثّل هذه المعارضة البرلمانيون والعسكريون على حد سواء، بل إن هذه المعارضة جاءت من قبل الأهالي المسلمين أنفسهم، خاصة سكان قسنطينة وتلمسان2 ، حيث رأوا في ذلك أمرا غير مقبول شرعيا. وكل هذه المعارضه كان لها الأثر الكبير على لجنة الثمانية عشر البرلمانية، وبسبب ذلك لم تأخذ هذه الأخيرة بعين الإعتبار التقارير المختصة التي أعدّها بعض الضباط سنة 1893م.

وخلال سنة 1900م وضع "شوطان"(Chautemps)3 إقتراحا يرمي إلى إنشاء إحتياط من الرّماة، ونص هذا الإقتراح على أن كل الأهالي القادرين على حمل السلاح بإمكانهم أن يتطوعوا في الجيش الإحتياطي الفرنسي. وأعاد الكرّة مرة أخرى سنة 1902م قصد إصدار قوانين تفرض التجنيد الإجباري. ولنفس الهدف توجه وزير الحربية الجنرال "كازيه"(Cazé) الذي رضي بفرض التجنيد الإجباري على المسلمين بشرط

---

1 Ibid,p.1058.

2 قنان جمال: نصوص سياسية جزائرية في القرن19م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،1993، أنظر العريضتين، ص.ص. 210، 250.

3 شخصية سياسية فرنسية من أنصار الإتجاه الكولونيالي.

مراعاة تقاليدهم، وفي نفس الوقت اقترح أن تكون مدته سنتين والإبقاء على المجند ثلاث سنوات في الإحتياط، وقد تبخّر هذا الإقتراح مع ظهور تحقيق الحكومة السلبي1 .

2- قوانين ومراسيم التطوع:

في الوقت الذي كان يتردد فيه الفرنسيين بخصوص احتلالهم الجزائر أو الإكتفاء بمعاقبة الداي، استخلصوا العبرة الهامة التي سبقت وأن وقعت فيها إسبانيا التي لم تقدر على البقاء بالجزائر ولا غزوها كلها، بسبب جهلها بحياة القبائل الجزائرية وعلاقاتها فيما بينها، كما أنها لم تحاول استمالة بعض منها للإستعانة بها في غزوها.

ولذلك رأت فرنسا أن عين الصواب هي استعمال الطرق والوسائل التي استغلها العثمانيون، إذ تمكنوا من حكم البلاد بأقل من ألفي(2000) رجل من الإنكشارية والكراغلة، كانوا مهيكلين في شكل مليشيات أو حاميات، مركّزة أساسا في المدن2. بينما كان العثمانيون يعتمدون في الداخل، كذلك على أقل من ألفي (2000) رجل ولكنهم عناصر من أهل البلاد، توفرهم قبائل المخزن المعفاة من الضرائب، وتسحق بهم كل ثورة، فكانوا عماد السيادة العثمانية بالجزائر.

ولقد استخدمت فرنسا هذا النوع من التجنيد منذ الشهور الأولى للإحتلال على شكل بيع وشراء مع المتطوع3، فكونت في البداية الهيئة الأهلية الأولى مؤقتا منذ الفاتح أكتوبر من عام 1830م، وأطلقت عليها إسم

---

1 Agéron (C.R) : Op.cit.p.1059.

2 Passols (C) : Op.Cit.p.31.

3 Soualeh (M): Op.Cit.p.441.

"الزوّاف"(Zouafes)1. ثم بادرت فرنسا بتاريخ 21 مارس 1831م بإصدار أمر إمبراطوري يقضي بإنشاء هيئة عسكرية نظامية بمنطقة الجزائر العاصمة، تحت إسم "الصيادون الجزائريون" (Chasseurs Algériens)2 ، فكانت أول هيئة محاربة مختصة في ركوب الخيل وهي من السكان الأهالي ومحتفظين بزيهم المحلي، وفيما بعد أصبحت هذه الهيئة تستقبل الأوروبيين مع الإستمرار في تكوين العناصر الأهلية.

أما في سنة 1832م عندما تمكنت فرنسا من إحتلال مدينة بجاية، حيث كان على رأس الجيش المحتل النقيب "دارماندي"(D'Armandy) بمعية النقيب يوسف3، اللذان تمكنا من إقناع النقيب "إبراهيم" ممثل الحاج أحمد باي، بالإنضمام إلى القوات الفرنسية. ولقد إستطاع النقيب يوسف أن يكوّن من هذه الحامية، بالإضافة إلى مجموعة من بقايا حامية القصبة، النواة الأولى لفيلق الرّماة (Tirailleurs)، الذي تحول فيما بعد إلى فيلق الصبايحية (Spaihis) الثالث.

كما تمّ تجنيد بعض العناصر من الأهالي في مناطق مختلفة من الجزائر تحت إسم "الزواف"، فبلغ عدد الجزائريين المنخرطين في الجيش الفرنسي سنة 1841م حوالي ألفين وخمسمائة (2500) رجل كمستخدمين، وفي حقيقة

---

1 إشتقت فرنسا هذه التسمية من إسم الزواويين، لأن معظم المتطوعين كانوا من منطقة جرجرة وضواحيها، خاصة من أهل الزواوة.

2 Passols (C): Op.Cit.p.31.

3هو من أصل تونسي ذو شخصية قوية وله من الذكاء والدراية ما يمكنه من إقناع المسلمين، كما كانت له مغامرات كثيرة ببلاده، مما أجبره على الهرب والإنخراط في الجيش الفرنسي.

الأمر فهم في نظر الفرنسيين، مجرد مرتزقة، وخونة في نظر الجزائريين. لأن الحرب ما تزال على أشدها بين الفرنسيين والمسلمين.

وفي نفس الفترة جاء الأمر الإمبراطوري المؤرخ في 07 ديسمبر 1841م الذي قضى[1] بـــ:

أولا: إنشاء ثلاثة فيالق للرّماة من الأهالي (فيلق بكل مقاطعة)، وقد عملت هذه الفيالق لمدة أربعة عشر(14) سنة كنواة حقيقية لكتائب الرماة، لأن فرنسا بدأت بتأسيس كتيبة مؤقتة من الرماة منذ 09 مارس 1854م، ثم أسست باقي الكتائب بتاريخ 10 أكتوبر 1855م بمرسوم إمبراطوري مباشرة بعد حرب القرم المتخرجة من الفيالق الثلاثة التي حملت النصر في الحرب المذكورة.

ثانيا: تنظيم سرايا الخيّالة من الأهالي البالغ عددها عشرون (20) سرية التي كانت موزعة على المقاطعات الثلاثة بتحويلها إلى ثلاثة كتائب من الصبايحية بأمر إمبراطوري مؤرخ في 21 جويلية 1845م.

وبتاريخ 21 أفريل 1866م، جاء المرسوم المنظم والمكمل لقانون المجلس المشيخي لعام 1865م الذي سمح بالخدمة في الجيش الفرنسي عن طريق الإكتتاب المتجدد، وقد بقي الحال كذلك إلى غاية مناقشة القانون العسكري سنة 1889م، لأن البرلمانيين الجزائريين (من الفرنسيين) بقيادة "إيتيان" (Etienne) و"تومسون" (Thomson) قد صوّتوا لصالح الإبقاء على الحالة الراهنة وهي: نظام الإكتتاب والعلاوات وإبقاء فئة الرماة على أرض الجزائر. ولقد ظهرت بعد ذلك عدة إجتهادات ومشاريع كما سلف الذكر،

---

1 Ibidem.

إلاّ أنها باءت كلها بالفشل، و لم ينتج عنها سوى مرسوم 07 أفريل 1903م الذي خصص الوظائف المختلفة في الهيئات العسكرية للجنود من الأهالي التي لم تكن مخصصة لهم في السابق إلاّ لمن هم من كتائب الرّماة والصبايحية.

وعند بداية تبلور فكرة التجنيد الإجباري، أصدرت فرنسا قانونا بتاريخ 11جويلية1903م، كان الهدف منه بالدرجة الأولى تنظيم إحتياط الجيش الفرنسي، ولكنه أثّر سلبا على الجنود الأهالي، وبالخصوص على مؤسسة الرماة بسبب التقليل من مصاريف الجنود، من جهة، وبسبب تقليص مدة الخدمة إلى إثني عشر (12) سنة، من جهة ثانية، وهم الذين تطوعوا في الجيش الفرنسي من أجل تأمين مدخول قار لعائلاتهم. كما أعطى هذا القانون الحرية في أخذ المعاش النسبي، وبذلك ضعف المدخول الإجمالي للمعاش، كما حرم الجنود الأهالي الذين خدموا لمدة عشر(10) سنوات في الإحتياط من معاشهم.

وكان آخر مرسوم أقرته فرنسا بتاريخ الفاتح من سبتمبر 1904م في حق الجنود الأهالي قبل إصدارها قانون التجنيد الإجباري، ، منعت فرنسا من خلاله فئة الرماة من الإستمرار في عملهم لمدة أكثرمن إثني عشر(12) سنة، إلا بصفة خدّام (عمال) ومن دون علاوة، فانخفضت منحهم من 637.50 فرنك إلى 144 فرنك1. وقد يستشف المرء جليا أن هذه السياسة الفرنسية كانت إستغلالية تجاه الأهالي المسلمين إلى أبعد حد، بحيث عملت على تفقير الشعب الجزائري وتجويعه، ثم فتحت بابا ضيقا لمن ضاق به الأمر لخدمة مصالحها والحفاظ على أرواح أبنائها، ثم لم تلبث أن أغلقت هذا

1 Agéron (C.R) : Op.Cit.p.1058.

الباب لتبقي على فقر وجوع السكان الأصليين، حتى لا يتمكنوا من التفكير في أشياء أخرى عدا التفكير في لقمة العيش.

وبعيدا عن هذه الفصائل النظامية تجدر الإشارة إلى فئة"القوم" (Goums)1 الذين قدّموا خدمات هامة داخل الجزائر لصالح فرنسا2. و" القوم" هم من مخزن الأتراك، وقد أنشأوا داخل بعض القبائل بمناطق القيادة، ويتكونون من فرسان عددهم غير قار يكون حسب أهمية القبيلة، وهؤلاء الفرسان هم تحت إمرة "القايد"(Caid)، أو شيخ، وفي بعض الأحيان يدعى برئيس المخزن. وحسب التنظيم الفرنسي فإن الفرسان في بداية الأمر كانوا يوفرون بمفردهم الخيول والجمال المسرجة على الطريقة الأهلية، كما أنهم لا يلبسون بدلة خاصة ولا يملكون إلاّ أسلحة بدائية وبنادق حجارة. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر فقد أولتهم فرنسا بعض من العناية، فوفرت لهم بنادق نارية من نوع "كرابين"(Carabines) وسيوف فرنسية من طراز "كانوني"(sabres de canonies)، وأصبحت هذه الأسلحة توضع بمخزن المركز أو بمخزن معدّ خصيصا لها وعلى نفقة البلدية الأهلية، تحت مراقبة رئيس المكتب العربي الذي يطّلع يوميا على قائمة فرسان "القوم".

و"القوم" لا يلتقون ولا يحملون السلاح إلاّ بأمر من القائد الفرنسي (القائد الأعلى للمركز) الذي بدوره يتلقى الأمر من الجنرال قائد الفرقة. وعلى الفرسان أن يكونوا على أهبة الإستعداد للسير عند أيّ تكليف من السلطة العسكرية.

أما عن أجرتهم، فعموما يعين لهم مبلغا ماليا يوميا غير محدد، لكل

---

1 تنطق باللهجة المحلية، وهي مشتقة من كلمة قوم العربية التي تعني جماعة من الناس.

2 Passols (C): Op.Cit.p.31.

فترة أيام قيامهم بالمهمة الموكلة لهم، وهذا الأجر لا يتعدى غالبا الفرنك الواحد في اليوم. كما تقدم لهم بعض الخدمات كطعامهم وعلف حيواناتهم عندما تستطيع توفير ذلك المنطقة المتواجدين بها، كما كانوا يأخذون بعض الغنائم عند الإغارات التي يقومون بها، وكانوا يعفون في جزء من الضرائب. وهذه الفرق المساعدة لم تكن تتمتع بصلابة وتفاني الفرق العسكرية المنظمة. ففي بعض الأحيان مثلا كانت تتخلى عن إتمام مهامها أو غزوة من غزواتها. وقد يفسر ذلك التخاذل بضعف الأجر والمكافئة التي تقدمها فرنسا لهم. ولكن بعد تنظيمها أصبحت تؤدي خدمات جليلة، خاصة في المناطق الصحراوية.

ولقد شاركت الفرق العسكرية الأهلية منذ تكوينها- ما عدا فرق "القوم" التي لم تخرج من أرض الجزائر- في كثير من الحروب بمناطق عديدة من العالم (كمدغشقر وإيطاليا وأمريكا اللاتينية) التي دخلها العلم الفرنسي. وفي جميع هذه الحروب أظهر الجزائريون بشكل جلي الصمود والتفاني في القتال والدفاع عن ألوان العلم الفرنسي، كما أبرزوا شجاعتهم وبسالتهم أبهروا بها جميع من شاهدهم في ميدان القتال. ولقد قال فيهم النقيب "باسولس"1 (Passols):« ولا ننسى بأن لهم القدر الكبير في احتلال الجزائر وعبورها، ففي الوقت الذي كان يقاتلنا البربر والعرب بأسلحة متكافئة تقريبا، ماكان في الإمكان أن ننتصر لو لا هذه الفرق.»، ولعلّ في هذا الإعتراف دليل كبير في استغلال فرنسا لظروف محنة الجزائريين إبان الحرب الطويلة التي طال أمدها بسبب المقاومة العنيفة.

---

1 Ibidem.

يتضح من خلال ما تقدم أن فرنسا بعد تمكنها من دحض السيادة العثمانية بقواتها الخاصة، فإنها لم تتمكن من إحتلال القطر الجزائري كله إلاّ عن طريق إستعمالها أبناء هذا القطر أنفسهم مستبيحة في ذلك كل الوسائل، وهو ما يفسر ترددها

في التوغل إلى الداخل، الذي لم تحققه في بعض مناطق القطر إلاّ بعد مضي مدة طويلة من الزمن.

وقد يستخلص المرء من إقدام الجزائريين على التطوع في صفوف الجيش الفرنسي، هشاشة المجتمع الجزائري الذي آل إليه، ومدى الجهل والصراعات بين الأفراد والجماعات، وهو ما إستغلته فرنسا فاشترت جهد الجزائريين وحياتهم بأبخس الأثمان لتوسيع إمبراطوريتها الإستعمارية ببلادهم وبلدان إسلامية أخرى، بل وجعلتهم في الصفوف الأمامية في غزواتها بمناطق عديدة من العالم. كما يتبين من خلال تنظيماتها أنها استعملت مع الجزائريين كل أنواع الميز العنصري حتى في العلاوات والمعاشات، ولم تكن تعتبرهم إلاّ كآلات عند الحرب، وخدّاما لعساكرها وقت السلم.

الباب الثاني

دراسات أدبية

جدلية الخبر والشهادة في التجربة الشعرية العربية الحديثة
ثورة التحرير الجزائرية (نموذجا)

الدكتور باديس فوغالي

جامعة الأمير عبد القادر-*قسنطينة*

إن للكلمة الصادقة المعبرة عن المشاعر الإنسانية في أبعادها الاجتماعية والوطنية سحرا نفاذا يهز الأفئدة و القلوب، كما يصيب تأثيره العقول.

ولأن الكلمة عرفت منذ الأزل كيف تفرق، وكيف توحد بين الجماعات والأفراد، ولأنها كذلك كانت أداة اللسان البشري منذ آدم عبر الحقب والأجيال إلى يوم الناس هذا، فإنها وبلا شك مازالت تحظى بالمكانة التي أهلتها ومنحتها إياها وظيفتها منذ بدء الخليقة.

لقد جاء في الإنجيل، في "سفر التكوين" : (في البدء كانت الكلمة). وافتتح بها الخالق القرآن الكريم، فتصدرت أول آية من محكم التنزيل في قوله تعالى : {اقرأ باسم ربك الذي خلق}.

والقراءة في سياق الآية هي اللفظة أداءً صوتيا، وفهما دلاليا، ووظيفة اجتماعية.

فللكلمة إذن أهمية كبرى تتجلى في أثرها وتأثيرها في النفوس والعقول، ولعل المادة اللغوية، أو الجذر اللغوي للفظة "الكلمة" هو "الكلم"، والكلم في العربية هو الجرح ما يؤكد هذه الحقيقة.

يقول الشاعر العربي في مشهد صيد، وفي سياق حديث ممجد للكرم العربي :

فيا بشره إذ جرها نحو أهله ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى

ـــ "كلمها" في البيت هو جرح البقرة الوحشية التي أصابها سهم من سهام القناص العربي كما يروي الخطيئة.

فالمعنى الذي أعنيه من وراء توظيف هذه الحادثة المصوغة شعرا هو السياق والدلالة التي تكتسيها لفظة "الكلمة"، فإذا كان الجرح يحدث الألم في العضو أو البدن، فإن الكلمة تحدث الأثر في النفس والوجدان إيجابا أو سلبا.

ولقد كان الإنسان الأول يؤخذ أيما أخذ للكلمة المؤثرة، ولوقعها المتميز ولذلك ألفينا المجتمع البشري الأول يستسلم لسكهنة، ورجال الدين، لأنهم يتقنون فن الكلم، بل وجدنا أن بعض الآراء تذهب إلى أن البدايات الأولى للشعر العربي القديم طلعت من أحضان الدين، وممارسة طقوسه وشعائره في شكل ابتهالات تعبدية.

ذكر بعضها أبو العلاء المعري (449 هـ - 1059م) في رسالة الغفران، وقد قسمها إلى أنواع ثلاثة -حسب الوزن طبعا- المسجوع الذي لا وزن له، والمنهوك، والمشطور.

فالمسجوع كقولهم :

لبيك ربنا لبيك والخير كله بيديك

والمنهوك كقولهم :

لبيك إن الحمد لك والملك لا شريك لك

إلا شريك هو لك تملكه وما ملك

أبو بنات بفدك.

و "فدك" يومئذ مكان كانت فيه أصنام تعبد.

والمشطور كقولهم :

لبيك مع كل قـــبيل لبـــوك همدان أبـــناء الملوك تدعوك

قد تركوا أصنامهم وانتابوك فاسمع دعاء في جميع الأملوك "1"[1]

ولقد كانت هذه التلبيات المرددة عند أقدام الأصنام تنشد إنشادا مشوبا بالرهبة والتقديس. كما كانت ظاهرة الإنشاد مطلوبة في مواقع الحرب،وظروف الحزن والفرح وكذا الأعمال الجماعية كالزرع،والحصاد،وغير ذلك.والظاهرة مازالت حية تمارس بحب وحيوية في مزارع قرانا ومداشرنا،فيما يسمى بـــ"التويزة" إلى يوم الناس هذا.

كما كانت تنشد عند الأمم القديمة كالمصريين -مثلا- هذه الأناشيد ذات الطابع الديني والشعائر الممارسة آنذاك في مختلف الأعمال كالحصاد والجني وغير ذلك.

أما اليونان فقد استهل شاعرهم العظيم "هوميروس" إلياذته في تمجيد مآثر وانتصارات أسلافه بمخاطبة ربة الشعر والقريحة لتسعفه على قوة الأداء الشعري، وإبداع ملحمته الخالدة في قوله:

ربة الشعر عن أخيل بن فيلا أنشدينا، واروي احتداما وبيلا

"1"— أبو العلاء المعري. رسالة الغفران. ط6 ص534-537.

ولقد كان للكلمة الشعرية في الحرب الدائرة بين المسلمين والمشركين دور ريادي نافس حرب المواجهة والسيف،بل قد تكون الكلمة أحيانا أشد وقعا من السيف نفسه.

مما حدى بالرسول -صلى الله عليه وسلم- دعوة شاعره حسان بن ثابت إلى الرد على المشركين بقوله : "اهجهم، فوالله لهجاؤك عليهم أشد من وقع السهام في غلس الظلام

أهجهم ومعك جبريل روح القدس، والقى أبا بكر يعلمك تلك الهنات. »[1]

وفي عصرنا الحالي عرفت الكلمة الشعرية ممثلة في القصيدة الوطنية، وفي الأغنية المنوهة بالقيم الثورية، وإثراء الحس الوطني المرهف مسارا طويلا وعميقا أصاب الوجدان المرتبط بالأرض والقضية.

فثورتنا التحريرية المظفرة ساندها الكلمة الشعرية في قوة تأثيرها، وفي وهجها المتدفق منذ البداية,فكانت بمثابة الإكسير الذي يتلقاه المجاهد فيصمد ويندفع باستماتة إلى القتال بدون تردد كما ألهبت حماس الجماهير على مدار السنوات في أوقات الحرب والسلم وغدت أناشيد وطنية تهتف بها الأجيال في كل مناسبة تدعو إلى الاعتزاز والفخر.

وإذا كانت ثورة التحرير قد واكبتها حركة أدبية ثائرة ومقاومة,فإن حظ القصيدة فيها كان أوفر من غيرها من الأشكال والأجناس الأدبية الأخرى, وذلك لجملة عوامل أخصها فيما يأتي:

1- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر والنثر ج1 ص31.

1 ــ طبيعة المناخ الاجتماعي والاقتصادي وكذا السياسي الذي عاش أواره المثقف الجزائري بكيانه,ووجدانه,وتحسس وطأته بوعي عميق استلهم به مدى معاناة شعبه طيلة عقود من الزمن وتفهم مدى حاجته القصوى إلى الانعتاق والتحرر.

2 ــ سهولة تداول القصيدة,وسرعة انتشارها في أوساط الثوار,والعمق الجماهيري المتجاوب معها بعيدا عن الرقابة الصارمة التي كان يطبقها الاستذمار على كل ما يمت بصلة إلى إذكاء الروح الوطنية والجهادية, إلى جانب أنها كانت ولازالت (خير معبر عن لحظات الانفعال والحماسة التي تصاحب عادة مقاومة الشعوب للمستعمرين والغزاة) "3".

ضف إلى هذا أن جل الشعراء الجزائريين الذين مجدوا الثورة كانوا من المناضلين الأوفياء للتيار السياسي الداعي إلى ضرورة الانتفاضة ضد المستذمر وافتكاك الحرية بقوة السلاح"4", وهو السبب الذي جعل أشعارهم تكتسي طابع الصدق في القول والفعل ,لأن تجربتهم الشعرية صيغت من صميم المآسي التي عاشها الشعب الجزائري , وقولبها النضال والصمود على مر السنين.

إن مشاركتهم في العمل المسلح بالبندقية,أو القلم ,أو بهما معا اصطبغت بالإحساس الثوري العميق الذي وجد طريقه إلى نفوس الأحرار

"3" ــ غالي شكري / أدب المقاومة ..دار المعارف بمصر 1970 ط1. ص 342.

"4" ــ أذكر بعضهم على سبيل التمثيل : مفدي زكريا , أحمد الطيب معاش , مالك حداد, صالح خرفي , أبا القاسم عبد الله , والأخضر السائحي ..وغيرهم كثر.

من الثوار والوطنيين المخلصين,فغدت قصائدهم سجلا فاخرا لكل المواقف الوطنية النبيلة, وصورة انعكاسية ناطقة بالتفاعل الوشيجي مع كل فعل يعبر عن وجدان الشعب, ويغمره بالتفاؤل لغد لاعسف فيه ولاجور .

ومن تلك الصور التي تزخر بها تجربة شعر الثورة الجزائرية هذا المقطع المقتطع من قصيدة بعنوان "مصرع خائن" للشاعر " لعبد السلام حبيب"يشخص فيها المشهد البطولي الذي أخرجه الفدائي الرمز" محمد بن الصادق" حين أقدم على محو الخائن " علي شكال" وهو بجوار رئيس الجمهورية الفرنسية " كوتي" في ملعب من ملاعب باريس مصورا فيها الحماس الجماهيري الفياض الذي ملأ قلوب الجزائريين,وغدا نشيدا يتغنى به كل من امتلأ قلبه كرها للخائنين في كل الأزمنة.يقول فيه:

خذها , ودمدم من مسدسه رصاص
خذها, فقد حان القصاص
الويل لك
يا خائن الشعب الجريح
لن أستريح
حتى تموت سأقتلك
باسم الوطن
باسم الجراح الراعفة
باسم الجموع الزاحفة
باسم الجزائر والنضال
خذها رصاصة ثائر

حر الظمير جزائري.."5"

إن هذا الموقف البطولي الذي وقعه البطل "محمد بن الصادق" قد ألهم كذلك الشاعر " الربيع بوشامة" فنظم قصيدة عمودية طويلة بعنوان" جزاء الخيانة" مسجلا ارتياحه للمصير الذي آل إليه الخائن,ومنوها بالفعل البطولي النادر الذي صدرعن الابن البار" محمد بن الصادق" في انبهار وإعجاب .

نقتطع منها هذا المقطع الذي يقول فيه:

سر (بشكال)إلى نار الجحيم إنه احقر خوان أثيم

عاش للأعداء عبدا خادما وعلى الأوطان شيطان رجيم

طلقة واحدة أودت به وهو بين الصحب والجند الحزيم

ورمت جثته فوق الثرى جيفة أسفل من كل ذميم

ياابن صدوق جزاك الله عن موقف اروع مشهود وسيم

سقت فيه الموت والخزي إلى خائن بالقرب من (كوتي) الزعيم "6"

كما نلفي الشاعر " أبا القاسم سعد الله " يرنو إلى آفاق التضحية بشغف كبير تأكيدا على عزمه اقتحام ساحة الوغى,ورفضه أشكال الظلم التي يتعرض لها شعبه باستمرار,غير مبال,ولامتردد يقول في مقطع مقتطع من قصيدة حرة طويلة:

يا رفيقي

"5" ـــ الحادثة والنص مذكوران في " دراسات في الأدب الجزائري الحديث " لأبي القاسم سعد الله. الصادر عن الدار التونسية للكتاب 1985. ص 46.47.

"6" الربيع بوشامة /ديوان الشهيد الربيع بوشامة .جمع وتقديم جمال قنان. منشورات المتحف الوطني للمجاهد.(م.و.ن.ج).الجزائر.1994.ص 229.

لا تلمني عن مروقي

فقد اخترت طريقي

وطريقي كالحياة

شائك الأهداف مجهول السمات

عاصف التيار وحشي النضال

صاخب الأنات عربيد الخيال

كل ما فيه جراحات تسيل

وظلام وشكاوى ووحول

تتراءى كطيوف من حتوف"6" "7"

أما "محمد الصالح باوية" فقد راح يخاطب رفاقه وقد هز كيانه لفح الثورة، وأحدث القيد بقدميه رنين القداسة، ، قداسة تلهج بجنون الثأر، أن لا تخاذل حتى آخر قطرة، وآخر زفرة، وآخر شبر يحرر رغم همجية الجلاد, عاقدا العزم على اقتطاع الحرية بكل بسالة,مؤمنا بالنصر المبين.

يقول في هذه المقطعة :

قهقه القيد برجـــــــــــلي يا رفاقي حدقوا فالثأر يجتر ضلوعي

يا جنون الثورة الحمراء يجتر كيانـــــــــــي، ومغارات ربوعي

أقسمت أمي بقيدي، بجروحي سوف لا تمسح من عيني دموعي

أقسمت أن ترضع النصر، وأحيى في ضفاف الموت في عنف اللهيب

"7" أبو القاسم سعد الله/ ديوان ثائر وحب .دار الآداب.بيروت.1976.ص 11.

هذه أوراس أحلام تقال

وأنا الإعصار في عيد الطغاة"8"

وفي نبرة حماسية فياضة يطالعنا شاعر الثورة المميز، مفدي زكريا، من عمق إحدى زنزانات سجن "البرواقية" العتيق بصوته لاهجا بالجزائر كونا مشمخرا في الشموخ والكبرياء، يتوزع شذرات من الغضب الساطع، الغضب الثوري الهائج، على رؤوس الجبال الناطحات شرقا وغربا، من أعالي "جرجرة" إلى أقاصي "تلمسان"، تراتيل للمكان، مكان يختصر الزمان، وينهض بإرادة الرب، وعزيمة عباده، وقد تمازج المدفع بالبيان وظيفة وأداء.

يقول الشاعر في هذا الفحوى:

ولعـــــــلع، من "شلعلع" ذو بيان فأنطق فوق جرجرة الـــــــجعاب

وشبت من ذرى "وهران" نار رآها "بـــــــــرج مدين" فاستجابا

وقال الله: كن يا شـــعب حربا على مـــن ظل لا يرعى جناب

وقال الشعب كن يا رب عونا على من بات لا يخشى عقابا

فكان ما كان من شعب ورب قرار أحـــــــــدث العجب العجابا"9"

في السياق ذاته نلفي الشاعر "محمد العيد آل خليفة" ، قد ألهم بالوطن،وتفانى في التعلق به ساهما في إذكاء الروح الوطنية قبل اندلاع ثورة التحرير الكبرى فصاغه أنشودة عذبة السماع صارت مع مر الزمان نشيدا وطنيا يشدو بها الكبار والصغار من أبناء الجزائر الذين تشبعوا بأنفاس الثورة والوطن يقول فيها:

"8"ـــ محمد الصالح باوية/ أغنيات نضالية.(ش.و.ن.ت) الجزائر.1983.ص 32.

"9"ـــ مفدي زكريا / اللهب المقدس.(ش.و.ن.ت) .الجزائر.1983.ص 32.

يا بلادي، يا بلادي أنا لا أهوى سواك

قد سلا الدنيا فؤادي وتـــــــفان في هواك "10"

ولأن الالتزام في قصيدة المقاومة ظل ومازال محك كثير من التجارب الشعرية المنصهرة مع القضايا العربية في أبعادها القومية والوطنية نلفي بعض الشعراء العرب قد امتزجت مشاعرهم بمشاعر إخوانهم الجزائريين في تحسس المحنة، فانطلقت ألسنتهم في ربوع الوطن العربي الكبير، مواسية، ومعظمة، ومنبهرة بصمود الشعب الجزائري الأبي ونضاله المستميت لاسترداد مجده الضائع، وتاريخه المفقود، وحريته المسلوبة.

فتغنى الشاعر السوري "سليمان العيسى" الذي اكتوى بلفح الثورة، وتابع تفاصيلها مشهدا، مشهدا، هناك من بلاد الشام "سورية".

يقول وقد سحرته تضحيات الشعب الجزائري على بعد آلاف الكيلومترات، متأسفا عن تواجده خارج بؤرة الثورة، ومسرح الثوار:

روعة الجرح فوق ما يحمل اللفـــ ظ، ويقوى عليه إعصار شاعر

ما عساني أقول؟ والشاعر الرشـــ اش، والمدفع الخـــــــطيب الهادر

ما عساني أقول؟ والنـــار لم تلـــ فح جبيـــــــــني هناك، والثأر دائر

ألف عذر يا ساحـــــــة المجد يا أر ضي التي لم أضمها، يا جزائر "11"

"10"ـــ المقطع مأخوذ من مجلة الشهاب , اورده" محمد العربي الزبيري" في كتابه " المثقفون الجزائريون والثورة" بدون طبعة .ص 49.

"11" ـــ المختار في الأدب والقراءة. الثالثة ثانوي.المعهد الوطني للمطبوعات المدرسية. الجزائر. ص 183.

أما الشاعر الفلسطيني "محمود درويش " فيتفاعل مع الهم الجزائري تفاعلا عميقا يتقاطع فيه الهم الفلسطيني مع هموم الثوار الجزائريين مبرزا مدى قوة واستمرارية الثورة الجزائرية التي لاتعرف الهوادة والخمول على الرغم من الهمجية التي يتصف بها الطغاة المحتلين, متخذا من الثورة الجزائرية رمزا للكفاح في أبهى صورة تقديسية, إذ يقول:

بيتي على الأوراس كان مباحا
يستصرخ الدنيا مساء صباحا

إلى أن يقول:

فالوحش يقتل ثائرا
والأرض تنبت ألف ثائر
أوراس يا " أولبنا" العربي
يارب المآثر
إنا صنعنا الأنبياء على سفوحك
والمصائر
أوراس !ياخبزي وديني
ياعبادة كل ثائر "12"

ولأن الثورة الجزائرية تفجرت عظيمة في قوتها وصمود شعبها الذي لم يرضخ لنير الاستذمار على مر عقود طويلة من الزمن صارت مثلا يحتدى به

"12" ــ المقطوعة مأخودة من قصيدة أوردها غسان كنفاني في آثاره الكاملة. المجلد الرابع.الصادر عن دار الطليعة للطباعة والنشر .ط1977.1.ص 288 ــ 289.

لكل أشكال الصمود والتحدي ,الأمر الذي جعلها محركا للوجدان العربي , ومحفزا للشعوب التائقة للحرية والانعتاق.

يقول الشاعر" راشد حسين":

سنفهم الصخر إن لم يفهم البشر إن الشعوب إذا هبت ستنتصر

دم الجزائر صدر الفجر كعبته وناره فوق صدر اليغي تستعر "13"

كما يضمن الأسباب التي دفعت الثوار إلى حمل السلاح والتضحية بالغالي والنفيس الشاعر

" حنا أبوحنا" في قصيدة طويلة عنوانها " رسالة من مناضل جزائري إلى ولده ,يلهب فيها المشاعر مستلهما إقدامه على الكفاح مما يعانيه شعبه ,مؤثرا الشهادة لأجل أن يعيش ابنه في ظل الحرية والحياة الكريمة.فيقول:

ولدي !لأجلك قد حملت سلاحي ولأجل رغدك ثورتي وكفاحي

فلأجل تحرير الجزائر ثورتي ولأجل رغدك وثبتي وكفاحي "14"

ومن العراق تبرق فكرة الشاعر "جواد البدري" عام 1958، وقد قطعت الثورة الجزائرية مشوارا عظيما من البطولات، وتضحيات ابنائها الصامدين، أهداها لجميلة الجميلات الجزائريات "بوحيرد" فكرة إنسانية لا تموت بموت الإنسان، ولا تنتهي بتنفيد حكم الإعدام فيه، لكنها تخلد، تحيا باستمرار، وتتجدد كلما شابهت الفكرةَ الفكرةَ.

يقول في بعضها، وهي قصيدة طويلة مجزأة، أو مقسمة إلى سبعة أقسام -أزعم- إنها إحالة رمزية أو إشارية إلى سنوات الثورة التحريرية المسلحة:

"13" ــ المرجع نفسه .ص 293.

"14" ــ نفسه .ص 293 ــ 294.

اقتلوني أنا فكرة

في العقول النيرة

في النفوس الخيرة

في دموع الكادحين

في قلوب الطيبين

عبر آلاف السنين

أنا فكرة "15"

ويختمها بهذا المقطع المضمخ بندى الصباحات القادمة و المفعمة بالأمل والانشراح، وبمواصلة درب طويل عميق، في قراره يتراءى بريق الكفاح يقول فيه:

أنا شعلة

تملأ الكون ضياء كالصباح

يهتدي في نورها السائرون

في درب الكفاح

تخرق الجدران والأسوار في عزم وثورة "16"

إلى جانب الشعر الفصيح، أسهم الشعر الشعبي الجزائري بالتغني بتمجيد الثورة، وغرس القيم الوطنية في نفوس الشعب كما عمل على

"15" ــ النص مأخوذ من كتاب " الثورة الجزائرية في الشعر العراقي" لعثمان سعدي الصادر عن (م.و.ك) ط2. الجزائر .ص.281.

"16" ــ نفسه .ص 282 ــ283.

تعميق الوعي السياسي بأهمية الكفاح المسلح، والتنويه بالبطولات والتضحيات الجسام.

والواقع أن الشعر الشعبي، أو الشعر الملحون أقرب إلى وجدان عامة الناس ودمائهم من الشعر الفصيح، فهو علاوة على أنه ينتظم في إيقاع غنائي خفيف يعبر بعفوية تامة عن الانتصارات والانكسارات، وهموم وأفراح الإنسان الجزائري كما أن أهميته، ولا شك تتجلى أكثر في حفاظه على الذاكرة الشعبية الجزائرية، فهو حسب تصوري خير لسان معبر عن مختلف المراحل التي قطعها الشعب في كفاحه المتواصل.

والذاكرة الجماعية حافلة بنماذج كثيرة من هذا الشكل الشعري، الذي لا يقل أهمية عن الشعر المدرسي الفصيح، غير أنني أكتفي بنموذجين فحسب.

الأول للشاعر "كرومي أحمد" من العبادلة، الذي ولع بثورة 54، التي أعادت الترتيبات الشعبية إلى طبيعتها، وخلقت في النفوس الخائرة العزائم والهمم إذ يقول:

في 54 في العدو طرطقنا لعمارة

طلعت أولاد بلادنا شدت ليه الكيفان

عاونهم يا ربي تزيد ليهم في الهمة والشام

يوم أول نوفمبر ذا تاريخ الغزارة

جيش التحرير أسسنا باش يدق العديان "17"

"17" ــ ديوان الشعر الشعبي .شعر الثورة المسلحة.إعداد وتقديم أحمد حمدي .منشورات المتحف الوطني للمجاهد.ص 27.

والثاني للشاعر "الساسي بن ابراهيم حمادي" من الواد، الذي يمجد بدوره مآثر نوفمبر، حيث أخرج الشعب من ظلمة القهر إلى نور الحرية، بما بذله من غال ونفيس لاسترداد ما سلب منه بقوة الرشاش، يقول في مطولة نقتطع منها ما يأتي:

فاتح نوفمبر اختيار، ليل فجر أنهار
دكوا العدو وسط الأسوار
استعمار فرغت أيامه
أسكنا لجبال وسط الأوعار
كل الصحاري هقار تندوف والغار
من الواد لحدود بشار قامت عليه القيامة "18"

وهكذا ألفينا الثورة الجزائرية المباركة، قد واكبتها حركة شعرية نابضة بالصدق ,متجاوبة مع طموح الجماهير العربية داخل وخارج حدود الوطن مدها برحيق الحماسة، وشحو الإقبال على الشهادة، مشكلة مع الحركة الثورية للشعوب الراضغة تحت جبروت الظلم معادلة تقاطبية متكاملة في جدلية متناغمة هي جدلية الحبر والشهادة.

"18"ـ نفسه .ص 95.

المثقف والسلطة: قراءة في قصة "تداعيات مواطن بدأ يسترجع الذاكرة" (ضمن مجموعته القصصية ما قبل الإعصار)

الأستاذ بوشليحة عبد الوهاب

جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة

المثقف البنية والمفهوم: إن البحث عن المثقف في حياتنا المتغيرة دوما، يحيل إلى أن المصطلح بحد ذاته يرتبط بوجهة نظر –أو جهات نظر– مضمرة في ذات المصطلح. ومن ثم فهو ليس مصطلحا ثابتا، بل فاعل ضمن معطيات أخرى وفقا لآليات الحركة الثقافية والاجتماعية والسياسية، في هذه المرحلة التاريخية أو تلك. لذلك فالتحديد –أي تحديد المصطلح– هو الإطار الأكثر واقعية لبلورة مفهومه وصياغته ليكون أكثر التصاقا بالواقع المشخص.

وفي هذا السياق ذهب سارتر إلى أن المثقف «هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه، وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية (مع كل ما يترتب عن ذلك من ضوابط ومعايير) وبين الإيديولوجيا السائدة (مع منظومتها من القيم التقليدية) وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية»[1]، وبالتالي فالمثقف أيا كانت إيديولوجيته – مرجعيته– يحمل رؤية للعالم «وهو لا يستطيع مهما كانت هذه

(1)–جون بول سارتر: الدفاع عن المثقفين، دار الآداب، بيروت، 1973، ص11.

الإيديولوجية أن يكون مثقفا طبقيا إلا إذا مارس النضال ضد التبعية في مختلف أشكالها»[1].

لقد عاش المثقف الجزائري أزمة البحث عن الاستقلال جنبا إلى جنب، مع اكتشاف ذاته، أي التطلع إلى بناء هوية جزائرية لها مقوماتها، أو تشكيل حلم له مقومات وطنية بعيدا جميع المشاكل السوسيو تاريخية.

لذلك فالتكوين الاجتماعي للسلطة والمثقف عموما في الجزائر غداة الاستقلال له دوره المؤكد في تحديد مسيرة الحوار أو الصدام، أي السؤال الجوهري هنا، من أين نبت المثقف الجزائري؟ وكيف تحددت مسيرته مع السلطة؟ علما أنها -أي السلطة- «ليست أطروحة من فرضيات بل هي جزء محدد من البنية المؤسسية للمجتمع بوظائفها الشديدة التعميم التي قد تبدو معها وكأنها سلطة فوق الجميع، أو بوظائفها البالغة التخصيص في تجسيد المصالح الاقتصادية، السياسية لإحدى الفئات أو الشرائح أو الطبقات»[2].

إن القاص بوصفه مثقفا يمتلك وعيا متقدما في تحديد مفهوم السلطة، ومن الممكن أن نعد هذا المفهوم رؤية طليعية وملتزمة بالمرحلة التاريخية الراهنة، وبها يشكل القاص على المستوى الفكري المهمة المطلوبة للقصة في مشاركة ومشاكلة التحولات السياسية للجزائر بعد الاستقلال.

---

(1)-مجموعة من المؤلفين: الثقافة والمثقف في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1992، ص58.

(2)-المرجع نفسه، ص67.

لذا يجب أن تأخذ بعين الاعتبار رؤية حالة الصراع الذي عاشته الإنتلجانسيا في ظل واقع سياسي متخلف، وفقا للتدرج في المؤثرات السياسية والتحديثية لتاريخية المرحلة التي تغيرت فيها السلطة «فالسلطة في مرحلة، ليست هي في مرحلة أخرى وحتى ولو تقنعت بالوجوه ذاتها أو الشعارات، إنها خاضعة بشكل أو بأخر لمتغيرات المد والجزر في البنية الاجتماعية»[1]، تشكل هذه الإشكالية إذن مناسبة للتصريح بأن طرحا نقديا يمكن قوله في النص، في مثل هذه الإشكالات.

نقد يحقق التداخل بين الأنا –القاص– الذي يقدم العالم، والأنا التي تحكي. وقد يقع التباعد فيما بينهما وتبقى حالة التباعد هي المهيمنة على مستوى طبيعة العلاقة بين السلطة والمثقف، بحيث يصبح عالم الأنا محدد أساسا في تقديم تصور كاتبها حول بعض القضايا التي لها صلة بالفضاء العام الذي انكبت فيه القصة.

ذاكرة الراوي وزمن الوعي:

يحيل عنوان القصة –تداعيات مواطن بدأ يسترجع الذاكرة– بضرورة تصور أولي لمشكلة الوعي بالزمن، وذلك من خلال رؤية فكرية نقدية.

–فالزمن لا يمكن قياسه من خلال الذهن المجرد وحده، بل يمكن إستعابه من خلال الوعي والإحساس بحركته المتنامية داخل وعي الأنا. وإذا كان ميشال بوتور يرى بأن «كل انتقال في المدى يفرض تنظيما جديدا للمدى الزمني، تغييرا في الذكريات والمشاريع، وفي كل ما هو في المخطط

(1)–المرجع السابق، ص67.

الأول، وقد يتفاوت هذا التغير في العمق والخطورة»[1]. فإن عودة زمن الذاكرة هو وعي جديد في استيعاب حركة الزمن ذاته –الوعي– وتأثيره في طبيعة العلاقة بين الذات والواقع، وبالتالي فإن فعل –الاسترجاع– هو بمثابة حد بين الأنا والآخر –المثقف والسلطة– وانفصال بين المثقف وواقع السلطة «فاللاوعي هو وحده اللازمني»[2]. وبتعبير آخر، هو شكل من أشكال الجمود والموت الفكري والفلسفي، ومعنى ذلك أن الشعور باللازمن هو غياب لوعي الذات في علاقتها بالواقع السياسي والاجتماعي والثقافي.

إذن فوعي القاص بالزمن –فعل الاسترجاع– هي قضية فكرية جمالية ترتبط بحركة الزمن ومتغيراته الواقعية، ولهذا يمكن القول بوجود زمن الأنا الواعية، وهو زمن الحركة في الزمان والمكان، وزمن السلطة، وهو زمن الركود، وبالتالي فهو كل زمن يزيد تراكم المسافة الفاصلة بين المثقف والسلطة[3].

إن إعادة تشكيل الزمن –فعل الاسترجاع– بوعي قصصي تضع القاص أمام معادلة حرجة لإشكالية الوعي الزائف والوعي الممكن، وأن إمكانية الفضح والقطيعة مع الأخر، هو الانتقال إلى مستوى الإدانة، بحيث

---

(1)–ميشال بوتور: بحوث في الرواية الجديدة، تر: فريد انطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1971، ص104

(2)–فرانك كرمودا: الإحساس بالنهاية، دراسة في نظرية القصة، تر: عناد غزوان إسماعيل وجعفر صادق خليلي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1979، ص58

(3)–خالد سعيد: حركية الإبداع، دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1979، ص48.

يتباين فيها الوعي بصور حسية وشعورية فاعلة مع الواقع الخارجي المعيش. ومن ثم يتحول بالزمن الذاتي إلى حالة تعبيرية عميقة ذات إقاع زمني يتصارع فيه الخاص والعام، الإحساس الداخلي بالمحيط الخارجي عبر وعي قصصي.

الراوي ولحظة المكاشفة: إذا كانت السياسة هي النواة التي يتمحور حولها الخطاب القصصي فإن الحد الفاصل في كل قراءة تريد قراءة الواقع السياسي يبدأ من المفهوم الذي يحتله في المتخيل الإبداعي بوصفه استراتيجية تشكل مرآة مقعرة داخل الحيز المعرفي السياسي الجزائري. إن القاص يفرض تلبية توقعاتنا عما ينبغي للسياسة كمفهوم أن تكونه، فهو لا يراعي تقاليد طروحات العلوم السياسية ونظرياتها، ولا تقاليد سيكولوجية السلطة —بأي سلطة– وعليه فإن فعل المكاشفة في بعدها الإنساني كما يتسنى لكل واحد أن يلاحظ —هي الموضوع الذي يغري القاص بأن يسعى لتجاهل كل ما يعلمه عن تحديدات علم السياسة، وبالتالي فمفهوم المتخيل والواقعي، يقدم إلينا منظورا مفيدا لإنعام النظر في الازدواجات غير المنهجية الدارجة في القصة والتي تتجاهل الفجوات بين السلطة والمثقف والسلطة وجيل الاستقلال «وطأطأ رأسه في خجل، ثم وقف وقفة وبدأ يقرأ بصوت مضطرب كثير الهفوات، يقول أحد الكتاب إن الحكومة من الأمة بمثابة الرأس من الجسد، فيه التدبير والتفكير والقيادة والسيادة»[1].

---

(1)–عبد الحفيظ بوالطين: ما قبل الإعصار، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص70.

فالراوي ينحو إلى التمثيل التشخيصي للتجربة الإنسانية في عموميتها بصفتها مركزا للفعل النبيل في مواجهة قوى معيقة معبرة عن كل ما هو قبيح ومرفوض، وبالتالي تقدم التجربة السياسية الجزائرية بمثابة مرحلة جديدة متطورة ومتصاعدة على مستوى حركة الواقع المعاصر من حيث العمل والتفكير والنضال، ولأنها مرحلة جديدة، ووعي جديد، يفترض أنها تاريخية بالأساس، وبذلك كانت في جوهرها انتقالة من حالة الدفاع عن الذات زمن الاستعمار إلى حالة تحرير وعي الذات –الأنا– ومن ثم الانتقال إلى مستوى جديد من التخطي لأشكال السياسة وانكسارات المثقف الجزائري وإحباطاته بعد الاستقلال بما فيها الجيل الجديد.

لذا فإن التعبير في هذه الحالة لا بد وأن يرتبط أشد الارتباط بالوعي السياسي للمثقف بوصفه تعبيرا عن مستوى جديد من العلاقة بين الذات والواقع. «من يستطيع أن يشرح لنا هذا القول بأسلوبه الخاص (...) أنا يا أستاذ، أنا يا أستاذ أشرت إلي أحدهم بصمت، فانتصب واقفا وأخذ يجيب بصوت خطابي مفتعل يقول الكاتب في هذا النص إن دور الحكومة في المجتمع كدور الرأس في الجسم، فهو يفكر ويخطط ويوجه، وقاطعته إحدى الطالبات وقد غلبها الحماس الحقيقة أن الكاتب يشبه دور الحكومة بالنسبة للشعب بدور الرأس بالنسبة للجسم، فكما أن الرأس يعلو بقية الأعضاء ليخدمها ويوجهها دون التعالي عليها أو الاستحواذ على غذائها، فكذلك الحكومة، فهي تقوم بخدمة الشعب وتسيير أموره، وحل مشاكله دون استبداد أو تجبر»[1].

---

(1)–المصدر السابق، ص71.

يبحث القاص داخل هذه الأصوات عن الحلقة المفقودة بين ثقافة السلطة وثقافة جيل الاستقلال، فهو يبلغ حدود الوعي في سعيه لإعطاء هوية للسلطة، وإطار اصالة بوصفه رجلا ملتزما تجاه مثل أعلى لشرف الوطن، ومع ذلك فليس في وسع الأنا والآخر –المثقف والسلطة– أن يقول أن مصير الوطن يعتمد على معرفة كل منهما. بتعبير آخر، أن الأزمة –أزمة الوعي– مرتبطة بصلة ديالكتيكية تحقق رمزيتها في علاقة تنافرية، كما تحقق أيضا قربا من التاريخ الوطني ليتجاوز التكامل العضوي المفترض بينهما.

ولئن كان السرد يحتل شطرا من القصة سواء عبر التذكر –الاسترجاع– فإن النسيان هو البنية المركزية لهذه القصة، وتتحدد بؤرة هذه القصة في الأنا التي تتذكر، وتلعب لعبة النسيان، وتكتب رؤيتها للعالم في صيغة البحث عن نظرية السلطة الجزائرية. لا يوفر القاص حيلة في التخفيف من ظهور الذاكرة كعامل فني وحيد، بل تحول إلى صوت تتوحد فيه ملامح الثورة في وجوه المتطلعين دائما إلى الحرية والمستقبل، فالراوي بوصفه مثقفا عضويا يتحرك على مساحة مضطربة بقوة الانتماء إلى حركة جيل الاستقلال المتنور فهو لم يفقد صدق الشحنة الفكرية والفلسفية، رؤيته للعالم، والمعايشة الصادقة لثورة الاستقلال واستقلال الثورة، بدليل أنه يشكل ظاهرة سياسية وطنية متبلورة بوعي القاص السياسي الاجتماعية «المسؤولون عندنا لا يفهمون من المسؤولية إلا أنها وسيلة للثروة وخدمة المصالح الخاصة»[1].

(1)–المصدر السابق، ص72.

«المواطن العربي ما زال مقهورا مصلوب الحرية والرأي»[1]، «ترى أيكون المسخ الفكري قد فرخ في أعماق هؤلاء الصغار إلى هذا الحد؟ أيبلغ بنا الأمر التذمر واحتقار الذات إلى هذه الدرجة؟ ما الذي ينقص هؤلاء الأشقياء حتى ينقموا على الوضع»[2].

إن الراوي يكتسب خصوصية متفردة في عذاباته وهمومه الشخصية والسرية، ولكنها تبقى غير منفصلة أو مجردة عن موضوعية الهموم والانتكاسات والإحباطات التي مرّ بها الإنسان الجزائري، إنه في الوقت ذاته يشكل ولادة جديدة للمثقف عبر مخاض عسير من خلال تجربة الذات المسحوقة بالقهر السياسي، وعلى الرغم من الأرق السياسي الذي يؤرقه يبقى مشدودا إلى احباطات الماضي نتيجة الاستلاب، ولكن ليس أسيرا، بل يتخطى هذه الإشكالات من موضع متبلور بحصانة الوعي، وموقف المثقف الملتزم الذي ينتمي إلى حركة التغيير والتحولات الجذرية في تاريخ الجزائر المعاصر مكتسحا بذلك الغربة والضياع الوجودي.

إيقاع زمن المثقف: أمام غربة ذات الراوي أصبح من الصعوبة عليها تحقيق الاندماج والتصالح مع أي واقع جديد يضمها إليه، فكل مكان -المدرسة- الشارع- المدينة- بالنسبة لها منفى جديد «وتذكرت أيام زمان كنا نقطع عشرات الأميال بحثا عن كتاب جديد (...) تذكرت كيف تحركت بنا الحافلة الهرمة ذات يوم مودعين بدعوات الآباء ودموع الأمهات قاصدين زاوية سيدي الحملاوي (...) تذكرت السنوات السود التي

---

(1)-المصدر السابق، ص72.

(2)-المصدر السابق، ص72.

قضيناها بمدينة قسنطينة نتردد على مدارسها الحرة»[1]، إن الراوي إنسان ولكنه تجربة حيل في الزمان والمكان، والأحداث وإن اختلفت كلا، أو تناثرت بين اللاوعي والوعي، فإنّ «المونولوج الداخلي أمتزج بالديالوج امتزاجا يصل (...) إلى درجة التوحد في أداة تكنيكية واحدة نستطيع تسميتها بالمونو –ديالوغ، فهي ليست حوارا داخليا صرفا وليست تناوبا بين الحوارين، وإنما هي حوار بين الداخل والخارج لا نكاد نعرف خلاله من أين يبدأ الداخل ومن أين يبدأ الخارج»[2]. من هنا يقود الفعل –تذكرت– إلى كشف بؤرة اللاوعي وتدفق انفعالات القاص، ومع أن القصة تعتمد الخط الزمني –الذاكرة المستعادة– عبر لحظاته الحاضرة المتوترة، ورغم أنه الخط البياني الوحيد الذي ينمو ويتصاعد بقوة من خلال الراوي نفسه وإحساسه الحاد بحركة الزمن –وأثره في حركية الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي إلا أن القصة تجنح إلى إغناء هذا الخط الزمني في شكله الدرامي «وارتفع رنين الجرس معلنا انتهاء الفترة الدراسية. وبدأ الطلاب يغادرون أماكنهم في صخب، وأمام باب المعهد كانت سيارة فخمة تنتظر أبناء السيد المسؤول لتعيدهم إلى البيت، في حين كانت عشرات الأطفال يتناثرون على الأرصفة وزوايا الشارع وهم يتناولون طعام يومهم الذي كان

---

(1)–المصدر السابق، ص73.

(2)–غالي شكري: مقدمات في سوسيولوجيا الرواية العربية الجديدة، دراسات عربية، ع/4، فبراير، 1980، ص137.

لا يتعدى قطعة خبز يابسة مع قليل من الزيتون أو الهريسة أو بيضة لمن هو أحسن حالا»[1].

إن واقع السلطة العفن –بعد الاستقلال– يتربص بحلقة الأجيال الأطفال– وحلقة الوطن في امتدادها التاريخية، وهنا يمكننا أن نلاحظ المفردات التي يرددها الراوي بشأن ذاته بوصفه مثقفا، وبشأن المعهد بوصفه مركزا للتنوير والديمقراطية والعدالة، والأطفال أمل الوطن –يتناثرون– زوايا الشارع خبز يابسة –الزيتون– الهريسة.

وهذا القاموس يطالعنا في كل المراحل التي تعنى بها القصة من سيرة جيل تشكل وتدمر سياسي وإيديولوجيا. وبالتالي يختزل في الوقت ذاته لغة مكثفة تستحيل إلى أجواء معتمدة لجيل يوتوبي يشدنا دائما إلى حالة من حالات البحث عن الخلاص في عالم سلطوي غير واضح، وفي الوقت ذاته يشكل المثقف المناضل بنفس صوفي سياسي متوحدا بآلام وأحلام الجيل الجديد. إذ يتخذ تاريخ الاستقلال أداة لكشف وإدانة قوي التسلط، لأنه عرف السر، ورأى كل شيء، وبالتالي كان الشاهد المعذب والمتشرد الثائر في محكمة التاريخ الجزائري «الحقيقة يا أبنائي أن الكاتب على حق فيما ذهب إليه، فالمسؤولية تكليف لا تشريف»[2].

وفي ضوء هذا المعطى، يمكن أن نتصور أن هذه الرؤية السياسية إنما هي نداء الوحدة مع هذا العالم، هي محاولة نفي الاغتراب الناتج عن إحباط العلاقة وفشل محاولة تجسير الهوة بين المثقف والسلطة، وهو الأمر الذي ينقل

---

(1)–عبد الحفيظ بوالطين: ما قبل الإعصار، ص74.

(2)–المصدر السابق، ص74.

العمل بكليته إلى حقل وجداني يضيف إلى مراميه الجمالية، متضافرا مع عناصر أخرى.

-تلك المسحة الشعرية القوية التأثير والفاعلية التي تحدث عنها -تجسير الهوة- وذلك من خلال ما يطرحه هذا البديل الشعوري المشع، ولعل ذلك يتضح من أنه لا يأتي ذكر -التشريف إلا قرب انتهاء المرحلة الأولى من فعل استرجاع الذاكرة لذاته وحقيقتها ورؤيتها للعالم -أي حين يتكاثف احتياجه وإصراره على التوحد بعالمه وقضيته بوصفه عضوا في جماعة إنسانية متفاعلة ومتصارعة في وحدتها وتحولاتها «وبقدر تعميق تناول الإنسان ككائن اجتماعي سياسي بقدر الإقتراب من نموذج الأدب الواقعي العظيم، حيث يتطابق الوجود الفردي لأبطال هذا الأدب أو كينونتهم الإنطولوجية مع بيئتهم الاجتماعية والتاريخية، كما لا يمكن الفصل بين مغزاهم الإنساني وتفردهم الخاص الذي خلقوا فيه»[1].

-**آلة السلطة والبحث عن الخلاص:** إذا كانت معرفة الراوي بكل شيء تلفت انتباهنا بصورة ساحرة لواقع الطبقة السياسية، وبواسطة ربط وجهة النظر هذه، يكيف معطيات التجربة وفق الكمال المتعالي لرؤية المثقف، ليستكشف نفسيا وتاريخيا فصول صيرورة الإنسان وصيرورة الفكر المتنور في زمن الاستقلال.

---

(1)-جورج لولاتي: دراسات في الواقعية الروبية، تر: أمير إسكندر الهيئة المصرية، القاهرة، 1972، ص21-22.

«تذكرت أنني على موعد مع محافظة الشرطة للاستفسار عن جواز السفر الذي قدمت ملفه منذ شهور»[1]، إن بؤرة السرد التي يستخدم فيها الراوي –تذكرت– التذكر واسترجاع الوقائع الذاتية عن طريق التوسل بتيار الوعي يطرح سؤال الكينونة ومن ثم يغص بالتناقضات المسؤولة عن درامية الموقف وكثافته «هنا يبدو –المكان– وكأنه قدر لا راد له، كأنه هيولي على الحضور والنفاذ، كآلهة التراجيديات الأغريقية التي تحسم مصائر البشر وتحدد مسار حياتهم»[2]، لذلك يتحدد مصير الراوي بالسؤال عن الهوية –جواز السفر– وبين سلطة اختزلت مفهومها –أي الهوية– في موقف سياسي إزاء هوية المثقف وأفقه الضبابي، بتعبير آخر، أن البطل يتموضع في معادل موضوعي بين واقع الخيبة والإستلاب، وبين واقع آخر يتمثل اليقين المنشود في تطلع إنساني نحو المطلق والانعتاق، وينسحب هذا التطلع –البحث عن الهوية– إلى تحقيق حلم الممكن.

«اسمك إبراهيم عمرك ثلاثون سنة عملك معلم صبية، هل تعرف لما أحضرناك؟ أنت مجرم كبير، لقد ضبطك رجالنا وأنت تفكر في الاستلاء على بردة الرسول، وسيف علي وانتحال شخصية أبي ذر الغفار (...) جئت استفسر عن جواز سفري، فكر قليلا ثم أخرج سجلا ضخما وراح يقلب صفحاته يتثاقل (...) متأسف يا شيخ لقد رفض المسؤولون المصادقة على ملفكم بسبب القضية المسجلة ضدكم منذ سنوات»[3]، إن حالة

---

(1)–صلاح السروي: الاستلاب وأسطورة المقاومة، أدب ونقد، ع91، مارس، 1993 ص96.

(2)–عبد الحفيظ بوالطين: ما قبل الإعصار، ص75.

(3)–المصدر نفسه، ص77.

السارد –بضمير المخاطب– في القصة يدفع بالسياق السردي نحو التجلي على مستوى طبيعة العلاقة بينه وبين السلطة التي يحكى عنها أو ينقل خطابتها، هي إذن معرفة مزدوجة التي يتميز بها السرد المجهول والتي تشير بموازاة مع مرجعيتين، مرجعية السلطة التي يحكى عنها ومرجعية الراوي الذي أصبح مجرد شخصية مثله في ذلك مثل بقية الشعب، وبالتالي فالسياق السردي هو الذي يمنح السارد المتوازي حضوره المميز والمكثف خاصة من خلال تهمتين أنت تفكر –أنت مجرم كبير–. وعلى الرغم من أن القصة مسرودة بضمير الأنا، فهذا الأنا يعني المثقف العديم الهوية، وما تهمة التفكير والإجرام إلا سخرية منه، ومن سيرته ومن سلوكاته.

يقلب السارد المتوازي شخصية الأنا على جميع جوانبها الظاهرية، مستجليا كوامنها الباطنية، ليجردها من هالة التقديس السماوية –بردة الرسول– سيف علي والمتعالية التي كانت تحيط بها. فتأتي السخرية لتقدم في التحليل الأخير حوله –أي المثقف الجزائري– مستوى معرفيا سافرا، فتنزله من عليائه وسمائه على الأرض، وفي ذلك عرض لاهتماماتها وأفعالها التافهة أفكارها السطحية والأفقية المألوفة في الزمن الجزائري بعد الاستقلال، الذي لا يزال موسوم الذات بالرواسب البدائية والبدوية التي تشكل الكينونة الحقيقة وسط المظاهر الحضارية التي تغير جوهر النفوس، ولم تقض على التخلف المحفور والمنغرس فيها والذي يحمل على السخرية من هذه الذات المثقفة المتنفخة والمتقوقعة في شرنقة الأفكار الحالمة تحت تأثير المفاهيم الفكرية الفلسفية بمرجعياتها المختلفة عربية كانت أم غربية والتي تبنتها دون تمحيص لتتوافق وسيكولوجية السلطة، وجنونها في صنع حلم واقعها السياسي.

رمز النور
في شعر محمود حسن إسماعيل

الأستاذة أمال لواتي

جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة

يرتبط الرمز الشعري بصاحبه ارتباطا وثيقا، فهو ينبعث من قلب الشاعر المتوتر ويحمل في انبعاثه انعكاسا لعقيدته وثقافته، وهكذا يتنوع الرمز تبعا لما يحفل به العالم النفسي والفكري لذلك الشاعر.

ويعدّ الكون مصدرا من بين المصادر الثرية التي يستمد منها الشاعر أشكاله الرمزية، إذ يتخذ من مظاهره وكائناته رموزا للواقع الذاتي والموضوعي، فكان ما يسمى بالرمز الطبيعي -الكوني- الذي يعد معادلا موضوعيا يتم به إسقاط الطبيعة على ذلك الواقع، وتنكشف رموز الكون أمام الشاعر لتوصله إلى رؤية تستبطن النفس والوجود معا، وتسعى إلى كشف السر المحجوب في ظلام الذات الإنسانية، وتحدد له أبعاد الرؤى العميقة ومنابع الصفاء الروحي، لأن الارتباط الذاتي المكثف مع قوى الطبيعة يجعلها تظهر في القصيدة صورة كبيرة لحقيقة عاطفية أو دينية أخلاقية.

من خلال استقراء شعر أبرز الشعراء الإسلاميين في العصر الحديث، وهو محمود حسن إسماعيل، تبين مدى نجاح تجربة البناء الرمزي للصور من خلال استخدامه لكثير من ألفاظ الطبيعة الجامدة والحية بمختلف مشتقاتها ودلالاتها، وشكل من خلالها رؤيته الجمالية، ويمكننا في هذه الدراسة أن نبحث عن الدلالات الرمزية للفظة النور.

فالنور رمز ثري أعطى في شعره عدة دلالات وإيحاءات، تختلف

باختلاف سياقاته الشعرية، فكل من يطالع أشعار محمود حسن إسماعيل يلاحظ سمة واضحة في كل أشعاره وهي الإشراق والأمل، فقصائده تفيض بالنور وتبعث على الأمل حتى لقب بشاعر النور والأمل[1]، حيث يطالعنا النور في كل وجه من صفحات ديوان قاب قوسين بخاصة «فأينما سرت في قراءة هذا الديوان رأيت النور يملأ فجاج الأرض، ومسالك السماء. بل رأيت نورا يملأ كل كوة في نفسك، ويفيض عليها بإشراق جديد»[2].

ومنحت ظاهرة النور في شعره مذهبا إشراقيا، أكد بعده الإسلامي الدكتور "عبده بدوي". إذ يرى أن فكرة النور تتصل بفرضية التجريد في الحضارة، كما تتصل بمرتكز هام من مرتكزات المدرسة الانطباعية التي تعمل على تفتيت العالم، بحيث يتحول إلى ضوء ولون. وتتصل بما يسمى "الشعر الميتافيزيقي" الذي يعتمد فيما يعتمد على التصارع بين متطلبات الروح ومتطلبات الجسد، وإلى الرغبة العميقة في الحرية والانطلاق، والخشية من الموت والعقاب، وتمويل فكرة الشر للوصول إلى عالم مليء بالنور والخير. ومن خلال الإشارة إلى أن الحضارة الإسلامية قد ركزت على الضوء أكثر مما ركزت على اللون، ومن ثم كان لجوء الفنان المسلم إلى الضوء ووقوفه عنده وكانت طريقة رسمه بما يسمى التظليل، أي التي تكون بالظل والنور. وكان إبداعه عن طريق التجريد كقصر الحمراء مثلا، وكان تركيزه على

---

(1)-انظر: علي غرب بهيج، عنوان المقال، محمود حسن إسماعيل، شاعر النور والأمر، مجلة الجديد، ع130، 1977، ص22.

(2)-محمد عبد الغني حسن، قاب قوسين، مجلة الكتاب العربي، ع19، (1385هـ-1965م)، مج4، ص21.

الزخرفة باعتبارها حركة دائرية في شوق أو مندفعة في إصرار نحو المطلق من خلال وحدات عذبة من الضوء الملون وغير الملون. وصل إلى أن كثيرا من القصائد التي نرى فيها التظليل والتوريق، وما يمكن أن يسمى بقصور الحمراء في الشعر العربي، ولعله يجيء في مقدمتها في العصر الحديث شعر محمود حسن إسماعيل، الذي اتخذ طابع اللوحات الجدارية التي يسطع عليها النور من كل ناحية، والتي تتداخل وتختلط لتقول شيئا لم يقل من قبل. لأنه سبح في عالم النور سباحة جديدة، فقد كان يحق غارقا في الضياء المقدس، لأنه لا يرى إلا من خلال شلالات من الضياء تفيض من داخله وحوله. وهو بدونه يبدو معتما وشحيحا وغير قادر على العطاء، وحين نتحدث عن النور عنده لابد أن يمر إلى الذهن ما قاله "ألكسندر إليوت" من أن إحساس الفنان بالنور هو في الصلب من إبداعه، وأن أي تحول أسلوبي عام في تصوير الضوء لابد أن يعكس تحولا في الحضارة كلها[1].

1-الله/النور:

النور فائض على الكون، مشع في كل ما هو موجود، مصدره هو اله خالق كل شيء في ضوء عبادة البشر قديما، تتضح بمدرات ثابتة، ومرتبط ظهوره بالليل والنهار، فهو نور ناقص محتاج إلى الكمال الإلهي، وأن عبادته في صورة الشمس أو القمر أو النجوم، ليس إلا عبادة لقوة وهمية وتقديس للقيم المتعلقة بالخوف من شر هذه الآلهة ولعنتها في العهود القديمة، فهو في الحقيقة لا يزيد عن كونه عبدا هو الآخر:

---

(1)-عبده بدوي، مذهب الإشراق في شعر محمود حسن إسماعيل، مجلة الشعر، ع7، 1977، مج2، ص69-70.

تعبد النور وهو عبد الحياة

عبد من بثه بتلك الفلاه[1]

فالله هو النور الذي تتولد عند كل ذرة في الكون وفي الحياة، فيشع، ويتعالى وجوده عن أي مشهد أو صوت، ليغدو نورا يشع في كل فج وظل، وفي كل قلب ووجه، و هو النور الذي يتعالى عن الرؤية والسمع. ويثره الشاعر الله عن الإدراك الحسي سواء بالعين أن بالأذن. ويثبّت الإدراك القلبي الذي يليق بالله تعالى:

هو النور، في كل فج يسير
ويمحو الدجى من خفاء الصدور
هو النور...
في كل قلب حياة
وفي كل وجه صلاة
وظل لنور الإله
إلهي.. وفي كل شيء رأيتك
إلهي رأيتك، إلهي سمعتك
تعاليت... لم يبد شيء لعيني
تعاليت... لم يهف صوت بأذني
ولكن نورا بقلبي يطل..
ومن طيفه كل نور يهل[2].

---

(1)-نار وأصفاد، مكتبة الأنجلو المصرية، 1959، ص14.

(2)-نهر الحقيقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972، ص94-95.

ويدخل من خلال عناصر الكون إلى التعرف على السر الإلهي والالتقاء بجمال النور الخفي وراءها. فهي بالنسبة له «مجال المعاني الإلهية ومظاهر للصفات الربوبية، تفضي بالمرء –إذا قرأها واستجلاها– إلى نور معرفة خاصة تنكشف له من ورائها غلالات الأسرار، وتقبل عليه من أطوائها حياة روحية نفاذة، تعطر باطنه وتنوره من الداخل، نورا يحسّ ولا يوصف. وعندها يصير إلى قناعة ضرورية أن هذا هو المعنى القيم الوحيد الذي لا ينبغي أن ينفق أيام العمر إلا في طلبه والوصول إليه، وأن ما عداه باطل لا يستحجر إلا إلى الوهم والرماد»(1). كما في قصيدته "موسيقى من النور" التي يؤكد فيها على المعرفة الروحية لا الحسية لهذا النور الإلهي، الذي يتسامى عن النظر والبصر:

ولا وميض النور، وهو نور
أخفته الليل بلا ستور!
فعالمي ليس هو المنظور
ولا مرايا البصر المبهور...
لكنه قيثارة للروح، في عزيفها كلام
يسمعه من يسمع الأسرار من غباوة الأجسام
ومن يرى بحسه تحرك الرنين في الأنغام...(2).

(1)-إبراهيم رفاعة، قراءة روحية في كتاب الطبيعة، مجلة العالم، ع489، لندن، باريس، (1414هـ-1993م)، ص50.

(2)-موسيقا من السر، دار مأمون للطباعة، مكتبة مدبولي، ط1، 1978، ص56.

ويتغلغل النور الإلهي في ذرات الكون ليصوغ الشاعر كل كيان الحقيقة، ويدرك سر هذا النور الذي يمثل سر وجود الله كشيء أكبر من التصوير أو التجسيد. وتتجاذب مرايا الكون الدائرة في فلك الله خيال الشاعر المجنح، فيسبح في فضاء الأكوان والأزمان ليدرك شيئا عميقا من حقيقة كبرى عند هذا الإنسان وتمت عنه امتدادا مطلقا، أو ليمسك خيطا سريا من الأسرار التي تحمل ضخامة وجلالة هذا الكون، ويومض النور في أعماقه بشتى الألوان والأحاسيس والصور الموجودة في الكون والحياة:

فنوره غمر الدهور...

في الحب، في الأمل المخلق... في الأجنة في البذور

في الريح... في النسيم المرنح، في العشايا والبكور

في الطيف.. تلمحه ظلال ظلاله فوق الغدير

في السفح، في ضجر المغاور، في البرازخ، في البحور...[1].

وتغمر الشاعر نشوة النور. فيرى الكون كله مغمورا بأمواج دفاقة من النور، ويسمو بعالمه المحسوس، وبحواسه المحدودة بمقدار ما يوصله إلى عالم النور، ليخوض في التجريدات المتعلقة بالسرمدية والأزلية والمطلقة.

ويهتدي الشاعر إلى أن الله نور السماوات والأرض. وهذه هي الحقيقة النهائية والأكيدة التي تحقق قمة التجريد والتسامي والإشراق. بخاصة لما نقارنها بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ

(1)-المصدر السابق، ص16.

عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ...﴾[1]، حيث يفيض النور الهادئ الوضيء، فيغمر الكون كله وإذا هو بما فيه ومن فيه نور طليق من القيود والحدود، تتصل فيه السماوات والأرض، والأحياء والجمادات، والبعيد والقريب، وتلتقي فيه الشعاب والدروب، والطوايا والظواهر، والحواس والقلوب[2]، فيقول:

على الأرض نور وفي الأفق نور
وفي كل قلب شعاع يدور[3].

وإقرار الشاعر على أن الله نور، يعني التخلص من تصور ذات الله في صورة ما، فإطلاق النور على الذات الإلهية، يؤخذ على أنه إشارة إلى أن الذات الإلهية مطلقة، لا على أنه يوحي بحلولها في كل شيء، فالذات الإلهية مطلقة في ذاتها، ولكن حين تتنزل إلى مفاهيمنا يجب أن تكون على صورة ما، ويجب أن تكون تلك الصورة على أكمل ما يكون الكمال نور على نور[4].

على الرغم من إحساس الشاعر بالعجز عن إدراك الحقيقة الإلهية المطلقة في الكون، فإن هذا الإحساس دليل الإيمان الراسخ الذي لا يتأثر ولا يضطرب بأي شكوك أو أوهام... فقد أدرك أن الله ليس ذاتا مبهمة مجهولة،

---

(1)-النور/35.

(2)-سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط12، (1406هـ-1986م)، ج18، ص2519.

(3)-قاب قوسين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، 1964، ص143.

(4)-عبد الكريم الخطيب، الله ذاتا وموضوعا، دار الفكر العربي: ط3، 1983، ص455.

كما أنها ليست محدودة، بمجسدة. حاول أن يجعلها فوق الإدراك، وفوق أي تحديد على الرغم من استدلاله على وجود الله، بدلالات كونية واضحة وشواهد ناطقة تشهد بجلاله وعظمته وقدرته. ومحاولة تجسيد الله في الطبيعة والكون، كانت له في ذلك طريقة رائعة في التصوير، بل يواصل رؤية هذا النور بصفات النور من ضوء وضياء وسنا وشعاع، إذ يقول:

كلما أبصرت شيئا
كنت فيه كل شيء
أبصر الليل، فألقاك به شلال ضوء
أبصر الظل، فألقاك به أنهار في ء...
أبصر الزهر.. فألقاك به موج عبير

2-النبي/ النور:

أول من استوعب الهداية كاملة وحملها للبشر، هو سيدنا محمد ﷺ، والذي رمز إليه بالنور في قصيدة "النور الأعظم"، إذ يحمل النور -رمز محمد-، نورا أعظما متألقا، إنه رسالة السماء إلى الأرض:

يا أول نور سكب الله النور الأعظم من شفتيه
يا أول نور
كل النور تألق منه، وجاب الكون على كفيه
يا أول نور[1].
خف إليه الروح القدس وكبر شوقا بين يديه
يا أول نور

(1)-نمر الحقيقة، ص190.

وتتوشح القصيدة ثوبا رمزيا متناغما عبرت عن لحظة نزول الوحي على رسول الله في فيض من نور غامر، تألف في كل الأجواء، هذا الوحي الذي كان نورا من كلمات الله ألقاها على جبريل، الذي خف إليه بالشوق والتكبير ليملأ صدره وقلبه بذلك النور الأعظم.

وكان النور رمز للوحي ورمز للقرآن الكريم، كتاب الله وأعظم المعجزات بسحره وإعجازه، وأسرار بيانه وأنبائه، وهداه وحكمته، وقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا...﴾ [1]، فهو كتاب من ضياء سرمدي، نور الأحقاب وحجب ظلمة الليالي وأنجد الأرواح:

وبيمناه للظهور كتاب
نورت من ضيائه الأحقاب
وسقى العالمين منه عباب
فيه للروح نجدة وإهاب[2]

وهو أيضا شراع نوراني أضاء حيرة الزمان، ومد صباحا مضيئا لحياة بشرية مظلمة، بحروفه وسطوره ونبراته:

صح الكل حين أهل الشراع
ودوى نفير بدنيا الضياع
هنا النور يمخر لج العذاب
بنور تجسد منه كتاب
على كل حرف به كوكبان

(1)-النساء/174.

(2)-نار وأصفاد، ص16.

يضيئان حيرة هذا الزمان[1].

ورمز لهجرة الرسول ﷺ بالنور في قصيدة "النور المهاجر"، التي كانت انعطافا في مسيرة البعثة المحمدية، وتغيرا جذريا لحياة أمم جاثية لليل الدهور، فشعشع في دربها الضياء وأترع في قلبها نداء السماء، وبدأت مرحلة الهداية والتنوير:

في هجرة شقت لها النهار
وشعشعت في دربها الضياء
وأترعت في قلبها السماء
أعتى شعاع في ضمير الزمن
يهدي بنور الله كل مؤمن[2]

وهكذا قامت الثورة على الجاهلية ببعثة النبي ﷺ ببعديها الإنساني والعقدي في وجه كل ما هو فاسد وغير خلقي وإنساني، فرمز لثورة الإسلام أو الإسلام في حد ذاته كدين ثابت لكل زمان ومكان بالنور:

أورق النور وشبت ناره
تضرم التغيير في أعتى الجذور[3].

4-القيم/ النور: ويستمر الشاعر في رحلته الروحية للبحث عن رموز أخرى للنور، منبثة في كثير من قيم الحياة والإنسان، فالنور عنده هو زاد الرحلة وحركة السير والوسيلة والغاية في الحياة:

---

(1)-مجلة الهلال، ع12، 1390هـ-1970م، ص17.

(2)-لابد، ص41.

(3)-قاب قوسين، ص4.

زادك النور وفي دربك ينبوع الشعاع

فانفذي فالسر إن شئت على قيد ذراع[1].

ثم إنه سر بناء الحياة والأمل والأمان على الرغم من المخاطر والخطايا، فالنور هو رمز الحياة المطمئنة الآمنة:

ليس فيه قابع في ذاته يعبد ذاته

لا يحب النور إلا من سقى النور حياته[2].

فإذا كان النور هو الحياة، فهو أيضا رمز للهدى، الذي به تمضي الحياة، ويكون للنفس البشرية معنى ووجودا:

اتبعيني.. فمعي الفجر الذي أحيا رفاتك

ومعي النور، انطلاق ومضيّ لحياتك[3].

والنور أيضا هو الإيمان الذي يملأ الذات الإنسانية في كل لحظاتها وتسابيحها، فنور الإيمان يملأ الأنفس والأكوان، وقد قال تعالى: : ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...﴾[4]، وضياء الله يغطي كل السبل، إذ كل شيء يدعو إلى الارتشاف من نور الإيمان، فلا ضمأ روحي بعده:

ليس للإيمان أسوار وأصفاد بذاتك.

لا ولا فيه مكان وزمان لحياتك

هو كلّ النوّر... أنّى ذفنته في سبحاتك

---

(1)-المصدر نفسه، ص10.

(2)-المصدر نفسه، ص29.

(3)-المصدر نفسه، ص17.

(4)-فصلت/53.

فترشف فضياء الله غط طرقاتك[1]

وهو في مشهد آخر اليقين الذي يناقض الشك:

فأتاها من حالك التيه يخشع

هدأة... وانطلاقة

وإذا النّور على الدرب

يستهلّ، ويسطع[2]

والنور هو رمز للتوبة حين تتبصر النفس بخطاياها وذنوبها، وتطرق أبواب السماء بالصلاة والدعاء، طالبة نور العفو والغفران:

رباه بعض النور قد طمّ الدجى في خلدي

سبحت بالإيمان في تيه عميق أبدي

قلبي إلى نورك نشوان لحب سرمدي

منطلق إلى سماء بابها لم يوصد[3]

ونشهد الشاعر في قمة نشوته الروحية وهو يسبح مؤمنا مسرورا في نهر هذه الحقيقة الكبرى لمعاني الكون والحياة والإنسان، فيرمز للحقيقة بالنور:

وجودي حقيقه

وذاتي حقيقه

وأنّي على الأرض طير يغني الحقيقة

---

(1)-موسيقا من السر، ص17.

(2)-قاب قوسين، ص242.

(3)-المصدر نفسه/113.

ونور الحقيقة سرّ الحياة والأمل(1).

ويظل النور مع الشاعر بدلالته الرمزية، وهو يخوض غمار واقعه الوجداني والاجتماعي والسياسي، فالنور هو العلم والمعرفة الذي يحاول البعض أن يسدوا طريقه ليظل الجاهل في ظلمة جهله.

عن طريق النوّر سدّوا وجهه.
بدجى كالزاخر المرتطم.
ألفي كالباء وهم... يالها
ظلمة الجاهل، أم الظّلم(2).

وهو رمز لجمال الكون، أمام لوحة الفجر الكونية التي ارتسمت فيها الإشراقة الأولى للنور مع صوت التكبير الابتهال:

وإذا ما الفجر أضفى نوره فوق التلال
وزكت منذنة الناسك من عطر الهلال
وإلى الله دعا الداعي بطهر وابتهال(3).

وهو رمز للحب والجمال الذي يشعر به ويتأمله في المرأة الملهمة:

فاتني سرّ الهدى سابح
في نور عينيك..فلا تسألي...(4)

ويقول أيضا:

---

(1)-فجر الحقيقة، ص12.
(2)-المصدر نفسه، ص220-221.
(3)-قاب قوسين، ص164.
(4)-المصدر نفسه، ص162.

هي النّور... أو في النّور منها – هي السّرّ يضوي في غيوب الطلاسيم[1]

والنور هو الربيع الذي يغطي كل دروب الحياة بالعطر والزهر، والخصب والنماء، والحركة والحبور:

غزا النور كل دروب الحياة
فهيا نودع أوهامنا[2].

والنور هو رمز للبعث واستيقاظ كل هامد للثورة والزحف نحو الحرية:

معنا يا فجر.. وازحف بصياح الثائرينا
وانشر البعث، وفجر نوره للزاحفينا[3].

وهو رمز للثورة التي تدب في كل شيء، لتخلع روحها الجديدة على الحياة بالكرامة والصفاء والسلام، وتتفجر بالنور والنار والرحيق:

ومن النار والبروق
ووهج البعث.. إيماض عزمه وسراه
ومن النور والكرامة، والإيمان
والحب سلمه وصفاه[4].

والنور رمز للحق، حق أرض فلسطين في الحياة والحرية، ولهذا على الرغم من الرياح والجراح والضباب لابد أن يعود هذا الحق:

---

(1)–هكذا أغني، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص24.

(2)–قاب قوسين، ص182.

(3)–لابد، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص93.

(4)– قاب قوسين، ص48–49.

ومهما الظلام الذي كفن النور في كل باب
ومهما الرياح التي بدلت عطر هذا التراب
ومهما الجراح التي دوخت كبر كل الرقاب
ومهما استبد على النور بطش الضباب.. [1].

وعندما تندلع الثورة من أجل الحق، وتنفك القيود، وتنطلق الحرية، يصبح لا أدل على الحرية إلا رمز النور:

وأتاها النور كما يأتي
حشر ينقض على موت[2].

وتتحقق بالحرية الثورة على الانهزامية والتعلق بطموح الاكتشاف والازدهار. فكان النور رمز الازدهار والنهوض في أي مكان من العالم العربي الإسلامي.

ازدحم النور على بابك
والفجر أطل باعتابك[3].

وهكذا استعمل الشاعر النور لإيراد حقيقة دينية روحية وأخرى إنسانية أخلاقية، والحقيقتان تجتمعان في سجل القيم الإلهية السامية والإنسانية الخالدة. وما من شك في أن القرآن الكريم كان مداده الأساسي في تصور

(1)-موسيقا من السر، ص81.
(2)-قاب قوسين، ص80.
(3)-موسيقا من السر، ص77.

النور بهذه المعاني[1] وإخراجه في هذه الصور الرامزة المتنوعة التي ترجمت روح الشاعر الإسلامية وثقافته الدينية العميقة. ولعل من سمات تأثره هو إيراده لكلمة النور دائما إلا مفردا كما في القرآن «وحكمة ذلك أن النور شيء واحد من الأجسام غير مصادره، أما الظلمة فهي تحدث بما يحجب النور من الأجسام غير النيرة وهي كثيرة جدا. وكذلك النور المعنوي شيء واحد من كل نوع من أنواعه، أو جزئي من جزئياته، ويقابل كلا منها ظلمات متعددة، فالحق واحد لا يتعدد، والباطل الذي يقابله كثير»[2].

وكثرت الدلالات الرمزية لبعض مشتقات النور ومصادره (كالشمس، القمر، البدر، النجوم، الشهاب، الكوكب، الفجر، الصباح، الضحى، الشعاع، السنا، الضياء، الضوء...) ليكمل صورة النور المطلق الذي يدعونا في النهاية إلى الافتراض بأن لا وعي الشاعر يحتوي على منطقة متعلقة بالنور الخالص، ظلت تمده بقاموس وتداعياته قدر ما تمده بعالم النور وصفاته، حقيقة واضحة. وأن هذا الحيز من اللاشعور واضح في شعر محمود حسن إسماعيل وهو سر عبقريته الإبداعية، ووراء بحثه في الخالد والعظيم، والسبب الحقيقي للتعلق بعالم المعنى والخوض في التجريدات المستمرة، والعلة في اتسام شعره بسمو الأداء وصفاء المضمون»[3].

---

(1)-انظر: معجم ألفاظ القرآن، مادة نور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط2، (1390هـ-1970م)، مج2، ص772-774.

(2)-كاصد ياسر الزيدي: الطبيعة في القرآن الكريم، دار الرشيد، بغداد، العراق، 1980، ص488-489.

(3)-مصطفى السعدني: التصوير الفني في شعر محمود حسن إسماعيل، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1987، ص175.

الطاقات الإيحائية في النص الشعري الجزائري المعاصر

الأستاذ ناصر لوحيشي

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

ربما كان من المنطق الواضح أن تأخذ الأشكال الأدبية الفنية في هذا العصر منحى آخر وتصطبغ بأصبغة جديدة مغايرة بعد أن تعقدت الحياة وتشابكت خيوطها. . . ولذلك ألفينا أساليب التعبير التقريرية منكرة مستهجنة. ومن ثم بدأ البحث عن المسالك التي تسلم الإنسان إلى ما يدفع عنه السأم والملل. ولا ريب أن الشعر من أرقى الأشكال الأدبية وذلك بما يتضمنه من طاقات تعبيرية وإمكانات متجددة أهمها المجاز والإيقاع. فالشاعر حين يندمج في الأشياء ويضفي عليها من أحاسيسه ودواخله يخرج لنا عملا أدبيا جديدا، على الرغم من أنه يتاح من اللغة مفردات وألفاظ تكون في الغالب مألوفة متداولة ولكنه يشكلها تشكيلا مغايرا ويصبغها بألوان مجازية[1] ويركبها تركيبا إيقاعيا موسيقيا تزكو به الدهشة والنشوة. ولما كان الشعر "جوهر الرؤيا الكشفية التي تبحث في علاقتنا بالكون وتقرب صلتنا فيما تتخذه المعرفة البدئية بالمعرفة الوجودية، الأمر الذي يدفعنا إلى تفجير السؤال الناتج عن القلق المفعم بالصدى"[2] كانت اللغة الوصفية المنطقية قاصرة عن الاستجابة لرغبات الذوات ومطامحها.

1- يراجع: ناصر لوحيشي، الرمز الديني في الشعر الفسطيني المعاصر، فصل الرمز والصورة والتشكيل الفني، مخطوط رسالة ماجستير، 1417 هـ/1996م، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ص 166.

2 - عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ط1، دار الوصال، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1994، ص 3.

ولعلّ هذا أن يكون السبب في جعل أعناق أنصار اللفظ تشرئبّ، وقلوبهم تبلغ الحناجر وهم يعلنون أن الشعر "صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير"[1] فلقد آثر هؤلاء اللفظ لأن اللفظ عندهم "أغلى من المعنى ثمنا وأعظم قيمة وأعز مطلبا فإن المعاني موجودة في طباع الناس يستوي الجاهل فيها والحاذق ولكن العمل على جودة الألفاظ وحسن السبك وصحة التأليف"[2].

والحق أن الفصل بين اللفظ والمعنى مجافاة وتباعد عن المرامي المتوخاة والمقاصد المبتغاة، إذ إن "اللفظ جسم وروحه المعنى وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوته فإذا سلم المعنى واختل بعض اللفظ كان نقصا للشعر وهجنة عليه"[3].

وإذا أحكم اللفظ وسبك فأُحسن تهذيبه وترصيفه وابتذل المعنى وسفل، هبط الشعر وخرج عن دائرة النفع والخلود.

فالإبداع كما يرى عبد الملك مرتاض وأكفاؤه، عملية كلية لا تتجزأ ولا انفصام لها. ولذلك ينبغي أن تكون النظرة إلى النص الأدبي نظرة شمولية ما استطاع الدارس أو الناقد إلى تلك الشمولية سبيلا[4]. لقد تبدلت رؤية

---

1 الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق وشرع عبد السلام هارون، ج3/ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1388 هـ/1969 م، ص 132.

2- ابن رشيق: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي، العمدة في محاسن الشعر، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج1/ط4، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1972 م، ص 127.

3- نفسه: ص 124.

4- عبد الملك مرتاض: أ ــ ي، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي لمحمد العيد، ص 12.

الشاعر المعاصر، وتحولت كتاباته إلى رؤى خاصة هي في الظاهر مجزأة، ولكنها متكاملة تخدم مراده ومرماه.

وحدّهما إضاءة جوهر العالم وتأسيس الممكن وتقديم المواقف المناسبة، التي تؤشر حدود حساسيته وقدرته على تخطي المتداول، وتجاوز الساكن المألوف، والابتعاد عن الأشكال السطحية التزينية[1].

فالشاعر كما يرى ألن تيت "مسؤول عن الفضيلة التي تناسبه كشاعر مسؤول عن قمّته الخاصة، مسؤول عن سيطرته على زمام لغة لها نظامها، لا تتحاشى الوصف الكامل للحقيقة يحملها إليه وعيه"[2].

لقد أدرك الشعراء الشباب ـــ عندنا في الجزائر ـــ هذا وهم يحاولون تمثله عامدين إلى التجريب والكشف، وقد لاحت بعض الأسماء منذ أكثر من عشر سنوات في سماء الجزائر تلوح بمنديل الغد الممكن والفجر الباهر.

ونظرة هؤلاء إلى جوهر الكلمة ووظيفتها؛ لم تعد تلك النظرة العرجاء الكسيحة التي تحجبها أردية الشعارات وتحيط بها من كل جانب. إذ إن هناك فرقا بين من يعبر عن الغيوم العابرة، وسحاب الصيف المسخر في السماء ومن يعبر عن رؤى كونية أبدية أزلية، لا تسعها الأمكنة ولا تشملها الأزمنة.

1- تراجع: بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994 م، ص 38 ـ 123.

2- دراسات في النقد، ت: عبد الرحمن ياغي، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، 1980 ص 153.

ومن هنا كان موقف الشعراء الشباب موقفا آخر، حيث إن الكثير منهم وعى طبيعة المرحلة وأدرك ضرورة إعادة تركيب الموروث وبعثه من جديد، بعثا يوائم الراهن ويتناسب ومقومات الوجود[1].

هذه الوجوه الشعرية كانت تعمل حقا على "تأصيل الإبداع انطلاقا من موروثنا الحضاري بعيدا عن إسفاف العبثية والطرح الأخرق"[2].

وحين يذكر الموروث الحضاري وارتباط المبدع الجزائري به، فإن ذلك لا يعني أبدا الاجترار واللوك، فشاعرنا أصبح مهموما بصوغ ذلك الإرث وإخراجه إلى الآخرين في شكل فني راق يتقاسمه الإيحاء والتجدد والتأويل، فأغلب النصوص الشعرية الجزائرية المعاصرة أمست مميزة بطاقات دلالية جمة، حيث تكثيف المعاني ومفارقة المرجع ونأي عن المقاصد المألوفة وانتشار عبر أفضية لا حدود لها. ثم إن الطاقات الإيحائية في تلك النصوص أصبحت تشكل وفق ما يحدث في جوفها من تداخل وعدول وانزياح[3] عن الأصل، ولا شك أن الشحن الدلالية والطاقات الإيحائية تتولد عن استخدام المجاز. وقد رأى القدامى أن المجاز "أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعا في القلوب والأسماع، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ ثم لم يكن محضا فهو مجاز لا حتماله وجوه التأويل"[4].

1- عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل، ص 04.

2- عز الدين ميهوبي، تقديم ديوان حسين عبروس: ألف ناقذة وجدار، ص 3، منشورات إبداع.

3- نور الدين السد، مفارقات الخطاب للمرجع، المساء، عدد 3110، 4 أفريل 1996

4- ابن رشيق، العمدة، ص 266

فإذا كانت بلاغة الشعر كما يقول ـــ أبو حيان التوحيدي ـــ "أن يكون نحوه مقبولا والمعنى من كل ناحية مكشوفا، واللفظ من الغريب بريئا والكناية لطيفة"[1]. فإن بلاغة التأويل "تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح"[2]. من ثم فإن الوظائف الإبلاغية والتأثيرية والجمالية لن تتحقق إلاّ بتضامّ كل البلاغات ونعني بها : بلاغة الشعر، وبلاغة التأويل، وبلاغة الإشارة، وبلاغة الإيماء، فإذا جئنا إلى التأويلية ألفيناها كما يقول عبد القادر فيدوح وقد أصبحت "تشرك القارئ في تعميم طرائق وظائفها الدلالية المعتمدة على تنوع المعارف المتميزة، وبذلك انفلتت. . . إلى إطلاق العنان للمحمل العام من أبعاد المعنى وفق بناء تسلسل الأفكار، في اندماجها النفسي مع المعطى الخارجي بمقدار ما تتقبله الوظيفة العقلية لدلالة التأويل بواسطة الخيال الذي يمنحنا خصوصية حرية التحرك"[3].

وهو الأمر الذي جعل الصورة الشعرية الفنية المعاصرة تتخطى حدود الوصف والمجاز فهي لم تعد "تتشكل من علم البيان والبديع فقط بل أصبحت تحتوي على بعث الفوارق والمتناقضات، والصياغات الجديدة التي تحتوي على اشتقاقات جديدة وعلامات ورموز وسيمياء وموسيقى وعاطفة"[4].

1- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص 141.

2- م، ن، ص 142.

3- عبد القادر فيدوح، دلالية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1993 م، ص 28.

4- عبد الحميد جيدة، الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر، ط1، مؤسسة نوفل، بيروت، 1980 م، ص 365.

والمعلوم أننا نجد في نصوص شعرائنا الشباب ما يؤكد هذه المسألة، وإن لنا في شعرية هذا الجيل الجديد ما يبرهن على البنية العميقة للمتغير بالسؤال، وما يعيد الصلة بين النص وإفرازاته"[1] وربما كان ذلك نتيجة الغربة التي يحياها الشاعر عبر مستويات مختلفة. . . ظاهرا وباطنا. . وقد أوحت إليه هذه الغربة تراتيل حزينة كشفتها مجموعة يوسف وغليسي الشعرية الموسومة بـــ "أوجاع صفصافة في مواسم الإعصار" وهو القائل :

رحل الفؤاد من الفؤاد إلى الفؤاد
فحنى الساهد وأنا غريب / في وحدتي
وأنا وحيد / في غربتي
الشعر معتقلي. . . /
والشعر معتقل في سجن أفكاري
والحزن مصلوب على أوتار أشعاري
تعبت خطاي من التسكع والنصب
تعب الفؤاد من الوصب

تعبت حياتي من حياتي يا حياتي
تعب الفؤاد من التعب[2]

ربما بدت دلالات هذا المقطع واضحة معلومة عند أول قراءة بسيطة المنحى، لكن القراءات المتأنية المتفحصة تكشف نقيض ذلك إذ إن الشاعر

1- عبد القادر فيدوح، دلائلية النص، ص 62.
2- الديوان، ص 32.

يوسف وغليسي عمد إلى طرائق التلوين التصويري والتلوين الإيقاعي مازجا بينهما قاصدا إلى الترديد لا إلى التكرار. . .

فلفظة "الفؤاد" و"حياتي" مثلا تتخذان دلالات مختلفة بعيدا عن المألوف والمتداول. . . ولو كان الأمر على غير ما نزعم، لآخذنا الشاعر بتقديمه كلمة "رحل الفؤاد" على قوله "تعب الفؤاد" فالمنطق يقتضي أن يكون الرحيل بعد التعب. . . بيد أن شاعرنا لا يقصد إلى ذلك ــ وما ينبغي له ــ لأن "إلزام الخطاب بمسألة القصد الواحد تجعل الإشارة اللغوية فيه محدودة الأبعاد، معاقة وقاصرة عن أداء وظائفها الجمالية والانفعالية الشعرية"[1] ولا ريب أن ذلك الترديد اللغوي والتنويع الإيقاعي قد أكسبا المقطع التعدد والإثارة.

فطغيان بعض الحروف والأصوات (كالباء، الحاء، العين، الصاد، التاء . . .) وتنويع الإيقاع حيث امتداد تفعيلة الكامل وانتشار الدلالات كل ذلك يشد المتلقي. . . ويثبت له أن "العنصرين التصويري والموسيقي، المكاني والزماني، المتأني والمتعاقب، البصري والسمعي متلازمان معا في فن الشعر، ولا يمكن فصم أحدهما عن الآخر"[2].

ولقد ظل الشعراء الشباب الغرباء يحلمون بريح صرصر عاتية تعصف بهذا العالم الموبوء وتهز أركانه. . . وقد عبر عن ذلك يوسف وغليسي نثرا وهو يقدم قصيدته "سراديب الاغتراب"[3].

1- نور الدين السد، مفارقات الخطاب للمرجع، المرجع السابق.

2- نعيم اليافي، الشعر بين الفنون الجميلة، دار الجيل، ط1، دمشق، 1983 م، ص 83.

3- يراجع ديوانه، ص 20.

إنها الغربة الأزلية التي يحياها هؤلاء والتي جعلت كل شاعر كما أعرب عن ذلك صاحب ديوان "السفر الشاق" نور الدين درويش :

كالطير أبحث في الوجود
عن الوجود[1].

ولعل هذا الشعور هو الذي دفع عقاب بلخير إلى سؤال مستطيل وهو "مسافر في الكلمات" يبغي إهداء وطنه كلمة أبدية فقال :

هل من الشوق يسقط هذا المطر
ومن الذكريات يجيء الغسق. . . ؟!
سائلا عن عيون تدلت بأوراق زيتونة في حقول الشجر[2].

إن هذا المقطع ينتشر عبر فضاء رحب من المعاني ويمتد عبر مسافة إيحائية تتوارى خلف "هل" التي تعقبها صورة حية مركبة، وقد حوت جملة من مفارقات [الشوق ـــ القمر ـــ الذكريات ـــ الغسق. .] والشاعر هنا لا يقدم معنى بقدر ما يدفعنا إلى لـــذة السؤال ونشوة البحث. . . وإحـــداث الأثر. ذلك أنّ الكلمات الشعرية الموقعة كما يقول الغذامـــي "ليست سوى دموع اللغة والشعر ليس سوى بكاء فصيح والبكاء ليس معنى ولكنه أثر كما أن الدموع ليست معنى وإنما هي أثر"[3].

وهذا الذي يميز شعر عقاب بلخير ولنقرأ له :

ها هنا سارية الأقمار والضوء على الخدين هيمان وهذا الورد

1- الديوان، (منشورات إبداع)، ص 70.

2- السفر في الكلمات، ص 37.

3- عبد الله محمد الغذّامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، ط3، دار سعاد الصباح، الصفاة، الكويت، 1993 م، ص 289.

سكران بماء الراح يسقينا

وتأتينا الخيول السبع في خفق فتركب[1].

وهنا تتداخل عناصر الصورة التي يغلب عليها الطابع الحسي مشكلة رؤية شعرية فريدة هي نتاج التقابلية والثنائية [الأقمار، الضوء، الخدين، هيمان، الورد، سكران، الخيول. . .].

كما أن هناك تراكيب يطول بنا المقام لو أردنا ملامسة دلالاتها الأولى ومن هذه التراكيب:

ـــ الضوء على الخدين هيمان

ـــ الورد سكران

ـــ الخيول السبع

فالمؤكد أن كل قارئ يستأثر بدلالة معينة عند قراءة هذه "الجمل" ولا يمكن لأي أحد أن يلغي ما يبلغه الآخر، وبذا تتعدد المعاني وتتسع الدلالات، وظهير ذلك السياق الشعري العقابيّ، وقد تمكنت الذات الشعرية من إحكامه ولحمه لحما ينسجم مع المساق النفسي عن طريق "غرابة الصورة" وتناقض أجزائها والإيقاع الملون، أو ما كان يسميه القدامى : المشاكلة والمضارعة.

وقد وضح في قول عقاب : [على الخدين هيمان، وهذا الورد سكران، بماء الراح يسقينا، وتأتينا. . .].

لذلك رأى الأستاذ الطاهر يحياوي في تقديه "السفر في الكلمات" أن عقاب بلخير "ما ينفك يتداخل النسيج الشعري عبر قصائده، حتى لتشعر أن

1- الديوان، ص 25.

القصيدة دنيا متداخلة، وخرائط متشابكة وهو يلحم أمداءها في قدرة عجيبة، لقصائده أكثر من نافذة وباب"[1].

لقد بدا لنا ونحن نتصفح بعض النصوص الشعرية لمجموعة من الشباب، أن الشعور الحاد بالغربة هو الذي كان يدفعهم إلى تمثل الإرث الفكري الحضاري السالف، وتوظيف كل ما يخدم تجاربهم ويشكف رؤاهم، وقد وجدوا في بعض الرموز والأساطير ما ينقل دواخلهم ويبلغ مواقفهم تبليغا حيا موحيا مميزا.

ومن تلك الرموز والأساطير التي طبعت المعجم الشعري عند هؤلاء [العنقاء، المئذنة، سدرة المنتهى، يعقوب، يوسف، نوح، سيزيف، قابيل، الحسين، الإسراء والمعراج، الأنصار والمهاجرون، يثرب، كربلاء، المسيح، أهل الكهف، خالد] إلى غير ذلك.

فالعنقاء مثلا تتخذ أشكالا متعددة فتارة يكون هذا الرمز الأسطورة، الذات الشعرية نفسها وتارة أخرى نجده يرتبط بحلم من أحلام الشاعر.

فمحمد توامي صاحب ديوان "غيم إلى شمس الشمال" يقول:

كما العنقاء يمضي ويستوي
تحت أشلاء السنين[2]

وهو يتحدث عن حلم الشهيد ويقرأ آي الليل، ويقول نور الدين درويش :

إني كما العنقاء أولد كل عيد[3]

1- الديوان، ص 3.
2- الديوان، ص 10.
3- الديوان، ص 78.

وهو بذلك يكشف أزلية التحدي وأبديته وديمومته.

وها هي عنقاء يوسف وغليسي تأخذ شكلين :

أما الأول فمرتبط بالأحلام المخبوءة الدفينة، وأما الآخر فحالّ في الشخصية الشعرية، أو لنقل في الوجه الآخر للشاعر يقول :

ستبعث عنقاء أحلامنا من رماد

وصبرا فما قتلوا حلمنا يا صديقي وما صلبوه

ولكنه ساكن في أقاصي الذرى كالمسيح

سيجتاح هذا المدى بعد عام[1].

ويقول في فلسفة الحياة والموت:

الآن شيعت الحروف جنازتي!

ومضت تعانق جثتي

وأنا أموت ولا أموت

فأنا أموت نعم

وكالعنقاء أبعث من رماد[2]

فالشاعر هنا يسعى لوأد الوهم، وتأكيد لوح الآتي، وتسويغ ذاك الإقرار من خلال تضافر الرموز [كالمسيح] والتحامها في سياق حركي مستقبلي [ستبعث، سيجتاح، أبعث. . .] غير أن كاف التشبيه في ظننا عطلت التأثير وكبحت المستوى الإشاري، وكانت حائلا دون تعدد التأويل، وانفتاح الرؤى وتجدد التجربة، إذ كلما كان "وجه الشبه قليل الظهور يحتاج في إدراكه إلى إعمال الفكر، كان ذلك أفعل في النفس وأدعى إلى تأثرها

1- أوجاع صفصافة، ص 86.

2- م. ن، ص 33.

واهتزازها لما هو مركوز في الطبع [أي مغروز مثبت] من أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وموقعه في النفس أجلّ وألطف"[1].

ولذلك ألفنيا توظيف بعضهم لرمز "يوسف" و"يعقوب" عليهما السلام توظيفا مسطحا يشل حركية النص. فهذا حسين عبروس يرسم "الجراح النازحة"[2] مستعيدا ما حدث ليوسف النبي معادلا بينه والحال المعاصرة. . . وهو القائل :

يوسف ما الجناية؟!

ما الجناية؟!

كي تحاكم في رحم

البئر المسيجة بالطحالب. .

لا العزيز كفر ذنبك

لا الغرام لا السلام

وقد عمد عبروس إلى تكرار "يوسف ما الجناية" تكرارا رتيبا لم يمنح النص شحنًا دلالية دافعة بقدر ما يبعث ذلك الصفاء شحوبا وسأما.

أما صاحبه محمد جربوعة في "رماد القوافي" فقد ارتقى قليلا بذاك الرمز، وألبسه أردية معاصرة ولم يكشف عن اسمه بل قصد إلى الإيحاء والإشارة فقال:

بيع صدّيق وقلنا مـــا درى ** من يخوض النهر ليـــلا مستـــــواه

1- أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص 270.

2- الديوان، ص 31، 37.

ضاع عز من قرون قلتمو ** هذا فعل الذئب أو في الشّعب تـــاه

وجملة "ضاع عز من قرون" كسرت عملية البحث والتحليق، بركونها إلى قمة الشفافية والوضوح والتقرير بخلاف "الوغليسي" الذي وظف رمز "يوسف" مرات عديدة ذكرا وإيماء ـــ وهو يحدثنا عن أوجاعه الصغرى والكبرى ـــ بتعبير صاحبه مالك بوذيبة. يقول الشاعر :

لو كانت درع أبي / يعقوب : مدادا للكلمات وللحسرات
لابيضت عيناه ونفد الدمع وما نفدت كلماتي!
وأنا قدري بين الماء وبين الحمإ
قدري من منفى الجب وغدر الأسباط إلى سجن زليخةْ
قدري سر مكنون[1]

واضح ـــ إذن ـــ كيف يستلهم يوسفنا ـــ اليوم ـــ رمز يوسف النبيّ، وكيف يحوّر سياق الآيات القرآنية تحويرا يشعرنا لذة التوظيف، وطلاوة النّسج، فهذا المقطع لا يكشف كل الدلالات وإنما ينفتح على دلالات لا حصر لها، المتلقي هو المسؤول عن إدراكها وترصدها. والمقطع السابق ـــ في الحقيقة ـــ جزء في سياق عريض وقد سبقه قول وغليسي :

إنني يوسف قادم أتأبط عار العزيز
وذكرى أبي . . . قادم والخطيئة
تصهل في الروح تغتالني.

وقد جاء به الشاعر ليعمق التجربة ويكشف ملامح المرموز إليه وهو يعلن الهجرة إلى بسكرة.

1- أوجاع صفصافة، ص 96، 97.

ولعل الصورة الأخيرة في هذا المقطع أن تكون داعية إلى إعادة تركيب أجزاء النص وتشكيله تشكيلا يقربنا من الروح الباطنية، وهي التي تدفعنا إلى أن نقف وقفة السائل المبهور:

فكيف تصهل الخطيئة في الروح ثم تغتال الذات الشعرية؟! وكيف يلتقي الحسي والمعنوي العيني والمجرد في آن واحد؟!

إن يوسف وغليسي هنا يعتمد الإشارة التي تبنى على الوضوح الظاهري للنص، ولا غرو أن "الإشارة من غرائب الشعر وملحه، وبلاغة عجيبة تدل على بعد المرمى وفرط المقدرة وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز والحاذق الماهر، وهي في كل نوع من الكلام لمحة دالة، واختصار وتلويح"[1].

1- ابن رشيق، العمدة، ج 1، ص 302.

الوزن الشعري وعلاقته بالموضوع
دراسة تطبيقية على شعر الزهد في الأندلس
خلال القرن الخامس الهجري

الأستاذة زينب بوصبيعة

جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة

ماهية الوزن:

إن الوزن بالنسبة للشعر هو حدّ من حدوده، وركن من أركانه الأساسية، فهو الذي يعطي للشعر نغمات موسيقية، ويشكل الإيقاع الجميل الذي تستلذه الأذن وتطرب له النفس، والبيت الشعري هو الوحدة العروضية الأساسية في القصيدة، ومنه نتعرف على الوزن الشعري، الذي هو عبارة عن وحدات متكررة يبنى عليها البيت والقصيدة[1]، فبتكرار الجزء او التفعيلة في البيت يعرف البحر[2]، أي الوزن، ولعل سبب تسمية هذه الأوزان بالبحور راجع إلى كونها تستوعب كل المشاعر والأحاسيس التي تختلج في نفوس الشعراء، ومن ثم فالبحر يتسع بتفعيلاته لكل الأفكار والمعاني والأحاسيس التي تتلاطم وتترامى ترامي الفيافي والقفار[3].

والبحور الشعرية عند العرب ستة عشر بحرا، تتركب من تفاعيل خماسية وسباعية، أو من خماسية فقط، أو سباعية فقط. ومن تتبعنا لهذه

---

(1)–التفسير النفسي للأدب، عز الدين إسماعيل، دار العودة، بيروت، ط4، 1981، ص78،79.

(2)–دراسات في علم العروض والقافية، أحمد محمد الشيخ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط2، 1988، ص55.

(3)–المرجع نفسه، ص55.

التفعيلات نلاحظ أنها عبارة عن حركات وسكنات تتكرر بشكل معين في كل بيت، فهي لا تحمل خصائص معينة في ذاتها، لأنها عبارة عن قوالب جاهزة لا تستمد خاصيتها إلاّ إذا وظفت في الشعر[1]، وهذه القوالب عبارة عن مقاطع صوتية، تتكون إمّا من حرفين؛ متحرك وساكن، أو متحركين وساكنين، أو متحرك وساكن ومتحرك، أو أربعة أحرف أو خمسة أحرف، وهذه المقاطع الصوتية هو التي سماها الخليل بالأسباب والأوتاد والفواصل[2]، وهنا تفرض علينا قضية نقدية نفسها هي: ما علاقة الوزن بالموضوع؟ وهل نلزم الشاعر بالوزن ونفرضه عليه؟ هذا ما سنحاول الوقوف عليه فيمايلي:

اختيار الوزن:

إذا رجعنا إلى الفكرة السابقة، التي بينت لنا مفهوم الوزن، تبين لنا للوهلة الأولى أن الرد على هذا السؤال واضح، وسلمنا معها بأنه لا علاقة للوزن بالموضوع، لأن الوزن كما أسلفنا عبارة عن قوالب جاهزة تشكلت من مقاطع صوتية، تتكرر في البيت الشعري وفق نظام خاص، وتلك المقاطع هي التي تكون التفاعيل التي تتكون منها البحور الشعرية، وهذه التفاعيل إذا أفرغناها من التجربة الشعرية وذكرناها بعيدة عنها، فإنها لا تحمل للسامع أي معنى، أما إذا وظفت في الشعر[3] فإنها تحمل إليه معنى وعاطفة وفكرة، وموسيقى جميلة تطرب النفس.

ففضل الوزن يتجلى فيما يلبسه للفظ من إيقاع ونغم عذب منشؤه عدد الحروف، والحركات والسكنات المتكررة، فيصبح الشعر مطربا للنفس

---

(1)-التفسير النفسي للأدب، المرجع السابق، ص78.

(2)-دراسات في علم العروض والقافية، لأحمد محمد الشيخ، ص31-32.

(3)-التفسير النفسي للأدب، لعز الدين إسماعيل، 78.

أولا وقبل كل شيء، إذ إن «للموزون من الكلام قبل تفهم المعنى، وقبل عرفان المغزى، إيقاع يطرب النفس وينبه الحس، كالغناء المطرب الذي يهتز سامعه لطيب لحنه، وإن لم يكن عارفا بما في ضمنه»[1]. ومن هنا تتضح لنا أهمية الوزن وفائدته بالنسبة للسامع والقارئ، لكن كيف يختار الشاعر الوزن والقافية لقصيدته؟ إن النقاد القدامى كابن طباطبا وابن رشيق كانوا يرون أن الشعر يقال بالفطرة، ولا يحتاج إلى معرفة العروض إلا من ضعفت فطرته، وفي ذلك يقول ابن طباطبا: «فمن صحّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض الذي هو ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض، والحذق به حتى تعتبر معرفته المستفادة كالطبع الذي لا تكلف معه»[2]. فالشاعر غير مطالب بإعداد الوزن، لأن الشعر عندهم يقوم على الطبع وحسن الذوق، فلا يحتاج إلى معرفة العروض إلا من ضعف طبعه، كما يقول ابن رشيق: «والمطبوع مستغن بطبعه عن معرفة الأوزان وأسمائها، وعللها لنبو ذوقه عن المزاحف منها والمستكره، والضعيف محتاج إلى معرفة شيء من ذلك، يعينه على ما يحاوله من هذا الشأن»[3]. فابن رشيق يتفق مع ابن طباطبا ويرى رأيه، هذا إن لم يكن قد نقل لنا ذلك الرأي نقلا، غير أنه من المؤكد أنهم كانوا

---

(1)-المعيار في نقد الأشعار، لأبي عبد الله جمال الدين محمد بن أحمد، تح: عبد الله محمد سليمان هنداوي، ط1، 1987، الأمانة، مصر، ص175.

(2)-عيار الشعر لابن طباطبا، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، تح: محمد زغلول سلام، ط3، دت، ص41.

(3)-العمده في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لابن رشيق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط5، 1981، ص134.

يفضلون الشعر المطبوع، ولا يهملون الدربة والتعلم، فهذا الجرجاني يقول: «الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو المحسن المبرز...»[1].

فالشعر عندهم علم له قواعده وأدواته التي يجب أن تعرف وتضبط قبل نظمه.

ومن بين هذه الأدوات، التوسع في فهم اللغة والبراعة في الإعراب والرواية لفنون الآداب... والوقف على مذاهب العرب في تأسيس الشعر وبنائه، ورواية الشعر أي حفظه تقوى الملكة وتصقل الذوق[2]، لذا فهم –أي النقاد القدامى– دعوا إلى تعلم قواعد الشعر، وإن كان ذلك عن طريق روايته وحفظه، ومعرفة مذاهب العرب في تأسيسه، لأن تلك الأوزان مستخرجة من شعر العرب الذي دعوا لروايته وحفظه.

ثم إنهم عدوا نظم الشعر علما وصناعة، فهذا ابن طباطبا يقول: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثرا، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه»[3]. وهكذا فاختيار الوزن والقافية، من الأمور التي دعا إليها النقاد القدامى، وإن كان ذلك يأتي عفوا؛ أي بعد إعداد الألفاظ والمعاني الملائمة لها. ومرحلة التفكير في الوزن والقافية تأتي بعد نضج موضوع القصيدة واكتمال تجربتها، وذلك هو الذي يعين الشاعر على

---

(1)–المصدر نفسه، ص122.

(2)–عيار الشعر لابن طباطبا، ص42.

(3)–المصدر نفسه، ص43.

اختيار الوزن المناسب لها، لأن «الموسيقى الشعرية أداة للتعبير عن مشاعر النفس، وقد تكون هذه المشاعر في حاجة إلى ذلك الثقل الذي يحدثه الوتد في أول الكلمة»[1]، فالموسيقى دائما تتماشى مع المعاني والتدفق الشعري، فلا انفصام بينهما، وربما لهذا السبب دعا النقاد القدامى إلى الطبع وأحوا على توفره لدى الشاعر.

غير أن الطبع وحده غير كاف، وخاصة في هذه العصور البعيدة عن عصور السليقة والفطرة السليمة، فأصبحت الضرورة ملحة على تعلم العروض لأهميته وضروته، فهذا طه حسين من نقاد العصر الحديث يؤكد ضرورة الوزن في الشعر، لأنه جزء منه وركن من أركانه فيقول: «وإذن نحن نستطيع أن نعرف الشعر آمنين بأنه الكلام المقيد بالوزن والقافية والذي يقصد به الجمال الفني»[2]. وهو بهذا الرأي يذهب إلى ما ذهب إليه ابن رشيق قديما في حديثه عن الوزن الذي يقصد به نظم الشعر لأن من الكلام ما وافق الوزن ولكنه ليس شعرا[3].

فالوزن ركن من أركان الشعر، ولكن لا بد فيه من القصد والنية، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه سابقا، وهو إعداد الوزن واختياره للكلام الذي نريد إخراجه شعرا. لذا يجب على الشاعر أن يتعلم العروض ويتقن القوافي لأن ذلك يصقل المواهب وينمي الذوق لديه، حتى يصبح جزءا من نفسه فلا يفرض عليه فرضا من الخارج، وأما إحضار الوزن أولا ثم التفكير في المعاني،

---

(1)-النقد الأدبي وقضايا الشكل الموسيقي في الشعر الجديد، لعلي يونس، 1985، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص106.

(2)-في الأدب الجاهلي، لطه حسين، دار المعارف، مصر، ط2، دت، ص132.

(3)-العمدة لابن رشيق، ج1، ص119.

والألفاظ التي تصب في تلك القوالب –الوزن– فإنه يجعل النظم باردا خاليا من الأحاسيس والمشاعر، لأن الشعر تجربة شعورية أولا، تعبر عن معاناة نفسية سبقت القوالب والأوزان، وهذا ما جعل النقاد المعاصرين يقولون: إن الشعر يصنع نفسه بنفسه[1]، وذلك بعد نضج الموضوع في نفس الشاعر وقبل أن يظهره للناس في شكل قصيدة.

علاقة الوزن بالموضوع:

إنها قضية ذات أهمية لذلك عني بها النقاد العرب، فربطوا الوزن بالناحية الشكلية –مثل ما فعل الخليل– وحديثا ربطوا الوزن بالحالة النفسية التي يكون عليها الشاعر عند نظمه، فهذا إبراهيم أنيس يقول: «علاقة الوزن بالحالة النفسية التي يكون عليها الشاعر ساعة النظم علاقة وطيدة... فالشاعر حين يكون هادئا أقدر على النطق بمقاطعه الكثيرة دون أن يشعر بإبهام في لفظها...»[2]. والأوزان الشعرية لا ترتبط بموضوع القصيدة وغرضها،وإنما ترتبط بالحالة النفسية للشاعر، أو لم ينظم الشاعر الجاهلي معلقاته المتعددة الأغراض، والمختلفة المعاني والموضوعات على وزن واحد، فلو قلنا بأن الوزن يرتبط بالموضوع أو الغرض لكان ذلك أدّعاء، وكذّبه التراث الشعري العربي، الذي اختلفت فيه المواضيع والأغراض، وقد تتشابه الأوزان والمواضيع والأغراض مختلفة، لأن «الأوزان الشعرية ليس لها خصائص في حد ذاتها، وإنما تكسب خاصيتها بعد أن يخرج فيها الشعر، وهذه الخصائص ليست ثابتة، بل هي متغيرة مع كل شعر جديد يوضع

---

(1)–يوسف حسين بكار، بناء القصيدة في النقد القديم في ضوء النقد الحديث، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982، ص161.

(2)–موسيقى الشعر، لإبراهيم أنيس، ص175.

فيها»[1]. وتظل نغمات القصيدة وموسيقاها مرتبطة بالحالة النفسية للشاعر[2].

ولعل ما يتبادر إلى الذهن الآن، هو ما هي الأوزان التي استعملها شعراء الزهد في الأندلس في القرن الخامس الهجري؟ وهل لهم فيها ابتكار وتجديد؟ وما علاقة تلك الأوزان بالمواضيع المطروقة؟

الأوزان المستعملة:

من تتبعنا لهذا الشعر، واستقرائنا له تبين لنا أنه منظوم على الأوزان الخليلية (البحور) القديمة لتمسك هؤلاء الشعراء بعمود الشعر العربي القديم، عملا بسيرة أسلافهم العرب الذين عرفوا بميلهم الطبيعي إلى المحافظة على القيم الموروثة، وخاصة فيما يتعلق بالشعر، الذي يعد ديوانهم، ومرآة حياتهم وعلامة نبوغهم[3].

ولكن قد يقول قائل هنا: إن هذا النهج الشعري الموروث قد خولف وحطمت قوالبه الجاهزة، وقضي على تلك الرتابة الموسيقية بظهور فن جديد في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري عرف بفن الموشحات، هذا الفن الذي يعد ظاهرة موسيقية غنائية، بالإضافة إلى كونه ظاهرة أدبية ولغوية صورت عصرها وبيئتها[4]، ووجد له صدى كبيرا في الأوساط الأدبية،

---

(1)-التفسير النفسي للأدب، لعز الدين إسماعيل، ص78.

(2)-المرجع نفسه، ص79.

(3)-ملامح الشعر الأندلسي، لعمر الدقاق، دار الشرق العربي، بيروت، دت، ص327.

(4)-المرجع السابق ص331.

واحتضنه الأدباء في المشرق والأندلس، ونما وتطور، واصبح له أعلامه ورواده.

فأين هؤلاء الشعراء في فن الزهد من هذه الموشحات؟

إنهم لم يلجوا بابها في زهدياتهم، وحبسوا نفوسهم في البحور الخليلية التراثية، فنسجوا عليها قصائدهم، والتزموا بها فلم يخرجوا عنها إلى فن الموشحات أبدا، ولعلّ ذلك راجع إلى ارتباط هذا الفن في نشأته بالغناء والموسيقى والترف واللهو[1]، وشعر الزهد شعر جاد، جاء لمحاربة تلك النزعات الدنيوية التي تبعد الإنسان عن التفكير في ملكوت الله ﷻ.

هذا وإن كان أتباعهم من شعراء الزهد والتصوف في القرنين السادس والسابع نظموا شعرهم على نمط الموشحات[2]، بل حتى المدائح النبوية نظمت على وزن الموشحات أيضا.

أما شعراء الزهد في القرن الخامس الهجري بالأندلس، فقد التزموا بالأوزان الخليلة والقافية، ونظموا شعرهم على تلك الأوزان، وقد بلغ عدد الأوزان المستعملة اثني عشر بحرا، لكن بنسب مختلفة. يمكننا تلخيصها كالتالي:

1-إن شعرهم بني على البحور الطويلة –غالبا– والقليل منه جاء على البحور القصيرة والمجزوءة، وذلك راجع لارتباط الوزن بالحالات النفسية التي كان عليها هؤلاء الشعراء ساعة نظمهم لهذا الشعر، فشعر الزهد يستدعي النفس الهادئة البعيدة عن الانفعال والاضطراب النفسي، لأن الشاعر فيه

(1)-المرجع نفسه، ص327.

(2)-انظر ديوان الششتري في القرن السادس الهجري، نظم على وزن الموشحات والأزجال، وموضوعاته في الزهد والتصوف.

يقف أمام ربه متضرعا مبتهلا، أو شاكرا حامدا، كما قد يقف أمام نفسه متلوما محاسبا ومعاتبا، أو قد يتوجه إلى الناس واعظا مرشدا، وهو في كل هذه الحالات يكون هادئ النفس، وهدوء النفس تصلح له البحور الطويلة الكثيرة المقاطع: «كالطويل والبسيط والكامل»[1]. ولكن هناك من المواضيع ما نظم في حالة الجزع واليأس أو الأمل، خاصة تلك المواضيع التي نظمت ساعة الوقوف مع الذات وتذكر الذنوب، والقبر والجنة والنار، حتى هذه المواضيع التي نظمت ساعة الجزع والحزن تخيروا لها البحور الطويلة[2]، لكثرة مقاطعها، وصلاحيتها لاستيعاب تلك الأشجان والأحزان. ولما كانت المواضيع المطروقة جادة، تطلبت هذه البحور الطويلة التي بإمكانها أن تستوعب تلك المعاني الغزيرة، وتتسع لتلك المشاعر الفياضة.

2-إن البحر الطويل احتل المرتبة الأولى في شعرهم، وبذلك ظل هذا البحر -لديهم- محافظا على مكانته في الصدارة، تلك المكانة التي كان يشغلها منذ العصر الجاهلي[3]. وإن كنا لا نستطيع هنا أن نعمم هذه القاعدة، لأنها قاعدة جزئية تظل محصورة في هذا الشعر المدروس، ويمكن أن نجد لها استثناءات في غير هذا الموضع لأن الوزن متعلق بالحالة النفسية للشاعر[4]، و«لا يكمل ولا تظهر أبعاده وخصائصه اللغوية والإيحائية

---

(1)-موسيقى الشعر، لإبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1965، ص178

(2)-انظر: موسيقى الشعر، لإبراهيم أنيس، ص177. التفسير النفسي للأدب، لعز الدين إسماعيل، ص80.

(3)-المرجع السابق، ص178.

(4)-التفسير النفسي للأدب، لعز الدين إسماعيل، ص78، 79.

والنفسية إلا بعد أن تتلبس به التجربة الشعرية وتبرز إلى عالم الوجود»[1]. وهكذا فخصائص الوزن مرتبطة بانفعال الشاعر ورؤاه الفنية والفكرية، ويظل اختيار الوزن مرتبطا بها، ومن هنا يمكن القول بأن الشعر يخلق نفسه بنفسه[2].

3-من الملاحظ أنهم وظفوا معظم البحور الخليلة[3]، وبنسب مختلفة، حيث كان للبحور الطويلة التامة النصيب الأكبر من الشيوع، وأما البحور المجزوءة والقصيرة فهي نادرة، لم توظف إلا قليلا وفي موضوعين، وهما: ذم الدنيا وزخرفها، وذكر القبر والموت، وذلك إلى جانب البحور الطويلة التي لم يستغن عنها حتى في هذين الموضوعين، مما يؤكد أنهم لم يخصصوا بحرا لموضوع دون آخر، فالطويل والكامل مثلا نجدهما وظفا في كل المواضيع، وكذا البسيط والوافر والمنسرح، مما يؤكد صلاحية هذه البحور لكل موضوعات الزهد.

4-قلة استعمال بحر الرجز والذي لم يستعمل سوى أربع مرات: مرتين مجزوءا ومرتين تاما، مع أن هذا البحر قد عني به الرجاز في العصر الأموي والعباسي ووظف كثيرا في الشعر التعليمي، وشعر الزهد يهدف إلى غاية تعليمية تربوية في غالب الأحيان، وقد استعمله أبو العتاهية في أرجوزته المعروفة بذات الأمثال والتي تعد من روائع زهدياته[4].

---

(1)-النقد التطبيقي والموازنات، لمحمد الصادق عفيفي. مكتبة الخانجي، القاهرة، 1978، ص240.

(2)-بناء القصيدة في النقد القديم، المرجع السابق، ص161.

(3)-هذه النتائج أسفرت عنها دراسة تطبيقية على 78 قصيدة ومقطوعة شعرية.

(4)-ديوان أبي العتاهية، دار بيروت، للطباعة والنشر، 1980، ص493.

ولعلّ سبب عزوفهم عن هذا البحر وقلة اهتمامهم به يعود إلى تمسكهم بالتراث العربي القديم، وهذا البحر لا توجد له مرويات كثيرة في العصر الجاهلي[1].

5-ومن الملاحظ أيضا، أن البحور المهملة هي البحور التي لا تناسب هذا الشعر لخفة أوزانها وملاءمة إيقاعها لحالات الطرب والسرور، مثل المديد والمقتضب والمضارع، هذين الأخيرين اللذين لا يأتيان إلا مجزوءين، وقد لاحظنا قلة استعمالهم للبحور المجزوءة، والتي لم ترد في شعرهم إلا بنسبة ضئيلة تعادل حوالي 4,84% وذلك راجع لعجز هذه البحور القليلة التفعيلات عن استيعاب المعاني الغزيرة والمتدفقة التي تتزاحم على السنة هؤلاء الشعراء وهم واقفون أمام الناس يعظون ويرشدون، فيطنبون ويسهبون، ويقدمون الحجج والبراهين لإقناع سامعيهم، أو قد يكونون في حالة حزن وأسى فيحتاجون إلى تلك البحور الطويلة التامة ذات المقاطع الكثيرة ليتمكنوا من الانطلاق في التعبير لإفراغ ما في نفوسهم من شحنات الحزن والألم والأسى، انظر مثلا قصيدة ابن خفاجة التي وقف فيها متأملا معتبرا، فلم يجد سوى "البحر الطويل" بتفعيلاته الكثيرة، الذي قال فيه الخليل عندما سئل عن سبب تسميته: «لأنه طال بتمام أجزائه»[2]، وهو لا يأتي مجزوءا ولا مشطورا ولا منهوكا[3]. وتفعيلاته ثمانية، أربعة خمسية وأربعة سباعية، وخماسية مقدمة على السباعية كالتالي:

---

(1)-العروض وإيقاع الشعر العربي، لسيد البحراوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص41.

(2)-العمدة لابن رشيق، ص136.

(3)-دراسات في علم العروض والقافية، لأحمد محمد الشيخ، ص61.

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلـــــن **فعولن ماعيلن فعولن مفاعلـــن

وفي هذه التفعيلات الطويلة أخرج إلينا ابن خفاجة رائعته التي يقول فيها:

بعيشك هل تدري أهوج الجنائـــب ** تخبّ برحلي ام ظهور النجائـــــب

فما لخت في أولى المشارق كوكبا ** فأشرقت حتّى جبت أخرى المغارب

وحيداها داني الفيافي فاجتلـــــي** وجوه المنايا في قناع الغياهـــــب[1]

ويمضي الشاعر مفصحا عن هذه الآهات والأنات، ثم يقف أمام جبل شامخ يتأمله ويستلهم منه الحكمة والموعظة، ثم يتوجه إلى ربه مسترحما متضرعا والقصيدة طويلة بلغت أبياتها ستة وعشرين بيتا، وكان الشاعر فيها هادئا متأملا، فجاءت معانيه بطيئة متأنية، معتدلة لطيفة، وقد وسعها صدر الطويل الرحب الطلق، الذي يخلص إليك وأنت لا تكاد تشعر به[2].

وهذا ابن سارة يتأمل الدنيا وحال الناس فيها، فيراهم متهافتين عليها، رغم حقارتها فيصف ذلك ويقول:

بنو الدنيا بجهل عظموها فجلّت عندهم وهي الحقيرة[3]

ولم يجد سوى البحر الوافر لوفرة حركاته[4]، فيلبسه تجربته الشعرية، التي عبر من خلالها عن نظرته للدنيا، والتي يفهم من خلالها زهده فيها، وقد جاء هذا الوزن المتكون من ست تفعيلات سباعية (مفاعلتن) مناسبا للحالة

---

(1)-ديوان ابن خفاجة، تح: سيد غازي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2، دت، ص215-216.

(2)-العروض وإيقاع الشعر العربي، للسيد البحراوي، ص46.

(3)-الخريدة، قسم شعراء المغرب والأندلس2، ص331.

(4)-العروض وإيقاع الشعر العربي، للسيد البحراوي، ص44.

النفسية التي كان عليها الشاعر، وهي نفسية هادئة متأملة، وذلك التأمل لا يناسبه الإسراع لذلك اختار "الوافر" «السريع المتلاحق، ولكنه يوقفه الانقطاع المفاجئ في عروضه وضربه»[1].

كما أنه لجأ إلى الزحافات والعلل ليستعين بها على الحد من حركاته فجاءت "مفاعلتن" معصوبة "مفاعلْتن" لأن السكون محطة يتوقف عندها الشاعر ليتمعن ويتأمل ويستنتج، ثم يعبر عن تلك التجربة بهدوء وسكون.

أما ابن العسال فعندما نظر إلى الدنيا وتأملها وجدها شيئا لا يدوم، فاختار للتعبير عن حقارتها وتفاهتها "الرمل المجزوء" لعله بتلك الكلمات الخفيفة، والوزن السريع يخفف من حمل معاناته، فقال:

انظر الدنيا فإن أبصرتها شيئا يدوم

فاغد منها في أمان إن يساعدك النعيم[2]

و"الرمل" بحر سداسي "التفاعيل" مكون من تفعيلة سباعية (فاعلاتن) مكررة ست مرات، ثلاثة في كل شطر، وأما الشاعر فقد جاء به جزوءا أي حذف تفعيلة من كل شطر فاصبح:

فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

6-كما يلاحظ أيضا اهتمامهم الكبير بالوزن، وحرصهم عليه وعدم تحديدهم فيه، وقد أدى بهم ذلك الحرص إلى الوقوع في التكرار أحيانا، الذي نلمسه في أمثلة كثيرة من شعرهم، نذكر منها قول أبي إسحاق الإلبيري:

---

(1)-المرجع نفسه، ص43.

(2)-تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، لإحسان عباس، ص135.

يا أيها المغتر بالله   فر من الله إلى الله(1)

فنلاحظ أنه كرر لفظة "الله" ثلاث مرات في البيت، كما جعلها هي القافية في كل أبيات القصيدة البالغ عددها ثلاثة وخمسون [53] بيتا، وهذا دليل على حرص الشاعر الشديد على توفير النغم الموسيقي الذي يضفيه تكرار هذه اللفظة على القصيدة، ويخلع عليها جوا من الرتابة المحببة إلى النفس الشاخصة لربها في هدوء وخشوع، فتتوق إلى ترديدها كتسبيحة لطيفة تنساب بإيقاعها الخفيف في ضراعة إلى الله عز وجل. وبالإضافة إلى حرصهم على توفير الجو الموسيقي العذب، نجدهم يلحون على الفكرة ووضوحها، مثل قول أبي إسحاق الإلبيري:

وقل يا نصيح لأنت أولـــى   بنصحك لو بعقلك قد نظرتا

تقطعني على التفريط لوما   وبالتفريط دهرك قد قطعتـــا(2)

فحرص الشاعر على الترهيب والتنفير من التفريط في القيام بالواجبات، وأداء الطاعات هو الذي جعله يكرر لفظتا [التقطيع والتفريط] مرتين، مما يبعث في النفس الاشمئزاز والنفور من هذه العادة السيئة.

جــ-القافية:

إن القافية ركن أساسي من أركان القصيدة، وحدا من حدود الشعر، إذ لا يسمى الشعر شعرا إلاّ إذا كان له وزن وقافية(3). لذا أولاها النقاد

---

(1)-ديوان أبي إسحاق الإلبيري، تح: رضوان الداية، دار قتيبة، ط2، 1981، ص83.

(2)-المصدر نفسه، ص30.

(3)-ابن طباطبا، عيار الشعر، المصدر السابق، ص43.

القدماء عناية كبيرة، ورفضوا أن تخرج القصائد في أوزانها عن عروض الخليل، والقافية إحدى خصوصيات الوزن[1].

إنّ اهتمام النقاد العرب القدماء بالقافية له نظيره في النقد الأجنبي الحديث، الذي أصبح رواده لا يكتفون بالموسيقى الداخلية للقصيدة، بل راحوا يدعون إلى التزام القافية، لأنّها تولد موسيقى للقصيدة، ولعلّ هذا يؤكد أهمية القافية وضرورتها في الشعر، ويجدر بنا أن نعود إلى أقوال نقاد العرب القدماء، الذين تفطنوا لهذه القضية، فجاءت تعريفاتهم الدقيقة توحي بذلك، من أهم تلك التعريفات، قول واضع علم العروض، الخليل بن أحمد الفراهيدي حيث قال: «إنها آخر حرف في البيت إلى أول ساكن يليه مع ما قبله»[2].

أما سبب تسميتها بالقافية فلأنها تقفوا الكلام، أي تجيء في آخره[3]، وهذا التعريف مع ما قبله يحددان موقع القافية من البيت الشعري، ويبينان حروفها، ومن ثمة فهي جزء من الوزن، وشريكته في الاختصاص بالشعر[4]. وهكذا يمكن القول: إن عناية النقاد بها تعود لأهميتها، وكونها سببا من أسببا خلود الشعر.

---

(1)-يوسف حسين بكار، بناء القصيدة في النقد العربي في ضوء النقد الحديث، ص168.

(2)-إميل بديع يعقوب، المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، ص347.

(3)-المرجع نفسه.

(4)-ابن رشيق، العمدة، ج1، المصدر السابق، ص151.

أما عناية شعراء الزهد بالقافية في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فتعود إلى حرصهم الشديد على الوزن والموسيقى، حيث تبين لنا عند استقصاء شعرهم، أنهم كانوا يلتزمون بالقافية الموحدة في القصيدة الواحدة، مهما طالت تلك القصيدة، والتزامهم بالقافية يصحبه التزام بوحدة الروي، إذ إنهم لم يلجأوا إلى التنويع لا في القوافي ولا في الروي.

والمتتبع لهذا الشعر يجدهم استعملوا القوافي المقيدة، والمطلقة، ومن هذه الأخيرة نذكر قول أبي إسحاق الإلبيري:

تغازلني المنية من قريب وتلحظني ملاحظة الرقيب[1]

فالقافية هنا جاءت مطلقة (متحركة الروي) والإطلاق يساعد على امتداد الصوت. والروي هنا هو (الباء) وهي حرف مجهور[2] ذو رنين واهتزاز، وكأنا بالشاعر يريد أن يسمعنا بالموت وحقيقته، فهو لا يريد أن يكتم خبره عنا، لأنه حقيقة بادية للعيان لا يمكن إخفاؤها أو الهروب منها.

وقد اعتنوا بالقوافي، وعملوا على تخير الأحسن منها عملا برأي النقاد القائل: بأن أحسن القوافي ما انساق إليه المعنى حتى لو سكت عنه فتداركه المخاطب بفهمه[3].

لذا اختاروا ووفقوا في الاختيار، انظر قول أبي إسحاق الإلبيري:

---

(1)-ديوان أبي إسحاق الإلبيري، المصدر السابق، ص34.

(2)-زبير دراقي، محاضرات في فقه اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص67.

(3)-أبي عبد الله جمال الدين محمد بن أحمد الأندلسي، المعيار في نقد الأشعار، المرجع السابق، ص188.

لو لا رجاء العفو كنت كناقـــع برح الغليل برشق لمع الآل

شاب القذال فآن لي أن أرعوي لو كنت متعظا بشيب قذال[1]

فلو تأملنا هذين البيتين لوجدنا أن لفظتي القافية (الآل-وقذال) يستدعيهما المعنى، ويستحضرهما الذهن مباشرة قبل نطق الشاعر بهما، وعليه يمكن القول: إن القصيدة ذات قافية حسنة، خفيفة ولطيفة، ومطلقة أي (متحرك رويها).

ومن القوافي المقيدة نذكر قول ابن حمديس:

بيتك فيه مصرعك وفي الضريح مضجعك

غرتك دنياك التي لها سراب يخدعـــك[2]

وهي قصيدة رائعة، اشتملت على جملة من النصائح والإرشادات، تدعو إلى الزهد في الدنيا، وتذكر بالموت والقبر، والحساب، والعقاب، وهي من بحر الرجز المجزوء، وهو بحر سهل ينساب في خفة وعذوبة، لكن الشاعر قيده بالقافية الساكنة الروي، وألزم نفسه بما لا يلزم، إذ تقيد بحرف الروي (الكاف) وذلك واجب في الوزن التقليدي، كما ألزم نفسه بالحرف الذي جاء قبل الروي وهو (العين) المضمومة، فجاءت قافيته مرنة، ذات جرس قوي، فالكاف من الحروف الشديدة التي يمنع الصوت من أن يجري فيه،

---

(1)-ديوان أبي إسحاق الإلبيري، ص39.

(2)-ديوان ابن حمديس، تح: إحسان عباس، نشر دار صادر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1960، ص348.

لذلك عندما يخرج الصوت يحدث انفجارا[1]، والشاعر حدّ ذلك الانفجار بتسكينه، كما جمع بين الجهر المتمثل في حرف (العين) والهمس في (الكاف)، وكأنابه يحاول أن ينقل معاناته مع الموضوع بهذا الشكل الذي نحس فيه بارتعاش النفس وفزعها مع كل قافية، ومع لفظ (الكاف) الساكن، الذي يعد بمثابة إشارة المرور الحمراء التي تنذر بالخطر، مما يستدعي الوقوف عندها للتذكير والتفكير والاعتبار.

ومن القوافي المقيدة، أيضا قول أبي إسحاق الإلبيري:

قد بلغت السنين ويحك فاعلم أنّ ما بعدها عليك تلـــوّم

فإذا ما انقضت سنوك وولّت فصل الحاكم القضاء وأبرم[2]

وبعد دراسة شعر هؤلاء الشعراء، تبين أنهم اعتنوا بالقوافي والروي، والحروف التي بنيت عليها قصائدهم هي: «الراء في 24 قصيدة، والباء في 11قصيدة، واللام في 8قصائد، والكاف في 7 قصائد، والنون والهاء، والميم في 6 قصائد، والدال في 5 قصائد، والتاء في 4 قصائد، أما الألف المقصورة والحاء والهمزة والقاف في قصيدتين، أما الطاء والسين والفاء والضاد ففي قصيدة واحدة».

1-من تتبعنا لهذا الجدول يتبين لنا أن هؤلاء الشعراء –شعراء الزهد في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري- استعملوا سبعة عشر حرفا من حروف الهجاء رويا لقوافيهم، إذ لم يهملوا سوى ثلاثة أحرف من الحروف

---

(1)-زبير دراقي، محاضرات في فقه اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص67.

(2)-ديوان الإلبيري، المصدر السابق، ص157.

الصالحة للاستعمال وهي: الجيم، الياء، العين، وأما بقية الحروف التي أهملوها فهي حروف نادرة الاستعمال[1]، مثل: الذال، الثاء، الغين، الخاء والشين والصاد والظاء والزاي والواو.

2-كما يتبين لنا من الجدول أن هناك حروفا هجائية كثيرة الشيوع في شعرهم وهي: الراء، الباء واللام والكاف.

وذلك يكشف عن ميل هؤلاء الشعراء إلى استعمال الروي السهل الخفيف، فالراء، والباء، واللام من الحروف المجهورة. أما الكاف فهو من الحروف المهموسة[2]، لذلك فهو يلائم جو الحزن والأسى الذي يصاحب النفس ويلازمها ساعة وقوفها أمام نفسها متدبرة متفكرة، ومما جاء على هذا الروي قول ابن حزم:

أقول لنفسي ما مبين كحالك وما الناس إلا هالك وابن هالك[3]

3-وما يلاحظ أيضا على هذه الحروف المنتخبة رويا، أنها حروف ذات وقع قوي على النفس والسمع، وذلك يتلاءم مع الحالة النفسية للشعراء، وغرضهم من هذا الشعر الذي يريدون به قرع النفس قبل الأسماع لتستفيق من سباتها وتبادر إلى محراب خالقها خاشعة طائعة.

والشعر يستمد قيمته من قدرته على تحريك المشاعر والأحاسيس بفضل موسيقاه العذبة الناجمة عن الوزن والقافية، وانسجام الحروف

---

(1)-إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، ص249.

(2)-تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958، ص178.

(3)-ابن حزم، طوق الحمامة، تح: فاروق سعد، دار مكتبة الحياة، بيروت، (دت)، ص298.

ومخارجها[1]، وهنا يبرز أهمية التصريع الذي يلعب دورا هاما في تأليف النغم الموسيقي، فما هو التصريع؟ وما مدى اهتمام شعراء الأندلس به؟

2-التصريع:هو جعل قافية العروض كقافية الضرب[2]، وهو من الأمور التي لفتت انتباه النقاد أثناء بحثهم في الوزن، وقد أقبل عليه الشعراء فصرعوا مطالع قصائدهم، وتعدوا ذلك إلى جعله وسيلة من وسائل الربط بين موضوعاتهم[3]، حتى يظن المتتبع للشعر القديم أن التصريع ضرورة شعرية لا يمكن مخالفتها، وعده النقاد القدماء دليلا على مقدرة الشاعر وسعة فصاحته[4].

وشعراء الزهد في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري لم يشذوا عن الشعراء العرب القدماء، فقد اقتفوا أثرهم وساروا على نهجهم، فجاءت مطالع قصائدهم مصرعة، ومن أمثلة ذلك قول أبي إسحاق الإلبيري:

ويل لأهل النار من النار ماذا يقاسون من النار[5]

والملاحظ هنا أن كلمة "النار" جاءت في العروض والضرب، وهي قافية القصيدة كلها والبالغ عدد أبياتها ثمانية وثمانون (88 بيتا).

والشاعر لم يكتف بتوحيد الروي، بل أعاد اللفظة نفسها في المصراعين الأول والثاني في مدخل القصيدة، ثم كرر لفظة "النار" في قافية كل بيت من

---

(1)-سيد قطب، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، دار الشروق، بيروت، (دت)، ص66.

(2)-أبي عبد الله جمال الدين محمد بن أحمد الأندلسي، المعيار في نقد الأشعار، ص53.

(3)-ابن رشيق، العمدة، ج1، ص174.

(4)-المرجع نفس، ص174.

(5)-ديوان أبي إسحاق الإلبيري، ص85.

أبياتها، ومقدرة الشاعر تظهر من خلال حسن سبكه، وحبكه للمعاني وجعلها منسجمة مع الألفاظ، مما يجعلك تحس مع كل لفظة أنها جديدة، فتستسيغها نفسك وتستعذبها.

والملاحظة نفسها نجدها في قصيدة ثانية للشاعر نفسه، وهي قصيدة طويلة اختار لها لفظة الجلالة "الله" قافية وتصريعا، ومطلعها:

يا أيها المغتر بالله فرّ من الله إلى الله[1]

وهكذا جاء مطلع القصيدة مصرعا، وقد تكرر لفظ الجلال (الله) في البيت الأول ثلاث مرات لتأكيد الحالة النفسية التي كان عليها الشاعر، وهي حالة خشوع وخضوع لرب العزة، وعلى هذا اللفظ المقدس "الله" بنيت القصيدة كلها. وهنا نرى الشاعر قد ألزم نفسه بما لا يلزم، ومع ذلك لا نحس بتكلف أو تصنع أثناء قراءة القصيدة، لأن هذا التكرار منحها جرسا موسيقيا عذبا، وأضفى عليها جوا خاصا وهالة من الخشوع، فخرجت إلى طابع التسبيح والتهليل، وهذه خاصية فريدة لا مثيل لها، حيث ألقت هذه القافية على النفس ظلالا من الخشوع والخضوع، يحس معها القارئ أنه في رحاب ربه، فيسعى إلى محرابه ويمتثل لنصائح الشاعر وتوجيهاته إذ قال:

واتل من الوحي ولو آية تكسى بها نورًا من الله[2]

فالتقرب إلى الله يكون بالعبادات والطاعات، والبعد عن الذنوب والمعاصي.

---

(1)-المصدر نفسه، ص63.

(2)-المصدر السابق، ص63.

وكما تملأ لفظة "الله" قلب الإنسان بالإيمان والطمأنينة، فيقبل على الطاعات والعبادات، فإن لفظة "النار" تثير فيه الهلع والفزع، وفي تكرارها تهويل وتخويف، ودعوة إلى تجنب الآثام والشرور.

والتصريع قاعدة عامة لدى كل هؤلاء الشعراء[1] إذ لا تكاد تخلو منه قصيدة أو مقطوعة شعرية، ومنه قول أبي إسحاق الإلبيري:

ما أميل النفس إلى الباطل وأهون الدّنيا على العاقل[2]

وقول الشاعر حبيب بن أحمد الشطجيري:

الحمد لله على ما قضى فكلّ ما يقضي عليه الرّضا[3]

وكذلك قول الشاعر البطليوسي:

إلهي إنّي شاكر لك حامد وإنّي لساع في رضاك وجاهد[4]

وعناية الشعراء بالتصريع عناية فائقة لأنه مطلب القدماء، والذين ينسجون على منوالهم.

ومن الأمور الشكلية في القصيدة حرصهم وعنايتهم بالمطلع لأنه من الأمور التي حظيت بعناية القدماء أيضا.

---

(1)-أعني: شعراء الزهد في الأندلس خلال القرن الخامس الهجري.

(2)-الإلبيري، المصدر السابق، ص57.

(3)-الحميدي، جذوة المقتبس، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1983، ص310.

(4)-شهاب الدين أحمد بن المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، تح: عبد السلام الهراس، سعيد أحمد أعراب، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية والإمارات العربية، 1980، ج3، ص116.

فإلى أي حد كانت عناية هؤلاء الشعراء به؟ وهل طبقوا قواعد القدماء فيه أم لا؟

3-المطلع: قالوا: «حسن الافتتاح داعية الانشراح»[1]، لذا حرص النقاد والأدباء القدماء على مطالع قصائدهم، «لأنهم كانوا يعدون الشعر قفلا»[2]، «أوله مفتاحه»[3]، وعليه فإن مطلع القصيدة هو بابها ومفتاحها، وإذا حسن المدخل حسن الشعر كله. وكانت عنايتهم بالتصريع فائقة لأن ذلك يأتي في أول الشعر إيذانا بما سيليه، وتنبيها عليه، وقد دعا ابن رشيق إلى العناية بالابتداء لأنه أول ما يقع على الأذن، وكلما كان المطلع سهلا، جزلا كان أفضل[4].

وللقدماء مقاييس وموازين في اختيار المطلع لخصها الدكتور يوسف حسين بكار في عنصرين أساسيين هما:

1-كونه أول ما يقع في السمع من القصيدة، لذلك استوجب التحسين، لأن الجمال ينشد دوما في الوجه والغرة، أما في الشعر فالمطلع ينشد به إيقاظ نفس السامع وتنبيهه وتشويقه ليلتفت ويستمع[5].

---

(1)-ابن رشيق، العمدة، ج1، ص217.

(2)-حسين بكار، بناء القصيدة في النقد القديم في ضوء النقد الحديث، المرجع السابق، ص203.

(3)-ابن رشيق، العمدة، ج1، ص218.

(4)-المصدر نفسه، الصفحة نفسها. حسين بكار، بناء القصيدة في النقد القديم في ضوء النقد الحديث، المرجع السابق، ص203.

(5)-انظر: ابن رشيق، العمدة، ج1، ص217-218. حسين بكار، بناء القصيدة في النقد القديم في ضوء النقد الحديث، المرجع السابق، ص203.

2-مراعاة القاعدة البلاغية «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» أي ضرورة تماشي المطلع مع موضوع القصيدة[1].

وعليه فقد توفر هذا الشعر[2] على الحكمة، والتي لا تكاد تخلو منها قصيدة، وذلك راجع إلى طبيعة هذا الشعر الذي كان يهدف إلى غاية تعليمية -غالبا-.

إلا أن هذه الحكمة لا نجدها دائما في المطلع، بل نجدها مبثوثة في قصائدهم، ومن أمثلة شعر الحكمة قول الطرطوشي مرغبا في الطاعة والأعمال الصالحة:

إنّ لله عبـــادا فطـــنا طلقوا الدنيا وخافوا الفتنا
ذكروا فيها فلما علموا أنها ليست لحيّ وطنـــــا
جعلوها لجة واتخـــذوا صالح الأعمال فيها سفنا[3]

ومن أحسن المقدمات قول أبي إسحاق الإلبيري في قصيدته الرائعة المسماة بقصيدة التوبة:

تفتّ فؤادك الأيام فتّا وتنحت جسمك الساعات نحتا[4]

وقد وفق الشاعر في توظيف الفعل المضارع "تفت" الذي يفيد التجدد والاستمرار، وذلك استدعى البيت الثاني:

---

(1)-انظر: المرجع نفسه.

(2)-المقصود شعر الزهد في الأندلس في القرن الخامس الهجري، موضوع الدراسة.

(3)-فلاسفة الإسلام في الغرب العربي، جمعية نبراس الفكر، دار كريماديس للطباعة. تكون المغرب، ط1، 1961م، ص218.

(4)-ديوان أبي إسحاق الألبيري، ص25.

وتدعوك المنون دعاء صدق   ألا يا صاح أنت أريد أنت[1]

ومما جاء مطلعا سهل العبارات واضح المعنى، قول أبي إسحاق الإلبيري أيضا:

كما امرئ فيما يدين يدان   سبحان من لم يخلُ منه مكان[2].

كما جاء على سبيل الحكمة أيضا، قول أبي القاسم بن فرج المعروف بالسميسر:

جملة الدنيا ذهاب   مثل ما قالوا سرابُ
والذي منها مشيد   فخراب ويباب[3].

وكذلك قول أبي الوليد الباجي:

تبلـــغ إلى الدنيـــا بـــأسر زاد   فـــإنك عنهـــا راحـــل لمعاد
وغض عن الدنيا وزخرف أهلها   جفونك وأكحلها بطول سهاد[4]

وإذا كانت المقدمة ضرورة من ضرورات الجودة في الشعر، وحسنة من حسناته، فإنهم حرصوا على خواتيم قصائدهم ليكون لها أثر في نفوس السامعين.

(1)-المصدر نفسه.
(2)-المصدر نفسه، ص111.
(3)-الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لابن بسام، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب –ليبيا- تونس، 1981م، ق1، مج2، ص889.
(4)-الذخيرة، ق2، مج1، ص103.

وما تجدر الإشارة إليه، هو أنهم كانوا ينهون قصائدهم بالدعاء، والحمد أحيانا، ومن أمثلة ذلك قول ابن حمديس في قصيدة له نظمها لما بلغ الخامسة والخمسين من عمره، والتي مطلعها:

كملت لي الخمسون والخمس ووقعت في مرض له نكس[1]

وبعد حديثه عما يجد في نفسه وجسمه من ضعف، وما آلت إليه حاله، يلتفت إلى الوعظ والنصح، والتذكير بالموت، الذي هو نهاية كل حي، ثم ختم قصيدته بهذا التضرع والدعاء، راجيا الرفق والرحمة من صاحب العزة:

يا ربّ إن النار عاتية وبكل سامعة لها حس

لا تجعلن جسدي لها حطبا فيه تحرق مني النفس

وارفق بعبد لحظه جزع يوم الحساب ونقطه همس[2]

وقد اختار الشاعر لهذه القصيدة بحر الكامل وزنا، وهو بحر سداسي التفاعيل، يتكون من تفعيلة واحدة سباعية (متفاعلن) متكررة في كل شطر ثلاث مرات، وهو بحر تتوالى حركاته، وبتلاحقه يساعد الشاعر على الانطلاق والحرية في التعبير، وإلى جانب هذا البحر اختار قافية موفقة برويها "السين" الذي يتناسب مع الحالة النفسية الحزينة التي كان عليها الشاعر، وهي حالة الشعور بالضعف، والانكسار، وخاصة عندما شعر بدنو الأجل، فليس له والحالة هذه إلا أن يهمس بهذه الكلمات الرقيقة العذبة في آذاننا ليذكرنا ويذكر نفسه بالنهاية المرة القاسية، وبالشيخوخة والذبول والموت،

---

(1)-ديوان ابن حمديس.

(2)-المصدر نفسه، ص

علنا نتعظ قبل فوات الأوان، فنغتنم وقت القوة والشباب، ونصرفه في الطاعات والأعمال الصالحة.

وخلاصة القول، إن هؤلاء الشعراء -كغيرهم من الشعراء العرب القدامى- حافظوا على الأوزان الخليلية، وسعوا جاهدين إلى توفير النغم الموسيقي بأساليب متعددة، واعتنوا بالقوافي الملائمة لموضوعاتهم وغرضهم، ورغم ذلك فإن الأوزان الشعرية تظل مرتبطة بالحالة النفسية للشاعر، فما هي إلا قوالب جاهزة، ليس لها خصائص في حد ذاتها، لكنها تستمد خاصيتها إذا وظفت في الشعر.

لحن الهوية

شعر الأستاذ عبد الكريم أروينة

ثانوية أسماتي محمد بن العابد -أولاد جلال-

سيدي خالد يوم 1997/6/9

يا وَرْدَةً طَرِبَ الرَّبِيعُ بِعِطْرِهَـا ** وَتَمَاوَجَتْ مِنْ سِحْرِهَا الأَشْجَارُ!
وَتَشَقَّتْ مِنْهَا العَنَادِلُ فِي الضُّحَى ** وَاسْتَلْهَمَتْ مِنْ وَحْيِهَا الأَوْتَـارُ
مَهْلاً عَلَى هَـذَا الفُـؤَادِ فَـإِنَّهُ ** تَعِـبٌ تُطَارِدُ حُلْمَـهُ أَسْقَـارُ
لا تَسْأَلِـينِي مَنْ أَكُونُ ؟ فَمَـا أَنَا ** إِلاَّ القَوَافِـي شَكَّلَتْهَـا النَّـارُ!!
إِنِّي القَصَـائِدُ مَـا تَنَـامُ جُفُونُهَا ** فِـي مُقْلَتَيْكِ، وَلاَ يَقِـي إِبْحَـارُ
إِنِّي السُّؤَالُ مُبَعْثَـرًا وَمُمَـزَّقًـا ** يَجْثُو عَلَـى الشِّرْيَانِ ثُمَّ يَحَارُ!
هَلْ أَنْتِ فَصْلٌ لِلجُنُونِ يُبِيدُنِـي ؟ ** أَمْ أَنْتِ مَبْدَأُ رِحْلَتِـي، وَقَرَارُ؟
أَمْ أَنْتِ عَيْنٌ لِلزَّمَانِ بِمُهْجَتِـي ** وَقَـوَافِـلُ الآلامِ وَالأَسْـرَارُ؟؟
النَّخْلُ فِي عَيْنَيْكِ لَـوْنُ هَـوِيَّتِي ** وَالبَحْرُ تُشْقِي مَوْجَهُ الأَمْطَارُ!!
اسْمِي عَلَـى شَفَتَيْكِ يَنْبُتُ نَغْمَةً ** قَدْ رَامَهَا زِرْيَـابُ وَالقِيثَـارُ!
يَا أَيُّهَـا الأَمَلُ الذِي لَـمْ يَحْـوِهِ ** لَوْنٌ، وَلاَ تَحْوِيهِ ذِي الأَشْعَـارُ
امْلأْ نُفُوسَ العَالَمِينَ طَهَـارَةً ** واصْدَحْ لَنَا تَخْصُوْضِرِ الأَعْمَارُ!
رَجْعُ صَدَى مِنْ أُغْنِيَاتِ حَمَائِمِي ** وَاغْرِسْ زُهُورًا تَخْتَفِ الأَحْجَـارُ
يَا مَنْ يُشَتِّتُهَا البِعَـادُ قَوَافِلِي ** بِالصَّمْتِ تَزْحَفُ، وَالحَرِيقُ مَسَارُ!
أَلَمِي هُنَا، وَالمُفْرَدَاتُ رَوَاحِـلُ ** وَظَـلاَمُ نَفْسِـي لاَ أَرَاهُ يُنَارُ
وَحْدِي أُرَتِّلُ نَكْسَتِي وَمَوَاجِعِي ** فَتُثِيرِنِي مِـنْ حُـزْنِهَا أَقْمَـارُ
يَا أُخْتَ رُوحِي ضَمِّدِينِي، طَهِّرِي ** جُرْحِي وَضُمِّـي فِـيَّ مَـا يَنْهَارُ وَتَعَطَّرِي بِالدَّمْعِ مِثْلَ صَحَائِفِي ** فَلَقَدْ يَجِيءُ مِنَ الدُّمُوعِ نَهَارُ!!