مجلة علمية محكمة نصف سنوية

العدد صفركانون الثاني (يناير) 2018

«وميض الفكر»

للعلوم الإنسانية

التعريف

هي مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرعن

الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير

علم وخبر1193/أ.د،

يرأس تحريرها د.هيفاء سليمان الإمام.

يعنى بنشرها وتوزيعها:

دار النهضة العربية –بيروت- لبنان.

دار النهضة العربية

ةةةةة ةةةةةة

- **التعريف**

هي مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدر عن **الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير علم وخبر1193/أ.د**، يرأس تحريرها د.هيفاء سليمان الإمام. يعنى بنشرها وتوزيعها: دار النهضة العربية –بيروت- لبنان.

- **قواعد النشر في مجلة وميض الفكر للعلوم الإنسانية.**

ترحّب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللسانيات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والاجتماع والجغرافيا والتربية والفنون والتراث الشعبي والأنثروبولوجيا والآثار.

وتتصدى المجلة بالبحث الرصين والتحليل العلمي الموضوعي لأهم الظواهر التي تقع تحت مظلة العلوم الإنسانية.

أولاً: قواعد عامة:

– تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة، وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أو اللغة الإنجليزية أو الفرنسية التي لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

– تنشر المجلة الترجمات، والقراءات ومراجعات الكتب، والتقارير، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أوفي غيرها من المجلات، والدوريات، ودوائر النشر العلمي.

ثانياً: الأبحاث أو المقالات:

1 . ترسل البحوث مطبوعة مصححة بصورتها النهائية على قرص ممغنط يتضمن البحث، والخلاصة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية. ويمكن إرسالها عبر البريد الإلكتروني للمجلة.

2 . توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير المجلة- أو الجمعية الوطنية للثقافة والتطوير- لبنان-البقاع-شتورا.

3 . يقدم الأصل مطبوعاً على الحاسوب وذلك باستخدام نظام الـ Word، مع الالتزام بنوع الخط (Simplified Arabic) وحجم الخط(14 size) ، التباعد بين السطور(1سم)على ألا تزيد عدد صفحاته عن 20 صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة

بدقة، وترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما في ذلك الجداول، والأشكال.

4 . تطبع الجداول، والصور، واللوحات على أوراق مستقلة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدره، أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

5 . يذكر الباحث اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويجب إرفاق نسخة من السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر، أو ندوة وأنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر.

6 . يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه، كما يمنح أصحاب المناقشات، والمراجعات والتقارير، وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

7 . يسدد الباحث رسماً رمزياً قيمته 100 دولار أميركي مقابل نشر البحث، أويساهم في شراء وتوزيع عشرين نسخة من العدد الوارد فيه بحثه.

ثالثاً: المصادر والحواشي:

يشار إلى جميع المصادر بأرقام الحواشي التي تنشر في أواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن:

اسم المؤلف، وتاريخ النشر، وعنوان الكتاب، أو المقال، واسم الناشر، أو المجلة، ومكان النشر إذا كان كتاباً، والمجلد، والعدد، وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الحواشي، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يجري إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال شهر من تاريخ التسليم، مع إخبارهم بقبولها للنشر، أو عدم القبول بعد عرضها (في حالة البحوث) على محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري، أو بعد عرضها على هيئة التحرير (في حالة المساهمات الأخرى)، وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحث قبل إجازته.

ملاحظة : إن الأفكار والآراء المطروحة والمتداولة في صفحات المجلة لا تعبر بالضرورة عن خيارات واتجاهات تتبناها المجلة، بل إنها تخص الكاتب وحده مع احترام حق الرد والرد عليه إن كان ذلك مناسباً.

كما أن المجلة لا تتحمل تبعات أي موقف قد يثير إشكالاً في مادة البحث، والباحث هو المسؤول عن كل ما يكتبه أمام القانون .

خامساً: معايير التقييم والتحكيم التي تعتمدها مجلة وميض الفكر قبل نشر الأبحاث:

1_ معلومات خاصة بالباحث

-اسم الباحث:

-التخصص العام:

-التخصص الدقيق:

-مكان العمل أوالتدريس أو الاهتمام العلمي:

-الرتبة العلمية والاكادمية للباحث:

2- إستمارة تقييم بحث

اسم الاستاذ الفاحص (الذي قام بتقييم البحث ورتبته الجامعية):

1. ما مدى تقارب مجال البحث مع تخصص الباحث؟
2. هل يعتبر البحث من البحوث المهمة في **موضوعه**؟
3. ما هي أهمية **المقدمة** و**العرض** والكتابة، والوضوح؟
4. هل **اشكالية** البحث واضحة في العنوان وفي المضمون؟
5. ما مدى **اصالة** البحث؟
6. ما هي اهمية **منهج البحث** الذي اعتمده الباحث؟
7. ما هي أهمية **النتائج** التي توصل إليها الباحث؟
8. ما هي أهمية **المصادروالوثائق والمراجع** التي اعتمد عليها الباحث في بحثه؟
9. هل يعتبر البحث **إسهاما** في مجال البحوث العلمية المتخصصة ؟
10. هل البحث صالح للنشر ؟
11. ما هو تقييمك لجودة وعاء النشر وسعة انتشاره (المجلة)

سادساً: الهيئة الاستشارية والمحكمة:

1 -أ.د.محمد علي القوزي ؛ رئيس قسم التاريخ في كلية الاداب والعلوم الانسانية في جامعة بيروت العربية واستاذ التاريخ الحديث والمعاصر فيها .

2 -أ.د.علي زيتون: رئيس مجلس امناء جامعة المعارف ورئيس قسم اللغة العربية سابقا في الجامعة اللبنانية .

3 -أ.د.حسان حلاق: مؤرخ واستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في كلية الاداب والعلوم الانسانية في جامعة بيروت العربية.

4 -أ.د.احمد محمد فارس:استاذ اللغة العربية والآداب في كلية الآداب والعلوم الانسانية في جامعة بيروت العربية.

5 -أ.د.نشأت الخطيب: استاذة التاريخ الوسيط في كلية الآداب والعلوم الانسانية سابقا رئيسة قسم التاريخ فيها

6 - أ.د.محمد توفيق ابو علي : عميد كلية الآداب والعلوم الانسانية في الجامعة اللبنانية سابقا واستاذ اللغة العربية فيها حاليا.

7 -أ.د.عفيف عثمان :أستاذ في الجامعة اللبنانية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، قسم الفلسفة .

8 -أ.د.وجدان فريق عناد العارضي : مركز إحياء التراث العلمي العربي في جامعة بغداد واستاذة التاريخ الوسيط فيها .

9 -أ.د.فاتن المر : أستاذة في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة الفرنسية.

10 - د. هالة ابو حمدان: استاذ مساعد في القانون في الجامعة اللبنانية، كلية الحقوق والعلوم الانسانية.

11 -د.رغدة المصري : أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم التاريخ.

12 -د.فدوى الخطيب: أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية.

13 -د نوال مراد: أستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة الإنكليزية.

- **الهيئة التأسيسية للجمعية الوطنية للثقافة والتطوير :**

1. أ.د.نشأت الخطيب
2. د.رغدة المصري
3. د.فدوى الخطيب
4. د.هيفاء الإمام
5. د.لمياء دلة
6. د.ندى الرمح
7. م. لمياء القادري
8. أ.لينا عبد الغني
9. أ.مريم حاطوم
10. أ.أمية الإمام
11. المحامية رولى آغى

12. أ. نسرين شمص.
13. أ.اسمهان الامام
14. أ.ابتسام سماحة
15. أ. نسرين شميطلي

- **الاتصال والمراسلات:**

هواتف المجلة : 009613691425
فاكس المجلة : 009618630280
البريد الإلكتروني :wameed.alfkr@gmail.com
الإشتراكات: لبنان والدول العربية :100دولار أمريكي
h_imamomais@hotmail.com:
دول العالم:125 دولار امريكي

الفهرس

1. الافتتاحية.....9

بقلم الدكتور علي زيتون

2.كلمة العدد.....11

بقلم رئيسة التحرير الدكتورة هيفاء الإمام

3. العلاقات بين مصر ولبنان.....13

دكتور حسان حلاق

4.صورة الأنا الفلسطينية في رواية «المتشائل» لإميل حبيبي.....28

أ. مسعود شكري: طالب الدكتوراه في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس

د. كبرى روشنفكر: أستاذة مشاركة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس

د. خليل برويني:أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة تربيت مدرس

د. فرامرز ميرزايي: أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة بوعلي

5-حق العودة في القانون الدولي.....50

أ.عصام الحسيني

6-**المناخ الثقافي ومدى تطوره في ستينيات القرن الماضي.....57**

د. علا آغا

7-الأساليب الفنية للصور البيانية في خطب نهج البلاغة.....69

الدكتورة عطيه أربابي: أستاذة مساعدة في جامعة علوم القرآن والحديث (برديس طهران)

أ.سيد أبو الفضل قدمكاهي: ماجستير في علوم ومعارف نهج البلاغة

8-رؤية سعيد يقطين السّرديّة.....89

د. جميلة حسين صالح الموسوي

9-تاريخ الآفات الزراعية في الدولة العباسية (624-206هـ/1227-821م).....106

د. محمد عمر بشينة (الجامعة الأسمرية الإسلامية. ليبيا)

10- **نماذج حضارية في علم الزراعة والري في الأندلس 119**

د. هيفاء سليمان الإمام

11- مشاركة المرأة في انتصار المقاومة في لبنان.....147
د. سلوى عبد الساتر
12- **تعنيف الأنثى "على مائدة داعش".....156**
د. لميس حيدر
13- سلطان العالم سليمان القانوني (974-936هـ/1566-1529م).....179
د.لمياء توفيق دلة
14- **مكونات الإنسان من منظور إسلامي.....196**
د. فاطمة أحمد عميص

15-This study focuses on a comparison between the character of women in the east and the role of women in the west during the ages.....4
D: Ali Tlais
16-**Calcul de la coordonnée Z dans les étendues d'eau (Relation entre l'altitude du bord et la profondeur) - CAS DU LAC DE TAANAYEL – 14**
Dr. Naji Joseph Kehdy

الإفتتاحية

بقلم الدكتور علي زيتون

وميض الفكر مجلّة إسمها يحمل برنامجها

كانت مجلّتنا تعرف ما تريد، حين اختارت لنفسها اسم " وميض الفكر". أرادت أن تبعد عن عالمها العفويّة والارتجال. فالوميض إشارة إلى التخلّق. والتخلّق إرهاصات ما قبل التشكّل والولادة. إستقت هذه المجلّة اسمها من الهمّ الثقافي الذي يشغل بال مؤسّسيها، ويحدّد مجمل سلوكهم وتوجّهاتهم. يعني أنّها ستكون مجافية للعاديّ والشائع، منافية لما يكون بلا طعم ولا لون ولا رائحة. الثقافة عندها عمق وطنيّ قوميّ إنسانيّ. إنّها انتظارات للولادات الجديدة داخل ذلك الحقل .

وإذا كانت ظروف القائمين عليها لا تسمح بقيامهم بدراسات تستطلع مسار الثقافة العالميّة الحاليّة وما يمكن أن تتمخّض عنه، والتي تتطلّب مؤسّسات أكاديميّة متخصّصة لا قبل لهم بها ، إلّا أنّهم لن يرضوا لمجلّتهم أن تكون رقما يُضاف إلى المجلّات التي لا تحمل همّا أبعد من الشهرة، وأوسع من عمليّة استقطابٍ خلّفتها لهم مرحلة حزبيّة عتيقة لم تعد تسمن ولا تغني. ومجلّة " وميض الفكر" لن تضع لنفسها أهدافا تعجز عن تحقيقها. إنّها تعتزّ بالنخبة الثقافيّة المميّزة التي أخذت على عاتقها أمر تقويم الأبحاث التي ترد إليها. وهي نخبة منتقاة من مفكّرين ينتمون إلى مختلف الحقول المعرفيّة القائمة. فهم القادرون على إعطاء هذه المجلّة غناها وتأمين حقوق اسمها ؛ لأنّهم ممّن وضعوا أصابعهم على جروح الثقافة ، وعرفوا كيف يداوونها. ولذلك ، فإنّنا بفعل هذه النخبة سنجعل من أهداف مجلّتنا أهدافا سامقة من جهة ، وقابلة للتحقّق من جهة ثانية .

ويعني ذلك أنّ بابها مشرع للمبدعين وحدهم، أولئك الذين اتخذوا من امتلاك ثقافة العصر هدفا محوريّا لهم، ووضعوا نصب أعينهم أن يطرحوا على تلك الثقافة من الأسئلة ما يحرجها. وهؤلاء، وعندما يتجهون إلى القمم التي يبغون ارتيادها، معروفون بطول قاماتهم التعلّميّة تعرفهم نخبة المجلّة المحكّمة من سيماهم، فتشرع لهم أبواب المجلّة.

ولئن أرادت" وميض الفكر" أن يكون لها برنامج ، فإنّها تعلنه من دون أن تخشى أن ينافسها فيه المنافسون. وهي إذ تعلنه فمن أجل تلك المنافسة المطلوبة. والبرنامج بسيط من حيث الإعداد له، عميق الغور من حيث مراميه .

1_ ندوة نصف سنويّة تكون أبحاثها مادّة لأحد محاور المجلّة. وموضوع الندوة نتاج للمرحلة الزمنيّة التي تتحيّز فيها، يطرح همومها ويجيب عن أسئلتها الملحّة.

2_ متابعة ما تصدره دور النشر من جديد، إلى أيّ حقل معرفيّ انتمى هذا الجديد. يوضع بين يديْ مختصّ خبير يرى فيه رأيه، ويبرز ما جاء به من جديد؛ لكي يصبح علامة على الطريق تهدي الباحثين إلى ما يجب أن يتجاوزوه .

3_ إقامة لقاءات أدبيّة، شعرا ونثرا،لجيل الشباب الذين عُرِفوا بأنّهم ممّن يسيرون على الدرب الصعب ، ونشرما سمق من إبداعاتهم .

4_ إقامة محاور ذات عناوين معبّرة عن هموم هذا الحقل المعرفي أوذاك، تُنشر فيها الأبحاث المقدّمة ، والتي نالت موافقة لجنة التحكيم .

هذا ما تتطلّع إليه مجلّتنا تضعها بين يديْ قرّائها لتكون مادّة للمحاسبة والمحاورة.

إنّها هموم متعبة، ولكنّها ليست معجزة . كيف لا ، وهي مسوّغ وجود هذه المجلّة، مجلّة" وميض الفكر"؟

بعض وميض من فكرك

د.هيفاء سليمان الإمام

من بين الغيوم المتلبّدة وبعد مئة عام، ألمح انبثاق وميض من فكرك يشع متحدياً أقبية الجهل وطغيان الغوغاء . مئة عام ولم ينطفئ ذكرك الطيب ولا انمحى سطوع نجم مبادئك المنيرة في سمائنا رغم كبر حجم الردة والتآمر .

مئة عام وما زلت في قلوب الأحرار والشرفاء وميض كرامة وأيقونة عروبة مؤمنة تتدفق في شراييهم حياة، تدعوهم للبقاء رغم لهيب النار في أيديهم القابضة على الجمر وعلى الزناد.

نعم لقد حضرت بعد مئة عام في صوت عهد التميمي الصارخ بالحق في وجه أعداء الله والإنسان، الرافض للذل والهوان، نعم لقد حضرت فوق رأس الطفل الشهيد محمد الدرة لتقول للعالم لا لن تقتلوا إرادة شعب احترف الكرامة والعزة والعنفوان . نعم بعد مئة عام يا جمال عبد الناصر حضرت لاءاتك تدوي وتتحدى كل اشكال التسويات والخيانات والتطبيع، بعد مئة عام أراك تضحك في الجنوب وفي الشمال وعلى الجرود بين أبنائك الأبطال الذين أمنوا بما أمنت ، وحملوا السلاح كما حملت ، واستعادوا وما زالوا يصرون على استعادة ما أخذ بالقوة بكل ما استطاعوا من قوة ، وقدموا ولم يترددوا يوماً كل التضحيات.

بعد مئة عام خرج من بين الصفوف العربية من يعيد لنا الحرية ويرفع رأسنا عالياً ويؤكد بوعده وعهده أن زمن الاستعباد قد ولى، وزمن الهزائم انقرض، وزمن الإنتصارات آت آت .

نعم إنهم الأبطال الرجال الذين أخجلوا القهر والموت ببسالتهم، وفرضوا على العدو خياراتهم دون قيد أو شرط، ولم يتطلعوا إلى كسب مودة الرأي العام، ولم ولن يترددوا أمام قرارات المجتمع الدولي وقوانينه المهينة المنحازة، بل فرضوا شروطهم على العالم وأخضعوه لإرادتهم المؤمنة.

والآن اطمئن في عليائك واهنأ واستقر فمثلك يستحق السعادة ومثلك يستحق الوعد والعهد والوفاء .

أبا خالد :

" إن المقاومة وجدت لتبقى ولسوف تبقى " ، هذا ما قلته لنا في يوم من أيام العزة والشموخ والإباء العربي ، وهذا ما نحيا لأجله ولا نموت إلا عليه ، كيف لا وأنت الذي خاطبتنا بقولك : إن

ثمن الكرامة والحرية فادح ولكن ثمن الذل والاستسلام أفدح " .

سنحمي إرثك الكبير بأهداب العيون ونحفظ حبك لفلسطين في شغاف القلوب والعقول ، فلا يمكن أن نقبل اليأس أو ندعو إليه بل إننا سنزرع الآمال في النفوس لكي تبقى شجرة العروبة المطعمة بتعاليم الإسلام الحنيف خضراء معطاء وارفة الظلال بهية الجمال .. ولن ننساك يا جمال لأن في نسيانك خيانة لآلاف الشهداء الذين ضحوا بأغلى ما لديهم لتبقى جذوة ثورتنا الإنسانية متقدة " تضيء دروب الأحرار الرافضين للعدوان ، ولأنك كنت أمامنا الأمل والأمل لا يموت .

كل عام وأنت بخير أيها الراحل الباقي والغائب الحاضر .. كل عام ونهجك العربي النهضوي التحرري الوحدوي نبراس يشع في غياهب الظلمات .. كل عام وصوتك العربي الأصيل يصدح في كل جبل وواد ويرجم بالجمرات ألشياطين وأعوان الشياطين .

والمجد والخلود للشهداء في أمتك وللأحرار الشرفاء الذين يسلكون الوعر ويدوسون بأقدامهم أشواك الطريق وما بدلوا تبديلا .

العلاقات التاريخية بين مصر ولبنان

(دراسة مهداة إلى روح الرئيس الراحل جمال عبد الناصر بمناسبة مرور مائة عام على ولادته 1918 - 2018م)

بقلم أ.د.حسان حلاق،

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، في جامعة بيروت العربية، بيروت 2018

1. العلاقات التاريخية بين مصر ولبنان:

كانت العلاقات مميزة بين مصر وبلاد الشام منذ فجر التاريخ، لأن بلاد الشام كانت - ولا تزال- مفتاح مصر الشمالي، وأن من يسيطر عليها، يستطيع أن يسيطر على مصر ذاتها وعلى المنطقة برمتها، وأن من يسيطر على بلاد الشام يستطيع وقف الحملات على مصر[1].

أدركت الشعوب القديمة هذه الحقيقة فتوثقت علاقاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية منذ عهد الفراعنة لا سيما بين فينيقيا ومصر الفرعونية.

وفي التاريخ الحديث والمعاصر أدرك والي مصر محمد علي باشا أهمية بلاد الشام بالنسبة إلى مصر لا سيما بعد لجوء أعدائه من المماليك إلى فلسطين، بالإضافة إلى عدائه للدولة العثمانية، واستثمار الظروف الدولية التي ساعدت على تنفيذ استراتيجيته حيال بلاد الشام، وقد أشار "كلوت بك" (clot- bey) عام -1840 وهو أحد المسؤلين لدى حكومة محمد علي عن الأسباب الحقيقية لسيطرة محمد علي لبلاد الشام (سوريا) فقال:

إن ضم سوريا إلى مصر كان ضرورياً لصيانة ممتلكات العزيز. فمنذ تقرر في الأذهان إنشاء دولة مستقلة وجب الاعتراف بأنه لا يمكن إدراك هذه الغاية إلا بضم سوريا إلى مصر. وقد رأينا فعلاً ان شكل البلاد الحربي لا يجعله بمأمن من الغزوات الخارجية خصوصاً على طريق بوغاز السويس، فإذا استثنينا غزوة الفاطميين المغاربة وغزوة الفرنسيين بقيادة بونابارت نجد ان سائر الغزوات جاءت عن طريق سوريا كغزوة قمبيز والاسكندر والفتح الاسلامي وغزوتي الأيوبيين والأتراك، وعليه لا يمكن الاطمئنان إلى بقاء مصر مستقلة إلا بإعطائها الحدود السورية لأن حدودها ليست في السويس بل في طرطوس[2].

بالإضافة إلى أن البلاد السورية فيها أكثر من مليوني نسمة يمكن الاستفادة منهم في

1- للمزيد من التفصيلات انظر: حسان حلاق وآخرون في كتاب دراسات في تاريخ المجتمع العربي، ص73-67، دار بيروت الحروسة –بيروت 1991.

2- ا.ب كلوت بك: لمحة عامة الى مصر، ج1، ص122-121، تعريب: محمود مسعود، القاهرة – مطبعة ابو الهول.

التجنيد ودعم الجيش المصري كما ان فيها الخشب والفحم الحجري والنحاس ومعادن كما ان لسوريا موقعاً اقتصادياً واستراتجياً وجغرافياً هاما[1].

وبالفعل ففي فترة سيطرة محمد علي باشا وابنه إبراهيم باشا على بلاد الشام 1831 1840- كانت فترة مليئة بالتواصل السياسي والعسكري والاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين مصر وبلاد الشام ومنها بيروت والمناطق اللبنانية، وقد جرت هجرات متبادلة بين المنطقتين وعمليات واسعة من الزواج المختلط وهناك الكثير من الأسر البيروتية واللبنانية والشامية من أصل مصري، كما أن هناك الكثير من أصل لبناني وشامي. ويكفي الإشارة إلى بعض أسماء العائلات اللبنانية للدلالة على صحة ذلك ولمعرفة أصولها ومنابتها منها الأسر التالية: المصري، الإسكندراني، الدمياطي، الفيومي، الرشيدي، الدسوقي، الصعيدي، الجيزي، التكروري، وسواها.

كما أن في مصر بعض العائلات اللبنانية والشامية لا تزال تحمل أسماء المناطق التي نزحت منها مثال ذلك أسر: الشامي، الحلبي، الحموي، الطرابلسي، الجبيلي، الطرطوسي، وغيرها من العائلات.

ولا يزال أهل بيروت ولبنان وبلاد الشام يستخدمون لفظ «مصاري» و«مصريات» للدلالة على النقود المصرية التي كانت متداولة إبان الحكم المصري وبعده بسنوات عديدة ويستخدم اللفظ اليوم بمعنى المال والنقود[2].

لقد استطاع ابراهيم باشا في فترة إقامته في بيروت ولبنان إحداث تنظيمات عديدة في مجال الحكم والإدارة والاقتصاد والسياسة. غير أن القوى الدولية: الدولة العثمانية، انجلترا، النمسا، روسيا، بروسيا حرصت في تموز (يولية) 1840 على عقد مؤتمر في لندن وإصدار قرارات دولية بضرورة إخراج الحكم المصري من بلاد الشام تخوفاً من إقامة امبراطورية إسلامية قوية تكون بديلاً عن الدولة العثمانية الضعيفة.

والأمر الملاحظ أنه بعد احتلال الإنجليز لمصر عام 1882 والقضاء على ثورة أحمد عرابي شهدت بيروت نزوحاً كثيفاً من المصريين وزعمائها الوطنين هرباً من الإنجليز، بينما شهدت مصر بالمقابل نزوحاً من بعض سكان جبل لبنان هرباً من العثمانيين واطمئناناً للإنجليز، ومنهم من قام بتاسيس الصحف الأولى في مصر مثل: الاهرام وسواها. ومن بين المصريين المنفيين إلى بيروت وبلاد الشام الشيخ الإمام محمد عبده الذي أقام في بيروت، وأثر تاثيراً فكرياً ودينياً في أهل بيروت حيث درَّس فترة في الجامع العمري الكبير

1- انظر: سليمان ابو عز الدين: ابراهيم باشا في سوريا ص 52 المطبعة العلمية بيروت 1929 انظر ايضاً رياض غنام: المقاطعات اللبنانية في ظل الحكم المصري 1832 1840- ص 45 الدار التقدمية – المختارة 1988.

2- حسان حلاق: بيروت المحروسة في العهد العثماني ص 179، الدار الجامعية بيروت 1987 .

وفي مدارس المقاصد، وأقام علاقات وطيدة مع علماء وعائلات بيروت ومن بين المنفيين ايضاً الشيخ محمد عبد الجواد القاياتي احد قيادات ثورة عرابي، الذي دون مشاهداته في بيروت في كتابه «نفحة البشام في رحلة الشام» ومما قاله عن أهل بيروت:

«بيروت مدينة اسلامية دينياً وغيرة وحمية، أوروباوية نظاماً وبناءً وحربية، فإنهم مع كثرة مخالطتهم لغير أهل دينهم من وطنين وأجانب في غاية الصلابة والتحفظ على شعائر الدين، ولم يقلدوهم في طول مدة العشرة إلا في مراعاة القوانين والنظمات في المرافعات والمدافعات»[1].

ومما قاله الشيخ القاياتي ايضاً في اهل بيروت: "ومن الخصال الحميدة في هذه المدينة أنه لا يوجد فيها تجاهر بالمعاصي أَصلاً كشرب خمر وزنى وغير ذلك بالنسبة للطائفة الإسلامية. وأيضاً فالمقاهي الموجودة بها، بل وبغالب مدن الشام لا توجد فيها اشياء من المسكرات أو المخدرات كالحشيش والشيرة والبسط التي عمت بها البلوى في مصر، فذلك مما تغبط عليها أهل بلاد الشام صانها الله مما يشينها وجميع بلاد الشام بجاه النبي عليه الصلاة والسلام"[2].

ونتيجة للعلاقات الطيبة بين مصر وبلاد الشام، فقد ازدادت زيارات المصريين للمنطقة، ومن بين هولاء عبد الرحمن بك سامي الذي قام برحلته الى بيروت والمنطقة عام 1890 «وقد رأيت من الجميع حسن الميل الى المصريين والمحبة لهم وأيقنت أنهم يحسبون أنفسهم مرتبطين وإياهم بعلاقات التابعية واللغة والجيرة والجنسية». ودونها في كتاب «القول الحق في بيروت ودمشق».

ومما قاله عبد الرحمن بك سامي عن موقف البيروتيين والسوريين من المصريين المنفيين من مصر إثر ثورة عرابي: «ومما عددته حسناً لإخواننا السوريين ما بلغني عن ثقة، من أنه لما حدثت الثورة الأخيرة في مصر وهاجر كثيرون إلى بر الشام أفرغوا لهم المحلات وأنزلوهم على الرحب والسعة. وليس ذلك فقط بل أنه لما صدرت الأوامر من الآستانة العلية بطرد بعض المصريين من سورية، التمس الأعيان من دولة الوالي وقتئذ أن يخابر دار السعادة بالعدول عن هذا الأمر، وقال جماعة انهم يكلفون أولئك المطرودين ويتعهدون أنه لا يبدو منهم حركة ولا عذر، وفتحوا لهم صدور المجالس والمحافل واهتموا بأنفسهم، وقد علمت هذا الأمر وتأكدته من الثقات فاحببت ذكره إظهاراً لارتباطنا مع إخواننا السوريين برابطة المحبة والولاء، وان البلادين (البلدين) واحدة كالأخ يلوذ بأخيه وقت الشدائد والضيقات. وزيادة على ذللك أن كثيرين من وجهاء بيروت وأعيانها كانوا يعقدون الجمعيات ويجمعون الأموال ويساعدون بها المحتاجين من ضيوفهم اجزل الله ثوابهم»(3).

1- الشيخ محمد عبد الجواد القاياتي: نفحة البشام في رحلة الشام، ص 34-33(نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي بيروت 1981.

2- الشيخ محمد عبد الجواد القاياتي المصدر السابق، ص 53.

3-عبد الرحمن بك سامي: القول الحق في بيروت ودمشق ص -19 20(نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي – بيروت 1981.

ومن الأهمية بمكان القول، أن الأمير محمد علي باشا (حفيد محمد علي باشا الكبير) لما زار بلاد الشام وبيروت عام 1908 أشاد بخصال وأخلاق وعلم «البيارته» ومما قاله: «إن التعليم في مدينة بيروت مما يسر أنصار العلم وعشاق المعارف ومحبي التقدم والرقي، ولهذا كنت أرى معظم الأهالي يجيدون القراءة والكتابة، وقلما وجدت أهلها ذلك في كل بلاد الشام»[1].

وبالرغم من اشتهار مصر والأزهر الشريف تحديداً استقباله العديد من طلاب العلم من بيروت وبلاد الشام وفي مقدمتهم الشيخ العلامة احمد عباس الأزهري غير أن بيروت شهدت أيضاً قدوم بعض الطلاب المصريين الموسرين للتعلم في الجامعات الأجنبية فيها تحديداً في الكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الامريكية) والجامعة اليسوعية. وأشار إلى ذلك الأمير محمد علي باشا الذي استقبل الطلبة المصريين الذين يتعلمون في هاتين الجامعتين، وحثهم على المثابرة وطلب العلم، والقى فيهم خطبة حول العلم والتعليم والعلماء[2] وتبين أن لهولاء التلاميذ المصريين جمعية وقانون تحت إسم «قانون جمعية التلاميذ المصريين في كلية الامريكان».

هذا وقد أكد الشيخ أحمد طبارة (1870-1916) في خطبة ألقاها في حفل أقيم على شرف الأمير محمد علي، على العلاقات التاريخية التي تربط مصر ببلاد الشام «ثم أخذ يذكر روابط الوداد وعلائق الاتحاد بين الشعبين المصري والشامي، وأفاض في بيان الأسباب الكثيرة لاتفاقهما وتآخيهما التي ذكر منها أنهما متحدان في اللغة الأصيلة، وأنهما متجاوران، وأن تجارة الشام في مصر من أكثر التجارات وأعظمها رواجاً، وأن كثيراً من أبناء الشام هاجروا إلى مصر واستفادو منها مادياً وأدبياً فوائد جمة. فمنهم من اشتغل بالتجارة ومنهم من استخدم في وظائف الحكومة ومصالحها وغير الحكومة أيضاً، مما لا يسعنا معه سوى الاعتراف بفضل مصر على الشاميين حيث رحبت بهم وفتحت أبوابها في وجوههم، فما زالوا يمرحون في بحبوحة كرمها ونعمتها إلى غير ذلك مما كان صريحاً في اقرارهم بمعروف مصر وفضلها عليهم(3).

وكانت وحدة المصير بين مصر وبلاد الشام تزداد أهميةً وتوثقاً كلما شهدت المنطقة تطورات سياسة وعسكرية، ففي عام 1912 وفي أثناء غزو الإيطاليين لليبيا، توجه وفد من أعيان بيروت إلى مصر لمقابلة الخديوي عباس حلمي باشا، مطالباً بالتنسيق بين مصر وبلاد الشام لتسهيل مرور المتطوعين البيروتيين

1- محمد علي باشا: الرحلة الشامية ص 52 (نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي بيروت 1981.

2- انظر نص الخطبة في: محمد علي باشا، المصدر السابق، ص 29-26 الشيخ احمد طبارة (1916-1871) من علماء بيروت عمل في الصحافة وأسهم في تحرير صحيفة «ثمرات الفنون» ثم اسس صحيفة «الإتحاد العثماني» عام 1908 ثم أصدر صحيفة «الائتلاف العثماني» ثم صحيفة «الاصلاح» كان أحد اعضاء جمعية بيروت الإصلاحية وعضواً في المؤتمر العربي الأول الذي عقد في باريس عام 1913 اعتقله جمال باشا وقام بإعدامه مع آخرين في بيروت في ساحة البرج(ساحة الشهداء)عام1916.

3- محمد باشا: الرحلة الشامية، ص46-45.

واللبنانيين والضباط العثمانيين عبر الأراضي المصرية إلى ليبيا للمشاركة في الحرب ضد الإيطاليين، وقد تحقق طلب الوفد.

وكان نتيجة ذلك ان قام الاسطول الإيطالي بضرب مدينة بيروت قصاصاً من موقف أبنائها، فقتل الأبرياء من السكان، كما قصف الأسطول الإيطالي بعض السفن الراسية في مرفأ بيروت ظناً منه ان هذه السفن تنقل المؤن الى الجيش العثماني في طرابلس الغرب[1].

هذا وتبين الوثائق الدبلوماسية الفرنسية أن الوفد البيروتي الذي سافر إلى مصر والمكون من سليم علي سلام وعبدالله بيهم لم يكن هدفه مقتصراً على مساعدة طرابلس الغرب فحسب، وإنما السعي لإقامة الوحدة بين مصر والبلاد السورية. وقد أرسل «كولوندر» (Coulondre)- وكيل القنصلية الفرنسية في بيروت – تقريراً الى رئيس الوزراء ووزير الخارجية الفرنسية في 12 تشرين الثاني (نوفمبر)عام 1912 أشار فيه إلى الأوضاع في البلاد السورية بشكل عام ولبنان بشكل خاص موضحاً أن المسلمين العرب رغم استيائهم من الحكم العثماني غير أنهم لا يزالون يعارضون "حكم الامة المسيحية" المباشر اي حكم الدول الأوروبية أو أعوانها. واضاف "كولوندر" قائلا:

"فالمسلمون العرب الذين ملوا الخضوع للحكم التركي، ولكن ما زالوا يعارضون حكم الأمة المسيحية المباشر لا بد وأن يتجهوا بكل بساطة نحو مصر أرض الإسلام (Terre de L'Islam)التي يحكمها أمير من عرقهم ودينهم....لهذا السبب فإن فكرة الانضمام إلى بلاد النيل تلقى في سورية أتباعاً كثراً وأنصاراً متحمسين يجهدون في نشر هذه الفكرة التي وإن كانت قديمة لم تكن بعد قد تماسكت فعلياً إلا لسنة خلت"[2].

وتبين الوثائق الدبلوماسية الفرنسية أن وراء مشروع الوحدة بين مصر ولبنان والبلاد السورية كل من سليم علي سلام، عبدالله بيهم، محمد وأحمد كرد علي، سليم ثابت، عزت الجندي، عبد الغني العريسي، رشيد رضا، كما أيد المشروع يومذاك مفتي بيروت الشيخ مصطفى نجا[3].

وهكذا استمرت العلاقات المصرية – البيروتية واللبنانية والشامية تتوطد وتتوثق على مختلف الصعد السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

وبعد سيطرة فرنسا على لبنان وسوريا عام 1918 قامت مصر بدور بارز طيلة فترة السيطرة الفرنسية من أجل حصول البلاد السورية على استقلالها. ومن الأهمية بمكان القول أن أول رئيس للجمهورية اللبنانية في

1- حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر 1913-1943، ص14، دار النهضة العربية، بيروت 1985.

2- Ismail, A; Coulondre (Beyrouth) à Poincare (Paris) 12 Nov. 1912, pp. 109-144, Documents Diplomatiques et consulaires. Vol. 19, Beyrouth 1979.

3- انظر كتابنا: مذكرات سليم علي سلام (1868-1938) ص 17، 18.

عهد الاستقلال الرئيس بشارة الخوري كان مديناً بوصوله إلى الحكم للقاهرة ولدمشق معاً. فقد عقد في القاهرة في حزيران(يونيه) 1942 اجتماع ضم بشاره الخوري المرشح للرئاسة وجميل مردم بك وزير خارجية سوريا والنحاس باشا رئيس وزراء مصر، ومحمد شرارة باشا وكيل وزارة الخارجية المصرية ومحمد صلاح الدين الأمين العام للخارجية المصرية (1). وفي هذا الإجتماع أبدى بشارة الخوري للنحاس باشا ولجميل مردم بك استعداده للتعاون مع سوريا والدول العربية وفي مقدمتها مصر. وبعد اطمئنان مصر وسوريا إلى اتجاهاته السياسية وعداه بالدعم. وقد تحقق الوعد فعلاً فكان أول رئيس للجمهورية عام 1943.

وكان لمصر الدور البارز والأساسي في حل أزمة المرسومين (49) و(50) عام 1943 اللذين أصدرهما الرئيس المؤقت د.ايوب ثابت وزيادة عدد النواب المسيحيين عن عدد النواب المسلمين. فلجأ المسلمون إلى النحاس باشا في شكوى صريحة، وطلبت «الكتلة الإسلامية» الدعم المصري ووقوف مصر إلى جانب المطالب الإسلامية فما كان من النحاس باشا إلا أن أرسل رسالة سرية إلى الجنرال كاترو في 4 تموز (يوليه) 1943 أوضح فيها عدالة المطالب الإسلامية ورفض مصر عدم إقامة التوازن بين اللبنانيين ورفضها للمرسومين (49) و(50) الطائفيين ومما قاله النحاس باشا في رسالته الى كاترو: «ان هؤلاء الزعماء ... توجهوا إليَّ لإيجاد حل مرضٍ للقضية التي أثارها القرار الذي ذكرت ويقيني ... أنكم تفهمون أنني لا أستطيع الوقوف مكتوف اليدين إزاء نداء الزعماء المسلمين في لبنان، كما أنكم تقدرون ما تركه ذلك النداء من تأثير في مصر والبلاد العربية كافة(2)وقد سويت الازمة اللبنانية في تلك الفترة تبعاً لاقتراحات النحاس باشا.

هذا واستمر التفاهم والتنسيق بين مصر ولبنان وسوريا، ولا سيما في فترة نضال سوريا ولبنان من أجل جلاء القوات الأجنبية عن ارضيهما، وكان التنسيق كاملاً في هيئة الأمم المتحدة إلى أن تم جلاء القوات الأجنبية عن البلدين عام 1946.

ولما قامت ثورة عام 1952 في مصر كان لها أثر واضح على الأوضاع اللبنانية الداخلية وقررت المعارضة إزاحة الشيخ بشارة الخوري عن الحكم على غرار إزاحة الملك فاروق في مصر. وقد دوّن الرئيس بشارة الخوري في مذكراته «حقائق لبنانية» إثر ثورة تموز (يوليو) على لبنان بقوله: «يقول مثل عامي لبناني» إذا وقعت مأذنة(مئذنة) بمصر خاف من طراطيشها في لبنان».

وبالفعل فقد أثرت ثورة عبد الناصر عام 1952 على الأوضاع اللبنانية، وزادت

1- بشارة الخوري: حقائق لبنانية، ج1ص245، دارعون – حريصا 1960.

2- النحاس باشا (القاهرة)إلى كاترو (بيروت)في 4تموز (يوليه)1943 (رسالة سرية) في: محمد جميل بيهم: النزعات السياسية بلبنان (1918-1943)، ص 73-70، جامعة بيروت العربية 1977-.

المعارضة تحركاً ونشاطاً ضد الحكم، مما أجبر رئيس الجمهورية على الاستقالة في 18 أيلول (سبتمبر) 1952[1].

وفي عام 1956 وبعد حصول العدوان الثلاثي على مصر من قبل بريطانيا وفرنسا وإسرائيل تداعت القوى اللبنانية لمساعدة مصر مادياً ومعنوياً للاسهام في معركة المصير، وعقد في بيروت في منتصف تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1956 مؤتمر لرؤساء وملوك الدول العربية لدعم مصر واتخاذ الاجراءات بنصرتها. وقد قدم رئيس الوزراء يومذاك عبد الله اليافي إلى المؤتمر مشروعاً تضمن وجوب مقاطعة الدول العربية لكل من انجلترا وفرنسا والاستمرار في مقاطعة اسرائيل، غير أن رئيس الجمهورية كميل شمعون وبعض الوزراء رفضوا المشروع، في حين علق الرئيس عبد الله اليافي والوزير صائب سلام بقاءهما في الوزارة على موافقة المجلس على مقاطعة انجلترا وفرنسا، فاذا بالرئيس شمعون يوافق فوراً على استقالتهما. وكان ذللك يعني رفض مشروع دعم مصر في مواجهة العدوان الثلاثي[2].

وبدات مرحلة جديدة بين مصر وبعض الزعامات اللبنانية واشتد هذا التعاون بعد إعلان وقيام الوحدة بين مصر وسوريا في شباط (فبراير) عام 1958 مما مهد لقيام الثورة ضد الرئيس كميل شمعون، ولما تولى الرئاسة اللواء فؤاد شهاب في 23 ايلول (سبتمبر) 1958 تطورت العلاقات الثنائية بين لبنان ومصر بشكل بارز وواضح. ولما وقع الإنفصال بين مصر وسوريا عام 1961 واضطرار الجالية المصرية إلى ترك سوريا، فما كان من أهل بيروت والطريق الجديدة خاصة وجامعة بيروت العربية تحديداً إلا أن استقبلت الوافدين استقبالاً حاراً وأمَّنت لهم المسكن والمأوى، كما جرى تماماً عام 1882 بعد هجرة الإمام محمد عبده وبعض المنفيين المصريين إلى بيروت المحروسة، وقد خرج الكثير من أهالي الطريق الجديدة من منازلهم لايواء الاخوة المصريين القادمين من سوريا، كما أن البيروتيين لم يدخروا وسعاً في دعم مصر عام 1967 فبعد وقوع النكسة تداعى أهل بيروت ولبنان لجمع المساعدات المالية وتقديمها إلى المجهود الحربي في مصر، وقد تداعى الرجال والنساء والأطفال لتقديم مقتنياتهم الذهبية من حلي وأساور ومشغولات ذهبية قدمت يومذاك للسفارة المصرية في بيروت ولوزارة الدفاع في القاهرة. وفي عام 1968 وعلى اثر الازمة السياسية وتفاعل القضية الفلسطينية، ساهمت مصر بقسط وافر في حل المعضلات اللبنانية والعربية إلى وفاة عبد الناصر في 28 ايلول (سبتمبر) عام 1970. وكانت مصر الوسيط

1- للمزيد من التفصيلات: أنظر كتابنا: التيارات السياسية في لبنان -1952-1943ص 623-593، الطبعة الثانية الدار الجامعية بيروت 1987.

2- أنظر: السفير 12 اب (اغسطس) 1984، العدد 3679: وحدة المصير بين مصر وبلاد الشام.

الأساسي بين لبنان والمقاومة الفلسطينية ومن ثم عقد اتفاق بينهما عرف باسم «اتفاق القاهرة».

وبالرغم من قطع العلاقات السياسية بين الدول العربية ومصر إثر زيارة الرئيس أنور السادات للقدس عام 1977، غير أن مصر استمرت في نشاطاتها الثقافية والتربوية في لبنان والعالم العربي. ولما عادت مصر في أيار(مايو) عام 1989 إلى جامعة الدول العربية نشطت مع سوريا والمملكة العربية السعودية والدول العربية الأخرى لحل الأزمة اللبنانية التي شهدت فعلاً منذ ذلك التاريخ بوادر الحل الذي تجلى باتفاق الطائف الذي عقد بين النواب اللبنانيين في 22 تشرين الاول (اكتوبر) 1989، وكان للرئيس الشهيد رفيق الحريري دور أساسي في التوصل لهذا الاتفاق.

العلاقات الثقافية والعلمية بين مصر ولبنان:

تعتبر العلاقات الثقافية والعلمية والتربوية بين مصر ولبنان علاقات قديمة، وقد توثقت مع سيطرة محمد علي باشا على بلاد الشام. وقد اشتهر عنه إرساله البعثات العلمية إلى فرنسا، وبالتالي فإنه لم يميز بين الشاميين والمصريين، بل أرسل بعض الطلاب السوريين مع البعثات العلمية إلى فرنسا. كما أن مصر استقبلت في معاهدها لا سيما الأزهر الشريف الكثير من الطلاب البيارتة واللبنانيين منذ القرن التاسع وحتى اليوم، وقد خصص لهم مع بقية الطلبة السوريين "الرواق الشامي" من هؤلاء: الشيخ محمد الحوت (1795-1860) والشيخ مصطفى الغلاييني (1885-1944) والشيخ أحمد عباس الأزهري (1853-1927) والشيخ عبد الباسط الأنسي (1867-1940) والشيخ حسن المدور (1862-1914) وسواهم.

وفي عام 1879 قررت جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت في عهد رئيسها الثاني حسن محرم بك إرسال خمسة تلاميذ لمدرسة الطب الخديوية في مصر على نفقة الجمعية. وقد اختارت الجمعية يومذاك كلا من التلامذة: كامل قريطم، عبدالرحمن الانسي، سليم سعد الدين سلام، حسن الأسير، محمد سلطاني[1].

وفي عام 1937 قررت جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت تطوير علاقاتها التربوية مع مصر، فتوجه وفد إلى القاهرة برئاسة رئيس الجمعية عمر الداعوق وعضوية حسن القاضي نائب الرئيس وأنيس الشيخ عضو الجمعية وعبد الله المشنوق مدير ومفتش مدارس الجمعية. وفي القاهرة قابل الوفد الملك فاروق الأول ووضعوه في أجواء أوضاع المسلمين في بيروت ولبنان، مطالبين بالدعم المصري لأعمال الجمعية. وبالفعل فقد ابدى الملك تأييده لخطوة المقاصد، وأوعز إلى

1- محضر جلسات الهيئة الإدارية في جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت، 29 ذي الحجة 1296 هـ 14 كانون الاول (ديسمبر) 1879م

وزارة المعارف المصرية التجاوب مع مطالب المسلمين في بيروت. وكان من نتائج هذه الزيارة إبرام اتفاق بين وزارة المعارف المصرية وبين جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية نص على تخصيص وزارة المعارف المصرية لكلية المقاصد باستاذين من أصحاب الكفاءة وذلك لتدريس اللغة العربية والأمور الدينية وذلك على نفقة وزارة المعارف، وقبول عشرة طلاب مجاناً في معاهدها العليا، وقبول ست طالبات لاتمام علومهن في دار االمعلمات المصرية، وانتداب وزارة المعارف مفتشة لزيارة مدارس البنات في المقاصد للاطلاع على مناهج التدريس واقتراح ما يلزم من تطويرلها. كما تم الاتفاق مع فضيلة شيخ الازهر الاستاذ محمد مصطفى المراغى على ارسال شيخ من الازهر الى مدارس المقاصد وذلك على نفقة الازهر الشريف. وتم الاتفاق مع فضيلته على قبول بعثة من طلاب جمعية المقاصد في كلية الشريعة الازهرية. وبالفعل ففي عام 1938 ثم ايفاد ثلاث بعثات مقاصدية إلى مختلف الكليات والمعاهد في الجامعات المصرية لا سيما معهد التربية ومعهد دار العلوم وكلية الاداب .

هذا وقد استمرت بعثات المقاصد إلى المعاهد والجامعات المصرية، ومما كان يشجع على استمرار هذه الخطوة، هو ان وزارة المعارف المصرية كانت قد اعترفت رسمياً بالشهادات المدرسية المقاصدية استناداً إلى اتفاقية عام 1944. واقرت هذا الإعتراف المؤسسات التعليمية المصرية بما فيها الأزهر الشريف، مما حرر المقاصد وطلابها من قيود وهيمنة السلطات التي كانت تتبع سياسة تربوية غير متوازنة في لبنان. بالإضافة إلى أنه ابتداء من عام 1944 بدات الحكومة المصرية تساهم في مساعدة المقاصد بمبلغ مائة الف ليرة لبنانية سنويا[1].

وبمبادرة من جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية في بيروت والأزهر الشريف في مصر، وصل الى بيروت رئيس جامعة الأزهر ا.د.احمد عمر هاشم في تموز (يوليه) 1997، حيث عقد ثلاث اتفاقيات أكاديمية مع جامعات ومعاهد اسلامية على النحو التالي:

1 - اتفاقية مع جامعة بيروت الاسلامية ممثلة بمفتي الجمهورية اللبنانية الدكتور الشيخ محمد رشيد قباني.

2 - اتفاقية مع الجامعة الاسلامية في بيروت ممثلة بالامام محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الاسلامي الشيعي الاعلى في لبنان .

3 - اتفاقية مع المعهد العالي للدراسات الاسلامية التابع لجمعية المقاصد الخيرية الاسلامية التي كان يراسها الاستاذ تمام سلام.

وتتضمن هذه الاتفاقيات التعاون الاكاديمي، وإعارات الاساتذة، وتبادل الخبرات والمنشورات، وعقد المؤتمرات المشتركة، وتبادل الرسائل الجامعية، والتعاون فيما يختص المناهج الدراسية..... واستمرت

1- محضر جلسات الهيئة الإدارية في جمعية المقاصد 20 تشرين الاول (اكتوبر) 1944.

العلاقات العلمية بين مصر ولبنان، فقد حرصت مصر على استمرار تقديم مساعداتها العلمية سواء لجامعة بيروت العربية أو لدار الفتوى في الجمهورية اللبنانية، فقد استمرت جامعة الإسكندرية بارسال خيرة أساتذتها للجامعة، كما استمر الأزهر الشريف بإرسال خيرة علمائه إلى كلية الشريعة في بيروت وإلى مختلف المناطق اللبنانية كأساتذة وعلماء وخطباء. وفي شهر ايلول (سبتمبر) من عام 2008 قدمت جامعة الأزهر خمس عشرة منحة دراسية لطلاب الشرع الشريف في لبنان عبر دار الإفتاء، وذلك للدراسة في مختلف كليات جامعة الازهر على ان يتوزع هؤلاء الطلاب في دراستهم على مراحل الاجازة ومرحلتي الماجستير والدكتوراه. وبذلك قامت مصر بتجديد رسالتها العلمية والثقافية بين مصر ولبنان[1].

تعاون مصر وجمعية البر والإحسان في تأسيس جامعة بيروت العربية 1960:

بعد ان تم بناء (مدرسة) ثانوية البر والإحسان عام 1949، بدأت جمعية البر والإحسان تعمل على وفاء ما ترتب عليها من ديون، وذلك مما راحت تقبضه إيجاراً لمدرستها من الدولة، ومن التبرعات والاشتراكات، واستطاعات بعون الله تعالى وفاء هذه الديون في مدة لم تتجاوز ثلاث سنوات والحمدلله.

وفي عام 1945 لاحظ أعضاء الجمعية أن أبناء منطقة الطريق الجديدة يتزايدون، وأن عدد المدارس الموجودة فيها ما يزال على حاله، وخشى أن يتشرد هؤلاء الأيتام في الطرقات، كما لاحظوا أن ليس هناك من يفكر في إنشاء مدارس جديدة، فاقترح أحد الأعضاء على الجمعية، وقد أنجزت بنجاح مشروعها الأول، أن تبني مشروع مدرسة جديدة وقال بأن القدر على ما يظهر، يشير إلى جمعيتنا للقيام بهذا العمل الجليل، لكن من أين للجمعية المال لتنفيذه، وقد لا تقل تكاليفه عن نصف مليون ليرة لبنانية، وصندوق الجمعية خاو من المال، والجمعية لم تسترح بعد من عناء المشروع السابق؟ ولا يوجد في صندوق الجمعية سوى (15) ألف ليرة لبنانية، بينما قارب ثمن الأرض المنوي شراؤها (150) ألف ليرة لبنانية.

وتبين بان مشروع مدرسة البر والإحسان قد ترك للجمعية رصيداً عظيماً من الثقة عند الناس فاذا قامت الجمعية بمشروع جديد فسيكون أيسر تطبيقا من الأول، خصوصاً وأن عضو الجمعية أعد فكرة جميلة لجمع المال بيسر وسهولة وبدون أن يثقل على الناس، بل سوف يقبلون على التبرع بصدر منشرح وقلب مفتوح. ومما أشار إليه مؤرخاً لتلك الفترة قائلاً[2]:

"لقد درجنا ودرج غيرنا من الناس على جمع المال من الأغنياء للقيام بالمشاريع، لكن

1- انظر كلمة حسان حلاق بمناسبة تدشين وبدء العمل باعادة بناء ثانوية البر والإحسان في بيروت في 3/1/1994 (ارشيف وقف البر والاحسان).

2- انظر كتابنا عمر حوري (1912-1994) ص 35-30.

فكرتي تنصب على إشراك جميع طبقات الأمة في التبرع، وتتلخص فيما يلي:

إن المبلغ المقدر الذي يحتاجه المشروع هو نصف مليون ليرة لبنانية، وهذا المبلغ بطريقة حسابية أخرى يساوي خمسمئة ألف ليرة لبنانية، ومعنى ذلك أننا بحاجة إلى (5000) شخص يدفع كل واحد منهم 100 ليرة فيقوم المشروع، وأعتقد أنه بالإمكان الوصول إلى مثل هذا العدد من الناس بالدعاية الحسنة، والجهد المتواصل، مع العلم أننا لن نطلب من الناس دفع التبرع دفعة واحدة بل نترك للشخص حرية دفعها على أقساط تتلائم مع إمكاناته لأن البناء لن يقوم مرة واحدة بل سيسير تدريجياً، وفي ذلك تشجيع لذوي الدخل المحدود على التبرع[1].

منذ عام 1954 راحت الجمعية تعد العدة وتخطط للعمل فأعلنت عن مشروعها بين الناس بشتى الوسائل: في المساجد وفي المجتمعات والصحف والمنشورات الخاصة، ونفذت فكرة الاكتتاب بمائة ليرة، فاقبل الناس عليها إقبالاً حسناً واكتتبوا بجميع طبقاتهم: سائق سيارة، وصاحب الحانوت، والموظف العادي، ومعلم المدرسة، والتلميذ، والمرأة في بيتها، والتاجر، والملاّك الخ..... وقد شجعهم على ذلك الاقتناع بالمشروع، وثقتهم بالعاملين، وتقسيط الاكتئاب، وقد تخلف عن البذل والعطاء أكثر كبار الأغنياء، الذين هم في شغل عن الخير وأهله.

وكانت الخطوة الأولى البحث عن الارض الملائمة، وبعد بحث وتفتيش طويلين، وجدت الجمعية ضالتها المنشودة، وهي الأرض التي تقوم عليها جامعة بيروت العربية، فاشترتها من رجل سمح كريم، ولما كان صندوق الجمعية آنذاك لا يوجد فيه سوى (15) ألف ليرة لبنانية، بينما ثمن الارض يقارب (150) ألف ليرة، فقد طلبت الجمعية تقسيط المبلغ إلى أقساط تمتد إلى 18 شهراً، فرفض بادىء ذي بدء، لكن مع الإلحاح والرجاء، وشرح المشروع وأهدافه النبيلة، قبل الرجل إسداء الجميل، ولكنه اشترط لذلك كفالة شخصية من رئيس الجمعية الحاج جميل الرواس، ونائب رئيسها أنذاك الصيدلي إسماعيل الشافعي، وامين صندوقها الحاج راشد حوري، فبكل ثقة واطمئنان أجابوه الى طلبه وقدموا الكفالة الشخصية بطيبة خاطر، ووقعوا السندات الموزعة على 18 شهراً[2].

وخرجوا من لدنه وكلهم عزم وحماس لجمع المبلغ الضخم الذي تعهدوا به حتى لا يتعرضوا للمسؤولية، علماً بأنهم واثقون بأن الله المطلع على نواياهم وإخلاصهم لن يضيعهم وسييسر لهم المال المطلوب، وهذا ما حصل بالفعل فقد جمعت الجمعية ثمن الأرض ودفعته لصاحبه في مدة لم تتجاوز الشهور الثلاثة والحمدلله.

وما إن تم للجمعية وفاء ثمن الأرض حتى اتصلت الجمعية بأحد كبار المهندسين

1- كراس جمعية البروالاحسان، ص 31.

2- كراس جمعية البروالاحسان، ص35.

وطلبت إليه وضع خرائط للمشروع، وفق مخطط وضعته له، وإذ بالمهندس، وبعد مدة من الزمن، يقدم للجمعية مشروعاً، من الضخامة بمكان، لا يتفق أبداً مع مخطط الجمعية ولا مع ما قدرته له من أموال، وعند الإستفسار عن السبب، أجاب: «بأنكم لن تبنوا كل يوم مدرسة، ورأيت أنه من الأفضل أن تكون مدرستكم عصرية ومتكاملة، وأما المال فلن تعدموا وسيلة لاستدراكه».

بحثت الجمعية الموضوع، وقد أعجبت بالخرائط التي وجدتها جملية ورائعة، وعزّ عليها أن ترفضها، فأقرتها مستعينة على تنفيدها بالله القوي العزيز. وبين أعوام 1954-1960، دامت حركة البناء ست سنوات تجمع الجمعية المال خلالها من الناس وتبني، تارة بقوة عظيمة فيعمل في الورشة مائة عامل أو يزيد، وتارة بضعف فيعمل في الورشة الضخمة هذه عاملان أوثلاثة، وفي هذا الصدد يقول عمر حوري: «وبينما نحن فيه كان القدر يخطط لشيء لم يكن في بالنا ولا حسباننا كان يسيرنا في أعمالنا في الطريق التي يريد دون أن ندري لانه كان يعد المشروع لأمر مهم كان خفياً علينا وظهر لنا فيما بعد فلقد كان يعده ليكون جامعة تضم عشرات الألوف من الطلاب وليس مدرسة لألف تلميذ»[1].

وتم بحث وضع بناء "الكلية" في اجتماعات جمعية البر والإحسان ففي الجلسة (171) من مساء يوم الجمعة في 12 اذار (مارس) 1957 عقد في دار الرئيس جميل الرواس وحضور السادة: خليل الهبري، راشد الحوري، علي الامام، إسماعيل الشافعي، علي العدو، صالح المكوك، عبد الحميد فايد، عمر حوري، الحاج سليم المدهون، وفي هذا الاجتماع "جرى البحث بالإهتمام بتوزيع المنشور الجديد لحض المحسنين الكرام على التبرع لإتمام بناء الكلية الجديدة، بمناسبة قرب شهر رمضان المبارك، فتقرر توزيعه على أبواب الجوامع وعلى المحسنين بواسطة البوسطة"[2].

وفي جلسة الجمعية رقم (172) من مساء يوم الجمعة في 24 أيار (مايو) 1975 وعقد اجتماع في دار رئيس الجمعية جميل الرواس وحضور السادة: راشد حوري، اسماعيل الشافعي، عبد الحميد فايد، محيي الدين فايد، عمر حوري، الحاج سليم المدهون، عارف البلعة، وجرى البحث في هذه الجلسة بقضية جمع التبرعات لمتابعة بناء الكلية وحتى لا تتوقف أعمال البناء فأعلن امين الصندوق راشد الحوري «ان الاعمال قائمة والحمدلله بفضل المحسنين الكرام والتبرعات التي تصل إلى العمدة وجميعها مدونة في السجلات الخاصة للكلية المذكورة» [3].

والحقيقة فقد دفعت الحاجة إلى المال الجمعية إلى طرق أبواب الدول العربية تطلب منها العون والمساعدة للمشروع، فماذا كانت

1- كراس جمعية البروالإحسان، ص 36.

2-محضر الجلسة (171) لجمعية البروالإحسان، 12 اذار 1957، ص 37 (المجلد الثاني).

3- محضر الجلسة (172) لجمعية البروالإحسان، 24 ايار 1957، ص 37 (المجلد الثاني).

النتيجة ؟ حصلت الجمعية من بعضها على مساعدات جزئية ولم يحصل على شيء من الجزء الآخر.

وكان من جملة الدول التي تم الاتصال بها الشقيقة الكبرى مصر، فارسلت إلى بيروت بعض المسؤولين يستطلعون الخبر، ليفهموا الفكرة والهدف، وليقفوا على حقيقة الأمر، وبعد مقابلات واستفسارات ومداولات مع السفير المصري اللواء عبد الحميد غالب والشيخ فهيم أبو عبيه وقفوا من خلالها على أهداف الجمعية الطيبة ونواياها الحسنة ورغبتها الصادقة في نشر العلم والأخلاق، ورفعوا تقاريرهم إلى دولتهم على رأسها آنذاك المغفور له جمال عبد الناصر (1918-1970) واذا بخير، يتدفق من مصر على المشروع، فقد قررت مصر العزيزة أن تتنباه بكليته وأن تجعل منه جامعة عربية لأبناء لبنان والبلاد العربية المجاورة واستمرت في دعم المشروع علميا وماديا.

وسافر رئيس الجمعية جميل الرواس ومعه نائب الرئيس إسماعيل الشافعي وأمين الصندوق راشد الحوري عام 1957 إلى مصر، وتشرفوا بلقاء الرئيس جمال عبد الناصر، فقدموا لسيادته شكر الجمعية وشكر لبنان على لفته الكريمة وفضله وعطفه ومحبته بالرغم مما تمر به مصر من مصاعب وأزمات اقتصادية[1]. فبارك عملهم ودعا لهم بالخير، وخرجوا من لدنه ولسانهم يلهج بالشكر والثناء والدعاء لسيادته ولمصر العزيزة، سائلين الله أن يوفق مصر ورجالها الأبرار لكل خير وأن ينصرها على أعدائها، وينصر بها العرب والإسلام في كل مكان باذن الله.

في اجتماع الجمعية بالمغفور له الزعيم الخالد جمال عبد الناصر، استاذنته بأن تطلق على الجامعة اسم جامعة جمال عبد الناصر وفاء وتقديراً له، فابى بإصرار، وقال: «ان عبد الناصر زائل، بينما بيروت والعروبة باقيتان، اطلقوا عليها اسم: جامعة بيروت العربية».

وفي 19 تشرين الأول (أكتوبر) عام 1957 وبعد عودة الوفد من القاهرة عقد اجتماع خاص في دار رئيس الجمعية الحاج جميل الرواس وحضور السادة: عبد الحميد فايد، صالح مكوك، علي الامام، راشد حوري، محي الدين فايد، عارف البلعة، خليل الهبري، اسماعيل الشافعي، فؤاد الحصري، وهيب البلعة، عبد القادر فتح الله، عمر حوري، سليم المدهون. وقام نائب الرئيس اسماعيل الشافعي «باعطاء معلومات مفصلة عن رحلة وفد الجمعية الى القاهرة، وما لقيه من ترحيب من المسؤولين في مصر، وما نالوه من وعود كريمة بشأن إنجاز مشروع الجمعية من الناحيتين الإنشائية والتعليمية المقبلة.

وقد تليت النشرة التي أعدتها الجمعية لنشر نبأ المساعدة المصرية وتعهد الجامعة المقبلة المماثلة في مفاهيمها وطرق دراستها وشهاداتها

1- بالرغم من ظروف مصر الاقتصادية الصعبة آنذاك، فقد كانت ترسل رواتب الأساتذة المعارين بين اعوام 1960-1970، وكما حرصت جامعة الإسكندرية على إرسال الأثاث إلى جميع مكاتب الجامعة.

لأخواتها الجامعات المصرية، فوافق الجميع على الخطة المرسومة فيها وتقرر توزيعها على وجهاء الأمة والمهتمين بهذا الحقل العلمي الشريف»[1].

وبعد عودة الجمعية من مصر، دب النشاط العظيم في لبناء وفي الاعداد والتجهيز، لاستقبال الطلاب، وتم بحمد الله كل ذلك في تشرين الثاني (نوفمبر) 1960، وافتتحت الجامعة بعدد من الطلاب لم يتجاوز عددهم ال (114) طالباً في كلية الأداب و(68) طالبا في كلية الحقوق، ثم أخذ العدد في التصاعد حتى بلغ في العيد العشري للجامعة (16000) طالب.

لقد باشرت الجامعة عملها في ظل ظروف صعبة للغاية، فعانت من الضغوط السياسية والطائفية في لبنان. وقد أدركت مصر يومها أهداف هذه التحديات الهادفة إلى تحجيم دورها في لبنان والعالم العربي، وبالتالي إلى عزلها ثقافياً والحيلولة دون قيامها بأداء رسالتها العلمية. ونظراً للعلاقات التاريخية التي تربط مصر بلبنان فقد قررت مصر وجمعية البر والاحسان مواجهة التحديات بثبات وعزم، لا سيما حينما طالبت بعض القوى في لبنان باغلاق كلية الحقوق كي تبقى مهنة المحاماة والتعليم العالي حكراً على فئة دون أخرى. وأغرب ما في الأمر أن نقابة المحامين التي كانت تتألف يومذاك من قوى طائفية أعلنت إضرابا مفتوحاً دام تسعة شهور، كما أن الوزير إدوارد حنين استقال من الحكومة من أجل هذا الموضوع محتجاً على فتح كلية للحقوق في جامعة بيروت العربية.

وكان مطلب الوزير والنقابة الأول إقفال كلية الحقوق في جامعة بيروت العربية وصولاً إلى إقفال الجامعة بكامل كلياتها الأخرى. وقد فشل الإضراب في حينه بتكاتف القوى الخيرة في لبنان ودعم السياسة المصرية للجامعة.

هذا، وقد شهدت جامعة بيروت العربية في إطار العلاقات الوطيدة بين مصر ولبنان إقامة عشر كليات وهي كليات:

الآداب، الحقوق، التجارة، العمارة، العلوم، الهندسة، الصيدلة، الطب، طب الأسنان، العلوم الصحية، ويتفرع منها أكثر من خمسين اختصاصاً. وفي الوقت الذي كان فيه عدد متخرجي الجامعة عدداً محدوداً عام 1964، فإذا بعدد المتخرجين يقفز في عام 2017 إلى أكثر من مائة وعشرة آلاف متخرج من لبنان والعالم العربي، مما كان لهذه الجامعة أبعد الأثر في تقدم ونهضة لبنان والعالم العربي.

تحية إلى مصر عبد الناصر، تحية إلى مصر العروبة، تحية إلى مصر الأصالة، تحية إلى الشعب المصري الأصيل الذي أسهمت في بناء جامعة بيروت العربية جنباً إلى جنب مع الشعب اللبناني الأصيل، ومع جمعية البر والإحسان.

1- محضر الجلسة (175) لجمعية البر والإحسان، 19 تشرين الأول 1957. ص 39 (المجلد الثاني)، أنظر ايضاً، محضر الجلسة (176) للجمعية، في كانون الثاني 1958، ص 39 (المجلد الثاني).

المصادر والمراجع

1. ا.ب كلوت بك: لمحة عامة الى مصر , ج1 تعريب : محمود مسعود , القاهرة – مطبعة ابو الهول .
2. بشارة الخوري : حقائق لبنانية , ج5, دار عون – حريصا 1960.
3. حسان حلاق : مذكرات سليم علي سلام (1868-1938)
4. حسان حلاق التيارات السياسية في لبنان 1843-1952 ، الطبعة الثانية الدار الجامعية بيروت 1987
5. حسان حلاق بمناسبة تدشين وبدء العمل باعادة بناء ثانوية البر والاحسان في بيروت في 3/1/1994 (ارشيف وقف البر والاحسان).
6. حسان حلاق واخرون في كتاب دراسات في تاريخ المجتمع العربي , دار بيروت الحروسة –بيروت 1991.
7. حسان حلاق: بيروت المحروسة في العهد العثماني ص 179 , دار الجامعية بيروت 1987
8. حسان حلاق: دراسات في تاريخ لبنان المعاصر 1913-1943 , دار النهضة العربية ,بيروت 1985.
9. حسان حلاق:عمر حوري (1912-1994)
10. رياض غنام المقاطعات البنانية في ظل الحكم المصري 1832 -1840 ، دار التقديمية – المختارة 1988
11. السفير 12 اب (اغسطس) 1984, العدد 3679: وحدة المصير بين مصر وبلاد الشام.
12. سليمان ابو عز الدين : ابراهيم باشا في سوريا ، المطبعة العلمية بيروت 1929
13. الشيخ محمد عبد الوهاب القاياتي: نفخة البشام في رحلة الشام (نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي بيروت 1981
14. عبد الرحمن بك سامي: القول الحق في بيروت ودمشق (نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي – بيروت 1981
15. كراسي جمعية البر والاحسان ,
16. محضر الجلسة (171) لجمعية البر والاحسان ,12 اذار 1975,ص 37(المجلد الثاني)
17. محضر الجلسة (172) لجمعية البر والاحسان ,24 ايار 1975ص 37(المجلد الثاني)
18. محضر الجلسة (175) لجمعية البر والاحسان ,19 تشرين الاول 1957 (المجلد الثاني) ,
19. محضر الجلسة (176) للجمعية , في كانون الثاني 1958, (المجلد الثاني).
20. محضر جلسات الهيئة الادارية في جمعية المقاصد 20 تشرين الاول (اكتوبر) 1944
21. محضر جلسات الهيئة الادارية في جمعية المقاصد الخيرية الاسلامية في بيروت ,29 ذي الحجة 1296 هـ 14 كانون الاول (ديسمبر) 1879م
22. محمد جميل بيهم : النزعات السياسية بلبنان (1918-1943)ص 73-70 , جامعة بيروت العربية -1977.
23. محمد علي باشا : الرحلة الشامية (نسخة مصورة جديدة) عن دار الرائد العربي بيروت 1981.
24. النحاس باشا (القاهرة)الى كاترو (بيروت) في 4 تموز (يوليه)1943 (رسالة سورية)
25. Documents:ismail A.1912 nov. 12 (paris) a poincare a (beyrouth) coulondre 1979beyrouth ,114-109pp.<19 vol. consulaires et diplomatiques

صورة الأنا الفلسطينية

في رواية «المتشائل» لإميل حبيبي

مسعود شكري، د. كبرى روشنفكر، د. خليل برويني، د. فرامرز ميرزايي

الملخّص

الصورة الأدبية في أبسط تعاريفها هي مجموعة من الأفكار والمشاعر الّتي تختلج في نفس الأديب بالنسبة إلى شخص أو مجموعة من الأشخاص وهو يحاول تصويرها بواسطة اللغة الأدبيّة، وقد يكون المقصود، الأديب نفسه أو المجموعة الّتي تنتسب إليها ولكن في أغلب الحالات المقصود هو الآخرون، إذن تنقسم الصورة الأدبية بشكل عامّ إلى صورة الأنا والآخر وتتّضح صورة كلّ من الأنا والآخر من خلال دراسة العلاقة الموجودة بينهما والّتي تتبيّن من خلال دراسة النصّ الأدبيّ. وبما أنّ رواية المتشائل كُتبت داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة وتتكوّن خطوطها العريضة من جدلية الأنا الفلسطينية والآخر الإسرائيلي، تُعتبر مجالاً خصباً لدراسات الصورة الأدبية، ومن هنا تمّ اختيارها لدراسة صورة الأنا الفلسطينية من خلال المنهج الوصفي – التحليلي لدراسة النص الروائي. وتشير النتائج إلى أنّ الكاتب قد رسم صوراً متعدّدة للأنا بما فيها الأنا الموالية، والأنا المقاومة، والأنا المتخلفة والأنا المشردة معتمداً على اللغة الرمزية أحياناً و السخرية أحياناً أخرى.

الكلمات الرئيسة: الصورولوجيا، إميل حبيبي، المتشائل، صورة الأنا.

1-المقدمة:

إذا أراد شعب أن يعرف نفسه بشكل جيّد، عليه أن يعرف الشعوب الأخرى لتنكشف له نقاط ضعفه وقوّته و على هذا الأساس يجب على الشعوب أن يوجد علاقات وسيعة مع الآخرين للمزيد من معرفتهم و بالتّالي المعرفة الأفضل بالنسبة إلى أنفسهم. و يمكن معرفة الآخرين عبر طرق عديدة، و منها دراسة الأدب و الإطّلاع على رؤى النّاس بالنّسبة إليهم وإلى الآخرين، وهذا أساس الدراسات الّتي عرفت باسم دراسات الصورولوجيا[1] (أي دراسة الصورة الأدبيّة). فهذه الدراسات تتركّز على الصورة المتشكّلة للأنا والآخر في الأدب.

هذا ويحتوي أدب المقاومة بشكل عام ورواية المقاومة بشكل خاصّ على مؤشّرات بارزة

1. imagology

لجدلية الأنا والآخر بسبب التطرّق إلى علاقة التقابل أو المعاداة بين قوّتين، إضافة إلى وجود رؤى مختلفة بين الطرفين تجاه البعض والإختلاف الفكري الذي يؤدّي إلى ظهور «الأنوات» و«الآخرين» بمختلف أنواعهم. وعلى هذا الأساس «أولت رواية الصراع العربي – الإسرائيلي أهمية كبرى لبناء الشخصية الروائية العربية، وركزت عليها في تطوير الأحداث باعتبارها محوراً بارزاً في النص الروائي، فهي التي تمثل الصراع وتعبر عنه، كما أنها تقوم بالفعل وتشارك فيه، مؤثرة في مساره أو متأثرة به إذا كان خارجاً عنها». (شرشار، 2005: 124) فبالتّالي تجدر رواية المقاومة بالدراسة من زاوية الصورولوجيا والتدقيق في الصور المختلفة للأنا والآخر.

وتعتبر الشخصية من أهم مكونات العمل السردي لأنها هي الّتي تدير المواقف والأحداث وهناك علاقة وطيدة بينها وبين المكونات الأخرى للرواية بما فيها الزمان والمكان والحوار وتُعدّ مقياساً للحكم على العمل الروائي في أغلب الأحيان، فيتهمّ الباحثون بهذا العنصر بشكل كبير للتحليل الدقيق للنصوص الروائية. وقد اهتمّ أدب المقاومة بشكل عام ورواية الصراع الفلسطيني – الإسرائيلي بشكل خاص بترسيم الشخصيات الّا أن الهيكل العام لبناء الشخصية لهذا النوع من الرواية يتكوّن من قطبين: شخصية الأنا وشخصية الآخر.

هذا ومن جانب آخر «فقد أصبح القصّ التقليدي الّذي يقوم على الرؤية الأحادية الجانب غير قادر على استيعاب العلاقات الجديدة، والمتعددة والمتنوعة ومن ثم اختفى دور الراوي العليم بكلّ شيء وارتفع صوت الشخصية لتعبّر عن أفكارها وخواطرها بمنظورها الخاصّ، وبذلك يمكننا أن ننظر إلى هذا التطور بأنّه للتأقلم مع المستجدات الطارئة ولمعالجة أزمة الإنسان المعاصر» (زعرب، 2006: 342) وعلى هذا الأساس قد نشاهد أن هناك بعض الشخصيات لها وظائف متعددة داخل النصوص الروائية، ويمكن القول أنّ شخصية سعيد تندرج ضمن هذه المجموعة من الشخصيات حيث تتراوح وظائفها بين الراوي والبطل السلبي من جانب وبين الأنا الموالية للآخر والأنا المقاومة من جانب آخر إضافة إلى ميزاتها الشخصية مثل السخرية والسفاهة وسِعة الثقافة و .... وإلى جانب هذه الشخصية هناك شخصيات فلسطينية أخرى تقع ضمن دائرة الأنا والّتي سنتطرّق إليها في هذا المقال.

فتحاول هذه الدراسة التدقيق في ما وراء سطور الرواية للتعرّف على صورة الأنا الفسطينية الّتي رسمها حبيبي في هذه الرواية لتجيب عن هذه الأسئلة و ما شابهها: ما هي أنواع صورة الأنا الفسطينية في رواية المتشائل؟ وكيف رسم الكاتب صورة الأنا الفسطينية بواسطة اللغة الأدبية؟ وفرضيات

البحث هي أنّ الروائي قدّم صور مختلفة للأنا بما فيها المقاومة والموالية وغيرها، وقد استعان بلغة الرمز والايحاء، وابتعد عن اللغة الخطابية المباشرة في رسم صورة الأنا في هذه الرواية.

2-خلفيّة البحث

بالرغم من قلّة الدراسات في مجال الصورولوجيا قياساً بالمناهج النقدية الأخرى إلّا أنّ هناك دراسات قيّمة تجدر الإشارة إليها منها كتاب «إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية عربيّة)» لماجدة حمّود. و قد اختارت المؤلّفة في هذا الكتاب ثماني روايات من عدة بلدان عربية و حاولت أن تناقش رؤية «الأنا» العربية ولغتها وموضعها تجاه الآخر وكيفية إيجاد علاقة التفاهم والتعامل مع الآخر في دراسة متأنيّة للروايات. من ميزات الكتاب أنّه يحتوي على مقدّمة نظرية حول إشكالية الأنا والآخر، وتمتاز دراسة الروايات بتجاوز المستويات الاجتماعية والثقافية والسياسية، و الإهتمام بجماليات اللغة والمكوّنات السردية (العنوان، الفضاء، الاسم، الضمير، الحوار و...).

و هناك مقال بعنوان «جدليّة الأنا والآخر (رواية المتشائل نموذجاً)» لعيد محمّد الفيومي والّذي يتحدّث الباحث فيه عن القسم التنظيري لقضية الأنا والآخر بشكل وجيز ويشير إلى أهميّة هذه القضية في واقع فلسطين إشارةً سريعة، كما يشير إلى مكانة رواية «المتشائل» وجوانب التجديد في مضمونها وبنائها. وبعد التطرّق إلى فحوى الرواية، ودلالة العنوان، والشخصيّات، ودلالة الزمان والمكان، يطرح جدلية الأنا والآخر ضمن الأنا الفلسطينية والآخر الإسرائيلي المحتلّ، ونحن نعتقد أنّ جدليّة الأنا والآخر في هذه الرواية قد تشمل الآخر العربي أيضاً كما قد تجعل الأمكنة بوصفها أهمّ محور تنازع بين الفلسطيني والإسرائيلي، ضمن هذه الجدلية. ومن ناحية أخرى، يركّز الدارس في هذا القسم على المضامين دون التغلغل إلى كنه اللّغة المستعملة وتحليل استخدام المفردات، والتشابيه، والاستعارات، والصفات و .... ومن جانب آخر يؤكّد الفيومي على كيفية تعامل الأنا والآخر بعضها مع بعض أكثر ممّا يؤكّد على الصورة المرسومة والخصائص الخلقية والفكرية والإنسانية لأيّ منهما على أساس نصّ الرواية.

و كتاب «صورة الأنا والآخر فى السرد» لمحمد الداهي يشتمل على ثمانية فصول يختص كلّ فصل بدراسة نص رواية أو سيرة ذاتية من خلال منهج الأنا والآخر. ومن أبرز خصائص هذا الكتاب احتوائه على مقدمة حول الصورولوجيا – وقد استخدم الدارس مصطلح "الصوريات" بدل الصورولوجيا – وتعريفه ويحاول الدارس تقديم منهج لدراسات الأنا والآخر.

ويحاول كتاب «خصائص الخطاب الأدبي في رواية الصراع العربي – الصهيوني (دراسة تحليلية)» للباحث عبدالقادر شرشار استنباط الصور والتخيلات الّتي تحكم تفكير كتّاب الرواية العربية حول موضوع الصراع العربي – الصهيوني ويهتمّ بمدى تأثير الذاكرة الاجتماعية المتعلقة بالتراث الشعبي أو المحلّي والتراث الاسلامي والواقع المعيش ونمو الفكر الايديولوجي القومي العربي في توجيه النص الروائي العربي في عملية بناء وتصوير الآخر. ولأجل الوصول إلى هذه الأهداف اختار المؤلف عدة نماذج روائية عربية وأجرت دراسته عليها في ثلاثة فصول وخلاصة تنفيذية ومقدمة ومدخل. وقد خصّ الباحث الفصل الأول للكتاب لدراسة خصائص الخطاب الروائي في نص المتشائل اضافة إلى التطرق إليها ضمن الفصلين الآخرين إلى جانب الروايات المختارة الأخرى، ويبدو أنّ سبب اختيار فصل خاصّ لدراسة هذه الرواية هو اعتقاد الباحث بفرادة وتميّز هذه الرواية.

تتطرّق الكاتبة صبحية عودة زعرب في كتابها الشخصية اليهودية الاسرائيلية فى الخطاب الروائي الفلسطيني (1997-1967) إلى بعض أشهر روايات فلسطينية في الفترة المشار إليها ومنها «المتشائل» لإميل حبيبي. فدَرَست أنواع الشخصية الإسرائيلية في هذه الروايات من الجوانب المتعدّدة مثل الخصائص الجسديّة والفكرية، والتعامل مع الفلسطينيين والقضايا الأخرى، كما اهتمّت بالبناء المكاني والزماني، وتقنيّات السرد وتوظيف التراث في الرواية الفلسطينية بشكل عام وفي الروايات المدروسة بشكل خاصّ. وبذلت الكاتبة اهتماماً خاصّاً بأعمال اميل حبيبي ولا سيّما رواية المتشائل، وترى أن الكاتب كان في مرحلة متقدّمة من النضخ في مجال كتابة الرواية كما تعتقد أنّ حياة اميل في ظروف الاحتلال القاسية قد أثّرت على عمله الروائي وقرّبه من الواقع الفلسطيني إلى درجة كبيرة.

بالرغم من وجود هذه الدراسات وأمثالها، إنّ الباحث لم يحصل على دراسة مستقلة تدرس صورة الأنا الفلسطينية في رواية المتشائل وبالتّالي يبدو موضوع هذا المقال جديراً بالاهتمام.

3-الصّورولوجيا

بعدما توسّعت العلاقات الإنسانيّة وتعرَّف أبناء البلدان المختلفة على بعضها عن طرق سلميّة كالرّحلات السياحيّة والتجارية أو غير سلميّة مثل الحروب، تشكّلت رؤى عند شعوب بلدٍما تجاه البلدان الأخرى وانعكست هذه الرؤى في أدب الشّعوب. و حينما أخذ الأدب المقارن يدرس علاقات الآداب بعضها مع بعض، ظهر فيه فرع من الدراسات باسم «الصورولوجيا» الّذي «يتطرّق إلى صورة الآخر وعناصرها فى الأدب

والفنّ. فالصّورولوجيا أسلوب لدراسة صورة البلدان الأخرى والشخصيات الأخرى في أدب أديبٍ ما أو عصرٍ ما أو مكتبٍ ما، و يهتمّ بصورة الآخر في ثقافة الأنا كما يهتمّ بصورة الأنا في ثقافة الآخر، وبالتّالي نحن نواجه في الصورولوجيا دراسة الصورة بين الثقافات». (نامور مطلق، 1388: 111) إذن السمة الرئيسة للصورولوجيا هي التطرّق إلى اختلاف «الأنا» عن «الآخر» أو اختلاف «هنا» عن «هناك»، وبالتّالي يمكن القول أنّ الصورولوجيا دراسة الإختلاف بين الواقعين في مكانين اثنين (نانكت، 1390: 106) أي واقع «الأنا» الّتي تعيش «هنا» و«الآخر» الّذي يعيش «هناك» ببعده المكاني والثقافي.

«ليس الصورولوجيا نظريةً أومدرسة أدبية جديدة وإنّما طريقة لقراءة النّصوص وبعبارة أخرى مجموعة من الإرشادات لقراءة صورة «الآخر» فى النّصوص». (نانكت، 1390: 105) يرتبط الصورولوجيا بالعلوم الأخرى خاصة علم الاجتماع والتاريخ ارتباطاً وثيقاً لأنّ دراسة الصورة المطروحة فى النصوص تحتاج إلى إدراك الظروف التاريخية والإجتماعية لفترة كتابة النّصوص، (نامور مطلق، 1388: 134-133) كما أنّه يرتبط بالأنواع الأخرى للنّقد والنّظريّات – إضافة على النّقد الأدبي – مثل النّقد النّفسي، والنّقد الاجتماعي، ونقد مابعد الاستعمار ونظريّة التّلقّي. (المصدر نفسه: 123) إذن نحتاج في دراسات الصورولوجيا إلى معلومات عامة عن الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية لبيئة كتابة النصّ لتساعدنا في الإدراك الصحيح والكشف عن خفايا النصّ.

هناك علاقة وطيدة بين دراسات الصورولوجيا ومفهوم الصورة ولأجل هذا يجدر التعرّف على الصورة الأدبية ومغزاها لتبيين وظيفة الصورولوجيا. «يمكننا أن نعدّ الصورة جزءاً من التاريخ بالمعني الواقعي والسياسي، أي جزءاً من الخيال الاجتماعي والفضاء الثقافي أو الإيديولوجي الذي تقع ضمنه، فنتعرّف على الهوية القومية، كما نتعرّف من خلال نظرتها، على الآخر الذي يقف في مواجهة الأنا وإلى دور العوامل السياسية والاقتصادية والدينية لهذه المواجهة والعداء». (حمود، 2010: 10) وتأتي أهمية دراسة الصورة من أنّها تعني بمعرفة الصورة الذهنية التي يشكّلها الإنسان عن ذاته وعن الآخرين، لذلك فإنّ أية صورة للآخر هي انعكاس لـ«أنا» سواء أكانت تجسّد اختلافاً (الأنا مقابل الآخر) أم لقاءً (الأنا يشبه الآخر) وبذلك تعدّ الصورة فعلاً ثقافياً، يقدّم تفاعل الأنا مع الآخر أم التعبير عن الذات ونفي الآخر. (حمود، 2011: 107)

4-إميل حبيبي

ولد إميل حبيبي في عائلة شيوعية عام 1921م في حيفا بفلسطين وترعرع وعاش

هناك حتى وفاته عام 1996م. (يحيى، 2007: 63) بدأ إميل حياته العملية في شركة تكرير البترول في حيفا، ثم عمل بعد ذلك مذيعاً في إذاعة القدس وبعد الاستقالة من إذاعة القدس، عمل ككاتب فى الصحف السياسية وكتب أول رواياته «سداسية الأيام الستة» عام 1969، وتُعتبر هذه الرواية، الأولى بعد هزيمة حزيران، كما يُعتبر إميل حبيبي ثاني روائي فلسطيني يؤسّس الرواية العربية الفلسطينية المعاصرة بعد غسّان كنفاني. (النابلسي، 1992: 93-95) «دعى إميل فى أعماله الأدبية الفلسطينيين إلى عدم الرحيل من مدنهم وقراهم، على الرغم من المجازر التى كانت العصابات الصهيونية ترتكبها لحملهم على الرحيل وسياسة الترحيل الجماعى الذى اعتمدتها الدولة العبرية منذ البداية حتى الآن. و كان التشبّث بالأرض وبالهوية العربية لفلسطين مدار نضاله السياسي ونشاطه الأدبي على السواء». (حافظ، 1996: 114)

يُعتبر إميل حبيبي واحداً من ثلاثة أدباء فلسطينيين أقاموا الدنيا ولم يقعدوها وهم غسّان كنفاني ومحمود درويش وإميل حبيبي. (الأسطة، 2008: 44) وتشتمل أعماله القصصية والروائية على: بوابة مندلباوم (1954)، النورية - قدر الدنيا(1962)، مرثية السلطعون (1967)، سداسية الأيام الستة (1968)، الوقائع الغريبة في حياة سعيد أبي النحس المتشائل (1974)، إخطية (1985)، خرافية سرايا بنت الغول (1991) ونحو عالم بلا أقفاص (1992). تُعتبر رواية «المتشائل» أهمّ أعمال إميل الأدبية واندرجت ضمن قائمة أفضل مئة رواية عربية.

5-رواية «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبى النحس المتشائل»

كتب إميل ثلاث روايات: سداسية الأيام الستة، والوقائع الغريبة في حياة سعيد أبي النحس المتشائل وإخطية. ولكن روايته الفذّة التي شاع صيتها في آفاق الأدب العربي المعاصر هى « الوقائع الغريبة في إختفاء سعيد أبي النحس المتشائل». نالت الرواية شهرة واسعة و«ترجمت إلى ست عشرة لغة من اللغات الأوروبية و غير الأوروبية» (حافظ، 1996: 115) قد صيغت هذه الرواية بشكل ذكريات كتبها سعيد، الشخصية الرئيسة في الرواية إلى الكاتب، ويسردها الكاتب بشكل حكايات قصيرة في ثلاثة فصول ولكلّ فصل اسم خاص. «لم يسلك إميل حبيبي في هذه الرواية أياً من السبل المطروقة في الرواية العربية أو العالمية، بل أسّس إبداعاً جديداً يقوم على استلهام التراث الفلسطيني والعربي، وحسن استخدام اللغة، والجرأة فى التعامل معها، والاستعانة بالأمثال والحكايات، ثمّ اللجوء إلى السخرية أو الفكاهة السوداء. وجوهر الرواية هو وصول بطلها «سعيد» إلى حتمية صيغة الفداء والمقاومة المسلّحة». (يحيى، 2007: 63-64) يدلّ عنوان الرواية على الخطوط العامّة داخل النصّ الروائي حيث يستخدم الكاتب صفة «المتشائل» لشخصيّة

سعيد وهي «منحوتة من المتشائم والمتفائل والكاتب يشير في النصّ أنّ صفة المتشائل هي كنية لحقت بعائلة سعيد، فهي ليست وصفاً خاصّاً به، ممّا يعمق الدلالة، فسعيد يقف بين حدّين هما التفاؤل والتشاؤم، السعادة والنحاسة، ممّا ينبئ بعالم الرواية الحافل بالإضطرابات والانفعالات المتنوّعة والمختلفة والمندمجة بعضها ببعض لتنعكس علاقة الأنا والآخر. فالكاتب يصف شخصية سعيد منذ البداية ويجسّد الاحساس بهذه الشخصيّة مباشرة قبل الولوج إلى النصّ ويبرز أنّ سعيداً هو مركز التبئير الحكائي داخل النصّ والّذي تتمحور حوله العلاقة تتجسّد من خلال جدليّة الأنا بالآخر» (الفيّومي، 2011: 870-869) فشخصيّة سعيد الّتي تحمل تناقضات مختلفة وتتراوح بين اليأس والأمل، والخوف والرجاء رمز للأنا الفلسطينية في الرواية وهي في علاقة دائمة مع الآخر الاسرائيلي فى الأراضى المحتلّة. ونظراً إلى أنّ إميل حبيبي كان من سكّان الأراضى المحتلّة وقد عاش في ظروف الاحتلال القاسية، حاول في روايته أن يصوّر كيفيّة احتكاك الفلسطينيين بالاسرائيليين المحتلّين و الصراع الدائر بين الأنا والآخر في وطنه.

1-5-صورة الأنا الفلسطينية

نظراً إلى تعدد الشخصيات واختلاف وظائفها في رواية المتشائل ولاسيما الشخصيات المندرجة ضمن دائرة الأنا، نقوم بتقسيم شخصيات الأنا حسب وظائفها ثم نحاول تحليل صورتها المقدمة في النص الروائي.

1-1-5-الأنا الموالية للآخر

«تمرّ كل قصة بثلاث مراحل فتبدأ بالتوازن، وتنتقل إلى حالة الاختلال في التوازن وتنتهي بحالة توازن جديدة، أي أنها تقوم على استقرار فاضطراب فاستقرار. وهو ما يمثّل الحدّ الأدنى لنموذج أي قصة في منظور تودوروف، حيث تبدأ بقوة ثابتة تهزها قوة أخرى بطريقة ينجم عنها فقدان التوازن المبدئي، ثم لاتلبث أن تأتي قوة ثالثة في اتجاه معاكس لتعيد التوازن من جديد». (شرشار، 2005: 48) ويمكن القول إن بداية القصة في أبسط حالاتها تكون نقطة سكون يحدث فيها تحول يؤدّي إلى وقوع مجموعة من الأحداث الّتي تشكّل هيكل القصة وتستمر القصة في سرد هذه الأحداث من خلال أعمال الشخصيات في اطار الزمان والمكان وحينما ترجع الأمور إلى بداياتها أي إلى نقطة السكون تنتهي القصة.

وبالنسبة لرواية المتشائل فحالة عدم التوازن بدأت بعد مقتل والد سعيد ووصيته له بالالتحاق بالآخر الإسرائيلي: «أوصاني والدي وهو يلفظ أنفاسه على قارعة الطريق، قال: رُح إلى الخواجه سفسارشك وقل له: والدي، قبل استشهاده سلّم عليك وقال

دبّرني!» (حبيبي، 1974: 19) ولما ينفّذ سعيد وصية أبيه ويقرّر التعاون مع الحكومة الإسرائيلية، تتكوّن أحد أكبر مفارقات الرواية حيث إنّه يجرّب حالة من التذبذب بين ولاء الآخر الإسرائيلي والخدمة له، والوقوف إلى جانب الأنا الفلسطينية ومقاومة الاحتلال والآخر المحتل. ومنذ بداية سرد الأحداث يشير سعيد إلى الخطأ الّذي ارتكبها ويقول: «إنني أدرك حطتي، وإنني لست زعيماً فيحس بي الزعماء، يا محترم، أنا هو الندل» (حبيبي، 1974: 13) «فهذه العلامات: أدرك حطتي، لست زعيماً، يا محترم، الندل كافية لتمييز انتمائه لفئة من المجتمع العربي باعت كرامتها مقابل رضا الدولة الإسرائيلية. فهو يدرك حطته وأن علاقته بإسرائيل –العدو- لاتجني سوى العار والدمار، وباعترافه هذا يصنف نفسه ضمن زمرة الرجال غير العاديين، ويهيئ المرسل إليه لاستقبال أخبار لها صلة بهذا الواقع/اللاواقعي، أخبار غير معقولة لا تصدر إلّا عن مختلّ عقلياً، وبهذا تتحقق الصلة بين المرسل (السارد) والمرسل إليه(المحترم) ليتحول اتجاه الصراع لا نحو التصادم كما هو متوقع بين العربي والإسرائيلي، وإنّما نحو التلاحم والتعاون، وهي المفارقة الّتي يبنى عليها نصّ الرواية»(شرشار، 2005 :54)

ويبدو أن ولاء الآخر الإسرائيلي لاينحصر على سعيد بل إنّه سمة لعائلته منذ زمن بعيد إذ يقول: والدي رحمه الله كانت له أياد على الدولة – الإسرائيلية – قبل قيامها وخدماته هذه يعرفها تفصيلاً صديقه الصدوق ضابط البوليس المتقاعد الادون سفسارشك. (حبيبي، 1974: 19) فعلاقة الصداقة الحميمة بين والد سعيد والضابط الإسرائيلي خير دليل على هذا الأمر.

ومن الناحية اللغوية إذا دقّقنا في المفردات الّتي يستعملها سعيد في مجال الحديث عن ولائه للآخر الإسرائيلي نشاهد أنّه يستعمل كلمة «حطة» للتعبير عن موضعه غير المعتاد في هذا الصراع الدائر بين شعبه والقوات المحتلة وكان بامكانه استخدام كلمة «الخطأ» أيضاً في هذا المقام الّا أنّ «الحطة» قد يوحي بالهبوط والنزول إضافة إلى ارتكابه الخطأ لأن المعنى الرئيسي لفعل «حطّ يحُطُّ» هو «نزل وهبط». (معلوف، 2008: 140) وأثناء حديثه عن بداية دخوله إلى الأراضي المحتلة في رسالة بعنوان «سعيد يعلن أنّ حياته في إسرائيل كانت فضلة حمار» يروي سعيد حكاية ولادته الجديدة بفضل حمار سائب ويقول: «ففي الحوادث كمنوا لنا وأطلقوا علينا، فصرعوا والدي رحمة الله عليه، أمّا أنا فوقع بيني وبينهم حمار سائب، فجندلوه. فنفق عوضاً عني. إنّ حياتي الّتي عشتُها في إسرائيل بعد هي فضلة هذه الدابة المسكينة». (حبيبي، 1974: 16) ففي حال التدقيق في استعمال المفردات يتبيّن أنّه كان بإمكان القائل أن يستخدم كلمة «فضل» بدل «فضلة» لأن

كلتا الكلمتين تعنيان بقية الشيء إلّا أنّ المعني الآخر للفضل هو الإحسان دون أن يحمل الفضلة هذا المعنى. (معلوف، 2008: 586) فيبدو أن الروائي استخدم هذه المفردة دون تلك متعمّداً لينقل دلالات سلبية إلى المتلقّي. والنكتة الأخرى هي أنّ سعيداً يعترف بأنّ حياته الّتي عاشها «في إسرائيل» هي فضلة الحمار، بمعنى آخر إنّ مقصود الأنا الموالية للآخر الإسرائيلي هو أنّ هذه الحياة ليست حياة كريمة يرضى بها الشخص، إنّها حياة في ظلّ الاحتلال وفي ظروف محرجة وأنّها بفضلة حمار! وهو لم يعتبر بقية حياته كلّها فضلة حمار بل يحتقر الحياة الّتي عاشها في إسرائيل فحسب دون باقي مراحل حياته.

هذا ومن أبرز سمات الأنا الموالية للآخر في هذه الرواية هو عدم الدفاع عن الفلسطينيين والتخاذل في مواجهة الآخر، ومن نماذج هذه التصرفات يمكن الإشارة إلى مشهد تقابل الحاكم العسكري مع امرأة عائدة إلى الأراضي المحتلة وتهديدها من جانب الآخر لترك الأراضي المحتلة. وفي هذه الأجواء تقول الأنا (سعيد): انكمشتُ تأهباً للانقضاض عليه وليكُن ما يكون. ففي عروقي تجري دماء الشباب الحارة، أنا ابن الرابعة والعشرين، وحتى الصخر لا يطيق هذا المنظر. غير أنّني تذكرت وصية أبي وبركة والدتي. فقلت في نفسي: سأثور عليه إذا ما أطلق الرصاص ولكنّه يهددها فحسب. فبقيت منكمشاً. (المصدر نفسه: 25) فالأنا الموالية لم يفقد شعورها بالمقاومة والدفاع عن شعبه لكنّ ولاءه يمنعها من القيام بأي خطوة ايجابية وحتى سلبية ويجعلها إنساناً محايداً يشاهد الأمور فحسب، وحصيلة هذه الحالة هي أنّ الأنا تطيق ما لا يطيقه الصخر حسب قولها وينتهي الأمر بإيجاد تناقض شديد بين جريان دماء الشباب الحارة في عروق سعيد وانكماشه وعدم تحريك أي ساكن. وقد استخدم الروائي فعل «الانكماش» في وصف سعيد في هذا المشهد ثلاث مرات ليدلّ على عدم إصدار أي ردّ فعل منه وترسيخ صورته السلبية الموالية للآخر.

الصور الّتي تقدّمها الرواية عن مجرى حياة الأنا الموالية تدلّ على أنه وبالرغم من التعاون مع الآخر الإسرائيلي لايتمتّع بحياة هنيئة وذُكر سلفاً أن الآخر يضغط عليه بذرائع مختلفة. وبهذا الشأن يحكي سعيد حكاية نقل متاع بيته إلى بيت آخر راجلاً ويقول: «إذا بسيارة تقف فجأة أمامي، فينزل منها تأبط شرّاً ويستلّ من تحت إبطه قلماً وورقةً ويقول: نحن (وهو وحده!) من الحارس على أملاك العدو. فاستللتُ بطاقة اتحاد عمال فلسطين من جيب المؤخرة وهتفتُ: نحن معكم. قال: لا، لا، أريد شهادة تثبت أن هذا المتاع هو متاعك ولم تسرقه. فأسقط في يدي. فأعدت البطاقة إلى جيب المؤخرة فأسقط في المؤخرة: متى حفظ الناس بشهادات تثبت أن متاع

بيتهم هو متاع بيتهم ولم يسرقوه؟ فخفتُ على بنطلوني. قال: لا، لا. هذا متاع بيت عربي. وكان هذا القول صحيحاً. فقال: فقد أصبح ملك الدولة. قلت: كلنا ملكها». (حبيبي، 1974: 121-122) فيتبيّن من هذا المقطع السردي أنّ الآخر يتذرّع بالالتزام بالقوانين ومراعاة حقوق المواطنين ولأجل هذا يحدّد أشخاصاً لحراسة أملاك العدو، لكن هذا الأمر ليس إلّا مفارقة تبيّن واقع الأراضي المحتلة، فكيف يشرّد الآخرُ الأنا ويحتلّ أراضيها ويعتبرها عدواً وفي نفس الوقت يحرس أملاكه!!؟؟ فهذا امر مستحيل.

وهذا المقطع يحتوي على عبارتين مثيرتين للسخرية، الأولى: لقب الآخر الإسرائيلي الّذي يحمل تحت إبطه القلم والورق ويسمّيه الروائي تأبط شرّاً مستحضراً الشاعر الجاهلي الّذي سمّي بنفس الإسم. والعبارة الثانية هي: «خفتُ على بنطلوني»، فبعدما يريد الحارس من سعيد شهادة إثبات ملكية المتاع، يتذكّر أنّه لايملك أية شهادة وعلى هذا الأساس يمكن لمن يسمّيه تأبط شرّاً أن يأخذ منه جميع أمواله حتى بنطلونه. فهنا يمزج الروائي في أسلوبه بين سخرية الشكل وجدية المضمون، «فالضحكة الّتي يتكئ عليها هذا الأسلوب تبسط خلفها بقعة سوداء ومأساوية للواقع المعيش، إنّها نوع من الكوميديا السوداء ذات القدرة السرية على تلوين الانفعالات وجمع نقائضها معاً، دون أن نلمس أيّ تناقض أو انفصال بين جدية المضمون وهزلية الشكل الّذي حلّ فيه». (بولس، 2010: www.ahewar.org) ويمكن القول أن حبيبي في عمله هذا يقدّم نموذجاً روائياً زاخراً بالضحكات المرة الّتي قلّما نجد له أمثالاً في أدب المقاومة الفلسطيني.

وعندما ينجو سعيد من الحارس على أملاك الدولة، يحمل المتاع إلى البيت الجديد وهو غير مقتنع بأن الحارس كفّ شرّه عنه ويقول: «فكنت كلّما عسكر ليل فطرق طارق بابي، أقوم مذعوراً وأنا أهجس بجاء الحارس ليضع اليد على متاعي». (م.ن: 122) ربّما المفردة الّتي تثير الاهتمام في هذا السطر هي مفردة «عسكَرَ» وهي بمعني «تراكمت ظلمتُه» (معلوف، 2008: 505) فيبدو أنّ الأنا وبسبب الضغوط الكبيرة الممارسة عليها من جانب الآخر وجنودها باتت تتبادر إلى ذهنها المفردات المتعلقة بالعسكر والجنود والحرب وغيرها أكثر من المفردات الأخرى، حيث كان بإمكانها أن تستخدم فعل «أظلَمَ» بدل عَسكَر، وهو أكثر استخداماً منه إلّا أنّ الخلفية العسكرية لتفكير الأنا جعلته تستخدم هذا الفعل بدل ذلك.

جدير بالذكر أن صورة الأنا الموالية لاتنحصر على الأنا الفردية بل هناك صورة **للأنا الجماعية** الموالية أيضاً في الرواية. ومن أبرز مواضع الحديث عنها هو قول سعيد: «في كلّ سنة في عيد الاستقلال، ترى العرب

يرفعون أعلام الدولة ابتهاجاً أسبوعاً قبل العيد وأسبوعاً بعد العيد. وتتزيّن الناصرة بأكثر مما تتزيّن به تل أبيب من أعلام خافقات. وفي وادي النسناس بحيفا، حيث تآخى العرب واليهود الفقراء، يعرف بيت العربي من بيت جاره اليهودي بأعلام الدولة الخفاقة فوق بيت العربي فحسب، أما بيت اليهودي فحسبه أنه يهودي». (حبيبي، 1974: 130- 129) فالأنا الجماعية الموالية تفرط في الولاء إلى درجة تسبق الآخر الإسرائيلي في الاحتفال بعيد استقلال الدولة الإسرائيلية، في حين كان أولى بها أن تعلن الحداد حيث إن هذه الدولة بُنيت على أنقاض وطن الأنا، فلسطين. ويمكن اعتبار هذه الجماعة مصداقاً لمثل عراقي يقول: فلان ملكيّ أكثر من الملك!

ويصوّر الروائي ولاء سعيد إلى جانب شخصيته الهزلية في رسالة بعنوان «كيف أصبح علم الاستسلام، فوق عصا مكنسة، علم الثورة على الدولة؟». فعندما تدعو الإذاعة الإسرائيلية العرب المهزومين إلى رفع أعلام بيضاء فوق أسطحة منازلهم ليناموا في بيوتهم آمنين، يصنع سعيد من قماش فراشه علماً أبيض يعلّقه على عصا المكنسة وينصبها على السطح. فيزوره يعقوب بزيارة عاطلة أي خالية من السلام عليكم ويأخذ بتلابيبه – أي ببيجامته - ويدفعه نحو السطح وهو يشنشن: الشرشف! الشرشف! «حتى إذا بلغنا موضع المكنسة، فانتزعها، فحسبت أنّه يريد أن يضربني بها، فتعاركنا راقصين رقصة العصا حتى تهاوى على حافة السطح وهو يبكي ويقول: رُحتَ يا صديق العمر ورُحتُ معك!». (م.ن: 156) ويوضّح يعقوب سبب هذا الأمر بأنّ «نداء المذيع موجه نحو عرب الضفة، أن يرفعوا الأعلام البيضاء استسلاماً أمام الاحتلال الإسرائيلي. فما شأنك أنت في ذلك في حيفا الّتي هي في قلب الدولة ولا أحد يعتبرها مدينة محتلة؟ يقول سعيد: زيادة الخير خير. ويجيب يعقوب: بل إشارة إلى أنك تعتبرها مدينة محتلة فتدعو إلى فصلها عن الدولة». (حبيبي، 1974: 157)

وحينما يريد سعيد الدفاع عن نفسه أمام هذا الخطأ الجسيم الّذي ارتكبه حسب الآخر الإسرائيلي، يقول: «.... إنني معكم أباً عن جدّ، وأنت تعلم يا صديق العمر بإخلاصي المفرط للدولة ولأمنها ولقوانينها، ما هو معلن منها وما سوف يعلن.... كان صديقي يعقوب يستمع إلى هذياني ...». (م.ن: 157) فتعترف الأنا الفلسطينية بولائها المفرط للآخر وبأنّ هذا الولاء شيمة ورثتها من آبائها. إضافة إلى ذلك إذا دقّقنا في عبارة «ما هو معلن منها وما سوف يعلن» ندرك أنّها تعترف بالتزامها التامّ بجميع القوانين الإسرائيلية وللإشارة على ولائها الحقيقي تؤكّد على التزامها بالقوانين الّتي لم تُعلن بعد أيضاً ولأجل التأكيد على التزامها الطويل في المستقبل، تستخدم الأنا «سوف» الّتي تدل على المستقبل البعيد بدل «س» الّتي

توحي بالمستقبل القريب. والحقيقة الكامنة الأخرى في هذه العبارات هو اعتبار الأنا كلامها «هذياناً»، فاستعارة هذه المفردة للاشارة إلى كلامها يوحي بأنّ أقوال سعيد غير مؤطرة وغير متناسقة وهو أيضاً قد واجه الاضطراب والضغط النفسي بسبب الخطأ الّذي ارتكبه، لأن الهذيان عادة يطلق على التكلم بغير المعقول لمرض أو لغيره (معلوف، 2008: 861) ومن الطبيعي ألّا يكترث الإنسان بالهذيان بسبب الظروف الّتي يقع فيها القائل، فهنا أيضاً لايهتمّ الآخر بكلام الأنا بسبب الضغط النفسي الموجود عليها والّذي يؤدّي إلى تكلّمها غير المنطقي وغير المتناسق.

وبشكل عام يمكن القول إنّ تصوير الشخصية السلبية الفلسطينية (الموالية) تدلّ على واقعية رؤية الكاتب إلى ما يدور حوله، وهذا بسبب اقامته داخل الأراضي المحتلة والتعرّف على حقيقة القضايا عن كثب. هذا ومن جانب آخر يمكن القول إن الكاتب يحاول نقد الذات الفلسطينية وحتى العربية ليجعلها ذاتاً فاعلة متطورة واعية يمكنها اتخاذ قرارات تخدم مصالحها.

2-1-5-الأنا المقاومة

تحتلّ صورة الأنا المقاومة قسماً لافتاً من روايات المقاومة وتُعتبر جانباً هامّاً في جدلية الأنا والآخر في هذه الروايات حيث إن الأنا المقاومة تمثّل أبرز قوة مدافعة عن الوطن والشعب والقيم في صراعها مع الآخر. قد أبدى إميل حبيبي أيضاً اهتماماً خاصّاً بالأنا المقاومة في روايتها المتشائل وحاول تصوير تقابل هذا التيار والتيار المناقض له في ثنايا عمله هذا. فتلاحظ في رسالة بعنوان «سعيد لايهمك فانني عائدة» صورتين متناقضتين للأنا الموالية والأنا المقاومة في مجال التعامل مع الآخر الإسرائيلي. ففي هذا القسم من الرواية بعدما يدخل العسكر منزل سعيد بحثاً عن يعاد المتسللة، يصف سعيد حالة نفسه: «جرجروني حتى أخرجوني خارجاً، ثم دحلوني على الدرجات من الطابق الثالث. فظلت الأيدي والأقدام تتقاذفني وأنا مدحول حتى وجدتني في فناء الدرج تحت أقدام يعقوب ... (حبيبي، 1974: 78) ويصوّر مشهد صراع يعاد مع الجنود: «فقد سمعنا من فوق صراخاً أنثوياً وصوت لطمات وركل وجلبة. وتطلعنا إلى فوق فاذا بمعركة حامية تدور بين يعاد وبضعة عساكر، كانوا يقذفون بها على الدرج إلى أسفل... وهي تقاوم وتصرخ وتركل بقدميها، وعضّت كتف أحدهم فصاح من الألم وولى بعيداً. وظلوا يدفعونها وهي تقاومهم وتركلهم حتى ألقوا بها في فناء الدرج، فهبطت على قدميها منتصبة القامة ورأسها في السماء. (حبيبي، 1974: 79) فيتبيّن من خلال هذه العبارات أنّ هناك بوناً شاسعاً بين حالة سعيد بوصفه الأنا الموالية وحالة يعاد بوصفها الأنا المقاومة في تقابلهما مع الآخر

الإسرائيلي. فسعيد لايبدي أية مقاومة وهو منفعل تماماً، وحينما تضربه الأيدي والأقدام هو «مدحول» ويتلقّى الضربات فقط وفي النهاية يقع «تحت أقدام يعقوب (الآخر)».

ولكن أول ما يلفت الانتباه بالنسبة لمشهد صراع الأنا المقاومة والآخر، هو سماع صوت أنثوي من بين سائر الأصوات، وهذا الأمر قد يوحي بأن صوت المقاومة سيكون أعلى من الأصوات الأخرى ولو كانت عدد الأصوات الأخرى أكثر منه، فرغم أنّ المعركة تدور بين يعاد بوحدها وبضعة عساكر، إلّا أن الصوت المسموع الوحيد هو صوت يعاد. والنكتة الأخرى أنّ الأنا المقاومة وعكس الأنا الموالية لاتتلقّى الضربات فحسب بل هي أيضاً توجّه الضربات للآخر حيث تعضّ إحدى الجنود وتجبرها على الهروب والابتعاد منها. والنكتة الأخيرة وربّما الأهمّ في هذا المشهد هو أنّ يعاد عندما يصل إلى فناء الدرج «تهبط على قدميها منتصبة القامة ورأسها في السماء»، على عكس الأنا الموالية تماماً حيث سقط سعيد في فناء الدرج تحت أقدام يعقوب. فالأنا المقاومة لاتنحني ولاتسقط أمام الآخر الإسرائيلي ولكن الأنا الموالية تظلّ تحت أقدامه ولاتنبس ببنت شفة في حين أنّ الأنا المقاومة تدافع عن حقوقها بالقول أيضاً وتقول: هذه بلدي، داري، وهذا زوجي. (م.ن: 79) وتؤكّد على روح المقاومة المترسّخة فيها عندما تتحرّك السيارة الّتي مليئة بأمثالها بقولها: سعيد، سعيد، لايهمّك، فانّني عائدة. (م.ن: 79) فهي تؤكّد أنّها ستعود وستستمرّ في مكافحة الآخر رغم طردها في الوقت الحالي.

وبعدما تتزوّج باقية من سعيد تبيّن له «سرّها الدفين» (حبيبي، 1974: 112) وهو وجود صندوق حديدي مليء بذهب كثير في كهف في صخرة تحت سطح شاطئ بحر الطنطورة، – قرية باقية – فتطلب من سعيد انتشال هذا الصندوق وتؤكّد: «يغنينا ما فيه عما أنت فيه، وأنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدودبين، لقد تعوّدت ألّا أتنفّس إلّا بحرية». (م.ن: 114) ويبدو أن باقية في هذه العبارات يوجّه تعريضاً لسعيد بشكل خاص وللعرب المتخلفين بشكل عام حيث تقول: أنا لا أريد لأولادي أن يولدوا محدودبين. فأذعن سعيد فيما سبق أنّ أجداده كانوا يبحثون تحت أقدامهم عن الكنز والمال دائماً وذُكر أنّ هذا رمز لعدم وجود رؤية مستقبلية عند العرب بشكل عام ويُعتبر من ملامح تخلّفهم الفكري والحضاري. ولكن باقية تصرّح لسعيد بشكل ضمني أنها لا تريد أن يكون أولادها مثل أجدادهم وتتمنّى أن تكون لديهم رؤية مستقبلية ويقرّروا مصيرهم بأنفسهم. فيمكن القول أنّ باقية – الأنا المقاومة – تريد أن تربّي أولادها أي أجيال المستقبل تربية مناسبة، فيمكن القول أنها أيضاً تتمتّع بالرؤية المستقبلية عكس سعيد المتخاذل الموالي للآخر.

تُعتبر الرسالة المسمّاة «سعيد في بلاط ملك» من المواضع المثيرة للاهتمام في الرواية حيث تلتقي فيها الأنا الموالية (سعيد أبو النحس) مع احدى شخصيات الأنا المقاومة (سعيد بن يعاد) في السجن. ورغم أن سعيداً المتشائل ينتمي إلى فئة الموالين للآخر الإسرائيلي، إلّا أنه يقدّم صورة ايجابية عن الأنا المقاومة في حديثه عنها، وأوّل ما يشير إليه هو طول قامتها: «.... جسم فارغ الطول ممدد إلى يساري على فراش مماثل من القش، عارٍ إلّا من زي ربّه، وقد طلي بما حسبته لأول وهلة الدهان الأحمر القاني» (حبيبي، 1974: 170) ويبدو أن طول القامة صفة تحمل دلالات إيجابية مثل الصمود والقوة وغيرها لأنّ سعيداً يؤكّد على هذه الميزة ويكرّرها أثناء حديثة عن الأنا المقاومة مرة أخرى ويقول: «هو منتصب أمامي بقامته الفارغة حتّى رأيته يحني رأسه كي لا تصطدم بالسقف أو كي ينظر إليّ» (حبيبي، 1974: 171) وإذا أخذنا بعين الاعتبار التأكيد على قصر قامة الآخر الإسرائيلي (الرجل الكبير ذي القامة القصيرة) فيتبيّن أنّ الروائي ورغم عدم التطرّق إلى الوصف الجسدي للشخصيات بشكل مبسوط فقد أشار إلى ميزات جسدية موحية لكلّ من الأنا والآخر في مواضع خاصة. وسنتطرق إلى هذا الأمر أي الوصف الجسدي في موضع آخر من الرسالة.

إضافة إلى ذكر طول القامة ودلالاتها الايجابية، يعبّر الروائي عن جسم الأنا المقاومة بأنّه متلطّخ بالدّماء الّتي تشبه بـ«الدهان الأحمر القاني»، ثم يستخدم استعارة «عباءة الملوك الأرجوانية» للإشارة إلى الدماء الّتي قد غطّت جسم الفدائي السجين ويعطيها دلالات ايجابية وترفع درجتها ومكانتها إلى مكانة الملوك، ورغم أنّه عارٍ لكنّ الروائي يعتقد أنّ الدماء الموجودة على جسمها تعتبر أفخر الثياب وأكثرها قيمة.

وعندما تسأل الأنا المقاومة عن هوية الأنا الموالية، تقع الثانية في ورطة من الشكّ حيث تقول: «تحيّرت في هويتي، كيف أنتسب أمام هذا الجلال المسجي الّذي حين يتكلّم لايئن ويتكلّم حتى لايئن. هل أقول له أنني كبش ومقيم؟ ... فسترتُ عورتي بأنين طويل». (م.ن: 171) هنا تكشف الأنا الموالية جوهر التناقض بينها وبين سعيد الفدائي ذي الهوية الواضحة، فتتحير أمامه كيف تحدد هويتها، فالأنا الموالية تفقد ثقتها بالنفس أمام هذه الشخصية العظيمة الّتي تتصاغر أمامه الجروح والآلام، وترى ماضيها فضيحة وبالتّالي تستعير مفردة «العورة» للتعبير عن ماضيها المليء بالعمالة والخيانة.

وبعدما يعامل الآخر أسوأ معاملة مع سعيد في السجن ويلتقي سعيد بهذه الشخصية القوية (سعيد بن يعاد) ويرى عظمتها وصمودها في سبيل مقاومة الآخر، تتغيّر رؤيته وينضمّ إلى دائرة المقاومة وبالتّالي يقول:

«كنتُ أحدثه (سعيد بن يعاد) عن نفسي بما كنت أحلم به عن نفسي. إنما تحاشيت أن أدنس جلال هذا المقام بخصوصيات جرّدني منها السجانون حين جرّدوني من ملابسي الخصوصية. ها أنذا متجرد أمام متجرد». (حبيبي، 1974: 173) فهو يعتبر دخوله إلى السجن بمثابة تطهيره من الموالاة للآخر وتجريده من الخصائص السلبية الماضية في شخصيته، وفي موضع آخر يعتبره ناراً نضجت شخصيته غير الناضجة «كما ينضج الطعام بنعمة النار» (م.ن: 196) وعلى هذا الأساس يرى نفسه في موضع متساوٍ مع موضع سعيد المقاوم ويعبّر عن هذا المقصود بجملة «ها أنذا متجرّد أمام متجرّد»، فكلاهما قد تجرّدا من الخصائص السلبية وموالاة الآخر.

وبعدما يلتحق سعيد بفكرة المقاومة ويتخلّى عن الولاء للآخر ويتفكّر عن ماضيه الّذي كان فيه، يستخدم صفة «النابح» لوصف ماضيه – تذكّرتُ ماضيّ النابح – (م.ن: 191) في قالب الاستعارة المكنية ليقرّ بأنّه فى السابق كان لا يمتلك ارادة وتصرفاته السابقة كانت لحساب الآخر ولأجل اثبات حبّه له ودفاعاً عنه، في حين كانت بعض تصرّفاته يلحق الأضرار بمن يخالف الآخر، كما يدافع الكلب عن صاحبه ويمتثل أوامره.

وهناك حوار في نهايات الرواية بين سعيد ويعاد الثانية وهي بنت يعاد الأولى والّتي تمّ القبض عليها وطردها إلى ما وراء الحدود، وينقل هذا الحوار إلينا رؤى التيار المقاوم الحقيقي عبر كلام يعاد. فعندما يطوق العسكر بيت سعيد لالقاء القبض على يعاد الثانية تجلس هي مرتاحة ولاتهتم بما سيحدث ويجري هذا الحوار الموحي بينهما:

«سعيد: يأخذونك كما أخذوك في تلك المرة.

يعاد الثانية: أخذوا والدتي في تلك المرة.

– فيأخذونك هذه المرة.

– الأمر هذه المرة غيره في تلك المرة.

- ولكنّهم لم يتغيّروا.

- إذا لم يتغيّروا فهي مأساتهم. أمّا نحن فتغيّرنا.

- لنختبئ لدى الجارة .... حتى تتغيّر الأمور.

- فمن يغيّرها؟

- أخوك سعيد قال: الشعب.

- الشعب وهو مختبئ؟

- أنا وأنت نختبئ. أما أخوك سعيد فيكافح.

- فيهدي الحرية إلى المختبئين؟» (حبيبي، 1974: 198-199)

وفي مثل ذلك الحادث حينما أراد العسكر الإسرائيلي إلقاء القبض على يعاد الأولى، حاولت الاختباء في بيت سعيد إلّا أنّ رؤية الأنا المقاومة تغيّرت ولا تريد أن تختبئ وتنتظر تغيير الأمور، ولاترى هذا الحل ناجحاً. والأنا المقاومة ترى أنّه في حال ابعادها عن ساحة الصراع ترجع إليها من جديد ولن تنتهي هذه الحركة: «الماء لايترك البحر يا عمّاه، يتبخّر ثم يعود في الشتاء، ويعود أنهاراً وجداول، ولكنّه

يعود». (م.ن: 200) فعلى هذا الأساس لن تزول حركة المقاومة ولن تموت الأنا المقاومة بل يتغيّر شكله فحسب ولكنّها تعيش وتستمرّ وتعود إلى الساحة من جديد ولو كان بشكل مختلف عن ماضيها.

3-1-5-الأنا المتخلفة

من الموضوعات الّتي اهتمّ بها الروائي في المتشائل هو الانتقاد الضمني من الجمود والتخلّف الفكري للشعوب العربية بشكل عام والشعب الفلسطيني بشكل خاصّ. وبما أنّ سعيداً المتشائل يحمل في طيات شخصيته مفارقات وتناقضات عديدة، فقد استخدمه الروائي في بعض الأحيان رمزاً لتوجيه انتقاداته من التخلف الّذي أصاب العرب في الأيام الراهنة. ومن نماذج هذه الحالة أنّ سعيداً حينما يدخل الأراضي المحتلة وعند أول مقابلة مباشرة مع الآخر يزور الحاكم العسكري الإسرائيلي في مقرّه وأبرز ما يلفت انتباهه هو طول قامته قياساً بالآخر الإسرائيلي: «لمّا نزلت عن الحمار رأيتني أطول قامة من الحاكم العسكري، فاطمأنت نفسي حين وجدتني أطول قامة منه بدون قوائم الحمار» (المصدر نفسه: 22) «فهُنا يوظف الروائي فن المفارقة توظيفاً محكماً، حيث يقارن بين طول قامة سعيد وهو نازل عن الحمار وبين قصر قامة الحاكم الإسرائيلي، وفي هذا القول تأكيد على التقليل من شأن سلطات الاحتلال والاستهانة بها مقابل تضخيم الذات والمبالغة في قدراتها. وإذا دقّقنا النظر في استخدام هذه المفارقةكهدف ثابت للسخرية، فسنجد أنها ضرورة فنية لتصوير عالم يفقد إلى العدالة والتوازن النفسي في زمن الانكسار والهزيمة، والفساد والنفاق، أو أنها محاولة لاعادة التوازن الإنساني المفقود في ظل الاحتلال، بل هي المعادل الموضوعي للتنفيس عن الذات» (زعرب، 2006: 364)

فتتمسّك الأنا الفلسطينية بهذا السبب التافه لتطمئن نفسها إزاء الشعور بالنقص مقابل قوة الحاكم العسكري، ويبدو أنّها تحاول ترسيخ هذا الشعور في نفسها من خلال التأكيد على هذه الميزه لنفسها وللمتلقّي أيضاً وبالتّالي بعدما تقول: «فاطمأنت نفسي حين وجدتني أطول قامة منه بدون قوائم الحمار» (المصدر نفسه: 22) لاتنتقل عن الموضوع إلّا أن تقول من جديد: «شعرت بالاطمئنان وحمدته على أنّني أطول قامة من الحاكم العسكري بدون قوائم الحمار» (المصدر نفسه: 22) وتكرّر هذه العبارة في بدايات الرسالة التالية أيضاً بقولها: «فما إن قعدت على المقعد راضياً أن قامتي أطول من قامة الحاكم العسكري حتى بدون قوائم الدابة» (المصدر نفسه: 24) ثمّ تدّعي بأنّ هذه الشيمة لا تختصّ بها بل «هذه هي شيمة عائلتنا». (المصدر نفسه: 22) فيبدو أن الأنا الفسلطينية تحاول تجاهل ضعفها وتدراك

هزيمتها في مواجهة الآخر الإسرائيلي بشكل روحي فتُلهم نفسها أنّها تتغلّب على الآخر من ناحية طول القامة رغم هزيمتها من النواحي الأخرى، وتكرار العبارة محاولة لاقناع نفسها اضافة إلى المتلقّي.

ويمكن أن يكون مغزى هذا الكلام الانتقاد الضمني من الشعوب الّتي تباهي بالتاريخ والماضي المزدهر ومنها الشعوب العربية، في مواجهة الحضارات الجديدة الّتي باتت تتغلب على الحضارات العريقة القديمة. فكما أنّ طول القامة لايدلّ على القوة الحقيقية وتكمن القوة في استخدام العقل والامكانيات الأخرى فالتاريخ الباهر المزدهر أيضاً لايتدارك التخلف الحضاري والسياسي والعسكري الراهن.

ومن المواضع الأخرى الّتي ينتقد فيها الروائي التخلف الفكري للعرب بشكل عام في رسالة بعنوان «سعيد يفشي بسر عجيب من أسرار العائلة» حيث يقول سعيد: «كان والدي حين استشهد يستشف الأرض تحته فلم يكشف الكمين الّذي كمن له وأودى بحياته. ووالده من قبله شجّ رأسه بحجر الطاحون لأنّه كان ينظر في الأرض بين قدميه، فلم يقُم بعدها. فهذه شيمة عائلتنا النجيبة أن نظلّ نبحث تحت أقدامنا عن مال سقط سهواً من صرة عابر سبيل لعلّنا نهتدي إلى كنز يبدل حالنا الرتيبة تبديلاً». (حبيبي، 1974: 40) فيبدو أنّ الكلام لايجري عن الأنا الفلسطينية المتخلفة فحسب بل إنّ المقصود من «عائلتنا النجيبة» هو العرب بأسره لأن سعيداً يقول في الفقرة التالية إن كلّ من يموت مثل أبيه وجدّه مقوسَ الظهر أو باحثاً عن السمكة الذهبية في نشرات الأخبار فهو من أقربائه ومن عائلته فيشمل هذه العائلة الّتي تتحدّث عنه الأنا العرب بأسره. كما يقول في موضع آخر من الرسالة نفسها أن «العرب أصبحوا الآن يتخلّون عن ملكة التفكير لغيرهم» (م.ن: 43) فهذه انتقاد للواقع العربي الّذي لايمتلك رؤية مستقبلية صائبة عادة ويبحث عن طرق النجاح والتطوّر بين قدميه أي بواسطة الرؤى القصيرة والحلول الّتي لاتهتمّ بالمستقبل، وأصبح يتبع الشعوب الأخرى ونضبت عيون الإبداع والتفكير عندهم إلى حدّ كبير، ما أدّى إلى تخلّف معظم البلدان العربية في المجالات العلمية والصناعية والسياسية.

ولكن نجد هنا تحوّلاً في موقف سعيد بالنسبة لأجداده حيث يعلن «وأما أنا فقررت ألا أموت مقوس الظهر كأسلافي، ومنذ نعومة أظفاري أقلعت عن البحث بين قدميّ عن كنز للخلاص، بل رُحت أبحث عنه فيما فوق» (حبيبي، 1974: 42) «فيحاول الكاتب هنا اضافة إلى التعبير عن حالة جديدة من الوعي، أن يستحثّ الذاكرة العربية ليؤكد من خلال هذا الإرث الثقافي على شكل الوعي الموروث لديه، ويرسم وعياً جديداً للأنا بالمنطق والبرهان العلمي، وهو بذلك يعمل على

تحريك الخيال الاجتماعي داخل الأنا ليؤكّد على قدرتها مقابل هذا الآخر الطارئ بحمولتها الثقافية» (الفيومي، 2011: 876) فيؤكّد أن طريق التخلّص من المشاكل العالقة هو تغيير الموقف واتّخاذ منهج جديد للتفكير والحياة. وربّما يكون هذا الكلام ارهاصاً لتحول سعيد من الأنا الموالية إلى الأنا المقاومة في نهايات الرواية.

وبعد الحديث عن شيمة أجداده في البحث عن تحت قدميهم، يعود سعيد إلى التراث ويشير إلى إنجازات العلماء العرب القدامى ليبيّن أن العرب يمتلك قدرات كبيرة ولكنّ المشكلة تكمن في عدم وجود المعرفة الصحيحة بالنسبة لهذه القدرات وبالتالي عدم استخدامها.

وينتقد الكاتب بشكل غير مباشر تخاذل سكان الأراضي المحتلة وتجاهلم المشاكل العالقة عندما يطلب الجيش الإسرائيلي من أهالي الناصرة تسليم أسلحتهم، ويبلغ رئيس البلدية أن لا سلاح في الناصرة سوي طاولات شيش البيش الّتي انكبوا عليها في الساعات الّتي رفع فيها منع التجول. (حبيبي، 1974: 72) وهنا نشاهد مفارقة ساخرة وفي نفس الوقت مُرّة، فكان من المتوقع أن يحمل الشعب السلاح ضد الآخر المحتلّ إلّا أنّ الناس انشغلوا بالألعاب التافهة وتناسوا مشاكلهم ومعاناتهم، وهذا الأمر هو الّذي أسهل على الآخر تطويق حارات المدينة والقبض على الرجال والأبناء كأسرى حرب!! (م.ن: 72-73)

4-1-5-الأنا المشردة

يعتبر التشرد من أكبر مشاكل الأنا الفلسطينية بشكل عام إلّا أن هذه الرواية أبدت اهتماماً أكبر بالأنواع الأخرى من الأنوات مثل الأنا الموالية بسبب الظروف المحيطة بالكاتب في الأراضي المحتلة، لكن هذا لايعني أن الرواية خالية عن صورة الأنا المشردة ومعاناتها. ومن مواضع الإشارة إلى الأنا المشردة هي حكاية السيدة العجوز ثريا عبدالقادر، فقد جاء في الرواية: «روت صحيفة الاتحاد، عن معاريب، عن هآرتس، عن الشرطة الإسرائيلية العامة، عن شرطة اللد الإسرائيلية أنّ السيدة العجوز ثريا عبدالقادر مقبول عادت من الأردن إلى بلدها ومسقط رأسها اللد بعد أن ظلت بعيدة عن بلدها ثلاثة وعشرين عاماً لاجئة في عمان مع زوجها وأولادها». (م.ن: 119-120) فهنا يشير الروائي إلى مشكلة الأنا المشردة بشكل عام وهو الابتعاد عن وطنها ومسقط رأسها. وهنا يستخدم الروائي طريقة تدوين الأحاديث لسرد حكاية ثريا، فتتحول بعض الهيئات الرسمية كالشرطة الإسرائيلية العامة والشرطة اللدية الخاصة إلى سند، وهو شيء مناقض لخلفيات الصراع العربي – الصهيوني، حيث لايثق أي طرف في ما يزعمه الطرف الثاني». (شرشار، 2005: 69) ويبدو

أنّ هذه الطريقة تأخذ طابع السخرية إلى حدّ ما حين يتم استخدامها للآخر الإسرائيلي.

ويشير الروائي في الفقرة التالية إلى مشاكل أخرى للأنا المشردة حيث يقول: «عاشت في عمان مع زوجها وطفلها وأبي عمرة - كنية الجوع - الّذي رحمها فلم تنجب منه أطفالاً، حتى شبّ والدها فسعيا إلى الكويت في طلب الرزق، فعادا بحفنة نفط أحمر شيدا بها بيتاً في عمان شيّعا منه والدهما إلى مقره الأخير. ثم أقبل أيلول الأسود عام 1970 على صورة دبابة هاشمية نقية تقية من طراز شيرمان هدمته فلم يخرج من تحت الأنقاض سالماً سوى الثريا وطويتها السليمة». (م.ن: 120) فهنا يتبيّن أن الفقر والجوع وعدم الاستقرار هي بعض المشاكل المرافقة للأنا المشردة بعيداً عن الوطن، إضافة إلى سوء تصرف البلدان المستضيفة لها حيث نشاهد أنّه يتمّ تصنيف العرب ضمن دائرة الآخر مرة أخرى بسبب قيامهم بتدمير بيت اللاجئة الفلسطينية وأمثالها.

وهناك مفارقة تلفت الانتباه في حكاية ثريا، فهي رجعت إلى وطنها لتأخذ مصوغات عرسها والّتي خبأتها في جدار بيتها الّذي استولى عليها الآخر الإسرائيلي. فبعدما تمّ انتشال المصوغات من الجدار «مدت الأم الثكلى الثريا يدها لتطول مصوغات عرسها، ناولها رجل القيّم على أراضي إسرائيل «شهادة بالذهب وأخذ الذهب وذهب. وأمّا الثريا فأخذت «شهادة الذهب» وذهبت عبر الجسور المفتوحة راجعة لتسفّ الثرى في مخيم الوحدات» (حبيبي، 1974: 121) فالمفارقة الموجودة في هذه السطور هو أن الثريا بمعنى كوكب في السماء وهو رمز الرفعة والعلوّ عادة في الأدب العربي، والنقطة المقابلة له هو الحضيض أو الثرى، وعندما تتحولّ أحوال شخص من الأحسن إلى الأسوأ يقال إنّ حاله تحوّل من الثريا إلى الثرى، وهذا الأمر يتجلّى في حكاية الثريا الفلسطينية حيث عادت إلى مخيّمها لتسفّ الثرى وبعبارة أخرى لتجتمع الثريا والثرى معاً في هذه الشخصية.

2-5- دلالة أسما الأنا

يُعتبر اسم الشخصية من الموضوعات ذات الأهمية في مجال تحليل الشخصيات الروائية حيث «إن التسمية هي أبسط أشكال التشخيص، وإنّ اسم الشخصية يمكنه أن يكون معطى دلالياً إذا وجه توجيهاً مناسباً، باكتناه معناه المعجمي أو تركيبه الصوتي أو ايحاءاته الاجتماعية أو التاريخية أو يكون موحياً ببعض الصفات الجسدية والنفسية لحامله». (جنداري، 2012: 214-215) وعلى هذا الأساس يبدو أنّه تمّ اختيار أسماء شخصيات رواية المتشائل بشكل يحمل دلالات متناسبة مع وظائف الشخصيات.

تحدّثنا في تحليلنا عن عنوان الرواية حول دلالات اسم الشخصية الرئيسية للرواية سعيد والمفارقات المختلفة الموجودة فيها إلّا

أن هناك شخصية أخرى باسم سعيد – ابن يعاد الأول وشقيق يعاد الثاني – وهو من الشخصيات المناضلة ونموذج من المجاهدين الحقيقيين في فلسطين. وربّما اختار الكاتب اسم سعيد لهذه الشخصية لكي يكوّن مفارقة أخرى في روايته بين سعيد المتشائل وسعيد الفدائي والّذي أدّي إلى يقظة سعيد المتشائل وتغيير رؤيته بالنسبة للقضايا العالقة حوله وبالنسبة للآخر الإسرائيلي. وقد يكون سبب اختيار هذا الاسم ايجاء المتلقّي بأنّ هذه الشخصية وبالرغم من المصاعب العديدة الّتي واجهتها تتمتّع بالسعادة والهدوء النفسي لأنّها تحملت هذه المصاعب لأجل شعبها ووطنها. والدليل على ذلك هو أنّه لايشكو من أي ألم أو جرح بالرغم من الجراحات الكثيرة الموجودة على جسمه، كما يصفه سعيد المتشائل.

وبالرغم من أنّ الكاتب اختار أسماء موحية للشخصيات الّا أنّه ابتعد عن الوصف الجسدي للشخصيات إلى حد كبير. ونعتقد أن عدم تطرّق الروائي إلى الصفات الجسدية للشخصيات هي محاولة لتقديم نماذج إنسانية عامة والابتعاد عن تقديم شخصيات ذات دلالات فردية. وبالتّالي إنّ الصورة المقدّمة من شخصيات الأنا – وحتى الآخر – صورة عامة يمكن التعرّف على مصاديقها في قضية صراع الأنا الفلسطينية والآخر الإسرائيلي.

أما اسم باقية فيبدو أنه يدلّ على رغبة الشخصية الحاملة للاسم في البقاء في وطنه والحاحها على هذا الأمر وبذل الجهود لأجل الحصول على الحرية داخل بلادها. وبرأينا هذا الاسم يرمز إلى جيل المقاومين الباقين في الأراضي المحتلة.

ويعتبر ولاء إحدى المفارقات العديدة في رواية المتشائل حيث إن أبويه سمّياه ولاء على أساس رغبة الآخر الإسرائيلي، وطبقاً لدلالة اسمه كان من المتوقّع أن يكون من المتعاونين مع الآخر إلّا أنّه وعكس دلالة اسمه وتوقّعات السلطات أصبح فدائياً ويُعتبر رمز الجيل المقاومين المسلحين وفدائيي فلسطين. والحوار الطويل الّذي يحدث بين ولاء وأمّه يشير إلى المشاكل النفسية الّتي يعانيها جيله أي الّذين ولدوا في الأراضي المحتلة وعاشوا في أجواء مكبوتة، ومن أبرز هذه المشاكل كبت الحريات والخوف الدائم من الآخر وسيطرته على جميع شئون الحياة.

ويبدو أن اسم يعاد المشتق من مصدر العودة يشير إلى الفلسطينيين المشردين في الدول الأخرى والّذين يحاولون العودة إلى بلادهم بطرق مختلفة وهم أيضاً يعتبرون جزءاً من المقاومة الفلسطينية. ونشاهد في الرواية أيضاً أن يعاد الأولى والثانية كلتيهما تعيشان خارج الأراضي المحتلة وترجعان إليها من خارج حدودها، فهما تعتبران من الفلسطينيين المكافحين لأجل حرية البلاد.

ويبدو أنّ تكرار اسم يعاد وظهور يعاد الثانية في النص الروائي يشير إلى استمرار المقاومة والكفاح في الأراضي المحتلة رغم ظهور واختفاء الشخصيات، ويوحي بأنّه ستأتي يعاد الثالث ويعادات أخرى لأداء دور واحد وهو الدفاع عن البلاد، كما توحي هذه التسمية أنّ

- الفلسطينيين المشرّدين لن يفقدوا هويتهم في الغربة ويحافظون عليها رغم الاغتراب وأزمة الهوية الناتجة عنه. وقد يكون ظهور يعاد في قالب الشخصيات المتعدّدة للتأكيد على أن الأنثى هي رمز الأرض والوطن وأن حبّ الوطن لن يمحو بمرور السنين والعقود.

6- النتائج:

- يجمع الكاتب بين التقنيات المختلفة في هذه الرواية لتقديم صورة الأنا الفلسطينية ومنها اختيار الأسماء الموحية، واستخدام اللغة الساخرة إلى جانب اللغة الجادّة وسرد الأحداث ووصف المشاهد بواسطة لغة رمزية.
- رغم أنّ قضية فلسطين تعتبر في أكثر الأحيان من مبادئ المسلمين وتختلط بالقيم الاسلامية، إلّا أنّ حبيبي لم ينظر إلى القضية من هذا المنظار. فالنصوص الروائية لأدب المقاومة الفلسطيني تزخر عادة بمفردات الاستشهاد والشهيد والجهاد وما يماثلها لكن هذه الرواية خالية تقريباً من هذه المفردات وقد ذكر فيه عنوان الشهيد مرة واحدة فقط. ويبدو أنّ شيوعية الكاتب من أبرز أسباب هذا الأمر.
- يبدو أنّ الرواية ومن خلال تقديم صورتي الأنا الموالية والأنا المتخلّفة تحاول توجيه النقد إلى الذات العربية بشكل عام والفلسطينية بشكل خاص بسبب تخلّفها الفكري والعلمي، وتعاونها مع الآخر الإسرائيلي وموالاته، ما أسفر عن تزايد قوة الآخر والتمكّن من توسيع سيطرته على الأنا وأرضها. وقد يكون تقديم هاتين الصورتين للأنا محاولةً من جانب الكاتب لتطوير وتوعية العقول لأجل اتخاذ قرارات تخدم مصالحها.
- ينحاز حبيبي في روايته «المتشائل» إلى الأنا الفلسطينية إلى حدّ كبير حيث ترسم صوراً مختلفة منها ويتطرّق إلى حالاتها النفسية في مواضع مختلفة ويُدخل حوارات طويلة لها في الرواية، في حين أنّ الآخر الإسرائيلي يفقد هذه الميزات في أغلب الأحيان ولايتجاوز صورته النمطية تقريباً.

المصادر والمراجع

الكتب:

- الأسطة، عادل، (2008)، أدب المقاومة، من تفاؤل البدايات إلى خيبة النهايات، دمشق: مؤسسة فلسطين للثقافة، الطبعة الثانية.
- جنداري، ابراهيم، (2012)، في النص الروائي العربي، دمشق: تموز.
- جوزيف، جون، (2007)، اللغة والهوية، ترجمة عبدالنور خراقي، الكويت: عالم المعرفة.
- حافظ، صبري، (1996)، إميل حبيبي و سرد إحياء الذاكرة الفلسطينية، الدراسات الفلسطينية، العدد 27.
- حبيبي، إميل، (1974)، الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل، بيروت: دار ابن خلدون، الطبعة الثانية.
- حمود، ماجدة، (2010)، صورة الآخر في التراث العربي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- حمود، ماجدة، (2011)، صورة الآخر في ألف ليلة وليلة، مجلة دمشق، المجلد 27.
- حمود، ماجدة، (2013)، إشكالية الأنا و الآخر (نماذج روائية عربية)، الكويت: عالم المعرفة.
- زعرب، صبحية عودة، (2006)، الشخصية اليهودية الاسرائيلية في الخطاب الروائي الفلسطيني 1997-1967، عمان: دار مجدلاوي.
- السليماني، أحمد ياسين، (2009)، التجلّيات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، دمشق: دار الزمان.
- شرشار، عبدالقادر، (2015)، خصائص الخطاب الأدبي في رواية الصراع العربي – الصهيوني (دراسة تحليلية)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- العدواني، معجب، (2013)، الموروث وصناعة الرواية، بيروت: منشورات ضفاف.
- معلوف، لويس، (2008)، المنجد في اللغة، قم: ذوي القربى، الطبعة الرابعة.
- النابلسي، شاكر، (1992)، مباهج الحرية في الرواية العربية، بيروت: الموسسة العربية للدراسات والنشر.
- يحيى، أحلام، (2007)، صبّ الغمام، موسوعة الأدب الفلسطيني، دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر.

المقالات:

- الفيومي، سعيد محمّد، (2011)، جدلية الأنا والآخر (رواية المتشائل نموذجاً)، جامعة القدس المفتوحة: مجلّة الجامعة الإسلامية، العدد الأوّل، المجلّد التاسع عشر.
- نامور مطلق، بهمن، (1388)، لمحة عن الصورولوجيا، تقديم أسلوب للنقد الأدبي والفنّي في الأدب المقارن، مجلة دراسات الأدب المقارن، السنة الثالثة، العدد 12.
- نانكت، لاتيشيا، (1390)، الصورولوجيا كقراءة لنصوص ايران وفرنسا المعاصرة، ترجمة مجده حقيقي، مجلة الأدب المقارن، الدورة الثانية، الرقم الأول.
- بولس، حبيب، (2010)، إضافات اميل حبيبي للجانر القصصي، مجله «الحوار المتمدن» الالكترونية، العدد 3068.

http://www.ahewar.org

مقالة حول حق العودة في القانون الدولي.

أ. عصام الحسيني

عبر التاريخ الإنساني الطويل، كانت النزاعات والصراعات والحروب، من الوقائع التاريخية، وما زالت.

لقد قامت حضارات في العالم القديم، على أنقاض حضارات أخرى، تستمد شرعية حقوقها من قوتها، ومن حريتها المطلقة غير المقوننة، حضارات تكون فيها الغلبة للقوة، كمعيار لولادة سلطة حاكمة، تلغي كل السلطات الأخرى، أكان ذلك على مستوى الحضارة السابقة، أو على مستوى الجماعة نفسها، أوعلى مستوى حيزها الجغرافي الخاضع لها، وتعيش خارج إطار المجتمع القانوني. هي سلطة مطلقة، هي سلطة الحقوق الطبيعية اللاقانونية.

ومع انتقال المجتمعات والحضارات الإنسانية، من حالة الحقوق الطبيعة، إلى حالة الحقوق المقوننة، برز مفهوم الحقوق القانونية الإنسانية المختلفة، والتي عُرفت فيما بعد بال (القانون الدولي العام).

ومع تطور الفكر الإنساني، ومع تطور الحضارات القائمة، تطور مفهوم الحقوق الفردية والجماعية، للجماعات والمجتمعات الوطنية والدولية، وتم صدرت هذه الحقوق، في مواثيق واتفاقيات ومعاهدات وعهود، كانت الحالة الضامنة لمجتمع أفضل، على المستوى الفردي والجماعي، الوطني والدولي.

لقد أقرت كل الشرائع الوضعية، حقوق ثابتة لكل المجتمعات الإنسانية، من مدنية وسياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وتم صياغتها كحقوق ملزمة للمجتمع الدولي، لا يمكن تجاوزها أو إغفالها أو المس بها، وهي تعرف في القانون الدولي (بالقواعد الآمرة).

لقد تضمن القانون الدولي لحقوق الإنسان، مجموعة من الاتفاقيات التي ترعى احترام حقوق الإنسان مثل:

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وغيرها.

كما تضمن القانون الدولي الإنساني، مجموعة من الاتفاقيات منها:

اتفاقيات جنيف الأربعة، والمتعلقة بحماية المدنيين زمن الحرب.

كما تضمن ميثاق الأمم المتحدة، مجموعة كبيرة من المبادئ العامة، التي تحض على مأسسة الحقوق العامة الإنسانية، ووجوب العمل بها، وحمايتها.

لقد تحدث ميثاق الأمم المتحدة في الديباجة،

عن تأكيد الأيمان بالحقوق الأساسية للإنسان، وبكرامة الفرد وقدره، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية.

كما تحدث في المادة الأولى الفقرة (1)، عن حفظ السلم والأمن الدولي، وعن قمع أعمال العدوان، وغيرها من وجوه الإخلال بالسلم، وفقا لمبادئ العدل والقانون الدولي،

وفي الفقرة (2) من نفس المادة، أقر الميثاق بحق الأمم في تقرير مصيرها.

إن حق تقرير المصير، هو من الحقوق الأساسية للشعوب، وهو يأتي في سياق (القواعد الآمرة) التي يجب احترامها، والعمل بها.

إن وجود شعب أو أمة تعيش خارج اطارهذا المفهوم، يرتب عملية محاسبة قانونية دولية، على اعتبار انه خالف (قاعدة آمرة) ملزمة.

وفي مثال عالق في القضايا الدولية، القضية الفلسطينية، وما تحمله هذه القضية، من تداخل لعوامل متعددة، منها الديني والاثني والإنساني والقانوني.

إن القضية الفلسطينية، تختزن في واقعها، لتراكمات من التجاوزات القانونية بحقها، من الاحتلال، إلى التهجير، إلى الاستيطان، فالتهويد، وخلافا لكل ما نصت عليه حقوق الإنسان.

لقد قامت المليشيات الصهيونية منذ العام (1947)، باحتلال القرى والمدن الفلسطينية، ومارست الإرهاب والتنكيل والقتل الجماعي، ضد الشعب الفلسطيني، مترافقا ذلك مع أكبر عملية تهجير قسري، لمئات الآلاف من الفلسطينيين إلى مناطق مجاورة، لتتشكل مشكلة اللاجئين، والتي تعتبر من أبرز ظواهر قضايا اللاجئين في القرن العشرين.

لقد فرضت مشكلة اللاجئين نفسها على المجتمع الدولي، مما أجبر بمنظمة الأمم المتحدة، إلى إصدار العديد من القرارات الخاصة باللاجئين الفلسطينيين، وحقهم في العودة إلى ديارهم.

وكان من أبرز هذه القرارات، القرارقم (194) الصادر بتاريخ (11 كانون الأول عام 1948)، والذي تحدث في الفقرة في الفقرة (11) عن حق العودة وحق التعويض " تقرر وجوب السماح بالعودة في أقرب وقت ممكن للاجئين الراغبين في العودة إلى ديارهم والعيش بسلام مع جيرانهم، ووجوب دفع تعويضات عن الممتلكات الذين يقررون عدم العودة إلى ديارهم، وعن كل مفقود أو مصاب بضرر، عندما يكون من الواجب وفقا لمبادئ القانون أن يعوض عن ذلك الفقدان أو الضرر من قبل الحكومات أو السلطات المسؤولة.»

وإذا كان الهدف الحقيقي من القرار، هو إنشاء لجنة توفيق دولية، تقوم بإجراء الاتصالات مع الأطراف المتصارعة، بهدف التوصل إلى تسوية سلمية، لكنه أكد على حق العودة بشكل قاطع.

ثم توالت القرارات الدولية، التي تؤكد على

حق العودة، ومنها نذكر القرارات التالية:
القرار الدولي: رقم (394) الصادر عام (1950)، والقرار رقم(494) الصادر عام (1950)، والقرار رقم (513) الصادر عام (1952)، والقرار رقم (2452) الصادر عام(1968)، والقرار رقم(2535) الصادر عام (1969)، والقرار رقم (2963) الصادر عام (1672)، والقرار رقم (3089) الصادر عام (1973)، والقرار رقم (3236) الصادر عام (1974).
وقرارات مجلس الأمن: رقم(89) الصادر عام(1950)، والقرار رقم (93) الصادر عام (1951)، والقرار رقم (237) الصادر عام (1967).
وقد اعتبر القانون الدولي، أن قرارات الجمعية العامة، المتكررة بنفس الموضوع، ولمرات متعددة، وبأكثرية موصوفة، تشكل قاعدة عرفية من قواعد القانون الدولي، وهي قرارات لها قوة الزامية، لأنها تعكس راي عام دولي لم يتغير.
لذلك تعتبر القرارات التي تتناول أحقية حق العودة، الصادرة عن الجمعية العامة، هي بمثابة (قاعدة آمرة) يجب العمل بها، وهي قرارات ملزمة.
إضافة إلى قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، هناك العديد من الإعلانات والمواثيق والعهود الدولية، التي تتحدث عن حق العودة ومنها:
أ – الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المعتمد من الجمعية العامة للأمم المتحدة، تاريخ (10) كانون أول، عام (1948):
حيث ذكر في المادة (13) الفقرة (2) "يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلده كما يحق له العودة اليه».
وفي المادة (14) الفقرة (1) " لكل فرد الحق في أن يلجأ إلى بلاد أخرى أو يحاول الالتجاء اليها هربا من الاضطهاد.«
وفي المادة (15) الفقرة (2) "لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفا أو إنكار حقه في تغيرها».
وفي المادة (17) الفقرة (2) " لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفا.»
إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، قد رسخ حق العودة لكل من يغادر بلاده، طوعا أو هربا، ورسخ حقه في الاحتفاظ بجنسيته وملكه، واي تجاوز لهذه الحقوق، تعتبر خارج إطار الشرعية الدولية.
ب – اتفاقية جنيف الرابعة، تاريخ (:(1949 والتي تعتبر أحكامها آمرة، لجهة وجوب حماية المدنيين زمن الحرب.
لقد نصت المادة (49) " يحظر النقل الجبري الجماعي أو الفردي للأشخاص المحميين أو نفيهم من الأراضي المحتلة إلى أراضي دولة الاحتلال، أو إلى أراضي أي دولة أخرى، محتلة أو غير محتلة، أيا كانت دواعيه.«
ج – العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المعتمد من الجمعية العامة

للأمم المتحدة، بموجب قرار رقم (2200) الصدر بتاريخ (1966):

والذي يعتبر ملزما للكيان الصهيوني، لأنه وقع عليه بتاريخ (3\10\1991).

تنص المادة (12) الفقرة (2)" لكل فرد حرية مغادرة أي بلد، بما في ذلك بلده.«

وتنص الفقرة (4) من نفس المادة "لا يجوز حرمان أحد، تعسفا، من حق الدخول إلى بلده».

إذا ومما تقدم، فان معظم التشريعات الحقوقية الدولية، قد أسست لشرعية حق العودة، وفلسفته كحق يتمتع بالخصائص التالية:

أولا: هو حق غير قابل للتصرف، وهو من الحقوق الثابتة الراسخة، مثل باقي حقوق الإنسان.

ثانيا: هو حق ثابت لا ينقضي بمرور الزمن.

ثالثا: هو حق لا يخضع للمفاوضات أو التنازل.

رابعا: هو حق لا يسقط أو يعدل أو يتغير مفهومه، في أي معاهدة أو اتفاق سياسي من أي نوع.

خامسا: لأنه كذلك حق شخصي إضافة إلى كونه جماعي، ولا يسقط أبدا.

غير أن كل القرارات الدولية الملزمة، التي دعت العدو الصهيوني إلى الاعتراف بحق العودة للفلسطينيين لم يستجاب لها، لثلاثة أسباب: الأول: أن العدو الصهيوني وفي تاريخ وجوده، لم يعترف بالقرارات الصادرة عن الأمم المتحدة، إلا بقرارين كان لهما ظروفهما الخاصة، ولم ينفذ منها إلا ما يتناسب مع مصالحه، وهما:

أ – القرار الدولي رقم (181) تاريخ (1947)، وهو قرار تقسيم فلسطين، والتزام العدو الصهيوني باتفاقية بروتوكول لوزان، القاضية:

1– بانسحاب العدو من الأراضي التي احتلها خارج حدود التقسيم.

2– استعداد العدو للسماح لأهل فلسطين بالعودة إلى ديارهم.

لقد تبين بعد ذلك، أن توقيع العدو على بروتوكول لوزان، كان مناورة خادعة لإيهام الدول الأعضاء في الجمعية العامة للأمم المتحدة، بانه سيلتزم بالتسوية التي توصلت اليها لجنة التوفيق الفلسطينية في لوزان، وكان الهدف منها إقناع الجمعية العامة بقبول كيان العدو عضوا في الأمم المتحدة.

وبعد قبول عضوية كيان العدو في المنظمة الدولية، أعلن أنه لن ينفذ ما تم الاتفاق عليه في لوزان بتاريخ (28\7\1949)، وبعثت وزارة خارجية العدو، بمذكرة رسمية إلى اللجنة الفنية التابعة للجنة التوفيق الفلسطينية تقول فيها " إن الساعة لا يمكن أن ترجع إلى الوراء، وان عودة أي لاجئ إلى مكان إقامته الأصلية، هو شيء مستحيل.»

ب – القرار الدولي رقم (425) الصادر بتاريخ (1978)، والذي يقضي بانسحاب العدو من لبنان، والذي نفذه مرغما بعد أكثر من عقدين من الزمن، تحت وقع ضربات المقاومة

اللبنانية، وهو لم ينفذ بالكامل لتاريخه.

الثاني: لأن العدو الصهيوني، عمل على خطة بديلة لعودة اللاجئين الفلسطينيين، وخلافا لما نصت عليه القرارات الدولية، وفي مقدمتها القرار رقم (194) والذي يعتبر مرجعية قانونية أساسية لحق العودة، تقضي بتوطينهم في البلدان التي يعيشون فيها، ومعظمها من البلدان العربية.

لكن الكيان الصهيوني لم ينجح حتى الأن، بالحصول على قرار دولي، يسمح بالتوطين والالتفاف على حق العودة، والقول " أنه بعد أكثر من ستين سنة من الالتحاق باللجوء، لا يمكن المطالبة بالعودة.

لقد تمكن العدو الصهيوني، من زرع فكرة التوطين لدى الكثير من الطبقة السياسية العربية الحاكمة، الملتزمة بمدرسة التسوية، ونظرية السلام، وقونته عبر اتفاقيات ومعاهدات منفردة، ك (معاهدة وادي عربة)، والتي تضمنت في المادة (8) الفقرة (3) دعوة لتوطين اللاجئين:

»من خلال تطبيق برامج الأمم المتحدة المتفق عليها، بما في ذلك العمل على توطينهم.«

وحتى في (اتفاقية أوسلو)، والتي تعتبر بحق (الاغتصاب) الثاني لفلسطين، من خلال الاعتراف بالعدو المغتصب، وشرعية وجوده، نجح العدو في وضع اتفاقية دون طرح موضوع اللاجئين، عبر ترحيل قضايا أساسية إلى الوضع النهائي (القدس، اللاجئين، المستوطنات) البند (5) الفقرة (1و 2 و3).

الثالث: لان كيان العدو الصهيوني، هو كيان خارج على القانون، بحماية أمريكية، وهو بمثابة محمية عسكرية في الشرق الأوسط، يدير مصالح الغرب الاستعمارية.

وكيان العدو الصهيوني، هو كيان عسكري له دولة لحمايته، خلافا لكل دول العالم التي تمتلك جيوش لحمايتها.

لذلك فان الكيان الصهيوني، غير ملزم بتطبيق القرارات الدولية، لعلمه المسبق، بعدم قدرة المجتمع الدولي على محاسبته.

كل هذه الأسباب الموضوعية، جعلت من العدو الصهيوني، يتفلت من القرارات الدولية، ولا يعترف بحق العودة للاجئين الفلسطينيين، مع ما يملكون من قوة قانونية.

إن (اتفاقية أوسلو)، إضافة على ما فيها من محرمات، قد فوتت فرصة تكريس حق اللاجئين بالعودة إلى ديارهم، كما فوتت بحث قضية القدس، وكان أجدى بالمفاوض الفلسطيني، أن يلحظها في البند الأول، على اعتبار أن نسبة ما يشكله حجم اللجوء، هو ثلثي عدد الشعب الفلسطيني، وعلى اعتبار أن العدو يسعى إلى الحرب من اجل نيل الاعتراف العربي، وخاصة العربي الفلسطيني صاحب القضية، وهي نقطة كان أجدى بمن اعترف بشرعية الاحتلال، أن يوظف اعترافه بحق العودة، وهو حق أساسي لا يمكن التسامح به أو إغفاله.

غير أن الشعب الفلسطيني بمعظم شرائحه، في الشتات وفي الوطن السليب، هو شعب مقاوم صابر، لا يتخلى أو يتنازل عن حقوقه المشروعة، ولا يقبل بمشاريع التوطين الصهيونية، ولا يرضى بديلا عن تراب الوطن، أبعد الزمان أم قصر.

لذلك وبعد (أوسلو)، نشط اللاجئون في التعبير عن أنفسهم، وتأطير مؤسساتهم، الخاصة باللاجئين، والهدف هو الحفاظ على قضية اللاجئين وإبقائها حية في أذهان الأجيال القادمة.

إن نضال الشعب الفلسطيني، هو نضال الضمير الإنساني، أمام القوة الغاشمة المتفلتة من القانون.

وتعتبر عملية تهجير الفلسطينيين في القانون الدولي، هي عملية تطهير عرقي، وجريمة حرب، يتحمل العدو الصهيوني مسؤوليتها التاريخية والقانونية والأخلاقية والمادية، كما تتحمل الأمم المتحدة، والغرب الاستعماري، المسؤولية الكاملة عن عدم تنفيذ قرار العودة رقم (194)، الصادر عن المنظمة الدولية.

كما يتحمل أبطال (أوسلو) المسؤولية الأخلاقية، عن الاغتصاب القانوني لفلسطين، كل فلسطين، وفي مقدمتها قضية حق العودة.

والمسؤولية الكبيرة يتحملها النظام العربي الرسمي، الذي سارع إلى وضع اتفاقيات مع العدو الصهيوني، متنكرا لقدسية القضية ولأحقيتها، ومتناسيا لجرائم الحرب للعدو.

إن الشعب الفلسطيني، يملك الكثير من أوراق القوة القانونية، التي تحفظ له حقه القانوني في العودة، وهي مهمة جدا كونها تضع الإطار الواضح للحقوق والواجبات. لكن الحق يحتاج إلى قوة تحميه، وهو ما هو غير متوفر في المدى الزمني المنظور، مما يؤسس إلى مرحلة نضال طويلة الأمد.

وإذا كانت موازين القوى تميل لمصلحة العدو الصهيوني، إقليميا ودوليا، فان نضال الشعوب يبقى خيارا مفتوحا، ينتقل إلى الأجيال القادمة، وما تحمله من عناصر متغيرة.

إن الحق يبقى قويا ما دام أصحابه يعتقدون بذلك، وان فترة النضال للشعوب لا تقاس بمدة زمنية محددة، بل بمسيرة متصاعدة، والزمن يكون فيها تفصيل.

فلسطين حرة، وستبقى حرة، رغم سوط الجلاد، ورغم إرهاب المحتل، ورغم أصحاب النفوس الصغيرة، والعباءات المرتهنة، لأنها ابنة القدس، زهرة المدائن، السجينة.

حق العودة قادم، مع فلسطين، كل فلسطين، ولو بعد حين.

المصادر والمراجع:

1. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
2. القانون الدولي الإنساني.
3. إتفاقيات جنيف الأربعة.
4. القواعد الإنسانية الآمرة.
5. برتوكول لوزان .1949
6. اتفاقية أوسلو.
7. معاهدة وادي عربة.
8. ميثاق الأمم المتحدة.
9. القرارات الدولية الصادرة عن الجمعية العامة، وعن مجلس الأمن ذات الصلة، ولا سيما القرارات رقم: 194, 394, 494, 513, 2452, 2535, 2963, 3089, 3239, 89, 93, 237, 181

المناخ الثقافي ومدى تطوره في ستينيات القرن الماضي

د. علا آغا

المقدمة :

المسار التاريخي للأدب والرواية:

تنوعت موضوعات الفكر والآثار الأدبية, بتنوع أصحابها وموضوعات الحياة التي تناولتها , وقد مثل الأدب دوراً مهماً في تعميق فهمنا للحياة , لا لأنه يطلعنا على عالم الرؤية الخارجي فحسب , بل على العالم الداخلي للفكر والشعور , بالإضافة إلى أنه استجابة فنية لما يخالج النفس من نوازع واهتمامات ,فهو يضع نفسه في خدمة المجتمع , ويأخذ على عاتقه إبرازتوجهات العصر , والتعبيرعن قيمه , ومبادئه .

وقد تأخر ظهور النثر القصصي في الآداب العالمية عن الشعر ,لذي سبقه,والرواية كانت آخر الأجناس الأدبية ظهوراً, كما كانت أقلها خضوعاً للقواعد , وأكثرها تحرراً من قيود النقد الأدبي . وكان أول ظهور لها, في الأدب اليوناني في حدود القرن الثاني للميلاد, وكان ذا طابع ملحمي , حافل بالسحر والمغامرات .

أما الأدب اللاتيني فقد ظهرت القصة عنده , في نهايات القرن الأول الميلادي , وقد اعتمدت في مضمونها على الهجاء , ووصف العادات والتقاليد, ولم تخل من المغامرات, كما كانت تكشف عن الكثير من أحوال الطبقات الإجتماعية .

ونهضت القصة ذات الطابع الشعبي في أوربا في العصور الوسطى , وتميزت بحكايات الحب , والفروسية , ومنها بدأ التأثر العربي بمجال القصة والحكايات .

ونهضت نهضتها الحقيقية في أواخر القرن الثاني عشر , وتطورت موضوعاتها , وأخذت تهتم وبشكل مباشر , بالقضايا الإجتماعية, وتطرح المشكل الشعبية. وبذلك قامت القصة بأخطر دور للأدب في الحضارة الحديثة, عندما وضعت القواعد والأسس, لمجتمع متطور متحدث .

ومن أهم المراجع التي رافقتني , 100عام من الرواية النسائية العربية ,وهو للدكتورة بثينة شعبان صادر من دار الآداب بيروت , 1999, له أهمية خاصة , فهو ينقلنا عبر صفحاته 241, إلى أهمية إسهام المرأة العربية في نشوء الرواية , وارتقائها , ومواكبتها للمنعطفات الكبرى في تاريخ المجتمع العربي , فهي تعالج روايات النضال , وموقف المرأة منه , سيما وأنها كانت تخوض حربين في وقت واحد, حرباً ضد الإستعمار إلى جانب الرجل , وحرباًالكبت

والقمع التي يفرضها المجتمع على المرأة .

النهضة الثقافية عند العرب:

أدى العرب دوراً قيادياً عظيماً على المستوى العالمي , وتمثل هذا الدور بنهضة كبرى شملت العلوم , والثقافة , والحضارة . وقد مالت شمس هذه النهضة إلى الغروب إبان حكم العثمانيين , اللذين استبدوا بالبلدان العربية , فاستنزفوا خيراتها وشجعوا سياسة التجهيل والتراجع . وانسحب هذا التردي السياسي والإقتصادي على المستويات الأخرى ؛ ومن بينها المستوى الإجتماعي, والأدبي . قال الفيلسوف الفرنسي فولتين لما أدهشه الفساد والتأخر في مصر عندما زارها " الجهل عام في هذه البلاد " .[1]

وبالتالي انحسر دور العرب بعد هذا الركود وبشكل عام وعلى كافة الصعد . وبعد قيام النهضة الغربية الحديثة بهر العرب بمنجزات هذه الحضارة ورضخوا لهيمنتها ,على الرغم من غربتها عنا , وعن أفكارنا, وقيمنا, وديننا, حتى أن بعضهم أصبح أسيراً لهابأفكارهم وميولهم , وعقائدهم, " وتبدو ملامح هذه الهيمنة في محاولة الغرب لبسط نفوذه في مختلف المجالات بهدف إدخالنا . نحن العرب في منظومته القيمة , وهي محاولات تمتد إلى رغبته في تحطيم مقوماتنا الحضارية , والعقيدية , لتحل محلها المقومات الغربية " .[2] هكذا يمكن القول إن هذه المحاولات الإستعمارية , كانت تجري بشكل منظم ومدروس بما يشبه الغزو , لتشل حياتنا السياسي , والإجتماعية , والثقافية , لطمس كل ما هو حضاري في أمتنا , إذ " تعكس طبيعة اللقاء بين المجتمع العربي المتخلف , والحضارة الغربية وما تركه هذا اللقاء من آثار مادية وروحية , على المجتمع "[3] العربي , الذي بات يعيش مرحلة البحث عن وجهه الحقيقيفي ظل ماضٍ مجيد وحاضر قائم مرفوض , ومستقبل يهدد بالكثير من المآزق الإجتماعية ,والثقافية , والحياتية .

وجاءت كارثة العرب في فلسطين , لتطم الشرق العربي من أسسه وقواعده . وقد عكست هذه الكارثة بوضوح , نواحي الضعف الذي كان المجتمع العربي غارقاً فيه, حيث عاش هذا المجتمع سنوات طويلة من الغليان , لكن دونما أية نتيجة .

»فقد تعرضت الأنظمة العربية , إلى مواجهات عنيفة مع الشعب وخاصة الكتّاب منهم*, والذين جاءت كتاباتهم صورة واضحة لمشاكل الأمة , وهمومها , في ظل إحتلالات متكررة , وحكومات فاسدة , أثرت تأثيراً في الوضعين السياسي والإجتماعي , وفي الوضع الإقتصادي أيضاً " .[4]

وجاءت حرب 1967 مع الإسرائيلين , خيرزلزال هزّ العالم العربي ولم تكن نتيجة الحرب مجرد هزيمة عسكرية مذلة للعرب , بل كانت انهياراً لأنظمة, ومؤسسات , وأفكاراً , وأيدلوجيات

أيضاً " وأسهمت التناقضات المريرة التي سادت بعد الحرب ,في تمزيق المفكرين والكتّاب العرب , ودفعهم إلى أحد إتجاهين : إما أن يقبلوا بالوضع الراهن , بعد يأسهم في إصلاحه ....أو انهم يكرسون أنفسهم لأعمالهم الإبداعية ,هاربين إلى عوالمهم المنعزلة , بعيداً عن الواقع وقضاياه الملحة"[5]. وكان لهذا المناخ الكئيب , تربة خصبة لجيل من الكتّاب اللذين عبروا عن إحباط , وخيبة أمل , ورفض تام للماضي. أما الكاتبات اللواتي كنّ أقل انخراطاً بشكل مباشر , بما يجري على جبهة الحرب , وأكثر اهتماماً بمضاعفاتها على المستويين الإنساني , والإجتماعي , فكنّ أكثر اهتماماًبهذه المضاعفات , ودرس العوامل التي أدت إليها , ومدى تأثيرها في الظرف الإنساني .

فكانت الروائيات يحللن, وينتقدن الواقع الإجتماعي والسياسي, ويستحضرن رؤيا جديدة , من أجل البقاء السياسي , والإزدهار المستقبلي , للأمة بكاملها .

ونجد أن رد الفعل العربي كان ذا وجهين :

الأول: خيبة أمل بالحكومات العربية , التي ضللت الجمهور .

الثاني : تصميم التغلب على الهزيمة النفسية , والعمل من أجل مستقبل أكثر إشراقاً....

وقد أطلق على جميع الأعمال الأدبية التي كتبت عن حرب 1967 اسم "أدب النكسة وتنعكس الروح السياسية الأدبية , التي لم تعترف كلياً بالواقع في أدب هذه الفترة " [6]

وتظهر روايات الحرب النسوية , والتي طالت وبعمق مصير بلادهن , وشعوبهن , وكذلك جميع التفاصيل البالغة الدقة لمعاركهن الخاصة ضد الظلم , والتمييز , ولم يكنّ أبداً على هامش الحياة الإجتماعية , والسياسية , لا سيما في أكثر الأحداث أهمية في تاريخ الوطن العربي . وتجدر الإشارة إلى أن " روايات الحرب النسائية تختلف كثيراً عن روايات الحرب التي كتبها الرجال , ويمكن تلخيص الفارق , بأن الرجال يركزون في رواياتهم عن الحرب , على خط الجبهة , وساحة الوغى , باعتبارها مركز الحياة , الذي يحاولون تغطيته , بينما تنسج النساء نسيجاً واسعاً من العلاقات , يلعب فيه حدوث الحرب دوراً أساسياً" .[7]

وكانت الروايات خير صورة صادقة استطاعت أن تنقل انا الحياة الإجتماعية , والسياسية بكل رؤىء ثاقبة وواضحة.*

وبالتالي نستطيع القول : أن المشاكل القطرية , التي عاناها الوطن العربي , وطبيعة معالجتها , من قبل الأنظمة العربية كانت وما تزال , هي الأخرى معوقاً رئيسياً من معوقات التقدم العربي.

والأمة العربية لاتزال حتى الآن تمرّ بمخاض تاريخي طويل , وطريقها إلى التقدم هو عبور هذه المرحلة , حيث العمل الجاد من الخضوع للنظرة السطحية في فهم الواقع الذي تعيشه , قاضيةً على الأسباب المباشرة والغير مباشرة على أسباب الهزائم التي منيت بها .

وعوامل التردي مهما كان حجمها , أضعف من أن تهزم الفعل الإنساني , الذي تبقى قدرته أساس كل تغيير , فالأمة العربية هي حقيقة تاريخية, لا تحتاج إلى إثبات, وطريق الأمة إلى النهوض , والإنبعاث هو طريق الوحدة , والقضاء على الفساد السياسي والإجتماعي, والتي تقع جلّ هذه المسؤلية, على المجتمع العلمي والثقافي , فهو وحده القادر على نشل المجتمع العربي من تخلفه, وفوضويته, والعمل الجاد على إعداد القوى البشرية, باعتبارها المدخل

الرئيسي إلى نجاح كل تنظيم اقتصادي, واحتماعي, وذلك عن طريق زيادة المعارف, والمهارات, والقدرات, لدى جميع أفراد المجتمع, بقصد تنميتها , ومن الطبيعي أن يأتي التعليم في رأس طريق التطور , والتنمية, فهو المصدر الأساسي , والأداة الأولى لتطور المجتمع, ويقترن العلم وبشكل مباشر بحرية الأفراد , ورفض كل ما يمت بصلة إلى الإستعباد والتخلف .

ويمكن أن يضاف إلى هذا : نكبة فلسطين وما خلفته من آثار على جميع المستويات. سعى النهضويون العرب , الغيارى على مستقبل هذه الأمة, إلى إنقاذ القيم الحضارية التي تقوم عليها العلائق في المجتمعات العربية ومواجهة سيل جارف من الثقافات الغربية , القائمة على أسس ومفاهيم حضارية تختلف عما تمتلكه مجتمعاتنا .

وقد حاول المثقفون العرب, اللذين حملوا هموم أمتهم , أن يواجهوا هذا المد الغربي , فأنؤا بعض الحركات , والهيئات , والجمعيات, التي نادت بحرية الإنسان, والعودة به إلى قيمه الأصيلة, يدفعهم إلى ذلك شعور بالذات الحضارية , والمسؤلية القومية . ولا يمكن إنكار المأزق الحرج الذي وجد المثقفون أنفسهم فيه . فهم بين طموح مشروع لبناء مستقبل الأمة على أساس حضاري, وبين واقع مؤلم حيث يتفشى الجهل , وتتنامى سلطات الحكام الذين يفتشون عن مصالحهم الضيقة .

وأدت الرحلات والترجمات والرحلات العلمية دوراً في انتشارالفكر والفلسفات الغربية في بلادنا , والتي تقوم بمعظمها على إرساء نظرة جديدة إلى الكون والمجتمع والإنسان , آخذة بالحسبان تطور المجتمعات ورقيها على اسس علمية منظمة . ولم تشذ الساحة اللبنانية عن الساحات العربية في مواكبتها لهذه التطورات ؛بل ربما كانت سباقة إليها , وفي أكثر من مجال .وقد يكون ذلك لتأثر اللبنانين المبكر بالفكلر الغربي , كما قد يكون للعلاقات المميزة التي ربطت لبنان بأوربا الغربية منذ قرون .

وكانت الفلسفة الوجودية من أهم الإتجاهات الفكرية, والفلسفية التي أثرت في الواقع الفكري والثقافي. وتركت بصماتها على بعض جوانب الأدب العربي عموماً, واللبناني خصوصاً. وربما يكون من الضروري إلقاء نظرة سريعة على التيار الوجودي , وتأثيره في الفكر والثقافة العربية .

الوجودية , هي طريقة في التفلسف تنطلق من الإنسان لتبحث في وجوده , وأبعاد هذا الوجود ,ولتهتم بالدور الحقيقي المنوط به في هذا الكون . وهي , وإن ابتعدت قليلاً عن الصور الذهنية المجردة وما هية الاشياء ؛ إلا أنها , كتيار فلسفي يفلسف الذات الإنسانية قي قلقها من حراء هذا الوجود , أكثر من تركيزه على الموضوع , " فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي, كمثل الذي اندمج كلياً في الوقائع العقلية للوجود " .[8]

ولعل الحربين العالميتين اللتين حدثتا في النصف الأول من القرن الماضي , وما سببتاه من كوارث, وفواجع مثلتا هزيمة كاملة للإنسانية؛ كانت بمثابة المشجع لظهور هذه الفلسفة . وكان للتطور الإقتصادي المتسارع , الذي رافق التطور العلمي ومنجزاته الهائلة أثر مهم في تشييئ

الإنسان , وإلحاقه بالسلعة التي ينتجها , فصار " يغذي , ويسلي جيداً ولكنه مع ذلك سلبي , ومن الناحية الإنعالية لا حياة فيه , فبانتصار هذا المجتمع الجديد سوف تختفي الفردية , والحياة الخاصة " .[9]

ويعتبر "كير كيجور" من أهم المفكرين الوجوديين , وهو" أول فيلسوف أوربي يحمل لقب المفكر الوجودي "[10]. ولا بقل قيمة عنه كل من " هيدجر "و" سارتر "و" كامو " الذين ساهموا في ترسيخ أسس هذه الفلسفة . وهم وإن ناهضوا المفاهيم السطحية في المجالات السياسية , والأدبية , والأخلاقية , والدينية , كما فعل " كيركيجور "عندما هاجم الأوضاع الكنسية في الدانمارك " ففي اليوميات التي كتبها في السنوات الأخيرة , رأى المسيحية شيئاً فشيئاً على أنها نبذ للعالم "[11]. لا يقل الفيلسوف الألماني" نيتشه "أهمية في نظراته الوجودية , والتي دعا من خلالها إلى القوة ونبذ الأديان . وقد أطلق لقب العدميين على فريق من الفلاسفة الوجوديين , والتي لاقت أفكارهم, وأرائهم صدىً مقبولاً في صفوف المثقفين العرب , بفعل التأثر الفكري والثقافي بالغرب. ووجد التيار الفلسفي الوجودي مناصرين ومؤيدين له على الساحة اللبنانية والمصرية , بشكل خاص . فالوجودية " تتأرجح في استنتاجاتها السيلسية , بين مناصرة الحركة الإشتراكية , التي جاءت تجربة جديدة مستحدثة , وحاولت بعض البلدان العربية اعتناقها , وبين مناصرة الليبرالية في ما يتعلق بالحريات الفردية أصيلة في الشرق "[12]

ومن هنا فإن المثقف العربي أهتم بكثير من جوانب هذه الفلسفة , . ورأى فيها ما يدعم ثورته على الجهل , وعلى التعصب الديني , الذي وقف عائقاً أمام إنطلاق الإنسان إلى آفاق رحيبة من الحرية , والتقدم , والتطور. ولما كانت الحرية من الثوابت الأساس في التيار الوجودي ؛ كان طبيعياًأن يميل المثقفون العرب إلى الإعتماد على هذا التيارفي نضالهم . ولقد رأى المثقفون العرب في الوجودية أساساً

لنظرية الرفض الشامل العنيف ...لذلك لم يهتموا بأسس المذهب الوجودي كثيراً, بقدر ما تلقوه كدعوة خلقية يجب الإنصياع لها, حيث يمارس الفرد حريته المطلقة ويعبر عن مختلف آرائه , وأفكاره دون قيد يعوقه. ولم تسلم النظرية الفلسفية الوجودية من النقد, خصوصاً في البلاد العربية . ففي مصر تعرضت لهجوم الكتّاب والصحافيين " ولكن هذا الهجوم تناول النظرية بسطحية لا تتناسب والروح العلمية في النقد , فأهملت الظروف والأسباب التي أسهمت في تكوينه"[13]. واتخذت الفلسفة الوجودية ملامح واضحة في الحياة الثقافية اللبنانية , بدعوتها إلى تحقيق إنسانية الإنسان من خلال إظهاره ككائن حرّ ومسؤول عن نفسه , ومصيره , وإزالة كل المعوقات التي تتعارض مع التوجهات الإنسانية ؛ولما فيها من حض على العلم , ومحاربة التخلف , والجهل, والفقر في المجتمع . هذه النظرات التي تنطوي على المساهمة في التغيير الإجتماعي , والسياسي,ساعدت على إظهارها الترجمات العديدة لكبار مفكري الوجودية كسارتر , وسيمون دي بوفوار , وغيرهما , وتقبلها كثيرون من المثقفين اللبنانين , نظراً لأهميتها . اتسعت الساحة اللبنانية للمذاهب الإشتراكية, والشيوعية على الصعيدين الفكري, والثقافي. ولعل أهمها المذهب الإشتراكي القائم على النظرية الماركسية , ذات الأساس المادي الجدلي . هذه النظرية التي تولي الإنسان عناية فائقة , من خلا وجوده كعضو في جماعة يتكامل بها ويتحقق وجوده من خلالها , وبها "فهي تصوغ الإنسان كله في قالب خاص , من حيث لون تفكيره , ووجهة نظره إلى الحياة , وطريقته العلمية فيها " [14], وكانت الفلسفة المادية من ركائز النظرية الماركسية, فهي لم تكن من نتاج ماركس وحده, إنها تراكم الفكر البشري منذ قرون مديدة, واتخذ شكل نظرية " استكملت خطاها على يد هيجل الفيلسوف المثالي المعروف ...وجاء كارل ماركس إلى هذا المنطق , وتلك الفلسفة فتبناهما وحاول تطبيقهما جميع ميادين الحياة " .[15]

وتعتمد النظرية الماركسية على فهم متكامل لتطور الإنسان , من خلال التاريخ , والصراع الطبقي الذي حكم المجتمعات البشرية منذ نشوئها , وإيلاء المجموعة الأهمية المطلقة, لأنها هي الغاية من النضال السياسي والإجتماعي أينما كان . ولا تعترف هذه النظرية بالمثالية , وتقلل من دور القيم المعنوية , بدءاً من إنكار وجود الخالق , لأنها لا تؤمن بالماورائيات , وهي تسعى إلى " إفناء الفرد في المجتمع , وجعلها آلة مسخرة لتحقيق الموازين العامة التي يفترضها"[16]. تغلغلت النظرية الشيوعية في أوساط المثقفين , الذين ينتمون إلى الفئات الشعبية بشكل عام . وحاول بعض هؤلاء المثقفين تنظيم الجماهير, صاحبة المصلحة الحقيقية في التغيير, داعين إلى اعتماد العنف

, والثورة في مواجهة الطبقات المستفيدة من الأنظمة , وحاولت أيضاً توحيد الفئات التي تجمعها المصالح الموحدة , لمواجهة الظلم , والإستبداد .وقد عجزت هذه الأفكار التحررية عن الوصول إلى غاياتها , وربما لأن الداعين إليها " لم يضعوا أيديهم على سبب الفساد الحقيقي ليقضوا عليه " 17؛ أو لأن هناك أسباباًأخرى عميقة ليس هذا مجال الإفاضة فيها .

تواجد تيار ثالث في بلادنا في الستينيات من هذا القرن , وهو التيار القومي العربي , والذي يرى "أن الناطقين بالضاد يشكلون أمة , وأن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة , ومتحدة , ولم يتضح هذا التيار , ويكتسب قوة سياسية إلا في القرن الحالي " . [18]

شكل العرب وحدة سياسية في تاريخهم القديم , وكانوا يعتزون بانتمائهم إلى عروبتهم. وتجلى هذا الإعتزاز في الكتابات , والأشعار , التي حفظها لنا التراث العربي .

ومع تزايد الشعور القومي منذ مطلع القرن العشرين ,عمل الإستعمار الغربي على رسم الحدود بين لأجزاء الوطن الواحد, وغذى النزعات الإقليمية, سعياً وراء قطع الجذور المشتركة بين أبناء المجتمع العربي وبالتالي تفتيته, وتقسيمه, ونهب خيراته, "وقف الإستعمار الغربي في وجه التيار القومي , الذي كان يسعى لأن يجمع العرب في كيان سياسي مترابط يصعب خرقه , 19»ويمكن القول إن هذه الأمور قد حسمت على الساحة اللبنانية, والعربية , لصالح نهج نهج قومي عربي , يقول بوجود رابطة بين مجموعة من البشر, و" بأن هذه الرابطة هي من القوة , والأهمية بحيث تفرض على هذه المجموعة تكوين مجتمع سياسي , تتمتع فيه الحكومة بسلطة خلقية بمقدار ما تعبر عن إرادة هذا المجتمع وتخدم مصالحه " 20, توزعت على الفكر القومي العربي مجموعة من المخاوف , عند الأقليات الدينية , "والتي رأت في القومية العربية خطراً على وجودها" .[21]

وقد أقر "الميثاق الوطني "في لبنان عام 1943والذي عزز الوحدة الوطنية, ورسم اتجاهاً موحداً بين "الذين يؤمنون بلبنان مستقل متصل بالغرب, ومعظمهم من المسيحين, بين الذين يؤمنون بأن لبنان على تمتعه بكيان منفصل , إنما هو جزء من العالم العربي ومعظمهم من من المسلمين "[22].

واستقرت الأمور السياسية بنتيجة هذا الحل.

بناءعلى ما تقدم, يمكن القول إن تلك الأوضاع الفكرية , والإيدلوجية , قد شكلت أرضية لواقع ثقافي أدبي , تميزت به مرحلة الستينات من هذا القرن . وإذا صح القول : إن الأدب مرآة للأوضاع الفكرية , والإجتماعية, والثقافية لبلد ما , فإن الواقع الأدبي اللبناني والروائي . تحديداً في مرحلة الستينات , قد حاول وبكثير من الصدق أن يعبر عن هموم المجتمع , ومشكلاته .

وإذا أريد للرواية العربية أن تفخر بشيئ , فإنها تفخر بطرحها الوجودي لمأساة الإنسان العربي ومحنته , الغريب في أرضه , المقهور في حياته , والذي تسهم الحكومات ....في سحقه والبطش به , لكن كل هذا العذاب المأساوي, يحمل في داخله, بذور الوعي , والإنبعاث والتجدد , مطروحة ضمناً في قضية. ...

فالرواية العربية أخذت تتعامل مع القضايا الحيوية بجد , وقد عنيت بشكل خاص في الظرف الإجتماعي , وقد أخذ الروائي ينظر إلى الفرد بصفته إنساناً يحمل الكثير من الهموم , والمشاكل الإجتماعية , والسياسية , التي قد تختلف , مع بقية المجتمعات . ومن هذا الجو العام للرواية العربية ,أخذ الكاتب على عاتقه تحدي الواقع المزري, والتركيز على الإنسان , بصفته الإنسانية.

ولعل الأدب النسوي , استطاع أن يكون له جانباً من هذه الرؤية الإجتماعية في تلك المرحلة .

وضعية المرأة على ضوء ما هو سائد في المجتمع اللبناني :

خضعت المرأة العربية , عبر تاريخها الطويل, لظلمين: أولهما تمثل في ظلم المجتمع لها, عندما جعلها أسيرة عادات وتقاليد بالية , نتيجة الجهل , والفقر الذي عم أرجاء البلد .

وثانيهما : ظلم الأسرة المباشر لها , والذي جعلها أداة , وليس فرد له من الحقوق ما له . وقد تعالت الأصوات في البداية ,وبشكل خجول, محاولة إنصافها . ومع مرور الزمن وانتشار الوعي والعلم تطورت هذه الدعوات وبشكل مجد, إلا " أن تطور مكانة المرأة العربية نحو مزيد من التحرر من من القيود الإقتصادية , والإجتماعية , والسياسية , كافة لا يتم بمعزل عن التغيير الشامل , وإزالة أشكال الإستغلال في المجتمع ككل " [23] . وعاشت المرأة اللبنانية حالة من الصراع بين المفاهيم الجديدة , التي تأثرت بالظرة الغربية , ودعت إلى التخلي عن كثير من القيم , والعادات الإجتماعية , التي تحد من حرية المرأة , والتي كرستها التقاليد , والنظرة السلفية ؛ وبين رياح التغيير التي هبت وتزايدت. وصارت المرأة موزعة بين القلق, وهاجس التمسك بالعادات القديمة. فهي لازالت في بحث دائم عن مكانتها , ووجودها , ودورها في حركة المجتمع .

ونتسائل هنا: هل نجحت هذه الحركات في تقديم الحرية للمرأة بالشكل المطلوب ؟ إن نظرة سريعة إلى واقع الأحزاب السياسية , والتنظيمات المستحدثة , ترى أن موضوع المرأة لم يول الإهتمام الذي يستحق وكانت "القضايا برمتها موضوعاً ثانوياً " [24].حيث تميزت بعض هذه الآراء الحزبية بالجرأة والجدة , وهذا ما جعل المرأة تشعر بالقلق , والخوف إزاءها, خصوصاً وأن بعض هذه الأراء لا يتناسب مع واقع المجتمع , وما فيه من قيم وعادات وتقاليد ؛ فهي ذاخرة بالثورة, والتمرد على الكثير من الجوانب الإجتماعية

, والأخلاقية , التي لا تزال موضع التقدير والإحترام عند الكثيرين من المحافظين من أبناء هذا المجتمع .وبالتالي نجد أن الكثير من هذه الأفكارلن تعيش طويلاً , سيما وأنها جاهرت بالعداء لبعض القيم الدينية , التي يتمسك بها الكثرمن أبناء هذا المجتمع .

والرواية اللبنانية خير صورة حقيقية لهذا المجتمع , لتناولها القضايا وبشكل معمق . فمن غير المناسب لنا أن نتبنى جميع الآراء , والنظريات, التي تفد إلينا من الغرب, لأنها, وإن كانت صالحة وهي تعالج المجتمعات الغربية , فربما لا تتناسب مع واقعنا , ولا تستطيع أن تقدم لنا الحلول الناجعة لجميع المشكلات , التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية. والمرأة الغربية قطعت أشواطاً على طريق حريتها , مقابل خسارتها للكثير من إنسانيتها. "فالمرأة حصلت على حقوق اقتصادية إيجابية , ربما مقابل خسارتها لإنسانيتها سلباً, لدرجة أنها تحولت في العالم المتقدم إلى سلعة تسويقية , وأصبح جسدها اقتصادياً في الإعلان ...." .[25]

ولا ينكر أحد دور المرأة التربوي في المنزل والأسرة , قبل انخراطها في سوق العمل , لما لهذا الدور من أهمية في تماسك المجتمع وتطوره , وترسيخ القيم الإيجابية فيه . ولهذا "تصاعدت آراء الحفاظ الأسرة ودور المرأة فيها ,للأهمية المصيرية لهذا الدور, مما يجعل اهتمامها بالمنزل وتربية الأولاد في قمة الإهتمام المجتمعي ,سابقاً الإقتصاد والسياسة ".[26]

إن أي موقف مسؤول اتجاه قضية المرأة وحريتها , كان لا بد له من أن يأخذ في الحسبان مسألة التوفيق الحقيقي بين واجباتها كزوجة, وأم , ومشاركتها في العمل والإنتاج, بالشكل الذي يتلائم مع وضعها هذا . وقد وقف العديد من المنظمات النسائية العربية في وجه أفكار الغرب

حول حرية المرأة , ونوع هذه الحرية , وقررت " أن لا مساواة حقيقية بين الرجل والمرأة في الأقطار , وأن هناك دعوة شرسة لعةدة المرأة إلى المنزل , والتنازل عن حقها في العمل " . 27

ومن المعروف أن المرأة بحكم تكوينها الجسدي, لا تستطيع أن تقوم بجميع الأعمال التي يقوم بها الرجل ,خصوصاً تلك التي تتطلب مجهوداً جسدياً . وغني عن القول :إن الأعباء التي يتحملها كل من الرجل والمرأة , تتكامل وتتساند من أجل تطور المجتمع , وتطوره .وإن حرية المرأة , شرط لا بد من توفره كي يماشي تطور المجتمع الحضاري , ذلك أن " تحرر المرأة ينبع فعلياً من تحرر المجتمع رجالاً , ونساء, ولا يمكن تجزئة الحلول , لن لا فائدة على على صعيد التطبيق من هذه التجزئة " [28]

وليست القدرة الجسدية هي الفارق الوحيد بين الرجل والمرأة . هناك عوامل أخرى تسهم في تكليف الرجل من الأعباء ما لاتطيق المرأة , كالإستمرارية في التعقل , والإنسجام مع الغريزة يجعلانها دائمة البحث عن الرجل , الذي يساعدها , ويحميها , ويحافظ عليها .

وقد برز ذلك في العديد من روايات ذلك العصر , والتي اهتمت بالكثير من الناحية الإجتماعية ,والعلاقة بين الرجل والمرأة , ومدى التوازن بينهما , في ظل ظروف إجتماعية صعبة أوجدتها العادات والتقاليد , والجهل , والفقر, والحروبات القائمة والمفروضة .

فقد أسهمت من خلال تعمقها في ميادين الحياة , في المساعدة على دفع عجلة التطور إلى الأمام , من خلال إقبالها على المشاركة في العديد من النواحي الثقافية , والعلمية , والفكرية , حيث سجلت حضورها إلى جانب الرجل .

واقع المرأة في المجتمع العربي : يذهب العديد من الباحثين إلى أن " وضع المرأة هو صورة المجتمع ومقياس رقيه, فبمقدار تحررها, وتطور شخصيتها, يكون تحرر المجتمع, وتطوره ".[29]

إن حركة التطور المتصاعدة التي شهدتها المجتمعات البشرية, عززت مكانة المرأة في المجتمع, وقلصت حجم الإستبداد الذي مارسه الرجل عبر مراحل التاريخ السابقة؛ والتطورات الإقتصادية / الإجتماعية قد ساعدت المرأة , إلى حد كبير , في التخفيف من الظلم الذي تعرضت له في السابق .

فقد دافعت المرأة , وبقوة , عن حقوقها في المجتمع بوصفها فرداً من أفراده بما عليها من واجبات, وما لها من حقوق . على الرغم من تحملها الكثير من الأعباء , لازالت تعيش تحت سلطة الكثير من القوانين التي يعمل بها , تشوه , وتفسر بما يضر مصلحتها , والذي قد يكون في الكثير من الأحيان امتهان لكرامتها " فالمجتمع العربي , أحد المجتمعات النادرة التي ترى فيها سلطة الرجل تامة , وغير منقوصة , في معظم الميادين , رغم الإصلاحات التي أدخلت لصالح النساء منذ عدد من السنين " [30] . وأمامهذه المشكلة , المزمنة , كان لا بد لها أن تتعلم, كيف تناضل في سبيل حريتها المسلوبة ,أمام الرجل الذي لا يرى حريته إلا في سلب المرأة حقوقها ووجودها , في ظل التخلف والجهل الائد في تلك الحقبة الزمنية . وبالتالي لابد للمرأة أن تختار بين اثنين " إما أن تغلق بابها عليها , وتنفصل نهائياً عن حركة الحياة والتاريخ ...وإما أن تحاول تشكيل حركتها الحياتية بحيث لا تفقد شخصيتها الأصيلة ."[31]

فحرية الإنسان هي البداية لطريق الخلاص, فالأزمة ليست أزمة حرية المرأة , وإنما أزمة حرية الإنسان رجلاً كان أم إمرأة وذلك " نتيجة للوضع الطبقي , والإجتماعي الخاطئ, وللإستلاب العام الذي يعاني منه الإنسان العربي , في حريته الإقتصادية , والفكرية , والسياسية "[32]. وقد دعت بعض الكاتبات إلى الثورة طريقاً للوصول إلى الهدف المنشود. هذه الثورة التي تتسلح بالعلم, والعقل مستوعبة القوانين, والكثير من التعاليم الدينية بقناعة واعية, ومستنيرة بالجوهر الحقيقي للحرية , لا بآلية الرضوخ لها .

فقد أدركت أهمية العلم والمعرفة , فأقبلت عليهم بنهم شديد , لتتمكن من الدفاع عن حقوقها وإثبات ذاتها , حيث حققت الكثير من النجاحات الملحوظة .

سيما كتابة الروايات, معبرة عن ذاتها ومجتمعها. فجاءت رواياتها متحدثة عن شخصية, أو شخصيات إنتقالية ما بين القديم والحديث, حيث تحمل بين طياتها صورة لإمرأة كتب الشرق والغرب على وجهها ثنائية الهوية الحضارية , وحملت آثار المعركة المتجددة أبداً, مابين التقليد والتجديد, حيث تطلعنا في هذه المعركة " امرأة أورثتها تناقضات مرحلة الإنتقال ومصاعبها, قلق البحث عن ماهية إنسانية حرة " .[33]

هذه المرأة القلقة المضطربة , في رحلة حياتية طويلة, تعيش القلق وهي لازالت تبحث عن إنسانيتها وحريتها , وسط مجتمع لا زال يعيش مناخ العادات , والتقاليد القديمة , والتي لم تعد صالحة لهذا العصر , وسط دعوات كثيرة , تطالبها بالعودة إلى عالمها القديم الخاص بها . حيث تسعى وبعنف بمواجهة قوى التحكم , والظلم لتمثل دورها في الحياة بجدارة , حيث تحصل على بعض المكاسب , مقابل الكثير من الإحباطات والفشل أمام المشكلات والأزمات .

إلا أنها أبدعت فناً قصصياً, يتميز بالحساسية في التعبير عن همومها , ومشاكلها , ومشاعرها. جيث استطاعت بما عندها من عمق في الرؤية , عمق ذاتها وتطلعاتها , وأن تغوص إلى أعماق علاقتها بالرجل وبالمجتمع, واستطاعت بصدق أن تصور هموم المرأة, والفتاة العربية, والمشكلات الناجمة عن تطور الحياة الإجتماعية .

فقد بحثت الكاتبة العربية في مشكلة المساواة بين الرجل والمرأة , وعلاقة الرجل بالمرأة , ملتفتة إلى المشكلات التي أحدثتها التطورات الحضارية المستجدة , هذه التطورات التي جعلتها تقف إلى جانب الرجل حيناً , وفي مواجهته حيناً آخر . فهي لم تكن بمعزل عن التطورات الإجتماعية , والسياسية , والثقافية, التي اجتاحت البلدان العربية , وفي لبنان على وجه الخصوص . حيث قدمت لنا المرأة في رواياتها بصور عديدة , تندرج تحت عنوان الأسرة والمجتمع , والعلائق بين الأفراد , فتارة كانت إيجابية بنّاءة , وتارة سلبية متمردة وفوضوية, وجميعهم تحت عنوان البحث عن الذات, وسط مجتمع لا زال يرزح تحت سلطة التقاليد والتخلف .

المصادروالمراجع

1. . البرت حوراني , الفكر العربي في عصر النهضة , دار النهضة.
2. . أريك فروم , ثورة الأمل , ترجمة زرقان قرقوط , دار الآداب , بيروت .1973
3. . بثينة شعبان , 100 عام في الرواية النسوية , دار الآداب , بيروت, لبنان .
4. . جرجي زيدان , تاريخ آدب اللغة العربية , دار مكتبة الحياة , بيروت .
5. . جولييت منسى : المرأة في العالم العربي , دار الحقيقة , بيروت , , 1981
6. . حسام الضيقة , الوجودية في الشعر اللبناني الحديث, أطروحة دكتوراة مقدمة , جامعة القديس يوسف ,بيروت , .1995
7. . شاكر النابلسي، فض ذاكرة امرأة، دراسة في أدب غادة السمان، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
8. . شجاع مسلم العاني , المرأة في القصة العراقية , سلسلة الكتب المدنية , .1972
9. . علي ضاهر الطفيلي , القضية الفلسطينية بين الماضي والحاضر, الجامعة اللبنانية , كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية.
10. . محمد باقر الصدر , فلسفتنا ,بيروت , دار التعارف , .1979
11. . مركز دراسات الوحدة العربية , المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية .
12. . وليم الخازن ,الشعروالوطنية في لبنان والبلاد العربية ,دار المشرق ,.1979
13. . يوسف عيد , المدارس الأدبية ومذاهبها ,بيروت , سس دار الفكر اللبناني.

الدوريات:

1. . جون ماكوري ,الوجودية , عالم المعرفة , العدد 58 , ترجمة , إمام عبدالفتاح إمام .
2. . زهير غزاوي , المنهاج , ملامح النظرية الإجتماعية.
3. . فراج عفيف , صورة البطلة في أدب المرأة , جدلية الجسد الطبيعي والعقل الإجتماعي , مجلة الفكر العربي المعاصر , عدد.34
4. . طلال حرب , وضع المرأة العربية في المجتمع ودورها فيه , مجلة الآداب , العدد 21 , 1981
5. . هنا محمد , القيم الأسرية في عمر العولمة , مجلة أنسام.

الأساليب الفنية للصور البيانية في خطب نهج البلاغة

د. عطيه أربابي وأ.سيد أبو الفضل قدمكاهي

خلاصة

تشهد لنا دراسة نهج البلاغة بجمال الصور البيانية التي تستند إلى أسلوب نقل الحقائق و مواجهة المشاهد بشكل ملموس، الأمر الذي يتسم بالجمال في الأجواء المتضادة أو تجسيد العناصر الحيوانية و المادية، والتي تجعلنا ندرك المفاهيم كلما كانت أكثر حيوية و دينامية. و من هذا المنطلق، تبلغ المفاهيم ذروة جمالها و تأثيرها بكيفية ترتيب الأجزاء و الأشياء في الكلام و الخيال الإنساني بالإضافة إلى الألوان الباردة و الحارة[1] في ارتباطها بالشخصيات الرئيسية في النقاط الذهبية للوحة الفنية.

يحاول الفنان تثبيت التوازن في الصور المبتكرة و استعمال مختلف الأساليب في التصوير البياني و تركيب و تجسيد جماليات هذا العمل البديع، الأمر الذي يعود إلى الظروف السائدة في مرحلة التصوير. ويجدر بنا هنا أن نشير إلى ملاحظتين غاية في الأهمية: 1- التصميم الخارجي للأشياء و العناصر، 2- نوع التلوين غير المباشر للعناصر التي تؤدي إلى تجسيد المفاهيم في الذهن الفضولي للمخاطب و تصويرها بشكل مناسب، لتمزج روح المخاطب بالروح الجميلة و الطاهرة للفنان و كلامه الجميل و الملهم و يفتح أمامه أبواب السعادة و الهداية.

الكلمات المفتاحية: الأساليب الفنية، نهج البلاغة، التصوير البياني، الذهني – التخيلي.

تعريف الفن

﴿هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى﴾[2].

يتضمن الفن نوعاً من المعرفة الباطنية و السماوية يرتبط بنوع من المعرفة الذاتية العرفانية و شهود الباطن، حيث يدرك الفنان الشهود ليتوصل إلى معرفة العالم. و من هذا المنطلق، يعبر باللغة و الإطار الفني عما يراه في جمال الوجود.

1- الألوان الباردة (الأزرق، الأخضر، الفيروزي و الفضي) وهي تتمتع بخواص مهدئة. الألوان الساخنة (الأحمر، الوردي، الأصفر، الذهبي و البرتقالي) وهي تشير إلى مشاعر و أحاسيس مختلفة تتراوح بين التفاؤل البحت إلى العنف الشديد. يمكن للألوان المذكورة أن تمنح الإنسان حالات نفسية مختلفة مثل الإثارة أو الغضب. الألوان المركبة (بارد/ساخن) مثل الأرجواني و السوسني و البنفسجي وما شابهها، مهدئة و مثيرة. الألوان المخنثة مثل البني و البيج و الحليبي و الرمادي و الأبيض و الأسود تجعل الإنسان ينتبه إلى سائر الألوان الموجودة إلى جانبها، وبعض الألوان مثل الأسود والبني والبرونزي والذهبي والبيج ألوان ساخنة بينما يعتبر الأبيض والحليبي والفضي والرمادي من الألوان الباردة.

2. سوره الحشر/ 24.

آية الله خامنئي: الفن أسلوب بيان معبر و دقيق و نافذ و خالد. التعبير و الدقة و النفوذ و الخلود يساعد على فهم معنى الفن. يجب على كل رسالة و دعوة و ثورة و حضارة و ثقافة أن تدخل ضمن إطار الفن، و إلا فلن تسنح الفرصة لها للانتشار و الخلود، و لن يكون هناك فرق بين رسائل الحق و رسائل الباطل[1].

ويقول كروتشه[2] في تعريف الفن: الفن نوع من شهود الله في ظهور الجمال[3]، وهذا التعريف مستوحى من الأسس العرفانية.

تعريف الأسلوب التصويري

فيمايلي أحد أكثر التعاريف كمالاً لأسلوب التصوير البياني: وجهة نظر بعض الفنانين في التعبير عن أفكارهم و أساليب إبداع أعمالهم و هذه الأعمال مستوحاة من العوامل الخارجية و الجميلة و نوع معين من المعرفة في مكان أو موقف محدد.

ولذلك فإن الأسلوب أو سياق الفنان في ابتكار عمل فني أو تصوير بياني بأسلوب أو تقنية جديدة مستوحاة من العقل المبدع و غير مسبوقة، يسمى الأسلوب الفني و هو يبين طريقة إبداع العمل الفني أو تقنية إيجاد العمل و النظرة الخلاقة و الجمالية للفنان إلى العمل ذاته و العمل النهائي و النص و المعرفة الباطنية مما يمكن له التأثير على نظرة المخاطب بشكل واضح.

الأساليب الفنية في نهج البلاغة

- **الواقعية (Realism)**

تشير الواقعية إلى التعبير عن الحقائق الموجودة و العينية دون تدخل المشاعر و الأحاسيس الإنسانية بشكل مستقل عن ذوق الفنان و أسلوب، و هي تشبه عدسة الكاميرا التي تصور الوقائع الموجودة بشكل حيادي. انتشرت الواقعية في القرن التاسع عشر و يبذل أنصارها قصارى جهدهم في التعبير عن الحقائق الاجتماعية الموجودة[4].

سوف نشير في هذا القسم إلى أقوال لأمير المؤمنين عليه السلام و التي تضع المخاطب أمام بحر من الحقائق و تصور ما يحدث بشكل واقعي و حقيقي و تجعل وجوده و تنفيذه للمستمع أمراً ملموساً و متجسداً و قابلاً للإدراك. ولذلك يدخل المخاطب إلى قلب الكلام ويحاول إدراك المفاهيم و المفردات التي تعبر عن الحقيقة:

«ينْحَدِرُ عَنِّي السَّيلُ، وَ لا يرْقَى إِلَى الطَّيرُ»[5]؛

يشير أمير المؤمنين عليه السلام في هذه العبارة إلى ذروة عالية مزينة بالثلوج تشق المياه الدافقة طريقها كسيل عات حتى تصل إلى سهل واسع و ترويه و تقدم له البركة و

1. الفن من وجهة نظر آية الله خامنئي، طهران، دار الثقافة الإسلامية، 1994م.

2- بندتو كروتشه، أكبر فيلسوف إيطالي معاصر من مواليد 1866م إيطاليا.

3- رحماني، مهري، مقالة تحليلية على وجهة نظر بندتو كروتشه و الفن الشهودي، مجلة دنياي سخن العدد 82 عام 1998م

4- موسوعة الفنون/ روئين باكباز، اصول الفلسفة و المدرسة الواقعية، المجلد 1، الصفحة 81

5- نهج البلاغة صبح صالح، الخطبة3.

السعادة من ينابيع و أنهار لا تنتهي، تعجز الطيور عن التحليق إلى ذروته و ليس لها من مأوى و ملجأ سوى سفوحه، و يأتي أمير الكلام من هذه الذروة التي لا تعادلها في ارتفاعها ذروة أخرى، ليكون منبعاً للخير و البركة للبشرية بأكملها، و يشير إلى أن الجبال الأوتاد بحاجة إلى ذروة تخفف سرعة الرياح العاتية و تلتقطها وتحولها إلى مطر يروي الأراضي العطشى ويملؤها بالماء.

إن هذا التصوير البياني البديع للجبال و الينابيع و المروج المحيطة بها و الطيور التي تحلق في السماء، لوحة فنية حقيقية و واقعية يمكن تسجيلها بواسطة عدسة الكاميرا بشكل غاية في الوضوح و الشفافية.

«تَخالُ قَصَبَهُ مَدارِیَ مِنْ فِضَّة، وَ ما اُنْبِتَ عَلَیها مِنْ عَجیبِ داراتِهِ وَ شُمُوسِهِ خالِصَ الْعِقْیانِ وَ فِلَذَ الزَّبَرْجَدِ. فَاِنْ شَبَّهْتَهُ بِما اَنْبَتَتِ الاَرْضُ قُلْتَ: جَنِیٌّ جُنِیَ مِنْ زَهْرَةِ کُلِّ رَبیع وَ اِنْ ضاهَیتَهُ بِالْمَلابِسِ فَهُوَ کَمَوْشِیِّ الْحُلَلِ، اَوْ مُونِقِ عَصْبِ الْیمَنِ. وَ اِنْ شاکَلْتَهُ بِالْحُلِیِّ فَهُوَ کَفُصُوص ذاتِ اَلْوان قَدْ نُطِّقَتْ بِاللُّجَینِ الْمُکَلَّلِ»[1]؛

لوحة فنية جميلة و بديعة مكونة من تراكيب مبتكرة من الألوان تدفع بذهن المخاطب إلى التركيز على هذه الأدوار، لكي يكتشف و يدرك مهارة الفنان في التصوير البياني و اعتماده الدقيق على الواقعية. إنه فنان محترف و ماهر يقوم بتركيب أزهار الربيع على أجنحة طاووس بهي الطلعة ليضع القارئ أمام حديقة من الأزهار و البراعم و ينقل مهارته و يعبر عنها في منتهى الوضوح.

صورة بيانية بهية و جميلة من الألوان الباردة و خاصة الأخضر و الأزرق و أخيراً الفضي. أجنحة الطاووس المفرودة كقرص الشمس أخضر اللون يعكس الشمس الجميلة لأصحاب المذهب، وهذا ما يزيد من جمال العمل الفني. طوق جميل مرصع بالياقوت و الزبرجد و عنق جميل أزرق اللون جعل الطاووس أميراً مدللاً بملابس من الحرير.

طاووس تشبه أجنحته البيضاء الحرير الشرقي المفروش على الأرض، يشكل جواً من الرؤى و الأزهار و البراعم الحمراء التي تسير عبر مجموعة من الألوان الخضراء، مما يعبر عن الحس الفني و الذهن الخلاق للفنان في إيجاد هذا الأثر البديع.

«لایخالِفُ سالِفَ اَلْوانِهِ، وَ لایقَعُ لَوْنٌ فی غَیرِ مَکانِهِ. وَ اِذا تَصَفَّحْتَ شَعْرَةً مِنْ شَعَراتِ قَصَبِهِ اَرَتْکَ حُمْرَةً وَرْدِیةً، وَ تارَةً خُضْرَةً زَبَرْجَدِیةً، وَ اَحْیاناً صُفْرَةً عَسْجَدِیةً.[2]؛

ومن أجمل ما تتضمنه هذه المجموعة، لوحات أمير المؤمنين عليه السلام الجميلة في سلسلة الطاووس، والتي تمثل اختيار قسم جزئي من عمل فني رائع يصور دور الألوان، حيث تمكنت هذه التحفة الفنية من التحف

1 . الخطبة 165.

2 . الخطبة 165.

الأدبية من تقديم مزيج من الألوان إلى ذهن المخاطب و ناظريه يجعله يطيل النظر إليها ليتابع الحركة الدقيقة للفرشاة و التركيب المحترف للألوان و الحركة المموجة التي يمكن لها أن تخلق المزيد من الهدوء و السكون في فكر المخاطب، وتعبر عن حركة الفرشاة الدقيقة في مختلف أجزاء هذا النسيج الفني و الفريجة من نوعها في هذا المجال، لأنها مزجت بين فن التصوير الواقعي و المينياتور الشرقي. أما الألوان الباردة، فهي مستوحاة إلى جانب بعضها البعض من فن الظلال الداكنة الخضراء و الزبرجد المذهب، مما يؤكد على النظرة الحكيمة للفنان و يعبر عن مزج اللون الأصفر و الأخضر و تعيين الحد بين الأخضر و الأزرق بشكل جيد، وهو أسلوب في تركيب الألوان تجلى فيما بعد في الفن الإيراني الشرقي بشكل كامل. يتحرك اللون الأزرق من سمته الهادئة إلى القوة ثم يمتزج باللون الأصفر الذهبي ليعبر عن أكثر الألوان المركبة محورية لدى الفنان. هذا الأسلوب في الرسم أسلوب فريد من نوعه و يتمتع بقيمة استثنائية. و رغم أن اللون البيج الذهبي يمتزج مرة أخرى باللون الأساسي، أي الأخضر، ليجعل الناظر يطيل النظر إليه حتى نهاية المسير، لكن هذه التفاصيل في العمل الفني في ريشة الفنان الدقيقة، أمر يدعو للعجب. إنها صورة بيانية لم يتمكن من الوصول إليها سوى القليل والنادر من الفنانين.

- **الرومانسية (Romanticism)**

تعبر الرومانسية عن تجسيد المشاعر و العواطف بشكل بارز و عميق مقابل العقل. إن ما يتضمنه هذا الأسلوب بشكل عام يتمثل في نزعة الإنسان إلى الخيال و الرؤى و الأحداث التاريخية و الأراضي المجهولة و يمكن استعمال هذه المشاعر بشكل إيجابي أو سلبي لوضع المخاطب أمام مجموعة من الجماليات على الجانبين؛ و لذلك فإن الرومانسية تعتبر عن تجسيد و خلق إثارة و شعور لطيف في المخاطب[1].

ظهر هذا الأسلوب في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي و قد توجه بمعظم حالاته إلى الأعمال الشاعرية و العاطفية. و لذلك فإن الرومانسية التي ترى بأن الإحساس للإحساس و العواطف للعواطف تلعب دوراً هاماً في التعبير عن الأعمال الفنية الحديثة.

و يتضمن كلام أمير المؤمنين عليه السلام التعبير عن أي موضوع يلامس المشاعر الإنسانية و يثيرها، وذلك حتى يلم المخاطب الشريان الحيوي للإحساس و الشعور و يدرك مفهومه و يندمج بالموضوع، و سوف نشير إليه.

«وَ لَقَدْ بَلَغَنی اَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ کانَ یَدْخُلُ عَلَی الْمَرْاَةِ الْمُسْلِمَةِ وَالاُخْری الْمُعاهَدَةِ فَیَنْتَزِعُ حِجْلَها وَ قُلْبَها وَ قَلائِدَها وَ رِعاثَها، ما تَمْتَنِعُ مِنْهُ اِلاّ بِالاِسْتِرْجاعِ وَ الاِسْتِرْحامِ، ثُمَّ انْصَرَفُوا

1- سیدحسیني، رضا، المدارس الأدبیة۱. ج. الأول. الطبعة 10. طهران: دار نکاه للنشر، 1992م ، صفحة 163 و 164.

وافِرِينَ، ما نالَ رَجُلاً مِنْهُمْ كَلْمٌ، وَلا اُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ. فَلَوْ اَنَّ امْرَءاً مُسْلِماً ماتَ مِنْ بَعْدِ هذا اَسَفاً ما كانَ بِهِ مَلُوماً، بَلْ كانَ بَلْ كانَ بِهِ عِنْدِى جَدِيراً»[1]؛

أفراد مصابون و أطفال مضرجون بالدماء و نساء و بنات مظلومات، صورة بيانية تحمل الكثير من المشاعر في التعبير عن هذا المشهد. يلجأ أمير المؤمنين عليه السلام بهدف التأثير على المخاطب و إثارة مشاعره و إحساساته و غيرته الدينية إلى تصوير لوحة فنية كلامية تثير مشاعر المخاطبين. تصور هذه اللوحة امرأة مشردة يغمرها الاضطراب في جو مضطرب بثوب ممزق و شعر تعمه الفوضى و وجه مضرج بالدماء نتيجة لهجوم وحشي من قبل أهل الذمة. إن ما نستشفه من هذه اللوحة الفنية البديعة ليس سوى جو رمادي من الألوان و المصائب النازلة على أضعف الأفراد. إن هذه الصورة البيانية التي ترتجف لها القلوب تريد إثارة الغيرة العربية النائمة و إيقاظها، تريد إثارة غضب المسلمين لكي يتمكن أمير المؤمنين عليه السلام من تشكيل جيش من الأفراد الضعفاء في ذلك العصر، لعله يكون مرهماً على الجرح الذي سببته هذه المصيبة العظيمة.

«اللَّهُمَّ قَدِ انْصَاحَتْ جِبَالُنَا، وَ اغْبَرَّتْ أَرْضُنَا، وَ هَامَتْ دَوَابُّنَا، وَ تَحَيرَتْ فى مَرَابِضِهَا وَ عَجَّتْ عَجِيجَ الثَّكَالَى عَلَى أَوْلاَدِهَا، وَ مَلَّتِ التَّرَدُّدَ فى مَرَاتِعِهَا، وَالحَنِينَ إِلَى مَوَارِدِهَا»[2]؛

صحراء جافة و حرارة لاذعة، أرض وعرة و مليئة بالشقوق، أغنام هزيلة تكاد عظامها تكون مرئية و نوق منهكة من التعب و كأنها فقدت أولادها و هي تعاني من شدة العطش و المصاعب و الجفاف. كل ذلك جزء من صورة بيانية جافة و عديمة الروح و تسرب ذهني يستشفه المخاطب من التعبير عن كلام أمير المؤمنين عليه السلام، حيث يمكننا أن نسمعه و هو يردد كلمة «اللهم» كبارقة أمل و الوضع في منتهى اليأس و الخيبة التي تعبر عنها السحب الداكنة في هذه الصورة البيانية بشكل واضح، مما يشير إلى جمال تعابير أمير المؤمنين عليه السلام في الاستسقاء. إن الألوان الداكنة و الغامضة في خلفية اللوحة هي ألوان مخنثة تظهر بشكل واضح و السماء الزرقاء تتخلى عن لونها الأزرق لأشعة الشمس الحارقة ذات الألوان الأصفر و الأحمر و أحياناً البرتقالي لكي تنقل الشعور باليأس بشكل دقيق[3]. تنقل هذه اللوحة مفاهيم الجفاف و الأمل سوية في نهاية البساطة. يصور أمير المؤمنين عليه السلام أشجار النخيل الجافة ذات الأوراق المحترقة في منتهى الجمال.

«قَلَّ يا رَسُولَ اللّهِ عَنْ صَفِيتِكَ صَبْرى، وَ رَقَّ عَنْها تَجَلُّدى، اِلاّ اَنَّ لى فِى التَّاَسّى بِعَظيمِ فُرْقَتِكَ، وَفادِحِ

1- الخطبة 27.

2-. الخطبة115.

3- ايتن، جوهانز،رنج ايتن، مترجم، محمد حسين حليمي، دار جاب و انتشارات، 2015م، الطبعة 14

مُصيبَتِكَ مَوْضِعَ تَعَزٍّ. فَلَقَدْ وَسَّدْتُكَ فى مَلْحُودَةِ قَبْرِكَ، وَ فاضَتْ بَينَ نَحْرى وَصَدْرى نَفْسُكَ. فَاِنّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَيهِ راجِعُونَ»[1]؛

إن أكثر لوحات الفنان الشهير و الشهيد أمير المؤمنين عليه السلام تأثيراً، لوحة فراق بين زوج سماوي و إلهي. لوحة يغمرها الحزن الذي ألقى بظلال ثقيلة عليها. الأسود و الرمادي يملآن جو اللوحة لأن الفنان تمكن من تركيب العناصر في اللوحة بشكل احترافي مبيناً وحدته بين الخلق و مقدماً لنا لوحة فنية بديعة يغمرها جو ميت من الجمادات والعناصر ذات الألوان المخنثة، مما يشير إلى أهمية الموضوع. تعتبر اللوحة بوضوح عن تشييع جثمان التمت حول تابوته مجموعة قليلة العدد من الأفراد، و أطفال يعضون على أكمامهم و المقبرة و التابوت أمامهم في منتصف الليل و انعكاس لذكريات الماضي في أزقة بني هاشم الضيقة.

باب منزل محترق، طفلة باكية. لوحة تمكنت من نقل الشعور الحقيقي للفنان تجاه ألم الفراق. إن الأنوار التي تسلطها السماء على الجثمان المدفون في هذا الليل، تزيد من جمال اللوحة ولذلك فاللوحة تمثل الشعور بألم فراق حبيب انتقل إلى رحمته تعالى و تبين إيماناً قوياً بالحقيقية الأبدية التي تعبر عنها الألوان و الأدوار.

«فَلَقَدِ اسْتُرْجِعَتِ الْوَديعَةُ، وَ أُخِذَتِ الرَّهينَةُ»[2]؛

يحمل هذا التصوير البياني الماهر، و رغم أبعاده الصغيرة، مفاهيم كبيرة و قصة طويلة تتخللها الارتفاعات والانخفاضات.

لوحة مليئة بالمشاعر و الأحاسيس و الآلام التي يمكننا أن نستشف من خلالها الكلام المخفي و الظاهر بشكل دقيق و جيد، إنها لوحة مليئة بالشكوى، نلاحظ فيها ارتجاف يد الفنان في كل آثار ريشته البديعة. لوحة عروج ملكوتي يسافر الراحل فيها بجناح مكسور إلى سماء فتحت له ذراعيها. و يحكي هذا الطيران حكاية العودة إلى الملكوت لحمل وديعة من الأرض و إعادتها إلى مكانها الأصلي. تمثل اللوحة الفنية البديعة رحلة سيدة إلى السماء وهي ترتدي ثوباً من البياض و تشق طريقها عبر السحاب إلى الملكوت الأعلى ليرشدها أهل الملكوت إلى مبدأ النور. و يشير تحليق الطيور حولها إلى الملائكة التي هبت لاستقبالها و إعادة هذه الأمانة الثمينة إلى صاحبها.

- **الرمزية (Symbolism)**

يتمثل الأسلوب الرمزي في التعبير عن الحقائق الموجودة في المجتمع بشكل رمزي و غير مباشر لتجسيد الأعمال الفنية و الصور البيانية باستعمال الرموز و العناصر غير الغريبة عن المخاطب الذي يتمكن من إدراك قصد الفنان، و رغم أن الفنانين الرمزيين يسعون للتعبير عن مشاعرهم بواسطة الرموز،

1-. الخطبة202.

2 . الخطبة 202

لكن هذه الرموز تؤثر بشكل جيد في ذهن المخاطب[1].

إن استعمال الرموز في التعبيرعن الكلام لأجل إيصال المفهوم الكامل في أقصر تعبير ممكن يقترن ببحر من الكلام و المفاهيم و التعاليم، قد قدمه أمير المؤمنين عليه السلام بالتمام و الكمال في نهج البلاغة.

«وَ اِنَّهُ لَيعْلَمُ اَنَّ مَحَلّى مِنْها مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحى، ينْحَدِرُ عَنّى السَّيلُ، وَ لايرْقى اِلَىَّ الطَّيْرُ»[2]؛

ومن التصاوير الرمزية، بروزعمل فني برمز أو قيمة أو شخص ما كمركز للاهتمام. إنه فنان تمكن من إضافة كل شيء إلى لوحته الجميلة بدقة. لوحة تمثل طاحونة حجرية تتموضع في محور اللوحة في النقطة الذهبية و دوران الطاحونة حول محورها يؤكد على المحور و كأنه عمود خيمة لا تساوي الخيمة أي شيء دونه.

لقد تمكن الفنان بشكل جيد من تجسيد الطاحونة كرمزللوجود و قطب يقع مركزه في محور دوران العالم. لقد ترك الفنان ريشته تفرض تأثيرها بالتصميم و الألوان و هي ترسم حول الطاحونة كمية من الحبوب مما أضفى على اللوحة روحاً جديدة حيث يؤدي دورانها إلى ازدهار العمل و توفير الرزق، هذه الولاية عجلة خلق الوجود و محور و عالم يمتد و يتحرك بواسطتها «السبب المتّصل بين الارض والسماء»[3]. و لذلك فإن عدم قبول ولاية أمير المؤمنين عليه السلام يؤدي إلى زوال الطاحونة و خروجها عن محورها الرئيسي و التسبب بصدمات و أضرار لعجلة الوجود، حيث تمكن الفنان من تصوير هذا الأمر باستعمال الأسلوب الرمزي بشكل جميل و أنيق. في الخطبة 119، نلاحظ لوحة مشابهة يصور فيها الفنان خطرزوال قطب الطاحونة بشكل جيد حيث تحتك قطعتا الطاحونة ببعضهما البعض و للمحور المركزي حكم التوجيه و الإرشاد و التوازن[4].

«تَزُولُ الجِبَالُ وَلاَ تَزُلْ! عَضَّ عَلَى نَاجِذِكَ أَعِرِاللهَ جُمجُمَتَكَ، تِدْ فى الأَرْضِ قَدَمَكَ، ارْمِ بِبَصَرِكَ أَقْصَى القَوْمِ، وَغُضَّ بَصَرَكَ وَاعْلَمْ أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللهِ سُبْحَانَهُ»[5]؛

يصور أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللوحة الفنية الجميلة في معركة الجمل عندما يودع راية المعركة في يد ابنه محمد حنفية. عندما يريد أمير المؤمنين عليه السلام أن يرسل جندياً إلى ساحة المعركة، ينقل إلى أعين المخاطب أسطورة من الشجاعة و الجرأة و البطولة حتى يقوم المخاطب برؤيتها بشكل واضح و تترسخ في ذهنه. محارب مغوار يركز أنظاره على العدو بقامته العالية، و يضغط

1- سيدحسيني، رضا، المدارس الأدبية١. ج. الأول. الطبعة 10. طهران: دارنكاه للنشر، 1992م ، ج2، صفحة 532 ،531

2-. الخطبة3.

3-. دعاء الندبة.

4- وَ اِنَّما اَنَا قُطْبُ الرَّحى تَدُورُ عَلَىَّ وَ اَنَا بِمَكانى، فَاِذا فارَقْتُهُ اسْتَحارَ مَدارُها، وَاضْطَرَبَ ثِفالُها. هذا لَعَمْرُ اللّهِ الرَّأْىُ السُّوءُ.

5. الخطبة11.

على أسنانه من شدة الغضب و يضرب رجله بالأرض كثور غاضب. إن تصوير المحارب ذي القامة الضخمة يشمل اللوحة بأكملها و يضفي رمحه نوعاً من الأبهة عليها ولا يرى في صفوف العدو سوى الضعف و الهزالة و هو يراقب شجعان ساحة المعركة من بداية الجيش إلى نهايته في حدقتي عينيه. لقد أضفت الألوان النقية و العميقة و ملابس الحرب نوعاً من الجمال على هذه اللوحة الفنية الرائعة.

«كَاَنّى بِكِ يا كُوفَةُ، تُمَدّينَ مَدَّ الاَديمِ الْعُكاظِيّ، تُعْرَكينَ بِالنَّوازِلِ، وَ تُرْكَبينَ بِالزَّلازِلِ. وَ اِنّى لاَعْلَمُ اَنَّهُ ما اَرادَ بِكِ جَبّارٌ سُوءًا اِلاَّ ابْتَلاهُ اللّهُ بِشاغِلِ، اَوْ رَماهُ بِقاتِلِ»[1]؛

و في وصف الكوفة، يمكننا أن نشير إلى لوحة تصور ساحة مدينة مدخلها معلوم و تصور جماعات متنوعة و سيوفاً مستعدة للحرب و نساءً و أطفالاً في خضم من الخوف و الرعب و المنازل تتعرض للنهب و السرقة و الضعفاء يتعرضون للموت. لا أحد يرحم أحداً و اللصوص يستغلون الفرص فيسرقون المال و يسبون النساء. الكوفة من مصاديق مدن البلاء و المصائب و اللعنات و هي رمز للخيانة منذ قديم الزمان و معروفة بالقتل و إراقة الدماء و لم ينعم أهلها طوال التاريخ بأي نوع من الهدوء. إن ما نلاحظه في هذه اللوحة الفنية المثيرة، قابل للتقسيم إلى ثلاثة بنود مستقلة:

1. إن نوع تصميم هذه اللوحة الفنية و الذي يتضمن الكثير من الخطوط و الانكسارات العديدة و ازدحام العناصر، يشير إلى الحوادث المريرة و الاضطراب السائد في هذه اللوحة.
2. إن الألوان المختلفة التي تحتوي عليها اللوحة و وجود أفراد مختلفين بملابس و أوجه مختلفة، يشير إلى الاضطرابات والتحولات التي شهدتها المدينة طوال التاريخ و لا زالت تشهدها حيث تمكن الفنان من استعمال الألوان الباردة و الساخنة والمكملة في منتهى الدقة و الكمال.
3. بدأ التصميم الفريد لعمارة المدينة من بداية اللوحة و استمر حتى نهايتها خاضعاً للعديد من التغييرات بريشة الفنان الماهرة و الألوان القاتمة واللامعة مما يشير إلى مرور الزمن و تناوب الأجيال.

وتستند كافة الحالات المذكورة أعلاه إلى كلام مولى المتقين و أمير المؤمنين عليه السلام و في النهاية يبين أنه لن يتعرض أحد للظلم إلا إذا قضت إرادة الله بذلك.

«وَ لَقَدْ كانَ الرَّجُلُ مِنّا وَ الاْخَرُ مِنْ عَدُوّنا يتَصاوَلانِ تَصاوُلَ الْفَحْلَينِ، يتَخالَسانِ اَنْفُسَهُما اَيهُما يسْقى صاحِبَهُ كَأْسَ الْمَنُونِ»[2]؛

1-. الخطبة 47.

2-. الخطبة 56.

إن اللوحة الجميلة لحرب الرجل إلى رجل، من سمات الحروب العربية و تتميز بصورها البيانية الرائعة و الفريدة من نوعها؛ ولذلك لا يمكننا أن نغض النظر عنها بسهولة و نتجاهل ببساطة التفاصيل التي قدمها الفنان لنا. وتعتبر خلفية اللوحة من أهم النقاط التي يجب التركيز عليها هنا، لكي نتمكن من النظر إلى الجو الذي يقدمه الفنان و بيئة المعركة و المحاربين. إن الجو الساخن و السحاب و تلألؤ أشعة الشمس الغارب يضفي المزيد من الجمال على اللوحة ويزيد من الإثارة في اللوحة. و نلاحظ في اللوحة الأشخاص المحيطين بالمحاربين و أعينهم تكاد تخرج من مكنها و هم يراقبون الفائز النهائي و ينادون مع كل صوت و يدورون مع كل حركة، تتحرك أيديهم مع حركة زميلهم المحارب و تارة يجلسون وطوراً يقفون. إن تصوير هذا الجو عمل في غاية الصعوب لا يقدر عليه سوى من لديه الخبرة العميقة في ساحات الحروب والمبارزات الثنائية.

إن الإنسان مثل شجرة ذات ثمار و محاسن، مفيد، و يمكن للجميع أن يستفيد منه. و قد يكون الإنسان مثل شجرة مصابة بالآفات و لا يمكن لأحد أن يستفيد منها، بل و تسبب الأضرار كذلك. و لذلك يطلق على هذا النوع من الناس مصطلح الشجرة غير المثمرة أو المثمرة و نلاحظ هذه المصطلحات في الأمثال و العبارات الرائجة و المتداولة. إن التصوير الرمزي لهذه العلامة يمعنى كمال الأصالة والنبع الذي يروي الأرض. لقد تمكن الفنان المعروف في هذه اللوحة من تصوير الشجرة الطيبة المتمثلة رحمة العالمين في رسول الله عليه الصلاة و السلام في هذا السهل الواسع المتمثل في الخلق؛ لأنه يصف الطهارة الكاملة للرسول و آل بيته مستنداً إلى آية التطهير و بين هذا التصوير البياني و الآية الكريمة التالية ارتباط استوحاه أمير المؤمنين عليه السلام من اللوحة القرآنية ﴿أَلم تَرَ كَيفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيبَةً كَشَجَرَةٍ طَيبَةٍ أَصلُها ثابِتٌ وَ فَرعُها فِي السَّماءِ[1]﴾.

و بناءً على ما تقدم ذكره، سنتطرق الآن إلى الصور البيانية لهذا الفنان العظيم و التي ترسخت في أذهان البشر من الماضي إلى المستقبل. عبر هذه السهول العظمى وبين هذه الأشجار الرائعة (الرسل و الأولياء)، تتموضع أفضل وأجمل الأشجار و أكثرها شموخاً وثمراً، شجرة خضراء متألقة بأغصان طويلة وكثيفة و مقاومة و جميلة ليس فيها أي انحناء او اعوجاج، يمتد ظلها ليشمل العالم بأسره و تتساقط من عظمتها ثمار غنية باتجاه الأرض لتصل إلى يد الطالبين. الجميع ينعم بثمار هذه الشجرة الطيبة و يتظللون بظلها. يضعنا الفنان أمام لوحة تصور جذور هذه الشجرة الطيبة الضاربة في أعماق تراب الوجود الصافي، و جذعها القوي الذي يمتد من بدء

1. ابراهيم/ 24.

الخليقة و حتى أوراق الحاضر و ثماره الغنية مما يدفع لسان حال المخاطب إلى امتداح هذا الفنان و استحسان عمله و الإعجاب به كثيراً.

- **الانطباعية** (Expressionism)

وتعني الإثارة و ظهور رد فعل من قبل المشاعر الباطنية للإنسان حيث يلجأ الفنان إلى هذه الأسلوب الفني لأجل إيجاد الإثارة الشديدة و الانطباع الكبير داخل المخاطب. يمكننا تمييز الانطباعية عن سائر الأساليب الفنية من خطوطها المكسرة و المزدحمة، و هذا الأسلوب الفني متداول منذ أولى الأعمال الفنية البشرية. ربما يمكننا أن نشاهد هذا الأسلوب بشكل واضح لدى الفنانين الإيرانيين و الشرقيين بشكل واضح و جلي. و لذلك فإن الانطباعية أسلوب للتعبير عن الحالات الباطنية للإنسان و البيئة الخارجية التي تستوحي من الطبيعة المحيطة بها. هذه الحالات تشمل الغضب و الدموع و العديد من الحالات الباطنية المعقدة، رغم أن هذا الأسلوب يبين كذلك الانطباعات الباطنية و النفسية للفنان ذاته[1].

و يسعى الفنان ليضفي المزيد على الإثارة الناجمة عن الكلام التصويري و يؤثر على المخاطب ليجعله كالمسمار واقفاً في مكانه محدقاً بعظمة اللوحة الفنية الموجودة أمامه بحيث يصعب أن يخرج هذا المخاطب من حالة التأثير التي يخضع لها.

«فَما راعَنی اِلاّ وَالنَّاسُ کَعُرْفِ الضَّبُعِ اِلَیَّ، ینْثالُونَ عَلَیَّ مِنْ کُلِّ جانِب، حَتّی لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنانِ، وَ شُقَّ عِطْفایَ، مُجْتَمِعینَ حَوْلی کَرَبیضَةِ الْغَنَمِ»[2]؛

إن الصور البيانية التي يقدمها الفنان لنا واصفاً كل ما رآه و حدث أمامه بلغة التعبير و بفرشاته الشهيرة، تشكل لوحة من الحالات المختلفة التي تنقل الهجوم و الفرح بشكل مقترن إلى ذهن المخاطب.

رجل مغوار في اللوحة، يقف في النقطة الذهبية على يمينها و يتجلى بشكل واضح، يعبر وجهه عن تعب الأيام و إرهاق السنين و تتجسد الجرأة في عينيه لتفرش بساطاً على شفاه طفل و تجلس البسمة عليه. العمامة التي تسقط عن الرأس و الاضطراب الناجم عن الوصال أمر واضح على الوجه. إن الألوان الساخنة التي يستعملها الفنان تضفي شعوراً مثيراً على اللوحة. جماعة من الناس بقامات مختلفة، نساء و فتيات ينظرن من بعيد. إن ما يزيد من جمال اللوحة هو الأفراد الذين يزيدون من ازدحام اللوحة و هم يحاولون الوصول بأيديهم لأجل البيعة ملتمسين ما يريدون من مركز اللوحة. إن وجود شابين بين هؤلاء الناس يدل على أن نظر الفنان الثاقب لم يغفل حتى عن أبعد النقاط المختفية وذلك لكي يتمكن من وصف هجوم الناس و

1- سيد حسيني، رضا؛ المدارس الأدبية، طهران، نكاه، 2005م، الجزء الثاني، ص 702-707-712.

2. الخطبة3.

ضغطهم بشكل جيد. إن الزاوية التي تبين لنا تمزق لباس هذا الأسد القوي، واضحة من الطرفين تجعل الجميع يحبسون الأنفاس.

و يكمن جمال هذه اللوحة الرائعة في تنوع ألوان الملابس التي تبين الفروقات الطبقية بين الناس و الأقوام المختلفين. أما الإثارة فهي ناجمة عن وصال البيعة التي كانوا ينتظرونها حيث يتضح من اللوحة شغفهم و تزاحمهم على أداء البيعة، كما نلاحظ بوضوح الشرايين النافرة الناجمة عن هذا الضغط و الإثارة في اليدين حيث صورتها ريشة الفنان بدقة ومهارة، وهنا يمكننا القول أن هذه اللوحة انطباعية تماماً.

«كَأَنِّی بِمَسْجِدِكُمْ كَجُؤْجُؤِ سَفينَة، قَدْ بَعَثَ اللّهُ عَلَيهَا الْعَذابَ مِنْ فَوْقِها وَ مِنْ تَحْتِها، وَ غَرِقَ مَنْ فی ضِمْنِها»[1]؛

تبين اللوحة الانطباعي المذكورة الشعور المضطرب و الإثارة العميقة للراوي و الفنان الذي يترك مصير الناس في كناية جميلة و مبتكرة لريشته الماهرة والدقيقة، لترسم لوحة واسعة تجعل أنظار المخاطب في ذهاب و إياب بين بدايتها و نهايتها. محيط متلاطم الأمواج، يظلل بإحدى أمواجه العاتية سفينة، و يدار فوق سطحها أمطاراً غزيرة من المياه.

تصور اللوحة سفينة موجودة في قلب هذه العاصفة و التي أصبحت جدرانها هشة من كثرة ما لطمتها الأمواج و تكسرت صواريها و تمزقت أشرعتها، و أفراداً معلقين بالصواري و الأشرعة يمسكون بأصابعهم بحواف الأخشاب المكسرة لجدران السفينة لعلهم يعثرون على بارقة أمل في العدم. كما تصور اللوحة نساءً يحتضن أطفالهن وهن في حسرة و شعرهن مبلل، خائفات من غرق أطفالهن و أعينهن اغرورقت بالدموع و يكدن يلفظن أنفاسهن الأخيرة.

البعض يواجه الأمواج وهم عائمون و البعض الآخر تتطاير أرواحهم وتتلاقف الأمواج جثثهم و كأن بعض الأيدي تمتد باتجاه السماء لتطلب الرحمة الإلهية وحدوث المعجزة حيث نلاحظ أمواج البلاء تحل عليهم من السماء و الأرض.

«وَ اسْتَحَرَّ الْمَوْتُ، قَدِ انْفَرَجْتُمْ عَنِ ابْنِ اَبی طالِب انْفِراجَ الرَّأْسِ. وَ اللّهِ اِنَّ امْرَءاً يمَكِّنُ عَدُوَّهُ مِنْ نَفْسِهِ يعْرُقُ لَحْمَهُ، وَ يهْشِمُ عَظْمَهُ، وَ يفْری جِلْدَهُ، لَعَظيمٌ عَجْزُهُ، ضَعيفٌ ما ضُمَّتْ عَلَيهِ جَوانِحُ صَدْرِهِ. اَنْتَ فَكُنْ ذاكَ اِنْ شِئْتَ، فَاَمّا اَنَا فَوَاللّهِ دُونَ اَنْ اُعْطِیَ ذلِكَ ضَرْبٌ بِالْمَشْرَفِيةِ تَطيرُ مِنْهُ فَراشُ الْهامِ، وَ تَطيحُ السَّواعِدُ وَ الاَقْدامُ»[2]؛

يمكننا أن نعتبر اللوحة الموجودة أمامنا شاشة عرض حقيقية لحجم كبير من الأدرينالين في دم المخاطب، مما يشير في الحقيقة إلى إثارة مضاعفة. تروي اللوحة حكاية القتال و عشاق الجهاد. للوهلة الأولى، يشير التركيب الجميل للفنان إلى حضور أسد القتال في

1. الخطبة13.

2. الخطبة34.

ساحة المعركة و يضعه في مركز اللوحة لكي يتمكن من تصوير القريب و البعيد و كافة جوانب الأمر. لقد استعمال الفنان تركيب الألوان الساخنة في التعبير عن الاضطراب في هذه اللوحة البيانية بشكل جيد. كما قام الفنان بتصوير الحركات التي يقوم بها االمحارب بالسيف و الرمح و عبر عن مرونة جسمه و تمكن من جذب انتباه المخاطب الدقيق و منحه الشعور الحقيقي و كأنه في ساحة الحرب يتابع المجريات.

و فضلاً عن تصوير المحارب المغوار و هجوم العدو الغدار، تصور اللوحة عدداً من الجنود و هم يهربون و عدداً آخر يتراجع و ينسحب من الساحة، و كأنهم يتخلون عن قائدهم خوفاً على أرواحهم. كلما ابتعدوا عن هذا الأسد يتعثرون و يقعون و سيوف العدو المكار تنال منهم حظاً عظيماً و تستولي على أموالهم و جثثهم تتمزق تحت حوافر الخيل. لا أحد يجرؤ على مواجهة قائد ساحة المعركة حتى يدخل إليها.

إن ما نستشفه من هذه اللوحة هو أن الساحة حول حيدر الكرار عليه السلام أصبحت خالية من المحاربين، و منهم أنصاره ضعيفو الإيمان و أعداؤه الجبناء، و لذلك نلاحظ اللون المخنث يطغى على هذا الجو. و تصور اللوحة كذلك كيف يضرب السيف الجمجمة فيسحقها و يجعلها زبدية تملؤها الدماء و العظام. تعبر اللوحة بكافة تفاصيلها عن الإثارة المتمثلة في هروب الأنصار الذي يدعو للاشمئزاز و خوف الأعداء الشديد و رقص السيف العلوي في ساحة الحرب مما يمنح الشعور بالشجاعة و البطولة في قلب أنصار أمير المؤمنين عليه السلام.

«وَ عَضُّوا عَلَى النَّواجِذِ، فَاِنَّهُ اَنْبى لِلسُّيوفِ عَنِ الْهامِ. وَ اَكْمِلُوا اللاْمَةَ، وَ قَلْقِلُوا السُّيوفَ فى اَغْمادِها قَبْلَ سَلِّها، وَ الْحَظُوا الْخَزْرَ، وَ اطْعُنُوا الشَّزْرَ، وَ نافِحُوا بِالظُّبا، وَ صِلُوا السُّيوفَ بِالْخُطا»[1]؛

اللوحة المشار إليها أعلاه، لوحة انطباعية لاحظنا ما يشبهها في الأسلوب الواقعي حيث تمكن الفنان فيها من وصف موضوع ثابت بأسلوبين مختلفين ليثبت براعة الفنان. يبين أمير المؤمنين عليه السلام حالة المحارب الذي يكز على أسنانه و يظهر غضبه بأسلوب المحارب و يدرع ملابسه القتالية بالفولاذ لكي يظهر جسمه أكبر و أضخم و يوقع الرعب في قلوب الأعداء. ومن جهة أخرى، عندما يركز على تفاصيل المقاتل نلاحظ حالة إمساك قبضة السيف و الضغط عليها بشكل يبرز شرايين اليد. قبضة السيف تدور و السيف يخرج من غمده مما يشعر بالمخاطب بأن الهجوم قريب.

الخطوط المكسرة للرماح و التي تجول من الأسفل إلى الأعلى و من اليسار و اليمين، تشعر المخاطب بأن العبور عبرها أمر مستحيل و أن

1. الخطبة 66.

موت العدو حتمي. إن حركة السيف و رقصه في الهواء تجعلنا نسمع صوت ضربات السيف عبر خطوط الملونة في معركة تميز فيها الألوان الساخنة الجيش المنتصر عن جيش لا لون له.

«كَانّى بِهِ قَدْ نَعَقَ بِالشّامِ، وَ فَحَصَ بِراياتِهِ فى ضَواحى كُوفانَ، فَعَطَفَ عَلَيها عَطْفَ الضَّرُوسِ، وَ فَرَشَ الاَرْضَ بِالرُّؤُوسِ. قَدْ فَغَرَتْ فاغِرَتُهُ، وَ ثَقُلَتْ فِى الاَرْضِ وَطْاَتُهُ. بَعيدَ الْجَوْلَةِ، عَظيمَ الصَّوْلَةِ. وَ اللّهِ لَيشَرِّدَنَّكُمْ فى اَطْرافِ الاَرْضِ حَتّى لا يبْقى مِنْكُمْ اِلاّ قَليلٌ كَالْكُحْلِ فِى الْعَينِ»[1]؛

تعبر هذه اللوحة عن ظهور السفياني و حركاته هو و أنصاره. صورة بيانية بديعة لمدينة لا تحميها أبراجها و تحيط بها رايات سوداء و حمراء؛ مدينة من الموتى و القتلى يأخذون أطفالها مكبلين بالأصفاد و نساءها و بناتها سبايا عاريات. إذا نظرت إلى الأرض جيداً فسوف ترى الرؤوس المقطوعة المضرجة بالدماء و التراب و الموضوعة كالبلاط تحت أرجل المهاجمين. جيش يطوق أنحاء المدينة وأفراده مسلحون حتى أسنانهم يراقبون المدينة من فوق المرتفعات والأبراج والصخور والمآذن مما يمنع أي شخص من العبور من هذا المكان الذي يستحيل فيه حتى على الذبابة أن ترفرف و تطير.

سيوف حادة تضغط بحدقها و غضبها على الأعناق و تجعل الموت سيد الموقف. تضفي هذ اللوحة الشعور بالخوف لدى المخاطب و تصور بدقة حزن و مأتم و مصيبة و يأس و ذل من نجا من المصيبة. إن الرايات التي تصورها اللوحة تمنح الشعور بالتسلط على العناصر الموجودة.

«فَاحْذَرُوا عِبادَ اللّهِ عَدُوَّ اللّهِ اَنْ يعْدِيكُمْ بِدائِهِ، وَ اَنْ يسْتَفِزَّكُمْ بِنِدائِهِ، وَ اَنْ يجْلِبَ عَلَيكُمْ بِخَيلِهِ وَ رَجِلِهِ. فَلَعَمْرى لَقَدْ فَوَّقَ لَكُمْ سَهْمَ الْوَعيدِ، وَ اَغْرَقَ لَكُمْ بِالنَّزْعِ ِالشَّديدِ، وَ رَماكُمْ مِنْ مَكان قَريب»[2]؛

إن الصور البيانية التي يقدمها لنا أمير المؤمنين عليه السلام، عرض انطباعي بلون و تركيب مختلف و مشاهد منقطعة النظير يزيد من إثارة اللوحة. و تصور اللوحة كذلك شيطاناً يجذب صوته الموسيقي الساحر البشر مما يجعل من الصعب التمييز بين الرجال والنساء و يضعنا أمام صورة يسيطر فيها ذوو الملابس السوداء بسيوفهم و رماحهم و غضبهم على الموقف و هم مستعدون للهجوم مما يلقي الرعب في قلب أي كان.

الجنود الذين يرتدون الأسود، وجوه من اللحم والدم تزيد من ثقل الصورة وتمنح الشعور بالهجوم الشامل مما يزيد من إثارة الموقف. و تصور اللوحة على رأس هؤلاء شيطاناً يسيطر على الموقف و ينفث ألسنة اللهب من وجهه، يضع سهماً كبيراً على قوسه وأظافر يده تضغط عليه بشدة و كأنه أمام

1. الخطبة 138.

2. الخطبة192.

الهدف و لا يخشى أن يخطئه. لوحة مليئة بالإثارة في كافة أنحائها.

إن الألوان التي استعملها الفنان في الإشارة إلى الأبنية و الشياطين و جيشهم، قريبة من بعضها و تتمايز عن الناس الحاضرين. تركيب يراعي الفنان فيه التوازن جيداً و يسعى ليضع الشيطان الرئيسي في مكان مناسب و قريب من الهدف. كما أن الرعب و الخوف و الهرب و الازدحام يزيد من إثارة اللوحة.

«وَ دَلَفَ بِجُنُودِهِ نَحْوَكُمْ، فَاَقْحَمُوكُمْ وَلَجاتِ الذُّلِّ، وَ اَحَلُّوكُمْ وَ رَطاتِ الْقَتْلِ، وَ اَوْطَأُوكُمْ اِثْخانَ الْجِراحَةِ، طَعْناً فی عُيونِكُمْ، وَ حَزّاً فی حُلُوقِكُمْ، وَ دَقّاً لِمَناخِرِكُمْ، وَ قَصْداً لِمَقاتِلِكُمْ، وَ سَوْقاً بِخَزائِمِ الْقَهْرِ اِلَی النّارِ الْمُعَدَّةِ لَكُمْ»[1]؛

عندما كنتم تشاهدون لوحة الشيطان المذكورة أعلاه، كان يرمي الناس القريبين منه بأربعين سهماً، و رؤية هذه اللوحة أمر لا بأس به حيث تبين إغواء الشيطان و قدرته على السيطرة على البشر و تسلط هذا العاصي أكثر من اللازم.

يطلق الشيطان سراح الإنسان من جو عبادة الله و يخرجه من بساتين العبودية و يسمم ينابيع العشق النقية بسم العصيان و يقود الإنسان إلى صحارى الحقد و النفاق حتى يمد يده إلى ما تبقى منها من مستنقعات الحياة الدنيا.

بضرباته المستمرة و المثيرة، يجرحه و يطيح به أرضاً، حتى لا يتمكن من الحركة ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾[2] ويطلق سهامه الملوثة بسم الوسوسة و الهوس و يغطي بها نظر الإنسان «النَّظَرُ سَهمٌ مَسْمومٌ مِنْ سِهامِ اِبليس».[3]

يقع الإنسان في مسيرته في فخاخ الشيطان التي ينصبها له و يضع فيها خنجر الذنوب و المعصية على حنجرته و يضغط بيديه المخضبتين بالدماء على جمجمته و يضرب جدار الظن و التهمة ليخرج حطام عظام الأفكار البيضاء و لا يترك في رأسه سوى السواد. و يصبح جسم الإنسان المسلوب كضبع جائع تسيطر عليه مخالب الوسواس و تقوده إلى جهنم التي تمتد ألسنة لهبها منذ مدة طويلة بحيث ترى من بعيد.

السوريالية

السوريالية أو الفواقعية « فوق الواقع « يمكن أن تكون مزيج من فوق الواقع و الحلم ، حيث يمكن للفنان تحويل الآثار الحقيقية الموجودة إلى مركب غير واقعي . الأمر البارز في هذا النهج هو الشعور التخيلي القوي أو فوق الواقعية التي يعجز الآخرون عن فهمها و لا يستطيعون ذلك و لا القدرات البشرية الإحاطة بها [4].

1. الخطبة 192.

2. سوره حجر/ 39.

3. محمّد باقر، مجلسي، بحارالانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403، ج 104، ص 38.

4 أنوشه, حسن (مشرف) , موسوعة الأدب الفارسي (موسوعة الأدب الفارسي 2) , طهران , مؤسسة الطباعة و النشر في وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي , 1997 , الطبعة الأولى , ص 836

بين الخطابات لا يمكن العثور إلا على القليل من الآثار في هذا النوع من نهج الفواقعية كما في باقي أنواع النهج . ولكن الشيء المتوفر هو ما تم أخذه عن المعرفة الإلهية و قدرات الإمام السابع ، التي يجهلها الآخرون ، تماماً كما هو الحال عندما يرسم الفن مشهداً في الذهن يجعل الجمهور في حالة استغراب بحيث لا يستطيع تجاهله ، وكذلك لا يستطيع لمسه أو تصوره بعقله و معرفته المحدودة .

«ثُمَّ فَتَقَ مَا بَينَ السَّمواتِ الْعُلا، فَمَلاَهُنَّ اَطْواراً مِنْ مَلائِكَتِهِ. مِنْهُمْ سُجُودٌ لايرْكَعُونَ، وَ رُكُوعٌ لاينْتَصِبُونَ، وَ صافُّونَ لايتَزايلُونَ، وَ مُسَبِّحُونَ لايسْاَمُونَ، لايغْشاهُمْ نَوْمُ الْعُيونِ، وَ لا سَهْوُ الْعُقُولِ، وَ لا فَتْرَةُ الاَبْدانِ، وَ لا غَفْلَةُ النِّسْيانِ. وَ مِنْهُمْ أُمَناءُ عَلى وَحْيِهِ، وَاَلْسِنَةٌ اِلى رُسُلِهِ، وَ مُخْتَلِفُونَ بِقَضائِهِ وَ اَمْرِهِ»[1]؛

إن تصوير نهج فوق الواقع ، استطاع إظهار الحقائق المخفية وراء الستار ، و أن يجلب تلك الحقيقة إلى الذهن من كلام الأمام السابع بشكل جميل . إن اللوحة الجريئة للهيبة النورانية للملائكة على هيئة بيضاء اللون بأجنحة بيضاء ، هي تصميم استثنائي و فريد في جمال القوام و الحجم و توازن الجسم مع جناحين رائعين الذي تمت إضافته إلى تناسب القوام ، و كما تم عرض صباغ من اللون الأبيض ، حيث استطاع الرسام من خلال الأصبغة اللازوردية و اللون البني المصفر ، وفي النهاية إضافات خضراء صغيرة ، صباغ ملونة ، بحيث أن دقة ريشة الأستاذ بالإضافة إلى دقته في الرسم الكريستالي ،يضفي جمالاً على منظر الصورة . كما سعى الرسام إلى التعبير عن قصده و غايته من خلال الإيحاءات المادية لهذه العناصر ، و دورها في جلب انتباه الجمهور و تأثيرها على العالم المادي.

إن صياغة تركيب الحركة الدورانية لهم في العالم الكوني قد أضاف إلى اللوحة نوع من الحركة المذهلة ، و ذلك لأن الرسام تعمد إبراز بيئة في مركز اللوحة ، تمنح تأثيراً من النظرة التركيبية للرسام . بالرغم من أن بعضهم في وضعية السجود و البعض الآخر في وضعية الركوع ، بحيث أن الشيء الذي يظهر في الصورة هو أنهم لم يكلفوا بأمر سوى هذا العمل . و في هذا الصدد ، نرى بعضهم الآخر بجناحين مبسوطين أو منقبضين في حالة صعود و هبوط لمقابلة الأنبياء و تنفيذ الأوامر الإلهية ، مما يضيف جمالاً مضاعفاً على هذا العمل الإبداعي .

«ثمَّ جَمَعَ سُبْحانَهُ مِنْ حَزْنِ الاَرْضِ وَسَهْلِها، وَ عَذْبِها وَ سَبْخِها، تُرْبَةً سَنَّها بِالْماءِ حَتّى خَلَصَتْ، وَ لاطَها بِالْبِلَّةِ حَتّى لَزَبَتْ، فَجَبَلَ مِنْها صُورَةً ذاتَ اَحْناء وَ وُصُول، وَ اَعْضاء وَ فُصُول. اَجْمَدها حَتَّى اسْتَمْسَكَتْ، وَ اَصْلَدَها حَتّى صَلْصَلَتْ، لِوَقْت مَعْدُود، وَ اَجَل مَعْلُوم. ثُمَّ نَفَخَ فيها مِنْ رُوحِهِ فَمَثُلَتْ

1 . الخطبة1.

اِنْساناً ذا اَذْهان يجيلُها»[1]؛

إن الصور الفنية لخلق الإنسان الذي يقوم الملائكة بعجنه من مزيج الماء و الطين، و باستخدام الطين اللزج، يقومون بصب و بنحت الجسد البشري ، كما أنه قام برسم و تصميم انحناءات الجسم الإنساني وتفاصيل الجسم البشري ، في نحت هذا التمثال الجميل حيث منحه مظهر جسد جميل في غاية الدقة و الكمال ، تم تلوينه بلون موحد متجانس و ناعم ، لقد تم استخدام فكر وتصميم فريد من نوعه لا سابق له ، حيث تم إشغال أيدي الملائكة في الصناعة و الصياغة الفنية لذلك الجسد بصبر و فن، و يقومون بنحت قوام الجسم، ومن القسم الذي يشمل شكله الدائري أجزاء و عناصر ، يصنعون جزء من أجل الرؤية و جزء من أجل السمع و الهمس، كما قاموا بإظهار أصابعه ، و من أجل إضفاء منظر جيد على عقد و أشكال الأصابع، تم رسم خطوط بصباغ أخضر على سطح الأصابع تسمى عروق، مما أضاف على جمال هذا الخلق تناغماً و انسجاماً في هذا الوصف .

«في الليلة الماضية رأيت الملائكة في الحانة يجبلون طين الإنسان و يصبونه في القوال» [2]

«وَ اَنْشَأَهُمْ عَلى صُوَر مُخْتَلِفات، وَاَقْدار مُتَفاوِتات، أُولى اَجْنِحَة تُسَبِّحُ جَلالَ عِزَّتِهِ»[3]؛

إن الصورة الإبداعية التي تتراءى في الذهن من خلال هذا الكلام ، تشير إلى صورة مركبة تتشكل من مجموعة من الأجزاء المتغيرة، التي تزيد الخطوط المنحنية بجمال تام، وتنقل إلى عقل و عين المشاهد أناقة و نعومة روح الفنان برفقة مشهد إبداعي .

لوحة اندمجت فيها الألوان الباردة و الدافئة إلى حد كافي، حيث أن وجودها جنباً إلى جنب بهذا الشكل الجيد يستدعي الإيحاءات الروحية . لقد تم إيجاد تناغمات لونية بيضاء، التي من خلال دمجها مع الألوان الأخرى تنقل الصفاء و الصدق و النقاء الداخلي للعمل، لينشأ في مخيلة المشاهد تصور عن أسطورة التسليم و العبودية و الطاعة . من جهة أخرى، تم رسم و تلوين حالة الأعين وتدلي الأجزاء و الأطراف بكل تواضع، من أجل إظهار حالة التسبيح الإلهي. إن نظرة الفنان التي تم إسقاطها على لوحة الرسم من خلال خطوطه الدقيقة الناعمة و المعقدة، تظهر حكاية الطيران في روح و جسد الملائكة. وذلك لأن الأجنحة الطويلة و الواسعة ، ستجتاز خلال طرفة عين مسافة كبيرة، و ستكون وسعة الكون تحت أجنحتها العريضة و الواسعة، قطرات صغيرة وتافهة في العين .

- **التحليل**

نظراً لمساحات الصورة وحالاتها و ظروفها المكانية، فإن الوصف الكلامي له أهمية كبيرة. بما أن أكبر استخدام صوري من قبل الإمام السابع كان بطريقة التعبيرعن الموضوع

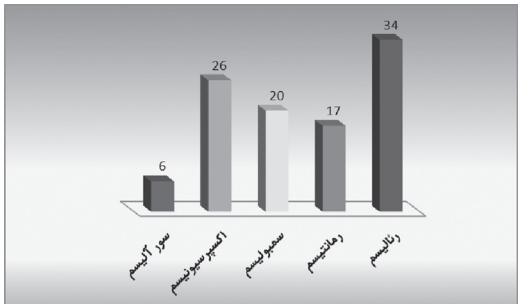
1-. الخطبة 1

2- غزليات حافظ الشيرازي

3-. الخطبة91.

أمام المخاطب ، لذلك يبدو أن جميع الأنماط المرئية تم استنباطها من الشرح المرئي لكلامه، تمت في مكان وزمان مناسبين .

إنه يرى أن النمط الواقعي أو الحقيقي أكثر ألفة بالنسبة للروح النقية للإنسان و قد حاول غالباً استعمال هذا النهج في إعداد أعماله، وفي الخطوة الثانية كان يستخدم طريقة الإثارة ، الممزوجة مع روح اللغة العربية و الشروط الزمانية للحروب المتتالية . أنماط الرمزية و العاطفية و في النهاية الفواقعية « فوق الواقع « تأتي في المراتب التالية بعد الصور المستنبطة من كلامه .



الجدول رقم 1.3: أساليب التصوير الفني في خطب نهج البلاغة

إن الصور البيانية المستنتجة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام تتعلق بفترة حكومته عليه السلام ونظراً لعددها الكبير يمكننا القول بجرأة أن أمير المؤمنين عليه السلام لجأ إلى مختلف أساليب التصوير الفني في خطب نهج البلاغة لأجل ترسيخ الكلام في روح المخاطب.

إن استعمال مختلف أساليب التصوير الفني في خطب نهج البلاغة حسب نوع المخاطب و زمن التصوير و تقييم حاجة المخاطبين، فقد كان عليه السلام يسعى لرد الشبهات و إصلاح ما انحرف عن مسيرته الرئيسية. و فضلاً عن فقد حدثت ثلاث معارك كبيرة في عهد أمير المؤمنين عليه السلام بين المسلمين و أغلب الصور البيانية ترتبط بهذه المرحلة.

ولذلك فإن أساليب الواقعية و الانطباعية ذات استعمال أكبر في هذه الصور البيانية. إن بيان وقائع الحاضر و المستقبل و كل ما يمكن للمخاطب أن يرممه في ذهنه بما في ذلك نظرة أمير المؤمنين عليه السلام، يساعد على إدراك أفضل من قبل المخاطب لهدايته إلى الصراط المستقيم.

النتيجة

نستنتج من دراستنا لكلام أمير المؤمنين عليه السلام و الصور البيانية الموجودة فيه أنه عليه السلام لجأ إلى أساليب التصوير الفني و استعملها بشكل جيد لنقل المفاهيم وترسيخ كلامه؛ و لذلك نشهد أساليب مركبة من الكلام و الصور البيانية التي تشمل المكان والزمان بشكل جيد.

ورغم أن أغلب هذه الأعمال تعود إلى عهد أمير المؤمنين عليه السلام، لكنه عليه السلام كان يسعى إلى تقديم كلام يشمل هذه الأساليب الفنية المختلفة لتصوير الحقائق و المظاهر العاطفية و تمييزها عن المؤشرات الرمزية و المثيرة إضافة إلى نقل حوادث ووقائع فواقعية

ذات نظرة جديدة إلى المخاطب.

إن دراسة الصور البيانية الموجودة في نهج البلاغة، تشير إلى أن أمير المؤمنين عليه السلام لجأ إلى قدرة التصوير البياني ساعياً لترسيخ كلامه في ذهن المخاطب على المدى الطويل و القصير بما يتناسب مع الجو الموجود في الصورة البيانية بحيث يترك ريشته الماهرة والسحرية ترسم الصورة البيانية المناسبة للموضوع. لقد تمكن أمير المؤمنين عليه السلام بدقة ذهنه من ابتكار صور بيانية مختلفة و صغيرة لكنها مليئة بعالم من المفاهيم والمقاصد، مستفيداً من أساليب التصوير الفني لجعل عالم الخيال قابلاً للتصوير بألوان مختلفة. إن الأعمال المتأثرة بالعوامل الجغرافية حوله والأحداث التاريخية والمحلية، تحتوي على سوابق ثقافية تلفت نظر المخاطبين حيث نلاحظ من خلال البحث فيها نسبة التأثر بالأساليب الفنية على مسير الهداية و السعادة أو الشقاوة والتعاسة.

المصادروالمراجع

القرآن الكريم

- **المصادر الفارسية**

1. بوركهارت، تيتوس، الفن المقدس؛ مبادئ و أساليب، ترجمة جلال ستاري، طهران، سروش.
2. جمن خواه، عبدالرسول، صور الخيال في نهج البلاغه و تجلّيها في الأدب الفارسي، شيراز، دار نويد، 2005م.
3. خامنئي، علي، الفن من وجهة نظر المرشد الأعلى للثورة الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران، دار الثقافة الإسلامية للدار، 1994م.
4. باكباز، روبين، موسوعة الفنون: الرسم، النحت، الجرافيك، طهران، دار الثقافة المعاصرة، 2014م.
5. كودرزي، مرتضى، تاريخ الرسم في ايران من البداية حتى العصر الحاضر، دارسمت، 2005م
6. الشريف الرضي محمّدحسين، نهج البلاغه، ترجمه سيد علي موسوي كرمارودي، طهران، دار قدياني 2015م.
7. محمود، مهدوى دامغانى، جلوهى تاريخ در شرح نهج البلاغه (ترجمهى شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد)، طهران، دارني، 1995م.
8. ميثم ابن علي، شرح نهج البلاغه ابن ميثم، مترجم محمد صادق عارف و آخرون، مؤسسة البحوث الإسلامية في مشهد، 1996م.

- **المصادر العربية**

1. ابن بابويه (شيخ صدوق)، محمّد بنعلي، الأمالي، الطبعة 1، قم، مؤسسة بعثت، 1417 هـ.
2. ابن عساكر، تاريخ مدينه دمشق، بيروت، دار الفكر، 1415 هـ.
3. ابن قتيبه، عبدالله بنمسلم، الإمامه و السياسه، طهران، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، 2009م.
4. ترمذي، محمد بن عيسي بنسوره، سنن الترمذي، بيروت، دار الفكر، 1403 هـ.
5. حاكم نيشابوري، مستدرك على الصحيحين، بيروت، دار المعرفة، بيتا.
6. طوسي، ابن حمزة محمد بنعلي، ثاقب في المناقب، قم، مؤسسه انصاريان، الطبعة 1، 1411 هـ.
7. طوسي، محمّد بنحسن، الأمالي، قم، مؤسسة بعثت، الطبعة 1، 1414 هـ.
8. مجلسي، محمّدباقر، بحارالانوار، الطبعة 2، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403هـ.

المقالات

1 . عدنان، اصلان، «الأديان و مفهوم الذات الغائية»: لقاء مع جان هيك و سيدحسين نصر، ترجمه احمدرضا جليلي، العدد 23، المعرفة، شتاء 1997م.

سائر المصادر

1- بيانات سيد علي خامنئي في لقاء أعضاء المجلس الثقافي الاجتماعي للمرأة، 1995م

2 . تقارير درس الأستاذة فرزانه غلامرضا اعواني، طهران، جمعية الحكمة والفلسفه، 1999م ، (مستوحاة من رساله ماجستير لمجتبى مطهري

الهامي كلية الشريعة في طهران فرع الحضارة والثقافة الإسلامية)

المصادر الإنكليزية

1. Birren,Faber.Creat ive color:A Dynamic Approach for Artists and Designers. New York: Van Nostrad Reinhold,1961
2. De Grandis, Luigina. Theory and use of color.New York: Harry N.Abrams,1987
3. Penta k, Stephen, and Richard Roth. color Basics. Belmont, CA: Wads worth /Thomson, 2003
4. Design Basics, David A.Laver, Stephen Penta k, serenth Ed.American text book, 2010
5. Design Basics, David A.Laver, Stephen Penta k, serenth Ed.American text book, 2010

رؤية سعيد يقطين السرديّة

د. جميلة حسين صالح الموسوي

مقدّمة:

تقوم الرّواية على أساس التّناوب بين وقائع الحاضر، وذكريات الماضي، في حركة ذهاب وإياب على محوريّ الزّمان المعروفين.

فإذا كان زمن الأحداث قابعًا في ماضيه غير قادرٍ على التّواصل مع الحاضر المكتوب من أجله، تحوّلت الرّواية إلى ذكر أخبارٍ من الماضي ولم يعد لها قوّة التّأثير في الحاضر، وانتفت قيمة توظيف التّاريخ، لأنّ ثمّة اختلافًا سيعيشُهُ القارئ، أيًّا كان زمن القراءة يمنعه من التّواصل، والمطلوب من الرّواية بوصفها فعلاً تواصليًّا، تحقيق الإحساس بالإنسجام؛ لأنّ الرّوائيّ يستطيع أن يمنح راويه أو رواته حرّية الحكي، لكنّه لا يمنحهم القدرة على خلق الشّخصيّات، لأنّ عمليّة الخلق هنا ستكون مجزوءة. وتحقيق الإنسجام إنّما يجري عن طريق المشابهة لتؤدّي رسالة إبداعيّة ذات دلالات. ويؤدّي ذلك كلّه إلى خلق بطل أو مجموعة أبطال يستندون في وجودهم النصيّ الجديد على كونهم صداميّين مُتعارضين متحرّرين من سلطاتٍ قادرة، وإشكاليّين، لا يكون تعارضهم سطحيًّا، بل هو التّعارض العميق مع العالم[1].

وكما يرى الدّكتور محمود ذهني فإنّ الفنّ القصصيّ والرّوائيّ في الأدب العربيّ ليس حديثًا، أو منقولاً عن الأدب الغربيّ نقل ترجمة واحتذاء، إنّما هو فنّ موجود قبل الشّعر، ومرتبط بوجود الشّعب[2]. لأنّ الرّواية هي أكثر الأجناس الأدبيّة قدرة على التّعبير عن هموم الإنسان العربيّ وطموحاته وآماله. وإذا كان موضوع الأدب هو الطّبيعة والإنسان، فإنّ موضوع النّقد الأدبيّ هو الأدب نفسه، يقصد إليه النّقد شارحًا، محلّلاً، حاكماً، مساعدًا القرّاء على الفهم والتّقدير، حيث يرى رولان بارت أنّ عمل النّاقد يتّسم بعدّة خصائص مُعيّنة، أهمّها تعقيل الأثر الأدبيّ، أي النّظر إليه وإلى عناصره على ضوء مجموعة من المبادئ المنطقيّة[3].

وكون "سعيد يقطين" من أعلام الرّواية والنّقد الأدبيّ العربيّ ومؤلّفاته النّقديّة الأدبيّة تُعبّر عن سعة معارفه، وعمق ثقافته الأدبيّة ومدى انعكاسها على النّتاج السّرديّ الرّوائيّ، والّذي يُعبّر عن نضج الرّؤية وغنى التّجربة لديه والّتي وسمت شخصيّته شهرةً ذاع صيتها في منطقة المغرب العربيّ وشرقها.

1 - إيلي أنطون، البناء الرّوائيّ ودلالاته عند يوسف حبشي الأشقر، ص 16.

2 - سمر خليفة، باب السّاحة، ط (1)، دار الآداب، بيروت، 1990، ص 17.

3 - لاسل أيركرو منى، قواعد النقد الأدبيّ، ترجمة محمد عوض، ص 118.

التّعريف بسعيد يقطين:

- سعيد يقطين، كاتب روائيّ وناقد عربيّ مغربيّ، من مواليد الدّار البيضاء/المغرب في 8/5/1955م.
- دكتوراه دولة في الآداب من جامعة محمّد الخامس/ الرّباط/المغرب.
- أستاذ التّعليم العالي بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط.
- رئيس قسم اللّغة العربيّة وآدابها بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط (من 1997 إلى 2004).
- عضو اللّجنة العلميّة (كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط).
- مُنسّق مجموعة البحث في "التّراث السّرديّ الأندلسيّة – المغربيّة – المتوسّطيّة" داخل كلّيّة الآداب في الرّباط.
- مُنسّق الدّكتوراه في الأدب "آداب وفنون متوسّطيّة" داخل كلّيّة الآداب في الرّباط.
- أستاذ زائر في جامعة جان مولان، ليون 3، كلّيّة اللّغات، فرنسا، خلال الموسمين الجامعيّين: 2002/2003 و2003/2004م.
- أستاذ زائر في كليّة الآداب، جامعة القيروان، مارس 2007م.
- أستاذ زائر في كلّيّة اللّغة العربيّة، قسم الأدب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرّياض – المملكة العربيّة السعوديّة، الفصل الثّاني، 2010-2011-2012م.
- أستاذ زائر في جامعة السّلطان قابوس، مسقط – عُمان، الفصل الثّاني 2013م.
- أستاذ زائر في جامعة نواكشوط، موريتانيا، يناير 2004م.

مهام ثقافيّة:

- عضو المكتب المركزيّ لاتّحاد كُتّاب المغرب (ثلاث دورات).
- الكاتب العام لـ"رابطة أدباء المغرب".
- الكاتب العام لـ"المركز الجامعيّ للأبحاث السّرديّة".
- عضو في الهيئة الاستشاريّة أو العلميّة في مجلاّت بالمغرب والجزائر وتونس والبحرين والكويت والأردن.
- عضو إتّحاد كُتّاب الإنترنت العرب.

جوائز:

- جائزة المغرب الكبرى للكتاب 1987 و1989م.
- جائزة عبد الحميد شومان للعلماء العرب الشبّان، (الأردن)، عام 1992م.
- جائزة إتّحاد كتّاب الإنترنت العرب 2008م.
- تكريم على هامش المؤتمر الدولي "عتبات النّصّ" الّذي أُقيم في القيروان (تونس)، آذار 2007م.
- تكريم في مهرجان عبد السّلام العجيلي الثّالث للرّواية العربيّة، الرقّة – سوريا، نوفمبر 2007م.
- تكريم شفشاون، مندوبيّة وزارة الثّقافة المغربيّة، بشفشاون، 2008م، وصدرت أعمال التّكريم مع دراسات أخرى في كتاب: "السّرد والسّرديّات في أعمال سعيد

يقطين"، إعداد شرف الدّين ماجدولين، عن دار ضفاف والأمان، بيروت – الرّباط، 2013م.
- حفل تكريم في إثينيّة عبد المقصود محمد سعيد خوجة، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، 2013-5-2م.
- ندوة تكريميّة تحت عنوان: "سرديّات سعيد يقطين وأسئلة الأدبيّ"، تنظيم فرع اتّحاد المغرب ومديريّة وزارة الثّقافة في القنيطرة.
- ندوة تكريميّة لسعيد يقطين "حول الهويّة والسّرد"، فرع اتّحاد كتّاب المغرب، تمارة.
- يوم دراسيّ تكريمًا لسعيد يقطين في موضوع "المشروع النّقدي للدكتور سعيد يقطين" في تاوريرت (جنوب المغرب) في 2/6/2014م.

مهام علميّة:
- عضو في لجان تقويم طلبات اعتماد الماستر ووحدات السّلك الثّالث والدكتوراه على الصّعيد الوطني (المغرب).
- عضو مُحكم في جائزة المغرب للكتاب، (عدّة دورات).
- عضو مُحكم في عدّة مجلاّت عربيّة محكّمة ولجان جوائز عربيّة.
- خبير في تقييم مؤلّفات أو تقارير مقدّمة لهيئات عربيّة.
- خبير لدى مكتب اليونسكو (المغرب العربي) لإعداد خمس مكتبات عربيّة ومغاربيّة وتربويّة ونسائيّة وصوتيّة رقميّة.
- مشارك في العديد من المؤتمرات والنّدوات الثّقافيّة على الصعيدين العربيّ والدوليّ.
- مُشرف على سلسلة "روايات الزّمن" الّتي تصدر "منشورات الزّمن" بالرّباط، وبصدد الإعداد لسلسلة جديدة تحت عنوان "الثّقافة الشّعبيّة المغربيّة" ضمن "منشورات الزّمن" نفسها.
- مُشرف على سلسلة "السّرد العربيّ" الّتي تصدر عن "دار رؤية للنّشر" بالقاهرة.

التخصّص العلميّ:
- السّرديّات والسّيميائيّات – نظريّة الأدب والنّقد الأدبيّ – التّراث السّرديّ العربيّ الإسلاميّ – الثّقافة الشّعبيّة – النصّ المترابط ومستقبل الثّقافة العربيّة.

من مؤلّفاته:
1) ذخيرة العجائب العربيّة / بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط(1)/ 1994م.
2) الكلام والخبر، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط(1)، 1997م.
3) النّصّ المترابط ومستقبل الثّقافة العربيّة، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ط(1)، 2008م.
4) الأدب والمؤسّسة والسّلطة، بيروت، المركز الثّقافي العربيّ، ط(1)، 2002م.
5) السّرديّات والتّحليل السّردي، بيروت، المركز الثقافي العربيّ، ط(1)، 2012م.
6) إنفتاح النّصّ الرّوائيّ، بيروت، المركز الثّقافيّ الغربيّ، ط(4)، 2008م.
7) تحليل الخطاب الرّوائيّ، بيروت، المركز الثقافي العربيّ، ط(4)، 2005م.

8) الرّواية والتّراث السّرديّ، بيروت، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط(1)، 1992م، ط(2)، الدار البيضاء.
9) القراءة والتّجربة: حول التّجريب في الخطاب الرّوائيّ الجديد في المغرب، دار الثّقافة، الدار البيضاء، 1985، طبعة جديدة، دار رؤية للنّشر، القاهرة، 2013م.
10) قال الرّاوي: البنيات الحكائيّة في السّيرة الشّعبيّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت – الدّار البيضاء، 1997م.
11) آفاق نقد عربيّ معاصر، بالاشتراك مع فيصل درّاج، دار الفكر، دمشق، 2003م.
12) من النّصّ إلى النّصّ المترابط: مدخل إلى جماليّات الإبداع التّفاعليّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، بيروت – الدار البيضاء، 2005م.
13) مُقاربات منهجيّة للنّصّ الرّوائيّ والمسرحيّ: بالإشتراك مع حميد لحمداني ومحمّد الدّاهي، "سلسلة المختار في تحليل المؤلّفات" (الجذع المشترك)، مكتبة المدارس، الدار البيضاء، 2006م.
14) السّرد العربيّ: مفاهيم وتجلّيات، دار رؤية، القاهرة، 2006م.
15) مُقاربات منهجيّة للنصّ السر ذاتي والنّقديّ: بالاشتراك مع محمّد الداهلي وميلود العثمانيّ، "سلسلة المختار في تحليل المؤلّفات" (السنة الثانية بكالوريا)، مكتبة المدارس، الدّار البيضاء، 2007م.
16) بديعة وفؤاد، رواية لعفيفة كرم: إعداد وتقديم، بمناسبة مرور قرن على صدورها في نيويورك، منشورات الزّمن، الرّباط، 2007م.
17) قضايا الرّواية العربيّة الجديدة: الوجود والحدود، دار رؤية للنّشر، القاهرة، 2010م.
18) رهانات الرّواية العربيّة: بين الإبداعيّة والعالميّة، (بالاشتراك مع محمد القاضي)، سلسلة رؤى ثقافيّة، رقم 1، النّادي الأدبيّ بالرّياض، 2011م.
19) المغرب مستقبل بلا سياسة: في الثّقافة والسّياسة والمجتمع، منشورات الزّمن، لسلسلة شرفات، الرّباط، 2013م.
20) الفكر الأدبيّ العربيّ، البنيات والأنساق، منشورات ضفاف، بيروت، 2014م.
21) الديموقراطيّة في قاعة الانتظار: إكراهات التحوّل الاجتماعيّ المغربيّ، منشورات الزّمن، سلسلة شرفات، الرّباط، 2014م.

الدّراسات المنشورة ضمن كتب:

- سؤال الأنواع السّرديّة في الرّواية المغربيّة، "الرّواية المغربيّة وقضايا النّوع السّرديّ"، منشورات جامعة ابن طُفيل، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، القنيطرة، 2009م.
- البحث الأدبيّ في الجامعة المغربيّة: أيّة آفاق؟، "تحوّلات النّقد الأدبيّ المعاصر بالمغرب: مهداة إلى أحمد اليبوري"، تنسيق سعيد يقطين، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، ووزارة الثّقافة، 2009م، (ص 91-ص 113).
- مفهوم النّصّ واستراتيجيّة القراءة عند

محمد مفتاح، "التّأسيس المنهجيّ والتّأصيل المعرفي": قراءات في أعمال الباحث والنّاقد محمّد مفتاح، المدارس، الدّار البيضاء، 2009م (ص 17- ص 32).
- أساليب السّرد الرّوائيّ العربيّ: مقال في التّركيب، "الرّواية العربيّة: ممكنات السّرد"، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009م (ص 129- ص 151).
- المطلع، اللّعب، الدّلالة من خلال عين الفرس والدّراويش يعودون إلى المنفى، الأدب المغربيّ اليوم قراءات مغربيّة، منشورات اتّحاد كتّاب المغرب، الرّباط، 2006 (ص 77-ص92).
- الكيخوطي والأسطورة الشّخصيّة، دون كيخوطي: قراءات مغربيّة، منشورات كلّيّة الآداب، عين الشقّ، الدّار البيضاء، 2006 (ص 55- ص68).

الدّراسات المنشورة في مجلاّت:

- السّرديّات والنّقد والسّرديّ، مجلّة نزوى – مسقط، العدد الثّالث والستّون، يوليو 2010.
- التّرابط النّصيّ والخطاب الرّوائيّ العربيّ، مجلّة العلوم الإنسانيّة، جامعة البحرين، العدد 19-18، 2010م، (م 178- ص 205).
- جماليّة الشّكل الرّوائيّ في الجزيرة العربيّة، مجلّة علامات في النّقد، جدّة، المملكة العربيّة السعوديّة، صفر 1430هـ- فبراير 2009م، المجلّد 17، الجزء 68 (ص 453- ص 500).

السّرد العربيّ من وجهة نظر سعيد يقطين:

يعتبر سعيد يقطين السّرد العربيّ واحدًا من القضايا والظّواهر الّتي بدأت تستأثر باهتمام الباحثين والدّارسين العرب مع أنّ بعض المشاكل التي تعترض الدّرس الأدبيّ العربيّ بصفةٍ عامّة، ويُضيف أنّه سيحاول تجسيدها من خلال تناول السّرد العربيّ باعتباره من الموضوعات التي تُملي على الباحث الكثير من العمل والبحث، ذلك لأنّ سعيد يقطين يتصوّر أنّ أيَّ تفكيرٍ في جملة القضايا والمشاكل التي تعترضه إذا لم يطرح إشكالات، ولم يسعَ إلى اقتراح رؤيات وتصوّرات فلا يُمكن أن يكون إلاّ استعراضًا للمعلومات، وعرضًا لأفكار وتصوّرات جاهزة، ولهذا جعل تجسيد هذه القضايا في السّرد العربيّ من خلال طرح تقديم بعض الأسئلة، وطرح بعض الإشكالات. وقد أورد بأنّه سيتناول هذا الموضوع من خلال ثلاث تساؤلات هي:

1. ما هو السّرد العربيّ؟
2. لماذا نهتمّ به الآن؟
3. كيف نتعامل معه؟

ويرمي إلى الإجابة عن هذه الأسئلة، وما يُمكن أن يتولّد عنها من أسئلة فرعيّة، من خلال طرح ثلاثة إشكالات يراها تتعلّق بالحاضر وبالمستقبل بقضايا ما يُسمّه بالفكر الأدبيّ العربيّ، وما تفرض عليه من أمور لينخرط في التفكير، وفي محاولة الإجابة عن مختلف المسائل والقضايا الّتي تطرح على

الدّرس الأدبيّن وعلى كلّ ما يرتبط به من قضايا ومسائل تمتدّ لتلامس الإنسان العربيّ بوجهٍ عام.

وعندما يطرح السّؤال الأوّل حول السّرد العربيّ، فإنّ أوّل ما سيتبادر إلى الأذهان هو: هل هناك سردٌ عربيّ، وآخر غير عربيّ؟ وقبل ذلك ماذا نقصد بالسّرد حتى نُضيف إليه صفة العربيّ؟ وهل، عندما نقول السّرد العربيّ الآن، يوحي هذا المفهوم بالنّسبة إلينا جميعًا بنفس الأشياء؟ أم أنّ كلّ واحد منّا يمكن أن يتصوّر من خلاله أشياء خاصّة تُخالف ما يتصوّره غيره؟ أسئلة عديدة يُمكن أن تتناسل من السّؤال الأوّل، وعلينا أن نتتبعها، ونعمل على تأطيرها ضمن إشكال مركزيّ بقصد الإجابة عنها.

إنّ أوّل شيء يمكنني تقديمه، يُضيف يقطين، في هذا النّطاق هو أنّ هذا المفهوم جديد، ومعنى ذلك أنّنا لم نكن نستعمله في كلّ ما كنّا نشتغل به، ونبحث فيه بصور عديدة، وتحت تسميات مُختلفة تتّصل به بوجهٍ أو بآخر. وسأعمل هنا على إدراجها كلّها تحت هذا المفهوم. وأضع المفاهيم كمقابل للتجلّيات. وأرى أنّ المفاهيم وليدة الوعي بالظّاهرة، وامتلاك القدرة على فهمها وتفسيرها[1]، وهذه المفاهيم، للتوضيح تتّصل بتسمية الأشياء، ووضعها في نسق يُنظّم علاقاتها بغيرها، ويُحدّد موقعها منها. أمّا التجلّيات فهي الصّور الأوليّة الّتي تتحقّق بها الأشياء، وتتحوّل إلى ظواهر قارّة وثابتة، ولها وجودها الخاصّ واستقلالها، أو شبهه عن غيرها[2].

وهنا يقول: إنّني أضرب مثالاً لتقريب هذه المقابلة بين المفهوم والتجلّي، ممّا هو معروف ومُتداول بيننا، إنّ التّناصّ مفهوم جديد في الدّراسة الأدبيّة الحديثة، وهو نتاج التطوّر الحاصل في اللّسانيّات وفي العلوم الأدبيّة الجديدة. وقد جاء هذا المفهوم ليُحدِّد ظاهرة نصّيّة ويبرِّرها في الوعي النّقديّ. لكن ممارسة التّناصّ أو التجلّي التّناصيّ سنجده قديمًا قدم النّصّ كيفما كان جنسه أو صورة إبداعه.

وأقول الشيء نفسه عن السّرد العربيّ، فهو قديم قدم الإنسان العربيّ. وأولى النّصوص الّتي وصلتنا عن العرب دالّة على ذلك. فقد مارس العربيّ السّرد والحكي، شأنه في ذلك شأن أيّ إنسان في أيّ مكان بأشكال وصور مُتعدّدة، وانتهى إلينا ممّا خلّفه العرب تراث مهم. لكنّ السّرد العربيّ كمفهوم جديد لم يتبلور بعد بالشّكل الملائم، ولم يتمّ الشّروع في استعماله إلاّ مؤخّرًا وبصور شتّى[3].

ويرى يقطين أنّ المفهوم الجديد يتولّد، كيفما كان نوعه بناءً على:

أ- مُقتضيات واستجابات لدوافع جديدة تستدعيه وتتطلّبه.

1 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسّرد العربيّ، المركز الثّقافي العربيّ، المغرب، 1997، ص 80.

2 - م. ن.

3 - م. ن.

ب- أنّه يأتي ليعوّض، أو ليتجاوز، أو يُجسّد، أو ليحلّ محلّ مفاهيم قديمة، أو استعمالات متنوّعة.

ت- أنّ المفهوم الجديد وهو يأتي ليحلّ محلّ استعمالات مُتعدّدة، يتّخذ بعد المفهوم الجامع الّذي يستوعب غيره من المفاهيم، ويُكسبها دلالات جديدة، تتهيّأ لها في ضوء السّياق الّذي تولّد فيه المفهوم الجديد إذا رجعنا إلى مثال التّناصّ.

نُعاين أنّ المفاهيم البلاغيّة العديدة الّتي وظّفها العرب مثل السّرقات، والأخذ، والاقتباس... يمكن أن يتضمّنها هذا المفهوم جميعها، ويُعطيها أبعادًا جديدة تبعًا للسّياق الّذي تشكّل في نطاقه.

وينطبق الشّيء نفسُه على مفهوم السّرد العربيّ كما أتصوّر. ذلك لأنّنا سنجد أنفسنا أمام استعمالات عديدة، قديمة وحديثة، لا رابط بينها ولا ناظم، ونجد من بين هذه الاستعمالات: الأدب القصصيّ، أدب القصّة، النّثر الفنّيّ، القصّة عند العرب، الحكايات العربيّة... وما شاكل هذا من المفاهيم. ومعنى ذلك أنّنا عندما نقول مفهومًا جديدًا، فإنّ هذا المفهوم الجديد نوظّفه ليكون مفهومًا جامعًا من جهة، وليكون دقيقًا وشاملاً من جهة أخرى (ثانية).

إنّ المفهوم الجامع يستوعب أشكالاً مُتعدّدة من الممارسات والتجلّيات النّصّيّة، ويُغطّي تسميات عديدة ألحقت بتلك الأشكال وفي مختلف الحقب، وذلك على اعتبار أنّ التسميات السّابقة كانت محدودة وضيّقة عن الشّمول، أو كانت تحكمها رؤيات خاصّة، وهذا ما جعلها غير دقيقة عكس المفهوم الجامع. إنّه يرصد الظّاهرة في كلّيتها، ويسعى إلى الإحاطة بمختلف حيثيّاتها وُملابساتها، ويغدو تبعًا لذلك قادرًا على جعلنا، في إطار توظيفه التوظيف المناسب، نفهم الظاهرة بصورة أحسن وأوضح[1].

أمّا المفاهيم القديمة فإنّها بسبب طبيعة تشكّلها وطريقة توظيفها، تُصبح مفهومة فهمًا خاصًّا وضيّقًا، كما أنّ دلالاتها تغدو محدودة ومكرورة، بحيث لا تُسهم في إضاءة الظّاهرة، ولا تعميق النّظر إليها. وهذا حال العديد من الاستعمالات الّتي يُمكن أن نمثل لها في حينها.

وإنّنا، وإلى وقتٍ قريب جدًّا – ولِمَ لا نقول إلى الآن؟ - نتحدّث عن الرّواية، والقصّة، والمسرحيّة، ونتحدّث عنها جميعًا باعتبارها أنواعًا أدبيّة، شأنها في ذلك شأن الشّعر. ويبرز لنا ذلك بجلاء من خلال مقرّراتنا في المناهج المدرسيّة. كما أنّ أنواع المجالات التي تُحدّد الجوائز العربيّة ما تزال تعتمد التقسيم نفسَه. فهناك الشّعر من جهة، والقصّة والرّواية والمسرحيّة من جهةٍ أخرى.

إنّ هذه الأنواع، وهناك يُستعمل بصددها مفهوم الأجناس أيضًا، يتمّ التّعامل معها باعتبارها تندرج مجتمعة ضمن مفهوم واحد

1 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسّرد العربيّ، المركز الثّقافي العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 81.

جامع هو الأدب. ولقد انتبه العرب المحدّثون إلى أنّ الأدب العربيّ مُتعدّد الأنواع والفنون، وظهرت دراسات وأبحاث تتناول بعض هذه الأنواع مُنفصلة أو مُتّصلة. وإنّ أغلب هذه الدّراسات تتّفق مجتمعةً على أنّ القصص أو الموروث الحكائيّ العربيّ غنيّ ومهمّ ويستدعي البحث والدّراسة. وفعلاً عندما نعود الآن إلى ما تركه العرب في هذا المضمار سنجد أنفسنا أمام تراث مهمّ. هذا التّراث أثار الانتباه إليه منذ عصر النّهضة، لكنّ ذلك لا يتناسب وما عرفه هذا اكتراث من إنتاج ضخم. لذلك لا يُمكننا إلاّ أن نقول إنّ دراسة هذا التّراث ما تزال قليلة ومحدودة. ومعنى ذلك أنّ بعض ذيول التصوّرات القديمة حول ما نُسمّيه بالسّرد العربيّ ما تزال تفرض نفسها بإلحاح. ومجمل هذا التصوّر أنّ هناك ديوانًا وحيدًا تركه العرب هو الشّعر، وما عداه من الأنواع والفنون فلا يرقى إلى الشّعر وأنّ هناك فرقًا شاسعًا ما بين التصوّر والواقع[1].

- **في التصوّر:** إنّ بعض الأقوال المأثورة يكون لها تأثير سحريّ في تاريخ الأمم والشّعوب، فتحدّد صيرورة الأمّة بكاملها وتوجّه مسارها إلى وجهةٍ خاصّة، أحقابًا وأجيالاً. ومن بين الأقوال الّتي كان لها دور خاصّ في الثّقافة العربيّة نجد تلك الّتي تُقرّر أنّ الشّعر ديوان العرب. لقد فهمت هذه المقولة فهمًا حرفيًّا خاصًّا، وصارت منذ أن أطلقت في صدر الإسلام تُمارس ذلك التّأثير السّحريّ الّذي وسم الثّقافة والأدب العربيّين بسمةٍ خاصّة ظلّت تُلازمه أمدًا طويلاً من الزّمان. وبمقتضى ذلك انصبّت الأنظار على الشّعر، وانصرفت أو كادت تنصرف عمّا عداه من الخطابات الّتي أنتجها العربيّ في تاريخه الطّويل.

إنّ السّرد واحدٌ من تلك الخطابات الّتي تأثّرت سلبًا بآثار تلك المقولة، ونفوذها السّحريّ، فغدت بمنأى عن الاهتمام النّقديّ والتنظيريّ في المجهودات الّتي ترك لنا العرب من خلالها تُراثًا مهمًّا وهائلاً. وبالمقابل، وهُنا يمكن المفارقة، فقد ظلّ العرب ينتجون السّرد ويتداولون كلّ ما يتّصل به، ويندرج في إطاره من أخبار وحكايات وقصص وسِيَر[2].

لقد انصبّ الاهتمام على الشّعر باعتباره ديوان العرب، لكنّ ديوانًا آخر ظلّ يُزاحمه المكانة نفسَها على الصّعيد الواقعيّ، بل إنّنا نجده في أحيانٍ عديدة تبوّأ مكانةً أسمى، سواء من حيث الإنتاج أو التلقّي. نُشير هنا باقتضاب إلى المساجلات الّتي تمّت بصدد الشّعر والنّثر، والمفاضلات الّتي أُثيرت بينهما منذ القرن الثّالث الهجريّ. لكنّ المعرفة الأدبيّة القائمة على التّقليد الثّقافيّ السّائد لم توله ما يستحقّ من العناية والاهتمام. فظلّ أبدًا مجالاً مشرّعًا للإبداع وإن بقي يُقابل بالإهمال، وأحيانًا بالازدراء. وهناك أدبيّات كثيرة ومصادرات عديدة ونوادر تُحكى

1 - سعيد يقطين، السّرد العربيّ، قضايا وإشكالات، علامات، ج 29، مجلد 8، سبتمبر 1998م، ص 121.

2 - سعيد يقطين، السّرد العربيّ، قضايا وإشكالات، علامات، ج 29، مجلد 8، سبتمبر 1998م، ص 121.

حول القاصّ في مُختلف المصنّفات العربيّة القديمة.

- **في الواقع:** رغم كلّ هذه المصادرات والنّوادر ظلّ ذلك الدّيوان (أقصد السّرد) فارضًا نفسَه، ومضمارًا أصيلاً أبدع فيه العربيّ، وعلى مدى عصورٍ طويلة، نصوصًا في مُنتهى البراعة والحسّ والجمال، ولقد وصل العديد منها إلى مستوى العالميّة، وصار إنتاجًا إنسانيّ البُعد والنّزعة، وعلى درجةٍ سامية من الإبداع الإنسانيّ الرّفيع، ونذكر هنا على سبيل المثال فقط "ألف ليلة وليلة"، أو اللّيالي العربيّة كما تُعرف بذلك في الغرب.

مفهوم السّرد عند سعيد يقطين:

ويعتبر الباحث سعيد يقطين السّرد واحدًا من القضايا والظّواهر الّتي بدأت تستأثر باهتمام الباحثين والدّارسين العرب، ويرى أنّ العرب مارسوا السّرد والحكي، شأنهم في ذلك شأن الأمم الأخرى في أيّ مكان، بأشكالٍ وصور مُتعدّدة[1]، لكنّ السّرد كمفهوم جديد، لم يتبلور بعد بالشّكل الملائم، ولم يتمّ الشّروع في استعماله إلاّ مؤخّرًا كظاهرة نقديّة، بـ"التّناصّ" كمفهوم جديد في الدّراسة الأدبيّة الحديثة، وهو نتاج – ويُقارن ظاهرة الوعي بالسّرد والتطوّر الحاصل في اللّسانيّات، وفي العلوم الأدبيّة الحديثة، جاء هذا المفهوم ليُحدّد ظاهرة نصيّة ويُبرّرها في الوعي النّقديّ[2]. لكنّ ممارسة التّناصّ، قديمة قدم النّصّ، كيفما كان جنسه أو صورة إبداعه وغير بعيد عن التصوّر الّذي عرضه بارت للسّرد، ويستعير يقطين مفهومًا للسّرد يستخلصه من مجموع القراءات في الدّراسات الغربيّة فيراه نقلاً للفعل القابل للحكي، من الغياب إلى الحضور، وجعله قابلاً للتداول، سواء أكان هذا الفعل واقعيًا أم تخييليًّا، وسواء تمّ التداول شفاهًا أو كتابة[3].

ويعتبر السّرديّات فرعًا من علم "البيوطيقا"، لكنّ خصوصيّتها جعلتها تطمح إلى السّعي لأن تكون علمًا كلّيًّا لأنّ ذلك يُمكّنها من التفتّح على السّرد عامّة، ويتّسع مجالها ليشمل الاختصاصات التّي اهتمّت بالمادّة الحكائيّة، حتّى تتجاوز الاهتمام بالخطاب، لتدرس النّصّ من حيث أنماطه المختلفة، وتفاعلاتها النّصّيّة المتعدّدة[4]. وقد يؤولُ بها ذلك إلى الانفتاح على مُختلف المناهج العلميّة، وبناءً على ما سبق يحصر سعيد يقطين تجلّياتها في:

1. سرديّات القصّة: تهتمّ بالبنية الحكائيّة من زاوية تركيزها على ما يُحدّد حكائيّتها، ويُميّزها من الأعمال الحكائيّة الأخرى المختلفة والّتي تنضوي جميعها ضمن جنس السّرد، ولا يتجسّد أيّ عمل حكائيّ إلاّ إذا توفّرت فيه المقولات الآتية:

1 - م. ن.، ص 122.

2 - سعيد يقطين، السّرد العربيّ، قضايا وإشكالات، علامات، ج 29، مجلد 8، سبتمبر 1998م، ص 222.

3 - م. ن.

4 - م. ن.، ص 223.

2. الأفعال.
3. الفواعل.
4. الزّمان والمكان.

فالأفعال يقوم بها فواعل (شخصيّات) في زمان ومكان مُعيّنين.

2- سرديّات الخطاب: إذا كان الاهتمام في سرديّات القصّة مُنصبًا على المادّة الحكائيّة، فإنّ سرديّات الخطاب تركّز على ما يُميّز بُنية حكائيّة عن أخرى من حيث الطّريقة الّتي تُقدّم بها كلّ مادّة حكائيّة، فقد تتشابه المواد الحكائيّة، لكن شكل تقديمها يختلف باختلاف الحكايات وأنواعها[1].

ويتجلّى الفرق بين سرديّات القصّة، وسرديّات الخطاب في ما يأتي: الشّكل – المقولات – القصّة – الخطاب – الفعل – الحدث – السّرد – الفاعل – الشّخصيّة – الرّاوي.

وإنّ فعل الشّخصيّة (الحدث) في القصّة يقدّم في الخطاب من خلال فعل آخر (السّرد) الّذي يضطلع به فاعل آخر هو الرّاوي[2]. وباختلاف الفعلين وفاعليهما يختلف زمان القصّة وفضاؤهما عن زمان الخطاب وفضائه. وتمكّننا قراءة العلاقة بين القصّة والخطاب من تحليل المقولات الآتية:

أ- الزّمان: وفيه يتمّ التّمييز بين زمن القصّة وزمن الخطاب.

ب- الصّيغة: وتتّصل بالأفعال الكلاميّة الّتي تضطلع بها الشخصيّات والرّاوي؛ ذلك أنّ الشّخصيّات تقوم بالحدث، وتتبنّى ما يصدر عنها من "كلام"، شأنها في ذلك شأن الرّاوي. وإذا كان الاهتمام بالشّخصيّة في القصّة مركّزًا عليها وهي تفعل، فإنّ العناية في الخطاب توجّه إلى ما يصدر منها من كلام، بحيث يوضع كلامها إزاء فعل الرّاوي (السّرد). وهكذا تبرز لنا العلاقة بين القصّة والخطاب صيغتين أساسيّتين هما: العرض الّذي يتمّ من خلال أقوال الشّخصيّات، والسّرد الّذي يتولاّه الرّاوي[3]، وقد تضطلع به بعض الشّخصيّات وهو الموقع الّذي يحتلّه السّارد في علاقاته بالشّخصيّات، وبعالم القصّة بوجه عام، ويُعتبر vision – الرّؤية المفهوم الّذي عوّض وجهة النّظر أو المنظور في الدّراسات التي سبقت السّرديّات.

ج- السّرديّات النّصّيّة: تهتمّ بالنّصّ السّردي باعتباره بنية مجرّدة أو مُتحقّقًا من خلال جنس أو نوع سرديّ مُحدّد، وهي تُعنى به من جهة "نصيّته" بحيث يسمح لها ذلك بوضعه في نطاق البنية النّصّيّة الكبرى للنّصوص، كما أنّها تُعاين الفعل النّصيّ من خلال الإنتاج والتلقّي، وتربط كلاً منهما بفاعل (الكاتب – المؤلّف) و(القارئ – السّامع) وتضعهما في زمان وفضاء معيّنين[4].

لذا تسمح النّصوص السّرديّة الّتي تُشكّل مادّة النّقد في مشروع النّاقد سعيد يقطين

1 - م. ن.، ص 224.

2 - سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص 225.

3 - م. ن.

4 - م. ن.، ص 226.

بملاحظة عنايته بنصوص كانت خارج مدار الاهتمام، كما هو الحال مثلاً مع "سيرة" "سيف بن ذي يزن" أو الحكاية العجيبة، وباقي النّصوص التّراثيّة المعروفة. وقد كشف هذا المسار عن نفسه من خلال مجموعة من دراساته المبكرة ككتابه "الرّواية والتّراث السّردي: من أجل وعي جديد بالتّراث" (1992)، وبعدها "ذخيرة العجائب العربيّة: سيف بن ذي يزن" (1994) و"الكلام والخبر: مقدّمة للسّرد العربيّ" (1997) وغيرها. عن انصرافه إلى النّصّ السّرديّ القديم، وقد بيّن يقطين أنّ السّرد العربيّ غنيّ ومتنوّع، لكنّ الدّرس الأدبيّ ظلّ مشدودًا إلى الشّعر، وحتّى عندما يتمّ تناول بعض النّصوص القصصيّة كان يُنظر إليها في نطاق النّثر العربيّ، لذلك ومن خلال البحث في الرّواية، يظهر لنا أنّ تخصيص مفهوم جامع لمختلف التجلّيات القصصيّة والحكائيّة العربيّة تحت اسم "السّرد يُمكن أن يُعطي رؤية جديدة لجنس عربيّ أصيل، ساهم فيه العرب بقسط وافر. ويكفي ذكر اللّيالي العربيّة للدّلالة على ذلك.

مكانة السّرد العربيّ:

وقد حقّق انصراف سعيد يقطين إلى السّيرة الشّعبيّة غايتين وهما: - لفت الانتباه إلى المهمل من النّصوص ومحاولة كشف سحرها، إضافةً إلى إعادة النّظر في الأجناس الأدبيّة الّتي ظلّت عندنا مُختزلة في التصوّر الأرسطيّ. وفي إطار ذلك تبيَّن أنّ السّرد العربيّ (الخبر) يحتلّ موقعًا مهمًّا في "الكلام" العربيّ، بل أعادت النّظر في الأجناس الغربيّة بالذّهاب إلى أنّ السّرد يحتلّ مكانة هامّة في الشّعر الّذي ظلّ يُنظر إليه على أنّه "غنائيّ"، وقد نجم عن ذلك إبراز الرّاوي كصوت ثقافيّ آخر كان يُزاحم الشّاعر[1]. ومن دون هذين الصّوتين في ترابطهما لا يُمكننا الحديث عن الأدب العربيّ، لذلك اعتبر "السّرد" ديوانًا آخر مارسه العرب، وهو لا يقلّ أهمّيّة عن الشّعر الّذي ظلّ يُعتبر الدّيوان الوحيد المعترف به لعدّة قرون. ولم يكن النّصّ السّرديّ القديم، هو الوجهة الوحيدة لدى يقطين، لأنّ الرّواية، أيضًا، كانت حاضرة من خلال أولى أبحاثه المنشورة الّتي سبقت اهتمامه بالتّراث: "القراءة والتّجربة... حول التّجريب في الخطاب الرّوائيّ الجديد في المغرب" (1985م)، ثمّ "انفتاح النّصّ الرّوائيّ... النّصّ والسّياق" (1989)، وغيرهما من الأبحاث والدّراسات والمقالات[2].

وعن ذلك يقول يقطين: إنّ الرّواية العربيّة حديثة بالقياس إلى أنواعٍ أخرى سرديّة مارسها العرب منذ القدم، ولم تبدأ في فرض نفسِها لتصبح ديوان العرب الجديد إلاّ بعد أن انفتحت على السّرد العربيّ القديم، فاستفادت منه على مستوى الموضوعات

1 - سليمان الحقيوي، سعيد يقطين: مستقبل كتابتنا في السّرديّات القديمة، الرّباط.

2 - سليمان الحقيوي، سعيد يقطين: مستقبل كتابتنا في السّرديّات القديمة، الرّباط.

والتقنيّات، وكلّما تطوّرت الدّراسات السّرديّة العربيّة بالاشتغال على النّصوص غير المتناولة، واستفاد الرّوائيّ العربيّ من المتن السّرديّ العربيّ في غناه وتنوّعه للإجادة في الرّواية وفي تميّزها.

ويرى سعيد يقطين أنّ الرّواية العربيّة الآن تشهد اهتمامًا متزايدًا من الكتّاب والنّاشرين، ويُمكن أن يُشكّل هذا الاهتمام عاملاً مطمئنًا على مُستقبلها[1]. ويُضيف أنّه من دون عمل الرّوائيّين على تطوير تجاربهم بالاستفادة من التّجارب السّرديّة العربيّة القديمة، والانفتاح على النّصوص الرّوائيّة العالميّة، وتطوّر الدّرس السّرديّ العربيّ، والتّعامل مع الواقع العربيّ بطريقةٍ ديناميّة، لا يُمكننا سوى الحديث عن تراكم كمّيّ، وإنّ التّراكم الكمّيّ الّذي تعرفه الرّواية في العديد من الأقطار العربيّة غير قادر على التحوّل إلى كيف يضع الرّواية في المقام الّذي ينبغي أن تحتلّه على المستوى العالمي. ويعزو ذلك إلى تعقّد الأوضاع والقضايا الّتي تشغل الإنسان العربيّ، "فما زال الرّوائيّ العربي غير قادرٍ على تجديد رؤيته إلى هذا الواقع وتقديمه بكيفيّة متطوّرة"، والرّواية من أقدر الأنواع السّرديّة على تطوير الوعي بالواقع العربيّ، وتمثيله بكيفيّة تستدعي التّجديد والبحث وإعادة النّظر.

علاقة النّصّ الأدبيّ بالتكنولوجيا:

وما يُلفت الانتباه في مشروع سعيد يقطين هو الانتقال في السّنوات الأخيرة إلى دراسة النّصّ الأدبيّ وعلاقته بوسائط جديدة كالحاسوب والإمكانات الّتي تقدّمها التكنولوجيا من خلال كتابيه "من النّصّ إلى النّصّ المترابط"، و"النّصّ المترابط ومستقبل الثّقافة العربيّة".

هذا التحوّل يؤكّد أنّ السّرد موجودٌ أبدًا، وهو متعالٍ على الزّمان والمكان. لذلك بدأ بالاهتمام بالرّواية المعاصرة ومن ثمّ انتقل إلى السّرد العربيّ القديم، وظهر له ضرورة الانفتاح على سرد المستقبل الّذي يتحقّق باستخدام الوسائط المتفاعلة. وهذه المراوحة في الزّمان والوسائط تكشف لنا بجلاء أنّ الوعي بالأشكال والتقنيّات على المستوى التحليليّ مهمّ لتطوير النظريّة السّرديّة العربيّة ومن دون ذلك لا يُمكننا تطوير ممارستنا السّرديّة العربيّة يجعلها مفتوحة على التّاريخ والواقع والمستقبل عبر استثمار مُختلف الوسائط.

نشأة الرّواية:

ويلفت سعيد يقطين إلى أنّ الرّواية سليلة السّرد الشفاهيّ، ومن خلال استفادتها منه، تستثمر التّجربة السّرديّة في عمقها التّاريخيّ، كما أنّها في الوقت نفسه وفي انفتاحها على المستقبل من خلال التّعامل مع الوسائط

1 - سعيد يقطين، تحليل الخطاب الرّوائيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ص 6.

الجديدة تطوّر إمكاناتها لتصل الماضي بالمستقبل "ألا ترى الآن العديد من التجارب السّرديّة المعاصرة تنقل عوالم الأساطير القديمة لتضعها في نطاق عوالم مستقبليّة تتّصل بغزو الفضاء، وتوظيف تكنولوجيا جديدة بدل الكائنات "الخرافيّة" العتيقة. ونحن ما نزال في روايتنا عاجزين عن تطوير عوالمنا السّرديّة الّتي تزخر بها اللّيالي والسّير الشّعبيّة وحكايات الأولياء والصّالحين، لتُصبح مجالات للاشتغال في رواية المستقبل"[1].

تطوّر النّقد الأدبيّ:

من هُنا، لا بُدّ للدّراسات السّرديّة أن تنفتح على علامات مُتعدّدة يشتغل بها السّرد، مثل الصّورة والحركة، و"أن تكون قادرة على تحليل السّرد حيثما وجد، بغضّ النّظر عن علامات تحقّقه. ولعلّ هذا يُسهم في جعل الدراسات السّرديّة ترتبط بمختلف الإنتاجات الّتي تتضمّن السّرد مثل السّينما والمسرح وكلّ الإنتاجات التي تستعمل اللّغة إمّا من خلال الكتاب أو الحاسوب أو في الفضاء الشّبكيّ أو عبر وسائل الاتّصال الجماهيري. ومع تطوّر الوسائط تغيّر مفهوم "الأديب" والكاتب كما تغيّر مفهوم "الأدب". ولعلّ هذا من الأسباب الّتي جعلت الدّراسات السّرديّة تتطوّر بالمقارنة مع غيرها من الدّراسات الأدبيّة. لذلك لا بدّ للنّقد أن يتطوّر بدوره ليلامس مُختلف هذه الإتّجاهات أيًّا كانت علاماتها ووسائطها، لينفتح على ما هو لغويّ وصوريّ، وأدبيّ وغير أدبيّ، وبذلك تُصبح له وظيفة جديدة تتلاءم مع تطوّر النّصوص، ومع تبدّل أشكال الإنتاج وصوره. وبذلك يُمكنه أن يلعب دورًا جديدًا في الحياة.

إلاّ أنّ بلوغ هذه الغاية في التّحديد المنهجيّ والغائيّ، يتطلّب إضاءة على مفهوم النّصّ كما يتصوّره لا كما هو سائد في التصوّرين القديم والحديث، حيث التّركيز على أنواعٍ معيّنة، وإقصاء أخرى بدعوى أنّها لا تُشكّل (نصًّا) نموذجيًّا يستجيب لمعايير نقديّة وبلاغيّة معياريّة، محدّدة سلفًا، وبالتالي يُصنّف ضمن (اللاّنصّ) وتأكيدًا لهذا المنحى وسيرًا على منهجيّة علميّة، ويقدّم يقطين دلائل على هذا التصوّر ممثّلة قديمًا بـ"البُرهان" لابن وهب، وكتاب "القصاصين والمذكرين" لإبن الجوزي، وحديثًا بـ"كتاب المغازي وأحاديث القصّاصين" لمحمّد عبده، و"الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة" لعبدالله العرويّ، و"تكوين العقل العربي" و"التراث والحداثة" لمحمد عابد الجابري[2].

وكلّ التصوّرات سارت في اتّجاه إقصاء السّير الشّعبيّة واعتبارها (لا نصّاً) مستندة في ذلك إلى مبدأين مركزيّين: - الأوّل يكمن في الملائمة النّصّيّة المنطلقة من النّصّ الدّيني الّذي تُقاس عليه مشروعيّة النّصّيّة أو اللاّنصّيّة، والثّاني: يتجلّى في المنهجيّة المنطلقة

1 - سعيد يقطين، تحليل الخطاب الرّوائيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، ص 7.

2 - عبد الرحمن بن الجوزي، القصّاصين والمذكرين، تحقيق: محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986م.

من الفصل بين ما يُسمّى ثقافة عالميّة وثقافة شعبيّة حيث يتمّ استبعاد السّيرة الشّعبيّة من دائرة (النّصّ) لأنّها تقوم حسب تصوّرهم على الكذب واللاّعقل والحكي والقصّة والخرافة، ممّا يتنافى والخلفيّات التي يستندون إليها في عمليّة التّقييم للنّتاج السّرديّ المسمّى سيرة شعبيّة، والّتي لا يراها هؤلاء سوى في نتاجات مُجتزئة ونصوص مقتطعة عن سياقاتها وتقاطعاتها مع نصوص سرديّة أكبر وأشمل، شكّلت مواضيع هامّة في دراسات العرب في أواخر القرن السّابع عشر مثل: سيرة عنترة – سيف بن ذي يزن – الظّاهر بيبرس – وسيرة التّيجاني وغيرها[1].

ويُضيف سعيد يقطين قائلاً: إنّه وإذا كانت السّيرة الشّعبيّة ونظيراتها من النّصوص العربيّة السّرديّة ظلّت مُهملة ومُلغاة من دائرة التّقليد الأدبيّ العربيّ الكلاسيكيّ، إلى بدايات القرن العشرين (محمّد عبده) وإلى عصرنا الرّاهن (الجابري – العروي...) فإنّ الغرب على النّقيض انتبه إلى قيمة هذا "اللاّنصّ"، واعتبرها "نصًّا" قيّمًا ثمينًا يستحقّ أن تتحمّل المشاق من أجل العثور عليه. وقد أقدم البحّاثة الفرنسيّ "كالان" على إنجاز التّرجمة الكاملة للّيالي (1704-؟؟؟)[2]. وقد حظيت "سيرة عنترة" أيضًا بمكانة خاصّة في الغرب، واعتبرت مُنافسًا حقيقيًّا لليالي من حيث غِنى مضمونها وبراعة تأليفها[3].

إلى ذلك، لم تقلّ مكانة "سيرة سيف بن ذي يزن" عن مكانة "سيرة عنترة" سواء من حيث التّرجمة أو الدّراسة، وقد سبقوا العرب إلى ذلك، وقد ظهر ذلك من خلال كون نصوص السّيرة الشّعبيّة شبه منعدمة في المكتبات العربيّة العامّة والخاصّة، وما نزال نعتبرها "لا نصًّا" برغم الدّراسات الموجودة، وأنّ أيّ باحثٍ عربيّ في السّيرة الشّعبيّة ستعترضه صعوبات جمّة، ولا سيّما إذا كان عنده همّ الإطّلاع أو البحث في أكبر عدد ممكن فيها.

من هنا فإنّ "سيرة الظّاهر بيبرس" بأجزائها الخمسين، ومجلّداتها الخمسة غير موجودة. وما هو متوفّر هو فقط مُلخّص السّيرة في مجلّد واحد، غير أنّ هذه السّيرة مترجمة إلى اللّغة الفرنسيّة بالشّكل الكامل[4].

أمّا "سيرة سيف التّيجان" فإنّها من السّير المجهولة وغير المتناولة من قبل كلّ الّذين اهتمّوا بالسّيرة. وقد عُثر على ترجمة لها إلى الفرنسيّة من قبل د. بيرون (Dr. Perron) تحت اسم "claive des couronnes" (1812).

يتّضح لنا من خلال هذه الإشارات الدالّة أنّ "اللاّنصّ" العربيّ كثير ومُتعدّد، ورغم تغيّر بعض التصوّرات بصدده فإنّ السّمة السّائدة، عن قصد أحيانًا، وعن غير

1 - سعيد يقطين، إنفتاح النصّ الروائي (النصّ السياق)، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، ط1، 1989م.

2 - ليتمان، ألف ليلة وليلة، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 36.

3 - المرائي (ناجية غافل)، سيرة عنترة في الدراسات الاستشراقيّة، مجلة التراث الشّعبي، عدد11، 1977، ص 60-45.

4 - جورج بوهاس وجاك باتريك، ترجمة سيرة الظاهر بيبرس، دار السندباد، باريس، 1985، (لم تكتمل بعد).

قصد في بعض الأحايين، تُبيّن لنا بما لا يدع مجالاً للشّكّ أنّ التمييز بين "النّص" الجدير بالتّداول والاهتمام، و"اللاّنصّ" الّذي يُقابل بالإهمال والتهميش ما يزال قائمًا في ممارستنا الثّقافيّة ووعينا الثّقافيّ. وإذا كان الغرب قد سبقنا إلى الاهتمام بالعديد من هذه "النّصوص"، وثمنها التّثمين المناسب لأسباب فنّيّة أو إيديولوجيّة، فإنّ تخلّفنا عن إدراك ما أدركه الغرب، من خلال اهتمامه بأنواعٍ مُعيّنة من النّصوص العربيّة – حسب رأيه – يجعلنا دائمًا عاجزين عن فهم الذّات العربيّة من خلال مُختلف تجلّياتها وأنواع إبداعها، وقاصرين عن استيعاب الذّهنيّة والشّخصيّة العربيّة بما يخدم تطلّعاتنا ورهاناتنا المستقبليّة. ويرى أنّ الغرب قد سبقنا ليس فقط إلى فهم العالم الّذي نعيش فيه، بل سبقنا أيضًا إلى فهم ذواتنا من خلال اهتمم علمائه وباحثيه بتراثنا وواقعنا.

وفي هذا السّياق يُمكن أن نجد الجذور الأولى للتّمييز بين "النّصّ" و"اللاّنصّ" في الثّقافة العربيّة في مرحلة جمع النّصّ الأكبر (القرآن الكريم). فعندما أقدم الخليفة "عثمان بن عفّان" على حرق باقي الصّحائف الّتي تضمّنت سورًا وآيات قرآنيّة، واعتمد نسخة محدّدة، كان بذلك يضع الأسس التّمييزيّة الأولى الّتي يتمّ بمقتضاها الإجماع على "نصّ" محدّد وموحّد. وكذلك كان الأمر مع الحديث النّبويّ في زمن الرّسول (ص)، وكذلك كان الأمر مع الحديث النّبويّ في زمن الرّسول (ص)، حيث أحرقت الأحاديث المجموعة خشية اختلاطها بالنّصّ القرآني، باعتباره "النّصّ الأكبر"[1].

ومع التطوّر التّاريخيّ تمّت مراعاة ضبط النّصّ الجدير بالتقدير وإهمال غيره من النّصوص الّتي لا ترقى إلى المكانة الخاصّة بالنّصّ وذلك في تدوين الحديث والشّعر. وإنّ المعايير المعتمدة في ضبط نصّ الحديث النّبويّ، وتمييزه عن غيره من النّصوص الموضوعة (اللاّنصّ) هي نفسُها الّتي سار علها علماء اللّغة والشّعر في ما بعد.

ويُضيف: قد ظلّ هذا التّمايز قائمًا إلى أوائل القرن الماضي حينما دخلت المطبعة وعرفت السّيرة الشّعبيّة طريقها إلى النّشر تمامًا كباقي الكتب المنتمية الثّقافة العالمة، وظلّت تستقطب جمهورًا واسعًا، إلاّ أنّ الفقهاء والعلماء ظلّوا ينتقدونه ويدينونه. ولكن هذه النّظرة، بُعيد الحرب العالميّة الثّانية، إلى السّيرة الشّعبيّة، وإلى رواتها وجمهورها، قد تغيّرت لدى فئة من الدّارسين والباحثين، وخصوصًا في مصر، وراحوا يدافعون عن "نصّيتها"، ويدعون إلى ضرورة إيلائها ما تستحقّ من العناية والاهتمام، على غرار باقي النّصوص العربيّة[2].

1 - سعيد يقطين، الكلام والخبر: مقدّمة للسّرد العربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 77-76.

2 - م. ن.، ص 79.

خاتمة:

لقد تضاربت تصوّرات الباحثين حول موضوع النّشأة والمؤثّرات بين قائل: إنّ شكل الرّواية مستحدث لم يُعرف في تاريخ الأدب العربيّ، وإنّه غربي دخل إلى الأدب العربيّ، كما دخل كثير من المعطيات الثّقافيّة العربيّة، وليس ثمّة ضير في استعماله، فالأشكال لا هُويّات لها، وتتعدّد تبعًا لتعدّد الحواضن الثّقافيّة، وبين قائل: إنّ الرّواية تطوّرت عن المرويّات السّرديّة القديمة، وإنّها خطت بها على سبيل التطوّر الطبيعيّ خطوة إلى الأمام، وبين قائل: إنّها نتاج عمليّة الدّمج والتفاعل واللّقاء الّذي تمّ بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر.

وفيما تأسّى بعضهم على غلبة العناصر الغربيّة في تحديد شكل الرّواية، وانحسار العناصر العربيّة الأصليّة، رأى آخرون أنّ وسيلة التّعبير مشاعة، وأنّ هذا الشّكل الّذي تطوّر في الغرب، وأثبت صلاحيّته، قد لاقى قبولاً لدى روّاد الرّواية العربيّة، فأخذوه دون ممانعة، فمنح هذا الشّكل شرعيّته في الأدب العربيّ الحديث.

المصادروالمراجع

1 . بن الجوزي، عبد الرّحمن، القصّاصين والمذكرين، تحقيق: محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1986م.

2 . بوهاس، جورج وباتريك، جاك، ترجمة سيرة الظّاهر بيبرس، دار السّندباد، باريس، 1985.

3 . الحقيوي، سليمان، سعيد يقطين: مستقبل كتابتنا في السّرديّات القديمة، الرّباط.

4 . ليتمان، ألف ليلة وليلة، دار الكتاب اللّبناني، 1982.

5 . ناجية غافل، المرائي، سيرة عنترة في الدّراسات الاستشراقيّة، مجلّة التّراث الشّعبيّ، عدد 11، 1977.

6 . يقطين، سعيد، الكلام والخبر، مُقدّمة للسّرد العربيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، المغرب، 1997.

7 . يقطين، سعيد، السّرد العربيّ، قضايا وإشكالات، 1998.

8 . يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الرّوائيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، المغرب.

9 . يقطين، سعيد، إنفتاح النّصّ الرّوائيّ (النّصّ السّياق)، المركز الثّقافيّ العربيّ، المغرب، 1989م.

تاريخ الآفات الزراعية في الدولة العباسية

(206-624هـ/821-1227م)

د. محمد عمر بشينة الجامعة الأسمرية الإسلامية. ليبيا

مقـدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان، علمه البيان، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تتناول هذه الورقة البحثية تاريخ الآفات التي أضرت بالزراعة في الدولة العباسية وهي تعدّ من أهم العناصر المعتمد عليها في عملية تقوية الجانب الاقتصادي، والذي منه الكثير من المأكولات وخضار وفواكه والصناعة والتجارة خاصة وأن الدولة العباسية تشتهر بأجود أنواع التمر والعديد من الفواكه والغلات الزراعية في ولايات الدولة العباسية، وكذلك المكسرات التي تشتهر بها خراسان وما جاورها، لذا فقد سجل لنا التاريخ الإسلامي هذه الأضرار في المزروعات، وقد قسَّم الباحث هذه الدراسة إلى محورين أساسيين أولهما: **الآفة التي يسببها الجراد والقوارض** وجاء هذا المحور بمطلبين: المطلب الأول: آفة الجراد. والمطلب الثاني: آفة القوارض، وجاء المحور الثاني: **بآفات الظواهر الطبيعية** وتكوَّن من ثلاثة مطالب. الأول: الفيضانات . والثاني: الرياح والزلازل، والثالث: الأمطار والبرد والثلوج.

المحور الأول: آفة الجراد والقوارض

أولاً: الجراد

ذكرت لنا مصادر التاريخ الإسلامي الجراد وما قام به من إفساد المحاصيل الزراعية حيث ذكر الجريري قصة عنه: « قيل لأعرابي: أكان لك زَرْعٌ ؟ قال: نعم، ولكن أتانا رِجْلُ[1] من جراد[2]، تَنَبَّل مناجل الحصاد، فسبحان

1الرِجْلُ: بكسر الراء، الطائفة العظيمة من الجراد. الجريري. أبو الفرج المعافى بن زكريا النهـــــرواني، الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، تح: محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1993م، ج 2، ص 50، هامش (1).

2- لجراد: بالفتح أي معروف، الواحدة جراد، للذكر والأنثى قال الجوهري: وليس الجراد بذكر للجرادة، وإنما اسم للجنس، كالبقر والبقرة، والتمر والتمرة، والحمام والحمامة، وما أشبه ذلك فحق مُذكَّرِه أن لا يكون مُؤنثة من لفظه، لئلا يلبس الواحد المذكر بالجمع. قال أبو عبيد : قيل هو سِرْوِةٌ ثم دَبَى، ثم غَوْغَاءُ ثم خَيفان ثم كُتْفَانُ ثم جَرادٌ، وقيل الجراد الذكر والجرادة الأنثى. ومن كلامهم: رأيت جراداً على جرادةٍ. الزبيد. محمد مرتضى، تاج العروس، (مادة جرد)، دار الفكر، بيروت، (د. ت)، ج 4، ص 387؛ ويقول الثعالبي مختصرا كل هذا : الغوغاء صغار الجراد. الثعالبي. أبي منصور عبد الملك بن إسماعيل ، من غاب عنه المطرب، تح: يونس أحمد السامرائي، عالم الكتب، بيروت، (د . ط)، (د . ت)، ص 29؛ ويضيف العمري: هو صنفان، أحدهما يقال له: الفارس، وهو الذي يطير في الهواء عالياً، والصنف الآخر يقال له: الراجل، وهو الذي ينزو، فإذا فرغت أيام الربيع طلبت أرضا طيِّبة رخوة، فتنزل هناك، وتحفر بأذنابها حفرا، وتطرح فيها بيضها وتدفنه وتطير فتفنيها الطيور والحرّ والبرد، فإذا تم =

مُهلك القوى الأكول، بالضَّعف المأكُول « [1]. ويستشف الباحث من هذه الرواية أن الجراد في هذا الزرع كان كثيرًا جدًا، فلهذا أتى عليه على بَكرة أبيه، ومن المعروف يُقْصَدُ بالزرع الشعيرُ أو القمح وغيرهما، وعلى أي حال فإنه يضر بعنصرمهم يعتمد عليه الجانب الاقتصادي.

ويذكر القاضي النعمان قضية أخرى وهي الجراد حيث ذكر: « واعتزم المعز لدين الله على الخروج عن الحضرة لمطالبة بعض الكور واحتفار أنهار أن يجريها إلى الحضرة، فبعد الجراد أعدّ لذلك وقرب الوقت الذي اعتزم على الخروج فيه جاءت الأخبار بأن الجراد قد أطل على البلد وأشرف عليه، وبوّخ [أفسد] في كل موضع نزل فيه. فكان ذلك كسرا من عزمه على الخروج، وقال : متى خرجنا فحللنا ببلد وأعقبهم بعد ذلك حلول هذا الجراد بهم، خشينا أن يتطيَّر بنا منهم من لا خير فيه وأن يجعل من ذلك مقالاً» [2]. والواضح أن الجراد إذا حل بأي بلاد خرّب محاصيلها الزراعية.

وأيضًا ذكر ابن الأثير في سنة: (311هـ/ 923 م): « وفيها ظهر جراد كثير بالعراق فأضّر بالغلاَّت والشجر وعظم » [3]. يعني هذا أنها أضرت بالغلات والشجر الذي ينتج العديد من أصناف الفاكهة، وابن الأثير لم يفصّل أنواع الأشجار بل اكتفى بقول عامٍ المراد به جميع الأشجار التي تنتج الفواكه، والتي لا تنتج الفواكه، وعلى أي حال فإن الفواكه تعد من أهم أصناف الطعام العباسي، قال الأصمعي: حضرت البادية فإذا أعرابي زرع بُرًّا له، فلما قام على سُوقه وجاد سُنْبُلُهُ أتت عليه رِجْلُ جَرَاد. فجعل الرجُلُ ينظر إليه ولا يدْرِي كيف الحيلة فيه. فَأَنْشَأَ يقول:

مر الجرادُ على زرعي فَقُلتُ له لا تأكلن ولا تشغل بإفسادِ
فقام مِنهم خَطِيبٌ فوق سُنْبُلَةٍ أَنا على سفرٍ لا بُدَّ مِنْ زَادِ [4].

ويقول الحنبلي رواية في سنة: (331هـ/ 942 م) مفادها: « وافى جراد زائد عن الحد، حتى بيع كل خمسين رطلا(5) بدرهم[6] واستعان به

= الحول وجاءت أيام الربيع تفقّأ ذلك البيض المدفون وظهر مثل الدبيب الصغار على وجه الأرض، قالوا: كلّ جرادة تبيض شيئاً كثيراً فإذ خرج ذلك من البيض أكل ما وجد من الزرع والشجر وغيره حتى يقوي ويقدر على الطيران؛ فينهض ويذهب إلى أرض أخرى فيفعل كذلك أبداً دائما. العمري. بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج 20 ، ص 102 – 103؛ للمزيد ينظر: سرحان. محمد عنانى سمير، المختار من حياة الحيوان للدميري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، (د . ط)، 1999م، ص 24 وما بعدها.

1- الجريري، المصدر السابق، ج 2، ص 50.

2- ابن الجوزي. أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عبد الوهاب عطا. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د . ت) ، ج 11، ص 209.

3- ابن الأثير. أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط3، 1998م، ج 7، ص 16.

4- أحد الآباء اليسوعيين، مجاني الأدب في حدائق العرب، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1883م، ج 1، ص 71-70.

5- الرطل: اسم لمعيار يوزن به، وهو مكيال أيضًا ، وإذا أطلق في الفروع الفقهية، فالمراد به رطل بغدادي أو رطل العراقي. جمعة. علي، المكاييل والموازين الشرعية، القدس للنشر والإعلان، القاهرة، ط 2، 2004م، ص 29 .

6- الدرهم: في اللغة اسم لما ضرب من الفضة على شكل مخصوص وهو وحدة نقدية من مسكوكات الفضة، معلومة الوزن وأصل الدرهم كلمة أعجمية عربت عن اليونانية، وهي كلمة (دَرَاخْما)، يقبلها (درهم) وقد ورد ذكره في القرآن الكريم، فقال =

الفقراء على الغلاء» [1]. أورد الحنبلي قضية أخرى من قضايا الطعام، ألا وهي قضية الجراد، فكما له أضرار له فوائد حيث إنه يستعمل للأكل عند قلة الطعام[2]، وخاصة من الطبقة العامة والفقيرة، والواضح أن معظم المشكلات التي أثرت في المحاصيل الزراعية كما ذكر ابن الأثير في سنة: (342هـ/ 953 م) الجراد الذي أثر في الغلات: « في هذه السنة في الحادي والعشرين من شباط[3] [فبراير]، ظهر بسواد العراق جراد كثير أقام أيامًا، وأثَّر في الغلات أثارًا قبيحة، وكذلك ظهر بالأهواز، وديار الموصل، والجزيرة، والشام، وسائر النواحي، ففعل مثل ما فعله بالعراق » [4].

ويضيف ابن تغري البردي رواية في سنة: (347هـ/ 958 م)، مفادها تزامن ظاهرتين أفسدتا الزراعة ومحاصيلها: « فيها عادت الزلازل بحلوان وقم والجبال فأتلفت خلقا عظيما وهدمت حصونا، ثم جاء بعد ذلك جراد طبّق الدنيا، فأتى على جميع الغلات والأشجار» [5]. الواضح من كل هذا أن الجراد أضراره أكثر من نفعه، وذكر ابن الأثير في سنة (348هـ/ 960 م): « فلما كان في آذار [مارس] ظهر جراد عظيم، فأكل ما كان قد نبت من الخضراوات وغيرها فاشتدّ الأمر على الناس» [6]. وفي هذه الرواية قضية أخرى لابد للباحث من الوقوف عليها وهي فساد الخضروات، والتي تعدّ من أهم التجارات وهي عنصر أساسي في الأسواق العباسية، وفي سنة (406هـ/ 1015 م) ذُكر عن الجراد الذي تسبب في الغلاء: « وكان بأفريقية، والغرب غلاء بسبب الجراد « [7]. ويعني هذا أن الجراد تسبب في إفساد المحاصيل الزراعية والغلات لذا تسبب في الغلاء.

وأيضًا ذكر ابن تغري البردي في الجراد الذي أفسد أشجارًا في الشام في سنة (619هـ/ 1222م): « وفيها ظهر جرادّ بالشام أكل الشجر والزرع والثمر ولم يُرَ مثله « [8]. وكذلك ذكر ابن الأثير في الجراد الذي أفسد أشجارًا في العراق في سنة (620هـ/ 1223م): « في هذه السنة كان جرادّ في أكثر البلاد وأهلك كثيراً من الغلات والخضر بالعراق والجزيرة وديار

= تعالى: { وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ } يوسف : 20 .

مقدار الدرهم. الدرهم عند الحنفية: (3.120) جراماً تقريباً، الدرهم عند الجمهور: (2.975) جراماً تقريباً. جمعة. علي، المكاييل والموازين الشرعية، ص 19.

1- الحنبلي. شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار القلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ج 3، ص 30.

2- واستمر أهل بعض البلدان العربية بأكله كشيء من الموروث عن الآباء فحسب، وأن هناك بعض البلدان العربية كانوا يأكلونه في سنوات القحط والجوع كمصر وليبيا وبلدان المغرب العربي.

3- من الملاحظ أن بعض المصادر التي تُؤرخ بالأشهر الهجرية، أيضًا تُؤرخ بالأشهر السريانية المستعملة في بلاد الشام والعراق ربما أن المؤرخ عاش هناك .

4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج 7، ص 247.

5- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 3، ص 363.

6- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 7، ص 264.

7- بن الأثير، المصدر نفسه، ج 8، ص 90.

8- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ج 5 ، ص 224.

بكر[1] من الشام» [2]،ويُستشفُ من الروايتين السابقتين أن الجراد جاء لعامين متتاليين في الشام والعراق، فأما الشام فقد جاءها وقت الثمار، يعني ذلك أن المصاب مصابان الأول في الشجر، والثاني في الثمر، وأما في السنة الثانية فقد جاء منتشرا في العراق والجزيرة وديار بكر من الشام؛ لهذا جاء الضرر متوزعاً على تلك المناطق.

ثانيا: القوارض

من أهم العوامل التي أتلفت المحاصيل الزراعية في الدولة العباسية أيضًا عامل القوارض، وخاصة إذا ظهرت بكميات كبيرة تقضي على المحاصيل الزراعية قال ابن الجوزي» وظهر في هذه السنة [222هـ / 836 م] من الفأرما لم يحط به الإحصاء، وأتى على غلاَّت الناس ثم تفانى بوقوع الموت فيه « [3]

يعني هذا أنه قضى على المحاصيل الزراعية، والذي بدوره قضى على الطعام ومشتقاته الأساسية المعتمدة على هذه الغلات.

ثانيًا: المحور الثاني: الظواهر الطبيعية

أولاً: الفيضانات

أصيبت الدولة العباسية بأضرار جسيمة من الفيضانات التي أتلفت هذه المحاصيل، فقد ذكر ابن الجوزي في هذه السنة [206هـ / 821 م]:» المَدُّ الذي غرق منه السواد[4] وكسكر [5] ... فذهبت غلات كثيرة، وامتلأت الآبار، وفسد الزرع» [6]، ويضيف الحنبلي في السنة ذاتها: « كان المد الذي غرق منه السواد وذهبت الغلات « [7]. فقد اختلف الحنبلي مع ابن الجوزي في المدن التي غرقت منه فقد ذكر السواد فقط.

وأما عن ظاهرة السيول فقد ذكر ابن

1- ديار بكر: مدينة من مدن شرق تركيا، تقع شمال شرق مدينة الرها الإستراتيجية، وتقع المدينة على نهر دجلة (في الشمال) وكانت تسمى في الماضي أميدا Amida وتقع على بعد = = حوالي 400 كم تقريبا شمال شرق حلب، وعلى الطريق بين بغداد وأسطنبول، وفيها أسواق عامرة، وهي عاصمة ولاية تركية بنفس الاسم. ودخلت الإسلام على عهد الدولة الأموية وكانت في الأصل من مدن الإمبراطورية البيزنطية، وقد هاجمها البيزنطيون عام 440هـ / 1049 م، وقد حصّن المسلمون أركان المدينة تحصينًا شديدًا لحمايتها من خطر الصليبيين في العصور الوسطى، وشهدت إبان عهد الدولة الأيوبية ازدهارًا واسعًا، وفيها آثار إسلامية عديدة، وبوابات، وقلعة، ومسجد ضخم. العفيفي. عبد الحكيم، موسوعة 1000 مدينة إسلامية، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة ، ط 1، 2000م، ص 243 – 244.

2-ابن الأثير، المصدر السابق، ج 10، ص 437.

3-ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 11، ص 73.

4- السواد: موضعان أحدهما نواحي قرب البلقان سميت بذلك لسواد حجارتها فيما أحسب والثاني يراد به رستاق العراق وضياعها التي فتحها المسلمون على عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه سمي بذلك لسواده بالزروع والنخيل والأشجار. الحموي. أبي عبد الله ياقوت، معجم البلدان،دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت)، ج 3 ، ص 309 .

5- كسكر: بفتح أوله، وإسكان ثانيه، بعده كاف مفتوحة ، وراء مهملة. وهو بلد بالعراق معروف. قال محمد بن سهل الأحول: معنى كسكر أرض الشعير. قال الجرجاني: إنما هو كشتكر، فعرب ومعناه: عامل الزرع. ومن طساسيجها زندورد، بعث إليها سعد بن أبي وقاص النعمان بن مقرن فصالحهم. البكري. أبي عبيد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ، 1998م، ج 4، ص 19.

6- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 10، ص 149.

7- الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 2، ص 90.

الجوزي فساد أشجار النخيل التي جاء جرَّاءها في رجب سنة(233هـ/ 847 م) فقال: « وفقد في بستان أكثر من مائتي نخلة بأصولها فلم يبين لها أثر « [1]. ومن المسلم به أن التمور تعدّ من أهم التجارات بها التي اعتمد عليها العرب في العصر العباسي في السلم والحرب.

وقد ذكر ابن الأثير في سنة:(291هـ/ 923 م): «وفيها جاءت أخبار أن حَوى[2] وما يليها جاءها سيل، فغرق نحو من ثلاثين فرسخاً[3] وغرق في ذلك خلقٌ كثير، وغرقت المواشي والغلات، وخربت القرى وأخرج من الغرقى ألف ومائتا نفسٍ سوى من لم يلحق منهم » [4]. والرواية واضحة ولا تحتاج إلى شرح أو تعليق.

وفي سنة (614هـ/ 1217 م) ذكر ابن الأثير أنه: « وفيها زادت دجلة زيادة عظيمة لم يشاهد في قديم الزمان مثلها، وأشرفت بغداد على الغرق ... وغرق مشهد أبي حنيفة وبعض الرصافة [5]، وجامع المهدي، وقرية الملكية، والكشك، وانقطعت الصلاة بجامع السلطان، وأما الجانب الغربي، فهدم أكثر القرية، ونهر عيسى [6]،والشطيات [7]، وخربت البساتين» [8]. والواضح مما سبق أن هذا الغرق خرّب البساتين، وهو أضَرَّ بالمحاصيل الزراعية من خضروات وفواكه وغيرها من المحاصيل.

ثانيا: الرياح والزلازل

وكذلك هناك عامل آخر أدّى إلى إتلاف المحاصيل الزراعية وهو ظواهر طبيعية كالرياح وغيرها كما ذكر الهيتمي أن في زمن المتوكل سنة (232هـ/ 846 م): « أن ريحًا فيها السّموم دامت بالعراق خمسون ليلة

1- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 11، ص 191.

2- ذكرت في الطبري جُبَّى وهو صواب. الطبري. أبي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، ج 5، ص 654. وقد جاء في معجم البلدان: جُبَّى: بالضم ثم التشديد، والقصر: بلد أو كورة من عمل خوزستان، ومن الناس من جعل عَبّادان من هذه الكورة، وهي في طرف من البصرة والأهواز، حتى جعل من لا خبرة له جُبَّى من أعمال البصرة، وليس الأمر كذلك ؛ ومن جُبَّى هذه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائى ... جُبَّى في الأصل أعجمي، وكان القياس أن ينسب إليها جُبَّوى. الحموي، معجم البلدان، ج 2، ص 113.

3- الفرسخ: المسافة المعلومة من الأرض، وهو فارسي معرب .علي جمعة، المكاييل والموازين الشرعية،ص 31.

4- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج 6، ص 422.

5- الرصافة: بالجانب الشرقي، لما بنى المنصور مدينته بالجانب الغربي واستتمّ بناءها أمر ابنه المهدي أن يعسكر في الجانب الشرقي وأن يبني له فيه دورا وجعلها معسكرا له فالتحق بها الناس وعمّروها فصارت مقدار مدينة المنصور. الحموي، المصدر السابق، ج 3، ص 53.

6- نهر عيسى: ابن علي بن عبد الله بن العباس: وهي كورة وقرى كثيرة وعمل واسع في غربي بغداد يعرف بهذا الاسم ومأخذه من الفرات عند قنطرة دِممّا ثم يمر فيسقي طسوج، فيروز سابور حتى ينتهي إلى المحول ثم تتفرع منه أنهار تتخرق مدينة السلام ثم يمر بالياسرية ثم قنطرة الرومية وقنطرة الزياتين وقنطرة الأشنان وقنطرة الشوك وقنطرة الرمان وقنطرة المغيض عند الأرحاء ثم قنطرة البستان ثم قنطرة المعبدي ثم قنطرة بني زريق ثم يصب في الدجلة عند قصر عيسى بن علي. الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 371.

7- لم يجد الباحث أي ترجمة لهذه الكلمة (الشطيات) في المصادر والمراجع التي اطلع عليها.

8- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 381.

ووصلت بهمدان[1] والموصل[2] فاحترقت الزروع، والثمار، والمواشي، ومنعت الناس من المعاش، بل من المشي في الطرقات وأهلكت خلقاً كثيراً» [3]. والواضح من هذه الريح من الجانب التدميري لها أنها استمرت خمسون يومًا، لذا وصلت إلى عدة مناطق زراعية وتضرر منها ثلاثة عناصر أساسية في عملية الزراعة وهي المزروعات، ونتاجها، وكذلك المواشي، التي يعتمد عليها في الطعام الأساسي للإنسان كاللحوم والألبان ومشتقاته، وبهذا أضرت بالجانب الاقتصادي للدولة العباسية.

وتعود ظاهرة الريح لتفسد المحاصيل الزراعية كما ذكر ابن الجوزي: «وفيـــها [سنة 234هـ / 848 م] هبت ريح شديدة وسموم لم يعهد بمثلها، فاتصل ذلك نيفا وخمسين يوما، وشمل ذلك البصرة، والكوفة، وبغداد، وواسط[4]، وعبادان[5]، والأهواز[6]، وقتلت المارة والقوافل، ثم مضت إلى همذان، وركدت عليها عشرين يوما، فأحرقت الزرع « [7].وذكر ابن الجوزي « وهبت ليلة الأربعاء ثالث عشر ربيع الأول»، وكذلك يذكر اليعقوبي في سنة (241هـ/ 855 م): « نال أهل فارس[8] في هذا الشهر [جمادي الآخر]

1- همذان: بلد واسع جليل القدر، كثير الأقاليم والكور، وافتتح سنة ثلاث وعشرين، وخراجه ستَّة آلاف درهم. وهو الذي يسمَّى مادة البصرة. كان خراجه يحمل في أعطيات أهل البصرة وشرب أهلها من عيون وأودية تجري شتاءً وصيفاً، وبعضها يجري إلى السُّوس من كور الأهواز، ثم يمرّ إلى دُجيل نهر الأهواز إلى مدينة الأهواز. اليعقوبي.أحمد بن يعقوب، كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م، ص 41.

2- الموصل: بفتح أوله ، وإسكان ثانيه، بعده صاد مهملة مكسورة، سُمّيت بذلك لأنها وصلت بين الفرات ودجلة. وكانت الموصل ثماني عشرة كور يُجبى خراجها مع خراج المغرب، فخزل منها المهدي كورة درابا ذ وكورة الصامغان، وخَزَل منها المعتصم كورة تكريت، وكورة الطَّبَرَهان، لاتّصالها بسُرَّ من رأى. ومن كُورها: الحديثة، ونينوي والمعلة، والبَرِيَّة، وبَاجَرْمَي، وسَيْحان، والمرج. البكري، معجم ما استعجم، ج 4، ص 129.

3- الهيتمي. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر، أَسْنَى المطالب في صلة الأقارب، تح: خلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 419.

4 - واسط: فأما تسميتها فلأنها متوسطة بين البصرة والكوفة،... شرع الحجاج في عمارة واسط في سنة 84[هـ] وفرغ منها في سنة 86[هـ] فكان عمارتها في عامين. الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 401.400.

5- عبادان: في الأهواز. وهي في الإقليم الرابع، وبُعدها عن خط المغرب، خمس وسبعون درجة، وذلك من الأميال أربعة آلاف وتسعمائة وخمسون ميلاً، وبُعدها عن خط الاستواء، إحدى وثلاثون درجة، وذلك من الأميال، ألفان ومائتان وستة وثلاثون ميلاً، وهي على ساحل بحر العراق، متصلة بالبحر العظيم الأخضر وهي عامرة بأهله، وبها المرابطون والزهاد، وبها تعمل الحصر العبّادانية، وبقربها يقع الفرات في البحر الأعظم. ابن الحسين، آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1998م، ص 43.

6- الأهواز: من بلاد خورستان، ومنها الحسن بن هاني الشهير بأبي نواس وابن السكيت، وأبو العيناء، صاحب النوادر والشعر والأدب المتوفى سنة: (273هـ / 886م). بك .أمين واصف، الفهرست معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية، تح: أحمد زكي باشا، مطبعة المعارف، القاهرة، (د.ط)، 1916م، ص 18.

7- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 11، ص 209.

8- فارس: سميت بفارس بن طهمورث وإليه ينسب الفُرس لأنهم من ولده ... ، وقديما قبل ا»لإسلام ما بين نهر بلخ إلى منقطع أذربيجان وأرمينية الفارسية إلى الفرات إلى برية العرب إلى عمان ومكران وإلى كابل وطخارستان . الحموي، المصدر السابق، ج 4، ص 267.256.

شعاع ساطع من ناحية القلروم [1] ورهج [2] أخذ بأكظام الناس، فمات الناس والبهائم، واحترقت الأشجار»[3]. والواضح أنَّ هذه الظاهرة تعدّ غريبة في تاريخ الدولة العباسية؛ لأنها لا تتكرر دائمًا حسب تتبع الباحث لهذه الظواهر، المهم أنها أفسدت الزرع، وأهلكت الحيوانات، ويعود ابن تغري البردي ويذكر رواية عن الريح الملونة التي أصابت البصرة في ولاية هارون بن خمرويه حيث قال: « وفيها [سنة 285هـ / 898 م] في شهر ربيع الأول.... وقطعت الريح نحو ستمائة نخلة « [4]، ويعدّ فقدان ستمائة نخلة إضرار بالزراعة في العصر العباسي، وبالتالي يضر ذلك بصناعة الطعام، وكذلك يذكر الطبري أيضاً في أحداث سنة (285هـ/ 898 م) أن البرد والريح اللذان أصابا البصرة وهلكت فيها العديد من أشجار النخيل « وفي هذه السنة ورد الخبر – فيما ذُكر – من البصرة أن ريحاً ارتفعت بها بعد صلاة الجمعة لخمس بقين من شهر ربيع الأول صفراء، ثم استحالت خضراء ثم سوداء، ثم تتابعت الأمطار بما لم يروْا مثلَها، ثم وقع بردٌ كبار كان وزن البَرَدة الواحدة مائة وخمسين درهماً – فيما قيل – وأن الريح أقتلعت من نهر الحسين خمسمائة نخلة وأكثر، ومن نهر معقل[5]، مائة نخلة عددًا » [6].

ويحدثنا ابن تغري بردي عن سنة 289هـ/ 901 م: «وفيها هبت ريح عظيمة بالبصرة قلعت عامة نخلها ولم يُسمع بمثل ذلك» (7). والواضح من ذلك أن هذه الظاهرة الطبيعية كانت قوية حتى اقتلعت النخل، ولكن المؤرخ ترك الباحث في مفترق الطرق ولم يوضح هذه القضية بقليل من التفسير، بل تحدث عنها بصفة عامة، ولكن يفهم منها أنها أضرت بالنخل الذي يعتمد عليه في التمر والبلح (8) والدبس وغيرها من منتوجات النخيل.

كذلك يذكر مسكويه: « وفيها : [290هـ/ 902 م] هبت ريح عاصفة بالبصرة، فقلعت كثيراً من نخيلها « [9]. ويضيف الذهبي في الريح نفسها قضية أخرى فيبرزها في قولته: « وهبت ريح لم يسمع بمثلها، قلعت الأصول

1- القلروم: ذكر في الحموي القلزم: وهي بلدة على ساحل بحر اليمن قرب أيلة وطور ومدين الحموي، المصدر نفسه، ج 4، ص 439.

2- رهج: لم يجد الباحث أي ترجمة لها في المصادر التي اطلع عليها.

3- اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، ج 2، ص 345 .

4- ابن تغري بردي ، النجوم الزاهرة ، ج 3 ، ص 131 .

5- نهر معقل: منسوب إلى معقل بن يسار بن عبد الله بن معبر حراق بن لأي بن كعب بن عبد الله بن ثور بن هذمة بن لاطم... صحب النبي r: وهو نهر معروف بالبصرة فَمُنه عند فم الإجانة المقدم ذكره الواقدي أن عمر أمر أبا موسى الأشعري أن يحفر نهرًا بالبصرة وأن يُجْريه على يد معقل بن يسار المزني فنسب إليه. الحموي، معجم البلدان، ج 5، ص 373.

6- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 5، ص 627 - 628.

7- ابن تغري بردي، المصدر السابق، ج 3، ص 141.

8- البلح: خلال حمل النخل ما دام أخضر. دوزي. رينهارت، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، (د.ط)، 1978م، ج 1، ص 418.

9- مسكويه. أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2003م، ج 4، ص 405.

العاتية من الزيتون والنخيل «[1]، والواضح أنه أثار قضية لابد من الوقوف عليها وهي قضية اقتلاع أشجار الزيتون، ومن المعروف أن الزيتون عامل أساسي في العديد من الصناعات الغذائية وكذلك الدوائية، وأما العنصر المهم في هذا فهو الزيت، الذي يستعمل في معظم الأطعمة في الدولة العباسية.

ويحدد صاحب مرآة الجنان في هذه الحادثة الأضرار التي وقعت من جراء ريح في بغداد سنة(420 هـ / 1029م): « وهبت ريح لم يسمع بمثلها قلعت الأصول الغائبة من الزيتون والنخيل» [2]. ويقول الحنبلي في سنة (425 هـ / 1033 م): « هبت ريح سوداء بنصيبين، فقلعت من بساتينها كثيراً» [3]. والواضح أن الرياح تتلف المحاصيل الزراعية والبساتين، ويضيف ابن الأثير في هذه الحادثة تفصيلاً أكثر: « فيها سقط في البلاد برد عظيم. وكان أكثره بالعراق، وارتفعت بعده ريح شديدة سوداء فقلعت كثيراً من الأشجار بالعراق، فقلعت شجرا كبارا من الزيتون من شرقي النهروان[4] وألقَتْه على بعدٍ من غربيها، وقلعت نخلة من أصلها، وحملتها إلى دارٍ بينها وبين موضع هذه الشجرة ثلاث دُورٍ «[5].

وكذلك يذكر ابن تغري البردي في الريح التي أفسدت أشجار النخيل في بغداد في سنة (441هـ/ 1049 م): « وفيها هبت ريح سوداء ببغداد أظلمت الدنيا ...، واقتلعت من الشجر والنخل شيئاً كثيراً « [6]. يبدو أن هذه الريح كانت قوية حتى أضرت بالشجر والنخيل.

ويقول ابن الأثير في سنة (531هـ/ 1136 م) عن السحاب الأسود والريح اللذان ظهرا بالشام: « وفي هذه السنة رابع وعشرين في أيار [مايو] ظهر بالشام سحاب أسود ... وهبت ريح عاصفة ألقت كثيراً من الشجر، وكان أشد ذلك بحوران ودمشق، وجاء بعده مطر شديد وبرد كبار « [7]. وهذا أحد أسباب تلف الأشجار.

وفي سنة(613هـ/ 1216م) ذكر ابن الأثير الريح التي أقلعت الشجر: « وفيها في صفر هبت ريح ببغداد ريح سوداء شديدة كثيرة الغبار[8]، والقتام[9]، وألقت رملاً كثيرا، وقلعت كثيرًا من

1- الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من عبر، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998م ج 1، ص 433 .

2- ابن أسعد اليافعي المكي. أبو محمد عبد الله بن علي بن سليمان ، مرآة الجنان وعبرة اليقضان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان،دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1993م،ج 3، ص 34 .

3- الحنبلي، شذرات الذهب، ج 3، ص 384.

4- النهروان: بالعراق معلوم ؛ بفتح أوله وإسكان ثانيه، وفتح الراء المهملة وبكسرها أيضا: نهروان، وبضمها أيضا: نهروان ... [قال محمد بن سهل الأحول: هي ثلاثة طساسيج من سواد العراق: النهروان الأعلى والنهروان الأوسط والنهروان الأسفل]. البكري، معجم ما استعجم، ج 4، ص 174.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 8، ص 184-183.

6- ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج 5، ص 50.

7- ابن الأثير، المصدر السابق، ج 9، ص 300.

8- الغبار: قد أعطي الثعالبي للغبار وأوصافه: النَّقْعُ والعَكُوبُ: الغُبَار الذي يَثُورُ من حَوَافِرِ الخَيْلِ وأخْفَافِ الإبل. العَجَاجَةُ: الغُبَارُ الذي تُثِيرُهُ الرِّيح. الرَّهَجُ: والقَسْطَلُ غُبَارُ الحَرْبِ. الخَيْضَعَةُ: الغُبَارُ المَعْرَكَةِ. العِثْيَرُ: غبَارُ الأَقْدَامِ. المَيِنُ: ما تَقَطَّعَ مِنْهُ. الثعالبي. أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل ، كتاب فقه اللغة، مكتبة القرآن، القاهرة، (د.ط)، 1976م،ص 166.

9- القتام: القتم ، القتام: وهما ما يرى يملأ الفضاء عند اشتداد الحر، وفي سني القحط من غبار دقيق رقيق ونحوه، يكسب =

الشجر» [1]. والرواية لا تحتاج إلى تعليق.

وأيضاً من أهم تالفات المحاصيل الزراعية: ظاهرة الزلزال والتي منها ما أصاب أنطاكية [2] وما نتج عنه من دمار: « وفقد من بستانٍ أكثر من مائتي نخلة من أصولها فلم يبق لها أثر » [3].

ثالثاً: الأمطار والبرد والثلوج

ذكر ابن الأثير قلة المطر التي أفسدت المحاصيل الزراعية في سنة (621هـ/ 1224 م): « فيها قلة الأمطار في البلاد. فلم يُجْبَ منها شيء إلى شباط [فبراير] ، ثم إنها كانت تجيء في الأوقات المتفرقة مجيئاً قريبًا لا يحصل منه الري للزرع، فجاءت الغلات قليلة، ثم خرج عليها الجراد، ولم يكن في الأرض من النبات ما يشتغل به عنها، فأكلها إلا القليل، وكان كثيرًا خارجًا عن الحدَّ فغلت الأسعار في العراق، والموصل، وسائر ديار الجزيرة، وديار بكر وغيرها، وقلَّت الأقوات، إلا أن أكثر الغلات كان بالموصل وديار الجزيرة » [4].

وذكر ابن الجوزي: «وفي هذه السنة [515 هـ / 1121 م] وقعت أمطار عظيمة، ودامت واتصلت بجميع العراق، وأهلكت ما على رؤوس النخل وفي الشجر من الأرطاب والأعناب والفواكه، وما كان في الصحاري من الغلات» [5]. والواضح من الرواية أن سبب هلاك ثمار أشجار النخيل وباقي الفواكه هو استمرار الأمطار.

وذكر الحنبلي قضية أخرى أضرت بالزراعة ومحاصيلها ظاهرة البرد كما حدث في سنة (314هـ/ 926 م) البرد الذي أتلف نخيل بغداد: « واشتد برد الهواء في كانون الأول، فتلف أكثر نخل بغداد وسوادها » [6]. وهدا دليل على قوة فصل الشتاء لهذا العام، ومن الواضح أن أشجار النخيل عادة تكون أشد قوة من بعض الأشجار الأخرى، وليس من السهل إتلافها، ويبدو أن المؤرخ يقصد إتلاف الإنتاج وليس شجر النخل، وهذا في اعتقاد الباحث .

ويروي لنا ابن الأثير في سنة (417هـ/ 1026م) البرد الذي بسببه لم يزرع: « وفي هذه السنة كان بالعراق بردٌ شديد جمد فيه الماء في دجلة والأنهار الكبيرة، فأما السواقي فإنها جمدت كلها، وتأخر المطر وازدادت دجلة ، فلم يزرع في السواد إلا القليل » [7].

= الجولونا يميل للحمرة شيئا، ولا يكونان إلا عند سكون الرياح ، وربما أطلقا على ما تثير الخيل عند الجري. جبر. يحيى عبد الرؤوف، معجم ألفاظ الجغرافية الطبيعية، دار عمار.دار الفيحاء، عمان، ط1، 1987م، ص 137.

1- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج 10 ، ص 370 .

2-أنطاكية: مدينة من الثغور الشامية معروفة قال اللغويون: كل شيء عند العرب من قبل الشام فهو أنطاكي. البكري، معجم ما استعجم، ج 1، ص 185؛ ويضيف الجواليقي: « اسم مدينة معروفةٍ مشددة الياء. وهي أعجمية معربة وقد تكلمت به العرب قديمًا. الجواليقي. موهوب بن أحمد بن محمد، المعَرّب من كلام الأعجمي على حروف المعجم، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، 1391هـ، ص 25.

3- الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2 ، ص 193.

4- ابن الأثير، المصدر السابق، ج 10، ص 442.

5- ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 17، ص 196.

6 - الحنبلي، شذرات الذهب، ج 2، ص 463.

7- ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ج 8 ، ص 158.

وفي سنة (557هـ/ 1161م) ذكر ابن الأثير أن: « فيها نزل بخراسان[1] برد كثير عظيم المقدار، أواخر نيسان وكان أكثره بجوين[2] ونيسابور[3] وما والاهـــما،

فأهلك الغلات « [4]. وكذلك هناك ظاهرة طبيعية تفسد ثمار الفواكه كما ذكر ابن الأثير في سنة (624هـ/ 1227 م): « وفيها عاشر آذار [مارس] ، وهو العشرون من ربيع الأول سقط الثلج مرتين، وهذا غريب جدا لم يُسمع بمثله، فأهلك الأزهار التي خرجت، كزهر اللوز، والمشمش، والأجاص، والسفرجل وغيرها، ووصلت الأخبار من العراق جميعه مثل ذلك، فهلكت به أزهار الثمار أيضاً، وهذا أعجب من حال ديار الجزيرة والشام، فإنه أشد حرًا من جميعها « [5]. والواضح أن هذه الثلوج جاءت في موسم إزهار الأشجار لهذا أفسدت أزهار ثمار الأشجار، وبهذا أضرت بالفواكه، وبالتالي يضر بأهم أصناف الزراعة في الدولة العباسية.

وخلاصة القول إن أهم الآفات التي أثرت في الزراعة في العصر العباسي هي الجراد والقوارض، والظواهر الطبيعية، وتلف المحاصيل الزراعية من جراء الريح والأمطار الدائمة والثلوج، والجراد والفئران، وغيرهما من العوامل التي أثرت في الحصول الزراعة ومحاصيلها وغلاتها أضرت بالحياة الاقتصادية في الدولة العباسية، كما أضر بهذا الجانب عوامل من صنع البشر كالحروب وغيرها، وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج لعل أهمها:

*- أن ظاهرة الجراد والقوارض أضرت بالشجر و الغلات وأتلفت العديد من أصناف الفاكهة .

*- وعند كثرة الجراد الذي يزيد عن الحد، يباع كل خمسين رطلا بدرهم واستعان به الفقراء على الغلاء، حيث إن الجراد كما كان له أضرار جسيمة على الزراعة، له فوائد حيث إنه يستعمل للأكل مع قلة الطعام، وخاصة من الطبقة العامة والفقيرة.

*- تسبب الجراد في إفساد المحاصيل الزراعية و الغلات وهذا الإفساد تسبب في الغلاء والقحط.

1- خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق أَزَاذْوار قصبة جوين وبيهق وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزته وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها، وتشمل على أمهات من البلاد منها نيسابور وهراة ومرو، وهي كانت قصبتها ، وبلخ وطالقان ونسا وأبيورد وسرخس وما يتخلل ذلك من المدن التي دون نهر جيحون، ومن الناس من يُدخل أعمال خوارزم فيها ويَعدُّ ما وراء النهر منها وليس الأمر كذلك، وقد فتحت أكثر هذه البلاد عنوة وصلحًا، ونذكر ما يُعرف من ذلك في موضعها، وذلك في سنة 31 في أيام عثمان رصي الله عنه، بإمارة عبد الله بن عامر بن كُرَيز. الحموي ، معجم البلدان، ج 2، ص 401.

2- جوين: اسم كورة جليلة نزهة على طريق القوافل من بسطام إلى نيسابور، تسمها أهل خراسان كويان فعربت فقيل جوين. الحموي، المصدر نفسه، ج 2، ص 223.

3- نيسابور: بلد واسع كثير الأكوار افتتحها عبد الله بن عامر بن كُريز، في خلافة عثمان بن عفانt في سنة ثلاثين وأهلها أخلاط من العرب والعجم ومشربها من الأودية والعيون، وخراجها خمسة آلاف ألف درهم وهي من أعمال خراسان، وبها تعمل الثياب الرفيعة من الحرير والقطن. ابن الحسين، آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان، ص 72.

4- ابن الأثير، المصدر السابق، ج 9 ، ص 459.

5- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 475.

*- أن ظاهرة الأمطار والبرد والثلوج أفسدت كثيراً من الأشجار والمزروعات و الغلات الزراعية سواء أكان بالغرق أم بتجمد المياه، إنه لم يستطيع سقي المزروعات، أو بما تبع الأمطار من ظواهر طبيعية من رياح وغيرها والتي بدورها ساهمت في إتلاف المحاصيل الزراعية.

وأخيراً فهذا جهد المُقِل أقدمه بين يدي المهتمين بالتاريخ الاقتصادي للدولة العباسية، وإن كان يكتنفه النقص فالكمال لله وحده، ونسأل الله العظيم أن يلهمنا الصواب، كما ندعوه أن يجعل ما بذل من جهدٍ خالصاً لوجهه الكريم.

المصادروالمراجع

أولا: المصادر

1- ابن الأثير. أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد، **الكامل في التاريخ**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1998م.

2- أحد الآباء اليسوعيين، **مجاني الأدب في حدائق العرب**، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1883م.

3- ابن أسعد اليافعي المكي. أبو محمد عبد الله بن علي بن سليمان، **مرآة الجنان وعبرة اليقضان** في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان،دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط2، 1993م.

4- بك .أمين واصف، **الفهرست معجم الخريطة التاريخية للممالك الإسلامية**، تح: أحمد زكي باشا، مطبعة المعارف، القاهرة، (د.ط)، 1916م.

5- البكري. أبي عبيد الله بن عبد العزيز، **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تح: جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م .

6- ابن تغري بردي ، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.

7- الثعالبي. أبي منصور عبد الملك بن إسماعيل ، **من غاب عنه المطرب** ، تح : يونس أحمد السامرائي ، عالم الكتب، بيروت ، (د . ط) ، (د . ت).

8-ـــــــــــــ، **كتاب فقه اللغة**، مكتبة القرآن، القاهرة، (د.ط)، 1976م.

9- الجريري. أبو الفرج المعافى بن زكريا النهرواني،**الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، تح: محمد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1993م.

10- الجواليقي. موهوب بن أحمد بن محمد، **المعَرّب من كلام الأعجمي على حروف المعجم**، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1391هـ .

11- ابن الجوزي. أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمد عبد الوهاب عطا. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (د . ت).

12- ابن الحسين، **آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان**، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1998م.

13- الحموي. أبي عبد الله ياقوت، **معجم البلدان**،دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت).

14- الحنبلي. شهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار القلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

15- الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **العبر في خبر من عبر**، دار الفكر، بيروت، ط1، 1998م.

16- الزبيدي. محمد مرتضى، **تاج العروس**، (مادة جرد)، دار الفكر، بيروت، (د. ت).

17- الطبري. أبي جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م.

18- العمري. بن فضل الله ، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، عالم الكتب، بيروت**، ط1، 1999م.

19- مسكويه. أبي علي أحمد بن محمد بن يعقوب،

تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2003م.

20- الهيثمي. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن حجر، **أَسْنَى المطالب في صلة الأقارب** ، تح: خلاف محمود عبد السميع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003م.

21 - اليعقوبي.أحمد بن يعقوب، كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988م.

22 -ـــــــــ تاريخ اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

ثانيًا: المراجع

1 - جبر. يحيى عبد الرؤوف، **معجم ألفاظ الجغرافية الطبيعية**، دار عمار.دار الفيحاء، عمان، ط1، 1987م.

2 - جمعة . علي، **المكاييل والموازين الشرعية، القدس للنشروالإعلان**، القاهرة ، ط 2 ، 2004م.

3 - دوزي. رينهارت، **تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه**: محمد سليم النعيمي، وزارة الثقافة والفنون، بغداد، (د.ط)، 1978م.

4 - سرحان. محمد عنانى سمير، **المختار من حياة الحيوان للدميري**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، (د . ط)، 1999م.

-5 العفيفي. عبد الحكيم، **موسوعة 1000مدينة إسلامية**، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط1، 2000م

نماذج حضارية في علم الزراعة والري في الأندلس

د. هيفاء سليمان الإمام

المقدمة:

تعتبر الزراعة رافعة مهمة للاقتصاد وتطوير المجتمعات وصلابة تماسكها، فالأمن الغذائي هو الركيزة الأولى في التطوير الحضاري لأي مجتمع من المجتمعات البشرية.

من هنا أردت أن أطرح الأسئلة التالية والتي تعتبر إشكالية هذا البحث وهي:

–هل ترك العرب المسلمون بصمات حضارية مهمة في مجال علم الزراعة والري ؟؟؟

–هل كانت طبيعة الأندلس مناسبة لتفتق أفكار العرب وابداعاتهم في تنظيم إرواء أكبر مساحة ممكنة من أرضها والاستفادة منها؟؟ وما هي أهم التقنيات التي استعملها العرب المسلمون في ذلك الوقت؟؟

–وهل حدد المسلمون في الأندلس الإطار التشريعي لاقتسام الثروة المائية وحل النزاعات حولها بالشكل النموذجي العادل؟؟

–من هم أبرز العلماء اللذين لمع اسمهم في مجال علم الزراعة والري في الأندلس؟؟ وماذا تركوا لنا من تراث حضاري ومؤلفات ؟؟؟؟

كان من دأب المسلمين إذا فتحوا أي بلد، بدأوا بشيئين مهمين جداً هما بناء المسجد وإقامة المشاريع الزراعية[1]، فقد كان هم الولاة الأول بعد العبادة تأمين الاستقرار الاقتصادي القائم بالدرجة الأولى على الزراعة، وذلك حسب أوامر شرعية، فالله تعالى أمر البشر بالسعي والتنقيب في الأرض، لإخراج ما فيها من خيرات إن عن طريق الزراعة أو غيرها. لذلك كله أخذ علم الفلاحة في المجتمع الاسلامي من العناية الشيء الكثير، وكانت الزراعة تزدهر في عهد الدول التي تعمل على توفير مياه الري واستصلاح الأراضي وتيسير نقل المحاصيل.

من هنا عمد المسلمون في الأندلس إلى إصلاح وسائل الري وتنظيمها وبناء السدود وحصر القنوات وإقامة الجسور والقناطر[2]، واستغلوا الأراضي الزراعية باستنبات النبات المناسب في التربة الصالحة لها، بعد ان وقفوا على خصائص أنواع التربة. وابتدعوا تقنيات في الري ونظموا الاستفادة من الثروة المائية.

وقد نبغ في علوم الزراعة والري علماء كثر، وكتبوا رسائل وأسسو مدارس ما زالت معتمدة حتى يومنا الحاضر. فالإبداع العلمي في الزراعة يعتبر حجر الزاوية الذي حقق للانسانية إنجازين في غاية الأهمية الأول هو توفير المزيد من الغذاء الذي يفوق حاجة

1- جاك ريسلير، الحضارة العربية، دار عويدات-بيروت-باريس، تعريب خليل أحمد خليل، ص: 118

2- توماس ف. غليك، التكنولوجيا الهيدرولية في الاندلس، منشور ضمن كتاب الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس، ترجمة: صلاح جرار، ج2، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –1999، ص: 1346

المزارع، والإنجاز الثاني هو ما يترتب على وفرة الغذاء، من منح فرصة للبشر، للالتفاف إلى إبداعات علمية أخرى في مجالات غير زراعية، تؤدي إلى صناعة حضارة إنسانية. وكان من أهم هذه الإبتكارات عدد من النماذج الحضارية التي تضم أنظمة حديثة وتقنيات فريدة استخدمها المسلمون في الأندلس لإدارة الموارد المائية في ذلك العصر.

أنظمة وتقنيات الزراعة والري في الأندلس

في الثمانينات من القرن العشرين تضافرت مجموعة من الظروف المتزامنة، لتحفيز فيضاً من الدراسات التاريخية الجديدة عن الزراعة والري في إسبانيا، منها تركز على الفترة الاسلامية والإسهام الاسلامي، من هذه الحوافز نذكر:

أ- نظام الحكم الذاتي في أسبانيا (Regimen de autonomias) الذي حفز ومول عدداً كبيراً من الدراسات ذات النوعية العالية في التاريخ المحلي.

ب- تلاشي الاجماع القديم للقروسطية الإسبانية التي ركزت على زراعة الحبوب كأساس للزراعة[1].

ومن هنا فقد اعتقد أميريكو كاسترو (Americo costro)[2] أن ثمة منعطفاً ثقافياً اجتماعياً حاداً قد نجم عن الفتح العربي، وقد ناقش الكثير من المتخصصين بدراسة القرون الوسطى بأن تثاقف المولدين(أي التبادل الثقافي بينهم) كان كاملاً وأن ثقافتهم يجب أن تدعى "**اندلسية**"[3].

ففي الاندلس تنوعت مصادر مياه الري منها مصادر المياه السطحية ومنها الجوفية، وفي هذا البحث سنتحدث عن الادوات المستخدمة في الري حيث استطاع العرب هناك تأسيس قاعدة علمية تكنولوجية قوية لأنظمة الري التي أصبحت لاحقاً منهلاً للحضارات العالمية الأخرى وبخاصة الحضارة الأوربية الزراعية التي استمدت كثيراً من مقوماتها من نتاج الحضارة العربية الاسلامية ولا تزال تعمل بهذه الأنظمة حتى يومنا هذا.

ولقد درس زراعيو الاندلس المسلمة تركيب التربة، وسعوا جهدهم في استصلاح الأراضي البور، كما حاولوا تحديد خواص الأسمدة وملاءمتها بحسب الحالات وأعادوا تصنيفاً للمياه، ودرسوا وسائل استثمارها بواسطة القنوات والآبار والنواعير وسواها من الوسائط، وكانت مكائنهم والعجلات البدائية لديهم، قد ألهمت علماء الميكانيك(كالمرادي) وساعدتهم على التقدم في صناعة آلاتهم الميكانيكية التي تحولت الى ساعات فيما بعد[4].

ففي ظل الرعاية الاسلامية، سجلت الزراعة في إسبانيا تقدماً ملحوظاً على باقي الغرب، فقد

1- توماس ف.غليك، التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس، ص:1348

2- أميريكو كاسترو: Américo Castro فقيه لغوي ومؤرخ ثقافي إسباني، وُلد في كانتاجالو في ولاية ريو دي جانيرو في البرازيل في 4 مايو عام 1885م انتمى كاسترو إلى جيل عام 1914. وتُوفي في يوريت دي مار في إسبانيا في 25 يوليو عام 1972

3- توماس ف. غليك، المرجع نفسه، ص: 1349

4- خوان فيرنيه، العلوم الفيزياوية والطبيعية والتقنية في الأندلس، ترجمة أكرم ذا النون، (الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس)،الجزء الثاني، ص:1304

نقل العرب العادات الزراعية من أسيا وشقوا قنوات الري وأدخلوا زراعة الكرمة والحنطة السوداء والزيتون في الجنوب وزراعة اشجار النخيل، وزراعة التوت لتربية دود القز، وقصب السكر والارز والهليون والسبانخ وكميات من الفواكه التي لم تكن معروفة هناك مثل: الرمان والبرتقال والسفرجل والغريفون والدراق والتين والليمون الحامض والمشمش، عندها بلغت قرطبة وغرناطة وسهول فالنسيا وموريس الخصبة مبلغاً كبيراً من الشهرة العالمية في المكان والزمان، ولا ريب أن جنائن هذه المناطق المميزة لا تزال اليوم ذات طابع عربي مغربي، وأن ذلك النمو الرائع للزراعة هو أحد المكاسب المستديمة التي تدين بها إسبانيا للحضارة العربية[1].

لقد بذل الأندلسيون جهوداً كبيرة في اقامة مشاريع الري مثل بناء السدود والقناطر والجسور وحفر القنوات السطحية والجوفية لتسهيل وصول المياه الى الاراضي الزراعية. وباستحضار البعد التقني فقد عرفت الأندلس ثلاثة انواع من أنظمة الري وتقنيات السقي، بالإضافة الى معجزة جر المياه إلى قصر الحمراء في غرناطة وهي:

أولاً: نظام الري الكبير :

هو النظام الذي يكتسب مقوماته من ضرورة توافر جملة من الأسس تميزه عن غيره من الأنظمة، وعلى رأسها **اتساع المساحة الزراعية ووفرة المياه المستمدة** من الأحواض النهرية، **وشبكات توزيع مدعمة** بتجهيزات تقنية فعالة، **ومناخ قانوني** تغلب فيه الحيازة على الملكية، **وإطار تنظيمي** يشرف على تدبير شؤون الري **وقلة النزاعات على الماء**. وكل هذه المعايير توافرت في الأندلس في عدد من المناطق وخاصة بأحواز غرناطة، التي تعد أنموذجا لتوافر المعايير المحددة للدوائر السقوية الكبيرة وانسجامها. وقد كان للعرب السبق في استعمال هذا النظام في الأندلس، فان الثلث الشرقي من السهل الغربي الجنوبي لنهر الميخارس(Mijares) غني بأسماء الأماكن العربية حيث كان بؤرة الوجود الاسلامي، اذ وصفه الجغرافي الإدريسي بأنه منطقة مزدهرة وكثيرة المياه.

والجدير ذكره هنا، أن من بين القنوات الرئيسية وفروعها كان النصف تقريباً يحمل أسماء عربية بما في ذلك قناة مسلاتا (منزل عطاء) وفافارا (Favara)[2]، وراسكانيا(Rascanya) (وتعنى راس الفتاة)، وفيتانار(Fitanar) (تعنى خيط النهر) وهي ترجمة عربية حرفية، وبناتجر(Benatger) (نسبة الى فخذ من قبيلة) وقناة الجيروس (Algiros) (من الزروب وتعني القنوات) وهكذا دواليك[3]. وكانت القنوات التي تحمل أسماء عربية تشكل شبكة متماسكة، بينما

1- جاك ريسلر، الحضارة العربية، ص: 156

2- هناك رأي لكبار علماء التاريخ الأندلسي بأن كلمة (Favara) من الكلمة العربية (فوارة) وهو مصطلح للتعبير عن كثرة المياه.

3- (كلمة زرب وجمعها زروب تشير الى قناة التصريف «السرب» بالنلنسية والقشتالية) توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1352_1353

كانت الأخرى غير العربية متناثرة النمط. كان يوجد أيضاً تمديدات بناها المسلمون في الحد الخارجي من منطقة أقصى جنوب لورقة[1].

ومن ذلك نستنتج أن تكثيف نظام الري الذي بناه المسلمون مَحَقَ شبكة القنوات الأقل شأنا بكثير والتي صادفوها هناك، وأن الشواهد والأدلة المتعلقة بالآثار وأسماء المواقع تشير إلى أن المسلمين استولوا على أرض كانت تروى باعتدال وتواضع، فاعادوا بناء أنظمة ري حديثة ووسعوها كما أنهم أعادوا تنظيم إجراءات التوزيع والإدارة وفقاً للقواعد التي كانوا يحملونها[2].

كما أثبتت الطبيعة العربية لنظام الري الخاص بأراضي الري البلنسية، استنادا إلى التشابه في ترتيبات التوزيع هناك مع تلك الموجودة على نهر بردى في غوطة دمشق. ففي كل حاله يعتقد بأن ماء النهر يحمل 24 وحدة من الماء في كل مرحلة من مراحل انعطافه، ففي دمشق تسمى تلك الوحدات (قراريط)، وفي بلنسية (فيلات) (Filat)[3]. فالعرب المسلمون الذين قطنوا الأندلس لم يحضروا معهم القنوات أو السدود أو النواعير بل أحضروا معهم الأفكار الخاصة بذلك فقط. لذا فإنه عند تقسيم التكنولوجيا الهيدرولية في الأندلس فإن المصدر المادي المتعلق بالقنوات ليست له صلة بالموضوع. فأي شي وجده المسلمون دمجوه في نظام اجتماعي وثقافي واقتصادي يختلف تماما عما كان سائداً من قبل، وذلك وفقاً لقواعد سلوكية أحضروها معهم. لذا فإن وجود إنسان عربي واحد في تلك المنطقة يعرف نظام الري في بلاد الشام، كان يكفي بأن يدخل ذلك النظام إلى البلاد الأندلسية[4].

ثانياً: أنظمة الري المتوسطة:

ساد هذا النظام في المجالات السقوية التي تغلب فيها النسبة العقارية الصغيرة والمتوسطة الحجم، وضعف فعالية التقنيات

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1351

2- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1352

3- الاصطلاح العام المستخدم في التعبير عن وحدات قياس الماء في شرقي إسبانيا والمسمى fila يطلق عليه(hila) في بالنسيا و(hilo) في قشتالة، فالكلمة تعني خيط. ونعرف من خلال أسماء الأماكن مثل فيتانارا أو الفيتامي ، ومن خلال التوثيق، أن fila هي ببساطة ترجمة بلغة الرومانس لكلمة خيط وكلمة fila في كل مكان تقريباً تعني وحدة حساب في النظام الإثني عشري، أي أنها تخيلاً تعبر عن حصة الفرد أو المجموعة أو البلدة من الماء كحصة من الكمية الإجمالية للماء في الجدول، أو جزء من الجدول ، أو في مرحلة ما، من مراحل سيره. وكلما كان لا بد من قياسها، كما في حالة شح في المياه فإنها كانت تحول –كما يقتضي المنطق- إلى وحدات = زمن (ساعات او ايام من الماء) . إن شيوع وحدات القياس في النظام الإثني عشري من أجل الري في أرجاء العالم الإسلامي كافة يجعل من كلمة (fila) أساس الحجة التي تبرهن الدمغة العربية على ترتيبات التوزيع، جنباً إلى جنب مع الإصطلاحات لدورة الري مثل (tanda ((المجهولة المصدر، لكن يعتقد أنها من أصل عربي في بالنسيا، و"dula" (من دولة) ، التي تعتبر مصطلحاً عاما تقريبياً لكلمة (دورة) في اليمين وسلسلة الواحات الصحراوية، وكلمة (ador) (المشتقة من" دور" dawr)، وهلم جرى. أما في القنوات فكان الماء يقسم إلى أقسام تامة بواسطة منشآت مادية تدعى القواسم (partidor) في اللهجة القطلانية وفي القشتالية، ولكن يوجد إلى جانب ذلك عدد من الكلمات المرادفة العربية الأصل في الأنظمة التي سادت بعد الاحتلال المسيحي، مثل((almatzem من كلمة "مقسم" (maqsam) في غانديا (gandia) ، وكلمة شيستار (sistar) من "شطارة " في منطقة "Vall de SegÒ" وكلتهما من كلمات عربية تعني"يقسم"). توماس ف.غليك، المرجع نفسه ، ص:1354

4- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1353

وتداخل الحقوق المائية ومحدودية دور السلطة في تدبير الري، بالإضافة إلى وضعية عقارية شديدة التعقيد تؤدي في أحيان كثيرة إلى النزاع والخصومة على الماء.

وتعد **الآبار والعيون** أهم المصادر المائية بالنسبة لقطاعي الري المتوسط والصغير، اما السقي فيعتمد على مجموعة من التقنيات البسيطة من حيث التركيب كان منها **طواحين الماء، والنواعير**[1] الشبيهة إلى حد بعيد بما كان منتشراً في بلاد المشرق. وهذا الأمر من شأنه أن يكشف لنا عن الأصل الحضاري للري في الأندلس. حيث كان هناك نظامان للري : **الأول** يتالف من ينبوع وخزانين للمياه وقنوات، كانت تروى نحو **تسع هكتارات**، أما النظام **الثاني** فقد كان نظاماً واضح المعالم يروي حوالي **خمسة هكتارات** مع عين ماء يخزن ماؤها في سد تخزين، ثم يوزع في وحدات زمنية تقاس بواسطة ساعة مائية. وهذا النظام كان يتطلب أن يرفع الماء إلى بعض الحقول، وقد وجدت هناك آثار شادوف[2] وناعورة ما زالت باقية هناك. ومن هنا نستخلص أن تكنولوجيا الرفع والتخزين في سلسلة الجبال بشكل خاص، وفي مناطق الري البلنسية بشكل عام، كانت تكشف عن التمازج بين الجذور الاسلامية والكلاسيكية. وأن تقديم دولاب المياه المدار بواسطة الحيوانات يشير إلى كفاية أعظم وكان لا بد

1- الناعور: وهو من الادوات التي نقل العرب استخدامها من بلاد الشام الى الاندلس واستخدمت لسقي الحقول ولا تزال مستعملة في بعض مناطق اسبانياولا يزال يلفظ باسمه العربي في الوقت الحاضر (Noira) فضلا عن (Garraffu) الذي يغرف به بواسطة الناعور. والناعور من الآلات المائية التي تركب على= = الانهار او الجداول الدائمة الجريان او على قنوات الري الرئيسية كما في مناطق الري في مرسية ، توماس ف.غليك، المرجع نفسه ص: 1357، وتتكون من دولاب دائري مصنوع من الخشب قائم بشكل عمودي على منسوب الماء وحوله اوعية فخارية، او علب من التنك حول دائرته مربوطة بشكل منظم بحبال قوية على طول دائرته. وسمي بالناعور لصوت يخرج منه وكل الدوالي التي تغرف بالدور فهي المنجنونات منها منجنون ومنجنين ويدور هذا الدولاب بقوة تيار الماء فيسمى بالناعور المائي ، ميتز،الحضارة الاسلامية، ج2،ص:338 . ويستخدم الناعور لرفع الماء اذا كان على مسافة قريبة من سطح الارض، كما يستخدم بالري في الاراضي المرتفعة وفي وديان الانهار مثل وادي آنة وابرة وتاجة. ومن النواعير التي كان لها الاثر الكبير في الزراعة ناعورة طليطلة على نهر تاجة حيث بلغ ارتفاعها في الجو تسعين ذراعاً وهي تصعد الماء الى اعلى القنطرة ويجري الماء على ظهرها فيدخل المدينة . ونواعير بلنسية، والنواعير الموجودة على الجداول المتفرعة من نهر مرسية والتي تسقي جناتها، فضلاً عن النواعير الموجودة في قرطبة التي تصعد الماء من الوادي الكبير الى بساتين قرطبة فتسقيها، وناعورتان على نهر ابرة قرب سرقسطة تداران بقوة الماء، وللمكانة التي احتلتها الناعورة واثرها الكبير بالزراعة اطلق على المكان او القصر الذي توجد به الناعورة بأسمها كقصر الناعورة غرب قرطبة خلال فترتي حكم الخليفتين عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر (300 –350هـ/912 –961م) بن عبد الرحمن الناصر (366-350هـ/961 –976م) =

= ادم متز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة: محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مج2 ، دار الكتاب العربي، بيروت ، ص338 .

ابن سيده ابو الحسن علي بن اسماعيل الاندلسي ، المخصص، مج2 ،بيروت ، ص162 .

صبري فارس الهيتي، نواعير الفرات شواهد تاريخية على اصالة حضارية، ندوة النواعير، مركز احياء التراث العلمي العربي، بغداد 1990، ص:15

المقري: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، شرح مريم قاسم طويل ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، ج1، ص: 389.

2- الشادوف: وهو من آلات الرفع الواطئ وهو عبارة عن عمود تتحرك فوقه خشبة طويلة يعلق في احد طرفيه الدلو ويثقل الطرف الاخر بالحجارة حتى اذا نزل الدلو في الماء وامتلأ صعد بقوة الثقل .

من أن يسهل التكثيف الاسلامي للزراعة في المناطق التي لم تكن مروية من قبل المسلمين. ونلاحظ أن نظاماً متوسطاً أكبر في هذه الحالة لا بد أن يكون من تقديم عربي دون أدنى شك، وقد وجدناه في عدة مناطق كان منها بني البوفار وفي ميروقة، فهذه المنطقة التي تبلغ مساحتها ستين هكتاراً، كانت تروى بواسطة قناة ثم توزع المياه على **خزانات او صهاريج**[1] ذات نوعين الأول كان مكشوف والثاني كان مغطى، ومن هذه الخزانات والصهاريج كانت تروى الحقول المدرجة في نوبات اسبوعية، والحقول كانت تطوق بمدرجات تسمى (Marjades) لأن كلمة (murqa) كانت تعني الجدار المساند. ويعتقد أن المصطلحات كانت مشتقة من الكلمة العربية "مَعجِل" وأنها ادخلت جنباً إلى جنب مع الذخيرة المرافقة من التقنيات الهيدرولية، من جنوب الجزيرة العربية في أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر ميلادي، ولقد وجدت تقنية القناة أو سراديب الترشيح (التنقية) الفارسية منتشرة بشكل واسع في إسبانيا الاسلامية وفي أنظمة الري المتوسطة المستوى. وكانت توصف القنوات أحيانا بأنها آبار عمودية، ولكن سراديب الترشيح الصحيح إنما يبنى ليكشط سطح الماء ويكون مزوداً **بمحاور عامودية** لتزويد عاملي الصيانة في الأنفاق بالمنفذ والهواء وهنا يلاحظ أن العرب استخدموا تشكيلة من التقنيات ذات العلاقة لنقل المياه تحت سطح الأرض، خصوصا في الأراضي الصعبة التي لم تكن كلها تقبل المياه بالترشيح كما أنهم بنوا سراديب ترشيح في أحواض الأنهار، التي تعد تضاريس أو طبوغرافية مميزة للقنوات[2].

كما ابتكر الفلاحون الاندلسيون نظام القنوات الجوفية للمياه حيث تحكموا بجريان الماء فيها بطرق هندسية بديعة حيث يتم إيصالها من المناطق المنخفضة إلى المناطق المرتفعة دون استخدام الروافع وتتم هذه الطريقة بحفر عدد من الآبار والتوصيل بينهما ثم توصيل هذه الابار بمجارٍ جوفية عميقة من الطوب الأحمر وتكون واسعة ومرتفعة بحيث تستوعب قامة الانسان وفي قاع هذه المجاري تمتد القنوات المصنوعة من الفخار لتنقل الماء من الآبار ويجب أن تكون على انحدار خفيف ومتجهة نحو المدينة.

وعادة ما تسمى القناة المحفورة في الأرض والتي تجري فيها المياه بـ(الكظمية) وجمعها

1- الري بالصهاريج : تعرف الصهاريج بأنها جوبة كالبئر المطوية بالبلاط نقرت من الصخور او هي حياض يجتمع الماء فيها. وتبنى الصهاريج في جوف الارض وتغطى فتحاتها بغطاء من الرخام. وتستخدم هذه الصهاريج للاستفادة من سيول الامطار وذلك من اجل خزنها عند الحاجة وتحفر هذه الصهاريج بالتدرج بحيث يكون الصهريج الاول اعلى مكاناً من الصهريج الثاني والتالي له والصهريج الثالث اقل ارتفاعاً من الثاني وهكذا. وفي مدينة قادس استخدمت صهاريج للسقي محكمة البناء وهي اعجب ما صنع على وجه الارض وكانت المياه تنصب في تلك الصهاريج فضلاً عن الخزانات والصهاريج في قصبة المرية . كما انشأ الامير هشام بن عبد الرحمن الداخل (180-172هـ/796-788م) الصهاريج الضخمة والبرك البديعة واحواض الرخام المزينة بتماثيل مختلفة. أحمد زكي: صهاريج عدن أروع أثار العرب في الهندسة، مجلة العربي، عدد 68، 1964، ص:57

2- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1356

كظائم[1]، أما القنوات المصنوعة من أنابيب من الرصاص والتي يتم بواسطتها استخراج مياه الآبار الفوارة إلى سطح البئر تسمى بـ(كهاريز)[2]، وفضلاً عن القنوات المائية الجوفية هناك القنوات المائية السطحية التي كانت تصل إلى المزارع والمدن والأرياف في الأندلس، وكانت القنوات تستخدم في المدن حيث كان العمال الذين يصنعون القنوات ويصلحونها يؤلفون جماعة هامة. أما في خارج المدن فإن السقائين هم الذين يمونون الناس بالمياه فكانوا يبيعون للبيوت ماء النهر القريب من المدينة. ولقد تفوق العرب المسلمون في الأندلس على الرومان في هذا المجال وبذلوا جهوداً كثيرة من أجل إيصال المياه عبر قنواتهم إلى مزارعهم وحدائقهم وبيوتهم[3]. انتشرت العديد من القنوات في الاندلس، فقد أنشأ الأمير عبد الرحمن الداخل(-113 172هـ/788-731م) قناة تمد البلد بالمياه الجارية[4]، والقناة التي بناها عبد الرحمن الناصر(277هـ-355هـ/891م-961م)، وكان ذلك في صدر سنة (329هـ/940م) وكانت « قناة غريبة الصنعة حيث أجرى إليها الماء العذب من جبل قرطبة إلى قصر الناعورة غربي قرطبة وفي المناهر المهندسة وعلى المنايا المعقودة يجري ماؤها بتدبير عجيب وصنعة غريبة محكمة إلى بركة عظيمة، عليها أسد عظيم الصورة، بديع الصنعة، شديد الروعة لم يشاهد أوفى منه ولا أبهى منه فيما صور الملوك في غابر الدهر مطلي بذهب أبريز وعيناه جوهرتان، لها وميض شديد يمج الماء من فمه في تلك البركة فيبهر الناظر بحسنه وروعة منظره ، فتسقى منه جنان هذا القصر على سعتها ويستفيض على ساحاته وجنباته ويمد النهر الأعظم بما فضل منه، فكانت هذه القناة وبركتها. والتمثال الذهب الذي يصب فيها من أعظم آثار الملوك في غابر الدهر لبعد مسافاتها واختلاف مسالكها وفخامة بنيانها وسمو أبراجها التي يترقى الماء فيها ويتصوب من أعاليها وكانت مدة العمل فيها أربعة عشر شهراً[5]. وقد أودع الخليفة الحكم المستنصر(366-302هـ/976-915م) جوف هذه القناة أنابيب الرصاص لتحفظه من كل دنس[6]، فضلاً عن وكان هناك قنوات أخرى في مناطق مختلفة في الأندلس مثل مدينة لاردة التي عرفت بقنواتها الرائعة الصنعة التي ساعدت على ازدهار الزراعة فيها، وفي مدينة بربشتر قنوات محكمة الصنع تسقى من عين هناك. كما استخدمت القنوات وبشكل

1- الخوارزمي ، محمد بن احمد بن يوسف ، مفاتيح العلوم ، مطبعة الشرق-مصر – 1342هـ ، ص46 .

2-الكرخي ابو بكر محمد بن الحسن الحاسب ، انباط المياه الخفية ، حيدر اباد ، الدكن 1359- ، ص-22 23 .

3- توماس ف.غليك، المرجع نفسه ، التكنولوجيا الهيدرولية ، ص1353 .

4- لاند ، روم ، الإسلام والعرب ، ترجمة : منير البعلبكي ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت1977- ، ص:175 .

5- المقري ، نفح الطيب ، ج1 ، ص564 –565 .

6- فيليب حتي واخرون ، تاريخ العرب المطول ، ج3، ط2، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، 1953 ، ص631 ؛ انيس زكريا النصولي، الدولة الاموية في قرطبة، ج1، المطبعة العصرية، بغداد – 1926، ص119 .

كبير داخل المدن بهيئة شبكة من القنوات الجوفية لتوزيع المياه على أحيائها وتوصيلها بطريقة فنية إلى مختلف مرافقها، وفي مدينة استجة أمر الخليفة عبد الرحمن الناصر ببناء قناة مياه للري، كما أمر ابنه الخليفة الحكم المستنصر ببناء قنوات عديدة لري غرناطة ومرسية وبلنسيه وأرغون. كما بنيت العديد من القنوات في مدينة لورقة التي أفادت منها المنطقة في الري والزراعة[1]، كما بنيت قناة في مدينة أونبة[2]، لجلب المياه إليها وكانت هذه القناة مخترقة الجبال الشامخة بحيث تصل هذه المياه إلى أسفل المدينة فتسقي بساتينها وقنوات أخرى في مدينة طركونة [3]. التي كانت تأتيها المياه عن طريق هذه القنوات المشهورة بها هذه المنطقة. كما برع الأندلسيون ببناء سدود التحويل التي تنشأ عبر الجداول لتحويل مياهها الى القناة[4].

ثالثاً: انظمة الري الصغيرة :

إن تلك الأنظمة التي قام **بوتزر** بدراستها في سلسلة جبال إسبادان(Sirra de Espadan) هي أنظمة صغيرة تماماً: قرى تروى عن طريق ينبوع اوينبوعين مع حشد كثيف من التقنيات الهيدرولية المقرونة إلى حد بعيد بالوجود العربي هناك، حيث كانت تحتوي على حقول مدرجة وخزانات المياه والشادوفات والنواعير وكان القياس بواسطة الساعات المائية. وسنعرض هنا بعض الأمثلة لأكثر أنماط الري في أنظمة الري الصغيرة والتي كانت معروفة في الأندلس في ذلك الوقت وهي:

-1 النواعير: كانت أكثر أنماط الري الصغيرة شيوعاً إلى حدٍ بعيد مزرعة الأسرة الواحدة المروية بواسطة **ناعورة** تشغل بقدرة الحيوان[5]. وكان **الدولاب** الأكبر حجماً والذي يديره التيار، والذي يرفع الماء بواسطة إطار خارجي مجزأ بدل من سلسلة من الأوعية، ويرفع كمية كبيرة من الماء، وهو يمثل واحدة من سمات أنظمة الري الكبيرة أو المتوسطة حيث توجد على الجداول الدائمة الجريان أو الأنهار أو كما في مناطق الري التي في مرسية، على قنوات الري الرئيسية والدولاب الذي يديره التيار يمكن تحويله إلى عمودية تدور بالدفع السفلي بكل بساطة عن طريق وصله بمحور أفقي. وهكذا فان هاتين التقنيتين وثيقتا الصلة، والصانع واحد لأن من يستطيع صنع الدولاب يستطيع صنع الرحى العمودية[6].

ذكر ابن العوام وأبو الخير مواصفات عن

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، التكنولوجيا الهيدرولية، ص1351

2- اونبة : قرية غرب الاندلس على خليج البحر المحيط. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، ج1، دار صادر ، 1397هـ/1993م ص283

3-) طركونة: مدينة حصينة على البحر المتوسط وبها رحى تطحن بقوة ماء البحر. مؤلف مجهول، ذكر بلاد الاندلس، دار أسامة- دمشق 1867م، ص:72

4- توماس ف.غليك، المرجع نفسه ، التكنولوجيا الهيدرولية ، ص1354 – 1355 .

5- المقرى نفح الطيب، ج3، ص: 383

6- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1357

بزل الآبار في الأندلس وعن بناء النواعير، ورغم انتشار هذه النواعير في كثير من الأماكن إلا أنها لم تحض بدراسة كبيرة وقد اختفت الأن عمليا في اسبانيا، لذلك فقد اقتصرت المعلومات عنها في علمي الآثار والهندسة، وأن مسحاً أثرياً حديثاً حدث في منطقة بياكانياس (Villacanas) في لامانشا(La Mancha) أي في طليطلة الاسلامية، حيث كانت النواعير منتشرة بكثافة وقد كشف عن كثير من آبار النواعير المزودة بسلالم أو أنفاق تؤدي إلى سطح الماء[1]. وهذه التقنية تتعلق بتلك الخاصة بشق الأنفاق للقنوات. وفي الحقيقة كما يوحي بذلك اسمها، كان هناك أيضا قناة في بياكانياس وكانت تدعى "النقب" بالعربية الاندلسية، كما في عبارة "نقب البئر" وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن الأصل التاريخي لإسم منطقة (Mancofar) وهو "المنقوبة" أي بئر مع سرداب ... يعنى قناة وكان يشق للآبار أنفاق ليس فقط أفقياً، كما في القنوات بل عمودياً أيضا وكذلك بشكل منحرف كما في سلم المدخل للناعورة. ومن الملاحظ هنا أن استخدام النواعير المدارة بواسطة الحيوانات على نطاق واسع جعل من الممكن لمزرعة العائلة ان تنتج فائضا للسوق. لذلك فان "ثورة النواعير" كانت مرتبطة بشكل اساسي مع التوسع في الاقتصادات الاقليمية التي تميز بها عصر الطوائف.

وكشفت الحفريات مؤخراً في منطقة أوليفة (Oliva) (الزيتونة) (عند مدينة بلنسية) عن موقع لناعورة كان يستخدم بشكل متواصل منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[2] حتى منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي وأن أكثر ما يبعث على الاهتمام بهذا الموقع أنه كان ينتج أكثر من خمسة آلاف قطعة من أواني الناعورة التي كانت تعرف بالإسبانية باسم (arcaduz)، ومن العربية "قادوس"... وهذا ما يبين لنا أولاً أن التنقيب الذي أوصى به ابن العوام كطريقة لمنع الانكسار الناتج عن اصطدام الوعاء بسطح الماء، والذي كان قد عرف قبل نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. وثانياً أن شكل هذه الأواني يذكرنا بالطراز المتبع في بلاد الشام. ويمكنني أيضا أن أضيف أنه في تلك المناطق من إسبانيا التي استخدمت فيها النواعير، فإن اواني الناعورة التي كانت مطلوبة بأعداد ضخمة كقطع بديلة كانت الأساس في صناعة الفخار المحلية.

-2 الطواحين المائية: كانت الأندلس تحتوي على عدد وافر من **الطواحين المائية**. فسجل بالنسية مثلا كان يذكر أكثر من مئة طاحون، خمسة وثلاثون منها في المدينة نفسها (مناطق الري التابعة لها)، وتسعة عشر في شاطبة. وهذه كانت طواحين أفقية، كان كثير منها بأكثر من حجر رحى واحد (وهذا دليل على وفرة

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1358

2- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة الاسلامية، الطبعة السابعة سنة1965 ج3، ص322

الطاقة الهيدرولية المتاحة في الأنهار وقنوات الري) كما أن كثيراً منها كان مملوكاً لكبار المسؤلين (كالرئيس والقائد) وفي شاطبة كان هناك طاحونتان مسجلتان على ان ملكيتهما تعود الى الدولة "المقسم"(Almacazem) ويفترض ان جميع هذه الطواحين هي طواحين حبوب أفقية، أولاً: لأنه لم يخصص هناك أي طواحين صناعية التي كانت عمودية بشكل عام وثانيا: لأنه لم يكن في بلنسية أي موقع طواحين مزود ببركة ماء لإدارة دولاب الطواحين بالدفع العلوي، التي تحتاجها الطواحين العمودية وهذا الأمر لا يستثني الطواحين العمودية التي تسير بالدفع السفلي التي تنطوي على تكيف بسيط للدولاب الذي يدار بالتيار، ولكن أيا منها غير موثق بوضوح، فقد يكون من الممكن تبني الطواحين الافقية لاغراض صناعية بسيطة. ويذكر القرزويني طاحونة أفقية في ميروقة كانت في اوقات شح الماء توصل بدولاب ناعورة وتشغل كطاحونة عامودية تسير بالدفع العلوي وتغذي بواسطة شلال. ومما لا شك فيه انه كان ثمة ترابط بين انتشار الطواحين وأنظمة الري حيث ان الطاحونة في الاندلس كانت استدراكا للري وتابعة له، فالطواحين وقنوات الري سواء بسواء تقنيات شبه عالمية[1]، وأن هذه التقنيات هي عبارة عن ابداعات بشرية يمكن بمظهرها الميكانيكي أن تحلل وتصنف دون الرجوع إلى الثقافة المحيطة بها، ولكن التكنولوجيات، أي التقنيات بصفتها أنظمة معرفية خاصة بمجتمعات وثقافات معينة، والأندلس تنتصب على طرفي أوروبا وأسيا من الناحية الجغرافية وتمتد بين إسبانيا الرومانية وإسبانيا الحديثة من ناحية تاريخية، إلا أن أنماط الانتشار والاختراع والابتكار التي يكشفها التاريخ وعلم الأثاريجب أن تفسر على أساس ما نعرفه من النظام الاجتماعي في المجتمع الأندلسي، ونظراً لأن المجتمع الأندلسي الزراعي لا يمكن معرفته إلا من خلال آثاره ومن خلال التحليل المقارن.

-3 الري بالعيون: عرفت الأندلس العربية أيضاً **الري بالعيون:** حيث زود إقليم سرقسطة في الأندلس بالمياه وفق تنظيم دقيق حيث يوجد في هذا الاقليم «عين تنبعث بماء غزير له محبس إذا أراد أهله أن يفتحوه فتح وإذا أحبوا حبسه حُبس فلم يجر». والحبس هو المنع[2]. وهو كذلك خشبة أو حجارة تستعمل لسد مجرى الماء وجمعها أحباس[3]. وقد قام بتدبيره الأول (الأقوام السابقة) على هذا وأجروه في صخر منقوب يوثق فيه ويطلق منه وهو على بعد ثلاثين ميلاً من مدينة سرقسطة.

-4 الري بالتنقيط: كان قد عرفه العرب في الأندلس: وهي طريقة لسقي الأشجار بكميات قليلة جداً من الماء ولكنها كافية لنموها

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1361

2- احمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج1، المكتبة العلمية - بيروت ، ص: 118.

3- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر– بيروت ط-3 1414 هـ، مج6، مادة حبس، ص45 .

وتتمثل هذه الطريقة بوضع جرة أو جرتين من الفخار قرب جذور الشجرة ملئتا بالماء ويبدأ الماء بالنزول تدريجياً ليغذي هذه الشجرة لمدة شهرين في فصل الجفاف. وهذا يؤدي إلى توفير مياه الري وقد استطاع هذا النظام من تقليل كمية المياه التي يمكن استخدامها لري مساحة معينة من الأرض بنسبة 20% او30%. من الكمية المستخدمة بواسطة نظام الري السطحي، كما انه بهذه الطريقة يمكن استخدام الماء المالح لري المزروعات بفضل قدرته على الاحتفاظ بالرطوبة في منطقة الجذور واحتفاظه بدرجة تركيز الاملاح في مياه التربة عند مستوى معين يقلل من حد الضرر على المزروعات.

-5 الري بالندى: كذلك استعمل المسلمون في الأندلس **طريقة الري بالندى** ويتم ذلك بسقي الزرعة مرة واحدة بعد ان يجمع حولها الحصى الأملس الذي لا يتسرب الماء به إلا بصعوبة فإذا تساقط الندى خلال الليل لا تشربه الأرض بل أنه يتسرب إلى الأسفل عند الجذور فتمتصه وترتوي منه. وعادة ما تنجح هذه الطريقة في المناطق الصحراوية أو المناطق القليلة المياه حيث يستعمل الندى والضباب لأغراض الري وإنجاح الزراعة.

رابعاً: جر المياه إلى قصر الحمراء في غرناطة:

يعتبر توصيل المياه إلى قصر الحمراء في غرناطة مثالاً على الإبداع الإسلامي في التقنيات الهيدرولية في الأندلس، فبعد أن استوطن» بنو الأحمر» أخذوا يبحثون عن مكان مناسب تتوفر لهم به القوة والمنعة فاستقر بهم المطاف عند موقع الحمراء في الشمال الشرقي من غرناطة. وفي هذا المكان المرتفع وضعوا أساس حصنهم الجديد «قصبة الحمراء». ولكي يوفر له الماء أقيم سد على نهر «حدرة» شمالي التل شيدت عليه القلعة ومنه تؤخذ المياه وترفع إلى الحصن بواسطة السواقي. وبالقرب من قصر الحمراء يوجد قصر «جنة العريف» الذي شيد في أواخر القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي ويقع شمال شرقي قصر الحمراء فوق ربوة مستقلة وتظهر من ورائه جبال الثلج. وقد غرست في ساحات القصر وأفنيته الرياحين والزهور فائقة الجمال حتى أصبح هذا القصر المثل المضروب في الظل الممدود والماء المسكوب والنسيم العليل وقد اتخذه ملوك غرناطة منتزها للراحة والاستجمام.

– الإعجاز الهندسي

وكانت مدينة غرناطة تضم ما يقرب من خمسة آلاف قاطن إلى جانب الأسرة الحاكمة، وهنا ظهر تحدٍ كبير، وهو إيصال الماء إلى هذا المرتفع انطلاقا من الجبال المجاورة، والتي تُعد اعجازاً هندسياً في ذلك الوقت، لذلك كان قرار ابن الأحمر بتحويل مجرى نهر بأكمله إلى "الحمراء"، ولأجل ذلك تم بناءُ سدٍ يحصر المياه القادمة من الجبال، وبعد ذلك تم تشييد

قناة مائية ضخمة طولها ستة كيلومترات، ثم الساقية الملكية التي تزوّد "الحمراء" بالمياه.

وقد اقيمت الحدائق لغرض مزدوج: الأول هو توفير مساحة ترفيهية وفي الوقت نفسه لإنتاج الغلال، وكان هذا تخطيطاً جوهرياً، اذ صممت هذه الحدائق لتخدم المصالح العلمية وتسر الناظرين ولزرع الطعام بالإضافة لزرع الأزهار.

لكن هنالك مشكلة هي أن تلة **سبيكة** لا يوجد عليها ماء وكان اقرب مصدر مائي هو النهر الجاري في شمال الموقع، ولكن كانت المشكلة أن النهر يقع بالأسفل والحمراء كانت في الأعلى. ولنقل كميات ضخمة من الماء إلى الحدائق، كان عليهم مد قنوات ري في الحمراء وهي ليست بالمهمة السهلة، تخيلو مجتمعاً يعيش على قمة التلة وعندهم طلب ضخم على الماء وهم على بعد مئات الأمتار فوق مصدر الماء الذي هو النهر المحلي. وفي مواجهة هذا قاموا بالإجراء البديهي والذكي وهو الصعود بوادي النهر إلى نقطة يكون فيها مستوى الماء أعلى منهم وترك طاقة النهر تجلب الماء اليهم ، لكن ليس هنالك بحيرة طبيعية فوق الحمراء، لذلك قاموا بإنشاء واحدة، حيث قام مهندسو السلطان ببناء سد فوق مستوى حصن الحمراء ليجمع الضغط المائي ليغذي الحصن وعلى بعد ستة كيلومترات من الحمراء وجد السد الذي بناه المهندسون المسلمون حيث يكون هذا السد شبكة صهاريج قادرة على تزويد مياه تكفي لملء بركة سباحة ضخمة كل خمس ثوانٍ الى الحمراء الواقعة اسفله .

من الصعب التصديق عند رؤيته اليوم ان هذا حُفر يدويا قبل ثمانمئة عام لكن تحت مظهره العصري يكمن تصميم قديم جداً، ما زالت الشبكة المائية على تصميمها الأصلي والشيء الوحيد الذي تغير هو مواد بنائها لأنهم في كل عام يجددون القناة ومصباتها، وكان يوجد بوابتان للسد في الأعلى تتيح الأولى التدفق الى نهر دارو في الجزء المقابل، بينما تنقل الأخرى الماء الى الخزان. تتدفق مياه هذا الخزان الى قناة مرصوفة بالطابو كان يسميها المسلمون الساقية، وكانت تغذي الحمراء في النهاية, لكن تحويل مجرى **نهر دارو** هو فقط بداية هذا المشروع العملاق، فما زال على البناة التغلب على عقبة كبيرة . لأن الخزان كان يقع في وادٍ بين ثلاث تلال، ولإيصاله الى الحمراء على المهندسين بناء قناة مائية طولها ستة كيلو مترات. تتعرج عبر التلال المحيطة بالحصن ويجب ان تنقل هذه القناة ما يعادل سبع ألاف بركة سباحة بحجم البرك الأولمبية يوميا لإعالة سكان الحمراء المتزايدين وستعمل فقط اذا حفرت في اتجاه اسفل التل بانحدار ثابت، لكن كيف يمكن حدوث هذا وثمة تل يعترض الطريق، وهنا يجدون حلاً جرئياً، بدلاً من المرور فوق المناطق المرتفعة قرروا المرور عبر التل بدلا

من المرورفوقه , حفر البناة نفقا اتساعه متر وعلوه متران عبر سفح التل باتجاه الحمراء وكانت المتانة الطبيعية لتربة الحمراء ضامنة لعدم وجود خطر الإنهيار, لا بد ان حفر قناة عبر التل المجاور للحمراء والمسمى جنات العريف استغرق شهورا، لكن مازال هنالك مشكلة كبيرة يجب حلها تقوم جنات العريف على تل مختلف عن تل الحمراء يجب ان يجد مهندسو السلطان طريقة لنقل الماء من جهة الى اخرى. لإيصال الماء من تل جنات العريف المجاور للحمراء على المهندسين عبور فجوة طولها خمسة عشر متراً تفصل التلين والحل بناء قناة مائية تصل مياه نهر دارو الى الحمراء تمر من هنا وفي الماضي كانت تعبر الساقية الملكية وهي القناة التي توصلها الى مركز الحمراء.

شكلت الساقية الملكية شريان الحياة لحصن الحمراء من هنا كانت المياه تتدفق الى كل أجزاء الحمراء، كانت تزود السكان بالماء العذب، كما كانت تغذي التحف المائية المتعددة التي ازدانت بها حدائق السلاطين صممت هذه الحدائق لتكون رمزاً لمملكة غرناطة التي حكمها السلاطين، كانت للحدائق وظيفة عملية ايضاً,كانت مصممة لخلق واحة وسط حرارة شمس غرناطة.

ولأن المسلمين نشأوا في الصحراء وفي بيئة كان الماء فيها شيئا ثميناً وكانت القدرة على توفير الماء ورؤيته يتدفق أمرا محبباً اليهم بالفطرة في الواقع انه اكثر من محبب انه امر لا غنى عنه , المياه الجارية مهمة بالنسبة للمسلمين لأنهم يحتاجونه للوضوء, و نلاحظ في الحمراء نادرا ما يكون الماء راكداً حتى في البرك الراكدة نجد الماء يتدفق اليها ثم تخرج منها وهذا مهم جدا للحفاظ على طهارة الماء لذلك يجب ان تستمر المياه في الجريان اذا للحفاظ على طهارة الماء على مهندسي ذلك العصر بناء نظام يمنع سد الرواسب للقنوات, ويمكننا رؤية حلهم العبقري في شتى انحاء الحمراء ,انها برك ضحلة مصممة لتخفيف سرعة الماء، تاتي المياه المندفعة اسفل القناة حاملة معها الرواسب والبقايا وتصل الى مساحة واسعة وعميقة مما يخفف سرعة الماء والوحل والرمال التي يحملها حتى تترسب في القاع بهذه الطريقة تبقى مياه الحمراء عذبة باستمرار لكن كثرة المياه قد تكون ضارة فاذا فاضت الشبكة قد تتراكم المياه وتسد القناة مانعة المياه من التدفق بحرية وللحيلولة دون هذا قرر المهندسون تركيب صمام امان، بهذه الطريقة تمر اي مياه فائضة قد تفوق سعة الساقية عبر انبوب جانبي يحرف مسارها الى قناة تصريف مبنية داخل الجدران، من هنا تخرج المياه ، حيث تبداء المياه في الحمراء في الأعلى ثم تهبط في انبوب عبر مخرج التصريف هذا ,وتندفع في القناة وتصب في نهر دارو، من جديد قد يكون المهندسون وجدوا حلول مشكلة المياة الزائدة لكنهم لا يسيطروا على

قلتها, واصبح واضحاً ان الحمراء قد تستهلك مخزونها المائي خلال مواسم الجفاف على قمة جنات العريف.

يكمن حل المشكلة ، بمجموعة ضخمة من الخزانات أقيمت على أرض منخفظة حتى تضمن الجاذبية تدفق الماء المستمر لري الحدائق ,لإيصال الماء الى تلك الخزانات سخر المهندسون حماراً لتحريك ألية مسنات خشبية متداخلة عندما يسير الحمار في دوائر يدير معه دولاباً افقياً وهذا الدولاب بدوره يدير دولاباً مسنناً فيتصل بناعورة تغمس مجموعة من الدلاء في الساقية اسفلها وتصب الماء في الصهريج المثبت أعلاها. وبهذه الطريقة استطاع مهندسو الحمراء تحقيق حلم السلطان محمد بن الأحمر بإنشاء واحة من الحدائق تحيط بمجموعة القصور التي يحميه بحصنه.

- ساعة الأسود في قصر الحمراء

وأبرز معالم ذلك القصر ساعة الأسود التي أسست في عهد محمد الخامس، وتحتوي على اثنى عشر أسدًا، كان الماء فيما سبق يخرج من فم كل واحد منها على رأس كل ساعة، وأذهلت طريقة خروج المياه من أفواه الأسود العالم أجمع، حيث لم يعهد العالم التقدم الهندسي والمعماري الذي يجعله يتوصل لهذا الأمروخاصة أن المياه لم تخرج في وقت واحد، وإنما كل أسد على حدى في تناغم موسيقي، فحاول الأسبان معرفة السر بحفرهم لبعض الجوانب من حولها، ولكن أدى إلى توقف الساعة عن الاشتغال بشكلها المعروف، وصار الماء يخرج اليوم من أفواه الأسود جميعها في وقت واحد.

-1 هندسة النوافير في الأندلس[1]

عمل المهندس العربي في الأندلس على إعطاء البنية المائية رمزًا كونيًا وإعجازًا هندسيًا في نقل الماء من مصادره المختلفة إلى تشكيلات حجرية من برك وأحواض ونوافير بأشكال مختلفة لتحقيق غايات بيئية وجمالية.

وقد أحسن في توظيف عنصر الماء في مختلف نماذج الحدائق والقصور والمساجد والدور والميادين، وقد كانت وظيفة الماء مهمة متعددة الأهداف والغايات، ولا ريب أن الماء يرطب الهواء ويعدل حرارته، وكذلك فإن الماء يقدم بخريره وبوقع قطراته على سطح الماء موسيقى طبيعية تتناغم مع حفيف أوراق النبات.

وأما سطح الماء فيعكس صورًا جميلة من تشكيلات النبات والزخارف النباتية بما حوت من أوراق مختلفة وزهور متنوعة ومسطحات متباينة، ويقدم الماء كثيرًا من التباين تحت ضوء الشمس وتحت الظل، ويهيئ فرصة لزراعة كثير من النباتات المائية، ولا شك

1- مقال بعنوان هندسة النوافير في الأندلس ، محمد هشام النعسان، نشر في 22-8-2016 في موقع قصة الإسلام .www ISLAMSTORY.COM اشراف الدكتور راغب السرجاني،

أن الماء كان وسيلة الطهارة في عصر العرب المسلمين في الأندلس إذ لا تصح الصلاة بلا وضوء، ولا يتحقق الوضوء إلا من ماء جار، وأن جريان الماء كان شغل المهندس العربي المسلم في شتى أنواع الحدائق والقصور والأماكن المختلفة، فأقام شبكة تصل المصدر المائي بشتى أنواع النوافير التي تتزين بها البرك والأحواض المائية،

ولقد شكلت النوافير مركزًا تناظريًا في الحديقة الأندلسية، وقد يتعدد ذلك المركز في فناء الحديقة أوالقصروخارجه، ويمكن أن نورد نماذج مختلفة من النوافير كانت شائعة في الأندلس.

1. نموذج بركة منفردة ذات نافورة مرتفعة أو قليلة الارتفاع.
2. نموذج برك منفصلة ذات نوافير مرتفعة.
3. نموذج بركة ذات طابق محاطة بنوافير حجرية على شكل حيوان تصب المياه في ميزاب دائري يتفرع منه قناة تتصل ببرك سطحية ذات نوافير صغيرة قليلة الارتفاع.
4. نموذج بركة سطحية منفردة ذات نوافير مركزية وجانبية تصب فيها.
5. نماذج من برك منفردة ذات نوافير بطابقين.
6. نموذج أحواض مائية مزودة بنوافير جانبية تفصلها بركة صغيرة مزودة بنافورة قليلة الارتفاع.
7. نموذج أحواض مائية متجاورة مزودة بنوافير جانبية تتوسطها نافورة بركة ذات طابق واحد.
8. نموذج حوض مائي متصل ببركة سطحية ذات نافورة قليلة الارتفاع.
9. نموذج حوض مائي منفرد مزود بنوافير على شكل سباع حجرية مشوهة الوجه تمج المياه من أفواهها.
10. نموذج حوض مائي مستطيل الشكل مزود بنوافير جانبية تقذف المياه على شكل أقواس.
11. نموذج حوض مائي مربع الشكل مزود بنوافير جانبية تقذف المياه على شكل منخفض إلى وسط الحوض.
12. نموذج بركة جدارية ذات نافورة تصب في حوض مائي.
13. نماذج مختلفة من النوافير المركبة في أفواه تماثيل وأشكال مختلفة من التزيينات والزخارف.

وقد استطاع المهندس العربي في الأندلس أن يتوصل إلى معرفة التدفق والضغط وكمية الماء اللازمين لتأمين عمل النوافير المختلفة وملئ المسطحات المائية باستمرار، ويؤمن جريانًا طبيعيًا في هذه المسطحات وتبديلًا مستمر للمياه فيها، كما استطاع المهندس العربي أن يتحكم في الارتفاعات التي يجب أن يكون عليها صهريج التخزين،

كما لجأ إلى تحويل بعض أشكال النوافير إلى

تماثيل حيوانية كالسباع أو الطيور أو الأسماك مما أعطاها قيمة فنية جمالية أخاذة، مع الأخذ بعين الاعتبار مراعاة نظرة الدين الإسلامي الحنيف لتلك التماثيل، ولذلك كان يجري تشويه وجوه هذه التماثيل وتحويرها.

راعى أن يكون المنظر الخلفي بألوانه ومظهره الخارجي، ومساحات الضوء والظلال، جميعًا جزءًا من تكوين النافورة الحجرية التي قد تقوم بدور مركز التناظر في تصميم المكان، وقد زرعت الأشجار والشجيرات والنباتات القابلة للتشكيل لتقوم بدور المنظر الخلفي والغلاف الذي يحيط بالنوافير الجميلة ذات الألوان الفاتحة، وذات التصميم الهندسي الدقيق، وفي بعض الحالات كانت السماء هي المنظر الخلفي النموذجي لها، ومن الأمثلة على ذلك مجموعات النوافير في جنة العريف في غرناطة.

فقد أحكم المهندس العربي في الأندلس تصميم النوافير الأندلسية بدقة متناهية، وعبقرية هندسية، فأصبح انبثاق الماء تابعًا لإرادته، إن أراد رفعه لارتفاعات وبأشكال مختلفة، وإن أراد أنزله من علو شاهق في أشكال جذابة رائعة.

2- "محكمة المياه" وإدارة الموارد المائية في الأندلس:

إن محددات الإطار التشريعي للماء في الأندلس ترجع إلى ثلاثة عناصر جوهرية وهي:

– العنصر الأول: **التشارك**، مستمدّ من القرآن الكريم والسنّة النبويّة، ويرمي إلى إيجاد نوع من «العدالة الاجتماعية» في استغلال المياه بطريقة تشاركيّة تؤدي إلى المساواة في الانتفاع به.

– العنصر الثاني : **نفي الضرر**، إن مبدأ نفي الضرر يهدف إلى حماية المصلحة العامّة للشركاء، وتبرز أهميته عند نشوب النزاعات.

– العنصر الثالث : **العُرف**. وهنا لا بد من التأكيد على أهمية الأعراف والعادات في المناخ التشريعي للماء بالأندلس، وترجع إلى تجذّر «**فقه الواقع**» هناك وانفتاحه على المجتمع. وقد ساهمت المتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بما في ذلك «طبيعة البنيات السوسيولوجية للمجتمع الأندلسي» في ترسيخ الأعراف.

ونرى أن العلاقات الاجتماعية المتمحورة حول «**المسألة المائية**» في الأندلس قد تباينت بين التضامن والخصومات.

فالاستفادة من الموارد السقوية كانت تخضع للضوابط الشرعيّة والعرفيّة التي مكنت من سيادة ما سمي بـ«**الرّي التوافقي**»، وتمتين ثقافة التضامن في تدبير شؤون السقي (إقامة التجهيزات السقوية وصيانتها جماعياً)، واعتماد نظام تعاقدي تحددت بموجبه«**النّوْبة**»على أساس العامل الزمني، والحجم الإجمالي للصّبيب، ومساحة الأرض وعدد أفراد الجماعة المستفيدة. وقد عملت

الأحكام القضائية والفتاوى الفقهية على مسايرة العادات والأعراف في تمتين أواصر التراضي أثناء الاستغلال الجماعي للمياه.

وهنا يجب لفت النظر إلى ما يسمى بـ «**فقه المعمار المائي الحضري**»، أي مجموع الأحكام الشرعية والعرفية والهندسية المنظمة لإنشاء المنشآت المائية وتطورها. ولأن الماء كان له أثر حيوي في تصميم المدن الأندلسية وتنظيمها ووظائفها، فقد أفرز خطتين معماريتين: الخطة الشريطية، أي امتداد بعض الأمصار على طول الأوديّة والسواحل (مثل مالقة وطريانة)، والخطة متعددة النوى، المتسمة بالتبرعم بفعل تفرع المدن بسبب تفرع المجاري المائية التي أقيمت عليها (مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة)[1]. كما نلاحظ تركز الأمصار الأندلسية الكبرى في وسط وجنوب البلاد «بفعل كثافة الأودية والعيون الدائمة الجريان هناك»[2].

وقد تبع اعتبار المدن وأحوازها وحدات إدارية بضع صور إدارية لا نجد لها شبيها في المشرق، كاتباع الأنهار أو أجزاء منها للمدن التي تقع عليها أو الأقاليم التي تقع فيها، مثال ذلك قول العذري في كلامه عن إقليم جلق من أقاليم سرقسطة:»ونهره يسقي ما وازى قنطرة سرقسطة عشرين ميلاً. ومخرج نهر جلق (El Gallego) من جبال السيراطانيين، ثم يخرج من ناحية وشقة إلى سرقسطة، ويقع في إبرة والجزء الأعلى من نهر جلق يروي من الصخيرة إلى قنطرة سرقسطة عشرين ميلاً". فهنا نرى بوضوح أن النهر تابع للإقليم، بل إن الأجزاء التي يرويها محددة تحديداً تاماً، كما تحدد النواحي التي ترويها الترع والقنوات في نظم الري الحالية. وتسمية النهر باسم الإقليم هنا ليست تسمية جزافية بل لها معنى التبعية الإدارية. ومثال ذلك أيضاً قوله في الكلام عن إقليم شلون(El-Jalon): "وهو غربي سرقسطة ونهره يسقى من قرية قبانش وركلة إلى باب سرقسطة 40 ميلاً ، وحكى بعض من يعرف عن نهر شلون أنه يعم بالسقيا نحو 70 ميلاً، ومعنى ذلك أن أربعين ميلاً من مجرى شلون تابع لإقليم شلون، والباقي خارج عن هذه التبعية. وعلى هذا الأساس قالوا نهر مرسية ونهر بلنسية وما الى ذلك، فقد كانت لهذه الأنهار أسماؤها الجغرافية وكان العرب يعرفونها، ولكن نسبة النهر هنا تحمل معنى التبعية، أي أن نهر مرسية داخل في حوز مرسية وأقاليمها، ونهر بلنسية كذلك. بل إن مجاري الأنهار الطويلة كانت تقسم، فيدخل كل قسم منها في حوزة مدينة[3].

وإن إجراء التوزيع بالأدوار في منطقة بني البوفار يتوافق بشكل عام مع ما هو موجود في جنوبي الجزيرة العربية (أدوار سبعة أيام

1- سعيد بنحمادة، الماء والانسان في الأندلس في القرنين7و8هـ/13و14م، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2007 (ص 104-103)،

2- سعيد بنحمادة ، المرجع نفسه، (ص 114).

3- حسين مؤنس، فجر الأندلس، دار العصر الحديث ، ودار المناهل، ط1، 1423هـ /2002م، ص 602

تحسب من شروق الشمس إلى غروبها) وذلك على الرغم من أنه يشذ عنه أيضا إلى حد ما. فأحياناً يوزع الماء للمزارعين الذين يرغبون في ري حقولهم عن طريق وحدات زمنية تقاس بالساعات المائية أو أية أدوات أخرى يراقبها مسؤول رسمي، وليس ثمة مسؤول يعين للإشراف على توزيع الأدوار، الذي يتم بالاتفاق ما بين المزارعين. وهذا إجراء نادر في شرقي إسبانيا، لكنه ليس مما لم يسمع به[1].

ولقد تمتعت القنوات والجداول في الزراعة الأندلسية بأهمية كبيرة وخطيرة دفعت هذه الخطورة والأهمية الى انشاء محاكم خاصة بالمياه **كمحكمة المياه في بلنسيه** والتي دارت شؤونها حول قضايا الري وتوزيع المياه من حيث كمياتها واوقاتها[2]، وقد انشئت هذه المحكمة من قبل العرب حيث أسسها الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر[3] وكان قاضي بلنسيه آنذاك عبد الرحمن بن حبال، وذلك في سنة 349هـ/960م ومازالت موجودة إلى الآن[4]، فعهد الخليفة عبد الرحمن الناصر كان من أزهى عهود الأندلس، وهو العهد الذي استمر لنصف قرن(300–350هـ)، واستطاع في عهده أن يغير حال الأندلس من ضعف وتفكك إلى قوة ومجد وازدهار. فقد كان من أهم آثار عهده إنشاء هذه المحكمة، والتي احتفلت إسبانيا بمرور ألف عام على إنشائها عام 1961م، وحضر الملك الإسباني خوان كارلوس جلساتها أربع مرات، واعتمدت في الدستور الإسباني 1978م، وصارت جزءا من قانون مقاطعة بلنسية الصادر 1982م، ومن قانون الماء الإسباني الصادر 1985م، وأخيرا فقد سجلتها منظمة اليونسكو ضمن التراث العالمي الذي يجب المحافظة عليه في أيلول2009م.

وتعد هذه المحكمة ميراثاً للشعب الأندلسي بشكل خاص وأوروبا والعالم بشكل عام[5]. ولم يقف الأمر عند إنشاء المحاكم بل كانت هناك عناية واسعة بنظافة تلك المياه والمحافظة عليها ولقد كان المحتسب يأمر بمنع الدواب من الاقتراب من المياه ويعمل على منع النساء من غسل الملابس في الاماكن القريبة منها إلا في أماكن محددة.

و«**محكمة المياه**» هذه ما زالت تعقد حتى اليوم وتحافظ على تقاليدها ونظمها العربية كانت تمثل نموذجاً للمسؤولية الاجتماعية والحلول المبدعة التي يفرزها المجتمع ويقوم عليها ويبقيها، كما اعتبرت أيضاً «مثالاً عمليا للتشريعات المتعلقة بالتدبير القانوني والإداري للسقي» في الأندلس وعن قوانينه وخصوصياته.

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1356

2- حسين مؤنس ، رحلة الأندلس حديث الفردوس الموعود، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2، 1405هـ/1985م، ص277

3- بعض المصادر التاريخية تشير الى أن تأسيسها يعود إلى عصر الحكم المستنصر ومن الممكن أن يكون مرد ذلك إلى أنه بدئ العمل بها في السنة الأخيرة من حكم أبيه الناصر أي 349هـ

4- فيصل دبدوب، بلنسية انظمة الري ومحكمة المياه فيها القائمة الى اليوم ، مجلة العربي ، ع 157 ، الكويت – 1971 ، ص129 .

5- محمد هشام النعسان، أساليب الري في بلنسيه الأندلسية، ندوة الإنتاج الصناعي والزراعي في الحضارة العربية الإسلامية، الجمعية الأردنية ، تاريخ العلوم ، الأردن- 2001 ، ص293 – 294 .

تحولت بلنسية التي أنشأها الرومان على ساحل البحر المتوسط في عهد المسلمين إلى أرض الحدائق والجنات، رغم قلة أمطارها، وذلك بأثرٍ مما أبدعه المسلمون من أنظمة الري والتحكم بالمياه من خلال ما بنوه من سواقٍ وسدود على نهر توريا الذي يمد المدينة بحاجتها من الماء، وهذه التقنيات التي تركها العرب منذ ألف سنة بلغت من التطور والإبداع حدًّا عظيما، ويكفي أنها ما تزال هي الأساليب المعتمدة في الزراعة حتى الآن.

وهذه المحكمة نشأت كنوع من المحاكم المتخصصة التي تسد حاجة سريعة في تنظيم الماء في بلنسية، وهي تتألف من ثمانية أعضاء يمثلون السواقي الثمانية القائمة على نهر توريا في بلنسية (وهي سواقي قوارت . مصلاتة . ترمس . مستليا . فبارة . رأس كانيا . روبية . بيناشير وفيتمار)، فلكل ساقية مستفيدون منها –وهم أصحاب الأراضي الواقعة حولها- وهم ينتخبون فلاحاً منهم ليكون قاضياً عليهم، وتكون مدة انتخابه لسنتين أو ثلاثة، وحين يجتمع الأعضاء الثمانية يترأسهم الأكبر سناً، ثم يختارون بالانتخاب رئيس المحكمة ونائبه.

تعقد جلسة المحكمة منتصف نهار يوم الخميس من كل أسبوع مثلما كان ذلك في عهد المسلمين، وفيها يتقدم الشاكي بشكايته ويدافع المُتَّهَم عن نفسه، ولا يشترك قاضي هذه الساقية في تداول شأن القضية بل يحكم فيها السبعة الآخرون، وتعد أحكامهم نافذة وغير قابلة للاستئناف أو الطعن أمام أي جهة أخرى، ويقوم بتنفيذها حُرَّاس السواقي تحت إشراف قاضي الساقية الذي لم يشترك في القضية ويعد هو المسؤول عن تنفيذ الأحكام. وحراس السواقي أولئك هم بمثابة الشرطة المتخصصة، إذ بخلاف تنفيذهم للأحكام فهم أيضا من يبلغون المحكمة بأي تعديات أو مخالفات وقعت في ناحيتهم.

قضاة المحكمة هم من الفلاحين الذين يزرعون الأرض ويتكسبون منها بما يجعلهم متخصصون في هذا المجال ويعرفون دواخله وتفاصيله وأساليب الحيل والمخادعات فيه، وهم ما زالوا يرتدون الثياب السوداء التي كان يرتديها الفلاحون في بلنسية منذ العهد الإسلامي، ويجلسون على مقاعد جلدية كنحو التي كان يجلس عليها القضاة قديما، وجلسات المحكمة كانت ولا تزال علنية يمكن لأي امرئ أراد أن يحضرها، كما وتعقد المحكمة في ذات الفناء الذي كانت تعقد فيه غير أنه قديما كان فناء مسجد رحبة القاضي –وهو المسجد الجامع في بلنسية- بينما صار الآن فناء كاتدرائية بلنسية بعد هدم المسجد في زمن إنهاء الوجود الإسلامي في الأندلس.

وتضمن المحكمة استمرار نفسها من خلال التمويل الذاتي، إذ يحصل القضاة على نسبة من رسوم الري ونسبة من الغرامات التي توقع كعقوبات على المخالفين، وتُكفل لهم نفقات تنقلهم.

وفي حين كان الاجتثاث الإسباني للمسلمين في

غاية الجنون، فإنهم ولافتقادهم أي أساليب تنظيمية للزراعة والتحكم في الماء فقد أبقوا على محكمة المياه هذه كأمر لابد منه لكي لا تخرب بلنسية، إلا أن الخراب أصابها من وجه آخر وهو نقص ذوي الخبرة والمهارة في الزراعة الذين كانوا من المسلمين، إذ صاروا بين قتيل وأسير ومهاجر.

ومن الملاحظ أن بلنسية ما تزال تستعمل المقياس العربي «فيلان» في قياس كميات المياه التي تحصل عليها كل ساقية بحيث ينضبط التوزيع العادل لمياه النهر بحسب كل ساقية والمساحات التي ترويها، والتي تبلغ أكثر من 40 ألف فدان. وبهذا تمثل محكمة المياه البلنسية الأندلسية نموذجا لمؤسسة اجتماعية ذات نفع عام، استمدت فكرتها وخلودها من خصائص الحضارة الإسلامية التي أنبتتها.

كان ميدان الري الخاص بالزراعة الجديدة نفسه مزيجاً مركباً من التكنولوجيا (في شكل الملحقات الهيدرولية المطلوبة لتحويل المياه أو توصيلها أو ضخها لغايات الري) والمؤسسات (اتخاذ الترتيبات الضرورية لتوزيع المياه بين فئات المزارعين، بما في ذلك مفاهيم الحقوق المائية ومبادىء تحديد الحصص ونظام المقاييس وآليات الإدارة والقضاء في النزاعات والمراقبة الاجتماعية لتقسيم المياه) إن الأعراف والقواعد التشريعية التي تنظم بموجبها الزراعة الهيدرولية لتشكل –وهذا ما أود أن أؤكده- تكنولوجيا بحد ذاتها، لأنه لولاها، لما أمكن تشغيل المنشآت الفيزيائية والآلية للري ووضعها موضع التنفيذ[1].

-3 أهم علماء الزراعة في الأندلس وانتاجهم

كانت الأندلس والمغرب العربي متخلفين علميًّا وحضاريًّا عن المشرق الإسلامي في مجال الزراعة حتى أول القرن التاسع للميلاد، وذلك عندما تولى الخلافة عبد الرحمن الناصر،الذي سعى إلى تدارك هذا القصور، وذلك بإرسال البعثات العلمية إلى المشرق العربي للدراسة في بغداد ودمشق والقاهرة، وجلب الكتب المؤلفة والمترجمة إلى العربية. وكانت هذه البعثات بداية لنهضة علمية زراعية في الأندلس حيث ظهر فيها علماء أجلاء ادخلوا الكثير من العلوم الجديدة إليها. وفي تلك الأثناء ظهرت مدرستان في علم الزراعة الأندلسية: **الأولى**، اهتمت بعلم العقاقير والنباتات الطبية، وكان من روادها ابن جلجل[2] وابن وافد[3] وابن

1- توماس ف.غليك، المرجع نفسه، ص: 1346

2- ولد ابن جلجل عام 332 هـ، اهتم ابن جلجل بكتاب الحشائش لديوسقوريدس، فعمل على شرحه وتفسيره والتعليق عليه، وبخاصة على أسماء الأدوية وذلك في أكثر من مؤلف.

3- ولد أبو المطرّف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن وافد بن مهند اللَّخْميّ المعروف بابن وافد في طليطلة في ذي الحجة 387 هـ. اهتم ابن وافد بدراسة الطب، وحذق علم الأدوية المفردة، وألف فيه كتابه «الأدوية المفردة» ولابن وافد كتب أخرى في الطب. وابن وافد يرى ضرورة تجنّب التداوي بالأدوية ما أمكن التداوي بالأغذية، وإذا دعت الضرورة إلى التداوي بالأدوية فالأفضل التداوي بالأدوية البسيطة، وإذا كان لا بدّ من تركيب الأدوية فالأفضل عدم الإكثار وتوفي ابن وافد بعد سنة 460هـ.

سمجون[1] والغافقي[2] وابن ميمون[3] وابن البيطار[4].

والمدرسة **الثانية**، اهتمت بعلم الفلاحة والنبات، وكان من روادها ابن بصال الطليطلي وابن حجاج الاشبيلي والحاج الغرناطي و ابن العوام والشريف الإدريسي وأبوعباس النباتي. والحديث الحاسم في ولادة المدرسة الزراعية الأندلسية كان بلا ريب ظهور **تقويم قرطبة** (Calendario de Codoba) لعريب بن سعيد ففي هذا الكتاب المهدي إلى الحكم الثاني تشير المواد الزراعية المدرجة عموماً في ختام كل شهر من شهور السنة، إلى زراعة الأشجار والجنانة والبستنة وعلاوة على ذلك، ثمة أحداث تدل على احتمال تأليف إبن سعيد لرسالة في الزراعة يمكن أنها تضمنت كل بيانات علم الزراعة التي أدرجها المؤلف لاحقاً في **تقويم قرطبة**، فإذا صحت هذه النظرية فإن الرسالة المعنية ، التي لم تصل إلينا، ستكون أول ما كتب في الزراعة الأندلسية. أما الرسالة الثانية في هذا الميدان، **مختصر كتاب الفلاحة**، فتنسب إلى شخصية مرموقة ثانية، معاصرة لإبن سعيد، هي شخصية أبي القاسم الزهراوي طبيب البلاط ايام الحكم الثاني والمنصور بن ابي عامر[5]. ومن ثم بعد ذلك حدثت نهضة غير مسبوقة في الأندلس في جميع المجالات خاصة في مجال الزراعة والفلاحة فعمرت المدن وكثرت الخيرات وانتشر العلم خاصة في القرنين الخامس والسادس الهجريين واحتلت دواوين الفلاحة حيزًا كبيراً مجالات العلوم كافة، فسمي هذا العصر بعصر نهضة «**المدرسة الزراعية الأندلسية**» والتي كانت تتمثل على مستوى التأليف والفكر الفلاحي في الموارد التالية:

1. مجموع الفلاحة لابن وافد.
2. كتاب الفلاحة لمحمد بن إبراهيم بن بصال.
3. كتاب المقنع في الفلاحة لأبي عمرو أحمد بن محمد بن حجاج الإشبيلي.
4. كتاب الفلاحة لأبي الخير الإشبيلي[6].

1- العالم العربي المسلم أبو بكر حامد بن سَمِجون، أو سَمْجون، طبيب أندلسي من أبناء القرن الرابع الهجري. كان له يد في تقدم العلوم الصيدلية والعقاقيرية في الأندلس أيام الحكم الثاني والحاجب المنصور بن أبي عامر. وقد توفي حوالي السنة 400 هـ ولابن سمجون من الكتب: كتاب الأدوية المفردة وكتاب الأقراباذين.

2- (القرن السادس الهجري / الثاني عشر ميلادي)

3- أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (30 مارس 1135 - 13 ديسمبر 1204) المشهور بالرمبم (الحاخام موشيه بن ميمون) اشتهر بكونه أهم شخصية يهودية خلال العصور الوسطى وهو من عائلة يهودية شمال أفريقية من المغرب تُعرف بعائلة الباز وهي عائلة يهودية كبيرة

4- ضياء الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي المَعروف بابن البيطار، والملقَّب بالنباتي والعشَّاب (593 هـ / 1197م - 646 هـ / 1248م) عالم نَبَاتي وصَيْدَلي مُسلم، يعتبر من أعظم العلماء الذين ظهروا في القرون الوسطى، وعالم عصره في عُلوم النبات والعَقَاقِير، والصيدلاني الأول في تراكيب الدَّواء ورائد العلاج الكيميائي. ولد في الأندلس بمدينة مالقة، وتلقى علومه في إشبيلية

5- إكسبيراثيون غارثيا سانشيز،الزراعة في إسبانيا، ترجمة أكرم ذا النون(بحث في كتاب الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس) ج2، ص: 1369-1368

6- فيصل دبدوب، بلنسية وانظمة الري ومحكمة المياه فيها القائمة الى اليوم ، مجلة العربي ، ع 157 ، الكويت – 1971 ، ص129 .

(4) محمد هشام النعسان، أساليب الري في بلنسيه الأندلسية، ندوة الإنتاج الصناعي والزراعي في الحضارة العربية الإسلامية، الجمعية الأردنية، تاريخ العلوم، الأردن2001- ، ص293 – 294 .

5. زهرة البستان ونزهة الأذهان للطغنري الذي أهداه للأمير أبي طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين.

6. كتاب الفلاحة لأبي زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام الأشبيلي من رجال القرن السادس الهجري[1].

وهذا القدر الكبير من الأعمال الفلاحية في الأندلس يجعل مؤرخي العلوم أمام ظاهرة فريدة من نوعها، حيث تقول الباحثة لوسي بولنز(Lucie Bolens): إنَّ هذه المرحلة ؛عبارة عن **ثورة خضراء كبيرة**، ذات تقنيات زراعية عالية. ويشاركها نفس الرأي جورج سارطون[2] في المدخل إلى تاريخ العلوم، وقد نوه بنفسه حين صدور كتاب الفلاحة لابن بصال.

ومما لا شك فيه أن مناخ الأندلس وأرضها وتربتها المتعددة كانت قد ساعدت على تجارب ابن بصال وابن حجاج وابن العوام، كما أن معدل تساقط الأمطار في هذه الحقبة مدار الدراسة هو بمعدل 400 و600 ملم3، كان يسمح بإقامة المشاريع الزراعية، مع تقنيات الري المتطورة .

كان من أهم آثار العرب المسلمين في الأندلس **هندسة الحدائق والرياض الخاصة والعامة**، مما يدل على ذوق فني سليم في تنسيق الحدائق، جمعت بين الرقة والبساطة. حيث كان علماء الفلاحة بالأندلس في قمة تطويرهم للعلوم الفلاحية والبيطرة، فقد جابوا أقطار الدنيا للبحث عن أنواع النباتات الطبية والأزهار الجيدة ، وقد تفنَّنُوا في رسم وبناء الحدائق التي اشتهر بها أهل الأندلس الذين أقاموا القرى الفلاحية والمنيات والجنات والبساتين.

وثمة عامل آخر ذو أهمية بالغة ينبغي أخذه بعين الاعتبار لدى التعرض للازدهار الكبير الذي شهدته الأندلس في الفترة اللاحقة، هو ظهور **الحدائق النباتية أوالحدائق التجريبية** التي جرى العمل فيها على أقلمة نباتات جديدة أو على تحسين أنواع نباتات معروفة أخرى في تربة شبه الجزيرة الإيبيرية بواسطة البذور والجذور والفسائل التي جلبت إلى الأندلس من بقاع نائية في المشرق العربي. وكان من المعتاد أن يجمع البستانيون في أسفارهم نباتات غريبة كي يجروا عليها اختباراتهم وتجاربهم في وقت لاحق، وكانت رصافة عبد الرحمن الداخل أول ما عرف في هذا المضمار[3].

وبفضل السياسة التي انتهجها أمراء قرطبة الأمويون، لاسيما عبد الرحمن الداخل؛ أدْخِلَت إلى الأندلس **نُظُمُ الفلاحة وأساليبُ الري الشامية**، كما جلبت نباتات وأشجار

1- أبو زكريا، يحيى بن محمد بن أحمد ابن العوام الأشبيلي،، كتاب الفلاحة، تقديم محمد الفايز، باريس مطبوعات الجنوب، ديسمبر2000، ص22

2- جورج سارطون، ابن بصال=كتاب الفلاحة، نشره وترجمه وعلق عليه خوسي ماريا مياس بيكروسا ومحمد عزيمان(231 صفة بالأسبانية و 182 صفحة بالعربية) تطوان، المغرب، معهد مولاي الحسن، 1955م. ترجمة مجلة تطوان لمقال الأستاذ جورج سارطون الأستاذ بجامعة هارفارد وهو تعليق صدر بمجلة»أسيس»(ISIS) مجلد 47 الصادر في مارس 1956م.ص: -74 77.

3- إكسبيراثيون غارثيا سانشيز، الزراعة في إسبانيا، ص: 1369

مثمرة من بلاد الشام. وأدخل الفاتحون الجدد إلى الأندلس **محاصيل جديدة** [1] معظمها تعتمد على الري، ومع المحاصيل الجديدة أُدخلت إلى الأندلس **وسائل جديدة في الزراعة**، فبعد أن كانت الأرض تظل بورًا في فصل الصيف ولا تنتج إلا محصولاً شتويا أصبحت تُستغل-باستخدام الرَّي- على مدار العام، كما أدخل الفاتحون **نظام الدورات الزراعية**، كزراعة الذرة صيفًا، بعد زراعة القمح شتاءً، وتطلب ذلك دراسة أنواع التربة واستخدام الأسمدة، وفيها صنف الأندلسيون كتبًا خاصة في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي؛ تناولت أنواعها وخصائصها، كما قام الفاتحون بإصلاح نظم الري القديمة في الأندلس، وتحسينها وتوسيع شبكتها في كثير من الأحيان، مما أدَّى إلى توفير مزيد من الماء لسقي مساحات أوسع من الأراضي، فازدادت رقعة الأرض السقوية وغلاتها، وازدادت بالتالي مداخيل المزارعين ، وأصبحت أكثر نباتًا وأقل خضوعًا لرحمة التقلبات المناخية ..

كما أدرك الخبراء الزراعيون اهمية الدور الذي يؤديه خلط الأسمدة في بعض الحالات، وتمكنوا من الارتقاء بالزراعة الأندلسية إلى مستوى لم يستطع اللاحقون التفوق عليه حتى القرن التاسع عشر الميلادي، بفضل التطور في علم الكيمياء، ولقد أمر الحكام الأسبان في عصر التنوير (القرن الثامن عشر الميلادي) بترجمة رسالة إبن العوام إلى اللغة الإسبانية إدراكا منهم لذلك التطور، كما ترجمت الرسالة ذاتها إلى الفرنسية في وقت لاحق لوضعها في تصرف المزارعين الجزائريين[2].

من الإبداعات التي تستدعي الكثير من الاهتمام في ذلك الوقت كان **انتاج نباتات المشتل**. فقد برع في ذلك العالم «ابن ابي زكريا» الذي كتب كتاب **«الفلاحة»** خلال فترة العصور الوسطى والذي احتوى على اكثر التفاصيل التي كتبت عن الهندسة الزراعية في حينه وقد ترجم إلى الإسبانية تحت عنوان **«مسلم من الاندلس»** وقد استفاد منها المزارع الإسباني وخاصة فيما يتعلق بزراعة الحمضيات وبعض الممارسات التي لا تزال تطبق لغاية الآن.

وفي هذه المجالات ظهرت عبقرية الطغنري، وابن بصال وابن العوام، ومن قبلهم ابن وافد الطليطلي الطبيب والصيدلي الكبير كما تنعته الدراسات الأسبانية (ت467هـ/ 1075م) الذي خدم الأمير المأمون(1037 -1075) وزرع له جنة السلطان، وهي مضرب المثل في **الحدائق الأندلسية التجريبية** ما بين التاج والقنطرة[3]، وابن بصال هو الذي خدم أيضًا

1- حسان حلاق، دراسات في تاريخ الحضارة الاسلامية، دار النهضة العربية-بيروت، ط2، 1999م، ص:284

2- خوان فيرنيه، العلوم الفيزياوية والطبيعية والتقنية في الأندلس، ص: 1304

3- ابن وافد عبد الرحمن بن محمد، كتاب الأدوية المفردة منشورات محمد علي بيضون، دار الكبت العربية،2000، ص:9

بنفس الحديقة النموذجية وعند نفس الأمير العالم والفيلسوف، والمؤلف المجهول من القرن الثاني عشر الميلادي صاحب» ترتيب أوقات الغراسة والمغروسات وأبي الخير الإشبيلي، وهذا كله يدل على مكانة المسلمين وما وصلوا إليه من عبقرية في علوم الفلاحة، فقد كانوا عظماء وفلاسفة ونوابغ في الفنون والعلوم النظرية والتطبيقية، ولم يكونوا نقالة لكتب وبحوث ونظريات غيرهم، كما يعتقد بعض الجاحدين لفضائل دور العرب والمسلمين في بناء قواعد العلم الحديث، فهم الذين بنوا الأسس العلمية بأمانة وإخلاص والدعوة إلى ذلك وجعل البرهان دليلا شاهدًا[1] فقد كان كتاب «**زهر البستان ونزهة الأذهان** « للطغنري(أبي عبد الله محمد بن مالك الطغنري) من قرية طِغْنر بضواحي غرناطة)(Tignar) من أهم المجاميع في الفلاحة والبيطرة والذي كان في خدمة الأمير الزيري عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة(-465 483هـ/1090-1073م) ثم دخل في خدمة الأمير اللمتوني أبي طاهر تميم بن يوسف بن تاشفين حاكم غرناطة المرابطي شقيق أمير المسلمين علي، والذي أُهْدِيَ إليه الكتاب كما هو مسجل في ديباجته، وهذا الجمع الكبير من العلماء كانوا أعلاماً في علم الفلاحة وتقنياتها وتجاربها وشكلوا **ثورة علمية خضراء** كما تقول الباحثة لوسي بولنز (Lucie Bolens) من جامعة جنيف حيث درست هذه الكتب في أكثر من دراسة[2].

اما في الفترة ما بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر فقد قام العالم «**أبو الخير**» بتأليف كتابه عن الفلاحة وتطرق فيه إلى الكسب غير المشروع في الفلاحة الامر الذي يتطلب معرفة دقيقة بالطبيعة والاشجار والمواسم. وقام بتصنيف الأنواع الأساسية من الأشجار مثل الأشجار الزيتية (كالزيتون والغار) والاشجار الراتنجية (كاشجار اللوز والخوخ والبرقوق)، والاشجار الحليبية (كالتين والتوت والعنب والرمان). كما ذكر العالم «ابن البصال» بعض تصنيفات النبات حسب نجاح أو فشل الطعوم فيها. حيث صنف النباتات إلى 4 مجموعات وأضاف مجموعة خامسة تتكون من النباتات المائية دائمة الخضرة. وقام بتصنيف النباتات حسب المناخ إلى 7 مجموعات ووضعت الحمضيات (البرتقال والليمون) كاشجار مناسبة للبيئة الاندلسية. أما بالنسبة للمعلومات الخاصة بالاسمدة فقد اهتم بذلك كل من ابن البصال وابي الخير وابن العوام في عمليات تحديد اوقات الاستخدام وانواع الأسمدة حسب مصدرها والفوائد المختلفة لها سواء كانت طازجة او مختمرة وسواء كانت من الماعز او الخيول وحول إعطاء أفضل النتائج المرجوة بالنسبة

1- آنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية –القاهرة، ص: 475.

2- للتوسع أنظر كتاب سلمى الخضراء الجيوسي، الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، ج2، ط2، 1999، الصفحات: 1366-1345 و1384-1367 و1410-1385.

لنمو النباتات والأشجار المزهرة أو المثمرة. ولقد اشتغل ثلة من المستشرقين بنشر التراث العلمي في علم النبات والفلاحة والحيوان وغيرها لحاجات علمية أحيانا وتنموية أحيانا كثيرة، نظراً لما يحويه هذا التراث من تجارب علمية مفيدة في التطبيقات الزراعية المعاصرة، ومن تأسيس نظري ومنهجي لهذه العلوم، يتضمن أصولا علمية وقواعد عملية وقوانين تجريبية أثرت بشكل مباشر على النهضة الغربية في بلاد الغرب. فنشروا كتباً مهمة وترجموها إلى لغاتهم، بينما بقيت مجهولة بين القوم الذين أنتجوها ابتداء. ومن أبرز هذه الكتب : كتاب **(الفلاحة الأندلسية)** لابن العوام الإشبيلي(ت 580 هـ/ 1184م)، الذي يعتبر موسوعة علمية ضخمة في مجال علم الفلاحة، نشره مع ترجمة إلى الإسبانية ومقدمة علمية سنة 1802م جوزيف أنطونيو بانكيري J. A. BANQUERI، وترجمه إلى الفرنسية ترجمة ناقصة كليمون مولي J. J. Clément-Mullet في الفترة بين عامي 1864 و 1867، وكان قد ترجم قبل ذلك إلى اللغة العثمانية عام 1590 من قبل محمد بن مصطفى، ويوجد نسخة من هذه الترجمة في المكتبة العامة باسطنبول في قسم ولي الدين تحت رقم 2534 ، ونسخة أخرى في مكتبة بورصا العامة في تركيا حسب ما يفيد بروكلمان. كما ترجم إلى لغات أخرى كالإيطالية والانجليزية والأردية. ولم ينشر الأصل العربي محققاً إلا سنة 2012م[1] .

وكان ابن بصال الطليطلي من أوائل من ألف في الفلاحة، ومارسها في بلده طليطلة علمًا وعملًا، بحيث كان ينتقل من الدراسة النظرية إلى العمل التجريبي، ويعتبر كتابه أحد أهم الكتب التي وصلتنا في مجال الزراعة الأندلسية، ويضم الكتاب جميع ما يتعلق بفن الزراعة. يذكر محقق «**كتاب الفلاحة**» لابن بصال[2] الإشارات المتعلقة بابن بصال في كتب معاصريه ومن جاء بعده من المؤلفين وهي مرتبة ترتيباً تاريخياً مبتدئين بـ«**كتاب النبات**» لأبي الخير الأشبيلي - المجهول المؤلف زمن نشر كتاب ابن بصال- الذي عنوانه «**عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب**»، وهو الكتاب الذي قام المستعرب آسين بلاسيوس بدراسته، وقد ألف كتابه بعد سنة 488هـ/1095م، وأبو الخير الأشبيلي يردد بين حين وآخر صدى مذكرات جرت بينه وبين ابن بصال في الأندلس على ما يظهر، ولعلها كانت في قرطبة أو إشبيلية.

قام كل من خوسيه مارية مياس بييكروسا، ومحمد عزيمان بنشر مقالين في مجلة الأندلس عام 1362هـ/ 1943م، درسا فيهما الترجمة الإسبانية لكتابين عربيين في الزراعة، أحدهما «**مجموع في الزراعة** «للطبيب

1-

2- إبن بصال، كتاب الفلاحة، نشره وترجمه وعلق عليه: خوسي مارية مياس بييكروسا، ومحمد عزيمان معهد مولاي الحسن، تطوان 1955م.

والنباتي الطليطلي أبي المطرّف عبد الرحمن اللخمي، المعروف بابن وافد، والثاني كتاب «**القصد والبيان**» لأبي عبد الله محمد بن إبراهيم إبن بصّال، المعاصر لابن وافد، ولم يكن الأصل العربي للكتابين معروفًا، فظل الرجلان مجهولين عند معظم الباحثين، ولم تكن توجد إلا إشارات عابرة لكتاب ابن بصال في كتابات بعض المؤلفين المتأخرين، وإذا لم تكن الترجمتان تامتين، فإن لهما أهمية علمية وتاريخية لا غبار عليها.

4- الخاتمة

وخلاصة القول: إن العرب المسلمين قد سجلوا نتائجهم في كتب عديدة تمثل مجموعة رائعة من آثار البحث العلمي، فمنها :

1- ما كان ميله نحو الوجهة العلمية التطبيقية، فيعرف الناس بالطرق التقنية الواجب اتباعها في استثمار مقدرات الطبيعة وابتكار طرق مهمة وحديثة في الزراعة والري، واستخدامها لضمان الزيادة في الإنتاج، وتحسين المستغلات كما ونوعًا، وخزن الثمار الناتجة عنه، والحفاظ عليها من التعفن والفساد...

2- ومنها ما توجه وجهة تطبيقية ثانية تتمثل في درس خواص النباتات الطبيعية وتجربتها، معتمدًا على المشاهدة الحسية والتجربة المادية، مدققا مدى صلاحيتها والمقادير الواجب استعمالها لإصلاح الأبدان ومعالجة الأدواء[1]

3- ومنها ما توجه وجهة علم طريفة ، فدقق في وصف النباتات ، وتعرف على ذواتها ومنابتها ووصف سوقها وأوراقها وجذورها وأزهارها وثمارها وبذورها، وآلت البحوث إلى التصنيف في عالم النبات وخصائصه، وقد أدرك العلماء أهمية هذه المرحلة التي لم تعرفها أوروبا إلا في مطلع القرن السادس عشر، وفي هذا الشأن نلاحظ أن أول تصنيف ظهر بأوروبا كتاب دي بلانتيس(De Plantis) من تحرير أندريا سيسلفينو(Andrea Cesalfino) الإيطالي حوالي عام 1524م ونشر بفلورنسا عام 1563م. إن تراث المسلمين في هذا الميدان جد حيوي، وهو ميدان الزراعة والري.

1- محمد سويسي، نماذج من التراث العلمي العربي، دار الغرب الإسلامي، 2001 ص:208.

المصادر والمراجع

المصادر:

1. **القرآن الكريم**
2. **إبن بصال**،(1955م)، **كتاب الفلاحة**، نشره وترجمه وعلق عليه: خوسي مارية مياس بييكروسا، ومحمد عزيمان معهد مولاي الحسن، تطوان.
3. **ابن سيده**،(1417هـ/1996م) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ)**المحقق:** خليل إبراهم جفال**الناشر:** دار إحياء التراث العربي - بيروت**الطبعة** الأولى.
4. **ابن العوام الأشبيلي**،(2000م)، أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد ، **كتاب الفلاحة**، تقديم محمد الفايز، باريس مطبوعات الجنوب، ديسمبر.
5. **ابن وافد**،(2000م)، عبد الرحمن بن محمد، كتاب **الأدوية المفردة** منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العربية.
6. **البخاري**،(1407هـ)، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار الريان للتراث، كتاب المزارعة.
7. **الخوارزمي**، (1342هـ)، محمد بن احمد بن يوسف ، **مفاتيح العلوم** ، مطبعة الشرق، مصر.
8. **الفيومي**:(1994م) احمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ج1، المكتبة العلمية - بيروت.
9. **الكرخي**: (1359هـ)، ابو بكر محمد بن الحسن الحاسب ، **انباط المياه الخفية** ، حيدر اباد ، الدكن.
10. **النيسابوري**: مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، دار إحياء الكتب العربية، كتاب البيوع، حديث رقم 2863.
11. **المقري**:(1415هـ-1995م) أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب**، شرح مريم قاسم طويل ويوسف علي طويل، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1.
12. **مؤلف مجهول**:(1867م)، **ذكر بلاد الاندلس**، دار أسامة- دمشق.
13. **ياقوت بن عبد الله الحموي**: (1397هـ/1993م)، **معجم البلدان**، ج1، دار صادر.

المراجع:

1. **ادم متز**،(1387هـ/1967م) **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري** ، ترجمة : محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مج2 ، دار الكتاب العربي، بيروت ،
2. **إكسبيراثيون غارثيا سانشيز**،(1999م) **الزراعة في إسبانيا**، ترجمة أكرم ذا النون(بحث في كتاب الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس) ج2،
3. **آنخل جنثالث بالنثيا**،(1928م) تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية –القاهرة، .
4. **توماس ف غليك**،(1999م)، **التكنولوجيا الهيدرولية في الاندلس**، منشور ضمن كتاب الحضارة العربية الاسلامية في الاندلس ، ترجمة : صلاح جرار، ج2، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت
5. **جاك ريسلير**،**(1993م) الحضارة العربية**، طبعة

اولى، دارعويدات-بيروت-باريس، تعريب خليل أحمد خليل،

6. **جورج سارطون**،(1955م) ابن بصال، **كتاب الفلاحة**، نشره وترجمه وعلق عليه خوسي ماريا مياس بيكروسا ومحمد عزيمان (231 صفة بالأسبانية و 182 صفحة بالعربية) تطوان، المغرب، معهد مولاي الحسن، ترجمة مجلة تطوان لمقال الأستاذ جورج سارطون الأستاذ بجامعة هارفارد وهو تعليق صدر بمجلة»أسيس»(ISIS) مجلد 47 الصادر في مارس 1956م.

7. **حسان حلاق**،(1999م)، دراسات في تاريخ الحضارة الاسلامية، دار النهضة العربية-بيروت، ط2،

8. **حسن إبراهيم حسن**، (1965م) تاريخ الاسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة الاسلامية، الطبعة السابعة ج3،

9. **حسين مؤنس**،(1405ه/1985م)، رحلة الأندلس حديث الفردوس الموعود، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط2،

10. **حسين مؤنس**، (1423ه/2002م)، فجر الأندلس، دار العصر الحديث، ودار المناهل، ط1.

11. **خوان فيرنيه، العلوم الفيزياوية والطبيعية والتقنية في الأندلس**، ترجمة أكرم ذا النون، (الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس)، الجزء الثاني،

12. **روم لاند**،(1977م)، الإسلام والعرب ، ترجمة: منير البعلبكي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت.

13. **سعيد بنحمادة**،(2007م) الماء والانسان في الأندلس في القرنين7و8ه/13و14م، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، .

14. **سلمى الخضراء الجيوسي**، (1999م) الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، ج2، ط2،

15. **سيديو، أ**،(1969م) **تاريخ العرب العام** (امبراطورية العرب وحضارتهم ، مدارسهم الفلسفية والعلمية والادبية)، ترجمة: عادل زعيتر، ط2، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة .

16. **فيليب حتي** واخرون،(1953م)، تاريخ العرب المطول ، ج3، ط2، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع.

17. **انيس زكريا النصولي**،(1926م) الدولة الاموية في قرطبة، ج1، المطبعة العصرية، بغداد.

18. **محمد بن مكرم بن على**،(1414ه)، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر– بيروت **ط3**، مج6.

19. **صبري فارس الهيتي**،(1990م) نواعير الفرات شواهد تاريخية على اصالة حضارية، ندوة النواعير، مركز احياء التراث العلمي العربي، بغداد.

20. **محمد سويسي**، (2001م)، نماذج من التراث العلمي العربي، دار الغرب الإسلامي،

21. **محمد هشام النعسان**،(2001م)، أساليب الري في بلنسيه الأندلسية، ندوة الإنتاج الصناعي والزراعي في الحضارة العربية الإسلامية، الجمعية الأردنية، تاريخ العلوم، الأردن.

الدوريات:

1. **مجلة العربي**، عدد 68، 1964م، **أحمد زكي**، صهاريج عدن أروع أثار العرب في الهندسة.

2. **مجلة العربي**، ع 157، 1971م الكويت. **فيصل دبدوب**، مقال بعنوان: بلنسية، انظمة الري ومحكمة المياه فيها القائمة الى اليوم.

3. **مجلة تطوان** للدراسات المغربية الاندلسية العدد12 تطوان1957م .

الاسلام والمرأة المقاومة

د. سلوى عبد الساتر بيروت 2017

بسم الله الرحمن الرحيم

بداية اني اشكر الله سبحانه وتعالى ان منَ علينا بزمن الانتصارات وادعوه ان يعجّل الفرج لخلاص أمّتنا الاسلامية من الجور والظلم والمؤامرات التي لا تزال تحاك ضدّ بلادنا ,فلا تنتهي ازمة حتى تبدأ أزمة اخرى اشدّ وادهى.

مقدمة

ان تعاليم الاسلام واحكامه اعطت لكل انسان طرق الوصول الى مراتب الكمال عبر هداية الناس لتتحرر من الانسياق وراء الشهوات كما قال الامام علي (ع) :

"من ترك الشهوات كان حرا"[1] .وقال كذلك "من قام بشرائط العبوديّة اهل للعتق, ومن قصّر عن احكام الحرّية أعيد الى الرق."

فالادوار المختلفة للرجل والمرأة هي نتيجة للخصوصيات التي تؤدي الى الكمال الانساني والتغلب على المصاعب فكانت التشريعات الالهية لأحكام تتناسب مع تلك

الخصوصيات , اذ لا يمكن اهمال الفروقات الطبيعية والخلقية والحاجات والقدرات المختلفة بينهما. وهذا التوزيع في الادوار لا يدل على نظرة دونية للمرأة بل اتاحة الفرص للجنسين في سعيهم الى الكمال[2] .

فنهوض المرأة بأعباء الرسالة وتأدية ما يقّربها من الله سبحانه وتعالى سيمكّنها من ان تكون خليفة لرسول الله (ص) في تبليغ ما أمر به الله جلّ وعلا .ويحدثنا التاريخ ان السيدة الزهراء (ع) كانت مبلّغة لمجتمع النساء في عهد رسول الله (ص)لأحكام الاسلام [3], ولم تتوان من نشر الرسالة حيث دعتها الحاجة في مجتمع الرجال . وكذلك وقفت السيدة زينب (ع) في قصر يزيد مدافعة عن اخيها الحسين (ع) وداحضة جميع مزاعم الطاغية بكل بلاغة وجرأة .

وهنا لا بد من طرح بعض الاسئلة عن واقع المرأة التي يُنتظر منها دور جهاديّ في لبنان :

ما هي الدروس والعبر التي استلهمتها المرأة من التاريخ وخصوصا من كربلاء؟

وما أثر سيّدة مجاهدة كالسيدة زينب (ع) على النساء المجاهدات ؟

كيف ترجمت المرأة مشاركتها في الحقول الثقافية والمعرفية كافة؟

وما كان دورها خلال الاحتلال الاسرائيلي للبنان وحتى تحقيق النصرفي كل حرب فرضها العدو؟

سنحاول في صفحات قليلة ان نتلمس اجابات

موجزة مع الاعتراف اننا لن نفي الموضوع حقّه ولا يمكن اختزال هذه المساهمات والتضحيات العظيمة لشعبنا ولأهلنا الأعزاء ببضع سطور. والله وليّ التوفيق .

نظرة الاسلام الى دور المرأة

منح الاسلام المرأة حريتها وشخصيتها واستقلالها الفكري واعترف بحقوقها الطبيعية[4] .فبالرغم من ان الاسلام شكل انقلابا في فترة نزول الرسالة وفي مفهوم تحرير المرأة وأرسى قواعد للمساواة بين المؤمنين والمؤمنات, لم يتحقّق ذلك على ارض الواقع بشكل كامل نظرا لسوء تطبيق القواعد الشرعية ولغلبة العادات والتقاليد الاجتماعية التي ارست تفسيرات مجحفة بحق المرأة [5] .

ولكن الاسلام حثَ النساء على المشاركة و أكّد أهلَيتهن جنبا الى جنب مع الرجال,قال تعالى في سورة التوبة, آية 71 :"المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكرويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله". والإسلام إلى ذلك فرض الحجاب على النساء؛ لصون كرامتهن واحاطهن بهالة من الحصانة والمنعة .فكلما تحرّكت المرأة بشكل اكثرعفة ووقارا إزداد احترامها وتأثيرها في من حولها,فهي تستطيع صناعة الرجال الكبار من خلال كلماتها وسلوكها .وقد وصفها الامام الخميني (قده)بانها كالقرآن كلاهما اوكل اليه صناعة الإنسان .

المرأة القدوة في القرآن

يضع القرآن الى جانب كل رجل عظيم امر أة عظيمة ,فيذكرها بكل تقديركزوجات آدم وابراهيم وامهات عيسى وموسى عليهم السلام. وكزوجة فرعون التي آمنت بالله واخلصت الإيمان فجعلها الله تعالى قدوة للذين آمنواعندما دعته ان ينجيها من فرعون والقوم الظالمين فانجاها وأدخلها الجنّة[6].

وضرب ايضا مثلا السيدة مريم ثناءً عليها وعلى عفتها حيث كانت الملائكة تحدَثها في المحراب واكرمها الله بكرامته ونفخ فيها من روحه. وفي التاريخ الاسلامي هناك قديسات كثيرات فبلغت السيدة خديجة (ع) درجة لم يبلغها الا قليل من الرجال والسيدة الزهراء(ع) درجة لم يبلغها الا الرسول (ص) و عليَ (ع). فهي افضل من ابنائها مع انهم أئمة . والاسلام لا يرى فرقا بين الرجل والمرأة في سيرهما التكاملي نحو الله عزّوجلّ,بل الفرق الوحيد الذي وضعه الاسلام في مسيرة الاسلام نحو الحق هو اختياره الرجل لتحمّل مسؤولية النبوّة والرسالة [7].

النهضة الحسينية و ضرورة استمرارها

ان أفضل الطرق لهداية الناس للثورة ضد الأوضاع الفاسدة هو التوجه الى مدرسة الامام الحسين (ع) لاستلهام الشجاعة و التضحية منها و الدروس التربوية والدينية البنَاءة و التصدي للانحراف في جميع اشكاله وترسيخ الدفاع عن الحق و العدالة والاهتمام بمصالح الناس و الاسلام ورضا الله لا المصالح

الخاصة وعدم الرهبة من القوى الظالمة مهما علت قوَتها وجبروتها.

ففي كل عصر يوجد يزيد, فلا بدَ من ان يوجد في المقابل من يمثَل الحسين وزينب عليهما السلام. فكانت الثورات المتتالية بعد استشهاد الحسين و حتى يومنا تستلهم القوة و الشجاعة وكل معاني القيم الانسانية المطهَرة للانسان من العبودية لغير الله جلّ وعلا. وان هذه المعاني السامية لم تحصل بالكلام والخطب والمواعظ فحسب,بل ببذل الدماء والتضحيات وتحمّل كل انواع المصائب والشدائد, ليصبح اهل الرسالة هم اهل الشهادة. فقد استطاع الامام الحسين (ع) ترسيخ كلمة التوحيد في فكر الانسان وعمله,وهذا التجلّي اهم بكثير من قتل الطواغيت وتسلّم السلطة والحكومة ,لانه سيكون مصدر التحوّلات الاساسية في اعماق وجدان الانسان .[8]

وكان للنهضة الحسينية دور عظيم في تحوّل الافكار عند الايرا نيين بقيادة الامام الخميني (قدّه) فأطاحت بالعرش الظالم و أزاحته عن الشعب المستضعف الذي كان رازحا تحت حكم دام اكثر من 400 عام .و قال الامام قوله الشهير:" كل ماعندنا هو من عاشوراء". وكذلك عند الشعب العراقي الذي ثار منذ الثمانينات بقيادة المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر(قدّه) واخته الفاضلة الشهيدة آمنة الصدر (بنت الهدى) رحمها الله. هذا الشعب العظيم ,الذي استلهم من الثورة الحسينية قيم التضحية والشهادة من اجل بلوغ الاهداف السامية , يستمرّ على هذا النهج في محاربة الجماعات التكفيرية .

تأثير الخطاب الزينبي في اكمال النهضة الح سينية

أحبطت السيدة زينب (ع) بكلماتها كل جهود الطاغية, فبدل ان يكون الجمهور متفرجا على مأساة أهل البيت, أرغمهم خطابها أن يتعاطفوا و يتفاعلوا معها و كذلك كان تأثير خطاب السيدة فاطمة بنت الحسين بعد خطاب السيدة زينب و من ثم خطاب السيدة أم كلثوم في ذلك اليوم كما هو معروف ومؤرّخ في الكثير من الكتب الاسلامية وهكذا ينتهي المشهد بعد فضح يزيد وتقاعس اهل الكوفة عن نصرة الحسين باعتراض اصحاب رسول الله والتابعين وسخط الناس. وهذا ما اضطر ابن زياد ان يأمر بوقف العرض و إرجاع أهل البيت مغلولين الى السجن [9] و كذلك اضطر يزيد للقبول باقامة مجالس العزاء على الحسين حتى يقول الإمام السجاد (ع):" كلما دمعت عين واحد منّا قرعوا رأسه بالرمح". فلم تبق هاشمية او قرشية الا لبست السواد حزنا على الحسين و تظاهر الطاغية بالحزن على الحسين وألقى ثقل الجريمة على ابن مرجانة وأمر بإعادة أهل البيت الى المدينة وعرض حضورها المهني وفاعليتها في اتقانها لسرعة ايصال المعلومات والتأثير في الرأي المحلي والاقليمي والدولي. هذا بالاضافة الى دورها الرسالي الذي تؤديه داخل المجتمع ,فكانت المحاضرة التي تلقي المحاضرات

الثقافية والاجتماعية والدينية من اجل بث الوعي في اقرانها من النساء, ومنهن من يقمن الاجتماعات في البيوت لنشر فكر المقاومة .وهناك معاهد ومراكز تدريب وتأهيل تشرف عليها نساء قديرات يسعين لتطوير دور المرأة على كل الصعد وجعلها كفوءة على حب المقاومة ,وكانت الطبيبة التي تعالج وتداوي الجرحى , كما كانت الممرضة التي تمسح الآلام. و إستطاعت أمهاتنا و أخواتنا في جبل عامل في مرحلة ما قبل التحرير عام 2000 ,أن يتصدين للإحتلال الإسرائيلي بصبّ الزيت المغلي على رؤوس الجنود فأذاقوهم حريق الدنيا قبل حريق الآخرة[17].

ليستمر خط المقاومة في تحقيق الانجازات.

ولا نبالغ اذا قلنا ان المرأة العاملة في شتّى حقول المعرفة في لبنان كانت شريكة اساسية في تنمية المجتمع المقاوم وفي تحقيق الانتصارات .

عليهم أموالا كثيرة ليرضوا عنه. فلم تطق ام كلثوم أن تتحمّل فقالت له:" ما أقل حياءك يا يزيد و أصلف وجهك, تقتل أخي و أهل بيتي و تعطيني عوضهم مالا".[10]

و هكذا حملت زينب فكر ثورة الحسين (ع) و بثّته في كل أرض نزلت فيها,حتى ضاق يزيد بخطابها ذرعا ,فردّها من الشام الى المدينة. ولم تأل بعد ذلك جهدا حتى أرسل والي المدينة الى يزيد:" إن كان لك شغل في المدينة فأخرج منها زينب".[3]

ان اي مصيبة اصابت زينب كانت لتقصم ظهر اي انسان ,ولكن نراها تمثّل الانضباط في مواقع المسؤولية بجرأة وشهامة وببصيرة صافية نفّاذة تتجاوز عواطفها وآلامها وتتقبّل المصاب الجلل بسكون واطمئنان وقوّة وثقة بالله تعالى وتقف لتقول الجملة الخالدة "اني ما رأيت الا جميلا"[11]. فبعد ان جسدت قمة الصبر والعطاء والاهتمام بالاطفال , حوّلت مسيرة السبي الى منبر اعلامي تنطلق منه لنشر مظلومية الحسين ونشر حقائق الواقعة , وتعبئة الناس من اجل مواجهة الظالمين دون خوف او وجل.ووثّقت ممارسات يزيد غير الاخلافية. وهذا ما ادّى بكثير من اخوتنا ابناء السنّة الى ذم يزيد ولعنه وتوثيق جرائمه وفسقه وفجوره.[12]

مساهمة المرأة في التغيير الاجتماعي والثقافي

أدت المرأة ادوارا متعددة في مختلف الميادين ,منها ما احتل الصدارة وقيادة المجتمعات البشرية على مر التاريخ .وقد ساهمت في العديد من الثورات ,نذكر منها ثورة العشرين في العراق التي ساعدت على ابراز مسألة تحرير المرأة من قيودها الاجتماعية والمطالبة بمساهمتها في جوانب الحياة العامة ومن ضمنها السياسية والاقتصادية ومواجهة الخطط الغربية التي تسعى الى محاربة الاسلام من خلال زعزعة كيان الاسرة وتقديم بديل لانموذج العلاقة بين الرجل والمرأة[13]. فبدأت المرأة بتأسيس المنظمات النسوية الخيرية العامة والكتابة في الصحافة وبرزت رائدات في الشعر والادب .

اما في لبنان فتألفت جمعيات نسائية في اوائل التسعينات من قبل بعض الناشطات حيث كانت قضيتها الاساسية ايقاظ المرآة وايقاظ الوعي العام والرأي العام لمقاومة الاستعمار,وأ خذت الحركة النسائية طابع النشاط العملي المنفتح ,وبدأ انتاج المرأة الادبي والصحافي والفني ,منهن من انشأ المجلات ومنهن من كتب الادب والشعروتمحورت حول قضايا مشتركة[15].

وفي ايران كان التغيير الجذري في النظام ,وكانت النهضة النسوية البيضاء بمعنى انها تنبع من التعاليم السامية لا نهضة سوداء على الطريقة الغربية [4]. وقد قدّمها الامام الخميني كطاقة حركية ثورية مؤهلة لأن تؤدّي دورا طليعيا على ساحة العمل الثوري التحرري[16].فكانت المرأة حاضرة في شتى الميادين خلال الثورة وبعدها تدعم وتؤسس وتخطط انطلاقا من البرلمان وحتى مكتب رئاسة الجمهورية.

تأثير الخطاب الزينبي على المرأة المقاومة في لبنان

انطلاقا من قول الامام الخميني:"ان الشعب الذي تثور نساؤه لا بد من ان ينتصر" ,حضرت المرأة المقاومة في لبنان في الخطوط الموازية والمساندة لدور المجاهدين. فهي الأم التي تربي أبناءها على نهج المقاومة و تفخر بتقديمهم فداء" للقضية, و هي الأخت المساندة والزوجة الصابرة و البنت المجاهدة. و كان للمرأة دور اجتماعي في المقاومة من خلال التواصل مع كافة الشرائح المجتمعية لإطلاعها على الادوار الاساسية التي تقوم بها لتقوية وصمود الجبهة الداخلية في مواجهة محاولات العدو لزعزعة الاستقراروالنيل من معنويات المجتمع المقاوم. و حيث أن المقاومة كربلائية المدرسة والهوى, فلا بد من أن يكون فيها حضور لزينب حتى يكتمل مشهد الإنتصار في ساحات الجهاد . فها هي النساء الزينبيات اللواتي جعلن من كربلاء نموذجا يحتذى به , جسّدن الترجمة العمليةللحضور والمشاركة الفاعلة لنهضة المجتمع. فكانت المعلمة التي تربّي الاجيال وهناك بعض الأخوات المجاهدات تعرّضن للاسر والتعذيب في معتقلات الاحتلال الاسرائيلي ومنهنّ من استشهدن دفاعا عن الارض والوطن[18].

وبفضل تلك النسوة, اللواتي ساهمن في نمو بذور المقامة في أنفس ابناء هذا المجتمع من خلال تحفيز الزوج فيستشهد مطمئنا انه ترك فلذات كبده لمن هي كفؤ في تربيتهم على النهج الذي عشقه ,نجد ابناء الشهداء نسخة عنهم بطهرهم وايمانهم وعشقهم للمقاومة ونهجها .وهذا ما نراه على الساحة اللبنانية والسورية في مواجهة الجماعات التكفيرية. ولا ننسى الدور المميز الذي أدّته المرأة بوصفها إعلامية ناجحة اثبتت كفاءتها المهنية في عالم الصحافة المكتوبة والاذاعية والتلفزيونية, وكانت مثالا للصحافة الملتزمة بقضية المقاومة وقضايا الوطن. وكذلك على الشبكة العنكبوتية اثبتت المرأة

نموذج المرأة المقاومة في لبنان عندما كنا نزور عوائل الشهداء لتقديم التبريكات والعزاء لهم

, كانت الأمهات تقول لنا "إننا نفخر ونعتزّ ديم أبنائنا شهداء,واننا لا نبكيهم حسرة وندما لكن بكاءنا على سيد الشهداء ابي عبدالله الحسين و نواسي السيدة الزهراء و السيدة زينب بمصابهما و الحمدلله أن أولادنا رفعوا رؤوسنا وبيّضوا لنا وجوهنا عند سيداتنا , و لنا أولاد مستعدّون أن نقدّمهم جميعا فدى الإمام الحسين, ولولا هؤلاء الشهداء لما حصلنا على العزّ والكرامة والامان" . فلم يبق بيت يخلو من شهيد, فيمكننا القول ان مجتمعنا هو مجتمع الشهداء والاحرار.

وهذه أم الشهيد القائد الجهادي الكبير في حزب الله عماد مغنية ساهمت في نمو بذور المقاومة في أنفس أبنائها وهي أمٌ لثلاثة شهداء .فهي بحق صانعة صنّاع الإنتصار, تقول:" أنا ربّيت أولادي على التكليف الشرعي, فكيف أمنعهم من السير في خط المقاومة." و كانت تطلب من الزهراء(ع) و زينب مساعدتها على الصبر و تحمّل التضحية في هذا الطريق, و كانت تطلب من بناتها عدم الإنهيار والثبات على خط المقاومة مهما بلغ الثمن. وقالت لسماحة السيد حسن نصرالله في احدى المناسبات الدينية :" ما تخاف نحنا معك المهم إنتو تبقو و تعبّو الفراغ "[19].

أهمية مساهمة المرأة في الزمن الحاضر

أدّت المرأة و لا تزال دورا فعالا من خلال نشر ثقافة المقاومة و إيصالها الى المجتمع و تغلغلها داخل الوعي الجمعي و شحن الأجيال الصاعدة لجعلها فئة قادرة على حمل هم القضية. و في عصرنا الحاضر فإن التحديات أكبر و أخطر لما تقدمه التكنولوجيا و التطور العلمي و وسائل التواصل الإجتماعي من أفكار صور تصل الى مسمع و مرأى كل فرد من أفراد المجتمع و بسرعة هائلة ويؤثر تأثيرا بالغا إن من حيث الإيجابيات أو السلبيات. ولعل اختراق الافكار المضلّة هي اسرع في الانتشار مما يحتّم مسؤولية اعظم على كاهل الرجل والمرأة لينهضا بهذا الحمل الثقيل .فإن مشاركة المرأة في العمل ومنها العمل الاجتماعي يؤدّي الى زيادة تقديرها لذاتها وبالتالي ينعكس ذلك على الاسرة فتكون لها تجارب قيّمة تجعلها اكثر استجابة في عملية تحكيم العقل والتبصر عند دراسة الامور وتوفير مستوى افضل لاطفالها .فعلى المرأة المؤمنة العاملة ان لا تستهين بقدراتها لتقوم بدورها والوقوف امام التيارات الهدّامة وتقديم الخير للناس والمشاركة في العملية السياسية والعمل من اجل تصحيح صورة المرأة .

قدرة المرأة على التوفيق بين الادوار المختلفة

إن تعزيز قدرات المرأة وتمكينها من التعليم والعمل والمشاركة العامة يشكل اتجاها مهما لردم الهوّة بين الرجل والمرأة ويكمل مسيرة التكامل بينهما نحو التقدم في المجتمع .

لذلك يتحتم على القيّمين والمثقفين والمنظّمات ان تكثّف من جهودها لتحقيق بضعة امور ضرورية , منها:.....

1- تثقيف المرأة وتعليمها وهذا يعتبر من

البديهيات التي تبعد الظلم والاستغلال عنها لتقوم بدورها الفعال والاساسي الملقى على عاتقها وتحمّل المسؤولية في تقدّم المجتمع. فينبغي ان ترجع الثمار الى الجميع بالعدل والمساواة كلٌ حسب الدور الذي قام به من دون النظر الى مجرد الفروقات التكوينية.

التشديد على الجانب الخلقي والروحي في تنمية المجتمع لمحاربة فساد الفاسدين وطلاب الشهوات والرغبات الرخيصة.لأن الامن والاستقرار والازدهار الحقيقي لا يحصل وسط الفساد والانحلال ولا تتحقق تنمية حقيقية وحضارة راشدة للمجتمع.

3- ان تقوم المرأة بتنمية طاقات ابنائها عن طريق اشراكهم في ممارسة الرياضة , وتنمية الوعي الفكري والثقافي لديهم وتوعيتهم دينيا وسياسيا حتى لا يقعوا فريسة لموجات التطرّف والارهاب, وترسّخ فيهم القيم والسلوك والعادات الاسلامية.

4- ان تؤدّي وسائل الاعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية دورا في اعادة توجيه سلوك الافراد والتغيير في عاداتهم وانماطهم القيميّة, انطلاقا من حرصها على التماسك والاستقرار بين افراد الاسرة واحترامها للقيم الانسانية والاسلامية على نقيض من العديد من المواد الاعلامية التي تكرّس قيما غريبة عن مجتمعاتنا الاسلاميةلا تظهر من المرأة الا صورة الانثى.

5- الاستفادة من قدرة وسائل التواصل الاجتماعي ان تؤدي دورا هاما في زيادة انفتاح المرأة على ثقافات جديدة ونشر وتنمية الوعي بسرعة مذهلة من خلال تدفّق المعلومات والمعارف ذات الصلة بالخطط التطويرية التي يضعها اصحاب الاختصاص. وكلما نالت المرأة قسطا اكبر من التعليم كلما كانت اكثر فهما وادراكا ومقاومة للايحاءات والتاثيرات السلبية التي قد ينقلها الاتصال بالعالم الخارجي.

6- ولا ننسى اهمية التدريب والإعداد الذي يتضمن إلمامهنّ بالمعلومات الكافية في النواحي الصحية و الثقافية و البيئية و الإجتماعية وتنمية مهاراتهنّ على إستخدام هذه المعلومات حيث يزيد التأهيل و التدريب من إمكانية المرأة على العمل للإضطلاع بالمشاريع الواسعة التي جري تنفيذها في بلدانهنّ.

7- توفير الشروط و الخدمات للمرأة لتقوم بإلتزاماتها وأهمها مراكز رعاية الأمومة والطفولة و دور الحضانة و مكاتب التوجيه الأسرية والمكتبات والأندية الرياضية والإجتماعية.

8- إصدار تشريعات و قوانين تمكّن المرأة و تمنحها القدرة لكي تمارس أدوارها في ان تتقلّد المناصب القيادية العليا و إتاحة الفرصة أمامها كي تنضم الى التنظيمات السياسية و الجمعيات التطوعية.

9- تقديم برامج ثقافية و سياسية ليتعرّفن على ما يدور حولهنّ في العالم المحلّي والخارجي و برامج دينية لمعرفة حقوقهنّ و واجباتهنّ.

الخاتمة

نستخلص مما سبق ضرورة مشاركة الرجل

في دعم جهود المرأة من خلال تهيئة اجواء ايجابية داخل المنزل او خارجه ومساعدتها في تامين حاجاتها لادراكه اهمية دور المرأة في تنمية وازدهاروتقدّم المجتمع وصنع انتصاراته.

ولكي تبقى الشعوب في يقظة دائمة لئلا تخدع عن انتصاراتها ولكي تبقى في وعي دائم لعملها التطويري الذي تمارسه يجب ان تكون في ثورة دائمة على اعدائها في الخارج والداخل لتحتفظ بانتصاراتها.وثورة دائمة على نفسها, تتناول نفسها بالنقد, وتفحص موقفها دائما لئلا تنحرف وتزيغ.

ان ادوات الاداء الحديثة لتتيح امكانات لا حد لها لاستخدام تاريخنا الثوري في تطوير مجتمعنا , وفي ابراز شخصيته التاريخية ليعمل على تركيز نضاله على الاسس التاريخية والعقائدية لحركته النضالية الكبرى عبرالعصور[21].

المصادروالمراجع

1- شؤون الثقافة والتعليم في مكتب الامام الخامنئي,"ثلاثون سؤالا و شبهةحول المرأة" , سوريا, دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع,2005 ,ص 185

2- مجموعة من المؤلفين ,"المرأة و قضاياها", عدد 9,لبنان,مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي , 2008, ص 142

- مصدرسابق رقم (1) ص 210

4- مطهري , مرتضى, "حقوق المرأة في النظام الإسلامي", لبنان ,دار التعارف للمطبوعات ,2005, ص 76

5- .نور الدين زعيتر,باسمة, "سر الإنتصار", الجزء الأول, لبنان,دار المحجة البيضاء, 2013, ص 303

6- الطباطبائي السيد محمد حسين ,"المراة في القرآن", لبنان ,دار التعارف للمطبوعات 2007, ص503

7- مصدرسابق رقم(4) ص 126

8-الفرحي , السيد علي الحسيني , "النهضة الحسينية ", ايران ,مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع), سنة 1431 هج, ص 300

9- الآصفي ,آية الله الشيخ محمد مهدي ,"الخطاب الحسيني المرحلة الثانية للثورة الحسينية", ايران,مركز الطباعة و النشر للمجمع العالمي لأهل البيت (ع),1431 هج, ص 91

10- مصدرسابق رقم(9) ص 154

11- مصدرسابق رقم (9) ص 90

12- التميمي, الشيخ رافد , "ثمار كربلاء" , مؤسسة وارث الانبياء للدراسات التخصصية في النهضة الحسينية, www.imamhussein.org

13- المرزوقي ,ابو يعرب (وآخ .) ,"الحوار القومي الاسلامي",لبنان, مركز دراسات الوحدة العربية ,2008, ص 466

14- زنكنة ,هيفاء , "مدينة الارامل", لبنان, مركز دراسات الوحدة العربية ,2008 ,ص 154

15- منصور, الهام , "نحو تحرير المرأة " ,لبنان , دار اليمامة للطباعة والنشر , 1996,ص186

16- الاراكي , محسن ,"الصحوة الاسلامية ", لبنان, دار المعارف الحكمية , 2015 ص 93

18-مصدرسابق رقم (5) ص 313

17- كوراني ,محمد "الجذور التاريخية للمقاومة الاسلامية في جبل عامل " , لبنان, دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع, 2005ص 402

19-مصدرسابق رقم (5) ص 327

20 - المجلس الثقافي –الاجتماعي للنساء والاسرة "المرأة والعمل حسب توجيهات السيد القائد (دام ظلّه) ", ar.zn.farhangoelm.ir

21- شمس الدين , الشيخ محمد مهدي, "ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية وآثارها الانسانية", لبنان ,دار التعارف للمطبوعات , 1978 ص 298

تعنيف الأنثى "على مائدة داعش"

د. لميس حيدر

ملخص الرواية:

تعشق الشابة الإيزيدية يوفا الشاب سيروان في رواية "على مائدة داعش"(1)، وتمنعهما العادات والتقاليد من الارتباط. وحين يسيطرُ الداعشيُّ على عالمِها تندمُ لأنّها لم تخالفْ شرائعَ مجتمعِها، وتهربْ مع حبيبِها. فقد أخذَ الداعشيُّ يَعيثُ فسادا في واقعِها، وتحوّلَت بسببِه إلى سلعةٍ يُباعُ جسدُها ويُشرى.

ويتماثلُ عيشُ يوفا التي قُتِلَ والدُها مع عيش ِغيرِها من الإيزيديات اللواتي تألّمْنَ ربّما لقتلِ أزواجِهن، أو سحبِ أولادهنَّ منهن، أوسجنِهن. وتتمكّنُ يوفا من التواصلِ مع سيروان حبيبِها الذي يقاتلُ في الجبهة، وتتفقُ معه على اللقاء. ولكن سيروان لا يأتي إلى الموعد، وهذا يجعلُها تختارُ المشيَ في بستان ِزُرِعَ بالألغام.

مُدخَل:

سنفيد من المنهج البنيوي السردي في أثناء دراستنا التحليلية لهذه الرواية. وسيساهم النقد هذا إسهاماً فعلياً في إظهار جمالية النص. إذا، ستتجلى القيم الإبداعية من مضمون الرواية، بعد اعتمادنا على منهج يتواءم مع حيثياته، وسيرتكز التحليل على قراءة موضوعية، تنساب مع معطياته من غير مبالغة في إبراز فنيته. سأتبع ما كان سبيل دراساتي النقدية السابقة لروايات عديدة، وقد توّضح لي من خلال أعمالي تلك أنّها الأنسب للنفاذ إلى كنه القضايا التي يسلّط النص ضوءه عليها. كما سنفيد من الأسلوبية المفكّكة للغة النص(2).

وسأحاول الفصل في دراستي هذه بين مقاومة يوفا للإرهاب الداعشي، ومقاومة الأخريات، غير أنّ التحليل في أثناء ذلك لا يمكنه الفصل بين المقاومتين بشكل كلي دائما، لذلك سيجمع بينهما أحياناً، نظرا لتداخل الأحداث وتشابكها. أمّا الحاح الفصل بينهما، فهدفه معاينة القارىء لهمجية الداعشي أكثر. كما سيقدّم التحليل صورة عن إرهاب التكفيري للرجل، والطفل. ولعلّ الإجابة عن الأسئلة التالية، ستمكّن المتلقي من معرفة قلق المضمون السردي حيال قضية مصيرية، باتت ترهب الرأي العام في القرن العشرين. والأسئلة هي: ما علاقة مضمون الرواية بعنوانها؟ كيف تعاطى الداعشي مع المحيط الإنساني بشكل عام؟ وكيف تطّلع إلى المرأة التي شكّلت أساس السرد، وما هي دلالة تلك النظرة؟ وما هي ردة فعل الإيزيديات؟

ويمكن للعناوين التالية، وما ستتضمنه من

تحليل، أن تجيب عن هذه الأسئلة، وسواها. وهذه العناوين هي:

أ_ علاقة مضمون الرواية بالعنوان.

ب_ إرهاب الداعشي ليوفا، ومقاومتها ضدّه.

ج_ إرهاب الداعشي لإيزيديات، ومقاومتهن ضدّه.

د_ إرهاب الداعشي للرجولة، والطفولة.

أ. علاقة مضمون الرواية بالعنوان

يختزل العنوان "على مائدة داعش" مضمون الرواية الذي يحدّد هدف الداعشي الأساس. تبدو المائدة على مدى الرواية أنّها هي المحور، فرغبة الداعشي، وشهوته للمرأة تجعله غافلا عن قضايا مصيرية كبرى. لم تخرج تفاصيل الرواية عن العنوان مطلقا، وهي دائما تعيدنا إلى صوابية اختياره. ولمّا كانت المائدة بما قد مدّ عليها من صنوف طعام شهية يتلذذ المرء بنكهاتها المتفاوتة، فإنّ الداعشي سيختار من النساء ما لذ وطاب، ولن يتمكنّ هنّ من الاعتراض، أو الرفض. ينغمس الداعشي في رغباته، وتظلّ وسائل سعيه منصبة في نفس الاتجاه، بعدما بات مولعاً بشهواته، المنافية للقيم الإسلامية التي يدّعي تمسّكه بها. وتشرئب لهفته لجسد المرأة من ثنايا المشاهد الموجودة في النص، والأمثلة على ذلك كثيرة، وسنترك تحليل العناوين الثلاثة التالية توضح صحة رأيّنا.

ب. إرهاب الداعشي ليوفا، ومقاومتها ضدّه

تتناول الرواية في بدايتها التقاطب المكاني[3]، فتتحدّث عن بداية رحلة حياة المرء، وانتقاله من ظلمة رحم الأم إلى نور العيش. تقول يوفا: "يقذف بنا الظلام بقسوة خارج الأرحام، لا يترك لنا فرصة أن نقرّر، أو نختار، لنجد نفسنا مرغمين على تقبّل النور"(ص7). يظهر التعارض جليا بين ظلمة الرحم، ونور الحياة. وما دام الإنسان ينصاع منذ البداية لأوامر الظلام، فقد يشير هذا إلى خضوع المولود الدائم لجبروت العتمة. ولعلّ ما ورد يدل دلالة صريحة على الأعباء التي سيتحملها المرء في ممرات عمره كلّها، وهذا قد يؤكّده الفعل "التحمت" بأمي(ص12).

وإذا تابعنا سرد الرواية، ندرك أنّ ما ورد من كلام عن إرغام المرء على مغادرة الرحم، كان بمثابة توطئة لما سيتوالى من أحداث سردية. إذ أنّ داعش ستفسد عالم يوفا، وستغادر أسرتها منزلها، وستتعرّض للقتل، أو الأسر... . وهذا الغدر الذي نزل بيوفا، والانسلاخ عن مكان الإقامة إلى أمكنة مجهولة، هو أشبه بعملية الانتقال القسري الأولى للإنسان من عتمة الرحم إلى ظلمة الخارج.

وتتعذّب يوفا، حين تبيت سبية لدى داعش. تكون يوفا عطشة، وأباريق الماء ممتلئة وموضوعة أمامها على الطاولة، ولكن ممنوع عليها الشرب. تقول: "جوفي المتشقّق كجذع شجرة تين اقتُلِعَت"(ص59). تشبّه جوفها بجذع شجرة مقتلعة، وهذا يشير إلى الانتهاء، والى صعوبة العودة إلى الحياة، واسترداد العافية. يبدو لي أنّ جذع الشجرة المقتلع، لن ينفع إلا إذا صار طعاما للنار. يدلّ هذا التشبيه

على انهيار الضحية، وشعورها بالانتهاء. وتتجلى أيديولوجيا[4] الداعشي مما ورد، فهو يخفّض من قدرات سبيته، ويستأصل قوتها وصبرها، ويستدرجها لناحيته عبر الضغط النفسي الذي يعرّضها له. يخطّط الداعشي بدقة، وينفّذ كي تنصاع الضحية.

ويستخدم السرد التعبير المباشر[5] الذي يقطعه السرد، والمناجاة[6]، فندرك تعسّف الداعشي، وكيفية تدريبه لنساء يساعدْنه في تنفيذ مآربه. تدوخ يوفا ، وتقول لها الأم الخنساء:

_ "أنا مريضة... .

_ إخرسي.

كانت تريد توصيل رسالة، إلى كل الفتيات، أنّ ادعاء المرض ليس بالحيلة الذكية... بدأ المقاتلون بالدخول... اصطفوا لاهثين جوعا لامرأة، عيونهم تستطلع كلّ واحدة فينا، يضحكون ويتهامسون بانتظار الهدية... دخل مدير السجن... وعاد بمجموعة رجال... قال...:

_اليوم سوق ما ملكت أيمانكم، يوم السبايا.

"أنا يوفا ابنة الشمس، أباع بسوق الجواري".

...عارية أمام كل الناس، وأمام الله، سيشتريني أحدهم بعد قليل. يكمل المدير...:

_ الله شرّع لكم أيها المجاهدون الاستمتاع بهن... أيّها الرجال، الآن يمكنكم أن تختاروا ما يطيب لكم.

... كالحيوانات المفترسة الجائعة، التي تشتم طريق اللحم والدم، انفلتوا بيننا، وكنّا نحن جيفا واقفة"(ص61).

يحملنا التعبير المباشر:"أنا... إخرسي"، الذي يقطعه السرد "كانت تريد... رجال..."، ثمّ العودة مجدداً إلى التعبير المباشر "قال...: اليوم... السبايا"، الذي تقطعه مناجاة يوفا: "أنا يوفا... بعد قليل". ثمّ معاودة استخدام التعبير المباشر، الملحق بالسرد إلى عمق المأساة، فنعي مصير يوفا المهدّد بالدمار. تتعرّض يوفا للقمع من قبل داعشيات، وفعل الأمر الزاجر "إخرسي"، الملحق بتوضيح سردي لا يبدي فقط قسوتهن، إنّما أيضا قلة أخلاقهن، وانعدام إيمانهن. أما التعبير المباشر الصادر عن مدير السجن، فهو يجلو مكره الاعتباطي. يدّعي مدير السجن رسوخه في الإسلام، ويبرّر أفعاله أنّها من شرع الله. ونلمح من مناجاة يوفا أنفتها، وكبرياءها، وعفتها، ومحافظتها على عرضها. ويبدي المثال المقتبس من النص بشكل عام سوء أخلاق الداعشي، ودناءة رغباته. يسلّط ما ورد الضوء على تعقيدات الفكر الداعشي، المقتصرة مكتسباتها على ذاته نفسها. تجسّد المشاهد الهدم أمام عيني القارئ، وتحرّضه، فيرفض مساوئ عيش كلّ ألوانه قاتمة.

نستشف هذا التوجه الذهني لدى السارد مما يبثه النص الذي يسعى إلى تقديم تفكير الداعشي بشكل واضح التفاصيل، علّ الصوت المعادي له يبيت عالياً، ويواجهه بمفردات صلبة، قديرة الوعي، محكمة الرؤية.

ونقرأ دعوة الداعشي الدينية، فنفهم أديولوجيته. يقول:"لم نأت إليكم لنؤذيكم، نريد منكم أن تدخلوا الإسلام. الدولة

الإسلامية أصبحت المسؤولة عن هذه الأراضي والقرى، يجب عليكم إطاعة شرع الله"(ص19). نقرأ ما ورد، فنحسب أنّ الداعشي مصيب في تفكيره، وما يفعله حلالا، ويصب في مصلحة المسلمين الذين يحتاجون لهاد يرشدهم إلى الطريق القويم، بعد أن ضلوها. غير أنّ سير الأحداث يردم صحة هذا الكلام. ويمكن أن يتضح ذلك من كافة الأمثلة التي سنعرضها، ومن بينها المشهد الذي ينقل كيفية أخذ الهواتف والذهب، وأقراط الآذان والعقود من حول الرقاب، إضافة إلى خواتم الأصابع، وحتى المحابس. تقول يوفا: "كاد أن ينخلع إصبعي، وأنا أشدّ على الخاتم، الذي أهداني إياه سيروان، إلى أن سحبه أحدهم منّي بالقوة، ودسّه بجيبه..."(ص21). ينفي هذا المثال صحة ادعائه في المثال الذي سلفه، حيث تبدى خُلُقُه منافياً شرع الله. تعرّضت الإيزيديات للعنف، وأُخِذَت منهنّ أشياءهنّ الثمينة عنوة. تفسّر سرقة الداعشي للناس مدى قسوته، وحقارته، كذلك انعدام اكتراثه بالقيم الدينية. وقد تجلى واضحا القهر الذي تتعرّض له يوفا من ردود فعلها الرافضة الحاصل، ومن كتمانها أمنياتها، والتعتيم عليها. تتكثّف ذكريات يوفا من خاتمها في هذا المشهد بقدر يتوازى مع الحاضر المنهك، فيدرك القارئ عملية استهداف الداعشي لقوى المرء النفسية.

وتتجلى الرؤية السيكولوجية الذاتية[7] كثيرا في النص. تقول يوفا عندما تغلق باب بيتها، وتغادر هاربة مع أسرتها من هجوم التكفيريين: "لم أعلم إن كنت سأفتح هذا الباب مرة أخرى أم لا!؟"(ص14). لا شك أنّ تعلّق يوفا بمكان إقامتها هو ما دفعها إلى التساؤل عن إمكانية تحقق العودة، وهي رغبة دفينة كامنة في اللاوعي الإنساني. ويتجلى المنظور السيكولوجي الذاتي أيضا، عندما يوزع الطعام في السجن. تقول يوفا: "عادت اليد المجهولة، لتمدّ لنا أطباقاً بالحقد"(ص52). يبدو أنّ الحقد ليس جديداً أو مستحدثاً، إنّما هو قديم قدم الأشياء ذاتها. وهذه الرؤية السيكولوجية الذاتية قد تفضي بنا إلى إدراك واقع يوفا المأساوي، فهي لم تعرض الأشياء الخارجية بشكل موضوعي، إنّما تناولت حضورها من خلال فاعليتها في الذات. إنّ التغافل عن تقديم مكوّنات المحيط من خلال رؤية موضوعية هنا، إنّما يعود إلى واقع يوفا المؤلم، فهي لم تغرها أطباق طعامها، كما لم تزوّد شهيتها بمتاع محتوياتها، وقد رأتها مهدّدة لعيشها.

كما يقدّم السرد الطعام[8]. تقول يوفا: "انفتحت طاقة صغيرة أسفل الباب... في كلّ صف، قطعة من الخبز اليابس، قليل من الحبوب الناشفة، لمرور أيام على سلقها، وتكرار تسخينها"(ص49).يخبرنا الطعام عن وضعية العيش المعدومة في السجن، تلك التي لا تراعي أدنى حقوق الإنسان. ويساهم هذا في انصهار المتلقي مع آلية العذاب الذي تعاني منه السجينات.

وتقدّم الرواية الكثير من مساوئ الداعشي، لتترك القارئ يقوّم سوء خُلُقه. يقدّم النص

أثاث سجن يوفا، لندرك رداءة عيشها. تقول: "توسّد رأسي إسفنج الفراش، غير المكتمل الغطاء، تقوقعت كالبزّاق تحت البطانية، أشحذ منها دفئا، رغم رائحتها المقرفة، التي عرّفتني على روائح المساجين قبلي"(ص49). إنّ عتق الأشياء، وعدم الاهتمام بنظافتها وترتيبها، وانسجام يوفا مع أشياء واقعها السيء، وقبولها بما تؤمنه من راحة، واكتسابها الدفء من القرف يفصح عن آلية الظلم المتبعة من قبل الداعشي. ثمّ إنّ اكتناه الأمان من مبضع العذاب يبرز عمق المأساة، ويعيّن سلسلة الهزائم النازلة بمعادي الداعشي. هكذا يمكن للمتلقي أن يشتم رائحة النتن المتأتية من زمن بعيد، تستعيد فيه الذات السجينة عذابات من تتالى على موضعها هذا. هو موضع، لا تُراعى فيه أدنى الحقوق البشرية. تحضر الأشياء القديمة لتبدي تاريخ أشخاص عانوا ، وهذا بدوره يفضي بنا إلى إدراك الحاضر المستمر في قسوته. تتحدّث الأشياء نفسها عن الظلم، فيتكثف إحساس المتلقي بإهانته كإنسان متحضّر، غير قادر على تحرير مقيّدي زمانه. يعيش المتلقي في فلك ذلك المكان، ويخالطه قلق السجين، ورهبته من ثقل اللحظات التي تقبض على مفاصله، فيصعب عليه تجاوزها. هي أوقات مغمورة بكآبة وظلامية مندسة في المكان، وتتصاعد من الفراش وأغطيته.

وتقول يوفا أيضاً عن فرش السجن: "على الأرض أفرشه اتخذت كل واحدة منا لعظامها واحداً، رغم رقة سماكته، ووسخه الذي بدّل من لونه"(ص47). تنقل الرواية تفاصيل اشياء المكان، لتكون الشاهد الأمثل على معاناة الإيزيدية. إن طريقة عرض الأشياء ليس حياديا، إنّما غايته إجلاء القرف في المكان الضيّق، الذي يستحيل تجاوزه. ندرك من خلال الأثاث ماضي الأمكنة ووسخها، وكيفية عناق أصحابها للموت والقهر، فيقدّر القارئ بذلك صعوبة تزجية الوقت بعنفوان يخفت بصيصه مع اهتراء الأمنيات وتلاشيها. تتشابه أزمنة الماضي، والحاضر، والمستقبل، وتتكرر ضمنهم رائحة العفونة والرطوبة وتزداد، وهذا ما يميّز جمالية النص، الساعية إلى إرهاق المتلقي، وإيلامه، حتى تلامس مشاعره ضيق عيش السجينات.

ويطلعنا السرد على ثياب ترهق لابسها. نعاين الألبسة العارية(ص55) التي سترتديها النسوة، فندرك ما هو أشد ظلامية من وسخ السجن، وعتق أغراضه. لم تؤدي خلخلة الرتابة لدى المتلقي في أشياء المكانين والزمانين إلا إلى مدار أسوأ. يترك الراوي الأشياء تبرز الحقائق، فتتصاعد زفرات القارئ المعذّبة متوازية مع خطية الزمن الكريه. لا يعود الكساء سترة، بل بات سبيلا لهتك الحرمات، ومجالا لانبثاق نزيف الإنسانية من مداره. حين يبيت أقصى طموح المرء أن يخلع رداء لا يناسبه، نفهم عمق الهوة التي آلت إليها تلك الشخصية، ومدى اللوعة التي لازمته. إذا، من المفترض أن يأتلف المرء مع ردائه، ولكن حين تنفصم علاقته بالثوب، وتتفسخ يعني ذلك أنّه بات عبئا عليه. تتحقق الرذيلة من

ثوب الإيزيدية الجديد وينبثق العهر، لا الطهر الذي اعتادته. تجبريوفا على ارتداء ما يخالف سجيتها، وقناعاتها، فيجالس القارئ أنفاسها التي تنوس وتتلاشى مع إحباطاتها التصاعدية المتوالية.

ندرك من خلال الأشياء فقدان يوفا وصديقاتها الأمان، كذلك افتقارهم للمكانة اللائقة التي كنّ عليها. كما نعي مدى الإذلال المفروض عليهن، والذي يمنع عنهن التمتّع بتلك المثل العليا التي كنّ يحتفظن بها. هكذا ندرك صعوبة الخلاص، واستحالة تحقّق الشفاء النفسي للضحية، إلا من خلال انتقامها. تعمد يوفا إلى سلخ روح من سلخ عنها نظافة جسدها، وهذا سندركه من قتلها حمزة ورفيقه(ص168).

وتستشرف[9] يوفا أحداثا. تعبّر عن استيائها حين يمنعها الداعشي من ممارسة معتقداتها، فندرك بذلك أيديولوجيتها، وأيديولوجية معارضها. تقول: "سينتزعون إلهي من جوفي، ليرموا لي بإلههم"(ص28). إن استخدام سين الاستقبال مع فعل المضارع، يوضح عملية الإجبار التي ستخضع لها يوفا شاءت، أم أبت. تخشى يوفا أن تُمْنَعَ من ممارسة معتقداتها، وهي المتمسكة بإلهها. هم يرمون بإلههم لها، لأنّه لا شأن له عندهم، وقلة قيمته تجعله مجرد آداة، لتحقيق مآربهم الغرائزية. ترى يوفا أنّ عملية الاستبدال ليست اختيارية، ولا إقناعية، إنّما إرغامية. يفرض الداعشي التبعية العمياء له، وتنشأ الضغينة في ذات يوفا، الأمر الذي قد يؤدي بها إلى الانحراف عن الخط القويم[10].

لا ترضى أيديولوجيا الداعشي الاختلاف، ولا تتقبّل التعايش معه، وكلّ مغاير لها مصيره الزوال والهلاك. إنّ اقتياد يوفا القسري ناتج حتما عن العجز الإقناعي، ولا شك أنّ هذا ما يدفع العاجز إلى اللاعقلانية، والتوحش. أمّا أيديولوجيا الايزيدية يوفا، فقد تجلّت معاكسة للتكفيري، فهي لم تتمكّن من التخلي عن مكتسباتها الذهنية. لقد رفضت خطابا يجرّدها من قيمها، وينسف عراقتها وأدبها، وهذا أوقعها في فخ نزاع مع ذاتها. لقد اضطرت أن تساير ساجد(ص122)، فأغوته بغية معرفة مكان أخيها، فخالفت بذلك قناعاتها، لذلك ندمت على ما فعلت.

تتنوع المشاهد التي تلتقط الأديولوجيتين المتعارضتين، وهي مشاهد تتيح للقارئ معاينة تفاصيل الحياة اليومية القاتمة . يرفض الداعشي قراءة الآخر، أو فهم خصوصيته، وكل حديث يناقض رؤيته يدّعي أنّه يشوّه الإسلام، وهويقف أمام دعوته، لذلك سيكون الجلد عقابه(ص96). وهذا كان يتطلّب من يوفا ثورة هادئة ضمنية، تخفي رفضها لمفاهيم المقيِّد. لقد كانت يوفا تصّلي صلاتها سرا قبل صلاتهم(ص105). ينتهك الداعشي الكرامة الإنسانية، وهو يدّعي حفظها تحت راية الإسلام. يمارس الداعشي الإرهاب من غير ضوابط خُلُقية، أو رادع ديني، فيما الإسلام يعلي صوت العقل والوعي الإيماني. يرتكز الإسلام على الرؤى الذهنية، ويطلق العنان للمنطق، ويستغني عن الإمكانيات

الجسدية، ويستبعدها، ولا يستمد سطوتها إلا في أثناء مواجهته العدو.

يلتفت النص كثيرا إلى موضوع الحدود واجتيازها[11]، فندرك بذلك صعوبة اختراق تلك الحدود. تقول يوفا: "السياج بات مرتفعا بيني وبين العالم الآخر"(ص128). "أننا سنبيت الليلة هنا، وليس ببيوتنا... الجدران حولي"(ص29). "دخلت سجن بادوش"(46). "هذا الشباك نافذتي الوحيدة... أمدّ أنفي بين حديدتي الشباك"(ص109). تتحقق مكتسبات النص من المكان المقيّد للخطى، والأحلام. وهذا يبرهن مدى وحدة الذات، وانغلاقها على عتمة حدودها، فيما الخارج يتصف برحابته، وامتداد أفقه. تلعب حدود السجن دورا أساسيا نتقصّى من خلاله نبض السجينة المتحسّرة على أمكنة حرّيتها، وأزمنتها. تساعد الحدود واجتيازها في بناء رؤية واضحة لدى القارىء، فيقدّر بذلك انهيار الضحية، واختناقها في أمكنة يستحيل تجاوزها.

يوظّف السرد المكان بتقاطباته القائمة بين ضيق السجن، وعتمته من جهة أولى، وضوء الخارج، وامتداده من جهة ثانية، فيدفع عجلة الأحداث إلى الأمام، ويفضي بالقارىء إلى عمق المأساة التي تعيشها الشخصية. تمنح التقاطبات النص بعدا تراجيديا، وتؤسّس لهنات الوجع الملازمة للمحاصَر. هكذا يركّز السرد على الداخل الآني المعتم، ولا يسطّر ضوء الخارج إلا من خلال الذاكرة. ينفع هذا التقاطب الأحداث، فنعيش الوقت الضائع، العديم الجدوى مع السجينة. ذلك الوقت المؤدي إلى انهيار ذات السجينة، المتقصية عتمة الجدران الأربعة. تصرّح تقاطبات المكان عن همجية الداعشي، والظلم الذي يلحقه بضحيّته التي تتحرّك داخل مكانها الضيّق. وهذا يقدّم للقارىء صورة عن الواقع المؤلم، فتتسع مساحة المشهد أكثر أمامه.

وتتجلى أيديولوجيا القوة لدى يوفا حين تمشي بقدميها إلى حتفها، حيث بستان الألغام(ص191)، بعد أن فقدت أملها بمجيء حبيبها سيروان من جهة القتال لاستقبالها، كما اتفقا. تطلّب التصالح مع الأنا المُبْعَدَة عن قيمها الرضى بالموت. كأنّ الذات تريد أن تنتشل بعضا مما كان يريحها، فتخفّف بذلك من حدة احتضار لحظاتها، وهي عارية أمام الداعشي[11]. أرادت يوفا أن تضع حداً للغة المهدّدة لها، فاختارت الموت على الحياة المهينة. أحسب أنّ هذه المقدرة في ترك الحياة لا تعني لدى يوفا هلاك الجسد، بل رفعته وسموه، والتغني بخلود جمالية قيمه الثابتة، والالتفاف حولها، للاحتفال بها في حضرة الغياب. هذه الجرأة في ارتقاء الجسد، وتهافته لاستعادة مقامه المحترم، المزدان بقيمه، هو قمة التعفّف الأنثوي المنساب في مقاطع ختام الرواية، حيث نشرت خطوات يوفا الواثقة نحو حتفها جوهر أصولها(ص191). ينتهي النص، ولم نلحظ ما ييسّر للمراهنة على الفكاك من المأزق، إلا عبر الموت. فهل هذا ينبئ عن استحالة اجتراع الحلول؟ وإلى أيّ حد سيستحكم الداعشي، ويحتكر كل القوى

الحيوية، ويوقعها في فجوة جهنم؟
يبدو أنّ الواقع هذا بات مخيفا ومقلقا، وبات حبل الخلاص مفقودا. وقد تناولت روايات عديدة فوضى الداعشي، وعبثه بالمصائر الإنسانية. تتحدّث رواية "نزوح مريم" عن ظلم وقمع وخطف الداعشي لمعارضيه، ورد: "ينبشون تاريخ المجتمعات... ليقيموا حدّا يفرضونه بالسيف... بدأ الشباب يختفون ولا أحد يعرف أين يذهبون! الأحاديث تدور في الظلمة: "خائفون، أو التحقوا بتنظيمات سرّية أخرى ضد داعش، لم يحتملوا العيش تحت رايات سوداء..." "[13].

ولا يقتصر إيذاء الداعشي على سجونه، إنّما يتعداه ليغطي جزءا من الخارج، حتى بعد الفرار من قبضته. ويمكّن أن يتبدى ذلك من خلاصة أحداث في رواية "على مائدة داعش[14]. يحذّر أحمد يوفا من ألغام البساتين، حين كان يهرّبها من قبضة الداعشي، غير أنّها تتقدّم إليها حين لا يأتي سيروان من جبهة القتال، ولا يلاقيها في المكان المحدّد الذي اتفقا على الاجتماع فيه. ولعلّ ما منع سيروان عن ملاقاة عشيقته، هو قتله من قبل الداعشي. يبدو أنّ إقفال الرواية على خاتمة مأساوية ملخّصة بهذا الحجم المرعب، يدفع إلى التساؤل عن دلالتها. لا شك أن أعلى الرتب الإنسانية هي الاستشهاد من أجل الدفاع عن الأرض بالنسبة لسيروان. أمّا غياب يوفا، واختيارها الموت المنزّه عن الخطايا، فله قيمته العالية الشأن. تواجه يوفا العنف بالعنف نفسه، فهي لن ترضى أن يدنس الداعشي جسدها مجدداً، لذلك قررت حرق رغباته بألغامه. تأتي خاتمة الأحداث مقتضبة، ويركّز السرد على مواجهة المصير من قبل يوفا، وأحسب أنّ ذلك هدفه إظهار مدى اليأس الذي يلاحق الشخصية، ويأسرها، ويكبّل خطاها، الأمر الذي يفضي بها إلى الحلول في منطقة الانتصار من موقع الاستقواء على الذات، وعلى الآخر.

ج_إرهاب الداعشي لإيزيديات، ومقاومتهن ضدّه

يوظف الحلم[15] ليخدم السرد، ويوهم بواقعيته. تحلم ليلاف، وحلمها ينذر بشؤم سيحصل: "الليلة التي سبقت دخولهم إلينا، وجدت نفسي بالحلم، أحاول طرد قطة سوداء، جثت على صدري، ولكن ما كنت أقوى على رفع يدي حتى! وصوتي لا يمكنه الخروج من حنجرتي، تمتص قدرتي... ثمّ تكاثرت القطط، التي غطّتني بالكامل، استفقت وأنا أشعر أنني أختنق"(ص48). يأتي هذا الكلام ليوحي بواقعية المسرود، إذ أنّ البشر غالباً ما يسعون لتفسير أحلامهم، لاعتقادهم أنّها تنبئهم بما سيحصل، فإما يستبشرون خيرا، أو يتوجسون شراً. و لعلّ إيراد الحلم غايته التمهيد لما سيطرأ على هدوء الحياة من مفارقة للرخاء وهدوء البال، إذ أنّ ليلاف، ومن حولها سيقبعون في متاهة قاتمة، تأبى أن تفارقهم غمتّها، ولن يستطيعوا أن يعربوا عن رفضها. وأحسب أنّ تكاثر القطط هو بمثابة دلالة على تزايد

الأعداء، كما أنّ عدم قدرة ليلاف على الحركة إشارة إلى تهشيم قوة الأفراد إلى حد الانهيار. يتحدّث ادوار الخراط عن الحلم، ويقول أنّ "الحواجز مهدورة... بين الواقع واللاواقع بين الحلم والصحوة، بين الداخل والخارج، بين الأنا والآخر"[16]. إذا، لقد كان الحلم بمثابة توطئة لجديد يهدّد العيش، وهكذا تبيت مرآة المتخيّل مشهداً مؤلماً جاثمة أحداثه على صدر ليلاف، الموجودة مع أوهامها أمام مرأى المتلقي.

وتحضر الأشياء إلى النص لتضيء أحداثه. فأم الخنساء تعطي النساء أدوات تنظيف لينظفن أجسادهن، وفساتين ملوّنة يملأها البرق، شبه عارية(ص55). تبدي هذه الأشياء كم أنّ الداعشي ينظر إلى المرأة بطريقة شهوانية، كأنّ المرأة لا تستطيع أن تكون في حياته إلا من خلال جسدها. إنّها مجرد قطعة حلوى، يتم التلذذ بطعمها. يؤكّد تسليع المرأة محدودية الداعشي، وإمعانه في دَيْدَن تخلّفه. إنّ وصف الراوي شكل الثياب، وذكر ضرورة تحضير المرأة نفسها للداعشي عبر التنظيف يلامس تخوم القضية الجوهر، ويوضح عهر المهيمن، المتفلّت من كلّ المقاييس الدينية، وهو الذي يجد أنّ تحققه مرهون بإطلاق العنان لرغباته. يتوغل النص في تقديم شطحات الداعشي، وكيفية إنعاشه شهوته من قيدها، لتحرير هواجسه. فنشوته تبني فردوسها بمعزل عن تقدير حميمية الآخر، ودفئه. لا يرتقي وجود الداعشي بحلول المرأة في حياته كإنسانة تكمله، لأنّه لا يضعها إلا في أدنى مرتبة، ولا يتعاطى معها إلا بأسلوب بهيمي. فهي ليست امتداداً له، ولا يتكامل إلا من خلال تلاشيها وتعذيبها، واغترابها عن شوقها لذاتها. سيطرت هذه النظرة المادية الوحشية على حيز النص، وهيمنت على باقي مكوّناته، وأثبتت أصالة عنوان الرواية، وتناغمها مع أحداثها. تكون المرأة عادة سعيدة في أثناء تنظيف جسمها، إذا كانت تحبّ رجلها. ففي مخيمات اللاجئين في رواية "سماء قريبة من بيتنا" يتم تنظيف النساء، وهنّ راغبات بذلك اللقاء الجسدي مع رجالهن[17].

ويستخدم السرد الرؤية السيكولوجية الذاتية. تقول يوفا: "استحممنا كمن تغسل كلّ واحدة جثتها "غُسل الموتى"، تهيأنا للبس أكفان مبرّقة، قبل أن نُدْفن أحياء...". ثم تقدّم الرؤية السيكولوجية الموضوعية. ورد: "كلّ واحدة أخفت نفسها ببطانيتها للسترة..."(ص57).تغسل المرأة نفسها لرجل يناقضها في الفكر، وفي الدين، وفي كلّ الانتماءات. ولأنّها تفعل ذلك لمن لا يناسبها، ولا يشبهها، ولا ترضاه تفكّر أنّ جسدها هو جثة، وتغسله "غُسل الموتى". تعتبر الإيزيدية انفراد الداعشي بها دفنا لحياتها. ثمّ إنّ الثياب العارية في تلك العلاقة كانت مدمّرة لمشاعر الفتاة التي رفضت دور الإغواء، الملقى على عاتقها. لقد خجلت من ذلك، وازدرته، لذلك استعانت برداء مناقض، يستر عورتها حتى عن نفسها، وعن موجودات المكان المغلق.

وتتعدد رؤية المرأة الأديولوجية حيال موضوع ارتداء ألبسة عارية للداعشي. "قالت تاليا

كأنّها تقرأ أفكاري[18]:

"_ لم أكن أبدّل ثيابي حتى أمام أمي.

ردّت ليلاف:

_ لشدة خجلي من الفريق الطبي الذي حاوطني، كنت سألد إبني وحدي. شهقت فتاة بالبكاء... لم تقترب منها أية واحدة، لعدم استحضار الجرأة بعد للمشي بهذه الفساتين"(ص57).

تعبّر تاليا، وليلاف عن استيائهما بالكلام، أمّا الفتاة الثالثة، فالتزمت الصمت وعوضت عنه بالبكاء. يبدي التعبير المباشر، الملحق بالسرد أيديولوجيا الفتيات، وردود أفعالهن التراجيدية المستقبحة هذا العمل الشنيع، والرافضة له رفضا مطلقا. تجسّد الفتيات هنا واقع إناث وقعن ضحية الداعشي، أو سيقعْن. تعيش الفتيات حاضرهن المشين، فيقارِنّ بين وضعهن الآني، وما كنّ عليه، فيخلق التفاوت تلك اللوعة المتحسّرةّ على ذكرياتهن النظيفة. يعرض النص تفكير الإيزيديات، فيتضح سوء الداعشي.

وتختلف رؤية الإيزيدية الأديولوجية، عن رؤية الداعشي. يتحدّث الداعشي عن ضرورة إلزام الإيزيديات بنظام الدولة الإسلامية، والزواج منهن:

"_ستدخلن اليوم الإسلام، وهذا الخيار الأفضل ولكن، وإلا سنطبّق عليكنّ الحدّ الشرعي للكَفَرة.

... ابتسم القائد... ومن دون أن يكبح شهوته، فلّت نظراته لتشبع من أجسادنا، وقال:

_ ... إنهنّ غنائم الخلافة، سنتزوجهنّ!

قالت خالتي كوري، وإن بدا صوتها مرتجفاً: _ ديننا لا يسمح بذلك... .

وتشجعت أم مراد... : _ إنهنّ متزوجات لا يستطعْنَ الزواج.

فردّ أميرهم ... : _ لقد قتلنا كل رجالكم، وهذا يعني أنكنّ أصبحتنّ أرامل، والأرامل يمكنهنّ الزواج.

... أشهروا بنادقهم بوجه كلماتنا ... تدافعوا نحونا يركلوننا بالأرجل ... انتشلوا من بيننا النساء الكبيرات سنّاً، اللواتي كنّ بحدود الثمانين امرأة، شحطوهن على الأرض من شعرهن... رأيت عدداً من الكبيرات، أم مراد... خالتي كوري... كانت الواحدة تلو الأخرى ترتمي أرضاً. رموهنّ بالرصاص"(ص33).

يبرز الحوار الدائر بين الإيزيديات والداعشيين تلك الهوة الشاسعة بين تفكيرهما. يبني الداعشي علاقته الوجودية الامتدادية تحت عنوان الإسلام، وكل المسميات التي ينشدها لا علاقة لها بعقائد المؤمن المسلم. لا شك أنّ الرياء يحكم ارتباطات الداعشي المشكّلَة على أساس المصالح المادية، بمعزل عن الانضباط الخلقي، والأطر الدينية. يرصف السرد الأحداث التي تبيّن قولبة الداعشي لعيش النساء من خلال انعدام حيائه، ومن غير التزامه بأصول الشرائع القرآنية السليمة. وتستشرس والدة يوفا حين يأخذون ولديها، ونقرأ وضع الأم من خلال رؤية يوفا السيكولوجية الموضوعية، والذاتية، الملحقة بتعبير الأم المباشر. يستفيد السرد بداية من الرؤية السيكولوجية الذاتية. تقول يوفا: "أمّي

تنهال الضربات عليها، وهي تحاول الوصول إلى أخي، ثمّ تستدير للوصول إلي". ثمّ تقدّم رؤيتها السيكولوجية الذاتية، وتقول: "تنفسخ أمّي إلى جسدين، بآلاف الأرواح الغاضبة". وتتابع الأحداث تقدّمها من خلال تعبيرالأم المباشر:

_ أعيدوا أولادي، يا كلاب، يا حيوانات... تغيب أمّي عن الوعي"(ص38).

يشتد الصراع في ذات أم يوفا، فيسبّب انقسام جسدها إلى اتجاهين متغايرين، لا تعرف أيهما تختار، ولا تعرف نتائج قيادتهما، لذلك لا تتأمل خيرا. وكلا الطريقين، هذا إن أتيح لها اتباع أحدهما صادم، وموصل إلى الخواء، والدمار. يؤرّق هذا التمزق بنية المجتمع، ويرهق المتلقي الذي تتجذر في مخيّلته صورة واضحة عن هموم ستؤرّقه، وستُلقي على كاهله مسؤولية قراءة المعطيات، لاتخاذ حلول مؤدية إلى بر الأمان، وهي مرحلة استباقية تمنع حلول الداعشي في أرضه. تمنع الأم من ممارسة أسمى المهام الإنسانية الموكلة إليها، فنعي القهر الذي يجتاح البشر في القرن العشرين باسم الدين الإسلامي.

يحاول النص وضع يده على الجرح، ويفضي بنا إلى ذلك النزيف المعانق للذات، وهذا يحصل لروناهي التي بيعت، ولم تعد تعرف شيئا عن أولادها، ولنارين التي يأخذون منها طفلها(ص129).

ويظل النص يفرج عن وقائع قذرة، أحاطت بمجتمع محافظ، وأهلكته، وسنتناول مشهدا يبرز أيديولوجيا الداعشي المنهكة لكرامة المرأة: "أبوجنيد... كمش الفتاة الشقراء... ويد واحد سدّت فمها، فابتلعت صراخها. مهرولاً، وراء فريسته، كرج المدير إلى الداخل...". ثمّ تتجلى رؤية يوفا السيكولوجية الذاتية الموجودة في المكان نفسه. تسأل:"هل يعقل أن أكون القربان التالي لإله شهواتهم"(ص46). لا يعبّر الداعشي ذهنية المرأة، ولا يجد فيها تمامه إلا في لحظات انبناء شهوانيته، لذلك لا يصونها، ولا يحافظ على عرضها، كما يتعاطى معها بعدائية مفرطة تمسّ إنسانيتها. ويوغل السرد في رصد تفكير المرأة، وقلقها على وجودها من تكفيري ينكروجودها الإنساني العظيم المقام. فما هي بالنسبة للداعشي إلا مجرد وسيلة لقضاء حاجةّ، لمن ليس لديه أيّ مشروع إنساني حضاري.

وتطفح الرواية بمثل هذه المشاهد، أو ما يجاريها، ويعادلها في ظلم المراة، وهذا ما يؤدي إلى بروز الرؤية السيكولوجية الذاتية. تشعر يوفا المعروضة للبيع هي وأخريات أنّها عارية أمام كلّ الناس "وأمام الله... كالحيوانات المفترسة الجائعة، التي تشتم طريق اللحم والدم، انفلتوا بيننا، وكنّا نحن جيفاً واقفة"(ص61). تؤلم عملية التسليع يوفا، لذلك تقدّم رؤيتها حيال الاستعباد، والاستهانة النازلين ببني البشر. وتتدفق خلجاتها السوداوية، وتمعن ذاتها في الحزن، فتشبّه أولئك الأشخاص بالحيوانات المفترسة. توضح هذه اللغة حالة التسيّب الممارسة حيال النساء. ويترجم ما ورد لا مبالاة الداعشي، وانعدام اكتراثه بأوضاع النساء النفسية الإنسانية. يقدّم السرد دناءة

الفكر الداعشي، واستسهاله إهانة المرأة، فندرك أنّه لا يتلمس في أفعاله قضايا مصيرية كبرى، همها خلاص الإنسان. وهذا ما سيرهق المتلقي، ويدفعه إلى القلق على عالم يعيش فيه الداعشي.

وتتجلى أيضا أيديولوجيا الداعشي، وعهره في أثناء الحديث عن بيع النساء في مبنى المحكمة التي من المفترض أن تكون موطن العدل، والإنصاف. تتعرّض النساء تحت سقف المحكمة للتعاطي القذر، ف "تُباع الواحدة تلو الأخرى، أو تبدّل، بحركة دائمة"(102). يوضح ما ورد أن العدل قد بُتِر، وأنّ الصلاح قد فُقِد، فسيطرت شريعة الغاب. يحشد الداعشي الرعب في النفوس من غير وجود وازع، بعدما بات هو السلطة والقانون، وكلمته هي النافذة. تتبدّل معايير المكان، وتتحوّل تحولا جذريا. وهذا سيرعب المتلقي، فالمحكمة بدل أن تكون ملاذ الناس، وموضع الأمان، والأمل تبيت مركز القلق. يشير ما ورد إشارة واضحة إلى إمكانية تبديل وجهة أي مجتمع تحلّ به داعش، تلك التي ستعيث فساداً.

يستفيض النص في تقديم مشاهد كيفية إرهاب المرأة، الأمر الذي يتيح معاينة أيدلوجيتين متناقضتين، عهدنا حلولهما في الأمثلة السابقة. تقول يوفا: "سبيتان، لكلّ واحدة منّا قدر رهام، التي لم يتجاوز عمرها الخامسة عشرة... أنزلني وحدي من السيارة، إنفجرت رهام بالصراخ، وهي تشدّ على يدي أن لا أتركها... امرأتان ايزيديّتان، "دلدا" و"روناهي"... دلدا حامل بشهرها الأوّل... تخاف أن... يبان حملها، فيظنّ الداعشي أنّها حملت منه، أو من داعشي قبله. ولا تجرؤ إخبارهم أنّها حامل من زوجها، فيضربونها حتى تجهض، كما فعلوا مع جارتها، ضربوها على بطنها، وأعطوها حبوبا، بقيت تنزف ثلاثة أيّام حتى ماتت... روناهي أم لولدين"(ص104). يجمع هذا المشهد في طيّاته ظلم أربع إناث. هنّ إناث يرْزَحْنَ تحت نير الأسى، الذي يمكن أن نضع له عنوانا، هو: "ظلم التكفيري". تبرز الدلالة من وظائف الكلام، فالقوى المحرّكة للعدو ثابتة هيئتها، تتبدى من حقارة تعاطيه مع الإيزيديات، اللواتي يغدق عليهن من سذاجة تفكيره. تتبدى حماقة الداعشي من كلام دلدا، التي تخشى أن ينسب حملها من زوجها إليه. كما يبرز قلق الايزيديات من ردود أفعال لئيمة، قد تتلقاها من آسرها الذي وظّف كلّ أمكانياته لتأمين مزيد من الأطعمة الشهية على مائدته. يدمّر الداعشي واقع الايزيديات، ولا يراعي أدنى حقوقهن الإنسانية، الأمر الذي يجعلهن بحاجة إلى عجيبة إلهية تقيهن من الإساءة، فتدير المسائل إلى جهة مناقضة لنواياه الرديئة. تتكرر سلسلة ظلم النساء، ولا يوجد في النص حدث يذكر، ولا صلة له برغبة الداعشي بهن، وهذا يشيع جوا من الكآبة، إذ أنّ النسوة مبصرات، فيما راغبهن معمي البصيرة. هكذا يكشف النص عن النواحي الحميمة لدى المرأة، ويغدو الإفهام سبيل التشويق، ويدخل القارىء إلى كنه القضية أكثر، فيشعر بإحساس كلّ ايزيدية،

ويدرك طريقة تفكيرها، وتحليلها المسائل، ويؤلمه ذلك. وهنا قد يسأل المتلقي: ما غاية هذا السرد المؤرّق للمجتمع؟

إنّ تذمّر النساء من حاضرهنّ، ووضعهنّ جميعا في نفس المكانة المقلقة، والمرعبة هي دعوة ضمنية تحريضية للقارئ، تدعوه إلى مزيد من الفطنة في قراءة المسائل، قبل أن تحلّ الآلام في موطنه.

تحبس الأمهات أنفاسها، ويدرْنَ في حلقة بؤس مفرغة، فتتكاثر كآبتهن، وتتزاحم أحزانهنّ، ويغدو الإمساك بخيط الخلاص مفقود. ويمكن أن يتبدى ذلك مما ورد من رؤية سيكولوجية ذاتية، مستمدة مما يأتي:"_ لماذا فصلتم إبني عنّي؟...وبسؤالها هذا، كمن سكبت نفطاً على جهنم المتقدة بأفئدة كل الأمهات...". يفضي استخدام الرؤية السيكولوجية الذاتية هذه إلى إدراك ذلك التشنج الذي غلف عيش الأمهات، اللواتي رفضن أن تغتصب حقوقهن، وهنّ اللواتي حرمْن من إغداق عطفهنّ على أولادهن.

ويمنع الداعشي الأمهات من التعبير عن غضبهن، ويعلن حينها عن رؤيته الأيديولوجية التعنيفية:"وعلت العصيّ، الضاربة على الجنوب والرؤوس، من دون رحمة... ماذا أصابكن أيتها العاهرات؟!"(ص37). تتزايد الأمثلة الشاهدة على كفر الداعشي، وهي جميعها تبدي عجزه عن الإقناع، وعدم امتلاكه أدلة تثبت صوابية تفكيره، لذلك يعنّف الضحية مستخدماً التعذيب الجسدي، والنفسي. خلاصة الأمر أنّ تفكير الداعشي معدوم، وطرق قمعه صادمة ومقلقة. وتكمن تراجيديا النص في إخفاق النساء في الدفاع عن حقوقهن، ودفعهنّ ثمناً باهظاً إنْ تمرّدْنَ، أو عبّرْنَ عن سخطهنّ. ثمّ إنّ التمرّد على الواقع لا يحدث تحوّلا إيجابياً لمسار الأحداث، ولا يخلق فرصاً ثمينة تُعينُ صاحبها. فالفضيلة الوحيدة التي يمكن أن تحصّلها الذات هي الموت، وبأقل خسائر ممكنة. ها هي شيرين تقتل نفسها، بعد أن تقضي على مغتصبها، وقد قدّم السرد خلاصة الأحداث تلك، فأتت موجزة، ودعّمت الموضوع الذي بنيت الرواية لأجله، وهي التحدّث عن ظلم المرأة، وهدرها حقوقها. وعن مثل هذه الأدوات الحادة المستخدمة ضد المرأة في وسط الضرب والقتال تتحدّث أم مريم في رواية "نزوح مريم". تقول: "الأدوات الحادة تنهال على الرؤوس ... هل ستكون الضربة القادمة في رأسي؟ ...رصاصات على الساقين"(19).

ويذكر السرد أشياء يستخدمها الداعشي لردع النساء. تقول يوفا:"أنزلونا... منهم من يمسك بواريد، وآخرون... يتسلّح بالعصي... أنا الآن سجينة... "سبية ايزيدية""(ص44). إنّ تهديد النساء بالسلاح، وزجرهنّ بالعصي يوضح مدى القمع، الذي تعاني منه الشخصية النسائية، لذلك تستسلم يوفا، وتقول أنّها سبية ايزيدية.

ويسبّب الألم الناتج عن استخدام أدوات القمع الاستباق. تقول يوفا عنها، وعن زميلاتها: "انفتحت بوابة السجن كاشفة

لنا عن أيام سوداء"(ص45). لا يحتاج هذا الكلام إلى عناء تفسير، لا شك أنّ إحاطة المرء بحيطان أربعة، وحرمانه من حريته سيحمله إلى توقّع غمة قاتلة. إذا، الحلول في السجن هو ما يولّد الحزن، ويرجّح كفته.

ويولّد الإحساس بالتبعية القهرية رؤية سيكولوجية ذاتية. تقول يوفا عن داعشي يقودها هي وزميلاتها السجينات: "سار أمامنا كالنمر يجرّ فرائسه متباهياً"(ص45).تتبدى مشاعر المقبوض عليهن، وتتطوّح لغضبها من الزاجر. ولا شك أنّ هذا التشبيه ناتج عن التوجس من الحاصل، فالمسجونات مصيرهنّ مهدّد، ولا يعلمْنَ إلى أين ستؤول حالهنّ. يفسّر ما ورد شعور النسوة بالخوف، والقلق، والارتياب، فهنّ تحت سطوة سجن تتقلّب فيه حياتهن بين اسودادين، كلّ ما بين امتدادهما متهاوٍ إلى القاع.

ويقدّم السرد أيديولوجيا الايزيدية، ويتجلى ذلك من حكي شيرين التي تناوب عليها ثلاثة مع مدير السجن(ص67). تغرز شيرين المعتدي بالمقص، ثمّ تبيت جثة هامدة بعد أن تقطع شراينها (ص70). قد تفكّر شيرين أنّها تستعيد حياتها من رحم قتلها لنفسها، لأنّها حينها تبدع وظائف عيشها وفق مفاهيمها. تقتص شيرين من الجاني، وترفض حلوله في عمرها من غير وجه حق. تردعه من خلال قتله، كي لا تدنّس جوهرها برغباته المقيتة. تبيت المرأة هي القضية، وهي المحكمة. تتشفى من المعتدي عبر تحققها في خلودها الأبدي الشريف، فيموت هو ذليلاً، وهي تخلد رفيعة الشأن. هكذا ترتاد الروح طريقاً نقياً اعتادته، قبل أن يتردى أيّ شيء فيها. هكذا تنشىء النفس الإنسانية وعياً جديداً يمحو ما فات، فتستعيد مكانتها، متموضِعةً في هدوء ترتجيه.

يبث النص مشاهد عن ظلم الداعشي، الأمر الذي يعمّق قناعة القارىء بجوهر القضية. يتحدّث عن إيزيديات يعملْنَ في بيوت داعشيين(ص149)، وهذا يؤكّد أيديولوجيا الداعشي المُذلة للمرأة، فهي لم تخلق إلا لتكون عبدة له. لم تعد المرأة نصف المجتمع، أو نصف عقله المتمّم لذكورته؛ فما هي سوى عابر فراش، أو منظفة منزل. إذا، هي خادمة مؤقتة. هكذا ينزاح دورها الريادي في بناء الوعي الخُلُقي. يبدو أنّ النص يستجيب لمعطيات مجتمعات خاضعة لهيمنة الداعشي، ويعكس ما يدور في بنيته من همجية. إنّ عالماً تحلّ فيه داعش هو حتماً بلا حضارة، وسيبيت في الحضيض.

ومن أيديولوجيا الداعشي المحطّم دور المرأة، واللاغي فاعليتها الإنسانية، والذي لا يراها سوى خادمة لرغباته، ما تمّ ذكره عن ماريا المسيحية(ص146) التي تغادر الموصل، وتدخل الإسلام، كي لا يُقْتَل والدها المعتقل، وتتزوج من سيف المهدّد لها، ولوالدها(ص144). فإذا كان الإسلام يطلب رضا المرأة عن زوجها، وأن يعيشا بمودة ورحمة، فإنّ ما ورد يثبت تلك الهوة الشاسعة القائمة بين فكر الداعشي، ومبادئ الإسلام. وقد ورد في القرآن الكريم: "ومن آياتِهِ أنْ خَلَقَ لكمْ من أنفسِكم أزواجاً لتسكُنوا إليها،

وجَعَلَ بينكُمّ مودةً ورحمةً إنَّ في ذلكَ لآياتٍ لقومٍ يتفكّرونَ"(20). وقال أيضا في كتابه العزيز:"هو الذي خلقكُم من نفسٍ واحدةٍ وجعل منها زوجها ليسكن إليها..."(21). يحوي هذا المشهد دلالة عميقة تعكس أساليب الداعشي الملتوية التي يستخدمها لتحقيق مآربه الشهوانية. يُقتَل الناس، وتُغْتَصَب حقوقهم من تكفيري يدّعي خلاص معينيه، فيما هو يجر الناس إلى البلاء.

ويساهم المكان في إبراز مدى تعرّض المرأة للعنف، فإذا كان المكان الداخلي والخارجي الحاليّان تهيمن عليهما صفة العدائية، فإنّ الخارج بماضيه، يتصف غالبا برحابته. وهذا يفضي إلى فهم عمق مأساة الشخصية التي خلعَ عنها مكانها الحاضر الهدوء، والدعة اللذين يحتاجهما المرء لسلامة عيشه.

د_إرهاب الداعشي للرجولة والطفولة

يأسر الداعشيون أطفال النص، ويقتلون رجاله، وهذا يقلق الشخصية الإيزيدية المشاركة في القص. وينعكس هذا القلق بدوره على المتلقي المتماهي مع سير الأحداث، والمنسجم مع السرد، المرتبطة وقائعه في كثير من وجوهها مع المرجعية الفعلية، حيث تتفشى جرائم الداعشيين.

يسجّل التكفيري أسماء الأطفال، وأعمارهم على أوراق، الأمر الذي يغضب الأمهات، فيسألْنَ عن الأسباب، وتأتي الإجابة التي تبرز أيديولوجيته التكفيرية: "هؤلاء أشبال الخلافة، سيدخلون الإسلام... دولتنا"(ص37). تبدي إضافة "نا" الجماعة إلى الاسم "دولة" أنّ الداعشي يحتكر انتماءه إلى الإسلام، ويكفّر من هو خارج نطاق تفكيره. قد يسأل المتلقي إن كان خافيا عليه الفكر التكفيري: هل يملك الداعشي شعارات بناءة تستحق فصل الأبناء عن أمهاتهم؟ لا يبدو لي أنّ الداعشي يخشى من عقلية سيكون عليها الأبناء، فيما لو بقوا في عهدة أمهاتهم، وهي مستمدة من بيئتهم السابقة، فجل ما في الأمر أنّه يريد الاستئثار بالمرأة. إنّ المرأة بالنسبة للداعشي هي وسواسه القهري، هي عقله، وخطابه الوجودي المنطلق من خلاله، وكلّ طموحه قضاء وقته معها، لذلك يمنع عنها أولادها. إنّه مجمّع قذر يحتقر الآخرين من غير أن يضيف إلى عالمهم سوى التعسّف، ويسلب منهم كلّ أمان. أحسب أنّ النص يريد التركيز على هذه المسالة، كما يسعى إلى تأليب القارئ على مشاريع الداعشي المفرطة في إساءتها، تلك التي تتطلّب تكثيف الجهود لتغيير سياق عيش مستشر في جرائمه. ويبدو لي أنّ ما ورد يدعو إلى تكاتف الوعي، واتحاد الطاقات الذهنية التحليلية للنهوض مجدداً، ومعالجة الداء. لا يخفي السرد الأشياء التي يريد إبرازها، لذلك يستشفها القارئ بسهولة، فهي تقدَّم صريحة بعيداً عن المواربة.

كما تتجلى أيديولوجيا الداعشي التكفيرية في أثناء تعاطيه مع الأطفال. تقول يوفا أنّهم أُمِروا بالخروج، وبتدافش كبير مشوا، وتُتابع:"فعين على أخي الخارج مع الأطفال من الباب الآخر للمدرسة..."(ص38). وإذا

عرفنا أنّ أخاها قد نُحِر(ص151)، عرفنا أيّ اسلام يدعّيه الداعشي، وأيّ طعن تتلقاه الإنسانية في ظهرها منهم. لا يحتاج الأمر إلى عناء تفسير، فكلّ ما يصدر عن الداعشي مخالف للشريعة الإسلامية. يبدو أنّ النص يريد أن يحذّر المسلمين، وغير المسلمين من هذا العدو، ويدعوهم إلى إزالة هذا الهم من عيشهم، قبل أن يقضي على السواد الأعظم منهم. يشير السرد إلى ضلال التكفيري، ويغوص في تفاصيل تقدّم صورة واضحة عن تأثيرهم السلبي على نهوض المجتمعات. لقد بات إيقاظ الأمم ضرورة ملحة في ظل وجود هذا العدو، لذلك اختار السرد هذا النمط الكتابي.

لا يحقّق الداعشيون قفزة نوعية توظّف لمصلحة هؤلاء الأطفال الذين يطلق عليهم أشبال الخلافة الإسلامية، والأدلة نستشفها من الأمثلة المقتبسة من الرواية، وهي بدورها تكشف أيديولوجيا التكفيري الظالمة المجوّعة للأطفال. تقول يوفا: "حرّض الجوع الأطفال على الاستيقاظ، تعالى التافّف... فالأمعاء الصغيرة خاوية"(ص24). أيّ حضارة يمكن أن ينجزها الداعشي، وأيّ تعاليم إسلامية يعلن تنفيذها لمصلحة الصغار، والجوع يلازمهم، ويحطّم قواهم، ويؤرّق نومهم (22)؟! يلوذ التكفيري بحياض الدين، ويحمّل الطفولة وزر عتمة فهمه، فيهدمه من خلالها. هذه الأيديولوجيا هي مخيفة إلى حد حجب نظر الأطفال عمّا يقترفه الداعشي كي "لا يرى ما يحدث من حوله"(ص26). وتقول يوفا أيضاً: "شهدت انشلاع أخي شفان عن صدر أمّي، ورأيته يتقدّم الأطفال، الذين لا يتجاوز أكبرهم الثالثة عشرة... قرأت رجاءه: "أعيدوني إلى أمّي"(ص36). تقرأ يوفا الواقع من خلال رؤيتها السيكولوجية الذاتية، الناتجة عن رؤية موضوعية، مستمدة من هموم الواقع. يبدو استجداء الطفل المستمد من استخدام فعل الأمر "أعيدوني"، الموجّه إلى المتوحش، والذي تقدّريوفا شعور أخيها به ناتج عن طفولته التي تخشى مغادرة موطنها المهفهف. يحرم الداعشي الطفل من أمّه، فيمنع عنه جنته، وملاذه الدافء. يُكره شفان على الانفصال عن أمّه، كما يُكره غيره من الأطفال، وهذه الرؤية السيكولوجية تجسّد واقع أطفال مماثلين وقعوا في قبضة داعش. وتهيمن هذه المشاهد التي أوردناها على مدى الرواية، وكلّها نستقبح من خلالها همجية المعادي، وتخلّفه. فمن خلالها يدرك القارىء أنّ الحرب لم تقم من أجل حلول الإسلام موئل الأخلاق، إنّما من أجل تشريد مفاهيم يحث عليها، ومن أجل إضلال رأي يستجيربها. يستغل الداعشي أي فرصة ليثور، فيستكين الآخر مرغماً. إذا، الدين لم يحمل الداعشي إلى الطريق الصحيح، وأيّ عملية مدافعة من قبل معانديه يعتبرها افتراء. يستحيل المقارنة بين المسلم المحمدي المؤمن بكتاب الله وشرائعه، وبين الداعشي التكفيري لأنها أشبه بموازنة قائمة بين الجنة والنار، أو بين الملاك والشيطان.

ونقرأ مثل هذا التعارض بين أديولوجيتين في

أثناء الحديث عن سيما التي اختارها رجل أربعيني. تقول يوفا:"رجل ملتح، عمره بحدود الأربعين... اختار سيما التي تبلغ من العمر تسع سنوات... ثارت سيما...: _لا، لن أذهب... لا. ...خبطت سيما رأسها بالحائط مرات متتالية... إلى أن فقدت الوعي"(ص131). يضع السرد المكر مقابل البراءة، فالداعشي يرهب طفلة، فتستشعر خطورة ما سيداهمها. يبدو أنّ الداعشي يحسب انفراده بطفلة طبيعيا، وهذا ما لم توافق عليه الفتاة التي بدت مصدومة، وقلقة من بريق تجهل هويته، وقد خلب بصر مُدمّرها. تبدو الفتاة عاجزة، ولا تملك أيّ قوة تمكّنها من تجاوز مأساتها، لذلك تختار الموت، كي تخلّص نفسها من هذه الورطة. يرسّخ ما ورد صورة عن التحدّيات التي ستكون عليها أي فئة، إذا سيطرت داعش على أمكنتها.

بعد معاينة تلك التفاصيل سيسأل القارئ أي مستقبل ينتظرنا، وهل سيستطيع الإنسان أن يكون حضاريا في خضم هذا الواقع المشين؟! إنّ التخلّف الناتج عن قراءة الدين بشكل خاطئ، وخاضع لمصلحة دنيئة، كفيل في تردي المجتمع. إنّ وجود هذا الإرهاب هاتك الحرمات، وهادم كل حضارة ومدنية يسيطر عليها أمر في غاية الخطورة.

يستشعر السرد في رواية "على مائدة داعش" الأزمة، ويتطيّر منها، فيدعو إلى نصرة المغلوب، ويقدّم التبريرات من خلال المشاهد التي أوردنا بعضها، ولمزيد من اليقين، سنتحدّث عن إرهاب الداعشي للرجل، وبشكل سريع، لأنّ النص ركّز على إرهاب الداعشي للمرأة.

تقلّ المشاهد التي تصوّر إرهاب الداعشي للرجال، لذلك يبدو أنّ حضور الرجل كان بمثابة توطِئة للحدث الأساسي، أقصد تعنيف الداعشي للإيزيديات. ويمكن أن نلقي الضوء على بعض ما ورد عن الرجال الذين قُهِروا على يد التكفيريين.

يتجلى ظلم الرجال من خلال التواتر(23). تقول يوفا: "يجب أن نخلي البيت، الآن، إنهم قادمون، ردّدها أبي تكراراً"(ص13). يبدي التواتر هنا حالة التوتر التي تعتري الأب الذي شاء أن يفرّط ببيته، كي يحفظ سلامة أسرته عبر الهروب، وهذا ما جعله يكرّر فكرة ضرورة إخلاء البيت. تقتضي عملية تدارك الأخطار الكثير من الحذر والاحتياط، الأمر الذي يفرض ضرورة الإسراع. يشير التواتر المستخدم هنا إلى سوء الوضع الأمني، كما يبدي كم أنّ عملية التحرّر، والفرار من العدو باتت ملحة.

وتسترجع(24) يوفا عملية قتل أبيها. تقول: "تحاصرني ذاكرتي الصاخبة بالعويل... نحمل أغراضنا، نركض... أنزلوا أبي قتلوه"(ص167). ومثل هذا حصل بزوج دلدا الذي يُقطع رأسه، لأنّه لا يغيّر دينه. تقول دلدا مسترجعة أيضا: " في ذلك اليوم المشؤوم، حين رفع أحد العناصر الذين هاجمونا، ساطوره بوجه زوجي، عندما رفض الدخول في دينهم... كدت أتقيّأ جنيني، وأنا ألاحق كتلة رأس زوجي المتدحرجة أرضاً"(ص107 و108). وتروي أم سليمان ليوفا أحداثا تسترجع فيها ما حصل في بيت أبي خليل: "لقد قتلوا أبناءه الثلاثة،

بحجة عدم إقامة الصلاة"(176). يستفيد السرد من الاسترجاع، ليشيع جو الكآبة، الناتجة عن قتل رجال رفضوا الانضمام إلى التكفيريين. وقد ترك قتل الرجال هذا ذيوله السلبية على أسر، كانت رعايتهم لها تظلّلها. يتيح الاسترجاع لمخيلة المتلقي التمدّد، فتستسهل التزوّد بمضامين قبيحة، صلتها وطيدة مع مرجعيته الحقيقية.

فإذا كان الإسلام مؤسّسا للحضارة، وسببا لبقاء نعمتها، فإنّ كل ما يصدر عن الداعشي يؤدي إلى التخلّف، والدمار. ترفع الرسالة المحمّدية من شأن الخليقة، وهذا ما لم يتحلّ به التكفيري، ولعلّ فيما ورد حض على مواجهة هذا العدو الغاشم بأقسى أنواع السبل، كي لا يستمر قطع رؤوس الأبرياء، ولا تتفاقم مشكلة استباحة المحرّمات من دون أي رادع ديني.

خلاصة

ترتكز دراستنا لرواية "على مائدة داعش" على المنهج البنيوي السردي في أثناء تحليلها، و تفيد أحياناً من المنهج الأسلوبي.

وقد تمّ تقسيم العمل إلى أربعة عناوين رئيسة. بيّن العنوان الأوّل العلاقة القائمة بين مضمون الرواية وعنوانها محدّدا الصلة الوطيدة بينهما، ذلك أنّ غالبية مشاهد النص، هذا إذا لم تكن جميعها ، تحيلنا إلى عنوان الرواية، وتفضي بنا إلى المسار ذاته. فأيّ تصرف يقوم به الداعشي يعكس شهوته للمرأة، لذلك لا ينفصل تفكير المتلقي عن هذا الموضوع.

أمّا العنوان الثاني، فقد ركّز على إرهاب الداعشي لبطلة الرواية يوفا. وقد تجلى ذلك من خلال التقاطب المكاني، ومن خلال الأشياء المحيطة بعالمها سواء داخل السجن أم خارجه. وساهم التعبير المباشر الذي يقطعه السرد، كذلك المناجاة في إبراز الظلم الذي تعانيه الضحية.

كما تجلت أيديولوجيا الداعشي الفتاكة والتعسّفية من خلال إرهابه يوفا. ونستخلص من السرد أيديولوجيا يوفا الرفيعة الخُلُق، المناقضة لأيديولوجيا عدّوها الداعشي. فيوفا تمشي بقدميها إلى حتفها، ورضاها بالموت، وتفضيله على الحياة المشينة، إنّما يشير إلى استقامتها، وارتقائها.

وتؤدّي الرؤية السيكولوجية الموضوعية، أو الذاتية دورا فاعلا في إبراز الواقع النفسي السيء الذي باتت عليه يوفا. وتتولد رؤيتها السيكولوجية من لحظاتها المتشابهة المؤلمة في السجن، كذلك من شعور الغبن الذي لازمها خارجه. ويمكن أن ينطبق مثل هذا الكلام على أخريات غيرها، كنّ من الشخصيات المشاركة في القص.

كما تُبرز الحدود القائمة بين الداخل والخارج ذلك القهر الذي تعاني منه الشخصيات، بعدما استحال عليها اختراق قضبان السجن.

ويرصد العنوان الثالث: "إرهاب الداعشي لإيزيديات، ومقاومتهن له" واقع المرأة الإيزيدية سواء أكانت أمّا أم عزباء، كبيرة في السن أم صغيرة.

ويوظف السرد الحلم لخدمة نموّه، فليلاف ينبئها حلمها أنّ واقعاً صعباً، سيفتك بمحيطها.

وتقدّم خلاصة الأحداث واقع شيرين المرعب التي تقتل مغتصبها، ثمّ تقتل نفسها بعدما وجدت أنّ الموت هو السبيل الأنقى، وقد سدّت أمامها منافذ الأمل.

وتواجه أيديولوجيا المرأة الراقية الخُلُق أيديولوجيا الداعشي السيّئة التي تسعى لتسليع المرأة، وتدميرها، وحرمانها من دورها الريادي الفاعل في المجتمع.

وتحضر الأشياء المكوّنة من الثياب المغرية تلك التي تلبسها الإيزيدية مرغمة لإرضاء شهوة الداعشي، الأمر الذي يتيح استيعاب بهيمية التكفيري، المتفلّت من المقاييس الدينية الإسلامية.

وتُستَشرَفُ الأحداث، وهذا ينقلنا إلى توقعات الإيزيديات القاتمة، الصادرة عن نفسهن الكئيبة.

ويرصد العنوان الرابع: "إرهاب الداعشي للرجولة والطفولة" طريقة قتل الداعشي للرجال، وكيفية سلخه الأولاد عن أمهاتهم، وتجويعه لهم. وهذا يتيح فهم أيديولوجيا الداعشي الظالمة، المحقّرة لبني البشر.

ويحضر التواتر ليبرز الأخطار المريعة التي يتعرّض لها الرجال الإيزيديين وأسرهم. كما يمدّ الاسترجاع خطوطه ليضيء أحداث السرد الأساسية، فيتحدّث عن اغتيال رجال أمام زوجاتهم.

إنّ تخصيص رواية لكشف النقاب عن غريزة الداعشي، هدفها إماطة اللثام عن نوايا مستبد ينتهك حقوق الإنسان. ولعلّ في ما ورد دعوة إلى تحصين الجبهات ضد هذا العدو الغاشم. لعلّ النص يسعى لردع أي قوى تدعم الداعشي، أو تؤيّده، أو تختار الحياد. إذ يؤكّد استقراء كافة الأحداث هلاك أي مجتمع يهيمن عليه الداعشي. وهذا يحمل تنبيها لكلّ الأقطاب المفكّرة من أيِّ خطر داهم، يمكن أن يُصار إليه في حال لم تُواجَه تلك القوى الغاشمة.

الهوامش

1_زهراء عبدالله، على مائدة داعش، بيروت، دار الآداب، ط1، 2017.

و"داعش، هي الصفة التي أطلقت على تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام... ونستخدم "الدعشنة"...يفيد... القوة والشدة والغلظة، في السبي والقتل والتهجير".

غسان الخالد، داعش من خلافة الدولة إلى دولة الخلافة،بيروت، القرات للنشر، ط1، 2015، ص 81.

2_ اهتمت اللسانيات"بدراسة الجملة ومكوّناتها واعتنت خصوصا بوضع مبادئ القواعد اللغوية"... ،ديجك وهو يتطلّع إلى النص (الدّال) ووظيفته التي تستغل النظام اللغوي لتخرج إلى نظام آخر يمكّن النص من القيام بوظيفته الإتصالية لم ينس النظام اللغوي ودراسته. ويتحدّث مولينيه عن الجانب الدلالي، ويعتبره هو الجانب الذي يهمّ الأسلوبية. يرى أنّ المفردات لها دورها "في إنتاج المعنى داخل النص. لا سيّما وأنّ مسألة المعنى لا تقتصر على المفردات، وانّ المعنى يتّصل بالدلالة significativité بصلة جدلية رهانها التمثيلية، أي بالنتيجة القيمة الأسلوبية". ويشير مولينيه إلى"أسلوبية علم تراكيب الجمل... (التي) تولّد انطباعا خاصا في المتلقي: وهو الأثر".

تان أ فان ديجك، النص بناه ووظائفه، مقدمة أوّلية لعلم النص، ترجمة جورج أبي صالح، العرب والفكر العالمي، ع 5، 1989، ص64.

علي زيتون، النص الشعري المقاوم في لبنان البنية والدلالة، بيروت، اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ط1، 2001، ص19.

جورج مولينيه، الأسلوبية، ترجمة بسام بركة، بيروت، المؤسسة العربيةللدراسات والنشر، ط1، 1998، ص112 و60.

3- التقاطب: "وتأتي تلك التقاطبات عادة في شكل ثنائيات ضدية تجمع بين قوى او عناصر متعارضة بحيث تعبّرعن العلاقات والتوترات التي تحدّث عند اتصال الراوي بأماكن الأحداث".

حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2004، ص33.

ويُدرس في التقاطب الانتماء# الانسلاخ، المضاء# المظلم، مكان ضيق مغلق# مكان مفتوح واسع. وتحدّث غاستون باشلارعن جدلية الداخل والخارج... غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط4، 1996، ص144 و170، و191، و207.

4_"سنعتمد تقسيم أوسبنسكي الناقد السوفياتي ل "وجهة النظر"، وهي تعني الموقع الذي يتموقع به الراوي ليتجه نحو عالمه الروائي، فينتج نصا سرديا، وقد سماها البعض زاوية الرؤية. وقد سعى أوسبنسكي إلى معاينة المواقع من خلال ثلاثة مستويات":المستوى الأيديولوجي، المستوى التعبيري، المستوى السيكولوجي.

أمّا بالنسبة للمستوى الأيديولوجي (Ideologique)، فيتم التحليل على هذا المستوى من وجهتي نظر : إحداهما داخلية يبثها الراوي في نصه على لسان شخصياته، وثانيهما خارجية نستشفها من خلال مضمون الرواية بشكل عام. و"قد يختار الكاتب أن يتحدّث بصوت مخالف لصوته، وقد يغيّر منظوره في عمل واحد _ أكثر من مرة ، وقد يقيّم من خلال أكثر من منظور".

تتعدّد الأصوات في الرواية الواحدة، وهي عند أوسبنسكي تتجلى من خلال ما يأتي:

أ_ تتعدد المنظورات داخل النص.

ب_ ينتمي المنظور مباشرة الى شخصية من شخصيات السرد.

ج_ تتوافر ايديولوجيات في النص، ويمكن إدراكها من تصرّف الشخصية.

سيزا قاسم، بناء الرواية، بيروت، دار التنوير، ط1، 1985، ص185 و186.

ولمزيد من المعلومات راجع: لميس حيدر، تشكل العالم الروائي، أطروحة أُعِدَت لنيل شهادة الدكتوراه. ص24.

5_ **المستوى التعبيري(Phrasiologique):** يُعنى هذا المنظور بأساليب التعبير، التي يستخدمها الراوي في خطابه، الذي تتحكّم به صيغتان أساسيتان، هما: السرد (Narration)، والعرض (Représentation).

يكون المؤلّف في الصيغة الأولى مجرد شاهد، يقدّم الأحداث، من غير أن تتكلّم الشخصيات. أمّا في الصيغة الثانية، فتهيمن أقوال الشخصيات في أثناء جريان الأحداث . بمعنى آخر تكون صيغة **الخطاب المسرود (Narrativisé)** عبر مراقبة الرّاوي الكلية، أما صيغة **الخطاب المعروض**، فلا وجود للراوي فيها.

ويفرق النحو التقليدي بين أسلوبي **التعبير المباشَرُ (=المنسوب)(Rapporté)**، **وغير المباشر (=المنقول) (Transposé)** اللذين يتصف الأوّل منهما بتقديمه خطاب الشخصيات بحرفيته، بينما يعمد الثاني إلى تفسير الكلام.

T. Todorov, Les catégories du récit littéraire, in "communication" n°8, Seuil 1966, p143.

و سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1993، ص172و187 و198. وسيزا قاسم، بناء الرواية، ص 218 و219.

6_المناجاة (soliloque) "هي صوت الشخصية الضمني الذي يعلو ليعلن عما في اعماقها من هواجس وافكار. ويمكننا تصنيف هذه التقنية في باب التفكير بصوت عال، تسمع به الشخصية صوت نفسها".

لميس حيدر، م.س، ص295.

7_ **المستوى النفسي (Psychologique):** يستفيد السرد بما فيه من أحداث زمكانية تقوم بها الشخصيات من المنظور النفسي، الّذي يقسّمه أوسبنسكي إلى قسمين، هما: المنظور الذاتي، والمنظور الموضوعي. ويقول في هذا المجال: "عندما يصوغ الكاتب بناءه القصصي يختار بين طريقتين: أولاهما، أنّه يستطيع أن يبني أحداثه وشخصياته من منظور ذاتي، من خلال وعي شخص ما، أو عدة أشخاص. وثانيهما، أنّ يستخدم معطيات إدراك وعي أو أكثر، أو يستطيع أن يستخدم الوقائع كما هي معروفة له هو، وقد يذهب إلى استخدام الطريقتين في توافق أو توال".

Boris Uspenki, A poetics of composition, the structure of Artistic text and typology of a composional from, trans. Valentina Zavarin and susan Witig, Berkeley. University of California Press, 1973, P 81.

8_ يدل المأكل والمشرب على وضع الفرد، أو المجموعة المسجونة. وتقول أيضاً: إنّ الاشياء التي تملأ الحيز تعطيه معنى. تقول سيزا قاسم عن الأشياء: نرى أنّ المكان ليس حقيقة مجردة، إنما هو يظهر من خلال الأشياء التي تشغل الفراغ أو الحيز".

سيزا قاسم، بناء الرواية، ص 140 و136.و ص102.

ويقول بوتور: "إنّ وصف الأثاث والأغراض هو نوع من وصف الأشخاص الذي لا غنى عنه، فهنالك أشياء لا يمكن أن يفهمها القارئ ويحسها إلا إذا وضعنا أمام ناظريه الديكور". ويقول أيضا: إنّ للأشياء تاريخا مرتبطا بتاريخ الأشخاص، لأنّ الإنسان لا يشكّل وحدة بنفسه".

ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1982، ص، وص53 وص 55.

9_ الاستباق: (proplesse) الاستباق عكس الاسترجاع، يستشرف أحداثا لم تقع بعد. وقد يحصل ذلك التوقع، أو يخيب.

Gerard Genette,Figures **III**, p105_114.

وراجع أيضا تودوروف، الشعرية، المغرب، دار توبقال، ط2، 1990، ص48.

10_ كما حصل مع يوفا.

11_ الحدود واجتيازها: تفصل الحدود بين مكانين متعارضين أومتضادين، ويستحيل اختراق هذا الحد، أو يصعب. يقول خالد حسين حسين أنّ مفهوم الحد "وضعه السيميائي الروسي يوري لوتمان والحد هو "الخط الأحمر" الذي يفصل بين مكان وآخر، وهو يشكّل الإنذار الذي يحذر به مخترق المكان أو في نيته فعل الاختراق. ويختلف الحد باختلاف الأمكنة، وهو كذلك وثيق الارتباط بمفهوم التقاطب".

خالد حسين حسين، شعرية المكان في الرواية الجديدة، الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، 1993، ص145.

_12الأمير سيف متحسّسا مؤخرتي، ابتعدت عنه، ثمّ رفع إصبعه مهدّدا، وأكمل:_إياك أن تتمنعي"(ص141). تبيت يوفا حمزة ورفيقه بعدما أهداه إياها الأمير(162ص). يقول حمزة لصديقه: "عيوني، انت من بعدي... وسوف تفعلين كل ما أطلبه منك، عيوني".

زهراء عبدالله، م.س، ص164.

13_ محمود حسن الجاسم، نزوح مريم، بيروت، دار التنوير، ط1، 2015، ص113.

14_ الخلاصة (sommaire): تختصر أحداثا جرت في أشهر وسنين طويلة، وتقدّمها في كلام قصير من دون اللجوء إلى تناول التفاصيل. لذلك تكون في الخلاصة مساحة السرد < الحدث.

Gerard Genette,Figures **III**, p130.

التلخيص: تلخص أحداث حصلت في زمن ممتد وأوسع من مساحة النص، فقد تجمع الأحداث أو في أسطر أو صفحات قليلة، ويقدّم السرد حينها خلاصة أخبار الشخصيات، أو خلاصة الأحداث.

لميس حيدر، م.س، ص73.

15_ الحلم: "يتناول الحلم رغبات المرء الدفينة، وكل مكبوت لديه، وهو عبارة عن هوجس أو أفكار تراود المرء في يومه أو ماضيه، قد يفصح عنها أو يكتمها بسبب قيود العقل الجافة، فإذا بها تتداعى بشكل لا واع، أو لا إرادي في أثناء النوم".

لميس حيدر، م.س، ص 296.

16_ إدوار الخراط، مهاجمة المستحيل، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1996، ص50.

17_ ورد: "كانت صابرين تأخذ السكر... تعقده، وتصنع منه مزيلا للشعر، تبيعه للنساء... قالت:"اللاجئون لهم نفس أيضا، يحبّون اللحم الأبيض... يمضون وقتهم مع نساء... النفوس مقبوضة، لا يريحها سوى التحام الجسد بالجسد، ليس لنا هنا سوى بعضنا"".

شهلا العجيلي، سماء قريبة من بيتنا، بيروت، منشورات ضفاف، ط2، 2016.

18_(المقصود يوفا).

19_ محمود حسن الجاسم، م.س، ص33.

20_سورة الروم، آية 21.

21_سورة الأعراف، آية 189.

22_ "وجعلنا نومكم سباتا، وجعلنا الليل لباسا".

سورة النبأ، آية 8 و9.

23_التواتر التكراري النمطي: وفيه الخطاب الواحد يحكي مرة واحدة أحداثا عديدة، ولكن متشابهة.

G. Genette,Figures **III**, Paris, Seuil,1972 , p145.

وتودوروف ، الشعرية، ص49، وسعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، ص78، ومراد عبد الرحمن مبروك، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص123.

ولميس حيدر، ص297.

24_ الاسترجاع: تستعيد الشخصية أحداثا حصلت في الزمن الماضي، لها أهميتها، أو لها دلالتها في تقدّم الأحداث.

لميس حيدر، م.س، ص294 .

المصادروالمراجع

أولاً: المصادر:

1_ عبدالله، زهراء، على مائدة داعش، بيروت، دار الآداب، ط1، 2017.

ثانياً: المراجع العربية:

1_بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2004.

2_ الجاسم، محمود حسن، نزوح مريم، بيروت، دار التنوير، ط1، 2015.

3_حسين، خالد حسين، شعرية المكان في الرواية الجديدة، الرياض، مؤسسة اليمامة الصحفية، 1993.

4_حيدر، لميس، تشكل العالم الروائي، أطروحة أُعِدَت لنيل شهادة الدكتوراه.

5_ الخالد، غسان، داعش من خلافة الدولة إلى دولة الخلافة،بيروت، القرات للنشر، ط1، 2015.

6_ الخراط، إدوار، مهاجمة المستحيل، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1996.

7_ العجيلي، شهلا، سماء قريبة من بيتنا، بيروت، منشورات ضفاف، ط2، 2016.

8_زيتون، علي، النص الشعري المقاوم في لبنان البنية والدلالة، بيروت، اتحاد الكتّاب اللبنانيين، ط1، 2001.

9_ قاسم، سيزا، بناء الرواية، بيروت، دار التنوير، ط1،1985.

10_ مبروك، مراد عبد الرحمن، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

11_ يقطين، سعيد، تحليل الخطاب الروائي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1993.

ثالثاً: المراجع المترجمة:

1_ باشلار، غاستون، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط4، 1996.

2_ بوتور، ميشال، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، بيروت، ط1،1982.

3_ تودوروف، الشعرية، المغرب، دار توبقال، ط2، 1990.

4_ ديجك، فان تان أ، النص بناه ووظائفه، مقدمة أوّلية لعلم النص، ترجمة جورج أبي صالح، العرب والفكر العالمي، ع 5، 1989.

5_ مولينيه، جورج، الأسلوبية، ترجمة بسام بركة، بيروت، المؤسسة العربيةللدراسات والنشر، ط1، 1998.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

1_Genette. Gerard ,Figures III ,Paris, Seuil,1972.

Todorov.T, Les catégories du récit littéraire, in "communication" n°8, Seuil 1966.2 _

3_ Uspenki.Boris ,A poetics of composition , the structure of Artistic text and typology of a composional from, trans. Valentina Zavarin and susan Witig, Berkeley . University of California Press, 1973.

سلطان العالم سليمان القانوني

(936-974هـ/1529-1566م)

د. لمياء توفيق دلة

المقدمة:

حملت السلطنة العثمانية (699-1342هـ /1299-1923م) عدة أسماء منها «الدولة العليّة»، كما أطلق عليها أهل بلاد الشام ومصر مسمى الدولة العثمانية ودولة آل عثمان. خضعت السلطنة لحكم ستة وثلاثين سلطاناً عثمانياً على مدى ستة قرون وكان من أبرزهم:

- المؤسس عثمان الأول والذي إمتدت فترة حكمه حتى عام (726هـ/1326م).
- وصولاً إلى عهد محمد الفاتح ابن السلطان مراد الثاني، والذي تمكن من فتح القسطنطينية.
- أما العصر الذهبي فقد تمثل بالسلطان سليمان القانوني.

إشكالية البحث:

شهد التاريخ الإسلامي دائماً وجود أعداء يتربصون له ويحاولون إظهاره على غير وجهه الحقيقي، وقد تنافست في ذلك أقلام الحاقدين والمستشرقين الذين لهم غايات خفية, فصوّروا حكام المسلمين عبر فترات الخلافة السابقة بأنهم أصحاب لهو ومجون وسعي نحو الغناء والطرب، وكان الخليفة العباسي هارون الرشيد أحد ضحاياهم، فكيف لرجل كما يزعمون أن يحكم بلاداً مترامية الأطراف إذا كان ماجناً. كذلك نلاحظ هذا التشويه يمتد إلى سيرة السلطان سليمان القانوني، وخصوصاً بعد تحويل شق من حياته إلى مسلسل يعرض على شاشات التلفزة. وكأن كل اهتمام السلطان كان منصباً على شؤون النساء والحرملك.

أهمية البحث:

تسليط الضوء على العوامل الخفية التي كانت تعمل لهدم الكيان الإسلامي الذي أخذ يتداعى بعد هذه الحقبة، فقد عملت الرجعية والامتيازات الأجنبية، والخيانة وشراء الذمم كلها بصورة مشتركة على تفتيت قوى المسلمين وضرب الامبراطورية العثمانية المسلمة بأختها الفارسية بشتى أنواع الدسائس والمؤامرات، ما أدى إلى إنهيار هذين الكيانين لصالح الغزو الأوروبي والأميركي، وما نتج عنه ما نراه اليوم في عالمنا الإسلامي والعربي.

هدف البحث:

الإضاءة على آخر سلاطين الإسلام العظام الذي أسماه الأوروبيون «العظيم»، وكاد المسلمون أن ينسوه.

المصادر والمراجع التي اعتمدها البحث:

1. هارولد لامب، هدف إلى تعريف المجتمع الأميركي على الأتراك، وأن يظهرهم على حقيقتهم دون غموض أو إجحاف. وقد أهدى هذا الكتاب الذي صدر عام 1951م إلى اللواء ايرل. س. هوغ من القوة البحرية الأميركية.
2. شكري محمود نديم, عمل أستاذاً في كلية الأركان العراقية، وشغل مناصب مهمة في الجيش العراقي، حيث انصرف إلى الكتابة والترجمة، وله عدة أبحاث عسكرية، وله مؤلفان في تاريخ الحرب هما: حرب افريقية الشمالية 1940-1943، وحرب العراق 1914-1918.
3. أحمد ناجي القيسي، عمل مدرساً للأدب الفارسي بكلية الآداب ببغداد، وهو مجاز في اللغة العربية، وقد أسهم في وضع كتاب «سليمان القانوني».

حياة السلطان سليمان:

أحد أشهر السلاطين العثمانيين، حكم 48 سنة وصارت السلطنة في عهده سيدة العالم كله، كما أسهم في تطوير القوة البحرية والقوانين. استلم سليمان السلطنة بعد رحيل والده السلطان سليم، وأصبح اسمه يذكر على المنابر في المساجد. لقد كان وحيداً دون أخوة، ولم يترك له سليم أعماماً أحياء بسبب قانون الأسرة العثمانية الصارم لذلك قرر الإنصراف إلى حماية عائلته.

تأكد سليمان منذ البداية من ضرورة إتخاذ رفيق يصحبه في جميع الأوقات، فعيّن إبراهيم اليوناني الذي كان يتصف بالذكاء في معالجة أية معضلة، وعُرف عن العثمانيون منحهم كل من كان يخدمهم رتبة عسكرية، فاستطاع بحنكته تبوأ منصب الوزير الأول. تعرض للحسد من رجال الدولة، وكانوا لا يثقون به لأنه يونانياً مسيحياً، وكذلك لأنه إحتفظ بالتماثيل اليونانية المأخوذة من «بودا»، وعمل على إصطحاب سلطانهم إلى بيت كَريتي، ولإرتدائه لباساً كلباس السلطان، حتى أنّ سليمان سمع من معظم المسلمين بصراحة أنه «لم يكن للأتراك قط سلطان كهذا أو لسطان وزير كهذا».

أراد سليمان إحلال السلام حيثما تطأ حوافر جواده، والتركيز على الأشياء العلمية المنجزة، ومنها إصدار أمر للمهندسين المعماريين بهدم أسواء التحصينات لبناء الأقنية[1]. كذلك آثر التمسك بالنظام حيث تدرجت المسؤولية من سليمان إلى رئيس الحراس في أية قرية على الحدود، وجعل القانون الخلقي يعوّض عن القانون الفعلي، وتحويل القرارات اللفظية، أي العرف إلى قانون بمرور الزمن. ومن مزايا هذا السلطان بالرغم من مظهر العظمة الذي يبدو عليه، كان إنفاقه على شؤونه الخاصة من ملابس وخيول أصيلة ومآدب .... الخ من مصروفاته.

حقق إنتصاراته الحربية الأولى في بلغراد، ورودس وموهاج بثمن دفعه شعبه من الضرائب التي فرضت على الماشية والحبوب، لذا كانت سنوات الحرب تلك عبئاً على البلاد. ولكن سنوات السلم التي أعقبتها أصلحت الضرر. وأعطى سليمان قراراً بعدم فرض ضرائب عن الحرب في المستقبل، وربح الجيش في حملته على فينا في النمسا ما يكفي لدفع كلفتها. أما الخسائر التي حدثت في الحرب أثناء الانسحاب فقد دفعها سليمان من خزانته[2]. والجدير بالذكر أنه لم تكن السلطة النهائية في يدي السلطان نفسه، فبوسع المفتي كتابة بضع كلمات يعلن أن سيد السراي قد تجاوز القانون، وحينئذ تنتهي سلطته، وهذا في الأقل ما تنص عليه التقاليد. ومع ذلك كان متنبهاً تماماً للهوة التي تتسع بين الشرع وحكومته، وكانت هذه المسألة شبيهة بالنزاع بين الكنيسة والحكومة في الأمم الأوروبية.

وكان كلما تقدمت به السن انصرف أكثر فأكثر إلى قراءة القرآن الكريم ليلاً قبل نومه، وأخذ أمله يقوى بأنه سيكون قادراً على رؤية آخر الحاميات المسيحية تطرد من افريقيا المسلمة. ويتضح أنه وهو في الخمسين من عمره بقي لغزاً بالنسبة للأدمغة الأوروبية، وفي تلك السنوات (954-951هـ/-1544 1457م) إستطاع كسب صلحاً مع الأوروبيين من خلال معاهدة ضمنت نقطتين عجيبتين على الرغم من أنها معقودة مع آل هابسبرغ فقد كانت تشمل الملك الفرنسي والبابا وإمارة البندقية. وفي الوقت عينه يحاول كان يحاول حمل عبء المسؤولية وحده.

ثابر السلطان سليمان على الجهاد حتى أواخر أيامه حيث أصيب بمرض النقرس، وكان قد بلغ من العمر 74 عاماً، ومع ذلك قاد الجيش سنة (973هـ/1566م) إلى مدينة «سيكتوار» المجرية على الرغم من نصح الطبيب الخاص بعدم الخروج، فكان جواب السلطان سليمان: «أحب أن أموت غازياً في سبيل الله». واستمر القتال والحصار حتى تم فتح القلعة، وعند وصول الخبر فرح السلطان على هذه النعمة، فقد وافته المنية (20 صفر 974هـ/5 أيلول 1566م) ولكن أُخفي خبر وفاته إلى حين تسلم سليم الثاني مقاليد السلطنة في «سيكتوار» ودخل استانبول مع جثة والده.

2. دعائم جهاز الحكم:

ظهر التحوّل في سياسة السلطان سليمان من خلال استبدال الأدمغة التركية القديمة، فقد إعتمد جهاز الحكم عند العثمانيين على:

1. الكيان الشخصي، ولكنه ترك إدارة الشؤون بصورة كاملة على كاهل الوزراء الثلاثة الذين كانوا يرأسون الديوان أو المجلس.

2. أما المسؤولية المالية فقد تولاها الخازن الرئيس، وكل الحسابات تمر عبر دائرة التدقيق المركزية.

3. كانت خلف الإدارة المركزية في استانبول، ثمانية أقسام تؤلف الأقاليم العثمانية.

4. بينما قضاة الشريعة منفصلون عن جهاز الحكم المؤلف من خريجي المدرسة، وهم

من خريجي المدارس الدينية، وبيدهم القوة التشريعية.

5. غالباً ما كان يتم التبديل، استناداً على تغير القوانين الأساسية، وأكبر تغيير جذري حدث عند توسيعه صلاحيات الوزير الأول ابراهيم لقناعته أنه سيخلق ابتكارات جديدة[3].

6. احتفظ السلطان سليمان بحق التصرف شخصياً في الأزمات كإعلان حالتي الحرب والسلم والإبقاء في السنوات الأولى من الحكم على سلطة استثنائية خاصة به، فقد رغب أن يجعل من نفسه الراعي الوحيد للقانون الخلقي، فما كان صحيحاً أو خطأ يقرره هو وحده ومن الأمثلة: «حكم سليمان في قضية فرهاد باشا»[4]. لقد كان القانون العثماني الذي وضعه الفاتح يوجب إعدام الشخص الذي يهدد حياة كثير من الآخرين. ويبدو أنه طُبق في قضايا أخوة الأمير، لمنع قيام حرب أهلية على الأراضي العثمانية، فقد أعلن محمد الفاتح أنه من الأفضل إعدام اثنين أو ستة من الأخوة، لمنع نشوب حرب، وهكذا كان سليمان محظوظاً لعدم وجود أخوه له.

7. إرتكاز السياسة الخارجية في عهده على المشاورة مع الوزير الأول ابراهيم والمفتي.

5. الفتوحات العثمانية في عهد سليمان:

تمتع الجيش العثماني «الإنكشارية»، بروح الشباب المتمردة إذ كان يضجرهم المكوث الطويل في المدينة، فقد تدربوا على الزحف وخوّض المعارك وحفظ الأمن في المناطق المحتلة ويتشوقون للتنقل على الطُرق نحو الأراضي الجديدة والحصول على مغانم.

كانت أولى إنتصارات سليمان استيلائه على بلغراد، وقد وصل نبأ ظفره إلى الحكام الأوروبيين المرتبطين معه بروابط صداقة وهما «البندقية وراكوزة»، فحاول البنادقة إستعطاف السفير التركي بخمسمائة دوكات ذهباً وصرّحوا: «أن الأتراك يذهبون إلى الحرب وكأنهم ذاهبون إلى عرس». وعند عودة السلطان إلى المدينة، خرج الناس للترحيب به وإنصب إهتمامه على إعداد السفن الحربية المدعمة الأسقف بالخشب بشكل يمكنها من حمل مدفع، ولكن السؤال إلى أين كان الأسطول الجديد سيتجه ؟

ويتضح أن جزيرة «رودس» كانت الوجهة المقصودة، فقد كانت تحصيناتها مصممة بأسلوب جديد يجعلها الأقوى في أوروبا في ذلك الوقت، لذلك فقرر المهندسون الأتراك العمل تحت الأرض أثناء الحصار، وحاول أيضاً السلطان سليمان تأكيد شروطه السابقة، وبيّن بعناية أن كنائس المدينة لن يمسها أحد، ولن يرغم الناس على إعتناق الدين الإسلامي، ولن يسبي الأولاد، وسمح بالمغادرة للذين يختارون السفر مع أسلحتهم وممتلكاتهم، وتكفلت السفن التركية بنقلهم إلى كريت، وفعلاً نُفذ الإخلاء كما تم الإتفاق عليه، ويذكر تجمع ألفا متطوّع في روما لإنقاذ رودس، ولكن لم تتيسر لهم سفن.

8. السيطرة على هنغاريا:

سقطت الجبهة الهنغارية وسط الدخان الذي

أدى إلى اختناق الجيش وجعل جيادهم لا يمكن السيطرة عليها، وأخذت تغطس في المياه الموحلة والمستنقعات. فقد تكبدوا خسائر كبيرة حيث فُقد لويس في الوحل، ورئيسا الأساقفة، وستة أساقفة، وضباط التاج الهنغاري، وخمسمائة من النبلاء قبل غروب الشمس، عندها أمر السلطان سليمان بضرب نغم التجمع، إذ اتضح إبادة معظم زعماء الأمة الهنغارية. وكانت هذه المعركة أول اختبار لإبراهيم وزيراً وكانت النتيجة جيدة بشكل لا يصدق.

كان العرف القديم يقضي تقسيم الأراضي في ديار الحرب وفق نظام معيّن، حيث يأخذ السلطان حصته، وحماة القانون حصصهم والحصة الأكبر توزع على المحاربين الذين يقومون بحراسة الحدود الجديدة. إلاّ أن السلطان لم يظهر حماساً لتنفيذ هذا العرف. وأصدر الأوامر بمنع حرق القرى أو تخريب المدن، رغم ذلك اجتاح الرعب هنغاريا من «الكربات» إلى المرتفعات «البوسنية» من ممارسات الجيش التركي[5]. وبالرغم من تذمر الجيش، رحب أهل استانبول بالسلطان عند عودته واستقبلوه قاهراً لديار الحرب ونعته بعضهم بسلطان العالم[6].

أرسل الهنغاريون في كانون الأول (934هـ /1527م) موفدين لطلب مساعدة الأتراك، فقد استنجد «زابوليا» بعد هزيمته بالسلطان. وكذلك قصد موفدون من آل هابسبرغ[7] السلطان للتفاوض على الاعتراف بسيادة «فردبناند» على هنغاريا مقابل صلح يتفق عليه. فأجاب ابراهيم معلقاً: «يدهشني أنه لا يطالب باستانبول أيضاً». وازدادت الأمور سوءاً عند اقتراحهما بأن يدفع سليمان تعويض.

قرر سليمان إنتزاع هنغاريا بكاملها من إقليم أوروبة الوسطى التابع لآل هابسبرغ وأن تصبح هذه البلاد «مجرستان» أي أراضي المجر بحماية سليمان وسيطرته، وخصوصاً إثر توفر حاكم مناسب لهذا البلد وهو «جون زابوليا» الذي كان يتمتع بولاء الناس عامة. وقد تم الاعتراف به ملكاً على هنغاريا وأعفي من إعطاء الجزية مقابل تعاونه بالسلاح، وخصص له «كَريتي» ممثلاً دائماً في استانبول.

هزم السلطان سليمان للمرة الأولى عندما حاصر فيينا في خريف (936هـ/1529م) وبلغ أسوارها في تلك السنة، ولكنه توقف بتأثير الحصار. كانت فيينا مدينة صغيرة، عبارة عن كنائس وأديرة مجتمعة حول برج القديس «استيفان الجميل». حاول الأتراك إقتحام الأسوارلكنهم فشلوا، ولم يعد بمقدور الجيش البقاء، فأُعطي الأمر بالإنسحاب والشروع بالمسير إلى إستانبول، خوفاً من تكرار ما حصل في حصار رودوس، فقد تذكر البرد والمرض والجوع. وعلى الرغم من مشاهدة الأتراك يحملون مدافعهم ومدخراتهم الثقيلة في أُسطولهم على الدانوب ويخلون خطوطهم بعد تبادل الأسرى، استمر الشك في فيينا بأنهم يُحضرون كمين في الغابة.

شاعت مقولة للسفراء الذين وقفوا أمام عرش السلطان «حيثما تطأ حوافر جواد

السلطان سليمان، تكن الأرض ملكه إلى الأبد». وفي غمرة النزاع الديني الأوروبي كان يُعد فاتحاً يركب دوماً لقتالهم. في حين كانت الثقافة – المختلطة الإسبانية – المسلمة في الأندلس، تطمس معالمها والمغاربة يطردون وراء البحر إلى افريقيا التجأ بعضهم إلى السلطنة، ما دفعه بعد ثلاث سنوات (938هـ/1532م) لأن يقود العسكر شمالاً مرة أخرى، لمحاربة الامبراطور المسيحي فرديناند الذي إدعى ملكية هنغاريا، فتقدم الجيش التركي في الجنوب والألمان تحصنوا للدفاع عن الدانوب الأعلى مستندين إلى فيينا ومكثوا هناك بجمود تام ولكنهم لم يروا سليمان أو جيشه الرئيسي قط[8].

وهكذا انتهت إحدى الحروب الغريبة في التاريخ، ولم يقع القتال بين سلطان الشرق وامبراطور الغرب مطلقاً، فقد تجنب العسكر التركي القوات المرابطة في فيينا، وكان هذا بمثابة لغز يكمن في سليمان نفسه، إذ لم يكن ينوي غزو ألمانيا قط، واستولى على المنطقة الضرورية لحماية «بودا»[9]، ومهما كانت نواياه فقد ترك الأخوين هابسبرغ يحكمان فيينا واعتبر الحملة أنها حرباً على ملك اسبانيا[10].

توصل سليمان إلى نتيجة مهمة وهي ضرورة إنهاء التغلغل التركي في أوروبا، والاعتماد على نفسه، وأن يولي ظهره للغرب.

هـ. التحوّل إلى الحروب البحرية:

بعد نيته ترك الحرب في أوروبا بضع سنين أخذ يبحث عن شيء يشغل جميع الأوروبيين أثناء غيابه. ويبدو أنه وجد ضالته في البحر الذي سيبدل الفسيفساء الأوروبية لأكثر من ثلاثين سنة. ولم يكن لينجح مسعاه لولا وجود خير الدين بربروسا[11]. الذي وُصف بأنه كان قوياً كمصارع، كثير العناية بلحيته الحمراء، دمث الطباع وقاسٍ عند الغضب. كان بحاراً ماهراً، بوسعه أن يشعر بهبوب الرياح الشمالية، وهو أحد أربعة أبناء ليعقوب الألباني. سمع به السلطان سليم خلال حملته على مصر في وقت كانت افريقيا تمتد غرباً أمام أعين الأتراك قارة جديدة يجب إكتشافها كما كان الأوروبيون يكتشفون الأميركيتين[12].

أخذت أسطورة بربروسا تنمو بين الأوروبيين، فقد عمل على نقل المغاربة المبعدين، الذين لم يكن لهم مكان يذهبون إليه من الأندلس إلى افريقيا، وكان التحوّل الكبير عندما أمر شارل الخامس ملك اسبانيا التخلص من المغاربة الباقين، فقد إتبع سياسة تعتمد على إقامة السلم بين المسيحيين وإعلان الحرب الصليبية ضد المسلمين إذ أن كل الأعمال التي سيقوم بها على الصعيد الداخلي والخارجي تدخل في هذا الإطار[13]. قام بربروسا في هذه الفترة الزمنية بغارات على السواحل بمساعدة المسلمون في اسبانيا الذين أرشدوه إلى الكنائس والحاميات في الداخل فكان يعود محملاً بالغنائم والعرب والمغاربة الراغبين بالمغادرة، والذين بلغ عددهم حوالي سبعون ألفاً. كما عمل خلال استقراره في الجزائر، على تأمين السكن للفنانيين المغاربة الناجين

من اسبانيا، وتأسيس مستعمرات من العمال وكأنه يبني اسبانيا جديدة وراء البحر. وهكذا توّصل شارل إلى نتيجة وهي ضرورة طرد بربروسا من رؤوس السواحل الاسبانية في افريقيا أملاً في الحصول على التاج الموعود الذي وعد به من قبل البابا في حال انتصاره على خير الدين بربروسا وقضائه على الخطر الإسلامي، وفَرض السيطرة المسيحية على البحر المتوسط غير أن وصول أخبار نزول بربروسا في «ماهون» عاصمة البليار شكك في نجاح مخطط شارل الخامس ليصبح امبراطور على المسيحية، فقرر الإعداد لحملة صليبية أوروبية ضد الجزائر بمثابة عمل يتوج به حربه ضد الإسلام بتاج النصرانية[14]. أما السؤال فهو هل سيتمكن بربروسا بمفرده من مواجهة الامبراطورية العظيمة.

وعندما سُئل سليمان عن سر نجاح بربروسا فأجاب «كان يبني السفن ويحارب بها». ويتضح أن سليمان ظهر له أن إطلاق بربروسا في البحر قد يكون وسيلة لجلب اهتمام القوات الأوروبية. عندما يكون السلطان غائباً في البحر، لذلك أطلق يده في بناء أسطول جديد يلائمه، حيث أضحى بربروسا قبطان السلطان وحامل رايات العثمانيين يواجه أعداءه المحتملين من السفن البابوية، والنابوليين والجنويين، و«شوان»[15] فرسان مالطة، والبرتغاليين، بالإضافة لقوات البحرية للأمبراطورية. وكان على الحياد كل من أسطول البندقية بحكم معاهدة، والأسطول الفرنسي بحكم ميول سيده فرنسوا.

وفي (942هـ/1553م) إتجه سليمان إلى آسيا، واستدار بربروسا نحو البحر، مباغتاً الأوروبيين بظهوره بينهم فجأة، ومن ثم عاد على جناح السرعة إلى الساحل الافريقي واستولى على تونس التي كانت تحتلها حامية إسبانية. وكان هذا يعتبر تهديد للتجارة في غرب المتوسط وشرقه، لذلك عزم شارل إلى إستعادة تونس وبموجب كل قواعد الحروب برية كانت أم بحرية. كان على بربروسا أن ينسحب بسفنه قبل وصول الامبراطور، ولكنه مكث ليدافع عن تونس، التي سقطت بأيدي الإسبان، فقد أباح شارل المدينة لجنوده ثلاثة أيام، ومن الملفت أنه لم يحاول أن يوسع إنتصاره على طول الساحل الافريقي وانسحب نحو صقلية. عندها توّجه بربروسا إلى مينائه القديم في الجزائر وهو يتوقع تتبع أسطول الغزاة، وعندما علم بتوجهه نحو صقلية، عاد إلى البحر وظهر في محل كان توقع ظهوره أقل الأمور إحتمالاً على جزيرة «مينورقة»[16]، حيث كان المراقبون ينتظرون عودة الأسطول الامبراطوري فشاهدوا شوناً قليلة عائدة تحمل الأعلام الملكية والبحارة يرتدون الملابس الاسبانية. وهكذا تمكن بربروسا من خداعهم عندما حسبوها مقدمة الأسطول العائد ورموا بإطلاقات التحية، وجاء خلف المتنكرين باقي أسطول بربروسا ليهاجم المدينة ويضع النار والسيف في الجزيرة كما فعل شارل بتونس[17].

سمع سليمان عند عودته من آسيا، كيف أن الامبراطور الروماني المقدس قد استباح

مدينة مسلمة كانت تحت الحماية التركية، فطلب عودة بربروسا إلى السراي باستنبول تاركاً الجزائر بعهدة ولده حسن آغا.

كان الهدف الآخر إيطاليا، وللمرة الأولى منذ ثمانية وخمسين عاماً كان الأتراك في شبه الجزيرة الايطالية. فقد تمكن بربروسا من إحكام سيطرته على الممر الضيق بين جزيرة «كورفو» والساحل، ولكن سليمان أوقف الهجوم وأمر بالإنسحاب من الجزيرة رغم معارضة بربروسا الذي انصرف نحو الجزر اليونانية. أمير البحر توّجس من العدو، فقد إلتجأ إلى الخليج لطلي أبدان السفن بالزيت وإعادة تموينها في إنتظار وصول الرئيس صالح مع آخر مجموعة من الشوان تم بناؤها لتنضم إليه، وشرع في مراقبة «بريفيسيا»، وفي هذا الوقت كان من المحتمل أن تبدأ عواصف الخريف وأعاصيره في أي يوم لتكتسح الأدرياتيك[18].

وفي هذا الوقت إنضم إلى فريق الأسطول «طورغود» وهو ابن فلاح أناضولي يعمل قائد دفة. اندفع بربروسا في تعقب السفن الأوروبية بشوانه المصابة، وحدث في «بريفيسيا» ما لم يكن في الحسبان الأسطول الأكبر بقيادة مجزأة غير واثقة هُزم أمام الأسطول الأصغر. ليلتقي الأسطولان ثانية في أعالي الادرياتيك أربعمائة ميل شمالي «كورفو» والذي كان بربروسا يحتله. ولكن حلول موسم هبوب الرياح جعله يفقد ثلاثين من شوانه، وكانت خسائر الأتراك فادحة. إلاّ أن الخبر انتقل من جبل طارق إلى رأس غاليبولي حوّل إنتصار الأتراك. فأمر السلطان سليمان بإنارة المعسكر عند وصول النبأ إبتهاجاً بالنصر. فسارع البنادقة بطلب الصلح.

اعتقد سليمان أن نزاعه مع الأخوين هابسبرغ قد انتهى بالنصر، وحقق المساواة في أوروبا ولكنهما استسلما للإغراء، فوفاة «جون زابوليا» دفعت فرديناند لمحاصرة أرملته في «بودا»، ولكن سليمان استعاد زمام الأمور وعزم على تنصيب الطفل ابن ايزابيلا ملكاً على هنغاريا عند بلوغه سن الرشد. وبينما فشل فرديناند بإستعادة معاقل آل هابسبورغ في أوروبا الوسطى صيف (948هـ/1541م) كان أخوه شارل يحاول السيطرة على غرب البحر المتوسط وتحطيم أسطورة بربروسا[19].

على الرغم من بلوغ بربروسا الستين من عمره استطاع عزل الحاميات الاسبانية بأفريقيا، هادفاً إلى تملك قارة لسيده السلطان سليمان فقد كان اسم بربروسا يرعب سواحل شارل. ولكن أحزن بربروسا في ذلك الصيف أن السلطان أبقاه في الجزء الشرقي من البحر المتوسط.

تمكن الملك الإسباني من شراء حسن آغا خادم بربروسا الذي تُرك لإدارة الجزائر، فقد اقترح تسليم الجزائر لشارل، وتعتبر هذه الخطوة مهمة لأن الأتراك يُحرمون من المعاقل الغربية للبحر المتوسط. في هذا الوقت كان سليمان منشغلاً في بودا، وبربروسا غائباً، وطورغود في الأسر، وحسن آغا راغباً في بيع الجزائر. نزل الاسبان على السواحل الجزائرية ولكن كانت المفاجأة حسن آغا لم يستسلم وشن هجوماً

من أسوار الجزائر حيث استبسل المغاربة المطردون من الأندلس بمهاجمة الاسبان أسيادهم السابقين، فالعواصف كبدت شارل خسائر فادحة فعزم على الإنسحاب ولكن الواقع فرض تحوّل في الموقف السياسي الأوروبي، فقرر الملك الفرنسي التعاون مع الامبراطور الاسباني. وهكذا ربح خير الدين بربروسا معركته مع أوروبا الوسطى، وبعمله هذا جعل سليمان السيد غير المعترف به للبحر المتوسط[20].

27. العداوة الفارسية العثمانية:

كانت قوة إيران المتزايدة تضغط على حدود سليمان الشرقية. ولم يكن ملوكها يرغبون بنشوب حرب عظيمة. رغم ذلك وقع الصدام بين السلطان سليم والشاه اسماعيل وشعرت كلتا الأمتين بالجراح والمرارة، ويقال أن اسماعيل لم يبتسم بعد تلك الحرب أبداً. حاول سليمان طيلة أربع عشرة سنة الحفاظ على السلم الذي قُوبل بالمثل من الشاه اسماعيل غير أن ولده «طهماسب» لم يسر على نهج أبيه. حيث بدأ بالتعدي على الأراضي التركية. أوفد السلطان الوزير الأول مع القسم الأكبر من الجيش لاسترجاع بغداد، ولكن ابراهيم استدار إلى عاصمة الشاه «طهماسب»، ولم يشتبك في معركة عظيمة لأن الايرانيين لا يريدون المجازفة بقواتهم الرئيسية من الخيالة، واقتصرت الأعمال الحربية على بعض الغارات، فقد نقلت الرسل إلى السلطان «أن الوزير في «تبريز»[21] كمن أسكره النصر، وهو يقسم أنه الوحيد الذي يكسب الانتصارات، التي عجز سيد العالمين عن الحصول عليها»، وبعمله هذا كان يواجه الأسيويين في موطنهم أول مرة. كان ملوك إيران الجدد صوفيين يعتنقون المذهب الشيعي الذي توغل في الأناضول عند بعض زمر الدراويش، حيث واجه تعصباً يصعب تقديره.

أراد السلطان إستعادة زمام الأمور فوصل لاستلام القيادة من ابراهيم في تبريز بعد أن عانى الجيش من الجوع والبرد، فتقدم به نحو صحراء الرافدين دجلة والفرات. إثر تخلصه من هجمات الفرسان الإيرانيين المزعجة تمهيداً لاستعادة بغداد وقضاء الشتاء فيها. في هذه الأثناء استغل الشاه غياب السلطان في بغداد واستعاد «تبريز» واحتل مضائق الجبال، فما كان من سليمان إلاّ أن توغل داخل إيران على مقربة من بحر قزوين واستباح «أردبيل»[22]، وقفل عائداً إلى «تبريز» حيث نهب المدينة وأحرق القصور. ثم قاد جيشه نحو الوطن. ويبدو أن هذه الحملة دفعت السلطان إلى التخلص من ابراهيم وقال المسلمون: «لقد اصطيد في شباك أوهام القوة». وهنا كان على سليمان أن يتحمل كل عبء الحكومة.

تجلت رعاية السلطان العثماني الأمينة للأمة بعد موت ابراهيم (943هـ/1536م) بخمس سنوات، فقد جلب إلى قومه مجدهم الأعظم حيث تم:

- توقيع المعاهدات الأولى مع الفرنسيين.
- الغارة على إيطاليا ودحر الحلف المقدس في بريفيسيا.

- استسلام البندقية.
- العهد إلى إبن إيزابيلا بحكم هنغاريا عند بلوغه سن الرشد.
- الكارثة التي حلّت بشارل في الجزائر.
- انتصارات في النمسا.

11. معاصرة السلطان سليمان الملك فيليب الثاني (1006-963هـ/1598-1556م):

اتبع فيليب الثاني سياسة والده، فقد بادر إلى وضع حد لخلافاته مع فرنسا وانكلترا، وتوّج عمله بعقد معاهدة «كاتوكمبريسيس 966) «Cateau-Gambrésisهـ/1559م) [23]، وأصبح في إمكانه تحويل اهتمامه إلى الخطر الأساسي المتمثل بالعثمانيين وبحارتهم في حوض البحر الأبيض المتوسط والذي يُهدد ليس فقط النظام السياسي والاقتصادي والتجاري للقارة الأوروبية، بل أيضاً الدوّل المسيحية على الإطلاق[24].

كان فيليب متصلباً في إخلاصه الكنيسة الكاثوليكية، فعزم على تطهير مملكته من المغاربة، وأن يسترجع الأقاليم الاسبانية على الساحل الافريقي، ولكنه وجد نفسه يواجه طورغود المراوغ الذي لا يُغلب. فقد أورث بربروسا سيده نسلاً من رواد البحر، وكان طورغود أحدهم الذي أصبح معروفاً لدى الإسبان والذي كان تركياً بالولادة، ولكنه تعرض للأسر ولم يستقر بربروسا حتى افتدى معاونه من «دوريا»[25] مقابل ثلاثة آلاف قطعة ذهبية.

إتبع قادة سليمان البحريون خطة بربروسا بإدامة الحصار البحري على السواحل الأوروبية الشمالية، ونفذ أمير البحر طورغود غارة كبيرة على السواحل الاسبانية (967هـ/1559م) واستطاع أن يحمل معه ألفي وخمسمائة موريسكي. وفي سنة (978هـ/1570م) استطاعت السفن المغيرة أن تحمل معها جميع الموريسكيين من «بالميرا». وفي سنة (992هـ/1584م) سار أسطول من الجزائر إلى بلنسية وحمل ألفين وثلاثمائة، وبلغت الغارات البحرية التي وقعت على الشواطيء الإسبانية بين سنتي (990هـ/1582م) و(992هـ/1584م) ثلاثاً وثلاثين. هذا عدا الغارات المحلية التي كانت تقوم بها سفن صغيرة لحمل جماعات من الموريسكيين المهاجرين[26].

عندها قرر فيليب الاستيلاء على جزيرة «جربة»[27]، وهي تبعد بضعة أميال عن الساحل، واستولى عليها بسهولة في غياب طورغود. ويبدو أن هذا البحار تمكن من إستعادتها على الرغم من المياه الضحلة المحيطة بها، فهرب قائدي فيليب واستسلم الأسطول الاسباني المتبقي للأتراك. ولأنهم كانوا يسيطرون على البحر المتوسط اضطر القادة البحريون الاسبان والبرتغاليون بأن يجدوا لهم طريقاً إلى الشرق حول رأس الرجاء الصالح[28].

6. دور النساء في حياة السلطان سليمان:

استطاعت الفتاة السلافية «خرم» والتي لُقبت بالضاحكة لأنها تميزت بأسلوب مرح في

الغناء، فقد سمعها وهي تؤدي أغنية أجنبية، فسئل عنها حيث وقعت في عينه موقعاً جميلاً. وغالباً ما كان يدعوها فسأل الطعام معه ويحدثها عن الشمال وبلاد ما وراء الدانوب، وبعمله هذا يبدو كما لوّ كان يقدرها كرفيقة لا مجرد جارية. واعترف بالسلافية قرينة وخصص لها نفقات كبيرة، حيث ازداد نفوذها بعد أن أخبرت السلطانة الأم أنها حامل. كانت الوالدة والزوجة الأولى «كل بيهار» يسبقانها فقط بالرتبة. على الرغم من أن «كل بيهار» كانت القرينة الأولى إسماً وشرعاً، ولكن هل كانت القرينة الأولى حقيقة؟ ويلاحظ أنه للمرة الأولى أخذ الدبلوماسيون الأجانب يسمعون الأخبارعن إحدى زوجات السلطان. ازدادت حظوة «روكسلانة» في داخل بيت السلطان، وفي كل سنة كانت الروسية تكسب المزيد من عواطفه، وقد ولدت له ولدين أسماهما بإسم أبيه وجده سليم وبايزيد. وعلى الرغم من أنه كان لها خدمها فقد كانت تستعين بالخصيان السود الذين يجلبون لها الأخبار مباشرة من الخارج، ويؤثر عنها عدم تدخلها بإدارة الحرم مطلقاً.

أولى سليمان أيضاً أمه الاحترام العميق الذي هو من تقاليد الأبناء الأتراك، ولم تحاول روكسلانة أن تخل بالتوازن الدقيق في الشعور بين الأم والإبن. لقد خضع الحرم التركي لترتيب بموجب الدرجات المشددة للأسبقية، وعليه تكون الأم الرئيسة إذ هي السلطانة الوالدة، و«كل بيهار» الثانية وهي الزوجة الأولى والدة مصطفى أول أولاد السلطان ووريثه، وروكسلانة الثالثة كزوجة ثانية. وبطبيعة الحال دارت بين الفتاة الشركسية ومنافستها الروسية معركة بدون رحمة.

كان السلطان في التاسعة والثلاثين من عمره عند رحيل والدته، عندها أصبح المنصب من حق «كل بيهار» ولكنها إختارت البقاء مع مصطفى في مدينة «مغنيسية». وتمكنت روكسلانة أن تصبح زوجة السلطان، وبحسب التقاليد العثمانية منذ ستة أجيال لم تكن لأي سلطان عثماني زوجة معترف بها غيرها[29].

ط. القانون والإدارة:

اقترن اسم السلطان سليمان بالقوانين التي تنظم دولته الكبيرة، والتي وُضعت على يد شيخ الإسلام أبو السعود أفندي الذي راعى فيها الظروف الخاصة لأقطار دولته، كما حرص على توافقها مع الشريعة الإسلامية والقواعد العرفية، وقد ظلت هذه القوانين التي عُرفت باسم «قانون نامه سلطان سليمان» أي دستور السلطان سليمان، والتي ظلت تطبق حتى مطلع القرن الثالث عشر الهجري الموافق التاسع عشر الميلادي.

ولم يُطلق الشعب على سليمان لقب القانوني لوضعه القوانين، وإنما لتطبيقها بعدالة. إنه العهد الذي تمت فيه ادارة أعظم دولة بأرقى نظام إداري.

أسباب فشل السلطان سليمان في مساعدة العرب الأندلسيين:

1. لم يستطع السلطان مطلقاً استيعاب

الحياة الأوروبية التي كانت موجودة بعهده، ومن الملفت وجود سفير واحد في نقطة المنتصف البندقية.

2. عدم وجود مواقع تجارية تركية في أوروبا لأنهم لم يكونوا تجاراً، وكانت البواخر العثمانية حتى ذلك الحين متمسكة بالسواحل الآسيوية، أما ربابنة السفن القادمون من الغرب، فيأتون للبحث عن الأرباح من المتاجرة بالمواد الثمينة مثل الحرير والعاج والتوابل.
3. نقص في المعلومات الأوروبية، لذلك بدأ سليمان بالضغط على الوزير الأول ابراهيم لتزويده بها من الأجانب والذي أشار عليه بالذهاب عند «لويجي كريتي»[30] ، وبهذا يكون قد خالف التقاليد العثمانية بقيامه بذلك، وأشاع لدى العامة شعوراً بالألم لأن سلطان العالمين ذهب كرجل عادي إلى بيت إلى من هو أقل شأناً مرتشي وشارب للخمر، وتوصلا إلى وجوب تسهيل التجارة مع البندقية، وفرنسا فيكون له صديقان في البحر[31].
4. عاصر السلطان سليمان الملك الاسباني شارل المنازع الأول للبرتغاليين. ويبدو أن الموقف في البحر لم يكن واضحاً بالنسبة له، وبصمت قرر أن شارل كان حاكماً قديراً جداً. وهذا الاعتراف معناه الاستسلام لإرادة الملك الاسباني بعدما تخلف والده السلطان أيضاً عن نجدة العرب في الأندلس.
5. جنوح السلطان إلى السلم في فترة النزاع الدائم في أوروبا الوسطى. وقد قال «باولو جيوفيو»[32] عن السنة التي نهبت فيها روما: «وبخطوات حذرة كان التركي البربري يدخل المجتمع السياسي الأوروبي، وإلى الآن لم يقدر أحد درجة عزم السلطان على القيام بذلك».
6. سيطرة العادات القديمة العثمانية التي تؤخر حركة التقدم، فحاول إجراء بعض التعديلات بصبر واسع، إذ لا يمكنه إنتزاعها من قومه الأتراك بعمل مفاجيء.
7. الاستعانة بالأجانب مثل الكرواتيين من مدرسته في القصر لحكم إيالة «الأفلاق والبلغار والصرب». إضافة إلى الكثير من الشخصيات الأجنبية التي تولت مناصب مهمة في السلطنة، وكان لهم تأثير على سير الأحداث في البلاد.
8. الخلافات داخل العائلة العثمانية، فعند وفاة السلطان لن يترك سلالة بعده إلاّ في شخص ولد حيّ واحد، أما الآخرون فيسعدمون تنفيذاً للقانون القاسي الذي وضعه محمد الفاتح. فكان التركيز ينصب على الخلافات العائلية.
9. تراكم المسؤولية في خسارة الأندلس من عهد محمد الفاتح وصولاً إلى عهد بايزيد وسليم وسليمان.
10. عدم إطلاق يد بربروسا في الجزائر والطلب منه العودة إلى تركيا، لقد إستطاع خلال أربعين سنة أن يُصبح سيد البحر المتوسط دون منازع بعد أن علم خير الدين أن الأوروبيين يعمدون

إلى قطع أنوف وآذان المسلمين الذين يقعون أسرى لديهم ويقتلونهم بعد تعرضهم لعذابٍ شديد، أرسل خير الدين إلى حكومات إسبانيا وجنوى والبندقية يعلمهم فيه أنهم إذا استمروا في ممارسة الأعمال الغير الإنسانية فإنه سيعامل أسراهم بنفس المعاملة، تظاهر الأوروبيين بقبول تهديده، ولكنهم استمروا في ذات الممارسات، فاضطر إلى المعاملة بالمثل، عندها شعرت الدول الأوروبية أنه جاد في تهديداته فاضطروا إلى الإذعان لمطالبه، فأنقذ بعمله هذا الأسرى المسلمين والمسيحيين على حدٍ سواء[33].

11. طلب الاخوان هابسبرغ الهدنة، والحصول على موافقة السلطان سليمان لأنه كان ينوي السفر إلى آسيا، فاستقبل الموفدين بالترحاب، وتم منح الأخوين هابسبرغ ألقاباً من قِبل السلطان وإبراهيم، فقد أُبطلت تسميتهما (فرديناند وملك اسبانيا) وأصبحا صديقين. كذلك التأكيد للموفد القادم من فيينا أن بوسع فرديناند أن يحصل «لا على هدنة فقط، ولكن على سلم، لا لمدة سبع سنوات أو قرن ولكن على مرّ الزمن، ما دام فرديناند يتمسك به». وهنا السؤال ألم يخطر ببال سلطان العالم المطالبة بحقوق المسلمين في اسبانيا، والطلب من الموفد التعامل برفق مع أبناء دينه.

الخاتمة:

يُعد القانوني من أقوى سلاطين بني عثمان، ففي عصره تمت أعظم الفتوحات الإسلامية من بلاد فارس حتى فيينا حيث تمكن من تحوّيل الضعفاء إلى محاربين أشداء، والقتلة إلى رجال ينجزون المهمات، واعلاء مكانة الجيش الإنكشاري الذي برز دوره من خلال أعمال لم تنقطع. كما تأسست في عهده شبكة «الهلال الفولاذي» الذائعة الصيت بقيادة «وهيبي أورخون جلبي» الجاسوس القوي المحنك الذي اشتهر بصراعه مع عملاء الفاتيكان في شتى أنحاء العالم وبخاصة جواسيس البندقية والمانيا والبرتغال . وشهد الاضطرابات التي عرفت بالفتنة الصفوية حيث تم قمعها والقضاء عليها.

إنه العصر الذهبي للأمبراطورية العثمانية حيث أضحت قوة عظمى من الناحيتين السياسية والعسكرية، فاتسع عمل الأسطول العثماني في البحر الأحمر وتم إخراج البرتغاليين. كما استولوا على سواحل الحبشة وهو ما أدى إلى إنتعاش حركة التجارة بين آسيا والغرب عن طريق البلاد الإسلامية[34].

وبرز التطور الحضاري في مجالات عديدة إنطلاقاً من ذوق فني رفيع تمتع به السلطان سليمان تجلّى في البناء وتشييد المنشآت كالحصون في رودس وبلغراد وبودا، والمساجد والقناطر والصهاريج في شتى أنحاء الدولة، وبخاصة في دمشق ومكة وبغداد. بالإضافة إلى ما أنشأه في عاصمته من روائع معمارية

على يد أشهر المهندسين المعمارين في عصره «سنان باشا»[35]. ويعد مجلس سليمان القانوني او جامع السليمانية في اسطنبول (964هـ/1557م) من أشهر الأعمال المعمارية في التاريخ الإسلامي, كما لمع في هذا العصر عدد من الخطاطين العظام, والعلماء في مقدمتهم «أبو السعود أفندي»[36] صاحب التفسير المعروف بإسم «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب السليم». لقد كان سلطان العصر الرائع بحق, حتى أن أوروبا جعلت يوم وفاته عيداً, ودقّت الأجراس فرحاً بموت مجدّد جهاد الأمة في القرن العاشر- رحمه الله.

الهوامش

(1) لامب، هارولد، سليمان القانوني، سلطان الشرق العظيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007م، ط1، ص 186.

(2) المرجع نفسه، ص 191.

(3) المرجع نفسه، ص 104-103.

(4) فرهاد باشا: سلافياً من الساحل، كان الوزير الثالث، وزوج أخت السلطان سحق الثورة في سوريا، وأرسل رأس قائد الثورة «الغزالي» إلى السلطان قاتل بضراوة في بلغراد ورودس، وأعدم أعداءه الشخصيين خلافاً للقانون، استمر في إساءة استعمال السلطة. لذلك أُستدعي للمثول أمام السلطان الذي حكم عليه بالإعدام.

(5) لامب، هارولد، المرجع السابق، ص 134.

(6) المرجع نفسه، ص 136.

(7) آل هابسبرغ: كانوا أحد أهم العائلات المالكة في أوروبا وتشتهر كونها مصدر الأباطرة المنتخبين رسمياً لحكم الامبراطورية الرومانية المقدسة بين (1153-842هـ/1740-1438م)، وكذلك حكام الامبراطوريات النمساوية والاسبانية والعديد من البلدان الأخرى يعود الأصل إلى سويسرا، لكن السلالة أول ما حكمت النمسا وتجاوزت ستة قرون. بعد زيجات مع البيوت الحاكمة الأوروبية انقسمت المملكة في القرن السادس عشر إلى فرعين هابسبروغ اسبانيا الكبيروهابسبرغ النمسا الأصغر.

(8) لامب، هارولد، سليمان القانوني، سلطان الشرق العظيم، ص 194.

(9) بودا أو بودابست: مدينة كبرى وعاصمة تقع في شمال دولة هنغاريا الأوروبية، ومقر منطقة بست، سكن البشر القدماء موقعها منذ أزمنة ما قبل التاريخ، وتقع المدينة على ضفاف نهر الدانوب في منطقة تلتقي عندها مرتفعات غرب هنغاريا مع سهولها الشرقية والجنوبية، وهي مكونة من إتحاد لثلاث مدن متجاورة سابقة أسماؤها هي: بودا، وبست، وأبودا.

(10) لامب، هارولد، المرجع السابق ,ص 196.

(11) المرجع نفسه، ص 203.

(12) المرجع نفسه، ص 211.

(13) قشتليو، محمد، محنة الموريسكوس في الأندلس، مطابع الشويخ، تطوان، 1899م، ط2، ص 29.

(14) حتاملة، محمد عبده، الأندلس التاريخ والحضارة والمحنة، مطابع الدستور التجارية، الاردن، 2000م، ط1، ص 728.

(15) شوان: سُفن حربية تحمل مدافع.

(16) مينورقة: تقع جنوب شرق شبه الجزيرة الإيبيرية، وهي ميورقة ومينورقة أيضاً، وتشكل مع عدد آخر من الجزر ما يُطلق عليه إسم جزر البليار.

(17) لامب، هارولد، سليمان القانوني، سلطان الشرق العظيم، ص 222.

(18) المرجع نفسه، ص 248.

(19) المرجع نفسه، ص 254.

(20) المرجع نفسه، ص 261.

(21) تبريز: هي رابع مدينة إيرانية، تقع غرب أذربيجان الشرقية، وتعد منطقة إقتصادية حيوية ليس لها حدود على البحر.

(22) أردبيل: تقع محافظة أردبيل شمال غرب إيران، وتبعد عن طهران ألف كيلو متر.

(23) قشتيليو، محمد، محنة الموريسكيون في

اسبانيا، ص 68.

(24) التميمي، عبد الجليل، الخلفية الدينية للصراع الاسباني العثماني على الإيالات المغربية في القرن السادس عشر، مقال بالمجلة التاريخية المغربية، تونس، 1975م، عدد3، ص 13.

(25) دوريا: ابن أخ الأمير شارل.

(26) بشتاوي، عادل، الأندلسيون المواركة، مطابع انترناشيول برس، القاهرة، 1983م، ط1، ص 143.

(27) جربة: جزيرة تونسية، تبلغ مساحتها 541 كلم2، تلقب بجزيرة الأحلام.

(28) لامب، هارولد، سليمان القانوني، سلطان الشرق العظيم، ص 308.

(29) المرجع نفسه، ص 184.

(30) لويجي كريتي: أحد التجار البندقية، وأصبح سفيراً فيما بعد.

(31) لامب، المرجع السابق، ص 143.

(32) باولو جيوفيو: كاتب إيطالي.

(33) ابن أبي زيان، بن اشهو، دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر، الجزائر، بدون تاريخ، ص 154.

(34) أوغلو، أوقاي ترياقي، السلطان سليمان القانوني سيد العصر الرابع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013م، ط1، ص 20.

(35) سنان باشا: يُعد من أعظم القادة العثمانيين الفاتحين، وخاصة في الشمال الافريقي، ولد سنان باشا بن علي بن عبد الرحمن (912هـ/1506م) في عهد السلطان سليم. ونشأ نشأة علمية وقتالية عالية، وما هي إلا سنوات حتى أصبح من رجال البلاط العثماني.

(36) أبو السعود أفندي: وُلد محمد محي الدين محمد بن مصطفى العماد الملقب بأبي السعود (982-895هـ/1574-1490م) من أشهر شيوخ الإسلام في الدولة العثمانية، شغل أعلى منصب ديني وعلمي خلال حكم ثلاث سلاطين.

المصادروالمراجع

1. ابن أبي زيان، بن اشنهو، دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر، الجزائر، بدون تاريخ.
2. أوغلو، أوقاي ترياقي، السلطان سليمان القانوني سيد العصر الرابع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2013م، ط1.
3. بشتاوي، عادل، الأندلسيون المواركة، مطابع انترناشيول برس، القاهرة، 1983م، ط1.
4. التميمي، عبد الجليل، الخلفية الدينية للصراع الاسباني العثماني على الإيالات المغربية في القرن السادس عشر، مقال بالمجلة التاريخية المغربية، تونس، 1975م، عدد3.
5. حتاملة، محمد عبده، الأندلس التاريخ والحضارة والمحنة، مطابع الدستور التجارية، الاردن، 2000م، ط1.
6. قشتليو، محمد، محنة الموريسكوس في الأندلس، مطابع الشويخ، تطوان، 1899م، ط2.
7. لامب، هارولد، سليمان القانوني، سلطان الشرق العظيم، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007م، ط1.

مكونات الإنسان من منظور إسلامي

د. فاطمة أحمد عميص

مقدمة:

إذا كان المهتمون بقضايا الإنسان عامة قد أطلقوا على العقود الأخيرة من القرن الماضي وصف "عصر القلق"، وقد استحقت تلك العقود هذا الوصف بجدارة، فإن بداية هذا القرن يصدق عليها وصف " عصر ما بعد القلق".

فالقلق والخوف من توقع الحروب والنزاعات وما يترتب عليها من قتل وتهجير وتدمير، لم يبق في دائرة القلق فقط، فها هي الحروب والنزاعات أصبحت واقعاً على الأرض.

وإن كان القلق من استنزاف خيرات الأرض والبحر والسماء وبطرق جائرة، الأمر الذي يرتد في النهاية وبالاً على الإنسان، إن كان في أمنه أو صحته...، فهذا ما نشاهده أو نسمع عنه يومياً، وكأن أهل هذا العصر هم آخر الخليقة ولن يأتي بعدهم غيرهم.

وإن كان القلق من اضطراب العلاقات الاجتماعية وتفكك الأسر، فالمتابع أو المراقب لحالات الطلاق والتي هي في ازدياد، يوقن أن الأمر تخطى حالة القلق ليصبح واقعاً ملموساً.

وأمام هذا الفساد والإفساد في البر والبحر والجو والذي هو نتيجة حتمية لما كسبت أيدي الناس مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم:41)، يبحث المصلحون أكان داخل كل قطر أو على الصعيد العالمي كل من موقعه عن حلول لهذه المشاكل مجتمعة أو منفردة؛ لكن أي بحث لا يبدأ من الإنسان سيكون ناقصاً وغالباً ما يؤدي إلى الفشل.

فالحروب والنزاعات الدائرة سواء كان سببها التنازع على خيرات الأرض أو السماء، أو ظلم حاكم لرعيته، سببها الإنسان، فالحاكم إنسان، والمنازع على المصالح والثروات إنسان.

وعلى صعيد المشكلات الأسرية، وسواء كان المسبب لهذه المشكلات الزوج أو الزوجة أو الأولاد، فإن كل منهم إنسان.

ولو أردنا أن نعدد المظاهر التي تجعل من هذا العصر «عصر ما بعد القلق» لطالت اللائحة، ولكن وراء كل مظهر من مظاهر القلق يجب أن نبحث عن الإنسان أولاً.

وإذا ما اعتمدنا السنة والقانون الرباني الثابت لتغيير الأوضاع التي يعيشها الإنسان في هذا العصر، المذكورة في قوله تعالى: ﴿ لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ

﴿وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد:11)، فإن تغيير ما بالأنفس يكون إما من خلال التربية و التنشئة أو الإرشاد أو العلاج إذا تطلب الأمر ذلك.

وكل ذلك يستدعي وبالمقام الأول دراسة هذا الإنسان، ومعرفة مما يتكون، وما هي مراحل تكوينه، وما هو أصله، وما هي غاية وجوده، وما هو مصيره، ...

والعلم الذي يبحث في طبيعة نفس الإنسان ومشاعرها ومكوناتها، والذي يدرس أيضاً السلوك البشري واسبابه ودوافعه، هو ذلك الفرع من العلم الذي يسمى علم النفس. ودراسة النفس قديمة جداً، مرت بمراحل متعددة، فمن مرحلة الفكر اليوناني إلى مرحلة الفكر الإسلامي، إلى مرحلة النهضة العلمية الغربية، وأخيراً مرحلة علم النفس المعاصر.

ولكن علم النفس القائم اليوم، والذي يُدرس - على الأعم الأغلب - في جامعات دول البلاد العربية والإسلامية، لا يستطيع إعطاء معرفة شافية ويقينية عن الإنسان، لأن اجتهادات العقل الإنساني التي توصلت إلى معرفة الحقائق العلمية للظواهر المادية والطبيعية، قاصرة عن معرفة أحوال النفس والسلوك الإنساني، فإن الفرضيات التي تفسر السلوك لم تصل إلى مرتبة الحقائق العلمية، وإنما توقفت عند عتبة النظريات.

فعلم النفس الغربي المعاصر مبني على نظريات وضعية، مستندة على أسس فلسفية تحدد نظرة كل منها إلى الإنسان وشخصيته، وإلى المعايير التي تحدد السواء والانحراف في شخصيته أو صحة نفسه ومرضها. فمن أصحاب هذه النظريات من اختبر فروضه على الحيوان قبل أن يتحفنا بنظريته، ومنهم من لم يكلف نفسه حتى إخضاعها للاختبار لمعرفة مدى صدقها من عدمه.

لهذا كان لا بد من الرجوع في معرفة النفس والسلوك الإنساني إلى خالق النفس وموجد الإنسان، القائل سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك:14)، وإلى ما أنتجه فكر علماء الأمة الإسلامية وباحثيها في ضوء مبادئ الإسلام وأحكامه وضوابطه، مع الاستفادة مما توصل إليه علماء النفس في الغرب إذا كان لا يتناقض أو يتعارض مع ديننا عقيدة وشريعة.

وإذا كانت بعض النظريات الغربية لعلم النفس قد اجتزأت من الإنسان عقله، وبعضها اجتزأ منه الإرادة ، وبعضها الآخر الروح، فإن تصور الإسلام للإنسان قدم صورة متكاملة له، لأنها من عند من خلق الإنسان سبحانه وتعالى. ومكونات الإنسان من منظور إسلامي هي:

أولاً: الجسم

الجسم بأجهزته المختلفة والتي يتفق عليها علماء الطب في العالم أجمع، وأجهزة الجسم عديدة، وهي: الهيكل العظمي، الجهاز العضلي(الخارجي والداخلي)، الجهاز البولي والتناسلي، جهاز التنفس، جهاز الهضم، الجهاز الدموي(القلب والشرايين والأوردة)، الحواس الخمس وأعضاؤها، الجهاز العصبي،

الغدد الصماء، جهاز المناعة.

هذا فيما يخص العنصر المحسوس من عناصر تكوين الإنسان، أما العناصر الأخرى فلا يمكن تعريفها بالسهولة التي كانت لتعريف الجسم، وهذه العناصر هي: النفس، والروح، والعقل والقلب. وجميع العناصر المكونة للإنسان مترابطة متداخلة تعمل ككل واحد، ولا يعمل عنصر واحد من هذه العناصر بمفرده أبداً.

ثانياً – النفس.

النفس من الألفاظ المشتركة التي جاءت في القرآن الكريم والتي يعرف المقصود منها في كل موضع حسب سياقها في الآية. وقد وردت كلمة النفس في القرآن الكريم بالمعاني التالية:

1 – النفس: ذات الشيء وحقيقته، وهي الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله: «أنا»، وهي مجردة عن المادة، قائمة بنفسها، وهي وإن كانت سراً غامضاً لا يصل إلى معرفة ماهيتها العقل الإنساني، إلا أن مظاهرها تبدو جلية في تدبير شؤون حياة الإنسان من التفكير والإرادة، والعاطفة... ونفس الإنسان بهذا تعني كل الإنسان (الجسم والروح).

2 – النفس: الروح التي بها الحياة، فإذا فارقته حل به الموت، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ ۖ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (الأنعام:93). والروح توصف بالوفاة والقبض والإمساك والإرسال، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الزمر:42)، والأنفس هنا هي الأرواح قطعاً[1].

3 – والنفس: معنى في الإنسان يوجهه إلى الخير أو إلى الشر، قال تعالى: ﴿ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة:30).

4 – والنفس: مكان الضمير، وبهذا المعنى تضاف لله وللإنسان، كما جاء في الآية: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ (آل عمران:28).

5 – والنفس بصيغة الجمع لتبادل الشيء، كأن تقول أكرموا أنفسكم والقصد ليكرم أحدكم الآخر، ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:54)[2].

6 – والنفس للرجل والمرأة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم:21).

7 – والنفس شخص معين كآدم عليه

السلام،﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء:1).

والنفس لا تنعدم وإنما تنتقل من دار إلى دار:

الدار الأولى: في بطن الأم، وهناك الضيق والظلمات الثلاث.

الدار الثانية: هي الحياة الدنيا التي نشأت فيها وعملت واكتسبت فيها الخير أو الشر.

الدار الثالثة: دار البرزخ، وهي أوسع من هذه الدار وأعظم.

الدار الرابعة: دار القرار أو دار الخلود، وهي الجنة أو النار.

والنفس لها في كل دار من هذه الدور حكم وشأن غير شأن الدار الأخرى[3].

صفات النفس

النفس واحدة؛ ولكن لها صفات، فتسمى باعتبار كل صفة باسم، فتسمى:

سوية (ملهمة)، أمارة بالسوء، لوامة، مطمئنة.

أ – النفس عندما تكون سوية (ملهمة)

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (7) ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (8) (الشمس:8-7)، في هذه الآية صفتان للنفس، سوية وملهمة. يقول سيد قطب – رحمه الله - عند تفسيره للآية:» إنها تبرز نظرة الإسلام إلى الإنسان، أنه مزدوج الطبيعة، مزدوج الاستعداد، مزدوج الاتجاه»[4].

وعن الصفة الثانية من الآية يقول الإمام الطبري– رحمه الله -: «بيَّن لها ما ينبغي أن تأتي أو تذر من خير أو شر، أو طاعة أو معصية»[5].

وخلاصة قول المفسرين في الإلهام المذكور في الآية أنه الهام الفطرة، أي عرفها ذلك بالفطرة، وبين ذلك لها بالوحي؛ فالنفس في أول أحوالها نفس سوية، ألهمت طريق الخير وطريق الشر.

ب – النفس عندما تكون أمارة بالسوء:

قال تعالى: ﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (يوسف:53)، وكان رسول الله r يعلم أصحابه خطبة الحاجة فيقول:" «الْحَمْدُ لله نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعوذُ بِالله مِنْ شُرورِ أَنْفُسِنا ، مَنْ يَهْدِهِ الله فَلا مُضِلَّ لَهُ،..."[6].

فالنفس الأمارة هي المقصودة في الآية والحديث، وهي المذمومة لأنها تأمر بكل شر، ولا يستطيع أحد أن يتخلص من شر نفسه إلا بتوفيق الله تعالى، فإذا ترك الله سبحانه وتعالى الإنسان لنفسه هلك من شرها.

والنفس الأمارة لها صديق وقرين هو الشيطان، «يعدها ويمنيها، ويقذف فيها الباطل، ويأمرها بالسوء، ويزينه لها، ويطيل في الأمل، ويريها الباطل في صورة تقبلها وتستحسنها، ويمدها بأنواع الإمداد الباطل من الأماني الكاذبة، والشهوات المهلكة، ويستعين عليها بهواها وإرادتها...»[7].

قال رسول الله ﷺ:" إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً بابنِ آدَمَ وَلِلْمَلَكِ لَمَّةً فَأَمَّا لَمَّةُ الشَّيْطَانِ فَإِيعَادٌ بالشَّرِّ

وَتَكْذِيبٌ بِالْحَقِّ، وَأَمَّا لَمَّةُ الملَكِ فَإِيعَادٌ بالْخَيْرِ وَتَصْدِيقٌ بالْحَقِّ، فَمَنْ وَجَدَ ذَلِكَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ الله فَلْيَحْمَدِ الله، وَمَنْ وَجَدَ الأُخْرَى فَلْيَتَعَوَّذْ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرجيم."[8].

ج – النفس اللوامة وأحوالها:

وهي نوعان: اللوامة الملومة: هي النفس الجاهلة الظالمة التي يلومها الله وملائكته، واللوامة غير الملومة: وهي التي تلوم صاحبها على تقصيره، وهي الخطوة المتقدمة في النقد الذاتي ومحاولة تقويم الغلط في التصرف والمنهج[9].

د – النفس عندما تكون مطمئنة:

وهي أعلى درجة للنفس، وأصحابها هم المسمون في القرآن بالسابقين المقربين، ﴿**السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ(10)** أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة: 10 - 11).

وتسمى مطمئنة لاطمئنانها إلى ربها بالعبودية والمحبة والخشية، ولا يمكن أن تصل النفس إلى هذه الدرجة إلا بذكر الله تعالى،﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد:28)، وبطمأنينة النفس يزول القلق والانزعاج والاضطراب عنها.

والنفس باقية لا تموت، ولا تنعدم ولا تضمحل، ولكنها ذائقة الموت بمفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإنها باقية بعد خلقها في نعيم أو في عذاب في دار الخلود، قال تعالى: ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ ۖ وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ﴾ (الدخان:56).

ثالثاً: الروح

" الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيت، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار؛ فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح"[10].

وتسمية الروح لا تطلق على البدن، لا بانفراده ولا مع النفس[11]، ولم يتكرر لفظ الروح في القرآن إلا قليلا، ولكن استعماله كان متنوعاً، فقد جاء للدلالة على الوحي، أو القوة والثبات والنصرة التي يؤيد بها الله تعالى من يشاء من عباده المؤمنين، أو جبريل u، أو المسيح ابن مريم u.

أما الروح التي سأل عنها اليهود رسول الله(صلع)، فقد روى مسلم في صحيحه أن اليهود سألوا رسول الله ﷺ عن الروح فأجاب بعد نزول الوحي بالآية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:85)[12].

يقول الإمام النووي – رحمه الله – في شرحه لهذا الحديث:»... وليس في الآية دليل على أنها لا تعلم، ولا أن النبي (صلع) لم يكن يعلمها، وإنما

أجاب بما في الآية الكريمة لأنه كان عندهم أنه إن أجاب بتفسير الروح فليس بنبي»[13].

وعليه، فإن الروح التي سأل عنها اليهود وأُجيبوا بأنها من أمر الله، ليست أرواح بني آدم، بل هو الروح الذي أخبر الله عنه في كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة، وهو ملك عظيم، كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (النبأ:38)، وأنها الروح المذكورة في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (القدر:4).» أما أرواح بني آدم، فليست من الغيب، وقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل وغيرهم، فلم يكن الجواب عنها من أعلام النبوة»[14].

ذكر ابن كثير في تفسيره للآية في سورة الإسراء، أن المفسرين اختلفوا في هذه الروح، فمنهم من ذهب إلى أنها أرواح بني آدم، ومنهم من قال أنها الوحي أو جبريل عليه السلام، ومنهم من ذهب إلى غير ذلك[15]. ويؤكد ابن القيم أن أرواح بني آدم، لم تقع تسميتها في القرآن الكريم إلا بالنفس[16].

النفس والروح

اختلف الناس في النفس والروح، هل هما متغايران، أم أنهما شيء واحد؟ تطلق النفس على أمور، والروح على أمور أخرى، «فيتحد مدلولهما تارة، ويختلف تارة أخرى. فالنفس تطلق على الروح، ولكن غالباً ما تسمى نفساً إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها»[17].

ويضيف الشيخ محمد متولي شعراوي– رحمه الله – مبينا أن» النفس هي التقاء الروح بالمادة، فإذا التقت الروح بالمادة، فهذه هي النفس؛ ولذلك فإن التكليف للنفس الإنسانية، التكليف ليس للروح وحدها، ولا للمادة وحدها، ولكن للنفس، فحين تلتقي الروح بالمادة تنشأ الحياة الأرضية، أو تنشأ النفس»[18].

وعليه، فإن الفرق بين النفس والروح هو فرق في الصفات وليس فرقاً في الذات، ويجتمعان في كونهما مخلوقين غير ماديين.

رابعاً: العقل

إن البحث في كنه العقل وماهيته منذ الفلسفة اليونانية إلى اليوم لم يأت بفائدة على واقع المعرفة الإنسانية، الأمر الذي حوَّل البحث في العقل من أنه جوهر وجودي ضمن بيئة العالم إلى تفسيره على أنه قوة للمعرفة والإدراك، ويظهر هذا جلياً عند العلماء المسلمين بشكل مخصوص.

عرَّف الأصفهاني – رحمه الله - العقل قائلاً: «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة»[19].

ويرى الماوردي– رحمه الله – أن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية، وقسم العقل قسمين:

العقل الغريزي: يقوم بإدراك كل ما يقع عن

طريق الحواس، مثل المرئيات المدركة بالنظر بالإضافة إلى ما كان مبتدأ في النفوس، ويقصد بها المسلمات كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، ومن المحال اجتماع الضدين. وهو ذكاء بالطبع، أي غريزي فطري، ويقصد به الاستعدادات في مفهومنا المعاصر.

العقل المكتسب: وهو نتيجة العقل الغريزي لأنه ينمو إذا استعمل، وينقص إذا أهمل، ونماؤه من جهتين: أحدهما كثرة استعماله وكثرة تجاربه، والأخرى فرط الذكاء. فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتهما نوع العقل المكتسب. وهو ذكاء الخبرة، أي اكتساباً من البيئة التي يعيشها[20].

ويتبين دور العقل من خلال دراسة مدلول مادة (ع ق ل) في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومرادفاتها في القرآن(اللب، الحلم، الحجر، النهى)، وهو آلة لإدراك العلم، والعلم الذي يستفاد بالعقل، وهو الذي يمسك صاحبه عن الوقوع في المهالك، والوعي بعد المرض والغيبوبة، الحافظة والذاكرة، الإدراك والحفظ والتذكر والتدبر والحكمة، وهو مناط المسؤولية والتكليف، وهو الرسوخ في العلم، والتفهم العميق الواعي، وهو الاستفادة من تجارب الغير، والحلم والأناة والتبصر، والحجر والمنع عن تعاطي ما يضر بصاحبه، والنهي عن القبائح.

يتضح من خلال ما تقدم أهمية دور العقل، لأنه هو الذي يوجه غيره من خلال الحقائق التي يتوصل إليها. ولكن العقل لا يعمل في الإنسان بمفرده، ولكنه يخضع لضغوط المصالح الشخصية، وهذا ما أطلق عليه الماوردي مصطلح الهوى المناقض للعقل، وذلك حين قال:» والهوى عن الخير صاد، وللعقل مضاد؛ لأنه ينتج من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأعمال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكاً، ومدخل الشر مسلوكا»، ويشير إلى قول عبد الله بن عباسt: "أن الهوى إله يعبد من دون الله، ثم تلا: ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: 23)[21].

وعنده أيضاً أن العقل رقيب مجاهد للهوى، يلاحظ عثرته ويدفع بادر سطوته، ثم يفرق – رحمه الله– بين الهوى والشهوة رغم اجتماعهما في العلة والمعلول، واتفاقهما في الدلالة والمدلول، فالهوى عنده مختص بالآراء والمعتقدات، والشهوة مختصة بالملذات، فصارت الشهوة من نتاج الهوى[22].

لكن كيف ينفذ الهوى أحكامه على العقل؟

يرى الماوردي أن الهوى ينفذ أحكامه على العقل من خلال طريقتين:

الأولى: قوة سلطان الهوى، فيكل العقل عن دفعه مع علمه بضرر ذلك وقبحه، وهذا يكون في الأحداث والشباب أغلب، لقوة شهواتهم، وكثرة دواعي الهوى المتسلط عليهم. وحسم ذلك يكون بأن يتدخل العقل فيُشعر النفس العاصية بما في عواقب الهوى من شدة الضرر.

الثانية: فهو أن يخفي الهوى مكره حتى تتموه

أفعاله على العقل فيتصور القبيح حسناً، والضرر نافعاً، وهي ما يطلق عليها علم النفس الحديث الحيل العقلية الدفاعية، وهذا يدعو إليه أحد سببين:

أ – إما أن يكون للنفس ميل إلى ذلك الشيء فيختفي عنها القبيح لحسن ظنها، وتتصوره حسناً لشدة ميلها.

ب – استثقال الفكر في تمييز ما اشتبه، واتباع الراحة في اتباع ما يسهل حتى يظن أن ذلك أوفق أمريه وأحمد حاليه.

وحسم الأول: أن يجعل الإنسان فكر قلبه(العقل) حكماً على نظر عينيه، فإن العين رائدة الشهوة، والشهوة من دواعي الهوى، والقلب رائد الحق والحق من دواعي العقل.

وحسم السبب الثاني: إذا ما أشكل على الإنسان أمران اجتنب أحبهما إليه، وترك أسهلهما عليه[23].

خامساً: القلب

ورد لفظ (القلب) في كتاب الله اسم جنس – مفرداً ومجموعاً؛ وذلك خلاف الأمر مع لفظ (العقل) الذي لم يرد في حالة الإفراد. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه ليس هناك في جسم الإنسان شيء مجسم اسمه(العقل) لكن هناك شيء اسمه (القلب)، وهو تلك المضغة القائمة في الصدر.

عند دراسة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن القلب، يتبين أن بعضها تتحدث عن صورة من صور العقل، وآيات أخرى تتحدث عن العاطفة والأحاسيس الوجدانية، وآية ثالثة تجمع بين الجانب العاطفي والجانب العقلي.

وتوضح الآيات القرآنية أن القلب هو محل: الإيمان، والتقوى، والخير، والإخلاص، وأنه محل الإدراك والمعرفة، والانفعالات(الرعب، الوجل، الخوف، الاشمئزاز، الغيظ، الغل والحسرة..)، وأضداد العلم محلها في القلب أيضا مثل: الختم، والران، والإقفال، والغفلة، والعمى، والشك.. والقلب له مرادفات وردت في القرآن الكريم، منها: الصدر والفؤاد.

والقلب من حيث الصحة والمرض أنواع، فهناك:

أ – القلب السليم: قال تعالى: ﴿وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ (87) **يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88)** إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ(89)﴾ (الشعراء:89-87). وصفه ابن قيم الجوزية قائلاً:» سلامة القلب تكون من عدم إرادة الشر بعد معرفته.. والكمال أن يكون القلب عارفاً بتفاصيل الشر سليماً من إرادته»[24].

ب – القلب المريض: عرَّفه ابن تيمية – رحمه الله - بأنه « نوع فساد يحصل له، يفسد به تصوره وإرادته، فتصوره بالشبهات التي تعرض له حتى لا يرى الحق، أو يراه على خلاف ما هو عليه، وإرادته بحيث يبغض الحق النافع ويحب الباطل الضار.. والمرض دون الموت، فالقلب يموت بالجهل المطلق، ويمرض بنوع من الجهل، فله موت ومرض وحياة وشفاء»[25].

ج – القلب الميت: هو قلب الكافر المنافق نفاق

عقيدة، وهو قلب لا حياة فيه[26].

وعليه، فالقلب هو القائد لجميع أعضاء الجسم، وذلك لأنه محل المعارف، ومحل الإرادة المشروطة بالعلم، فهو الفاعل وهو المخاطب، وهو المثاب والمعاقب، وبصلاحه تصلح سائر أعضاء الجسم وبفساده تفسد، كما قال رسول الله r:" ...ألا وإِنَّ في الجَسَدِ مُضْغَةً: إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسدُ كلُّه، وإذا فَسَدَتْ فَسَدَ الجسَدُ كله، أَلا وهِيَ الْقَلْبُ"[27].

العقل والقلب

قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج:46)، تدل هذه الآية على أمرين اثنين: أحدهما أن العقل علم، وثانيهما أن محله القلب، فالعقل فعل من أفعال القلب.

القلب وعلم الطب الحديث.

استخدم العلماء المسلمون عبارتين تدل كل منهما على القلب:

أ – عبارة العضلة الصنوبرية، وهو مسؤول عن النشاط الفسيولوجي للجسم، ولا يصلح أمر الجسم إذا كان فيه أكثر من قلب واحد.

ب – القلب اللطيفة الربانية، وهو مسؤول عن النشاط المعنوي للإنسان، ولا يستقيم أمر هذا النشاط إذا تعددت مصادر التوجيه[28].

ويعتقد البعض أن القلب المذكور في القرآن الكريم هو القلب المعنوي غير المرئي، مثله مثل النفس والروح. لكن علماء الطب الحديث، ومنذ ثمانينيات القرن الماضي(1984)، ومنذ إجراء أول عملية زرع قلب ناجحة، لاحظوا ظاهرة غريبة عند المرضى الذين أجريت لهم عمليات زراعة القلب، فبعد العملية لاحظ الأطباء أن هؤلاء المرضى اكتسبوا بعض صفات أصحاب القلوب الأصلية[29].

قام العلماء بدراسة هذه الظاهرة على الأشخاص الذين اجروا عملية زراعة قلب صناعي، أو قلب طبيعي من إنسان لآخر، وكانت النتائج على الشكل التالي:

1 – زراعة القلب الصناعي: بيترهوغتن(Peter Houghton)[30] أجريت له عملية زرع قلب صناعي، يقول هذا المريض: إن مشاعري تغيرت بالكامل، فلم أعد أعرف كيف أشعر أو أحب، وحتى أحفادي لا أحس بهم ولا أعرف كيف أتعامل معهم. ويضيف أنه أصبح غير مبال بشيء، لا يهتم بالمال، لا يهتم بالحياة، لا يعرف لماذا يعيش، لقد فقد القدرة على الفهم أو التمييز أو المقارنة، كذلك فقد القدرة على التفكير في المستقبل، حتى أنه فقد إيمانه بالله، ولم يعد يبالي بالآخرة كما كان من قبل[31].

2 - زراعة قلب طبيعي: أحصى العلماء حالة 73 عملية زرع قلب طبيعي، وتتبعوا حالات هؤلاء المرضى بعد العملية، فلاحظوا انتقال صفات أصحاب القلوب الأصلية إليهم[32].

لم يتوصل العلماء إلى قول الكلمة الفصل في هذا الموضوع، لكنهم وضعوا تفسيرات أولية توضح هذه الظاهرة، ومنها:

أ – وجدوا أن القلب له دماغ وجهاز عصبي داخلي خاص به، وهو يعمل بصورة مستقلة عن الدماغ الموجود في الرأس، كما بينوا أن دماغ القلب يتألف من 40000 خلية عصبية، ووجدوا أن ما نسميه العقل موجود في مركز القلب، وهو الذي يقوم بتوجيه الدماغ لأداء مهامه.

وقد أثبت فريق أبحاث في جامعة كولومبيا الأمريكية[33] بعد مضي خمس سنوات من الدراسة والتحقيق، أن القلب كالدماغ له خلايا لتثبيت المعلومات، وقد طبعت هذه النظرية الهامة في مقال بعنوان « دراسة ذاكرة القلب» (Studying Heart Memory).

ب – أجرى معهد رياضيات القلب (Heart Math) العديد من التجارب، أثبت من خلالها أن القلب يبث ترددات كهرومغناطيسية تؤثر على الدماغ وتوجهه في عمله، وأنه من الممكن أن يؤثر القلب على عملية الإدراك والفهم لدى الإنسان، كما وجدوا أن دقات القلب تؤثر على الموجات التي يبثها الدماغ، وكلما زاد عدد دقات القلب، زادت الترددات التي يبثها الدماغ[34].

وعليه، فإن ما نسميه «العقل» موجود في القلب، وهو الذي يقوم بتوجيه الدماغ لأداء مهامه. والله سبحانه وتعالى جعل القلب وسيلة نعقل بها، قال تعالى: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ **(الحج:46)** ، حددت هذه الآية مكان القلب _ في الصدر – كي لا يظن أحد أن القلب موجود في الرأس وهو الدماغ، أو أن هناك قلباً غير القلب الذي ينبض في صدورنا.

وسبحان الله القائل: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ **(الحج:46)**

سادساً: الشخصية.

استخدم علماء الفكر الإسلامي ألفاظاً دالة ومرادفة للفظ الشخصية التي تدل على ذات الإنسان، منها: النفس، الذات، الفرد، امرؤ، ابن آدم، بشر، بل وحتى القلب والروح وأحياناً القلب، وذلك لأن لفظ « الشخص» الذي اشتق منه مصطلح الشخصية لم يرد في القرآن الكريم قط.

تُعرَّف الشخصية من منظور إسلامي بأنها:» مجموعة مستقرة من الخصائص والتصرفات التي تنطلق من المكونات الروحية والعقلية والبيولوجية للإنسان، بما يجعله يفي بحاجاته الروحية والبدنية بصورة متوازنة، وتعطيه تفرده في سلوكه وتفكيره»[35].

ومن هذا التعريف يمكن أن نستنتج مواضيع الدراسة في مفهوم الشخصية، والتي جاءت مجملة في التعريف أعلاه، فعبارة:

- «الخصائص والتصرفات» ترمز إلى سمات الشخصية.
- "المكونات الروحية والعقلية والبيولوجية" تعني أبعاد الشخصية.
- "الحاجات الروحية والبدنية" تشير إلى الدوافع.
- تعطيه تفرده في سلوكه وتفكيره" تشير إلى الفروق الفردية بين الأشخاص.

أ – سمات الشخصية

«السمة: السَّومة هي السمة والعلامة، والسّيما: العلامة[36].

وهي «الخصائص أو الصفات التي تتميز بالثبات النسبي عند الشخص، ويمكن ملاحظتها وقياسها»[37].

وصف الله تعالى في القرآن الكريم الإنسان عامة بأنه : هلوعاً، جزوعاً، منوعاً، جهولاً، ظلوماً، قتوراً، عجولاً، كنوداً، يؤوساً، كفوراً، كادحاً، شديد الحب للمال، وهذه كلها سمات في الإنسان وخصائص فطر الله الناس عليها.

ولكنه سبحانه استثنى المؤمنين بصفات معينة، فهم وإن كانوا جبلوا على هذه الصفات الإنسانية العامة، إلا أنهم استطاعوا بإرادتهم المنبثقة عن عقيدتهم وإيمانهم، أن يترفعوا على هذه الجبلة الأصلية، قال تعالى ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً (19) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً (20) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً (21) إِلَّا الْمُصَلِّينَ (22)﴾ (المعارج:22-19).

وصنف القرآن الكريم الناس على أساس العقيدة إلى ثلاثة أنماط، هي: المؤمنون، الكافرون، المنافقون. ولكل نمط من هذه الأنماط الثلاثة سماته الرئيسة العامة التي تميزه عن النمطين الآخرين، فسمات المؤمنين على سبيل المثال والتي وردت في القرآن يمكن تصنيفها في تسعة مجالات، هي: سمات تتعلق بالعقيدة، وسمات تتعلق بالعبادات، وسمات تتعلق بالعلاقات الاجتماعية، وأخرى تتعلق بالعلاقات الأسرية، وسمات خلقية، وسمات عقلية معرفية، وسمات انفعالية عاطفية، وسمات تتعلق بالحياة العملية المهنية. إضافة إلى السمات البدنية[38].

اختار الإمام الغزالي – رحمه الله- في « إحياء علوم الدين» عشر سمات (أو صفات أو سلوك) تدل على حسن الخلق وسماها (المنجيات العشر) تقابلها (المهلكات العشر) من الطرف الآخر، وهي:

المنجيات العشر: الندم على الذنوب، الصبر على البلاء، الرضا بالعطاء، الشكر على النعماء، اعتدال الخوف والرجاء، الزهد في الدنيا، الإخلاص في الأعمال، حسن الخلق مع الخلق، حب الله تعالى، الخشوع.

أما المهلكات العشر فهي: البخل، الكبر، العجب، الرياء، الحسد، شدة الغضب، شره الطعام، شره الوقاع، حب المال، حب الجاه[39]. ويرى ابن قيم الجوزية – رحمه الله – أن الأفعال تصدر عن الإرادات، وتظهر على الأركان من النفسين الأمارة والمطمئنة فيتباين الفعلان في الباطن ويشتبهان في الظاهر.. ولذلك أمثلة كثيرة منها: المدارة والمداهنة: فالأول من المطمئنة والثاني من الأمارة، وخشوع الإيمان وخشوع النفاق، والتواضع والمهانة، والجود والسرف، والمهابة والكبر، والاقتصاد والشح، والاحتراز وسوء الظن.. ورقة القلب والجزع..[40].

ولعل ابن القيم في هذه الفقرة الموجزة التي جمع فيها العديد من سمات الشخصية قد أبرز منهج الإسلام في دراسة الشخصية، فهو لا يأخذ السلوك الظاهر وحده في الحسبان لبيان ما إذا كانت السمة سوية أو منحرفة،

وإنما يبحث عن المنطلق الذي تنطلق منه، وهو يرى أن الأفعال تصدر عن الإرادات، ويعني أن السلوك الظاهر تحكمه الإرادة وهي جانب معرفي.

إلا أن هذه الأفعال في رأيه تعود للتفاعل مع البنية السائدة أو الصفة السائدة للنفس، فإذا صدرت عن النفس الأمارة، فإن مجرى الفعل ومقصده ونتيجته تختلف عما لو صدرت عن النفس المطمئنة، وهكذا فإن الحكم على السلوك أمر يرتبط بالصفة الغالبة للنفس؛ مطمئنة أم أمارة.

ولإيضاح ذلك، يقارن ابن القيم بين رقة القلب وبين الجزع الذي قد يكون في ظاهره شبيها برقة القلب، ولكنه يصدر عن اضطراب شديد، يقول – رحمه الله -:" والفرق بين رقة القلب والجزع، أن الجزع ضعف في النفس وخوف في القلب، يمده شدة الطمع والحرص ويتولد من ضعف الإيمان بالقدر، وإلا فمتى علم أن المقدور كائن ولا بد، كان الجزع عناءً محضاً، ومصيبة ثانية، قال تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (22) لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ(23)﴾ (الحديد:23-22)، فمتى آمن العبد بالقدر وعلم أن المصيبة مقدرة في الحاضر والغائب لم يجزع ولم يفرح، ولا ينافي هذا رقة القلب فإنها ناشئة من صفة الرحمة التي هي كمال، والله سبحانه وتعالى إنما يرحم من عباده الرحماء»[41].

ب – أبعاد الشخصية:

ودراسة أبعاد الشخصية أو محدداتها هي دراسة للعوامل المؤثرة في الشخصية الإنسانية، والتي يتم من خلالها – منفردة أو مجتمعة– اختلاف السلوك الإنساني الذي يعطي لكل إنسان طابعه الخاص، فيميزه بصفاته وخصائصه وسلوكه ومعتقده واتجاهاته وميوله وعواطفه.

وأبعاد الشخصية في التصور الإسلامي هي:

الأول: البعد الروحي، والذي يتضح من خلال افتقار الإنسان لله تعالى، قال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (فاطر:15).

الثاني: بعد وراثي - بيولوجي، كالغدد الصماء والجهاز العصبي والقدرات العقلية العامة(الذكاء).

الثالث: بعد بيئي، كالبيئة الطبيعية (الجغرافية والمناخية) والبيئة الاجتماعية والنفسية.

ج – الدوافع:

يعرف العلماء الدافع بأنه :»طاقة داخل الكائن الحي إنساناً أو حيواناً تدفعه إلى القيام بسلوك معين أو نشاط معين(سواء أكان حركياً أم فكرياً أم تخيلياً أم انفعالياً أم فسيولوجياً)، تحقيقاً لهدف معين هو إشباع هذا الدافع..»[42].

والدوافع متعددة ولكن يمكن حصرها ضمن ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: دافع التدين، ويضم حاجة أولية مهيمنة على جميع الحاجات؛ لأنها

ضامنة لإشباعها جميعاً، ألا وهي الافتقار إلى الله عزوجل والمتضمنة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (فاطر:15)، وبإشباع الإنسان لهذا الدافع، يكون قد أشبع حاجة فطرية جُبل عليها، كما في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم:30)، وهذا الدافع الفطري للتدين موجود عند جميع الناس خلقة وجِبلة، قد يختلف الناس في إشباع هذا الدافع، فمنهم من يعبد الله تعالى الذي لا إله غيره، ومنهم من يعبد ما هم دونه.

المجموعة الثانية: الدوافع الفسيولوجية (الأولية)، وهي التي ترتبط بحاجات الجسم الفسيولوجية، وعدم إشباع هذه الدوافع يؤثر على أنسجة الجسم فيختل توازنها. وهذه الدوافع توجه الإنسان للقيام بسلوك يهدف إلى إشباعها وإلى إعادة التوازن إلى أنسجة الجسم. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الدوافع الأولية، ومنها:

أ – دوافع حفظ الذات، وهي متعددة نذكر منها: دافع الجوع والعطش وتجنب الحرارة والبرودة المفرطة، ودافع التعب، ودافع الراحة والنوم والتنفس...

ب – دوافع بقاء النوع:

وهي التي تدفع الإنسان للقيام بسلوك يتوقف عليه بقاء النوع الإنساني. وهذه الدوافع هي: الدافع الجنسي وهو دافع أساسي في تكوين الأسرة وبقاء النوع الإنساني، ودافع الأمومة وهو دافع فطري في طبيعة تكوين الأم يهيّئها للقيام برسالتها الهامة في الإنجاب لبقاء النوع، فهي تتحمل مشاق الحمل والولادة والرضاعة والرعاية حتى ينمو الطفل ويصبح قادراً على العناية بنفسه.

المجموعة الثالثة: الدوافع النفسية-الاجتماعية، ومنها: دافع العدوان، ودافع التنافس، ودافع التملك..

هذا وتختلف الدوافع فيما بينها شدةً وإلحاحاً واحتمالاً للإرجاء، فبينما نجد دافعاً كالجوع والعطش من أشد الدوافع إلحاحاً وقوة، ومن أعصاها على الإنسان تحملاً للإرجاء الطويل لإشباعه، نجد أن الدافع الجنسي من أكثر الدوافع طواعية لإرجاء إشباعه.

والإسلام ينظر "للحاجات المادية وغير المادية على أن لكل منها مشروعيته، ولكنه ينظر لإشباع كل الحاجات جميعها من منظور لا يتوقف عند حدود هذه الحياة الدنيا، بل يربط دوماً بين كل ما في الدنيا وبين الآخرة التي هي دار القرار، فيجعل إشباع الحاجات الدنيوية وسيلة طيبة للقيام بمهام العبودية لله تعالى ولا يجعل ذلك الإشباع غاية في ذاته"[43].

الصراع بين الدوافع

كثيراً ما يقع الصراع النفسي لدى الإنسان بين دوافعه المتعلقة بإشباع حاجاته البدنية وشهواته الحسية ورغباته وطموحاته النفسية والاجتماعية من جهة، وبين دوافعه الدينية التي تحثه على السيطرة على دوافعه

البدنية وشهواته الحسية من ناحية أخرى.
والله سبحانه الذي خلق بالإنسان هذه الدوافع التي تساعده على حفظ ذاته ونوعه وتحقيق ذاته، أمده أيضاً بالطريقة المثلى لحل الصراع النفسي الواقع بين دوافعه، وذلك بأن بين له الطريقة المثلى لإشباع تلك الدوافع، والتي تتسم بالتوازن، توازن بين متطلبات الروح ومتطلبات الجسم. والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدعو للتوازن في إشباع الدوافع كثيرة، لا يتسع المجال لذكرها، ونكتفي بآية واحدة تدعو للتوازن في الإشباع، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص:77).

د – الفروق الفردية:

أشار القرآن الكريم إلى الفروق بين الناس، كما في الآية الكريمة ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأنعام:165)، وكما قال رسول الله(صلع):» »إِنَّ الله تعالى خَلَقَ آدَمَ مِنْ قُبْضَةٍ قَبَضَهَا مِنْ جَمِيعِ الأَرْض ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الأَرْضِ، فَجَاءَ مِنْهُمْ الأَحْمَرُ وَالأَبْيَضُ وَالأَسْوَدُ وَبَيْنَ ذَلِكَ وَالسَّهْلُ وَالْحَزْنُ وَالْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ"[44]، فالناس يختلفون في الخلقة وفي السلوك أيضاً.
يصف أبو زيد البلخي– رحمه الله – الفروق الفردية بين الناس وصفاً دقيقاً بقوله:» على الإنسان أن يعرف بنية نفسه، ومبلغ ما عندها من الاحتمال للأمور الملحة عليه، فإن لكل إنسان قدراً من قوة القلب أو ضعفه وسعة الصدر أو ضيقه» [45]. وهو لا يتكلم هنا بالتأكيد عن الاحتمال في القوة الجسدية الظاهرة، وإنما يتكلم عن الخصائص والسمات والأخلاق، لذلك أضاف:» أنه إذا التزم الإنسان هذه النصائح، طابت عيشته، ودامت راحته، وحصل الحظ الأوفر من سلامة نفسه، وحفظ عليها صحتها واستكمل بذلك سعادة الدنيا. والعكس يؤدي به إلى اجتلاب الأمراض النفسية إلى نفسه»[46].
والناس خلقوا من نفس واحدة، والنوع الإنساني واحد، إلا أن الفروق بينهم ترجع إلى ما اكتسبوه فيما بعد، والنفسيات المكتسبة متعددة بتعدد الناس.

خاتمة

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان وفضله على كثيرٍ من مخلوقاته، وكوّنه من عناصر مختلفة الطبيعة والوظيفة، فالجسم له وظيفة يقوم بها وكذلك النفس والروح والعقل والقلب والشخصية، وإذا لم يقم أي مكون من مكونات الإنسان بوظيفته المطلوبة منه، أو قام بها منقوصة، فعندها يوصف هذا المكون بالمرض أو الاضطراب أو حتى بالموت. فعين الإنسان مثلاً وهي من مكونات جسده، وظيفتها أن ترى الأشياء، فإن اضطربت وظيفتها وُصفت بالمرض، وإن تعطل عملها نهائياً وُصفت بالموت.

وينسحب الأمر كذلك على المكونات الأخرى، فالعقل وهو آلة لإدراك العلم، إن قام بدوره واستخدم الأدلة اليقينية لبناء علومه كان في صحة وعافية، وإن اعتمد الظنون وهوى النفس كان مضطرباً، وإن لم يمنع صاحبه عن تعاطي ما يضره ، وينهاه عن القبائح، وُصف صاحبه بالجاهل.

ولا يعمل أي مكون من مكونات الإنسان منفرداً أبداً، وإنما تعمل جميع مكوناته مجتمعة متفاعلة فيما بينها. فحين يمرض الجسم بمرض عضوي تضطرب النفس والعكس صحيح، لهذا يرجع علماء الطب في العصر الحالي الكثير من الأمراض العضوية إلى أسباب نفسية، وهي الأمراض التي تسمى في علم الطب الأمراض الفسيولوجية، أو الأمراض الجسدية نفسية المنشأ مثل قرحة المعدة وأمراض القولون العصبي ومرض الشقيقة (الصداع النصفي) وغيرها.

لهذا كان لا بد لكل من يعمل مع الإنسان، إن كان في المجال التربوي أو الإرشادي أو الصحي وحتى السياسي والاقتصادي والاجتماعي... من معرفة هذه المكونات ومراعاة متطلباتها ووظيفتها عند وضع أي خطة إصلاحية في إطار عمله.

الهوامش

1) ابن قيم الجوزية، **الروح**، المنصورة، دار اليقين، ط1، 1430/2009، ص238.
2) توفيق محمد عز الدين، **الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي**، أبحاث ندوة علم النفس- القاهرة1989، هرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1413/1993، [51-25]، ص32-31.
3) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق**، ص191.
4) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط12، 1414/1994، ستة أجزاء، ج6، ص3917.
5) ابن جرير الطبري، **تفسير الطبري**، دمشق، دار المعرفة، 1990، 30جزء، ج30، ص210.
6) الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، أربعة أجزاء، خطبة الحاجة، ج2، حديث(2794)، ص198.
7) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق**، ص394.
8) الترمذي، **سنن الترمذي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2008، كتاب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة(13)، حديث(2988)، ص693، وقال: هذا حديث حسن غريب.
9) محمد لطفي الصباغ، **الإنسان في القرآن الكريم**، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1413/1992، ص274.
10) فخر الدين الرازي، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: محمد المعصومي، إسلام آباد، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، د.ت، ص27.
11) ابن أبي العز الحنفي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط8، 1404/1984، ص398.
12) مسلم بن الحجاج القشيري، **صحيح مسلم**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط5، 2008، كتاب: صفات المنافقين وأحكامهم(50)، باب: سؤال اليهود النبيr عن الروح(4)، حديث(2794)، ص1075.
13) النووي، **صحيح مسلم بشرح االنووي**، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة، القاهرة، دار الشعب، د.ت، خمسة أجزاء، ج5، ص663.
14) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق**، ص 242.
15) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: حسان الجبالي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1420/1999، ص1804.
16) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق**، ص-246 247.
17) ابن أبي العز الحنفي، **المرجع السابق**، ص337.
18) عبد العزيز جادو، **أضواء على النفس البشرية**، القاهرة، دار المعارف، 2001، ص162.
19) الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت، دار المعرفة، ط5، 1428/2007، ص345.
20) أبو الحسن بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، بيروت، دار اقرأ، ط4، 1405/1985، ص22-19.
21) المرجع نفسه، ص23.
22) المرجع نفسه، ص27.

23) المرجع نفسه، ص33-23.

24) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق** ، ص362-363.

25) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، الرياض، دار عالم الكتب، 1412/1991، 37 جزءاً، ج10، ص94-93.

26) أنس كرزون، **أمراض النفس**، جدة، دار نور المكتبات، ط4، 1428/2007، ص19.

27) البخاري، **صحيح البخاري**، دمشق – بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1423/2002، كتاب: الإيمان(2)، باب: فضل من استبرأ لدينه(39)، حديث(52)، ص24-23.

28) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1425/2005، ص911.

29) الصالحي، كريمة، "**العلاقة الجدلية بين العقل والقلب**»، في(.m3arej magazine com)

30) بيتر هوغتن (Peter Houghton)(1938-2007)، أجريت له عملية زرع قلب صناعي عام 2000، بمستشفى أكسفورد ببريطانيا، أكبر المعمرين بعد عملية زراعة القلب الصناعي، وضع كتاب "the world within me" وصف فيه تأثير القلب الصناعي على عواطفه.

31) Garreau,Joel, **"His Heart whirs Anew-Peter Houghton has a titanium tickers..."**, in Washington post,12-8-2007.

32) Paul Pearsall(1942-2007**), The Heart's code**, Newyork, Broadway Books,1998.

33) www.cumc.colombia.edu.

34) Heart Math.com

35) محمد محروس الشناوي، **بحوث في التوجيه الإسلامي للإرشاد والعلاج النفسي**، القاهرة، دار غريب، ط1، 2001، ص26.

36) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تحقيق: مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1424/2003، ص1124.

37) نزار العاني، **الشخصية الإسلامية في الفكر الإسلامي**، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة بحوث علمية- إسلامية علم النفس 15، ط1، 1426/2005، ص94.

38) محمد عثمان نجاتي، **القرآن وعلم النفس**، القاهرة، دار الشروق، ط8، 1425/2005، ص239-238.

39) الغزالي، **المرجع السابق.**

40) ابن قيم الجوزية، **المرجع السابق**، ص353.

41) المرجع نفسه، ص384-383.

42) فرج عبد القادر طه وآخرون، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، د.ت، ص191.

43) إبراهيم عبد الرحمن رجب،"**تشخيص المشكلات النفسية/الاجتماعية وعلاجها**»، في www.Ibrahimragab.com

44) الترمذي، **المصدر السابق**، كتاب: تفسير القرآن، باب: من سورة البقرة(3)، حديث(2955)، ص687، وقال: حديث حسن صحيح.

45) أبو زيد البلخي، **مصالح الأبدان والأنفس**، تحقيق: محمود مصري، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، ط1، 1426/2005، ص513.

46) المرجع نفسه، ص513.

المصادروالمراجع

القرآن الكريم
المصادروالمراجع العربية

1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل(-194 256هـ)، **صحيح البخاري**، دمشق – بيروت، دار ابن كثير، ط1، 1423/2002.

2) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (-209 297هـ)، **سنن الترمذي**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2008.

3) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (1328-1263/728-661)، **مجموعة الفتاوى**، الرياض، دار عالم الكتب، 1412/1991، 37 جزءاً.

4) جادو، عبد العزيز، **أضواء على النفس البشرية**، القاهرة، دار المعارف، 2001.

5) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (405-321هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1990، أربعة أجزاء.

6) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (606-543هـ)، **كتاب النفس والروح وشرح قواهما**، تحقيق: محمد المعصومي، إسلام آباد، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، د.ت.

7) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد(-502/1105)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت، دار المعرفة، ط5، 1428/2007.

8) أبو زيد البلخي، أحمد بن سهل (-322/849-235 943)، **مصالح الأبدان والأنفس**، تحقيق: محمود مصري، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، ط1، 1426/2005.

9) الشناوي، محمد محروس ، **بحوث في التوجيه الإسلامي للإرشاد والعلاج النفسي**، القاهرة، دار غريب، ط1، 2001.

10) الصباغ، محمد لطفي، **الإنسان في القرآن الكريم**، بيروت، المكتب الإسلامي، ط1، 1413/1992.

11) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير(-224 310هـ)، **تفسير الطبري**، دمشق، دار المعرفة، 1990، 30جزء.

12) طه، فرج عبد القادر وآخرون، **معجم علم النفس والتحليل النفسي**، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، د.ت.

13) العاني، نزار، **الشخصية الإسلامية في الفكر الإسلامي**، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة بحوث علمية- إسلامية علم النفس 15، ط1، 1426/2005.

14) ابن أبي العز الحنفي، محمد بن علي(-731 792هـ)، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: جماعة من العلماء، خرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط8، 1404/1984.

15) عز الدين، توفيق محمد، **الآفاق التي يفتحها القرآن الكريم للبحث النفسي**، أبحاث ندوة علم النفس- القاهرة1989، هرندن، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، ط1، 1413/1993، [51-25].
16) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (450-505/1058-1111)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1425/2005.
17) الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب(729-817هـ)، **القاموس المحيط**، تحقيق: مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط7، 1424/2003.
18) قطب، سيد (1906-1967)، **في ظلال القرآن**، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط12، 1414/1994، ستة أجزاء.
19) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر(691-751/1292-1350)، **الروح**، المنصورة، دار اليقين، ط1، 1430/2009.
20) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر(701-744/1302-1373)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: حسان الجبالي، الرياض، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1420/1999.
21) كرزون، أنس، **أمراض النفس**، جدة، دار نور المكتبات، ط4، 1428/2007.
22) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (364-450/974-1058)، **أدب الدنيا والدين**، بيروت، دار اقرأ، ط4، 1405/1985.
23) مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسين (204-261هـ)، **صحيح مسلم**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط5، 2008.
24) نجاتي، محمد عثمان ، **القرآن وعلم النفس**، القاهرة، دار الشروق، ط8، 1425/2005.
25) النووي، أبو زكريا يحي بن شرف (631-676/1233-1277)، **صحيح مسلم بشرح االنووي**، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة، القاهرة، دار الشعب، د.ت، خمسة أجزاء.

المراجع الأجنبية:

1) Garreau, Joel, **"His Heart whirs Anew-Peter Houghton has a titanium tickers..."**, in Washington post,12-8-2007.
2) Paul Pearsall (1942-2007**), The Heart's code**, Newyork, Broadway Books,1998.

المواقع الالكترونية:

1) رجب، إبراهيم عبد الرحمن،"**تشخيص المشكلات النفسية/الاجتماعية وعلاجها»**، في www.Ibrahimragab.com
2) الصالحي، كريمة، "**العلاقة الجدلية بين العقل والقلب»**، في (m3arej magazine.com)
3) www.cumc.colombia.edu.
4) Heart Math.com