مجلة ثقافية فصلية محكّمة/ العدد التاسع / شتاء / ٢٠١٥

الصبر وحتمية الوصول	عمر شبلي
من الفقه إلى تطبيق الشريعة	د. عبده شحيتلي
مقاومة الحرب الناعمة	د. لينا علي زيتون
الإصلاح السياسي بين الدين والعلمنة	د. سعيد أحمد عبد الرحمن
هل يحقق الفقه المذهبي الإسلامي وحدة الدولة والقانون	حسن غريب
في وحدة الوجود "الحكمة الفرعونية الضائعة"	د. جاكلين الغصين
"رحلة البندقية إلى الصين في العصور الوسطى"	د. طارق شمس
الحرب الناعمة مقوماتها وعناصرها	د. علي الحاج حسن
عناصر القصة في "صورة شاكيرا"	د. رقية رستم بور ـ فاطمة مرادي
الزمن المقاوم في رواية "زمن الخيول البيضاء"	د. إيلي أنطون
عبد الكريم الكرمي "أبو سلمى" زيتونة فلسطين	رشاد أبو شاور
الرموز الصوفية في شعر ربيعة أبي فاضل	نورا مرعي
التحوّلات والبناء التناقضي في رواية "شرق المتوسط"	د. درية فرحات
ظاهرة الصراع وتفكك الذات	ميراي أحمد أبو حمدان
من سينيستيزيا التجليات إلى بركنة الألوان	د. أديب سيف
حنين	علاء بدر الدين الهزيم

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

المنافذ الثقافية

مجلة ثقافية فصلية محكّمة تُعنى بأحوال الثقافة والفكر والأدب

العدد التاسع - شتاء ٢٠١٥

رئيسا التحرير

عمر محمد شبلي — د. علي مهدي زيتون

الهيئة الثقافية والإدارية

د. هالة أبو حمدان	د. راغدة المصري	أ. هبة الحشيمي
د. سعيد عبد الرحمن	د. ندى الرمح	أ. سهام أنطون
د. لميس حيدر	د. لارا خالد مخول	أ. ليندا نصار
د. جنان بلوط	د. لينا علي زيتون	أ. غسان التويني
د. عائشة شكر	أ. فاطمة البزال	أ. رلى العريان
د. إيلي أنطون	أ. زينب فايز راضي	أ. غدير سعيد حدادين
د. دريّة فرحات	أ. علي أيوب	
د. ليلى الكيال	أ. عماد هاشم	

اللجنة المحكِّمة

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

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

يحاذرني حتفي كأنيَ حتفُهُ وتنكزني الأفعى فيقتلها سمّي
المتنبي

* * *

الجوهر السامي يبقى بلا رجسِ
كم مومسٍ تمضي عذراء للرمسِ

* * *

كلّما زيَّفوا بطلاً قلت قلبي على وطني

الفيتوري

* * *

عاملتُ الناس بالقسوة واللين فوجدت اللين أقسى

عمر بن الخطاب

موقع المجلة الإلكتروني – www.al-manafeth.com
مركز المجلة: ريفييرا سنتر – كورنيش المزرعة – دار العودة – الطابق الخامس

الاشتراكات السنوية:

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

باقي الدول العربية:

للأفراد ١٠٠ دولار – للمؤسسات ٢٠٠ دولار

تدفع التحويلات: بنك بيروت والبلاد العربية/ بيروت/ فرع كورنيش المزرعة

باللليرة اللبنانية .iban number (account number) LB06 0028 0000 0000 0063 7525 3201

202$

للمراسلات: chebli_omar@hotmail.com

a.m.zaitoun@hotmail.com

المحتويات

الصبر وحتمية الوصول
عمر شبلي ٥

من الفقه إلى تطبيق الشريعة، اشكالية الهوية وعبء التاريخ
د. عبده شحيتلي الجامعة اللبنانية - كلية الآداب والعلوم الانسانية ٨

في وحدة الوجود «الحكمة الفرعونية الضائعة»
إعداد د. جاكلين الغصين ٢٣

الإصلاح السياسي بين الدين والعلمنة موسى الصدر وأنطون سعادة نموذجاً
د. سعيد أحمد عبد الرحمن/ استاذ جامعي ٣٨

«رحلة البندقية إلى الصين في العصور الوسطى»
د. طارق شمس ٦٣

الحرب الناعمة مقوماتها وعناصرها وأوجه الحاجة إليها
د. علي الحاج حسن (أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية) ٧٩

هل يحقق الفقه المذهبي الإسلامي وحدة الدولة والقانون؟
بقلم المفكر القومي: حسن غريب .....

عناصر القصة في «صورة شاكيرا» لمحمود شقير
الدكتورة رقية رستم پور ملكي - فاطمه مرادي ١١١

الزمن المقاوم في رواية زمن الخيول البيضاء
د. إيلي أنطون ١٢٠

الرّموز الصّوفية في شعر ربيعة أبي فاضل
إعداد: الباحثة نورا مرعي ١٣٤

عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى): زيتونة فلسطين
رشاد أبو شاور ١٤٦

مقاومة الحرب الناعمة في رواية «الحفيدة الأميركيّة» لأنعام كجه جي
الدكتورة لينا علي زيتون ١٥٢

حنين
الشاعرة: علا بدر الدين الهزيم ١٥٨

التّحوّلات والبناء التناقضي في شخصيات رواية شرق المتوسط
د. درّيّة كمال فرحات ١٦١
«إني أموت ولا أموت»: سميح القاسم
د. جنان بلوط ١٦٨
من سينيستيزيا التجلّيات إلى بَرْكَنَة الألوان الثمانية
(د. أديب سيف) ١٧١
ظاهرة الصراع وتفكك الذات عند المسن في قصيدة آلام الشيخوخة لنازك الملائكة
ميراي أحمد أبو حمدان ١٨٠
رمزية اللون في أشعار محمد صابر عبيد
الدكتورة رقية رستم ورملكي مريم غلامي ١٩٦
كلام هادئ عن باب التبانة... حتى لا تتكرر تجارب الموت المجاني من جديد
نبيل الزعبي ٢٠٩
العنقاء
عمر شبلي ٢١٤
قراءات في أبجدية الرّمل
جعفر إبراهيم ٢١٦
رسالة الأردن غناء أخير للمسافات
للشاعرة غدير سعيد حدادين ٢٢٠
في العاشرة
نعيمة السماك ٢٢٢
تصبحين على قصيدة
فاطمة البزّال ٢٢٣
يجوز
الشاعرة باسكال صوما ٢٢٥
شجرة معتكفة في أرض الحب والشعر من مقدّمة «إيقاعات متمرّدة»
دراسة بقلم الشّاعر عمر شبلي/ ١٤/ ٤/ ٢٠١٤ ..... ٢٢٧
أعلام الحركة الشعرية في الجنوب (الحلقة ٣)
مروان محمد درويش ٢٣٢
إلى رئيسي تحرير مجلّة «المنافذ الثقافيّة»
أحمد السيّد علي الموسوي ٢٣٣

الصبر وحتمية الوصول

«المنافذ الثقافية» تدخل عامها الثالث بحُبٍّ وصبر

عمر شبلي

كان لابد من الحُب والصبر معاً. هذا كان شعارنا يوم أصدرنا العدد الأول من مجلة «المنافذ الثقافية»، يومها تعجب كثرٌ من الذين نحبهم من مغامرتنا هذه، وأومأوا إلى أنها لن تستطيع الاستمرار لعزوف الناس عن مجلةٍ رأس مالها الإصرار على الاستمرار وجيوبُ مجموعةٍ من المثقفين والمثقفات لتأمين نفقات إصدارها، وأضافوا، ولو حُبّاً، أن عصر الأنترنيت سيطرد الكتاب المطبوع من المكتبات، وقد يكون هذا صحيحاً، ورغم هذا قلنا لهم: إننا ما زلنا نحب قول المتنبي: «**وخير جليس في الزمان كتاب**». أنا من الجيل الذي يتلذذ، وهو يجالس الكتاب ويحاوره، وكأنني مع أعز الأحبة. هذا رغم إعجابي العالي بما قدمه الكومبيوتر من معرفة، وسرعة، ووفرة فيما نرمي إليه. وأصررت على التعامل مع «خاتم لُبَّيْك» الكومبيوتري بعد أن عدت على سفينة «أوليس» نفسها إلى «إيتاكا»[1]، وقد حسبت يومها الكومبيوتر شيطاناً حلَّ في بيتنا، وكدتُ أخاف منه يومها.

قلنا: لا بدّ من العناد، ولا بد من الاستمرار في نهب ما استطعنا من رعد الله وبرقه والتعلم من أساليب الطبيعة التي لا تيأس من إعادة الخلق بعد كل موتٍ ويباب. ورغم أن الكلمة كانت في البدء، إلا أنها لا تنتهي، والحب لم يُخلَقْ لكي يتلاشى، كما يقول حافظ الشيرازي، «لسان الغيب وترجمان الأسرار». لقد أيقنّا مجتمعين في «المنافذ الثقافية» أنها ستستمر. وأحببناها مولوداً ينام في أحضاننا. وها هي في

(١) «أوليس»: هو بطل الأوذيسة التي تروي أهوال عودته إلى «إيتاكا»، وقد دام غيابه عشرين عاماً.

عامها الثالث بدأت تنام في أحضانٍ كثيرة. وصفقنا لها وهي تمخر البحر لتصل إلى مصر والمغرب العربي وكل بلد ينطق الضاد، وفرحنا أكثر وهي تعود إلينا حاملة رعداً وبرقاً من هناك. لقد عرفنا برحلتها كمتاباً وشعراء من بلاد الضاد الواسعة.

كنا فئة، سَمِّها إن شئتَ «المنافذ الثقافية»، عشقنا الثقافة مروراً بمراحل معرفتها موقنين أن الطريق إلى الثقافة الفاعلة يمرُّ عبر القلب. وكانت لقاءاتنا كجلسات الدراويش التي يعرف كل واحد منهم ما هو موجود في أرواح الآخرين، حتى لكأن الفرد هو الجمع. كان لا بد من هذا لنستمرّ في زمن صعب، بدأت فيه الأرواح معركة صاخبة مع العقل. لابد من الروح فيما نكتب، لأن بروق اليقين لا تلمع إلا للعاشقين الكبار. وأنت إذا أردت الوصول إلى ديار ليلى فعليك أن تكون المجنون.

على الكاتب أن يجعل داخلَه خارجه، لأن المعرفة فعلٌ إنساني يقدح في الذات أولاً قبل أن ينتشر في جغرافية الكون الكبرى. وهذا يشترط الصدق، والصدق لا يلبس نقاباً كالكذب، لأنه غير مضطر. والوحيُ في حقيقته انكشاف معرفي، وفيه ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾[1]. وأهمية الثقافة في إنسانيتها، وهكذا تغدو وحدها المنقذة، ويجب أن تنتصر، ولو مهزومةً، وانتصارها نراه في اقترابنا أكثر من قضايا الإنسان الكبرى، الحب، والحرية، والحلم. وهذا الفعل الثقافي البنّاء دخل فيه القديسون والراؤون الكبار في شتى أنواع المعارف الإنسانية، والذين بهم عرفنا الغيبة بالمشاهدة. وبفعلهم الثقافي ما زلنا نسقط الجدر بيننا وبين حقائق الكون. إن الأرواح القاحلة وحدها هي التي لا تتقن الثقافة ولو ملك أصحابها عقولاً. إن النداءات القصية التي ترسلها الأرواح هي التي تمنع العقل من دخول المناطق المظلمة والبقاء فيها.

«إنما أنت أيامٌ مجموعة كلما مضى يومٌ مضى بعضُك»[2]. هذا هو الإنسان، إنه مجموعة أيام، وإذا كان من سبيل للخلود فهو للثقافة الملتزمة بقضايا «الجِرم الصغير»، وللعمل المبدع الذي يقربنا من «نبتة الحياة»، تلك التي سرقتها الأفعى من جدنا «جلجامش»، والذي غامر كثيراً ليدخل في محفل الآلهة التي جعلت الخلود لنفسها والموت لبني البشر. فهل كان «سور

(١) سورة النجم، الآية: ١١.
(٢) الحسن البصري.

أوروك» العظيم دليلاً على خلودك يا جدنا الفاني.

تحية لـ «المنافذ الثقافية»، والعاملين فيها، وقرّائها، ومعاً سنسعى للأحسن، ولن ندع الزمن يحتفل بوفاة هذا المولود الغالي، وسنشرع صدورنا ومنافذنا للجميع، ولكل فكرٍ حتى ولو كان مخالفاً، فالحقيقة لا يملكها طرف واحد، آملين بهذا العمل أن نضيء مصباحاً في مشكاة أعمارنا التي أطفأها التعصب والجهل والردة. سنحاول فتح تلك الشبابيك المغلقة ليدخل الحب والإخاء منها إلى القلوب. فما أصعبَ ألاّ يحمل واحدنا في داخله إشعاعاً في عمره الترابي الفاني.

من الفقه إلى تطبيق الشريعة، اشكالية الهوية وعبء التاريخ

د. عبده شحيتلي
الجامعة اللبنانية – كلية الآداب والعلوم الانسانية

- الفقه والشريعة واشكالية النص:

انقسم الفكر العربي الإسلامي في بداية تشكله وتبلور قضاياه مع بداية عصر التدوين إلى تيارين: أحدهما يتمسك بالموروث الإسلامي ويعتمد التفسير بالأثر أي ما نقل عن النبي والصحابة، والآخر يتمسك بالرأي أو الاجتهاد في فهم الخطاب القرآني في ضوء أحكام العقل مع التقيد بقواعد اللغة وأساليب التعبير العربية، والاسترشاد بظروف وأسباب التنزيل. ومثلما كان الأمر في النحو حيث يعتمد فريق على السماع (الكوفة وبغداد)، وفريق آخر يعتمد الرأي والقياس (البصرة)، كان كذلك في الفقه.

يحتل الفقه المرتبة الأولى في الإنتاج الفكري العربي – الإسلامي، إن من حيث الكم أو من حيث الأصالة والكيف، بحيث يمكن «القول بلا تردد إن الفقه الإسلامي إنتاج عربي إسلامي محض»[1]. حيث إنه لم يكن للثقافات السابقة على الإسلامي أي أثر على التفكير الفقهي الإسلامي. والشافعي هو من وضع قواعد هذا العلم في «الرسالة» ليصبح علم أصول الفقه بالنسبة للفقه كالمنطق بالنسبة للفلسفة.

يرى الشافعي،الذي عاصر في شبابه، سيبويه والفراهيدي، أن النص القرآني منه ما يحتاج إلى إبانة وتوضيح ومنه ما لايحتاج لذلك، ومنه ما سكت عنه القرآن ولكن النبي أبانه. ومن أنواع النص القرآني أيضا ما يحتاج إلى الاجتهاد في طلبه، ووسيلة هذا الاجتهاد هي المعرفة باللغة العربية وأساليبها في التعبير، وبناء الرأي على القياس أي قياس ما لم يرد فيه نص ولا خبر على «مثال سابق» يضبطه نص أو خبر أو إجماع. وبذلك يكون العلم بأمور

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٨، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٢، ص ٩٦.

الفقه عنده مستنداً إلى الخبر في الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس[١].

مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، ومهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل، والشافعي كان بالفعل المشرع الأكبر للعقل العربي. والعقل الفقهي وفقا لمنهج الشافعي يقتصر على البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم وذلك بالاعتماد أساسا على النصوص[٢].

من المعروف أن الشافعي بعد أن هاجر إلى المدينة المنورة طلبا للعلم عند مالك بن أنس صاحب الموطأ، ارتحل إلى بغداد (سنة ١٨٤ هـ) حيث درس المذهب الحنفي، ولذلك اجتمع فيه فقه الحجاز (المذهب المالكي)، وفقه العراق (المذهب الحنفي) قبل أن يؤلف الرسالة (عام ١٩٥هـ) التي وضع فيها اسس علم أصول الفقه. مع ابي حنيفة وأهل الرأي عامة، كان الرأي في الفقه حرا طليقا، وكان المشرع هو العقل. «كان أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة، أما مع الشافعي فلقد كان العقل هو المشرع له»[٣]. اعتمد التشريع للمجتمع على النص، وانساق الفقهاء في تشريعاتهم في الفروض النظرية التي كانت بعيدة في احيان كثيرة عن الواقع الاجتماعي الأمر الذي طرح ضرورة التأويل، حيث اعتمد الفقهاء على الامكانيات التي تتيحها اللغة من أجل الاجتهاد في التشريع للواقع الاجتماعي المنفتح دائما على التطور.

اعطاء الأولوية للفظ على المعنى أدى إلى الاهتمام بطرق دلالة الألفاظ على المعاني من أجل التشريع للفرد والمجتمع. دلالة الألفاظ على المعاني هي ما يعرف بالمواضعة اللغوية. بحث علماء الفقه عن هذه المواضعة على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز وأهملوا ما يعرف بمقاصد الشريعة، أي أن بناء التأويل عندهم لم يعتمد مسلكا عقليا يقوم على قواعد تتوخى المصلحة العامة وتتطور بتطور العصور. وقد أدى رهن الفقهاء للتشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى إلى تقوقع التشريع، فكانت النتيجة اغلاق باب الاجتهاد، لأن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق الدلالة على المعنى كان لا بد أن ينتهي إلى استنفاد جميع الامكانيات التي تتحها اللغة، وهي امكانيات محدودة، بينما تأسيس التشريع على مقاصد الشريعة، المبنية على المصلحة العامة والمثل العليا،

(١) الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٨، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ٢٠٠٢، ص ١٠٤.
(٢) م.ن، ص ١٠٥.
(٣) الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٨، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ص ١٠٦.

وليس على المواضعة اللغوية، يجعل غلق باب الاجتهاد غير ممكن لأن ذلك يعني تحجيم مقاصد الشريعة وتجميدها.

لا يمكن تجميد تطور الحياة ضمن قوالب اللغة، لأن ما يستجد من تطورات عبر العصور والأجيال لا يمكن لوجوه دلالة الألفاظ على المعنى أن تغطيه. وهكذا فان التأويل اللغوي القائم على اتخاذ الفروع اصولا والقياس عليها هو النتجة الأكيدة للاعتماد كليا على النص المحكوم بحدود العلاقة بين اللفظ والمعنى.

وقد اختلفت نظرة المفكرين العرب إلى الشريعة والفقه، وطرحت على مدى واسع الاشكاليات المتعلقة بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. يرى الشيخ محمد الغزالي أن الفقه يتعلق بالمعاملات،وليس بالعقائد والعبادات حيث لا مجال للمناقشة لأنها أخبار الهية يؤمن بها الانسان أو لا يؤمن. والمعاملات أساسها الأصلاح والمصلحة، لأن «الإسلامي قصد من القوانين التي وضعها أن يصون دماء الناس وأموالهم وأعراضهم، وهذا ما نفهمه بمقاصد الشريعة»[١].

ويميز الدكتور طارق البشري بين الشريعة الإسلامية باعتبارها أحكاما منزلة، والفقه الإسلامي باعتباره اجتهادات البشر في ادراك أحكام الشريعة. فالفقه، بنظره، هو «اجتهادات العلماء في ادراك معاني النصوص، وهذه الاجتهادات ذات وضع بشري تحتمل الخطأ وتحتمل التغير والتنوع مع اختلاف البيئات والأحوال»[٢]. للشريعة قدرة هائلة على التجدد في فروعها ولكن مع المحافظة على أصولها، والفقه ارتبط، على أيدي الفقهاء بالمشاكل العملية، ارتبط بالمقاصد والغايات المتعلقة بجلب المنافع ودفع المضار، و«المجال الذي يعمل فيه الفقه، هو مجال الاجتهاد في ادراك معنى الأحكام المطبقة على الواقع المعيش»[٣].

ويؤكد الدكتور رضوان السيد على أن المدارس الفقهية «اعتبرت نفسها طرائق اجتهادية في مقاربة النصوص»[٤]، وليس هذا الطريق أو تلك أولى بالتطبيق من المدارس الأخرى. ويشير إلى قول الامام الشافعي: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي

(١) الشيخ محمد الغزالي. تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا، مجلة منبر الحوار، العدد ١٢، السنة الرابعة، ربيع ١٩٨٩، ص ١٣.

(٢) البشري، د. طارق. شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير، مجلة منبر الحوار، العد ١٢، السنة الرابعة ربيع ١٩٨٩، ص ٢١.

(٣) م. ن، ص ٢٦.

(٤) السيد. د رضوان. مجلة منبر الحوار، العدد ١٢، السنة الرابعة، ربيع ١٩٨٩، ص ٦٧.

غيري خطأ يحتمل الصواب. ويذهب الدكتور حسن حنفي إلى ابعد من ذلك، فيعتبر أن الشريعة التي يظن أنها مقدسة هي في الحقيقة شريعة تاريخية في الكثير من جوانبها القانونية. وهكذا فان قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الحرب والسلم، وبعض الحدود التي لا تتوافق مع المفاهيم الحديثة لحقوق الانسان كلها مشروطة تاريخيا ولا ينبغي اعتبارها مقدسة، واخراجها من اطاري الزمان والمكان[١].

الفقه التقليدي يمكن أن تنفتح مجالاته وتتسع من خلال التاكيد على مقاصد الشريعة. والتأويل المستند إلى هذا المبدأ يتجه لجعل التشريع متوافقاً مع الواقع الاجتماعي المنفتح باستمرار على التطور. واذا كان ادراك مقاصد الشريعة يتطلب اعمال العقل في النصوص، فان «التصرف في النص تأويل»[٢]. والتأويل الذي يستهدف الأصلاح والمصلحة لا بد له من تجاوز الحدود اللغوية القائمة على اللفظ والمعنى وأساليب التعبير البياني.

كان الشافعي أول من حدد الأصول الأربعة في الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. «وضبط العلاقة بين هذه الصول بصورة جعلت منها البنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي»[٣]، فالقرآن هو أصل الأصول والسنة مكملة له وهي تؤسس الإجماع، والإجماع يؤسس القياس. وقد دفعت مستجدات الحياة الفقهاء إلى اعتماد اصول أخرى اضافية كالاستحسان (أي ترجيح قياس خفي على قياس جلي)، والمصالح المرسلة (أي بناء الحكم في واقعة لا نص فيها، لم يرد في الشرع ما يشير إلى اخذها أو تركها)، والعرف والعادة المعمول بها عند الناس والتي لا تخالف دليلاً شرعيا ً، وغيرها... ولكن العقل الفقهي ظل قائماً على فاعلية ذهنية لا تستطيع استخراج المعرفة الا من أصل معطى أي نص، أو أصل مستفاد من أصل معطى أي ما يثبت بالإجماع أو القياس[٤]. وإذا كان النص هو السلطة المرجعية الأساسية في الفقه، فإن الميتافيزيقا التي يستنبطها العقل المؤول للنص هي ما يشكل المرجعية في علم الكلام، ذلك أن العقل في علم الكلام ليس مشرعاً لأنه لا يبتدئ الحجج مستنداً إلى

(١) حنفي، د. حسن. عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، العدد ٣، المجلد ٤٠، يناير مارس ٢٠١٢، ص١٧.

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، م.س، ص ٨٥.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي، ط٧، مركز دراسات الوحدة العربية ن بيروت ٢٠٠٤ ص ١١١.

(٤) م. ن، ص ١١٣.

مقدماته ومبادئه، بل يبتدئ الحجج والأدلة لنصرة العقيدة ككل أو مذهب هذه الفرقة الكلامية أو تلك في فهم وتأويل قضايا العقيدة والدفاع عنها[١].

أدرك المفكرون العرب الاشكاليات التي يطرحها القول بتطبيق الشريعة التزاماً بالنصوص المقدسة، ولكن الفكر السياسي الإسلامي الذي تبنى هذه الأطروحة اتجه بمسارات آلت إلى تحويل قراءة النص والتراث الإسلامي إلى أيديولوجيا صراعية ترتبط بها اشكالية الهوية وتحديد العلاقة بالاخر.

يقول عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران إن الهوية لا تتاسس الا بالاعتماد على العلاقة بالآخر، ولا يمكن رفض المبدا الذي استخلصه علماء الانتربولوجيا من اللسانيات ومفاده أن العلاقة مع الذات تخضع إلى العلاقة مع الاخر[٢]. حددت الحركات السياسية الدينية هويتها الذاتية على أساس علاقة صراعية ذات طابع الغائي بالآخر، معتمدة في ذلك على النص الديني ومتخذة من الاتجاهات الفقهية مرتكزاً لتحديد هوية الجماعة وعوامل انتظامها، والمساحة ليست واسعة بين هذه الاتجاهات التي حولت، على اختلافها، النص الديني إلى أساس لأيديولوجيا السلطة التي تسعى لاقامتها باعتبارها سلطة تستمد مشروعيتها من المصدر الالهي وليس من ارادة الأمة.

- الفقه الحنبلي والتجديد الوهابي:

ولد محمد بن عبد الوهاب في بيئة نجد البدوية، البعيدة عن التاثيرات الحضارية إلى حد بعيد. كان سليل أسرة من الشيوخ ورث عنهم الفقه الإسلامي البسيط. انتقل إلى المدينة ثم إلى البصرة ومدن أخرى، ولكنه ما تقبل الفكر الإسلامي المشبع بعلم الكلام والفلسفة، وأنكر ما اعتبره بدعاً لا تتفق مع بساطة الإسلامي الأولى، «وهو الإسلامي السلفي البسيط، الذي اعتصم أمام التطور وعلومه بتلك الحصون الفكرية التي صنفها كوكبة من العلماء، أشهرهم أحمد بن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥م)، وابن تيمية (١٢٣٦-١٣٢٨م)، وابن قيم الجوزية (١٢٩٢-١٣٥٠ م)»[٣]، وحكم بكفر من يعتبرون أن الوصول إلى الله ينبغي أن يمر بالوسائط والأبواب من الطرق الصوفية التي سادت في حقبة السلطة المملوكية العثمانية، وجعلت الشرك، كما يرى، يتسرب إلى عقائد المسلمين.

---

(١) م. ن،ص ١١٥.

(٢) Touraine, Alain, Pourrons- nous vivre ensemble? Fayard 1997, p261.

(٣) عمارة، د. محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٥٣.

أراد ابن عبد الوهاب تجديد الإسلامي فركز على ما اعتبره تنقيةً لعقيدة التوحيد مما داخلها بعد إسلام العرب الأوائل، فتوقف «عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية، ورفض أن يلجأ في فهمها إلى التأويل»[١]، لأن الرأي لا وزن له بجانب النص. استقرت الحركة الوهابية على على هذا الأساس، وباتت تشكل امتداداً للحركة السلفية المتمثلة بابن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. ولكن مؤسس الوهابية ما كان فقط واعظاً أو فقيهاً يكتفي بمجرد الدعوة لذلك غادر بلدته (حريملا) إلى (العيينة) حيث عرض دعوته على رئيسها، ودعاه إلى تسخير سلطته «لنشر دعوة التوحيد، وتجديد عقائد الإسلامي»[٢]، فاستجاب الرئيس (عثمان بن أحمد بن معمر) لهذه الدعوة، وسار مع ابن عبد الوهاب «إلى الأماكن التي اتخذ الناس فيها القبور أو الرموز أو الأشجار للتوسل والتعظيم، فهدموها وقطعوها حتى كان اليوم الذي امسك فيه ابن عبد الوهاب بالفأس وقاد الجيش في هدم قبة زيد بن الخطاب (٦٣٣ م) في بلدة الجبيلة»[٣]، وكانت تلك قبة مزار يعظمه الناس ويتبركون بزيارته، وكادت أن تحدث حرب بسبب ذلك مع أهل الجبيلة وأعرابها، وشعر حاكم (العيينة) ببوادر التمرد على سلطانه، ان هو ناصر دعوة ابن عبد الوهاب، فتخلى عن نصرة دعوته وطلب اليه أن يغادر بلدته، فغادرها إلى (الدرعية) حيث لقي أميرها (محمد بن سعود ١٧٦٥م) الذي استجاب لدعوته لينشأ بينهما ما يشبه التعاقد على تاسيس ملك جديد يقوم على فكر ابن عبد الوهاب. وقد تجاورزت هذه الدعوة حدود الدرعية لتستجيب لها كل نجد والجهات المتاخمة لها. وبهذه الامارة الوهابية – السعودية التي اتخذت من الدرعية عاصمة لها تاسس في شبه الجزيرة العربية في نهايات القرن الثامن عشر نمط من الفكر الديني – السياسي «الذي يتحدى فكرية العصور الوسطى وينكر خرافاتها، بل ويحكم بالكفر على المسلمين المعاصرين، وعلى راسهم ظل الله في الأرض خليفة آل عثمان»[٤]. وبعد وفاة ابن عبد الوهاب زحف ابن سعود (١٨٠٦ م) ليقتحم كربلاء بالعراق، ويقتل من أهلها قرابة الألفين، ويهدم قبة قبر الامام الحسين. وبعد اربع سنوات دخل جيشه المدينة المنورة وهدم

(١) عمارة، د. محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٥٥.
(٢) م. ن، ص ٢٥٥.
(٣) م. ن ص ٢٥٦.
(٤) م. ن، ص ٢٥٦.

قباب قبورها ومزاراتها، وفي العام التالي اخضع مكة وطرد منها من كان فيها من رجال الدولة الأتراك بعد مبايعة شريفها له، وتمت له السيطرة على الحرمين ونجد وتهامة والحجاز[١]. وعلى الرغم من سقوط هذه السلطة بعد استعانة السلطان العثماني بمحمد علي وجيشه المصري لإزاحة ما اعتبره تمرداً عربياً، وتحدياً لسلطة الخلافة العثمانية الا أن دعوة ابن عبد الوهاب لم تمت بهزيمة دولتها، بل عادت في مرحلة لاحقة لتقيم دولتها من جديد، ولكنها ظلت دعوة ودولة في شبه الجزيرة العربية وحدها. وان كانت قد شكلت نوعاً من التجديد للإسلام فان «آفاقها المحدودة، وفكريتها المحافظة، واساليبها البدوية العنيفة قد ابقت عليها حركة تجديد لأعراب شبه الجزيرة وحدهم»[٢].

- التجديد والشريعة، في مواجهة الغرب والقانون الوضعي:

في كتابه نحن والحضارة الغربية يعقد ابو الأعلى المودودي فصلاً عنوانه عبوديتنا الفكرية وأسبابها. ويتجه إلى نقد الحضارة الغربية التي أنتجت الفلسفة والعلوم التجريبية، فنشأت في أحضانهما المدنية الغربية التي تمثل اتجاها يتصف بالدهرية والاباحية والالحاد. هذه المدنية التي كانت برأيه، وليدة صراع العقل والتجربة مع الدين والايمان[٣]. الفلسفة والعلوم التجريبية انتجا حضارة غربية لا دينية بحتة، و«لا وزن فيها لنبوة أو وحي أو الهام، ولا تصور فيها لحياة أخرى بعد الموت»[٤]. وهي حضارة مادية يخلو نظامها مما تقوم عليه حضارة الإسلامي من بنيان واسس تتعلق بنظام الأخلاق والتمدن وقواعد السلوك الفردي والنظام الاجتماعي، «فكأن الإسلامي والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب أحدهما هجر الأخرى ولا بد، ومن أبى الا أن يركبهما في الوقت الواحد فاتتاه معاً وانشق بينهما نصفين»[٥].

لا سبيل لعودة الإسلامي إلى مكانته وموقعه في سيادة العالم، براي المودودي، الا اذا قام اصحاب الفكر والتحقيق من رجالاته باستخدام قوة فكرهم وبحثهم لتهديم الأسس التي قام عليها صرح

(١) عمارة، د. محمد، تيارات الفكر الإسلامي، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٥، ص ٢٥٧.
(٢) م. ص ٢٥٨.
(٣) المودودي، أبو الأعلى. نحن والحضارة الغربية، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ص١٣.
(٤) م. ن، ص٢١.
(٥) م. ن، ص ٢٢.

الحضارة الغربية. ثم يمارسون، على هدي الأسلوب القرآني للفكر والنظر، مشاهدة الاثار والفحص عن الحقائق، ويبنون بذلك نظاما جديدا للفلسفة، ويضعون قواعد جديدة للعلوم الطبيعية، «تنهض عمارتها على الخطوط المرسومة في القرآن الكريم» ثم يتقدمون بهذه الحركة، حركة الفكر والتحقيق الجديد ن بقوة وعزيمة تضمنان السيطرة على جميع العالم، لتقوم في الدنيا حضارة الإسلامي الحقة مكان حضارة الغرب المادية[١].

وفي فصل، عنوانه الشريعة الربانية والقانون الوضعي، يؤكد المودودي على ما يراه فرقاً عظيماً بين الإسلامي والقوانين الوضعية ؛ فهذه الأخيرة «تعتمد تماما على الرأي الانساني، وهي مضطرة بطبيعة الحال إلى مراجعة راي العامة والخاصة في كلياتها واصولها بل في كل فرع منها، والرأي الانساني يتأثر بالعواطف والنزعات الانسانية والأسباب والعوامل الخارجية، واحكام العلم والعقل القابلة للتغير، مما يؤدي إلى اضطراب مقاييس الخير والشر والصح والخطأ والجائز والمحظور والحلال والحرام»، وبذلك لا يتحقق للمدنية والأخلاق مقياس ثابت مستحكم غير قابل للتغير. وبخلاف ما هو عليه الأمر في القوانين المدنية الوضعية، فان «جميع الأصول الكلية ومعظم الفروع الجزئية للقانون والأخلاق هي من وضع الله ورسوله، وليس للراي الانساني إلى التدخل فيها من سبيل، وان كان له بعض الدخل في الجزئيات، فهو لا يعدو أن يستنبط الانسان فروعاً جديدة من تلك الأصول الكلية والشواهد الجزئية مراعاة لأوضاع حياتية متبدلة، تنطبق على أصول الشرع حتماً. ومن بركات هذا التشريع الرباني أن وضع في ايدينا مقياساً ثابتاً للمدنية والأخلاق لا يتزلزل»[٢]. والسلطات المدنية الدنيوية لا بد لها، في وضع القواعد الانسانية لمحاولة الأصلاح على المستويين الأخلاقي والاجتماعي، من استرضاء العامة، اي الرأي العام، قبل تولي الأصلاح المنشود. وفي ذلك، كما يرى المودودي، دليل على أن القوانين المدنية عقيمة نكدة لا قيمة لها في أصلاح الأخلاق والاجتماع. واذا كان هذا هو حال الحضارة الغربية القائمة على القوانين الوضعية، فان المودودي يرى انها حضارة ذاهبة باتجاه الانتحار ؛ فقد تسلط عليها شيطانان قويان يجرانها إلى مصيرها المحتوم، «أولهما شيطان قطع النسل، والآخر شيطان القومية، فالشيطان الأول قد

(١) م، ن، ص ٢٤.
(٢) م. ن، ص ٦٧.

سيطر على افرادها والآخر على أممها وحكامها»[١]. ولأن هلاك هذه الحضارة قد اقترب، واقترب معه سقوط الظالمين المسرفين عن مقام الخلافة الأرضية، فان أمة أخرى لعلها تكون من الأمم المستضعفة لا بد من أن يقع عليها الانتخاب الطبيعي لتدبر أمر الوراثة الأرضية.

نسج سيد قطب على منوال المودودي وذهب في كتابه «معالم في الطريق» إلى مدى ابعد منه في الحكم على المجتمع الإسلامي والمجتمعات الغربية باعتبارها مجتمعات جاهلية. فنحن اليوم، برأيه، «في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلامي أو اظلم. كل ما حولنا جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم وعاداتهم وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم وفنونهم وآدابهم وشرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلاميا ً هو كذلك من صنع الجاهلية»[٢]. ولأن واقعنا الإجتماعي جاهلي إلى هذا الحد لا بد لنا من الاستعلاء عليه وعلى قيمه وتصوراته لأنها من النوع غير القابل للتعديل. واي محاولة للتصالح مع هذا الواقع الاجتماعي تجعلنا، برأيه، نفقد المنهج القويم كله ونفقد طريق التجديد والأصلاح. فلا «حاكمية الا لله، ولا شريعة الا من الله، ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله لله»[٣]. والمجتمع الإسلامي لا بد له من القيام على الاقرار بأن الحاكمية ليست الا لله، ورفض «شرعية اي وضع لا يقوم على هذه القاعدة»[٤]. ليس للإسلام من مدلول سوى قبول شرع الله وحده أيا كان هذا الشرع، ورفض كل شرع سواه أيا كان، لكي تقوم مملكة الله في الأرض. واذا كانت هذه المملكة لا تقتضي أن يتولى رجال الدين الحاكمية كما كان الأمر عليه في سلطان الكنيسة، أو رجال ينطقون باسم الاله كما كان عليه الحال في الحكم التيوقراطي أو الحكم الالهي المقدس، فان هذه الحاكمية «تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة»[٥].

إن الإسلامي لا يعرف الا نوعين من المجتمعات: إسلامي وجاهلي. والمجتمع الإسلامي هو ما يطبق فيه الإسلامي، عقيدة، وعبادة، وشريعة، ونظاماً، وخلقاً،

(١) م. ن، ص ٨١.
(٢) قطب، سيد. معالم في الطريق، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص ص ٢١ -٢٢.
(٣) م. ن، ص ٣١.
(٤) م. ن، ص ٤٣.
(٥) م. ن، ص ٨٢.

وسلوكاً.وحين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة، تكون هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر، تحررا كاملاَ وحقيقياً، من عبودية البشر للبشر[١].

جاءت اراء سيد قطب المتاثرة بكتابات أبي الأعلى المودودي، وابي الحسن الندوي في مرحلة تحولت فيها الحركات الإسلامية من حركت احيائية، ظهرت بوادرها في الثلاثينيات من القرن العشرين، إلى حركات سياسية في الخمسينيات منه. فمع المودودي والندوي وسيد قطب «صار الحديث ممكناً عن حركة أو حركات إسلامية»[٢]، تتبنى إسلاماً يستمد مرجعيته من النص الديني، ويعتمد نظرة جديدة لدور الإسلامي في العالم، ويشكل نظاماً شاملاً. تقوم على أساسه الهوية الإسلامية المتمايزة.

مع سيد قطب «تحول الإسلامي الاحيائي إلى إسلام نضالي، وتحول الإسلامي النضالي إلى إسلام حزبي، وتحقق التحول من كارزما الجماعة السنية التقليدية إلى كارزما الشريعة التي صارت موضوع التكليف الالهي أو مقتضى الحاكمية الالهية في المجال العملي، فالدولة الإسلامية بمقتضى هذا التصور ليست تلك التي تضم بين جنباتها أكثرية إسلامية، ويحكمها مسلم، بل إن الدولة أو النظام الذي يستحق هذا الاسم هو الذي يطبق الشريعة»[٣].

ارتبطت مشروعية السلطة بحكم الله، وترجمة ذلك تكون بسعي الحركات الدينية – السياسية إلى تطبيق الشريعة، ليس عن طريق الدعوة فحسب بل باعتماد الوسائل الجهادية القائمة على القوة والعنف. واذا كانت الوهابية وحركات الاخوان المسلمين وما تفرع عنهما أو تجاوزهما في السعي لتطبيق الشريعة، قد حددت الشريعة معتمدة على مذاهب الفقه الأربعة الخاصة بأهل السنة والجماعة باعتبارها قانوناً أو أساساً لكل القوانين التي تحقق الانتظام في المجتمع الإسلامي، فإن المذهب الجعفري باعتباره اساس الفقه عند الشيعة تحول من خلال نظرية عموم ولاية الفقيه إلى أساس لحركة سياسية دينية تدعو إلى تطبيق الشريعة باسم الإمام الغائب.

- التجديد الشيعي وعموم ولاية الفقيه

ارتبط التشيع تاريخيا بموالاة أهل البين،

(١) م.ن، ص ١٤٤.
(٢) السيد، د. رضوان. الصراع على الإسلامي، ط ١، دار الكاتب العربي، بيروت، لبنان ٢٠٠٤، ص٨٢.
(٣) م. ن، ص ٨٥.

من جهة، والاعتقاد بنظرية النص والوصية من جهة أخرى. وتبلورت نظرية النص والوصية التي تحولت الشيعة معها إلى فرقة،على الأرجح، في عهد الامام جعفر الصادق، ومن بعده المفكر السيعي هشام بن الحكم الذي وضع قواعد التشيع المبنية على أساس النص والوصية.

أغلب الروايات الشيعية التي ترد في كتاب الكافي للكليني تبين أن عقيدة النص والوصية تبلورت في عهد الامام جعفر ووالده الامام الباقر وابنه الامام موسى بن جعفر الكاظم. تنسب أغلب الروايات الشيعة إلى هؤلاء الائمة الثلاثة الأحاديث التي تؤكد على «النص والوصية» كأساس للإمامة. ويؤكد ابن النديم أن هشام بن الحكم فتق الكلام في الامامة وهذب المذهب والنظر وألف فيها (كتاب الامامة)، و(كتاب اختلاف الناس في الامامة)، و(كتاب الوصية والرد على من أنكرها). فللمرة الأولى ترد كلمة وصية في عنوان كتاب هشام بن الحكم[١]. ومعظم الشيعة يرجعون خط امامتهم إلى جعفر دون غيره، عى خلاف ما فعلته الزيدية[٢]، انطلاقا من فكرة الامامة بالنص التي ادت إلى انشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس، «ورفض اية فكرة تمت إلى الثورة المسلحة بصلة»[٣].

الفرق الشيعية، على اختلافها الاسماعيلية والزيدية والاثني عشرية، تتفق في القول بان الامامة منصب الهي، وهي أصل من أصول الدين، والايمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة[٤].

وقد قالت الشيعة الاثنا عشرية بإمامة المهدي، محمد بن الحسن، الذي اختفى في غار في سامراء، وغاب الغيبة الكبرى ليبقى حياً على مدى القرون لأن الله اختصه بهذه المعجزة، وهو سيظهر في النهاية ليبني دولة الإسلامي، ويملأ الأرض عدلاً بعد أن امتلأت بالظلم والفساد. والامام الغائب استمد سلطته، كباقي الائمة عند الشيعة الاثني عشرية، كما خلص إلى ذلك المؤلفون الشيعة التقليديون في القرن العاشر الميلادي، من نص مباشر من النبي[٥]. وغياب الامام مرده، كما يؤكد الشيعة الاثنا عشرية، إلى اضطهادهم في ظل السلطة

(١) عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي، م. س، ص ٢٠٥.

(٢) هدجسون، مارشال، كيف تطور التشيع إلى مذهب؟ مجلة الاجتهاد العدد التاسع عشر، السنة الخامسة، دار الاجتهاد بيروت، ربيع ١٩٩٣، ص ١٥٥.

(٣) م. ن، ص ١٦٠.

(٤) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، طبعة النجف، دار النعمان، ص٦٥.

(٥) كولبرغ، ايبان. من الامامية إلى الاثني عشرية، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الخامسة، دار الاجتهاد، بيروت ربيع ١٩٩٣، ص ١٧٢.

العباسية الذي بلغ حداً لا يطاق. و فترة الارتياح التي حظي بها الشيعة في عهد المتوكل الذي اتسم بالعنف، لم تعمر طويلاً، فوجد الآئمة وأتباعهم أنفسهم من جديد في عهد المعتز، والمتوكل، ينوؤون تحت ضغط عظيم. وذلك يجعل من دعاوى الاثني عشرية حول وجود خطر محدق دوماً بحياة الإمام مقبولة للوهلة الأولى. وقد تزامنت هذه الاضطهادات مع شعور متزايد بالقنوط تفشى بين الشيعة الامامية الذين أصابهم يأس من إمكان الثورة ونجاحها، فاتخذ اختفاء الإمام بالنسبة اليهم جاذبية سياسية ومذهبية واضحة[١].

ولكن حقيقة الافتقار إلى إمام يؤسس الدولة، ويدير السياسة على مدى يزيد عن اثني عشر قرناً دفعت الفكر الشيعي إلى تبني الفكرة القائلة بضرورة وجود مجتهد ينوب عن الإمام في ولايته على الشيعة. والمجتهد الجامع للشرائط عند الشيعة، هو نائب الامام في عيبته، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكم بين الناس، والراد عليه راد على الامام، والراد على الإمام راد على الله تعإلى، كما جاء في «عقائد الإمامية»[٢]. وبينما قال بعض فقهاء الشيعة إن نيابة الامام تقتصر على أمور الفقه والدين، بعيداً عن الدولة والسياسة المؤجلة حتى ظهور الإمام، فإن مجتهدين آخرين، وخاصة في القرون الأخيرة قالوا بعموم ولاية الفقيه لتشمل كل ما هو للإمام. وفي هذا الاطار جاءت نظرية الإمام الخميني التي انطلقت من التراث الشيعي الذي يجعل الإمامة منصباً الهياً، لتؤكد أن للأئمة مقاماً لا يبلغه ملك كقرب، ولا نبي مرسل. وبموجب ما لدينا من الروايات والأحاديث، فإن الرسول الأعظم والأئمة كانوا قبل هذا العالم أنواراً، فجعلهم الله بعرشه محدقين، وجعل لهم من المنزلة والزلفى ما لا يعلمه الا الله[٣]. وتبنى الموقف القائل بعموم ولاية الفقيه الذي ينوب عن الإمام الغائب.

اعتبر الإمام الخميني أن الاستعمار يسعى، بوسائله الاقتصادية والعسكرية، ومن خلال المؤسسات القانونية البعيدة عن الشرع الإسلامي، والإرساليات التبشيرية والمدارس التي أسسها في بلاد المسلمين، إلى محو الهوية الفكرية للأمة الإسلامية، وجعل الدين يقتصر على ممارسة العبادات بدلاً من أن يكون دين الحق والعدل ودين المستضعفين الذين ينادون بالحرية والاستقلال، الامر الذي يقتضي تأسيس

(١) م. ن، ص ١٨١.
(٢) عمارة، محمد، تيارات الفكر الإسلامي، م. س، ص ٢١٠.
(٣) الخميني. الحكزمة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٥٢.

حكومة تنفذ أحكام الدين، وتضمن للناس سعادتهم في ظل حياة انسانية كريمة. ذلك لأن المستعمرين يريدون ثرواتنا من نفط ومعادن، ويريدون فتح أسواقنا لبضائعهم ورؤوس اموالهم وابقاءنا «على تخلفنا وضعفنا وبؤسنا، ليستفيدوا هم من ثرواتنا ومعادننا وارضنا وقوانا البشرية»[١].

إن الفقهاء ن كما يرى الخميني، هم أوصياء الرسول (ص) من بعد الأئمة، وقد كلفوا القيام بجميع ما كلف الأئمة القيام به. وفي عصر الغيبة يكون الفقيه إمام المسلمين وقائدهم، والقاضي بينهم بالقسط دون سواه. إنه الحجة والمرجع للناس في جميع امورهم دون سواه ؛ فالفقهاء اليوم هم الحجة عل الناس وكل ما يناط بالنبي أناطه بالفقهاء من بعدهم، وكل من يتخلف عن طاعتهم، فإن الله يؤاخذه ويحاسبه على ذلك[٢].

يتفق الخميني في توصيفه لواقع الاستعمار وعلاقته بالكيان الصهيوني، وعمله على نهب ثروات الشعوب واستغلالها، مع كل الاتجاهات الثورية في العالمين العربي والإسلامي، سواء كانت دينية أم علمانية. ولكنه ركز على ثورية الإسلامي وعظمته، وأكد على أن التشريع أمر الهي بعيدا عن الرأي القائل إن الأمة هي مصدر كل السلطات. فالإسلامي، كما يرى، نظام سياسي متكامل، وكل ما يحتاجه المسلمون من قوانين ونظم موجود فيه. فلا حاجة لمصدر غير النصوص الإسلامية واجتهاد الفقيه في كل ما يتصل بادارة الدولة، والضرائب والحقوق والعقوبات وغيرها. ولا حاجة لتشريع جديد، والأمر كله يتعلق بتنفيذ ما شرعه الله للمسلمين[٣]. والسلطة ينبغي أن تكون للفقهاء ورجال الدين الذين يمكن لهم أن يستعينوا بذوي الاختصاص، وهؤلاء مهما بلغ علمهم الدنيوي فلا يمكن لهم أن يكونوا من أصحاب السلطان. أن الحكومة الإسلامية هي التي يقودها الفقهاء العدول ويستفيدون من أصحاب الاختصاص في الأعمال الادارية والتنظيمية. أما فيما يتعلق بالارادة العليا للدولة وشؤون العدالة والأمن والقضاء بين الناس بالعدل، فذلك ما يختص به الفقيه الذي يتولى أمر الناس انصياعاً للإرادة الالهية.

أدى القول بعموم ولاية الفقيه إلى تأسيس سلطة دينية تطبق الشريعة باسم

(١) م. ن، ص ١٦.
(٢) م. ن، ص ٧٦.
(٣) م. ن،ص ١٤٩.

الإمام، وجاء الدستور الايراني والقوانين التي تاسست على مواده، لينص على تطبيق الشريعة وفقاً للمذهب الجعفري، وبات التشيع هوية سياسية – اجتماعية، تقابل هوية سياسية – اجتماعية أخرى تتحدد سماتها وفقا للاتجاه الحنبلي – الوهابي في شبه الجزيرة العربية، فيما تسعى الحركات السياسية – الإسلامية إلى تطبيق الشريعة بالاستناد إلى القياس باعتباره الآلية الفكرية التي تسمح باستخراج الأحكام، وفقا للمذهب الحنفي او الشافعي او المالكي مع افراد مساحة مختلف عليها للراي الذي لم يكن له موقع في الاتجاه الحنبلي حيث يفضل الحديث الضعيف الاسناد على الراي.إن الدعوة لتطبيق الشريعة تمنح حق اصدار الفتوى لحراسها من العلماء والمفتين في المؤسسات الدينية التقليدية، أو تلك التي نمت بشكل مستقل عنها في اطار حركات الإسلامي السياسي التي اتخذت اتجاهاً جهادياً، وحين تسعى هذه الحركات للامساك بالسلطة تسعى إلى فرض اجتهادها في تطبيق الشريعة على المجتمع باعتباره اساساً لحفظ هويته وتأمين انتظامه.

إن الواقع الاجتماعي – السياسي الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية يبرز بوضوح حالات التشرنق القائمة على الهوية التي تحمل عبء التاريخ، والتراث من الماضي، وتكبل الحاضر باعباء الاجتهادات الساعية لتطبيق الشريعة. ولكن الشريعة، بعيداً عن كونها قوانين للتطبيق هي «نهج حياة»[1]، فالمسلم ينبغي ان يتاح له خيار الحرية في تنظيم حياته في المجتمع حيث يعيش، والتعبير عن ايمانه والتزامه الديني وفقاً للاتجاه الفقهي الذي يختاره. واذا كانت المذاهب الفقهية الأربعة عند اهل السنة والجماعة، والمذهب الجعفري لم تتحول إلى مذاهب خمسة لجميع المسلمين، فإن مرد ذلك إلى الصراع الايديولوجي – السياسي وصراع المصالح بين الدول والامبراطوريات في حقب مختلفة من التاريخ الإسلامي.

منذ العام ١٥٠١ تبنى الصفويون التشيع، فصار الديانة الرسمية للدولة في ايران، وعملوا هم وخلفاؤهم من بعدهم، بما في ذلك مملكة القاجار بشكل منظم على استخدام شهر محرم لسد الفجوة بينهم وبين رعاياهم، ولتمتين الرابطة بين رعاياهم في مواجهة العالم السني، ضد العثمانيين في الغرب، والأوزبك في الشمال، والباشتون في الشرق.ومع ثورة ١٩٧٩ تحول التشيع إلى مذهب مسيس بدرجة

(١) السيد، د. رضوتن، الصراع على الإسلامي، م، س، ص ٩٤.

عالية بحيث اصبح أشبه ما يكون بأيديولوجيا راديكالية وليس ديناً محافظاً ورعاً، واستمر التشيع، مثله في ذلك مثل القومية الايرانية باعتباره لغة الهوية[١]. واتجهت الحركات السياسية – الدينية التي اعتبرت نفسها ممثلة لأهل السنة والجماعة اتجاهات راديكالية تستخدم العنف وتسعى للاستيلاء على السلطة، وساد خطاب ديني يعطي النص ابعاداً ميتافيزيقية، يهدر البعد الانساني فيه، ويركز على البعد الغيبي من خلال النظر إلى النصوص نظرة جامدة بعيدة عن اعتبارها، من حيث الفهم، نصوصاً تاريخية تنتمي لغة وثقافة إلى فترة زمنية معينة[٢].

إن الملايين من المسلمين الذين ينتشرون في ارجاء المعمورة من حقهم ان يختاروا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية تبني هذا المذهب أو ذاك وفقاً لاتجاهاتهم الايمانية وطريقة ترجمة ايمانهم على مستوى العبادات والمعاملات، وذلك يندرج في إطار الحريات العامة التي ينبغي أن تحترمها وترعاها السلطات العامة.أما حين يتعلق الأمر بالدولة ومؤسساتها التي تدير المجتمع، فلا سبيل لتأسيس السلم والانتظام الاجتماعي الا في إطار دولة مدنية قائمة على تداول السلطة والفصل بين السلطات يسود فيها القانون الذي لا يميز بين المواطنين على اساس الدين والمذهب. إن المجتمع هو حصن الإسلامي، والأديان الأخرى، بمعتقداتها وشرائعها التي استمرت رغم قيام الدول،بمختلف اشكالها،وزوالها. ولكن الهوية لا يمكن أن تستند إلى الدين والمذهب، فما تصنعه اللغة والثقافة والتاريخ يمكن أن يؤسس لوحدة المجتمعات التي لا تبنى النهضة الا عليها. وحين يصبح شعار تطبيق الشريعة أساساً للتعصب، و«الهويات القاتلة» لا يبقى من الدين الا طقوس وممارسات تستند إلى نص جامد ويغيب عنها البعدان الالهي والإنساني، ترتد نحو الماضي ولا تعرف الانفتاح نحو الحداثة والمستقبل.

(١) ابرهيمانن، أروند، تاريخ ايران الحديثة،ترجمة مجدي صبحي، عالم المعرفة ٤٠٩، المجلس الأعلى للفنون والثقافة والآداب، الكويت، فبراير ٢٠١٤، ص ١٩.

(٢) أبو زيد، د.نصر حامد. مفهوم النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠، ص ١٠٩.

في وحدة الوجود
«الحكمة الفرعونية الضائعة»

إعداد د. جاكلين الغصين

حكمة الفراعنة الضائعة «تعاليم Hermes»

المقدمة «نبوءة هرمس»:

إنّ تعاليم هرمس HERMES الفلسفية هي ليست مجرد تمارين فكرية بل هي تأمّلات عميقة في «الإله الفرعوني». والهدف منها هو التّرفع عن الأفكار إلى مستوى العقل الكوني، الذي هو المسؤول عن التناغم والتوازن بين جميع المخلوقات.

العلم عند هرمس لا يتناقض مع الفلسفة الماورائية كما هو في عصرنا اليوم. طالب العلم – علم الفلسفة الروحانية– يدرس العلوم التطبيقية كشكل من أشكال التقرب من الله، لأن في فهم أسرار الطبيعة يمكن الوعي لأسرار الخالق، وتقدير طالب للتناغم المثالي للعلم للكوني يصبح كسماع سمفونية متعددة الأنغام ولكنها فائقة الدقة والجمال.

لقد تنبأ هرمس للفلسفة الماورائية لتصبح يوماً ما مشتَّتة وضائعة: «إن الفلسفة الصافية التي هي توق إلى فهم الحقيقة، حقيقة ATUM الإله الفرعوني الواحد..... سوف تصبح مضلّلة وصعبة الفهم من خلال التأملات الفلسفية التي سوف تسلخها عن العلوم الأخرى كالعلوم التطبيقية والحساب والجبر... وتضيع بالتالي قيمة العدد الذي لا يقاس عمق البحر وقوة النار وقدرة الاستدلال على جمال وحكمة الخالق المنظم للكون»[١].

هرمس هو الشخصية المرتبطة بالحكمة التي تنتقل إلى الإنسان من التعاليم الإلهية. ويعود إلى شخصيات عدة: «**الإله الفرعوني**»، إله الحكمة والعلوم الممثل بالطائر الموجود على رأسه قرص، وفي

(١) The Prophecies of Hemes: The Hermetical. Timothy freke, Peter Gandy and Taicher, Ed. U.S.A 1999.

يده ريشة يسجل فيها الرسائل والوقت. يعتبر هرمس اليوناني ابن ZEUS وعند الـ MAYA رسول الله إلى البشر والذي يقود الأنفاس الميتة، «**إله الموسيقى والألوان والأوزان والمقاييس**» و«**إله الزيتون**». ويعتبر «**عطارد**» رسول الآلهة، الحامل للصولجان الذهبي والذي يملك قوساً على النوم والأحلام[١].

أما اليوم عندما نعيد قراءة تاريخ الفلسفة على ضوء تنبؤات هرمس نجد أنه يوجد وجه من الحقيقة في كتاباته وهي أن معظم الفلسفة أصبحت نظريات عقلانية منطقية لا تربط النظرة الوجودية للوجود بالحياة اليومية. لأن البشر توقفوا عن الدهشة أمام عظمة الخلق وبالتالي الاستدلال على عظمة الخالق من خلال تأمل الوجود والموجودات.

الهدف من هذا البحث هو الإضافة على التعاليم الهرمسية التي ليست عبارة عن تعاليم دينية ميتة تعود إلى مصر القديمة، بل في حكمته ومحبته العظيمتين تبصّر Hermes في وحدة الوجود وترك كبسولة من الحقيقة للأجيال القادمة«لنا»، علّنا ندرك أهمية الوعي للحقيقة الكونية.

ونحن في هذه المقالة لن نستطيع الإحاطة بتعاليم هرمس لأنها كثيرة بل سنضيء على بضع أفكار منها:

- المسألة المقدسة وأسطورة الخلق.
- الولادة والموت والخلود.
- التعاليم السرية.

وهكذا ربما نزيل بعض الغموض عن تعاليم هرمس ونذكر بعض الباحثين بأهمية فلسفة أول الموحدين ونتذكّر سوياً - نحن المشتغلين في الفلسفة - قضية الربط بين العلم والفلسفة والروحانية، في عصر تلفّه المادية والتناقضات.

الفصل الأول:

أسطورة الخلق:

في هذا الفصل سنعرض كيفية سرد هرمس لرؤياه، عن فكرة خلق الكون وهي محور كل التعاليم:

بينما كان هرمس ساكناً، سمع صوتاً يتحدث إليه، وعند سؤال هرمس عن الحقيقة، تغير كل شيء أمامه وشهد في رؤية فريدة عملية الخلق.

«في المرحلة الأولى كان ضوء إلهي يظلل مياهاً ساكنة، ولاحقا عرفت إن هذا الضوء يعود إلى العقل»، وفي المياه الساكنة الداكنة سوف ينبعث العالم كله[٢].

(١) Nizar.F.Hermes. Artide : Towards teaching the humanistic literature of the Arabs. Princeton. UNIV.

(٢) Dr. Dorel: The Emerald, Tablets. for 2012 and Beyond.

وهنا نلاحظ التشابه بين نظرية Bing Bang الحديثة التي تفسر وجود الكون نتيجة انفجار ضوئي تصحبه مادة تتباعد وتبرد تدريجيا لكي تصبح نقاطاً داخل رحم أديم أسود. هذه الدلالة لكل ولادة يصحبها الألم، ولقد سمع هرمس صرخة الألم تلك من عمق العمق، وعندها تكلم الإله بكلمة واحدة أعاد سكون المياه. تلك الكلمة هي الهوية التي سوف ينبعث منها كل وجود وهي الفكرة الأولى في فكر الإله التي سوف تزهر عوالمَ. بعد سماع تلك الكلمة أصبح هرمس كلي الحكمة مثل الخالق المطلق. وهو ما سوف يخوّله لأن يصبح معلماً للبشرية جمعاء، ويوقظها من الظلمات، ويحفظها في اللغة الهيروغليفية على شكل حكم لكي تدرسها وتحللها كل الأجيال القادمة.

لقد بدأ هرمس حكمه من خلال فكرة المطلق أو«الله» فاختار قول أن الله هو الوحدة. والكل هو جزء من كائن مطلق أ يرمز إليه بالرقم ١ والذي منه انبعثت كل الارقام.

وبالرغم من أن الله هو مصدر المخلوقات نتيجة انقسام الواحد إلى أجزاء ولكن الرقم الواحد يبقى دائما أساس الوحدة فلا تطاله الشوائب والانقسامات لأنه يوحد كل شيء.

وهو خالق كل شيء، هو مستور عنا ولكننا نجده في كل شيء، ليس لديه اسم محددٌ ولكن كل الاسماء تشير اليه. هذا الفيض يذكرنا بفكرة الحلاج عن الخلق: «كنت كنزاً مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق وبه عرفوني».

الله عند هرمس هو العقل المطلق، وهو في كل مكان ودائما. وبما أن عقل الإنسان هو صورة أو انعكاس للعقل الكلي، يستطيع الإنسان أن يعرف طبيعة الله اذا استطاع أن يعرف قدرة عقله.

لأن كل شيء موجود هو فكرة في عقل الله ومن تلك الفكرة خلق الله الاشياء تماما في عقل الإنسان يبدأ الخلق بفكرة في عقله. والعقل ليس عملية فريدة قام بها الخالق نقلا عن الحديث واحدة، فهو في حالة من الخلق المستمر. سبب الخلق هو المعرفة والمعرفة لدى الإنسان تستطيع أن ترده إلى سبب وجوده من خلال العقل.

الله عند هرمس مكون من مادة فكرية وغير فكرية.أما العالم الذي نراه فهو سراب مقارنة بفكر الله. كفكرة الجمال والمحبة فهما في العالم المادي غير مكتملتين أما في فكر الله فهما حكمتان، حتى أنه يعشقهما من كثرة جمالهما، وهو بالتالي يعشق ذاته. وهو يكشف ذاته بنعمة الإنسان المتبصر المتبحر في علم ATUM : «أعطني كل وعيك وركز أفكارك على معرفة كيان ATUM وهذا يتطلب تبصرا قويا والذي

يأتي هو هبة، نعمة، كتدفق سيل المياه، أما المريد فلا يبقى منه في هذه الحالة إلا السامع والمتعلم. لان الإنسان في حالته الطبيعية الذي يعيش في عالم الاوهام لا يستطيع إدراك الكمال... أمّا ATUM الإنسان المتبصّر من خلال القوانين الضرورية موحداً الفناء والتجدد، خالقاً باستمرار حكمته[١].

إن وجه التشابه مذهل بين رؤية ابن عربي وهرمس لوحدة الوجود:

يرى ابن عربي أنّ العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه، غير كل شيء وهو المكمّل لمن رأى كل معبود مخلص للحق يعبد فيه ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص حجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو فلك»[٢].

يتلخص مذهب ابن عربي في وحدة الوجود في انكاره لعالم الظاهر – تماماً كما سنرى في علم هرمس – فهو لا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله، فالخلق هو ظل للوجود الحق فلا موجود إلا الله فهو الموجود الحق. فابن عربي يقرر أنه ليس ثمة فارق بين ما هو خالق وما هو مخلوق وما يدل على ذلك قوله: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها».

ربما أنكر بعض المفكرين وجود الخالق أو الله أو العقل المنظم للكون، ولكن كل تلك الطاقة الأولى والمادة الأولى التي تفجرت لتخلق العوالم المختلفة، التي يشكل كوكبنا جزءاً صغيرا منها كحبة رمل على شاطئ المحيط، من أين أتت بالدافع الأول للخلق؟ وإن لم يكن هناك حكمة أو حاجة ما للخلق فمن أين أتت تلك الدقة المتناهية للأجساد الإنسانية التي لم يستطع الطب إدراك ١٥٪ منها حتى الآن وخاصة في فهم العقل البشري وإمكانياته؟ فكيف يستطيع الجزء غير المدرك وهو عقلنا الحكم بغياب كائن منظم للكون؟ لقد تنبأ لنا هرمس حين قال إن الإنسان «في الأجيال المقبلة» سوف يفقد القدرة على التفكر والاستدلال على عظمة الخلق ودقته وبالتالي وجود الخالق لأنه ينظر إلى الجزئيات والجزئي هو خاضع لقانون. أما هرمس عندما أدرك أن ATUM هو الذي أعطاه نعمة الفهم، فوقف خاشعا أمام جلالته الذي يملك كل شيء ويعطي للطالب بشغف فيولد من جديد في العقل، هكذا يصبح مرتبطاً بجميع المخلوقات ويصبح أداة لمشاهدة عظمة الخالق ويبصر بعقله أيضا.

(١) Giodorno Bruno and Hermetic tradition. Univ. of. Chicago Bress. USA, 1964.

(٢) ابن عربي: «فصوص الحكم «ص ١٩٢ - ١٩٥».

أبصر هرمس بعقله وقال:

«.... الآن أرى أني عقل

أدرك أنّي أنا الكل

أنا في الأرض والسماء

أنا الماء والسماء

أنا الحيوانات والجماد

أنا مخلوق جديد ولم أزل في الرحم

أنا الحضور الذي هو حاضر في كل مكان...»(١)

وعندها أدرك هرمس أيضاً أن اللغة التي يخاطب بها الله غير لائقة لذلك بدأ ينشد بصمت نعمة الآلهة.

بعدما أدرك هرمس المبدأ الذي من خلاله خلق الله الكون وهو وجود مخلوق يقدر جمال عمله، سأل جميع الآلهة المسؤولة عن تنظيم الكون تقديم هبات من شأنها أن تفيد البشر.

الشمس عرضت الفرح، والقى النوم، وعطارد وضع حداً للضرورة وجعل توازناً من شأنه أن يخلق العدالة.أما زحل فقدّم الفرح والمريخ القدرة على المقاومة والزهرة أعطت الحب والمشتري الحكمة. وعندما سمع الله تقديمات الآلهة تفكر فخرجت البشرية إلى الحياة.

في البدء كانت البشرية فكرة، روحا ولكنها غير قادرة لرعاية الأرض كما يجب، عندها أعطى الله كل روح جسدا ماديا ليكون قالبا للروح. وخلق أولا الطبيعة التي تحمل في طياتها بذور الحياة. وعندما أدركت الطبيعة أن الإنسان هو صورة عن الله أغرمت به واتحدت معه. وهكذا كان اتحاد الروح الخالدة بالجسد الفاني.

أما عطية الله الأخيرة إلى البشرية فهي القدرة عن التوالد وأكثر من ذلك لقد جعل الله رباط الزواج رباطا مقدسا كما اتحدت في البدء الطاقة والمادة. فالحب الذي يربط الرجل والمرأة هو الذي يخولهما المشاركة في المزايا الجوهرية بعضها لدى بعض. ومن هنا قدسيته، وهنا يكمن سره: «هذا الاحتفال التي يتشارك فيه الرجل والمرأة سرا من خلال العلاقة الجنسية يولّد طاقة إلهية»(٢).

لذلك درج الأشخاص في مصر الفرعونية وفي اليونان القديمة قبل الإقدام على الزواج، على استشارة العرافين لأنهم أعلم بعلم الطاقة.

هكذا ربط هرمس أو المعلم TOTH – الإله الفرعوني – خلق البشرية بالخلق الإلهي، فكلاهما يتطلب وجود عنصرين

(١) The Being of Atum: The Ascepius, the stobaes, The Corpus Hermrticiem , Book 2, The praise of Atum.

(٢) The creation of Human Kind: The Asclepius, Book 2.

متناقضين: المادة والطاقة وبتوليد كائن جديد يجتمع الاثنان – الرجل والمرأة – والرابط هو المحبة والحكمة. وتسخير المادة لخدمة البشرية، هو الهدف من خلق الإنسان. ولكن البشر انحرفوا عن درب الوعي وأصبح التاريخ البشري المبني على سلسلة من الحروب والظلم، خير دليل عن نسيان الإنسان هدفَ وجوده.

أمّا الوصول إلى درجة الوعي الإنسانية ومعرفة سبب وجوده فهي تأتي بعد الموت الجسدي، لأن الموت بنظر هرمس هو عبور الروح عن بوابة الـ AMDUAT إلى عالم الحساب.

- الفصل الثاني:

- الإنسان على صورة الكون:

يرد هرمس مصير الشخص إلى وضع الكواكب عند الولادة، تلك الكواكب الإلهية هي التي سوف تتحكم بمصيره وقدرته على صقل روحه وحتى موته.

بالرغم من أن الأرواح تتشارك في طبيعتها الجوهرية، (وليس هناك ذكرا منها ولا أنثى) ولكن الذاكرة هي التي تختار الجسد لكي يكون متناسبا مع العنصر البشري، أما المقدرة فهي تجسد لكل روح جسداً مناسباً ليخدم دوره. فالروح العالمة عندما تلبس قميص الجسد تنسى قدرتها وتصبح تحت رحمة الآلهة الحاضرة لحظة الولادة، لأنها سوف تصبح أسيرة الجسد.

هكذا يصف هرمس مشهد ولادة الكائنات:

«لقد رأيت في تأملاتي أرواحا على وشك أن تدخل أجساداً، البعض كان متجهماً والبعض الآخر حاول المقاومة كأنها حيوانات واقفة في مصيدة وطلبت من النور أن يبعد عنها هذه الظلمة.... لأنها في الجسد لن تستطيع رؤية او السماح بوضوح، بل ستعيش في وحدة وظلام لا يطاق...»(١)

ولكن عبثا ما تعترض الأرواح، لأن مكان العبور عبر بوابة الجسد هو قانون كوني خارج عن قدرتها ويعود إلى الآلهة وحدها، فهي التي أعطت الأرواح قدرتها على الخلق من خلال الفرح والنوم والحد من قانون الضرورة والحب والحكمة.

وهنا جاء دور هرمس أو Toth لتذكير الإنسان بقيمته وتعليمه بأن القدرة على الخلق (كالعلوم والفن) هما تكملة لما بدأته الطبيعة، وهذه الميزة من شأنها أن تضفي على الكون جمالاً وهي ترى النور حيث يتشارك الإنسان بإرادة الخالق من خلال عملية الخلق والإبداع. لذلك اعتقد

(١) The Birth of Human Culture: the Asclepius; The stobacus and The Hermeticus. Book 1.

المصريون القدامى بأن جميع العلوم أعطيت لهم من الآلهةIsis وOsiris. فهي علمتهم فن الحياكة والشفاء واحترام الأموات (التحنيط) وتقديم الذبائح. أما Toth فقد أعطى العالم القانون والعدل وعلمهم كيفية العبادة من خلال المتمرسين في الفلسفة والعلوم. وهكذا رفعت الآلهة البشرية من عبودية الظلمة وحال الوحشية، ولقد سادت عبادتها إلى فترة طويلة من الزمن حتى نهاية العصر الروماني.

ولقد كتب Hermes في ولادة الحضارة البشرية: «إن Atum خالق الكون قد من على الأرض لفترة من الزمن بأب وأم للبشرية، لكي يعطيا الإنسان كل العدة اللازمة... من خلال الفلسفة التي تغذي أرواح البشر والقدرة على الشفاء التي تعالج أجسادهم وعلم التحنيط الذي يمنع موت الأجساد» لأن التحنيط كان يحافظ على الأجساد ويؤمن لها بالتالي مرحلة العبور إلى الخلود[١].

لقد عرض في تعاليمه مسألة الموت ومصير الروح، شارحاً: «إن الوقت هو قاتل من وجهة النظر الإنسانية، أما من وجهة النظر الكونية فالموت هو حلقات لولبية لامتناهية من الوقت تقاس بحركة ونمو الأجرام السماوية». بينما حياة الإنسان على الأرض تتغير باستمرار فإن الدورات المدارية للكواكب ثابتة. وعظمة الإنسان تكمن في السعي للفهم.

وعند فهم واستيعاب الإنسان طبيعةَ الولادة والموت المبنية على مبدأ التجدد عليه أن يساهم في خلق الأجد، تماماً كالأغصان الجديدة التي تنمو مكان الأغصان الميتة، والتي بدورها سوف تموت لتغذي نمو أغصان جديدة أخرى في مرحلة لاحقة. وبالتالي أصبحت كل ولادة لروح جديدة ليست تعني وجوداً جديداً لتلك الروح أو خلقاً جديداً من لاشيء. ولكنه وجود مؤقت لتلك الروح في ذلك البدن، وهذا البدن هو جسد إنسان معين، في وقت محدد، كذلك الموت لا يعني فناء الروح فهي تفكك الجسم البشري نتيجة الهرم، وهكذا بدّد هرمس خوف الإنسان السائد من الموت.

لكن الروح بعد خروجها من الجسد تحاكم من قِبل كبير الآلهة ATUM . فروح الميت الواعي تصعد إلى السماوات التسع. أما الروح الجاهلة فهي تعود ثانية لتسكن جسداً آخراً مادياً.

ولأن هدف الروح هي معرفة الله وهدف تلك المعرفة أن تصبح الروح عاقلة كلياً، فإذا اكملت الروح تلك المرحلة على الأرض

(١) The Being Atumi¤ The Ascepius , The Stobacus, The Corpus Hermetica , Book 2.

تأخذ بعد الموت صورة نورانية متحررة من كل العلائق والمحدوديات. والفضل في ذلك كله يعود إلى علم ومعرفة تلك الروح وهي في الجسد. وهي ذاتٌ تعي جوهر وجودها مرتبطاً بجوهر الله. إن تلك الحالة تحوّل تلك الروح للاتحاد في ذات الله بل تصبح هي الله كما يقول هرمس: «هذا هو العلم الحق: إن استدلال الروح عن طريق الخلود من خلال المسارة السرية "Initiation"، تحول الروح إلى إله لتلحق بالآلهة التي سبقتها وترقص معها رقصة الغبطة، رقصة الفرح بنجاتها وانتصارها»(١).

وهكذا يصبح هدف الحياة أو هدف وجود الإنسان على الأرض هو مناسبة للتعرّف على الله.ولكن مع فكرة التجسد تأتي الصعوبات التي يجب على الروح أن تجتازها لكي تنتقل إلى السموات التسع بعد الموت ولا تضيع طريقها. ولكن المغريات الجسدية كبيرة من جنس وشهوات تجعل الإنسان عبداً لجسده عوضاً عن قدرته عن اخضاع جسده لروحه العالمة.

الولادة من جديد:

لقد رأينا سابقا أن كل الأرواح تتشارك نفس الطبيعة. فلا يوجد فيها مذكر ولا مؤنث وهي جزء من الروح الكونية. وأن عمل القدر يفرض على الإنسان (بحسب ولادته المحكومة من الآلهة) نسيان طبيعته الإلهية النورانية فهو يعتقد بأنه جسد وحسب يشيخ، يتألم ويموت. وهذا ما يترك لديه الشعور بالغبن ويدفعه للتصرف بحسب طريقتين: إما الاقبال على الشغف الأعمى بالحياة أو الخوف من الموت الأمر الذي ينعكس سلبياً على نفسه وعلى الآخرين المحيطين به. وتلك التصرفات تشكل أغشية للروح ولا تعود بالخير لصاحبها مما يزيد من ألمه. لذا أصبح تطهير ذاته يتطلب عدة خطوات تماماً كالصعود على السلم، وهكذا تصبح عملية التقمص Rebirth باباً للخلود عند هرمس، هذا القانون الصارم لا يستطيع أحد الخلاص منه، فبرأيه: «لا يخلص إلا من يولد من جديد إذا أردت أن تولد من جديد عليك بتطهير نفسك من أدران المادة. وأول هذه الحواجز هيو الجهل، والثاني هو الحزن والثالث هو قلة السيطرة على النفس والرابع هو الرغبة والخامس هو الظلم والسادس هو الطمع والثامن هو الحسد والتاسع هو الخيانة والعاشر هو الغضب والحادي عشر هو التسرع والثاني عشر هو المكر». ان الأغشية تجعل الإنسان أسيراً لجسده»(٢).

(١) The Asclepius, The Stobaeus , The Corpus Hermetic Death and Immortality, Book 13.

(٢) Rebirth¤ The Stobaeus fragments, Fragmeuts The Corpus Hermetic, Book 9.

ولكن رحمة Atum عظيمة لأن كل تلك العقبات يمكن أن تزول، ويحلّ مكانها الفهم الروحي، وهكذا تكون الولادة من جديد. في صمت السكون يأتي الفهم، وفي الهدوء تدرك طبيعة الله الخيّرة، إذ يصبح الإنسان كأساً ووعاء للنور الذي ينير عقله، ويجعله يتحد مع العقل الكلي. ففي رحم الولادة من جديد نجد الحكمة، وفي صمت الخلق تنمو بذرة المحبة. تلك المعرفة وذلك الفهم ليسا نتيجة تمارين فكرية، ولكنهما يحلان في الإنسان لحظة يشاء بواسطة عملية «التذكر». ومهما حاول الإنسان أن يسرّع تلك العملية بقدرته الذاتية لا يستطيع، ولكن حين يستسلم لقانون الضرورة يستطيع التمييز بين الخير والشر بالرغم من خداع حواسه له وصوت الأنا المحب للذات فقط، عندها فقط يستطيع رؤية الخير في كل الموجودات بالرغم من مظاهرها التي قد تأخذ شكلاً شريراً أحياناً ولحظة يسقط القناع يرى الإنسان النور، نور معرفة Atum الذي يحول جميع الأشياء إلى خير ومحبّة وجمال كطبيعته هو.

لذلك وضع هرمس خارطة طريق لهذا الإنسان من خلال شرحه لهرمية الخلق لكي يدرك من خلالها طريقة العودة إلى المطلق إلى Atum:

«Atum خلق العقل الكوني

العقل الكوني خلق الكون

الكون خلق الوقت

الوقت خلق التغيير

إن جوهر Atum هو المحبة الأولية

إن جوهر العقل الكوني هو الذات الأبدية

إن جوهر الكون هو النظام الجميل

إن جوهر الوقت هو الحركة

وجوهر التغيير هو الحياة.

يعمل Atum من خلال العقل والروح

يعمل العقل الكوني من خلال البقاء والموت

يعمل الكون من خلال العود الأبدي

يعمل الوقت من خلال التكامل في الزيادة والنقص

يعمل التغيير من خلال الكم والنوع..

العقل الكلي هو في Atum

الكون هو في الأبدية

الوقت هو في الكون

التغيير هو في الوقت

يرتبط العقل الكلي ارتباطا دائما في Atum

والكون مصنوع من أفكار في الكون الكلي.

والكون العقلي هو صورة عن Atum

والكون هو صورة عن الكون العقلي

والشمس هي صورة عن الكون

والإنسان هو صورة عن الشمس»[١].

خلق الله العقل الكوني لكي ينظم الخليقة ويجعل من النظام العبثي غير المنظّم نظاماً مادياً جميلاً. أما الوقت فهو العامل الأساس لهذا التنظيم لأنه يعطي مقياساً لعملية تنظيم الكون المتغير أبداً. ولأن الله محبة خلق الحياة وجعل في العقل الكوني قوانين تنظم الطبيعة. فأصبح الكون المادي عالماً من الجمال والتنظيم لتزدهر فيه الحياة. وجعل من الوقت المبدأ المنظم للكون من خلال التغيير بين الحياة والموت. هكذا ربط HERMES الخالق بقلب الإنسان العقل المنظم والشمس المنبعثين في فكر الله. والبارز في هذا الربط هو ربط الإنسان بالشمس التي هي صورة عن المبدأ المعطى للحياة وهو الروح. والشمس عند الفراعنة هي أساس الحياة. التي رأى انعكاسها أخناتون أول الموحدين في تاريخ البشرية (من بعد الإله الفرعوني TOTH) وقال أنها انعكاس لصورة الخالق وأتى بثورة أطاح بها بالتعددية الإلهية لصالح الإله الواحد. ولكن ما لم يعرفه أخناتون هو تعاليم HERMES الكاملة، واكتفى بالجزء الذي يتعلق بالمطلق أو بالشمس آتون، لأن الآلهة بحسب نظرية HERMES هي الكواكب، المحيطة بالشمس في مجرتنا، وهذا واضح حين قال: «إن الله يصنع الآلهة والآلهة تصنع الإنسان»، فالإنسان وحسب HERMES تحدد شخصيته الآلهة أي الكواكب القريبة من الأرض عند ولادته، وكذلك عند موته تنسلخ روحه عن جسده، لأنها غير قابلة للتفكك، وتذهب إلى حيث سوف تخضع لمحكمة الإله آتون، أما باقي العناصر من الجسد أو الأجسام الأخرى المحيطة بالإنسان، فهي ترجع إلى الكواكب التي تتناسب ذراته مع طبيعتها: «عندما نولد تتولى الكواكب الآلهة التي هي موجودة في ذلك الوقت المسؤولية، وبالتالي ينتقل إلينا ذرات من تلك الكواكب إلى أجسادنا، إلى عروقنا وإلى أعضائنا كلها»[٢]. وهكذا يصبح جسد الإنسان معبداً للكواكب الاثني عشر التي تضفي عليه من خصائصها، وهذا أمر يخضع لحكم قانون الطبيعة. ويعلم HERMS أن الطريق للانعتاق من الجسد هو التوق إلى معرفة الله وهو يدلنا على الطريق والوسيلة للوصول إلى حضرته. تلك الطريق هي أقرب إلى الإنسان من تصوره وخياله، لأنها قابعة

(١) The Hierarchy of Creation, The Corpus Hermeticum. Book 2.

(٢) The Universal and The particular: The Ascelpius; The Stobaeus; the Corpus Hermeticur. Book 13.

داخل ذاته. وبالتالي تصبح نهاية طريق الخلاص أو بداية تحقيقه هدف الوجود الإنساني في ادراك أن الله هو في كل مكان وهو في كل شيء:" أينما كنتم سوف يظهر ATUM نفسه لكم، تمنوا فقط واطلبوا معرفة طريقه. انظروا تبصروا إن كنتم نياما أو صاحين، في الليل أو في النهار، عندما تتكلمون أو في الصمت، لأن ATUM هو الكل.. «اسعوا إلى التحرر من أعباء الجسد اخلعوا عنكم أثواب الخوف البالية، هكذا ترون بقلوبكم نور الأنوار...»(١).

ولأن الإنسان مخوّل لمعرفة الله، علمه HERMES كيفية العمل للولوج إلى ذات الله من خلال الحِكَم التي تركها غذاءاً ودليلاً لروحه.

الفصل الثالث:

أسرار الحكمة:

إذا نظر الإنسان من خلال عينه المادية فلا يجد الله في أي مكان، أما اذا تفكر فهو يستطيع الرؤية من خلال الفهم الروحي. ويرى الله في كل مكان. والتفكر لا يعني التفكير بالمعنى الفلسفي اي الاستدلال والمنطق، بل هو النظر إلى ماوراء المادة من خلال العودة إلى حال الدهشة أمام جمال المخلوقات. تلك المخلوقات تشمل الإنسان وتدله على جمال وعظمة وحكمة الخالق:

«الله والكون والإنسان هم المثلث الأكبر للوجود» as above as below.

«فالكون هو على صورة الله» الاسفل هو انعكاس للأعلى، واللإنسان هو على صورة الكون، لأنه الوسيط بين الأرض والسماوات، فهو يعكس نور الخالق عندما يصعد إلى الله يساهم بخلق الآلهة تماما لما أرادها Atum. هكذا وضع HERMIS حجر الأساس لفهمه الروحي ولحكمته التي علمها لتلاميذه لحفظها للأجيال القادمة، علّهم يبصرون ويمتنعون عن خرق قوانين الطبيعة التي تقوم على مبدأ «عامل الآخرين كنفسك».

ربما تبدو تعاليم هرمس مألوفة لدى االبعض الآن، ولكنها منذ عشرة الاف سنة لم تكن كذلك، بل كانت فريدة من نوعها وحتى في يومنا هذا نجد أن تلك المعرفة القديمة الشاملة المفسرة للعالم وللوجود تنطوي على كثير من العظمة والترابط فيما بينها. ففي ثلاثية ATUM والكون والإنسان ترابط كلي وهو يذكرنا بالجدل الصاعد والهابط عند أفلاطون، بل إن افلاطون عندما تحدث عن نظرية الخلق والفيض نهل من الفلسفة الإغريقية التي

(١) Ignorance of The Soul: Idem, Book 12.

تتلمذت على يد المعلمين المصريين.

فإذا كان الأب الخالق والكون الابن اصبح الإنسان الحفيد المخلوق. وهكذا أراد الله مركزاً خاصا للانسان لأنه كشف له ذاته ووضع له درب الخلاص والعود إلى كنفه من خلال اعتراف الإنسان ووعيه وسعيه إلى معرفته.

لقد أحيطت تعاليم هرمس بالسرية لأجيال. ولقد جعل الناس المريدين لطرق الحكمة يحلفون على كتمان الاسرار تحت طائلة التعرض للموت إذا أفشوها. ولكن تلك الأسرار بجميع الأحوال هي تحمي ذاتها. فهي موجودة في كل مكان، وفي الوقت نفسه مستورة عن أعين الجهال، «فهي في غناء الطيور وحركة النجوم والكواكب، لأنها همس الطبيعة للذين يدركون بفضل نعمة Atum». لأن الله هو موسيقي بارع في خلق التناغم والتجانس في الكون ويعطي لكل إنسان وتراً يستطيع العزف عليه، ولكل فرد ذبذبة يطال منها نور العلم. فاذا لم تستطع العزف فلا تلم الله الخالق، بل ضع اللوم على قيثارتك التي تمددت أوتارها وأصبحت غير موزونة... ويذكر هرمس أنه عندما يكون الفنان (الإنسان المريد) حاضراً للعب دوراً خلاقاً وخلوقاً تصبح قيثاره «مدوزنة» بشكل سري، تعجب السامعين. هكذا حصل معي، لقد اعترف لي الـ ATUM – بضعفي ولكن قوته وعظمته جعلت موسيقاي متناغمة، وهو قادر أن يجعل موسيقاك رائعة الجمال[1]...

لانه يوجد تناغم أو تفاهم بين ساكني السماوات. فالكل تحكمه فكرة واحدة وهدف واحد وشعور واحد والكل مربوط برباط المحبة.

أنزل ATUM من فيض محبته على الخليقة جوقة من المرنمين لكي يشاركوا البشر حياتهم ويعلموهم فن الموسيقى ويلهموهم أناشيد تتناغم مع أنغام السماوات، أمّا البشر فهم بدورهم باتقانهم الاناشيد يقدمونها عربوناً عن العرفان بالجميل والغبطة بمعرفة الخالق.

خاتمة:

بعد هذا العرض السريع لحِكَم هرمس التي طالت مسألة الخلق والوجود والخلود والحياة بعد موت الجسد والأخلاق وعلاقة الإنسان بالإنسان والموجودات. لكنها اضافت على ذلك طريقة عملية لبلوغ الكمال من أخلاق وتأملات. وهذا ما جعلها فريدة. فهي علم وعمل كطريقة العارفين الذين اتوا من بعد ذلك Buddha المنور وطريق الوسط Lao Tsun وطريق الـ Tao. لقد

(١) Secret Teachings: Idea. Book 13.

سلك هرمس هذا الدرب وأراد أن يشارك الآخرين في رؤيته. هذه الرؤية كان لها تأثيرها في تاريخ الفكر البشري وتكمن خصوصيتها بأنها لا تزال تجد مناصرين لها حتى يومنا هذا. فكثيرون يؤيدون حكم هرمس ويضعونه في خانة المعلّم الذي يرشدهم إلى درب الخلاص، وهذا وعد هرمس في قوله: «لقد رسمت لكم إلى أقصى حدود إدراكي صورة عن[1] ATUM الذي نظرت إليه، أما أنتم فإذا نظرتم بعيون قلوبكم تستطيعون أن تصعدوا إلى درب السماء لأنها سوف تجذبكم من تلقاء نفسها»[2].

ولكن بالرغم من صعوبة الدرب لقد طمأن هرمس مريدي درب الحكمة، إنها سوف تكون كمن يعود إلى منزله ولقد حثّهم على ذلك وأكد لهم نعمة وطيبة ATUM الذي سوف ينشلهم من ظلمات الأرض.

وللعروج إلى تلك الدروب الصاعدة، ربما حياة واحدة لا تكفي للتخلص من العلائق المادية وأوهام الأنا الخائفة والطماعة، لذلك قال هرمس بضرورة تعدد الحيوات أي التجسدات المتكررة للإنسان، هكذا يصبح الأمر ممكناً فقط إذا استطاع الإنسان أن يحول اهتمامه من الخارج إلى الداخل، إلى هيكله الروحي، إلى أهمية خلود روحه.

فالصعود إلى كنف ATUM عبر السموات التسع هو عملية سلخ الإنسان عن محيط الأرض، عن الأنانية والطمع والغضب والكذب... لأن الروح التي سوف تشاهد ATUM يجب أن تكون طاهرة. ولأن كل نهاية صيرورة تبدأ من الدمار وكل نهاية دمار بداية صيرورة جديدة، إذ يخرج الجديد من القديم بعد أن يكون فناء للقديم، وبعد كل فناء قيامة. والدورة بين موت وحياة للإنسان تماماً دوران حول دائرة الآلهة السماوية وقوة وقدرة الطبيعة التي لها نفس جوهر ATUM وهي الكل مرتبط بالجزء والجزء مرتبط بالكل سلسلة متوازنة بين العقول والطبيعة والإنسان. فالجوهر واحد أما المظهر والوظيفة فهما متغيران، والمعيار هو الوعي أو الإدراك والطيبة والمحبة. فالدائرة الكبرى تغذي وتتحكم بالدائرة الأصغر لكي تنمو وتكبر عليها وأن تعي وتدرك مفهوم الوحدة وحدة الوجود وتتوق لرؤية وجه ATUm.

لقد كتب هرمس باللغة الهيروغلقية ولكن ما بقي من علمه مخطوطات باللغة

(١) Man is a Narvel: The Nag Hamadi Hermetic texts, fragments, The Corpus Hermeticum, Book 1.

(٢) Secret Teachings¤ IdeaÁ Book 13.

اليونانية، اللاتينية واللغة القبطية. جُمعت تلك المخطوات في مكتبة الاسكندرية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. ووصل تأثير تلك الرؤية إلى بلاد اليونان وبلاد ما بين النهرين وفينيقيا وفلسطين والهند. مكتبة الاسكندرية التي كانت تحتوي على عدد كبير من أعمال بيتاغور والأساطير اليونانية والمخطوطات الأفلاطونية واليهودية والمسيحية والبوذية علم «Alchemyaa» كل تلك العلوم كانت تدرّس وتناقش، ولكن جهل الإمبراطور الروماني Theodisos دُفع لأمر الجنود بإحراق المدرسة ومحتوياتها وكانت الفيلسوفة Hypathia أول شهداء تلك المجزرة، لأنهم اعتبروا تعاليمهما ملحدة. وكذلك في عصر الإسلام شهدنا مجزرة للعلماء الذين تعود فلسفتهم إلى هرمس منهم الشهروردي الحلاج وقد قتلوا باسم الدين لأنهم ملحدون. ولكن بعض الكتب انتقلت سراً إلى العرب(إلى فلورانسا) حيث حُفظت تعاليم هرمس وظهرت تلك النظريات بعدها في اعمال Raphael', Coopernicus, William Shakespeare, Frances Bacon, Newton وغيرهم ولقب هرمس بالحكيم. أما الالواح التي وجدت لاحقا في كتب (سر الاسرار) وكتاب عن (المواد الاولية) المنسوبة إلى الجبر قال عنها Dr. Dorel بمقدمة كتابه: «اقرأ اذا امنت او لم تؤمن لكن إقرأ لأن ذبذبات تلك الكلمات سوف توقظ جوابا في روحك».

ربما من خلال القانون الكلي الذي يحكم العالم يستطيع الإنسان ربط طبيعته المادية بطبيعته الروحية من خلال العقل عندها يرتبط عقله بعقل الشمس بالعقل الكلي بعقل الله على قاعدة: «إن الله هو عقل كبير وكل شيء وهو فكرة في عقل الله، فكل ما هو كان وسوف يكون وكما في السماء كذلك على الأرض AS ABOVE AS BELOW.

تلك هي رسالة أو حكمة هرمس الخالدة لنا الباحثين في الفلسفة وقضايا الإنسان اليوم، وما تيار العودة إلى وحدة الوجود Onness الذي نشاهد بوادره اليوم إلا ردة فعل إيجابية على كل العنف والخراب اللذيْن انتجهما الإنسان عندما ظنّ أنه كائن مستقل وحر عن باقي الموجودات، وبأنه يستطيع أن يسيطر على الكون بالقوة، متناسياً قدرة العقل المقرونة بالطيبة والمحبة وبأنه ليس مجرد جسد مادي بل روح تواقة للعودة إلى موطنها الأصلي.

References:

1 - The Prophecies of Hemes: The Hermetical. Timothy freke, Peter Gandy and Taicher, Ed. U.S.A 1999.

2 - Nizar.F.Hermes.Artide: Towards teaching the humanistic literature of the Arabs. Princeton. UNIV.

3 - Dr. Dorel: The Emerald, Tablets. for 2012 and Beyond.

4 - Giodorno Bruno and Hermetic tradition. Univ. of. Chicago Bress. USA, 1964.

٥ - ابن عربي: «فصوص الحكم» ص. ١٩٢-١٩٥، دار الفرابي للنشر.

6 - The Being of Atum: The Ascepius, the stobaes, The Corpus Hermrticum, Book 2, The praise of Atum.

7 - The Asclepius, The creation of Human Kind: Book2

8 - The Birth of Human Culture: the Asclepius; The stobacus and The Hermeticus. Book 1.

9 - The Asclepius, The Stobacus, The Corpus Hermetica, The Being Atum: Book 2.

10 - The Asclepius, The Stobaeus, The Corpus Hermeticum, Death and Immortality: Book 13.

11 - The Stobaeus fragments, Fragments the Corpus Hermetic, Rebirth Book 9.

12 - The Corpus Hermeticum. The Hierarchy of Creation, Book 2.

13 - The Ascelpius; The Stobaeus; the Corpus Hermeticur. The Universal and The particular: Book 13.

14 - Idem: ignorance The Soul:, Book 12.

15 - The Asclepius; The Corpus Hermetice um. The Secret Teachings: Book 18.

16 - The Nag Hamadi Hermetic texts; fragments; The Corpus Hermeticum, Man is a Narvel: Book 1.

17 - The Ascepius, The Stobacus, The Corpus Hermetica, Secret Teachings: Rebirth: Book 13.

الإصلاح السياسي بين الدين والعلمنة
موسى الصدر وأنطون سعادة نموذجاً
(دراسة مقارنة)

د. سعيد أحمد عبد الرحمن/استاذ جامعي

مقدمة:

«... إن ما يحلو للبعض أن يسموه اليوم الصراع بين التيارين الديني والعلماني في عصر النهضة، كان حواراً تاريخياً مثمراً، ولا علاقة له بالصراع اللاحق السلطوي الذي نشب منذ حوالي منتصف القرن العشرين بين قوميين علمانيين عقيديين، وبين إسلاميين عقيديين حول حق الاستيلاء على السلطة السياسية بطريقة التغلب...فبالنسبة للنهضويين لم تكن مسألة الهوية أو الجوهر الوجودي للعرب والمسلمين أو مسألة توليهم السلطة السياسية أو عدم توليهم،لم تكن مسألة مطروحة، كانت الإشكالية تدور حول مسألة التقدم والرقي والتمدن، وحول مسألة الدستور والمواطنة والمشاركة السياسية، أي حول مسألة الديمقراطية، أي حقوق الإنسان والمواطن...[1]

«لقد كانت أحدى الخصائص المحددة للفترة الزمنية التي أعقبت الحرب الباردة انبعاث السياسة الدينية داخل بعض الدول والمناطق حول العالم. وهناك بعض الامثلة على هذه الظاهرة الاكثر اتساعا مثل الإبادة الجماعية في البوسنة، وظهور اليمين المسيحي داخل الولايات المتحدة الامريكية، وهيمنة القومية الهندوسية داخل الهند، وكذلك انتشار الاصولية الإسلامية في جميع انحاء منطقتي الشرق الأوسط وجنوب آسيا. وقد ظل شرح هذه الظاهرة على الرغم من ذلك بمنزلة تحدّ حيث يتعارض ارتباط الدين الوثيق بالسياسة المعاصرة مع الافتراضات الأساسية لنظرية الحداثة ونتيجتها الطبيعية، ألا وهي أطروحة العلمانية»[2].

«في الشرق الأوسط، قد يتحدد مستقبلاً

مصير قيم المواطنة، ومصير دعامتها الرئيسة، العلمانية، بداية، لأن الصراعات المتكررة التي تمزق هذه المنطقة من العالم تفسَّر من خلال شبكة إدراكية تمزج بشكل صارخ استدعاء القيم الدينية والمذهبية في عرض المعطيات وتحليلها»[٣].

«هل تصحُّ المقارنة الجدلية بين الدين والسياسة، أو المقارنة بين الدين والدولة، أو مقارنة الدين بالعلمانية؟ لانه كثيرا ما يتم تحليل هذة الإشكالية وفق ثنائية متضادة ومتقابلة، في حين أن حقيقة المقاربة لا تفي بما هو مضمر من نسق تقابلي، لأن الدين لا تقابله السياسة إذا تم اعتبار السياسة منهجا في التدبير المجتمعي من أعلى مؤسسة هرمية في السلطة»[٤].

هذا ما سندرسه عند كل من موسى الصدر وأنطون سعادة، حيث يجمع بين الخطابيين لدى كل منهما، رفض مشترك للواقع القائم، ومحاولة إلى تحقيق النهضة والانبعاث بالمجتمع.

فصحيح أن الصدر وسعادة لايتفقان على طرق المعالجة وكيفيتها، فموسى الصدر يجد أن المعالجة لمشاكل الأمة لا تبتعد عن الدين وحدوده المطاطة، أما أنطون سعادة، فإنه يجد هذه الحلول لمشاكل المجتمع من خلال القومية ومبدأ فصل الدين عن الدولة.إلا أن إشكالية النهضة تبقى هي المحرك في خطاب كلا الإصلاحيين، الذي يأتي مع اختلاف ظروف الزمان متفقا حول توصيف المشكلة، غير أن الفارق الآخر بينهما جاء حول جغرافية المكان المزمع إصلاحه، فكان المجتمع والسياسة في لبنان عند الصدر، اما عند سعادة فهي سوريا بمعناها الواسع، والتي تشمل بالاضافة إلى لبنان وسوريا،العراق والاردن وفلسطين وجزيرة قبرص وهو ما أطلق عليه توصيف الهلال الخصيب.

لقد جاء خطابهما الإصلاحي ليفتح بابا على المستقبل،لم يكن بمنأى عن الماضي أو انقطاعا عن الإصلاحيين الذين سبقوهم.وقد يكون ذلك إما لتأثر الصدر وسعادة بالفكر الإصلاحي الذي عرفه وطننا العربي من قبل،ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، وإما لأن ظروف المنطقة تفرض كل عدة عقود رجالا إصلاحيين يضيئون على عوامل الضعف والتخلف لدى الحكومات والدول وانعكاسها على الشعوب. فيكون ذلك حتمية تاريخية تفرض وجود إصلاحيين في كل عصر.أو لان رجال الإصلاح هم ترداد دائم لصوت الحرمان المنبعث من بين الطبقات المستضعفة التي تحاول إيصال صوتها والتنديد بواقعها.ومحاولة الثورة على ظالميها، فتأتي بالتالي عناوين الإصلاح المرفوعة متوافقة مع العصر ومعطياته.

فهل جاء فكر موسى الصدر،الذي قرأ لأنطون سعادة متلائما مع فكر الإصلاح عند هذا الأخير وبالعكس؟

أم إن نوع الإصلاح المرجو عند الصدر وسعادة،وضمن النطاق الجغرافي الواحد حيث تواجد الرجلان، وهو لبنان وسوريا، لايمكن أن يختلف للأسباب الجيوسياسية والاجتماعية؟.

١ - الإمام السيد موسى الصدر:

ينسب الامام الصدر نفسه قائلاً: «ولدت في إيران، جدي صدر الدين الذي تسمى عائلتي باسمه، هاجر مع أبيه صالح الذي كان عالماً في قرية شحور قضاء صور أواخر أيام الأتراك، وسكن العراق، حيث أسس عائلة ثم هاجر بعض أحفاده إلى إيران حيث أسسوا عائلات، ووجدت في أجدادنا الطابع اللبناني الذي هو الهجرة»[٥].

ولد السيد موسى الصدر في العام ١٩٢٨ في مدينة قم الايرانية، والده السيد صدر الدين الصدر، كان أحد أركان الحوزة العلمية في قم، والدته السيدة صفية، كريمة المرجع الديني الشيعة السيد حسين القمي[٦] وللسيد الصدر سبع أخوات وأخوان، منهم: السيدة فاطمة، والسيدة صديقة حرم آية الله السيد سلطاني الطبطبائي، أحد أبرز أساتذة الحوزة الدينية في قم[٧].

تلقى السيد موسى الصدر علومه الدينية في حوزة قم، وكان من أبرز أساتذته، السيد سلطاني الطبطبائي، آية الله شريعتمداري.

إلا ان الدروس الدينية لم تبعده عن متابعة الدروس الأكاديمية فالتحق بجامعة طهران، وتخرج منها حاملاً إجازة في الحقوق فكان أول رجل دين يدخل الجامعة في إيران[٨].

عام ١٩٥٥، قدم السيد موسى الصدر إلى لبنان، للتعرف على أنسبائه في صور ومعركة وشحور، وعاد عام ١٩٥٧ وحلّ ضيفاً على السيد عبد الحسين شرف الدين، ومع موت هذا الأخير عام ١٩٥٧، وصى بإمامة صور من بعده للسيد موسى

الصدر، فاستدعاه أبناء السيد شرف الدين، ولبى الدعوة عام ١٩٥٩، وأقام في صور، وبدأ يمارس عمله الديني منذ تلك الفترة[٩].

مع وصول السيد موسى الصدر إلى لبنان، أخذ يكتشف واقع الإنسان اللبناني، ويتعرف على مشاكل الأفراد والجماعات فتفاجأ باتساع الهوة بين أبناء الوطن الواحد، على أساس المنطقة والطائفة[١٠]، فكان المواطن في جنوب لبنان أمام «مطرقة العدوان الإسرائيلي وسندان الإهمال والإجحاف في الحقوق من قبل الدولة في آن واحد»[١١].

فبدأ السيد الصدر يتحرك لمعالجة مشاكل الناس في جنوب لبنان ومنطقة البقاع وضواحي بيروت، ابتداءً من الندوات والمحاضرات، فأسس جمعية البر والاحسان، التي هدف منها مساعدة كافة المحرومين من كافة الطوائف والمذاهب[١٢].

ثم سعى بعدها إلى تنظيم شؤون الطائفة الشيعية وأوقافها، فسعى إلى إنشاء المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى، من خلال تحركات ضمن شخصيات ونواب من الجنوب والبقاع وبيروت ليقوم هذا المجلس عام ١٩٦٧[١٣].

لقد ظهر للسيد موسى الصدر، أن مظاهر التخلف التي تعاني منها مناطق محددة في لبنان، تؤدي إلى إيجاد طبقة محرومة وقد حدد هذه المناطق في جبل عامل في أقصى الجنوب وبعلبك والهرمل في أقصى الشمال، فهي المناطق الأكثر تخلفاً، وبيّن مظاهر التخلف على الشكل التالي:

١ – مظاهر التخلف المادي وسببه الإهمال من قبل السلطة اللبنانية.

٢ – مظاهر التخلف المعنوي[١٤] وهو نتاج التخلف المادي.

أوضح السيد الصدر أسباب الحرمان على الشكل التالي:

١ – «... إن الأساس لبقاء الأوطان العدالة وكرامة المواطن، أما في لبنان فمفهوم كرامة الإنسان وحريته باقٍ كواحة، فالاستئثار والطغيان وتجاهل حقوق الآخرين تزعزع كيان البلد وتعرض مستقبله للخطر... فلتعلموا أن المسؤولين هم الذين يهددون بسلوكهم أمن هذا الوطن وكيانه واستقراره وتعايش أبنائه، وليعلموا أننا لا نسمح لهم بذلك لكي يبقى لبنان»[١٥].

٢ – «... في ظل السكوت على الاعتداءات الإسرائيلية على الجنوب هو رضى بالذل وخيانة لبنان، استمرت اعتداءات العدو الصهيوني في الجنوب اللبناني ضد السكان الآمنين العزّل المحرومين من وسائل الحماية والدفاع عن النفس»[١٦].

٣ – «... الحكومة... الجهة التي تبخل، وتتجاهل وتتمادى في التجاهل والعناد...»[١٧].

٤ – «أولئك الذين يفكرون، بأن الوطن يحفظ بالصالونات، أو بالتصريحات أو بالوعود، أو بالاجتماعات في القصور، أولئك الذين يفكرون أن الحدود تحفظ بالوعود والكلمات وأن الكرامات تصان بالألقاب والاجتماعات...»[١٨].

٥ – السياسة في لبنان أصبحت هدفاً لا وسيلة، يعيش بها ومن ورائها أفراد وجماعات، زعامات وأحزاب ومفاتيح[١٩].

«... إن السياسة في لبنان كانت السبب في الحرمان وعدم مواجهة الحقائق وتأجيل الحلول، وفي خلق الأرضية المناسبة للأزمات..»[٢٠].

لذا وجد السيد الصدر أن الحلول لمشكلة الحرمان ولأزمة المواطن المحروم، والوطن المحروم تكون عبر:

١ - «... نحن طلاب حق، لسنا ضد أي إنسان، نطالب بحقنا ولكن لا نتنازل عنه أبداً، نستمر، ونستمر، ونستمر للنهاية...»[٢١].

٢ - «... الحرب ضد الشيطان، والشيطان له جنود وأنصار وكلٌّ طاغية شيطان، كل ظالم شيطان، كل مستبد شيطان، كل متأفف شيطان، وكل ساكت عن حق شيطان أخرس، ونحن سنحارب الطغاة المستبدين... [لن] نسكت عن الظلم وعن المعذبين في الجنوب من الضربات الإسرائيلية، [لن] نسكت... عن ابتلاع أموال الناس، عن الغلاء، عن الرشوة...»[٢٢].

٣ - «... إن سلامة الجندي وصيانة لبنان وعزة العرب لا تتحقق إلا بكرامة الإنسان، وصيانة حقوقه، وسيطرة العدالة الاجتماعية في علاقات الناس بعضهم ببعض»[٢٣].

٤ - «... نحن نريد الجنوب... أن يكون منطقة منيعة صخرة تتحطم عليها أحلام إسرائيل... نريد جنوباً متمسكاً بلبنان مرتبطاً بهذه الأمة موحداً مع العرب... لا جنوباً هزيلاً مفصولاً بل نريده جنوباً مانعاً...»[٢٤].

٥ - «... لا تصنفوا الناس... كل المواطنين أكفاء... كل المواطنين يستأهلون أن يكونوا موظفين، لا تصنفوا بين المواطنين ولا تميزوا بين الطوائف، أعطوا الحقوق للطوائف جميعاً»[٢٥].

٦ - «... دافعوا عن الجنوب... الشرط الأول في المسؤوليات الوطنية هو الدفاع... قدموا خطة دفاعية... هؤلاء المسلحون والمسلحون الآخرون، اجمعوهم وخذوهم وضموهم في الحرس الوطني في الميليشيا الوطنية... قدموا خدمة العلم...»[٢٦].

وتحرك السيد الصدر على أكثر من صعيد في سبيل تحقيق المطالب:

أ - ففي ١٢/٥/١٩٧٠، وعلى أثر الاعتداءات الإسرائيلية على جنوب لبنان الذي تسبب بنزوح أكثر من ١٥٠ ألف مواطن من ثلاثين قرية حدودية دعا السيد الصدر الرؤساء الدينيين في الجنوب من مختلف الطوائف، وأسس معهم «هيئة نصرة الجنوب» فكان هو رئيسها، وتولى نيابة الرئاسة المطران أنطونيوس بطرس خريش، الذي أصبح بطريركاً للطائفة المارونية فيما بعد، ثم دعا إلى إضراب وطني شامل بتاريخ ٢٦/٥/١٩٧٠،

تجاوبت معه كل المناطق اللبنانية، واعتبر حدثاً وطنياً[٢٧].

وفي نفس اليوم اجتمع مجلس النواب اللبناني، وأقر مشروع قانون يقضي بإنشاء مؤسسة عامة تختص بالجنوب، وتلبي حاجات الجنوب»[٢٨].

ب – دعا السيد الصدر إلى عدة مهرجانات شعبية كبرى طالب خلالها بحقوق المحرومين وبالعدالة الاجتماعية:

١ – مهرجان بعلبك بتاريخ ١٧/٣/ ١٩٧٤، والذي شارك فيه حوالي خمسة وسبعين الف مواطن[٢٩].

٢ – مهرجان صيدا بتاريخ ٤ نيسان ١٩٧٤[٣٠].

٣ – مهرجان صور بتاريخ ٥/٥/ ١٩٧٤[٣١].

ج – إعلان ميثاق حركة المحرومين بتاريخ ٢٩/٣/ ١٩٧٥ والتي قدّم السيد الصدر ميثاقها الذي نص على:

«إنها حركة جماهيرية، غير طائفية ولا فئوية، تنطلق من الايمان الحقيقي بالله، وتؤمن بالحرية الكاملة وترفض الظلم والتصنيف وتتمسك بالسيادة الوطنية وبسلامة أرض الوطن...»[٣٢].

ويبرر السيد الصدر إنشاء هذه الحركة قائلاً:

«إلا أن الحرمان لم يعالج فوجدنا أنفسنا أمام التنظيم والهدف منه حماية المقاومة والدفاع عن أرض الجنوب المستباح أمام الاعتداءات الإسرائيلية، ولدت الحركة وكانت جماهيرها من كل طائفة... وبدأت حركة المحرومين حركة فكرية سياسية اجتماعية واحدة في لبنان...»[٣٣].

د – ولادة حركة عسكرية، اطلق عليها اسم «أفواج المقاومة اللبنانية أمل» بتاريخ ٦/٧/١٩٧٥.

ويقول السيد موسى الصدر في ذلك: «ها أنا في هذه اللحظة أعلن ولادة هذه الحركة الوطنية الشريفة التي أخذت على عاتقها تقديم كل ما يملك أعضاؤها في سبيل صون كرامة الوطن ومنع إسرائيل من الاعتداءات السهلة..»[٣٤].

ومع اندلاع الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥، كان للسيد موسى الصدر عدة مواقف وتحركات محلية وإقليمية ودولية، حاول من خلالها وضع حد للفتن والحروب الداخلية، وكان أبرز هذه التحركات عام ١٩٧٨ بعد الاجتياح الإسرائيلي لجنوب لبنان، فزار عدة دول عربية، منها سوريا وبلاد الخليج العربي ومصر والجزائر إلى أن كانت زيارته إلى ليبيا واختفاؤه هناك بتاريخ ٣١ آب من العام ١٩٧٨[٣٥].

٢ - أنطون سعادة:

ولد أنطون سعادة عام ١٩٠٤ في ضهور الشوير ويحكى أنه ومنذ الصغر،

كانت لديه مواقف وطنية حادة، فعند زيارة الوالي العثماني إلى مدرسة برمانا، وكان سعادة لا يزال في الثالثة عشر من عمره، طُلب منه أن يلقي كلمة ترحيب بالوالي، إلا أنه رفض بشدة، وعوقب بعدم تكريمه يوم التخرج[٣٦].

وتكررت مواقف أنطون أثناء أحداث الحرب العالمية الأولى، عندما كان يقصد رئيس بلدية بيروت عمر الداعوق، الذي كان صلة الوصل مع والد أنطون، الدكتور خليل سعادة المهاجر إلى البرازيل، حيث كان هذا الأخير يبعث بالمال إلى عائلته عن طريق رئيس بلدية بيروت، وحدث أن دخل أنطون إلى البلدية اثناء اجتماع ضم المجلس البلدي وفعاليات وكان الحوار يدور حول من يحكم لبنان بعد خروج العثمانيين، فشارك أنطون في إبداء الرأي قائلاً أمام الحضور: «الأفضل أن نستقل بأنفسنا ولا حاجة لنا إلى أي أجنبي كي يتولى أمرنا، نحن مؤهلون لذلك ويجب أن نعمل»[٣٧].

هذه المواقف وغيرها من الشاب أنطون، كانت تظهر شخصية متحررة تسعى إلى تحقيق طموح الدولة المستقلة من منظور مختلف أو يمكن القول، بأفكار جديدة، لم يعرفها العالم العربي من قبل في العصر الحديث، طموح الدولة السورية، الذي أخذ يظهر شيئاً فشيئاً من خلال كتابات وكلمات أنطون سعادة.

مع وفاة والدة أنطون بعد الحرب العالمية الأولى، انتقل إلى البرازيل، وساعد والده الدكتور خليل سعادة على إصدار مجلة «المجلة» وكانت من أبرز مجلات الاغتراب اللبناني في الخارج.

وأمن أنطون الشاب فريق العمل، وكانت هذه المجلة طريقاً له للعبور عبرها إلى الناس[٣٨].

وأثناء وجود أنطون في البرازيل، عام ١٩٢٨، تحدى بعض العادات التي كانت منتشرة حينها بين العامة، ومنها عدم ترك الرأس حاسراً عند الخروج من المنزل، إلا ان أنطون تعمدّ الخروج حاسر الرأس، فهاجمه الناس وانتقدوه، فما كان منه إلا أن أطلق لحيته[٣٩]، وعندما سئل عن سبب قيامه بذلك الفعل قال: «... أردت أن امتحن صمودي إزاء موقف أجمع الناس على مخالفتي به ورفضه لي بالضغط واللفظ وشتى وسائل الممانعة والمقاومة»[٤٠].

لقد لفت نبوغ سعادة المبّكر المحيطين به، فأخذوا يراقبونه ويتناولونه بالتعليق وبشكل دائم، ويبدو أن الشاب أنطون كان يتعمد ذلك لاختبار قدراته على الصمود والتحدي[٤١].

مع عودة أنطون سعادة من سان بأولو في البرازيل، عام ١٩٣٠، كان يحمل معه مشروع الحزب السوري القومي الاجتماعي، فوصل إلى دمشق أولاً، حيث

أخذ ينشر أفكاره بين الطلبة والمثقفين، ثم انتقل بعدها إلى بيروت، ليبدأ مرحلة التأسيس، فأقام الصلات مع طلاب الجامعة الأميركية في بيروت من خلال إعطائهم دروساً في اللغة الألمانية[٤٢] كما وطدّ علاقته مع جريدة النهار البيروتية، وبين الأعوام ١٩٣١ و١٩٣٢، اسس اللبنّة الأولى للحزب، الذين بلغ عدد افراده خمسة طلاب في البداية[٤٣].

ونتيجة للخلافات الداخلية بين الأعضاء، سارع إلى حلّ الحزب، وأخذ يعيد تأسيسه من جديد، فاهتم بالقلة القليلة من الأعضاء الذين لاحظ فيهم الجدارة على حمل هذه العقيدة، فكانت أول مجموعة منهم في ١٥ت٢ عام ١٩٣٢، واستمر عمل الحزب السوري القومي الاجتماعي، وبشكل سري، حتى ١٦ت٢ ١٩٣٥، حيث أعلنت ولادته من قبل الانتداب الفرنسي وعملائه، من خلال حملة الاعتقالات التي طاولت أنطون سعادة وعدداً من اعضاء الحزب[٤٤] وبقي سعادة نزيل السجن ستة اشهر، ساهمت الدعاية التي حيكت حوله وحول حزبه على رفع أسهم الحزب وزعيمه، فأخذت الناس تتحدث عنه وعن مبادئه[٤٥].

حاول سعادة مع العام ١٩٣٦، وقيام الحركات الشعبية الاستقلالية في سورية بقيادة الكتلة الوطنية اقناع الكتلة وزعيمها هاشم الأتاسي باهمية طرح مشروع الحزب السوري القومي الاجتماعي في المفاوضات مع فرنسا، إلا أن الدعاية انتشرت في أنحاء سورية ولبنان، بان سعادة وحزبه يدعوان إلى «اللاعروبة»، وكانت هذه التهمة حينها كافية كي تبعد الناس عن أنطون سعادة إلا أن هذا الأخير، كان يسارع دائماً إلى اغتنام الفرص، ويتجول بين المناطق السورية واللبنانية، ناشراً أفكاره، موضحاً مبادئه، وكان أبرز تحرك قام به عام ١٩٣٧ من خلال ترشيح أحد أعضاء الحزب على المقعد النيابي في طرطوس السورية صحيح أنه لم يفز إلا انه حصل على العديد من الأصوات[٤٦].

مما جعل السلطة الفرنسية تخشى من سعادة ومن ارتفاع نسبة مؤيديه، فاعتقلته من جديد، وأفرج عنه في نفس العام، بعد سلسلة ملاحقات طالت إضافة إلى سعادة أعضاء من الحزب، ونقل أنه جرت محاولة لتسميم أنطون سعادة حينها في السجن، إلا أن أحد الضباط وكان من مؤيديه سراً، فضح المؤامرة، فأعلن سعادة إضراباً عن الطعام والشراب، إلى أن أفرج عنه[٤٧].

مع خروج سعادة من السجن انتقل إلى الأرجنتين وقد حاولت السلطة اللبنانية منعه من العودة، إلا أنه استطاع العودة عن طريق القاهرة عام ١٩٤٧، بعد غياب دام تسعة اعوام (٥) فأصدرت السلطة اللبنانية مذكرة جلب بحقه، وداهمت القوى الأمنية

مراكز الحزب من دون جدوى، لتتراجع بعدها عن قرارها باعتقاله[٤٨].

مع الأعوام ١٩٤٦ – ١٩٤٩ تطور العمل الحزبي، وتسارع بشكل كبير، وتحولت مدينة حمص إلى أهم مركز للقوميين السوريين وعمل سعادة على زيارة المدن السورية بين ٣ ت٢ و١٠ ك١ – ١٩٤٨[٤٩] من ضمن سلسلة تحركات متتالية، هدفت إلى التهيئة للثورة[٥٠] التي كان يخطط لها على الدولة اللبنانية وبدعم كما يبدو من الرئيس السوري حسني الزعيم لتعلن الثورة في الرابع من تموز من العام ١٩٤٩[٥١] إلا أن الرواية الإعلامية تقول، أن الرئيس حسني الزعيم سلم سعادة إلى السلطة اللبنانية في السابع من تموز من نفس العام أي بعد ثلاثة ايام من إعلان الثورة ليصدر حكم الاعدام عليه وينفذ بسرعة[٥٢].

موقف سعادة من المجتمع والإصلاح:

يعتبر أنطون سعادة أن السوريين «الجيل الغريب في هذا العصر» ويشبّه هذا الجيل وواقعه بقوله: «بجماعة شذت عن سُنّة الارتقاء وصارت تمشي على أيديها بدلاً من أرجلها وتنظر إلى تحت بدلاً من الأمام، ولأنها لا تقدر أن ترفع رؤوسها وتنظر إلى ما حولها لا تستطيع إدراك غرابة حالها، ولأنها لا تجد حالها غريبة تأبى التصديق إنه يجب عليها أن تمشي على أرجلها وترفع رؤوسها لتتمكن من الإحاطة بشؤون عالمها ومن تعيين أغراض أسمى من الأغراض الحقيرة التي تدب وراءها»[٥٣].

ويذكرنا سعادة بواقعنا، عندما يضع إصبعه على حقيقة الخلل «إن أكبر عيوب جيلنا الحاضر أنه جيل وقح وكثير الفوضى، وسبب الوقاحة وشدة الفوضى الرئيس هو عدم التربية والتأديب».. وهذا بالتالي يؤدي إلى «... رفض الإصلاح ومقاومة المصلح وإلى احتقار المثل العليا وقواعد الاجتماع والاستهزاء بالتقاليد الصالحة كما بالتقاليد الفاسدة»[٥٤].

وجد أنطون سعادة أن الفوضى هي السائدة عند أبناء جيله، هذه الفوضى تحمل أسباب فشل التطور والإصلاح:

«في جيلنا فوضى غريبة، ليس فقط في الأفكار والمعتقدات السياسية، بل في الأولويات الاجتماعية والمبادئ المناقبية، وفيه غلط وقسوة وجهل ورعونة وإنكار للحق العام والحقوق الشخصية، ومن غريب أمره أنه لكثرة تفشي الاستبداد الفردي فيه يرفض الإصلاح ويُتهم المصلح بالطغيان والظلم..»[٥٥].

إلا أن ميزات سعادة هي الإيمان بالإصلاح مهما كان الواقع: «فهنالك حقيقة أساسية، لا يمكن إنكارها ولا يحسن

تجاهلها وهي: أن هذا الجيل سيذهب أما النهضة فستبقى» ويكون ذلك من خلال: «متى انتصرت النهضة السورية القومية الاجتماعية انتصارها النهائي نشأت أجيال سورية جديدة بمناقبها وأخلاقها»[٥٦] من خلال:

١ – الأمة لا يمكن أن توجد إلا بمناقب الثقة والاخلاص والأمانة[٥٧].

٢ – احسنوا بعضكم إلى بعض وحاربوا الشر حيثما لقيتموه[٥٨].

٣ – يجب أن نكون مجتمعاً واعياً، مدركاً، وهذا لا يتم إلا بالدرس المنظم والوعي الصحيح.

يجب إنقاذ الديموقراطية من الهلاك. وذلك بإزالة ما دخل إليها من الفساد[٥٩].

كما سعى سعادة، وفي سبيل إصلاح الأمة السورية، إلى تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي «هو حركة تجديدية في المناقب والأخلاق، كما في النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية»[٦٠].

وأبرز مبادئ هذا الحزب التي ذكرها سعادة من خلال مقالاته:

١ – أننا قوم لنا وعي قومي صحيح إرادة قومية قوية وإيمان يزول الكون ولا يزول، ولنا أخلاق لا تفشل وحقيقة لا تنقلب لأي برق خالب[٦١].

٢ – أن قضية الحزب السوري القومي الاجتماعي هي من أعظم القضايا القومية وأوضحها في العالم طراً، هي قضية لم يكن قبلها مثلها ولا ما يقاربها في كمال الغاية ورسوخ الأصول، لا في سورية ولا في أي قطر من أقطار العالم العربي ولا في الشرق الأدنى كله، هذه القضية الكلية لم نقل إنها« لبنانية« ولا إن غايتها إظهار شيء يسمى «استقلال لبنان» بل قالت إنها سورية أولاً وآخراً وأنها لا تعترف

بأية تسوية لا تكون وليدة إرادة الأمة السورية الموحدة في مبادئ قضيتها القومية»[٦٢].

٣ – «قضت النهضة السورية الاجتماعية على جميع المخاوف من فقدان الحقوق السياسية وأعلنت انقضاء عهد الشك والتخوف على أنواعه فأخذت هذه الفئات المستنيرة بأنوار هذه النهضة تتغلب على عوامل الضعف ودوافع الاستكانة والخنوع... وتعمل لإحباط خطط المتآمرين على وحدة الأمة وحقوقها ومصيرها»[٦٣].

٤ – من أهم المشاكل الخطرة جداً التي سنواجهها... المشكل الصهيوني الذي صار خطراً عظيماً مداهماً يهدد بالقضاء على معظم آمالنا[٦٤].

٥ – «إن سورية تواجه خطرين الواحد في الجنوب والآخر في الشمال، الأول هو الخطر اليهودي والثاني الخطر التركي... لا إنقاذ لسورية ولا شق طريق لحياتها

وارتقائها إلا بالحركة السورية القومية الاجتماعية ومبادئها ونظامها»[٦٥].

٦ – «أن نلبي الواجب دائماً ونخضع للنظام دائماً، هو أن نسحق محبة ذواتنا ونحيي محبة جنسنا ووطننا»[٦٦].

٧ – أن النهضة لها مدلول واضح عندنا وهو، خروجنا من التخبط والبلبلة والتفسخ الروحي بين مختلف العقائد إلى عقيدة جليّة صحيحة واضحة نشعر أنها تعبر عن جوهر نفسيتنا وشخصيتنا القومية الاجتماعية، إلى نظرة جليّة، قوية إلى الحياة والعالم»[٦٧].

٨ – «إن هذه الحقيقة التي لأجلها نجابه كل الأخطار من كل نوع هي حقيقة أن قضيتنا فيها كل الخير وكل الحق وكل الجمال وكل الحقيقة وكل العدل للمجتمع الإنساني»[٦٨].

٩ – « إن حزبنا في سيره، في عمله، في نضاله، يمثل ويعمل ويصارع في سبيل أساس أفضل لحياة الإنسان – المجتمع»[٦٩].

١٠ – «نحن حركة مهاجمة تأتي بتعاليم جديدة تهاجم بها المفسد والفوضى»[٧٠].

١١ – نحن لم نحارب ولا نحارب من اجل أن تكون لنا ولغيرنا حرية فوضوية تخدم لذات الأفراد المرضى في نفوسهم بل حاربنا ونحارب من أجل تحقيق قضية واضحة وإقامة نظام جديد[٧١].

١٢ – مسألة الحزب السوري القومي الاجتماعي ليست مسألة حزب سياسي بالمعنى الاعتيادي... بل إن هذا الحزب يشكل قضية خطيرة جداً وهامة هي قضية الآفاق للمجتمع الإنساني الذي نحن منه والذي نكون مجموعه[٧٢].

١٣ – «منذ الساعة التي أخذت فيها عقيدتنا القومية الاجتماعية تجمع بين الأفكار والعواطف وتلم شمل قوات الشباب المعرضة للتفرقة بين عوامل الفوضى القومية والسياسية المنتشرة في طول بيئتنا وعرضها، وتكوّن من هذا الجمع وهذا اللّم نظاماً جديداً ذا أساليب جديدة يستمد حياته من القومية الجديدة، هو نظام الحزب السوري القومي الاجتماعي – منذ تلك الساعة انبثق الفجر من الليل وخرجت الحركة من الجمود وانطلقت من وراء الفوضى قوة النظام واصبحنا أمة بعد أن كنا قطعاناً بشرية، وغدونا دولة تقوم على أربع دعائم: الحرية، الواجب، النظام، القوة، التي ترمز اليها أربعة أطراف الزوبعة القومية الاجتماعية»[٧٣].

١٣ – الحزب السوري القومي الاجتماعي: «... إنه فكرة وحركة تتناولان حياة أمة بأسرها، إنه تجدد أمة توهم المتوهمون أنها قضت إلى الأبد»[٧٤].

١٤ – إن إرادتنا نحن هي التي تقرر كل شيء فنحن نقف على أرجلنا وندافع عن حقنا في الحياة بقوتنا[٧٥].

«... إننا حررنا أنفسنا ضمن الحزب من السيادة الأجنبية والعوامل الخارجية، ولكن بقي علينا أن ننقذ أمتنا بأسرها وأن نحرر وطننا بكامله»[٧٦].

١٥ – «... أن نظام الحزب السوري القومي الاجتماعي، ليس نظاماً هتلرياً ولا نظاماً فاشياً، بل هو نظام قومي اجتماعي بحت، لا يقوم على التقليد الذي لا يفيد شيئاً، بل على الابتكار الأصلي الذي هو من مزايا شعبنا»[٧٧].

١٦ – «.. أن نظامنا لم يوضع على قواعد تراكمية تمكن من جمع عدد من الرجال يقال إنهم ذوو مكانة يقفون فوق أكوام من الرجال تمثل التضخم والتراكم بأحلى مظاهرهما بل على قواعد حيوية تأخذ الأفراد إلى النظام وتفسح أمامهم مجال التطور والنمو حسب مواهبهم ومؤهلاتهم»[٧٨].

١٧ – «... إن مبدأ سورية للسوريين. والسوريون أمة وقامة أخذ في تحرر نفسيتنا من قيود الخوف وفقدان الثقة بالنفس والتسليم للإرادات الخارجية»[٧٩].

١٨ – «وهنا تأتي أهمية الفلسفة السورية القومية الاجتماعية التي تقدم نظرات جديدة في الاجتماع بأشكاله النفسية والاقتصادية والسياسية، وتقدم النظرة الجامعة للمذاهب الإنسانية المتنافرة»[٨٠].

١٩ – «... نشوء الحزب السوري القومي الاجتماعي يقوم من أجل حقيقة ثابتة مستمرة، هي قضية حياة المجتمع واستمرار حياته وتقدمها نحو الأفضل، قضية تقدّم وانتصار وعز..»[٨١].

٣ - بين السيد موسى الصدر وأنطون سعادة:

أ – في الدين: عند السيد موسى الصدر:

العبادة هي كل عمل يصدر لأجل التقرب من الله، والعبادة هي «السلوك نحو العلم، نحو التحرر، نحو العزة، نحو الصفات الإلهية الحسنة الأخرى، التي هي بمصطلحنا نسميها الإنسانية، السمو، التكامل..» وعلى هذا الأساس بإمكاننا أن نقول عبادة الله، يعني الرياضات والنشاطات مثل الصيام والصلاة والحج والزكاة وأمثال ذلك، جعلها الله تعإلى خطوات ووسائل ودوافع لأجل أن تدفع الإنسان نحو الكمال... وعلى هذا الأساس كل صلاة، هي فك لقيد وتحرر من قيد، إذا كنا صلينا بالشكل الصحيح، لأن كل صلاة تبعدني خطوة عن الجهل وتقربني خطوة إلى العلم...» ويضيف الصدر: «... فكرة العبادة في الاسلام بعيدة كل البعد عن مفهوم العبودية، لا عبودية في الاسلام، عبودية الله يعني التحرر، عبودية الله يعني السلوك والتحرك نحو العلم والعدل، والقوة

والرأفة، والصدق والعزيمة، وكل الكمالات. هذا مفهوم العبادة في الاسلام...»[٨٢].

ويضيف الامام موسى الصدر حول أهمية الايمان بكتب الله ورسله: «النقطة الثالثة في سلسلة العقائد والأصول القرآنية، هي الايمان بكتب الله ورسله، والقرآن الكريم... وأن المسلم يجب أن يؤمن أيضاً بجميع الأنبياء السابقين... ومحصلة هذا الأمر، هي محاولة خلق جبهة من الأنبياء، وجبهة من خط المؤمنين، تبدأ من الأزل وتنتهي إلى الآخرة، محاولة الترابط بين نضالنا اليوم، وبين نضال الإنسان في سابق الزمن، ومحاولة الترابط بين دعوة الأنبياء في سابق الزمن، ودعوة الأنبياء اليوم»[٨٣].

«... والمقصود... جعل الإنسان ضمن خط مستمر، حتى لا يشعر بالغربة، وحتى يشعر بالمواكبة الكونية، وحتى يتأكد من سلامة الخط الذي هو يسير فيه، سببه الحقيقي أن الرسالات هي واحدة في الواقع... إذاً جميع الأنبياء، رسل رب واحد، إلى إنسان واحد، يدعون إلى رسالة واحدة، هي رسالة الله، رسالة التسليم إلى الله، عقلاً وقلباً وجسداً، بهذا المفهوم نحن ننظر إلى إسلامنا، وإذا تلاحظون، هذا النفَس موجود في ميثاق الحركة [حركة المحرومين]، نحن نملك هذا الشعور، يعني هذا الجانب الإنساني من الرسالة، مقابل الجانب الإلهي من الرسالة، الجانب الإلهي من الرسالة يعني دعوات واحدة في الجانب الإنساني، أنه تحركات واحدة، من الأزل إلى الأبد، وفي جميع أقطار الأرض»[٨٤].

وفي حديثه عن الأنبياء يقول: «الأنبياء أيضاً، رسل ربّ واحد... لا بد من أن نضيف هذه الكلمة: أن النبي هو الذي يحمل الرسالة من الله، وليس هو الذي يفهم كثيراً، والفيلسوف الكبير والمصلح الكبير، النبي لا ينطق عن الهوى، لا يقول شيئاً من نفسه، ومن مدركاته، هو ينقل ما يسمع، هو ينقل ما يوحى إليه...»[٨٥].

وحول قانون السماء يقول: «الإنسان بحاجة إلى قانون السماء، حتى يكون حكماً بين البشر بعضهم مع البعض، وإلا كيف يمكن للإنسان أن يتفق مع الإنسان الآخر، وكلٌّ ينظر من زاويته الخاصة؟ أي صلة بين إنسان وإنسان آخر، إذا لم يكن معتمداً على أمر مطلق، وهو ما نسميه بالقيم، ولذلك لا يمكن للإنسانية أن تستغني عن قوانين السماء، أو المطلقات، أو القيم في الأخلاق والمطلقات في القانون، حتى يتمكن المجتمع البشري أن يعيش عيشاً متعاوناً» ولكنه يؤكد على أمر مهم هو: «لا شك أن إعطاء القانون من السماء، لا يعني إطلاقاً، أن القانون يمنع الإنسان عن التفكير...»[٨٦].

ب - في الدين: عند أنطون سعادة:

«إن الدين المسيحي والاسلامي متفقان كل الاتفاق في الأغراض الدينية الأخيرة، وإن الواجب على أتباعهما يقضي بترك محاربة بعضهم بعضاً ومحاولة إخضاع بعضهم بعضاً... إلى جميع الناس غير رجال الدين نوجه هذه الدعوة: «لنترك رجال الدين يتناظرون ما شاؤوا المناظرة في أي الأديان أصحها بشرط أن لا يتعدوا حدود المناظرة التي تهيج الغوغاء والسذج وغرس الأحقاد بين ابناء الوطن الواحد باسم الدين...» أن هذه الدعوة تعني ترك العصبية الدينية واعتناق العصبية القومية التي تجعل جميع السوريين مسلميهم ومسيحييهم عصبة واحدة»(٨٧).

«... فالمسيحية نشأت نشأة دين بحت مجرد من شؤون الدولة والحكم. فقد اختص الدين المسيحي بالأفراد ومعتقداتهم ومناقبهم.

أما الدين الاسلامي... اضطر لأخذ طبقة البنية التي نشأ فيها بعين الاعتبار، وطبيعة البنية اقتضت إيجاد الدولة لتكون وسيلة لإقامة الدين، ولما كان غرض الدولة إقامة الدين كان لا بُدّ أن يكون أساسها، فهي وجدت بالدين لإقامة الدين... ولهذا السبب نجد مسألة الفصل بين الدين والدولة في الملة الإسلامية أصعب حلاً منها في الملة المسيحية، لأن الدولة موجودة في النصوص القرآنية كما هي موجودة في نصوص التوراة، ولكنها ليست موجودة في نصوص الانجيل»(٨٨).

«... أن نصوص الإسلام على وجهين وجه في الدين ووجه في الدولة، والقسم المكي هو الأكثر اختصاصاً بالوجهة الدينية والقسم المدني هو الأكثر اختصاصاً بالدولة، وهذا الازدواج في اتجاه الرسالة الإسلامية لم يحصل له فيما مضى دراسة تجمع وجهته في وحدة فكرية روحية، وهو الذي سهل وما زال يسهل لأصحاب الأغراض السياسية الأخذ بأي وجه أرادوا حسبما يوافق أغراضهم، وهو ليس عيباً في القرآن، بل نقص في الثقافة التاريخية الاجتماعية وعدم تدبر الرسالة الإسلامية كما يجب».

«وأصحاب الأغراض السياسية لا يريدون نشوء هذه الدراسة في الاسلام، لأنها يمكن أن تقضي على جميع محاولات استخدام الدين للأغراض السياسية والمطامع الخصوصية، فإن محمداً استخدم الدولة لإقامة الدين وجعل الدين أساساً لتنظيم شعب باق في حالة همجية، اما هؤلاء فيريدون استخدام الدين لتنفيذ المطامع السياسية»(٩٠).

ويضيف سعادة قائلاً: أنه يجب إيجاد «الاستقرار الروحي في الملة الإسلامية

لتهتم بشؤون الارتقاء الثقافي فلا تظل معرضة للتضحية بالدين في سبيل أغراض السياسة التي يهمها الدولة والسلطان والحكم أكثر مما يهمها الدين والارتقاء الروحي والمثل العليا والتقدم الاجتماعي». وأما البناء الروحي فهو، على أنه، غير منفصل عن الأساس المادي نتيجة تفاعل عقول أبناء الأم الواحدة وتمكنهم من إظهار رابطة عقلية تربطهم في الشرائع والقوانين والتقاليد الاجتماعية واللغة والأدب والتربية[٩١].

ثم يرد سعادة على فكرة الجامعة الإسلامية عند جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده قائلاً: «على هذه الطريق السلبي سارت مدرسة السيد جمال الدين الأفغاني.

والشيخ محمد عبده، فغررت بجماعات كثيرة من المسلمين في مصر وسوريا والهند وإيران وافغانستان وكانت نتائجها خيبة تلو خيبة، فإن مبدأ «الجنسية الدينية» للمسلمين نسف من أسسه، فالاسلام لم يكن أحسن حظاً من المسيحية في توحيد الأمم باسمه.

فالأتراك لم يقبلوا التضحية بجنسيتهم الاجتماعية في سبيل «جنسيتهم الدينية»، ولم يقبل بذلك الفرس ولا أية أمة إسلامية أخرى استيقظت لوحدتها الاجتماعية – الاقتصادية الجغرافية – السلالية ولمطامحها ومثلها العليا المنبثقة من هذه الأصول والعوامل. فذهبت صيحات الكاتبين الأفغاني وعبده في سبيل الوحدة الإسلامية أدراج الرياح، ولكنها تركت أثراً سيئاً بين الذين تعلقوا بها في سوريا وأقطار أخرى فغررت بهم وطوحت بهم وراء نظرية شغلتهم عن طلب وحدتهم القومية، فسبقتهم إليها الأمم التي لم تستسلم لهذا الاغراء حتى أن تركيا ومصر تفاهمتا على خسارة السوريين لواء الإسكندرون للأتراك[٩٢].

تظهر من خلال المبادئ الإصلاحية التي وضعها أنطون سعادة، للأمة السورية دعوته وبشكل واضح إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، وقد اعتبر أن أعظم عقبة في سبيل تحقيق وحدتنا القومية وفلاحنا القومي هي تعلق المؤسسات الدينية بالسلطة الزمنية وتشبث المراجع الدينية بوجوب كونها مراجع السيادة في الدولة وقبضها على زمام سلطاتها أو بعض سلطاتها[٩٣].

فالقومية عند سعادة «لا تتأسس على الدين ولا تتأسس عليه الدولة القومية» وهو يظهر أيضاً «أن أكبر جامعتين دينيتين في العالم المسيحية والمحمدية، لم تنجحا بصفة كونهما جامعتين مدنيتين سياسيتين، كما نجحتا بصفة كونهما جامعتين روحيتين ثقافيتين» فالجامعة «الدينية الروحية» عند سعادة «لا خطر منها ولا

خوف عليها. أما الجامعة الدينية، المدنية والسياسية،فتجلب خطراً كبيراً على الأمم والقوميات ومصالح الشعوب»[٩٤] ويعود سعادة ليؤكد ضرورة «منع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء القوميين» الدولة القومية الاجتماعية التي يدعو إليها سعادة هي دولة الأمة، لادولة دينية ولا دولة طائفية، ولا دولة عرقية ولا دولة طبقية[٩٥].

فالأحوال القومية والمدنية والحقوق العامة «لا يمكن أن تستقيم حيث القضاء متعدد أو متضارب ومقسم على المذاهب الدينية، الأمر الذي يمنع وحدة الشرائع الضرورية لوحدة النظام»[٩٦].

ولتحقيق الوحدة والأمة السورية، لا بُدّ من «إزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب»، فهذه الحواجز هي «حواجز تقليدية ليست من الضروريات الدينية، إن في أمتنا تقاليد متنافرة مستمدة من انظمة مؤسساتنا الدينية والمذهبية، كان لها أكبر تأثير في إضعاف وحدة الشعب الاجتماعية والاقتصادية وتأخير نهضتنا القومية والاجتماعية». فالوحدة القومية عند سعادة لا تتم إلا بإزالة أسباب الاختلاف. والحواجز الاجتماعية الحقوقية بين مذاهب وطوائف الأمة الواحدة هي المانع من الوحدة القومية الروحية – المادية[٩٧].

ج – في التأسيس لحركة المحرومين – أمل – عند موسى الصدر:

يظهر الإمام السيد موسى الصدر أهداف تأسيس هذه الحركة من خلال ميثاقها:

١ – إنها طموحة نحو حياة أفضل، تدفعه (الإنسان) للتصدي لكل ما يفسد عليه حياته أو يجمد مواهبه أو يهدد مستقبله.

٢ – فإنها حلقة من حركة الإنسان العامة في التاريخ قادها الأنبياء والأولياء والمصلحون ودفعها المجاهدون وأغناها الشهداء الخالدون.

٣ – إن هذه الحركة تنطلق من الايمان بالله: الايمان بمعناه الحقيقي لا بمفهومه التجريدي.

٤ – كما وأنها تعتمد على أساس الايمان بالإنسان، بوجوده، بحريته، بكرامته، والحقيقة أن الايمان بالإنسان هو البعد الأرضي للإيمان بالله.

٥ – إن حركة المحرومين... تؤمن بالحرية الكاملة للمواطن، وتحارب دون هوادة كافة انواع الظلم من استبداد وإقطاع وتسلط وتصنيف المواطنين.

٦ – ترفض الحركة الظلم الاقتصادي.

٧ – إن حركة المحرومين هي حركة وطنية تتمسك بالسيادة الوطنية وسلامة

أراضي الوطن وتحارب الاستعمار والاعتداءات والمطامع التي يتعرض لها لبنان.

والحركة هذه تعتبر إن التمسك بالمصالح القومية وتحرير الأرض العربية وحرية أبناء هذه الأمة هي من صميم التزاماتها الوطنية لا تنفصل عنها.

٨ – إنها ليست حركة طائفية ولا عملا خيرياً ولا موعظة ونصحاً ولا تهدف إلى تحقيق مكاسب فئوية إنها حركة المحرومين جميعاً.

٩ – إنها حركة اللبنانيين الشرفاء جميعاً... إنها حركة اللبناني نحو الأفضل[٩٨].

د – في تأسيس الحزب السوري القومي الاجتماعي عند أنطون سعادة:

يقول أنطون سعادة في أسباب ودوافع تأسيس الحزب وفي المبدأ الأول من دستور الحزب «حين ابتدأت أفكر في بعث أمتي ونهضتها وألاحظ الحركات السياسية الاعتباطية القائمة فيها، لاحظت أنه لا يوجد إجماع على تعيين هويتنا وحقيقتنا الاجتماعية، ورأيت ان كل عمل قومي صحيح يجب أن يبدأ من هذا السؤال الفلسفي: من نحن؟، ... وقد أجبت نفسي بعد هذا التنقيب الطويل فقلت: نحن سوريون ونحن امة تامة...».

ثم يضيف سعادة قائلاً: «إن هذه التعاريف المبلبلة التي جزأت حقيقتنا القومية أو أذابتها ومحتها: نحن اللبنانيين، نحن الفلسطينين، نحن الشاميين، نحن العراقيين، نحن العرب، لم تتمكن أن تكون أساساً لوعي قومي صحيح ولنهضة الأمة السورية التي لها دورتها الاجتماعية والاقتصادية في وحدة حياة ووحدة مصير.... والحقيقة أن قومية السوريين التامة وحصول الوجدان الحي لهذه القومية أمران ضروريان لكون سورية للسوريين، بل هما شرطان أوليان لمبدأ السيادة القومية»[٩٩].

وتتوزع المبادئ الأخرى على الشكل التالي:

– **المبدأ الثاني:** القضية السورية هي قضية قومية قائمة بنفسها مستقلة كل الاستقلال عن أية قضية أخرى»[١٠٠].

المبدأ الثالث: القضية السورية هي قضية الأمة السورية والوطن السوري[١٠١].

– **المبدأ الرابع:** الأمة السورية هي وحدة الشعب السوري المتولدة من تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل الزمن التاريخي الجلي[١٠٢].

وفي هذا المبدأ يقول سعادة: «... فإن نبوغ السوري وتفوق السوريين العقلي

على ما جاورهم وعلى غيرهم أمر لا جدال فيه، فهم الذين مدّنوا الإغريق ووضعوا أسس مدنية البحر المتوسط التي شاركوا فيها الإغريق فيما بعد...»[١٠٣].

ثم يبين مدلول الأمة السورية قائلاً: «... وهو المجتمع القائم في بيئة واحدة ممتازة عرفت تاريخياً باسم سورية وسماها العرب «الهلال الخصيب» لفظاً جغرافياً طبيعياً محض لا علاقة له بالتاريخ ولا بالأمة وشخصيتها، فالأصول المشتركة: الكنعانية – الكلدانية – الآرامية – الآشورية – الآمورية – الحثية – المتنية – الآكادية، والتي كان وجودها وامتزاجها حقيقة علمية تاريخية لا جدال فيها، هي أساس أثني – نفسي – تاريخي ثقافي كما أن مناطق سورية الطبيعية الهلال الخصيب) هي وحدة جغرافية – زراعية – اقتصادية – استراتيجية»[١٠٤].

– **المبدأ الخامس**: ويحدد من خلالها سعادة: الحدود الجغرافية للوطن السوري والأمة السورية، وهي:

«الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة السورية، وهي ذات حدود جغرافية تميزها عن سواها تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب، شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية وخليج العجم في الشرق، ويُعبّر عنها بلفظ عام: الهلال السوري الخصيب ونجمته جزيرة قبرص»[١٠٥].

– أما المبادئ(٦–٧–٨)، فهي تؤكد على وحدة المجتمع السوري، والايمان بأن مصلحة سورية فوق كل المصالح[١٠٦].

الخاتمة:

بعد الاطلاع على فكر كل من السيد موسى الصدر وأنطون سعادة، سنأتي على ذكر بعض أشكال الالتقاء والاختلاف بين فكري الرجلين، على الشكل التالي:

١ – في المجال السياسي:

– أسس الامام الصدر، حركة امل، وهي الجناح العسكري لحركة المحرومين، واعتبرها حركة وطنية، هدفها «صون كرامة الوطن ومنع إسرائيل من الاعتداءات السهلة»[١٠٧].

فكانت حركة أمل، تنظيماً حزبياً سياسياً لبنانياً خالصاً.

يقول أنطون سعادة عن الحزب السوري القومي الاجتماعي، «لم نقل إنها لبنانية ولا أن غايتها إظهار شيء يسمى «استقلال لبنان»، بل قالت إنها سورية أولاً وآخراً وإنها لا تعترف بأية تسوية لا تكون وليدة

إرادة الأمة السورية الموحدة في مبادئ قضيتها القومية»[١٠٨].

«إن الدولة التي تمنع فيها حرية إبداء الرأي والاجتماع وتأليف الأحزاب السياسية دولة لا قيمة تمثيلية لمجالسها النيابية»[١٠٩].

٢ - في الدين:

- عند الامام السيد موسى الصدر: اعتبر أن الدين وعبادة الله تعالى، «خطوات ووسائل ودوافع لأجل أن تدفع الإنسان نحو الكمال» وأكد على أن عبودية الله تعإلى يعني التحرر وكل الكمالات[١١٠].

وربط السيد الصدر بين جبهة الأنبياء وجبهة المؤمنين، التي تبدأ من الأزل وتنتهي إلى الآخرة، محاولة الترابط بين نضالنا اليوم وبين نضال الإنسان في سابق الزمن، «بهذا المفهوم نحن ننظر إلى أسلافنا» وأكد على أهمية الايمان بكتب الله ورسله والقرآن الكريم، وربطه ذلك بالعمل اليومي للإنسان، وأوجده في ميثاق حركة المحرومين»[١١١].

وقد ورد في مقدمة الميثاق: «إن هذه الحركة تنطلق من الايمان بالله، الايمان بمعناه الحقيقي لا بمفهومه التجريدي»[١١٢].

- عند إنطوان سعادة: دعا إلى فصل الدين عن الدولة، ومنع رجال الدين من التعاطي في الأمور السياسية، ويناقض تماماً فكرة السيد موسى الصدر الدينية البحتة.

فسعادة اعتبر أن «أعظم عقبة في سبيل تحقيق وحدتنا القومية وفلاحنا القومي هي تعلق المؤسسات الدينية بالسلطة الزمنية وتشبث المراجع الدينية بوجوب كونها مراجع السيادة في الدولة وقبضها على زمام سلطاتها أو بعض سلطاتها»[١١٣].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن «الجامعة الدينية المدنية والسياسية، تجلب خطراً كبيراً على الأمم والقوميات ومصالح الشعوب»[١١٤].

إلا ان الرجلين يلتقيان في مناحي أخرى كثيرة، ومنها:

١ - في الاقتصاد والتنمية:

- عند السيد موسى الصدر: رفض الظلم الاقتصادي[١١٥].

فهو وفي مهرجان بعلبك بتاريخ ١٧/ ٣/ ١٩٧٤ انتقد بشكل واسع، لا مبالاة الدولة بمطالب المحرومين في البقاع والجنوب والشمال وكل لبنان وهاجم الحكومة لعدم صرف الاعتمادات المخصصة للتنمية[١١٦] وأقام المهرجانات المطالبة بإنصاف المناطق المحرومة، وتحقيق العدالة الاجتماعية. فهو يقول: «إن الأساس لبقاء الأوطان العدالة وكرامة المواطن»[١١٧].

– عند أنطون سعادة: دعا في المبدأ الرابع للحزب السوري القومي الاجتماعي إلى: «إلغاء الاقطاع وتنظيم الاقتصاد الوطني على أساس الانتاج وانصاف العامل وصيانة مصلحة الأمة والدولة»[١١٨] وهو يشرح ذلك بقوله: «أما تنظيم الاقتصاد القومي على أساس الإنتاج فهو الطريقة الوحيدة لإيجاد التوازن الصحي بين توزيع العمل وتوزيع الثروة. كل عضو في الدولة يجب ان يكون منتجاً بطريقة من الطرق»[١١٩] ويضيف قائلاً: «إن ثروة الأمة العامة يجب أن تخضع لمصلحة الأمة العامة وضبط الدولة القومية... فإقامة العدل الاجتماعي – الحقوقي – والعدل الاقتصادي – الحقوقي، أمر ضروري لفلاح النهضة السورية القومية الاجتماعية»[١٢٠].

١٦ – في إيجاد جيش قوي: عند السيد موسى الصدر

١ – «سوف نؤسس جيشاً في داخل هذا البلد لكي ندافع عن اللبنانيين ونحمي حدود لبنان ونحمي جنوب لبنان ونحمي شواطئ لبنان»[١٢١].

٢ – «إن للتجنيد الاجباري أكثر من فائدة، فهو يجمع الصفوف ويوحد الكلمة ويهيئ الشعب لمواجهة الخطر القائم حالياً... ويكون دعامة لردع هذا الخطر في المستقبل»[١٢٢].

٣ – إن الجيش هو العمود الفقري لبناء الدولة وهو سياج الوطن[١٢٣].

٤ – أريد الجيش قوياً مسلحاً قادراً على حماية الحدود[١٢٤].

– عند أنطون سعادة: أورد في المبدأ الخامس من المبادئ الإصلاحية: «إعداد جيش قوي يكون ذا قيمة فعلية في تقرير مصير الأمة والوطن» فهو يدعو وبشكل واضح إلى ضرورة أن تكون «الأمة السورية كلها يجب أن تصبح قوية مسلحة»[١٢٥]. «ويرى أن السلام الحقيقي الثابت لا يتم إلا على أساس اعتراف كل من الفريقين المتحاربيْن لشعوب العالم الحرة بحق الحياة لشعوب حرة وليس كشعوب مستعبدة، ويدخل في ذلك عدم الاستعباد الاقتصادي»[١٢٦].

٣ – الخطر الصهيوني: عند السيد موسى الصدر:

١ – إن غدر الصهاينة ومؤامراتهم لم ينج منها لا المسيحيون ولا المسلمون على السواء، والتاريخ شاهد على اضطهادهم للسيد المسيح وعلى تحريفهم للأحاديث النبوية ومقاومتهم للدعوة الإسلامية[١٢٧].

٢ – إن إسرائيل بوجودها وبما لها من اهداف تشكل خطراً علينا محدقاً على جنوبنا وشمالنا على أرضنا وشعبنا على قيمنا وحضارتنا على اقتصادنا وسياستنا[١٢٨].

٣ – إن معركتنا مع العدو ذات وجوه كثيرة، فهي معركة حضارية طويلة الأمد متعددة الجهات، وطنية قومية دينية، إنها معركة الماضي والمستقبل[١٢٩].

٤ – يجب إزالة إسرائيل من الوجود[١٣٠].

٥ – «إن إسرائيل هي العدو للعرب وللمسلمين وللمسيحيين وللإنسانية ولله سبحانه وتعالى»[١٣١].

٦ – إن إسرائيل شر مطلق[١٣٢].

– **عند أنطون سعادة:** ومن خلال محاضراته، أظهر أنطون سعادة خطر الوجود الصهيوني: «من أهم المشاكل الخطرة جداً التي سنواجهها... المشكل الصهيوني الذي صار خطراً عظيماً مداهماً يهدد بالقضاء على معظم آمالنا» ويضيف: «إن سورية تواجه خطرين: الواحد في الجنوب والآخر في الشمال، الأول هو الخطر اليهودي والثاني الخطر التركي...»[١٣٣].

ويمكن أن نعتبر أن أنطون سعادة هو أول من اظهر الخطر الصهيوني على بلادنا، ونادى بوجوب مقاومته.

خاتمة:

وتبقى مسألة الإصلاح الديني باعتباره خلاصة مسألة الصراع السياسي بين الدين والدولة. إنها مسألة تحظى بنسبية حقيقية لأن تجارب الإصلاح الديني في أوروبا خلصت إلى نتائج جيدة عادت على الدولة بالهيمنة التاريخية والسيطرة القانونية، وقد أدى فصل الدين عن الدولة إلى نهضة علمية شملت أهم ما عرفته البشرية عبر عصورها المتعاقبة، ولكن ذلك الفصل كان يحمل سلبيات خطيرة. فإذا كان العلم قد خطا بالتقدم الإنساني خطوات مذهلة، فإنه في النهضة الأوربية أهمل العمق الروحي للإنسان مما جرد الفعل الحضاري من أهم مقوماته. لا بد من وجود روح في الحضارة، وإلا تحولت إلى فعل آلي يغتال الإنسان نفسه. أما حضارتنا العربية فلم تهمل البعد الروحي للإنسان عندما بلغت نضجها الفكري في عصر المأمون فكان العلم والروح ركنيْ التقدم الذي قامت عليه حضارتنا العربية الإسلامية.وهذا حفظ حضارتنا من الاندثار رغم كل المصائب التي صُبَّت عليها. إن الإيمان موجود في الغرائز، وتجاوزه يعني تجاوز معنى أن نكون بشراً أسوياء.لأن الإيمان في الدين الاسلامي الأصيل لا يستطيع التخلص من أساسيات الحقائق الروحية التي تبقي المجتمع الإنساني متماسكاً، لارتباط التدين بفطرة الكينونة الإنسانية، ويكون الإصلاح في الدين مقبولاً إذا تناول المفهوم الفقهي لتتلاءم مع تطور التاريخ الإنساني ومنتجاته. أما الفكر الإيماني فلا يمكن

العبث به لأن هو الذي يهبنا معنى الوجود الأسمى المتماسك المملوء نوراً وحباً وصفاء. ويجب إبعاد الدين عن ساحة الصراع والتنافس والدخول في أحابيل السياسة ومنزلقاتها.. ان المقصد الاساسي من وراء كل ما عرضنا له هو إبراز طبيعة العلاقة القائمة بين الإصلاح الديني والإصلاح السياسي في صلته القوية بإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، ونخلص إلى أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة ستظل مسألة غير محسومة وذلك بانتظار «حسم القضية الأم. قضية الإصلاح الديني الروحي في الاسلام وفهم الفقه الإسلامي فهماً يستوعب حركة التاريخ وتغيراته الهائلة»[١٣٤].

ان هذه النخبة من المصلحين المتمثلة بموسى الصدر وأنطون سعادة، والتي وجدنا أنها لاتساوم بملك ولا إمارة ولاتطلب غرضا من اغراض الدنيا أو باطلا بزخرفها سوى المصلحة العامة، هذه الفئات جعلتها مبادئها العالية القوية أول ضحاياها، وتروي منهم عروق الثرى الذي يتغذى من بقايا الاجداد لينبت منه الأحفاد.

لقد كان موسى الصدر وأنطون سعادة، جوابا على نهضة أمة، وكان هذان الإصلاحيان من الذين دفعوا حياتهم دفاعاً عن مبادئهم، وسيبقى هؤلاء منائر على طريق الأمم الباحثة عن مكان لها مشرف تحت شمس حضارة القرن الواحد والعشرين التي يتطور فيها كل شيء بشكل سريع ومذهل، واستنتاجاً نرى أن هذه الشخصيات تنجح في رسم معالم نهضة الأمة معتمدة على اربعة أركان: إرادة قوية، وخلق عزيز،واستهانة بالحياة في سبيل الغاية الأعلى، والتعبير عن روح الأمة.

ان هذه النهضة «لا تقوم في الكتب وحدها ولا في الفنون وحدها بل لابد من الرجال القائمين عليها أولاً، فالقلوب والادمغة هي اساس النهضة الحقيقية الثابتة»[١٣٥]، فكل الناس يريدون التمتع بالمال والجاه والسيادة والحكم، ولكن المسألة: من هو النبي السياسي الذي يرضى ان يصلب في سبيل ما يؤمن به؟!!!!.

الهوامش:

١ - وجيه كوثراني، إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة في العقل العملي، منبر الحوار، العدد ٣٩، صيف وخريف ١٩٩٩، ص. ١١.
٢ - سكوت هيبارد، السياسة الدينية والدول العلمانية سلسلة عالم المعرفة عدد ٤١٣ صفحة ٢١٤، ترجمة الامير سامح كريم.
٣ - جورج قرم/مجلة العربي /العدد ٦٧١ اكتوبر/ ٢٠١٤/ ص ١٨.
٤ - الحسان شهيد، مجلة التفاهم السنة الثانية عشر شتاء ٢٠١٤ م، ١٤٣٥ هجري، العدد ٤٣ صفحة ٢٦٨
٥ - الامام القائد السيد موسى الصدر، امل المعذبين، منشور صادر عن حركة امل، ٢٠٠١، ص٥.
٦ - يعقوب ضاهر، مسيرة الامام السيد موسى الصدر، بيروت: دار بلال، ط١، ١: ٢٩، ٢٠٠٠
٧ - المرجع نفسه.
٨ - المرجع نفسه، ص/ ٣٠/ ٣١/ .
٩ - المرجع نفسه، ص ٣٧.
١٠ - الامام القائد السيد موسى الصدر، أمل المعذبين، المرجع السابق، ص١٥.
١١ - الامام القائد السيد موسى الصدر، أمل المعذبين - حركة امل: المكتب الاعلامي المركزي، ٢٠٠١، ص١٥.
١٢ - محمد قرة علي، هوية الامام الصدر ومهمته في لبنان، جريدة الحياة البيروتية، عدد ٢٢/ ١٢/ ١٩٦١.
١٣ - يعقوب ضاهر، مسيرة الامام السيد موسى الصدر، مرجع سابق، ج١، ص ٣١٤.
١٤ - المرجع نفسه، ج١، ص ٢٢٤.
١٥ - جريدة النهار، ٣/ ٢/ ١٩٧٤.
١٦ - المرجع نفسه.
١٧ - جريدة النهار، ١٨/ ٣/ ١٩٧٤.
١٨ - جريدة النهار، ٦/ ٥/ ١٩٧٤.
١٩ - جريدة النهار، ٢٨/ ٦/ ١٩٧٥
٢٠ - المرجع نفسه.
٢١ - جريدة النهار، ١٨/ ٣/ ١٩٧٤.
٢٢ - جريدة النهار، ٥/ ٤/ ١٩٧٤.
٢٣ - المرجع نفسه.
٢٤ - المرجع نفسه.
٢٥ - جريدة النهار، ٦/ ٥/ ١٩٧٤.
٢٦ - المرجع نفسه.
٢٧ - جريدة النهار، ١٦/ ٥/ ١٩٧٠.
٢٨ - الامام القائد السيد موسى الصدر أمل المعذبين، المرجع السابق، ص ٢٨.
٢٩ - جريدة النهار، ١٨/ ٣/ ١٩٧٤.
٣٠ - المرجع نفسه، ٥/ ٤/ ١٩٧٤.
٣١ - المرجع نفسه، ٦/ ٥/ ١٩٧٤.
٣٢ - جريدة النهار، ٣٠/ ٣/ ١٩٧٥.
٣٣ - الامام القائد السيد موسى الصدر أمل المعذبين، ص ٧٢.
٣٤ - جريدة النهار، ٧/ ٧/ ١٩٧٥.
٣٥ - يعقوب ضاهر، مسيرة الامام السيد موسى الصدر، جج٩، ص ٢٢٨ وما بعدها.
٣٦ - الياس جرجي قنيزح، مآثر من سعادة، بيروت: مؤسسة سعادة للثقافة، ط٢، ٢٠١٣، ص ١٧-١٨.
٣٧ - المرجع نفسه، ص ١٩-٢٠.
٣٨ - المرجع نفسه، ص ٢٢ - ٢٣.
٣٩ - المرجع نفسه، ص ٢٦.
٤٠ - المرجع نفسه، ص ٢٧.
٤١ - مآثر من سعادة، المرجع السابق، ص ٢١.
٤٢ - المرجع نفسه، ص ٢٨.
٤٣ - المرجع نفسه، ص ٣٣-٣٤.
٤٤ - مآثر من سعادة، ص ٣٦.
٤٥ - المرجع نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.
٤٦ - المرجع نفسه، ص ٦٧-٦٨.
٤٧ - المرجع نفسه، ص ٧٧.
٤٨ - المرجع نفسه، ص ٩٠ - ٩١.
٤٩ - المرجع نفسه، ص ٩٩.
٥٠ - المرجع نفسه، ص ٢٠٤.
٥١ - المرجع نفسه،
٥٢ - مآثر سعادة، ص ٢٦١.
٥٣ - المرجع نفسه، ص ٢٦٦.

٥٤ - أنطون سعادة، في مغتربه القسري - الآثار الكاملة - ١٢ - د. ت، ص ١٦.
٥٥ - الزوبعة، العدد ٧٥، ١٥ حزيران ١٩٤٤
٥٦ - أنطون سعادة، في مغتربه القسري، المرجع السابق، ص ١٧
٥٧ - الزوبعة، العدد ٧٩، ١٢ آب ١٩٤٤.
٥٨ - المرجع نفسه.
٥٩ - أنطون سعادة/الأعمال الكاملة /المجلد السابع / ١٩٤٤/ ١٩٤٧/ ص٣٨/ ٤١/ ٢٠٠١/
٦٠ - الزوبعة، العدد ٧٩، ١٢ آب ١٩٤٤.
٦١ - الزوبعة، العدد٨١، ٣٠أيلول١٩٤٤.
٦٢ - المرجع نفسه.
٦٣ - الزوبعة، العدد ٧٧، ١٥ تموز ١٩٤٤.
٦٤ - الزوبعة، العدد ٧٩، ١٢ آب، ١٩٤٤.
٦٥ - المرجع نفسه.
٦٦ - المرجع نفسه.
٦٧ - أنطون سعادة، المحاضرات العشر، د. ت، ص ٣، (المحاضر الأولى ٧ك٢ ١٩٤٨).
٦٨ - المرجع نفسه.
٦٩ - أنطون سعادة، المحاضرات العشر، ص ٦.
٧٠ - المرجع نفسه، ص ٧.
٧١ - المرجع نفسه، ص ٨.
٧٢ - المرجع نفسه، المحاضرات الثانية، ص ٩ - ١٨ ك٢ - ١٩٤٨.
٧٣ - أنطون سعادة، المحاضرات العشر، المحاضرة الثانية، ص ٩.
٧٤ - المرجع نفسه، ص ١٠.
٧٥ - المرجع نفسه، ص ١٠.
٧٦ - المرجع نفسه، ص ١٠.
٧٧ - المرجع نفسه، ص ١٠.
٧٨ - أنطون سعادة، المحاضرات العشر، المرجع السابق، ص ١١.
٧٩ - المرجع نفسه، ص ١١.
٨٠ - أنطون سعادة/الأعمال الكاملة/ المجلد السادس/ ١٩٤٢/ ١٩٤٣/ ص ٩١/ ٩٨/ ٢٠٠١/
٨١ - مآثر من سعادة، المرجع السابق، ص ٣٢.
٨٢ - يعقوب ضاهر، مسيرة الامام السيد موسى الصدر، المرجع السابق، ج١، ص ١٥ - ١٦.
٨٣ - المرجع نفسه، ج١١، ص ٥٠.
٨٤ - المرجع نفسه، ج١١، ص ٥١.
٨٥ - المرجع نفسه، ص ٥٢.
٨٦ - المرجع نفسه، ج١١، ص ٥٤.
٨٧ - أنطون سعادة، بين الدين والدولة، ص ٢١٧.
٨٨ - المرجع نفسه، ص ٢١٨.
٨٩ - المرجع نفسه، ص ٢١٩.
٩٠ - المرجع نفسه، ص ٢١٩.
٩١ - أنطون سعادة/الأعمال الكاملة/ المجلد الأول/ ١٩٢١/ ١٩٣٤/ ص ٤٥٣/ ٢٠٠١/
٩٢ - المرجع نفسه، ص ٢٢٢.
٩٣ - أنطون سعادة، الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية، بيروت: دار الركن للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ٣٠.
٩٤ - المرجع نفسه، ص ٣١
٩٥ - أنطون سعادة/الأعمال الكاملة/المجلد الثالث/ ١٩٣٨/ ١٩٣٩/ ص ٥/ ٢٠٠١/
٩٦ - أنطون سعادة/ الدليل إلى العقيدة السورية المرجع السابق، ص ٣٣.
٩٧ - المرجع نفسه، ص ٣٤.
٩٨ - صوت المحرومين، العدد الأول، ٢٨/ ٥/ ١٩٧٦.
٩٩ - أنطون سعادة، الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية، بيروت: الركن للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ١٢-١٣.
١٠٠ - المرجع نفسه، ص ١٤.
١٠١ - المرجع نفسه، ص ١٦.
١٠٢ - المرجع نفسه، ص ١٧.
١٠٣ - المرجع نفسه، ص ١٨.
١٠٤ - المرجع نفسه، ص ١٩.
١٠٥ - المرجع نفسه، ص ٢٢.
١٠٦ - المرجع نفسه، ص ٢٦ - ٢٩.
١٠٧ - جريدة النهار، ٧/ ٧/ ١٩٧٥.
١٠٨ - الزوبعة، العدد: ٢٨، ٣ أيلول ١٩٤٤.
١٠٩ - أنطون سعادة - الأعمال الكاملة/ المجلد الثاني/ ١٩٣٥/ ١٩٣٧/ ص ٨٧/ ٢٠٠١.
١١٠ - يعقوب ضاهر، مسيرة الامام موسى الصدر، المرجع السابق، ج١، ص ١٥ - ١٦.
١١١ - المرجع نفسه، ج١١، ص ٥٠ - ٥١.

١١٢ - صوت المحرومين، العدد الأول، ٢٨/ ٥/ ١٩٧٦.
١١٣ - أنطون سعادة، الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية، المرجع السابق، ص ٣٠.
١١٤ - المرجع نفسه، ص ٣١.
١١٥ - من ميثاق حركة المحرومين، صوت المحرومين، العدد الأول ٢٨/ ٥/ ١٩٧٦
١١٦ - جريدة النهار، ١٨/ ٣/ ١٩٧٤.
١١٧ - الامام القائد السيد موسى الصدر، امل المعذبين، المرجع السابق، ص ٣١.
١١٨ - أنطون سعادة، الدليل إلى العقيدة. . . ، ص ٣٦.
١١٩ - المرجع نفسه، ص ٣٧.
١٢٠ - المرجع نفسه، ص ٣٧.
١٢١ - يعقوب ضاهر، المرجع السابق، ج٤، ص ٢٦٩.
١٢٢ - المرجع نفسه، ج٢ ص ٧٤.
١٢٣ - المرجع نفسه، ج٨، ص ١٧٢.
١٢٤ - المرجع نفسه، ج٥، ص ٢٢٤.
١٢٥ - أنطون سعادة / الأعمال الكاملة/ المجلد الثامن/ ١٩٤٨/ ١٩٤٩/ ص ١١٧/ ١٢٠/ ٢٠٠١/
١٢٦ - أنطون سعادة / الأعمال الكاملة/ المجلد الرابع/ ١٩٤٠/ ١٩٤١/ ص ١٤٨/ ٢٠٠١/
١٢٧ - يعقوب ضاهر، المرجع السابق، ج١، ص ٣٤٣.
١٢٨ - المرجع نفسه، ج٢، ص ٢١٥.
١٢٩ - المرجع السابق، ج٢، ص ٢١٦.
١٣٠ - المرجع نفسه، ج٤، ص ٣٤٣.
١٣١ - المرجع نفسه، ج٥، ص ١٤٣.
١٣٢ - المرجع نفسه، ج٦،ص. ٢٩٢
١٣٣ - الزوبعة، العدد ٧٩، ١٢ آب ١٩٤٤.
١٣٤ - مجلة التفاهم صفحة ٢٨٦، مرجع سابق
١٣٥_ مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج٣، ص. ١٥٤.

«رحلة البندقية إلى الصين في العصور الوسطى»
ماركو بولو وقوبلاي خان
نظرة الغرب على الشرق ١٢٧١ - ١٢٩٥م
ماركوبولو وقوبلاي خان

د. طارق شمس

نظرة الغرب على الشرق/(١٢٧١ - ١٢٩٥م)

- د. طارق شمس

عام ١٢٩٥م، وصل ثلاثة رجال إلى مدينة البندقية، «يحملون متاعهم على ظهورهم، ويلبسون أسمالاً بالية، ويعلوهم العثر[١]، وقد ادعى هؤلاء الرجال أنهم من البندقية، وأنهم قد غادروها قبل ستة وعشرين عاماً، وأخذوا يلقون على مسامع الناس، القصص عن رحلتهم الطويلة التي أوصلتهم إلى بلاط أعظم ملك في العالم.

كان هذا ماركوبولو، الرحالة المشهور في العصور الوسطى، الذي وصل إلى الصين، وعمل في بلاط قوبلاي خان حاكم الصين المغولي، والذي لقبه أهالي البندقية بـ «ماركو الملايين»، بسبب قصصه العجيبة المليئة بالأعداد الكبيرة[٢].

ورافقت علامات الاستفهام قصص هذا الرحالة، فما هي حقيقة وصوله إلى الصين، البلد الأبعد بالنسبة لأوروبا، وتحوله إلى مستشار للإمبراطور المغولي، حفيد جنكيزخان، قوبلاي خان.

وعندما طلب من ماركو بولو قبل وفاته الاجابة عن هذه الأسئلة، قال: «إني لم أذكر في كتابي نصف ما شاهدته»[٣].

١ - العلاقات الأوروبية الصينية.

كان لطول المسافة التي فصلت بين اوروبا والصين بالاضافة إلى أن وجود الامبراطورية البارثية[*]، الفاصل بين أملاك روما وبلاد الصين، قد منع قيام

علاقات مباشرة بين الدولتين، اللهم إلا

عبر شعوب أخرى كانت تربط بينهما، عبر شبكة الطرق التجارية التي قطعت وسط آسيا، مروراً بالصحارى والوديان والجبال، التي جعلت التواصل بين الدولتين أمراً مستحيلاً حينها[٤] فلم يعرف الرومان وجود دولة توازي دولتهم، من حيث الحجم والقوة والقدرات الاقتصادية.

إلا ان بعض المصادر القليلة، أشارت إلى شعوب الشرق الأقصى التي يأتي منها الحرير، وذكرت هذه المصادر ما أطلق عليهم اسم «السيريين» ومعناها «شعب الحرير»، حيث ظن الرومان أن هؤلاء يحصدون الحرير من غابات تقع على

«الطرف الخارجي لآسيا»[٥].

كما أورد المؤرخ الروماني «فلوروس»، عن سفراء وصلوا إلى روما، منهم «السيريون والهنود، وهم الذين يقطنون مباشرة بجوار الشمس»[٦].

أما بلاد هؤلاء «السيريين» فيوضحه المؤلف والفيلسوف الروماني بليني الأكبر (٢٥ – ٧٩م)، فيعين مكان إقامتهم في شمال سلسلة جبال الهملايا، في إقليم «تاريم» وهو يقع في إقليم الإيغور المستقل حالياً الى الغرب من الصين[٧].

وهكذا، بقيت معلومات الرومان عن الصين غير واضحة، إلى أن تمكن التجار من تبيان بعض حقائق الصين، فالجدير ذكره، إلى ان فترة حكم الامبراطور «أوغسطس قيصر» ازدهرت بالتجارة البحرية التي ربطت بين العالم الروماني والهند، حيث يذكر أن حوالي المائة وعشرين سفينة كانت تنطلق من مصر باتجاه الشرق الأقصى، لتكون بدايات التأسيس للعلاقة التي ربطت بين اوروبا والصين وليتحول الحرير الصيني، إلى أبرز انواع البضائع التي أسست لعلاقات تجارية وسياسية فيما بعد بين العالمين الشرقي والغربي، وفتحت أعين أوروبا على الشرق الأقصى[٨]..

وبدأ التجار الرومان يكتشفون شرق آسيا، فيورد أحدهم عام (٧٠م) عن منطقة

تقع خلف نهر الغانج، ينتج فيها الحرير ليصدّر عبر إقليم «تاريم»[٩].

إلا أن هذا المكان، الذي ينتج الحرير بقي لغزاً، فإمكانية الوصول إلى الصين براً، كانت ممنوعة من قبل «الباريثيين» الذين منعوا التجار الرومان من المرور عبر شرق إيران، وذلك بهدف الحفاظ على احتكارهم تجارة الحرير الصيني.

وعلى الرغم من محاولة القائد العسكري الصيني «بان شاوي» من الوصول إلى دولة «البارثيين» ومحاولات الرومان من خلال الامبراطور «تراجان» عام ١١٦م، من القيام بنفس المهمة من جهة الغرب، إلا أن القائدين فشلا في مهمتهما، كما فشلت

إمكانية التواصل المباشر بين الدولتين[١٠].

إلا أن محاولات القائد «بان شاوي« أفلحت في اكتشاف وجود دولة عظمى في الغرب، أطلقوا عليها اسم «داكن» أي «الصين العظيمة» وذلك من خلال التواصل مع رسل الممالك التي كانت على علاقة بالامبراطورية الرومانية[١١]، وبغض النظر عن بعض أنواع التواصل القليلة التي حصلت بين بعض التجار وملك «الهان»[*]، إلا أن التواصل المباشر كان يتم فقط عبر التجارة البحرية وبشكل قليل ونادر.

وتورد كتب تاريخ «الهان»، عن العام ١٦٦م، وصول مجموعة من الرومان إلى فيتنام، لينقلوا بعدها إلى العاصمة الصينية لمقابلة الامبراطور بشكل رسمي، ويبدو من خلال الأحداث، أن هذه المجموعة لم تكن مرسلة بشكل رسمي من الامبراطورية الرومانية وأن الصينيين اعتقلوهم ونقلوهم إلى امبراطورهم[١٢].

كما وردت اخبار أخرى عن وصول تجار أوروبيين إلى الصين، إلا أنها تبقى ضمن إطار العلاقات النفعية ليس إلا[١٣].

ومع قيام الدولة البيزنطية، سعى الامبراطور «جستنيان« (٥٢٧-٥٦٥م) إلى الحصول على سر صناعة الحرير عن طريق الرهبان النساطرة، الذين كانوا قد أسسوا لأنفسهم تجمعات في الدولة الساسانية، وكانوا يجوبون طريق الحرير، فدخلوا الصين وترجموا الكتاب المقدس إلى اللغة الصينية، فطلب منهم جستنيان الحصول على اسرار صناعة الحرير، ويذكر أن بعض هؤلاء الرهبان قصد بلاد الصين واستطاع نقل بذور من التوت وبيض دودة القز، من خلال إخفائه داخل عكازات مجوفة، إلا أن صناعة الحرير البيزنطية، بقيت على الرغم من ذلك رديئة.

لتحافظ بالتالي، طريق الحرير على أهميتها ودورها، طيلة سبعماية عام، حتى بدأ عصر تجارة البندقية، ورحلات المستكشفين ومنهم ماركو بولو[١٤].

٢ - ماركو بولو والطريق إلى الصين.

ولد ماركو بولو عام ١٢٥٤م، في مدينة البندقية، من عائلة من النبلاء، وينقل أن والده نيقولو وعمه مافيو، قد تعرفا على قوبلاي خان، القاآن المغولي، من خلال علاقتهم التجارية مع الصين[١٥] وكان ذلك على إثر انضمام الأخوين بولو إلى مبعوثي الخان المغولي في مدينة بخارى، حيث كانا يتواجدان فرافقا بعثة الخان عاماً كاملاً حتى وصلا إلى بلاطه، فأحسن استقبالهما، واستفاد من معلوماتهما

عن اوروبا والحياة فيها، وعن ملوكها والبابا والكنيسة، ومدينة روما وما يجري فيها. ليبعث بهما الخان بعد ذلك، كسفارة من قبله إلى البابا، طالباً منه «مائة»[*]

بالاضافة إلى زيت من قنديل الناووس المقدس[١٦].

ومع عودة الأخوين بولو إلى إيطاليا، وجدا أن البابا قد مات، فقصدا البندقية، بانتظار اختيار بابا جديد، وفي البندقية كان ماركو بولو قد بلغ من العمر الخامسة عشر وتوفيت والدته، فقرر والده نيقولو أن يصحبه معه في رحلة العودة إلى قوبلاي خان عام ١٢٧١م، مع الزيت المقدس الذي حصلوا عليه، مع عدم تمكنهم من اصطحاب أي مُبشّر، كون أن الكنيسة كانت منقسمة حينها[*].

إلا أنهما اكتفيا برسالة من المندوب البابوي في عكا[١٧] وبعد ثلاث سنوات وصل آل بولو الثلاثة إلى قوبلاي خان عام ١٢٧٥م، وهناك أعجب الخان المغولي بماركو بولو، فكلفه بعدة مهمات رسمية من قبله، فكان مبعوثه إلى الأقاليم الصينية المختلفة.

حيث أن الخان الذي كان يعتبر رجاله «حمقى وأغبياء، لعجزهم عن إبلاغه بأي شيء عن» عادات وأعراق «الأقاليم التي كانوا يزورونها» الا أن ماركو بولو، أثار اهتمام الخان برواياته وقصصه، عن مشاهداته التي كان ينقلها بتفصيل للخان الأعظم[١٨].

وخلال السبعة عشر عاماً التي قضاها ماركو بولو عند قوبلاي خان، نقل مشاهداته التي ظهرت من خلال كتابه الذي يعتبر من أبرز كتب الأسفار، كما يعتبر مصدراً في العصور الوسطى عن بعض مناطق آسيا الوسطى والدولة الفارسية، وعن الصين الكبرى في عهد الأسرة المغولية[١٩] التي بدأت باحتلال الصين مع العام ١٢٥٧ م حتى العام ١٣٦٨م وسقوط العاصمة بكين بيد أسرة مينغ الصينية (٧٤٧م)، ونهاية الحكم المغولي في الصين[٢٠].

٢ - قوبلاي خان (٦٥٨ - ٦٩٣ هـ / ١٢٦٠ - ١٢٩٤م)

هو قوبلاي ابن تولوي ابن جنكيز خان[٢١]، كان أخاه منكوقاآن قد عينه هو وأخوه هولاكو، للسيطرة على البلاد المحيطة بالدولة المغولية، فكان نصيب هولاكو المنطقة الغربية من بلاد المغول، فتوسع في فتوحاته حتى دخل بغداد وأسقط الخلافة العباسية عام ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م.

أما قوبلاي، فكان عليه السيطرة على البلاد الشرقية وممالك الخطا[*] فتوسع حتى دخل الصين[٢٢].

ومع موت منكوقاآن، وقع الخلاف بين أخوته حول من يتسلم السلطة من بعده، وكان أحد الأخوة «أريق بوقا» وهو الأصغر، ينوب عن منكوقاآن في مدينة

قراقورم[*] عاصمة المغول، فلما وصل إليه خبر موت القاآن، اعلن نفسه خاناً بمساندة عدد من أفراد الأسرة المغولية الحاكمة، خصوصاً وأن أبناء منكوقاآن كانوا لا يزالون صغار السن.

إلا أن جيش الصين المغولي طالب بقوبلاي خاناً، وانقسم المغول بين الأخوين، لينعقد مجلسين وطنيين للمغول (القوريلتاي) أحدهما عين قوبلاي خاناً، والآخر اختار أريق بوقا عام ١٢٦٠ م[٢٣].

إلا أن قوبلاي وبمساندة الجيش وقادته، استطاع أن ينتصر على أخيه وأوقعه في الأسر عام ٦٦٢هـ / ١٢٦٣ م (٢٤).

لم يتخذ قوبلاي خان من قراقورم عاصمة له، بل تحول إلى الجنوب، حيث أعاد بناء بكين عام ١٢٦٧ م، وغيرّ اسمها من عاصمة الشمال (بكين) إلى «خان باليك» [مدينة الخان][٢٥] وأخذ يعمل للسيطرة على باقي أنحاء الصين وما يجاورها من البلاد، مثل فيتنام وكوريا واليابان.

كما اعلن قوبلاي خان نفسه خليفة لأباطرة الصين، وأسس أسرة يو - وان عام ١٢٧٩ م[٢٦]، وتبنى حضارة الصين، التي كان متأثراً بها، وهو بذلك يكون قد تخلى عن قوانين جنكيز خان المغولية[٢٧].

واستطاع قوبلاي خان، وبعد عشرين عاماً من الحروب المتواصلة، أن يسيطر على اقاليم الصين الجنوبية ويقضي على أسرة «سونج» الصينية، عام ٦٧٨هـ/ ١٢٨٨ م[٢٨].

وأولى الروابط التي تشكلت بين قوبلاي خان وأوروبا، كانت عبر رحلات آل بولو إلى الصين، وخدمات ماركو بولو للخان، والتي اعتبرها المؤرخون الغربيون، اولى العلاقات مع أسرة صينية حليفة للغرب المسيحي[٢٩].

٣ - ماركو بولو وقوبلاي خان: نظرة الغرب على الشرق.

يبدأ ماركو بولو بالتعريف بالخان المغولي قوبلاي، البالغ من العمر الخامسة والثمانين في زمن الرحالة البندقي، فيصفه قائلاً: «لم يكن فحسب شجاعاً مقداماً في القتال، ولكنه يُعدَّ في شؤون الحكمة والعدالة والمهارة العسكرية، أكفأ وأنجح قائد قاد التتار – الدهر كله»[٣٠].

وفي كتابه، يظهر ماركو بولو، احترام قوبلاي خان للديانة المسيحية، فهو يستقبل آل بولو الثلاثة، ويُسرُ برسالة البابا جريجوري وبهداياه، «وتلقى بالتوقير الواجب الزيت المجلوب من القبر المقدس، ثم أصدر تعليماته بالاحتفاظ به بعناية ملؤها التقوى»[٣١].

بعدها يتعرف على ماركو بولو، ويضمه إلى أتباع الشرف من ضمن حاشيته[٣٢].

ويتعلم ماركو بولو «آداب التتار وأعرافهم... وحذق أربع لغات مختلفة تمكن منها قراءة وكتابة»[٣٣].

في الواقع، إن البلاط المغولي، الذي أظهر تأييده للمسيحية، أثار الكثير من آمال حكام أوروبا، الذين اهتموا بتطوير العلاقة معه، وكان لازدهار التجارة، على ما عُرف بطريق الحرير، الذي كان يمر بوسط آسيا، وبلاد فارس، وأرمينيا وصولاً إلى الصين، أن ساهم في ظهور التجار الأوروبين في تلك المناطق، وخصوصاً في فارس، فظهرت المحطات التجارية الايطالية في تبريز، التي وصلت إليها البضائع من وسط آسيا والشرق الأقصى، كما تنقلت السفن بين الصين والخليج العربي، محملة بالبضائع.

هذا التواصل التجاري، بين الشرق والغرب، رافقه تبادل للهدايا بين حكام أوروبا والخان المغولي قوبيلاي، عبر السفارات التي تبودلت بين الطرفين، بالاضافة إلى الرحلات التي قام بها التجار الغربيون إلى تلك المناطق في الصين[٣٤] لذلك نجحت رحلة ماركو بولو، التي كانت صلة وصل بين هذين العالمين، الغرب والشرق، ولاقت قصصه رواجاً في الغرب، فكانت كتاباته التي وصفت ثروات الشرق وغناه أثرها الكبير في تشجيع عدد من الرحالة والمستكشفين الغربيين على المغامرة في اجتياز مجاهل آسيا، والبحث عن أفضل وأسهل الطرق للوصول إلى الشرق الأقصى والهند مما ساهم في اكتشاف القارة الأميركية[٣٥] وهو ما أوردته الكاتبة إيلين بور في قولها أن ماركو بولو قد اكتشف بلاد الصين في القرن الثالث عشر وهو على قيد الحياة، واكتشف أميركا في القرن الخامس عشر بعد وفاته[٣٦].

ونعود لماركو بولو، الذي يصور قوبلاي خان، بالشخصية التي تحترم الأديان فهو يأمر بتعطير الانجيل في عيد الفصح، ويقبله بخشوع ويأمر كافة النبلاء بأن يحذو حذوه، ويضيف ماركو بولو، إلى أن الخان كان يفعل نفس الشيء في كل الأعياد المسيحية، وحتى في أعياد المسلمين واليهود والوثنيين[٣٧].

في الواقع، كان من المعروف أن بلاط الخان المغولي في قراقورم ومنذ عهد جنكيز خان، تواجدت فيه مجموعة من المرشدين والمستشارين، منهم المسلم والمسيحي والبوذي وعبدة الأوثان[٣٨]، وبذلك فإن الخانات المغول وأبناءهم، كانوا على إطلاع على كافة الأديان من سماوية ووضعية، وعلى الكثير من عادات وتقاليد وأعراف وأنظمة الشعوب المختلفة التي عرفت في عصرهم[٣٩].

وظهر احترام الأديان عند المغول، من خلال قانون الياسا(*) الذي ضمّ بعض القواعد التي أثبتت اهمية وقدسية الديانات واحترام أتباعها، وهو ما أورده الجويني:... ولما لم يكن معتقداً بدين معين (جنكيز خان) فإنه لم يتعصب لملة على ملة، تاركاً المرء وما يعتقد، في حين أن علماء كل أمة وزهادها مكرمون معززون، ويعدون إكرامهم وسيلة للتقرب إلى الله، وهم ينظرون إلى المسلمين نظرة توقير، ويعزّون الرهبان وعبدة الأوثان أما أولادهم فكانوا مخيرين بالدين الذي ينتمون إليه، فبعضهم تقلد شعائر الاسلام، وبعضهم سار سير النصارى، وطائفة عبدت الأوثان، كما ظلت فئة تعتقد اعتقاد أجدادها القدماء فلم تمل إلى دين معين، ولم تكن طائفة تدخل في الدين وتتعصب له، بل تتقلده وتسير على تعاليمه»(٤٠).

في الواقع فإن قوبلاي خان، الذي عرف بثقافته وتعليمه، حتى فاق مع أخيه هولاكو أقرانهم من الأمراء المغول، كان معجباً بالديانة البوذية(*)، التي كانت منتشرة

حينها في الصين إلا أنه لم يتخلّ، ظاهرياً كما يبدو، عن الديانة الشامانيه(*)، التي هي ديانة المغول.

ونعود إلى ماركو بولو، الذي يأتي على ذكر كيفية اختيار الخان للسراري، فهو يرسل الموظفين المختصين في كل عام إلى بلاد «التانجوت»(*) فيجمعون له أربعماية «من أملح الشواب فتنة وفق تقدير الجمال المبلغ إليهم فيما لديهم من تعليمات، عبر فحص يجري لهن»(٤٢).

بعدها يرسلن إلى الخان، ليجري فحص آخر عليهنّ ليحتفظ «لمخدعه الخاص بثلاثين أو أربعين أو ستين تقديراً أعلى منهن»(٤٣).

ويتساءل ماركو بولو: «ألم يكن أهل تلك الولاية يشعرون بمضض لأخذ الملك بناتهم؟، فيجيب قائلاً: «كلا بكل تأكيد، إذ إنهم، على العكس، كانوا يعدون ذلك فضلاً وتشريفاً لهم»، فأبنتهم قد تصبح الامبراطورة وسيكون لها مركز مرموق في قصر الخان»(٤٤).

أما عن قصر الخان، فيورد ماركو بولو، إنه يقع في وسط المدينة «جرس كبير، معلق في بناء مرتفع، يدقونه كل ليلة، ولا يجرؤ إنسان بعد الدقة الثالثة أن يتواجد في الشوارع إلا أن يكون مضطراً تحت دافع ملح»(٤٥).

بعدها يتطرق ماركو. إلى ذكر، «عدد العاهرات اللائي يتجرن بأعراضهن مقابل المال.... خمسة وعشرين ألف بغي وقد جعل على كل مائة وكل ألف من هؤلاء البغايا ضباط مشرفون يأتمرون بأوامر قائد عام»، ويشرح ماركو بولو السبب في ذلك، وهو لوضعهم في خدمة السفراء الذين

يخدمون الخان «ولكي يعاملوا بأبلغ تكريم، يؤمر القائد بتزويد كل فرد من أفراد السفارة، كل ليلة بإحدى هؤلاء العاهرات التي يجري تغيرها بالمثل كل ليلة، وهي خدمة لا يتقاضين عليها أي أجر، نظراً لأنها تُعدّ شبه إتاوة عليهن أداؤها للعاهل»[٤٦].

ثم يتحدث ماركو بولو عن شدة الخان في تطبيق النظام من خلال واقعة حدثت أثناء وجوده حيث قام بعض من السكان المحليين المسلمين بقتل أحد مستشاري الخان، والعقوبة التي أنزلها بهم، وكيف أن قوبلاي وبعد أن ثبت من خلال التحقيقات أن مستشاره كان سيء السيرة هو وأولاده، أصدر أوامره بنبش قبره وإلقاء جثته في الشارع لكي تنهشها الكلاب وتمزقها إرباً، كما صادر ثروته، وامر بان تسلخ جلود أبنائه أحياءً[٤٧].

هذه الطريقة في العقاب، ليست جديدة عند المغول، فمن المعروف أن قانونهم «الياسا» يورد قواعد شديدة القسوة في إنزال العقاب بالجاني، مهما كان، وهي من عادات وتقاليد المغول التي قوننها ونظمها جنكيز خان[٤٨].

ومن المعروف، أن بلاط خانات المغول، عرف الكثير من الوشايات التي قامت بين الوزراء والمستشارين والقادة، الذين كان يحقد بعضهم على بعض، من الأمثلة على ذلك، وشاية الوزير رشيد الدين فضل الله الهمذاني، على وزير الايلخان أولجايتو محمد خدابنده (ت ٧١٦ هـ/ ١٣١٦ م)، حيث أمر الايلخان بقتل وزيره سعد الدين ومن معه في بغداد من نوابه(٤٩) كما قتل الوزير رشيد الدين فضل الله الهمذاني وولده عز الدين في عهد الايلخان أبو سعيد بهادرخان (ت ٧٣٦هـ/ ١٣٣٥م)، وأرسل رأسه إلى تبريز «وصاروا يطوفون به ويلعنونه ويقولون إن هذا رأس يهودي بدّل كلام الله»، وذلك بوشاية من الوزير تاج الدين علي شاه[٥٠].

كما وفي عهد آرغون بن آباقا (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، أمر بقتل شمس الدين محمد الجويني، صاحب الديوان، وأفراد عائلته[٥١].

في الواقع، فإنه كان كل من له غاية في الوصول إلى منصب ما، يعمد إلى إظهار المودة للخان وذكر مساوئ خصمه كي يوغر صدر الخان عليه، فيعينه مكانه حتى ولو كان ذلك عبر تلفيق التهم التي قد تكون نتيجتها الاعدام بحق المشكوك بولائه.

ثم يتوسع ماركو بولو، في وصف حياة الخان، وذكر حرسه الشخصي، الذي بلغ إثني عشر الف فارس، يطلق عليه اسم كاستيان ومعناها «الجند المخلصون لسيدهم»[٥٢] والطريقة التي يعقد بها الخان قوبلاي مجالسه العامة[٥٣] كما يصف عيد ميلاد قوبيلاي، الذي يقع في الثامن

والعشرين من أيلول، حيث يحتفل به «جميع رعايا الخان الأعظم وهذا هو أعظم أعيادهم، بعد استثناء العيد الذي يقام في رأس السنة»[٥٤]، وهذا العيد الأخير يقع في الأول من شهر شباط من كل عام،و هم يعتبرونه بداية السنة عندهم، «ولهذه المناسبة جرت عادة الخان، وكذا كل رعاياه، بمختلف بلادهم، أن يرتدوا البياض، الذي هو حسب معتقداتهم علامة الحظ السعيد»[٥٥].

ويختتم الاحتفال بهذا العيد، حيث «يقاد أسد إلى حضرة جلالته، وهو من بالغ الاستئناس بحيث يصبح مدرباً على أن يرقد عند قدميه»[٥٦].

ومع حلول فصل الشتاء، يضيف ماركو بولو، يعطي الخان أوامره «بخروج جماعات القنص... للصيد بجميع الأقاليم... ويطالب حكام النواحي أن يرسلوا إلى المقر الامبراطوري جميع أنواع الصيد في أكبر أحجامها»[٥٧].

ويعطينا ماركو بولو، صورة عن مشاهد الصيد التي كان يقوم بها قوبيلاي، وحيوانات الصيد التي كانت ترافقه، فللخان «الكثير من الفهود التي يحتفظ بها بقصد مطاردة الغزلان فضلا عن الكثير من الأسود...».

ويصف ماركو بولو، مشهد الأسود التي تلاحق الحيوانات،: «وأنه لمنظر رائع، ذلك الذي يتجلى، عندما ينطلق الأسد ليعقب الحيوان، وحين يشاهد التلهف الوحشي والسرعة الخاطفة التي يدركه بها»[٥٨].

ويضيف ماركو بولو إلى حيوانات الصيد لدى الخان «نسوراً دربت على الانقضاض على الذئاب، وهي من الضخامة والقوة بحيث لا يستطيع ذئب مهما بلغت ضخامته (النجاة) من براثنها[٥٩].

وبعد رحلة الصيد التي يقوم بها الخان في شهر آذار[٦٠] «يعقد الخان الأعظم عند عودته إلى عاصمته جلسة عظيمة وفخمة للبلاط، تستمر ثلاثة أيام يأدب أثناءها المآدب، أو يقدم الملهيات والتسليات إلى كل من يحيط به»[٦١].

من الجدير ذكره، أن الصيد عند المغول عادة يدأبون عليها في كل عام، وقد فرض جنكيز خان الصيد على الجيش، فكان الصيد يقام في موسم الشتاء مع نزول الجليد وينتهي مع ظهور العشب، وهي الفترة التي تبدأ فيها بشن الحرب، لكن في الحالات الطبيعية حيث لا حروب كان الصيد عادة عندهم، حيث يشارك الخان وأبناؤه وأفراد العائلة، والقادة كلهم في رحلات الصيد[٦٢].

بعدها يصف لنا ماركو بولو نظام الدولة الاقتصادي، فيذكر العملة الورقية التي يصدرها الخان، وطريقة صنعها، فيقول:

«فإنه يأمر بنزع اللحاء من أشجار التوت، التي تستخدم أوراقها لتغذية دودة القز، ويأخذ منها تلك القشرة الداخلية الرقيقة التي تقع بين اللحاء اليابس الأخشن وخشب الشجرة، فتنقع تلك القشرة ثم تدق بعد ذلك في هاون، حتى تتحول إلى عجينة يصنع منها الورق... فإذا أصبح معداً للاستعمال، أمر به فقطع ليكون نقداً ذا أحجام مختلفة، وهو مربع تقريباً، ولكن طوله أطول قليلاً من عرضه»[٦٣].

كما أن الخان يكلف مجموعة من الموظفين من أصحاب الخبرة لفحص السلع التي تدخل إلى الأسواق، من خلال القوافل التجارية، الآتية من مختلف المناطق، وتحديد قيمة تلك السلع «التي ينبغي أن تباع بها، ثم يسمح بمكسب معقول يضاف إلى المبلغ الذي قدّرت به البضاعة»[٦٤].

ثم يصف لنا ماركو بولو مجلس الضباط المعين من قبل الخان للإشراف على الجيش، ومجلس الاثني عشر الذين يتولون شؤون الامبراطورية بشكل عام، ويظهر هؤلاء وكأنهم مجلس للوزراء يتبع الخان بشكل مباشر، ويتولون سلطات عليا، فهم يملكون سلطة «اختيار الأفراد الواجب تعيينهم حكاماً في الولايات العديدة»، كما ان لهم حق الاشراف «على كل موضوع يتعلق بجباية الضرائب... كما في يدهم الهيمنة على كل مصلحة أخرى من مصالح الدولة، باستثناء واحد فقط هو ما يتصل بالجيش من أمور»[٦٥].

أما طرق التواصل بين الأقاليم والولايات داخل الامبراطورية، فيأتي ماركو بولو على

ذكر «دور البريد»، ويطلق عليها اسم «دور راحة للمسافرين»، هي عبارة عن «مبان ضخمة وجميلة» وفي هذه المحطات أربع مئة من جياد الخيل كلها في حالة استعداد مستمر، حتى يتمكن جميع الرسل الذاهبين والغادرين في خدمة الخان الأعظم وأعماله، وجميع السفراء من الحصول على إبدال ويزودوا»[٦٦].

ويهتم الخان بتنظيم هذه الطرق العامة وتزيينها، «فيأمر بغرس الأشجار على جانبي الطرق العامة» ولهذه الأشجار فوائد عديدة، فهي «تساعد، فضلاً عما تمده من ظل في الصيف»، تساهم أيضاً في «توضيح الطرق [للمسافر] عندما تكتسي الأرض بالجليد» [شتاء].

أما الطرق التي تمر من خلال الصحاري الرملية، أو من خلال الجبال الصخرية، «حيث من المستحيل غرس الشجر، أمر جلالته فوضعت على جانبي الطرق أحجار وأقيمت أعمدة لتكون بمثابة... علامات لهداية المسافرين»[٦٧].

وبعد هذا الوصف لنظام الدولة

وتنظيمها في عهد الخان الأكبر قوبيلاي خان، يُظهر ماركو بولو مدى إيمان الخان بالمنجمين والعرّافين، والذين يُقدر عددهم في عاصمة الخان وحدها بخمسة آلاف «يتولى الخان الأعظم إمدادهم بالطعام والكساء بنفس الطريقة التي يعول بها العائلات الفقيرة»، ومع كل من هؤلاء المنجمين والعرافين إسطرلاب «تصور عليه علامات الكواكب»، عبر جداول يكتشف عبرها «ما سيكون عليه حال الجو». هؤلاء المنجمون يتنبأون بالظواهر الخاصة بكل شهر (رعد، عواصف، زلزال، أمطار عنيفة، انتشار الأمراض، الوفيات، الحروب، الخلافات والمؤامرات).

ويضيف ماركو بولو، أن هؤلاء «يكتبون تنبؤاتهم عن السنة داخل مربعات صغيرة، ويبيعونها»[٦٨].

ويبدو من خلال وصف ماركو بولو أن هؤلاء العرّافين هم كهنة الديانة الشامانية، وهي من الديانات الوثنية، التي كانت منتشرة بين المغول، وتتمثل في عبادة كل ما يخشونه أو يرهبونه، من ظواهر الطبيعة، وأتباع هذه الديانة يؤمنون بالقوى السحرية، وللكهنة الشامانيين خبرة بالسحر والتنجيم، وتحضير الأرواح لكشف الغيب والتنبؤ بالمستقبل[٦٩].

وينتقل ماركو بولو إلى وصف دين المغول ومعتقداتهم وهي على الأرجح البوذية، حيث أن قوبلاي خان، ومع أنه كان يحترم كل الأديان، إلا أنه سعى إلى نشر البوذية على حساب الديانة الطاوية[*] مع الحفاظ على الفلسفة الصينية العقلانية[٧٠].

ويؤمن أتباع هذا الدين بالولادة الثانية «وأنه تبعاً لمسلك الفضيلة أو الشر الذي اتبعه أثناء حياته، ستكون حالته المستقبلة باطراد أفضل أو أسوأ»[٧١].

بعدها ينتقل ماركو بولو وباستفاضة إلى الحديث عن ولايات مملكة قوبلاي خان وأبرز المدن فيها، وبعض العادات والتقاليد المنتشرة بينهم.

ثم يختتم ماركو بولو رحلته داخل بلاد الصين في مملكة قوبلاي خان، حفيد جنكيز خان، فبعد سبعة عشر عاماً في خدمة الخان، قرر البنادقة الثلاثة العودة إلى البندقية، خصوصاً مع خشيتهم من موت الخان الذي كان يعطف عليهم ويقربهم منه، ألا أنهم خشوا من أن يحرموا من الامتيازات التي حصلوا عليها من بعده.

وكان قوبلاي خان يرفض السماح لهم بالمغادرة، إلى أن حانت الفرصة، عندما طلب أرغون خان[*]، خطبة إحدى فتيات القصر، وكان عليهم نقلها بحراً، فطلب من البنادقة الثلاثة، نظراً لمهارتهم في فنون الملاحة، مرافقة السفارة إلى فارس، فكان انطلاقهم من الصين عام ١٢٩٢ م[٧٢].

والجدير ذكره، أن فترة حكم أسرة جنكيز خان وأحفاده، عرفت الرحلات التي قامت بها الأميرات المغوليات من الصين إلى فارس ليتحولن إلى عرائس للأمراء المغول في بلاط إيلخانات فارس، وكان يرافق هذه الرحلات عدد من الخدم والأتباع[٧٣].

إلا أن قصة انتقال الأميرة من بلاط قوبلاي إلى بلاط إيلخانات فارس، تثير عند بعض المؤرخين، علامات الاستفهام حول مصداقية ماركوبولو وصدق روايته ككل حول الرحلة إلى الصين، وما جرى معه هناك.

وتورد فرنس وود، الباحثة الانجليزية، ان قصة انتقال الأميرة «كوجاتين» من الصين إلى بلاد فارس، وردت عند رشيد الدين الهمذاني، كما في نص صيني رسمي، إلا أن الروايتين لم تأتيا على ذكر وجود أوروبيين مرافقين لهذه الرحلة، مما يثير عدد من علامات الاستفهام، هل أن ماركو بولو قد بالغ بذكر أنه كان من الطبقة المقربة من قوبيلاي خان، أو أن رشيد الدين قد قصد من وراء عدم ذكرهم، كونه كان متحاملاً على الأوروبين!!، وقد تكون هذه القصة مقتبسة من مصدر آخر، وهنا تتساءل «وود»: «فإن الشيء الثاني الذي وجدته بالغ الإثارة لدى النظر إلى النص في مجمله هو أنه، فيما عدا المدخل، لا يتضمن إلا القليل جداً من الاشارة إلى الأخوة بولو أنفسهم؛ إنه عمل جغرافي أو تاريخي أكثر بكثير من كونه وصفاً شخصياً لأشياء تمت رؤيتها»[٧٤].

في الختام، ينطلق البنادقة من فارس إلى البندقية التي وصلوها عام ١٢٩٥ م وخلال الطريق سمعوا بخبر موت قوبلاي خان[٧٥].

وفي البندقية التي وصلوها لم يصدق أهلها قصص آل بولو، إلا أن هذه الأسرة، ونظراً لكونها أسرة غنية، فقد شاركت في إعداد سفينة قتالية، أثناء الحرب مع مدينة جنوى، وكان ماركو بولو على متنها، إلا أن أسطول البندقية هزم أمام جنوى عام ١٢٩٦م، ووضع ماركو بولو في السجن مدة ثلاث سنوات، يقال أنه خلالها أملى كتابه على شخص يدعى «رستيكان» من مدينة بيزا، داخل السجن، ومع عودته إلى البندقية عام ١٢٩٩ م، تزوج، ولم يعرف عنه شيء بعدها[٧٦].

- من وضع كتاب ماركو بولو؟

إن عدم ورود ذكر لماركو بولو، في الوثائق الصينية وحتى المغولية أثار الكثير من الشكوك حول قصة هذه الرحلة إلى الصين وخصوصاً أن ماركو، حسب القصة، كان مقرّباً من الخان شخصياً[٧٧]، مما أثار الشك بأن يكون ماركو بولو قد أعاد سرد

بعض القصص أو الأحداث التي وقعت فعلاً في الصين، خلال حكم قوبيلاي خان، مع طرح إمكانية أن يكون آل بولو قد وصلوا فعلاً إلى بكين، إلا انهم لم يكونوا في الموقع الذي ذكره ماركو في رحلاته، وبالتالي فإن ماركو بولو اعتمد على المرويات التي نقلها عن آخرين، حول مدن الصين وما ورد في رحلاته من عادات وتقاليد وقصص[٧٨].

والتساؤل الثاني، حول مصداقية رحلات ماركو بولو كانت من خلال كاتب القصة نفسه، «روستيتشيللو البيزوي»، الذي كان داخل السجن نفسه الذي تواجد فيه ماركو بولو، وقد أسره الجنويون عام ١٢٨٤م، بعد معركة بحرية وقعت بين مدينتي بيزا وجنوى[٧٩] وهو أحد كتاب القصص المعروفين، وكان مقرباً من الملك إدوارد الأول، ملك بريطانيا، ورافق هذا الأخير في حملته الصليبية إلى عكا بين الأعوام ١٢٧٠ - ١٢٧٣ م. وقد لاحظ أحد الباحثين وأثناء

المقارنة بين رحلة ماركو بولو، والروايتين التي وضعهما روستيتشيللو، عن المغامرات الأسطورية للملك آرثر، عن أوجه شبه بينها، مما يدّل على ان روستيتشيللو هو الذي وضع قصة رحلة ماركو بولو خصوصاً وأن من يقرأ هذه القصة يلاحظ أن هناك من يصف ما رآه بولو أو شارك فيه، وقد يكون ذلك عائد إلى التأليف المشترك بين شخصين للقصة[٨٠].

وفي الختام وبغض النظر إن كانت قصص ماركو بولو هذه حقيقة أو من الخيال، وكون معاصريه أتهموه بأنه راوية قصص[٨١].

إلا انه لم يتراجع عن قصته هذه حتى آخر لحظة من حياته، بل أنه يجيب بعدما سُئل عن حقيقة ما رواه حول رحلته إلى الصين: «إني لم اذكر في كتابي نصف ما شهدته»[٨٢].

وعلى الرغم من كل ما ورد يبقى ماركو بولو يمثل العلاقة التي ربطت بين الصين وأوروبا في العصور الوسطى، فهو الذي عبَر المسافات، وانتقل بين الاختلافات، فكان مُبشراً ثقافياً وحضارياً، «ادخل السباغيتي الايطالية إلى الصين، والمعكرونة المسطحة إلى إيطاليا»، فضلاً عن اعتباره صاحب الفضل في الايحاء بـ (البوظة) الايطالية، وحتى اليوم لا يزال كتاب ماركو بولو، يعتمد في الأبحاث الأكاديمية عن الصين في العصور الوسطى، إن كان حقيقة أم انه نقل عن كتاب للرحلات أو انه من نسج الخيال، إلا انه أورد معلومات قيمة، تؤكد المصادر عن تلك المرحلة مصداقيتها بغض النظر إن كان ماركو بولو شارك فيها أم أنه لم يشارك[٨٣].

الهوامش

١ - ول ديورانت، قصة الحضارة، بيروت: دار الفكر، د.ت، ٤: ٢١٨.

٢ - المرجع نفسه، ٤: ٢١٩.

٣ - المرجع نفسه، ٤: ٢٢٧.

(*) الدولة البارثية: تنسب إلى البارثيون أو الفارثيين، وهم فرع من الايرانيين.

- هنري عبودي، معجم الحضارات السامية، طرابلس: جروس برس، ط٢، ١٩٩١، ص ٢٠٧.

٤ - راؤول مكلوغبلن، العلاقات بين روما القديمة والصين، ترجمة ليلى عادل زيتون، مجلة الثقافة العالمية، مارس أبريل ٢٠١٢، العدد ١٦٥، ص ١٥٩.

٥ - المرجع نفسه، ص ١٦٠.

٦ - المرجع نفسه، ص ١٦٢.

٧ - المرجع نفسه، ص ١٦٣.

٨ - الثقافة العالمية، ص ١٦٤.

٩ - الثقافة العالمية - المرجع السابق، ص ١٦٥.

١٠ - المرجع نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٩.

١١ - المرجع نفسه، ص ١٦٧.

(*) هي مجموعة قبائل رعوية، كانت في العصر الروماني بعيدة جداً عن الدولة الرومانية عاشت في سهول آسيا، تنتقل من مرعى إلى آخر مع قطعان الخيل والماشية - سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٦، ص ٥٥.

١٢ - الثقافة العالمية - المرجع السابق، ص ١٧٣ - ١٧٤.

١٣ - الثقافة العالمية، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(*) الدولة الساسانية: سلالة فارسية أنشأت أمبراطورية حول الهضبة الايرانية عرفت بالامبراطورية الساسانية (٢٢٤ - ٦٥١ م).

- هنري عبودي، معجم الحضارات السامية، المرجع السابق، ص ٤٥٢.

١٤ - الثقافة العالمية، المرجع نفسه، ص ١٧١ - ١٧٧.

١٥ - ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، ترجمة عبد العزيز جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف الكتاب الثاني، ٢٠٠٢، ١: ١٢.

(*) حسبما اورد ماركو بولو، فإن قوبلاي خان كان يرغب في نشر المسيحية بين ابناء قومه.

١٦ - ماركو بولو - المرجع السابق، ١: ١٥.

(*) بقي كرسي البابا شاغراً في روما ثلاث سنوات، بعد وفاة البابا كليمنص الرابع (ت ١٢٦٨م)، واختير خلفاً له البابا غريغور العاشر(ت ١٢٧٦م)، وقد عرفت هذه الفترة صراعاً دينياً بين كنيسة روما وكنيسة بيزنطيا، عقدت خلالها عدة مجامع دينية، كما شهدت صراعاً سياسياً بين اوروبا والقسطنطينية.

- نجيب اسطيفان، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينية، دمشق، دار التكوين، ط١، ٢٠١١، ص ٢٣٦- ٢٣٧.

١٧ - ماركو بولو، المصدر السابق، ١: ١٥ - ١٦.

- فرنسيس وود، ماركو بولو هل وصل إلى الصين، ترجمة فاضل جتكر، دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٢، ص ٢٢-٢٣.

١٨ - فرنسيس وود، المرجع نفسه، ص ٢٣.

١٩ - ماركو بولو، المرجع السابق، ١: ١٧ - ٢٠.

٢٠ - دانييل إليسيف، تاريخ الصين، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٧، ص١٠٩و ١٢٥.

٢١ - رشيد الدين الهمذاني، جامع التواريخ، ترجمة فؤاد الصياد، بيروت: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٣، ص ٢٣٧.

(*) الخطا: هي قبائل كانت تقيم إلى الجنوب من منشوريا، استطاعت فرض الجزية على أسرة سونج الصينية، وتوسع نفوذها حتى سيطرت على إقليم الصين الشمالي. إلى ان سقطت عام ١١٢٥م.

- فؤاد الصياد، المغول في التاريخ، بيروت: دار النهضة العربية د.ت، ص ٢٤.

٢٢ - رشيد الدين الهمذاني، المصدر السابق، ص ٢٤٣.

(*) قراقورم: عاصمة جنكيز خان، تقع إلى الشمال من الصين، عباس العزاوي، تاريخ المغول، أبو ظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠٠، ص ١٩.

٢٣ - ستيفن رنيسمان، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٧، ٣: ٥٣٠ - ٥٣١.

٢٤ - ستيفن رنسيمان، المصدر نفسه، ٣: ٥٣١.
- رشيد الدين فضل الله الهمذاني - جامع التواريخ، المصدر السابق، ص ٢٥٨.
٢٥ - دانييل إليسيف، تاريخ الصين، ترجمة يوسف الشام، دمشق، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧، ص ١١٠-١١١.
٢٦ - المرجع نفسه، ص ١١٥.
٢٧ - فؤاد الصياد، المغول في التاريخ، بيروت: دار النهضة العربية، د. ت، ص ٢١٧.
٢٨ - المرجع نفسه، ص ٢١٨.
٢٩ - دانييل إليسيف، تاريخ الصين، المرجع السابق، ص ١١٦.
٣٠ - ماركو بولو، رحلات ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ١٢.
٣١ - المرجع نفسه، ١: ٤١.
٣٢ - المرجع نفسه.
٣٣ - المرجع نفسه، ١: ٤١.
٣٤ - برتولو شبولر، العالم الإسلامي في العصر المغولي، ترجمة خالد أسعد عيسى، دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، ط١ ١٩٨٢، ص ٦٩.
٣٥ - حافظ أحمد حمدي، الدولة الخوارزمية والمغول، القاهرة: دار الفكر العربي د.ت، ص ٣٠٣.
٣٦ - Eileen power: Medieval People, London, 1939, P. 67.
٣٧ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ١٨.
٣٨ - فؤاد الصياد، المغول في التاريخ، المرجع السابق، ص ١٥٣.
٣٩ - المرجع نفسه،
(*) قانون الياسا: هو مجموعة القوانين والأنظمة والقواعد التي وضعها جنكيز خان - الجويني، تاريخ فاتح العالم جهانكشاي، ١: ٦١.
٤٠ - عطا ملك الجويني، تاريخ فاتح العالم جهانكشاي، ترجمة محمد التونجي، دمشق دار الملاح، ط١، ١٩٨٥، ١: ٦٣.
٤١ - ستيفن رنسيمان - تاريخ الحروب الصليبية، المرجع السابق ٥: ٥١٤
(*) البوذية: انتقلت البوذية من الهند إلى الصين في عهد الامبراطور مينغ تي من سلالة الهان الذي حكم بين الأعوام ٥٨ و٧٥م.
- أديب صعب - الأديان الحية، بيروت - دار النهار، ط٣، ٢٠٠٥، ص ٦٣.
(*) الشامانية: هي ديانة وثنية تتمثل في عبادة كل شيء يسمو على مدارك العقول، وتظهر أيضاً في عبادة كل شيء يرهبونه ويخافونه.
- الصياد، المغول في التاريخ، المرجع السابق، ص ٣٣٥.
(*) التانجوت: هي قبائل مغولية، تقع منطقتهم في شمال الصين إلى الجنوب من العاصمة المغولية قراقورم - الصياد المغول في التاريخ، المرجع نفسه، ص ٤٠٢.
٤٢ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ٢٤.
٤٣ - المرجع نفسه.
٤٤ - المرجع نفسه، ٢: ٢٥.
٤٥ - المرجع نفسه، ٢: ٣٤.
٤٦ - ماركو بولو - المرجع السابق، ٢: ٣٤ - ٣٥.
٤٧ - المرجع نفسه، ٢: ٣٦.
٤٨ - فاسيلي بارتولد، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، ترجمة صلاح الدين هاشم، الكويت، ط١، ١٩٨١، ص ١١٣.
٤٩ - عباس العزواي، العراق بين احتلالين، بغداد، مطبعة بغداد ١٩٣٥، ١: ٤١٧ - ٤١٨.
٥٠ - ماركو بولو - المرجع السابق، ١: ٤٥١.
٥١ - فؤاد الصياد، مؤرخ المغول الكبير، القاهرة: دار الكتاب العربي ١٩٦٧، ص٦١
٥٢ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ٤٢
٥٣ - المرجع نفسه، ٢: ٤٣
٥٤ - المرجع نفسه، ٢: ٤٧.
٥٥ - المرجع نفسه، ٢: ٤٩.
٥٦ - المرجع نفسه، ٢: ٥١.
٥٧ - ماركو بولو - المرجع السابق، ٢: ٥٢.
٥٨ - ماركو بولو، المرجع نفسه، ٢: ٥٣.
٥٩ - المرجع نفسه،
٦٠ - المرجع نفسه، ٢: ٥٦.
٦١ - المرجع نفسه، ٢: ٦٢.

٦٢ - ثروت عكاشة، إعصار من الشرق، القاهرة: دار الشروق، ط٥، ١٩٩٢، ص ١٠٠.
٦٣ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ٦٤.
٦٤ - ماركو بولو، المرجع نفسه، ٢: ٦٥.
٦٥ - المرجع نفسه، ٢: ٦٨.
٦٦ - ماركو بولو - المرجع السابق، ٢: ٦٩.
٦٧ - ماركو بولو، المرجع نفسه، ٢: ٧٧.
٦٨ - المرجع نفسه، ٢: ٨٢
٦٩ - فؤاد الصياد، المغول في التاريخ، المرجع السابق، ص ٣٣٥.
(*) الديانة الطاوية: مؤسسها لاوتسو (ولد ٦٠٤ ق.م) وهو فيلسوف صيني، وهذه الديانة تدعو إلى السكون وعدم التدخل في شؤون الناس - أديب صعب، الأديان الحية، المرجع السابق، ٢٠٠٥، ص ٧١.
٧٠ - دانييل إليسيف، تاريخ الصين، مرجع سابق، ص ١٠٩.
٧١ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ٨٤.
(*) أرغون خان: حفيد هولاكو شقيق قوبلاي، وهو إيلخان بلاد فارس - برتولد شبولر، مرجع سابق، ص ١٧٢.
٧٢ - ماركو بولو، المرجع السابق، ٢: ٨٤.
٧٣ - برتولد شبولر، العالم الإسلامي في العصر المغولي، المرجع السابق، ص ٦٩.
٧٤ - فرنس وود، ماركو بولو هل وصل إلى الصين، ترجمة فاضل جتكر، دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩، ص ٥٤.
- ماركو بولو، المرجع السابق، ١: ٤٣.
٧٥ - ماركو بولو، المرجع نفسه، ١: ١٨.
٧٦ - ماركو بولو - المرجع السابق، ١: ١٨ - ١٩.
٧٧ - فرنس وود، المرجع السابق، ص ١٨٣.
٧٨ - فرنس وود، ماركو بولو هل وصل إلى الصين، المرجع نفسه، ص ١٨٩.
٧٩ - المرجع نفسه، ص ٦٣.
٨٠ - فرنس وود - المرجع السابق، ص ٦٤ - ٦٥.
٨١ - فرنس وود، المرجع نفسه، ص ٦٧.
٨٢ - ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، ٤: ٢١٨.
٨٣ - فرنس وود، المرجع نفسه، ص ١٦.

الحرب الناعمة
مقوماتها وعناصرها وأوجه الحاجة إليها

د. علي الحاج حسن
(أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية)

● مقدمة

يعتبر مصطلح «الحرب الناعمة» واحداً من المصطلحات التي شاع استعمالها في الآونة الاخيرة حيث تم تداوله بشكل واسع بعد الانتخابات الرئاسية الايرانية عام ٢٠٠٩ وذلك بعد ان ذكره الامام السيد علي الخامنئي في خطاباته للدلالة على احد مجالات استهداف الجمهورية الإسلامية.

والواقع ان المصطلح بدأ بالرواج مع الكاتب الأمريكي جوزيف ناي الذي قدم في العام ٢٠٠٤ كتابه الشهير «القوة الناعمة» وكان قد مَهّد له قبل ذلك بكتابين الأول كتاب «مفارقة القوة» الذي صدر عام ١٩٩١ بعد سقوط الاتحاد السوفياتي والثاني «ملزمون بالقيادة» الذي صدر عام ٢٠٠١.

لو عدنا إلى الظروف الحقيقية التي دفعت جوزيف ناي[١] لاصدار كتبه هذه لوجدنا انها جاءت بعد فترة الحرب الباردة بين امريكا والاتحاد السوفياتي [مفارقة القوة] وبعد أحداث ما يسمى بالحادي عشر من ايلول [ملزمون بالقيادة] وكذلك بعد الغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق [القوة الناعمة] إذ ان هذه التجارب الثلاث أوضحت للامريكي أن التوسل بالقوة العسكرية لم يكن مفيداً إلى الحدود التي يريدها، لا بل هناك أساليب ووسائل يمكن اتباعها تؤدي إلى نتائج كبيرة ولا تتطلب الكثير من الإمكانيات والجهود والخسائر والأموال... وعليه فالقوة الناعمة من وجهة نظر جوزيف ناي هي: «القدرة على الحصول على ما تريد

(١) تجدر الاشارة إلى ان جوزيف ناي واحد من الذين تولو مسؤليات متعددة في الولايات المتحدة، فهو كان يشغل منصب نائب وزي الدفاع في عهد كلينتون ومدير مجلس المخابرات الوطني وعميد كلية الدراسات الحكومية في جامعة هارفرد..

عن طريق الجاذبية بدلاً من الإرغام أو دفع الأموال. وهي تنشأ من جاذبية ثقافة بلد ما، ومُثله السياسية وسياساته فعندما تبدو سياستنا مشروعة في عيون الآخرين تتسع قوتنا الناعمة...»[1].

يتضح من هذا التعريف أن العناصر الأساسية المكونة للحرب الناعمة أو القوة الناعمة هي الأساليب والوسائل الجذابة التي تعتمد على ثقافة معينة فتتمكن من تشكيل القدوة الجاذبة للآخرين. وهذا يعني أن استبدال ما هو موجود عند غيرنا متوقف على مقدار المهارة والجاذبية التي يظهرها الطرف الأول. فالمستهدف يختار بنفسه ما أنتجه الخصم من دون ان يلجأ ذاك الخصم إلى الإكراه والإجبار.

سنحاول في هذا المقال الاطلالة على الحرب الناعمة باحثين عن اهم عناصرها ومقوماتها وأوجه الحاجة إليها مشيرين إلى مصادر القوة الناعمة الأمريكية ومن ثم نبحث في العناصر المشتركة بين القوة الناعنة والعولمة.

● عناصر ومقومات القوة الناعمة

تقوم القوة الناعمة على مجموعة من العناصر والمقومات تعتبر الأساس في وجودها إذ بدونها لا يمكن لطرف ما ممارسة حرب ناعمة على الآخرين. وهذا يعني أن كل من أراد ممارسة هذه الحرب لا بد أن تتوافر لديه هذه المقومات والعناصر.

● ١ - القيم

تشكل القيم العنصر الأساس في القوة الناعمة. والقيم هي المبادئ التي تشكل ماهية وهوية الفرد والمجموعة، إذ بدونها يبدو الفرد وكذا الجماعة فاقداً للقيمة الحقيقية. والقيم هي الأمور التي يفتخر بها الأفراد والجماعات كونها تشكل قناعاتهم وخلفياتهم السلوكية... وعلى هذا الأساس فإذا كانت الحرب الناعمة تقوم على أساس الجاذبية في الطرح، فكلما كانت القيم جاذبة كانت محل تأثير في الآخرين. ومن هذا المنطلق نفهم الكثير من المحأولات التي دأب الأمريكي على اتباعها والتي تتمثل في الحديث عن قيمه الفردية والجماعية وعرضها على المجتمعات الفاقدة لها، بدءاً من التحرر إلى الديمقراطية والليبرالية وما شابه ذلك.

مما لا شك فيه أن الأمة التي تشعر بأن قيم الآخرين أكثر جاذبية من قيمها فستعمل من دون شك على استبدالها بها.

والقيم عنوان واسع جداً إلا أن الأبرز فيها هو البعد الثقافي وبعبارة أخرى إن لكل جماعة، مجموعة من القيم الثقافية،

(١) القوة الناعمة، جوزيف ناي، ترجمة توفيق البجيرمي، دار العبيكان، ص ١٢.

والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية وغيرها... وهنا المطلوب من الذي يمارس الحرب الناعمة أن يُحسن إظهار قيمه ويبين تفوقها على قيم الآخرين عند ذلك يتحرك الآخرون نحوها بأنفسهم ويطلبونها بإرادتهم من دون حاجة إلى الإكراه والإجبار وما شابه ذلك. ولعل القيم الثقافية هي أكثر الأمور حساسية على مستوى التأثير على الآخرين. ومن هنا نفهم المحأولات الأمريكية التي تشجع هجرة الطلاب للدراسة فيها، إذ يصبح هؤلاء بعد المدة التي يقضونها، مثقفين بتلك الثقافة معجبين بها طالبين لها ورافضين لثقافتهم وقيمهم. وفي هذا الاطار يقول أحد الباحثين: إن عشرات الملايين من سكان هذا الكوكب يحلمون بان يصبحوا مواطنين اميركيين ليقينهم أن امريكا هي بامتياز بلد الحرية الفردية وتوافر الفرص والإبداع التكنولوجي المستمر، والحراك المهني غير المحدود والترقي الاجتماعي القادر على تجاوز الفروقات والحواجز التقليدية[١].

ويعتمد هذا الأمر بشكل أساس على ما تَجذّر ثقافيا وفكرياً لدى هؤلاء الأفراد وبما حملوه من قيم وجدوها في الغرب وامريكا ولم يتسنَ لهم رؤيتها في بلدانهم.

ولو عدنا إلى صاحب فكرة القوة الناعمة لوجدناه يعول وبشكل كبير جداً على مسألة القيم حيث يعتبر أن القوة الناعمة تنشأ وإلى حدود كبيرة من القيم التي تعبر عنها منظمة أو بلد ما في ثقافته وفي الامثلة التي تضربها ممارساته الداخلية والسياسية، وفي الطريقة التي يعالج بها علاقته مع الآخرين[٢]. ويبين أن الثقافة هي المكون الأول والأساس للقيم فيعتبرها الأمر الذي يخلق معنى للمجتمع. وللثقافة مظاهر متعددة كالأدب والفن والتعليم[٣]...

وفي اطار القيم الثقافية والفكرية يمكن الحديث أيضاً عن دور التقدم العلمي والتقني والبناء الاجتماعي الحديث في ممارسة الحرب الناعمة. والتقدم العلمي في مختلف المجالات كان محط أنظار الشعوب والأمم البعيدة نوعاً ما عنه، حيث يخلق لديها صورة عن الآخر تجعله في مصاف المتقدمين والمتطورين والعمالقة الذين يجب اللحاق بهم. ولعل داء عدم الثقة بالنفس الذي أصيبت به بعض المجتمعات ناشئ من التطلع إلى تلك الإنجازات العلمية على أنها لا تصدر إلا من مجتمع يمتلك خصائص معينة، وإذا رغبنا في الوصول إليها

(١) اميركا والعالم، غسان سلامة، دار النهار، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ١١.
(٢) القوة الناعمة، ص ٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ٣٢.

والحصول عليها فلا بد أن نكون مجتمعاً شبيهاً بهم.

من جهة أخرى يعتبر البناء الاجتماعي واحداً من العناصر الأساسية للحرب الناعمة إذ إن الشعوب تنشد قيماً اجتماعية تتلاءم مع شخصيتها وأفكارها إلا أن القرن الأخير يبين أن الكثير من القيم الاجتماعية قد تتغير تبعا لتغير بعض المعطيات الأخرى. فإذا لم يتمكن الأمريكي على سبيل المثال من الترويج لقيمه الاجتماعية ولم يتمكن من جعل الشعوب الأخرى تتقبل فكرة التفكك العائلي فإنه جعل الأمر واقعا وحقيقة بعد أن ربط البناء العائلي والأسري بالثورة التكنولوجية والصناعية الحديثة وذلك عبر الدعوة والعمل من أجل جعل الأفراد والجماعات تتحرك في اتجاه الانسجام الكامل مع التكنولوجيا وهذا يتطلب بشكل أو بآخر الابتعاد شيءا ما من القيم الاجتماعية.

● ٢ - الشباب

صحيح أن أفراد المجتمع كافة يقعون تحت تأثير الحرب الناعمة فيقبل البعض قيم الآخرين ويرفضها آخرون إلا أن عنصر الشباب هو العنصر الأساس في الحرب الناعمة وذلك لما يتمتع به هؤلاء من بناء فكري ونظري وثقافي وبسبب ما يحملونه من قيم واعتقادات. فإذا كان الشاب في بداية طريق تشكل شخصيته واكتسايب هويته فليس من السهل إقناعه بثقافة وقيم الآباء والأجداد إذا ما وجدت ثقافة وقيم أخرى يمكنها أن تشغل حيزاً من تفكيره وسلوكه وإرضاء متطلباته.

وبعبارة أخرى الشباب أكثر استعداداً لقبول قيم الآخرين أكثر من غيرهم للأسباب التي تقدمت، ومن هنا فالذي يمارس حرباً ناعمة على الآخرين سيكون ناجحاً فيما لو ركز اهتمامه على عنصر الشباب. يشير السيد الخامنئي الى موضوع الشباب ودورهم في الحرب الناعمة ويقول: «الشباب الجامعيون هم ضباط الحرب الناعمة»[١] طبعاً هؤلاء قد يكونون وسيلة لوجود الحرب الناعمة وتكريسها حقيقة وقد يكونون وسائل لمواجهة هذه الحرب ودفعها. وكما يمكن جعل الشاب يقتنع وينجذب إلى الآخرين يمكنه أن يكون محصناً أمام ذلك.

وفي هذا الاطار يقول جارد كوهين رئيس قسم التخطيط السياسي في وزارة الخارجية الأمريكية: إن الشباب والنساء في الشرق الأوسط قد أصبحوا ناضجين لتقبل

(١) نقلاً عن كتاب رؤية الامام الخامنئي في مواجهة الحرب الناعمة، مركز قيم للدراسات الثقافية، الطبعة الاولى ٢٠١١، ص ٨٩.

تأثيرات السياسات والأفكار الأمريكية من خلال بوابات ومنافذ تكنولوجيا الاتصال والإعلام[1]. وهنا يبرز الدور المعول على الشباب في تقبل ما يريده الأعداء.

● ٣ - وسائل الإعلام والدعاية

تشكل وسائل الإعلام على اختلافها الواسطة الأساسية لنقل القيم إلى الطرف المستهدف، لا بل تلعب وسائل الإعلام على اختلاف انواعها واشكالها الدور الأساس في جعل القيمة ذات جاذبية عند الآخرين. «ان وسائل الإعلام لا تقل خطورة عن القنبلة الذرية من حيث قدرتها التدميرية» وإذا كان عالم اليوم يتجه نحو الإعلام والمسلسلات والأفلام والاينترنت ووسائل التواصل التي يمكنها أن تقدم أقبح الصور على أنها الأجمل، فان الخطر الذي يفرض نفسه على المجتمعات وقيمها يصبح جدياً وكبيراً.

وتكمن الخطورة في أن الأجهزة الإعلامية والاتصالية تقدم للفرد انساقاً معرفية وثقافية وتربوية تعمل على إيجاد: التشتت والتشويش واللايقين عند الآخرين وكلها أمور تدعو إلى الابتعاد عن الحقائق والوقائع. وقد وصل الأمر فيها إلى مستوى نُسِبَ إليها الفضل في بناء «الفرد الرقمي الثوري» المتمرد على كل الايديولوجيات الثقافية والدينية والسياسية والذي تمكن من إسقاط الديكتاتوريات العربية.

وقد أشار جوزيف ناي إلى هذه الحقيقة ودور وسائل الإعلام والاتصال...فقال: إن مصانع هوليود وبغض النظر عن فسادها وعدم نظافتها فهي أكثر ترويجاً للرموز البصرية للقوة الاميركية الناعمة من جامعة عريقة كجامعة هارفرد، وذلك أن الإمتاع الشعبي للأفلام الاميركية – الجنس والعنف والابتذال – كثيراً ما يحتوي على صور ورسائل لا شعورية عن الفردية وحرية الخيار للمستهلك وقيم أخرى لها رسائل سياسية مهمة ومؤثرة. وهذه السلبيات – الجنس والعنف والابتذال – هي ما يأتي بالناس إلى شباك التذاكر ودور السينما لحضور ومشاهدة الأفلام الاميركية وهي ما يسرق انتباه المشاهدين نحو القنوات والبرامج التلفزيونية الأمريكية.

وتبدو المسألة ذات خطورة كبيرة إذا ما علمنا الإقبال الواسع من الشباب على الاينترنت ووسائل الإعلام والترفيه وما شابه ذلك. وقد جاء في دراسة لمجلة الاكسبرس الفرنسية أن النسبة الكبرى المقدرة (٩٠٪) من المتصفحين والمستهلكين لشبكة الاينترنت في الشرق

(١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

الاوسط والمنطقة العربية هم من الشباب والأطفال والمراهقين الذين تتراوح أعمارهم بين ١٤ و٣٤ عاماً[١]. وتشير الدراسات إلى أن هناك ٤٢٠٠٠موقع وصفحة الكترونية عربية على شبكة الاينترنت أغلبها مواقع ترفيهية وسياحية وشعرية وغنائية ونسائية وسينمائية، وأن أكثر من (٦٠٪) من القنوات والموضوعات التي يبحث عنها المتصفحون ترفيهية وفنية وغنائية وسينمائية[٢]....

إن العناوين التي تقدمت هي أهم وأبرز عناصر ومقومات الحرب الناعمةوهذا لا يعني عدم وجود عناصر أخرى بل هناك عناصر عديدة ويمكن القول إنها كبيرة وغير محدودة باعتبار أن الحرب الناعمة تقوم على أساس الجاذبية لذلك يسعى القائم بالحرب لاستعمال كل ما هو جاذب من دون أن يُحَدّ نشاطه بعناوين خاصة.

وهنا وفي اطار الحديث عن عناصر ومقومات الحرب الناعمة، يمكن طرح السؤال التالي: هل تمتلك امريكا مصادر قوة ناعمة، وهل تستعين بهذا النحو من القوة لتنفيذ مآربها؟ لو عدنا إلى الدراسات التي أعدت في امريكا وفي الكليات المتخصصة لوجدنا أن الأمريكي بدأ يسعى بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى السيطرة على الدول والانظمة وتغيير قوالبها الماهوية واستبدال قيمها من خلال ما بدأوا يخططون له تحت عنوان القوة الناعمة. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالولايات المتحدة كما يقول جوزيف ناي تمتلك مصادر كثيرة يمكن أن تقدم لها قوة ناعمة محتملة... وأضاف ناي قائلاً: «فاميركا ليست صاحبة اقتصاد في العالم فحسب، ولكن ما يقرب من نصف أكبر خمس مئة شركة في العالم هي شركات اميركية. أي أكثر بخمسة أضعاف مما لدى اليابان، التي تحتل بعدها المرتبة التالية. كما أن اثنين وستين بالمئة من أهم العلامات التجارية العالمية اميركية وكذلك ثمان من أكبر عشر مدارس للاعمال التجارية...»[٣].

بالاضافة إلى ما ذكر تعمل اميركا على عناوين أخرى تجعلها من المصادر الجذابة للآخرين حيث يعددها ناي:

- الولايات المتحدة تجتذب ما يقرب من ستة أضعاف المهاجرين الأجانب أكثر من المانيا التي تليها.
- الولايات المتحدة أول وأكبر مصدر للأفلام والبرامج التلفزيونية في العالم.

(١) صحيفة السفير، العدد ١١٨١٠، نقلاً عن رؤية الإمام الخامنئي في مواجهة الحرب الناعمة، ص ١٢٩.
(٢) رؤية الامام الخامنئي في مواجهة الحرب الناعمة، ص ١٢٩- ١٣٠.
(٣) القوة الناعمة، ص ٦٣.

- هناك ٢٨٪ من مجموع الطلاب الذين يدرسون خارج بلدانهم في امريكا.
- أكثر من ٨٦ الف باحث أجنبي يقيمون في المؤسسات التعلمية الأمريكية (هذا في العام ٢٠٠٠).
- الولايات المتحدة هي الأكثر نشراً للكتب... وإلى ما هنالك من العناوين التي يذكرها ناي والتي يعتبرها من أهم المصادر التي ينبغي أن تلجأ إليها امريكا في تعاملها مع الدول الأخرى[١]...

● أوجه الحاجة إلى الحرب الناعمة

هل تحتاج الدول أو المجموعات إلى الحرب الناعمة؟ في المجمل يمكن القول إن الخصائص والمميزات التي تمتاز بها الحرب الناعمة تجعلها أكثر مطلوبية عند الدول والمجموعات التي تحمل أهدافاً خاصة ترغب بإلزام الآخرين بها. فعندما نتحدث على سبيل المثال عن العولمة فهذا يعني وجود جهة ترغب في جعل ما تحمله عالمياً أي أنها تعمل على إلزام الأطراف الأخرى به. وبشكل دقيق تتجلى الحاجة إلى الحرب في الأمور الآتية:

١ – الحرب الناعمة لا تحتاج إلى المزيد من الإنفاق، لا بل تؤدي الحرب الناعمة في الكثير من الحالات إلى الربح وتحصيل المكتسبات فالذي ينتج الأفلام السينمائية والذي يسيطر على شبكات الاينترنت يدر أرباحاً طائلة ويجعل أفكاره نافذة عند الآخرين.

٢ – الحرب الناعمة جذابة فتقع مقبولة عند الآخرين فلا تحتاج إلى عناء وكما يقول جوزيف ناي: الإغراء أكثر جاذبية من الإرغام[٢].

٣ – الحرب الناعمة تؤثر بالتأكيد على الآخرين فهي تكبد العدو المفترض خسائر كبيرة.

٤ – الحرب الناعمة مضمونة النتائج إذ إن الذي يقوم بها سيحصل بالتاكيد على النتائج التي يعمل لأجلها.

٥ – الحرب الناعمة واسعة غير مؤطرة بعناوين خاصة لذلك يجد القائم بها أن أمامه الكثير من الخيارات وبالتالي يمكنه سد الثغرات والخسائر التي تظهر في مكان ما عبر اللجوء إلى عناوين أخرى[٣].

● الحرب الناعمة والعولمة

تبرز الحاجة إلى دراسة العلاقة بين

(١) المصدر نفسه ن ص ٦٢- ٦٤.
(٢) القوة الناعمة، ص ١٤.
(٣) القوة الناعمة، ص ١٤- ٢٠.

الحرب الناعمة والعولمة باعتبار ان التخطيط لها والحديث عنها جاء في اوج الانهماك الأمريكي بتقديم النموذج الأمريكي على انه الوحيد الجدير بقيادة العالم[كتاب ملزمون بالقيادة لجوزيف ناي] وباعتبار ان الحرب الناعمة هي الوحيدة الكفيلة بالوصول إلى العالمية بما تتضمن وتستلزم من مبادئ واسس مادية كانت ام معرفية.

ان الذي يمارس حرباً ناعمة يحمل قيماً ويمتلك وسائل وادوات ويمكنه دفع الآخرين نحو القبول بما يريد وبالتالي تحقيق اهدافه. فهل يعتبر هذا العمل نوعاً من جعل الشيء عالمياً، وهل تندرج الحرب الناعمة في اطار عملية العولمة؟

العولمة هي جعل الشيء على مستوى عالمي، اي نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذي ينأى عن كل مراقبة... وتتضمن العولمة معنى الغاء حدود الدولة في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي وترك الأمور تتحرك في هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الارضية جميعها[1]. وهنا لا بد من الاشارة إلى مجموعة من النقاط:

١ – العولمة فكرة بديلة عن الاستعمار المباشر، تستخدم القوة الناعمة لفرض رؤية محددة على العالم. وهذا يعني ان من يمتلك رؤى وقيماً واهدافاً معينة يمكنه ايصالها إلى الآخرين والزامهم بها عن طريق الجاذبية فيكون ما يحمله عالمياً متجاوزاً للحدود بينما يؤدي الأمر إلى اقتلاع قيم وثقافة... الطرف المقابل. ولعل ابرز نموذج على العولمة الواردة بواسطة الحرب الناعمة، فكرة الليبرالية الغربية التي اصبحت ممثلة للنظام العالمي...

٢ – تفترض العولمة وجود حالة تراضٍ بين الطرفين المستهدِف والمستهدَف وهذا يعني ان الطرف الأول يقدم افكاره بشكل معين بحيث يرضى بها الطرف الآخر ويعتبرها من جملة القيم التي يجب اتباعها والعمل واللحاق بها. وهذا يعني ان المجتمعات تدخل العولمة باختيارها او لانها لا تمتلك خياراً آخر.

٣ – ان وجود العولمة وادواتها يجعل صراع الحضارات امراً ضرورياً، إذ من غير المتصور ان ترضخ كل المجتمعات بما تحمل من قيم للعولمة، فالبعض سيرضخ والبعض سيرفض. وهنا يبرز الافتراق بين الحرب الناعمة والعولمة إذ ان الطرف الأول في الحرب الناعمة يلجأ إلى اساليب ناعمة أخرى وفي العولمة تكون القوة الصلبة هي المساندة الأساسية لفرض مقتضياتها. ولعل الشاهد على ذلك ما نراه فيما يتعلق

(١) العولمة والتحدي الثقافي، باسم علي خريسان، دار الفكر العربي، ص ١٩.

بفكرة الديمقراطية ونشرها. ألا نشاهد ان الدول الغربية تنعت المخالفين للديمقراطية الغربية بالارهاب والتحجر... وما شابه ذلك لتقوم في نهاية الأمر بالتعامل معهم بالقوة.

● خاتمة

الحرب الناعمة قديمة بقدم البشرية على وجه الأرض إذ من عادة البعض أن يحصل على ما يريد من خلال إظهار الوجوه الجميلة في ما يَعرِض فينجذب نحوه الآخرون مخدوعين بذاك الجمال الجذاب. لا بل يمكن القول ان الحرب الناعمة واحدة من الأساليب التي يستخدمها إبليس في تعاطيه مع البشر بهدف الإغواء والتزيين والحصول على ما يريد[1]. ولا تتحقق الحرب إلا إذا كان الطرف القابل مستعداً غافلا عن قيمه وثقافته.. لذلك فإن امتلاك عناصر القوة في الحرب الناعمة وامتلاك وسائلها أمر ميسر وسهل وبسيط، فالإنسان يبدع الكثير من الأمور الجذابة، ويبقى أن الصعوبة تكمن في المواجهة. وتبدأ المواجهة من المعرفة بوجود الحرب الناعمة والبحث عن أدواتها ووسائلها وقبل ذلك يلعب التحصين الدور الأساس والاهم في مواجهاتها وبالتالي إيجاد البدائل الدافعة وإيجاد الوسائل والأدوات التي تمكن من المواجهة.

(١) كيف نواجه الحرب الناعمة، الشيخ نعيم قاسم، مركز قيم للدلااسات الثقافية، ص ١١.

هل يحقق الفقه المذهبي الإسلامي وحدة الدولة والقانون؟

بقلم المفكر القومي: حسن غريب

I – النص المقدَّس في ميزان العقل والنقل.

أ – فالمقدس تعريفاً:

ب – إشكاليات النص بين وحي الله وتأويل البشر.

الإشكالية الأولى: تقع حول كمال النص واكتماله، غموضه أو وضوحه، خصوصيته أو شموليته.

الإشكالية الثانية: الوضع والنحل حول النص وفيه وله.

الإشكالية الثالثة: التباين حول ضرورة الاجتهاد أو عدمها.

الإشكالية الرابعة: التباين حول مضمون الاجتهاد وشروطه.

الإشكالية الخامسة: التباين حول تعريف الإجماع ومضمونه.

II – النص الوضعي في ميزان العقل والنقل.

فما هو تعريف المجتمع؟ والسلطة؟ القانون/التشريع؟ من هي الجهة النافذة في إصدار التشريعات؟ ما هي مصادر القوانين؟ أما ما هو دور النظريات الاجتماعية في مصدر القوانين؟

III – أية مصادر تشريعية تحفظ وحدة السلطة والقانون؟

IV – أين يكمن الحل؟

مدخل

استفحل الصراع الدائر بين القائلين بأولوية النص الديني وأوحديته في التشريع، وبين القائلين بأولوية النص الوضعي.

اتَّخذ أصحاب الاتجاه الديني – الإسلاميين بشكل خاص – سبباً لاعتقادهم المطلق بالنص الديني، لأنه وحي من الله. ورفضوا النص الوضعي لأنه من صنع البشر.

وبشكل عام، فإن ما كان مصدره إلهياً، فهو بالطبع خير مما كان مصدره من صنع البشر. هذه مسلمة لا يستطيع كل من آمن بوجود إله واحد خالق لهذا الكون، أن يقع في سذاجة المفاضلة بينهما. لكن، من جانب آخر، لن يسمح المنطق والعقل، وعدالة الله أن يفسحوا في المجال لأحد كي يضع نفسه في موقع المزايدة على أحد في التقرب والزلفى لله على حساب الآخرين.

أما نحن؛ مستندين إلى موقع الإيمان المطلق بالله، وتحدونا مصلحة عباد الله ونحن منهم، فسوف ندلي برأي في هذه المسألة، بما يرضي العقل فينا وهو هبة من الله لبني البشرِ، وبما يرضي الله الذي لم يكن ولن يكون له كفواً أحد.

I - النص المقدَّس في ميزان العقل والنقل.

إن المتتبع للدراسات الإسلامية، بشكل خاص دراسة التراث الديني - الفقهي، يصطدم بإشكاليتين حول ما يطلق على تسميته النص المقدس: إشكالية النص المقدس، وإشكالية التفسير والتأويل والاجتهاد التي تدور حوله، والتي أصبحت جزءاً أساسياً منه.

أ - فالمقدس تعريفاً:

- (من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين، فكرة القداسة).

- فالمقدس هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه. . .

- وهو كل ما يحظى بالاحترام، بشكل مطلق، وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه. . .

- وهو ما يثير في النفوس، الخوف والرهبة والاحترام والخشوع. . . وهو كمبدأ لا يُسمح بالحديث عنه ولا يحق مناقشته، ويكون عقبة أمام التفكير الإنساني الحر الخلاق، حيث تكون المقدسات محَّرمات لا ينبغي الاقتراب منها»[1].

ونحن نرى، أن أول ردة فعل، تصدر عن كثير من الإسلاميين، هي تكفير كل من لا يردَّ الأحكام الدنيوية أو غيرها إلى النصوص الدينية، أو ضد كل من يناقش تلك النصوص. ويرى محمد عمارة، متأسفاً، أنه قد «برزت وشاعت تلك الظاهرة السيئة والخطيرة، ظاهرة (تكفير) الخصوم الفكريين... وأصبح مألوفاً - مع الأسف الشديد - تحويل الخلافات الفكرية والاجتماعية والسياسية إلى خلافات (دينية) تصدر فيها أحكام (الكفر)

(١) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية (م١): معهد الإنماء العربي: بيروت: ١٩٨٦: ط١: (المادة: مقدس): ص ص ٧٧٣-٧٧٤.

و(الإيمان)، بدلاً من أحكام (الخطأ) و(الصواب) و(الضرر) و(المنفعة)... وهي (لعبة) قديمة، وخطرة»[1].

ب - إشكاليات النص بين وحي الله وتأويل البشر.

لم تُعط أحكام الشريعة، من خلال الكتاب والسُّنة، بصيغ وعبائر واضحة، بل يشوبها الشك والغموض، لذا كانت الحاجة إلى الاجتهاد، والاجتهاد يقوم على التأويل والتفسير.

لما أنزل جزء من النص بوحي من الله، وجزء آخر نطق به الرسول. ولما لجأ فقهاء المسلمين، لتوضيح الغامض في النص، ولمواكبة حاجة التشريع في المسائل الجديدة اللامتناهية، إلى ما سُميَّ بالاجتهاد القائم على التأويل والتفسير، فهل حافظ الفقهاء البشر – على قدسية النص الإلهي؟

نشأت بين النص والاجتهاد، على مدى قرون، إشكاليات عديدة:

الإشكالية الأولى: تقع حول كمال النص واكتماله، غموضه أو وضوحه، خصوصيته أو شموليته.

لم يكن النص جامعاً مانعاً واضحاً يغني بذاته عن أي تفسير أو تأويل. فكيف حصل ذلك؟

– يرى محمد باقر الصدر أنه «لو كانت أحكام الشريعة قد أُعطيت كلها من خلال الكتاب والسُّنة، ضمن صيغ وعبائر واضحة صريحة لا يشوبها أي شك أو غموض، لكانت عملية استخراج الحكم الشرعي من الكتاب والسُّنة ميسورة لكثير من الناس، ولكنها في الحقيقة لم تعط بهذه الصورة المحددة المتميزة الصريحة»[2].

– يقول الشهرستاني (٤٧٩ –٥٤٨ هـ) إنه إذا كانت النصوص متناهية «والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى»[3].

– وعلى العكس مما يقوله هؤلاء، ينبري فقيه اسماعيلي، ليكذِّب ادِّعاءَهم باستدلال واضح من النص. فيرد النعمان بن محمد (٢٥٩–٣٥١ هـ) على كل من قال أن هناك ما ليس موجوداً في كتاب الله ولا في سُّنة رسوله قائلاً: إنه قول «يكذِّبه الكتاب والسُّنة، كمثل ما جاء في آية: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[4] [5].

---

(١) عمارة، محمد: الإسلام وقضايا العصر: دار الوحدة: بيروت: ١٩٨٤: د.ط: ص ٩١.
(٢) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة: دار التعارف: بيروت: ١٩٨٣: ط٨: ص٨٨.
(٣) الشهر ستاني: الملل والنحل (ج١): دار صعب: بيروت: ١٩٨٦: ؟: ص١٩٨.
(٤) بن محمد، النعمان: اختلاف أصول المذاهب: دار الأندلس: بيروت: ١٩٨٣: ط٣: ص٣٩.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

الإشكالية الثانية: الوضع والنحل حول النص وفيه وله.

فهل يحافظ النص على قدسيته إذا نحل حوله وفيه وله، من دون أي ضابط، وفي غياب أية سلطة تحاسب وتردع، أو تصحح وتُلزم؟

– يقول محمد حسين فضل الله، معبِّراً عما حصل في النص، ويحذِّر من «الوُضَّاع المرتزقة، الذين ابتلي بهم الإسلام في كثير من فتراته، فدَّسوا ما شاءَت لهم أغراضهم في ثنايا الأحاديث التي تتناول شؤون الإسلام، عقائداً وأحكاماً... حتى عادت الأحاديث تركة مثقلة بالدسّ والتحريف اللذين تلتقي فيهما بالكثير، الكثير من المفاهيم الغريبة عن روح الإسلام وحقائقه الأساسية العظيمة...»[١].

إن المسلمين، حتى أيامنا المعاصرة، يشعرون «بالحرج الكبير أمام فقدان الضوابط التي تمنع انتشار الكتب التي تتحول إلى ما يشبه (الكشاكيل الفكرية) الحاملة للخرافات والتفاهات والأفكار المغلقة. . . مما يخلق لنا كثيراً من ألوان الفوضى في الفكر والعمل، ويدخلنا في مجالات الصراع الداخلي، الذي يهرب منه الفكر لتعيش في أجوائه سذاجات القداسة الغارقة في ضباب الزيف الروحي والفكري»[٢].

– ويقول أحمد أمين: «استباح قوم لأنفسهم وضع الحديث ونسبته كذباً إلى رسول الله. ويظهر أن هذا الوضع حدث حتى في عهد الرسول. فحديث (من كذب عليَّ متعمداً فليتبوَّأ مقعده من النار) يغلب الظن أنه إنما قيل لحادثة حدثت، زُوِّر فيها على الرسول»[٣].

وما حمل الوُضَّاع على الوضع أمور أهمها: «الخصومة السياسية – الخلافات الكلامية والفقهية – وضع الحديث تزلفاً لهوى الأمراء والخلفاء»[٤]. وكان للاختلاف المذهبي أثر في التعديل والتجريح: «فأهل السُّنة يجرّحون كثيراً في الشيعة؛ حتى إنهم نصَّوا على أنه لا يصح أن يُروى عن علي ما رواه عنه أصحابه وشيعته... وكذلك كان الشيعة مع أهل السُّنة، فكثير منهم لا يثق إلا بما رواه الشيعة عن أهل البيت، وهكذا...»[٥].

لقد سُدَّت أبواب النجاة على النص

(١) فضل الله، محمد حسين: قضايانا على ضوء الإسلام: دار الزهراء: بيروت: ١٩٨٥: ط٦: ص٥٦.
(٢) م . ن: ص١٢.
(٣) أمين، أحمد: فجر الإسلام: دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٧٥: ط١١: ص ص ٢١٠-٢١١.
(٤) م. ن: ٢١٢-٢١٥.
(٥) م. ن: ص ٢١٧.

المقدس، لأن النحل في الحديث، واجتهادات أئمة الفقه التي قامت على أساس من الاستدلال بالعديد من الأحاديث المنحولة، جعلت النص يولّد نصاً آخر، فأصبح لكل إمام نص يعتدُّ به، وأصبح لكل إمام نص يفوق قدسية النص المقدس؛ في هذا الصدد يقول السيد سابق: «وقد بلغ الغلوّ في الثقة بهؤلاء الأئمة حتى قال الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مُؤوّل أو منسوخ»[1].

الإشكالية الثالثة: التباين حول ضرورة الاجتهاد أو عدمها. انقسم فقهاء المذاهب الإسلامية حول ضرورة استخدام الاجتهاد أو عدمها، إلى فريقين متمايزين، حتى إن أصحاب الفريق الواحد لم يتفقوا اتفاقاً إجماعياً واحداً من جهة، وتعدَّلت مواقفهم حول المسألة ذاتها من جهة أخرى.

١ - **الفريق الرافض للاجتهاد:** «يقول النعمان بن محمد، أحد أكبر فقهاء الإسماعيلية، إن من يتفقَّه بغير النص فإنما ادعوا لأنفسهم منزلة فوق منازل الأنبياء والملائكة»[2].

يستدل النعمان على عدم وجود ضرورة في الاجتهاد، من الآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[3]، فإن النص القرآني، إذاً، لم يقل بما رأيته أنت ولا بما استحسنته، ولا بما قست عليه، ولا بما نظرت، ولا بما اجتهدت فيه[4].

لكنه على الرغم من إصرار فقهاء المسلمين على ضرورة استخدام الاجتهاد، يتابع النعمان، فقد «اختلفوا فيما ليس في كتاب الله أبزعمهم - ولا في سُّنة نبيهم، بقولهم ذلك بتقليد أسلافهم، وطاعة ساداتهم وكبرائهم، وقالوا: هم أعلم منا بوجه الحق، فما قالوا به قلنا به، واتبعناهم فيه ولم نخالفهم، وقلدَّناهم ما تقلَّدوه، وسلمنا لهم فيما هم قالوه. واختلفوا فيمن قلَّدوه، فذهب كل منهم إلى قول قائل ممن تقدمهم، فقالوا بقوله، وأحلُّوا ما أحلَّه لهم، وحرَّموا ما حرَّمه عليهم، وأقاموا قوله حجة عندهم، وأعرضوا عن قول من خالفه... وخطّأ بعضهم بعضاً، وكفرَّ قوم منهم قوماً، ممن خالفهم وفارقهم. وآخرون أنكروا التقليد؛ وذهبوا، فيما جهلوا، مذاهب الذين قلَّدهم الآخرون في الاستنباط؛ وقالوا لنا أن نستنبط كما استنبطوا... وقال بعضهم

(١) السيد سابق: فقه السُّنة (م١): دار الكتاب العربي: بيروت: ١٩٨٣: ط٥: ص١٣.
(٢) بن محمد، النعمان: اختلاف أصول المذاهب: م. س: ص٤٥.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٠٥.
(٤) م. ن: ص ٤١.

بالقياس... وقال آخرون بالنظر... وقال آخرون بالاستدلال...»[١].

٢ - **الفريق القابل بالاجتهاد:**

وينقسم إلى فريقين أيضاً، أحدهما أقرَّ به ثم جمّده وهو الفريق السُّني، أما الآخر فقد أقرَّ به واستمر على إقراره، وهو الفريق الشيعي.

أ - الفريق السُّني: خطوة إلى الأمام فخطوة إلى الوراء.

يقول الشهر ستاني، في معرض دفاعه عن ضرورة استخدام الاجتهاد، إن النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية، ولأن الأمر هكذا، فإن «ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلِمَ قطعاً، أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد[٢]. وإنه من اللازم، أيضاً، معرفة أن «الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان، إذا اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع[٣].

إلا أنه على الرغم من إقرار السُّنة بأهمية استخدام منهج الاجتهاد، فقد سدَّ فقهاء السُّنة هذا الباب، و«منذ أوائل القرن الرابع للهجرة، قرَّر الفقهاء السَّنيون سد باب الاجتهاد بطريق الإجماع الضمني، خوفاً من الاضطهاد، والاكتفاء بالمذاهب الأربعة المعروفة... فاستتبع ذلك تفشي التقليد، وتوقف الاجتهاد في الفقه، وكثرة البدع المبنية على الوهم والجهل، وانتشار الخرافات السخيفة...»[٤].

نتيجة لذلك، فترت همة الناس «وتحركت فيهم غريزة المحاكاة والتقليد، فاكتفت كل جماعة منهم بمذهب معين ينظر فيه... ويتعصب له... وينزل قول إمامه منزلة قول الشارع، ولا يجيز لنفسه أن يفتي في مسألة بما يخالف ما استنبطه إمامه، وقد بلغ الغلو في الثقة بهؤلاء الأئمة، حتى قال الكرخي: كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا، فهو مُؤَّول أو منسوخ...»[٥].

ومن الآثار السلبية التي انعكست على وضع التشريع في الإسلام، أن أصبح النص الإلهي، وهو الأصل، فرعاً كمثل النصوص الأخرى، لأنه كما يقول السيد سابق: «وبالتقليد والتعصب للمذاهب فقدت الأمة الهداية بالكتاب والسُّنة، وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد، وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي

(١) م. ن: ص ص ٣٦-٣٧.
(٢) الشهر ستاني: الملل والنحل (ج١): م. س: ص ١٩٩.
(٣) م. ن: ص ٢٠٥.
(٤) محمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام: دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨٠: ط٥: ص ٢٠٢.
(٥) السيد سابق: فقه السُّنة (م١): م. س: ص ١٣.

الشريعة، واعتبر كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يوثق بأقواله، ولا يُعتدّ بفتاويه»[١].

ولهذا السبب أي «بالعكوف على التقليد، وفقد الهداية بالكتاب والسُّنة، والقول بانسداد باب الاجتهاد، وقعت الأمة في شر وبلاء»[٢].

ب – الفريق الشيعي: الاجتهاد خطوة مستمرة نحو الأمام.

ولأن النص أالكتاب والسُّنة – لم يكن واضحاً وصريحاً، بل يحوطه الشك والغموض، كان الاجتهاد حاجة ضرورية لاستخراج الحكم الشرعي «بصورة تفرض الحاجة إلى جهد علميبواستخراج النتائج النهائية... ويزداد هذا الجهد العلمي ضرورة... كلما ابتعد الشخص عن زمن صدور النص...هذا إضافة إلى أن تطور الحياة يفرض عدداً كبيراً من الوقائع والحوادث الجديدة لم يرد فيها نص خاص»[٣].

فإن اتفق السُّنة والشيعة على ضرورة مبدأ الاجتهاد، وإن السُّنة وقفوا في وسط الطريق، بينما استمر الشيعة بالقول بمبدأ الاجتهاد، إلا أنهما اختلفا حول مضمون الاجتهاد وشرائطه.

الإشكالية الرابعة: التباين حول مضمون الاجتهاد وشروطه.

إذا كان الإسماعيليون – كما نحسب – قد اقفلوا باب الاجتهاد، بمقتضاه التقليدي إنما ليقفلوا هذا الباب في وجه فقهاء المسلمين، من الذين رفضوا القول بوجود نص على ولاية علي بن أبي طالب وأهل بيت الرسول، وذلك لأسباب عدم وثوقهم في سلامة تفسيرهم للنص المقدس.

وإذا كان الشيعة قد فتحوا باب الاجتهاد، إنما كان ذلك ليفتحوا الباب أمام أهل البيت، الذين هم وحدهم، كما يعتقد الشيعة، في الموقع الصحيح لتطبيق النص المقدس.

فهناك نقطة تقاطع واتفاق بين الإسماعيلية والشيعة.

وإذا كان السُّنة قد فتحوا في القرون الإسلامية الأولى باب الاجتهاد، وإذا كانوا قد شعروا بأهمية إعادة فتحه بعد إقفاله، إنما تجمعهم مع الشيعة نقطة تقاطع واتفاق أيضاً ولكن ليس على المضامين والشروط بل على الحاجة والضرورة الفقهية.

فلو استندنا إلى شواهد محدودة – كنماذج منهجية– عند الإسماعيلية والشيعة والسُّنة، فإننا سوف نرى أن نقاط الاتفاق

(١) م. ن: ص ١٣.
(٢) م. ن: ص ١٤.
(٣) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة: م. س: ص ٨٨.

أو الافتراق بينها خاصة، حول موضوع واحد تفرِّخ افتراقات شتى حول الموضوع ذاته. وهذا واقع انعكس بشكل جماعي بين مختلف الفرق الإسلامية عامة.

أما حول إشكالية التباين حول مضمون الاجتهاد وشروطه، فكان واقعاً فرض نفسه في داخل المذاهب المتجانسة، وفي داخل شتى المذاهب الإسلامية على حد سواء.

يرى أحمد علي حسن أنه «لم ينتشر مذهب من هذه المذاهب المتعددة بناء على قوة حجته، ورجاحة برهانه على غيره، ولم يتقلص مذهب منها لضعف سنده ودليله، أو خطأ في اجتهاده، لأن كل مذهب يستند (إلى) قول رسول الله وفعله..(إنما) السياسة هي التي فعلت فعلها...»[١].

فهو يتساءل عن السبب الذي جعل المذاهب التي تلاشت تتلاشى، ويجيب أن بني العباس تبنوا مذهب أبي حنيفة ابتعاداً عن مذهب أستاذه جعفر بن محمد الصادق. وأعرضت الأندلس عن مذهب أبي حنيفة، لأنه نشأ في ديار بني العباس. ولما استولى الفاطميون على مصر، نشروا مذهب التشيع ومذهب إمامهم جعفر الصادق. ولما استولى صلاح الدين على مصر، وأزال الخلافة الفاطمية، ألغى التشيع ومذهب جعفر الصادق. . . وفي أيام الموحدين، أبعد سلطانهم فقهاء المالكية وأحرق كتبهم...»[٢].

ولعل الغزالي، وبعده ابن تيمية، طاول واستطال في ميادين التكفير، ومضامير التبديع والتفسيق، فقسَّم المسلمين إلى مؤمنين وكافرين، ملحدين ومارقين وخارجين[٣].

هذه الصورة السريعة عن الواقع التاريخي، تؤشر إلى خلافات عقائدية كان يفرضها الواقع السياسي على المذاهب الإسلامية. يستقوي العامل السياسي بالعامل الديني فيُنَصِّب إلى جانبه مذهباً فقهياً يدعم بواسطته جذوره، ويستفيد المذهب الفقهي، في المقابل، من دعم العامل السياسي له.

ولأن موضوع العلاقة بين السياسي والديني، ليس موضوع بحثنا، نحسب أن الإشارة إليه بهذا المقدار تكفي لكي تساعدنا على إلقاء الضوء على موضوع بحثنا. لكن – كما نحسب – لم تكن العلاقة كاملة ذات جذور سياسية صافية، أو جذور دينية صافية، وإنما تبادل طرفا المعادلة

(١) حسن، أحمد علي: المسلمون العلويون في مواجهة التجني: الدار العالمية: بيروت: ١٩٨٥: ط١: ص٢٠.
(٢) م. ن: ص ٢١.
(٣) م. ن: ص ٢٣.

عوامل الاستقواء أحدهما بالآخر، استناداً إلى النص الديني.

إذا كان الإسماعيليون -كفرقة من فرق الشيعة- قد تعارضوا مع المذاهب الأخرى حول ضرورة وشرعية مبدأ الاجتهاد، إلا أنهم قد حددوا مضمونه وشروطه في الحال التي تتم فيها الحاجة إليه.

- يقول النعمان بن محمد: «لم يأمر الله بتقليد أحد بعد رسول الله والأخذ عنه فيما جهله من جهله، غير أولي الأمر الذين أقامهم بعد الرسول في السمع والطاعة، ونصَّبهم لبيان ما أشكل على الأمة من فرائض دينه وأحكامه، واحداً بعد واحد، في كل زمان وعصر، قائم منهم وشاهد. فمن ردَّ إلى من لم يأمر الله جل ذكره بالرد إليه، وقلَّد من لم يأذن الله بتقليده، فاتَّبعه، وقال بقوله، وتدَّين به، ولم يأمر الله جل ذكره به، فقد اتخذ إلهاً من دونه، وأشرك به...»[1].

من هو الذي نُصِّب كي يتولى شؤون الأمة بعد وفاة الرسول؟

هو الأعلم، وهو من شهد له الرسول بعلمه، ودلَّ به «وجب على الناس التسليم إليه فيه، ولم يحتج في ذلك إلى أحد قط بعد رسول الله»[2].

ويؤكد على ذلك أيقول النعمان- القول المنسوب لعلي بن أبي طالب، وقد رأى اختلاف الناس بعد رسول الله: «أما لو ثُنيت لي وسادَة، وجلست للناس، لقضيت بين أهل القرآن بالقرآن، وبين أهل التوارة بالتوارة، وبين أهل الإنجيل بالإنجيل، ولما اختلف إثنان في حكم من أحكام الدين»[3].

- ويلتقي محمد بن يعقوب الكليني، فيما يراه، مع النعمان. يقول الكليني: «فليست عصمة الإمام بأقل أولوية من عصمة الرسول، لأن الإمام إذا لم يكن معصوماً لاحتاج إلى إمام آخر، وعلى الرعَّية أن ترده إلى الصواب، مع العلم أن الرعية بحاجة إليه للاقتداء وللإئتمام به... والشيعة لا يسلمون بأن إكمال الدين وعصمة الرسول تغنينا عن المعصوم لأن الأحكام متجددة، والأحوال متغيرّة، وحاجة الناس ليست فقط لإمام يحفظ الشرع، وإنما ليفسَّر الأحوال المتجددة، ولا طريق إلى ذلك إلا بالمعصوم الذي لديه التفسير الذي يفيد اليقين»[4].

لا يعاني الإسماعيليون من انقطاع في النظرية عندهم لأن سلسلة الأئمة الإسماعيليين لم تنقطع حتى الآن، مما يفسح المجال أمامهم - حسب اعتقادهم -

(١) بن محمد، النعمان: اختلاف اصول المذاهب: م. س: ص٥٥.
(٢) م. ن: ص٣١.
(٣) م. ن: ص ٣١.
(٤) الكليني، محمد بن يعقوب: الإمام والإمامة عند الشيعة: دار الحمراء: بيروت: ١٩٩٠: ط١: ص٩.

لأن يبقى الإمام حاضراً بينهم يستظلون بمشورته في الفتوى.

أما الشيعة الإمامية – بشكل خاص – فيعانون من حالة الانقطاع هذه، بعد غيبة الإمام المهدي الثاني عشر. ولم يبق لديهم إلا ما سلف من تراث الأئمة السابقين من آل بيت الرسول من ذرية علي بن أبي طالب. وهم حسب ما نراه – تحول الإشراف عندهم على رعاية الشريعة من المعصوم إلى المجتهد. وهذا السبب أدى إلى انقسام جديد في داخل الشيعة الإثني عشرية، ما بين منتظر ظهور الإمام الغائب، وبين من وجد نائباً له، وهو ما عُرِف بنظرية ولاية الفقيه.

– يرى محمد باقر الصدر أن أصول الاجتهاد تنحصر في «الكتاب الكريم والسُّنة الشريفة المنقولة عن طريق الثقاة المتورعين في النقل مهما كان مذهبهم، أما القياس ونحوهما فلا نرى مسوُّغاً شرعياً للاعتماد عليها. . . وأما ما يسمى بالإجماع فليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسُّنة، وإنما لا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات في بعض الحالات»[١].

– أما ما هو مضمون الاجتهاد عند السُّنة، وما هي شروطه؟

تفرَّق بعض الصحابة والتابعين، في الأمصار الإسلامية المختلفة... وقد غلبت على كل بلد فتاوى من كان فيه منهم[٢].

انقسم الفقهاء السنة – في العصر العباسي – إلى طائفتين: أهل الرأي في العراق برئاسة أبي حنيفة النعماني، وأهل الحديث في الحجاز برئاسة مالك بن أنس.

اشتهر مذهب أهل الحديث بالتمسك بالسنة النبوية، وبالنفور من الرأي والاجتهاد. وسبب سيادة هذا المذهب في الحجاز لأن أهلها كانوا لا يزالون على بساطة من العيش قريبة من البداوة «فكانت الفتيا المستمدة من النصوص الشرعية كافية للفصل في منازعاتهم»[٣].

«وإنما سموا أصحاب الحديث لان عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خيراً أو شراً»[٤]. وفي هذا الصدد قال الشافعي: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي الخبر»[٥].

أما في العراق، فقد ساد مذهب أهل

(١) الصدر، محمد باقر: الفتاوى الواضحة: م. س: ص٩٨.
(٢) محمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام: م. س: ص٣٤.
(٣) م. ن: ص٣٥.
(٤) الشهر ستاني: الملل والنحل (ج١): م. س: ص٢٠٦.
(٥) م. ن: ص٢٠٧.

الرأي، إذ «كان أهله اكثر تعمقاً في الحضارة، بما في ذلك من مشاكل عديدة، ووقائع متجددة». وكان الفقهاء لا يأخذون من الأحاديث إلا قليلاً، وكانوا يرجعون في كثير من المسائل الفقهية إلى تحكيم العقل والرأي[١].

وإنما سُمَّوا أصحاب الرأي لأن أكثر عنايتهم بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها، وربما يقدمون القياس الجلي على آحاد الأخبار[٢].

فأصول الاجتهاد – في الإجماع السني – أربعة: الكتاب والسُّنة والإجماع والقياس. يقول الشهر ستاني، إنما تلقى، الذين يقرون الأصول الأربعة، صحة هذه الأركان من إجماع الصحابة؛ وتلقوا أصل الاجتهاد والقياس وجوازه منهم أيضاً. فإذا وقعت حادثة شرعية من حلال أو حرام، ابتدأوا بكتاب الله، فإن وجدوا فيه نصاً أو ظاهراً تمسكوا به؛ وإنلم يجدوا فزعوا إلى السُّنة. وإن لم يجدوه في السنة فزعوا إلى الاجتهاد، ومن شروطه الإجماع[٣].

ومن شرائط المجتهد أن يعرف «مواقع إجماع الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين من السلف الصالحين، حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع[٤]. وإذا حصّل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد. ويكون الحكم الذي أدى إليه اجتهاده سائغاً في الشرع، ووجب على العامي تقليده والأخذ بفتواه[٥].

وأما العامي، الذي يجب عليه تقليد المجتهد، فإذا كان يوجد في بلد واحد مجتهدان، على العامي أن يجتهد فيهما حتى يختار الأفضل والأورع ويأخذ بفتواه[٦].

ومن مسألة ضرورة الاجتهاد وشرائطه، عند أهل السُّنة والشيعة، تبرز إشكالية عقلية وإشكاليات عملية.

فالإشكالية العقلية هي هل يستطيع العامي أن يميّز بين الأفضل والأورع من بين المجتهدين في الوقت الذي لا يستطيع فيه أن يجتهد لنفسه في أمور أسهل بكثير؟وهل هناك قواعد محددة لمعرفة من هو الأورع؟ وهل هو من أصحاب الرأي أم أصحاب الحديث؟

(١) محمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام: م. س: ص٣٦.
(٢) الشهر ستاني: الملل والنحل (ج١): م. س: ص٢٠٧.
(٣) الشهر ستاني: الملل والنحل (ج١): م. س: ص ١٩٨.
(٤) م. ن: ص ٢٠٠.
(٥) م. ن: ص ٢٠١.
(٦) م. ن: ص ٢٠٥.

والإشكاليات العملية أكما نحسب – هي التالية:

– إن ما يراه بعض السُّنة إجماعاً حول الأصول الأربعة للاجتهاد، وإلى أن يثبت عكس ما نرى، نحسب أن هذا الإجماع هو تجميع للقواعد التي وردت عن رؤساء المذاهب السُّنية بفريقيهم: أهل الرأي وأهل الحديث. وهو ليس إجماعاً لأن كلاً من الفريقين قد تعصب لقواعده. فمذهب الشافعي هو الخبر؛ ومذهب أهل الرأي هو تقديم القياس الجلي على آحاد الأخبار.

– إذا كان من المتفق عليه من هم السلف الصالحين عند مذهب سُني فهل هذا يلزم، أو يجمع عليه غيرهم من أتباع المذاهب السُّنية الأخرى؟ إننا نشك في ذلك، خاصة وأن وقائع التاريخ المذهبي الإسلامي أثبتت أن من كان سلفاً صالحاً عند مذهب فهو ليس صالحاً عند مذهب آخر.

الإشكالية الخامسة: التباين حول تعريف الإجماع ومضمونه.

الإجماع تعريفاً: أي الاتفاق ومنه يقال: أجمع القوم على كذا؛ إذا اتفقوا عليه. وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على أمر من الأمور يسمى إجماعاً»[1].

قال الرسول: «أمتي لا تجتمع على ضلالة؛ أمتي لا تجتمع على الخطأ». وهناك أحاديث أخرى تدل على عصمة الأمة من فعل الخطأ والضلال[2].

يقول الآمدي: «الإجماع عبارة عن اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع هذا إن قلنا إن العامي لا يُعْتَبرَ في الإجماع. وإلا فالواجب أن يقال: الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد»[3].

يتساءل النعمان بن محمد، هل الإجماع، هو إجماع جميع أهل القبلة، أو إجماع بعضهم دون بعض؟ ويجيب، إن هناك فريق قال: لا تجب حجة الإجماع إلا بعد أن يجمع على القول، الذي يكون حجة، جميع أهل القبلة من الفرق المختلفة المهدية باتباع الحق، والضالة ببعض البدع. وفريق يقول: ينعقد الإجماع وتجب حجته بإجماع المؤمنين من فرق الأمة دون سواهم[4].

أما أن يكون الإجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من أمة محمد، فقهاؤهم والعامة

(١) ا لآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (ج١): دار الكتب العلمية: بيروت: لبنان: ١٩٨٣: د. ط: ص٢٨٠.
(٢) م. ن: ص ٤٠٢.
(٣) م. ن: ص ٢٨٢.
(٤) بن محمد، النعمان: اختلاف أصول المذاهب: م. س: ص١٠٧.

منهم، فهذا من المستحيلات، وسوف نبرهن على ذلك.

وأما أن لا تجتمع الأمة على ضلالة – كما جاء في حديث الرسول – فله علاقة بالبحث عن الفرقة الناجية من النار، والتي حدّث عنها الرسول أيضاً؛ وهذا له بحث آخر. والحديث عن عدم اجتماع أمة محمد على ضلالة، وإذا أخذ على ظاهره، ومنفصلاً عما حوله، فهي من أغلى الأمنيات/ الأحلام التي تراود أي مسلم. ولكن هيهات...

وإذا كنا قد رأينا أن من العسير/ المستحيل أن نناقش مضمون الإجماع عند الآمدي انطلاقاً من اتفاق المكلفين من أمة محمد؛ وانطلاقاً من امتناع هذه الأمة عن الاجتماع على الضلالة والخطأ؛ فإننا بكل واقعية سوف نناقش مسألة الإجماع هذه انطلاقاً من شريحة نخبوية ضيقة داخل هذه الأمة، وليس كلها، بل داخل فرقة واحدة من أصل ثلاث وسبعين فرقة حدَّث عنها الرسول.

ومن هنا نتساءل، هل حقق فقهاء أهل السُّنة إجماعاً بينهم حول مفهوم الإجماع؟ إن «الإجماع عند جمهور الفقهاء هو أن يتفق على الحكم جميع المجتهدين المسلمين في عصر من الأعصار. فلذا لا يكفي عندهم عمل أهل المدينة وحده. وذلك خلافاً للإمام مالك، الذي قال إن المدينة دار الهجرة ودار الصحابة، وإن أهلها أعلم بالوحي وبأحوال صاحب الشريعة، وإن إجماعهم يُعمل به وحده»[1].

أما أحمد بن حنبل، وداود الظاهري، فقالا إن الإجماع مختص بالصحابة دون غيرهم؛ وقد استدلاَّ بالحديث الشريف «عليكم بسَّنتي وسنة الخلفاء الراشدين»[2].

والإجماع إما أن يكون بإبداء الرأي صراحة، وإما أن يكون سكوتياً؛ وقد جعل أبو حنيفة الإجماع السكوتي حجة. أما الشافعي فنفاه ولم يقرَّه[3].

يقول عبد الرحمن النجدي، من الوهابية: «على أن الحق لم يكن محصوراً في المذاهب الأربعة. . . ولو كان الحق محصوراً فيهم لما كان لذكر المصنفين في الخلاف، وأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن خرج عن أقوال الأربعة فائدة»[4].

فالإجماع لم يتحقق – إذاً – عند القائلين به. فهو داخل المذهب الواحد لم يعد

(١) محمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام: م. س: ص١٧٨.
(٢) م. ن: ص١٧٨.
(٣) م. ن: ص١٧٩.
(٤) النجدي، عبد الرحمن: الدرر السَنيَّة (ج١): دار العربية للطباعة و النشر: بيروت: ١٩٨٢: ط٢: ص٢٧٣.

إجماعاً. فكيف الحال إذا توسعنا لنسأل أين موقعه في دائرة أوسع من دائرة مذهب واحد،، الدائرة الإسلامية الشاملة.

فماذا يقول الشيعة عن الإجماع؟

– يقول النعمان بن محمد الفقيه الإسماعيلي، مسائلاً أهل السُّنَّة: «كيف لكم بأن تكون الفرقة التي شهد لها الرسول بالهدى منكم دونهم، والشهداء لله على عباده من جماعتكم دون جماعتهم؟ حتى يكون إجتماعكم حجة عليهم، بلا دليل»[1].

– يقول محمصاني عن موقف الشيعة من الإجماع: «لا يقبلون الإجماع إلا إذا صدر عن أهل البيت، أي أهل النبي، أو إذا اشترك مع المجتهدين سيدهم الإمام المعصوم. فالإجماع على المشهور عندهم، (هو الاتفاق المشتمل على قول المعصوم عليه السلام، لا مجرد اتفاق العلماء على قول»[2].

– يقول محمد باقر الصدر: «وأما ما يسمى بالإجماع فليس مصدراً إلى جانب الكتاب والسُّنة، وإنما لا يعتمد عليه إلا من أجل كونه وسيلة إثبات في بعض الحالات».

– ويرى عبد الحسين شرف الدين أن تعبُّد الشيعة في الأصول بغير المذهب الأشعري، وفي الفروع بغير المذاهب الأربعة لم يكن لتحزب أو تعصب، وهو لا يشك في اجتهادهم ولا بعدالتهم ونزاهتهم علماً وعملاً.

لكن كيف ينظر الشيعة إلى الاجتهاد والى الإجماع والى من يجب أن تؤخذ عنهم سنن الشريعة؟ فيحددها شرف الدين على الشكل التالي:

– أخذت الشيعة بمذاهب الأئمة من أهل بيت النبوة نزولاً على حكم الأدلة والبراهين، وتقيداً بسنة النبي محمد أولاً.

– إنه لا دليل للجمهور على رجحان شيء من المذاهب الأربعة.

– إن الاجتهاد والأمانة والعدالة والجلالة غير محصورة بهم.

– ليس هناك من يجرؤ على تفضيلهم على أئمة أهل بيت النبي.

– إن السلف الصالح لم يدن بتلك المذاهب في كل عصر ومصر، فأئمة المذاهب الأربعة ولدوا خارج القرون الثلاث: الأشعري (٢٧٠–٣٣٠هـ)؛ إبن حنبل (١٦٤–٢٤١هـ)؛ الشافعي (١٥٠–٢٠٤هـ)؛ مالك (٩٥–١٧٩هـ).

ويتساءَل شرف الدين عن السبب الذي دعا السُّنة لإقفال باب الاجتهاد بعدهم[3].

(١) بن محمد، النعمان: اختلاف أصول المذاهب: م. س: ص١٠٨.

(٢) محمصاني، صبحي: فلسفة التشريع في الإسلام: م. س: ص١٧٩.

(٣) شرف الدين، عبد الحسين: المراجعات: مؤسسة الوفاء: بيروت: ١٩٨٠: ط٢١: ص ص٤٠-٤٢.

فالإجماع، إذاً، أصبح مجرد حلم جميل يتغنى به الفقهاء، وكأن هدف الشريعة أن نتخذ لها ألقاباً جميلة، وصفات قد لا تحملها أو لا تتحملها؛ أو نسبغ عليها من أحلامنا ما نريد أن تكون، وليس ما هي كائنة عليه.

فليتفق الفقهاء حول أي إجماع يريدون، فإذا كان إجماع أهل المذهب الواحد فأين هم منه؟ وإذا كان إجماع المذاهب الإسلامية، فنحن نرى على أية مسافة يقفون مبتعدين عن بعضهم البعض؟ وإذا كان إجماع المكلفين من أمة محمد، فهذا في الواقع يشكل اكثر المستحيلات وجوداً.

فالنص، كما أصبح واضحاً، إختلط فيه ما هو إلهي ومعصوم، مع ما هو بشري مختلف عليه ومشكك فيه. وإذا كانت الشرائع غير موحَّدة فهي لن تكون موحِّدة. والشرائع إذا استجابت لحاجات إرضاء المشترع في التزلف والقربى، وفي كسب الأجر، سواء أصاب المشترع/ المجتهد/ الفقيه/ العالم في اشتراعه أم أخطأ، تصبح بعيدة عن الواقع الانساني المعاش، وتصبح ترفاً يُسبَغ عليه الأمر الإلهي، وليس له من سلطة على العوام إلا التخويف والترهيب والتكفير، وسوء المصير.

فإذا كان التشريع بأصوله الدينية المذهبية، لم يستجب لحاجات البشر الواقعية في اكثر من معترك، ولم يستطع أن يوحد الأمة، فهل التشريع، بأصوله الوضعية أو ما يسمى بالقانون الوضعي، قد استطاع أن يتجاوب مع الواقع المجتمعي المعاش؟

II - النص الوضعي في ميزان العقل والنقل.

لم يكن وجود النص الوضعي، والذي له علاقة بتنظيم شؤون البشر في كتلة مجتمعية واحدة موحَّدة، محمية بشرائع وقوانين تنظم حياتهم المدنية، وعلاقاتهم وحقوقهم وواجباتهم، من صنع بشر مخلوقين من طينة غير طينة البشر المتدينين. وإذا كنا نعالج الموضوع، موضوع الشرائع بمفهومها الديني- السماوي، أو بمفهومها الوضعي، فإننا نرفض أن نستخدم ميزان الإيمان والكفر في توصيف المعسكرين الديني والوضعي.

فالذين لجأوا إلى وضع قوانين وتشريعات لحماية المجتمع إلى مصادر غير مصادر الشرائع السماوية، لم يكن من غاية لهم أنهم ولدوا كفاراً، ويعشقون مبدأ التناقض مع الدين؛ وإنهم لم يكونوا ينفذون مآرب استعمارية، ولا استوردوا حضارات بهروا بوميضها الخادع. وإنما انطلقوا في محاولاتهم وأعمالهم من مصلحة عباد الله، وفي سبيل خلق مجتمع آمن، يأمن الفرد فيه على حقوقه ويلتزم بأداء واجباته.

وإننا نؤكد أن من وضع نفسه في موقع

الواضع للشرائع والقوانين، وإن كان غير مستند إلى مصادر دينية، لم يخطر بباله، على الإطلاق، أن يكون نداً لعزة الله وعلمه ومقدرته، بل إنما جاء بما جاء به خاضعاً للقيم الإلهية السامية التي نعتقد اعتقاداً جازماً أن الله هو الذي خلقها في الإنسان بمستوى الغريزة التي توجه سلوكه وتصرفاته، كمثل الرحمة وحب العدل وحب التضحية والدفاع عن الذات والآخرين... وخلق له العقل – أهم نعمة – وهو الضابط الأهم لكل تصرفاته واختياراته.

فالذي يميز البشر عن غيرهم من مخلوقات الله، أن الإنسان اجتماعي بالطبع/ بالفطرة؛ وهذا المجتمع بحاجة إلى قوة متفق على صلاحها في إدارة شتى شؤونه؛ وهذه القوة بحاجة إلى قانون/شريعة تنظم علاقاته على مختلف مستوياتها وأهمها: علاقة أفراد المجتمع بين بعضهم البعض، وعلاقة أفراد المجتمع مع السلطة التي تدير شؤونه.

فما هو تعريف المجتمع؟

يطلق لفظ المجتمع على المجموع من الأفراد تؤلف بينهم روابط واحدة، تثبتها الأوضاع والمؤسسات الاجتماعية، ويكفلها القانون، أو الرأي العام بحيث لا يستطيع الفرد أن يخالفها، أو ينحرف عنها، إلا إذا عرَّض نفسه للعقاب، أو السخط، أو اللوم[1].

والسلطة؟

لا بد للمؤسسات الاجتماعية والقانونية التي تُنظم أحوال المجتمع، من وجود مؤسسة سياسية تديرها وتشرف عليها وتنظمها، وهي ما عرفت بالسلطة السياسية. فهناك، كما يرى إدمون رباط «شعور عام وعميق في كل فرد من البشرية بأجمعها، بأنه يخضع لسلطة» وأن لهذه السلطة قانوناً، وأن هذه السلطة إنما تقوم بإدارة المجتمع وسياسته... فالدولة، إذاً، لتبدو في أول وهلة كظاهرة نفسية، اجتماعية، تلازم كل مجتمع منظم»[2]. وهي «المرجع الأعلى المسلم له بالنفوذ، أو الهيئة الاجتماعية القادرة على فرض إرادتها على الإرادات الأخرى بحيث تعترف الهيئات الأخرى لها بالقيادة والفعل، وبقدرتها وبحقها في المحاكمة وإنزال العقوبات، وبكل ما يضفي عليها الشرعية ويوجب الاحترام لاعتباراتها والالتزام بقراراتها. وتمثل الدولة السلطة التي لا تعلوها سلطة في الكيان السياسي، ويتجسد ذلك من خلال امتلاك الدولة لسمة السيادة، لأنها مصدر القانون محتكرة حق

(١) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي (ج١): دارالكتاب اللبناني: بيروت١٩٨٢: د.ط: ص ٣٤٥.
(٢) رباط، ادمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (ج١): دارالعلم للملايين: بيروت: ١٩٨٣: ط٣: ص٨.

امتلاك وسائل الإكراه واستخدام القوة لتطبيق القانون في المجتمع[١].

يقول رباط عن السلطة: «إنما هي السلطة التي شاع تسميتها في لغة القانون الحديثة، بالسيادة. ولا ريب أن السيادة إنما هي التي تميز المجتمع السياسي عن أي نوع من المجتمعات الأخرى، وذلك ليس فقط من الوجهة القانونية، باعتبار أن السيادة هي من خصائص الدولة، بل ومن الوجهة الاجتماعية أيضاً، أي أن السيادة هي المظهر الذي تتخذه القيادة في المجتمع السياسي في كل طور من أطواره»[٢].

وحيث إننا نعني بالسلطة السياسية القائمة على أساس المبدأ الديمقراطي، وليس غيرها من المبادئ الأخرى المعروفة بالسلطات المطلقة الصلاحيات. إذن لا بد أن يكون بين يدي هذه السلطة قوانين/ تشريعات تحدد مسئوليتها من جهة تنظيم المؤسسات العامة التي تعمل من أجل أمن المجتمع في شتى وجوهه، وتنظم علاقات السلطة مع المجتمع/ الرعية، وتنظم علاقات الأفراد في المجتمع بين بعضهم البعض.

فما هو تعريف القانون/التشريع؟

«إن الظاهرة الأساسية في كل مجتمع أنه لا يستطيع العيش بدون القانون»[٣]. وللقانون صفة إلزامية، «وهي صفة تنحصر في أغلب الأحيان في القوانين الوضعية فقط»[٤].

فالقوانين: هي مجموعة المبادئ والأسس والأنظمة والقواعد التي تطبقها مراجع القضاء في الدولة على ما يطرح أمامها من شؤون أو منازعات»[٥]. و«من الحقائق العلمية الثابتة، أنه لا بد من أن يكون لكل دولة قانون أساسي، أو تستند إليه على الأقل، القواعد القانونية على اختلاف درجاتها، التي تنتظم في نطاقها حياة الدولة، ونشاط الخاضعين لسلطانها، من مواطنين وأجانب»[٦].

من هي الجهة النافذة في إصدار التشريعات؟

(١) الكيالي، عبد الوهاب: موسوعة السياسة (ج٣): المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت: ١٩٨٣: ط١: (المادة: سلطة): ص ٢١٥.

(٢) رباط، إدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (المقدمة): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٦٨: ط٢: ص ١٧٩.

(٣) رباط، ادمون: م. س (المقدمة): ص ٩٥.

(٤) م. ن: ص ٩٣.

(٥) الفاروقي، حارت سليم: المعجم القانوني: مكتبة لبنان: بيروت: ١٩٨٢: ط٤: (المادة: Law): ص٤٠٨.

(٦) رباط، ادمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (المقدمة): م. س: ص ١٩٩.

في الدولة الحديثة «لم يعد للعرف الدور الرئيسي، الذي كان يلعبه في المجتمعات القديمة والمحافظة، في إنشاء الأحكام الشرعية، لأن المشترع في عصرنا قد اصبح معروفاً، مختصاً بوضع القوانين، بفضل مبدأ فصل السلطات، التي درجت عليه الدول الديمقراطية»[١].

ففي الديمقراطيات «ينحصر العمل التشريعي بالحكومة أو اللجان، وقليلاً ما يتقدم أحد أعضاء المجالس النيابية باقتراح قانون، وإذا تقدم به، فإن لجنة خاصة أو البرلمان ذاته يدرسه ويعدله ويصوت عليه»[٢]. فالعمل «التشريعي يصدر عن السلطة التشريعية... وتتصدر القوانين فيها المركز الأول»[٣].

وأما الدول «التي لا تنحصر فيها السلطة التشريعية في سلطة منفصلة، فإن القوانين فيها تكون صادرة، إما عن ولي الأمر في الدولة، وإما بنتيجة اجتهاد القضاء، الذي يتولى عندئذ، مستعيناً بمساهمة العلماء والفقهاء مهمة استنباط الأحكام الشرعية من أصول معينة، تختلف طرق استخراجها باختلاف الزمان والمكان، كما كانت عليه الحالة في روما القديمة، وفي صدر الإسلام»[٤].

إن السلطة التشريعية هي التي تملك حق سن القوانين ومناقشتها ومراقبة تنفيذها وسلامتها. وتمثل عادة في مجالس نيابية تشترط في أعضائها المواظبة، وخلو السجل العدلي من الخيانة، وسلامة العقل، واكتمال الأهلية... وفي واجبات السلطة التشريعية منع استبداد الهيئة التنفيذية، لأنها أعلى سلطة في البلاد ومصدر كل القوانين»[٥].

ما هي مصادر القوانين؟

لمصادر القوانين نظريات متباينة، منها ما يتعلق بالنظريات المثالية، ومنها ما يتعلق بالنظريات الاجتماعية. ويندرج مصدر الشرائع السماوية في دائرة النظريات المثالية. فما هو دور هذه الشرائع إذاً؟

لعبت التعاليم الدينية دوراً تاريخياً حاسماً في إنشاء القواعد القانونية وتقدمها. وقد تجلت هذه الظاهرة في الدول القديمة والدول العصرية على حد سواء في الدول الشرقية والدول الغربية[٦]. كانت سائدة في

(١) رباط، ادمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (المقدمة): م. س: ص ٩١.
(٢) م. ن: ص ص ٨٩ - ٩٠.
(٣) م. ن: ص ٩٨.
(٤) م. ن: ص ٩٨.
(٥) الكيالي، عبدالوهاب: موسوعة السياسة (ج٣): م. س: (المادة: السلطة التشريعية): ص٢١٦.
(٦) رباط، أدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (مقدمة): م. س: ص ١٠٤.

البلاد الإسلامية، قبل الغزو الأوروبي، وتقلصت بعده. على أن تقلص دورها لا يعني زوال آثارها من القوانين الحديثة «لأن تلك الشرائع قد أوجدت جواً روحياً وخلقياً خاصاً بكل منها؛ فانطبعت المجتمعات التي سادت في ظلها عدة قرون، بمبادئها الأساسية وتعاليمها الفلسفية»[١].

أما في البلاد الغربية، عندما كانت تؤلف جامعة دينية ونفسية وثقافية واحدة، تحت السلطة البابوية القائمة في روما، فكان القانون الطبيعي يرتكز إلى الدين. وكان أنصاره في أيام الوثنية، أيضاً، يقولون بأنه يعبر عن مشيئة الآلهة غير المكتوبة. وفي عهد النصرانية، وخلال القرون الوسطى، بأنه نور الله المنعكس في هذا القانون»[٢].

تميزت، إذاً، الشرائع الدينية – إسلامية ونصرانية ووثنية – بإعادة القانون إلى مصادر روحية إلهية يرعاها الله ويطيعها البشر. فإذا كان ما يُقال بأن الإسلام قد تميز عن غيره من الدعوات السماوية بأن نصوص شرائعه ذات مصدر إلهي وردت في الكتاب والسُّنة؛ فإن الأديان الأخرى، سماوية أو وثنية، قد استنت لنفسها قوانين وتشريعات وصفها الأمناء على الدين بأنها ذات مصادر إلهية. فالجميع على حد سواء أسبغوا القداسة على نصوصهم. وتشاركوا، بشكل نظري وعملي، على فرض قواعد تمنع مناقشة المقدس على الرعايا.

فحتى في الإسلام، الذي تميز بأنه دين زمني وأخروي، بمعنى أنه حددّ في أصول نصوصه شرائع للإنسان في دنياه وفي آخرته. لكن من خلال مناقشتنا للنص المقدس تبيّن لنا أن ما هو إلهي قد تمازج مع ما هو بشري معرض للخطأ. فضاعت الحدود في الشرائع الإسلامية بين ما هو إلهي وبين ما هو بشري، وقد رأينا ما قاله الكرخي عن قدسية النص الفقهي، وما يعتقد به الشيعة من عصمة النص وعصمة ولي الأمر، استناداً إلى قدسية النص الذي ورد على أَلسنة المعصومين عند معظم فرقهم.

أما ما هو دور النظريات الاجتماعية في مصدر القوانين؟

وبجانب النظريات المثالية، التي تؤمن بأن مصادر القواعد القانونية كامنة في تعاليم الشرائع السماوية ومبادئ العدالة، تظهر طائفة النظريات القائلة بأن القوانين إنما هي وليدة المجتمع، ولا تكون إلا من ثمراته[٣].

(١) م. ن: ص ١٠٥.
(٢) م. ن: ص ١٢٦.
(٣) رباط، إدمون: الوسيط في القانون الدستوري العام (مقدمة): م. س: ص١٥١.

فالإسهاب في دراسة النظريات العامة لمصادر القواعد القانونية يؤلف فرعاً من فلسفة القانون، مما يعقد الأمر في الوصول إلى أحكام نهائية، لأن العلم لم يتوصل حتى الآن إلى أي حل لهذه المعضلة[١]. هذا السبب دفع كثيراً من رجال القانون إلى الاقتصار على دراسة القوانين الوضعية «أي القوانين الصادرة عن هيئة تشريعية منظمة وحصر هذه الدراسة في نطاق هذه القوانين، بدون التعرض إلى مصادرها الحقيقية»[٢]. ومن هذا الاتجاه نشأت طريقة جديدة، يلجأ إليها معظم الشُّراح في الوقت الحاضر؛ للابتعاد عن المناقشات التي تبدو لهم عقيمة، عن مصادر القانون الحقيقية، وهي الطريقة، أو النظرية المعروفة بالمذهب القانوني الوضعي[٣].

III - أية مصادر تشريعية تحفظ وحدة السلطة والقانون؟

يرى البعض أن العالم الحالي قد فقد طابع القدسية التي كان يتمتع بها فيما مضى[٤]. ولأن الشرائع الوثنية قد اندثرت أمام موجات التوسع للشرائع السماوية وبشكل أساسي الشرائع الإسلامية. ولأن النصرانية، وموطنها الكثيف في البلاد الغربية، قد تنازلت أو أرغمت على التنازل أمام مصادر التشريع الوضعي. يبقى أمامنا مناقشة الدور التشريعي للإسلام.

ما هو موقع النص المقدس إذا كان غامضاً؟ أي بحاجة إلى تفسير وتأويل؟ وهل يلتقي النص المقدس بمصدره الإلهي أو المعصوم، مع تفسيره أو تأويله الصادر عن البشر الخاطئين؟ هل أناب الله أحداً من البشر أن يفسر ويؤول ما أُنزل من عنده؟

يقول النص الإسلامي: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾[٥].

﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[٦]. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍۚ﴾[٧].

أناب الله عز وجل الرسول وأولي الأمر

(١) م. ن: ص ١٧٢.
(٢) م. ن: ص ١٧٣.
(٣) م. ن: ص ١٧٣.
(٤) زيادة، معن: الموسوعة الفلسفية العربية (م١): م. س: (المادة: المقدس): ص٧٧٥.
(٥) سورة النساء، الآية: ٨٣.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ٧.
(٧) سورة الأنعام، الأنعام ١٥٩.

والراسخون في العلم، بتفسير ما تشابه من آيات القرآن. لكن من هم أولو الأمر والراسخون في العلم؟

هم الإمام/ الخليفة، وهم أيضاً الفقهاء وعلماء الدين. . .

لكن إذا اختلف قول إمام / خليفة عن قول آخر، وإذا اختلف قول صحابي عن قول صحابي آخر أو إذا اختلف قول فقيه / عالم دين عن قول فقيه / عالم دين آخر؛ وهم فعلاً اختلفوا إلى حدود تكفير بعضهم البعض الآخر، فما هو الحل؟

يقول البعض بالإجماع، ونحسب نحن أن الإجماع سراب، إلا ما ورد من عبارات مثالية في خطب الفقهاء.

ويقول البعض يكون الحل بوجود المعصوم؟ واختلفوا حول العصمة والمعصومين: قبلها البعض ورفضها البعض الآخر. وحتى إن من قال بالإمام المعصوم، توقفت سلسلة المعصومين بغياب آخرهم منذ مئات السنين، بل تجاوزت الألف ومائتي سنة.

فالسلطة والقانون، إذا لم تكن موحدَّة وموحِّدة، فلا سلطان لها على عباد الله، وإن فرضها بالإكراه، وبالتحصن وراء النص المقدس، ليس هو الحل المطلوب، لأن الإكراه سوف يؤدي إلى الانفجار.

فلا حل موحَّداً وموحِّداً في مصادر التشريع الإسلامي المذهبي، إلا ما أكره عليه الناس بالتكفير داخل الفرق الإسلامية. فلا تفسير موحَّد ولا تأويل موحِّد، إذاً فلا تشريع موحَّد، ولا قانون موحَّد؟

وغياب وحدة القانون تؤدي إلى غياب وحدة السلطة، فالحل هو الفوضى.

يبقى - كما نحسب - أن النص الوضعي حتى ولو كان ناقصاً وكان مصدره بشرياً، هو بداية الحل لأن النص الوضعي ليس مقدساً وهو قابل للنقاش، ولأنه مسموح التظاهر ضده وإسقاطه متى ثبت بطلانه والنقص فيه.

أما النص المقدس، فلن يلغى، ولن يجروء أحد على إلغائه حتى ولو تجاوزه الزمن، وأصبح مناف لتطور المجتمع والتقاليد الاجتماعية؛ فانظر ما قال محمد جواد مغنية في معرض حديثه عن الإماء وأحكامهن: «إن الحديث عن الإماء وأحكامهن أصبح بلا جدوى بعد إلغاء الرق»[1]. يحدث ذلك بحكم الأمر الواقع الذي يفرض نفسه على الفقهاء والشريعة من دون أن يتجرأ فقيه على استباق الأمور، واستنان قواعد تشريعية تسمح لرجال الدين بأن يواكبوا النص بحركة تطويرية دائمة تواكب روح العصر بالنسبة للمجتمع

(١) مغنية، محمد جواد: التفسير الكاشف (م٢): دار العلم للملايين: بيروت: ١٩٨١: ط٣: ص٣٠٠.

الإسلامي من جهة، ومواكبة علاقاته مع التعدديات الدينية والفكرية على مستوى رقعة العالم من جهة أخرى.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية لم تقم بإلغاء مبدأ الرق لأنه مثبت بالنص؛ لذلك لم يتجرأ أحد من الفقهاء على القول بإلغاء هذا النص على الرغم من منافاته لروح العصر، بل إن الذي ألغاه هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر من العام ١٩٤٨ [١].

أما النص الوضعي فهو محصن بإرادة المجتمع، من خلال السلطات التشريعية المنتخبة. وهو محصن أيضاً بمنع إسباغ صفة التقديس عليه، وهو سهل التغيير كلياً، أو التعديل جزئياً. فمقياسه ليست قداسته، بل مقياسه عدالته، وتثبت عدالته بتجربته أو لا تثبت.

أما النص المقدس فقد يجمد نصاً، وتفسيراً وتأويلاً واجتهاداً؛ فيقف التشريع، وهذا ما حصل، كما يقول السيد سابق: «وقف العلماء لا يستظهرون غير المتون... حتى وثبت أوروبا [بقوانينها الوضعية]ع لى الشرق تصفعه بيدها وتركله برجلها. فكان أن تيقظ [العالم الإسلامي] على هذه الضربات... فإذا هو متخلف عن ركب الحياة الزاحف» [٢].

IV - أين يكمن الحل؟

اشتهرت في التاريخ اليوناني قصة عرفت بـ «سرير بروكست». وبروكست هذا كان لديه سرير، وكان كلما التقط فريسة بشرية، يضعها على سريره، فإذا كانت الضحية أقصر من السرير يربط أطرافها ويمددها ليصبح طولها مساوياً لطول السرير. أما إذا كانت أطول فإنه يقطع من أطرافها الطول الزائد عن سريره.

وحتى لا نقع فريسةً للجدل حول أيهما أولاً: النص أم الحاجة الاجتماعية. وحتى لا نقع في إشكالية طريقة بروكست أي نقتطع من الحاجات الإنسانية ما لا يتناسب مع النص، أو نمدد أطراف هذه الحاجة لتناسب قياسه. قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ [٣]. وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [٤]... والله تعالى سخَّر للإنسانَ كل شيء، ليحسم الجدل بقوله الكريم إن النفس

(١) راجع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: المادة الرابعة التي تنص: «لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما».
(٢) السيد، سابق: فقه السنة (م١): م. س: ص١٥.
(٣) سورة المؤمنون، الآية: ٦٢.
(٤) سورة لقمان، الآية: ٢٠.

الإنسانية أولاً، وما جاء من نصوص إلا لتنظم السبل التي تجعل حياة الإنسان أكثر يسراً.

فسواءٌ أكانت نصوص القانون، الذي يحفظ المجتمع وتماسكه، ذات مصادر دينية أم أخلاقية أم اجتماعية، فمقياسه أن يتجاوب مع حاجات المجتمع والأفراد، في وحدتها وتماسكها، في أمنها وسلامتها، في حقوقها وواجباتها، في العدالة بينها وحفظ حرياتها.

فغاية القانون أن يكون حارساً للمجتمع، وكلما ابتعد عن غايته أصبح لاغياً، واصبح من الواجب تغييره وتبديله أو تعديله. فمصلحة المجتمع، كمجتمع، هي الثابت، أما القانون فمتغير مرتبط بهذه المصلحة.

فسيان كانت مصادر القانون، وهي لن تكون إلا من نتاج المجتمع البشري، أفراداً أو جماعات، فإن مقياس نجاحه أو فشله، قبوله أو رفضه، متعلق بمدى تحقيقه لوحدة الدولة والمجتمع، وهاتان الغايتان لن يتحققا إلا بوحدة القانون. وإننا نحسب أن في المصادر الدينية الإسلامية، ما يوحِّد وفيها أيضاً ما يفِّرق، خاصة تلك التي لها علاقة بتمايزات الفقه المذهبي. فما يضير لو أخذ المشترع منها ما يوَّحد، وترك ما يفرِّق. وماذا يضير أيضاً لو اتخذ من القانون الوضعي ما يوَّحد؟

أفلا تتحقق غاية توحيد القانون كسبيل لتوحيد المجتمع والدولة، إذا أخضعت كل النصوص لسلطة تشريعية تمثل المجتمع كل المجتمع، وأن تكون هذه النصوص قابلة للمناقشة والتعديل أو التبديل كلما تعارضت مع وحدة المجتمع والدولة؟

عناصر القصة في«صورة شاكيرا» لمحمود شقير

الدكتورة رقية رستم پور ملكي[1] – فاطمه مرادي[2]

لا شك في أن الأدب بأنواعه من المظاهر العظيمة التي تستنهض همم الشعب ضد إرادة الطغاة الذين لا يعرفون. لا الكبت والقمع، فمن الأمة من صنع بأدبه في واقع الحياة خطوطا تنتهي إلى الكرامة والشرف السامي لمن أراد أن يعيش عزيزا وطليقا في أرض الله، ومن هذا التراث الإنساني نشأ أدب المقاومة فهو أدب الصرخة الشجاعة بوجه الظالم وصيحة المظلوم بوجه الغاصب المستبد. بعد احتلال المناطق الفلسطينية الباقية سنة ١٩٦٧ ظهر الكثير من الأسماء والأقلام الأدبية الملتزمة الواعية، التي أغنت الساحة الفلسطينية بإبداعاتها المختلفة، من هذه الأسماء القاص والناقد محمود شقير الذي مارس الكتابة الإبداعية والنقدية وله في مجال النقد، الكثير من المقالات والمتابعات والمعالجات النقدية، التي تناولت أعمالا أدبية، قصصية وروائية لكتاب فلسطينيين، و احتل مكانة مرقومة في القصة القصيرة.

«صورة شاكيرا» عنوان إحدي مجموعاته القصصية وقد صدرت عام ٢٠٠٣م. وهي من القصص التي يعالج فيها شقير الواقع الفلسطيني إذ كتبها شقير بأسلوب مغاير مع مجموعاته الأولي وقد أقربها مراراً في المقابلات التي أجريت معه، إن هذه القصة تصور البيئة التي نشأ فيها القاص وهي مدينة القدس وقراها المحيطة.

تتميز هذه المجموعة ومجموعة «ابنة خالتي كونداليزا» عن مجموعات شقير السابقة كلها في جانب جديد وهوجانب السخرية والتهكم، كما ثمة جانب آخر أيضا يميز هاتين المجموعتين وهو أنهما تضمان إلى جانب الشخصيات المنتزعة من البيئة المحلية، شخصيات عالمية معروفة مثل شاكيرا.

---

(١) رئيسة قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة الزهراء طهران.

(٢) طالبة الدكتوراه فى اللغة العربية وآدابها – جامعة الزهراء طهران.

يذهب شقير إلى أن فكرة قصصه الجديدة تعود إلى العام ١٩٨٢، وتحديداً إلى مرحلة كانت فيها مدينة بيروت محاصرة من الإسرائيليين، وتدك براً وبحراً وجواً، فيما كان أكثر المواطنين العرب، في العالم العربي، يتابعون مباريات كأس العالم، (كما هي الحال في هذه الأيام) ويتظاهرون ضد حكم لم يكن منصفا، فيما لم يتظاهر إلا قليلون لما يجري في بيروت. لقد رأي في الأمر مفارقة تدعو إلى التأمل، وتبعث الحزن، وتثير السخرية، فقرر أن يكتب قصصا تقوم علي عنصر المفارقة:

«آنذاك، خطر ببالي أن أكتب قصصا قصيرة، تنبني علي المفارقة الصارخة التي أنتجتها الوقائع: فثمة حصار، ودم، ودمار من جهة، وركض حر في الملاعب، وجماهير هائجة مشدودة إلى الكرة من جهة أخري». (الكرمل، ٢٠٠٥، ع٨٣، ص١٩٩).

إنه في قصصه الجديدة يبرز الجانب السياسي للفت الانتباه وتحقيق متعة القراءة وإبراز المفارقة في حياة الإنسان الفلسطيني ويكسر نمط الكتابة.كما يقول:

«لم أعد معنيا بتكريس القصة القصيرة لأداء مهمة سياسية مباشرة، استجابة لذلك الفهم السطحي لوظيفة الأدب، باعتباره عنصرا فاعلا في المعركة، ولم أعد معنيا بسرد معضلات الواقع المباشرة التي يمكن أن ينهض بها تقرير صحافي، أو جولة لكاميرا التلفزيون.

أصبحت أكثر اهتماما برصد الأثر الداخلي الذي تتركه مشكلات الواقع علي النفس البشرية، دون أن أحرم القارئ من إشارات غير ثقيلة وغير مملة لبعض جوانب هذه المشكلات، وفي الوقت نفسه تحقيق قدر عال من متعة القراءة التي يوفرها عنصر السخرية». (الكرمل، ٢٠٠٥، ع٨٣، ص٢٠٢).

يلتزم الكاتب بواقعية الأسماء وما تنتمي إليها، عندما يضعها داخل مجتمعه المقدسي الذي يهرسه الاحتلال بكل جبروته، ولكنه يخلط بين الواقع البعيد والفانتازيا الكابوسية المعاشة حتي يعبر عما يفعله الاحتلال، بشكل يبدو واضحا للعيان، لأنه مباشر، أو بشكل خفيّ، يحول حياة الإنسان إلى جحيم، من دون أن يرتعش في العالم عصب غاضب.

ويبدو أن «شاكيرا» هي التي أضاءت الفتيل الأول في هذا الاتجاه، من خلال التلاعب بتشابه الاسمين، وتطويع شهرة المطربة العالمية للتخفيف من الأسي المحلي أمام حاجز الداخلية، وهْمٌ ما يحدث مرة ولايتكرر، لأن الاحتلال لا يعنيه العالم، لا شهرة، ولاتاثيرا.لكن هذا الفتيل، بذكاء الكاتب، صار شعلة تضيء الممر الجديد، ولم يعد بحاجة إلى تشابه أسماء حتي يجد

مادة قصته، لأنه صار يجدها في الحياة اليومية فيربط الاهتمامات الصغيرة بما يجري في العالم الكبير، لتكون المحصلة هروبا من الكابوس، والربط بحد ذاته يثير المتعة.

وهنا يقتحم الكاتب الجانب الآخر من حياة الفلسطينيين بوصفهم شعبا يختفي – غالباً – وراء حكايات المواجهة مع الاحتلال وأدواته القمعية:إنه الجانب المتعلق بأشكال التخلف الاجتماعي، وأيضا بالتناقضات المجتمعية التي تجعل المواجهة مع المحتل ناقصة وتفتقد إلى الكثير من عوامل فاعليتها ونجاحها.

فهناك البيئة المكانية، القدس، والبيئة الاجتماعية التي تعكس لنا المشاكل والأزمات التي تركها الاحتلال الصهيوني علي المجتمع.

فتأتي القصة علي ما يقوم به المحتل من ممارسات قاهرة نحو المواطنين العرب، ممارسات فيها ضرب من الإذلال والسادية، إذ يعاني مواطنو القدس في حياتهم، وهم يلجأون إلى المؤسسات الاسرائيلية الرسمية لاستصدار تصاريح أو جوازات سفر.

وما يجب أن يقال هو أن هذه القصة لا تركز علي المكان، بل تأتي علي ما يعانيه مواطنوه، فهي لا تصف الشوارع أو أماكن أخري، ولا تأتي علي التغيرات المعمارية فيها.

الشخصية ترتبط بالحدث ارتباطاً وثيقاً، وللشخصية أبعادها المتعددة: الجسمية والنفسية والفكرية والاجتماعية ولكن القصة القصيرة لا تحتمل الإطالة في هذه الأبعاد، بل يتركز فيها الضوء علي بعد أو أكثر وفقاً لنوع الانطباع الذي يرمي إليه؛ كما أن الحديث عن الشخصيات الرئيسة يدخل في باب الحديث عن الرواية وليس في باب القصة القصيرة؛ لأنها تنهض أساسا علي عدد قليل من الشخصيات.

تظهر في القصة عدة أنواع من الشخصيات، تختلف أدوارها بحسب ما أراده القاص لها، وأهم هذه الشخصيات هي:

١ – الشخصية الرئيسة ٢ – الشخصية المساعدة ٣ – الشخصية المعارضة و٤ – الشخصيات الفرعية.

طلحة يبين ويمثل سمات الشاب الفلسطيني في مجتمعه ومن أهم سماته في هذه القصة، التغرب، والرؤية السطحية، والتوسل بالأوساط، والحياة في عالم الاحلام.

هذا الشاب يحرص علي شراء الأغاني والاستماع إليها في حين يزحف الاحتلال في بيوت الناس وهو لا يهتم بهذه القضية أبدا بل كان يبحث عن صورة منشورة لشاكيرا في إحدي الصحف، فيأخذ إلى

المصور ويطلب منه أن يكبرها، ثم يعلقها علي جدران منزله.

شقير من خلال شخصية طلحة يشير الي الرؤية السطحية بين الشباب لأنه لا يريد أن يحل الأزمة بصورة جذرية بل يكتفي بحلها بصورة سطحية.و حينما يجد الصعوبة للدخول في مكتب الداخلية الاسرائيلية، يلجأ الي المصادقة مع العدو الاسرائيلي وشراء أشرطة شاكيرا له، في حين لا نتوقع من الشاب الفلسطيني أن يصادق عدوه وينسي الظلم والتعسف الذي ارتكبه هذا العدو في وطنه.

يقول:(سأهديك بعض أغانيها التي ارسلتها لي من قبل أسابيع.)

كما يقول القاص في هذه القصة (ابن عمي بني آمالا عريضة علي تلك العلاقة، فهو محتاج الي خدمات مكتب الداخلية وأفراد آخرون من العائلة محتاجون لخدمات المكتب أيضاً).

وهو أيضا في مكان آخر يقول: (لابن عمي علاقات كثيرة من هذا الطراز وهو مقنع بأنها ستعود عليه ذات يوم بالنفع العميم. مثلا حينما راج الخبر حول علاقة الحب التي تربط شاكيرا بابن رئيس الارجنتين، لم يعلق هذا الخبر بذهني سوي لحظة واحدة، أما ابن عمي، فقد راح يوظفه في شبكة استعدادته للمستقبل، قال لي سأوثق علاقتي بالارجنتين انطلاقا من هذا الخبر، سأسعي لكي أصبح وكيلا لبعض الشركات الارجنتينية، قد أصبح ذات يوم قنصلا فخريا في الشرق العربي كله).

في الواقع يعتقد القاص بأن كل انسان ذي براعة وذكاء يستطيع أن يشغل أذهان الناس بالأمور التافهة وهم لا يحسون هذا الأمر كما يفعل الغرب والعدو الاسرائيلي في مجتمعنا حاليا ولايدري بعض الناس أنهم يريدون أن يخرجوهم من طريق المقاومة ويضعفوا صمودهم أمام العدو.

وما يلفت الأنظار في هذه القصة التسويغات التي تستفيدها الشخصيات في أعمالها علي سبيل المثال (وحينما يكون لابن عمي، علاقة غيرمشبوهة مع أحد الحراس، نعم علاقة غير مشبوهة! وهذا الأمر يصر عليه ابن عمي، لأنه لايحب أن يقال عنه إنه مرتبط بعلاقة مشبوهة مع سلطات الاحتلال).

طلحة في هذه القصة هو الشخصية الرئيسية ولكن القاص لايستفيد منه إلا مرات قليلة بل دائما يقول إبن عمي، ربما تكون كلمة(ابن عم) رمزا للدول العربية لدي القاص وهو يكشف عن نوع العلاقات السيئة فيما بين الدول.

وأخيرا يذهب طلحة مع أبيه الي مكتب الداخلية الاسرائيلية وهما متأكدان بأن روني سيسمح لهما بالدخول، ولكن بعد وصولهما لم ينتبه روني إليهما في حين

يستفيدان من اللغات المختلفة (العربية، العبريةوالانجليزية) للفت نظر روني ولكن من دون جدوي وهذه هي نتيجة الثقة بالعدو.

مع ذلك فإن طلحةلا يعتبر ولايتنبه من هذه القضية لأن الراوي يقول:(أما ابن عمي فقد أخبرني بأنه سيذهب الي الحارس روني مرة أخري ومعه مجموعة من أغاني ابنة العائلة شاكيرا المحبوبة، حفظها الله).

«عمّي الكبير» هو الشخصية المساعدة في هذه القصة.وهو يبدو رجلا نفعيا لا يحب أن تكون شاكيرا من عائلته لعريها ولكنه يغض النظر عن بعض سلوكاتها التي يتحدث عنها الناس، إذا كان في قرابتها مايقدم له خدمات.

النفاق من الخصانص البارزة للعم الكبير، لأنه يعتقد بشيء ولكنه ينجز شيئا آخر وهو يفضل نفعه الشخصي علي عقيدته الدينية.

في بداية دخول هذه الشخصية في القصة نلاحظ عندما يخبر والده بحقيقة أن ثمة واحدة من بنات العائلة تمارس الغناء، العم الكبير يظهر استياءه الفوري من هذا الخبر، لأنه لا يطيق أن يمس أحد سمعة العائلة بكلام لايليق، فمع هذا العمل يصوره إنسانا متعصبا تجاه عائلته. ولكن لم يمض إلا دقائق حتي يشم رائحة المصالح تفوح من الخبر الذي سمعه، فيتغير سلوكه ويحاول أن تنتسب هذه المطربة الي عائلته وهو يؤكد علي هذه العلاقة بأقواله:

(بعد تمحيص سريع أكد عمي الكبير لمن يرتادون مضافته، أن جد شاكيرا الأول ينتمي إلى عائلة شاكيرات وأنه رحمة الله عليه اختلف مع إخوته علي تقسيم الإرث الذي تركه والدهم، فاختار الهجرة الي لبنان....).

لعل شخصية العم الكبير تلقي في أذهاننا شخصية بعض حكام العرب الذين يأخذون المواقف المتناقضة تجاه الأحداث حسب مصالحهم، ذلك أن القاص كرر(عمّي الكبير) مرات عديدة في حين كان يستطيع أن يستخدم الضمير بدل عمي الكبير.ربما يجعله رمزا لحكام العرب أو يريد أن يؤكد بأن بعض الأعمال ليست متوقعة من كبير السن (ونحن لا نعلم أن قصده من الكبير يكون كبير السن أو العم الأول في العائلة)، العم الذي لا يقطع فرضاَ، يصلي الصلوات الخمس في أوقاتها، كيف يسمح لابنه أن ينسب المطربة العارية الي عائلته ويلصق صورتها علي الجدران؟

والأكثر إثارة في ذلك أنه يتكلم عليها في الحي وينياديها باسم (ابنتنا) (اعتاد عمي الكبير أن يتفشخر أمام الناس، فيقول علي نحو مثير للفضول:سأذهب الي اسبانيا لزيارة ابنتنا). في حين كان العم حين يصغي الي أقوال تشكك في سلوك شاكيرا،

كان يشتمه(حينما يخلو عمي الكبير الي نفسه، يميل الي تصديق كلام أهل الحي، لولا أنهم شاهدوها ترقص عارية لما تحدثوا عن ذلك. كان يفاتح ابنه بهواجسه هذه وفي بعض الأحيان كان يشتم شاكيرا بألفاظ نابية....)

كان الرقص والغناء يحسبان عارا عند العم لكنهما يصبحان موضع فخر عندما يشم رائحة المصالح ويوقن أنه سيحصل علي بطاقة هوية جديدة وسيذهب الي عمان....سيذهب الي اسبانيا لقضاء عدة اسابيع هناك.

فهذا الأمل الصغير جعل العم الكبير ينسي قيمه الأخلاقية والاجتماعية كما يفعل بعض الحكام وهم يستصغرون أنفسهم أمام الأعداء وينجزون ما لا يعتقدون به للوصول الي هدف صغير فارغ وهم يبيعون شعوبهم، وأوطانهم وقيمهم الإنسانية والدينية تجاه مثقال ذرة من النفع الشخصي.

في القصة بوْن شاسع بين شخصية ابن العم وشخصية العم الكبير، لأن ابن العم يقضي أكثر أوقاته في الانترنت والفضائيات ولكن العم الكبير حتي لايشاهد التلفاز (عمي الكبير لايصدق أن شاكيرا تظهر شبه عاريه علي التلفاز، هولا يشاهد التلفاز لكن أناسا كثيرين رووا لعمي أنهم شاهدوا شاكيرا علي شاشة التلفاز).

مع هذا الخلاف في الرؤية دخل العم الكبير مع ابنه في رهان واحد وكان يتوقع منه أن يمنع ابنه من هذه الاعمال ولكنه حينما شمّ رائحة المصالح دخل معه في هذا الرهان، واستصغر نفسه أمام الحارس الإسرائيلي.

مكانة العم الكبير لم تكن مكانة إيجابية في القصة؛ لأن السارد يكشف عن الذنوب التي ارتكبها عمه في شبابه ويقول(كانت لعمي طريقة بارعة في الغش في حين يريد أن يذهب لأداء فريضة الحج كي يغفر الله له الذنوب).

فهو يريد أن يسافر إلى الحجاز لكي يستغفر عن الذنوب التي ارتكبها في شبابه ولكنه حاليا لم يمنع نفسه عن ارتكاب الذنوب في سن الشيخوخة ولمصالحه ينشر أكاذيب حول شاكيرا وعائلته.

وهكذا يبين شقير واقع الشعب الفلسطيني في حياتهم اليوميه فهم مشغولون بإنجاز الأمور الفارغة في حين يزحف الأعداء في وطنهم أكثر من الماضي وهم يقعدون ولا يواجهونهم.

الحارس الإسرائيلي (روني) هو الشخصية المعارضة فيها. لا نعرف عنه الكثير، لا نعرف عن طفولته وأسرته ونشأته. إنه جندي يحرس مؤسسة إسرائيلية ويكون تعامله مع العرب عابرا. قد يحادثهم أحيانا، وقد يهملهم أحيانا كثيرة،

متلذذا بعذاباتهم. وهذه الصورة لمثل هذا الجندي تكثر في قصص كتاب الضفة والقطاع.

والطريف في لغة محمود في قصصه هو العلاقة بين لغة الشخصية والحدث بما يجعل لغة القصّ تتسق مع الشخصيات وموقعها داخل شبكة الحدث والأحداث، فصحي وعامية، وابتعاد عن زخرف اللغة وتنميق المفردات. وينسجم هذا الاستخدام للغة واللهجات مع طبيعة القصص حيث الواقعية هي تربة الخيال الفني عند محمود شقير.

عندما يقرأ القاريء قصته يلاحظ سهولة المفردات ووضوح المعني والعبارات المنسجمة والإيقاع المنفصل والوحدة العضوية والخيال البسيط.

السارد في هذه القصة يكون السارد العليم وهو السارد الذي يمتلك حرية الحركة والتنقل في كل مكان وزمان من نصه وفي عوالم شخصياته الفنية، ويمتلك معرفة ظاهر شخصياته وباطنها، فيستطيع أن يحدد مصائرها ويتلاعب بمجري السرد، بموجب سيطرته وهيمنته المعرفية وهو دائم التدخل والتعليق والتحليل لأحداث النص السردي.

السارد العليم في القصة يكون ابن عم الشخصية الرئيسة وهو دائم الحضور في القصة وكأنه ظل لايترك طلحة أبدا ويعلم ظاهر ابن عمه وعمه الكبير وباطنهما، ويطلع علي احوالهما وأعمالهما في الحاضر والماضي بصورة كاملة.

سرده من حيث الزمن هو السرد المنحني؛ لأن الأحداث تبدأ من نقطة في الحاضر متجهة إلى المستقبل مع العودة إلى الماضي بأساليب مختلفة.

السرد له دور مهمّ في هذه القصة؛ لأن أكثر أحداث القصة يسرد بلسان السارد العليم ولكن إلى جانب السرد يستفيد شقير من الحوار الداخلي والخارجي في قصته.

ومن نماذج الحوار الخارجي فيها:

(صاح الحارس من خلف شبك الحديد، طلحة شاكيرات، رد ابن عمي في الحال، نعم، نعم، أنا طلحة شاكيرات، فتح الحارس الباب لابن عمي الذي اجتاز الباب باعتداد وسط حسد الحشد المنتظر منذ ساعات. حدق الحارس في ابن عمي لحظة، ثم سأله:شاكيرات، هل تعرف شاكيرا، لم يتأخر ابن عمي عن الإجابة لحظة واحدة، طبعا، إنها واحدة من بنات العائلة.)

والمونولوج دائماً يرتبط بالحال النفسية الراهنة للشخصية، وما يشغلها من هموم الحياة وما يعتريها من تفاؤل وأمل، أو من إحباط ويأس، ولكن المونولوج يفقد من خصوصيته إذا وصل الأمر بالشخصية إلى

مناجاة الذات بصوت مسموع. ومن نماذجه في القصة:

(حينما يخلو عمي الكبير إلى نفسه، يميل إلى تصديق كلام أهل الحي: لولا أنهم شاهدوها ترقص عارية لما تحدثوا عن ذلك. كان يفاتح ابنه بهواجسه هذه، وفي بعض الأحيان كان يشتم شاكيرا بألفاظ نابية).

هذا المونولوج يدل علي هموم أبي طلحة، لأنه يكره شاكيرا وانتسابها الي عائلته ولكنه للدخول إلى مكتب الداخلية الاسرائيلية لتجديد وثيقته يحتاج أن يفعل كذا، وهذا يظهر لنا ضغوط الاحتلال علي الفلسطينيين ودفعهم إلى الأعمال التي لايحبونها.

تتميز صورة شاكيرا بخط الواقعية الساخرة، إلى جانب الهم الفردي الإنساني.

ولعل زمن صدورها علي علاقة بالزمن الفلسطيني العام «انتفاضة الأقصي» هو ما يجعل من قدرة الإبداع الساخر أمرا استثنائيا إذا ما قيس بزمن المعاناة الذي يشكل السمة اليومية لحياة الشعب تحت الاحتلال، وفي أشد درجة من بطش وقسوة يتعرض لها الناس في مدن الضفة الغربية وقطاع غزة.

وكأن شقير في «صورة شاكيرا» يشحذ سلاح السخرية من الجلاد ليسدد ضربة له من دون أن يعلن ذلك.

يفسر شقير لجوءه إلى السخرية فيقول: «إن النزعة التهكمية الساخرة التي تظهر في قصصي هي نتاج الواقع المر الذي يعيشه الفلسطينيون تحت الاحتلال، وهي أسلوب في الكتابة التي تتعالي علي جراح الواقع، ليس لجهة الهروب من مواجهته، وإنما لجهة تركيز الانتباه علي ما يشتمل عليه هذا الواقع من انحراف عن أبسط معايير حقوق الإنسان والكرامة البشرية، ولتحقيق هذا التركيز، لابد من وضع الآخر – الجلاد – تحت مجهر الفن وفضحه، ولتبيان خطر تصرفاته، وللسخرية منه في الوقت نفسه، والاستهانة به وبكل إجراءاته القمعية» (الكرمل، ٢٠٠٥، ع٨٣، ص٢٠٢).

فقصة «صورة شاكيرا» هي غاية في السخرية حيث يدخل الكاتب لقبه العائلي «شقيرؤ في لعبة التمازج اللفظي بين العربية والعبرية فتصبح كلمة شقير العربية تعني«شاكيرات» باللغة العبرية. وليظهرالكاتب معاناة أبناء القدس الشرقية مع وزارة الداخلية الإسرائيلية في أمر وثائقهم الثبوتية التي تساعدهم علي التنقل والسفر وغيرهما.

كلمة أخيرة:يشير عنوان القصة الي ما تطرحه العولمة الأميركية من إشارات إلى ثقافة استهلا كية مسطحة تتخذ من بعض رموز الغناء والرقص وسيلة لصرف أجيال

الشباب عن الاهتمام بالقضايا الحقيقية لهولاء الشباب أنفسهم والوطن والناس.

يوحي عنوان القصة أن ثمة تعاطيا مع ثقافة العولمة من خلال توظيف إشاراتها ورموزها.

أما من الناحية الفنية فقد جاء استخدام محمود شقير العناصر القصصية ناجحا، الحبكة المتماسكة المفتوحة، المضمون الاجتماعي السياسي، الأزمة الطريفة والصراع البديع، الاستعانة بعارف الكل لأسلوب العرض، الحوار المباشر والسرد التصويري قد جعلت من هذه القصة مثالا كبيرا في مجال الإبداع الفني في القصة القصيرة الفلسطينية.

كما أن القاص قد أجاد استخدام الأسلوب الساخر لحبك فكرة القصة في أذهان القراء بشكل مباشر.

الزمن المقاوم في رواية زمن الخيول البيضاء

د. إيلي أنطون

تندرج رواية «زمن الخيول البيضاء» للروائي والشاعر الفلسطيني ابراهيم نصرالله في إطار عمل ضخم سمّي «الملهاة الفلسطينيّة». شكّلت هذه الرواية جزءه الأخير، الذي توّج به الكاتب مشروعه الروائي الكبير، وقد بدأ العمل عليه منذ عام ١٩٨٥ ألف وتسع ماية وخمسة وثمانين، فتشكّل في ستّ روايات لكلّ منها أجواؤها الخاصّة، وشخوصها، وبناؤها الفني، واستقلالها عن الروايات الأخرى، وقد حاول الروائي في عمله هذا رصد مئة وخمسة وعشرين عاماً من تاريخ الشعب الفلسطيني.

١ - في العنوان والتوطئة

يواجهنا عنوان الرواية «زمن الخيول البيضاء» وهو مثقل بالدلالة الزمنيّة المباشرة، والعنوان يشكّل جزءاً من الوظيفة الكلّية للعمل الأدبي، ويحمل السّمات الدلاليّة والتّركيبيّة للغة النّصّ.

يتألف العنوان من ثلاث كلمات، وإضافة كلمة زمن إلى الخيول يعطينا انطباعاً أوّليّاً عن نوعية هذا الزمن، خصوصاً وأنّ الخيول انطلاقاً من التراث العربي والذاكرة العربية، تمثّل قيمة مهمّة وأساسيّة، إذ ارتبط بها الإنسان العربي وألفها وبادلها الحبّ والوفاء وربطها بالعزّة والكرامة، فكانت رفيقة دربه ومُعينه في أمور كثيرة، فأن يكون هذا الزمن زمنها فهذا يوحي بعلوّ شأنها أكثر فأكثر، وإذا ما تخطّينا الإضافة إلى النّعت «البيضاء» فإنّه يعطي الخيول أبعاداً جديدة ترمز إلى النقاء والصّفاء والطهارة، وهذا ما ينسحب على الحياة بأكملها، لأنّ الزّمن مخترق لكلّ شيء، ما يُعطي فلسطين/المكان حيث تجري أحداث الرواية، انطلاقاً من زمن الخيول البيضاء أبعاد المكان النقيّ الطّاهر، حيث الحياة الجميلة العذبة بتآلف أهلها وخيلها فوق أرضها، وبالإضافة إلى ذلك كلّه فإنّ هذا العنوان الزماني بامتياز، والّذي يؤشّر إلى زمن محدّد هو زمن الرواية التاريخي الحقيقي، يستدعي زمناً آخر سيخيّم على

فلسطين/الأرض والشّعب والتّاريخ، هو زمن ما بعد الخيول البيضاء بكلّ ما فيه من أسى ولوعة ونكبات وانكسارات.

يرفق الروائي عنوان الرواية، في الصفحة الدّاخليّة بقول عربي يقول: «لقد خلق الله الحصان من الريح... والإنسان من التراب»[١]. وأضاف إليه... والبيوت من البشر. وهذه الثلاثيّة الّتي عنون بها الروائي أقسام روايته الثلاثة وهي: (الريح – التراب – البشر) تحيلنا إلى العناصر الأساسية للزمن الفلسطيني الجميل، فالحصان والإنسان والبيت التي تشكّل بتوافقها وانسجامها ذلك الزمن، بالرّغم من هيمنة الاحتلال العثماني، بدأت تُختطف واحدة تلو الأخرى، فيفقد ذلك الزّمن مكوناته شيئاً فشيئاً حيث فقد الإنسان حقّه المتمثّل بأرضه وحياته، ما سبّب اغتراباً للذات الفلسطينيّة، وفقداناً للهوية الوطنيّة الفلسطينيّة، ستحاول المقاومة استعادتها مقدّمة لاستعادة الذّات.

٢ - بين افتتاحيّة الرواية وخاتمتها

إذا ما وصلنا إلى افتتاحيّة الرواية نتساءل عن طبيعتها أوّلاً، وعن دلالتها ثانياً، فإذا كانت الافتتاحيّة في الرواية الواقعيّة قد تميّزت بكثافة زمنيّة كبيرة حيث أنّ الكاتب يحشد ماضياً طويلاً في حيز قصصي صغير نسبيّاً[٢]، كما تقول سيزا قاسم، فإنّنا نلاحظ نمطاً آخر من الافتتاحيّات في هذه الرواية، إذ عمد الروائي إلى اختيار مشهد عام جسّد فيه حادثة تحمل أبعاداً رمزيّة موحية، تضعنا وجهاً لوجه أمام رؤيا الكاتب بشكل رمزيّ مكثّف، فهو يقدّم للحدث بجملة واحدة هي: «معجزةٌ كاملة تجسّدت...»[٣] يتبعها بنقاط ثلاث، ما يشدّ القارئ ويحفّزه لمتابعة القراءة، بغية إدراك ماهيّة هذه المعجزة في ذلك العصر الّذي ندرت فيه المعجزات، وبعد هذه العبارة يحدّد الكاتب الإطار المكاني للحدث/المعجزة، فإذا نحن «أمام المضافة تحت شجرة التوت حيث السّهل المفتوح، إلى حدود السّماء، كما يحدّد الشّخصيّات» الحاج محمود وولده خالد وعدد من رجال القرية» قرية الهادية الفلسطينيّة. وبعد هذا تتتابع الكلمات والعبارات الّتي ترخي زمناً ومناخاً ملحميين» الغبار يتلاشى – يحتلّ مكانه بياض لم يروه من قبل – ظلّ توهّجه يزداد شيئاً فشيئاً – العدو المجنون للكائن الّذي بدا وكأنّه خرج من حلم – كتلة الضوء المتقافزة – كتلة الضوء تعانده...» وتتجسّد

(١) زمن الخيول البيضاء، ص ٣.
(٢) سيزا قاسم، بناء الرواية، ص ٣١.
(٣) زمن الخيول البيضاء، ص ٩.

المعجزة من خلال هذه الفرس البيضاء، الّتي يطلق عليها اسم «الحمامة»، والّتي ترمز إلى فلسطين الأرض والشعب والقيم والعادات والتقاليد، وقد أطلقت صهيلها المجروح طالبة إغاثتها من براثن ذلك الفارس، الّذي سرقها محاولاً إجبارها على الإذعان، إلاّ أنّها ظلّت تعانده غير عابئة بذلك الألم الجارح بسبب اللّجام/الاحتلال المحكم سيطرته عليها، هذا الألم الّذي كان يتصاعد همهمات محترقة مع حرارة اللّهاث، وما العبارة التي أطلقها الحاج محمود زعيم القرية «يا رجال. هنالك حرّة تستغيث. أجيروها» إلاّ صرخة مدوّية تدعو إلى حشد الهمم في محاولة لإنقاذ الفرس/ فلسطين من يد مغتصبيها/اليهود الصهاينة، وكأنّها أدركت ما وصلت إليه «فتوقّفت أمامهم أشبه بصخرة كما لو أنّها قد قرّرت أن تموت على أن تخطو خطوة أخرى»[1]، مظهرة بذلك العناد المقاوم الرافض أن ينصاع لإرادة المغتصب، مهما كان الثّمن.

وما انطلاق خالد ابن الحاج محمود، قاطعاً الطريق على السّارق الّذي حاول الهرب، إلاّ إشارة إلى دور هذا المقاوم العنيد في مقارعة الاحتلالات كلّها، ابتداء من الأتراك وصولاً إلى اليهود الغاصبين لأرض فلسطين. وعندما يسأل خالد السّارق: من أين سرقتها؟ يأتي الجواب: من عرب عابرين. فيجيبه خالد: «ألم تعرف أنّ سرقة الفرس مثل سرقة الرّوح»[2] وهذا يؤدّي دلالتين، الأولى انتماء هذه الفرس/ فلسطين إلى العرب والعروبة، مع إدراك أنّ هؤلاء لم يحافظوا على فرسهم، هذا الكائن الرائع ذي الأبعاد الأسطوريّة بكلّ المقاييس، إنّما تركوها عرضة للسّرقة والذّل والهوان، والدّلالة الثانية تُظهر تلك المعادلة التي أسّس لها خالد: سرقة الفرس/فلسطين تعادل سرقة الروح، وبالتالي فإنّ تلك الصلابة اللامتناهية تؤشّر إلى مقاومة صلبة عنيدة، ترخص عندها النفوس في سبيل استرداد الأرض السليبة والحقّ الضّائع.

ولا تبقى الإدانة للنّظام العربي في هذا الإطار بل تتخطّاه، فعندما أراد السّارق الهرب بعد أن عفا عنه الحاج خالد «امتدّت يده نحو كوفيّته وعقاله وعباءته». فصاح به خالد: «اتركها لا ستر لمن لا يستر حرّة»[3]. وبهذه العبارة، خلع الحاج خالد بالقوّة عن السّارق أكثر الرموز الماديّة دلالة على الانتماء العربيّ الفلسطينيّ، فعرّاه من عروبته المزيّفة أصلاً، والتي لا يستحقّها،

(١) م. ن، ص ٩.
(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ١٠.

كما عرّاه من انتمائه الفلسطيني، وفي هذا إيماءة إلى العملاء الكثيرين، الّذين أسهموا بجشعهم وأنانيّتهم في بيع فلسطين وتسليمها للإنكليز واليهود، وبذلك نرى أنّ المشهد الافتتاحي للرواية بإيحاءاته الرمزيّة يصلح أن يكون قصّة قصيرة، إذ استطاع تكثيف الزمن الفلسطيني في امتداداته الزمنيّة الطويلة، في صفحتين ونصف الصّفحة، واضعاً الإصبع على الجرح الفلسطيني النازف، مشيراً إلى أسبابه الدفينة.

بعد هذه الافتتاحيّة القصيرة في حاضر السّرد، لجأ الروائي إلى الاسترجاع من غير محفّزات خارجيّة، وقد وصلت سعة المفارقة الزمنيّة إلى حوالى عشر صفحات، تناولت ثلاثة أزمنة ارتبطت جميعها بقرية الهادية/ فلسطين، بدأ الاسترجاع الأوّل بالتّعريف بالهبّاب وبقصّته التي أفضت إلى جعله رجل السّلطات العثمانيّة العليّة الأول، السّاعي لإذلال النّاس عبر فرض ضرائب لا تطاق وتحصيلها بالقوّة، أمّا الاسترجاع الثاني، فقد تناول فيه الراوي قصّة زواج خالد من ابنة أبي سليم، وشدّة تعلّقه بها وموتها السّريع، وكيف بقي لزمن طويل يهذي إلى أن أتت الحمامة/ الفرس البيضاء، ما يؤشّر إلى تلاحم صورة المرأة/الفرس/ فلسطين لتشكّل الهوية الفلسطينية المثلّثة الأبعاد لدى المقاوم العنيد، الّذي لا يستطيع تمثّل بعد من هذه الأبعاد دون البعدين الآخرين.

أمّا الاسترجاع الثالث؛ فيتمثّل بتذكّر الحاج محمود قصّة بناء الدير في قرية الهادية، ذلك الدير الّذي زُرع في ذلك المكان، بكهنته اليونانيين التي تعيّن السلطات العثمانيّة مطرانهم في القدس، ويتبعون لسلطة بلادهم، وهم الّذين سيعملون على سلب أراضي أهل الهادية، مستغلّين طيبة أهلها، لولا الأب الفلسطيني الياس سليم الّذي أدرك اللّعبة وأعاد «الكواشين» لأصحابها، وهو الّذي رأى في تلك الأديرة أن «لا علاقة لها بالدّين، إنّها لا تختلف عن الدبّابة في شيء ولا عن المدفع الرشاش الذّي حين يطلق رصاصه لا يكون له إلاّ هدف واحد أن يحصد كلّ ما حوله».

فلم اختار الراوي هذه الاسترجاعات الثلاثة بالذّات، من غير أن يكون هناك تأثر بانفعال اللّحظة الحاضرة لاستدعائها، ومع أنّ الاسترجاع تقنيّة تتمحور حول تجربة الذّات؟ من الواضح أنّ هذه الاسترجاعات، لا ترتبط بشخصيّة محدّدة، وإنّما ترتبط بحياة شعب كامل هو الشّعب الفلسطيني، لتوغل عميقاً في استحضار البذور/ الأسباب الأولى للمأساة الفلسطينية، في لحظة تكوّنها ونشوئها، هذه البذور التي نمت في الزمن وتضخّمت، وتضافرت مع أمور أخرى عديدة، أدّت في النهاية إلى

اقتلاع شعب بكامله من أرضه، وزرع أناس يدّعون امتلاكهم لأرض وعدوا بها من قبل إله، يستمدّون منه قيم القتل والاستباحة والعنف والسلب، والنتيجة واحدة شتات وتهجير وذلّ للشعب الفلسطيني، وفي المقابل الفلسطيني، أرسى الاسترجاع الثاني أسس مقاومة بدأت تنمو في الّذات، راسمة صورة جميلة لأرض تحتضن الماضي والحاضر والمستقبل.

وكما افتتاحيّة الرواية كذلك خاتمتها، التي كثّفت الزمن الفلسطيني وانتهت سنة ١٩٤٨ مع النكبة، فيختار الروائي مشهداً لا يقلّ إيحائيّة وتكثيفاً عن مشهد الافتتاحيّة، وانطلاقاً من الهادية القرية الفلسطينية التّي تمثّل فلسطين/الوطن السّليب، على مرأى من أهله، فبعد أن بدأت قنابل اليهود الصّهاينة تتساقط على بيت الحاج محمود، سقطت قنبلة أخرى فاشتعل برج الحمام، يقول الراوي: «كان الحمام يطير محترقاً قاطعاً مسافات، لم تفكّر يوماً (العريزة) أن حماماً بأجنحة مشتعلة يمكن أن يبلغ نهاياتها وحيثما راح يسقط في البساتين والسّهول المحيطة كانت نار جديدة تشتعل».

إنّ هذا المشهد الكثيف بإيحاءاته وزمنيّته يكمل رؤيا الكاتب، عبر الرمز فيجسّد لنا طيور الحمام، هذه الكائنات الوادعة الأليفة الّتي تمثّل الشّعب الفلسطيني، وقد هجّرت من الهادية/ فلسطين بأجنحة مشتعلة، ولعلّ المسافات التي قطعتها هذه الحمائم، تُجسّد كثافة الزمن/ المحترق الّذي عاناه الفلسطينيّون وصبروا على شدّة قسوته، قبل أن يتساقطوا فرادى وجماعات في كلّ الأمكنة المحيطة بالهادية، أو في دول الشتات المحيطة بفلسطين، ليشعلوا بموتهم ناراً جديدة في كلّ مكان، قد تحمل الأمل بزمن جماعي قادم يبشّر بالعودة، بعد تفادي كلّ الخطايا والهفوات السابقة، وبذلك ينفتح أفق الرواية على زمن المستقبل، مع كلّ هذا السّقوط والموت في زمن السّرد الحاضر زمن النكبة الفلسطينية. وهكذا يتبدّى لنا أن مشهدي الافتتاحيّة والنهاية في الرواية قد كثّفا واختصرا زمن المأساة الفلسطينية المفتوحة أبداً على المستقبل، ما دام هناك فلسطينيّ واحد على قيد الحياة.

٣ - تحوّلات الزمن الفلسطيني

أ - زمن الخيول البيضاء/أو الزمن الفلسطيني الجميل

من الواضح أن زمن المتن الحكائي في هذه الرواية يمتدّ منذ أوائل القرن العشرين تقريباً، حيث كان العثمانيون الأتراك يحتلّون البلدان العربيّة وصولاً إلى الحرب العالميّة الأولى، ومن ثمّ دخول الانكليز إلى

فلسطين ووعد بلفور، انتهاء بسنة النكبة سنة ١٩٤٨.

شكّلت الخيول بعداً استثنائيّاً في المجتمع الفلسطيني إذ اقترنت بكلّ القيم الإيجابيّة لهذا المجتمع، وكانت بالإضافة إلى أنّها وسيلة نقل للناس في السّلم والحرب، كذلك حملت أبعاداً جماليّة لروعتها وفتنتها من جهة، كما حملت ألفة محبّبة لذكائها ووفائها من جهة أخرى، هذا كلّه جعلها ركناً أساسيّاً من أركان المجتمع الفلسطيني، ترتبط بعاداته وتقاليده، فكانت لها قدسيّة معيّنة. باختصار لقد صبغت ذلك الزمن الفلسطيني بصبغتها، فكيف بدا ذلك الزمن/الخيول البيضاء في الرّواية؟

بعد وصول «الحمامة» تلك الفرس البيضاء إلى سهل الهادية وهرب سارقها، وذلك نهار الأربعاء، بقيت حتّى مساء الجمعة واقفة في مكانها لا تتحرّك، دون طعام أو ماء، رافضة أن تغادر، مع محاولات الكثيرين ممن يعرفون طبائع الخيل، ولكن من غير جدوى، ومع تدخّل الشّيخ حسني وتخصيصه خطبة الجمعة للحديث عن الخيل، «وفي نهاية الصّلاة كانوا أكثر اندفاعاً لرؤية الحمامة من قبل، اذ بدت وكأنّها واحدة من معجزات الله التّي كرّم الهادية بها»[١]. لقد أقيمت الصّلاة من أجل الحمامة، واندفع النّاس لرؤيتها ونُظر إليها معجزة من معجزات الله، وأضحت كأنّها عطيّة بُعثت إلى الهادية لحمايتها، ولم يقتصر الأمر على ذلك، فبعد أن عادت الحمامة إلى الحوش ونامت مطمئنّة لأوّل مرّة «تحوّل المدى كلّه إلى عرس وغمر الفرح الجميع، زغردت النساء، وغنيّن، ورقص الرجال بسيوفهم، وبعضهم أخرج بندقيّته ملوّحاً بها...»[٢].

إنّه زمن الخيول البيضاء زمن الفرح الجماعي الاجتماعي، حيث شارك الجميع صغاراً وكباراً ورجالاً ونساءً في عرس حقيقي فرحا بعودة الفرس البيضاء قويّة، فكأنّ لها فعل السّحر في مجتمع بأكمله، إذ تقلبه من مأتم إلى عرس. ولم يكن تأثيرها على المجتمع فقط، وإنّما كان التأثير الأكبر على حياة الشخصيّة الأساسيّة «خالد»، قال له والده الحاج محمود «كنت أعتقد أنّك قد بدأت تصدأ، وأنت تعرف، ليس هناك أكثر حزناً من أن يصدأ الرجل وهو في ريعان شبابه. أيّام قليلة معها غيّرتك أعادت لنا ما فقدناه فيك. هل أوصيك بشيء؟! هزّ خالد رأسه.

(١) م. ن، ص١٠.
(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ٢٣.

– لا تنزل عن ظهرها حتّى تحسّ بأنّها قد أصبحت فيك»[١].

يومئ هذا الحوار، بين الوالد محمود وولده خالد، إلى البعد العجائبي لتلك الفرس البيضاء، فخالد بعد فقده زوجته أضحى يعيش على هامش الحياة، وهو الذي كان في قلبها، وقد عبّر والده عن ذلك بقوله «كنت أعتقد أنّك قد بدأت تصدأ» وهذا الصدأ يعني انعزال خالد عن نفسه ومجتمعه وتقوقعه، مع أنّه في عزّ شبابه وعطائه وفاعليّته، إنّه إيقاف لزمنه، وإجهاض له، هذا الزمن الّذي عاد إليه زمناً حقيقياً فاعلاً استمدّه من «الحمامة» خلال عدّة أيام فقط، وما قول الوالد «لا تنزل عن ظهرها حتّى تحسّ بأنّها قد أصبحت فيك» إلاّ إشارة إلى إدراك هذا الشّعب أهميّة الخيول، هذه الأهميّة التي تتخطّى الأمر العادي إلى أمور أكثر عمقاً، فعمليّة الامتزاج/الحلول التي ينصح الأبّ بها ابنه، مع الفرس تومئ إلى الأبعاد الخفيّة المقدّسة، الضاربة عمقاً في جذور هذا الشّعب من خلال نظرتهم إلى الخيول، وكأنّ هذا الوالد يدرك عبر تجربته، أنّ إعادة ولده إلى دائرة الحياة، وإلى زمن الشباب، لا يمكن أن يتمّ إلاّ بامتزاجه بهذه الفرس، لما تختزنه بوجودها من طاقة تتخطّى الواقع وفق رؤيته، تستطيع أن تنشرها حولها في المجتمع، وفي الأفراد لتنعش حياتهم وتعيدهم إلى دائرة الزمن الحقيقي زمن الحياة.

وقد استكمل خالد عودته إلى الزمن النابض بالحياة من خلال تنفيذه لوصيّة والده ف « ليلة بأكملها انطلقا معاً لم يتوقّفا فيها لحظة... كانا ملتصقين بعرقهما كما لو أنّهما ولدا كذلك منذ الأزل، وأدرك أنّه وصل إلى ذلك الحدّ الّذي أحسّ معه أن جسده قد تسرّب واستقرّ عميقاً فيها كما تسرّب جسدها واستقرّ عميقاً فيه...[٢] لقد ضاعت الأزمنة لدى خالد فأضحى يعيش حالة الامتزاج بالفرس البيضاء حال سعادة لا توصف، غمرته فشعر بكينونته خارج الزمان والمكان، فلم يعد يشعر أنّه بقي ليلة كاملة على ظهر تلك الفرس، وإنّما يشعر بأنّه ملتصق بها منذ الأزل فضاع الزمن الموضوعي «ليلة واحدة» وبرز زمن داخليّ نفسيّ شكّل امتداداً لانهائيّاً منذ الأزل» وتحوّلاً جسدياً، وكأنّ عمليّة امتزاج بينه وبين الفرس البيضاء، قد أعادته إلى أتّون الحياة بكلّ ما فيها، حتّى أنّه عندما هبط عن ظهرها أخيراً «كان هنالك شيء غريب يملؤه، شيء لا يوصف. وحين راح يخطو

(١) م. ن. ص ٢٥.
(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ٢٥.

خطواته بجانبها، لاحظ مشيته، فأدرك أنّه قد تحوّل إلى حصان[1]. وهذا يعيدنا إلى الأساطير القديمة، التي تتحدث عن كائنات تتألف من جسد حصان ورأس إنسان، ولكن هنا يبرز لدى الفلسطيني، ما يتخطّى الامتزاج الجسدي إلى تلاحم نفسي أعمق، يجعل زمن هذا الإنسان ممتزجاً بزمن تلك الخيول، إلى درجة التّحول والاختلاط وعدم القدرة على التمييز بينهما، وذلك يوحي بمدى الانسجام، بين الفلسطيني وخيوله، في تلك المرحلة، حيث شكّلت الخيول جزءاً أساسياً من الهوية النفسيّة الفلسطينيّة.

وكما كانت الفرحة عظيمة بوصول «الحمامة» إلى قرية «الهادية» فإنّ حياة خالد عادت إلى شجنها بعد أن وصل أصحابها وأخذوها، و«طوال ثلاث سنوات تتبّع خالد أخبار الحمامة، عافت روحه الخيل، كما عافت النساء. منذ رحيل امرأته، حتّى بات الحاج محمود على يقين من أنّه فقد ابنه... ذبل بدت قامته أقصر، اختفى ذلك البريق العشبي من عينيه وبدا صدره أضيق بكثير وكتفاه، وانكمش وجهه المستدير وانطفأ كسحابة صيف...»[2] يعتمد الكاتب «الخلاصة» التّي امتدّت بضعة أسطر لتجسّد حال خالد، بعد هذه الحادثة، فيلخّص لنا ثلاث سنوات من حياته. وإذا لحظنا الأفعال التّي استعملها الكاتب نجد «تتبّع، عافت، ذبل، اختفى البريق العشبي من عينيه، وبدا صدره أضيق،... انكمشت، انطفأ...» وإن دلّ تتابع هذه الأفعال على شيء، فإنّه يدلّ على شدّة تمكّن الحمامة من نفس خالد، إلى درجة تحوّل فيها وجوده بغيابها من حال الحياة/ الزمن الحيّ، إلى حال الموت/الزمن السلبيّ، من الوجود إلى اللاوجود، وما تتابع الأفعال الدّالة على الحال الخارجيّة، إلاّ إشارة إلى انكفاء الزمن الحقيقي في داخله، ودخوله في زمن آخر، زمن انتظار يبدو الأمل فيه بعيداً، ما انعكس على وجوده الحيّ بأكمله، وعلى روحه التّي أصابها الوهن، واتّصلت بالحياة بخيط رفيع من الأمل الواهي بعودة الحمامة، وكذلك انعكست حال خالد على أهل بيته واهل قريته، ما يظهر تأثير هذه الفرس على حياة النّاس، أفراداً وجماعات، ويظهر قيمتها ومكانتها على المستويات كلّها، في حياة شعب كامل ما يعمّق الإحساس لدينا بأهميّة هذا الزّمن/ الخيول البيضاء، في حياة شعب كامل هو الشعب الفلسطيني.

(١) م. ن. ص ٢٦.
(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ٢٦.

ب - بين زمن الاحتلالات والزمن الفلسطيني المقاوم

يبدو الصّراع جليّاً في رواية زمن الخيول البيضاء، بين زمنين: زمن الاحتلال القامع القاهر للشعب الفلسطيني، والزمن المقاوم الّذي تشكّل ردّة فعل على الزمن الأوّل، في محاولة لاستعادة الحياة الطبيعيّة للفلسطينيين، كما شعوب الأرض كلها، فكيف بدا الصّراع في الرواية وكيف تجلّى؟ ولمن كانت الغلبة؟

تعدّدت الاحتلالات في فلسطين، فمن الأتراك العثمانيين، الّذين احتلّوا الشرق بأكمله مدّة طويلة، إلى الإنكليز الّذين تقاسموا والفرنسيين الغنائم، بعد انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، إلى اليهود الصّهاينة، الّذين شكّلوا نوعاً متقدّماً من الاحتلال، القائم على التدمير والتنكيل وإلغاء الهوية، وتغيير المعالم والتزوير، وسحل شعب كامل واقتلاعه من جذوره والحلول مكانه.

مارس العثمانيون ككلّ محتلّ أبشع أنواع الممارسات، ضدّ الشعب الفلسطيني، ولتحقيق أهدافهم، سعوا إلى صنع عملاء لهم، يمتلكون مواصفات تتلاءم والمهام المناطة بهم، من قمع وإذلال وفرض على النّاس، وكأنّهم يحاولون تثبيت زمنهم من خلال اختراق زمن الآخر الفلسطيني فكان الهبّاب صنيعتهم، يقول الرّاوي «لم يعرف أحد من أين بزغ هذا الاسم: الهبّاب. لم يعرفوا إن كان ثمّة اسم آخر له قبل هذا»[1]. إنّ عمليّة صنع هذا الرجل، بدأت من اختيار القائمقام له، لعدة أسباب منها: شراسة طباعه وقوّته الجسديّة، وانتماؤه إلى قرية من القرى الفلسطينيّة وأخيراً، من إعطائه اسماً يثير الرّعب في القلوب، ولا يدري النّاس من أين بزغ، فهو أنزل كالقضاء والقدر على أبناء الشعب الفلسطيني، فكان يداً طيّعة المفصل في ساعد المحتّل، حديديّة القبضة على مواطنيه أمعنت في إذلال الفلسطينيين والتنكيل بهم، يقول له القائمقام بعد أن اختاره، وأخذه الجنود فدرّبوه وأعادوه بعد مدّة طويلة، ليجمع الضرائب التي لا تُحتمل: «... كلّ ما تريد سيكون لديك، القوّة التي تحتاجها وحمايتنا. أمّا ما نريده منك فهو إذلالهم، أولئك الّذين باتوا يتجرّأون على رفع أصواتهم مطالبين بالانفصال ومحرّضين الناس على الدولة العليا»[2]. يحاول الاحتلال الممسك بالبلاد الإبقاء على زمنه فاعلاً مهيمناً، طاغياً، فيضع معادلة جديدة،

(١) م. ن. ص ٣٩.

(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ١٢.

مستخدماً حفنة عملاء من أبناء الشعب الفلسطيني، دافعا بهم إلى تحصيل الضرائب من مواطنيهم بالقوّة، مقدّماً الدعم والحماية لهم، ولا يكتفي بذلك، بل يدفعهم إلى تخطّي جمع الضرائب والقيام بعمليّة إذلال ممنهجة لأفراد من الشعب الفلسطيني لأنّهم أرادوا استعادة زمنهم فتجرّأوا وطالبوا بالانفصال عن الامبراطوريّة العثمانيّة

من جهة، وحرّضوا الآخرين من جهة أخرى، وهذا بداية تمرّد، لا يتحمّله المحتلّ، فهو يسحب البساط من تحت قدميه وإن ببطء شديد، فالاحتلال لا يرضى إلاّ أن يكون مهيمناً هيمنة تامّة شمولية، إنّها بداية الصراع التي يحاول فيها الفلسطينيون فتح كوّة صغيرة في جدار زمن المحتلّ، علّها تتّسع فيما بعد ليفرضوا زمنهم.

ولم يكتف العثمانيون الأتراك بتجنيد العملاء من الفلسطينيين لاختراق الزمن الفلسطيني من داخله وإنما تخطوا ذلك بعد أن اشتدت وطأة الحرب عليهم، فأضحوا بحاجة أكبر لأموال الضرائب بغية تمويل حربهم فراحوا يبتكرون أنواعا جديدة من الضرائب، وراح جنودهم يعيثون فسادا في القرى وبين السكان الآمنين، فدخلوا الهادية وخربوا بيوتها وبساتينها وقتلوا حيواناتها، ولم يقتصر الأمر على ذلك وإنما تعداه إلى الفرس البيضاء، يقول محصل الضرائب للناس وللحاج محمود وأولاده: «وعلى هذه الفرس البيضاء ضريبة، وعلى ما في بطنها ضريبة ثم صمت قليلا وقال تلك العبارة التي كانوا يخشونها: بل، ستكون هذه الفرس هديتكم لوالينا بدل الضرائب المستحقة على هذا البيت»[1].

يكاد هذا الحوار أن يختصر صراع زمن المحتل العثماني والزمن الفلسطيني، فهو يأتي من جهة واحدة كلاما قاطعا يحمل لهجة الأمر، يرسله محصل الضرائب من غير مقدمات، كلام الواثق بقوته والمدعوم بسلطة المحتل العثماني، متمثلة بالدرك المدججين بالسلاح الذين يحيطون به، ما يظهر اختلال التوازن لصالح زمن المحتل، فالمحصل أراد أن يأخذ ضريبة على الفرس/فلسطين وما في بطنها/مستقبل فلسطين وشعبها، إلا أنه استدرك من خلال «بل» بعد صمت قليل وأطلق العبارة «التي كانوا يخشونها» وبلهجة الأمر القاطع قال: «بل ستكون هذه هديتكم لوالينا بدل الضرائب المستحقة على هذا البيت». لقد أراد وبعبارة واحدة اغتصاب تلك الفرس/فلسطين من أهلها بعد أن أدرك أهميتها، محاولا تلطيف الأمر بإطلاق كلمة «هديتكم»

(١) م. ن، ص ٢٦.

على العملية، ومن خلال الترغيب المقرون بالترهيب بغية خطف الفرس البيضاء/ فلسطين.

ويؤشّر ورود الحوار من جهة واحدة إلى أمرين، يتمثّل الأوّل بالسّلطة القامعة، التي يمثّلها محصّل الضرائب، والّتي تتكلّم لتبلّغ لا لتحاور، ويتمثّل الثّاني بإدراك الحاج خالد لعدم جدوى الحوار الكلامي، لا بل أكثر من ذلك، فبعد أن تقدّم أخوه سالم محاولاً المواجهة «أمسك به خالد من كتفه مطبقاً بقوّة ومحرّكاً أصابعه بطريقة أدرك معها سالم أنّ عليه أن يهدأ لأنّ أخاه يفكّر بطريقة أخرى»[1]. تؤشّر حركة خالد ظاهريّاً، وللوهلة الأولى، إلى ضعف واستسلام، فهو أقنع أخاه لمساً بعدم المواجهة، فأذعن الأخ، إلاّ أنّ الغيظ بعد ذلك كاد يقتله، ومعه أهل القرية، إلى درجة أنّه، وبعد ذهاب محصّل الضرائب والدرك «حدّق أهل القرية فيه (خالد) كما لو أنّهم يلعنونه، والجنون يكاد يعصف بعقولهم: كيف صمت إلى هذا الحدّ؟ كيف تخلّى عن الحمامة وما في بطنها....»[2] يُظهر هذا الحدث التناقض الحاد بين رؤيتين: الرؤية الانفعالية النابعة من غلبة المشاعر على العقل، والّتي يمثّلها أهل قرية الهادية جميعاً، بمن فيهم أخوة خالد، وقد تمثّلت بالعبارات (يلعنونه، الجنون، يعصف بعقولهم، كيف صمت، كيف تخلّى...) والّتي تدفع إلى المواجهة السريعة ردّة فعل من غير تحسّب للنتائج، في مقابل رؤية خالد بطل الرواية، الّذي قمع غضبه، وغلّب العقل، مدركاً أنّ الأمور بنتائجها، وأنّ هذا الزمن غير مؤاتٍ للمواجهة، الّتي ستؤدّي حتماً إلى الانكسار والخضوع، وخسارة الحمامة/فلسطين إلى الأبد.

إنّ رؤية البطل خالد تجاه الزمن نابعة من عقل مدرك واعٍ، لشروط الصّراع وزمانه ومكانه، بغية إمكانية النصر، باستعادة الحقّ، ولعلّ الحوار الذّي جرى مع والدته، بعد ساعة يؤدّي دلالات عديدة تُجسّد هذه الرؤية.

«– الآن أمضي. قال خالد

– إلى أين؟ اللّيل ليس لك. قالت منيرة.

– اللّيل ليس لي، واللّيل ليس لسواي»[3].

يختار خالد زمن المواجهة غير متأثّر بانفعالات أهل قريته، وقد أظهر جوابه لوالدته إدراكه بأنّ الزمن المؤاتي للمواجهة قد حلّ، فاللّيل لمن يستطيع استغلاله،

(١) زمن الخيول البيضاء، ص ١١٦.
(٢) م. ن. ص ١١٦.
(٣) زمن الخيول البيضاء، ص ١١٧.

ويُحسن التّعامل معه، وهذا ما يراهن عليه خالد، ما يؤشّر إلى أنّ الزمن السّابق، الّذي رفض فيه المواجهة، كان لسواه، لذلك كانت الخسارة محسومة لصالح المحتلّ لو حصلت المواجهة في الزمن الأوّل، أمّا الآن، فعلى الأقل هناك تعادل في هذا الزمن الذي تسوده الظلمة، ما يُظهر البعد الاستراتيجيّ لرؤية الحاج خالد، فاللّيل يُخفي ويتحوّل إلى معين للمهاجم، إن أحسن استغلال ظلامه، وهذا ما حدث، إذ اعتمد خالد الخدعة، مستعيناً بالظلام، فقضى وعلى دفعات على الجنود وجابي الضرائب، وقبل أن يُنهي مهمّته كان «... على يقين من أنّ زمناً مختلفاً جديداً في طريقه إليه»[1]. هذا هو الزمن الثالث المُرتجى، الّذي أيقن خالد من أنّه في طريقه إليه، وهذه اليقينيّة لم تأتِ نتيجة أحلام وانفعالات، وإنّما نتيجة عقلانيّة ورؤية استراتيجيّة، استطاعت أن ترى المشكلة بوضوح وصفاء، فتضع الحلول الواقعية، السديدة والمحكمة، وتنفّذها بدقّة، انطلاقاً من شجاعة نادرة، وقوّة عزيمة وصلابة موقف.

وكما في أيّام العثمانيين وعملائهم كذلك في أيّام الإنكليز وعملائهم، استمرّ الخطّ المقاوم إذ حاول أهل الهادية أن يمسكوا بزمام زمنهم في مواجهة زمن الاحتلال وأدواته، يقول الحاج محمود للحمدي أحد أزلام الإنكليز «... وكما عبرنا سنوات الأتراك دون أن نتبع أحداً سنعبر سنوات الانكليز هذه دون أن نكون تابعين...»[2] ويجيبه الحمدي «أهذا آخر الكلام» فيقول له الحاج محمود: «كان هذا أوّل الكلام من قديم وسيبقى آخر الكلام دائماً». يصنع الحاج محمود معادلة واضحة جليّة تشكّل سدّاً منيعاً في وجه العملاء، فموقف التبعيّة للمحتلّ مرفوض في كلّ الأزمنة، ولكن هذا الكلام الّذي لم يرق للحمدي الّذي نقل البندقيّة من كتف إلى كتف بعد وصول الإنكليز، وبعد أن كان يحارب مع الأتراك راح يهتف بحياة بريطانيا العظمى مطلقاً النّار على رفاقه في الخندق، بعد أن فعل كلّ هذا لم يتوانَ أن يبعث برجاله فيقتلون الحاج محمود ومن معه، وتقيّد القضية ضدّ مجهول، ولكن من يستطيع أن يثبت ذلك «ما دام القاضي هو العدو». وهذا كلّه يشير إلى اختلال التوازن بين الزمن الفلسطيني وزمن الاحتلال على صعيد القضاء وامتلاك السّلاح. وهذا التّوازن المفقود يزداد اتّساعاً مع وصول اليهود الصهاينة، وإقامتهم للمستعمرات، يقول الراوي:

«كما لم أنّها سقطت من السّماء، استيقظوا صباحاً فوجدوها تغطّي رأس

(١) م. ن. ص ١١٧.
(٢) م. ن. ص ١٢٠.

التلّ الغربيّ، بيوتها وأسلاكها الشّائكة وأبراجها الخشبيّة العالية»[١]. ما يُظهر أنّهم يمتلكون أحدث التّقنيّات ومطّلعون على التّكنولوجيا بكلّ أبعادها، كما أنّهم يملكون المال والتّسهيلات من قبل سلطات الاحتلال الإنكليزيّة، ولعلّ ذلك كلّه أورث الحاج خالد الهمّ الكبير لأنّه أدرك ذلك بعمق فقد «تأمّل... سعد يقلب الأرض رائحاً غادياً كرصاصة. تنهّد: وهمّ وين!»[٢] هذه التنهيدة كتعبير يحمل الأسى العميق نتيجة وعي الشّخصيّة للفارق الكبير بين زمن الفلسطينيين الرازح تحت نير الفقر والجهل وبين زمن المحتلّ اليهودي الّذي يمتلك أحدث الآلات الّتي تُسّهل حياته وتدفعه إلى امتلاك زمام الأمور، ما يجعل عمليّة المواجهة مختلّة لصالح الزمن اليهودي. والأمر لا يتوقّف على التّكنولوجيا بل ينسحب على أمور كثيرة أخرى، فالحاج سالم يعبّر عن أزمة الفلسطينيين في صراعهم مع الزمن، يقول الراوي: «الشيء الّذي لم يكن يتوقّعه الحاج سالم هو أنّ الزمن كان دائماً أسرع من خطواته»[٣]. يقول لابنه وابن أخيه: «عندما نحصل على الرصاص لا نجد البواريد وعندما نحصل على البواريد لا نحصل على التدريب وإذا حصلنا على قنبلة فإنّ السعيد منّا هو من لا تقع على رأسه حين يرميها...»[٤] يوحي هذا الكلام بانسداد الأفق، ويورث الإحباط الشديد في مبارزة زمنيّة لا تكافؤ فيها البتّة، يهيمن فيها زمن المحتلّين الصهاينة على مفاصل الحياة الفلسطينيّة، لذلك يدرك المقاومون أنّهم يقاتلون باللحم الحيّ وبما توفّر، وهذا ما يومئ إلى السقوط الكبير للزمن العربي، زمن الأنظمة التي تدفن رأسها في الرمال، فبينما كان الإنكليز يدعمون اليهود القادمين من أصقاع الدنيا إلى فلسطين، كان العرب ينكفئون ساحبين جيوشهم تاركين الفلسطينيين لمصيرهم، ولعلّ هذا ما دفع بالحاج سالم إلى القول لابنه وابن أخيه: «لقد فكّرت طويلاً، هنالك شيء يمكن أن تفعلاه ولن تنساه البلد أبداً... أن تذهبا وتلتحقا بالبوليس الإنكليزي... هناك يمكن أن تتعلّما وتعودا لتعلّما النّاس»[٥]. إنّها محاولة وإن فرديّة حاولت أن تفتح كوّة صغيرة في الزمن الفلسطيني، عبر اختراق زمن المحتلّ الإنكليزي، لامتلاك

(١) زمن الخيول البيضاء، ص ٢٦٥.
(٢) م. ن، ص ٢٥٨.
(٣) زمن الخيول البيضاء، ص ٤٢٥.
(٤) م. ن، ص ٤٢٥.
(٥) م. ن، ص ٤٢٥.

ما يفتقده الفلسطينيون من تنظيم وتدريب، لاستعادة أخذ المبادرة ومواجهة الزمن اليهودي الطاغي المدعوم بكلّ أنواع التكنولوجيا، خصوصاً بعد إدراك الفلسطينيين بأنّهم متروكون لشأنهم من قبل العرب. وهذا ما كان الحاج خالد قد عايشه، فهو بعد أن ذهب إلى الشّام مع عدد كبير من القيادات» بعد عام عاد... مكسوراً باطمئنان الجميع وأكثر يأساً من أن تعبر الحدود غيمة ماطرة قال: «منذ عام ننتظر ولم يتغيّر شيء،الأمور تزداد صعوبة وكلّ ما يفعله الانتظار هو مراكمة الصّدأ فوق أجسادنا وأرواحنا..»[1] لقد أدرك خالد أنّه في دمشق يعيش خارج الزمن، لأنّه خبر القيادات الفلسطينية والعرب الذين يعيشون الاطمئنان الكاذب، وهذا الانتظار من غير طائل يمثّل استنقاعاً للزمن الفلسطيني يراكم الصدأ فوق الأجساد والأرواح كما عبّر، وهذا ما لا يحتمله الحاج خالد، من هنا اتّخذ قراره الفاعل بالعودة إلى فلسطين من غير أن يودّع أحداً، ليدخل من جديد دائرة الزمن المتألّق بالفعل الواعي السّاعي إلى استرداد الأرض عبر مواجهة الإنكليز، من خلال إعادة تنظيم صفوف رجاله، ليسقط شهيداً في مواجهةغير متكافئة، بعد أن وشى به عملاء الإنكليز، فيهوي عن ظهر فرسه، وهذا السّقوط المدوي يشكّل إدانة كبرى للعرب وللعملاء.

لقد كان الحاج خالد مدركاً لواقعه ولزمنه وللهوّة الفاصلة بين زمن الفلسطينيين وزمن المستعمرين، والّتي يصعب ردمها في تلك المرحلة التّاريخيّة لذلك أوصى أهل الهادية/ فلسطين قبل استشهاده فقال: «إنّني لست خائفاً من أن ينتصروا مرّة وننهزم مرّة أو ننتصر مرّة وينهزموا مرّة، أنا أخاف شيئاً واحداً أن ننكسر إلى الأبد لأنّ الّذي ينكسر للأبد لا يمكن أن ينهض ثانية. قل لهم إحرصوا على ألاّ تهزموا إلى الأبد»[2]. يبقي الحاج خالد بهذا الكلام جذوة الأمل والمقاومة مشتعلة داخل الشّعب الفلسطيني حذوة الإيمان بالحقّ وهو القائل دائماً «أنا لا أقاتل كي أنتصر بل كيّ لا يضيع حقّيّ» يستمدّ قوّته في هذا الحقّ، ويدرك أنّ هذه الجذوة إذا انطفأت فمعنى ذلك تسليم الشعب الفلسطيني بأن فقده أرضه هو أمر واقع، وبالتّالي فقده الأمل باستعادتها وإذا فقد الأمل انتهت الممانعة والمواجهة، وبالتّالي انتهى الشعب الفلسطيني وانتهى زمنه وفقد هويّته.

(١) م. ن، ص ٣٤٣.

(٢) زمن الخيول البيضاء، ص ٣٧١-٣٧٢.

الرّموز الصّوفية في شعر ربيعة أبي فاضل

إعداد: الباحثة نورا مرعي

مقدّمة:

يقدّر للإنسان أن يمتلك موهبة شعريّة فذّة، تنهض من قلب الشّاعر وروحه، تعاني آلامه العميقة، تعايش أحلامه الواسعة، وتساير رؤاه المستقبلية، وتلامس داخله المفعم بالسّلام والسّكينة ليجد نفسه يكتب بحبر الرّوح ما تعجز عنه الألسن، ولتكون تجربة فريدة من نوعها تترنّم فيها الأرض، وتأخذنا إلى مقامات عالية من الصّفاء الرّوحي والذّهني معًا.

هكذا هو ربيعة أبي فاضل الكاتب الصّوفي، الباحث في عالمها، والشّاعر الّذي أبى قلمه أن لا يكتب إلا السّلام الرّوحي وهو في ذلك ينشد طريق الرّوح الكلية المطلقة، ولتكون قصيدته كما قال الشّاعر بول شاوول إنّها: «القصيدة بلا حدود»[١]. وإن أردنا الانتقال إلى الصّوفية والبحث فيها وبمفاهيمها، نرى: «أنّها التّوصل بالنّفس إلى تخلية القلب من غير الله، وتحليته بذكر الله، وأخص خواص الصّوفيين أنّ ما يحصل لهم لا يمكن الوصول إليه بالتّعلم بل بالذّوق والحال وتبدّل الصّفات، والحال هي كل ما يدخل القلب من غير تعمّد ولا اجتلاب ولا اكتساب»[٢]. وقد عدّها الغزالي: «التّجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه المهمة على الله»[٣]. وهكذا، عنيت بالبحث في أثر الصّوفية ورموزها في شعر ربيعة أبي فاضل لتلمّس الحقول المعجمية المعتمدة، وأستلّ من نصوصه الرّموز الصّوفية وقيمها الفكرية والرّوحية والوقوف عند مفاتيح النّصوص الشّعرية.

وانطلاقًا من هنا، يتبيّن سبب اختيار هذا الشّاعر من دون غيره:

(١) أبي فاضل، ربيعة: ألحان السّكينة، ص: ٧٠.
(٢) الغزالي: المنقذ في الضّلال، تر. فريد جبر الى الفرنسية، بيروت، ١٩٥٩، ص: ٣٥.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٣٦.

● لعلّ الدّافع الذّاتي كان الأول وراء ذلك، لما كنت أشعر بميل خاص نحو إبداع هذا الشّاعر، وتجلّى من خلال قراءة ديوان «ألحان السّكينة»، وصدق المعاناة، والإيمان بمبدأ سعى الشّاعر إلى تحقيقه، وهو ضرورة التّحرر حتّى يتحقق الوصول الكلّي إلى الإنسان، بالإضافة إلى رغبة في تتبع المعطيات الثّقافية الّتي حُوّلت إلى رموز بُثّت في ديوانه، وصارت جزءًا من وجداننا وذواتنا.

● على أنّ هناك دوافع موضوعية منها:

أهمية ربيعة أبي فاضل كشاعر من شعراء الصّوفية في الشّعر العربي المعاصر، ذلك المفكّر الواسع الأبعاد، والّذي يتميّز بالإيحاء، حتى كأن للكلمات رائحة تفوح منها،لا يمكن لأي قارىء التّعامل معها بسهولة، لما لها من مدى لا يُحدُّ. ولعلّ في الاطّلاع على صوفيته إفادة للباحثين، وإبرازًا لما بذله هذا الشّاعر في حقل الشّعر العربي.

● عدم وفرة الدّراسات الأكاديمية الّتي بحثت في صوفية الشّاعر ربيعة أبي فاضل، أو درست الرّموز الصّوفية الموجودة في دووانه كاملة.

ومن خلال اطّلاعي على ديوان «عودة الحلاّج»، شعرت بموسيقى داخلية من خلال كلماته الّتي لامست الرّوح الكلّيّة، وحملتني إلى عالم آخر، عالم أبحث فيه عن الحقيقة المطلقة، عن جوهر الإنسان وعن كينونته، فقررت أن أدخل إلى هذا العالم لدراسة هذا الدّيوان واستشراف الحدس والإشراق الكلّي فيهما، علّني ألتقط شيفرات الألوهة الّتي بثّها من خلال رموز الطّبيعة والرّموز الصّوفية الّتي مكّنته من تشوّق نفسه إلى العالم الآخر، ومحاولة كشف الحجب عن كل شيء. لذا، سأحاول في هذا البحث دراسة الرّموز دراسة سيميائية لأبيّن الإشكالية التّالية: هل كانت رموز ربيعة أبي فاضل تقوم على شغفه ووجعه الخاص في كونٍ غابت الرّوح عنه؟ أم كانت رؤية صوفية تشبه الشّطح الصّوفي؟ أم كانت وسيلة للتّنفيس عن عاطفته الذّاتية؟ وهل وفّق ربيعة أبي فاضل في تجسيد رؤيته الرّوحية من خلال رموزه المعتمدة؟ أم تمكّن من خلق عالمه الخاص القائم على مجموعة مفاهيم روحية خالصة؟

وقد آثرت لدراسة هذا البحث الاعتماد على المنهج البنيوي والمنهج السّيميائي، لفحص تجربة الصّوفية في ديوان «عودة الحلاّج» واستقراء كل دلالاتها الرّؤيوية عبر القراءة السّيميائية الّتي لا تتعقب قصدية المؤلّف، ولا تستبعد المضمون الدّلالي، بل يتمثل دور الباحث في إعادة صياغة العلاقات بين الخطاب الأدبي ومختلف البنى الاستعارية والإيقاعية، وما ينتج عنها من دلالات عديدة ومعانٍ متنوعة لفك شيفرات

التّرميز، فالقراءة السّيميائية تعدّ عملاً إشاريًّا يستبطن الرّموز، ويستقرئ العلامات، وتنظر إلى عناصر الخطاب ومكوّناته على أساس أنّها عناصر دالة. وخير دليل على ذلك، أنّ النّص الأدبي من خلال القراءة السّيميائية لا يمتلك معنى واحدًا، بل إنّه يتعدّد بمقدار تعدّد الرّؤية المستقبلية المعتمدة على فكرة معنى المعنى. وهذا يعني أنّ الاجتهاد في القراءة الّتي سنقوم بها ينبغي أن تتجاوز حدود النّص؛ لأنّ القراءة المباشرة غير ممكنة، فالنّص لا يقدّم نفسه، ولا يكشف هويته، وهو ليس بنية جاهزة وما علينا إلا تلقّي الإيحاءات والرّموز والمنبّهات الأسلوبية، باعتبار النّص الأدبي مجالاً مفتوحًا على الاحتمال والتّأويل.

مدخل إلى الدّراسة:

يعدّ كلّ عمل أدبي إبداعي نتاج وعي حضاري، ويحتاج لأجل دمجه في المجتمع الإنساني إلى أن يوضع موضع قراءة مستمرّة، لكي يتجدّد وتُكشف معانيه وتتشظّى علاماته، فالشّعر رؤيا كونية تتجاوز الواقع وتتخطّاه، ويحمل النّص الشّعري شبكة لانهائية من المدلولات الّتي نستكشفها من خلال الدّخول إلى عالم الشّاعر الكتابي. ويعدّ عالم الشّاعر ربيعة أبي فاضل عالمًا صوفيًّا ذاتيًّا ذا نزعة وجدانية تحمل نفحات روحية ودينية في ما يتعلّق بترويض المادة وكيفية الخلود إلى الله. وقد تجلّت في شعره عاطفة متدفقة صريحة، ظهرت من خلال معانيه ولغته الممعنة في الرّمز الشّعري.

الصّوفية في الشّعر:

يعدّ الأدب الصّوفي واحدًا من فنون الأدب الّتي ازدهرت في العصور الإسلامية نتيجة تأثّرات بالحياة النّسكية الّتي سبقت الإسلام، وبتوجهات الدّين الجديد، وقد أخذ التّصوف من الشّعر الدّيني وأفاد من تجربة الغزل العربي، ثم نسج لغته الخاصّة وطورّها مظهرًا رموزه الخاصة. ورأينا ما يسمّى بالحبّ الإلهي الّذي يعبّر عن أشواق عالية وعن رغبة في الارتقاء بالرّوح للوصول إلى معانقة ما لا يرى ولا يمكن الوصول إليه. وما يهمّنا من هذا كلّه، أنّ الشّعراء استثمروه وارتقوا فنّيًّا به ليكون النّص الصّوفي نصًّا دلاليًّا انطلق باللّغة مما هو مألوف إلى مستوى جديد مليء بالإيحاء والغموض.

الحلّاج:

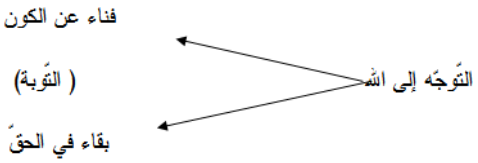
الحلاج[1] هو أبو المغيث الحسين بن

(١) **الحلاج**: (٨٥٨ – ٩٢٢)، الحسين بن المنصور، متصوّف ومتكلم، ولد بفارس، ودرس على شيوخ الصّوفية، اتّهم بالكفر

منصور الحلّاج، شخصية تاريخية معروفة في التّراث العربي الصّوفي بعمقها الفلسفي والرّؤيوي، يعدّ من أقطاب الصّوفية ومن أعلام الشّعر الصّوفي، عمد بعض الشّعراء إلى استدعائها، وتحميلها مفاهيم جديدة وأبعادًا مختلفة، ليجسدوا من خلالها فكرة جديدة ورؤى معمّقة تناسب التّغيير الّذي ينادون به. وقد عاد إليه ربيعة أبي فاضل وأعاده إلى الحياة بديوانه «عودة الحلّاج»، فلِمَ هذه العودة؟ وما الأسباب الّتي دفعته إلى مثل هذا الاستحضار؟

عبّر رشيد مبارك عن استخدام هذا الرّمز بقوله: «إنّ استخدام شخصية الحلّاج في شعرنا الحديث يعني توافق التّجربة الصّوفية والتّجربة الفنّية اللّتين تنبعان من منبع واحد وتلتقيان عند الغاية نفسها، وهي العودة بالكون إلى صفائه وانسجامه بعد أن يخوض غمار التّجربة»(١). وربما أراد الشّاعر ربيعة أبي فاضل أن يعيد الصّفاء والسّلام اللّذين يطمح إليهما لنقلهما إلى هذا الكون، انطلاقًا من وعيه أهمية الموروث الصّوفي.

نلمس منذ بداية الدّيوان تعطّش الشّاعر إلى الانطلاق من حدود المكان والزّمان إلى عالم ما وراء الحدود والاتّحاد بالأسرار الكونية، والتّحرر من عالم المادّيّات، متّجهًا اتجاهًا رمزيًّا في التّعبير عن التّجربة الرّوحية والسّمو بالنّفس الإنسانية إلى مكان لا حدود له. ويستفزّنا ربيعة أبي فاضل في بداية قصيدة «توبة» إلى هذا الفعل الكبير الّذي يحمل معاني رائعة قائمة على الابتعاد من الشّر، عبر الالتزام بما تدعو إليه الأديان السّماوية، وهو التّوبة الكلية.



إنّ مرحلة التّوبة هي الّتي ستجعله يبقى في عالم الحقّ الّذي يريده، ويبتعد من الكون الفاني، كي يقترب من الملكوت الإلهي، وذلك يكون عبر البكاء. ولكن فعل البكاء هنا قد تبدّل فلم يعد الشّاعر يذرف الدّموع بل صار يبكي دمًا، في ذلك إشارة إلى حقيقة التّوبة المنشودة، والّتي تخرج من صميم قلب الشّاعر. تقول نتالي خوري في ذلك: «وهي توبة صميمية تصل إلى جوهر القلب وكليّة كيان الشّاعر، الّذي

والخروج على الدّين، وبعد سجن استمر ثماني سنوات، ومحاكمة استغرقت سبعة أشهر أمر بقتله، فقيد وضرب بالسّياط ثمّ صلب وقطع رأسه وأحرق. راجع **الموسوعة العربية الميسّرة**، مج.٣، ص:١٣٩٧.

(١) مبارك، رشيد: **ميثات عربية وشرقية في الشّعر العربي الحديث**، ص: ٣٢٣.

يشفّ بعد هذه الحال الإيمانية، متخلّصًا من هذا الجسد الطّيني، الّذي سيعلم مسبقًا أنّه لطالما بقي فيه، سترافقه الخطيئة إلى الأبد»[١]. يقول ربيعة أبي فاضل:

«أبكي دما
وأطوف في غابات وجهي معدما
وأغيب عن أشلائيَ السّوداءَ خلفي ريثما
أغدو كما النّساك روحًا ملهما
فتفيض داري أنعما»[٢].

أكثر ربيعة أبي فاضل من استخدام ضمير ياء المتكلم (أبكي، أطوف، وجهي، خلفي، داري..)، في إشارة إلى الارتباط الخاص أو العلاقة المميزة بينه وبين ذاته الّتي تعرف كيف تتخلّى عن ماديّات الحياة، لتترفّع وتتنزّه عنها، ولم يعمد إلى استخدام ضمير المخاطب هنا، على الرّغم من رغبته في الحلولية التّامة بالخالق وبالذّات الإلهية/ الآخر، وكأنّ هذا المخاطب غلب عليه روحيًّا لا حضوريًّا من خلال رغبته في الاتّصال به الاتّصال الكلّي، وهذا لن يتحقّق إلا بعد بكائه دمًا، وتخلّصه من جسده الأسود، وغيابه عن أشلائه السّوداء الّتي قد تعيق توبة الرّوح المنشودة. وما ربط لفظة الأشلاء بصفة سوداء سوى للتّعبير عن موت جسده كي تتحرّر روحه الّتي تنشد الكمال والوصول إلى الله. وفي هذه الحال، يصير كما النّاسك الزاهد، فتفيض النّعم في داره.

ثلاثة أفعال إن قام بها الشّاعر وصل إلى مبتغاه، وهذه الأفعال قائمة على التّحرر من الجسد/التّراب، والتّخلص من ثقله لكي يصير روحًا شفّافة يعبر النّور، ويتمّ له ما يتمنّاه:

«والنّور يعبرني أنا
ويتمّ لي وجه الهنا
أستقرب الآتي هنا»[٣].

ينعم الشّاعر بالطّمأنينة الذّاتية والرّوحية بعدما جاهد التّخلص من ظلمات الجسد، وشاء لروحه أن تتعالى عن المادّيّات وترتقي إلى الله ليختفي في نوره كما في قصيدة «نور». ويدلّ استخدام الفعل المضارع على استمرارية الحدث من خلال التّركيب الدّلالي (يعبرني/ يتمّ/ أستقرب)،

(١) غريب، نتالي الخوري: **المقامات الصّوفيّة في شعر ربيعة أبي فاضل**، دار سائر المشرق، ط.١، ٢٠١٤، ص: ٣٤.
(٢) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة، (مختارات شعرية)**، لبنان، ٢٠١١، ص: ٢٥٨.
(٣) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة (مختارات شعرية)**، ص: ٢٥٨.

في مقابل غياب الماضي حيث الجسد وعدم رغبة الشّاعر بالعودة إليه، في طريقه ستوصله إلى النّور الإلهي المنشود. يقول:

«أختفي في ظلّ نورك

يا حبيبي»[1].

يتماهى الشّاعر أيضًا مع الحلاّج في هذا الدّيوان، إيمانًا منه برحمة الله العظيمة والشّعور بحضوره الدّائم من خلال استحضار تلك الشّخصية الّتي أحبّت ربّها حد الفناء، تقول نور سلمان في ذلك: «ولقد أحبّ هذا الصّوفي الشّاعر ربّه حد الفناء فيه وحبه الحلولي هذا فريد نادر إذ أودى به إلى ألوان شتّى من العذاب والشّقاء انتهت فصوله بالموت صلبًا»[2]. يقول:

«اليوم يأتي العاشقُ المقتولُ من بلد

الغياب

يأتي فيخصبُ في المدى

زمنَ اليباب

ويبثُّ في جسد اليباس حياته

وحياتُه في الموت أو في الصّلب

أو وهج الغياب»[3].

يعيد الشّاعر الحلاّج إلى الحياة، ليخصب الأرض اليباب ويزيل اليباس، وكأنّه في استحضاره لهذا الرّمز الصّوفي/ رمز الحبّ الأكبر، يعيد الحياة بعد موتها، بعد أن عاث الفساد بها. ويغلب على هذا المقطع الشّعري ضمير الغائب، لأنّ الشّاعر استحضر الحلاّج الّذي غاب وترك أثرًا لا يَخفى على أحد بقوة إيمانه واستمرار تأثيره القوي في كلّ شاعر يدرك ماهيته الحقيقية، ومدى معاناته في سبيل الوصول إلى الرّوح الكلّيّة. يقول:

«حلاّج حدّق

طفلنا يبكي ينوح

والأمّة العمياء حقل للقروح

وحياتنا شحّ يلوح»[4].

يعبّر الشّاعر بلغته الرّمزية عبر تمثيل بعض الأشياء الكائنة في الحياة عن طريق مخاطبة الحلاّج وإخباره بما جرى للأمّة في غيابه. ويبدأ الشّاعر مقطعه بعبارة (حلاّج حدّق) إذ يلفظ اسمه دلالة على أهميته في ذهن الشّاعر، ثمّ يطلب منه أن يحدّق بصيغة الأمر، وكأنّه يشركه في معاناة ما آلت إليه

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٦١.

(٢) سلمان، نور: **معالم الرّمزيّة في الشّعر الصّوفي العربي**، دراسة أعدّت لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأميركية في بيروت، حزيران سنة ١٩٥٤، ص:١٨.

(٣) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكية (مختارات شعرية)**، ص:٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص: ٢٦٧.

الحياة بعد صلبه، فيعكس بذلك التّجربة الدّاخلية/ الذّاتية والمعاناة الجدّيّة في أمّة ينوح طفلها وهي عمياء لا ترى، وهو في ذلك يبيّن التّجارب الإنسانية بشكل عام، موحيًّا بعوالم مستخلصة من تجربتنا في عالمنا المعيش القائم على القتل والبكاء والشّح والقلّة.

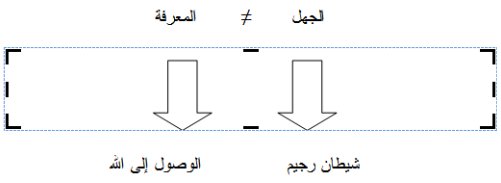
لقد وفّق الشّاعر في عيش الواقع من خلال صوره الشّعرية، والألفاظ الّتي شكّلت رموزًا لهذه التّجارب، وتحلّت بقوة التّعبير لتوصل فكرة واحدة وهي الوضع القائم، وبالتّالي التّخلص منه بالعودة إلى الصّفاء الرّوحي، وإلى فضاء آخر من خلال النّص الّذي يحرّرنا من نص المجتمع لينقلنا إلى مجتمع النّص الشّعري الحر، والمتطلع إلى مثال الحق والخير والجمال، وأنّى ذلك في زمن يصلب المعرفة وصاحبها:

«وصُلبتَ لأنّك تعرف يا حلّاج
ولأنّكَ تعرف يا هيلاج»[1].

لذلك يخاطب الشّاعر الحلّاج في الختام، طالبًا منه أن يعود إلى حيث كان، وكأنّ الشّاعر عايش لحظات تشاؤم، في ظلّ حياتنا المرّة. قال في «نيار الوجه»:

«الجهلُ يحرق في الصّميم
الجهلُ شيطان رجيم
فلنستضئ بنيار وجهك يا حليم»[2]

كرّر الشّاعر ربيعة أبي فاضل لفظة الجهل مرّتين، وهي تعود إلى الإنسان الّذي اكتفى بالجهل طريقة حياة، والجهل هنا يحمل معاني عديدة، جَهْل المحبة، وجَهْل الأخلاق، وجّهل السّلوك، وجَهْل حقيقة الوجود، وضرورة التّعالي عن كل ما هو مادي، والجهل الّذي ضرب النّاس آنذاك، فأخذوا قرارًا بصلب الحلّاج، لأنّهم لم يفهموا كلامه وتجربته، لذا كان استخدام فعل الأمر (فلنستضئ) ضرورة لإرشاد الإنسان إلى الرّغبة في العودة إلى طريق النّور من خلال وجه الحلّاج الّذي فاض بالنّور الإلهي، بعد أن ارتقى إليه. إنّه في هذا يعترف بسيئات تصرفاتنا وجهلنا الّذي أدّى بنا إلى أن نحترق بأفكارنا الجاهلة، فالجهل كالشّيطان يمارس أسوأ أفعاله في جسد الإنسان.



يرغب الشّاعر في الوصول إلى المعرفة،

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٦٩.
(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٧٦.

والاستضاءة بوجه الحلاج الّذي شبّهه بالمسيح الّذي صلب للتّعبير عن الحبّ العظيم لله وللبشر، فالحبّ هو الأساس، ومن خلاله يعيش الإنسان تجربة روحية وإيمانية عالية. فالمسيح صُلِب كما فاضت به رؤيا روحه من أجل هذه الأمّة ومن أجل خلاصها. إنّ المسيح والحلاّج كلاهما يحمل المحبّة الّتي يسعى إليها الشّاعر وإلى التّحلي بها ومعرفتها بينما الجهل سيبقى يعمي الإنسان عنها، وما علينا سوى التّخلص من ذاك الدّاء المستشري. قال:

«حلاّج تعلم أنك الأنت الأنا

في كلّ حال»[1].

تماهى الشّاعر مع الحلاّج بحيث صارا كائنًا واحدًا، وإذا كان الحلاج يرمز إلى التّضحية الكبرى، فهل أراد الشّاعر التّضحية من أجل الوصول إلى الكمال الإلهي والتّوحّد التّام به، أم أراد التّعبير عن الحبّ المثالي الّذي يرمز إليه الحلاّج، والّذي من شأنه مساعدة الإنسانية كي تتخلّص من جهلها الّذي أوصلها إلى ما هي عليه، من موت ودمار وقتل وبكاء.

يبدو أنّ الشّاعر يوحّد تجربته بتجربة الحلاّج، وخير دليل ربط ضميريْ المتكلم بالمخاطب (حلاّج تعلم أنك أنت الأنا)، لأنّ علاقته به علاقة تخرج عمّا هو مألوف في العلاقات الإنسانية، علاقة قائمة على الكشف للوصول إلى الاستقرار النّهائي، علاقة قائمة على التّوافق التّام في ما يسعيان إليه وهو الوصول إلى الذّات العليا البعيدة من الشّوائب، وهذا ما يشكّل أساس شعر ربيعة أبي فاضل القائم على التّخلّص من كل ما يدنّس النّفس أو يسيء إليها.

حلاّج ← الأنت ← الأنا

معادلة ثلاثية تبيّن التّماهي التّام بين الشّاعر والحلاّج، وبالتّالي دوام المحبة والسّير على الدّرب نفسه، درب الحبّ الإلهي الخالص. وقد أدّى الضّميران (أنت، أنا) دورًا في بروز السّياق الرّوحي الوجداني، وإضفاء الكثير من الحركة والحيوية بإبراز علاقة الحب بينهما، وشدّة تعلّق الشّاعر بالمخاطب، إذ يتّجه إليه في مناجاته الرّوحية (حلاّج تعلم) مع ما يحمله هذا الفعل من تأكيد ما نقول، وكأن الشّاعر يخاطب كائنًا تجمعه به علاقة وطيدة وواضحة.

يستمرّ الشّاعر في ديوانه في عبور المقامات الصّوفية من مقام المحبة إلى مقام الاتّحاد إلى مقام المعرفة ويصل إلى مقام

(١) ربيعة، أبي فاضل: **ألحان السّكينة (مختارات شعرية)**، ص: ٢٧١.

الإيمان بتحقيق السّعادة. يقول في قصيدة «وادي الكروم»:

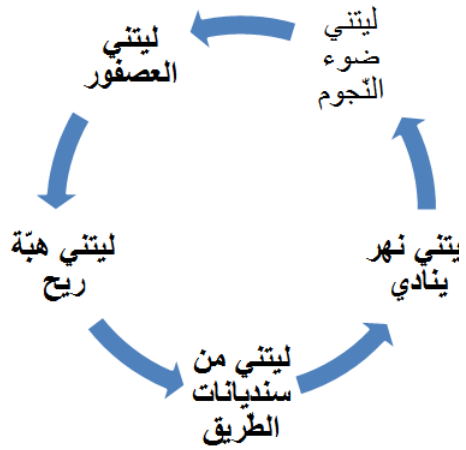
«ليتني ضوء النّجوم
يعبرُ الوادي وتَلاّت الكروم
يقطفُ العنقودَ عن أمّ
إليك
يعصرُ الخمر حنانًا
بيديك»[1].

يعكس هذا المقطع تباشير الأمنيات والأحلام الّتي ترهص بالتّغيير، وتأخذ «ليت» دلالات عديدة، فعلى المستوى الأوّل يتّحد الشّاعر بضوء النّجوم ليكون هو الانعكاس لهذا الضّوء على الجميع، إذ يعبر الوادي والتّلال ليقطف العنقود ويصنع الخمر فيعصر الحنين بين يديه، إنّها أعلى درجات الكمال الرّوحي، حين يتمنّى الإنسان أن يكون نبيذًا من الحنان بين يدي الخالق. أمّا على المستوى الدّلالي الثّاني فتصبح الأمنية رسالة يوجّهها الشّاعر كي يبلّغ الجميع بأنّه قد وصل إلى ما يتمناه كل واحد منّا، بينما يتجلّى المستوى الثّالث باتّحاد رسالة الشّاعر بالأنا وبالآخر وصولاً إلى الخلاص. وإذا كانت الرّؤيا/ الأمنية مجرد فكرة في ذهن الشّاعر فهو يسعى إلى تحقيقها، ويخوضها بين واقعية الحلم وسرياليته، لتظل المسافة ممتدة بين الواقع والخيال. ويؤدّي استخدامه الضمير المتصل (كاف المخاطب) إلى تلّمس دلالة الرّغبة في الاقتراب المنشود بين العاشق والمعشوق، حتّى تزول المسافة بينهما، وتظهر هنا حالة أخرى من الوجد الصّوفي قائمة على ثنائية (أنا – أنت) الّتي شاعت في هذه القصيدة إلى حدّ لافت، وكانت أحد مفاتيحها. إلى أن قال:

«ليتني العصفور يأتي من بعيد
ليغنّي ويعيد
غبطة الوادي السّعيد»[2].

ما زالت الأمنيات تتصارع في ذهن الشّاعر، لتأخذ الرّؤية الشّعرية أبعادًا أخر لا تخضع لأي معايير سوى ذات الشّاعر الحالمة بالخلود الإلهي، وبالفرح المتجسّد بالعصفور مع ما تحمله هذه اللّفظة من رمزية البراءة، كي يعمّ الكون الغناء، ويعيد الغبطة إلى الوادي. وقد أكثر ربيعة أبي فاضل من ألفاظ السّعادة في هذه القصيدة (يغنّي، غبطة، السّعيد) وكأنّه في لحظة مشاهدة واستشراف لما سيصل إليه لاحقًا، إلى وادٍ سعيد بعيد عن الآلام والأحقاد.

(١) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة (مختارات شعرية)**، ص: ٢٨٨.
(٢) الموضع نفسه، ص: ٢٨٨.



هذه الأمنيات الخمس الّتي يطلبها الشّاعر، والّتي يعكس تدرّجها صعدًا رغبته في تحقيق ما يتمناه، وقد دفعته إلى تكرار لفظة (ليت) عشر مرّات، ما خلق إيقاعًا موسيقيًّا أغنى الجانب الإيحائي والتّعبيري أيضًا. وفي ذلك إشارة إلى رغبته في أن تعمّ المحبة العالم كلّه من خلال أمنياته المتعدّدة:

«ويهبّ الحبّ في روح العبير»[١]

لا يقتصر الشّاعر في قصيدة واحدة على التّعبير عن حبّه للذّات الإلهية، فهو يذكر في قصيدة «وفاء» حبّه لله، ولأنّ الذّات الإلهية حاضرة في وجدانه ووعيه بصورة مستمرة، فإنّه يخاطبها معبّرًا عن وفائه، قال:

«إنّ ماء العمر والروح فداك
قد نسجنا الحلم من فيض رؤاك
وعشقنا العز شمسًا في رباك
تُشعلُ الأرض ربيعًا فنراك»[٢]

قالت ناتالي الخوري: «في الاكتفاء بحبّ الله، قوة ونورانية وخروج من قيود الظّلمة إلى حرية النّور، فالمحبّة تحرّر المحبّ من رقّ نفسه، وقيد وجوده ليرتفع برؤياه إلى العالم العلوي الصّافي»[٣] وهذا ما نلاحظه في هذه القصيدة وفاء الشّاعر لإله الكون، وتعبيره عن محبّته من خلال عشقه لشمسه وربيعه الّذي يخصب الأرض، ومن خلال ذلك يمكنه رؤيته، فأعماله الصّافية دليل على وجوده في الكون، وربما تكون محاولة تحرر الشّاعر من المادية هي الّتي ساعدته على رؤية الحضور الإلهي جليًّا، من خلال عناصر طبيعته. هل يعني ذلك كلّه أنّ المحبّ تحرّر من قيد الوجود، وتعالت روحه وارتفعت إلى عالم آخر، إلى مقام اليقين.

وتشكّل المحبّة ركنًا أساسيًّا في بنيان قصائد ربيعة أبي فاضل، والسّكينة النّفسية تحيط بمعظم ألفاظه الّتي تحمل أبعادًا شمولية، وتؤدّي دورًا في رحلته إلى

(١) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة (مختارات شعرية)**، ص:٢٩٠.
(٢) المصدر نفسه، ص: ٢٨٣.
(٣) الخوري، ناتالي: **المقامات الصّوفية في شعر ربيعة أبي فاضل**، ص:١٤٠.

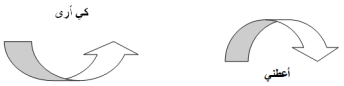
الخلاص والوصول إلى العلياء. لذا، نراه يتساءل في قصيدة «زاد» عن المعراج المناسب للوصول إلى دنيا الرّجاء، قال:

«أعطني الزّاد، إلهي، كي أرى

أيّ باب يرفع الميت إلى دنيا الرّجاء؟

أي معراج يُنادي من بعيد»؟[1]

كي أرى



إن عطاء الله للشّاعر سيدفعه إلى الرّؤية الصّافية، فالعطاء مرتبط بالرّؤية، وبالتّالي هذه الرّؤية ستفتح الباب أمام تساؤل جديد حول أي باب من أبواب المقامات سيُوصله إلى الدّنيا الّتي يرغب فيها، إلى التّماهي الكلّي، وأيّ معراج هو الّذي يناديه من البعيد. إنّ هذيْن /الباب والمعراج/ كفيلان بأن يُعرف درب الوصول إلى مقام اليقين. فالمعرفة هي العصب الرّئيس الّذي سيوصله إلى المكاشفة، وهكذا يعاين الحالة الأخيرة، ويدرك أن الحياة فانية، ولن يبقى فيها شيء. قال في قصيدة «آخر الحالة»:

«أيّها الموتى تعالوا

إنّ روحي في انتظار

إنّ داري داركم

ليس لي في هذه الدّنيا ديار»[2].

يتجلى في هذا المقطع الشّعري جوهر الإيمان، فمصير الإنسان واحد، وديارُه ليست في الدّنيا، هي الدّيار الأخرى الّتي فيها تكون الحياة الحقيقية، لأنّ الأرض الّتي خلقها الله للأجيال هي درب نسير عليها لنصل إلى الخلاص النّهائي، وإلى الرّوح الكلّيّة الّتي تنتظرنا في العالم الآخر. ونستطيع القول إنّ الشّاعر أعطى كلماته هنا بُعدًا روحانيًّا، ليبيّن للإنسان أنّه يريد الانفصال عن هذه الدّنيا، وأن يذهب إلى الله، الّذي له المصير في الختام.

ختامًا، يمكننا القول إنّ ديوان الحلاّج يحمل جوهر المحبة الّتي لا تنفصل عن مجموعته: «ألحان السّكينة» أبدًا، فلا يمكننا أن نقرأ أي قصيدة ولا نرى تلك اللّمحة الصّوفية القائمة على الحبّ الكلّيّ، إمّا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عبر ألفاظه الّتي تحمل بين ثناياها، أطهر المشاعر وأرقّ الأحاسيس، ومتى تغلغلت في مضامين كلّ قصيدة رأيت في كل مقام من المقامات حضورًا لفعل الحبّ، وطريقًا إليه، فهو غاية الكاتب ووسيلته إلى التّطهّر من مادّيات الجسد، وكأنّ المحور الأساسي لهذا

(١) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة (مختارات شعريّة)**، ص: ٢٦٤.

(٢) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة (مختارات شعريّة)**، ص: ٣٠٥.

الدّيوان والمسيطر على تفكير الشّاعر وعقله، ونفسه، وروحه، قائم على المحبّة والّتي تجسّدت عبر التّماهي مع الحلاّج، شهيد المحبّة الإلهية في زمنٍ قلّ فيه العارفون، وكثرَ الجهلاء، وقد وفّق الشّاعر ربيعة أبي فاضل في استحضاره لهذا الرّمز الصّوفي حيث ترقّى معه إلى مقام المحبة الّذي سيوصله إلى الملكوت الإلهي والغياب الكلّي في الحضور الإلهي الأعلى. وقد انكشف لنا، خلال البحث، أنّ الشّاعر من خلال نصوصه الشّعرية أراد:

– القيام برحلة من ذاته الخاصّة إلى الذّات الإلهية الرّوحية.

– البحث عن حقيقة الوجود الّتي لا تتمّ إلا بعد تحرّر الرّوح من المادّيّات.

– التّفلّت من القيود الدّنيوية للوصول إلى الحياة المثالية.

إنّ تخصيص ديوان كامل للحلاّج بعنوان « عودة الحلاّج» لأكبر دليل على التّوافق الكلّي بين الشّاعر والرّمز ليصيرا قرينيْن بعضهما ببعض، وملتصقين حد الكمال للوصول إلى قمة الحبّ، فهما جزءان يكمل الواحد الآخر، لا انفصال أبدًا بينهما، وهدفهما واحد وهو بلوغ مرتبة الإنسانية والتّألّه في ذات الله. وقد تبيّن ذلك من خلال خلق عالم خاص بالشّاعر عبر رموز شعرية روحية خالصة. وأخيرًا، لا يمكننا أن ننسى أنّ الشّاعر أوحى بأنّه حلاج حيّ، يُصلب كلّ يوم، في أمّة تقدّس الشّريعة، وتقتل الإنسان، تتغنّى بالله، وتلغي الآخر الّذي له كلُّ الحقّ في الحرية والحياة. ////

لائحة المصادر والمراجع

١) إبراهيم، زكريا: **الفلسفة الوجودية**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦١.

٢) أبي فاضل، ربيعة: **ألحان السّكينة**، (مختارات شعرية)، لبنان، ٢٠١١.

٣) الغزالي: **المنقذ في الضّلال**، تر. فريد جبر الى الفرنسية، بيروت، ١٩٥٩.

٤) غريب، نتالي الخوري: **المقامات الصّوفيّة في شعر ربيعة أبي فاضل**، دار سائر المشرق، ط.١، ٢٠١٤ئ

٥) سلمان، نور: **معالم الرّمزيّة في الشّعر الصّوفي العربي**، دراسة أعدّت لنيل شهادة أستاذ في العلوم، الجامعة الأميركية في بيروت، حزيران سنة ١٩٥٤.

٦) الموسوعة العربية الميسّرة، مج ٣.

٧) مبارك، رشيد: **ميثات عربية وشرقية في الشّعر العربي الحديث**، دار ماهر، ط.١، ١٩٩٥.

عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى): زيتونة فلسطين

رشاد أبو شاور

شعرت بالرضي عندما أطلقت عليه هذا الوصف اللائق به(زيتونة فلسطين)، وعنونت به كلمة عنه نشرتها مجلة شؤون فلسطينية، عندما كان يترأس تحريرها المفكّر والباحث الكبير الدكتور أنيس صايغ، رئيس مركز الأبحاث.

أعتبر نفسي محظوظا أنني تعرفت به، بالعم (أبو سلمى)، كما كنت أخاطبه أنا وكل من يحترمه، ويعتز بمسيرته الشعرية والوطنية، وما أكثرهم.

غلب لقبه(أبو سلمى) على اسمه، عبد الكريم سعيد الكرمي، ولم يكن هذا يزعجه، بل إنه كان مكتفيا به، وإن كان يشعر بفخر بأنه ينتمي لعائلة ثقافة وأدب ووطنية، هي عائلة ألكرمي، نسبة إلى مدينة (طولكرم) الفلسطينية العريقة.

اقتربنا منه، أنا وبعض كتاب وشعراء جيلي، وتعمقت العلاقة به، حتى صرنا أبناء له، هو الذي أنجب ابنا وحيدا، هو سعيد، الذي تعلّم وصار جرّاحا لامعا، وارتحل ليعيش في ما بعد في أمركيا، وليبق العم أبو سلمى مع زوجته الطيبة اللطيفة (أم السعيد) في شارع يحمل اسم شقيقه الكاتب أحمد الكرمي الذي رحل مبكرا، واشتهر أثناء إقامته في دمشق، ويقع بين بوابة الصالحية والسبع بحرات.

كنت أزوره في بيته، أحيانا مع بعض الأصدقاء، وأحيانا وحدي، وكانت (أم السعيد) تستقبلنا بابتسامتها الرضيّة المرحبة، وحين يكون غائبا تشير باتجاه آخر الشارع:

– عمكم أبو السعيد في مقهى الروضة.

أحيانا أتوجه إلى مقهى الروضة القريب من بيته، والواقع على مقربة من مبنى البرلمان السوري العريق، وأحيانا أؤجل زيارته البيتية إلى مناسبة أُخرى.

بعد رحيل زوجته ورفيقة عمره(أم سعيد)، بتنا، أنا وبعض الأصدقاء، وبخاصة الصديق حنا مقبل، نشعر بالمسؤولية تجاه (والدنا)، وحتى لا يشعر بالوحدة الموحشة اتفقنا على استضافته في بيروت كل شهر

لعدّة أيام، على أن يرافقه أحد أعضاء اتحادنا في كل يوم، وبالدور...

لمّا اقترح عليه ابنه الدكتور سعيد مرافقته للإقامة عنده في واشنطن، قال له مبتسما: أنت ابني الوحيد يا سعيد، ولكن ما رأيك أن لي هنا أبناء كثيرين يقومون على خدمتي، وهم من خيرة كتاب وصحفيي فلسطين؟! هنا، يا ابني، سأبقى في الشام، في نفس البيت الذي عشت فيه مع والدتك قبل أن ننجبك، وبعد رحيلك، وسيرعاني أبنائي الكثيرون...

كان لا بد من تكريم (زيتونة فلسطين) المباركة، فعملنا بجهد كأمانة عامة لاتحاد الكتاب والصحفيين الفلسطينيين، توّج بمنحه جائزة (اللوتس) عام ١٩٧٨، التي يمنحها اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا.

وحتى يكون تكريم شاعرنا الكبير لائقا بجائزة اللوتس، أعددنا لاحتفالية مهيبة في قاعة جمال عبد الناصر جامعة بيروت العربية، وكان ذلك اليوم مشهودا حقا.

دعونا، كأمانة عامة للاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، شعراء كبارا، عربا، ومن بلدان غير عربية، وكان من بين الحضور الشعراء الكبار: الجواهري، نزار قباني، عمر أبوريشة...

في ذلك اليوم رفعت يافطات ترحب بالضيوف، واصطف الأشبال والزهرات على جانبي مدخل قاعة جمال عبد الناصر مرحبين بالضيوف، بينما كانت الموسيقى تصدح، والجموع تحتشد في هذا اليوم المميز.

في الصف الأول جلس قادة الفصائل الفلسطينية، والحركة الوطنية اللبنانية، وكبار الشعراء العرب والفلسطينيين، يتقدمهم: الرئيس عرفات، الحكيم جورج حبش، أمين عام الحزب الشيوعي اللبناني جورج حاوي، القيادي الوطني اللبناني محسن إبراهيم...

تشرفت بأن انتدبت لأكون عريف الاحتفال، فرحّبت بشاعرنا الكبير(العم أبو سلمى) زيتونة فلسطين.. الذي لم يمدح في حياته سوى فلسطين، وثوارها، وشهدائها، وأبطالها، وثورات العرب، والعالم.. الشاعر الذي لم ينحن جبينه إلاّ لله ولفلسطين.

ثم توالى الخطباء، وفي الفواصل كانت فرقة (نوح إبراهيم) بقيادة الموسيقار محمد الجمل رحمه الله والفنان مصطفى الكرد، تقدم أغنياتها الثورية.

ذلك يوم كبير مشرّف، في مسيرة اتحادنا، رغم ما كنا نعانيه من حصار، وحملات تشويه، لأسباب سياسية، فموقف الاتحاد كان رافضا لأطروحات التسوية السياسية التي انتشرت بعد حرب تشرين، وبعد زيارة السادات للقدس!.

عند انتهاء الحفل، وقف الشاعر العربي الكبير نزار قباني، عند باب قاعة جمال عبد الناصر، وقال بصوت سمعه كثيرون: هذا اليوم شعرت بالفخر لأنني شاعر. وأضاف: فعل الفلسطينيون ما عجزت عنه وزارات الثقافة العربية مجتمعة!

لم ينته الأمر عند هذا الحد، فقد دُعي المشاركون، على شرف (أبو سلمى)، لحفلات غداء وعشاء، ولقاءات، وأمسيات شعرية، استمرت طيلة أسبوع.

فيما بعد دعي شاعرنا الكبير إلى بغداد، وهناك أُقيم له احتفال مهيب في القصر الجمهوري، حضره صديق شبابه الأستاذ ميشيل عفلق الأمين العام لحزب البعث العربي الاشتراكي، وهو زميله في الدراسة في دمشق، وهو و(أبو سلمى) كانا في أول دفعة خريجين في شهادة البكالوريا السورية عام ١٩٢٧، وكان ترتيبهما: الأول ميشيل عفلق، والثاني عبد الكريم الكرمي (أبو سلمى)، على كل طلاب سورية آنذاك.

بعدها دعي أستاذنا وشاعرنا الكبير إلى دمشق، حيث تمّ تكريمه، فرضيت نفسه، وامتلأنا نحن فخرا به، وبمسيرة شعراء فلسطين، الذين رافقهم منذ مبتدا مسيرته الشعرية، ولا سيما: إبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود...

لقد آمن شعراء فلسطين، ومنهم شاعرنا الكبير أبو سلمى، بدورهم الوطني، فتقدموا الصفوف، موعين، ومنبهين، ومحرضين، وداعين للثورة على الإنكليز والصهاينة.. وها هو صوت أبي سلمى يرعد في سماء فلسطين:

لو كان ربّي انكليزيا دعوت إلى الجحود

أبوسلمى شاعر غاضب، ثائر، وهو، وإبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود، وحسن البحيري، ومطلق عبد الخالق، ومحمد العدناني، والعبوشي.. شعراء شعب ثائر، خاض معركة ضارية مع عدوين: الإنكليز، والصهاينة، ناهيك عن الخنوع والنفاق والجهل، والتخلّف، والحكام العرب التابعين المتواطئين.

شعراء فلسطين تحديدا أدركوا دورهم بوعي ثاقب سابق لزمنهم، بفضل وعيهم بالقضية الفلسطينية، وبطبيعة الأعداء، فكانوا طلائع المثقفين العضويين المتماهين بحركة شعبهم الثورية الكفاحية، وبدون تنظير، وهو ما تجلّى في شعر أبي سلمى:

يا قائد الثورة سّعر نارها
وزجّ في قاع لظاهاالمعتدي
واطلعْ على الأيام وانشرْ وهَجا
فيه سنا الجهاد والتمرّد
واخلع على الجبال أبراد العُلى
حق لها يوم اللقاء أن ترتدي

انحاز أبو سلمى إلى جانب القوى التقدمية اليسارية في فلسطين، وفي وقت

مبكّر، وظل كما بدأ، تقدمي التفكير، ثوريا، فلسطينيا، عروبيا، إنسانيا..

هكذا كان، وهكذا استمرت مسيرة حياته المجيدة التي لم تغيرها النكبة، والمحن، بل لعله ازداد يقينا بصحّة خياره، وهو ما صان مسيرته، وعمّق من ثورية شعره.

كان منفتح النفس والعقل، متجدد النظرة الفنية الشعرية على كل جديد أصيل.

أذكر أنني كنت أسير معه في بوابة الصالحية ذات يوم، فسألته رأيه في قصيدة النثر التي يكتبها محمد الماغوط، فأمسك بيدي وضغط عليها، وقال: ما يكتبه الماغوط شعر يا رشاد.. وكرر كلمة شعر.. مؤكدا عليها.

فوجئت برأيه في البداية، فأبو سلمى شاعر (كلاسيكي)، ولكنني قلت لنفسي كالمعاتب: ولكنه ليس شاعرا تقليديا، فشعره معاصر، سلس، قريب إلى النفس، ومعاصر حقا، وهو يقرأ بلغتين، الإنكليزية والفرنسية.. وهكذا تعلمت منه درساً كبيراً إضافة على ما تعلمته منه سابقا.. ولاحقا.

أبو سلمى رئيسا لاتحادنا:

قبل أن ينعقد مؤتمر الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين في بيروت، في فندق (البوريفاج) القريب من الفاكهاني، في العام ١٩٧٩، كنّا أقصد محبي العم أبي سلمى قد عقدنا العزم، وبدأنا التحضير، لإقناعه بقبول ترؤس اتحادنا، ولكنه عندما عرضنا الأمر عليه استقبل الأمر بتردد، بل بممانعة.

لماذا؟!

لأنه لم يكن على ود مع قيادات تنفر منه، كونه لا يتقرّب، ولا يتزلّف، وغير (مضمون)، ولا يمكن التحكم به، وتوجيهه، فهو ليس من ذلك النوع الذي يقدّم تنازلات.

اقتنع بعد جهد، واصحبناه إلى بيروت للمشاركة في المؤتمر، وأقام مع الضيوف في فندق البوريفاج.

توقعنا أن يسعد قبول شاعرنا الكبير قلوب كثيرين من الكتاب، وهو ما حدث، فقد التف حوله كثيرون في لقاءاته، وبدا أنهم سيمنحونه أصواتهم، و.. لكن: كان هناك من (يطبخ) لعبة استبعاد أبي سلمى، ليضمن (الهيمنة) على الاتحاد، خاصة والاتحاد (افلت) من الهيمنة في مؤتمر تونس عام ١٩٧٧.

جرت محاولات لاستبعاد بعضنا من الترشح، وأشيعت حول المؤتمر والمؤتمرين أجواء مفتعلة لإرهاب من يخرجون على (الطاعة)، واتضح لنا أن هناك من يرفض ترؤس أبو سلمى للاتحاد!.

جرت الانتخابات، وتكشّف أن هناك من (حجب) صوته عن أبي سلمى، بقصد

التقليل من قيمته وأهميته، وللإيحاء بأنه غير مجمع عليه!

هي ولدنة، وقلة حياء، وألاعيب سياسية رخيصة اندمج فيها الوصوليون، والأدوات، والباحثون عن (مواقع) على حساب الاتحاد، والحركة الثقافية الفلسطينية!

بدأت المساومات على موقع (أمين عام) الاتحاد، وسمعنا من ممثلي حركة فتح: موقع الأمين العام (للحركة)!

لمسنا ألما كبيرا عند أستاذنا أبي سلمى، فهو كان مترددا جدا في قبول الترشح، وحجب بعض الأصوات في الانتخابات عنه آلمه، ونفّره، وسمعته يقول، وكنا معه أنا والصديق حنا مقبل: أتيتم بي إلى أجواء الولدنة، والألاعيب السياسية الرخيصة التي لا أرضى لنفسي أن أنخرط فيها.. سامحكم الله!

ثم أخبرنا بأنه يريد السفر إلى دمشق، فرجوناه أنا وحنا، وتدخل السيد محمد أبوميزر، والشاعرة مي صايغ، للضغط عليه بمحبة لتأجيل سفره، فاستجاب مكرها.

دخلنا في مفاوضات، وقدمنا اقتراحا محددا لا نحيد عنه: شاعرنا ووالدنا أبو سلمى رئيس للاتحاد. ومهماته: يترأس اجتماعات الأمانة العامة عند حضوره، والوفود إلى البلاد الصديقة والشقيقة إن كان مشاركا في الوفود، ويوقع على كل شيك يخرج من الاتحاد مع الأمين العام، وأمين الصندوق.. فاستجيب للاقتراح بعد نقاش طويل، تدخل فيه كثيرون، وهكذا عقدنا اجتماع الأمانة العامة، وثبتنا ما اتفق عليه.

عدنا إلى أبي سلمى، حنا وأنا وصديقنا ناجي العلي وكان قد انتخب في الأمانة العامة وأبلغناه بما أنجزناه فابتسم ابتسامة الرضى، هو الذي وجد فينا أبناء له، وامتدادا.. وأننا أبدا لا نسمح بأن تمس كرامته.

الرحيل.. والدفن في مقبرة الشهداء بمخيم اليرموك

توفي أبو سلمى في نيويورك، بتاريخ ١١/تشرين أول/١٩٨٠، بعد فترة قصيرة من نقل ابنه الدكتور سعيد له من موسكو، بعد أن يئس الأطباء هناك من شفائه، وكانوا قد بذلوا أقصى جهودهم لإنقاذ حياة شاعرنا الكبير.

كان والدنا أبو سلمى قد أوصى أن يدفن في مقابر الشهداء في مخيم اليرموك، المتداخل مع دمشق الشام التي عشقها، وعاش فيها، والتي عرفت دائما قيمته، فقدرته أعلى تقدير.

جموع حاشدة تدفقت إلى مخيم اليرموك، وبعد الصلاة على جثمانه الطاهر، اندفع عشرات الكتاب والصحفيين والفنانين

الفلسطينيين، وتسابقوا لرفع نعشه على الأكف، وقرروا، رغم بعد المقبرة أن يواصلوا حمله حتى ضريحه، ليدفن هناك بين أبنائه الفدائيين، وإخوانه المناضلين، وبنات شعبه الذي أحب.

جنازة مهيبة اتجهت من مسجد فلسطين، مارة في شارع حفت به الجماهير، واعتليت سطح بيوته، وأطلت من النوافذ عشرات السيدات الفلسطينيات، وأمطرن بالأرز والورد والياسمين رؤوس المشيعين، والنعش المفتوح على السماء.

كنت أمضي بين الحشود وأنا استعيد بعض روائع شعر والدنا، ووجدتني اردد هذه البيات من قصيدته (الحرف الحمر):

أيها الحاملون أحرفنا الحمر صلاها تشرد وسعير

ما عليكم إذا مشيتم على الجمر قليلاً إن اللهيب طهور

قد مشينا عليه دهرا، وهذا الدم في الدرب شارة ونذير

شعرنا عابق الشذا من دمانا تتلظى حروفه والسطور

رفضت السيدة وزيرة الثقافة السورية، الدكتورة نجاح العطار أن تتجه للمقبرة في سيارتها، وردّت قائلة مستنكرة وعاتبة:

الست منكم؟ ألست تلميذة شاعرنا الكبير(أبو سلمى)؟ ألست ابنة سورية وفلسطين؟! معكم سأمضي مشيا على قدمي تكريما لوالدنا وشاعرنا الكبير.

أبَّنت الدكتورة العطار بكلمة مؤثرة لائقة معبرة أبا سلمى، وارتجلت أنا كلمة بللتها الدموع والفخر والعهد على الوفاء لفلسطين، ورسالة المثقف التي جسدها والدنا.. وعندما تقدم الأستاذ حسن الكرمي، شقيق أستاذنا، صاحب البرنامج الثقافي الشهر (قول على قول) الذي كان يبّث من إذاعة لندن، وصاحب القاموس الكبير الإنكليزي العربي، والكتابات في اللغة العربية، طوى الورقة التي أعد فيها كلمة تأبينه لشقيقه، وقال مخاطبا الجموع: بعد كلمة الأستاذ رشاد أبو شاور، لم يبق لي كلام.. وارتجل كلمات قليلة مؤثرة.

هناك، في مخيم اليرموك، محروسا بألوف الفدائيين الشهداء يرقد الجسد الطاهر لواحد من أعظم من أنجبتهم فلسطين: والدنا أبو سلمى.. زيتونة فلسطين.

هذه الكلمة كتبت ليضمها مجلد الأعمال الشعرية الكاملة، الذي سيصدر قريبا في فلسطين، للشاعر الكبير (أبو سلمى).

مقاومة الحرب الناعمة في رواية «الحفيدة الأميركيّة» لأنعام كجه جي

الدكتورة لينا علي زيتون

الملخّص

شخصية الرواية فتاة عراقية مسيحية هاجرت إلى اميركا مع عائلتها وعادت مع الاحتلال الاميريكي إلى العراق مجندة في الجيش الاميريكي بصفة مترجمة. وإذا أردت الدخول إلى بنائها النفسي الأخلاقي قلت: هي إنسانة من صنع أميريكي.

رسمت هذه الرواية التشتت الذي عاشته هذه الفتاة من خلال عرض لوجهة نظرها من جهة، ووجهة نظر العراقيين من جهة أخرى خصوصاً جدتها رحمة. ولكن بعد دخولها العراق وتعرفها الحقائق عاشت صراعاً بين انتمائها إلى جذورها العراقية وانتمائها إلى الهوية الجديدة. ومهما يكن من أمر فإنها لم تعد أميركية. هي إنسان من منبعٍ آخر بعيدٍ موغلٍ في القدم. وتنتهي الرواية بعبارة ذات مغزى عميق «شلت يميني إذا نسيتك يا بغداد».

الشخصيات في رواية الحفيدة الاميريكية

١ - مهاد نظري

الشخصية الروائية مثلها متل الزمان والمكان منتمية إلى عالم متخيل. وانتماؤها إلى هذا العالم يجعلها نتاجاً للخطاب الذي يصوغه الروائي[١]. ويعني ذلك أن البعد التخيّلي في بناء تلك الشخصية موازٍ لرؤية المؤلف ولهمومه الأدبية الإستراتيجية. فكتابة الرواية مغامرة مع توافر مرجعيتها الواقعية، وحضور الملامح الأساسية لمكوّناتها.

والفنية الناجحة في التعامل مع الشخصية تكون في نجاح الأديب في إيهامنا بان الأحداث هي التي تصنع

(١) Barthes, introduction a lÆanalyse structule de recits in communication, N 8 216.

الشخصيات ولا تقتصر وظيفتها على إظهارها لنا[١].

تحدثت آمنة يوسف في أثناء تناولها الشخصية عند الواقعيين التقليديين، فقالت: «إن الشخصية عندهم حقيقية (شخص من لحم ودم)، لأنها تنطلق من إيمانهم العميق بضرورة محاكاة الواقع الإنساني المحيط»[٢] ويقول حسن بحراوي إن الشخصية ليست سوى «مجموعة من الكلمات لا أكثر ولا أقل»[٣].

والذي لا شك فيه أن الشخصية الروائية ليست مما رآه الواقعيون فيها بشيء. وما رآه حسن بحراوي هو السليم المتناسب مع مفهوم الادبية العلمي. ولذلك «يجب ان يُنظر إلى الشخصية الروائية على انها «علامة» وتغدو على هذا الأساس جزءا من العلاقات التي تكوّن نظامها. ويقودنا هذا إلى التفاعل مع «زينة» في رواية «الحفيدة الاميركية» بوصفها (علامة) (شخصية) لا شخصاً، كائناً سيكولوجياً، فكيف استطاعت شخصية زينة أن تكشف للمتلقي عن المواجهة التي جرت داخل نفسها بين رغبتها في تحويل العراق إلى وطن ديقراطي وبين الوسيلة التدميرية التي برزت في أثناء الحرب التي شنتها اميركا على العراقيين؟ وهل ظلّت زينة على رغبتها أم أنّ تحولاً قد جرى داخل ذاتها ؟ إن شخصية زينة لعلامة غير عادية. وهي ليست شخصية إشكالية فحسب، ولكن الرغبة التي حدتها إلى المجيء إلى العراق مجنّدة في الجيش الاميريكي هي رغبة إشكالية بامتياز. تختزن من الأصالة الإنسانية بقدرما حملت من آراء صاغها الاميركيون بناء على حربهم الناعمة التي شنّوها على كل ما هو عربي.

٢ - إحصاء الشخصيات وتصنيفها

تضمن رواية إنعام كجه جي «الحفيدة الاميركية» مجموعة من الشخصيات بعضها أدى دوراً محورياً في تطور الأحداث وتناميها، وأدى بعضها الآخر دوراً هامشياً وذلك كله وفاق رؤية الكاتبة التي وظفت هذه الشخصيات في نقل رؤيتها إلى مادة الرواية، الاحتلال الاميريكي للعراق.

الشخصية الرئيسة:

تحظى الشخصية الرئيسية باهتمام السارد الذي يربط سير الأحداث بها. فتقوم بدور فاعل في بناء الرواية. أضف إلى ذلك

(١) Rossum-Gyon, critique du roman ed, gallimard 1970 P 140.

(٢) آمنة يوسف، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، اللاذقية دار الحوار، ١٩٩٧ ص ٢٥.

(٣) حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص ٢١٣.

أن وجودها قد يقوم بتوجيه هذه الأحداث.

ويجد المتلقي أن شخصية زينة بهنام هي الشخصية الرئيسة التي استقطبت اهتمام الكاتبة من خلال الدور الذي أسندته إليها. فزينة ذات الجذور العراقية، استقرت مع والديها في الولايات المتحدة الاميركية بسبب الظروف السياسية في وطنها، ولكن هويتها الأصلية لم تمت في داخلها. ظلّت حيّة تفعل فعلها بشكل مضمر خفي. وهي حين عادت إلى وطنها العراق جندية في صفوف جيش الاحتلال جسّدت موقفاً إشكالياً في التاريخ العربي والإنساني. لقد أبدلت الحرب الناعمة التي أجادت أميركا حوك أساليبها هوية زينة، وسلخت جلدها فتخلت عن الانتماء إلى العروبة والوطن،حتّى وجدت نفسها تعود إلى عصور الغزو والاحتلال واستعباد الشعوب.

ويبقى أن السبب العميق في مجيئها جندية أميركية تحارب العراقيين أبناء جلدتها لا يقتصر على التغيير والرّغبة في استبدال نظام ديمقراطي بآخر، ولا على الأساليب الاميركية في إعادة تكوين الإنسان العربي لتحويله إلى أداة تُستَخدم ضد العرب فحسب، فالمجتمع الاميريكي القائم على تشييء الإنسان وعلى ما يخلفه ذلك التشييء من مفاسد هو سبب جوهري في مجيئها إلى العراق. ولعل السبب القوي الذي دفع زينة إلى العودة إلى العراق جندية أميركية هو الدولار الذي تنتظر حصاده في نهاية الحرب وبعد إنهاء عقدها مع الجيش، وذلك لتحسين أحوال عائلتها المالية، ولمعالجة أخيها المدمن، ودفع أقساط جامعته.

«سنة واحدة أو سنتين بعدها تعتدل الأمور وأغسل صدر أمي من سخام السجائر الرخيصة التي دخنتها بإفراط وهي تنتحب». «النقود سعادة أخرى وأنا سأجلب السعادة لوالدتي.. لن أدع الفرصة تفوت»[1].

يعني ان مجيئها إلى العراق لا يمكن تبسيطه ولا يمكن ان يحول دون قدرية الانخراط في الحرب الاميريكية القذرة ضد وطنها.

٣ - البرنامج السردي

كانت تجربة والد زينة مع الحاكم العراقي قبل هجرة العائلة إلى اميركا سلبية. عُذّب بوشاية كاذبة.وكان من الطبيعي أن تنشأ هذه الصبية على موقف معادٍ للنظام القائم. وإذا ما أفادت أميركا من أخطاء النظام العربي، فأظهرت عطفاً على المهاجرين من أوطانهم بسبب أوضاعهم،

(١) إنعام كجه جي، الحفيدة الاميركية ص ١٧.

ومدت إليهم يد العون جنسية وعملاً. فلكي توظف مظهرها الايجابي هذا، في تجنيد هؤلاء المهاجرين لمآربها حين يحتاج الأمر إلى ذلك. وجاء غزوها العراق ليضع رغبة زينة في إقامة نظام ديمقراطي في العراق موضع التحقق. جنّدت زينة في هذه الحرب بصفة مترجمة تجيد اللغتين الانكليزية والعامية العراقية. وموضوع رغبة كهذا هو موضوع رائع بما لا يقبل الشك. إلا أن زينة وهي تمنّي النفس في أثناء قدومها مع الجيش الاميريكي إلى العراق بدور وطني إنساني تسديه إلى العراق، وطن النشأة لم تكن على دراية بما بات يسمى بالحرب الناعمة، وأنها قد وقعت فريسة من فرائس تلك الحرب التي تجيد الولايات المتحدة الاميريكية نسج خيوطها وإدارتها.

وإذا كان الامر كذلك،فكيف تعاملت زينة مع موضوع رغبتها (ديمقراطية العراق) بعد اصطدامها بالواقع؟

لا شك في أن الدافع إلى أن تلبس زينة بزة مجنّدة أميريكية، وأن تأتي إلى العراق على الدبابة الاميركية كان دافعاً إيجابياً بالنسبة إليها، لا يخفي أي نوايا مبيّتة، وهي لا تضمر أي سوءٍ للعراق في تقديرها وقتئذٍ.

وكانت ترى، بصدقٍ مع نفسها، أنّ فائدة المجيء العسكري الاميريكي إلى العراق يصب في مصلحة الشعب العراقي. وإذا كانت الذاكرة عاملاً مشجّعاً على المجيء إلى العراق مجنّدة، ما جرى لوالدها، والاضطرارإلى الهجرة،خصوصاً أن اميركا قد نجحت في إيقاع زينة فريسة حربها الناعمة،إلاّ أن جدتها،وما جرى على أرض الواقع كانا عاملين فاعلين في تحويل وجهة نظرها والقضاء على موضوع الرغبة الذي حملته معها من اميركا.

٤ - الصراع الداخلي والتحوّل

عمدت الكاتبة من خلال هذه الرواية إلى إلقاء الضوء على الصراع الداخلي الذي احتدم في ذات زينة فأنهك روحها وأدخلها في ظلمة الكآبة: «كنت اريد أن أتباهى أمامهم بأنني منهم سليلة منطقتهم أتكلم لغتهم بلهجتهم وبأن جدي هو العقيد الركن يوسف الساعور»[١].

مررنا برجال ذوي شوارب كثيفة ولباس أبيض يعتمرون كوفيات ناصعة ظهروا من وراء أشجار السرو وراحوا يرمقون رتلنا بنظرات من نار، وددت لو أقفز من المدرعة وأصيح (الله يساعدهم)»[٢]. لكن كل ذلك كان مخالفاً

(١) إنعام كجه جي، الحفيدة الاميركية، ص ١٥.
(٢) م. ن.، ص ١٤.

للتعليمات. إن كل ثرثرةٍ قد تعرضني ورفاقي للخطر، والتعليمات تريدني خرساء، لذلك تضايقت للمرة الاولى من بزتي العسكرية التي تعزلني عن الناس كأني في خندقٍ وهم في آخر «وكيف لي أن أكون ابنتهم وعدوتهم في آنٍ»[١].

تنطوي شخصية زينة على بعد مقاوم فلديها حسّ عفوي بالانتماء إلى العراق وإلى اهل العراق من جميع الطوائف. لم تتقبل المزحة التي قام بها رفاقها.

«رأيت شون وهاملتون وبيل يتسلون بأداء فصل تمثيلي ثم قيل لي إنهم عادوا للتو من دورية حراسة في الكاظمية حيث شاهدوا مراسم عاشوراء وها هم يقلدون ما رأوا وفهمت بأن بيل يصرخ حيدر.. حيدر»[٢] إن ضحكات هؤلاء وحركاتهم استفزّت زينة مع ان الدين لم يكن دينها. غدت زينة في تلك اللحظة على يقين أنّ العراقي المسلم هو أقرب إليها من الامريكي المسيحي[٣]. وفي لحظة غضب عادت زينة إلى جذورها العراقية الأصلية، ودغدغها الانتماء القومي، فلم تستطع إلا أن تكون محاميةً عن الشعب العراقي أجمع بمختلف أطيافه. «لم يكن صوتي هو الذي يخرج من بين شفتيّ لعله صوت أبي المذيع أوصوت طاووس أو المؤلفة التي تتقمصني وتقلّد نبرتي»[٤].

لعلّ التبدل الاكثر أهمية في حياة زينة هو اقتناعها بصحة مواقف أهلها القومية.

أصابها الذهول بعدما شاهدت الصور في التلفزين خصوصاً بعدما شاهدت المجنّدة الاميركية تسحب السجناء وراءها كالكلاب.

«من أتى بهذه القحبة التي تسحب السجين مثل كلبٍ وراءها... من أتى بها إلى جيشنا»[٥].. تخيّلت أن المجنّدة ليندس انغلاد تربط أباها من رقبته بحزام من أحزمة الكلاب وتجرّه وهو عارٍ، تصاعد الصديد إلى حلقها وأنفها، صرخت «كيف سأنظر في وجه بابا».

أشعرتها هذه المشاهد بالندم وردتها إلى كونها عراقية. لقد أبدل هذا الجيش الغازي التعذيب بالتعذيب. دخل العراق لنشر الديمقراطية. «أين هي هذه الديمقراطية»؟.

حتى لنستطيع القول إن الاسرائيلي وإن

(١) م. ن.، ص ١٥.
(٢) إنعام كجه جي، الحفيدة الاميركية، ص ١٢٠.
(٣) م. ن، ص ١٢٠.
(٤) م. ن، ص ١٢٠.
(٥) إنعام كجه جي الحفيدة الاميريكية ص ١٢.

ادّعى أنه يقتل تحت شعار الدفاع عن النفس، فإن الاميركي يقتل تحت شعار بناء حقوق الإنسان. فأيُّ عالم هذا العالم؟

كلمة أخيرة

إن رواية إنعام كجه جي الموسومة بعنوان «الحفيدة الاميركية» كانت رواية علامية بامتياز: تبدأ علاميتها ممّا يحمله العنوان من دلالات مكثفة تضجّ بالصراعية الهائلة بين قطبي الاحتلال الامريكي: الشعب العراقي الذي أُسلِم إلى قدره يواجهه بقلب موجعٍ محروق، والدولة الاميركية التي ترتكب باسم حقوق الإنسان أبشع صور الاعتداء على الإنسان. وسجن أبي غريب حقيقة عنيدة لا تجادل. لقد نجحت أدبيّة هذه الرواية في قراءة الغور البعيد لكل ظلم يقع على أي إنسان في العصر الحديث. فتّش عن أميركا وإسرائيل.

حنين:

الشاعرة: علا بدر الدين الهزيم

وعندما يغمرني الحنين
بالإياب
أدخلُ في حقائب السفرْ
لأخلعَ العذاب
عذابَ من عاش بلا وطنْ
عذابَ من عاش بلا أحبابْ

* * *

فآهِ يا جنوب
يا أيها الساكنُ في القلوب
يا أيها الراحلُ في القلوب
يا أيها الظاهرُ في الوجوهِ والثياب
يا سيدي الجنوبْ
لو مرةً تزورني
في البلد الغريب
لو مرةً واحدةً
أغسلُ جفنيَّ بما في أرضك العذراء
من طيوب

* * *

جنوبُ يا جنوب
أراكَ في حقائبي
أراكَ في ذوائبي
أراك في ترائبي
أراك في حديث كل نسمةٍ
توشك أن تبدأ بالهبوب
أراك في الفجر الذي يعلن عن
مواكب الضياء
أراك عندما يجيء الحزن في المساء
ويبدأ الغريب بالبكاء
أراك في الليل إذا خيَّمَ فوق العالم
السكون
حين القناديلُ يكون زيتُها
من أدمع الغريب
من لهفةٍ تحرن أن تنام في الضلوع
وتختفي كالجسم بالغطاءْ

* * *

تفتحت أزهارُنا في تربة الجنوب
وعطرها ظلّ على ثيابي
كالقدَرِ المكتوب
لن تنسخَ الغربة أي لحظة عشت بها
على ثرى الجنوب
ياغربتي العنيدةْ
مثلك أبقى دائماً عنيدة
يا غربة الروح إذا
عاشت بلا أحلامها وحيدةْ
يا غربة الروح التي تحرن أن
تسكن في القصيدةْ
تُفجِّر الحروف من جمارها الوئيدةْ

* * *

حبيبتي يا أرضَنا السمراء
أيتها المغسولةْ
بالحب والدماء
مغسولةٌ بدمع عاشوراء
بالماء ممنوعاً عن الظماء
لأنها هي التي تجمعنا
في حب هذي الأرضْ
في عتب السبط على الفرات
فآهِ يا فرات
من أجبر أجبر الظماء
من منعَ السِقاء
من مائك الفرات
ما الفرق بين الظلم في بلادنا
والماء
إذْ يجهش الأطفالُ في العراء
نريد ماء/نريد ماء

* * *

لا بد يا جنوب أن ينتصر الحق على السيف
وأن تخرجَ من أحزانها الدماء
حتى تضيءَ الكونَ كربلاء
ويظهر الحسين من جديد
لكي يصلي خلفه الثوّار
في المسجد الأقصى
وفي غزة والأغوار
يا أيها الإمام أنت حاؤنا والباء
وراءكَ «القسامُ عز الدين»
و«أحمد الياسين»
ويشهر السيفَ صلاحُ الدين
في جيشك الجرار
إن فلسطين لنا
وسوف تبقى قبلة المعراج
والإسراء
و«مؤتةَ» تعطي يداً
«لجعفرَالطيّار»

وخالدِ «اليرموك»
لا بد يا جنوب
أن تخلق العروبة الجديدةْ
من هذه الأرض
ومن بنادق الثوارْ

إن الفتى الجنوب منذور لكي
تعود يا حسين
وتأخذَ القرار

التّحوّلات والبناء التناقضي
في شخصيات رواية شرق المتوسط

د. درّيّة كمال فرحات

شرق المتوسط رواية للكاتب «عبد الرحمن منيف»، وللكاتب روايات عدّة منها الأشجار واغتيال مرزوق ١٩٧٣/قصة حبّ مجوسيّة ١٩٧٤/شرق المتوسط ١٩٧٥/ النهايات ١٩٧٧/حين تركنا الجسر ١٩٧٩/سباق المسافات الطويلة ١٩٧٩/ عالم بلا خرائط بالاشتراك مع جبرا إبراهيم جبرا ١٩٨٢/مدن الملح خماسية روائية (١٩٨٤-١٩٨٩)/الآن.. هنا (أو شرق المتوسط مرة أخرى) ١٩٩١/ أرض السواد ثلاثية ١٩٩٩/ أم النذور ٢٠٠٥[١]. وأغلب قصصه تدور حول واقع الوطن العربيّ، فهو كاتب يعيش واقعه ويحبّ أن يرى هذا الوطن يعيش بأمن وسلام.

وشرق المتوسط تدور حول المعتقلات السّياسيّة، والعذاب الذي يلاقيه سجناء هذه المعتقلات، وتحدّثنا الرّواية عن «رجب» وهو أحد المعتقلين السّياسيين، وقد كوّن لنفسه مع مجموعة من الرّفاق بعض الخلايا السّياسيّة المناوئة للدّولة، وتعرض الرّواية للعذاب الذي يعاني منه «رجب» في المعتقلات من تعذيب جسدي شائع في السّجون كالضّرب والتّعليق والانفرادي، لكن هناك تعذيباً من نوع آخر أشدّ قساوة: منها البكارة والكهرباء والكي بجمر السجائر في المواطن الحساسة من الجسم والتّرويع بالإيهام بالإعدام، وهذه الأنواع هي للصامدين من السّجناء.

وقد تعرّض «رجب» لكلّ أنواع التّعذيب هذه، وتوضّح الأحداث بعد ذلك كيف وقّع بطل الرواية على نص البراءة، وهي عبارة عن اعترافه على بعض من أصحابه، وذلك بعد اشتداد مرض الرّوماتيزم عليه، وكان لأخته «انيسة» دور في إقناعه في الخروج من المتعتقل. وتنتهي حياة «رجب» بعد عودته من باريس بموته بعد أن يعذّب لأنّه لم يقدّم لهم المعلومات التي يريدونها بل رجع إلى حياته السّياسيّة.

وقد صدّر الكاتب روايته بمبادئ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وايضا بمقطع من شعر شاعر النّضال والحرّيّة «بابلونيرودا»[٢]، وربما صدّر المؤلف روايته بهذه الحقوق ليوضّح أنّ حقوق الإنسان أصبحت تُنتهك في كلّ مكان، حتّى في الدّول التي تناشد بتطبيق هذه الحقوق.

وشرق المتوسط عبارة عن مشروع مشترك بين «رجب» وأخته «أنيسة» فيتبادلان برواية فصولها، فيتحدث «رجب» عن المواقف كما رآها هو أو عرفها، وتكتمل الحادثة عندما تتحدّث «أنيسة» أو العكس، هذا كما في الأحداث التي جرت في الخارج في أثناء سجنه، فهو لم يعرف كلّ ما حدث مع حبيبته «هدى»، لأنّ أخته لم تخبره، لكننا عرفنا ما حدث «لهدى» وكيف أنّها تركت «رجب» أو أُجبرت على تركه بعد دخوله السّجن من خلال حديث «أنيسة».

وقد اعتمدت الرّواية في زمنها من المنتصف أي «بدء الحوادث من منتصفها، ثمّ ردّ كلّ حادثة تجري إلى الأسباب التي أدّت إليها، وعكس الحاضر على الماضي»[٣]، حيث نرى «رجب» وهو على (أسيلوس) الباخرة التي نقلته إلى باريس، وعلى متنها يبدأ «رجب» بالتّماهي مع الباخرة، فيجعلها تمرّ بنفس العذاب الذي مرّ به، ويحذّرها من أن ترسو على ميناء شرق المتوسط، لأنّها ستلاقي العذاب، وفي حديثه للباخرة، يتذكّر ما مرّ به في السّجن، أي استخدم أسلوب الرّجعات «الفلاش باك»، وأيضاً اتّبعت «أنيسة» الطرّيقة عينها في التّحدّث. ومن الملاحظ أنّ بعض الحوادث لا تكتمل في وقتها، أي أنّ «رجب» لا يتذكّر الموقف كلّه في الوقت نفسه، بل يكمله في موقف آخر، أو أنّ «أنيسة» هي التي تكمل ما حدث، ويمكن أن يكون هذا من العناصر التي جعلت الرّواية مشوّقة. والنّقطة المحورية في الرّواية هي توقيع «رجب» على نصّ البراءة الذي عدّه بعد ذلك إعلان وفاته. فمن هذه النقطة تبدأ حوادث الرّواية.

فبعد توقيع هذه الورقة وخروج «رجب» من السّجن يدرك فداحة ما فعل، عرف أنّ أخته «أنيسة» أخذت تصوّر له الحياة في الخارج فيقول «أنيسة التي دمّرت حياتي جعلت أيامي الأخيرة في السّجن جحيماً كانت تنقل إليّ حقارات العالم الخارجيّ»[٤]، فنقلت له ما جرى لأصحابه، فأحدهم جنّ، والآخر أصيب بالشّلل، ولم تخبره سبب موت أمّه. لكن «أنيسة» شعرت بالنّدم لأنّها كانت وراء موافقة «رجب» على خروجه من السّجن، واعتقدت بأنّه سيشعر بالسّعادة. لكنّ حياته تدمّرت، فلم يعد كما كان، فسنيُّ السّجن الخمس قد غيّرت طبائعه.

ومن الحوادث المهمّة في الرّواية عندما طلب «رجب» من أخته ومن زوجها «حامد»

أن يكتبوا عن التّعذيب فمن كتابات أنيسة وحامد وابنهما عادل وكتابات «رجب» أيضاً جاءت شرق المتوسط. وهناك القرار الحاسم الذي اتّخذه بطل الرّواية حين قرّر العودة إلى الوطن، فبعد أن قرر الذّهاب إلى جنيف يعدل عن رأيه ويعود إلى وطنه لأنّ زوج أخته «حامد» قد أُعتقل فقرر العودة إلى وطنه. وربما كانت هذه أهم حوادث الرّواية التي تطوّرت حولها سلسلة من المواقف.

ورواية شرق المتوسط تركّز على «رجب» فهو الشّخصية الرّئيسة في الرّواية فكلّ الحوادث تدور حوله «فكلّ ما يحدث في القصة من أحداث لا بدّ من أن يمسّها من قريب أو من بعيد ويؤثر في تلوينها بألوان جديدة»[٥]، فجميع أنواع التّعذيب التي أراد الكاتب أن يصوّرها لنا وصفها في «رجب» بصورة طبيعيّة، ونلمس في شرق المتوسط أنّ «رجب» كان يتكلّم بلسانه هو فلم يكلّفه الكاتب بمواقف لا تتلاءم مع شخصيته، فهو شاب مثقّف له اتّجاهاته السّياسيّة، وكانت له علاقة حبّ مع «هدى»، لكن بسبب دخوله السّجن لم تستطع أن تقاوم أهلها فرضيت بالزّواج من شخص آخر. وأيضاً فعلاقة «رجب» بأمّه وأخته كانت علاقة عادية أو طبيعيّة خصوصاً بعد أن تخلّى الأخ الأكبر عنهما، فرجب كان يكنّ الحبّ لأمّه وكان مطيعاً لها. من هنا نعرف أنّه كان طبيعيّاً قبل دخوله المعتقل أو السّجن، تتحدث «أنيسة» عنه «إنّ رجب الآن ليس رجب الذي أعرفه تغيّر كثيراً كان فظّاً وهو يصرخ في وجه عادل ويطلب منه أن يقول للّذين جاءوا بأنّه غائب ولن يعود قبل منتصف اللّيل»[٦].

أمّا «أنيسة» أخت «رجب» فقد كان لها في وقائع الرّواية وأحداثها الضلع الكبير، فعلى لسانها تجري بعض حوادث الرّواية. وهي تحبّ أخاها، وهذا شيء طبيعيٌّ، لهذا حاولت أن تخرجه من السّجن، فأخذت تصوّر لرجب بعض المواقف الخارجيّة التي جعلته يفكّر في الخروج، ونلاحظ أنّ «أنيسة» قد تغيّرت بعد وفاة أمّها، فكانت سابقاً لا تهتم بالقيم التي تقتنع بها والدتها، أو قيم «رجب»، فهي لم تُكمل دراستها لتعين والدتها، وكانت لا تُجاهر برأيها، بل تحتفظ به لنفسها «كنت أتصوّر أنّ ما تفعله أمّي يسيء إلينا كلّنا وإلى رجب بشكل خاص، كنت أعتبر موقف رجب خاطئاً منذ البداية، إذ ما فائدة العمل الذي تقوم به؟ وهل يستحق هذه السّنين الطّويلة التي يقضيها في السّجن، وأمّي ماذا يجدي أن تذهب من بيت لآخر، والسّجناء في سجنهم بعد أن صدر عليهم الحكم؟ كنت أتصوّر الأمر خطأ، ولكن ظلّت تصوّراتي تنام في صدري لم أقلها لأحد حتى لحامد وهو يسخر من السّياسة»[٧].

ولكن بعد وفاة الأمّ اقتبست «أنيسة» شخصية أمّها، أي تقمصت دورها، وإنْ لم تستمر فترة طويلة إذ أن الهواجس بدأت تنتابها، وبدأ الخوف على أخيها رجب، فأصبحت ترغب في أن تراه فقط بجانبها، لهذا وضعت خطّة محكمة، استطاعت أن تُخرج «رجب» من السّجن، فكانت تبكي أمامه وتقول له «باسل جنّ أصبح يدور في الشّوراع عارياً، خالد فقد عينيه نتيجة الضّرب... ومحسن أُصيب بالشّلل وعندما حملوه إلى البيت ورأته أمّه ماتت... نعمان انتحر وكلّ النّاس يقولون أنّهم قتلوه بعد محاولة الفرار»[٨]. كلّ هذا لتبين له أنّ المقاومة لم تعد تنفع، فمهما يفعلون ستبقى السّلطة فوقهم حتّى وإنْ مات في السّجن فلن يتغيّر شيء. وتحدّثه أيضاً عن العالم الخارجيّ كأنّه جنّة لمن يوقّع على نصّ البراءة، لهذا نراه يغضب بعد أن يعرف سبب وفاة والدته ويقول لها «أنت مجرمة يا أنيسة لماذا لم تقولي هذا وأنا في السّجن»[٩]، ويؤكّد أنّه كان بحاجة إلى أنْ يعرف سبب وفاة والدته.

وبعد خروج «رجب» من السّجن تبدأ المرحلة الثّالثة لأنيسة، فالأحداث تفاجأها، فهي لم تعد تعرف «رجب»، خصوصاً عندما عرفت برغبته في السّفر، من هنا تحوّلت «أنيسة» إلى الإيجاب بعد أن كانت سلبيّة، فأدركت مدى فداحة خطئها عندما سعت إلى إخراج أخيها، فهي قد دمرّته، وقد شعرت بإحساس عبّرت عنه بتعبير رائع «أحسّ تغييراً في كياني لم أحسّ بمثله حتّى عندما كنت حاملاً، حملت أربع مرّات، وفي المرّات الأربع كان الجنين في بطني وهو يتحرّك يغيّر مشاعري يجعلها مضطربة وخائفة ولكن لم أحسّ أنّ شيئاً فيّ يموت، هذه المرّة أحسّ أنّ شيئاً يموت»[١٠]. ومن التّصرّفات المتقلّبة في مواقف «أنسية» التّعامل مع السّلطة، وعندما تكلّم زوجها «حامد» عن مقتل أخيها لامته على ذلك، وأيضاً فقد منعت ابنها «عادل» من أن يصنع القذائف اليدويّة.

وفي الرّواية شخصية أخرى يمكن أن تكون على النّقيض من شخصية «أنيسة» هي شخصية الأمّ، فهما لا تقلاّن ع قوّة بعضهما عن بعض، لكنّهما متنافرتان منافرة النقيض لنقيضه. فوالدة «رجب» ترملّت، وكان لديها ولدان وبنت، فبدأت تخيط الملابس لكي تعيل أولادها، لكنها حقدت على ابنها الأكبر عندما قال «لو كنت أصبّ نقودي في بالوعة لامتلأت»[١١]، قالها عند مغادرته البيت، ولهذا صبّت كلّ جهودها على «رجب» تعلّمه، فإذا كبر تلقفته السّجون، ومع هذا كان تصرّف أمّ رجب تصرّفاً إيجابيّاً، حيث كانت تحثّ ابنها على النّضال، وعدم الاعتراف، لأنّ في هذا خيانة وبعداً عن الشّرف، وهي التي ربّته على

المثل، وعلّمته كيف يكون رجلاً، فكانت تشدّ من أزره وهو في سجنه «اسمع يا رجب أنا أمّك وأنت قطعة من لحمي وليس في هذه الدّنيا أحد يُعزّك مثلي... ماذا تقول غداً إذا اعترفت وخرجت؟ الحبس يا ولدي ينقضي، فتّح عيناً واغمض عيناً تمرّ الأيام وتبقى رافعاً رأسك إذا اعترفت فكلّهم سيقولون خائن ولايستطيع أن تنظر في وجه أحد، خذ بالك يا ولدي»[١٢].

وكانت ترفض الأمّ تصرّف بعض الأمّهات اللواتي يبكينَ عندما يرينَ أبناءهنّ في السّجون، فتقول إنّ هذا يُضعف من عزيمة الأبناء. أمّا هي فكانت تبتسم في وجه ابنها على الرّغم من الآلام التي تعانيها. ومع هذا فلم يجعلها الكاتب أمّاً خياليّة أو مثاليّة، فهي وإنْ حثّت ابنها على المقاومة فقد روادتها لحظات الضّعف الأمومي، فتقول «أنيسة» خلال ذكرياتها عن أمّها «كانت تقول لي رأيتُ مناماً يا أنيسة رأيت «رجب» عريساً، طنّت أذني اليسرى يا أنيسة، لا بدّ أنّ رجب يواجه مصاعب، ألا تظنين ذلك، قلب الأم لا يخطئ، قلبي يقول لي أنّ رجب مريض»[١٣]. من هذا الضّعف نعرف أنّ إحساس الأمّومة هو الذي يتكلّم، وتتمثّل طبيعة كلّ أمّ تجزع وتخاف على ابنها، ومع هذا فهي تحافظ على شرف ابنها ولاتحبّ أنّ تفرّط به.

ولهذا فهي تمنع «أنيسة» من أن تبكي أمام «رجب» وتقول لها «البكاء يهدّ أكبر الرّجال وأقسى ضربة توجّه لرجل أن يرى أمّه أو أخته تبكي أمامه»[١٤]، وكان رأيها صائباً، فبعد وفاتها ببضع سنوات انهار «رجب»، وخضع لضغوطات كلّ من حوله: من أخته إلى عمته وأخيه أسعد وزوج أخته حامد، فوقع على نصّ البراءة ليخرج من السّجن. وقد عرف «رجب» بعد هذا مدى صواب رأي أمّه، ففي أوراقه التي كان يكتبها قال لأمّه «أودّعك الآن واغفري لي، وبصوت يمزّقه الأسى أسألك هل يمكن ليديكِ أن تستقبلا رجلاً سقط ويحاول من جديد حتّى بعد سقوطه أن يتطهر»[١٥]. من هنا نلمس أنّ شخصية فذّة استطاعت أن تبني رجلاً.

أمّا شخصية «حامد» زوج «أنيسة» فقد تغيّرت حاله، فبعد أن كان يسخر من السّياسة ومن العاملين بالسّياسة، وحاول أن يُخرج «رجب» من السّجن عن طريق الواسطة، أصبح من العاملين فيها، وذلك بعد أن جعلته السلطة مسؤولة عن عودة «رجب»، وكان لحامد عمل بطوليّ حيث رفض عودة «رجب»، ولم يُخبره عن طلب السلطة ورضي أن يُسجن بدلاً منه، من هنا نرى أنّ العنف هو الذي حوّل حامد وأنيسة من موقفهما السلبيّ إلى الموقف الإيجابي، وقد سُجن «حامد» سنة وأربعة شهور بعد وفاة «رجب»، وتُنهي «أنيسة» كلامها عن

زوجها بأنّه ما زال يبتسم على الرّغم من سجنه ويطلب رؤية أبنائه.

ونلاحظ أنّ عبد الرّحمن منيف استعمل أسلوب العرض على النّقيض أحياناً من خلال شخصية واحدة كما في «حامد» حيث تغيّرت طبائعه بعد خروج «رجب» من السّجن، ويمكن أن تكون «أنيسة» قد تغيّرت أيضاً بعد خروج أخيها من السّجن. وأحياناً يعرض النقيض من خلال شخصيتين، فمثلاً «رجب» كان يناقض أخاه «أسعد»، والأم تناقض «أنيسة». وبرزت في رواية شرق المتوسط شخصيات كانت تمثّل الدور المساعد، كرفاق «رجب» في السّجن، أو «الآغا» أو النّوري وهو مدير السّجن، والجلادين. ونقف هنا وقفة أمام وصف «رجب» لهؤلاء الجلادين، فقد نزع عنهم صفة الإنسانيّة فهم ليسوا من جنس الإنسان «يقفزون مثل الذئاب إذا سمعوا خطوات تقترب»[١٦]، ووصف النّوري بقوله «قصير.. شفته السّفلى مرتخية يتدفق الشّعر الأسود كشلال على يديه»[١٧]، وقد أدّت شخصية النوري عنصر التّشويق في القصة، و«تعتبر الشّخصية الإنسانيّة مصدر إمتاع وتشويق في القصة لعوامل كثيرة؛ منها انّ هناك ميلاً طبيعيّاً عند كلّ إنسان، إلى التّحليل النّفسيّ، ودراسة الشّخصية»[١٨]. والنّوري شخصية غريبة النّموذج، فعلى الرّغم من قسوته على المساجين فهو رقيق مع العصافير التي يربّيها في مكتبه، ويقول «رجب» في هذا الأمر «يحبّ طيوره يُطعمها بيديه، يقف طويلاً يتأمّل ريشها الأصفر، مناقيرها التي تنغمس في فنجان الماء الأبيض، كانت ابتسامة الفرح تطفو على وجهه»[١٩]. وهناك الكثير من الشّخصيات الثّانويّة كالعمة و«أسعد» أخو «رجب» والصّديق الذي جلب رسالة من «رجب» إلى أخته «أنيسة».

وفي إشارة إلى لغة التحوّلات التي لحقت أبطال الرواية نرى أنّ الرّواية قد خلت من الكلام العاميّ سواء في السّرد أو الوصف أو في الحوار، وربما يعود هذا لأنّ الكاتب عبدالرّحمن منيف لم يحدّد عن أي دولة من الوطن العربيّ يتكلّم، فهو يقصد الشّرق المتوسط كلّه. والملاحظ أنّ الكاتب يكثر في رواياته وخصوصاً شرق المتوسط من ذكر الكلمات النّابيّة والشّتائم، وربما هي ضرورة في هذه الرّواية لأنّ هذه الشّتائم أسلوب الجلادين والآغا، وكما وصفهم «رجب» بأنّهم فقدوا إنسانيتهم. واعتمد عبدالرحمن منيف في التّحليل على الوصف وعلى الذّكريات التي تعاود «أنيسة» و«رجب». وكما تبين آنفاً فإنّ كلّ من شخصيات الرّواية قد تكلّمت بلغتها هي وليس بلغة الكاتب، فالمستوى الثّقافي لأنيسة يختلف عن «رجب» خصوصاً أنّها

لم تُكمل تعليمها، وأيضاً فهي لم تكن راغبة في قراءة الكتب التي يُعطيها أياها «رجب»، لهذا نلمس الفرق بينهما، وأيضاً فمستوى الجلادين ليس راقياً، لهذا كانت لغتهم سوقية ومبتذلة. وختاماً يمكن القول إنّ رواية شرق المتوسط إضافة إلى قيمتها الفنية الروائيّة التي اكتسبتها فلها قيمة وثائقيّة، وتعدّ شهادة إدانة ضدّ المعتقلات السّياسيّة، ويمكن أن تكون ورقة ضدّ الذين يتكلّمون عن الحرية وعن حقوق الإنسان.

الهوامش:

١ - موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة. http:// ar.wikipedia.org/wiki.

٢ - بابلونيرودا (١٩٠٤-١٩٧٣) شاعر دبلوماسي شيلي. يعدّ من أعظم شعراء أمريكا اللاتينية المعاصرين. تمتاز قصائده بالرّومانسيّة والسّيرياليّة وتزخر بالصّور الحسيّة. حصل على جائزة نوبل للآداب ١٩٧١. قتل أثناء انقلاب ١٩٧٣ في شيلي.
مجموعة من الكتّاب،الموسوعة العربيّة الميسرة، مج ٤، ص ٢٥٠٢.

٣ - محمد يوسف نجم. فن القصة. بيروت، دار الثّقافة، ط ٧، ١٩٩٧، ص ٣٨.

٤ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. بيروت، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، ط ١٨، ٢٠١٤، ص ٤٤.

٥ - محمد يوسف نجم. فن القصة. ص ٢١.

٦ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٥٨.

٧ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٧٨.

٨ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٤٤.

٩ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٩٠.

١٠ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١٨١.

١١ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١١.

١٢ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٤٩.

١٣ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١٨٢.

١٤ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١٠٩ - ١١٠

١٥ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١٩٦.

١٦ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ٧٢.

١٧ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ص ١٣٩.

١٨ - محمد يوسف نجم. فن القصة. ص ٥١.

١٩ - عبد الرّحمن منيف. شرق المتوسط. ١٤٠.

«إني أموت ولا أموت»: سميح القاسم

د. جنان بلوط

غاب الشاعر... غاب سميح القاسم... غادر قلمه، لكنّ قضيّته في شعره ستبقى حيّة في وجدان كلّ إنسان يحلم دوماً بعصر جديد.

سأحاول في دراستي هذه التفكّر في سميح القاسم الإنسان، سميح القاسم الشاعر، سميح القاسم الموقف، وذلك من خلال قصيدته الآتية:

لسنا شعبَ الخامس من شهرحزيران
نحن ككلّ شعوب الأرض
نملك أيام السنة الشمسيّة
والسنة القمريّة
نعرف كلَّ فصول الحُبّ
ونعرف كلّ فصول
البُغض
نعرفُ حزن الجزْر
ونعرفُ عنف المدّ
لسنا شعب الخامس من شهرحزيران
فليفهم مستر هولاكو
وليفهم مستر جنكيزخان
وليفهم كلّ قراصنة التاريخ
في الماضي، والحاضر، والمستقبل
وليفهم كلّ الأسياد والأعوان:
المارد يطلع من مارد
وملايين تنبض في الساحات
تنبضُ في الساحات. تموج. تغنّي. تبكي
قلباً واحداً
وفماً واحداً:
لسنا شعب الخامس من حزيران
نحنُ ككل شعوبِ الأرض
نملكُ أيّام السنة الشمسيّة
والسنة القمريّة

تشرق هذه القصيدة على الشاعر في لحظاتٍ من القوّة والتحدّي، في مكانٍ يموت فيه شعب منذ أن يولد (فلسطين المحتلة). يبدأ الشاعر قصيدته بالنفي (لسنا) وبلسان الجماعة، فجسده أمّة وفمه ثورتها. وهذا دليل ثابت على تلازم الشاعر وهموم

شـعبه، وانفعالهما معاً في تجربة المعاناة، وعلى تلازم الحياة والشعر.

فالشعر ليس ترفاً لديه بل هو خروج من ذاته، وهو حضوره الفعليّ والفاعل في التزامه قضيّة شعبه، وفي التحامه الرّوحي بمأساته. وكلمة (لسنا) ليست لنفي الذات هنا، وإنما هي لنفي الذات الانهزاميّة (لسنا شعب الخامس من حزيران)، وتنكشف المعاني أكثر فأكثر بعدها، حين يضيئها الشاعر من داخلها، بين تشبيه يبدو وحيداً (نحن ككلّ شعوب الأرض) واستعارتين قوّتا علاقة الشاعر بالحقيقة، حقيقة أنّ الإنسان واحدٌ والمعاناة واحدة، وإن اختلفت التجارب وتبدّلت الأزمنة والأمكنة، وطباقات تموج على قلتها بين الحُبّ والبُغض والحزن والغناء:

نعرف كلّ فصول الحُب

ونعرف كلّ فصول

البُغض

نعرف حزن الجزر

ونعرف عنف المدّ

.... تموج تغنّي تبكي

تموج على وقعِ كلماتٍ مكرورة تؤكد الاتصال الروحي بين ضمير الشاعر وشعبه وتاريخه. (نعرف): أربع مرّات و(فليفهم): أربع مرّات...

يهبّ صوت الشاعر من المقطع الثاني كالعاصفة في وجه طغاة التاريخ كلهم، يواجههم بنبرة حادّة وآمرة وبصيغة الغياب (فليفهم...) فهم باتوا أشياء محذوفة وملغاة في زمن التحوّلات الكبرى التي سينتصر فيها الإنسان وستنتصر كرامته وحريته، فيغيّر بكفاحه مسار التاريخ، ويصنع عالماً جديداً:

فليفهم مستر هولاكو

وليفهم مستر جنكيزخان

وليفهم كلّ قراصنة التاريخ

في الماضي والحاضر والمستقبل

وليفهم كل الأسياد والأعوان:

المارد يطلع من مارد

والمارد هنا رمزٌ صلبٌ مثبوت من روح الشعب الصامد، رمزٌ طالع من الأرض الخصبة المتجدّدة، رمز بقاء الإنسان في أقوى مستويات توقه إلى الحياة.

لم يتغنّ سميح القاسم وهو المُبدع الحقّ الذي رأى كلّ شعبه فيه، في استخدام ما تجود به البلاغة الحديثة، ولم يصنع صوراً شعريّة خوفاً من أن تمحوه كليّاً أو تعطل قواه الواعية. ولأنه أراد في قصيدته هذه إعلان موقفه بشكلٍ واضح وصريح حيال أحداث عصره، جاءت البلاغة بكلّ مظاهرها الجماليّة ظاهرة عابرة لنشهد امتزاج الصورة على بساطتها بالحلم الشعري لديه والذي يعبّر عن أحلام شعبه،

امتزاجاً خلقَ إبداعاً عفويّاً، وقصيدةً كاملة توالدت من كلماتها معانٍ غير محدودة، جعلت ملايين المناضلين كلاً لا يتجزأ منها، وحققت تماهياً كبيراً بين الشاعر وأبناء شعبه وهموم عصره:

وملايين تنبض في الساحات

تنبض في الساحات. تموج. تغني. تبكي.

قلباً واحدْ

وفماً واحدْ

لسنا شعب الخامس من شهر حزيران

نحن ككل شعوب الأرض

نملك أيام السنة الشمسيّة

والسنة القمريّة

تكتمل قراءة هذه القصيدة بتأكيد القاسم ما بدأه: لسنا شعب الخامس من حزيران

ونلاحظ أنّ هذه العبارة تنبع من كل مكان في القصيدة التي تبدو لنا قصيدة موقف من جهة أخرى.

من سينيستيزيا التجلّيات إلى بَرْكَنَة الألوان الثمانية
(قراءة في ديوان: تجليات اللون لديزيره سقال)

(د. أديب سيف)

١ - مدخل:

إن قيل: لا دلالة للأصوات، قُلنا: بل للألوان دلالةُ الأصوات؛ وفي هذا التفاعل التبادليّ إشاراتٌ، سيمياء اللون سيمياء الصوت. ورغم أنّ في هذا التبادل التواصليّ تكافؤاً، إلاّ أنّ المحاور قد تبدو ضدّيّةً، وهي في مقلبها الآخر تكاملٌ للشخصيّة، أو شخصيّةٌ في طور الاستكمال: اللون-الخطيئة، اللون-الجنس، اللون-القدسيّة، اللون-النقائض...

من الصدفة إلى الصدفة: من قصيدةٍ دُرست للتحليل، إلى توسيع التحليل في «تجلّيات اللون»[1]، ثمّ إلى مقابلاتٍ نوعيّة، فإلى استخلاصٍ محوريّ: قصائد الثمانينيّات؛ الجوهر بقي في السياسة والمعرفة والغزل، ولكن أين نواتُه؟ النواة لا تعني استنفاد المعاني فحسب، ورموزُ اللون من غير الضروريّ أن تأتي بلون.. انبغى إبراز اللون ليس كلون، بل كشيءٍ آخر باتَ بدوره لوناً...

ولم تكن المشكلة أن نعالج اللونَ ألواناً بل أصواتاً. والمعالجة ليست رابطاً رمزيّاً بقدر ما هي منطقيّة، والمنطقُ علمٌ، والعلمُ ثقافة؛ ليست المشكلة أن تعالج «تجلّيات اللون» بل أن تعرف أنّ اللون، كما انفجر في عنوان قصيدةٍ-والقصيدة كتاب-، هكذا ينفجر في كلّيّةٍ أكبر هي الفكرُ وتالياً المعرفة؛ وذلك محصور في أصلِ جوهرٍ، لا بدّ من أن ينفجر «مِن» عبارة، أو صوت.. من هنا مكمنُ تصغير البركانِ، أي النواة الكيميائيّة، ما أسميناه «البَرْكَنة». الرمز يعتمل فيَتَبَرْكَن.. الرمز عند ديزيره سقّال انفجارُ الرمز...

على قارئ القصائد الأخرى أن يعرف

(١) ديزيره سقّال: تجلّيات اللون، بيروت، دار الحداثة، ط ١، ١٩٩٤.

أنّ الديوان ليس نهاية شعر الشاعر، أنّ إنهاء الديوان لا يعني إنهاء الشعر؛ لذلك نحن نستخرج العمق، الأصل، البذرة.. ولا نلاحق الثمرة التي منها ما يتفتّح ومنها ما ينضج ومنها ما يُرمى على الطرقات.. استكمال الثمانينيّات في المعرفة يعني نضوج الثمرة الفكريّة.. ولكن كان علينا الخوض أكثر، في العمق، في الجوهر، في بذرة البركان، أي في تصنيفٍ: تجلّيات اللون واضحة كتسمية، وانبرَينا نكشفُ عن حقبة الثمانينيّات اللافتة بتماسكها وبجوهر ما نقوم به..

«شاعرٌ مرهَف».. كثيراً ما سمعنا هذه الصفة في نقد التصفيق والصفقات؛ ولكن قلّما فهمْنا لماذا هذا أو ذاك من الشعراء مرهف، ومنطقيّاً كيف تمّ إثبات ذلك؛ ما يجمع الموسيقى بالصورة هو ذروة الإرهاف. وإذا لم تكن أصالةُ السينيستيزيا (Synesthésie) غيرَ ذاتيّة[١] من جانب، وإذا كانت أصالةُ دلالة الأصوات مبنيّةً على الصوائت التي غالباً ما تكون هي المطلِقة العنانَ من جانب آخر، فهمْنا كيف أنّ هذي الرهافةَ تُضحي أبعد مع الاستخدام المنهجيّ للصوامت، ما دام جيرار جينيت (Genette) نفسُه قد لحظَ في جدولةِ رمزيّة الصوائت الصوتيّة لدى غيرِ كاتبٍ أنّ أيّ صامتٍ يمكن أن يُنظَر إليه بالألوان كافّةً[٢]، وهذا ما قدّمَه، شعراً لا نقداً، فيكتور هوغو (Hugo)[٣].

٢ - قراءة الديوان:

الرَنّةُ (Timbre)، أو لونُ الصوت، هاكَ هويّتُه[٤]. فالصوتُ هو من اللون، ولكنْ بتواترٍ اهتزازيٍّ (Fréquence vibratoire) منخفض[٥]. هذه العلائقيّة عند السقّال خاصّةٌ به، ذاتيّةٌ ولكن يمكن إرساءُ مبادئها منطقيّاً. «تجلّيات اللون» انعكاسٌ لمِثل شمّ الأصوات وسماع الألوان (Audition colorée) اللذين يحدثان لدى واحدٍ في الألف من البشر: الظاهرة النفسيّة تُسمّى سينيستيزيا[٦]، لا بل (Chromaetesia)،

(١) Jean-Louis Joubert: La poésie, Pariš Armand Colin, Lettres, 1999,3° éd. p.85.

(٢) Ibid.

(٣) Cf. Ibid.,p.84.

(٤) Prof2sique: La couleur du son (nuances, contraste, harmonie...) 3° ème thème, *le timbre, 17 novembre 2005*, http://cours2sique.free.fr/article.php3?id_article=32.

(٥) Mary Swaine: Thérapie couleur et son, éd. Juillet/août, 2004, www.alternativesant.com/gazette/sections/section.asp?NoArticle 427&NoSection=74.

(٦) الخميس ٠٣ كانون الثاني، ٢٨ ٢٠٠٨، abrokenheart. maktoobblog.com/732917/82p Songul Aslanturk, Color of sound (Chromaethesia), 5/8/2006.

ومنابعُها النفسيّة هي خصوصيّتُها وذاتيّتها، «تجلّيات».

في هذا الأثر ألوانٌ أربعة: الأصفر، الأبيض، الأخضر والأحمر. وبما أنّ الألوان الأساسيّة (Couleurs primaires) هي الأحمر والأخضر والأزرق[١] كيف تمّ التعويض عن الأزرق الأساس؟ وكيف أمكنَ تقييمُ هذه النمطيّة من التعاقب؟

لقد بدأ بالأصفر[٢] لأنّه لون الأرض[٣] بكلّ ما في ذلك من رمزيّةٍ مُستعارة: *أرضٌ على شِرْيانه الملتفِّ حولَ مفاصلي، أرضٌ على عينيه نازفتين أوراقاً وأتربةً وصخراً، يستكينُ الأصفرُ المائيُّ في الأرض، صهيلُ أحصنةٍ تُهالُ عليه أعماقُ التراب، الصبرُ أحصنةٌ تغورُ على أديمِ الدمع، ليس وجهي من وجوه الأرض، كلُّ ملامح الأجداد ليست من وجوه الأرض، لونٌ أو دمٌ يصفرُّ حولَ بقيّةٍ جرداء، وطنٌ هنا، إنّه وطني يغورُ كما تغورُ الصرخةُ العطشى بأعماق التراب، تصيرُ كلُّ الأرضِ جاريةً، كلُّ دمٍ يَغيضُ على التراب يصيرُ جاريةً، وجهٌ من سَديمٍ أصفر يطفو على التكوين، الصمتُ في وجه التراب قصيدةٌ من كلّ دمع الضائعين، هجرةٌ أخرى وأستجدي الترابَ ترابَه، ترابنا متشقّقٌ والصخرُ يرقدُ في العيون، كان نهبي واسعاً يمتدُّ أوسعَ من نشيج الأرض؛ لقد بدأ بالأصفر لأنّه مُطلِق الكاتب: يُنصح دائما بأن نجلس وخلفنا قطعةٌ لونُها أصفر خصوصاً لمن يعملون في أعمال كتابية، لأنه يساعد على الإبداع في الكتابة*[٤] يبدأ التكوينُ من جوعٍ عجيب، الصمت في وجه التراب قصيدة، أصفراً في أصفر تشتاقه الكلمات).. كأنّي بالشاعر يريد التأكيد أنّه كما الإنسانُ ابنُ الأرض وإلى التراب يعود، هكذا كتابتُه تنطلق من أرضيّةٍ هي شوقٌ وجوعٌ وصمتٌ تتحوّل جميعاً إلى ما يمثّل هذين الشوقَ والجوعَ إلى الفكرة، ولكن بانتفاء الصمت.

لنتركِ الأبيض، ونحلّلْ سبب وجود الأحمر[٥]، أخيراً، بعد الأخضر. أَلِكسر

---

(١) Edwin H. Land: Color Vision and the Natural Image, Proceedings of the National Academy of Sciences, 1959, Vol. 45, Part I, No. 1,p. 115-129.

(٢) تجلّيات اللون، ص ١١-١٦.

(٣) العلاج بالألوان، لقاء مع المعالجة مشاعل المشعل، http://www.alyaqza.com/ab3ad/index.htmlp موقع http://majales.qcat.net/ubbthreads.php مجالس طبّيّة، مجالس20% طبّيّة20%, المجلس الطبّيّ العامّ، المجلس20% الطبّيّ20% العامّhttp://majales.qcat.net/ubbthreads.php 20%,؛ ملامح شخصيّتك من لونك المفضّل، مجلّة الأقلام الثقافيّة، اللون الأصفر، www.aklaam.net/forum/showthread

(٤) Loc. Cit.

(٥) تجلّيات اللون، ص ٢٥-٣١

الحِدّة؟ فالأحمر لونٌ قويّ ومرتبط بشكل دائم بالنشاط والحيويّة والطموح، وهو أعلى الألوان طاقةً، ويتمثّل بالنار *(يلتهب، رماد الأشياء الْتهب، لهيبٌ يغزو قلبَ الأشياء، لهيبٌ يَصّاعدُ من فسخ التكوين، لهيبٌ يتناسل، هنا اللهب يغتصبُ الأرضَ كأُنثى، هباءٌ يتناثرُ فوق الأشياء ويُحرقُها، أحمرُ من لهَبٍ ينبضُ في قلب اللهب، لهيبٌ يتناسلُ في عينيَّ وفي قلبي، يدايَ تحيلان الأبيضَ ناراً، أنا اللهَبُ المتدافعُ في قلبِ صباحات التغيير، أنا النار، أُحوّلُ نبضَ الأحمرِ سِمْتاً من لهبٍ ولظىً، نارٌ أشرعةٌ من لهَبٍ ورمادٌ ملتهبٌ، البرقُ يشرِّعُ وجهَ الفجرِ ويلتهبُ، اللونُ يكلِّلُ عشقَ الأرضِ ويلتهبُ، الآتي طَفَراتٌ تتجمّعُ فيكَ وتلتهبُ)*، وتبلغ طاقته ٠٠٥٦ أنجستروم *(يَلغم، الزمن القافز، مطارق، الزمن المتطاير، يمرّ الأحمرُ كالصاعقة المجنونة، يمرّ الأحمرُ كاللُغم وينسفُ أطباقَ التاريخ، يمرُّ كذاكرةٍ تتفجّرُ تحت الأعصاب، غبارٌ يَدّافعُ في العصب المجنون، يمرّ فيلتهبُ الزمن، انفجر الوسَن، لهيبٌ يتبرّكُ بالسحق والتدمير، أحمرُ في العصَب يمسحُ خدَّ التكوين بزوبعة الغَسْلِ الأولى، أمُرُّ كصاعقة، يفجّرُ قلبَ الأرض، شَرِّعْ قصْفَ الزلزلةِ الكونيّه)*، وهو اللون الوحيد الذي لا نستطيع أن نستخدمه في غرف النوم وأماكن الراحة والاسترخاء *(الْتهبَ النوم)* لأنه يصدر ذبذبات عالية تؤدي إلى زيادة في حركة ونشاط الخلايا وتسارع دقات القلب *(الْتهبَ القلبُ، يلتهبُ الأحمرُ فيَّ ويَلغمُ أعصابَ الطرقات، النصُّ مطارق تنبضُ في الرعشات، يتدافعُ نبضُ الأرض، لهيبٌ يتناسلُ في نبضات العرْق، أحمرُ في نبضات العرْق الأحمر، أنا العصب)*، وهذا اللون يزيد من الشعور بنفاذ الصبر وعدم الارتياح *(يمرّ الأحمرُ كالعصب الطافر، هنا الغضب، أحمرُ في الغضب، أنا الطعنةُ في أقصى القلب، صهلَ العصبُ الناهضُ فيكِ وهبَّ الغضبُ المُستعر، يا سيفَ الغضبِ المسلول على الدنيا، غضبٌ ويصيرُ الآتي زلزلةً تجتاحُ الإنسان)*، ودائما نكسر هذا اللون باللون الأخضر لأنّ له خصائصَ تهدّئ خصائص اللون الأحمر *(أخضر يغورُ في العروق، ينمو عليَّ الأخضرُ المسكونُ باللهيب)* وهو يمثّل لون الطبيعة والنموّ والتوازن *(خصوصاً في الكتابة الإبداعيّة = صرتُ شاعراً، إنّها بدايةُ العلامة الخضراء أو بدايةُ التأويل، صوتيَ الشَبوبُ أخضر)* ويعبّر عن التناغم مع الأشياء من حولنا *(تفتحُ السماءُ عينَها وتفتحُ الغيومُ كوّةً من الرؤى على علامة المجيء، كانت الأشياءُ زهرةً أو حقلَ أنجُم على ولادة اللون، هنا الدروبُ لَيْلَكٌ وقارّةٌ من البراعم، كانت يدايَ تغسلان الثلجَ عن تفتُّح الورود، ارتماءةٌ وينبتُ الحشيش، تلتقي السنابلُ الخضراء، أخضر

يلاحق الخطى إلى بشائر الطريق، أخضر على العيون يمسحُ الجبينَ بالندى ويلتوي على ملامح الشروق، تقرأ الثمارُ رغبةَ التراب، يقرأ الترابُ شهوةَ الثمار، أخضر على التراب والرماد والصخور، زورقٌ من الصهيل يمسح الرمادَ عن تفتّح البراعم، أخضر في النور، أخضر على النجوم والشموس، أخضر على اليَباب، أخضر على الخراب، أخضر في كلّ رعشةٍ من اختلاجة العذاب، كلُّ برعمٍ مدينةٌ جديدة، كلُّ وُريقةٍ مدىً، تُعاودُ البيوتُ رحلةَ الحياة، يخرجُ الرغيفُ من غيابه إليَّ، القلبُ شعلةٌ خضراء)، ونحن نلاحظ في المستشفيات الإكثار من الخَضار خصوصاً في غرفة العمليات حيث الأطبّاء يرتدون ثياباً خضراء لكي تكسر لون الدم[١]. وما كان من الأخضر[٢] إلاّ أن يستبقَ انفجار الأحمر، كي يخفّفَ من حدّته، إذ انّ قوّة نشاطه يمكن أن تُتلافى، لا أن تُحَدَّ فيما بعد.

ونظراً إلى أنّه ما من أزرق، وإلى أنّ هذا الشعر بدا كتاباً مفتوحاً، كان على هذا الأزرق أن يدخلَ في مكانٍ، علَّه في الآتي، في آخر عبارة من القصيدة *(يصير الآتي شمساً تُشرقُ من لبنان)*، يلي الأحمر، لرَدّ التوازن غير الممكن فعلاً حتّى الآن. فالأزرق هو أفضل الألوان التي توحي بالهدوء والاسترخاء والطمأنينة والسلام والتوازن، ويدلّ على الخجل وهو يُعتبر معاكساً للّون الأحمر[٣]. هو بالتالي إمّا غائبٌ ويلزمه بديل، وإمّا لاحقٌ مُغيَّبٌ ضمنيّ. البديل قد يكون الأبيض[٤] السابق لأنّه توازنُ الألوان، وتالياً الشخصيّةُ نفسيّاً.. الأمل بدا ضعيفاً لغيابِ الأزرق واحتراقِ الأبيض من قَبل أن تكون لأيٍّ منهما الكلمةُ الفصل *(يدايَ تحيلان الأبيضَ ناراً)*، إلاّ أنّ الأبيض حاضر، وحضورُه محترقاً قد ينجم عنه النارُ الموازِنة، الشمسُ المُشرقة.. دورة التوازن/اللاتوازن دورةٌ أبديّة، وغالباً ما تكون ضدّيّة.

وإذا اتّجهنا صوب بعض النظريّات القائلة إنّ حرف الجيم المتفرّع إلى غرافيمين مختلفين في اللغة الفرنسيّة (J, G) تدرُّجيٌّ من الأصفر الاخضراريّ صوب الأخضر[٥]، فهمْنا لدى شاعرنا ماهيّةَ

(١) ملامح شخصيّتك من لونك المفضّل، اللون الأخضر واللون الأحمر.
(٢) تجلّيات اللون، ص ٢١-٢٤
(٣) ملامح شخصيّتك من لونك المفضّل، مجلّة الأقلام الثقافيّة، اللون الأزرق.
(٤) تجلّيات اللون، ص ١٧-٢٠.
(٥) Grapheme-color synesthesia, main article, http://en.wikipedia.org/wiki/Synesthesia, Categories, Synesthesia, Visual music, Greek loanwords: Simner, J. & E.M. Hubbard: Variants of synaesthesia interact in cognitive tasks (Evidence for implicit associations and late connectivity in cross-talk theories),

التدرّجِ عينِه للأصفر الصوتيّ *(الداجي، يهجرني، تاج، الجحيم، جرداء، وجهي، وجوه، الأجداد...)* الممهِّد للأخضر الصوتيّ *(المجيء، الثلوج، أنجم، الثلج، جفنه، الجبين، الفجر، انفراجها...)*؛ وباعتبار نظرة رامبو (Rimbaud) إلى استحضار صوت المدّ الياء (I) عبْرَ الأخضر (Vert)، ثمّ عبرَ الأحمر المُربِك (Hi/ver)، فهمْنا كيف تلا الأحمرُ الأخضرَ[١].

كيف نقيّم هذا التواصل المنطقيّ، وإن في غياب التوازن الموضوعاتيّ؟ أو كيف يَحلُّ محلَّ اللاتوازن الموضوعاتيّ التوازنُ الشكليّ؟

إذا كان في نهاية «النصّ» أنّه «أُنجِز» في تاريخ محدَّد، جعلَنا ذلك نتوقّف عند جانبين اثنين: الأوّل أنّه نصّ، وصحيحٌ أنّ القصيدة نصّ، ولكنّ الشاعر لم يقل «قصيدة»، فالنصُّ مدلولُه التماسك؛ والثاني أنّ تماسكه، رغم توقيعاته بعناوين مرقَّمة، يعني تداخُل هذه العناوين؛ ونُضيف جانباً ثالثاً بدورنا: بما أنّها عناوينُ/ألوانٌ، فهذا دليل التماسك بين الألوان، التدرُّجات/الأطياف. لكنّنا كنّا نستحسن ألاّ يُذكر «الأبيض» من بين الدرجات، لأنّه كلُّ الدرجات، وبالتالي فهو في أيٍّ من المواقع يُقحَم.

والعنوان «تجلّيات اللون» جمعٌ لمفرد، وطالما أنّ الألوان أصلاً معدودة، فهي تماسكٌ آخر. والتجلّيات هي تلك الدرجات، وتضمينُها دلالاتٍ ثانيةً، رؤىً، أبعاداً، غير ممكن، طبعاً، إلاّ عن طريق الحرف–الصوت.

وإلاّ لماذا أدخل في مقدّمته «البنية الموسيقيّة»[٢]، وفي داخل النصّ البنية اللونيّة؟ المنطق ينبغي أن ينسحب من الرابط التناسبيّ ما بين اللون والصوت. فهل تكون تدريجاتُ اللون متّبعةً تدريجات الأصوات؟ وهل تُمكن إعادةُ تخريج القصيدة بالمنطق التدريجيّ العلميّ؟ لا نعتقد أنّ المنطق التدريجيّ العلميّ يَصلح هنا، لأنّ في النصّ، أصلاً، أربعةَ ألوان لا غير، وبالتالي فإنّ التدرّج العلميّ لا يحتمل أن ينسحب على غير كمال الألوان. ثمّة إذاً منطقٌ فكريّ يتّبع تدريجاً منهجيّاً من علم الفكر، ضمن ألسنيّةٍ إدراكيّة لا فيزيائيّة. وربّما لحظْنا العِلميّة في نصوصٍ أخرى. فعلى القارئ الانتظار.

Neuroscience, 2006, 143 (3): 805-814; Baron-CohenS.J.E. Harrison & L. H. Goldstein et al.: Coloured Speech Perception (Is Synaesthesia What Happens When Modularity Breaks Down?), Perception, 1993, 22: 419-426.

(١) Cf. JeanÙLouis Joubert¤ La poésie, p.85.

(٢) تجلّيات اللون، بيان الشعر الثاني: الشعر والبنية الموسيقيّة، ص ٥–٨.

من دراسةٍ في صلب النصّ نفسه، ومن منظورٍ أصواتيٍّ بحت ينقل إلينا اللوافت البارزة أو المهيمنة أو المستجدّة، نتوصّلُ إلى توازٍ تدرُّجيّ صوتيٍّ مماثل لذاك الذي عند الألوان: فالأصفر يبدأ بأصوات السين *(المسكون، الحسّ، يستكين، كرسيّه، سحابة، ليس، تسكنها، الكسير، كسول، جسدي، بسالته، يسيل، سرَيان، سديم، تكسّرت، دامس، سلام، المسطّح، نحاس، أستجدي، أوسع، المستحيل...)*، والشين *(يمشي مكرَّرة، شريانه، غبَشٌ، العطشى، نعشٌ، النعوش، للعروش، متشقّق، نشيج، شهقة، تشتاقه...)*، والصاد (الأصفر مكرَّرة، صخراً، الصبر، الصمت، صهيل، أحصنة، يصفرّ، يصير، صواريه، مصعوقاً، صَدْع، قصّة، الصدى، صدأ، اصفرارات، صمت، قصيدة، القرص، مصيري، الصخر، يختصر...)؛ الأبيض يبدأ بالسين *(السكون، همسات، السواقي، المستكين، انعكاس، يسكن، الشمس، المستقرّ...)*، والشين *(الشتاء، العروش، الشرايين، شيء، الشمس، المتلاشي، الشوارع...)*، والصاد *(صوت، الصور، الصدى، الصوت، عصمة، صورة...)* ليستكمل الخطّ بالضاد *(أبيض مكرَّرة، الأرض، الفضاء، الغضب، بياض مكرَّرة، فاض، ضمير...)*؛ الأخضر يستكمل خطّ السين *(المسكون، يسارع، الفسيح، السماء، تغسلان، السنابل، تستفيق، السديم، ينسكب، يمسح..)*، والشين *(تكشط، الأشياء، الحشيش، اشتبكَت، الشروق..)*، والصاد *(الصهيل، الصدى، صرتُ، صقيعها...)*، والضاد *(أخضر مكرَّرة، ومض، المخضرّ، البياض، الخضراء، انتفاضة...)* ليستمرّ بالطاء *(الخُطى مكرَّرة، يكشط، الطريق، طُحلب، رطوبة، يطير...)*؛ الأحمر حالة خاصّة، لأنّه الحالة النهائيّة المباشرة: الجيم *(جهات، جهة، المجنون، يَشجّ، تتفجّر، انفجر، الفجر، جمجمة، جميع، يفجّر، أجزاء، أنسجة، تنفجر، تتجمّع، يعجز...)*، والزاي *(يتقافز، القافز، زمن مكرَّرة، يغزل، يغزو، زلزلة، زوبعة، تُطرِّز، أجزاء، زعقَ...)*، والغين *(يلغم، يغزل، اللُغم، غبار، يغزو، يغتصب، غضب مكرَّرة، الغَسْل، التغيير، أغيّر...)* تَبرز أصواتاً جديدةً لافتة.

هذا الاستكمال التدريجيّ هو تكاملٌ تداخليّ؛ وأمّا في الأحمر فصوت الجيم أخو الشين في أنّهما غاريّان؛ وصوت الزاي أخو السين والصاد والضاد والطاء في الصفة الأسنانيّة اللثويّة[1]؛ إذاً الأحمر اختصارٌ لما سبق، عودةٌ للبدء الدائريّ كمِسيايين

(١) تمّام حسّان: اللغة العربيّة (معناها ومبناها)، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ٢، ١٩٧٩؛ جدول النظام الصوتيّ للفصحى المعاصرة ص ٧٩.

(Messiaen) الـذي مـزج بـيـن الأوتـار الصـوتيّة ليـتـراءى لـه أنّـه يـرى الشـروق والغياب في آن[1] مغيبٌ وصباح، يمضي النصُّ إلى النصّ، أنا الماضي والحاضر والآتي، يصير الآتي شمساً تشرق من لبنان)، وخلاصةُ السابق (*جميع مساءات الكون، أنا التاريخُ إذا امتدَّ التاريخُ إلى القلب*)، ولا بدّ، لإحداث ذلك، من انفجارٍ كبير (Big Bang)، ما ليس غريباً على مثل هذا اللون الفاقع المتألّق لمعاناً (Couleur éclatée)[2] يلغم أعصاب الطرقات، يمرّ كذاكرة تتفجّر تحت الأعصاب، تدافعَ في السِمتِ صباحٌ وولادات، لهيبٌ يَصّاعدُ من فسخ التكوين، هباءٌ يتناثر فوق الأشياء ويُحرقها وهباءٌ يتناثر من شِقّ الدنيا، زلزلة الدنيا، أُغيّرُ شكلَ الأشياء وأصنعُ أشياءً أخرى)، بما في ذلك من غبارٍ (*غبارٌ كلُّ بطاركة الحقد، غبارٌ كلُّ ضميرٍ ممسوخ، غبارٌ يَدّافعُ في العصب المجنون*) يمثّل وهمَ حقيقة القيامة المُرتجاة، على شيءٍ من بقايا الواقع.. وذلك كلّه كان ممهَّداً له عبرَ الألوان السابقة، عن طريق التحضيرِ للمجيء، التحضيرِ للخلق التكوينيّ/الشعريّ/ الانسانيّ المتفوّق، تحضيرِ أرضيّةٍ بديلة من أرضيّةٍ يَلزمُها تصدُّع، وهذه هي باختصار حقيقةُ الخواء والصمت تحضيراً لحقيقة التكوين والكتابة.

فقَبْلَ الأحمر أخضرُ شاهدٌ: *تفتح السماء عينها وتفتح الغيومُ كوّةً من الرؤى على علامة المجيء، تكشط الخطى البياضَ والثلوج، إنّها بداية العلامة الخضراء أو بداية التأويل، إنّها تداخُلُ الأشياء في الأشياء، كلّ ما يرتعش يدخل في ولادة النسغ وفي انفجار الشهوة المجنون والصدى ينفلش، أخضرٌ على اليباب، يدايَ ينبوعا شموسٍ هاجرت صقيعها، صرتُ شاعراً.*

وقبل الأخضر أبيضُ شاهدٌ: *وجهٌ على الأبيض الليِّن انتهت الأرض فيه، وجهه منزلٌ لجليد الشرايين أو قُبّةٌ لسواقي النجوم التي لا تَهزّ، غبارٌ من الأبيض المستكين ثقيلٌ يلفّ الصور، كلّ شيءٍ خواءٌ وكلُّ البيوت تجمّعنَ في الأبيض المزدهي وانتحرنَ، بياضٌ كزعق السكون العميق، بياضٌ على عصمة الفجر والأفق المتلاشي بصمت النضار، يغرق الطللُ الميتُ في الأبيض المزدهي – نغرق، الوقت ثلجٌ، وكلُّ التراجيع ثلجٌ، وكلُّ العيون ثلوجٌ... ثلوجْ، كيف نصنع من لجّة الثلج زندَ رجالْ.*

(١) Rainer: Austria, Musikalische Graphik, 1926, www.itp. nyu. edu/ ~sa 1222/ ColorofSound/ Chromaetesia.pdf.

(٢) Cf. François Bayle: La forme de l'esprit est un papillon, Couleurs inventées, 2002-2003, vol.18.

وقبل الأبيض أصفرُ شاهدٌ: *أنهض (بدْء) أصفرٌ ومدايَ دائرةٌ من الصمت العجيب (نحو الصوت)، يبدأ التكوين من لونٍ عجيب، لونٌ أو دمٌ يصفرّ حول بقيّةٍ جرداء، إنّه الزمنُ الكسير يطير في قبرٍ طويلٍ أصفر، ذهبُ الغروب يسيل في الصَدْعِ الطويل، وجهي أصفر مثل الدماء.*

٣ - خاتمة:

هكذا يتبيّن لنا أنّ التاقطعات بين اللون والصوت سيميائيّة بامتياز، ومتماسكة على المستوى المعقيّ للعمل. كما يتبيّن لنا أنّ للموسيقى علاقة بالصورة، ومثلها اللون، وأنّ السينيستيزيا التي نتكلم عليها من الممكن أن تتحكّم بالنصّ، هذا النصّ أو سواه، لتؤسّس لجوّ خاصّ يرتبط جوهريّاً بالمعنى.

ظاهرة الصراع وتفكك الذات عند المسن في قصيدة آلام الشيخوخة لنازك الملائكة

ميراي أحمد أبو حمدان

المقدمة:

أ - العلاقة بين الأدب وعلم النفس

الثقافة السيكولوجية ثقافة قريبة إلى حياتنا الخاصة والعامة، فهي تحاول الولوج داخل النفس الإنسانية، لمعالجة موضوعات الحياة معالجة ذكية ومتعمقة.

لذلك؛ إن النفس تصنع الأدب، وكذلك يصنع الأدب النفس.

النفس تجمع أطراف الحياة لكي تصنع منها الأدب، والأدب يرتاد حقائق الحياة لكي يضيء جوانب النفس. والنفس التي تتلقى الحياة لتصنع الأدب هي النفس التي تتلقى الأدب لتصنع الحياة.

إنها دائرة لا يفترق طرفاها إلا لكي يلتقيا. وهما حين يلتقيان يضعان حول الحياة إطاراً فيصنعان لها بذلك معنى.

«والإنسان لا يعرف نفسه إلا حين يعرف للحياة معنى»[1].

إذ يرى فرويد «أن التحليل النفسي يجب أن يستسلم أمام العبقرية الفنية ومشكلة الأسلوب الفني... وأن الشعراء اكتشفوا اللاشعور قبل أن يكتشفه هو»[2].

فالكلمة هي أداة التعبير عن الخبرة الشعورية، وتحمل في طياتها أثر اللاشعور، فإن تحليل الخطاب هو الممر إلى المضمون أو اللاشعور. من هنا اتضحت العلاقة بين الأدب والنفس.

«فحقيقة هذه العلاقة ليست شيئاً مستكشفاً للإنسان الحديث، لأنها كانت قائمة منذ أن عرف الإنسان وسيلة التعبير عن نفسه. فقد أحس الإنسان منذ البداية بهذه العلاقة ولمس آثارها وإن كان هذا الإحساس مبهماً.

(١) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص ١٣.
(٢) المصدر السابق نفسه، ص ٧.

حتى إذا بلغ مرحلة كافية من النضج راح يتأمل هذه العلاقة ويستكشف أسرارها»[1].

ب - تحديد الموضوع وإيضاح أهميته ومسوغات اختياره

موضوع دراستي «ظاهرة الصراع والمعاناة في قصيدة «آلام الشيخوخة لنازك الملائكة».

وعندما أقول الصراع والمعاناة يعني ظاهرتين مهمتين في مرحلة عمرية شديدة الخصوصية. فالشيخوخة مع ما تمر به من تغيير بيولوجي ونفسي تؤثر على فئة مهمة من المجتمع قد تكون مهمشة جزئياً في خضم الحياة المعاصرة الصاخبة بألوان الترف والتصنّع والتزيّف والتكنولوجيا، فأصبحت جانباً من الحياة لا قيمة لها ولا وزن.

وتعود أهمية موضوعي إلى جملة أمور:

- تعدّ نازك الملائكة هي أول من كتبت الشعر الحر. ومن قصائدها: الكوليرا، النهر العاشق، شجرة القمر.

- وهي من العلامات البارزة في الحياة الأدبية والفكرية والثقافية العراقية.

- كما يمتاز أسلوبها بالسلاسة والمرونة، وحشد المعاني، وقدرتها الفائقة على التصوير.

- يدور موضوعي حول إلقاء الضوء على هذه المرحلة العمرية وتحديد أهميتها،وإثبات الذات لدى المسن لإعلاء شأنه وإعطاء الصفة المشرفة له.

- كما يعاني كل مسن من ظاهرة الصراع والمعاناة، ولا بد من دخول خبايا نفسه لمساعدته في التغلب على مرحلة شديدة الخصوصية، وتلبية احتياجاته وإعطائه الدعم الكافي واحتضانه برفق وحنو ولين.

ج - الإشكالية:

وبناءً عليه كان لا بدّ من طرح الإشكالية المحورية الآتية:

كيف يواجه المسن هذه المرحلة العمرية الدقيقة؟ وما هي التأثيرات النفسية التي تسيطر عليه؟

كيف يحافظ على هويته وانتمائه ضمن الجماعة؟

واين تكمن السعادة في ذاته؟.

كيف تكون ردة فعل المسن عند مواجهته للقدر؟ وما التحولات التي طرأت على شخصيته؟

وكيف يعيش الصراع بين الماضي والحاضر؟

---

(١) عز الدين اسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص٣.

وما هو أثر الحاجات النفسية على سلوكه؟

وما هي الاحتياجات النفسية والاجتماعية للمسن؟

د - الفرضيات

ويرتبط بهذه المجموعة من الإشكاليات مجموعة من الفرضيات المتدرجة.

١ - إن موضوع الشيخوخة هو الركيزة الأساسية في الدراسة.

٢ - يواجه المسن تغييرات بيولوجية ونفسية تسيطر عليه لمواجهة الواقع الحالي.

٣ - يعاني المسن صراعاً داخلياً وألماً، تجعل السعادة عنده بعيدة المنال.

٤ - يعاني الصراع بين ماضٍ مزدهر وحاضر كئيب.

٥ - يحتاج إلى دور الجماعة والمجتمع والفرد ليتخطّى مصاعب هذه المرحلة.

هـ - المنهج المتبع

اتبعت المنهج النفسي للإلمام بكل جوانب الدراسة، وذلك للكشف عن غوامض الشخصية وخباياها.

إذ يعدّ هذا المنهج أنه «مسلك عقلاني يؤدي إلى غاية، أو يوصل إلى حقيقة، أو يحقق معرفة، فقد تحدد في المعجم بالمسالك العقلانية التي يتبعها الذهن بهدف اكتشاف الحقيقة وإثباتها، والوصول إلى غاية معينة»(١).

ويستفاد من ذلك أن المنهج طريقة في التفكير والممارسة، وأن سالك هذه الطريقة يكتشف الحقيقة»(٢).

و - مفهوم الشيخوخة:

الشيخوخة لغة:

الشيخوخة مشتقّة من «شاخ يشيخ شيخاً في لغة العرب، وتستعمله للدلالة على كبر السن فتقول الشيخ هو من استبانت فيه السن وظهر عليه الشيب»(٣).

وشاخ الإنسان شيخاً وشيخوخة هو من «أدرك الشيخوخة وهي غالباً عند الخمسين وهو فوق الكهل ودون الهرم»(٤).

وتطلق كلمة الشيخ أيضاً «على الأستاذ والعالم وكبير القوم ورئيس الصناعة وعلى من كان كبيراً في أعين القوم علماً وفضيلة ومقاماً»(٥).

---

(١) Petit Robert, Paris, 1999.

(٢) نبيل ايوب، نص القارىء المختلف (٢) وسيميائية الخطاب، ص ١١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ٧/ ٢٥٤.

(٤) مجمع اللغة العربية، ص ٤٦٨.

(٥) المنجد في اللغة، ص ٤١١.

مفهوم الشيخوخة في الاصطلاح

تعدّ «الشيخوخة في الواقع مجموعة تغيرات تحدث في الجسم وليست متوقفة على السن وحدها وإن كان شرطاً مسبقاً فيها»[١].

لذا إن الشيخوخة والتقدم في العمر مترادفان يشيران إلى المعنى نفسه.

يقسم مفهوم التقدم في العمر إلى عدة مستويات:

١ – **العمر الزمني:** chronological Age ثم تقسيم هذا العمر إلى أربعة مستويات:

المستوى الأول: ويسمى فترة ما قبل التقاعد ويمتد من ٥٥ إلى ٦٥ سنة.

المستوى الثاني: ويسمى فترة التقاعد ٦٥ سنة فأكثر.

المستوى الثالث: فترة التقدم في العمر old age وتمتد من ٧٠ سنة فأكثر.

المستوى الرابع: فترة الشيخوخة والعجز التام والمرض والوفاة التي تمتد إلى غاية ١١٠ سنوات فأكثر.

٢ – **العمر البيولوجي:** biological Age

وهو تحديد الشيخوخة العضوية. وهو مقياس وضعي يقوم على أساس المعطيات البيولوجية لكل مرحلة مثل معدل الأيض، ومعدل نشاط الغدد الصماء، وقوة الدفع، والتغيرات العصبية.

٣ – **العمر الاجتماعي:** social Age

ويقاس بأداء الادوار الاجتماعية.

٤ – **العمر النفسي:** Psychological Age

هذا العمر يحدد الشيخوخة النفسية. وهو مقياس وصفي يقوم على مجموعة من الخصائص النفسية والتغيرات في سلوك الفرد ومشاعره وأفكاره»[٢].

نقد المصادر والمراجع:

١ – عز الدين اسماعيل التفسير النفسي للأدب، بيروت، دار العودة.

إن العلاقة بين الادب والنفس لا تحتاج إلى إثبات، فليس هناك من ينكرها، لذا تدعو الحاجة إلى بيان هذه العلاقة وشرح عناصرها.

فالنفس تصنع الأدب، وكذلك يصنع الأدب النفس،لأن النفس تجمع أطراف الحياة لكي تصنع منها الأدب، والأدب يرتاد حقائق الحياة لكي يضيء جوانب النفس. والنفس التي تتلقى الحياة لتصنع الأدب هي

(١) هدى محمد قناوي، سيكولوجية المسنين، ص ٥.

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، ١٩٩١، ص ١٣ – ١٤.

النفس التي تتلقى الأدب لتصنع الحياة.

٢ – سيغموند فرويد الموجز في التحليل النفسي

يخلط الكثيرون بين علم النفس وبين التحليل النفسي، إذ أن انتشار صيت فرويد وشيوع نظرياته في التحليل النفسي أدَيا إلى تعود أن علم النفس هو فرويد وأن فرويد هو علم النفس.

كما برزت النظرية النقدية الحديثة، وكان من أهم العلماء جاك لاكان الذي استند إلى نظريات فرويد في التحليل النفسي، وأقام منهجاً كاملاً من التحليل النقدي القائم على المصطلح الفرويدي وبعض المفاهيم الأساسية، وارتكز إلى بعض نظرياته في تحليل الإنحياز ضد المرأة.

فهو يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها، بمقارنة تغييرها، نظراً لارتباطها بنيته النفسية.

العلاقة إذاً جدلية بين السبب والمسبب، ما يحتاج إلى الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلفة، بغية وضع خطط تنموية.

٣ – سيغموند فرويد، الأنا والهو.

يلقي هذا الكتاب الضوء على العمليات العقلية الدستورية التي تحرك سلوك الإنسان، ويرجح الفضل إلى سيغموند فرويد في اكتشاف منطقة اللاشعور.

كما قدّم نظرية الجهاز النفسي التي تنقسم إلى ثلاثة اقسام:

وهي الشعور وما قبل الشعور واللاشعور.

ورأى فرويد أن جميع الظواهر النفسية الشعورية واللاشعورية، تصدر عن قوى أساسية تبعث عن التركيب الفسيولوجي والكيميائي للكائن الحي.

فسرّ فرويد أن جميع الظواهر النفسية بافتراض مجموعتين أساسيتين من الغرائز:

المجموعة الأولى: هي غرائز جنسية تصدر عن طاقة خاصة تسمى الليبيدو libido.

المجموعة الثانية: هي غرائز الأنا، مهمتها حفظ الذات، وكبت الدوافع الجنسية.

٤ – مصطفى حجازي سيكولوجية الإنسان المقهور

يتحدث هذا الكتاب على دراسة الكون المتخلّف على المستوى الإنساني، لذا له ديناميته النفسية والعقلية والعلائقية النوعية.

والإنسان المتخلف، منذ أن ينشأ تبعاً لبنية اجتماعية معينة، يصبح قوة فاعلة ومؤثرة فيها. فهو يعزّز هذه البنية ويدعم استقرارها، بمقاومة تغييرها، نظراً لارتباطها ببنيته النفسية.

العلاقة إذاً جدلية بين السبب والمسبب،

ما يحتم الاهتمام بهما كليهما عند بحث حالة أحد المجتمعات المتخلّفة، بغية وضع خطط تنموية.

وعليه، جاءت مباحث دراستي على النحو الآتي:

المقدمة

المبحث الأول: محور الواقع وتجلياته:

أولاً: محور الضعف والوهن

ثانياً: التأثيرات النفسية:

أ – تمسكه بالأحلام

ب – هويته وانتماؤه

ج – الواقع:

١ – العنف المعنوي لإثبات الذات

٢ – دوامة السأم من الوجود

٣ – الحنين إلى الماضي

المبحث الثاني: محور الذات البائسة

اولاً: الاستسلام للقدر:

١ – البكاء على فقدان عز الصبا

٢ – الفشل ونقصان الذات

٣ – الملل

ثانياً: توقه إلى الله

ثالثاً: تجلّيات السعادة الخجولة

رابعاً: المعاناة والاكتئاب

المبحث الثالث: حاجات المسنين اجتماعياً ونفسياً

اولاً: دور الحاجات في إشباع الذات:

أ – الحاجة لغة

ب – الحاجة اصطلاحاً ومفهوماً

ثانياً: الحاجات النفسية

ثالثاً: الحاجات الاجتماعية

ز – نقد المصادر والمراج

المبحث الأول: محور الواقع وتجلياته

أولاً – محور الضعف والوهن

تعدّ الشيخوخة من المراحل الحساسة ولها طابعها الخاص، حيث يحدث مجموعة تغييرات عضوية وجسدية وضعف في الصحة والوهن في القوى البدنية، وضعف الحواس.

بالإضافة إلى مجموعة من التغييرات النفسية، والحساسية النفسية.

فهذه المرحلة تحتاج إلى العناية والإرشاد والانتباه إلى المشاكل النفسية والاجتماعية المصاحبة لتغيرات هذه المرحلة، والتي بدورها يمكن أن تؤدي إلى نمو المشاعر السلبية لديه.

وبرز الضعف الجسدي في قصيدة الآم الشيخوخة لنازك الملائكة بشكل جليّ: «هو ذاك المسكين أضعفه العمر وحلت بجسمه الأدواء».

إذا أصاب هذا المسن تغيرات بيولوجية وفسيولوجية، جعلته ضعيفاً مريضاً، ما

انعكس سلباً على نشاطه الحركي، أفقده الدقة والمهارة والاتزان. وهذه التغيرات الجسمية «عبارة عن نمط شائع من الاضمحلال الجسمي في البناء والوظيفة يحدث بتقدّم السن لدى كل كائن حتى بعد اكتمال النضج، وهذه التغيرات الاضمحلالية المسايرة لتقدّم السن تعتري كل الأجهزة الفسيولوجية والعضوية والحركية والدورية والهضمية والبولية والتناسلية والغدية والعصبية والفكرية»[١]. فهو عاجز عن مقاومة المؤثرات الخارجية، فهذا «المسكين» يشعر بالإحباط نتيجة الأمراض، يضفي عليه شعوراً بأنه كائن ناقص يحتاج إلى مساعدة الآخرين.

ما يدل على وجود علاقة واضحة بين الحياة الجسمانية والحياة العقلية في الإدراك الحسي. فهو الخطوة الأولى لبقية العمليات العقلية الإدراكية الأخرى. » ففي الإدراك الحسي تتأثر الأطراف العصبية والحاسة بمؤثر معين، سواء أكان هذا المؤثر تموّجات حرارية، أم ضوئية، أم ضغطاً أم غير ذلك.

ثم ينتقل هذا التأثير بوساطة الألياف العصبية إلى مركز من مراكز المخ، وهنا تنتهي مجموعة عمليات ميكانيكية وفسيولوجية سابقة وضرورية لعملية الإدراك الحسي.

ثم تبدأ عملية عقلية صرفة هي عملية الإدراك الحسي نفسها. فلأجل أن تتم هذه العملية، لا بدّ من تعاون ظواهر بعضها جسمية وبعضها عقلية.

وهذه العلاقة بين الجسم والعقل بدت واضحة في الحالات الانفعالية في القصيدة «وهو يدري أن الممات قريب منه قرب الأحزان والأوجاع»[٢] فحالة الخوف التي يعيشها هذا المسن هي إحساسات وإدراكات من عمره ومرضه وضعفه، وهو يحاول أن يتخلّص من هذا الخوف مع إحساسه بقرب الموت، فهو يمرّ بحالة نزوعية فيرفض الواقع. وهي طريقة مثلى للهرب.

يتمتع المسن بالانفعال الزائد، ويقصد بها «أن انفعالات الشخص لا تتناسب مع المثير لها، فقد يحزن حزناً شديداً أو يفرح فرحاً كبيراً لأمر بسيط»[٣].

كما أنه يحاول «الابتعاد عن الخوض في الموضوعات الخارجة عن دائرة اهتمامه من القضايا الاجتماعية وغيرها، ويوجّهها إلى ذاته بدليل أن الكثير من الفلاسفة والأدباء

(١) عبد اللطيف خليفة، دراسات في سيكولوجية المسن، ص ٢١.
(٢) أسس الصحة النفسية، ص ٣١.
(٣) عمر المعذي، علم النفس (المراحل العمرية)، ص ٥٢٢، ٥٢٣.

عندما يتقدّم بهم العمر يؤلفون الكتب التي تدور حول ذواتهم، وبمعنى آخر تصبح الذات مركزاً لاهتمام الشخص وبؤرة أساسية لاهتمامه بل لحبه وكراهيته»[١].

هذه الانفعالات هي نتيجة التغيّرات الظاهرية والمرئية والقدرة الحركية للمسن، تجعلنا نتجه إلى تفسيرين أساسيين:

أولاً: البناء، اي زيادة نسبة التفاعلات الكيميائية الهدّامة مقابل اضمحلال التفاعلات الكيميائية البناءة، مما يترتّب عليه نقص مستمر في مقدرة الجسم على مقاومة المؤثرات الخارجية.

ثانياً: الوظيفة، حدوث نقص مستمر في مقدرة الجسم على مقاومة المؤثرات الخارجية، ونقص في التفاعلات الوظيفية في الجسم، وفي المقدرة الوظيفية لأعضاء الجسم»[٢].

وهذه التغيّرات تؤثّر سلباً في نفس المسن، إذ يضفي عليه شعوراً بأنه كيان ناقص يحتاج إلى المساعدة والاعتماد على غيره ويحسب نفسه مهمّشاً منزعجاً.

أما التغيرات الجسمية فتنقسم إلى قسمين:

«تغيرات خارجية وهي التي تكون ظاهرة على جسم الإنسان في حالة تقدّمه في السن، مثل تغيّر لون الشعر، وتجعّد الجلد وجفافه، وانحناء القامة، وضعف السمع، والبصر، وبطء الحركة.

وتغيّرات داخلية وهي التي تظهر على جسم الإنسان، كوهن العظام، وضعف قابلية الرئة، ونقص قدرة الاستيعاب للشهيق، وتصلّب الشرايين، واضطراب الجهاز الهضمي، والضعف الجنسي»[٣].

واختار هذا المسن طريقة «الأحلام» ليمضي بها طريق العمر المتبقي لديه، وذلك حتى يتجنّب التصادم بين المواصفات الاجتماعية المحيطة به والرغبة في التخلص من واقع الحياة.

فتحريمات الواقع ترغمه على قهر رغباته، «فتغوص هذه في منطقة تقوم خلف الوعي، وتعيش هناك في حال كمون أو كبت، إلى أن تجد لها مصرفاً في أحلام النوم أو اليقظة... كأحلام وسيلة تعبير خفية عن الرغبات المكبوتة، وموضع إسقاط منتجها.

والاساس الذي قام عليه التحليل النفسي «هو تقسيم الحياة النفسية إلى ما هو وعي وما هو لا وعي»[٤].

---

(١) محمد فهمي، رعاية المسنين اجتماعياً، ص ٤٦.

(٢) فؤاد السيد، الأسس النفسية للنمو من الطفولة إلى الشيخوخة، ص ٣٠١.

(٣) أمين رويحة، شباب في الشيخوخة، ص ١٩ - ٢١.

(٤) فرويد، الانا والهو، ترجمة محمد نجاتي، بيروت، دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢، ص ٢٥.

وتمثّل هذه الأحلام للمسن تكثيفاً متخيّلاً لمحو الحاضر واستبعاد التصوّرات المؤلمة التي يرتبط بها، للحؤول دون رجوع المنسي إلى الوعي.

ثانياً: التأثيرات النفسية

أ - تمسكه بالأحلام:

يعد الحلم ضمن العمليات العقلية اللاشعورية، إذ يصوّره فرويد «الطريق الملكي إلى اللاشعور»(١).

فتمثل الأحلام تعبيراً عن الأفكار اللاشعورية لتحقق الرغبة، كما ورد في قصيدة آلام الشيخوخة «لأعش في هذي الحياة مع الأحلام».

هذه الأحلام المليئة بالانفعال والحصر، تسجنه في الحزن والقمع، لكنها تقلل التوتر الداخلي من خلال التفريغ، وذلك «أن أحد الميكانيزمات اللاشعورية التي بها يتحقق عمل الحلم Dream Work هو التكثيف condensation، فمن خلاله يتم تمويه الأفكار الممنوحة من خلال تكسيرها إلى عناصر، وصياغتها في اتحادات جديدة غامضة مما ينتج عنه ظواهر مثل الصور المختلطة»(٢).

وهذه الأحلام تقوده إلى العزلة والوحدة مع ذاته، وذلك بفعل التغييرات النفسية التي تطرأ عليه في هذه المرحلة العمرية، لأنها «حالة من الاضمحلال تعتري إمكانات التوافق النفسي والاجتماعي للفرد، فتقل قدرته على استغلال إمكاناته الجسمية والعقلية والنفسية في مواجهة ضغط الحياة، لدرجة لا يمكن معها الوفاء الكامل بالمطالب البينية، أو تحقيق قدر مناسب من الإشباع لحاجاته المختلفة»(٣).

فيغرق هذا المسن في الأحلام، ليعيش في النسيان، فيفكك عناصر أفكاره وترابطها، حيث أن قدرة المسنين على التذكر تبدأ بالتراجع مع تزايد العمر إذ «أن قدرة الفرد على الإدراك كعملية عقلية أساسية من عمليات التعلم تتأثر بضعف القشرة المحنية نتيجة كبر السن... وأن القدرة الاستدلالية أكثر القدرات تدهوراً في سن الشيخوخة»(٤).

ب - هويته وانتماؤه

الهوية «هي إحساس فرد أو جماعة بالذات، أنها نتيجة وعي الذات، بأنني أو نحن نمتلك خصائص مميزة ككينونة

---

(١) Sigmend freud, the interpretation of dreams, trans and ed. by A. Abrill, New York, modern library, 1938.

(٢) الديناميات النفسية..... ص ١٣٧.

(٣) هدى محمد قناوي، سيكولوجية المسنين، ص ٥٣.

(٤) محمد، الطحان، قضايا الشيخوخة، نظرة مستقبلية في التقدم في السن، الكويت، دار القلم، ١٩٨٤، ص ١٣٤.

تميزني عنك وتميزنا عنهم»[١].

من هنا استهلت الشاعرة قصيدتها بإعلان الهوية الذاتية «للشيوخ» يا دموع الشيوخ في الأرض هيهات تخفين في العيون الشقية أي شيخ لا يذرف الأدمع الحرى»، هو أعلن بشكل طليق هويته وانتماءه لخلية «الشيوخ»، ويتوغّل في طبقات لا وعيه التي حجبت الكثير من الألفاظ عبر «العيون الشقية» وعن ماضٍ مرّ عليه الزمان، أراد أن يكون (أنا) نفسه، (الأنا) الساكن في الأعماق، فتختبىء وتصر على مواجهة «الأدمع الحرى» فإحساسه بالضعف والخوف واضح وقوي، فتمركزه حول أناه جعلته يخضع لغبار الزمن وقوانين النفس والمجتمع لتعويض القهر الذي يعيشه،وتنفيس الصراع الموجود داخل شخصيته التي يعشقها ويعجب بها لا شعورياً والذي يتحكم بسلوكنا ومصيرنا، دون أن نعرف وجوده. فحب الذات هو شيء طبيعي بالنسبة إلى الذهن البشري، ولا يمكن لأي كائن يولد مع الاحساس بذاتيته كفرد»[٢].

كل مظاهر الشقاء التي يعيشها تتبعه وترهقه المتمثلة «بالعيون الشقية» إذ إن «هذه المظاهر التي لا يمكن أن تمثل إلا ذاتها في حدود العقل، والتي لا يمكن أن تتبدل وتتجدد وتكتسب معاني مبتكرة في حدود المنطق، ترهق وعي الإنسان، إذ تسيطر عليه وتتخذ له، وتجعله يشعر أنه وجد عالم كل ما فيه ينظر إليه بعين ميتة جامدة»[٣].

ج – الواقع

إن الانسان يعيش في العالم الخارجي معتمداً على قناعاته العقلية فيرضى بالواقع، مستفيداً من تجاربه وإمكاناته العقلية والنفسية والاجتماعية «ذلك أن العالم الخارجي، في مفهومه الشائع، هو وليد اليقين العقلي وتلك المهادنة التي تجعل النفس ترضى بواقع الأشياء ومصيرها»[٤].

١ – العنف المعنوي لإثبات الذات

يعيش المسن مرحلة من اللاءات والرفض في سبيل إثبات ذاته وقهر المستحيل، فيلجأ إلى العنف المعنوي، والحقيقة أن الإنسان المقهور عندما يقف على شفير الموت ينقلب بعملية رد الفعل

(١) صموئيل، هنغتون، التحديات التي تواجه الهوية الامريكية، ترجمة حسام الدين خضور، دمشق، دار الحصاد، ط١، ٢٠٠٥، ص ٣٧.
(٢) فرويد، الأنا والهو.
(٣) ايليا الحاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ٣٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٢.

الـحـرج Réaction critique مـن كـائـن ضعيف لا سبيل إلى نجاحه إلى كائن قوي عبّأ كل طاقاته الحيوية وكثفها في دفاع مستميت عن وجوده»[١].

وهـذا مـا ورد فـي قـصـيـدة آلام الشيخوخة:

أعشق الفتنة النبيلة في الورد

وفي ضجة الرياح العواتي

وأسلي نفسي وقلبي بمرأى

العابثين الأشرار والواهمينا

فهو يعشق الأشواك «الفتنة النبيلة» في الورد، هذه الأشواك التي تؤذي ولكنها تفرج واقعه البارد.

وهو يستمتع بخبث الأشرار فتعامل مع الواقع من خلال العنف الأخلاقي والتهكّمي، «من هنا اعتصام المقهور بالعنف في مجابهة الحظر لأن العنف يمده بالقوة التي تصبح رمز الحياة»[٢].

من ناحية أخرى، يقابل العنف خوف دفين من الموت فيرفض جمال الورد وطبيعته وكأنه نوع من الرضوخ والخوف من الموت و«حينئذٍ لا بد للمرء أن يتغلب على خوفه من الموت لأن تحدي الموت وقهره يحملان في النهاية معنى الانتصار على القهر والرضوخ اللذين يعنيان موتاً معنوياً ووجودياً»[٣].

يعيش صراعاً إذ يحاول الانتصار على الواقع عبر عشقه لأشواك الورد وتسلية العابثين، وهو علاج لتقدير ذاته وإبراز وجوده. يقول سارتر «يولد البشر في هذه الأيام مجرمين، فيجب ان أطالب بحصتي من جرائمهم إذا كنت أريد حصتي من حبهم وفضائلهم، فأنا أرضى أن أكون شريراً لأصبح خيراً»[٤].

لذا يؤمن الانسان بذاته، وقدرته على تغيير الواقع مهما كان صعباً، «فالمرء بالذات يستطيع أن يؤثر في مجرى الأمور الواقعية بفعل أمنياته، إيماناً بالذات أنها وقورة قاردة على تغيير الواقع»[٥].

٢ - دوامة السأم من الوجود

إن التجربة العاطفية الطويلة التي يمر بها المسن، بما فيها حب عائلته وأصحابه ومجتمعه، تحاول زعزعة العالم المادي المتجمّد، وكسر رتابة الحياة. ولكن بعد

(١) مصطفى حجازي، سيكولوجية الانسان المقهور ص ٥٢٠.
(٢) مصطفى حجازي، سيكولوجية الانسان المقهور، ص ٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٤) Sartre, y. p. "le Diable et le bon Dieu, Gallimard 1951, p 235.
(٥) الأنا والهو، فرويد.

مرور السنين يواجه الواقع من خلال العقل فيقع في مصيدة الرتابة والجماد والتشرذم.

«يا شتاء الحياة لم يبق في الظلمة

إلا هذا الشقي الغبين

ذهبوا كلهم إلى الموت إلاه

فدوّى نحيبه المحزون

يعيش في عالم سأم وضجر «شتاء الحياة» أصابه الركود، وانعدمت فيه الحركة «الشقي الغبين»، إذ لانجاة له من حتمية الواقع الذي لا روح ولا بعث فيه. فشتاء اليأس والقنوط أحاطه باليأس والجمود في عالم الإنسان المقهور على سبب وجود «ذهبوا كلهم إلى الموت إلاه».

أحاط المسن العاطفة أهمية كبيرة، بتذكره لأحبائه الذين رحلوا، وهذه طريقة للهروب من الضجر والجماد واليأس، «فالعاطفة هي منفذ من سجن المادة والواقع، وكوّة تفتحها من جدار الكون إلى عالم الرؤيا، حيث تنعكس ظلال العالم الحسي إيحاء وجدانياً ذاهلاً. إنه تجديد وتنويع له، وهروب من مطلقه الثابت ثبوت السأم والجماد والعدم»[1].

إذ يشعر بالوحدة والعزلة بعيداً عن أحبائه «ذهبوا كلّهم إلى الموت إلاه»، فيرمز إلى اليأس والغلو العاطفي، مما يورث في نفس الانسان شهوة الانقراض والعدم. لذلك «إن عالم العقل، هو عالم الإنسان الموثوق الفاقد حريته، المنحني عنقه، عالم الإنسان المختنق في قمم الأرقام والأحجام والمقاييس...

والإنسان في وعيه ولاوعيه، لا يطيق شعوره بهذا العجز المرهق أمام حدود الأشياء وأقدارها، لأنه يواري لديه حساً فاجعاً بتفاهته وقلة شأنه،وإدراكاً دائماً لهزيمته واندحاره»[2].

فهو يعيش الصراع بين تجارب الماضي ولقاء أحبائه، وبين العقل الذي يقبل بالواقع الخارجي. لكنه يستسلم للعاطفة المتمردة الرافضة التي تتغلغل في داخله، فيطلق بكاءً حاراً يدوّي قوياً «فدوّى نحيبه المحزون».

٣ - الحنين إلى الماضي

عندما يتقدم الإنسان في العمر يميل إلى تمجيد ماضيه، فيبالغبماضيه. لذا «ينصب اعجابه على تاريخه الحافل بالمآثر والبطولات وبالمواقف الحاسمة أو القرارات القاطعة المفيدة التي حوّلت مجريات الأمور»[3].

تصور نازك الملائكة المسن في قصيدتها آلام الشيخوخة:

(١) ايليا الحاوي، نماذج النقد الأدبي، ص ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣) محمد فهمي، دعاية المسنين اجتماعياً، ص ٤٧.

أي شيخ لا يذرف الأدمع الحرّى

على ما مضى ويشكو البلية

فهو ذاك المحزون قضى صباه

في لهيب الهموم والأحزان

ثم ذاق الشباب كأسة دمع

ما لحيّ على قذاها يدان

يحاول اللجوء إلى الماضي والاحتماء بأيامه السعيدة الغابرة، ولو كانت حزينة بالنسبة له. فالشيخ خذله الحاضر، ولم يجد أملاً في المستقبل، فيمثل الحاضر الفشل والقهر.

ويجد ملاذه في ذكريات الشباب، يستحضرها لمواجهة الحياة وقساوتها. لهذا يبعد عن نفسه تهديد انعدام القيمة، معوّضاً عنها بالقيمة التي كان يتمتع بها في عصره الذهبي. هو لا يغير شيئاً من واقعه المرير، بل يغير دلالته الذاتية وواقعه النفسي.

وهو إذ يحسب أن كل شيوخ العالم يعانون معاناته، «أي شيخ لا يذرف الأدمع مع الحرّى» هو تعويض للمغلوب على أمره، وإسقاط كل أحزانه على « شيوخ العالم».

والمسن يشبه الطفل الذي يلوذ بحضن أمه هرباً من الإحساس بالخطر، «فنظراً لمرورنا بمرحلة الطفولة تظل في لاوعي كل إنسان رغبة في إقامة علاقة مع شخصية قوية موثوق بها، تحميه ضد كل الأخطار»(١).

كلمة أخيرة

تعدّ الشيخوخة مرحلة حساسة في عمر الإنسان، إذ يمرّ بتغيرات بيولوجية ونفسية تتمثل بالأحلام تعبيراً عن الأفكار اللاشعورية.

فيصطدم بالواقع فيحدد هويته وانتماءه، فيشعر بالسأم من وجوده، ويبكي على أحبائه، فيستذكر الماضي بالرغم من صعوبته.

هو يحتاج إلى تقدير، وتكريم مجتمعي لفئة كان لها الفضل وصول المجتمع إلى أسمى المراتب، بالاعتماد على تجاربهم وخبراتهم.

المبحث الثاني: محور الذات البائسة

تمهيد: يقوم هذا البحث على دراسة استسلام المسن للقدر وشعوره بالوحدة، وذلك من خلال البكاء على فقدان عز الصبا، والفشل ونقصان الذات، والملل.

كل هذا يجعله يتوق إلى الإيمان بالله والتوغل به، فيعيش سعادة خجولة، ويغرق في المعاناة والاكتئاب.

(١) Mendel, Gerard, La Révolte contre le père, P. B. P,Paris,1986,p. 207.

أولاً - الاستسلام للقدر

يعاني المسنون من ظروف خاصة تزيد من احتمال شعورهم بالوحدة النفسية، إذ أن معظمهم يعانون من مشاعر فقدان الأشخاص الذين يحبونهم، وتراجع القوة البدنية، يجعلهم يصابون بخيبات الأمل، فيستسلمون للقدر والحزن والملل من الواقع الراهن.

١ - البكاء على فقدان عزّ الصبا

يعيش المسن في هذه القصيدة هاجس الزمن الذي فرض نفسه عليه، ما ضيّق الخناق، فأطلق العنان لصرخاته الضعيفة «يا لركب مشى به القدر الخادع».

يعاتب الدهر على عمره الذي مضى وجعله منغلقاً في هذه الحياة. هذا الدهر حرمه تجاربه وعطاءه، لقد أخذ صحته، وشبابه، واندفاعه، وحرمه أحباءه.

هذا العتاب جعله يخاف أن يفقد مكانته في هذا «القدر الخادع».

هو يعيش الهلع سببه سعيه الدؤوب للعطاء، ويخشى فقدان حلمه الذي صاغ به مجده في هذه الدنيا.

«فهو ما زال هائماً بهوى العالم

والعيش في ظلال الزهور

يتغنى بحبه رغم ما يلقى

من الحزن واحتدام الشعور.

فهو ما زال مغرماً و«هائماً» في حب هذه الدنيا، بالرغم من مشاعره الحزينة وصراعه أمام هذا الواقع.

فهذا المسن حزين لتطاير لحظات العمر، ويتمسك «بهوى» «العالم» و«عالم الزهور». هذا التمسك قد يكون ثمرة خوفه من السقوط في العدم وضياع إحساسه بالوجود، «شأن الذين يعيشون في ظل مملكة الموت، خارج دائرة الزمن»[١].

يحاول وقف الزمن، فحيث لا تنبض حياة لا يجري زمان. لذلك يشعر أن الوقت الذي يعيشه يزداد ثقلاً عليه.

٢ - الفشل نقصان الذات

يظهر هذا الأحساس في مراحل الشيخوخة، فينظر إلى نفسه بصورة سلبية، وإنه لا فائدة منه، وأصبح عالة على غيره.

كما ورد في قصيدة الأم الشيخوخة:

يا شتاء الحياة لم يبق في الظلمة

إلا هذا الشقي الغبين

ذهبوا كلهم إلى الموت إلاه

(١) ???18 Thomas, la montagne magique t II. A Fayrad, 1966, p277.

فدوّى نحيبه المحزون

وهو ذاك المسكين أضعفه العمر

وحلت بجسمه الأدواء

ومضت ظلمة الحياة بعينيه

وغابت عن وعيه الأشياء.

نلمس من خلال الشعر الاصطدام بين نفس الشاعر التي تريد ان تحقق ذاته والواقع الاجتماعي «شتاء الحياة»، وهو واقع الحياة والسقم والعادات والتقاليد.

وهذا التنافر بين الذات الفردية والذات الاجتماعية يبعث في نفس المرء شعوراً بالأسى واللوعة والشقاق والانفصام بين نفسية الفرد وبيئته، «وبالرغم من أن المرء يتكيف وفقاً للبيئة وينحني لها، فإنها تبقى في ضميره المظلم، وفي لاوعيه ولا شعوره، إحساساً غامضاً بالكبت والقهر وانعدام التطور»(١).

وبدلاً من أن تكون بيئته «شتاء الحياة» المجال الحيوي الذي في حضنها تحيا الشخصية، فإنها تنعكس سلباً على سعادته وهنائه، وتقيده تقييداً مرهقاً بواقعه المدوي بـ «نحيبه المحزون».

ويقع تحت وطأة التغيرات الاجتماعية وهي «حالة من هجر العلاقات الاجتماعية والأدوار التي تطابق مرحلة الرشد التي يتم فيها قبول العلاقات الاجتماعية والأدوار التي تطابق السنوات المتأخرة من مرحلة الرشد»(٢).

فيعيش صراعاً دائماً بين الفرد «الاه» وبين مجتمعه «كلهم»، ويشعر بالهزيمة «المسكين» والفشل ونقصان الذات «حلت بجسمه الأدواء».

فيواجه الانفراد والغربة «ظلمة الحياة»، وتضعف قوته لمواجهة «شتاء الحياة».

وهكذا، إن أعماق أزمته تخطّت حاجز الفردية لتصل إلى حدود المجتمع، فأصبحت قضية اجتماعية ورمزاً في ضمير الإنسانية، «لأن المجتمع هو مجال تكامل التجربة الأدبية، كما أنه مجال تكامل الفرد، والأديب لايمكن أن يدرك الأبعاد الحقيقية لتجربته إلا إذا بلغ الأبعاد الحقيقية التي تنطوي عليها واقع مجتمعه»(٣).

لذا يسيطر المجتمع على الذات الفردية، ولا يمكن التملّص منه، وذلك «ن التجربة الأدبية تصدر، غالباً عن ذلك الانفصام الذي يتولّد في النفس، عندما تحاول الذات

(١) ايليا الحاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ٩٣.
(٢) هدى قناوي، سيكولوجية المسنين.
(٣) ايليا الحاوي، نماذج في النقد الأدبي، ص ٩٤.

البدائية الأولى أن تتحرر من الذات الاجتماعية المستطمعة بها، والتي لا تبرح تصدها وتكبتها حتى تتلفع بالأسى وتشعر بالقهر والتحدي ولا تهتم أن يغشاها الوهم ويختلط عليها الواقع والمستحيل، فتنطلق من سجنها، سجن المنطق والفهم والتقليد لتتنفس بشكل غامض فيما يقوله الشاعر ويشعر به ويخوض فيه»[1].

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

رمزية اللون في أشعار محمد صابر عبيد

الدكتورة رقية رستم ورملكي[1] مريم غلامي[2]

الملخص

يحمل اللون دلالات ذات علاقة مباشرة بالرؤية الفنيّة. ويعدّ عنصراً هاماً في الصورة الفنيّة. وكثيراً ما لايرد اللون فيما وضع له، ولا يكون كوسيلة للتزيين فحسب؛ بل يكشف عن إحساس الشاعر فيدخل في لغة الإشارة والرمز، ولكلّ من الشعراء تجربة خاصة في التعامل معه واستكشاف عامله الرمزي.

والبحث الحاضر تناول اللون في أشعار محمد صابر عبيد، محاولاً إيضاح خصوصية الألوان، للكشف عن الرموز الّتي أخفاها الشاعر في طياتها. والملاحظ أنّ اللون قد تحوّل لدي محمد صابر عبيد من رؤية بصرية إلي وعي ذهني، فبذلك أصبح اللون من أهمّ العناصر الّتي تشكّل الصورة الأدبية في شعره، وهو بموهبةِ مبدعٍ خلق الرموز العديدة للألوان، وحمّلها دلالات فنية، ودينية، ونفسية، واجتماعية.

الكلمات الأساسية: الشعر العراقي الحديث، محمدصابر عبيد، اللون، الرمز.

١ - مدخل نظري:

إنّ الألوان زينة العيون وبهجة النفوس، لقد أبدع الله سبحانه وتعالي الكون بألوان مختلفة زاهية، فالجبال والأشجار والأزهار تختلف ألوانها وأشكالها، وخير دليل علي هذا قول الله تعالي:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾[3].

كما لاحظنا في الآية الكريمة في أنّ

(١) الأستاذة المشاركة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الزهراء (ع).

(٢) طالبة مرحلة الماجستر اللغة العربية وآدابها بجامعة الزهراء (ع).

(٣) سورة فاطر، الآيتان: ٢٧، ٢٨.

الألوان المتباينة إذا جُمِعت، كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة، ولهذا كان البياض مع الحمرة أحسن من الصفرة، للتباين ما بينه وبين الحمرة؛ ولذلك فإنّ الألوان والتباين يكون بينها عنصر مهم في أعمال الفنانين، حيث لاماء في أعمالهم ولا رواء فيها، من دون اللون.

ويمكن القول إنّ اللون في الشعر هو ابن بيئة الشاعر، ذلك لأنّ الشاعر يستخدمها للتعبير عن الحال النفسية المَعيشة، فهو مثلاً يستخدم اللون الأحمر تعبيراً عن توتّر الحال الشعورية واشتدادها، ويستخدم الأخضر وهو مزيج بين العقل والعاطفة، وما إلي ذلك.

إنّ الألوان من أكثر الأمور جمالاً وخصوبةً في حياة البشر. والألوان ليست خطوطاً أو مسحات شكلية خالية من الدلالات الجمالية، والتعبيرية، والرمزية، وفي بعض الأحيان التزيينية، بل هي صور تعبّر عن موضوعات الحياة وانفعالات الفنان بها، والتدقيق في الآثار الأدبية يرشدنا إلي أنّ استخدام اللون في هذه الآثار ليس مصادفةً، وليس لتنميق الكلام فحسب، بل له ارتباط وثيق بجميع المستويات البنيوية، والبلاغية، والتعبيرية للنص الأدبي.

وقد كان الشاعر يلجأ منذ العصر الجاهلي إلي اللون، كلغة زخرفية لا وظيفة لها إلاّ تزيين الكلام وإتمام الوزن والقافية، إنما في العصر الحديث، وبعد تحرّر الشعر العربي من الموسيقي الخارجية، وأعني بها الوزن والقافية اعتمد الشعراء علي الإيقاع أو الموسيقي الداخلية، وقد اعتقد بعض الشعراء أنّ تلك الموسيقي الداخلية إنمّا هي الموسيقي اللونية، وهذا ما نجده واضحاً في الشعر المعاصر. ومن هنا يمكن القول إنّ إيقاع اللون هو مظهر من مظاهر الإيقاع التكويني في القصيدة الحديثة، فيعدّ اللون واحداً من أهمّ الرموز الإشارية الّتي استعان بها الإنسان لتوضيح أفكاره، حتّي أصبح اللون رسالة يمكن أنْ ترسل من مرسل ليجد المتلقي مقصود الرسالة.

لم يحظ البحث في وظيفة اللون الشعرية بدراسات مستقلة كثيرة، ذلك لأنّ الباحثين يدرسون اللون بوصفه أحد الجوانب الجزئية من الشعر، ومع ذلك فقد عثرنا علي بعض الدراسات الّتي تتصل باللون من حيث مبانيها النظرية، من أهمّها: «اللون لعبة سيميائية» لفاتن عبدالجبار جواد (٢٠٠٩)، و«اللون ودلالته في الشعر» لظاهر محمد الزواهرة (٢٠٠٨)، و«دلالة الألوان عند العرب» لعبد الحميد إبراهيم (١٩٩٧).

وهذا البحث يهدف إلي دراسة الألوان ودلالاتها في شعر الشاعر العراقي محمد صابر عبيد (١٩٥٥) دراسة دلالية

أسلوبية، بقصد الكشف عن الرموز الجمالية الّتي وقف عليها الشاعر، ويهدف كذلك إلي إحصاء الظواهر اللونية في شعره وإبرازها. وقد اعتمد البحث علي الطريق الوصفي – التحليلي لتناول الألفاظ اللونية في ديوان محمد صابر عبيد، وهو من الشعراء المعاصرين الّذين قاموا بتوظيف الألوان الرمزية علي مستوي وسيع، موظفاً الألوان الّتي تلائم فحوي القصيدة. فهو كرسّام يبعث الحيوية والنشاط من خلال الألوان الّتي يلوّن بها قصائده، الألوان الّتي ترمز إلي مشاعر الشاعر المختلفة من الحزن والسرور؛ والبحث يحاول من خلال هذه الدراسة أنْ يردّ علي ما يأتي من الأسئلة:

١ – مدي استخدام الشاعر عنصر اللون في قصائده؟

٢ – ما دور الألوان في صياغة الصور الشعرية عند الشاعر؟

٣ – هل كان الشاعر في تعامله مع الألوان مقلداً للموروث أم كان مبدعاً؟

٢ – اللون في اللغة والأدب

عرف ابن منظور في «لسان العرب» اللون بـ «هيئة كالسّواد والحمرة، ولوّنْته فتلوّن ولون كلّ شيء مافصل بينه وبين غيره، وجمع اللون:الألوان الضّروب واللّون: النوع. وفلان متلون أي لا يثبت علي خلق واحد». (١٩٥٥، مادة اللون).

يري العلم الحديث «اللون في حقيقته العلمية، مجموعة موجات يصدرها الجسم المرئي وتختلف درجة كلّ موجة من مرئي إلي آخر، واختلاف الدرجة هو الّذي يعطي المرئي لونه، فدرجة تعطي اللون الأحمر، ودرجة تعطي اللون الأزرق وهكذا.»، والعالِم النفسي يري «أنّ اللون ما هو إلا نتاج عملية تتم في المخ أولاً، ثمّ يرسلها إلي العين لتري ما يراه المخ.» (إبراهيم ١٩٧٧، ١٨).

اللون هو بنيّة أساسية في تشكيل القصيدة، وركيزة مهمة تقوم عليها الصورة الشعرية بكلّ جوانبها من الشكل إلي المضمون، إذْ يتحمل اللون قدراً كبيراً من العناصر الجمالية، وإضاءات دالّة تعطي العمل الأدبي أبعاداً فنيّة علي وجه الخصوص؛ أمّا القصيدة الحديثة فكان للألوان دورها وانسجاماتها الجميلة في بنائها. وأصبح اللون فيها لغة رمزية، ولم يقف عند حدود الدلالات البسيطة، بل تجاوزها إلي لغة الإشارة اللونية.

وقد وظفّه الشاعر علي نحو جعل منه كثافة دالة حتّي في القصيدة الواحدة، وتعدّدت السياقات الّتي وجدها، واللون بمثابة ابن بيئة الشاعر يستعير منها جماله الفني، لأنّ الألفاظ تتغير بحسب الظروف الاجتماعية. وهو انعكاس للإحساس والحال

النفسية المتعددة، الفكرية والسياسية والدينية. وهو بهذا يشكّل تقنية ووسيلة لم يعد للشاعر بدّ من توظيفها والاتكاء عليها. (معمر،٢٠١٠، ٦٧-٦٨)

تعدّدت الألوان في الطبيعة واختلفت وتقاربت، فلذا كانت مسمياتها في اللّغة متعدّدة. نجد عشرات الأسماء للتعبير عن اللون الواحد، وهي تختلف باختلاف درجات اللون، وربّما يعود هذا الاختلاف في الأسماء والمسميات للّلون الواحد، إلي اختلاف الحقل الدلالي الّذي يرد فيه؛ فالأبيض في الإنسان قد يختلف عنه في الحيوان وكان العرب في العصر الجاهلي يلمسون أدقّ الفروق في ألوان البيئة، ويعبّرون عنها في أدقّ المسميات. (خليفة، ١٩٨٧، ٣٦-٣٧).

ويأتي في مقدمة الألوان شهرةً وانتشاراً لونا الأسود والأبيض، فهما مرتبطان بالليل والنهار، والظلمة والنور، لذلك هما لونان متداولان في جميع الحضارات ولغاتها، و يلي ذلك مكانة اللون الأخضر فهو لون مستقر ثابت لارتباطه بالنبات والخصب والماء والحياة، وأخيراً اللون الأزرق وهو لونٌ يوحي بالهدوء.

٣ - نبذة عن الشاعر

محمد صابر عبيد الشاعر والناقد العراقي، ولد في قرية زمار بمدينة الموصل العراقية عام (١٩٥٥)، حصل علي الدكتوراه في الأدب العربي الحديث والنقد سنة(١٩٩١م) من جامعة الموصل. يدرّس المناهج النقدية الحديثة والنقد التطبيقي في الدراسات العليا وفاز بجوائز عديدة في مجال الإبداع والشعر والأدب، لم يكتف الدكتور محمد صابرعبيد بإنجازاته النقدية الّتي اعتقد أنّها ستظلّ تشكّل صلب هويته الثقافية الإبداعية، بل تجاوز ذلك إلي كتابة نصوص إبداعية مختلفة في الشعر والقصة والسيرة والرسائل وغيرها من فنون الابداع، وهو بسبب عاطفته الجيّاشة ورؤيته النقدية، استخدم الألوان الكثيرة في أشعاره لبيان أحاسيسه المرهفة. (صابر عبيد ،٢٠١٠، ٣٣٨).

٤ - التوظيف اللوني

٤/١ - اللون الأبيض

يحتلّ اللون الأبيض المرتبة الثانية بعد اللون الأسود، حسب تميز الألوان عند الشعوب المختلفة، ويعتبر من الألوان الباردة، الّتي تثير الشعور بالهدوء (شكري، ١٩٨٥، ٨٥)، والعربي اهتمّ قديماً بتميز الأبيض بألفاظ خاصة، تحدّد درجاته وصفاته، فقد رتّب الثعالبي درجات الأبيض علي النحو الآتي «أبيضُ، ثم يَققْ، ثم لهقٌ، ثم واضحٌ، ثم ناصعٌ، ثم هِجانٌ، وخالصٌ.» (٢٠٠١، ١١٢).

يرتبط اللون الأبيض في الثقافة العربية بالطهر والبراءة، وهو لون مصاحب للنور والصفاء، ويطلق علي من يخصل خصلة حميدة، وأحياناً أخري كانوا يريدون بالبياض طلاقة الوجه وبشره، كما أنّ بعض الآيات توضح لنا أنّ الطهارة والنقاء والإيمان والصفاء تتجسم بيضاء في القيامة، فتصبح وجوه الصالحين والطاهرين بيضاء لامعة كما قوله تعالي: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبۡيَضَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فَفِي رَحۡمَةِ ٱللَّهِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

في هذه الآية ﴿ٱبۡيَضَّتۡ وُجُوهُهُمۡ﴾ كناية عن أنّ أعمالهم قد صلحت و أرواحهم قد طهرت. للأبيض وظائف رمزية عالية التداول في صنع الدلالة وترميزها في أفق الاستخدام المعنوي والسيميائي، فهو في السياق الدلالي العام «رمز الطهارة والنور والغبطة والفرح والنصر والسلام» (همام،١٩٣٠،٧)؛ كما أنّه «رمز للصفاء، ونقاء السيرة، والهدوء والأمل، وحبّ الخير والبساطة في الحياة وعدم التقيّد والتكلّف.» (عبو،١٩٨٢، ١٣٧).

غير أنّ اللون الأبيض بكلّ ما يحمله من معاني الإيجاب الّتي أشرنا إليها، ينحرف أحياناً في بيئات وأمكنة وأزمنة معينة إلي معانٍ، تناقض تلك المعاني التقليدية، وتقف علي الضدّ منها تقريباً، فهو مثلاًرمزٌ للحزن لدي بعض الأمم ومنها أمة الصين، علي النقيض من دلالته علي الفرح والبهجة والسعادة عند الكثير من الأمم الأخري. (جواد، ٢٠٠٩، ٤٤)؛ والشاعر صابرعبيد استخدم هذا اللون بكثرة في شعره لدلالات شتّي منها:

رغم أن الحزنَ في الأعماق ينبوعٌ تجلّي
رغم أحلام العيون الجوف
في منع الغيوم البيض
من سفح المطر
رغم كابوس الظلام الحالك المغبرِّ
في خنق الشجر
وكذاك الحب يا أمونتي وحي إلهي علي
أكتافنا يهبط
ليلاً ونهاراً (صابرعبيد،٢٠١٠،١٩)

يقول الشاعر أنّ الحزن في أعماقه، والحزن كثيراً ما يؤدّي إلي البكاء، غير أنّ الشاعر هنا يأتي بلونٍ يزيل هذه العادة، وهو البياض، ويشير بذلك إلي عدم خصوبة الغيوم في العيون وشدة حزنه. لأنّ الانسان إذا ما وصل حزنه إلي الحدّ الّذي لا يطاق، تجمد عيونه ويفقد قدرة البكاء، ثمّ يأتي بصفاتٍ لكابوسه وهي الظلام الحالك والمغبر، وهذه الصفات توحي باليأس

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٧.

وعدم الاطمئنان، في حينٍ أنّ الشاعر يزيل في النهاية كل هذه الصورة بقوله الحب وحي إلهي يهبط علينا ليلاً ونهاراً.

الصيف المصفح بالبياض.. (صابر عبيد،٢٠١٠، ١٦٢).

هنا ألغي الشاعر لون الصيف الأساس الأخضر، اللون الخاص بالصيف، وجاء ببديلٍ عنه والبديل هو الأبيض. يريد الشاعر في هذا المقطع الإشارة إلي عدم البهجة والخصوبة في الصيف. وكذلك قام بعملية الاستبدال حتي ينصرف ذهن القارئ من خضرة الصيف إلي بياضه.

كان عصيّاً علينا أن نودع سرّ أفواهنا/ لحظة من الحزن/ في ساعةٍ من اليأس

فما بين الصدي والصراخ لونٌ من البوحِ أكثرحمرةً من الصمت وأشدّ بياضاً من لغة الكشفْ (صابر عبيد،٢٠١٠،٢٥٧).

إنّ اللون الأبيض من أكثر الألوان حساسيةً في شعر صابرعبيد، إذ يمتاز بشدة تأثّره بأدقّ الأمور، والشاعر هنا يتحدث عن سرٍّ. وهو محزونٌ مأيوس، يبحث عن لونٍ حتي يصرّح به عن سرّه، وجاء بالأبيض الّذي لايُخفي شيئاً ويظهر كلّ شيء ولقد استثمر الشاعر تلك الدلالة في تعميق الصورة الفنية عبر أفعل التفضيل، حيث يؤكّد علي وضوح سرّه عبر لفظة **أشدّ بياضاً**.

ها أنا ذا أرفع الرايةَ البيضاءَ والعلم الأبيضَ../والسلام الملكي الأبيضَ...

والرغبةَ البيضا ءَ..

وأضع كامل أسلحتي تحت تصرف الفراشة (صابرعبيد،٢٠١٠، ٢٨٨)

استخدم الشاعر اللون الأبيض وربطه بالراية، والعلم، والسلام، والرغبة، فهي دلالة السلام والاطمئنان. لقد استلهم الشاعر اللون الأبيض مع الراية والرغبة من الموروث القديم، دلالةً علي الحلم الاجتماعي لدي العرب، حيث أنّ السلم يؤدّي إلي حقن الدم ويحول دون سفكه، والرغبة البيضاء تدلّ علي العلاقات الاجتماعية من المحبة والألفة النقيّة الطاهرة، ويكمل الشاعر غرضه بتسليم أسلحته إلي الفراشة وهي مبشّرة الأمن والراحة.

لذع الأبيض متن الأسود...

(نفس المصدر، ١٨٤)

كان للبعد الاجتماعي والثقافي أثر في ظهور اللون الأبيض مع لفظة (لذع)، نجد تناقضاً صنعه الشاعر بين الأسود والأبيض، صراعٌ بين الظلمة والنور، بين الخير والشرّ، فالأبيض كثيراً ما يرمز إلي الحرية والنقاء، والأسود رمزٌ للظلمة، فالشاعر شبّه الأبيض بعقربٍ علي خلاف ما في ذهن القارئ، في حينٍ هذا العقرب لذع

الظلمة والسواد فالشاعر جعل الأبيض رمزاً للظلمة والشراسة وهذا من إبداعات الشاعر، إذ كسر توقع المتلقي مما هو المألوف.

دفاترنا الغنية بالبياض.. (المصدر السابق، ١٦٦)

دلالة اللون هنا أخذت دلالة تشاؤمية علي عكس ما هو متوقع منها، إذْ لا يري الشاعر أحداثاً تستحقّ أنْ يسجّلها، فالكون بلا أحداثٍ وبلا ظواهر وبلا إنسانية.

٤/٢ اللون الأسود

دلّت علي اللون الأسود في اللغة ألفاظ كثيرة، تجمع في الأغلب علي أنّه ضد الجمال، فهو لون التشاؤم وكلّ ما هو سيء، وصفوا تدرجه «أسود وأسحم ثم جون وفاحم وحالك وحانك ثم حُلكوك وسُحكوك ودَجوجيٌ ثم غِربيب وغُدافيٌ وخُداريّ. » (الثعالبي٢٠٠١، ١١٨)

يستخدم هذا اللون للظلام، والصمت، واليأس، والخيبة، والفناء، ورمز الحزن، والهمّ، والموت، والإخفاق، واللون الّذي يمثّل الظلم، والضلالة، والغضب، والإثم، والكفر. ورد اللون الأسود سبع مرات في القرآن الكريم بعضها تمثّل الكفر والارتداد والعصيان والتكذيب، فسواد الوجه يرمز إلي سواد الروح وتلوّثها الّذي تمثّل وتجسّم في وجوههم؛ كما قال الله تعالي:

﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى ٱللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾(١).

والعجيب أنّ الله تعالي ذكر اللون الأسود مع مشتقات الكلمة سبع مرات في القرآن بعدد أبواب الجهنم، ويؤيّد هذا القول بحديث النبيّ الأعظم وهو الّذي لا ينطق عن الهوي، «أنّ الجهنم سوداء مظلمة».

«اللون الأسود هو اللون الأكثر هيمنةً علي حياة البشر، والأكثر تدخّلاً في مصائرهم منذ أقدم الأزمنة، والأكثر تشكيلاً لتقاليدهم وحساسيةً لتعاملهم مع الأشياء في الحياة، والأوسع استجابةً لخوفهم وأحزانهم ومعاناتهم.» (جواد، ٢٠٠٩، ٤٤)

فهو كثيراً ما يرمز عادةً وعموماً إلي «الخوف من المجهول والميل إلي التكتّم، ولكونه سلبي اللون يدلّ علي العدمية والفناء». (عمر، ١٩٩٧، ١٨٦)، ويرمز أيضاً إلي «الحكمة والرزانة، ولذلك يتّخذه كثير من رجال الدين شعاراً لهم». (ظاهر، ١٩٧٩، ٥٥)

فاللون الأسود في كثير من الثقافات دالّ علي ما يستكره ويتشاءم به، لهذا عبّر الشعراء بهذا اللفظ عن المعاناة وكلّ ما هو سلبي، كالآلام، والعذاب، غيرأنّ بعض الأحيان نري بعض التناقضات في استعمال

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٠.

الأسود، حيث أنّ الشاعر يستخدم الأسود ليرمز إلي رمزٍ غير التشاؤم والكراهة، والشاعر استخدم هذا اللون بكثرة في شعره لدلالات شتّييمنها:

بضع رسائلَ أخري ماتتْ غرقاً

من شدة السواد وشدة الجهل

(صابرعبيد،٢٠١٠، ٢٣١)

دلالة اللون الأسود هنا أخذت طابعاً اجتماعياً ثقافياً لاقترانها بالجهل، والشاعر عمد إلي هذا اللون، ذلك لأنّه كرّر لفظة (الشدّة) فزاد بهذا التكرار شدة النتيجة السيئة الّتي قدّمها علي المقدمة، وهذا التقديم يؤكّد شدّة السواد المنتج عن الجهل في المجتمع، حيث أنّ الجهل يؤدي إلي سواد المصيرة، وكلّ هذا يؤدي إلي عدم ايصال الغرض إلي المتلقي.

حضارةٌ سوداءٌ للعصر المكفن بالغيوم

البيض (نفس المصدر، ١٦١)

لوّن الشاعر الحضارة بالسوداء الّتي هي نقيض الأبيض في كلّ خصائصه، كي يتحرّر القارئ من الرتابة والتقليد حيث المتوقع من ظهور الحضارة الجديدة هو الحرية والبياض ومسح كلّ السواد، لكنّ الشاعر يأتي بهذا اللون المتشائم، ويؤكّد يأسه من نتيجة تغيير الحضارة باللون الأبيض الّذي أثبته للغيوم، وهذا يدلّ علي قطع الأمل والرجاء إلي الخير، ذلك لأنّ الغيوم البيض لا تبشّر بنزول النعمة والحرية مع وجود الحضارة، ألا وهي الحضارة السوداء. ولا يتوقع منها الانفتاح والحرية.

ودودٌ أسودٌ منّي (المصدر السابق، ٥٠)

نلاحظ هنا أنّ الشاعر قلب اللون إلي ضده، فالأسود يشير إلي الظلمة واليأس عادةً، والود تعني المحبة والنقاء فكيف يمكن لنا أنْ نفهم هذا التركيب الوصفي؟ فالتناقض ظاهرٌ هنا، وربّما يكون الشاعر قد قلب اللون إلي ضده لمسوغ جمالي، وكي يظهر الغرض أكثر مما يعطي اللون الحقيقي، لأنّ الضدّ قد يظهر الأمر أحسن، والشاعر قد مسخ اللون بدلاً من إظهاره؛ وربّما أراد الشاعر بالودّ الأسود، القلب الأسود من شدة الحزن والكآبة، واستعار الودّ بدلاً من مكانه وهو القلب.

٣/٤ اللون الأخضر

يرمز اللون الأخضر إلي الخصب والبركة والنماء، كما في الآية الكريمة:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾[1].

(١) سورة الحج، الآية: ٦٣.

ومن معاني الأخضر النعمة والرضا، كقوله تعالي في وصف أهل النعيم: ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ﴾[1].

ويعدّ الأخضر في الفكر الديني رمزاً للخير والإيمان، وإنّه أكثر شيوعاً في الروايات العربية والإسلامية وفي قباب المساجد وأستار الكعبة وعمائم رجال الدين، وربّما كانت للخضرة ميزة تختص بها دون غيرها من الألوان، وأفضل الألوان كلّها وأشرفها لأمرين:

الأمر الأول: أنّ الله سبحانه وتعالي وصف في كتابه العزيز أهل جنته المخصوصين، وهم يلبسون الثياب الخضر، فقال تعالي في وصفهم: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾[2]، لو كان في الألوان أفضل من الخضرة لوصفهم الله سبحانه بذلك.

والأمر الثاني: ما في لون الخضرة من تقوية النظر، والزيادة في حاسة البصر وسبب ذلك، فيما يقوله الرسول صلي الله عليه وآله وسلّم: «النظر إلي الخضرة يزيد في البصر. » (جواد، ٢٠٠٩، ٩١-٩٢).

فهو لون يبعث البهجة والفرح ويخلو من كلّ الصفات السلبية، لون الحياة والحركة والسرور، لأنّه يهدئ النفس ويسرّها، وهو تعبير عن الحياة والخصب والنماء والأمل والسلام والأمان والتفاؤل، وهو لون الربيع والطبيعة الحية والحدائق والأشجار والأغصان والبراعم، والشاعر صابرعبيد استخدم هذا اللون في شعره لدلالات عدة، منها:

أمّي/ ما لهذا الفيض من مطر
الحنان/ يدعو الصبايا للتزاحم عندأبواب الجنان

مالهذا الوجه تحتفل النجوم به
يهفو الفؤاد فتنثني شمسٌ ويخضرّ القمرْ.
(صابرعبيد،٢٠١٠، ١٧٧)

الشاعر يصوّر حنان الأمّ بألفاظٍ متلائمة معها، يحاول وصف حنان الأم بصورة كاملة، فيبحث عن لونٍ للقمر يناسب الأمّ، كأنّه يرغب أنْ يثبت اللون الأخضر للأمّ كما نري في الموروث القديم، غير أنّ شاعرنا المبدع يلوّن القمر بالأخضر، كي يلائم الأمّ وأبواب الجنة المفتوحة أمامها، وهكذا يرتط الشاعر بين الأمّ والطبيعة، والخيط ما بينهما هو اللون الأخضر، أي لون الخصوبة.

فاخضرّت الدنيا وغاب اللحن في ريش الغموض (نفس المصدر، ١٩٦)

تصوير الدنيا الجميلة باللون الأخضر،

(١) سورة الرحمان، الآية: ٧٦.
(٢) سورة الكهف، الآية: ٣١.

باعث علي الخير والأمل؛ خصوصاً حينما يخوض الإنسان في بحر الغموض والإبهام فلاشكّ في أنّه يبحث عن بارقة الأمل، والشاعر يبشّره باخضرار الدنيا وهو رمزٌ للوصول إلي الأماني الجميلة والأحلام، والدنيا الخضراء هي الّتي يسعي اليها الشاعر وأقرانه من بني البشر، حتّي يصنع عالما جديداً مليئاً بالحب والخصوبة.

في انجماد العزلة المنحوتة القصوي/ وفي فصّ الهجير البيضوي

قطر الندي يخضرّ حول الفحم.
(المصدرالسابق، ١٦٥)

يصوّر الشاعر صورةً غير مأمولة الحصول، وهي اخضرار الندي حول الفحم الأسود، لكنّ هذه الصورة تدلّ علي الشوق والحنين الصادقيْن اللّذيْن عبّر عنهما الشاعر، في حينٍ أنّ الفحم وسواده قد غطّيا الكون ويئس الإنسان من الانفتاح، فجاء الشاعر باخضرار الندي كي يزيل السواد والظلمة.

٤/٤ اللون الأزرق

اللون الأزرق أحد الألوان الأساسية، فهو أمام مرأي العين ولا تخفي علي الناظر زرقة البحار والسماء، ولهذا فإنّ اللون الأزرق يشكّل مساحة كبيرة في الاهتداء الطبيعي لمناظر الدنيا الفسيحة، ولكنه في موازين الآخرة يصبح علامة مغايرة دالة علي المجرمين، يلوّن عيونهم ويشوّه خلقتهم (معمر،٢٠١٠، ٨٦)، ويتحدّ مع اللون الأسود بعد أنْ كانوا ينعمون في الدنيا بالألوان الزاهية في أبدانهم وملابسهم ومزارعهم ودوابّهم؛ فيصف الله تعالي أحوالهم في يوم القيامة هكذا:

ش س ز ر ظ ط ض ص (طه/ ١٠١)

يقول صاحب مجمع البيان «إنه يقصد المجرمين الّذين اتخذوا مع الله إلهاً يحشرون زرق العيون، ومعني الزرقة الخضرة في سواد العيون كعين السنّور، والمعني في هذا تشويه الخلق، وقيل زرقاً عمياً تري زرقاً وهي عمياء، وقيل عطاشاً في مظهر عيونهم كالزرقة. »(طبرسي، ٨٣،١٣٨٤)

كره العرب اللون الأزرق، والعيون الزرقاء، فاتهموا أصحابها بالكذب واللؤم والشرّ، لأنّ الروم أعداءهم كانوا زرق العيون، ولذلك قالوا في صفة العدو: أسود الكبد، أصهب السبال، أزرق العين والمعني تشويه الصورة من سواد الوجه وزرقة العين، فالعرب تتشاءم بالزرقة. (الحطاب،٢٠٠٣، ٨٥)

وربّما تعدّد الدلالات في هذا اللون يعود إلي أسبابٍ منها؛ تفاوت درجاته من الفاتح إلي القاتم، فالقاتم منه يقترب من اللون الأسود، لذا فهو يثير النفور والحقد

والكراهية، وقد ارتبط بالغول والجن والقوي السلبية في الأرض؛ بينما يرتبط الأزرق الفاتح بالماء والسماء، فهو مناسب للهدوء والبرودة، وما يحدّد تلك الدلالات هو السياق الّذي يقع فيه اللون وإرادة الشاعر. (بلاوي وآباد، ٢٠١٢،٢٨)، والشاعر صابرعبيد استخدم هذا اللون في شعره لدلالات شتّي منها:

ويغادر نبيذ الجنون الأزرق

صاحياً إلي الأبد

ولا ينقل الصدي.. (صابرعبيد،٢٠١٠، ٢٧٥)

مغادرة نبيذ الجنون الأزرق، كناية عن ترك السُكر، أمّا تورية المعني في هذا اللون فهي تشير إلي التحرّر من العادات والتقاليد العربية الخاطئة، الّتي تحبس الإنسان وتؤدّي إلي تخلفه عن الوعي والصحوة.

فتحتفل العيون الزُرق بالحنّاء والمسك

(صابرعبيد،٢٠١٠، ١٧٨)

إنّ اللون الأزرق في العين عادةً يثير الإشمئزاز والكراهية، وهذا ما ورثه الشاعر من القديم، غيرأنّ شاعرنا المبدع أزال هذه الكراهية بالحناء والمسك، ويكمل غايته بلفظة **تحتفل** وكل هذا يساعد القارئ للوصول إلي المعني المقصود لدي الشاعر وهو التفاؤل.

تصّاعد نفس الشقوة في أيامي/ فوق الدمع بنبضٍ أزرقٍ (نفس المصدر، ٧٤)

إنّ اللون الأزرق من الألوان الهادئة والنبضُ صوتٌ هادئٌ، لذلك فإنّ اتصاف النبض بالأزرق لم يكن أمراً مفاجئاً فالشاعر جاء بهذا التركيب الوصفي للإيحاء بالهدوء.

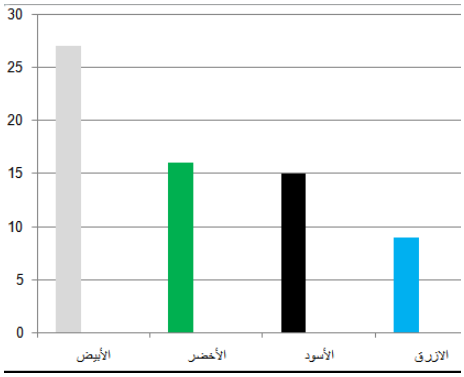
٥ – التكرار اللوني

من إحصائية الألوان في الديوان المدروس، يمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

إنّ اللون الأبيض هو الّذي تربع علي المرتبة الأولي في الديوان، وهذا ما يؤكّد النقاء والأمن المأمول لدي الشاعر؛ ويمثّل اللون الأخضر المرتبة الثانية، وهذا هو حلم الشاعر الّذي يريد كلّ الشئ أخضر؛ واللون الأسود احتلّ المرتبة الثالثة، معبّراً عن الظلم والسوء في مجتمع الشاعر؛ وأخيراً اللون الأزرق احتلّ المرتبة الرابعة في الديوان يمثّل الرصانة، كما يمثّل عاملاً من عوامل إشاعة التوازن والانسجام.

إنّ عدم الإتيان بألوان أخري، لا يعني أنّ الشاعر استخدم هذه الألوان فقط لتبيان رموزه دون غيرها، بل ذكر الشاعر في طيات ديوانه كلّ الألوان من الاصفرار والاحمرار والرمادي والبنّي و... وهذا

جدول الإحصاء اللوني في ديوان الشاعر:



٦ - الخاتمة

كما يزيد الرسّام علي جمال لوحته باللون، كذلك محمد صابر عبيد يزيد جمال قصائده بوساطة اللون، ويوظّف الألوان للإغناء والتأثير، نري أنّ استخدام الشاعر الألوان في أشعاره ليس مصادفةً، بل له ارتباط وثيق ببيئته، ولكلّ لون طابعه الجمالي الّذي يستمدّ من البنائية الّتي ينتمي إليها.

للألوان دورٌ بارزٌ في إشارات الشاعر الرمزية والألوان في أشعاره، تراوحت في دلالاتها بين الموروث القديم الّذي استوحاه الشاعر من ثقافته الواسعة في الشعر والأدب، وبين ثقافته الجديدة، إذْ أضاف دلالات جديدة إلي اللون، وابتعد بعض الأحيان عن دلالة اللون القصدية في النص إلي دلالات إيحائية ورمزية جديدة علي النص الشعري.

أمّا عن دلالات الألوان فكانت مختلفة عند الشاعر تبعاً لاختلاف الظروف المؤديّة إلي نظم القصيدة، فهو أولي اهتماماً كبيراً للّون الأبيض، الّذي يوحي بالعظمة والطهر والنقاء، غير أنّه في بعض الأحيان يرسم صورة متناقضة للأبيض، وربّما المقصود من هذا التناقض، ظهور الحقيقة أكثر فأكثر؛ والأسود يكرهه الشاعر، غيرأنّه يريد أنْ يرسم صورة المجتمع كما هي، حتّي يثير انتباه القارئ إلي أنّه لابدّ أنْ يفكّر بالإصلاح.

والشاعر مع كراهية الأزرق لدي العرب، حاول أنْ يمسح هذه الصورة المشوهة من ذهن القارئ، بصفاتٍ تخفّف الكراهية؛ سعي الشاعر أنْ يخضرّ الكون وهذا ينمّ عن الحلم الّذي كان يعيش في قلب الشاعر حيث أراد أنْ يري الدنيا برمتها خضراء؛ فاصبح اللون في ديوان الشاعر كرسالة أرسلها لتجد المتلقي الّذي يتبناهاÁ

والشاعر في استخدام اللون يتراوح بين الإبداع والتقليد، حيث أنّه في بعض الأحيان كان تابعاً للموروث في استخدام ألوانه الرمزية؛ وفي بعض الأحيان كمبدعٍ خلّاق، بدأ يخلق رمزاً جديداً من لونٍ خاص. وأخيراً البحث يقترح الباحثون، القيام بدراسة مفارقة الألوان في ديوان الشاعرمحمد صابر عبيد، لتضمّنه ثروة عظيمة من المفارقات اللونية.

قائمة المصادر

١ - *القرآن الكريم.*

٢ - إبراهيم، عبد الحميد١٩٧٧ م. *دلالة الألوان عند العرب*، الحرس الوطني السعودية،العدد ١٧، السعودية.

٣ - بلاوي، رسول، ومرضية آباد،٢٠١٢ م. *دلالات الألوان في شعر يحيي السماوي*، إضاعات نقدية، العدد الثامن، طهران.

٤ - الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد، ٢٠٠١ م. *فقه اللغة، تحقيق جمال طلبة، بيروت*: دار الكتب العلمية.

٥ - جواد، فاتن عبدالجبار ٢٠٠٩ م. *اللون لعبة سيميائية؛ بحث إجرائي في تشكيل المعني الشعري، عمان*: مجد لاوي للنشر والتوزيع.

٦ - الحطاب، محمد جميل ٢٠٠٣ م. *العيون في الشعر العربي، ط ٣*، دمشق: مؤسسة علاء الدين للطباعة والتوزيع.

٧ - خليفة، عبد الكريم١٩٨٧ م. *الألوان في معجم العربية، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، الأردن.*

٨ - الزواهرة، ظاهر محمد هزاع ٢٠٠٨م. *اللون ودلالاته في الشعر، الاردن: دارالحامد للنشر والتوزيع.*

٩ - شكري، عبد الوهاب ١٩٨٥ م. *الإضاءة المسرحية، القاهرة*: الهيئة المصرية للكتاب.

١٠ - صابرعبيد، محمد ٢٠١٠ م. *هذه قصائدي*، الأردن: عالم الكتب الحديثة.

١١ - طبرسي، فضل بن حسن. ١٣٨٤ ش. *مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان ،إيران: دار الأسوة للطباعة والنشر.*

١٢ - ظاهر، فارس متري ١٩٧٩ م. *الضوء واللون، بيروت*: دار القلم.

١٣ - عبو، فرج ١٩٨٢ م. *علم عناصر اللون، ج ٢، ميلانو: دكفن.*

١٤ - فيروزآبادي، محمد بن يعقوب ٢٠٠٣ م. *قاموس المحيط*، تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

١٥ - قاسمي حاجي آبادي، ليلا، ومهدي ممتحن ١٣٩٠. *الجمال اللوني في الشعر العربي*، دراسات الأدب المعاصر: إيران.

١٦ - معمر، صديقة ٢٠١٠ م. *شعرية الألوان في النص الشعري الجزائري المعاصرة*، رسالة الماجستير، جامعة

١٧ - همام، محمد يوسف ١٩٣٠ م. *اللون, ط ١، القاهرة*: الاعتماد.

كلام هادئ عن باب التبانة
حتى لا تتكرر تجارب الموت المجاني من جديد

نبيل الزعبي

حتى منتصف العام ١٩٧٦، كانت منطقة باب التبانة، هي الحاضرة الاقتصادية الأهم لمدينة طرابلس، والعصب التجاري الأساسي للشمال، المتوزعة أقضيته بين عكار، الضنية، زغرتا، بشري، الكورة والبترون. هذا، فضلاً عن تواصلها، بالداخل السوري، عبر شارع سوريا الذي يقطع المنطقة من أول سوق القمح حتى محلة الملولة بما يضم من مؤسسات اقتصادية ومحلات تجارية ووكلاء محليين لماركات مشهورة، تجاورها أسواق أخرى، تبيع بالجملة والمفرق، منها ما يستأثر بتصريف الإنتاج الزراعي كاملاً للشمال والداخل السوري، من خضار وفاكهة وحمضيات وغيرها كسوق الخضار، ومنها ما يحصر تعاطيه التجاري في «مال وقبان» القمح والحبوب الأخرى كسوق القمح، إلى سوق الثياب والأحذية والأدوات المنزلية، وتجارة التمور، الممتد من أول طلعة العمري حتى محلة السويقة، هذا، فضلاً عن العديد من المطاحن المتوزعة على ضفاف نهر أبي علي، وعشرات العيادات الطبية والمدارس الخاصة، ودور السينما المتوزعة بين أحياء المنطقة، مؤشرة إلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي المريح لأهالي وسكان باب التبانة التي سميت من أجل ذلك بـ «باب الذهب»، ولطالما كانت مقصداً لكل طالب حاجة، أو عاطل عن العمل يبحث فيها بسهولة عن لقمة عيشه، وحتى الطلاب من مختلف المناطق اللبنانية لم يكونوا ليضيعوا على أنفسهم فرص العطل الصيفية للعمل الموسمي فيها، خاصة في موسم البطيخ في سوق الخضار.

وعندما نتكلم عن باب التبانة، فإنما نشير إلى منطقتي الجبل والبعل معاً، فالجبل أو «فوق» هو المصطلح الذي يطلق على الجانب الأيمن لشارع سوريا باتجاه الملولة، ويبدأ من أول طلعة العمري صعوداً نحو حي المهاجرين وكواع القبة، وبعل محسن التحتاني، وبعل الدراويش، إلى بعل

محسن الفوقاني، إلى الأحياء الأخرى المتفرعة المؤدية إلى طلعة الشمال.

والبعل أو «تحت» هو كل المنطقة الواقعة على يسار شارع سوريا باتجاه الملولة، وتضم بالتالي الأحياء التي كان كل منها يشكلُّ «بعلاً» ابتداء من بعل كرامي، إلى بعل السراقبة، بعل الحداد، بعل الزعبي، بعل الدقور، بعل سلطان، منطقة محطة جابر والبازار، إلى بعل حربا، الذي استحدث مع بداية السبعينيات من القرن الماضي، ويمتد على طول المنطقة المحاذية لأوتوستراد نهر أبي علي، وغيره.

التبانة العصب الاقتصادي المحرك في طرابلس

أما من الناحية الديمغرافية، فلم تكن المنطقة تشهد هذا الواقع الاجتماعي البائس الذي بدأ يتغلغل إليها بعد العام ١٩٧٦، وإنما كان سكانها يتوزعون بين العائلات التي استملكت في المنطقة منذ بداية القرن الماضي، إلى التجار الذين فضلوا الجمع بين أماكن سكنهم وتجارتهم، إلى أبناء الأقضية المجاورة والداخل السوري الذين يتابعون مصالحهم من خلال إقامتهم فيها، هذا فضلاً عن الطبقات الأخرى التي لم تكن لتشعر بالفقر والحاجة، بقدر الشعور بالاكتفاء الذاتي وحالة التعاضد بين الأهالي التي شكلت الصورة المثلى لمجتمع الحارة العربية.

التبانة مثال للتعايش الوطني

ومن هنا، فقد كان من الطبيعي أن تجد بين سكان التبانة، مواطنين من مختلف الطوائف والمذاهب اللبنانية وحتى الاثنيات القومية، متوزعين بين أبناء البلد من لبنانيين وسوريين وأرمن وأكراد وتركمان ومسيحيين ومسلمين سنة وعلويين وشيعة جعفريين واسماعيليين، إلى عائلات يهودية استمرت حتى منتصف خمسينيات القرن الماضي، ومع كل ذلك لم تكن جرثومة التعصب المذهبي والطائفي والعنصري لتتمكن من التدخل داخل هذا النسيج الوطني والاجتماعي، وحتى ابن المنطقة لم يكن ليتجرأ على سؤال جاره أو يتحقق من انتمائه الديني أو المذهبي، ليس خوفاً وإنما حياءً وخجلاً وشعوراً بخدش علاقات الجيرة أن هو فعل ذلك، ولو تمت مراجعة الصحائف العقارية العائدة للمنطقة لتبين كذب وعدم مصداقية الفرز الطائفي الحاصل اليوم وكيف أن ملكية العقارات في المنطقة تتوزع بعكس ما هي عليه من انتماء مذهبي للتواجد السكاني، والعكس بالعكس.

التبانة مقلع للنضال الوطني والقومي

أما على الصعيد الوطني، فالتبانة لم تكن جزءاً لا يتجزأ من قلب العروبة النابض المتمثل في طرابلس وحسب، وإنما كانت أيضاً على مدى التاريخ خزاناً بشرياً هائلاً

يرفد الصراع الوطني والقومي والاجتماعي بخيرة أبنائه من الشباب المتحمس المدافع عن قضايا الأمة ضد الطامعين في أرضها وحقوقها ومصالحها العامة، ولاسيما قضية فلسطين، دون أن نغفل الدور الذي لعبته الحركات الوطنية والقومية والنقابية وما قدمته من تضحيات جلَّى في سبيل ذلك.

التبانة ضحية الصراعات الضيقة

وربَّ متسائل عن واقعية هذا الكلام، أو طوبا وتيه، مقارنة بالحالة الراهنة التي يعيشها أبناء باب التبانة اليوم، ويدفع ثمنها الفقراء والفقراء فقط، بعد أن أخذ النزوح من المنطقة إلى مناطق أخرى منحى تصاعدياً خاصة بعد العام ١٩٨٦ الذي شهد أعمالاً دموية رهيبة ما زالت ترسباتها حتى اليوم، ولعلها إلى جانب الخلفيات التاريخية والسياسية الأخرى، ما زالت غافلة عن أذهان من يجتمعون بين الفينة والأخرى لمعالجة أوضاع المنطقة، فيتناولون الشكليات والمصالحات الفوقية الهشة، دون المخاطرة بوضع أصابعهم على الجرح النازف وإغلاقه لمرة واحدة وإلى الأبد.

وإذا كنا لسنا بوارد نكئ الجراح في هذه المناسبة، فإن ذلك لا يمنع من تحميل أكثر من طرف وجهة سياسية إقليمية ومحلية مسؤولية كل ما جرى لهذه المنطقة، غير أن الموضوعية تقتضي الجهر بأن النظام الطائفي السياسي اللبناني، هو من يتحمل الجزء الأساسي من هذه المسؤولية لأنه ومنذ ما سمي بالاستقلال، كرَّس مختلف حالات الغبن والأقلوية لدى هذه الطائفة أو تلك، وتركها لا تشعر بالأمان إلا بتطلعها إلى الاستقواء بالعامل الخارجي على حساب الانتماء الحقيقي للوطن الذي يحتضن شعبه بمختلف طوائفه ومذاهبه وتلاوينه ويفتح فرص التقدم والتطور للجميع دون استثناء.

إن ما يعز على ابن باب التبانة اليوم، هو أن لا يذكر اسم هذه المنطقة إلا لدى كل جولة من جولات العنف المدِّمر والموت المجاني المراق على قرابين المصالح السياسية المحلية والإقليمية، وكأنه قد كتب على هذه المنطقة أن تتحول إلى مسرح دائم للموت المجاني، تُشخَّص على حفر ووحول أحيائه الداخلية واسمنت منازله المتصدعة التي اقتلعت منها الأسقف والجدران، أحدث أعمال القتل والتدمير وإسالة الدماء الزكية الساخنة التي لم ولا تعرف بأي ذنب أزهقت.

يعز على ابن التبانة، أن يُزَّح اسمه باستمرار في بازارات الاستجداء المعيشي على موائد السياسيين وأمراء الطوائف، والطارئين على العمل الوطني، كما أنه مصابٌ اليوم بجرح معنوي كبير لما

تصوره اليوم وسائل الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، وخاصة الفضائيات العربية، وكأن التبانة باتت بؤرة للإرهاب والتطرف متجاهلين الجذور السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمشكلة والعوامل الخارجية والداخلية المؤثرة فيها.

يعز على ابن التبانة، أن يختصر الاهتمام به اليوم ببضعة كيلوغرامات من المواد الغذائية وعلب السردين، فيما هو بحاجة ماسة إلى «الصنارة» التي يستطيع بها تحصيل عيشه بنفسه وبجهوده.

الحل يكمن بمعالجات وطنية واجتماعية

مشكورةٌ هي الجهود التي تبذل اليوم للمصالحات وتهدئة النفوس... وممنونةٌ هي الوعود التي تطلق لتحسين أوضاع المنطقة والتي باتت بحاجة إلى ترجمات عملية على الأرض.

غير أن كل ذلك لوحده لا يكفي، وسيعيد إنتاج المشكلة من جديد لدى كل تصعيد سياسي و«شد حبال» المتصارعين، المطلوب إشراك أبناء التبانة في عمليات البناء والإعمار لمنطقتهم بالتحديد وبشكل أساسي، وإعادة الحياة الاقتصادية لها باستيعاب الأيادي العاملة المعطلة عن العمل، ومحاربة البطالة والآفات المنبثقة عنها وهنا نتساءل:

ما الذي يمنع أرباب المال السياسي في طرابلس والشمال من إعادة تشغيل المصانع التي تم إغلاقها منذ العام ١٩٧٥، بعد أن تحولت إلى مبانٍ خرسانية صمَّاء تنتظر من يعيدها إلى الحياة.

مصانع الحديد والصلب والخشب المضغوط والغزل والنسيج والمرطبات والمشروبات الغازية التي كانت قائمة في منطقة البحصاص، ولوحدها، كانت تستوعب آلاف الأيدي العاملة وبثلاث ورديات عمل في اليوم بنهاره وليله، وبقليل من المال السياسي الشاغل شغله هذه الأيام ليصرف على هذه المصانع، سيزاح عن المدينة واحدة من أثقل همومها ومشاكلها، إلا وهي البطالة.

– شارع سوريا في التبانة الذي انطلقت من على أرصفته وداخل متاجره، الأسماء المشهورة من الاقتصاديين والتجار الطرابلسيين، لو أعيدت له الحياة، بجهود هؤلاء وحسب، بإمكانه أن يعيد عقارب الساعة إلى ما قبل العام ١٩٧٥، لتعيد إلى باب التبانة «باب ذهبها» المسروق.

– بلدية طرابلس التي تملك ملفات كاملة عن مختلف الأوضاع المحلية والبلدية في منطقة باب التبانة وما يلطخها من إهمال وحرمان، قادرة على إيجاد الحلول الإنمائية لهذه المنطقة بدل الاكتفاء في توصيف أحوال المنطقة ومن بعيد فحسب، وكأن التبانة تابعة لمدينة أخرى وفي عالم آخر.

رؤية في برنامج للحل

لا يجوز بعد اليوم أن لا تتذكر التبانة، إلا مع أزيز الرصاص وصخب المعارك العسكرية، بل ينبغي أن نستغل الهدوء الحاصل الآن للتفكير في تدبير كل ما يساهم في إرساء قواعد السلم والأمان والحياة الكريمة لهذه المنطقة، وأن ذلك ليس بالمستحيل قطعاً بل يتطلب:

١ – إجراء مصالحات حقيقية على الأرض، تنتج عن مصارحات متبادلة، انطلاقاً من أن أحداً لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الآخر في هذا البلد، أو يلغيه، أو يستقوي عليه بالخارج، مهما كانت سطوة هذا الخارج وجبروته، فالتجارب علمتنا أن القوي لا يبقى قوياً ولا الضعيف يبقى ضعيفاً، ومن الجريمة قانوناً، والحرام شرعاً أن يتوارث الأبناء عن الآباء أحقاداً وضغائن لن تؤدي إلا إلى المزيد من الخراب والانتحار الجماعي.

٢ – تطبيق القوانين على كل من يريد جر التبانة إلى سكة الموت، بدل طريق النجاة، من بعض المتضررين وأمراء الحرب الصغار، وتجفيف مختلف وسائل الدعم والمال والسياسي والعسكري عنهم، وهذا ليس بالمستحيل على «دولة القانون» إن أرادت.

٣ – تفعيل دور الأحزاب والقوى الوطنية العابرة للطوائف والمذاهب، في هذه المنطقة وإعادة الاعتبار إليها، بعد أن تم إلغاؤها وبشكل تدريجي ومبرمج منذ ثلاثين عاماً سواء بالترهيب أو بالتدجين أو «بالتمذهب» وللأسف، وتشجيع الجمعيات الخيرية والإنسانية والاجتماعية على إيلاء المنطقة الجزء الأكبر من اهتماماتها.

٤ – إن قيادات وكوادر وطنية وشعبية ووزراء ونواباً حاليين وسابقين، وأعضاء بلدية واقتصاديين كبار وتجاراً ومترسلين ومثقفين ونخباً طرابلسية، تنتمي حكماً إلى منطقة باب التبانة (الجبل والبعل) باعتبارها مسقط رأسهم ومثبتة رسمياً في سجلات نفوسهم الشخصية، وبإمكان هؤلاء تشكيل قوة ضغط كبيرة في السعي لعقد مؤتمر وطني ترعاه الدولة اللبنانية بمؤسساتها التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويخصص لإنقاذ المنطقة واعتبارها «منكوبة» بكل ما للكلمة من معنى ووضع كافة الإمكانيات الخاصة والعامة في سبيل إعادتها إلى الحياة الحرة والكريمة من جديد.

أخيراً، لقد قيل الكثير في التبانة، وكتب عنها القليل، فيا حبذا لو نبدأ بالكلمة الموضوعية والصادقة تجاه ما يجري على أرضها اليوم، انطلاقاً من الواجب الوطني والأخلاقي، وهذا أضعف الإيمان.

العنقاء
إلى المتنبي شاعر العرب الأكبر

عمر شبلي

أتعْلَمُ يا ابنَ كِنْدةَ[1] كيف اضحى
بيانُك ركنَ كعبتِنا اليماني؟
فطوْراً نحن نلثمُها وطوراً
يطولُ طوافُنا حولَ المعاني
وكوفتُك الّتي آنستَ فجراً
على جمَراتها السبعَ المثاني
غدتْ يا ابنَ الحسينِ سراجَ فكرٍ
وشعرُك زيتُه أبدَ الزمانِ

* * *

قضيْتَ العمرَ عنقاءَ الليالي
وتدخل من رهانٍ في رهانِ
يزفُّ نزيفُك العرشَ المُسَجّى
بدرّةِ تاجِهِ والصولجانِ
كأنّ فحيحَ روحكَ في القوافي
صدى الأيّام في جسد الأماني
تظلّ على السوابغِ قاطراتٍ
وتنفضُ مثلَ أعرافِ الجمانِ

* * *

نهدتَ كأنّ أنفكَ سمهريٌّ
ولون الصِعْدَةِ السمراءِ قانِ
تمارسُ لعبة الحلم المدمّى
بمخضوبِ الشكيمةِ أرجواني
يُفصِّدكَ العلى عرْقاً فعرْقاً
فتفتقُ رتْقَ روحكَ بالسنانِ
إذا الأشجارُكانت دون ظلٍّ
فما معنى ارتباطِك بالمكانِ
إذا الأوطانُ لم تحضنْ بنيها
فَسِيَّانِ التنائي والتداني
وتصهل!! ويحَ حافرك المعلّى
تحفّزه إلى «النَوْبَنْذَجانِ»[2]

---

(١) ابن كندة : المتنبي، إذ ولد في محلة كندة بالكوفة.

(٢) النوبنذجان: مكان في بلاد فارس، وورد في شعر المتنبي.
منازلُ لم يزلْ منها خيالٌ يشيِّعني إلى النوبنذجان

أتصهلُ؟! أيُّ غيمٍ فوق مصرٍ
تصادرُهُ كوافيرُ الزمانِ
وترعف؟! والعراقُ برافدَيْهِ
يتوقُ لوردةٍ مثلِ الدهانِ
فلو أبصرْتَ أطفالاً بـ «حيفا»
حجارتُهم «تفرّ من البَنانِ»[1]
وفي «العُرقوب» حيث الأرضُ أنثى
تعانقُ عاشقاً فيجيءُ ثانِ
هناك «أبا مُحَسَّدَ»[2] تعتريني
أحاسيسٌ أحدُّ من السنانِ
وتجأرُ في دمي ريحُ المنافي
فأصمدُ مثلَ جذع السنديانِ
بـ «درب القُلّةِ»[3] استلبتكَ رؤيا
شَفَتْ كبدَ الأصمِّ من الطعانِ
لماذا يا «ابنَ كِنْدَةَ» زِغتَ عنها؟!
وتعلم أنّ مجد الأرضِ فانِ
لقد نامت نواطيرٌ وضاعت
بلادٌ بين أفخاذ القيانِ
وبعنا الغيمَ حتّى ما تبقّى
لنا من أفقنا غيرُ الدخانِ

وخُيّرْنا بناتِ المجد طُرّاً
فما اخترْنا سوى بنتِ الدنانِ
لذاك «أبا مُحسَّدَ» بعد ألفٍ
أجيءُ إليك معقودَ اللسانِ
تَفَرَّسْ يا أخا الأعراب إنّا
عروبيّون من أيّامِ «هاني»[4]
فلا تعجبْ إذا أبصرْتَ شبلاً
بقاعيّاً يموت بـ «عسقلانِ»[5]
ولا تعجبْ لكوني في مكانٍ
وشعري والعروبةُ في مكانِ

* * *

تسرْبَلَ بـ «السماوةِ» «قرمطيٌّ»
وقايضَ بالنجيع دمَ القناني
ولمّا صارت الأحلامُ غوْراً
وفاوضَهُ الطريقُ على الحصانِ
تشبّثَ بالحصانِ ، وعضّ سيفاً
وأعلنَ موتَه قبل الأوانِ

قصر فيروزه/ إيران/ - ١٩٩٤.

---

(١) إشارة إلى قول المتنبي:
وألقى الشرق منها في ثيابي دنانيراً تفرُّ من البنان

(٢) محسَّد: ابن المتنبي.

(٣) درب القلة: مكان جرت فيه معركة بين سيف الدولة والروم، ويقول المتنبي:
لقيت بدرب القلة الفجر لقيةً شفتْ كبدي والليل فيه قتيلُ

(٤) هاني بن مسعود الشيباني: بطل ذي قار.

(٥) عسقلان: سجن عسقلان في فلسطين المحتلة.

قراءات في أبجدية الرّمل

جعفر إبراهيم

على فرس الحزن أرمح
لا قمحاً ولا مطرْ
والشمس تلامس الرؤوس
تشوي الهواء والحجارة والبشرْ
قال الشّجر:
هَبْنا من نارك
إنّ الجداول لوّحت من قبلُ
بمناديل السّفرْ
وتَصْفَرُّ الريح
إلى أين تفرُّ من حَمأة هذي الجنان
واليمن سعيد؟
وإنّ اليَمَنَ لسعيد
وكعبة الله تصْرِفُ الحجيج
تحسب العيد في القمر الأول من سَفرْ،
هَمَسَت عصفورةٌ
ما أضيق هذا المدى
أياتي الربيع على غربة الأغاريد
واحتباس السَحَر؟

ما أشجى الأغاني
حين تذرفها السّكين
فتصحو الحناجر للفجر
على وأد الوضوء
في رمال الوترْ
وها قلمي
فرح الكئيب
يلوي عنق الحداء
وينقش الأحلام
على عشب القمر

* * *

بالأمس
كانت غزالتي تسعى
السّعي الرشيق
في فضاء القلب
وفي اليقين من ليلى ذهولي
وكانت تلثم عبير الشهوة
عن مواكب شفتيَّ

وترعى عشب الخمائلِ
في جسد حقولي
وكانت تنام نوم الحمام
على وسائد الهديل
وما أدفأه/كان هديلي!
وها اني
أفتقددها الآن
قد طُعنت في خاصرتي
فإلى أيّ ربيع ألتجئ
ولمن أشكو قتيلي؟
* * *
كئيبٌ حَدّ الخوف
قلبي وجل الحروب
ورعيلٌ من أرضه القبور
يوسوس في أوصال حرثي
لو عادني الشّتاء
لكنت قد امطرت
ولو أشهدني السّحاب
على البحر
لكنت قد اخصبتُ
كأنّ الدّوالي
فَطَمَتْ على حصرم
حتى عاودني النبيذ حُلُمَ رحيلٍ
وانا
ما إن وُلِدْتُ
حتى سافرت
* * *
هائلٌ هذا الحزن
وأحمل على كتفيَّ جبلي
كثيفٌ هذا الحزن
ألأني عقدت على الفرحِ
أخاف ان تثكلني أمي؟
مُرّ هذا الحزن
وجراحي تنزف من ماءِ روحي
أتشظىَّ وفوح من خرائب الخمائل
يحرق حروفي
وأستتر الآن بصمتي وانكسار جنحي
وألوذ إلى من أشرك بي/ويَدُكّ أعمدة صرحي
أيكتب الجراد ميلاد القمح
وأطحن زؤان العمر/لأقرأ خبزي؟!
جارح هذا الخوف/كأن أضعت الدّرب
وشاخ حدسي
وأنا/أحفر على الشّفاف
صعود جلجلتي
أتراني قد أضعتُ الرّب
ورماني في تيه الكآبة ربي
* * *
مالح/على مُرٍّ من صبرٍ/جرحي

أمي تشرنت في أوائل الصيف
وعقلت بخرقةٍ بيضاء/سنان رمحي
هجرت قممي الريح
حتى أفلتني الصّبا
ولما ارتكبتُ النّسمات
كُسفت شمسي
يا أم/من أين يأتي هذا الجراد
من الآتي
أم من خرائب أمسي؟!
كئيبة صلاتي
نذيري على باب صومعتي
لا يفارق
ولا يُبلِسُ من فردوسي
كأن توضّأت على اسم اللات
حتى صار وسوسةً همسي
أهذي أبجديّة من رمل
ينقشها الرّباب
على دفاتر وجدي؟
وعجباً ما أرأف هُبَل
يجعل وسادته رموش الصحراء
ويكتب لهذا الجدب الشاهق
رسائل من قُبل
فما نفع الحداء إذا ما ماتت القوافل
وكيف تعلي الأودية الصلاة
إذا ما فارق الوحي
وخَرَّ الجبل؟!

* * *

كئيبٌ
جَهَنَّمَ تخاصر أمي
تراقص السّراب
وترنّم من مزامير اليباب
وتهذي
بما يجعل الوهم أغنيةً
والتّيه سحاب
كئيبٌ انا
تجفّ الأنهار في جسدي
فدّجلة
تؤوب إياب الثكالى الى وحشة عرينها
والفرات
يُصْهَرُ كالقيد في معصمي
وبردى
يشتعل اشتعال النّدى
في قلبي وأوردتي
وأرى بغداد
قد بُترت سَبّابتها
ودمشق تسافح اليمام
وتلعن أبجدية الهديل
في أوصال قلمي
وأتساءل:

كيف يهجر الياسمين الفوح
وكيف يبتلع البحر الصّبا
وكيف تخون المعشوقة عشيقها
وكيف لا تَبَرُّ الأودية بالمطر
وكيف تفرُّ الرّوح من الرّوح
وبغداد أفسدت
ملح جرحي
والشام قد أسلمت للموتِ بوحي؟
وأناجي
أناجي الله
وأيّ إلهٍ أنادي
وهل
لما يزل رب هناك
في عتمةِ بلادي
فيا أمّ
كيف أستعيد مواكب الياسمين
لأشفي بعبقه قروح شتائي
وكيف تعود
كيف تعود الرّوح الى الرّوح
أيا الشام
هلاّ تعودين
تعودين روحاً الى روحي؟!!

٢٠١٤/١٠/١

رسالة الأردن
غناء أخير للمسافات

للشاعرة غدير سعيد حدادين

سأُغنِّي للنِّهاية..
أُسدِلُ صوتها المهملَ على مسرحِ الحياةْ،
لا ألتفتُ لذاك الجمهور الأخرسِ
لا أنحني أمامهمْ مثلَ نهرٍ باردٍ فقدَ سمعَهْ،
أُدركُ أنَّ النِّهايةَ تستلزمُ مساحيقَ الأناقةِ
وأوغِلُ في التجربةْ،
علَّني أُغنِّي يوماً دونَ وشاحِ الخوفْ!

* * *

سأُغنِّي للخطرْ..
أسندُ قلبي (بالأسبرين) وأمضي للهدوء،
أتجرَّعُ السكونَ..
أنتظرُ اللقاءَ المؤجلَ
أُوقفُ عقربَ الوقتِ وأفرحُ بالنتيجةِ رغم خيبتي!

* * *

سأُغنِّي للبحرْ..
ذاكَ الشارد على موانئ الانتظارْ،
أُشعلُ أصدافهُ المنسيةَ مثلَ عيونِ الراحلينْ،
أسألهُ عن المطرِ
وعن الرِّيحِ السَّاكنةِ في جدائلِ الغيمْ،
(أتعربشُ) على مرايا الماءِ وأبني حُلم بِلقيسْ!

* * *

سأُغنِّي للطريقْ..
أُوقظُ عصافيرَ الصباحِ الثَّملةِ بالحياةْ،
أُطعمها حنطةَ الحبِّ وأسألها عن الاشتياقْ،
تجيبُ: الأزقَّةُ كحلُ الذَّاكرة
والليلُ ضريرٌ يكسوه الملْ!
ثمَّ تفِرُّ صافعةً زُرقةَ السماءِ بأجنحتها.

* * *

سأُغنِّي للفرحْ..

أُغلِقُ الماضيَ كي أنجوَ من صوتِ الحنينْ،

أشربُ الصَّبرَ وأُقبِّلُ فمَ الحياةِ

وانتظركْ.

* * *

سأُغنِّي للقاءْ..

أحضِنُ أشياءً قد أحتاجُ إليها بمسيري،

رائحةُ حنانِكَ،

طعم سجائركَ المُشبع بالنعناعْ،

فأنا أخشى إنْ لم ألتقِ بكَ

أنْ يمتلئ الكونُ بالوحدةِ والبحرُ بالفراغْ!

* * *

في العاشرة

نعيمة السماك(*)

وأطلت
فجأة
صافحتني مقلتاها
زاحمتني ذكريات غابرة.
* * *
ضحك الوجه النهاري
تراءت
طفلة في العاشرة
تتهادى بالجوارب
والشرائطْ
طائرة
قلت: أهلا
يطبع الدفء اللقاء
وجلسنا مرة أخرى بذات المقعد
واستمعنا للدروس الفاترة.
* * *

لم تزل في العاشرة
نسكن الحي القريب
وقبيل العصر نبقى
لنحل الواجبات العاثرة.
نشحذ الهمة / يُضنينا السأم
فلتمت،، كل الكراريس المقيتة.
* * *
ومضت تسع وعشر أخريات
لم تزل في العاشرة
كم دروب فرقتنا / جمعتنا
فنسينا المدرسة
ونسينا
واجبات لم تحل
وعقاباً منتظر.

(*) شاعرة من البحرين - إبريل ١٩٩١.

تصبحين على قصيدة

فاطمة البزّال

قال تُصبحين على قصيدة
فيها الحلمُ يسابقُ برقَ الغمام
يومضُ في الروح ولا يخلع اللثام
حلُمٌ أحرق الحجابَ، وكان كيمياءَ لروحي
حلمٌ حول المعادن ذهبا
حلمٌ جعلَ البلبلَ يغازلُ الوردةْ
وجعل الشوكَ في منقارهِ حلوَ المذاق
كانت الوردة تضحك وكان عطرها يفضح أسرارها
كنت أخاف أن يرى الناسُ قلبي من صدري
لأنه قرَّرَ الخروج وراح يدقّ، يدقْ
آهِ يا حجرَ الفلاسفةْ لو تذوقْتَ جرعةً من هذا الضوء
كنت أخاف أن أنفصل عن هذا الحلمْ
لأنني سأصبح أسيرة الزمن المحدود من طرفيه بالولادة والموت
كانت روحي تطوف حول عطر الورود
كما تطوف أرواح الظماء لخمرة الوجد حول الساقي
أيها البلبلُ كيف دخلتَ القفصْ
وكيف تعلمت مغازلة الوردة؟
ما الفرقُ يا بلبلي بين الوحي وهمس الأحلام في أرواحنا
لو أزيح الغطاء عن قلبي لهُرِعَ إلى بستان الأرواح
في حانة الله الكبرى
لقد سطع ضوء روحي، وأخاف أن أحترق
في حضرة الرؤيا
أنا البيدر وأنا النار أيها البلبل الذي يشرب العطر
وينثر الغناء.
لقد قيل لنا:
«إن البلبلَ لا ينْسُلُ في القفص»
فكيف دخلتَ إليه؟

هل يمكن أن تكون الطيورُ حرةً في أقفاصها

يا بلبلي العاشق؟

إن أسراباً من الطيور الروحية تعبر فضائي

فإلى أين تتجه؟

إنك ممتلئٌ بالأحان وأنا أحاول ألا أستيقظ

أخاف أن يفلت الحلم من قبضة روحي.

إني أخاف على المصباح

من قسوة المشكاة،

فيا أيها الليل، إني أخاف أن تضيع مني

في ظلامك لحاف لبرد روحي

إني أنتظر باخرة الصباح

وسأسافر عليها إلى جزر لا يبلغها جناح الرخ

هناك سأذكرك يا بلبلي

وأذكر ذلك البستان الذي تسلّقت عليه روحي

أشجاراً ثمارها طيور

تذرف من الألحان ما يصبح خبزاً لروحي الجائعة

و«وليس بالخبز وحده يحيى الإنسان»

لقد ذهبت القافلة ولم يبق منها سوى

أصوات الأجراس وأنين الحُداةِ الباحثين

عن ينابيع لا وجود لها

إلا هناك

حيث لاهناك. فكيف نعالج الأمر؟

نعم لقد تركتني القافلة

ومات النهار.

أنا قصبة قطعوها من غابتها

ولا يزال أنيني يبحث عن الغابة

وعن «المولوي» و«شمس التبريزي» في بئر مهجور

على أطراف «قونية»

ولذا سأعلق قلبي على بابها

لعل حبيبي إن مرّ يأخذني معه

فأنا قلبي

إن اللحن يا قلبي

هو البلبل نفسُه

يجوز

الشاعرة باسكال صوما

يجوز أن تكتشف ذات صباحٍ
أنّ الرصيف لم يكن رمادياً
وأنّ الضباب لا يحبّ الأرياف
يجوز أن تستيقظ وتجد نفسك هرّاً
في حديقة خضراء
قفصك أبعد من ألف قدم
عمرك ثلاثة أجيال
وجلدك أشقر كزورق الوصول
يجوز أن ينكرك وجهك
ويكفّ عن الابتسام لحمقك
ويقدّم استقالته من جميع حزنك
يجوز أن تدرك يوماً ما
أنّ اسمك مستعارٌ
وشعرك مستعار
وناسك مستعارون
حتّى الراهب الذي قلت له إنّك تزني
مرتين في الأسبوع
قد يكون أيضاً مستعاراً

يجوز أن تنقلب قهوتك عليك
وتتحوّل إلى تفلٍ
يعلق في حلقك
ويدعوك للانتحار
يجوز أن تصبح رجلاً بثلاثة أقدام
ويبقى قلبك وحيداً
كإسفرجلة في فم ميت
يجوز أن ينكزك طيفك
ليدعوك إلى حفل زواجه
وتذهب
ثيابك رسمية
وربطة عنقك سوداء
يجوز أن تدفع أقساط أولاد طيفك
وتشتري لهم السكاكر
والهدايا
وتنتبه فجأةً أنّك طيفك
وقد صرت جداً
وقارب الموت فراشك الكحليّ

يجوز أن يمرّ دهرٌ
أو دهران
وأنت ما زلت تنتظر
امرأة عارية
أو قهوةً ساخنة
في مقهى بعيد
يجوز أن تصبح في آخر أيّامك
وتلتقي حينها بالحياة
عابرةً قرب سريرك
أو تحت إبطك
أو بين أرداف زوجتك
وأنت من قبل لم تعرف
أن أردافها مثيرة
وأن زوجتك أجمل من لوليتا
يجوز أن تدرك حينها
أنك رجلٌ أعمى
وأنك لا تفهم منطق النساء
يجوز أن يغلَق الباب قبل وصولك

وأن تبقى دائم المنفى
كجدّك جلجاميش
أو خليلتك الخنساء
يجوز أن يضربك
ال
حبّ
وتدرك حينها
كم سنةً مضت
وشعرك يطول
وتحلقه
فيما كنت شديد التعاسة
كثير الموت
قليل الحياة
في لعبةٍ
لم تكن فيها سوى
كرةٍ خفيفة
بين الأحذية البيضاء

شجرة معتكفة في أرض الحب والشعر
من مقدّمة «إيقاعات متمرّدة»

دراسة بقلم الشّاعر عمر شبلي/١٤/٤/٢٠١٤

ليندا نصار فتاة تجهش للحب فيجهش بين يديها الشعر، إنها أسيرة، وتحاول أن تتمرد على قيدها وسجّانها، سجّانها الذي هو عندها أثيرٌ كالحرية نفسها، إن في الحبّ عبوديةً لا ترقى لها الحرية، لأن الحب وحدَه هو مبررُ وجودِ وتماسكِ هذا الكون، وهو وحده الجدير بالحياة، وهو وحده المتمرِّد على الموت لاتصاله بالله: «كلاهما للخلود، الحبُّ واللهُ» كما يقول بدوي الجبل، فكلاهما، الله والحب، تنسكب فيه سرائرنا بفيض وحلول دون أن نراه، ولكننا نعيش فيه. وفي هذه المحنة اللذيذة التي تفوق الانتصارَ بانكساراتها لا تملك ليندا نصار سوى تلك الإيقاعات الداخلية التي تتمرد، كما تتمرد الموجة المزدحمة بقوة البحر على خِضَمِّها، وقتها يكون البحر في الخارج، وفي الداخل أيضاً، وتكون الموجة لغة البحريْن، ﴿**مَرَجَ البحرين يلتقيان**» في ليندا نصار، ولكنها تستسلم عند صخرة القضاء البكماء الرابضة على الساحل غير آبهة بازدحام الموج ونثاره المسكون بهزيمتها أمام قدرها، تقول: «**عصيٌّ، كما هرمٌ مستبدٌّ/ بأحجاره والخلود/ وأما أنا/ فأغرق فيك/ رجوْتك أسكنْ دمي ووجودي/ وفي قلبك المستبدّ الذي هو زنزانتي/ دروسٌ بقسوتها مستبدَّة/**».

هذه هي الشاعرة الواعدة ليندا نقولا نصار، إنها تحاول التمرد، ولكن قوتها العليا تكون باستسلامها اللذيذ لقدَرها الحامل كلَّ أسرار البحر، وأسرار هزائمها، غير آبهة بأشلائها المتناثرة كأمتعة قلبها على زبد الموجة اللاحقة حاملة عناد «**أوليس**» ودموع «بينلوبا» الوامقة المنتظرة عند شاطئ لايأتي، «**وللموج طبعٌ يعانيه صدرُ السفينة/ ويبقى يضجُّ إذا ما انكسرْ/ ويا حيرة الموج حين يجنُّ/ وحين يُصِرّ**» ولكن الشاطئ لا بد أن يأتي، هكذا تتنبَّأ ليندا، وإنها العَرّافة. لم تستطع صخور كهف السيكلوب الضخمةُ الموصِدةُ بابَ النجاة، ولا غناء الساحرات الشجي منعَ

البحر عن مسيرته باتجاه «**إيتاكا**»، أعني «**أوليس**»، وأعني رحلة «ليندا» باتجاه «**إيتاكا**» المتكوِّرة في قلب حبيب قاسٍ: «**أرجوكَ أن تروح/وأن تفكَّ القيدَ عن/ روحي التي ما عاد فيها روح**». إن هذا العشق بكل ما فيه من نهم وانكسار نوع من الأسر السماوي.

ربما كانت صخور السيكلوب التي تلاحقها أخفَ وقعاً على تمرداتها الخائفة من طول الرحلة وعدم لمعان «**إيتاكا**»، لأن ليندا تُزجَى بالحب وحده وهي تحدِّق بالشاطئ الذي سوف يأتي. فإذا لم يهرم الحب فإن الوصول حتمي. والمراكب التي تحمل رائحة الأوطان لا يمكن أن تبتلعَها البحار، كيف تغرق سواحل ليندا ولها عنوان!، تقول: «**عنوانُ الحبِّ سيبقى القلبْ/ والقلبُ سيبقى كنز الحب**». إذن فالوصول حتميٌّ لأن الحبّ لم يهرم في قلب ليندا، ولأن نسيانَها الحب يعني نسيانَ وجودها، فلا مبرِّرَ للوجود سوى الحب، تقول ليندا: «**أأنساك؟!/ وألحانك الخضرُ ما فتئتْ/وذكراكَ فيَّ كنبض فؤادي/ أأنساك؟/إذن، سوف أنسى وجودي/** السؤالُ هنا استنكارٌ ونفيٌّ، والسؤالُ اشتياقٌ أيضاً كما يقول المتنبي : «**وكثيرٌ من السؤال اشتياقٌ**»، وتظل الأماني هي الأغلى ما دمنا لم نخلعها، ومهما ذوَت الأمنية فسوف تبقى وقود الرحلة في هذه الحياة، فقد تُلغي بنفسجةٌ بنفح عبيرها صحراءَ، ويملأ غابةً عصفور. والزنبق في صحرائه يكتفي «**بندى الفجر وأنسام المغيب**» كما يقول عمر أبو ريشة.

وإذا كان الحرمان وقود نار العشق فهو تعبير عن الفقدان، والفقدان في النهاية هو نوع من الموت: «**ففيك اشتعالي/وفيك انطفائي**»، وإذا كان الانطفاء هنا هو تحول الجمرة إلى رماد، فلا بد أن يظل الموقد مشتعلاً، وهنا تكمن معجزة الحب، صانعِ كل شيء، فهل تبقى أسرار الجمر في جثام الرماد؟ من يدري! أولم يقلْ بودلير: «**إنها لا تدري علام يبكي الموتى**»، فإذا كان الموت نتيجة حتمية للجسد، فإن الروح تحدِّق من علاها إلى جسد قد فارقته. وبهذا يغدو الموت مرحلة من مراحل الحياة، ولا يكون عدماً، فالموت لو كان عدما لانقطعت صِلاتنا بكل شيء، وفقدت الحياة مبرر وجودها. وإذا كان الرماد جنازة الجمرة فإن البقاء في الجمرة ولذعها أفضل من الموت إذا كان نهاية، وهذا ما تحسُّه ليندا بفطرتها الهاجمة على الحب والحياة، تقول: «**فالنشوة قبل القطف ألذُّ**»، «**وإذا ماتت آمالُ القلب/فالعمر مُحال**».

كلمات ليندا وعيناها دائماً تبحثان عن الشاطئ، وإذا كان الوصول صعباً، فاللهفة أشد عناداً والموجة ستصل ولو متلاشية، إذن لا بد من الوصول، ولكن هل الوصول

نهاية؟ ربما، ولذا تغرق ليندا في خضمها مكسوة بقوة اندفاع الموجة، وليكن من بعدها ما يكون، لأن التوق هو رؤية الله في النهاية إذا فلتستمر الرحلة إلى الحبيب الأقصى ولو بعيداً، تقول: «**أتوق رغم غضبي إليك/ كما يتوق العابد الدرويش/ لرؤية الله وقد تبخّر المكان**» هذا التوق يؤكد الحرق اللذيذ لأنه تصوُّر الوصول، و«من كانت بدايته محرقة فنهايته مشرقة»، لا بد من الرحلة في عيني من نحب، وكذا تفعل ليندا رغم إدراكها ما يعني اللذع والحرق: «**وأنا أبحث في عينيك عن عمري المديد/إنما أهرب خوفاً من لظاك/ أيها الساكن كالنار بصدري**» إنه الهروب إلى العودة، وكلما استيقظ في عزلة ليندا ما هو كامن في أعماقها تصرخ بتلذذ المشتبك في هيكل وثني مع رؤيته ورؤاه.

إن ليندا نصار تدعي بشيء من التحدي ملكية كلمة السر، ولكن عبثاً، فتعود لتسلم مفاتيح روحها لمن زعمت أنها تملك مفاتيح روحه: «**مفاتيحُ روحي معك**». وتعود ثانية للغوص في محاولاتها للاكتشاف المستغرق عمراً كاملاً، والذي هو بحاجة لملاّح مثل «أورشنابي» الذي عبر بـ «جلجامش» مياه الموت العميقة ليصل إلى جده «أوتونباشتم»، فهل تستمر ليندا نصار بتكسير مجاذيفها في رحلة الحب المجنونة، لقد قبلت هذا وراحت تنزف شعراً معبراً عن مأساة أنثى حولها الحبُّ شعراً، ولا راحة لها إلا في بلاد الحب، وأعني النوم أو الموت على صدر الحبيب: «**وفي حضنك الدافئ المستبد/عرفت الوسادة/**»: تقول ليندا أيضاً: «**يبعث الأشباحَ في صدري غموضُكْ/ أيُّ حبٍّ في زمان العتم ينمو؟!**. إن هذا السؤال المقهور، يهب ليندا لغة حدْسية مذهلة ومضيئة، وهكذا يصبح الحزن مضيئاً على شعاع ما تذرفه العيون من دموع. ولكن الحب ينمو في الظلام لشدة حضوره، وما الغموض الذي يملأ صدر ليندا بالأشباح، إلاّ قربى وشيجة من ظلمات بودلير الذي يرى سعادته كلما لفّ الليل الطبيعة بأسراره المتسربة منه إلى الليل، يقول بودلير في «أزهار الشر»: «لَكَمْ كنتَ تُسعدني أيها الليل لولا نجومك التي يتكلم ضياؤها لغة معروفة».

إن النقيضين (الحزن وضوء الدموع) هنا هما منتجا شعر ليندا نصار. فهل نعرف أن التناقض هو سبب استمرار وجود هذا الكون بكل تفاصيله. وتعود ليندا أمام الحب مرغمة للاعتراف بروعة الغموض وقساوة الغياب ولذته في آن، تقول: «**أشهى ما في عينيك/ غربة عينيك/**» هذه الشهوة القاسية، ولأنها تودّ الامتلاك تقسو كثيراً على قلب فتاة لم تزل في الصفحة الأولى من كتاب الهوى على حد تعبير نزار قباني،

تقول ليندا: «**صهيلُ ظنونك في خاطري/ ظنونك تصهل مثل الخيول**»، في هذا عذاب منهمر من قلب تعرف إلى الحب فأصابه بسهام جارحة.

وللدمع شيمه الخلاقة، إنه يتمادى في غزارته ليحمل همّاً أخلاقياً، إنه يصفّي النفس مما اعتكر فيها، تقول ليندا: «**فمن شيمة الدمع مسحُ الغرور**»، وهكذا يغدو الدمع معلماً ومرشداً عند العاشقين الكبار. والدمع في شعر ليندا يصقل الوجدان ويجعل ذارفه رائياً بامتياز، وقد تتحطم المرايا، ولكن ضوء الدمع يصبح وفاء خالصاً، تقول ليندا: «**وطبعت وفائي في مرآتي/ فلتنكسر المرآة/ وليبقَ وفائي/** »، ولكن الوفاء الناتج عن الحب لا يتمرد على الحبيب، إنه يحاول تقويمه، ويُحسِنُ ثِقافَه، بالشعر طبعاً. وأحياناً يحمل لغة قاسية، وتهديداً بالنأي، إن نهم العاطفة يجيش ويصطخب في صدر ليندا إلى درجة تحريض الحبيب، ولكنه تحريض غير مبتذل، لأنه أرفع من نزوة عابرة وانفلات جسدي عابر، والحب لا يصبح مبتذلاً أبداً، لأن الموانئ المفتوحة لاستقبال سفن الحب تظل واعية معاناة الرحلة، وذاكرة تلك المناديل الوامقة المبللة بالدموع، والتي تكاد تصبح أشرعة للسفن التي تعاندها الرياح، تمرُّدُ ليندا هو اقتراب أكثر من الاستسلام، تقول ليندا: «**مللتُ موانئك الساكنةْ/ غرستك في كل شيء/ وما كنت شيئاً/ تمرَّدْ/ أنا في النضال معكْ/ سأبقى معكْ/**»، تفاتحنا ليندا بالملل من الموانئ الساكنة، وهذا حقها، ولكنها تخشى مغادرة هذه الموانئ، ولو ساكنة، فتجعل رياحها تهب على صاحب الميناء، وهو صاحب قلبها، تريده عاصفاً متمرداً، ورائعٌ حين يتحول العاشق إلى عاصفة.

النهَم والاستسلام والتمرد نقائض في شعر ليندا، ولكنها نقائض الضرورات التي يطلقها الجسد والروح في آن، تحاول ليندا التمرد كما تتمرد الموجة لتتمزق متناثرة ومستسلمة على صخور الشاطئ القاسية القلب، ولكنها محاولة التراجيديا الإنسانية أمام هزائم الإنسان أمام ظلم آلهة الأولمب المستبدة حتى بنار الفقراء، وندري ما فعلت الصخرة بكاهل «**سيزيف**» وهو يسرق النار لمساعدة البشر، تقول ليندا: «**صارت هواياتي الوصولَ إلى جنونك/ كي أمزِّقه وأعبث بالجنون/ وأنت وحدك سوف تدرك من أكون/**». أنه تمرد المرأة ولكنه تمردٌ قوي بضعفه، **وهذه أعلى درجات القوة.**

في شعر ليندا نصار ما يأخذنا إلى عوالم «بودلير» القصية، فقد حاول بودلير الوصول إلى حال الحلول الكلي في الأشياء التي عذبته وجذبته إليها بقدسية ممزوجة بلعنة بودليرية قدَرية، فلجأ إلى تحطيم

الجُدُر والفواصل بين حواسِّه ليرى أكثر وأعمق، فانزياح الفواصل يجعل الحواس كلها حاسة واحدة، فهناك ألحانٌ خضراء كالمزمار، ويرى بودلير أكثر ما يرى في حاسة واحدة هي مجموعة الحواس، يقول بودلير: «أيها التحول الروحاني/ يا تحوُّلَ حواسي كلها المنصهرة في حاسة واحدة/ إن نفَسَها يبدع الموسيقى/ مثلما يولِّد صوتُها العطر/..... وأحياناً تعثر على قارورة عطر قديمة تتذكر/ تنبثق منها عائدةً روحٌ حيّةٌ كلياً»، وهناك في شعر ليندا ما ينحو هذا المنحى البودليري، فهل وصلت أزمة عشقها إلى مرحلة تفجير الجدران بين حواسها؟ سؤال سيجيب عليه مستقبلها الشعري. تقول ليندا: «**ورجعتُ ألملمُ عطرك عن ثوبي/ وأضمُّ العطر وألثمهُ/ غجريٌّ صدرُكَ، أرحل فيه/**» في هذا الشعر الجميل أثرٌ بودليري واضح، ولكن ذلك لا ينفي فرادة الصوت عند ليندا نصار، لأن كثافة أحاسيسها تقودها قوداً إلى رؤيا اختراقية تهدم الجدران والفواصل بين أحاسيسها. ولنقرأ هذا الشعر الجميل في قول ليندا: «**ونبيذ الأسرار لذيذ الطعم/ لكني أخشى أن يخطر في البال/ أخشى أن تكشفها الأنوار**» لأسرار العشق طعم النبيذ المعتق، والسر هنا يتذكر ويزدحم كقارورة عطر بودلير التي تتذكر.

ليندا نصار شاعرة واعدة آمل أن تدخل في محفل دولة الشعر، وآمل أن يستمر تدفقها الواجد المشحون بالأحاسيس الصادقة، وأن تظل عيناها مفتوحتين على الشعر باستمرار، فالعشق والشعر فعل أخلاقي لأنهما يثيران لهباً مقدساً تأوي إليه أرواح الظماء إلى النور. إنها الآن في شفق الفجر، ويبدو من خلال إصرارها على الشعر أنها لا تستطيع أن تنتهي، وهي من الشاعرات اللواتي تظل أرواح نصوصهن حاضرة بعد إغلاق الكتاب. إنها في معركة حبها تحتمي بحرمة الحب، وسلاحها الشعر وهزائمها العشقية انتصارات شعريّة.

أعلام الحركة الشعرية في الجنوب (الحلقة ٣)

مروان محمد درويش(*)

- جورج سجعان جرداق (١٩٣١-٢٠١٤)

واحد من ألمع النجوم التي سطعت أنوارها في عالم الأدب والشعر والصحافة العربية، ومن رعيل الزمن الذهبي في الفن العربي.

ولد عام ١٩٣١، من والد يعمل مهندس بناء، في جديدة مرجعيون، وترعرع في البيئة التي فيها من جماعة الفكر والعلم والأدب والشعر.

وكان جورج الصغير يهرب من المدرسة بحثاً عن عين ماء من عيون السهل الشرقي - تلك التي سمّي المرج باسمها «مرج عيون» - فينتقي صخرة تحت شجرة تظلّله، ليحفظ شعر المتنبي، وفقه اللغة العربية في مجمع البحرين للشيخ ناصيف اليازجي.

وعندما اشتكت المدرسة من فراره الدائم، حاول ذووه معاقبته، فتدخل شقيقه فؤاد معلِّلاً: «إن ما يفعله جورج يفيده أكثر من المدرسة». وتشجيعاً له أهداه «نهج البلاغة» للإمام علي بن أبي طالب، قائلاً: «إقرأه واحفظه».

بعد انتهاء دراسته التكميلية في مدارس جديدة مرجعيون، إنتقل جورج جرداق إلى بيروت، ليلتحق بالكلّية البطريركية عام ١٩٤٩.

ومنذ ذلك الحين، سكن بيروت وسكنته، من دون أن ينفي ذلك حنينه إلى الجذور وتواصله مع الأهل والأصحاب في «الجديدة»، ويرد خصوبة فكره وذاكرته إلى اختياره الكلية البطريركية الذائعة الصيت بتخريج أقدر الطلاب في اللغة العربية وآدابها. كانت مهمة جداً بحاضرها وقديمها، فالشيخ إبراهيم اليازجي، أكبر علماء العربية على الإطلاق، كان أحد أساتذتها في القرن التاسع عشر، ومن تلامذته شاعر القطرين

(*) marwan661@live.com.

خليل مطران. درس جورج على يد الأديب المعروف رئيف خوري، وعلاّمة عصره فؤاد أفرام البستاني مؤسس الجامعة اللبنانية، وكان أستاذه في اللغة والأدب الفرنسي الشاعر ميشال فريد غريب الذي كتب شعره بالفرنسيّة.

في هذه الأجواء، كان من البديهي أن يؤلِّف جرداق كتاباً في سن مبكرة. ففي الثامنة عشرة من عمره، كتب باكورته الروائية «فاغنر والمرأة» عن الموسيقي والفيلسوف الألماني عام ١٩٥٠. ونظراً إلى أهمية الكتاب، قرّر عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين، إدراجه ضمن لائحة الكتب التي يجب على طلاب الدكتوراه في الأدب قراءتها بإمعان، كذلك أصر أحد المستشرقين الألمان على مقابلة جرداق وأخذ إذنه في ترجمة كتابه إلى اللغة الألمانية.

وفي عام ١٩٥٣ بعد تخرّجه من الكلية البطريركية، إنتقل جورج جرداق إلى التأليف والكتابة في الصحف اللبنانية والعربية من جهة، وإلى تدريس الأدب العربي والفلسفة العربية في عدد من كليات بيروت من جهة أخرى. واستهل عمله الصحافي في مجلة «الحرية»، ويقول عنها: «كنت أكتبها من الغلاف إلى الغلاف، وكنت أحرّر مقالات وأوقّعها بأسماء صارت لاحقاً معروفة لدى أصحاب الصحف، حتى إن أحدهم طلب مني أن أعمل عنده، فرفضت». عمل أيضاً في مجلة «الجمهور الجديد»، وانتقل إلى «دار الصيّاد» عام ١٩٦٥، وعمل في مجلة «الشبكة» وفي صحيفة «الأنوار»، وبقي حتى وفاته أحد أهم أركان الكتابة في منشورات «دار الصياد».

كان أحد الهامات التي إفتخرت بها مجلة «صروح» السورية، وأحد أعضاء الهيئة الإستشارية لها، وكان له باب ثابت فيها اسمه «حكايات»، خط فيه أبدع القصص وأمتعها. ومن حكاياته الساخرة ضمن مجلة صروح، حكاية «إذا رآك الغول هرب من بيروت إلى استنبول»، وحكاية «كافية ووافية» وحكاية «جرداق والرحباني وبَسْكَنْتا».

في عام ١٩٦٠، أطلق سلسلته الشهيرة «موسوعة الإمام علي»، فصدر منها خمسة مجلدات أتبعها بمجلد سادس، وقد ترجمت معظم مؤلفاته إلى لغات عدة، لكن جرداق يقول «عندما كنت أحتاج إلى مجموعة عربية أو أجنبية أشتريها، لم تكلف دار نشر واحدة نفسها أن ترسل لي نسخة من باب رفع العتب».

في صيف ١٩٦٧، أقام الموسيقار محمد عبد الوهاب عاماً كاملاً في لبنان، وسكن في جوار جورج جرداق. كانت السهرات لا تحلو للموسيقار إلا في فندق «لامباسادور» في بحمدون، نظراً لإطلالته على وادي

«لامارتين». ذات يوم، قال له الشاعر أحمد شوقي صاحب «يا جارة الوادي»: «تحدثت اليوم مع أم كلثوم عبر الهاتف، وسألتني عنك وعن إطالة غيابك عن مصر. تهديك تحياتها وتريد منك أغنية للموسم الجديد».

يقول جرداق: «صار كل ليلة يسألني أين أضحت القصيدة؟ وفي إحدى الليالي، وكان معنا يوسف وهبي وإحسان عبد القدوس ونجاة الصغيرة وفريد الأطرش، وشوشني عبدالوهاب بأن نخرج إلى الشرفة المطلّة على الوادي. وهناك رحت أدندن بعض أبيات الشعر، فطلب إلي أن أعيدها على مسمعه، وصاح هذه القصيدة التي نبحث عنها». وكان أن غنّت كوكب الشرق «هذه ليلتي» على المسرح القومي في السودان، بتاريخ ٣٠ ديسمبر عام ١٩٦٨، بعد عام على كتابتها، إذ أخّرت إطلاقها بسبب النكسة. قال عبد الوهاب عن صاحب القصيدة: «إن في شعر جورج جرداق من الموسيقى ما لا يستطيع اللحن أن يجاريه أو يدانيه».

ولأنه صاحب مزاج طريف شديد الميل إلى الأهاجي والفكاهة، تهاجى مع «الأخوين رحباني» الذين يتميزان بمثل مزاجه، مدة ستة أشهر كاملة، على صفحات «الشبكة» في أطرف معركة هجاء تابع الجمهور فصولها فصلاً فصلاً. يقول «إتفقنا عليها بالمصادفة، صدّقها الجميع إلا عبد الوهاب. عندما قرّرنا إيقافها، صرخ بنا سعيد فريحة: بتخربولي بيتي، إنني أطبع ٢٥٠ ألف عدد إضافي». ويُتوقع أن تصدر هذه المهاجاة الطريفة في كتاب خاص.

صديق المرأة وحبيبها، ظلّت الصحافة الأقرب إلى قلبه، بعيداً عن «زواريبها اللبنانية التي هي مرآة المنافع الشخصية». مثلما أحبّ الصحافة، أحب الإشتراكية، ويقول: «تأثرت بأستاذي رئيف خوري، وببيئتي وبالناس من حولي، ورحت أقارن بينها وبين السياسة، فإذا بها قائمة عندنا على مبدأ «الفاجر يأكل مال التاجر».

كتب أكثر من خمسين قصيدة تغنى بها كبار المطربين والمطربات.

دواوينه الشعرية: أنا شرقية – بوهيمية – إلهة الأولمب – قصائد حب – أبدع الأغاني.

أعماله الإبداعية الأخرى: عدد من المسرحيات والروايات والسير القصصية منها: فاغنر والمرأة – صلاح الدين وريكاردوس قلب الأسد «رواية تاريخية» – شاعر وجارية في قصور بغداد – المطرب – الوالي – قصور وأكواخ – نجوم الظهر – عبقرية العربية – صبايا ومرايا – وجوه من كرتون – حديث الحمار – حكايات – نغم ساحر.

من مؤلفاته أيضاً: موسوعة الإمام علي

صوت العدالة الإنسانية (سلسلة ستة مجلدات):

علي وحقوق الإنسان - بين علي والثورة الفرنسية - علي وسقراط - علي وعصره - علي والقومية العربية - العرب والإسلام في الشعر الأوربي.

كتب عنه عدد من الأطروحات، بالإضافة إلى عدد من المؤلفات والدراسات بالفارسية والعربية.

توفي في بيروت يوم الأربعاء في ٥ تشرين الثاني ٢٠١٤ ودفن في مسقط رأسه في جديدة مرجعيون.

- حبيب آل إبراهيم (١٨٨٦ - ١٩٦٥)

حبيب بن محمد بن حسن بن إبراهيم. ولد في قرية حناوية أ قضاء صور. تلقى علومه الأولى في قرية عينبال، وانتقل إلى مدينة النجف عام ١٩١٠ طلباً للعلم، ثم تنقل بين لبنان والعراق.

اشتغل بالعلوم الدينية وتحفيظ القرآن الكريم وتفسيره، ونشط في مجال الدعوة الدينية مناهضاً لحملات التبشير.

له ديوان «المولد والغدير» - مطبعة العرفان - صيدا - ١٩٤٧، وله قصائد وردت ضمن كتاب: «المهاجر العاملي»، وله ديوان مخطوط في الغزل والوصف والإخوانيات.

وله أيضاً ١٤ مؤلفاً منها: «منهج الحق»: المطبعة العمارية - العمارة ١٩٢٧، «المحاضرات العمارية» (لم يذكر الناشر) - العمارة ١٩٢٧، «الجواب النفيس على مسائل باريس» - العرفان - صيدا ١٩٣٢، «اليتيمة» - منتخبات الكتب الحديثة والقديمة - صيدا ١٩٣٤، «الانتصار» - العرفان - صيدا ١٩٣٤، «سبيل المؤمنين» - مطبعة الإسلام - بعلبك ١٩٣٦، «الحقائق في الجوامع والفوارق» - العرفان - صيدا ١٩٣٨، «الصراط المستقيم في أصول الدين» - العرفان - صيدا ١٩٣٩، «الإسلام في معارفه وفنونه» - ثمانية أجزاء مطبوعة، و«حديث النعم» (سيرة حياته) - مخطوطة.

شاعر نظم في الأغراض المألوفة، وأكثر نظمه في الإخوانيات؛ فهنأ الشيوخ والعلماء في مناسبات مختلفة منها: الزفاف والإنجاب، كما نظم في استقبال الإخوان وحيّا وفادتهم، وله مراسلات شعرية كان يتبادلها مع بعض العلماء والأدباء، وله نظم في مديح آل البيت ورثائهم، اتسم شعره برقة العاطفة وعذوبة اللفظ، وقوة التراكيب. شطّر القصائد، وجارى القدماء في صورهم وأبنيتهم، فقدم بالنسيب، ووقف على الطلل، كما مزج صور الغزل بصور المديح، وهو يميل إلى الاسترسال في الوصف واستحضار الصور.

- حبيب مارون نَمّور (١٨٦٧ - ١٩٤١)

ولد في مدينة صيدا وتوفي فيها.

تلقى تعليمه الأولي في مدارس صيدا، ثم انتقل إلى مدرسة عينطورة عام ١٨٨٦ وتخرج فيها عام ١٨٨٨.وعمل معلماً في مدارس صيدا ثم في مدرسة عينطورة حتى عام ١٨٩٣، ثم انخرط بعدها في سلك وظائف الدولة، حيث كان مأموراً للحجر الصحي في اللاذقية، ثم مديراً لدوائر الريجي (التبغ) في عدة مناطق في فلسطين ولبنان، وظل كذلك حتى أحيل إلى التقاعد عام ١٩٣٤.

له ديوان شعري (مخطوط) كبير الحجم (حوالي ٥٠٠ صفحة)، وهو موجود لدى نجله المحامي مارون نمور في صيدا، وتوجد نسخة مصورة منه بحوزة الدكتور حسن صالح في تبنين، كما أن له قصيدة تاريخية طويلة نظمها عام ١٩٠٧ في مدح السلطان عبدالحميد الثاني، وضمنها ألفاً وخمسمائة وثمانية وستين تاريخاً كلها تعود لسنة ١٩٠٦، كما أن له بعض القصائد المنشورة في مجلة «العرفان» (جـ٤)، (مج٢)، (ص٢٧٦) - صيدا ١٩١٠، (جـ٥)، (مج٢)، (ص٣٤٨) - صيدا ١٩١٠.

يغطي شعره معظم الأغراض المعروفة كالمدح والوصف والغزل والشعر السياسي، ويغرف في شعره من معين الصور والتشبيهات المستمدة من القصيدة العربية التراثية مستفيداً من بلاغة تنحو نحو المحسنات اللفظية والتلوين الكلامي الذي يحرك العاطفة.

- حسن محسن الأمين (١٩٠٨ - ٢٠٠٢)

ولد في دمشق، وتوفي في بيروت.تلقى تعليمه عن والده العلامة محسن الأمين، ثم أكمله في مدارس جبل عامل، ثم التحق بالجامعة السورية وتخرج في كلية الحقوق.

عمل قاضياً في محكمة النبطية، ثم استقال من وظيفته إحتجاجاً على تدخل السلطة في أعمال القضاء، واتجه للأعمال الحرة في عدد من بلاد أوروبا وأمريكا. وعمل مدة أربع سنوات في عدد من المدارس بالعراق، وعاد بعدها إلى لبنان.

شارك في عدد من المؤتمرات والملتقيات العلمية والثقافية، منها: المؤتمر العلمي العالمي الذي عقدته جامعة خراسان ومدينة مشهد - إيران، والملتقى التاريخي لدراسة التاريخ الفاطمي المنعقد في تونس، ومؤتمر أدباء العرب ومهرجان الشعر العربي في بغداد، ومؤتمر نهج البلاغة المنعقد في طهران.

له قصائد نُشرت في عدة مراجع، وفي مقدمتها: «روائع الشعر العاملي»، و«أعيان الشيعة»، وله قصائد نشرت في مجلة «العرفان»، منها: وداع الدرس - مجلد ٢٥/

١٩٣٤، خواطر العيد – مجلد ٢٩ – العدد الثاني/ ١٩٣٩، من وحي الحلة، مدينة الشعر والجمال – مجلد ٢٩ – العدد الثاني، فجيعة جلت عن الإدراك – مجلد ٣٣/ ١٩٤٧، قولوا لمن ملأ الزمان تشدقاً – مجلد ٣٤/ ١٩٤٧، حماسة ورثاء – مجلد ٣٥/ ١٩٤٨، من وحي البحر – مجلد ٣٧/ ١٩٥٠، وله ديوان مخطوط بعنوان «حنين».

له عدد من المؤلفات، منها: من بلد إلى بلد – مطبعة دار التراث الإسلامي – بيروت ١٩٤٧، صلاح الدين الأيوبي – دار الجديد – بيروت ١٩٩٥، عصر حمد الحمود والحياة الشعرية في جبل عامل، مستدركات أعيان الشيعة، أفغانستان: تاريخ رجالاتها، على دروب القومية، رحلات في أوروبا وأمريكا، على دروب الباكستان، رحلة إلى الباكستان، ذكريات قضائية، دراسات أدبية، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، دولة الموحدين الإسلامية، ثورات في الإسلام، وله عدد من المقالات والدراسات نشرت في عدد من الدوريات العربية، كالرسالة المصرية، العربي الكويتية، مجلة السياحة اللبنانية، وصحيفة النهار اللبنانية.

شاعر غزير الإنتاج، أكسبه الإرتحال والخبرات الإنسانية والعمل في الموسوعة اتساع الرؤى، وتعدد الأغراض الشعرية، فجاءت قصائده تعبيراً عن كثير من قضايا النفس الإنسانية في تشوقها وسهادها وطموحها، وتذوقها جمال الطبيعة، حافظ على العروض الخليلي، والقافية الموحدة، واتسمت قصائده بالطول والإعتماد على طرائق السرد والحكاية، والوصف، أثّرت مدة عمله في العراق تأثيراً إيجابياً عميقاً ظهر في شعره حنيناً إلى مشاهد بغداد وبعقوبة، وذكرى طيبة لرفاق العمل والأصدقاء. أثمرت قصائده في الغربة (الأرجنتين مثلاً) ميلاً إلى عقد المقارنات وإيقاظ الذكريات في الوطن، على أن الحنين إلى الصحراء – الوطن الأول للعربي – ظل يحرك تداعياته ويوجهها في قصائد وصور مختلفة.

– حسن الحوماني (١٨٧٣ – ١٩١٨)

حسن بن أمين الحوماني (أبو الحسن).

ولد في قرية حاروف – قضاء النبطية وفيها كانت وفاته، أما حياته فقد قضاها عبر أقاليم لبنان.

تعلم على يد أبيه القراءة والخط والحساب، ثم إنتسب إلى مدرسة النبطية الفوقا، فقرأ النحو والصرف والمنطق على يد علي مروّة، ثم إنتسب إلى المدرسة الحميدية في النبطية ليدرس البلاغة والآداب على أحمد رضا وسليمان الضاهر.

اختير مديراً لمدرسة الهرمل الحكومية ولكنه هجر الوظيفة بدعوة من والده،

ليتفرغ لكتابة الشعر والمقالات، والمشاركة في الندوات والمناسبات.

نشرت له قصائد في مجلة «العرفان» وهي: «يا أيها النواب»، و«أنا وقومي والوطن» – المجلد الثالث عام ١٩١١، كما نشرت له في جريدة «جبل عامل» قصيدتان هما: «الفتاة الطرابلسية» (نسبة إلى طرابلس الغرب حيث الحرب الإيطالية – الليبية) – ١٩١٠، و«أنا وقومي والنيابة» – ١٩١٢. (المطبوعتان كانتا تصدران في مدينة صيدا)، وله شعر مخطوط.

شعره من الموزون المقفى، الذي يحرص على تقاليد القصيدة القديمة، بخاصة حين تهدف إلى التأثير الخطابي في المتلقي، فتميل إلى الجهارة، وتضمين النصائح والتوجيهات، وتستعيد ذكريات التاريخ. نظم في أغراض الشعر المأثورة، ويشغل الهمّ السياسي والدعوة إلى التصدي للإستعمار محوراً مهماً في هذا الشعر، وهو بالجملة شعر مناسبات، تختفي منه خصوصية التجربة، وخصوصية التعبير، لتوسّع للغة المناسبة، وصيغة التقرير.

– حسن فياض شرارة (١٩٠٠ – ١٩٦٩)

ولد في بلدة بنت جبيل، وفيها توفي. وقضى حياته في لبنان.

هو والد الشاعر تحسين شرارة. تلقى تعليمه على شيوخ بلدته، ومن بعدها التحق بدورة تدريب على بعض الأعمال الإدارية.

عمل مع والده في تجارة الأقمشة، ولم يواصل عمله بعد وفاة الوالد، فالتحق بوظيفة كاتب عدل أوائل سنوات الإنتداب في العشرينيات من القرن العشرين مدة ١٥ عاماً، إنتقل بعدها إلى العمل في وزارة الزراعة في صور وصيدا وبيروت حتى تقاعده.

كانت له نشاطات ثقافية وإجتماعية ملحوظة في بلدته، منها مساهمته في تأسيس مكتبة التهذيب ودعم نشاطها.

له قصائد نشرت في مجلة «العرفان»، منها قصيدته: «غاياتنا الشخصية» – مجلد ٢٧ – جـ ١/ ١٩٣٧، وله مجموع شعري مخطوط.

له عدد من المقالات نشرت في مجلة «العرفان»، منها مقالته: «قصيدة» – مجلد ٢١/ ١٩١.

من الإبتهال إلى الله وشكوى الزمان وويلاته، والوصف ومحاولة تفسير بعض أسئلة الحياة والوجود تتشكل مساحة نتاجه الشعري التي تتسم ببساطتها، وإتباعها نهج القصيدة العربية التقليدية في بعض موضوعاتها ومفرداتها، وحفاظها على الوزن والقافية. يتنازع شعره ميل روحي قدري يشعر بوطأة الزمن واقتراب

النهاية، ورغبة في ارتشاف متع الحياة كما في خمريته وغزله. وله قصيدة طريفة عن موظف الغابات، وهي التفاتة إلى المهمشين الذين نادراً ما فطن شعراء عصره إلى معاناتهم.

- حسن علي فخرالدين (١٨٨٤ - ١٩٦٣)

ولد في بلدة السلطانية أ قضاء بنت جبيل، وفيها توفي.

تلقى مبادئ العربية عن علماء قريته، وختم القرآن الكريم، وحفظ بعض القصائد الشعرية، إختلف بعدها إلى حلقات العلماء، وتعلم اللغة الإنجليزية إلى جانب العربية.

عمل بالزراعة مع والده، ثم قصد الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٠، وعمل في مصانع شركة فورد لصناعة السيارات بمدينة ديترويت، ثم عاد إلى بلاده عام ١٩٢٦، وقضى عامين سافر بعدهما إلى ديترويت عام ١٩٢٨ وبقي هناك حتى عام ١٩٣٩، ثم عاد إلى بلاده بصورة نهائية.

شكل مع شعراء السلطانية وتبنين جمعية أدبية في ديترويت شغل وظيفة أمين سرها، وكان له نشاط ثقافي ملحوظ فيها.

له قصائد نشرت في مجلة «البيان»، ومجلة «الفردوس» الصادرتين في المهجر الأمريكي، وله ديوان شعر مخطوط في حوزة نجله.

-له محاورة أدبية نشرت في كتاب: «تاريخ تبنين» للدكتور حسن صالح.

أقيم له حفل تأبين ضخم في السلطانية شارك فيه عدد كبير من زعماء جبل عامل.

- حسن محمود الأمين (١٨٨١ - ١٩٤٩)

ولد في قرية عيترون أ قضاء بنت جبيل، وتوفي في بيروت.

تلقى تعليمه المبكر في مدرسة شقيقه ببلدة شقراء قرابة ست سنوات.

إنتقل إلى مدينة النجف - العراق عام ١٨٩٩، وقضى فيها إثني عشر عاماً مستزيداً من علم شيوخها، وعمل بالتدريس إبان وجوده فيها، ثم عاد إلى وطنه عام ١٩١١ مجازاً من أساتذته.

حين عاد إلى منطقة جبل عامل إنتقل من شقراء إلى خربة سلم فكان مرجعاً علمياً، وإماماً وقاضياً شرعياً ورئيساً للتمييز الجعفري.

له ديوان نشر في كتاب: السيرة، الأشعار، الأحكام - جمع وتحقيق: أحمد حسن الأمين - دار أصدقاء الحرف - بيروت ١٩٩٦، وله قصائد نشرت في مجلة العرفان - المجلدات: ١٤، ٣٠، ٣٣ ما بين عامي ١٩٤٠، ١٩٤٦.

له عدد من المصنفات المخطوطة: رسالة في الرد على الوهابية، وكتاب الطهارة،

ومجلد في الظهار (لم يكتمل) وفضيلة اليراع في مسائل الرضاع، ومنظومة في الإجتهاد والتقليد.

شاعر فقيه طويل النفس نظم في عدد من الأغراض التقليدية كالغزل الرمزي في مطالع قصائده والحكمة والوصف والمراسلة والرثاء والمدح، فضلاً عن مدائحه في الرسول وآل بيته، وأضاف إليها التعبير عن بعض قضايا الإنسان في عصره.تميز نتاجه بالغزارة والميل إلى الإعتماد على الألفاظ ذات الطابع التراثي، كما مارس التشطير، وبلغ رتبة الإجتهاد وهو في النجف.

حصل على وسام الأرز الوطني من رتبة كومندور.

= حسين الشقرائي (٠٠٠٠ - ١٩٢١)

حسين بن محمد بن حسين الحسيني العاملي الشقرائي.

ولد في جنوب لبنان وفيه توفي.

نشأ في جبل عامل، وتلقى علومه الأولية فيه، ثم هاجر إلى النجف طلباً للعلم، وحين أتمَّ دروسه عاد إلى «شقراء»، وسكن «خربة سلم» مدة.

إحتفظ كتاب «شعراء الغري» بعدة قصائد من شعره، وله كتاب (مخطوط) في علم الأصول.

قصائده القلائل المتاحة ترتبط بمناسبات التهنئة، والرثاء، والمديح، وفيها جميعاً يتجلى المعجم اللفظي والصوري القديم، وبخاصة الميمية التي تتخذ من ميمية البوصيري نموذجاً، وفي هذا يلتقي البناء أيضاً في مراحل التدرج من الغزل ورموزه إلى المدح وصفاته، ولا يختلف هذا الإقتداء في المرثية كذلك.

- حسين العاملي النجفي (١٧٥١ - ١٨١٤)

حسين بن أبي الحسن موسى الحسيني، العاملي، النجفي.

ولد في لبنان، وتوفي في مدينة النجف - العراق.

قرأ في جبل عاملة على أبيه، وبعد وفاته سافر إلى العراق وسكن كربلاء، وفيها تتلمذ على محمد باقر البهبهاني، ثم ارتحل إلى النجف فتتلمذ على مهدي بحر العلوم.

شعره تقليدي، يحتفي بجماليات عصره البديع وبخاصة الجناس والتأريخ بالشعر، غرضه الأثير مديح آل البيت وأساتذته، وله في وصف مجريات حياته محاولة اقتراب إلى وصف وقائع مما يعرض له، يميل إلى الإطالة، وقصيدته القافيّة تؤكد ثراء معجمه اللفظي.

شعره قليل، حفظته بعض المصادر، وبخاصة كتاب: «شعراء الغري».

- حسين الكركي الجبعي العاملي (كان حياً عام ١٨١٣)

ولد في جنوب لبنان وتوفي في مدينة النجف – جنوبي العراق.

قرأ أولاً في مدرسة عبدالله نعمة العاملي الجبعي، كما قرأ على علي السبيتي ألفية ابن مالك والمطوّل في البيان، ثم هاجر إلى العراق وظل يطلب العلم في النجف ثلاثين عاماً.

كان يشتغل أثناء ذلك بالتدريس ونظم الشعر.

شاعر مناسبات ومخاطبات، تقليدي في لغته وأخيلته، وتظهر في صياغته أصداء من الشعر العربي القديم.

يصل شعره حد الندرة، وقد احتفظت بعض المراجع له بعدة قصائد.

- حسين علي صعب (١٩٣٧ - ١٩٧٣)

ولد في بلدة بنت جبيل، وفيها توفي.

تلقى تعليمه الأولي في مدرسة بنت جبيل، وبعدها إلتحق بالكلية الجعفرية في مدينة صور.

حصل من جامعة بيروت العربية على درجة الليسانس في اللغة العربية وآدابها.

عُيِّن مدرساً في وزارة التربية الوطنية والفنون الجميلة عام ١٩٥٦، ثم عمل أستاذاً بالمرحلة الثانوية في مدرسة بنت جبيل الرسمية.

له ديوان: حفنة من رمال – طبعة خاصة جمعها وقدم لها: يحيى الشامي – ٢٠٠٤، وله قصائد نشرت في مجلة «الأديب البيروتية» منها: رسالة الغريب، أنا وحبيبي، وأغنيات الغريب، وله قصائد نشرت في مجلة «الآداب البيروتية»، منها: «أيامي والسلم».

له عدد من المقالات نشرت في مجلة «الأديب»، منها: مقال حول قصيدة الأنشودة السكرى – جـ ٩، ١٩٥٩ ومقال حول الشعر – جـ ١٠/ ١٩٥٩.

من التطلع إلى عالم أفضل، وعبر روح ثورية جامحة تتشكل الأعمدة الأساسية في تجربته، وكان لمعاصرته التجربة الناصرية في صعودها وانكساراتها الأثر الواضح في تشكيل وجدانه القومي ومن ثم بروز العناصر القومية في قصائده، مشكلة خطّاً له طابعه القومي يتجلى في عناوين قصائده: «فوق إعصار الأذى»، «شعلة الفجر»، «الشروق»، «بغداد والموت والوحدة»، يضاف إلى خط ذاتي يتكشف في قصائده: «أغنيات الغريب»، «أنا وحبيبي»، «إلى فتاة الأحلام».

إعتمد عمود الشعر العربي، ونظم عدداً من القصائد في إطار تفعيلي يمنح تجربته نوعاً من التنوع ومواكبة التطور، أخذ بجانب من أساليب الرمزيين، كما تأثر بأسلوب «نشيد الإنشاد» في بعض عباراته.

- حسين علي سليمان قصفة (١٨٨٨ - ١٩٦٥)

ولد في قرية السلطانية أ قضاء بنت جبيل، وتوفي فيها.

تعلم مبادئ القراءة والكتابة والحساب على أحد العلماء، كما تعلم قواعد اللغة العربية، ثم تتبع الكتب وأعلام عصره.

سافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩١٢، وعمل في معامل فورد ثمانية أعوام، ثم عاد إلى وطنه ومكث بها عاماً، بعده سافر ثانية إلى الولايات المتحدة عام ١٩٢٠، وظل بها حتى عام ١٩٢٩، ثم عاد واستقر في بلده حيث مارس زراعة الأرض، ثم اختير مختاراً لبلدته لمدة ٢٧ عاماً، إستقال بعدها من منصبه.

شارك في كثير من المساجلات الشعرية في المهجر.

له ديوان مطبوع بعنوان: «ديوان الحاج حسين علي قصفة» - دار المحجة البيضاء - بيروت ٢٠٠٤.

له كتابان هما: تصحيح كتاب نخبة المحدثين في كتاب صفين لنصر بن مزاحم - طبع في مدينة ديترويت بالولايات المتحدة - ١٩٢٥، وشرح القصيدة البائية لحسن محمود الأميني.

نظم على الموزون المقفى في الأغراض المألوفة، فله مراث ومدائح نظمها في بعض رجال عصره، منها: مدح للزعيم أحمد بك الأسعد، كما نظم في الحنين والإشتياق إلى الوطن أبان وجوده في الولايات المتحدة الأمريكية، كما نظم في العِتاب والإخوانيات والتهاني وفي استقبال الوفود، وكذلك وصف مشاهد من الحرب العالمية الثانية، فأكثر شعره مرتبط بالمناسبات، يتسم بجزالة اللفظ وحسن السبك وقوة التراكيب، فيه بعض صور مشرقة، تتسم بفصاحة البيان وجلاء المعنى وتستمد مفرداتها من تراث الشعر العربي القديم في أغراضه المختلفة.

- حسين علي فخر الدين (١٨٨٠ - ١٩٦٤)

ولد في قرية السلطانية أ قضاء بنت جبيل، وتوفي فيها.

تلقى تعليمه الأولي في مدرسة شقرا - قضاء بنت جبيل، متتلمذاً على علماء عصره، إنتقل بعدها إلى مدينة النجف - العراق حاضراً الدروس التخصصية.

عمل مأذوناً شرعياً يوثق عقود الزواج، وخطيباً وقارئاً للقرآن الكريم في المناسبات الدينية والتعازي.

له قصائد ومقطوعات نشرت في كتاب: «مستدركات أعيان الشيعة»، وله ديوان شعر مخطوط.

تنوعت أغراض قصائده بين المدح والرثاء والغزل والوصف، واتسم أسلوبه بالمبالغة، ولغته بالخطابية والميل إلى كثرة

إستخدام الصور البيانية وبخاصة الفخم منها، معتمداً منهج القصيدة العربية التقليدية عروضاً وموسيقى وقافية موحدة، خصّ مدائحه بمطالع غزلية رسمت صوراً تراثية للجمال الأنثوي دلّت على اتصاله الواسع بالشعر القديم، وقدرته على رسم المشهد ودمجه بمعاني المديح.

- حسين محمد زين الدين (١٩٢٢ - ٢٠٠٢)

ولد في بلدة جبشيت أ قضاء النبطية، وفيها توفي.

تلقى تعليمه في مدرسة القرية، وانتقل بعدها إلى بيروت حيث تابع دراسته الجامعية وحصل على دبلوم الأدب العربي واللغة الإنجليزية.

من الكويت قصد مدينة النجف عام ١٩٦٧، وتلقى العلوم الدينية في الحوزة العلمية متتلمذاً على عدد من رجال العلم فيها، وحصل على درجة الاجتهاد.

إلتحق بسلك الأمن الداخلي مدة ستة أشهر، إنتقل بعدها إلى السعودية وعمل بالتدريس، ثم قصد الكويت وعمل بجريدة السياسة قبل أن يعود إلى بلاده ويستقر في بلدة صفد البطيخ أ قضاء بنت جبيل حيث عمل بالوعظ والإرشاد الديني وظل بها حتى وفاته.

أسس جمعية آل زين الدين.

له ديوان شعري مخطوط.

شاعر تقليدي، جمعت تجربته بين شعر الحكمة والمدائح النبوية والرثاء وشكوى الدهر والتحسر على أيام الشباب، ملتزماً العروض الخليلي والقافية الموحدة واللغة المعجمية، واتّسم أسلوبه بالقوة وجزالة الألفاظ، ومالت قصائده إلى الطول واعتماد المحسنات البديعية كالتصريع والجناس والطباق.

- حسين علي مروة (١٩٠٨ - ١٩٨٧)

ولد في قرية حداثا أ قضاء بنت جبيل، وتوفي في بيروت.

تلقى تعليمه في مسقط رأسه، وتلقى دروساً دينية في بلدة بنت جبيل، ثم التحق بالمدرسة الزراعية في بنت جبيل، وتابع دروسه الدينية في مدينة النبطية.

قصد العراق وبقي في مدينة النجف قرابة ١٤ عاماً، قصد بعدها الإتحاد السوفييتي حيث حصل على درجة الدكتوراه.

عمل بالصحافة والتدريس الجامعي.

كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني، وعضواً مؤسساً لإتحاد الكتاب اللبنانيين، وعضواً مؤسساً للمجلس الثقافي للبنان الجنوبي.

له عدد من المؤلفات، منها: مع القافلة - دار بيروت - بيروت ١٩٥٢، وقضايا أدبية - دار الفكر - القاهرة ١٩٥٦، ودراسات

نقدية في ضوء المنهج الواقعي – مكتبة المعارف – بيروت ١٩٦٥، وثورة العراق – دار الفكر الجديد – بيروت ١٩٥٨، والنزعات المادية في الفلسفة الإسلامية – دار الفارابي – بيروت ١٩٧٨، ودراسات في الإسلام – دار الفارابي – بيروت ١٩٨٠ (بالاشتراك مع محمود أمين العالم، ومحمد دكروب، وسمير سعد)، وفي التراث والشريعة – بيروت ١٩٨٣، وعناوين جديدة لوجوه قديمة في تراثنا الأدبي والفكري – دار العالمية – بيروت ١٩٨٤، وتراثنا.. كيف نعرفه – مؤسسة الأبحاث العربية – بيروت ١٩٨٥، والموقف الثوري في الأدب الإبداعي – دار الفكر العربي – بيروت (د. ت)، وولدت شيخا وأموت طفلاً (سيرة ذاتية) دار الفارابي – بيروت ١٩٩٠، وله عدد كبير من المقالات السياسية والفلسفية المنشورة في عدد من الدوريات العربية.

طغى الفكر فيه على الشاعر فتضاءلت مساحة الشعر أمام مساحة الفكر الذي انشغل به، ينمّ المتاح من شعره على الكثير مما شكّل ملامح تجربته الفكرية الإنسانية فيما بعد، يعتمد فيه الإطار الخليلي والقافية الموحدة ولكنها تنحو نحو تجاوز الموضوعات الشعرية المتداولة في عصره.

حصل كتابه «دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي» على جائزة جمعية أصدقاء الكتاب عام ١٩٧٦، كما منحه مجلس الشعب في اليمن الديمقراطي وسام الأدب والفنون، وحصل على جائزة بيروت عام ١٩٨٥.

– حسين معتوق العاملي (١٩٠٢ – ١٩٨٠)

ولد في قرية العباسية أ قضاء صور، وتوفي في الغبيري – ضاحية بيروت الجنوبية.

بدأ دراسته في كتّاب العباسية عند إبراهيم ياسين، ثم في مدرسة طير دبا – قضاء صور عند الشيخ عبدالله دهيني، ثم تلقى العلوم التي تؤهلُه للدراسة النجفية على الشيخ حسين مغنية، ثم سافر إلى مدينة النجف.

حين عاد إلى بيروت سكن الغبيري، وبنى فيها مسجداً كان يقيم فيه الجمعة والجماعة، ويلقي مواعظه، وكان وكيلاً لأحد مراجع النجف.

إحتفظت مجلدات مجلة العرفان بعدة قصائد من شعره، وكذلك «مستدركات أعيان الشيعة».

له كتاب: المحاضرات الدينية.

يدور شعره في محورين: مديح آل البيت، والغزل. في عبارته عذوبة، وفي قوافيه شجن، وفي إيقاعاته تدفق يجسده غزله بصفة خاصة، على أن للوطنية مكاناً في منظوماته. شعره من الموزون المقفى

على الرغم من معاصرته للتمرد على الشكل التراثي للقصيدة في العراق ولبنان – حيث عاش – خاصة.

– حسين علي نورالدين (١٨٩٦ – ١٩٧٨)

ولد في قرية خربة سلم أ قضاء بنت جبيل وتوفي فيها.

تجمع تجربته الشعرية بين البعد الوطني والبعد الإجتماعي الإنساني، وفي كليهما يلتزم بنسق القصيدة العمودية شكلاً ومضموناً مع قدرة على تخيّر ألفاظه.

– حسين يوسف مكي (١٩٠٨ – ١٩٧٧)

حسين بن محمود بن إبراهيم بن يوسف بن مكي الحسيني.

ولد في قرية حبوش أ قضاء النبطية، وتوفي في دمشق.

تلقى مبادئ العربية في كُتّاب بلدته، ثم درس في مدرستها الرسمية، بعدها انتقل إلى مدينة النبطية حيث أنهى المرحلة الإبتدائية، والتحق بالمدرسة الحميدية وبقي فيها حتى عام ١٩٢٩.

هاجر إلى مدينة النجف – العراق، والتحق بمدرسة ميرزا حسين الخليلي الكبرى دارساً الأصول والفقه والفلسفة وغيرها من العلوم على عدد من شيوخها: خضر الدجيلي، ومحمود المرعشي، وحميد ناجي، وحسين الحمامي، ومحسن الحكيم، وعبدالهادي الشيرازي، ومحمد الشاهرودي، وملا صدرا الإيراني.

إفتتح في بداية حياته مدرسة صغيرة في بلدة علي النهري – البقاع، وعمل فيها بتدريس القرآن الكريم.

عمل وكيلاً للمرجع محسن الحكيم في عدد من المدن العراقية عدة سنوات، ثم انتدبه ليتولى الإمامة في دمشق عام ١٩٥٤ وظل فيها يؤم المصلين قرابة ربع القرن.

أسس جمعية المدرسة اللبنانية في مدينة النجف، وأقام عدداً من المساجد، منها مسجد الإمام علي في دمشق عام ١٩٦٩.

له قصيدة مطولة في كتاب: «علماء ثغور الإسلام في لبنان»، وله ديوان شعر مخطوط.

له عدد من المؤلفات والمصنفات المطبوعة، منها: حاشية الدر الثمين ١٩٥٥، ومصباح الداعي ١٩٥٥، والعصمة – دمشق ١٩٥٨، والمتعة في الإسلام – ١٩٦٠، ومختصر منهاج الناسكين – ١٩٧٢، وقواعد إستنباط الأحكام – ١٩٧٢. وله عدد من المصنفات المخطوطة، منها: شرح العروة الوثقى، ومبحث التعادل والتراجيح، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وشرح كتاب الشراع في البيع وشرائطه، وفي الأصول العلمية.

شاعر تقليدي، مُقل في إنتاجه الشعري،

إرتبطت مقطوعاته وقصائده بالمناسبات وخاصة الدينية منها.

- حمد البيك (١٧٧١ - ١٨٥٣)

حمد بن محمد بن محمود بن نصار بن علي الصغير.

ولد في بلدة تبنين أ قضاء بنت جبيل، وفيها توفي.

تلقى معارفه الأولى في مدرسة بلدته، ثم في مدرسة الكوثرية، وأخذ علوم العربية والمنطق والحساب على عدد من علماء جبل عامل.

عُيِّن حاكماً على جبل عامل من قبل عزت باشا والي الشام، ثم تولى حكم بلاد بشارة التي كانت تضم - بالإضافة إلى جبل عامل - أجزاءً أخرى من لبنان وسورية وفلسطين، وكان ذلك في القرن التاسع عشر للميلاد، ثم عزل من قبل الوالي مدة، عاد بعدها إلى حاكميته بمرسوم سلطاني على إثر تدهور الأمور مدة عزله.

جدد بناء قلعة تبنين، واستقر بها حاكماً فصارت محط رحال العلماء والأدباء والشعراء والأمراء.

أورد له كتاب: «الصالونات الأدبية في تبنين» عدداً من القصائد، وله ديوان مخطوط.

إتَّسمت لغته بالطواعية والإحكام، وخياله نشيط.

- حيدر حسن حمدان (١٩٣٤ - ٢٠٠٢)

ولد في مدينة النبطية، وتوفي فيها.

تلقى تعليمه الإبتدائي والثانوي في مدينة النبطية، بعدها تخرج في الجامعة اللبنانية عام ١٩٦٣، فحصل على الإجازة في الحقوق.

عمل محامياً، وترقّى حتى أصبح محامياً بالإستئناف عام ١٩٦٦.

كان عضواً في إتحاد الكتاب اللبنانيين.

له ثلاثة دواوين مطبوعة: سرير الأشواق - منشورات دار كتابات - بيروت ١٩٩٧، وأوقدي عشقي - منشورات - بيروت ١٩٩٩، وأنت أغلى - ٢٠٠٢، وله أربعة دواوين مخطوطة.

شاعر غزير الإنتاج، ثرُّ العاطفة، متدفق الشعور، سلس في معانيه وألفاظه. ينظم على السجية، في شعره نلمح روحاً مشبوبة بالوطنية، تتغنى بالوطن في كل حالاته، فلبنان وما يحيط به من أزمات وأخطار داخلية أو خارجية هو موضوعه الأثير، لا ينازعه عشقه للبنان سوى عشقه للمرأة التي تقاسمت شعره في غزليات صريحة، وهو في كل الأحوال شاعر له مذاق خاص ولماحية مجددة تظهر في تدبيج معانيه، كما تظهر في نهايات قصائده التي تنهض على المفارقة، فيه طرافة وسخرية خفيفة وجمال إيقاع.

إلى اللقاء في الحلقة القادمة

إلى رئيسي تحرير مجلّة
«المنافذ الثقافيّة» الغرّاء،
الأخوين: الشاعر عمر شبلي
والدكتور علي زيتون العزيزين

تحيّة من عبق السماء والأرض، من عبق الروح وشغاف القلب، إليكما وإلى كلّ من يعمل لأنسنة الإنسان أرفع هذه الومضة الفكريّة مع محبّتي

هي المنافذ

منافذٌ أم عكاظُ الشعر والأدبِ مدَّت سناها على الآفاقِ والشهبِ

منافذٌ أنْسَنَتْ إنساننا وغدتْ منها تطلُّ مبانيها على الحقبِ

ظلتْ على مهج الأجيال ساطعةً كالشمس فاقرأْ وفكّرْ أيّها العربي

إنّ توافق أهل الفكر على الحقّ لخير دليل على قيام الوحدة. فالأخّ عمر والأخّ علي قد جسّداها وهي التي يرغب بها كلّ متنوّر، فإليكما:

الوحدة

وحَّدَ الكلَّ عليٌّ وعمرْ وهما نسلُ عليٍّ وعمرْ

يا خليليَّ ونرجو منكما جَعْلَ فصلِ القولِ درباً للبشرْ

أمّتي إن حكّمت أهل النهى مجدها يصبحُ للدنيا قدرْ

أحمد السيّد علي الموسوي

قواعد النشر في المجلة

مجلة «المنافذ الثقافية»

مجلة ثقافية فصلية»

مجلة المنافذ الثقافية تُعنى بقضايا الثقافة العربية. ولذلك فالمجلة تُرحب بمشاركة المفكرين والمثقفين والباحثين العرب وتدعوهم لنشر مقالاتهم وأبحاثهم باللغة العربية، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط والقواعد التالية:

● تستقبل المجلة أبحاثاً ودراسات من كافة الاتجاهات والتيارات الفكرية المختلفة، على أن تتوفر فيها معايير النشر الموضوعية والواقعية والدقة العلمية ودرجة التوثيق.

● أن لا تزيد حجم الدراسة عن ٦٠٠٠ كلمة، أي ما مقداره ١٥ صفحة مطبوعة على الحاسوب وأن تُرسل بالبريد الإلكتروني أو يتم تسليمها باليد مُرفقةً مع قُرص مُدمج CD، وفي حال إجازة نشر بحث طويل نسبياً يُصار إلى الاتفاق مع الكاتب على نشر البحث المذكور على حلقات دورية.

● التقييد بشروط التنسيق الفني لدى كتابة البحث على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word، إضافة إلى الالتزام بنوع الخط (Simplified Arabic) وحجم الخط (Size 14).

● أن تعتمد الدراسة في كتابتها قواعد وأصول البحث العلمي المتعارف عليها كافة من حيث؛ التوثيق والتهميش والإشارة إلى المصادر المرجعية من قبيل: اسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، مكان وسنة النشر، ورقم الصفحة، وفي حال كان المرجع من مجلة أو تقرير فلا بُدّ أن يُصار إلى ذكر اسم الجهة الناشرة وترتيب المجلد ورقم العدد الصادر.

● أن يُزود مع البحث أثناء الكتابة اسم المؤلف، وذكر صفته العلمية والثقافية.

● تقوم المجلة بإخطار المساهمين والمؤلفين بإجازة بحوثهم للنشر وذلك بعد عرضها على اللجنة المشرفة، ويمكن للجنة المشرفة أن تطلب من الكاتب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل النشر.

● تؤول ملكية البحث أو الدراسة المُرسلة إلى إدارة المجلة، حيث تحتفظ المجلة لنفسها بحق إجراء بعض التغييرات الخفيفة على نص الكتابة بما يتلاءم مع خطها الفكري العام، مع العلم أن المُساهمات التي تعتذر المجلة عن نشرها لا تُرد إلى أصحابها.

● إن الآراء والأفكار المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن خيارات واتجاهات يتبناها أعضاء أسرة تحرير مجلة «المنافذ الثقافية». إنها تخص الكاتب وحده، مع حق الرد في العدد اللاحق إذا رأت المجلة ما يوجب الرد.

رئاسة التحرير