ISSN 1818-9849

الجمعية العلمية لكليات الآداب

اتحاد الجامعات العربية

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب

مجلة علمية نصف سنوية محكّمة

تصدر عن الجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء
في اتحاد الجامعات العربية

المجلد الحادي عشر العدد الأول ب 1435هـ/2014م

© جميع الحقوق محفوظة للجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014

لا يجوز نشر أي جزء من هذه المجلة أو اقتباسه دون الحصول على
موافقة خطية مسبقة من رئيس التحرير

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي
هيئة التحرير أو سياسة الجمعية العلمية لكليات الآداب

تنضيد واخراج: مجدي الشناق

هيئة التحرير

رئيس التحرير

محمود وردات، الأمين العام للجمعية العلمية لكليات الآداب، عميد كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

الأعضاء

أ.د. عباطة ظاهر، عميد كلية الآداب، الجامعة الأردنية.

أ.د. محمد ربيع، عميد كلية الآداب، جامعة جرش.

أ.د. محمد العناني، عميد كلية الآداب، جامعة البترا.

أ.د. عبد الباسط الزيود، عميد كلية الآداب، الجامعة الهاشمية.

أ.د. عبد الحميد غنيم، عميد كلية الآداب، جامعة الزرقاء.

أ.د. غسان عبد الخالق، عميد كلية الآداب، جامعة فيلادلفيا.

أ.د. محمد الدروبي، عميد كلية الآداب، جامعة آل البيت.

أ.د. غالب الشاويش، عميد كلية الآداب، جامعة الحسين بن طلال.

اللجنة الاستشارية

أ.د. ميمونة خليفة الصباح، جامعة الكويت – الكويت.

أ.د. فهمي الغزوي، جامعة اليرموك – الأردن.

أ.د. وفاء بري، الجامعة اللبنانية – لبنان.

أ.د. محمد احمد غنيم، جامعة المنصورة – مصر.

أ.د. عبدالله اقديم، جامعة سيدي محمد – المغرب.

أ.د. شكري المبخوت، جامعة منوبة - تونس.

أ.د. عز الدين عمر موسى، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية - السودان.

أ.د. ايمان مصطفوي، جامعة قطر - قطر.

أ.د. يوسف عبدالله، جامعة صنعاء – اليمن.

أ.د. فؤاد شهاب، جامعة البحرين – البحرين.

أ.د. عبد العزيز المانع، جامعة الملك سعود، السعودية / كرسي عبد العزيز مانع.

أ.د. عيد دحيات، الجامعة الأردنية – الأردن.

أ.د. موسى جواد الموسوي، جامعة بغداد – العراق.

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب
مجلة علمية نصف سنوية محكّمة

القواعد الناظمة للمجلة

- **مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب** مجلة علمية نصف سنوية محكّمة معتمدة تصدر عن الجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية.
- يقدم البحث للنشر باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانجليزية، ويجوز أن يقدم بإحدى اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية أو أية لغة أجنبية أخرى تتيسر طباعتها بموافقة هيئة التحرير مع تقديم ملخص له باللغة العربية.
- تنشر المجلة البحوث العلمية التي تتوافر فيها الأصالة والمنهجية العلمية والإحاطة والاستقصاء، والتي تراعى فيها الإشارات الدقيقة إلى المصادر والمراجع، ولم تقدم للنشر في أي مكان آخر، ويجوز نشر نقد متخصص أو مراجعة لأحد المؤلفات العلمية الصادرة في الوطن العربي أو خارجه بالإضافة لنشر تقارير عن الندوات والمؤتمرات التخصصية العربية والعالمية، وتعد البحوث التي تقبل للنشر بحوثاً معتمدة لأغراض الترقية.
- تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية المقدمة إليها في مجالات الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية والخدمة الاجتماعية والصحافة والإعلام.
- أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب وبمسافة مزدوجة بين السطور، وتقدم أربع نسخ منه مع قرص مرن قياس 3.5 انش، متوافق مع أنظمة IBM (Ms Word).
- أن لا يزيد عدد صفحات البحث بما فيها الأشكال والرسوم والجداول والملاحق على ثلاثين صفحة.
- تعرض البحوث المقدمة للنشر في المجلة حال قبولها مبدئيا على محكمين اثنين في الأقل من ذوي الاختصاص، يتم اختيارهما بسرية مطلقة من رئيس التحرير.
- تحتفظ المجلة بحقها في الطلب من المؤلف أن يحذف أو يعيد صياغة بحثه أو أي جزء منه بما يتناسب وسياستها في النشر.
- تنتقل حقوق طبع البحث ونشره إلى المجلة عند إخطار صاحب البحث بقبول بحثه للنشر .
- لا تدفع المجلة مكافأة عن البحوث التي تنشر فيها.
- تهدي المجلة لمؤلف البحث بعد نشره نسخة العدد الذي نشر فيه.

- ترسل البحوث على العنوان التالي: -

الأستاذ الدكتور أمين عام الجمعية العلمية لكليات الآداب،

رئيس تحرير مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب

عميد كلية الآداب

كلية الآداب – جامعة اليرموك، اربد، الأردن

هاتف :7211111 2 00962 فرعي 2900 أو 3555

فاكس :7211137 2 00962

البريد الإلكتروني: e-mail: saufa@yu.edu.jo

e-mail: artsarabuni@gmail.com

الموقع الإلكتروني:website: http://saufa.yu.edu.jo

التوثيق

ترقم الإحالات في متن البحث بطريقة متسلسلة، بين قوسين صغيرين[ ].

وتكون هوامش الإحالة إلى المصادر والمراجع في نهاية البحث على النحو التالي، في حالة أن يكون المصدر أو المرجع كتاباً:

إسم المؤلف كاملاً: **المصدر أو المرجع**، عدد الأجزاء، مكان النشر،الناشر، السنة، الصفحة.

ضيف، شوقي: **العصر العباسي الأول**، مصر، دار المعارف، 1966، ص24.

وفي حال الرجوع إلى الدوريات أو المجلات تكون الإحالة إليها على النحو التالي:

إسم المؤلف كاملاً: عنوان البحث، **إسم الدورية أو المجلة**، المجلد، العدد، السنة، الصفحة.

مثال:

سعيدان، أحمد سليم: "حول تعريب العلوم"، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، المجلد الأول، العدد الثاني، تموز 1978، ص101.

وتثبت في آخر البحث قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في بحثه حسب التسلسل الألف بائي لاسم المؤلف العائلي، بحيث تذكر المراجع العربية أولاً ثم تليها المراجع الأجنبية.

الاشتراك في المجلة

الاشتراك السنوي للأفراد: ثلاثة دنانير داخل الأردن وسبعة دولارات أمريكية أو ما يعادلها خارج الأردن وللمؤسسات خمسة دنانير داخل الأردن وعشرة دولارات أمريكية أو ما يعادلها خارج الأردن.

محتويات العدد

البحوث باللغة العربية

* مذهب الجاحظ في الارتجال في كتابه "البيان والتبيين" عبد الكريم الحياري	367
* أثر الفن السينمائي في ديوان (حالة حصار) للشاعر محمود درويش عماد عبدالوهاب الضمور	397
* اتجاهات الشباب الأردني نحو مكونـــات الهوية الوطنيـــــة: دراسة ميدانية على عينة من طلبة الجامعات صفوت الروسان ومحمد علي الروسان	419
* احتضار الذاكرة في رواية "ألزهايمر" للروائي غازي القصيبي: دراسة نقدية منتهى طه الحراحشة ويونس بن علال	445
* التباين المكاني لنظافة خزانات المياه المنزلية وأثر الخصائص السكانية فيها مدينة عمان: دراسة جغرافية حسين منصور وعمر ضيافلة	471
* آلية الاشتغال على منهج باولو فرايري (التعلم الحواري) في مسرح المضطهدين عند أوجستو بوال يحيى سليم عيسى	503
* توظيف التراث في نماذج من الروايات السورية الصادرة بين العامين 1990 و2010 دراسة تطبيقية نوال الحلح	533
* صورة السودان من منظور المنظمات الدولية في الفترة 2009م-2013م عبدالحليم موسى يعقوب	549
* صورة البيان والتبيين في كتاب المرايا المقعرة، بين مغالطة الشرعية ووهم التأصيل محمد عبد البشير مسالتي	575
* الأسرار البيانية في حذف المفعول به في سورة طه زكريا علي الخضر	611
* عبد الله بن محمد الأنصاري القدّاح .. وكتابه المفقود "نسب الأنصار" ياسر احمد نور	649

ملخصات العربي للبحوث الفرنسية

* موضوع الهجرة الوافدة في فرنسا في رواية "الآخَر" (L'Autre) للكاتبة الفرنسية آندريه شديد خالد يونس	54

Subscription Form

Association of Arab Universities Journal for Arts

A Biannual Refereed Academic Journal

Published at Yarmouk University, Irbid, Jordan by the Society of Arab Universities Faculties of Arts, Members of AARU.

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب

مجلة علمية نصف سنوية محكّمة

تصدر في جامعة اليرموك، اربد، الأردن، عن جمعية كليات الآداب في الجامعات أعضاء اتحاد الجامعات العربية.

قسيمة اشتراك

Name: ..... الاسم:

Address: ..... العنوان:

P.O. Box:..... ص.ب:

City & Postal Code: ..... المدينة والرمز البريدي:

Country: ..... الدولة:

Phone:..... هاتف:

Fax: ..... فاكس:

E-mail: ..... البريد الإلكتروني:

No. of Copies: ..... عدد النسخ:

Payment: ..... طريقة الدفع:

Signature: ..... التوقيع:

ترسل الشيكات المصرفية مدفوعة لصالح "جمعية كليات الآداب، كلية الآداب، جامعة اليرموك، اربد، الأردن."

Cheques should be paid to The Society of Arab Universities Faculties of Arts, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.

I would like to subscribe to the Journal — أرغب الاشتراك بالمجلة

For — لمدة

- ☐ One Year — ☐ سنة واحدة
- ☐ Two Years — ☐ سنتان
- ☐ Three Years — ☐ ثلاث سنوات

سعر النسخة الواحدة (دينار أردني)
One Issue Price

سعر البيع العادي 2.000 ديناران Standard Price JD 2.000

سعر البيع للطلبة 1.300 دينار Students JD 1.300

خصم 40% للمكتبات ومراكز البيع

40% Discount for Bookshops and Libraries

أسعار الاشتراك السنوي
One Year Subscription Rates

	داخل الأردن Inside Jordan	خارج الأردن Outside Jordan
الأفراد Individuals	3 دنانير JD 3.00	7 دولار أمريكي US $ 7
المؤسسات Institutions	5 دنانير JD 5	10 دولار أمريكي US $ 10

Correspondence

Subscriptions and Sales:

Secretary General
The Society of Arab Universities Faculties of Arts
Editor – in -Chief
Dean of the Faculty of Arts
Yarmouk University , Irbid , Jordan.
Tel . 00962 2 7211111 Ext. 3555 or 2900
Fax. 00962 2 7211137

المراسلات

مراسلات البيع والاشتراكات:

الأستاذ الدكتور أمين عام جمعية كليات الآداب.

رئيس تحرير "مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب"

عميد كلية الآداب

كلية الآداب – جامعة اليرموك، اربد، الأردن.

هاتف: 00962 2 7211111 فرعي 3555، 2900

فاكس : 00962 2 7211137

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب المجلد 11 العدد 1ب، 2014، ص ص 367- 396

مذهب الجاحظ في الارتجال في كتابه "البيان والتبيين"

عبد الكريم الحياري *

ملخص

الارتجال في "البيان والتبيين"(*) موضوع لم ينل ما يستحقه من عناية عند دارسي الجاحظ أو الذين تناولوا الارتجال عند العرب بعامة. وفي الكتاب آراء وأقوال في هذا الموضوع تبدو متنافرة متعارضة، وهذا البحث يتتبّعها ويحاول إعادة تركيبها على نحو يوضّح المعالم الرئيسة لمذهب الجاحظ في الارتجال، ويرمي إلى استجلاء حقيقة هذا المذهب وبيان حظّه من الاتساق والانسجام بين جوانبه. وقد انتهى البحث، بعد دراسة تلك الآراء والأقوال ضمن السياقات التي جاءت في أثنائها واعتبار المنطلقات التي صدر عنها الجاحظ في كل منها – إلى أن ما بينها من تعارض لا يعدو أن يكون أمراً ظاهرياً، وإلى أن للجاحظ مذهباً في الارتجال على قدر معقول من التماسك والاتساق: بلاغة الكلام شرط لا يمكن التسامح فيه، لا فرق في ذلك بين أن يكون مرتجلاً أو غير مرتجل، فإذا استوفى هذا الشرط وكان مع ذلك مرتجلاً، أصبح شاهداً على بلاغة المتكلم الفائقة التي لا يكاد إعجاب الجاحظ بها يقف عند حدّ. على أن الجمع بين الأمرين: الارتجال وبلاغة الكلام ليس بمتيسّر في كل حال ولا لكل قائل، وهنا يستحيل الإعجاب بالارتجال نهياً عنه، لا لأنه غير محمود، ولكن إشفاقاً على بلاغة الكلام من أن يجور عليها التسرّع في القول أو يودي بها.

- أ -

الارتجال في عرف البلاغيين والنقاد[1] يستعمل للدلالة على صدور الكلام عن قائله دون إعداد سابق، فهو كلام ينطلق به لسانه دون أن يكون قد أنفق وقتاً وجهداً في التفكير فيه أو في صياغته، ولذلك قيل "إنه مأخوذ من السهولة والانصباب"[2]، فهو يدل على سهولة الكلام على المتكلم وتدفّقه فيه. وكثيراً ما يقترن هذا المصطلح بمصطلح آخر هو "البديهة" حتى لتجدهما يستعملان معاً في سياق واحد فيقال: "البديهة والارتجال"، وكلاهما يوصف به ما جاء من الكلام عفو الخاطر لم يكن صاحبه قد أعدّه أو تهيّأ له، ويقابلهما مصطلح "الرويّة" أو "التروّي" الذي يستعمل للدلالة على كون الكلام قد تدبّره صاحبه ونظر فيه على نحوٍ ما قبل أن ينطق به.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة العربية، الجامعة الأ{دنية، عمان، الأردن.

(*) الطبعة المعتمدة في هذا البحث هي طبعة بيروت، دار الفكر، د.ت. بتحقيق عبد السلام هرون، والصفحات الواردة في الحواشي غير مسبوقة بذكر مصدرها تشير إلى مواضع من هذا الكتاب على وجه التحديد.

على أن بعضهم كابن رشيق ومن تابعه[3] يفرّق بين البديهة والارتجال في أن الارتجال "أسرع من البديهة"[4]، وذلك "لأن البديهة فيها الفكرة والتأيّد، والارتجال ما كان انهماراً وتدفقاً لا يتوقف فيه قائله"[5]، ففي البديهة على رأي هؤلاء "يفكر الشاعر يسيراً ويكتب سريعاً إن حضرت آلة، إلا أنه غير بطيء ولا متراخٍ، فإن أطال حتى يفرط أو قام من مجلسه لم يعدّ بديهاً"[6]، أي أن الارتجال إنما يتفوّق على البديهة في آنيّته وفوريّته، وأما ما سوى ذلك فإنهما سيّان في الدلالة على طلاقة اللسان بالكلام الذي لم يسبق للمتكلم أن أعدّه أو احتشد له، إلا أن البلاغيين والنقاد- ومنهم ابن رشيق نفسه الذي يأخذ على غيره من المتحدثين في هذا الموضوع أنهم لا يميزون بين المصطلحين ويرون فيهما شيئاً واحداً[7]- ظلوا يستعملونهما معاً وكأنهما لفظان مترادفان.[8]

وقد نالت القدرة على الارتجال إعجاب الناس[9]، فهي لا تتاح إلا للقلة من الناس، وثمة فرق كبير بين من لديه متسع من الوقت للنظر في كلامه ومعاودة النظر فيه بالحذف والزيادة والتنقيح والتحرير ومن يقول كلامه عفو الخاطر وعلى الفجاءة. وهكذا أصبح الارتجال مما يُستند إليه عند تفضيل قائل على قائل[10]، ومن هنا صار في جملة الوصايا البلاغية أن يُعدّ الأديب كلاماً يقوله في أحداث متوقعة أو مرتقبة، حتى إذا وقع الحادث المنتظر بدا كلامه كأنما قيل بديهة "وأرى الحاضرين أنه ارتجله، ففاز ببعد الذكر"[11]. على أن البلاغيين يحذّرون من "خيانة البديهة في أوقات الارتجال"[12]، وينبّهون على فضيلة التروي في إنضاج الفكرة والتّوقي من جنايات اللسان وزلاته[13]، وعلى أن مقامات بعينها تستدعي التأمل ومراجعة النفس[14]. والأديب المبتدئ بخاصة يُنصح بالإعداد والتروي، حتى ذهب بعضهم إلى أن الارتجال لا يتأتّى للمرء إلا في أواخر عمره بعد أن يكون قد تمرّس بصناعة الكلام واتّسعت تجربته[15].

هذه مقدمة أريدَ بها أن تكون توطئة للحديث عن مسألة الارتجال في "البيان والتبيين"، نتوسّل بها إلى أن نضع ما سيأتي من حديثنا في سياقه العام. ومع كثرة ما كُتب عن الجاحظ، فإن هذه مسألة لم تنل من دارسي الجاحظ اهتماماً ذا بال، ولم تحظَ أيضاً بما هي جديرة بهِ من عناية في مؤلفاتٍ عرضت لموضوع الارتجال في النقد العربي بعامّة، وهي مؤلفات لم تُتح لها سعة اهتماماتها الوقوف وقفة متأنّية عند هذا الموضوع الذي ما زال- في حدود ما أعلم- في حاجة إلى مزيد من الدراسة والتحقيق. ويزيد من أهمية البحث فيه أن في "البيان والتبيين" آراء وأقوالاً تبدو مفتقرة إلى الانسجام فيما بينها، بل ربما أفضى التعارض بينها إلى أن تكون أدخل في باب التناقض الصريح، وقد رُمي الجاحظ به فعلاً[16].

من هنا فإن الغرض الذي يرمي إليه هذا البحث هو دراسة ما تناثر في "البيان والتبيين" من أفكار وملاحظات مما يتصل بمسألة "البديهة والارتجال" لتحرير مذهب الجاحظ في هذه المسألة، والوقوف على حقيقته، وبيان مدى حظه من الانسجام والاتساق بين جوانبه أو التنافر بين تلك الجوانب. ونحن نصدر في ذلك عن مقدمة أو فرضية هي أنه إذا وُجدت أسس مقبولة معقولة يمكن

البناء عليها في دفع ما قد يبدو من تعارض بين آراء الجاحظ في الارتجال، فذلك أولى من الإسراع إلى رميه بالتناقض والحكم على كلامه بعدم الاتساق، وقد آثرت أن أعرض أولاً ما ورد في "البيان والتبيين" من مادة متصلة بموضوع هذا البحث كما تبدو عليه في ظاهرها، وتركت هذه المادة تتحدث عن نفسها، كما تركت القراءة الظاهرية أو الأولية لها تفصح عن مدى ما تتضمنه من اضطراب وتنافر بين جوانبها. ثم عدت إلى تناول تلك المادة في قراءةٍ ثانية تسعى إلى تفسير آراء الجاحظ أو تأويلها بالنظر إلى السياقات التي وردت فيها، والمنطلقات التي- فيما أُقدّر- صدر عنها، والدوافع التي ساقته إليها، لعلّ ذلك كله أن ينتهي بنا إلى رؤيتها رؤية أخرى تنفي عنها ما بدا في القراءة الأولى من اضطراب أو تناقض. وهكذا فإن الجوانب التي سيتناولها هذا البحث يمكن إجمالها على النحو الآتي:

- إعجاب الجاحظ بالارتجال والإعلاء من شأنه.
- نهيه عن الارتجال وحثّه على التروي.
- بيان ما يصوّره كلامه من تردّده وحيرته إذا حُمل على ظاهره.
- محاولة التوفيق بين مدحه الارتجال ونهيه عنه.

كتاب "البيان والتبيين" هو قاعدة هذا البحث وعليه مداره (وحيثما ذُكر الجاحظ ههنا فإنما يُقصد بذلك كتابه هذا ما لم يدل السياق بوضوحٍ على غير ذلك)، على أن البحث لا يُغفل من كتابات الجاحظ الأخرى أو مؤلفات غيره ممن ألمّوا بالموضوع الذي نحن فيه– لا يُغفل منها ما يمكن الانتفاع به بوجه من الوجوه في إضاءة جوانب هذا الموضوع. ولعلّ هذا البحث أن يحقّق ما يرمي إليه من استجلاء مذهب الجاحظ في الارتجال فيكون فيه إضافةٌ ما إلى ما كُتب عن بلاغة الجاحظ ونقده، ويتضمن في الوقت نفسه ما قد يكون ذا فائدة في دراسة مسألة الارتجال في التراث النقدي والبلاغي بوجه عام.

- ب-

لا يتبيّن من كلام الجاحظ أنه يفرّق بين البديهة والارتجال[17]، بل نجده يستخدمهما معاً وكأنهما مترادفان. والظاهر أن التفريق بين المصطلحين لم يكن معروفاً في وقته، وربما كان ابن رشيق – فيما اقتبسناه منه سابقاً – هو أول من فرّق بينهما، وهذا على أية حال ما تشير إليه المصادر المتوافرة لدينا. ولكن الذين يفرقون بينهما ظلوا كما تقدم القول في ذلك يستعملونهما معاً على نحو ما نجده عند الجاحظ. كما أننا نجده يضيف إليهما مصطلحاً ثالثاً يدور على لسانه[18] ويتردّد في غير موضع من "البيان والتبيين"، وهو مصطلح "الاقتضاب". وليس في كلامه ما يدل على أن هذا المصطلح يتميز عن البديهة والارتجال، وإنما يُفهم من عبارته أن هذه مصطلحات ثلاثة تشير إلى ما يقوله المرء دون التهيّؤ له وإعمال الفكر فيه[19]. وفي مقابلة ذلك

يستخدم الجاحظ ألفاظاً مثل التنقيح والتحبير والتهذيب والتدبّر والفكرة والتفكّر والتثبّت للدلالة على ما لم يأتِ من الكلام عفو الخاطر، وهي ألفاظ لا يبدو أنها اتخذت سمة اصطلاحية عنده، يدلّك على ذلك كثرتها أولاً وعدم استقراره على واحد منها أو على بعضها ثانياً. على أن ثمة مصطلحاً يرد عنده للدلالة على هذا التنقيح والتهذيب وهو "الحوليّ المحكّك"[20]، ولكنه مصطلح خاص وليس عاماً، إذ يطلق على ما اشتهر به زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأضرابهما في كون الشاعر منهم يعيد النظر في قصيدته على مدى حول كامل، وإن كان استعمال لفظ "المحكّك" غير مقرون بكلمة "الحولي" يفقده هذه الخصوصية ويجعله عاماً في الكلام شعره ونثره[21].

وقد حظي الارتجال وما يتصل به أو يرادفه من بديهة واقتضاب بإعجاب الجاحظ، فقد فتن به كما فتن به غيره، ومن الصعب أن نجد بلاغياً أو ناقداً آخر يتقدّم الجاحظ أو يفوقه في مبلغ احتفاله بالارتجال، بل لعلنا لا نجد من يبلغ مبلغه أو حتى يدانيه في هذا الشأن، فقد وصل به الأمر إلى أن جعله أمارة على البلاغة أو دليلاً عليها، أو كأنه يسوّي بينه وبين البلاغة نفسها، فإذا كان العرب- في رأيه ورأي غيره- قد تميّزوا عن سائرالأمم بالبلاغة واختصوا بها وتفوّقوا فيها، فإن أظهر خصائص هذه البلاغة عندهم إنما هي في البديهة والارتجال، فعنده "أن العرب أنطق... [و] أن البديهة مقصورة [في الأصل مقصور] عليها، وأن الارتجال والاقتضاب خاص فيها"[22]، وهذه فكرة يعود إليها في موضع آخر من "البيان والتبيين" بتفصيل أكثر حيث يقول في فقرة مشهورة تعاقبت الدراسات المعاصرة على اقتباسها أو بعضها: "كلّ كلامٍ للفُرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكّر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علمَ الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفِكَر عند آخرهم. وكلّ شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف [العربي] وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الخصام، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيّده على نفسه، ولا يدرّسه أحداً من ولده. وكانوا أمّيّين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلّفون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطباؤهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفّظ، ويحتاجوا إلى تدارس، وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلّف ولا قصد، ولا تحفّظ ولا طلب."[23]

وإنما اقتبسنا هذه القطعة على طولها لندع عبارات الجاحظ نفسها تفصح عن مدى ما ناله الارتجال من حظوة لديه، وعن الدرجة العليّة التي أحلّه فيها، وأنه جعله صنواً للبلاغة ويشبه أن يكون مرادفاً لها. وقد يُظن أن كلام الجاحظ ههنا يعبّر عن موقف عاطفي آنيّ ساقه إليه الحرص على الإعلاء من شأن العرب والردّ على مقالات الشعوبية، ولا سيما أن كلامه ورد في هذا السياق نفسه. ويدفع هذا الظن أن عبارات الإعجاب والثناء تتردد في "البيان والتبيين" في مواضع أخرى لا صلة لها بموضوع الشعوبية. وليس من غرضنا ههنا أن نناقش القول في أن الجاحظ قد بالغ في وصف الموهبة العربية في معرض ردّه على الشعوبية وأنه لم يكن جاداً حين ذهب هذا المذهب[24]، وإن كنا نرى أن تكراره الحديث عن هذه الموهبة والتنويه بها في مواضع أخرى من "البيان والتبيين" وغيره من مؤلفاته[25] في مقامات وسياقات متنوعة لا علاقة لها بالشعوبية والرد عليها – يدل على أن الجاحظ يصدر في ذلك عن فكرة راسخة لديه يؤمن بها ويعتقدها. ما يعنينا هنا هو هذا الربط الوثيق بين البلاغة والارتجال حتى كأن أحدهما هو الآخر، فكلام الجاحظ واضح في أن الارتجال هو البلاغة في أرقى صورها وأعلاها، حيث تصبح البلاغة عندئذٍ شيئاً يكاد يشبه الإلهام.

لعلّ حديث الجاحظ عن بلاغة العرب وردّها إلى الارتجال هو أظهر المواضع التي تجلّى فيها مدى تقديره للارتجال وإعلائه من شأنه. على أن الإعجاب بالارتجال وتعظيم قدره يظهر في مواضع أخرى من "البيان والتبيين"؛ دونك حديثه عن بلاغة واصل بن عطاء وما اشتهر من أمر لثغته بالراء وكيف أنه استطاع أن يتجنب حرفاً كهذا كثير الدوران في الكلام. هذا أمر يدعو إلى العجب حقاً، ويكاد لا يصدّق لولا أن تواترت الأخبار به، ولكن ما هو أعجب منه أن ذلك لم يكن في خطب معدّة وكلام جاء بعد فكرة ورويّة، بل في كلام مرتجل: "ولولا استفاضة هذا الخبر وظهور هذه الحال حتى صار لغرابته مثلاً، ولطرافته معلماً، لما استجزنا الإقرار به، والتأكيد له. ولست أعني خطبه المحفوظة ورسائله المخلّدة، لأن ذلك يحتمل الصنعة، وإنما عنيت محاجّة الخصوم، ومناقلة الأكفاء، ومفاوضة الإخوان"[26]. ويقتبس الجاحظ في سياق تعبيره عن شدة إعجابه بقدرة واصل على استبعاد الراء في كلامه المرتجل ما قيل في ذلك كقول بشار:

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة ... في خطبة بدهت من غير تقدير

وقوله:

فقام مرتجلاً تغلي بداهته ... كمرجل القين لما حفّ باللهب

وجانب الراء لم يشعر بها أحد ... قبل التصفّح والإغراق في الطلب

وقوله:

فهذا بديهٌ لا كتحبير قائلٍ ... إذا ما أراد القول زوّره شهراً[27]

وقد بلغ الإعجاب بما كان من أمر واصل بن عطاء أن عدّت بلاغته – كما رأينا في الحديث عن بلاغة العرب– نوعاً من الإلهام:

ملقّن ملهم فيما يحاوله جمّ خواطره جّواب آفاق[28]

ومما له صلة بمسألة التلقين والإلهام هذه ما قيل في خالد بن صفوان الأهتمي، أحد الخطباء المشهورين من أصحاب الارتجال:

عليمٌ بتنزيل الكلام ملقّن ذكور لما سدّاه أول أولا

ترى خطباء الناس يوم ارتجاله كأنهم الكِروان عاين أجدلا[29]

هذا مما رواه الجاحظ مما قيل في خالد بن صفوان، فما قول الجاحظ نفسه فيه؟ يروي الجاحظ حادثة أجاب فيها خالد بن صفوان بجواب مسكت مفحم، وسترد عليك القصة مستوفاة في موضع لاحق من هذه الدراسة، فيقرّرفي غير تحفظ أنه إن كان خالد قد قال كلامه ذاك بديهة وارتجالاً "فما له نظير في الدنيا"[30]، ولعلنا لا نجد عبارة تفوق هذه في بيان ما للارتجال من منزلة رفيعة عند الجاحظ.

ثمة مواضع أخرى في "البيان والتبيين" يعبّر فيها الجاحظ عن مبلغ إعجابه بالكلام التلقائي المرتجل، وتفضيله على ما جاء عن رويّة وطول فكرة، نذكر منها ههنا ما قاله عن بلاغة الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذي "كان أبلغ البلغاء و... أخطب الخطباء"، يقول الجاحظ: "فإذا رأت مكانه الشعراء، وفهمته الخطباء، ومن قد تعبّد للمعاني، وتعوّد نظمها وتنضيدها، وتأليفها وتنسيقها، واستخراجها من مدافنها، وإثارتها من مكامنها، علموا أنهم لا يبلغون بجميع ما معهم مما قد استفرغهم واستغرق مجهودهم، وبكثير ِما قد خوّلوه، قليلاً مما يكون معه على البداهة والفجاءة، من غير تقدم في طلبه، واختلاف إلى أهله."[31]

- ج -

ما اقتبسناه من "البيان والتبيين" فيما مضى كافٍ في الدلالة على مبلغ إعجاب الجاحظ بالبديهة والارتجال واقتضاب الكلام. على أن للمسألة وجهاً آخر عنده، فأنت تجده في مواضع من كتابه يحضّ على التهذيب والتنقيح، ويبيّن فضيلة التثبّت والتفكّر، ويمدح الكلام البائت المحكّك، ويحذر من الرأي الفطير ومن الجواب الدّبَري. يقول في هذا الشأن: "وكانوا يأمرون بالتبيّن والتثبّت، وبالتحرّز من زلل الكلام، ومن زلل الرأي، ومن الرأي الدبري، والرأي الدبري هو الذي يعرض من الصواب بعد مضيّ الرأي الأول وفوت استدراكه"[32]، ويورد قول عبد الله بن وهب الراسبي: "ليس الرأي بالارتجال، ولا الحزم بالاقتضاب.... وخمير الرأي خير من فطيره، ورب شيء غابّه خير من طريّه"[33]، وقوله: "دعوا الرأي يغب، فإن غبوبه يكشف لكم عن محضه"[34]،

وقول ابن هبيرة وهو يؤدّب بعض بنيه: "إياك والرأي الفطير، وتجنّب ارتجال الكلام"[35]، وقول البعيث الشاعر، "وكان أخطب الناس" كما يقول الجاحظ: "إني والله ما أرسل الكلام قضيباً خشيباً، وما أريد أن أخطب يوم الحفل إلا بالبائت المحكّك"[36].

والتسرّع في القول قد يفضي بالمرء إلى خطأ يصعب استدراكه أو يتعذر إصلاحه. وفرقٌ بين الرأي البائت الذي يعاود صاحبه النظر فيه ويقلب الأمر على وجوهه، فيبدو له فيه ما لم يكن قد ظهر له من قبل – والرأي الفطير غير الناضج الذي لم يفكر صاحبه فيه ولم ينظر إلى ما يترتّب عليه. ولا خير في الجواب الدبري (أو كما يقول بعض أهل زماننا "الحكمة بأثر رجعي") الذي يتبيّن للمرء وجه الصواب فيه بعد أن يكون فات أوانه، وانقضى المقام الذي كان ينبغي أن يقال فيه، وأيّ فائدة في قولك: لو كنت قلت كذا كان أحسن، ولو لم أقل كذا كان أحزم؟! هذا هو مؤدّى ما ورد في "البيان والتبيين" من أقوال في الحضّ على التروّي والتفكير، إنها عبارات صريحة في النهي عن الارتجال والتحذير من عواقب التسرع في الكلام أو الاستسلام لأول خاطر، وما يؤدي إليه ذلك من خطل القول وزلل الرأي وجناية الكلام على صاحبه.

وهكذا نجد أن "البيان والتبيين"، وقد تضمّن ما يعبّر عن إعجاب لا يكاد يحدّه حدّ بالبديهة والارتجال، احتوى في الوقت نفسه ما يؤدّي إلى العكس من ذلك تماماً. وقد يقال في تفسير هذا التحوّل من الثناء على الارتجال إلى النهي عنه: إن الجاحظ إنما ينقل كلام غيره، وأن ما ورد عنده من أقوال في ذم الارتجال أو النهي عنه إنما تعبّر عن رأي أصحابها ولا تعبّر بالضرورة عن رأيه. وفي الجواب عن ذلك نقول: إن الجاحظ قد يورد حقاً أقوالاً لا توافق رأيه، ولكنه لا يتردد بعد ذلك في ردّها ونقضها[37]، أو تقييدها وتوجيهها إذا كان لا يقبلها على إطلاقها[38]. وفضلاً عن أنه لم يعترض على ما اقتبسه من أقوال في النهي عن الارتجال والحضّ على التروّي والتثبت، فإن بعضها قد جاء به في معرض حديثه عن الشعر الحوليّ المحكّك (وسنتحدث عنه بعد قليل) لتأييد رأيه والاحتجاج بها له، وذلك يدفع ما يمكن أن يقال من أنها تعبّر عن مذهب غير مذهبه. ولا يقال أيضاً إن الاختلاف في نظرته إلى الارتجال بين مدحه وذمّه مردّه إلى أنه تناوله في مواضع مختلفة في كتابه، وأن هذا الاختلاف عائد إلى تغيّر طرأ على آرائه في هذا الأمر من موضع إلى آخر في الكتاب، ذلك أن هذا الاختلاف لم يقتصر على ما كان بين أماكن متباعدة، بل ظهر عنده (مكرراً كما سنرى) في الموضع الواحد، وعند تناوله مسألة بعينها: الشعر الحولي المحكك.

لعل أوضح ما يصوّر تردّد الجاحظ في الموضوع الذي نحن فيه إنما هو عدم ثباته على رأي واحد في مسألة الشعر الحولي المحكك الذي عُرف به زهير والحطيئة وأضرابهما من الشعراء، يقول الجاحظ في استحسان مذهب زهير وأصحابه:"ومن شعراء العرب من كان يدع القصيدة تمكث عنده حولاً كريتاً، وزمناً طويلاً، يردّد فيها نظره، ويُجيل فيها عقله، ويقلّب فيها رأيه، اتهاماً لعقله، وتتبّعاً على نفسه، فيجعل عقله زماماً على رأيه، ورأيه عياراً على شعره، إشفاقاً على أدبه، وإحراراً لما خوّله الله تعالى من نعمته. وكانوا يسمون تلك القصائد: الحوليّات، والمُقلّدات، والمُنقّحات، والمُحكمات، ليصير قائلها فحلاً خنذيذا وشاعراً مفلقاً"[39].

ويستمر الجاحظ في الثناء على طريقة زهير وجماعته لينتهي إلى القول:"ولا حاجة بنا مع هذه الفقر إلى الزيادة في الدليل على ما قلنا، ولذلك قال الحطيئة: خير الشعر الحوليّ المحكّك"[40]، إلى أن ينعطف فجأة فإذا بهِ ينتقد هذه الطريقة وأهلها "وكذلك كل من جوّد في جميع شعره، ووقف عند كل بيت قاله، وأعاد فيه النظر حتى يُخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة...وإنما الشعر المحمود كشعر النابغة الجعدي ورؤبة، ولذلك قالوا في شعره [كذا] مُطرف بآلاف، وخِمار بواف"، ويورد قول الأصمعي "زهير بن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما عبيد الشعر "، فالشعر" قد كان استعبدهم واستفرغ مجهودهم حتى أدخلهم في باب التكلّف وأصحاب الصنعة... [فلم يذهبوا] مذهب المطبوعين الذين تأتيهم المعاني سهواً ورهواً، وتنثال عليهم الألفاظ انثيالاً"[41].

وهكذا فإن أصحاب الشعر الحولي المحكك بالغوا في التنقيح، وأفرطوا في التجويد والتهذيب، فافتقد شعرهم ما تجده في شعر الذين يسترسلون مع الطبع من نكهة العفوية، وبراءة الطبيعة، ورونق التلقائية، وجمال التدفّق والطلاقة، وشعر النابغة الجعدي يضرب به المثل في التفاوت[42]، إلا أن هذا التفاوت بعينه هو الذي فضّله على شعر أولئك عند الأصمعي والجاحظ – وليس من اليسير هنا تمييز عبارات أحدهما من الآخر كما سيأتي– فإن في هذا التفاوت أمارة على الانطلاق مع الطبيعة والقناعة بعفو الكلام، وشاهداً ببراءة هذا الشعر من الجهد والصناعة. وليس بنا حاجة إلى القول إن الاسترسال مع الطبع وما فيه من عفوية وتلقائية وتدفق إنما يكون في صورته المثلى في الكلام الذي يقال بديهة وارتجالاً.

على أن تردّد الجاحظ بين الثناء على الحولي المحكك ثم العودة عن ذلك، أو تأرجحه بين مدح هذا المذهب وأصحابه ثم التحول بعد ذلك إلى انتقادهم – لم يقتصر على هذا الموضع من "البيان والتبيين"، فقد كان عرض لهذه المسألة في موضع سابق من الكتاب[43] بما لا يخرج في مجمله عما رأيناه قبل قليل. فقد بدأ هناك بالتحذير من فرط الثقة بالنفس ومن إحسان الظن بما يقوله المرء من شعر أو كلام، وجاء بحوليات زهير مثالاً لما ينبغي أن تكون عليه الحال من التنقيح والتهذيب ومعاودة النظر، واستشهد بقول الحطيئة: "خير الشعر الحوليّ المنقح"، وحشد

طائفة صالحة من الأقوال التي رويت في الحث على الروية وإطالة الفكرة والنهي عن الارتجال والاقتضاب، لكي يعود بعد ذلك كله – كما رأينا في الموضع السابق– إلى رأي الأصمعي في تفاوت شعر النابغة الجعدي، وأن الأصمعي كان "يفضّله من أجل ذلك، وكان يقول: الحطيئة عبد لشعره، عاب شعره حين وجده كله متخيّراً منتخباً مستوياً لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه"[44].

وبعد أن عرضنا ما ورد في كلّ من الموضعين السابقين- وهما من أهم المواضع في "البيان والتبيين" مما له علاقة بالمسألة التي يدور هذا البحث عليها- نقف عند ما جاء به الجاحظ، على لسانه أو على لسان غيره، لنسجل الملاحظات الآتية، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق، ووعدناك أن نستأنف القول فيها ههنا:

- ما ورد في الموضعين المذكورين تتكرر فيه الآراء نفسها، وذِكرُ الجاحظ تلك المسائل في موضعين متباعدين والإلحاح على الأفكار نفسها يستبعد أن تكون آراؤه في هذا الشأن- على ما بينها من تعارض- آنيّة، وينفي عنها كونها خواطر عارضة، بل يدل على أن الجاحظ يقول بقول اختاره، ويرى رأياً يعتقده، أدرك ما بين جوانبه من تعارض أم لم يدرك.

- لم يكن التعارض أو الاختلاف في مذهب الجاحظ في الحولي المحكك ناشئاً عن أنه استحسنه في موضع وعابه في الموضع الآخر، مما يمكن أن يُفسَّر على أنه اتخذ موقفاً ثم تحوّل عنه فيما بعد، بل هو كما رأينا يبدأ في كل موضع منهما بمدح الحولي المحكك، ثم لا يلبث أن يتراجع عن رأيه هذا في ذلك الموضع بعينه، وهذا يفصح عن مدى ما يعانيه الجاحظ من تردد في هذه المسألة، ولا يشير إلى تغيّر في آرائه أو تطوّر فيها. وكون هذا التحوّل في رأيه قد تكرر كما رأينا يجعل الأمر شيئاً يشبه أن يكون نوعاً من الحيرة يتجاذب صاحبها رأيان، يحار في أمره أيهما يأخذ أو يدع.

- الأقوال التي يرويها الجاحظ في استحسان الشعر الحولي المحكك أو عيبه تعبر عن رأيه، ويوردها من باب الاحتجاج بها والاستناد إليها، لا من قبيل استعراضه لآراء قيلت في هذا الموضوع لا تعبر إلا عن رأي قائليها. هذا واضحٌ لا خفاء فيه فيما يتصل بالأقوال التي سيقت في الحث على التنقيح والنهي عن الارتجال والتسرع؛ يدلّك على ذلك ما اقتبسناه منه سابقاً من قوله: "ولا حاجة بنا مع هذه الفقر إلى الزيادة في الدليل على ما قلنا، ولذلك قال الحطيئة: خير الشعر الحولي المحكك". وما جاء عنده مما قيل في الاعتراض على هذا المذهب وعيبه وفي الذهاب مع الطبع والعفوية هي أيضاً أقوال وردت على سبيل الاستئناس بها والاتكاء عليها، وآية ذلك أن كلام الجاحظ في هذا الشأن يتداخل- كما تقدم القول- بكلام الأصمعي إلى الحد الذي يصبح فيه الفصل بين الكلامين أمراً يكاد يكون متعذراً. يصعب القول مثلاً إن كان ما اقتبسناه سابقاً في وصف "مذهب المطبوعين الذين تأتيهم

المعاني سهواً ورهواً، وتنثال عليهم الألفاظ انثيالاً" هو من كلام الجاحظ نفسه أم من كلام الأصمعي[45]. العبارات نفسها أشبه بلغة الجاحظ لا الأصمعي، ولكن هب الكلام للأصمعي بلفظه ومعناه، أو أن الجاحظ يؤدّي كلام الأصمعي بالمعنى لا باللفظ، فأي فرق بين هذا الكلام وما ورد في مواضع أخرى في "البيان والتبيين" من إنشاء الجاحظ نفسه، كقوله: "والذي تجود به الطبيعة، وتعطيه النفس سهواً رهواً... أحمد أمراً، وأحسن موقعاً من القلوب"[46]، وقوله- فيما اقتبسناه منه سابقاً- في وصف بديهة العرب وارتجالهم: "فتأتيه [أي العربي] المعاني أرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً"؟

وبقطع النظر عما رواه الجاحظ من أقوال في هذا الاتجاه أو ذاك، فإن الكلام الذي عبر به عن رأيه هو، ونطق بلسانه لا بلسان غيره صريح في أن له رأيين في المسألة، وكافٍ في الدلالة على افتقار مذهبه في الارتجال أو التروي إلى الاتساق والانسجام، فقد كتب– فيما اقتبسناه من قبل– قطعة بليغة في مدح الارتجال عندما تحدث عن بلاغة العرب، فضلاً عما أوردناه له من أقوال في مواضع أخرى تبيّن مدى إعجابه بالارتجال الذي يرتقي بصاحبه إلى أن يكون "ما له نظير في الدنيا"، وكتب أيضاً قطعة لا تقل عنها بلاغة في الحثّ على التروي الذي وجد نموذجه الأعلى في الشعر الحولي المحكك والثناء على من اصطنع هذه الطريقة التي تصيّر صاحبها "فحلاً خنذيذاً، وشاعراً مفلقاً".

- هـ -

ما ذكرناه فيما تقدّم يدل دلالة واضحة على تردّد الجاحظ بين الافتتان بالبديهة والارتجال والدعوة إلى ما هو بخلاف ذلك من تروٍّ وتنقيح وتحكيك، وأن هذا التردد متأصّل مستحكم، وليس أمراً عارضاً طارئاً. لقد أشرنا إلى ما بدا وكأنه حيرة الجاحظ في هذه المسألة، على أن هذه الحيرة تنتقل منه إلى قارئه، ويحار المرء حقاً في أمر الجاحظ ههنا، فكيف يُتصوّر أنه قد ذهل عن ملاحظة التعارض بين ما يقوله وما كان قاله ولم يكد يفرغ منه قبل ذلك دون أن يفصل بين القولين فاصل؟ وإذا كان قد سها عن ذلك في موضع، فكيف عاد إلى الوقوع فيه في غير هذا الموضع؟ من الصعب التصور أن مفكراً في منزلة الجاحظ ذهب عنه أن مقالته في مسألتنا التي نحن فيها لا تستقيم أوائلها مع أواخرها، بل يتبرّأ بعضها من بعض على نحو واضح لا يغيب عمّن هو أدنى منه بطبقات. واضحٌ أن الأمر يستدعي وقفة متأنّية.

أغلب الظن أن هذا الأمر لم يفت الجاحظ، وأنه قد تنبّه إلى عدم استقراره على رأي واحد في مسألة الارتجال والتروي، وأن مذهبه في هذا الباب متنافر غير متّسق، وكأنه أراد أن يحلّ هذا الإشكال، وأن يعيد إلى مقالته ما تفتقر إليه من تآلف وانسجام، فذهب فيما يشبه أن يكون استدراكاً على ما أطلقه من أحكام وآراء عرضناها فيما سبق- ذهب إلى أن لكل من الارتجال

والتنقيح مواطن تليق به، ومقامات هي به أولى، وهكذا فإن أياً منهما يصلح أو يُستحسن في موقف دون موقف، فهو يرى أن "من تكسّب بشعره والتمس به صلات الأشراف والقادة، وجوائز الملوك والسادة، في قصائد السِّماطين، وبالطِّوال التي تُنشد يوم الحفل، لم يجد بُدّا من صنيع زهير والحطيئة وأشباههما، فإذا قالوا في غير ذلك أخذوا عفو الكلام وتركوا المجهود، ولم نرهم مع ذلك يستعملون مثلَ تدبيرهم في طوال القصائد في صنعة طوال الخطب، بل كان الكلام البائت عندهم كالمقتضب، اقتداراً عليه، وثقةً بحسن عادة الله عندهم فيه. وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرأي في معاظم التدبير ومهمّات الأمور، ميّثوه في صدورهم، وقيّدوه على أنفسهم، فإذا قوّمه الثِّقاف وأُدخل الكير، وقام على الخِلاص، أبرزوه محكّكاً منقحاً، ومصفّى من الأدناس مهذّباً"[47].

هذه الفقرة تضمنت أموراً ثلاثة:

1- ثمّة فرق بين الشاعر والخطيب في هذا الباب، فالجاحظ يرى الارتجال ألصق بالخطابة وأمسّ رحماً بها منه بالشعر، ولعل ذلك عائد في رأيه إلى أن الشعر مقيّد بالوزن والقافية، فلا بد فيه من قدرٍ ما من الصنعة والكلفة، ولاسيما في المطوّلات. وفي التعليق على كلام الجاحظ نقول: إن الارتجال مرتبط عادة بالخطابة، وقلما تجد كتاباً في هذا الفن لا يكون الارتجال واحداً من موضوعاته[48]، وفي رأي بعضهم أن "القدرة على الارتجال ألزم الصفات للخطيب"[49].

2- الشعر ليس كله من طراز واحد، فالمتكسب بشعره ومن ينشد في ملأ من الناس لا بد له من معاودة النظر فيه، ووزن كلامه بميزان دقيق، والتفكير في عباراته وألفاظه ودلالاتها وإيحاءاتها حتى يتّقي عيب العائبين وتعقّب المتعقّبين، ولكي تحقق القصيدة غرضها في نيل جوائز الممدوحين وصلاتهم، فإذا أخذ الشاعر في غير ذلك كالنسيب أو الحنين إلى الأوطان أو شكوى الزمان ترك نفسه على سجيّتها، مثل ذلك- إذا التمسنا مزيداً من الإيضاح- مثل الفرق بين ما يقوله المرء بين أهل بيته ومعارفه وأصدقائه وما يقوله في مجالس الكبراء وبلاط الحكام، أو كالفرق بين الرسائل الإخوانية والرسائل الرسمية التي يكتبها الكاتب عن أمير أو سلطان.

3- الخطب أيضاً وإن كانت أقرب من الشعر إلى البديهة والارتجال ليست كلها من صنف واحد، فالخطبة في أمر جلل لابد فيها من إعادة النظر وتقليب الرأي على وجوهه المختلفة، والتثبّت من دقة المعلومات، والتفكير في العواقب وما أشبه ذلك، فثمّة مواقف لا يكفي فيها أن يكون الخطيب "ذا بيان ولسن وحضور بديهة"[50]، وهنا أيضاً قد نقول على سبيل الإيضاح: إن المتحدث في خطبة زواج أو الترحيب بقادم أو توديع مسافر ليس كالمحامي

الذي يترافع أمام هيئة قضائية، وما يتطلبه ذلك من دراسة البيّنات ومراجعة مواد القانون وما إلى ذلك.

هذه استدراكات أراد بها الجاحظ معالجة الخلل في مقالته في الارتجال من حيث احتواؤها على الرأي وعكسه. على أن سعي الجاحظ هنا للخروج من شبهة التناقض لم يؤدّ إلى إزالة التعارض بين آرائه في هذا الموضوع وتردّده في الثبات على مذهب بعينه. قد تبدو تلك الاستدراكات كأنها خفّفت على الأقل حدّة التعارض والتردّد أو قلّصته، ولكنها في حقيقة أمرها زادته اتساعاً، فقد صارت آراؤه في الارتجال ثلاثة (بعد أن كان له فيه رأيان اثنان): الافتتان به، ثم انتقاده وعيبه، ثم الذهاب إلى أنه مستحسن في أحوال ومواقف مخصوصة، وهذا يبيّن الصعوبة التي يواجهها الجاحظ في الاختيار من بين الآراء التي يحتملها هذا الموضوع، فإنك إذا طلبت إلى محاورك أن يرى رأياً في الارتجال، فإما أن يستحسنه ويعجب به، أو ينهى عنه ويحذّر من تبعاته وعواقبه، أو يقول إنه ليس محموداً في كل حين، ولا مذموماً في كل وقت، بل يُستحسن في موقف دون موقف. وقد رأيتَ فيما تقدم أن الجاحظ يتنقل بين هذه الاختيارات الثلاثة، وليس بقادرعلى أن يتبنّى واحداً منها بعينه ويترك ما سواه.

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الجاحظ يتنقل بين تلك الآراء الثلاثة حتى في الموضع الواحد من "البيان والتبيين"، ونضيف هنا أنك لو رجعت إلى المواضع من كتابه التي تطرق فيها إلى مسألة الارتجال فإنك واجدٌ أن فتنته بالارتجال موزّعة بين أوائل كتابه وأواسطه وأواخره، وتجده مع ذلك يقف بين موضع وموضع منها ليحذّر من الرأي الفطير والقول الدبري وينهى عن ارتجال الكلام واقتضابه في عبارات صريحة لا تحتمل التأويل، مما يؤكد ما قلناه سابقاً من أنه لا وجه لتفسير تردده بين تلك الآراء على أنه ذهب مذهباً ثم تحوّل عنه وهجره، بمعنى أن تغييراً قد حدث في ذلك المذهب، فهو مازال مصرّاً على ترديد عبارات الإعجاب بالارتجال، تجدها في بدايات كتابه كما تجدها في نهاياته، ثم تجده بين حين وآخر ينثر أقوالاً له أو لغيره في ذم الارتجال والدعوة إلى التروّي والتثبت والتحكيك. ذلك كله يجعل الحديث عن اختلاط الأمور عند الجاحظ أو تردّده في هذا الشأن مما لا يحتاج إلى فضل قول ومزيد بيان.

- و-

هكذا تبدو الأمور مختلطة في ذهن الجاحظ، وقد قصدنا قصداً أن ندفع بأفكاره وفق تلك القراءة الظاهرية إلى نهاياتها المنطقية ليتبيّن لك مدى ما تصوّره عباراته إذا حُملت على ظاهرها من حيرة وتردّد. ولكن لعل الأشياء أن تكون في حقيقة أمرها غير ما هي عليه في ظواهرها. هذه فرضية نريد فيما يأتي أن نتحقّق منها، أو هو احتمال إذا قام الدليل عليه أو وُجد له ما يسوِّغه، فإن ذلك يساعد في حلّ الإشكال الذي نحن بصدده.

اختلاط الأمور على النحو الذي وصفناه عائد فيما نرى إلى أن موضوع الارتجال يتضمن مسائل متشابكة يداخل بعضها بعضاً، إذ يحتاج البحث فيه إلى التمييز بين ما للكلام وما هو للمتكلم، ويحتاج كذلك إلى التفريق بين عمل الناقد ووظيفة معلم البيان. وإذا حُرِّرت هذه المسائل وخُلِّصت بعضها من بعض، فلعلنا نجد أن ما صوّرناه لك من تردد الجاحظ أو حيرته لا يعدو أن يكون أمراً ظاهرياً. لم يعتنِ الجاحظ بتحرير هذه المسائل وعزل بعضها عن بعض، ولو فعل لنفى عن مقالته في الارتجال ما يبدو للناظر فيها من تنافر وعدم اتساق.

موضوع الارتجال يَحتمل البحثَ فيه من زوايا أو جوانب مختلفة، فإذا نظرت إليه من هذا الجانب كان لك فيه رأي غير الرأي الذي تراه إذا نظرت إليه من جانب آخر، وما تتّجه إليه عنايتك عندما تتناوله من هذه الزاوية مختلف عمّا يسترعي اهتمامك إذا بحثت فيه من زاوية غيرها. لا يعني هذا أن ثمّة تنافراً بين تلك الآراء، ولكنه يدلّ على أن للموضوع نفسه وجوهاً مختلفة. هذه هي الحال مع الجاحظ، فإذا وجدته يفاجئك بالتحوّل عن الرأي إلى خلافه حتى في الموضع الواحد كما رأينا، فليس يدلّ ذلك على أنه ينقض الآن ما أبرمه قبل قليل، فقد رأيتَ إصراره على الرأيين معاً من بداية كتابه إلى نهايته، وإنما هو تحوّل في النظر إلى الموضوع من زاوية إلى أخرى[51]، والتحول في زاوية النظر يؤدّي به إلى وجهة نظر أخرى دون أن يعني ذلك أن وجهة النظر السابقة عليها أصبحت باطلة أو مهجورة، بل كل منهما تؤلف في سياقها الخاص بها جزءاً من مذهبه في هذا الموضوع.

تقدّم القول إن البحث في الارتجال يقتضي التفريق بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم، والتفريق بين الأمرين- وإن كان في غير السياق الذي نحن فيه- تقليد قديم اتبعه فريق من البلاغيين[52]. والكلام المرتجل كلام ترى قائله وتسمعه (أو تروي عمّن رآه وسمعه، وإلا لما عرفت أنه قيل ارتجالاً)، وهذا يفتح باباً للتداخل بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم، ويجعل الحدود بينهما مبهمة. ومن الضروري التمييز بينهما لحلّ الإشكالات التي رأيناها في مقالة الجاحظ في هذا الشأن، ونؤمّل أننا بهذا التمييز نستطيع التوفيق بين آرائه التي تبدو متضاربة، والتوفيق بين هذا الآراء ينتهي بنا إلى إعادة الانسجام إلى مذهبه في مسألة الارتجال. وعندما ننظر في الارتجال في سياق الحديث عن الكلام والمتكلم، فإن من الواضح أن الارتجال يتصل ببلاغة المتكلم، فهو شاهد على سرعة بديهته، وناطق بحضور ذهنه، ومعبّر عن طلاقة لسانه، فأما الكلام فإنه إما أن يكون جيداً في نفسه وإما أنه ليس كذلك، بصرف النظر عن كونه مرتجلا أو صادراً عن فكر ورويّة. فإذا تحققت بلاغة الكلام بأن تتوافر فيه خصائص الجودة الذاتية، وكان في الوقت نفسه مرتجلا مقتضباً من غير سابق إعداد وتفكير، فإن ذلك يدعو إلى الإعجاب بالمتكلم وقدرته المتميزة على أن يأتي بذلك الكلام البليغ على البديهة.

ولعل قصة خالد بن صفوان- وقد أشرنا إليها بإجمال فيما سبق ووعدناك أن نأتي بها مستوفاة- توضح ما ذهبنا إليه: روي أن قوماً من اليمانية فخروا عليه في مجلس أبي العباس السفاح "وأكثروا في القول، فقال أبو العباس: لم لا تتكلم يا خالد؟ فقال: أخوال أمير المؤمنين وأهله. قال: فأنتم أعمام أمير المؤمنين وعصبته فقل. قال خالد: وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج برد، ودابغ جلد، وسائس قرد، وراكب عرد، دلّ عليهم هدهد، وغرّقتهم هرّة، وملكتهم امرأة". وهذا كلام بليغ وجواب مسكت، وقد نال من استحسان الجاحظ ما يعبّر عنه قوله: "فتأمل هذا الكلام، فإنك ستجده مليحاً مقبولاً، وعظيم القدر جليلاً، ولو خطب اليماني بلسان سحبان وائل حولاً كريتاً ثم صُكّ بهذه الفقرة ما قامت له قائمة". هذا عن الكلام نفسه، فأما المتكلم، فقد صوّر الجاحظ مدى إعجابه به حيث يقول: "فلئن كان خالد قد فكّر وتدبّر هذا الكلام إنه للراوية الحافظ والمؤلف المجيد، ولئن كان هذا شيئاً حضره حين حُرّك وبُسط فما له نظير في الدنيا"[53]. ومعنى كلام الجاحظ ههنا أن جواب خالد بن صفوان بليغ في حد ذاته، سواء أكان مرتجلاً أم غير مرتجل. أما خالد فإن ثمّة فرقاً بين أن يكون قد أعدّ جوابه هذا وأن يكون قد قاله على البديهة، فإن كانت الأولى فالرجل بليغ حقاً، وإن كانت الثانية "فما له نظير في الدنيا". ولعل هذا يوضّح ما قصدناه من أن الارتجال أمر يختص ببلاغة المتكلم. ولست تجد بين البلاغييّن الذين نعرفهم من اعتنى بالمتكلم وهيئته وسمته وإشارته وعيوبه وغير ذلك كما اعتنى الجاحظ، وفكرة الربط نفسها بين الارتجال وبلاغة المتكلم لم تكن غائبة كلياً عن ذهن الجاحظ كما ترى في تعليقه على قصة خالد بن صفوان، فقد مسّها مسّاً رفيقاً ولم يعتن بتوضيحها أو تحرير القول فيها.

ومن الواضح أن قدرة المتكلم على الارتجال (مع الإصابة والإجادة) مظهر من أهم مظاهر بلاغته عند الجاحظ، ووجه من أكثر الوجوه تعبيراً عن قوّة طبعه وموهبته، بل لعله ليس من المبالغة القول إن الارتجال أهم تلك المظاهر والوجوه عنده على نحو ما سبق في حديثه عن بلاغة العرب الذين يرى فيهم المثل الأعلى للبلاغة، وأن ذلك إنما يتجلى بوجه خاص في قدرتهم على البديهة والارتجال، وكذلك ما قاله قبل قليل في قصة خالد بن صفوان وأنه "ما له نظير في الدنيا" إذا كان قد قال ما قال ارتجالاً، وما رأيناه في موضع سابق من عدّه الارتجال شيئاً شبيهاً بالإلهام. وابن وهب الكاتب، أحد المتأثرين بقوة بكتاب "البيان والتبيين" إنما يعبّر عن رأي الجاحظ عندما قرّر أن "من أتى بالبديهة ما يأتي به غيره بعد التروية، فذلك الخطيب الذي لا يعادله خطيب، والأديب الذي لا يوازنه أديب"[54].

وإعلاء الجاحظ من شأن الارتجال في مواضع متعددة من كتابه يدلّ دلالة كافية على مدى تمكن هذا الرأي ورسوخه في فكره، وأنه ليس مجرد نظرة آنيّة لا يلبث أن يعود عنها ويتحلّل منها. وقد دعاه إلى هذا الرأي إعجابه ببلاغة المتكلم الذي يستطيع أن يقول على البديهة ما

يساوي في بلاغته وجودته ما يأتي به غيره بعد معاناة ومشقّة، وإعداد وتفكير، وحذف وزيادة، بل ربما يتفوق عليه. ومصدر العجب هنا أن هذه قدرة خارجة عما هو مألوف ومعتاد حتى أشبهت أن تكون إلهاماً وتلقيناً. وشبيه بموضوع الارتجال من هذا الوجه، أي الخروج على المألوف ومن ثمّ في كونه داعياً إلى العجب، ما يروى عن شعراء مثل طرفة بن العبد وعبد يغوث الحارثي ممن قالوا وأجادوا وهم يقدَّمون إلى القتل، وهي حال يتعسّر فيها على المتكلم القول في المألوف المعتاد، ولكن هؤلاء قالوا وأحسنوا، فكان أمرهم داعياً إلى العجب، يقول الجاحظ: "وليس في الأرض أعجب من طرفة بن العبد وعبد يغوث؛ وذلك أنّا إذا قسنا جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت بهما لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية"[55].

على أنه مهما بلغ إعجابنا بمن يقول ارتجالاً أو قال وقد قدِّم لتضرب عنقه أو ما شابه ذلك من أحوال تدعو إلى العجب لمخالفتها ما هو معتاد أو متوقّع، فإن بلاغة الكلام في نفسه هي مطلوبنا في كل كلام بغضّ النظر عن الكيفيّة التي صدر بها. لم يكن أمر طرفة وعبد يغوث داعياً إلى العجب عند الجاحظ لأنهما قالا شيئاً ما في موقف يحول فيه الجريض دون القريض إذا استعرنا عبارة عبيد بن الأبرص[56]- بل لأن "جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت بهما لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية"، كذلك لا يكون عنده خالد بن صفوان "ما له نظير في الدنيا" (إذا كان قد قال ما قال بديهة وارتجالاً) لمجرد أنه تحدّث ولم يتهيّب في الرد على اليمانيّة، بل لأنه قال كلاماً "عظيم القدر جليلاً، ولو خطب اليمانيّ بلسان سحبان وائل حولاً كريتاً، ثمّ صُكّ بهذه الفقرة ما قامت له قائمة"، ولأنك:

ترى خطباء الناس يوم ارتجاله كأنهم الكروان عاين أجدلاً

وكذلك يقال في ارتجال واصل بن عطاء، فإنه مع تجنبه الرّاء أتى بكلام "مسكت مخرس عن كل تحبير"[57].

ولا يحتاج المرء إلى مزيد من الأمثلة للتدليل على أن الارتجال الذي يثني عليه الجاحظ مشروط بالإجادة، فإن بلاغة الكلام هي الأصل وبلاغة المتكلم كالفرع عليها، فإنه إنما استحقّ أن يسمّى بليغاً لأنه قال كلاماً بليغاً. والقائل على البديهة يكون أهلاً للثناء عندما يصحّ أن يقال فيه:

بديهته وفكرته سواء إذا بعد الصواب من المشير[58]

أي أن كلامه استوفى شروط الجودة كما لو كان قد أعدّه وفكّر فيه. وفي مقابل ذلك فإن أي كلام يخلّ بتلك الشروط مطّرح مسترذل، مرتجلاً كان أم مروّى، بل يكون الكلام المرتجل هنا، أي في حال افتقاره إلى الإجادة والإصابة، أدعى إلى لوم صاحبه، إذ كان من الممكن ألاّ يقع فيما وقع فيه من زلل وخطل، وأن يتفادى سقطات القول وعثرات اللسان، لو أنه تدبّره وفكر فيه قبل أن

ينطق به. هنا يصبح الارتجال تسرّعاً مذموماً يُهجى به صاحبه على نحو ما أورده الجاحظ من قول الشاعر:

ويرتجل الكلام وليس فيه سوى الهذيان من حشد الخطيب[59]

وقد تقدم القول في أن الارتجال (مع الإصابة) أدلّ على قدرة المتكلم وسرعة الإجابة في طبعه من إطالة الفكرة، وأدعى إلى العجب، إلا أن هذا العجب نفسه ناشئ عن أن الارتجال ظاهرة استثنائية، فلا يتأتّى إلا للأفراد القلائل من البلغاء، أما أكثر البلغاء فإنهم لا يستغنون عن الإعداد ومعاودة النظر فيما ينشئون. وبلاغة الكلام وهي الغاية التي يسعى إليها كل متكلم – ارتجل أم روّى- لا تتحقق فيما ينشئه هؤلاء الأدباء إذا قال الواحد منهم على البديهة وتسرّع في قبول كل خاطر يرد عليه، فكان عليه أن يعاود النظر فيه ويتعهّده بالتنقيح والتهذيب ونفي ما قد يكون أخطأه التوفيق فيه. وهكذا فإذا رأيتَ الجاحظ يحضّ على التروّي والتهذيب وأن يتّهم المرء رأيه وعقله، فإنما يكون ذلك إشفاقاً منه على بلاغة الكلام من أن يجني عليها القائل بتسرّعه واستحسانه كل ما يجري على لسانه. كما أن ثمة حالات مخصوصة تستدعي الاحتشاد لها، ولابدّ فيها من طول التفكّر والاجتهاد في التنقيح، كتلك التي أشار إليها الجاحظ من خطب تقال في مهمات الأمور ومدائح تنشد يوم الحفل.

وشبيه بذلك ما تناوله الجاحظ في غير "البيان والتبيين" وألحّ عليه من ضرورة التنقيح ومعاودة النظر في تأليف الكتب على نحو ما يصوّر ذلك قوله: "وينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرّغ له، ثم لا يرضى بذلك حتى يدع كتابه غُفلاً، ولا يرضى بالرأي الفطير، فإن لابتداء الكتاب فتنة وعُجباً، فإذا سكنت الطبيعة... أعاد النظر فيه، فيتوقف عند فصوله توقّف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب."[60] ومؤلف الكتاب ليس شاعراً يتغزل أو يشكو الزمان أو اشتد به الحنين إلى الوطن، وإنما يضع بين يدي قارئه علماً وفكراً، لا جرم كان في حاجة إلى التثبّت من صحة معلوماته ووجاهة آرائه وأفكاره. فلما كانت مثل هذه المقامات من خطب في مهمات الأمور ومدائح يوم الحفل وكتب مؤلفة – لا تتيسّر الإجادة فيها عند القول على البديهة، كان النهي عن الارتجال فيها، لا أن الارتجال غير محمود في نفسه. هب شاعرين اثنين أو خطيبين قالا في موقف من تلك المواقف، وتساويا في الجودة، وكان أحد الخطيبين أو الشاعرين قد قال ارتجالاً، والآخر تهيّأ لهذا الموقف وأعدّ له ونقّح كلامه، فما ظنك فيما سيقوله الجاحظ في هذا الشأن؟ مما لا شك فيه أن الأول منهما سيكون عند الجاحظ "لا نظير له في الدنيا". أما إذا تخلف عن صاحبه وقصّر دونه، فإن الجاحظ سيقول له: ما كان ينبغي لك أن تقول في هذا الموقف على البديهة، فهذا موضع تصعب الإجادة فيه ارتجالاً.

ولعلنا نستطيع أن نوجز رأي الجاحظ في مسألة الارتجال بالاتكاء على ما أورده من قول صُحار العبدي - وقد سأله معاوية بن أبي سفيان عن معنى البلاغة-: "ألا تبطئ، ولا تخطئ"[61]، وفحوى كلامه أن البلاغة (بلاغة المتكلم)، تنتظم أمرين: سرعة الجواب (الارتجال)، والإصابة في القول، فإذا اجتمعا للمرء كان على درجة رفيعة من البلاغة. ولكن تحقق الأمرين معاً لا يتهيّأ لكثير من الناس، وإذا كان لا مناص لنا حينئذٍ من التضحية بأحدهما فليكن ذلك سرعة الجواب، أملا في أن نظفر بالأمر المهم وهو القول الصواب. ومن مرويّات الجاحظ في سياق الارتجال والتنقيح أن شاعراً قال لآخر: "أنا أقول في كل ساعة قصيدة وأنت تقرضها في كل شهر، فلمَ ذلك؟" قال: "لأني لا أقبل من شيطاني مثل الذي تقبل من شيطانك"[62]، فهو ينتقده في كونه يتساهل في أمر جودة الكلام وبلاغته أو يضحّي بذلك من أجل أن يقول قصيدة في كل ساعة، وهذا هو مذهب الجاحظ نفسه.

وثمّة مَن يرى مِن البلاغيين والنقاد أن القائل على البديهة أعذر ممن يقول على الرويّة، ويُقبل من الأول ما لا يقبل من الثاني، لكون هذا الثاني في سعة من أمره خلافاً لمن يقول ارتجالاً[63]. هذه الفكرة لا نجدها في "البيان والتبيين"، وعدم تطرق الجاحظ إليها أو إلى ما له صلة بها ناشئ فيما نظن عن أنه لا يجيز التهاون في شرط الصواب والإجادة أو التسامح في هذا الجانب، وعامّة حديثه في هذا الموضوع يؤيّد ما قلناه. لقد رأينا فيما سبق أن التفاوت في شعر النابغة الجعدي مثلاً مقبول، ليس لكونه مضطراً إليه أو معذوراً فيه، بل هو مستحسن في كونه يشهد ببراءة هذا الشعر من أثر الصناعة والكلفة. وإذا أردت أن تتبيّن الفرق بين المذهبين: مذهب الجاحظ ومذهب أولئك، فدونك ما يقوله أحدهم في فقرة لا يخفى عليك صلتها بما اقتبسناه من تفريق الجاحظ بين المقامات التي يقال فيها الشعر العفوي وتلك التي يناسبها الشعر المحكّك، يقول ابن رشيق: "وشعر الشاعر لنفسه وفي مراده وأمور ذاته، من مزح وغزل ومكاتبة ومجون وخمرية وما أشبه ذلك غير شعره في قصائد الحفل التي يقوم بها بين السماطين: يُقبل منه في تلك الطرائق عفو كلامه، وما لم يتكلف له بالاً، ولا ألقى به، ولا يقبل منه في هذه إلا ما كان محككاً معاوداً فيه النظر، جيداً لا غثّ فيه ولا ساقط ولا قلق"[64]. يكاد يكون من المؤكّد أن ابن رشيق هنا يستمدّ من الجاحظ وينقل عنه، ولكن الفرق كبير بين الفكرة كما وردت عند الجاحظ والطريقة التي قدّم بها ابن رشيق الفكرة نفسها. ابن رشيق يرى أن "الشاعر الحاذق المبرّز إذا صنع على البديهة قُنع منه بالعفو اللين والنزر التافه، لما فيها من المشقة"[65]، وانسجاماً مع رأيه هذا، أعاد صياغة فكرة الجاحظ فجعل "شعر الشاعر لنفسه" يقبل فيه ما ليس مقبولاً في "قصائد الحفل" من كلام غثّ أو ساقط أو قلق. والفكرة في أصلها عند الجاحظ لا يمكن أن تُفهم على هذا النحو، بل المفهوم من كلامه أن ما سوى قصائد الحفل يُستحسن فيه أن يكون عفوياً لا أثر

للجهد فيه، وبين أن يكون الأمر على هذا الوجه وأن يكون من باب مسامحة الشاعر وغض الطرف عن هفواته فرق واسع.

- ز -

كان التمييز بين بلاغة الكلام وبلاغة المتكلم وسيلة توسّلنا بها إلى بيان حقيقة مذهب الجاحظ في الارتجال، وههنا أمر آخر أشرنا إليه فيما سبق يساعدنا في هذا الشأن: الجاحظ معلم للبيان حيناً، وناقد للأدب حيناً آخر. ومن المؤكد أن ازدواجية الوظيفة التي أسندها إلى نفسه كان لها أثر في ازدواجية نظرته في الموضوع الذي نبحث فيه، فالجاحظ الناقد مفتون بالارتجال أشدّ الفتنة، ويرى فيه أمارة على موهبة نادرة فائقة تتجاوز حدود المألوف، وثناؤه على من مُنح هذه الموهبة لا يحدّه حدّ كما هو واضح في عباراته التي اقتبسناها فيما تقدّم. فإذا تحوّل إلى الوظيفة الأخرى وجعل من نفسه معلماً للبيان يتوجّه بخطابه إلى ناشئة المتأدّبين، كان لا بد من أن يختلف الأمر. وهكذا نجد مرة أخرى أن الاختلاف في آرائه مرجعه اختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى الموضوع.

وليس من المتوقع من الجاحظ أو غيره ممن جلس مجلس التعليم أن يحسّن الارتجال في عيون الناشئة وهم ما زالوا يخطئون ويصيبون، ولا أن يشجّعهم على ترك المراجعة وإعادة النظر، والقناعة بما تأتي به البديهة وهم ما زالوا في حاجة إلى المزيد من الدربة والتمرين، فالجاحظ يدرك ما جُبلت عليه النفوس من فتنة المرء بكلامه وبابنه ويحذّر في "البيان والتبيين" وغيره من مؤلفاته من عواقب ذلك[66]، وهؤلاء الناشئة من المتأدبين أحوج الناس إلى هذا التحذير، فهم أكثر اندفاعاً وأشد حماسة في هذا الشأن، أي في فرط الإعجاب بمحاولاتهم الأدبية، وهي محاولات غير ناضجة في العادة، وفيها كثير من أوجه الخلل والقصور، بل ربما كان بعضها محاولات لا جدوى منها ابتداءً، يريد صاحبها أن يُعدّ في الأدباء والخطباء وليس بينه وبين الأدب سبب، ولا بينه وبين الخطابة نسب، وكان ينبغي له ألا يقحم نفسه في هذه الصناعة أصلاً. من هنا وجد الجاحظ أنه في حاجة وهو يخاطب هؤلاء الناشئة إلى الإلحاح على التأنّي والتروّي، وإلى حثّهم على عدم الإسراع في إذاعة محاولاتهم على الناس قبل أن يتثبّتوا من أن ما يحاولونه يستحقّ أن يسمّى أدباً، وبعد ذلك يتعهّدونها بالصقل والتهذيب والتنقيح.

وإذا عدنا إلى أهم المواضع التي ورد فيها النهي عن الارتجال في "البيان والتبيين"، فإننا واجدون أن هذا النهي قد جاء في سياق تعليمي بحت، وأن كلام الجاحظ قد جاء في نبرة تعليمية واضحة وعالية، وأنه توجّه بكلامه إلى ناشئة المتأدبين على وجه التحديد، فقد بدأ حديثه في الشأن الذي نتحدث فيه بمخاطبة هؤلاء الناشئة: "فإن أردت أن تتكلّف هذه الصناعة وتُنسب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة أو حبّرت خطبة أو ألّفت رسالة، فإياك أن تدعوك ثقتك بنفسك، أو

يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحله وتدّعيه، ولكن اعرضه على العلماء... فإن رأيت الأسماع تصغي له، والعيون تحدج إليه، ورأيت مَن يطلبه ويستحسنه، فانتحله، فإذا عاودت أمثال ذلك مراراً، فوجدت الأسماع عنه منصرفة، والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصناعة"[67]، فالجاحظ هنا يحّث المتأدبين على ألاّ يتعجل الواحد منهم في إعلان أدبه ونشره كما قلنا قبل قليل، قبل أن يستوثق من قيمته وحسن وقعه، كما يحثّه على ألّا يتعجّل في الانتساب إلى هذه الصناعة قبل أن يتحقّق من أنه غير متطفّل عليها، وأنه خُلق لها لا لغيرها. وبعد ذلك يتابع الجاحظ التحذير من ثقة المرء بنفسه وفتنته بكلامه في فقرة ننقلها كما نقلنا الفقرة السابقة لما تصوّره من اتجاه تعليمي واضح؛ يقول: "فلا تثق في كلامك برأي نفسك، فإني ربما رأيت الرجل متماسكاً وفوق المتماسك، حتى إذا صار إلى رأيه في شعره وفي كلامه وفي ابنه، رأيته متهافتاً وفوق المتهافت"[68]. ولكي يؤكّد الجاحظ في ذهن المتأدبين هذه الفكرة، فكرة التأني والتروّي واتّهام النفس، يحشد لهم أقوالاً لخطباء معروفين في النهي عن الارتجال والرأي الفطير، ويأتي لهم بأمثلة من زهير وأضرابه ممن ذهبوا في التنقيح كل مذهب، فلمّا كان شاعر في منزلة زهير يردد نظره في القصيدة حولاً كاملاً اتهاماً لعقله، وتتبّعاً على نفسه، وإشفاقاً على أدبه كما يقول الجاحظ فيما نقلناه منه سابقاً، فحريٌ بناشئة المتأدبين ألا يدفعهم فرط الثقة بالنفس إلى الرضى بكل خاطر. فإذا فرغ الجاحظ من إبلاغ رسالته في نصح هؤلاء المتأدبين بالتروي، وحذّرهم عواقب التسرع، وأيّد كلامه بما أُثر عن شعراء وخطباء، وتحوّل عن وظيفة معلّم البيان إلى وظيفة الناقد- رجع إلى مذهبه المتأصّل في نفسه في الافتتان بالكلام الذي يأتي سهواً رهواً، ذلك الكلام الذي يتجلّى في أنصع صوره فيما جاء بديهة وارتجالاً.

وتعليم البيان يعود بنا إلى مسألة الكلام والمتكلم، وإلى أن الارتجال المحمود أمره لا ينفكّ عن الإجادة والإصابة، وأنه بمعزل عنهما يستحيل تسرعاً مذموماً يُعاب به صاحبه. والمتكلم هنا أديب ناشئ ما زال يتعثّر في خطواته حتى وهو يقول بعد معاودة النظر ومراجعة النفس، فكيف به إذا قال ارتجالاً؟ هذا الأمر شبيه بما سبق ذكره من مقامات لا يناسبها الارتجال، فكما أن هذه مقامات لا يُتوقع أن تتحقق فيها جودة الكلام إذا ارتجله صاحبه، فكذلك الأمر في حالتنا هذه من أن ثمة من القائلين مَن يُستبعد أن يجيدوا إذا ارتجلوا الكلام ارتجالاً، والحرص على بلاغة الكلام دفع الجاحظ إلى النهي عن الارتجال في الحالين.

وهنا أيضاً- كما هي الحال في تلك المقامات على ما تقدم ذكره- فإن هذا النهي لا يعني التقليل من شأن الارتجال نفسه، فلو أن أديباً مبتدئاً قال على البديهة وأجاد في كلامه، فإن من المؤكد أن ذلك سيحمل الجاحظ على الإعجاب به، ويدعوه إلى الثناء عليه، بل يمكن القول إن الإعجاب به سيكون أشد لأنه جاء بما هو غير متوقّع منه، وهو أمر يصدق أيضاً على مَن يجيد على البديهة في تلك المقامات التي تستدعي الروية وطول الفكرة، فالقائل كلامه ارتجالاً، إذا

أحسن وأجاد وكان أديباً ناشئاً أو كان قد قال في مقامات كهذه، فإنما فاجأ المستمع بما كان يظن خلافه، أو "أحبط توقّعات المستمع"، كما يقولون، أو إذا استعرنا ما جاء عند أبي حيان عن بلاغة البديهة: "هناك يقع التعجّب للسامع، لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظنّ أنه يظفر به، كمن يعثر بمأموله على غفلة من تأميله"[69]. وفي "البيان والتبيين" ما يشبه هذا الذي نحن فيه، وإن كان السياق مختلفاً، فلو أن رجلين – فيما نقله الجاحظ عن سهل بن هرون- تحدّثا، وكان أحدهما جميلاً جليلاً شريفاً، والآخر قليلاً قميئاً دميماً خامل الذكر، وكان كلامهما في مقدار واحد من البلاغة، لقضى السامعون "للقليل الدّميم على النبيل الجسيم... لأن النفوس كانت له أحقر، ومن بيانه أيأس، ومن حسده أبعد. فإذا هجموا منه على ما لم يكونوا يحتسبونه، وظهر منه خلاف ما قدّروه، تضاعف حسن كلامه في صدورهم، وكبُر في عيونهم"[70]. وكذلك الأمر في مسألتنا ههنا، فإن القائل على البديهة إذا أجاد وأصاب والناس يعتقدون فيه غير ذلك (إما لحداثة تجربته أو صعوبة الارتجال في المقام الذي يتحدث فيه) هو أيضاً كان القوم "مِن بيانه أيأس، ومن حسده أبعد"، فلما "ظهر منه خلاف ما قدّروه" استحال إشفاقهم من عدم نجاحه إعجاباً مضاعفاً بنجاحه.

- ح -

تتبعنا فيما تقدم من الحديث ما ورد في "البيان والتبيين" من أفكار وآراء وأقوال مما له صلة بموضوع الارتجال، وتناولناها بالقدر من التفصيل الذي يحتمله المقام، ونعود الآن في خاتمة هذا البحث إلى السؤال الذي ألقيناه في مفتتح بحثنا هذا، أو ما اصطُلح على تسميته "مشكلة البحث": ما مدى التوافق بين تلك الأفكار والآراء؟ والجواب عن ذلك هو في الوقت نفسه جواب عن مسألة أخرى: هل تؤلّف هذه الأفكار والآراء مجتمعة ما يستقيم لنا أن نزعم أنه مذهب للجاحظ في موضوع الارتجال على حظ من الانسجام والاتساق بين جوانبه، أم أنها لا تعدو أن تكون أفكاراً متناثرة وآراء آنيّة يتبرّأ بعضها من بعض؟ هاتان المسألتان على قدر كبير من الإلحاح لأن "البيان والتبيين" يضع بين يدي قارئه خليطاً متنافراً من الآراء والأقوال تنافراً يصل إلى درجة التناقض الصريح. هذا التنافر والتعارض لم يقتصر على ما جاء في مواضع متباعدة من الكتاب مما يمكن أن يُعزى إلى أن الجاحظ قد نسي هنا ما سبق أن قاله هناك، أو أن يُعزى إلى تطوّر أو تغيّر في آرائه ومواقفه فذهب مذهباً ثم بان له خلافه فيما بعد. لم يقتصر الأمر على تلك المواضع المتباعدة، بل رأينا التنافر قد ظهر غير مرة في المكان الواحد حيث اجتمع الرأي ونقيضه. وهذا- فضلاً عن أن تلك الآراء، على تنافرها، تتكرر في مواطن مختلفة مما يدل على تمسّك الجاحظ بها وثباته عليها- يدعو إلى التساؤل ويوجب إعادة النظر.

لقد اقتضت طبيعة البحث أن نقرأ ما في "البيان والتبيين" مما له صلة بمسألة الارتجال قراءتين: في الأولى عرضنا ما في ذلك الكتاب من مادة في هذا الباب كما تبدو عليه الأمور في ظاهرها، وتبيّن أن فهم كلام الجاحظ على هذا النحو ينتهي بنا إلى أن مقالته في الارتجال تفصح عن اضطراب مذهبه وتناقض جوانب هذا المذهب، وتنبئ عن تردد صاحبه بل حيرته. ثم عدنا في القراءة الثانية إلى تناول تلك الجوانب وتفسير رأيه في كل منها أو توجيهه بالنظر إلى المنطلقات المختلفة التي نرجّح أنه قد صدر عنها، ومن المؤمّل أننا أفلحنا بذلك في إعادة الانسجام إلى مقالة الجاحظ في هذا الشأن، وأن نبيّن أنه ليس ثمة من تعارض حقيقي بين جوانبها وإن بدا الأمر خلاف ذلك.

لعلنا الآن قادرون على أن نوجز مذهب الجاحظ في هذا الموضوع، وأن نعيد صياغته على النحو الآتي:

- الارتجال قدرة متميزة لدى المتكلم تدعو إلى الإعجاب حقاً، وهو أعلى صورة تتصور بها بلاغة هذا المتكلم.
- الارتجال إنما يكون كذلك إذا كان الكلام المرتجل في نفسه بليغاً، لا لمجرد أنه قد قيل على البديهة، فإنه إذا اختلت شروط بلاغته صار مذمّة لقائله، وعيب على هذا القائل تسرعه وعدم تثبته، لأن بلاغة الكلام هي العمدة، وهي الأصل الذي يمكن أن يُتسامح في أي أمر آخر ما عداه ومن أجله.
- وتأسيساً على ذلك، فإن مواقف بعينها تستدعي بطبيعتها طول الفكرة والروية، ولا يُنصح القائل فيها بارتجال كلامه لأن من الصعب أو من غير المتوقّع الإجادة في هذه المواقف، أي استيفاء شروط البلاغة، ارتجالاً.
- الارتجال إنما صار مدعاة إلى العجب لأنه ظاهرة استثنائية خارجة عن المألوف حتى بين كبار الأدباء، ويقتضي ذلك أنه ليس من الحكمة أيضاً أن يشجّع الأديب المبتدىء على سلوك هذه الطريقة.

تلك هي الجوانب التي تؤلف في مجموعها مذهب الجاحظ في الارتجال في "البيان والتبيين"، وهي متمكنة في فكر الجاحظ كما رأينا، ولكنه لم يعتنِ بالتنسيق فيما بينها، أو عرضها على نحو ينفي شبهة التناقض عنها، ولعله في ذلك يصدق عليه ما وُصف به المتنبي في قول من وازن بينه وبين أبي تمام: "كالملك الجبار يأخذ ما حوله قهراً وعنوة، أو كالشجاع الجريء يهجم على ما يريده، لا يُبالي ما لقي ولا حيث وقع"[71]. والجاحظ أيضاً يهجم على الرأي يطلقه إطلاقاً،غير مبالٍ لفرط اعتداده – فيما نظن– بفكره وبيانه ومنزلته العلمية بأن يضع من القيود والاحترازات

والتوضيحات ما يدفع عن مقالته عيب عائب أو تعقّب متعقّب؛ إنه كالملك الجبار يقول القول تاركاً للآخرين أن يجتهدوا في تفسير مراده.

قد يُعزى احتياج مقالة الجاحظ إلى التنسيق بين جوانبها إلى أن "البيان والتبيين" جاء في وقت مبكر من تاريخ البلاغة ولما تدخل في طور التحليل والتفصيل، ولكن التفصيل شيء، والتنسيق بين الفكرة وأختها فراراً من شبهة التناقض شيء آخر. ولعله لا يكون كثير من المجازفة في قولنا: قد لا تظفر ببلاغي آخر يبلغ مبلغ الجاحظ في جرأته على اللغة أولاً وعلى الفكرة ثانياً، فالجاحظ ينطلق في عبارته ويسترسل في فكرته في غير تحفّظ أو تحرّج. غيره من البلاغيين يكتب وفي ذهنه نقدة يحصون هفواته، أو كأن الناس، كما قال الجاحظ فيما نقلناه عنه سابقاً، "كلهم له أعداء... وكلهم متفرّغ له"، فتجده حريصاً على أن يسدّ الثغرات ويتحوّط لما قد يُثار من شبهات واعتراضات، أما الجاحظ فكأنك به وهو يخاطب قارئه أستاذ عالم يتحدث إلى تلاميذ يسرعون إلى التقاط ما يلقيه عليهم من غزير علمه وثمرة فكره، لا يهجس لهم- ولا له أيضاً- أن ينتقدوا عالمهم. الجاحظ في اندفاعاته الفكرية غير المتحفّظة يترك لدى قارئه انطباعاً بأنه لا يخشى من النقد، وقد تقول إنه وقد ألف "البيان والتبيين" في أخريات حياته[72]، بعد أن علا صيته واتسعت شهرته، صار يرى في نفسه أنه فوق النقد، وأنه في غير حاجة إلى مراجعة أفكاره وتحريرها وتنقيحها والتنسيق فيما بينها. لقد رأينا الجاحظ يدعو مؤلف الكتاب، إلى ضرورة التنقيح والتحرير وإعادة النظر وكأن القرّاء "كلهم له أعداء"، ولكن الظاهر أنه وهو يكتب عن الارتجال في "البيان والتبيين" قد أعفى نفسه مما دعا غيره إلى التقيد به، وكأنها نصيحة لا يرى أنه هو نفسه في حاجة إليها، إذ يبدو أن كلامه هنا لم تعمل فيه يد التحرير والتنسيق، وكأن الارتجال يظل أعلى مراتب البلاغة- على نحو ما يتجسّد ذلك فيه هو نفسه في نظر نفسه- حتى في تأليف الكتب.

Al Jahiz's Theory on *Irtijal* (Improvisation) in his Work *al-Bayan wa al-Tabyin*

Abdul Karim Ahmad al-Hiyari, *Department of Arabic Language and Literature, The University of Jordan, Amman, Jordan.*

Abstract

Irtijal (speaking impromptu, improvisation) in al- Jahiz's *al-Bayan wa al- Tabyin* has not been given due attention by his critics nor in studies on Arabic literary theory in general. Al-Jahiz's material on the subject seems incongruent or even contradictory. The present article traces this material, reconstructs it to elucidate the main features of al-Jahiz's theory and investigates it to determine the degree of its coherence and consistency. By re-examining al-Jahiz's remarks and the traditions he quotes within their own contexts and considering the different angles wherefrom he tackles the subject, the present article concludes that al-Jahiz's precepts here, despite their apparent contradictions, remain fairly coherent and consistent: so long as the quality of the *speech* is not compromised, it is *Irtijal* that attests to the *speaker's* eloquence. But in certain cases, this quality is unlikely to be maintained unless the speech is prepared and revised. Here *Irtijal* should be avoided.

قدم البحث للنشر في 2013/10/6 وقبل في 2014/4/1

الهوامش

(1) انظر في الارتجال: ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، 1981، ج1ص189-ص196؛ ابن الأثير الجزري، ضياء الدين: كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، تحقيق نوري القيسي وزميليه، الموصل، منشورات جامعة الموصل، 1982، ص47 – ص49؛ حازم القرطاجني، أبو الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ص213؛ ابن ظافر الأزدي، جمال الدين أبو الحسن علي: بدائع البدائه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص7-ص9؛ ابن الأثير الحلبي، نجم الدين أحمد: جوهر الكنز، تحقيق محمد زغلول سلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت.، ص439 – ص440. ومن المحدثين: بدوي، أحمد أحمد: أسس النقد الأدبي عند العرب، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، 1964، ص627-ص631؛ درويش، محمد طاهر: في النقد الأدبي عند العرب، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص215-ص218 (وانظر أيضاً ص63-ص66)؛ مطلوب، أحمد: معجم النقد العربي القديم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1989، ج1ص129- ص132(وانظر أيضاً ج1

ص268- ص270)؛ عزام، محمد: مصطلحات نقدية من التراث الأدبي العربي، دمشق، وزارة الثقافة، 1995، ص92-ص94؛

Bonebakker, S.A:.*"Irtidjal" , Encyclopaedia of Islam,* New Edition, Leiden, E.J. Brill, 1978, *q.v.*

(2) ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص196؛ ابن ظافر الأزدي: المصدر السابق، ص7

(3) انظر: ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص189؛ ابن ظافر الأزدي: المصدر السابق، ص8؛ ابن الأثير الجزري: المصدر السابق، ص47؛ ابن الأثير الحلبي:المصدر السابق، ص439؛ درويش، محمد طاهر: المصدر السابق، ص215

(4) ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص190

(5) المصدر نفسه، ج1ص189

(6) المصدر نفسه، ج1ص192

(7) انظر: المصدر نفسه، ج1ص189

(8) انظر مثلاً: المصدر نفسه، ج1ص190، س5 من الأسفل، ص191، س5،س7،س8 (وانظر ما يقوله في ذلك شفيع السيد: فن القول بين البلاغة العربية وأرسطو، القاهرة، دار غريب، 2006، ص178). وكذلك الحال مع ابن ظافر الأزدي إذ جعل عنوان كتابه "بدائع البدائه" (مصدر سابق)، ومع ذلك تجده يورد قولاً على أنه ارتجال ثم يستعمل في التعليق عليه مصطلح البديهة أو العكس (انظر: ص337- ص338، ص400).

(9) انظر مثلاً: فياض، نقولا: الخطابة، القاهرة، إدارة الهلال، 1930، ص135

(10) يقول المأمون: "بالإحسان في البديهة تفاضلت العقول"، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1986، ص40؛ وانظر: ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص191.

(11) الكلاعي، أبو القاسم محمد: إحكام صناعة الكلام، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، عالم الكتب، 1985، ص248؛ قارن: Dixon, Peter: *Rhetoric*, London , Methuen, 1980, p.31

(12) ابن وهب الكاتب، أبو الحسين إسحاق بن ابراهيم: البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد، مطبعة العاني، 1967، ص213.

(13) انظر: ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص193؛ فياض، نقولا: المرجع السابق، ص102-104.

(14) انظر: ابن وهب الكاتب: المصدر السابق، ص215.

(15) انظر: فياض، نقولا: المرجع السابق، ص102 (قارن: أبو زهرة، محمد: الخطابة، القاهرة، دار الفكر العربي، 1980، ص138 الحاشية). وانظر أيضاً: تقي فلسفي، محمد: البيان وفن الخطابة، ترجمة عباس حسين الأسدي، بيروت، مؤسسة البعث، 1995، ص43

(16) انظر: ضيف، شوقي: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة، دار المعارف، 1978، ص20-ص21.

(17) انظر مثلاً: ج1ص384، ج3ص28.

(18) انظر: ج1ص331، ص384، ج2ص9، ص111، وانظر الكلام القضيب والمقتضب: ج1ص204، ص205، ج2ص14. انظر أيضاً: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1969، ج1ص35، ص37 (يضيف هنا مصطلحاً آخر: الابتداء). انظر الزمخشري، جار الله: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة، 1982، مادة ق ض ب: اقتضب الكلام ارتجله.

(19) قارن: بنّاني، محمد الصغير، النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص222، ص255، حيث يفسر الاقتضاب عند الجاحظ بأنه الإيجاز، ولكن الاقتضاب في لغة الجاحظ كما تبين النصوص المقتبسة في هذا البحث لا يرد إلا بمعنى الارتجال.

(20) انظر مثلاً: ج1ص204، ص331، ص339، ج2ص9، ص14، ج3ص28

(21) انظر: ج1ص204، ص205، ج2ص14

(22) ج1ص384

(23) ج3ص28- ص29. انظر (مثلاً) فياض، نقولا: المرجع السابق، ص101(حيث ينقل كلام الجاحظ)، وانظر ص121 (حيث يقرر أن الخطابة عند العرب بديهة وارتجال)؛ الحوفي، أحمد محمد: فن الخطابة، القاهرة، دار نهضة مصر، 1996، ص43- ص44 (ينقل كلام الجاحظ ويرى أن أمية العرب كانت سبباً في سرعة البديهة لديهم)؛ عبد العال، محمد يونس: في النثر العربي قضايا وفنون ونصوص، القاهرة، الشركة المصرية العامة للنشر- لونجمان، 1996، ص72- ص73 (ينقل عبارات الجاحظ ويقرر أن العرب كانوا مفطورين على البدائه).

(24) هذا ما يقوله شوقي ضيف: المرجع السابق، ص20. انظر ما يقوله في الرد عليه محمد عبد العزيز الكفراوي: الشعر العربي بين الجمود والتطور، بيروت، دار القلم، د.ت.، ص14- ص16. وانظر أيضاً: أبو زهرة، محمد: المرجع السابق، ص227- ص229؛ النص، إحسان: الخطابة العربية في عصرها الذهبي، القاهرة، دار المعارف، 1969، ص16.

(25) انظر مثلاً: كتاب الحيوان (مصدر سابق)، ج1ص74- ص75، ج2ص245؛ رسالة مناقب الترك، رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هرون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964، ج1ص69-ص70؛ كتاب حجج النبوة، الفصول المختارة من كتب الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تحقيق عبد

السلام هرون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979، ج3ص279؛ رسالة تفضيل النطق على الصمت، الفصول المختارة من كتب الجاحظ، ج4ص237

(26) ج1ص15. ينكر إحسان النص: المرجع السابق، ص249 أن تكون خطب واصل مرتجلة؛ انظر أيضاً: الحوفي، أحمد: أدب السياسة في العصر الأموي، بيروت، دار القلم، د.ت.، ص339.

(27) ج1ص24

(28) ج1ص22

(29) ج1ص340

(30) ج1ص339

(31) ج4ص30، ص33 (قارن الكلاعي، أبو القاسم: المصدر السابق، ص180)، وانظر أيضاً ما قاله عن داود بن علي، ج1ص331

(32) ج1ص197

(33) ج2ص111، وانظر قوله: "ما أنا والرأي الفطير والكلام القضيب"، ج1ص205

(34) ج1ص205

(35) ج2ص188، وانظر قول عبد الله بن وهب الراسبي: "إياي والرأي الفطير"، ج2ص14

(36) ج1ص204، ج1ص205: قيل لابن التوأم الرقاشي: "تكلم"، فقال: "ما أشتهي الخبز إلا بائتاً".

(37) انظر مثلاً: ج1ص200- ص203

(38) انظر مثلاً تعليقه على تعريف العتابي للبلاغة، ج1ص113، ص161

(39) ج2ص9

(40) ج2ص13

(41) المكان نفسه

(42) انظر: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء، تحقيق دي خويه، ليدن، مطبعة بريل، 1904، ص19، ص160؛ المرزباني، محمد بن عمران، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ص80- ص81

(43) انظر: ج1ص204- ص206

(44) ج1ص206

(45) قارن ذلك بما ورد عند ابن قتيبة: المصدر السابق، ص61: "كان الأصمعي يقول زهير والحطيئة وأشباههما عبيد الشعر، لأنهم نقحوه ولم يذهبوا به مذهب المطبوعين".

(46) ج4ص28

(47) ج2ص13- ص14

(48) انظر مثلاً: نقولا، فياض: المرجع السابق، ص101- ص106؛ أبو زهرة، محمد: المرجع السابق، ص142- ص144؛ شلبي، عبد الجليل: المرجع السابق، ص75- ص79

(49) أبو زهرة، محمد: المرجع السابق، ص142

(50) المرجع نفسه، ص155

(51) قارن ذلك بما ورد عند الجاحظ نفسه في مدح الشيء وذمه، ج1ص53، ص349

(52) انظر: العسكري، أبو هلال: المصدر السابق، ص6- ص7، ص37؛ القزويني، الخطيب جلال الدين: تلخيص المفتاح، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.، ص24، ص32، ص36

(53) ج1ص339، وانظر ج1ص340 (البيت الثالث)

(54) البرهان في وجوه البيان (مصدر سابق)، ص213

(55) ج2ص268، وانظر أيضاً: كتاب الحيوان (مصدر سابق)، ج7ص155- ص157؛ قارن: ابن رشيق القيرواني: المصدر السابق، ج1ص193- ص195 حيث يذكر شعراء آخرين؛ ابن ظافر الأزدي: المصدر السابق، ص339

(56) ابن قتيبة: المصدر السابق، ص144؛ ابن رشيق: المصدر السابق، ج1ص194

(57) ج1ص24

(58) قدامة بن جعفر، أبو الفرج: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مصر، مكتبة الخانجي وبغداد، مكتبة المثنى، 1963، ص92

(59) ج1ص5

(60) كتاب الحيوان (مصدر سابق)، ج1ص88؛ وانظر أيضاً كتاب الوكلاء في الفصول المختارة من كتب الجاحظ (مصدر سابق)، ج4ص98

(61) ج1ص96، وانظر الراغب الأصفهاني، أبو القاسم: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع، بيروت، دار الأرقم، 1999،ج1ص112

(62) ج1ص206- ص207

(63) انظر: ابن وهب الكاتب: المصدر السابق، ص163؛ ابن رشيق: المصدر السابق، ج1ص193، ص195؛ ابن ظافر الأزدي: المصدر السابق، ص8؛ حازم القرطاجني، أبو الحسن: المصدر السابق، ص213؛ وانظر ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1990، ج1ص325

(64) العمدة (مصدر سابق)،ج1ص199

(65) المصدر نفسه، ج1ص195

(66) انظر مثلاً: ج1ص204؛ انظر أيضاً: كتاب الحيوان (مصدر سابق)، ج1ص89؛ كتاب الفتيا، رسائل الجاحظ (مصدر سابق)، ج1ص317

(67) ج1ص203

(68) ج1ص204

(69) أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.، ج2ص142

(70) ج1ص89

(71) ابن رشيق: مصدر سابق، ج1ص133

(72) انظر البيان والتبيين، مقدمة المحقق، ج1ص15- ص16

المصادر والمراجع

ابن الأثير الجزري، ضياء الدين: كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، تحقيق نوري القيسي وزميليه، الموصل، منشورات جامعة الموصل، 1982.

ابن الأثير الحلبي، نجم الدين أحمد: جوهر الكنز، تحقيق محمد زغلول سلام، الإسكندرية، منشأة المعارف، د.ت.

ابن جني، أبو الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1990.

ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، 1981.

ابن ظافر الأزدي، جمال الدين أبو الحسن علي: بدائع البدائه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970.

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: الشعر والشعراء، تحقيق دي خويه، ليدن، 1904.

ابن وهب الكاتب، إسحق بن إبراهيم: البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بغداد، مطبعة العاني، 1967.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.

أبو زهرة، محمد: الخطابة، أصولها، تاريخها في أزهر عصورها عند العرب، القاهرة، دار الفكر العربي، 1980.

بدوي، أحمد أحمد: أسس النقد الأدبي عند العرب، مصر، مكتبة نهضة مصر، 1964.

بنّاني، محمد الصغير: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1993.

تقي فلسفي، محمد: البيان وفن الخطابة، ترجمة عباس حسين الأسدي، بيروت، مؤسسة البعث، 1995.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هرون، بيروت، دار الفكر، د.ت.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الفصول المختارة من كتب الجاحظ، اختيار الإمام عبيد الله بن حسان، تحقيق عبد السلام هرون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1979.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هرون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1969.

حازم القرطاجني، أبو الحسن: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981.

الحوفي، أحمد: أدب السياسة في العصر الأموي، بيروت، دار القلم، د.ت.

الحوفي، أحمد: فن الخطابة، القاهرة، دار نهضة مصر، 1996.

درويش، محمد طاهر: في النقد الأدبي عند العرب، القاهرة، دار المعارف، 1979.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع، بيروت، دار الأرقم، 1999.

الزمخشري، جار الله محمد بن عمر: أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة، 1982.

السيد، شفيع: فن القول بين البلاغة العربية وأرسطو، القاهرة، دار غريب، 2006.

شلبي، عبد الجليل: الخطابة وإعداد الخطيب، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، 1984

ضيف، شوقي: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة، دار المعارف، 1978.

عبد العال، محمد يونس: في النثر العربي، قضايا وفنون ونصوص، القاهرة، الشركة المصرية العامة- لونجمان، 1996.

عزام، محمد: مصطلحات نقدية من التراث الأدبي العربي، دمشق، وزارة الثقافة، 1995.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 1986.

فياض، نقولا: الخطابة، القاهرة، إدارة الهلال، 1930.

قدامة بن جعفر، أبو الفرج: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مصر، مكتبة الخانجي، وبغداد، مكتبة المثنى، 1963.

القزويني، الخطيب جلال الدين: تلخيص المفتاح، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.

الكفراوي، محمد عبد العزيز: الشعر العربي بين الجمود والتطور، بيروت، دار القلم، د.ت.

الكلاعي، أبو القاسم محمد: إحكام صناعة الكلام، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، عالم الكتب، 1985.

المرزباني، محمد بن عمران: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.

مطلوب، أحمد: معجم النقد العربي القديم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1989.

النص، إحسان: الخطابة العربية في عصرها الذهبي، القاهرة، دار المعارف، 1969.

Bonebakker, S.A:.*"Irtidjal" Encyclopaedia of Islam,* New Edition, Leiden, E.J. Brill, 1978.

Dixon, Peter: *Rhetoric*, London, Methuen, 1980.

أثر الفن السينمائي في ديوان (حالة حصار) للشاعر محمود درويش

عماد عبدالوهاب الضمور *

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر الفن السينمائي في التشكيل الفني لديوان(حالة حصار) للشاعر محمود درويش، الذي أفاد من التقنيات السينمائية في تشكيل لغته، وبناء صوره، والتعبير عن رؤاه الشعريّة.

مقدمة:

يميل الخطاب الشعري الحديث إلى توظيف تقنيات عصره؛ ليتسنى له تجسيد الرؤية الشعريّة، بما فيها من تشابك، وتعقيد، لذلك فإنّ تأثر الشعر بالفنون الأدبية تجاوزها إلى الفنون الجميلة، كالرسم، والنحت، والتصوير الفوتغرافي، والسينما؛ لقدرة هذه الفنون على التعبير الوجداني، وتجسيد الخيال في قالب فني، يرصد التجربة الإنسانية بكلّ تجلياتها.

لعلّ السينما من أحدث الفنون التي وظّفها الشعر في بنائه الفني، بعدما أصبح العالم يعيش "زمن ثقافة العين الذي يحتم على الرواية، والأدب بشكل عام الإفادة ممّا تحققه السينما"[(1)].

ومع هذا كلّه، تبقى العاطفة التي تثيرها الفنون عامل وحدة بينها، بفعل مقاربتها للأشياء، وجعلها أكثر واقعية، إذ إنّ بناء المعاني في الشعر قد "يتحدث عن أمور غير حقيقية، لكن العواطف تجعله حقيقياً صادقاً"[(2)].

إنّ محاولة رسم الحدود الفاصلة بين الشعر، والسينما، يحتم معرفة إمكانات كلا الفنين، وقدرتهما على إحداث التأثير، فالأدب يشترك مع السينما في أن كليهما يهدف إلى التعرّف على الحياة، والتأثير في المتلقين، لذلك فإنّ تبادل المنجزات بين الفنون سمة حضارية، لا يمكن للمرء إنكارها بعدما سعت هذه الفنون "لأن تقترض بعضها من بعض، وأنّها قد نجحت إلى حدّ كبير في تحقيق تلك التأثيرات"[(3)].

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* كلية عمّان الجامعية، جامعة البلقاء التطبيقية، عمّان، الأردن.

ومن جهة نظر جمالية، فإنّ دراسة التداخل بين الفنون بشكل عام، يجعل منها فنوناً تشكيلية؛ "لأن إشكالية الفنان إشكالية تشكيلية، وليست إشكالية فكريّة، ولذلك لا يمكن الوصول إلى موقف الفنان إلا بقرائن تشكيلية من عمله" [4].

وتعدّ عملية التلقي وسيلة مهمة لإحداث مقاربة بين لغة الخطاب الأدبي، ولغة الخطاب السينمائي؛ لقيامها بالرصد، والكشف معاً، فضلاً عن ارتباطهما بالخيال، ذلك أن الخطاب الأدبي يمنح المتلقي حرية كبيرة في إطلاق نشاط المخيلة، لتصوّر أبعاده، ومقترباته، في حين ينطوي الخطاب السينمائي على اقتصاد في تخيّل الحيّز، يفرض فيه المخرج حدود النشاط التخيلي ارتباطاً بالصورة المعروضة، وعلاقتها بالملفوظ [5].

وإذا كانت السينما ذات طبيعة خاصة، وقوة مؤثرة في الجماهير، فإنّ الصورة البصريّة في الشعر المعاصر مظهر مهم، يُعزز ثقافة العين بوصفها أثراً واضحاً لفن السينما في الشعر العربي الحديث، تجعل المتلقي يضع يداه على خواص غير لغوية في تلقيه للشعر.

وقد عمد الشعراء العرب في العصر الحديث إلى توظيف الفن السينمائي في أشعارهم؛ للتعبير عن رؤاهم الشعريّة، وإكسابها طابعاً بصرياً، يُجسّد التجربة الشعريّة بكلّ وضوح، إذ غدت بعض القصائد أشبه بفيلم سينمائي بكلّ مؤثراته السمعية، والبصرية، كما في شعر بلند الحيدري، وأمل دنقل، ونزار قباني، وصلاح عبدالصبور، وغيرهم من الشعراء العرب.

أمّا الشاعر محمود درويش، فيعدّ من الشعراء العرب الذين ظهر توظيف الفن السنمائي في شعرهم منذ وقت مبكر، كما في قصيدة (سرحان يشرب القهوة في الكافتريا) الواقعة ضمن ديوانه (أحبك أو لا أحبك) الصادر عام 1972م، وهي قصيدة تناولها صالح أبو إصبع بالبحث، وأشار فيها إلى استخدام الشاعر لتقنية المونتاج في بنائها الشعري[6].

كذلك فعل حمد الدوخي في دراسته لديوان محمود درويش (مديح الظل العالي) الصادر عام 1982م، إذ أشار إلى اكتساب محمود درويش أهمية واضحة في توظيف التقنيات السينمائية في

ديوانه الذي جاء قصيدة مطولة، "إذ يتفتح الفضاء السينمائي في تصوير مشاهدها من حيث الكاميرا، وطبيعة الصورة، وكذلك السيناريو الذي يعدّ المادة الخام لأسلوب المونتاج"[7].

أمّا ديوان محمود درويش(حالة حصار) الصادر عام 2002م، الذي ستحاول هذه الدراسة بيان أثر الفن السينمائي في صياغة بنائه الفني، فيصور الواقع الإنساني الذي عاشه الفلسطينيون في الحصار الذي فرضه الاحتلال الإسرائيلي على الضفة الغربية عام 2002م، حيث عاش الشاعر تجربة الحصار، وتشديد الخناق على مدينة رام الله، لذلك يقدم تجربة واقعية محاولاً تصوير انعكاساتها على علاقته بالآخر، وتجذره بالمكان الفلسطيني.

والديوان ـ الذي جاء قصيدة مطولة ـ لا ينفصل عن شعر محمود درويش بطابعه الإنساني، المتّصل "بموضوع أساسي واحد، هو وطنه، وجرحه فلسطين"[8].

وقد ظهر تأثر محمود درويش في ديوانه (حالة حصار) بالفن السينمائي من خلال ما يأتي:

1 ـ اللغة:

لقد مهد تطور لغة الشاعر المعاصر الطريق إلى الاستعانة بتقنيات السينما، وتوظيفها في الشعر، لذلك نجد محمود درويش يستمد من اللغة السينمائية كثافتها التعبيريّة، وتداعياتها الحركيّة، فهي لغة ذات طبيعة إخبارية، تصف الحدث، وتعمد إلى تحويل المفردات إلى مشاهد بصرية قابلة لاحتواء الصوت، والحركة، وشحنهما بلغة الحواس، كما في قوله[9]:

يقيسُ الجنودُ المسافةَ بين الوجود

وبين العَدَمْ

بمنظار دَبَّابةٍ...

نقيسُ المسافةَ ما بين أجسادنا

والقذيفةِ... بالحاسَّة السادسةْ

إنّ إمعان النظر في الدلالة المتحققة بانتقال الخطاب من الفعل(يقيس) إلى الفعل(نقيس) قد أمدّ المتلقي بأكبر قدر من الدلالات الممكنة التي تبتعد بالنص عن الإيحاء، أو التأمل، وتجعله أكثر قرباً من السينما بنسقها المألوف في التعبير، إذ تقوم العين بمجموعة من الحركات العمودية، والأفقية، والدائرية؛ لرصد الحدث، وإدراك مقاصده.

وممّا يُميّز توظيف الشاعر للغة السينمائية في ديوانه (حالة حصار) أنّها جاءت بأقصى اقتصاد لغوي، تستثير المدرك الحسيّ للمتلقي، وذلك على سبيل المفارقة التصويرية، فكانت دعوة الشاعر للجنود اليهود لشرب القهوة العربية، حيث يقول[10]:

أيُّها الواقفون على العَتَبات ادخلوا،

واشربوا مَعَنا القهوةَ العربيَّة

[قَدْ تَشْعُرونَ بأنّكُمْ بَشَرٌ مثلنا]

أيُّها الواقفون على عَتَباتِ البيوتِ،

اخرجوا من صباحاتنا،

نطمئنّ إلى أنّنا

بَشَرٌ مثلكُمْ!

فهي لغة تريد خلق زمن جديد، يعترف بالحق الفلسطيني، ومشروعية وجوده، " إنّها تخاطب الحواس دون أن تكون ملزمة بالمرور على وسيط من الفهم" [11]، ذلك أنّ الشعر بإمكانه إنتاج عالم السينما بميزاته الحلمية، فضلاً عن ممارسة فعل التأثير في خيال المتلقي الذي يعمد إلى تقريب المسافة بين المعنى اللغوي، وقدرة الكاميرا الحركيّة.

تقوم لغة الشاعر بدور مهم في ترسيخ الذات في النص، وذلك باستخدام ضمير المتكلم (أنا) وهي تقنية مستخدمة في لغة التخاطب السينمائي، وبخاصة في الحوار، والسرد القصصي، كما في قوله[12]:

أُفكِّرُ، من دون جَدْوَى:

بماذا يفكّرُ مَنْ هُوَ مثلي، هُنَاكَ

على قمّة التلِّ، مُنْذُ ثلاثةِ آلاف عامٍ،

وفي هذه اللحظةِ العابرةْ؟

فتوجعني الخاطرةْ

وتنتعشُ الذاكرةْ.

فالذات هي جوهر عملية التعبير عن المغزى السينمائي، تجسّد أنماطاً مختلفة من التخاطب، سمحت لمحمود درويش بالكشف عن تأملاته، ونوازعه الداخلية ذات الطابع الحزين.

وتسهم اللغة السينمائية في رسم مشهد تعبيري لحالة الأنا المتفجّرة، وربط المتناقضات، إذ يقوم الشاعر بترتيب الألفاظ المكونة للبناء الشعري وفق نسق خاص، يتناسب مع رؤيته الشعريّة، كما في قوله[13]:

سأصرُخُ في عُزْلتي،

لا لكيْ أُوقِظَ النائمينْ.

ولكنْ لتُوقِظَني صَرْخَتي

مِنْ خيالي السجينْ!

ولا يمكن إنكار أن توظيف فن السينما في الشعر قد قاد لغته إلى نوع من المباشرة، وملامسة لغة الجمهور، كما في قوله[14]:

لا أُحبّكَ، لا أكرهُكَ

قال مُعْتَقَلٌ للمحقِّقِ: قلبي مَلِيءٌ

بما ليس يَعْنيك. قلبي يفيضُ برائحة المَرْيميّة،

قلبي بريءٌ، مُضِيءٌ، مَليءٌ،

ولا وَقْتَ في القلب للامتحان. بلى،

لا أُحبُّكَ. مَنْ أَنْتَ حتَّى أُحبَّك؟

إنّ أهم ما يُميّز اللغة السينمائية في نص محمود درويش الشعري، هو تعاقبها السردي، وذلك استجابة لمتطلبات اللغة السينمائية القائمة على استخدام أساليب واضحة، مثل: الإخبار، والعطف، والإيجاز؛ لتقوم بوظيفتها الاتّصالية مع المتلقي، كما في قوله[15]:

[إلى حارسٍ آخر:] سأُعلِّمُكَ الانتظارْ

على باب مَقْهى

فتسمع دقّاتِ قلبكَ أبطأ، أسْرَعَ

قد تعرفُ القشعريرةَ مثلي

تمهَّل،

لعلَّكَ مثلي تُصفِّر لحناً يُهَاجِرُ

أندُلسِيَّ الأسى، فارسيَّ المدارْ

فيوجعُكَ الياسمينُ، وترحَلْ

إنّ سمة التعاقب السردي في لغة محمود درويش ظهرت في استخدامه لأسلوب العطف كما في قوله في النص السابق:" فيوجعُكَ الياسمينُ، وترحَلْ"، مما يجسّد لحظات الصراع الدرامي في داخل الشخصية التي تحتفظ في وعيها بلحظات مثيرة.

وهي تقنية نجدها كثيراً في اللغة السينمائية للمقاربة بين الشخوص، فضلاً عن دورها في إثراء النص بدلالات خصبة، تعزز قدراته التواصلية.

وتتسم لغة الشاعر التعبيرية بتكرار الكلمة، أو الحرف للإلحاح على فكرة معينة، تتجاوز وظيفة التكرار الأسلوبية التي تقوم على الإفهام، وتأكيد المعنى في ذهن المتلقي إلى وظيفة سينمائية تُعين الشاعر في حواره، ورغبته في إظهار حجته للآخر، كما في قوله[16]:

[إلى شبه مستشرق:] ليكُنْ ما تَظُنُّ

لنفترضِ الآن أني غبيٌّ، غبيٌّ، غبيٌّ

ولا ألعبُ الجولف،

لا أفهمُ التكنولوجيا،

ولا أستطيعُ قيادةَ طَيَّارةٍ!

ألهذا أخذتَ حياتي لتصنع منها حياتَكَ؟

لذلك فإنّ تكرار كلمة (غبي) ثلاث مرات، وكذلك أداة النفي (لا) جاء ليرصد جانباً من طبيعة الشخصية الانفعالية، فضلاً عن رغبتها في إخضاع الآخر لمنطقها، ممّا أبرز دور السينما في إنجاز مهمة الشعر.

إنّ اعتماد السينما على الجانب الحركي للربط بين الصورة المرئية، والكلمة المسموعة انتقل إلى الشعر بلغة حركيّة تجسّد الأشياء بتفاصيلها الدقيقة أمام عين المتلقي، كما في قول الشاعر معبّراً عن رؤيته الحياتية في نشر المحبة، والسلام بدلاً من لغة الحرب، والدمار[17]:

عندما تختفي الطائراتُ تطيرُ الحماماتُ،

بيضاءَ، بيضاءَ. تغسلُ خدَّ السماء

بأجنحةٍ حُرَّةٍ، تستعيدُ البهاءَ وملكيَّةَ

الجوِّ واللَهْوِ. أعلى وأعلى تطيرُ

الحماماتُ، بيضاءَ بيضاءَ. لَيْتْ السماءَ

حقيقيَةٌ [قال لي رجلٌ عابرٌ بين قنبلتيْن].

لقد زوّدت اللقطات السينمائية الشاعر بتقنيات جديدة، مثل: الجمل الطويلة، والتكرار، ممّا ساعده على خلق وجهة نظر معينة، كما هو الحال في السينما، إذ يرصد المتلقي بعين الكاميرا اللاقطة الصورة المتشكّلة لانتشار الحمام الأبيض في السماء بعد اختفاء الطائرات؛ ليعكس الشاعر حصاد رؤيته، ومشاعره الإنسانية.

2 ـ الصورة الشعريّة:

إنّ معاصرة الشعر لفنون كثيرة ـ ومنها فن السينما ـ نقل الصورة الشعريّة من خيالها الجامح إلى وجود مرئي داخل العمل الفني مع الاحتفاظ بشيء من حلمية هذه الصورة، وغرائبيتها أحياناً.

والصورة الشعريّة هي وجه أخر للسيناريو في السينما، إذ يقوم الشاعر بإنتاج قصة تُحكى من خلال مشهد، يمكن أن يصبح شريطاً قابلاً للعرض.

وإذا كانت العدسة في السينما هي التي تُعيد ترتيب الأشياء، وتغيّر في علاقاتها الحجميّة، والذاتية؛ لتحيلها إلى صورة سينمائية، فإن الشاعر يجعل من الإيحاء وسيلة فنية لبث الحركة في الصورة، وجعلها قابلة للتشكّل في ذهن المتلقي، كما في قول الشاعر[18]:

ألحياةْ.

الحياةُ بكاملها،

الحياةُ بِنُقْصَانها،

تستضيفُ نجوماً مُجاوِرَةً

لا زمانَ لها...

وغيوماً مُهاجرةً

لا مكانَ لها.

والحياةُ هنا تتساءلُ:

كيف نُعيدُ إليها الحياةْ

إذ تثير الصور الإحساس بالرهبة، والروعة، والمتعة بالحياة، ذلك أن " عفوية اللحظة، وغرابتها في الصورة الفوتوغرافية، والسينمائية معاً هي التي تعطي الزخم الدرامي لهذا الوسط التعبيري الصوري"[19].

تمتاز الصورة السينمائية في شعر محمود درويش بأنّها ذات ارتباط نسقي بالزمن الطبيعي، "الذي يتمثّل في الامتداد، والتتابع في اتّجاه"[20]، ممّا جعلها تستند إلى معطيات حسيّة، تجسّد الزمن، وتحيله إلى أيقونة بصريّة قائمة، كما في قوله: [21]:

كُلَّما جاءني الأمس، قُلْتُ لَهُ:

ليس موعدنا اليوم، فلتبتعدْ

وتعالَ غدا!

فبؤرة النص البصريّة، تنطلق من حضور الزمن الجسدي، وأنسنته بإسلوب يسمح بحواره، وجعله جزءاً من رؤية الشاعر الفكرية.

ويدخل ضمن التشكيل الاستعاري للنص الشعري ما يُسمى بالرمز السينمائي الذي يقوم على "الالتجاء إلى صورة قادرة على الإيحاء للمتفرج بأكثر ممّا يسع الإدراك البسيط للمضمون الظاهر أن يقدمه له"[22]. كما في قول الشاعر مجسّداً صمود الشعب الفلسطيني، وتراكم المعاناة[23]:

نُخَزِّنُ أحزاننا في الجرار، لئلاً

يراها الجنودُ فيحتفلوا بالحصار...

نُخَزِّنُها لمواسمَ أُخرى،

لذكرى،

لشيء يفاجئنا في الطريق.

فتخزين الأحزان عند الفلسطينين، يقابله عند المحتلّ الاحتفال بالحصار، ممّا أوجد صورة ذهنية، تستدعي تخزين الأحزان في الجرار، تهدف ـ كما في السينما ـ إلى " تسهيل التصوّر، وهضم الفكرة التي يريد المخرج التعبير عنها بالفيلم"[24].

يظهر محمود درويش في ديوانه(حالة حصار) أكثر استسلاماً للتفكير الواقعي، ممّا جعل صوره تمارس إلحاحها على ذاكرة المتلقي؛ ليعكس بشاعة فعل الاحتلال، وسمو الأمل بالتحرر، إذ إنّ "الصورة القائمة على أكثر الدلالات مباشرة، تحتفظ مع ذلك ببعض الدلالات السياقية"[25] التي تستطيع من خلالها السينما تجسيد حركيتها الجمالية، كما في قوله[26]:

على طَلَلي يَنْبُتُ الظلُّ أخْضَرَ،

والذئبُ يغفو على شَعْرِ شاتي

ويحلُمْ مثلي،

ومثل الملاكْ

بأنَّ الحياةَ هنا

لا هُناكْ...

فالصورة الشعريّة تستطيع الإفادة من التقنيات السينمائية؛ لفتح الآفاق أمام العمل الشعري، ومنحه قدرة بصرية ذات فضاء لوني، وحركي قادر على توليد طاقات دلالية خصبة.

وما سمة الحركيّة التي تنبض بها صور الشاعر إلا تجسيد لمعاناة الحصار التي يحياها الشعب الفلسطيني، لتظهر وكأنها استرجاع لمدرك حسيّ، أو خبرة ذهنية، تفرض على المتلقي القيام بتصورات ذهنية مماثلة، لربط الصور، أو إعادة ترتيبها بشكل يتّسق مع التجربة المعاصرة، كما في قوله[27]:

جَلَسْنَا بعيدينَ عن/ مصائرنا كطيورٍ

تُؤَثّثُ أعشاشَها في ثُقُوب التماثيلِ،

أو في المداخنِ،

أو في الخيام التي نُصِبَتْ

في طريقِ الأمير إلى رحْلة الصَيْدْ...

إنّ إفادة الشاعر من الفن السينمائي واضحة في إبرازه لنص يمكن تصوره بصريّاً، ينقل الواقع في إيقاعية خاصة، تمتاز بالحركيّة، والتوتر النفسي الكاشف عن طبيعة المعاناة، وتراكم أحداثها.

3 ـ التراكم المشهدي:

لجأ كثير من الشعراء المحدثين إلى تكثيف عدد من الدوال اللغويّة في مقطع شعري واحد، يكشف عن إفادة واضحة من البناء المشهدي الذي عرفته السينما الحديثة، ممّا أسهم في دفع حركيّة النص الشعري نحو فضاءات تعبيرية خصبة.

وديوان (حالة حصار) يعرض ـ في مجمله ـ مشهد حصار عاشه الشعب الفلسطيني، ممّا يُظهر تكاثف الصور الشعرية، وتراكمها؛ لتؤدي وظيفة تعبيرية، تنقل المتلقي إلى أجواء الحصار، واقتراب الخلاص، كما في قول الشاعر[28]:

السماءُ رصاصيّةٌ في الضُحى

برتقاليّةٌ في الليالي. وأما القلوبُ

فظلّت حياديّةً مثل ورد السياج

فمشهديّة اللون واضحة في النص السابق؛ لتكشف عن طبيعة الحدث، وانقياده لرؤية الشاعر التحرريّة، "ممّا يؤدي إلى خلق نوع من الإثارة اللغويّة على صعيد البنى اللغوية، والمشاهد الشعريّة المتراكمة التي تفرغ الزخم الشعوري، والضغط النفسي لحظة المخاض، أو الإبداع الشعري"[29].

إذ إنّ الألوان الطبيعية التي تسجلها ألة التصوير كالألوان التي يرسمها الشاعر في قصيدته، تهدف إلى تعميق التأثير الواقعي في المتلقي.

ولعلّ إفادة الشاعر من التقنيات السينمائية، جعل بعض نصوصه الشعريّة أشبه بالفيلم الذي تتابع فيه المشاهد، وتتكاتف فيه الصور وفق نسق مشهدي واضح كما في قوله واصفاً تمركز جنود الاحتلال في وطنه[30]:

شَجَرُ السَرْو، خلف الجنود، مآذنُ

تحمي السماءَ من الانحدار. وخلف سياج

الحديد جنودٌ يبولون ـ تحت حراسة دبّابةٍ ـ

والنهارُ الخريفيُّ يُكْمِلُ نزهتَهُ الذهبيّةَ

في شارعٍ واسعٍ كالكنيسةِ

بعد صلاة الأَحَدْ...

فالمشهد في النص ـ كما هو في السينما ـ يتحدد بمتغيرات مكانية أو زمانية. إذ استعان الشاعر بالتقنيات السينمائية؛ لسدّ الفجوة الزمنية التي أحدثها تتابع الأمكنة، وذلك بوسائل تصويريّة ذات تأثيرات بصرية، هي جزء راسخ من مساحة المشهد الكلية، ممّا جعل الشعر يلتقي بالسينما في "نقل الحركة الواقعية للحياة الدائبة، وإعادة خلق الزمن سواء أكان دقيقاً، وموضوعياً، أم خياليّاً، وباطنيّاً"[31].

ويجعل الشاعر من البناء المشهدي وسيلة لإبراز الأمل المكمم، وبيان تناقضات الواقع، وحالة التشتت التي يحياها الفلسطينون، إذ يبدو المشهد، وكأنّه قصة" تحدث من خلال بعض الأحداث، إذ يحدث كلّ حدث في مكان معين، وفي وقت معين، ومن ثمّ يصبح كلاً من المكان، والزمان عنصرين على درجة بالغة من الأهمية بالنسبة للفيلم السينمائي"[32].

وهذا ما جعل كثيراً من نصوص الشاعر تتحوّل إلى سينما مكتوبة، نسمع من خلالها إيقاع الحدث، ونرى فيها فضاءً بصريّاً، يسرد الحدث بحدس الشاعر اليقظ، وعين الكاميرا الراصدة للحدث، كما في قوله[33]:

في الطريق المُضَاءِ بقنديل منفى

أرى خيمةً في مَهَبِّ الجهاتْ:

الجنوبُ عَصِيٌّ على الريحِ،

والشرقُ غَرْبُ تَصَوّفَ،

والغربُ هُدْنَةُ قَتْلى يَسكُون نَقْدَ السلام.

إنّ الحديث عن العلاقة بين الذاكرة، والمتخيّل في شعر محمود درويش هو مظهر واضح لأثر السينما في شعره، ممّا أعانه على التعبير عن تجربته المعاصرة.

لذلك يحتفظ الشاعر برؤيا المشهد في شعره، وهي رؤيا متحولة عن حالته النفسية، وانفعالاته الوجدانية، فنجد المشهد في جملته مؤسس على مزج الواقع بشخوصه، وتفاصيله، كما في قوله مجسّداً الموت في صورة دراميّة سينمائية[34]:

[إلى الموت:] نعرف من أيِّ دَبَّابةٍ

جئْتَ. نعرف ماذا تريدُ... فَعُدْ

ناقصاً خاتَماً. واعتذرْ للجنود وُضبَّاطهم،

قائلاً: قد رآني العروسانِ أنظرُ

نحوهما، فتردَّدتُ ثم أَعَدْتُ العروسَ

إلى أهلها... باكيةْ!

فالشاعر يعكس تجربة حقيقية لا وهم فيها، ممّا أكسبها دفقاً وجدانيّاً واضحاً "لأنّها نُسجت نسجاً درامياً كحادثة ينبغي أن نقبلها؛ لأنها وقعت أكثر مما هي فكرة صيغت، وظلت عرضة للرفض، والقبول"[35].

وإذا كان البناء المشهدي في القصيدة العربية الحديثة، هو ملمح درامي، نلمسه في تعدد الأصوات، ورسم مشهديّة ذات طبيعة حركيّة، تهتم بالجزئيات، وتعج بالحياة، فإنّ محمود درويش في كثير من نصوصه الشعريّة، لم يبتعد عن المشهد الدرامي المتحرر من قيود الزمان، والمكان، كما في قوله[36]:

أصدقائي يُعِدُّون لي دائماً حَفْلَةً

للوداع، وقبراً مريحاً يُظَلِّلُهُ السنديانُ

وشاهدةً من رُخام الزَمَنْ

فأسبقهم دائماً في الجنازةِ:

مَنْ ماتَ... مَنْ؟

فالمشهد يُحتم على المتلقي مداومة الرؤية البصريّة؛ لسدّ الفجوات التي قد تتكوّن بين تعاقب الصور، وهي تقنية سينمائية تحققت في النص من خلال تتابع حروف العطف؛ للتسريع في إيقاع النص، وخلق حيوية مُحببة للمتلقي.

4 ـ اللقطات السينمائية:

يقابل المقطع الشعري سينمائيا ما يُسمى باللقطة، وهي ذات دلالة بصريّة، تنقل المعنى من حالته اللغوية إلى طبيعته الواقعية التي رصدتها عين الشاعر، كما في قوله[37]:

في الحصار، تكون الحياةُ هي الوقتُ

بين تذكُّر أوّلها

ونسيان آخرها...

يُسلّط الشاعر عين الكاميرا على لقطة بعيدة ماثلة في حالة الحصار، وهي لقطة لا تُظهر التفاصيل الدقيقة؛ بل تعمد إلى إظهار البعد الخارجي للأشياء، يتكشّف فيها الزمن؛ ليتحوّل إلى حياة قائمة، أسهم التضاد اللغوي في تعميق دلالتها المأسوية، وأثارها النفسيّة الأليمة.

إنّ خبرة محمود درويش الحياتيّة، ومعايشته للغة، وللتراث الشعري، جعله قادراً على إحداث هذا المزج بين اللغة الشعريّة، واللغة السينمائية بتقنياتها البصريّة؛ ليخدم غرضه الشعري، ويعبّر عن رؤياه الحالمة في الخلاص من الاحتلال، حيث يقول في لقطة مفاجئة[38]:

لاَ صدىً هوميريّ لشيء هنا.

فالأساطيرُ تطرُقُ أبوابنا حين نحتاجُها

لا صدىً هوميريّ لشيءٍ...

هنا جنرالٌ يُنَقّبُ عن دَوْلة نائمةْ

تحت أنقاضِ طروادةَ القادمةْ

إذ جاءت اللقطة السينمائية المُعبّر عنها في نهاية النص مُستندة إلى خلفية أسطورية، تغذي المشهد، وتُسهم في تطوره، وتعلن عن الشروع في الخلاص.

ويجعل الشاعر عين الكاميرا أكثر تركيزاً على مشهد الحصار الجماعي للشعب الفلسطيني، إذ يوظف تقنية اللقطات السينمائية؛ لينتج دلالة مرئية، تُبرز المعنى، وتجعله أكثر تمثلاً في ذهن المتلقي، كما في قوله على لسان الفلسطيني المحاصر[39]:

نجدُ الوقتَ للتسليةْ:

نلعب النرْدَ، أو نتصفَّحُ أخبارَنا

في جرائدِ أمسِ الجريحِ،

ونقرأُ زاويةَ الحظّ: في عامِ

ألفينِ واثنينِ تبتسمُ الكاميرا

لمواليدِ بُرْجِ الحصارْ

فقد جاء استخدام أداتي الربط (الواو، أو) واضحاً في تتابع اللقطات القريبة التي تصور مشهد الحصار بدقة، فضلاً عن دورها في الانتقال من لقطة إلى أخرى، ممّا أسهم في بث الحركة، وتحرير المشهد من إطاره المادي الموضوعي؛ ليكتسب ثراءً دلاليّاً، وإنسانيّاً، وفاعلية زمانية رسخها توظيف الفعل المضارع، وما تبسم الكاميرا لمواليد برج الحصار إلا استمرار لأمل التحرر الذي ما انطفأ في شعر محمود درويش.

ويُظهر الشاعر براعة في إنتاج اللقطة السينمائية ذات التكثيف العالي، والخصوبة المشهدية القائمة على تضاد لغوي، ينسجم مع رؤيا الشاعر التحررية، كما في قوله[40]:

نُعزّي أباً بابنه: " كَرَّم اللهُ وَجْهَ الشهيدْ"

وبعد قليلٍ، نُهَنِّئُهُ بوليدٍ جديدْ.

إذ إنّ الشاعر بهذه اللقطة أسهم في إحداث التأثير في المتلقي، بواسطة المفارقة التصويرية التي تجمع بين فعلي التعزية، والتهنئة معاً، ممّا جعله يقترب من أسلوب المونتاج السينمائي القائم على التناقض" بمعنى تركيب لقطة مع لقطة أخرى متناقضة معها"[41].

لقد أفاد الشاعر من الفن السينمائي في بناء نصه، وإحداث البهجة لدى المتلقي، وذلك باستدعاء الأحلام المخزونة في الذاكرة، وتجسيدها في لقطة سريعة، تكتسب حيوية الحلم، وتعكس الرغبة في تحقيقه، كما في قوله[42]:

سيلعبُ طفلٌ بطائرةٍ من وَرَقْ

بألوانها الأربعة

[أحمر، أسود، أبيض، أخضر]

ثم يدخلُ في نجمةٍ شاردةْ

فالطاقة التعبيرية لدى محمود درويش أدت إلى إخراج المشهد بصورته السينمائية المرئية، وتأكيد أحقية الشعب الفلسطيني بالحياة.

5 ـ المونتاج السينمائي:

يعدّ المونتاج عنصراً مهماً من عناصر العمل السينمائي، لذلك تضافرت تأثيراته الفنية في النص الشعري؛ ليخلق لدى المتلقي "تجربة شعوريّة، تقرّب إحساسه أكثر من التجربة الشعوريّة في المشهد"[43].

ويقترب المونتاج السينمائي من عملية النظم في الشعر، فكلاهما يُعنى بترتيب اللقطات (في السينما) والمقاطع (في الشعر) على نحو معين، "بحيث تُعطي هذه اللقطات ـ من خلال هذا الترتيب ـ معنى خاصاً لم تكن لتُعطيه فيما لو رُتبت بطريقة مختلفة، أو قُدمت منفردة"[44].

لقد استعار محمود درويش من الفن السينمائي تقنية المونتاج الشعري بأسلوبية تسجيلية، تهدف إلى إعادة إنتاج المكان سينمائياً، وذلك بإظهار دقة التفاصيل التي تجعل الشعب الفلسطيني أكثر تجذّراً في وطنه، ممّا يُظهر عمل كاميرا السارد الذاتي، كما في قوله[45]:

بلادٌ على أُهْبَة الفجر،

صرنا أقَلَّ ذكاءً،

لأَنَّا نُحملقُ في ساعة النصر:

لا لَيْلَ في ليلنا المُتَلألِىء بالمدفَعِيّةِ

أعداؤنا يسهرونَ،

وأعداؤنا يُشْلون لنا النورَ

في حلكة الأَقبيةْ.

إذ نلمس سيطرة الصورة المكانيّة في ذهن الشاعر، ممّا جعلها تظهر في الفاعلية البصرية للمتلقي، بوصفها بؤرة مركزية تؤسس للحدث، وتُفسح المجال أمام الكاميرا لرصد تفاصيل المادة السينمائية للمكان بكلّ حياديّة.

لقد أفاد الشاعر من تقنية المونتاج في أسلوبه، ومنظوره؛ ليُشعل جذوة التحرر، ويعيد صياغة الواقع برؤى فنية واضحة، ممّا يولّد أنماطاً متوالية من الانزياحات اللغوية، التي تُشيع فضاءً تصويريّاً، كما في قوله[46]:

حُرٌ أنا قُرْبَ حُرّيتي

وغدي في يدي...

سوف أدخُلُ، عما قليلٍ، حياتي

وأُولَدُ حُرّاً بلا أبَوَيْنِ،

وأختارُ لاسمي حروفاً من اللاَّزوَرْد...

فنجاح الشاعر واضح في إشاعة الجو النفسي الذي يريد نقله إلى المتلقي، بعدما عمد إلى أسلوب الترابط بين اللقطات، كما هو متبع في أسلوب المونتاج السينمائي، إذ لا ينتهي القارئ "من استيعاب هذه اللقطات حتى يكون قد ارتسم في نفسه انطباع متكامل عن هذا الجو بشتى أبعاده"[47].

ومحمود درويش في ديوانه (حالة حصار) دائم البحث عن المشاهد التصويريّة التي يمكن تلقيها بصريّاً، وإحالتها إلى ذاكرة نازفة، تبحث عن الحرية، مما جعله يُعيد صياغة الحديث الشعري منتجاً بؤرة مكانية ذات طابع سينمائي، كما في قوله مؤكداً تمسكه بوطنه[48]:

هنا، عند مُرتفعات الدُخان، على دَرَج البيت

لا وَقْتَ للوقتِ،

نفعَلُ ما يفعَلُ الصاعدون إلى اللهِ:

نَنْسَى الألَمْ

الألَمْ

هُوَ: أن لا تُعَلِّق سيِّدةُ البيت حَبْلَ الغسيل

صباحاً، وأن تكتفي بنظافةِ هذا العَلَمْ

فقد خضع المكان لإعادة الإنتاج شعريّاً، بعدما تمت صياغته بفعل وصفي، تنحرف من خلاله الكاميرا في اللقطة الثانية إلى بيان طبيعة الألم، وتصوره بشكل يتناسب مع رؤيا الشاعر التحرريّة، مما يُمثل تطوراً دراميّاً يرفع من وتيرة الحدث، ويمده بالإثارة الفاعلة، ذلك أن "عملية المونتاج في السينما لا تتم وفقاً للتسلسل الطبيعي للحدث، وإنما وفقاً للأثر الذي يُريد المخرج أن يُحدثه في المتفرج" [49].

وإذا كان الضوء، والظل، والصوت من التقنيات السينمائية الماثلة في النص السينمائي، فإنّه يقابلها في الشعر اللون، والحركة، والتكرار اللغوي، ممّا يُضفي دلالة مرئية، يستعيض بها الشاعر عن التأثير البصري الذي تقوم به السينما، كما في قوله[50]:

الضبابُ ظلامٌ، ظلامٌ كثيفُ البياضِ

تُقَشِّرُهُ البرتقالةُ والمرأةُ الواعدةْ

إنّ وعي الشاعر بجماليات التضاد اللوني واضح في بناء النص، وتشكيل رؤيته الشعريّة التي تقوم على التناقض بين الواقع، والمأمول. ويمارس الشاعر فعله بمحاورة المحتلّ بحكمة، لينتهي إلى فعل التحرر، ممّا جعله يستدعي ذاكرة المحتلّ التي تُحيل إلى غرف الغاز النازية ذات الدلالة المأسوية، بما يشبه استرجاع الشريط في الفيلم السينمائي، حيث يقول[51]:

[إلى قاتلٍ:] لوتأمَّلْتَ وجَه الضحيّةْ

وفكَّرْتَ، كُنْتَ تذكَّرْتَ أُمَّكَ في غُرْفَةِ

الغاز، كُنْتَ تحرَّرتَ من حكمة البندقيّةْ

وغيَّرتَ رَأيْكَ: ما هكذا تُستَعَادُ الهُويّةْ!

فالشاعر في هذه اللقطة المشهديّة، يستدرج القاتل إلى التأمل، ثم التفكير ببشاعة فعل القتل، والتدمير، ممّا جعله يختزل المشهد البصري في صورة واحدة، تقرر وحدة المصير الإنساني، وأحقية الشعوب في أن تحيا بسلام.

ويتوجه الشاعر إلى متلقيه بحركة درامية ذات طابع إشاري، يمتدّ عبر نسيج النص؛ لتشكّل رؤيته الكلية المبنية على نظام من العلاقات التي تنقل الواقع ممزوجاً بحلمية الرؤيا، كما في قوله معبّراً عن ذلك [52]:

في الصباحِ الذي سوف يعقبُ هذا الحصارْ

سوف تمضي فتاةٌ إلى حُبِّها

بالقميص المُزَرْكَشِ، والبَنْطَلُونِ الرماديِّ

شَفَّافَةً المَعْنَويّاتِ كالمشْمِشيّاتِ في

شهر آذارَ: هذا النهارُ لنا كُلُّهُ

كُلُّهُ، يا حبيبي، فلا تتأخَّرْ كثيراً

لئلاّ يَحُطَّ غرابٌ على كتفي...

وهذا ما جعل خطاب الشاعر أكثر قرباً من السيناريو الذي يستبق فيه زمن الحصار، ليرسم صورة للحياة ما بعد الحصار، فتبدو وكأنّها فيلم قابل للتحويل "إلى مناظر، ولقطات، وتحديد التفاصيل الخاصة بكلّ لقطة من ديكورات، وتوقيت، وغير ذلك ممّا تستلزمه عملية تحويل القصة من عمل مقروء إلى عمل مشاهد"[53].

وما قميص الفتاة المزركش الرمادي، وشفافية معنوياتها إلا تأكيد لحركة الكاميرا التي تنتقل من أعلى إلى أسفل؛ لتقدّم صورة بانورامية للفتاة المحررة، وقد اكتست بالحركة، والحياة.

الخاتمة:

لقد كان الفن السينمائي من أهم الفنون التي وظّفها محمود درويش في ديوانه (حالة حصار)، إذ ترك أثراً فعّالاً في إضفاء لون من الدرامية التصويرية، التي تمتاز بالتماسك، والانسجام مع تقنية المونتاج السينمائي، فضلاً عن توظيف الشاعر لتقنيات العرض السينمائي التي أعانته في الكشف عن تعالقات واضحة بالتراث، ممّا رفد شعره الوطني بطاقات تعبيريّة واضحة.

لقد تأسست لغة محمود درويش الشعريّة بالتعاقد مع نظام بصري، يحقق فعل(الكاميرا) في السينما، ويمتلك نفس الخصائص التصويرية المنتجة للدلالة، والخاضعة للقانون الشعري في تقنيات تعبيرها.

وقد خلصت الدراسة إلى أن العلاقة البصرية، هي أوضح صورة للتعالق بين الشعر، والسينما، إذ أخذ النص الشعري يتشكّل في صورة فوتوغرافية ذات طبيعة مشهديّة واضحة.

The Impact of the Cinematic Art on the Collection (Halet Hesar) of the Poet Mahmoud Darwish

Emad Abed alwahab Aldomour, *Amman University College, All Balqaa Applied University, Amman, Jordan.*

Abstract

The study aims to show the impact of cinematic art on the collection, (State of Siege) of the poet Mahmud Darwish, who was benefited from cinematic art in shaping his art, creating his images, and expressing his poetic vision.

قدم البحث للنشر في 2013/11/18 وقبل في 2014/4/1

الهوامش:

(1) نصر الله، **هزائم المنتصرين (السينما بين حرية الإبداع ومنطق السوق)**، ص31.

(2) مكليش، **الشعر والتجربة**، ص.45

(3) ويليك، وأوستن، **نظرية الأدب**، ص132.

(4) تليمه، **مدخل إلى علم الجمال الأدبي**، ص.79

(5) عبيد، "لسان السينما وعدسة اللغة" **مجلة الرافد**، ص.58

(6) ينظر، أبو إصبع، **الحركة الشعرية في الأرض المحتلة**، ص ص 326-330.

(7) الدوخي، **المونتاج الشعري في القصيدة العربية المعاصرة** (دراسة في أثر مفردات اللسان السينمائي في القول الشعري)، ص8.

(8) النقاش، **محمود درويش شاعر الأرض المحتلة**، ص 137.

(9) درويش، **حالة حصار**، ص17.

(10) المصدر نفسه، ص18.

(11) مارتن، **اللغة السينمائية**، ص68.

(12) درويش، **حالة حصار**، ص22.

(13) المصدر نفسه، ص35.

(14) المصدر نفسه، ص65.

(15) المصدر نفسه، ص69.

(16) المصدر نفسه، ص73.

(17) المصدر نفسه، ص23.

(18) المصدر نفسه، ص13.

(19) كاور، "النظرية الواقعية في السينما"، **مجلة الثقافة الأجنبية**، ص5.

(20) إسماعيل، **الشعر العربي المعاصر**، ص138.

(21) درويش، حالة حصار، ص20.

(22) مارتن، **اللغة السينمائية**، ص91.

(23) درويش، **حالة حصار**، ص39.

(24) مارتن، **اللغة السينمائية**، ص92.

(25) ميز، "لغة السينما"، **مجلة الثقافة الأجنبية**، ص41.

(26) درويش، **حالة حصار**، ص71.

(27) المصدر نفسه، ص67.

(28) المصدر نفسه، ص12.

(29) شرتح، **فضاء المتخيّل الشعري** (دراسات تحليلية في بنية القصيدة الحداثية)، ص52.

(30) درويش، **حالة حصار**، ص26.

(31) مارتن، **اللغة السينمائية**، ص261.

(32) فال، **فن كتابة السيناريو**، ص52.

(33) درويش، **حالة حصار**، ص40.

(34) المصدر نفسه، ص44.

(35) لانغيوم، **شعر التجربة** (المونولوج الدرامي في التراث الأدبي المعاصر)، ص49.

(36) درويش، **حالة حصار**، ص84.

(37) المصدر نفسه، ص12.

(38) المصدر نفسه، ص16.

(39) المصدر نفسه، ص19.

(40) المصدر نفسه، ص43.

(41) زايد، علي عشري: **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص228.

(42) درويش، **حالة حصار**، ص66.

(43) الدوخي، **المونتاج الشعري في القصيدة العربية المعاصرة**، ص27.

(44) زايد، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص227.

(45) درويش، **حالة حصار**، ص10.

(46) المصدر نفسه، ص14.

(47) زايد، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص230.

(48) درويش، **حالة حصار**، ص15.

(49) زايد، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص227.

(50) درويش، **حالة حصار**، ص31.

(51)) المصدر نفسه، ص29.

(52) المصدر نفسه، ص63.

(53) زايد، **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، ص233.

المصادر والمراجع:

أبو إصبع، صالح: **الحركة الشعرية في الأرض المحتلة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات، والنشر، بيروت، 1979م.

إسماعيل، عز الدين: **الشعر العربي المعاصر (قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية)**، ط3، دار العودة للنشر والتوزيع، بيروت، 1981م.

تليمه،عبد المنعم: **مدخل إلى علم الجمال الأدبي**، ط1، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978م.

درويش، محمود: **حالة حصار**، ط2، رياض الريس للكتب، والنشر، بيروت،2002م.

الدوخي، حمد: **المونتاج الشعري في القصيدة العربية المعاصرة**(دراسة في أثر مفردات اللسان السينمائي في القول الشعري)، ط1، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2009م.

زايد، علي عشري: **عن بناء القصيدة العربية الحديثة**، دار الفصحى للطباعة والنشر، 1978م.

شرتح، عصام: **فضاء المتخيّل الشعري** (دراسات تحليلية في بنية القصيدة الحداثية)، ط1، دار الينابيع للنشر، دمشق، 2010م.

عبيد، محمد صابر:" لسان السينما وعدسة اللغة" **مجلة الرافد**، العدد80، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، إبريل، 2004م.

فال، يوجين: **فن كتابة السيناريو**، ترجمة مصطفى محرم، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997م.

كاور، سيكفريد كرا:" النظرية الواقعية في السينما"، **مجلة الثقافة الأجنبية**، ترجمة جعفر علي، السنة السادسة، عدد1، 1986م.

لانغيوم، روبرت: **شعر التجربة** (المونولوج الدرامي في التراث الأدبي المعاصر)، ترجمة علي كنعان وعبد الكريم ناصيف، ط1، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983.

مارتن، مارسيل: **اللغة السينمائية**، ترجمة سعد مكاوي، ط1، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والأنباء والنشر، القاهرة، 1964م.

مكليش، **أرشيبالد: الشعر والتجربة**، ترجمة سلمى الجيوسي، ط1، دار اليقظة العربية للتأليف، والترجمة والنشر، بيروت، 1963م.

ميز، كريستيان: "لغة السينما"، **مجلة الثقافة الأجنبية**، عدد1، السنة السادسة، ترجمة محمد علي الكردي، 1986م.

نشوان، حسين: **عين ثالثة** (تداخل الفنون والأجناس في أعمال إبراهيم نصر الله الإبداعية)، ط1، منشورات وزارة الثقافة، عمان، 2007م.

نصر الله، إبراهيم: **هزائم المنتصرين (السينما بين حرية الإبداع ومنطق السوق)**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م.

النقاش، رجاء: **محمود درويش شاعر الأرض المحتلة**، ط2، دار الهلال، القاهرة، د.ت.

ويليك، رينيه، وارين، أوستن: **نظرية الأدب**، ترجمة محي الدين صبحي،ط3، دون مكان، 1962م.

اتجاهات الشباب الأردني نحو مكونـــات الهوية الوطنيـــــــة:

دراسة ميدانية على عينة من طلبة الجامعات

صفوت الروسان * و محمد علي الروسان **

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى البحث في مفهوم الهوية الوطنية ومكوناتها من وجهة نظر الشباب الأردني، بسؤال رئيس عن أي هوية نمتلك اليوم. ثم محاولة فهم وتفكيك مفهوم الهوية ومكوناتها الذاتية والموضوعية، من خلال معرفة تصورات الشباب الأردني لهذه الهوية ودرجة الإحساس بها وإدراك مكوناتها. وباسلوب الدراسات الاجتماعية الميدانية ومن خلال بعض التحليلات الإحصائية واعتمادا على عينه مكونه من 250 شابا جامعيا تم التوجه إليهم وسؤالهم عن ماذا تعني لهم الهوية الوطنية وما أبرز مكوناتها؟ وذلك بأسلوب العينة القصدية.

وقد توصلت الدراسة وبعد تحليل النتائج إلى ما ياتي:

أولا: ينظر الشباب الأردني إلى أن الهوية تعني (الاحساس بالانتماء إلى الأردن وإلى العشيرة في آن معا ثم التمسك بالنظام السياسي باعتباره حاضنه لهذه الهوية، وارتباط ذلك بمكان عيشهم وطريقة تربيتهم).

ثانيا: إن ابرز مكون من مكونات الهوية هو (بعدها القطري) بنسبة 62% ثم يليه (بعدها القومي) بنسبة 21%، ثم أخيرا (البعد الديني) وبنسبة 17%.

ثالثا: توصلت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن هناك خلطاً لدى الشباب الاردني بين مكونات الهوية ومفهومها الوطني والقومي، ثم درجة الإحساس بها.

رابعا:أن هناك فروقا دالة إحصائيا لأثر متغير مكان الإقامة ومتغير العمرعلى تصور والإحساس بالهوية لدى الشباب الأردني.

وقد أوصت الدراسه بضرورة إعداد برامج مشتركة بين القطاع الحكومي ومؤسسات المجتمع المدني لخلق قواسم مشتركة ضمن الحس الجمعي الأردني لإبراز هوية جامعة تعزز الانتماء للمجتمع وللهوية.

الكلمات المفتاحية: الهوية الوطنية، الشباب الأردني، الأردن، العروبة، الإسلام، العشيرة

© **جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.**

* قسم علم الاجتماع والخدمة الاجتماعية، جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن.

* قسم التاريخ، جامعة البلقاء التطبيقية، الأردن.

مقـــدمة:

يرى هيغل أننا عندما نقر بالوعي بالذات نكون قد دخلنا مباشرة إلى مملكة الحقيقة. وأنه لا يمكن الحديث عن هوية الا لوجود اختلاف. (بناني، 2002:112) ويقول أنتوني غدنز "إن الاوضاع الاجتماعية التي نولد فيها وننشأ حتى سن البلوغ تترك، بالتأكيد،أثارها الواضحة على سلوكنا، غير أن ذلك لا يعني أن البشر هم كائنات لا تمتلك الخصائص المتفردة او حرية الإرادة. وقد يبدو لبعضنا اننا مجرد نتاج لقوالب جاهزة وبموجب مواصفات مسبقة يعدها لنا المجتمع، بل يميل بعض علماء الاجتماع إلى الحديث عن التنشئة الاجتماعية بهذا المعنى، غير ان مثل هذا الموقف يعتريه الخلل في أكثر من ناحية. صحيح ان تفاعلنا مع الآخرين، من المهد إلى اللحد كما يقال، يشكل جوانب مهمة في شخصياتنا وفي منظومة القيم التي نحملها وأنماط السلوك الذي تصدر عنا. غير ان مسار التنشئة الاجتماعية انما يبدا من تفردنا واحساسنا بالحرية. وخلال هذه العملية، ينمو لدى كل منا احساس بالهوية وقدر من القدرة على الاستقلال في الفكر والفعل " (غدنز،2005: 90)

لقد مرت منطقتنا بالعديد من الأحداث والظروف التي خلفت أثارا بنيوية على المجتمع، فهناك الصراع العربي الإسرائيلي والسياسات الأمريكية في المنطقة، والوضع العربي وخصوصا المصري، ثم حرب الخليج الأولى وغزو العراق، ثم واقع ما يسمى بالربيع العربي وما صاحبه من تغيرات أحدثت اهتزازات حقيقية في كيان المجتمع والفرد على السواء. وهي أحداث أثرت بشكل أو بأخر على الهوية الثقافية والهوية الوطنية وأثارت مجموعة من التساؤلات حولها. كان الأردن ولغاية الهجرات الفلسطينية القسرية التي بدأت عام 1948 مجتمعا تغلب علية سمة التجانس. وربما انه ولغاية النصف الأول من القرن العشرين كان النظام الاجتماعي الأردني يعبر عن تنظيمات اجتماعية قبلية، حيث أن الغالبية العظمى من السكان هم من أبناء العشائر والقبائل البدوية سواء المستقرة منها أو غير المستقرة، والولاء فيها للقبيلة وشيخها وهو ولاء متقدم على أي ولاء بما فيه الولاء للدولة، ولم تكن القبيلة أو العشيرة وقفا على البدو بل كانت علامة فارقة من علامات التنظيم الاجتماعي لسكان القرى وحتى لسكان المدن الأردنية، ومن ثمّ فهي المشكل لجوهر الهوية الوطنية التي امتد تأثيرها إلى يومنا هذا.

وعلى الرغم من ظهور دور الدولة البارز من خلال المؤسسات والقوانين في حياة أفراد المجتمع الأردني، إلا إنها لم تحل بصورة كاملة مكان القبيلة وقيمها ويبدو أن حال المجتمع الأردني كحال بعض الدول العربية التي لازالت تمثل فيها القبيلة ثقلا اجتماعيا وسياسيا، حيث يستند إليها الكثير من الفاعلين الاجتماعيين كداعم اجتماعي معزز للموقف في المجال السياسي وفي الحصول على السلطة، ويظهر ذلك جليا في العديد من النشاطات الاجتماعية والسياسية

وخصوصا أثناء الانتخابات النيابية التي أساس قوتها أو المشاركة فيها لدى العديد من المرشحين في الأردن هو الانتماء القبلي، حيث يتم استحضار الرأسمال الرمزي القبلي في كثير من المناسبات إضافة إلى الرأسمال الديني،فخطاب الولاء القبلي خطاب يطغى عند الاستحقاق السياسي في الغالب، ويؤثر بالعمق في جوهر الإحساس الفردي أو الجماعي بالهوية أو الاصطفاف ألهوياتي إن جاز التعبير.

"الحضارة العربية الإسلامية المنفتحة على الحضارة الإنسانية هي قوام هوية الشعب الأردني الوطنية والقومية وركيزة من ركائز وحدته واستقلاله وتقدمه في مواجهة الانقسام والتبعية والغزو الثقافي بجميع أشكاله وهى منبع القيم الأصيلة التي يسعى المجتمع الأردني إلى ترسيخها بالعلم والمعرفة والتربية السليمة والقدوة الصالحة". هذا ما نصت عليه الفقرة الخامسة من الميثاق الوطني الأردني الذي صاغته لجان سياسية وثقافية وشعبية في العام 1991. ولكن ما حقيقة هذا النص الرائع والواضح، في الواقع الممارس لشخصية المواطن الأردني سيما وأن هذا المجتمع قد أصابته أمواج متتالية من التغيرات مست جوهر أبنيته، وأنساقه الاجتماعية والثقافية، وأثرت على بنية وتكوين شخصية الفرد.

إشكالية الدراسة:

لقد كانت منطقة الأردن اقرب إلى الصحراء وتقاليدها مما طبع المجتمع بطابع البداوة، وتشكلت على هذا الأساس خلفيات المجتمع وعاداته وأنماط سلوكه وقيمه الاجتماعية ونماذج هويته الوطنية. حيث كان يشكل العرب السنة الغالبية العظمى ويعيشون بتناغم مع شريحتين مهمتين هم المسيحيون والشراكسة والشيشان، وعلى الرغم من أن مجموع المسيحيين والشراكسة والشيشان لا يكاد يشكل أكثر من 8% من المجموع الكلي للسكان إلا أن النظام السياسي والاجتماعي كفل لهم مطلق الحريات الدينية والاجتماعية على امتداد تشكل الدولة الأردنية. (محافظة وآخرون، 2006: 115)

لاحقا أدى انتشار التعليم إضافة إلى التحاق أبناء العشائر بالخدمة العسكرية، مع بروز دور المؤسسات الأردنية إضافة إلى تعاقب الهجرات الفلسطينية،والانفتاح على العالم ووجود منجزات التنمية أدى كل ذلك إلى حدوث تحولات اجتماعية، تمثلت هذه التحولات في انتقال الولاء تدريجيا نحو الدولة والوطن بعيدا عن القبيلة، وترافق مع هذه التحولات بداية ظهور التقسيمات الاجتماعية والطبقية التي بدأت تحل محل التقسيمات القبلية وشبه القبلية، مما زاد من وتيرة الحراك الاجتماعي والفرز الطبقي، وبروز الهجرة لتطغى المدينة وليصبح ثلاثة أرباع المجتمع من سكان المدن، ثم برزت أهمية دور المؤسسات والقوانين في حياة الناس اليومية وتعاملاتهم بدلا

من العادات والتقاليد التي كانت قائمة على الروابط العشائرية، التي يحكمها قانون العشيرة. (العفيف وآخرون، 2006: 47)

وهنا يظهر من جديد سؤال الهوية حول الفرد والجماعة والمجتمع. فما تلك الخصائص الثقافية والأنماط السلوكية وطرق التفكير ومجموعة الأبنية القيمية المتشكلة عبر التاريخ والتي تميز أبناء المجتمع الأردني عن غيرهم من أبناء الشعوب الأخرى؟ وإذا اعتبرنا أن الأردن لم يشكل بحدوده الحالية عبر التاريخ كيانا سياسيا وإداريا منفصلا عن البلاد التي تحيط به إلا بعد قيام إمارة شرق الأردن بعد الحرب العالمية الأولى، حيث شكلت العشيرة قبلها جوهر الهوية الأردنية لعقود من الزمن. (خالد فياض:2010، الأهرام الرقمي)

لقد ظهر مفهوم الهوية عالميا وعربيا منذ ستينيات القرن الماضي، ليشغل حيزا من اهتمام العديد من المجالات العلمية ليصح في ذلك قول المؤرخ ألفرد كروسر Alfred Grosser "القليل من المفاهيم هي التي حظيت بالتضخم والاهتمام الذي عرفه مفهوم الهوية، حيث أصبحت الهوية شعارًا طوطميا وأصبح بديهيا أن يحل كل الإشكاليات المطروحة، فصرنا نسمع عن خطاب الهوية، أي تلك الخطابات التي تقوم في أسسها الفكرية على تصور خاص للهوية، يمكن التمثيل لها بالتيارات القطرية والقومية والوحدوية والإسلامية، كما نسمع عن سياسات الهوية أي السياسات التي تمثل الهوية مصدرا لشرعيتها وسندا لها كحقوق الأقليات في تقرير مصيرها، أو الصراعات الأهلية وسلطات الحكم الذاتي" ويبقى القول إن دراسة الهوية هي في جوهرها دراسة حدود الجماعة وتشكلها اجتماعيا وثقافيا. (الجريبيع، 2012)

يرى (معلوف،1999) ان الهوية هي الانتماء الرئيسي الوحيد الذي يستمر في مختلف الظروف اقوى من الانتماءات الاخرى. وقد يكون لدى البعض هو الوطن، أو الدين، أو الطبقة. ولكن حين نتفحص النزاعات القائمة ندرك أنه ما من انتماء له الغلبة بصورة مطلقة. فعلى سبيل المثال حين يشعر البعض بأنهم مهددون في عقيدتهم الايمانية يرتفع الانتماء الديني مختصراً لهويتهم. لقد اختلفت الآراء في مجالات علم النفس والاجتماع وخاصة أصحاب الاتجاه المعرفي الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية، والتفاعل الاجتماعي حول العوامل الأساسية والمؤثرة في شعور الفرد ومعرفته لمفهوم الهوية الذاتية والوطنية. **وتتمحور إشكالية هذه الدراسة من خلال التساؤل حول أي هوية نمتلك اليوم في ظل هذا التشابك والتناقض في آن بين الفرد والجماعة والجماعة والمجتمع، والاجتماعي والثقافي، الواقع والمتخيل، والمحلي والعربي؛ والاسلامي والانساني. من الخصوصية إلى العمومية. ومن القبيلة إلى المؤسسة والدولة؟** سؤال طرحناه على مجموعة من الشباب الجامع علنا نجد لديهم الجواب أو بعض القواسم التي نستشف منها هذا الجواب المنشود!

أسئلة الدراسة:

1. ما أبرز مكونات الهوية الوطنية لدى الشباب الأردني؟
2. هل تختلف مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني باختلاف بعض المتغيرات الديمغرافية لأفراد عينة الدراسة (الجنس،نوع الكلية، الديانة، مكان السكن، العمر)؟
3. ما أبرز مصادر الهوية التي يتبناها الشباب الأردني (قطرية، قومية، دينية)؟

وتهدف هذه الدراسة إلى محاولة:

1. التعرف على مفهوم الهوية الوطنية واستكشاف أبرز مكوناتها في إطارها النظري.
2. وصف أبرز مكونات هذا المفهوم على مستوى واقع المجتمع الأردني من وجهة نظر الشباب الجامعي.
3. التعرف على وجهة نظر الشباب الأردني حول أولويات مصادر الهوية (قطرية، أو القومية، أو الدينية).

التعريف النظري للهويـــــة:

تعددت وجهات نظر العلماء والباحثين في مجالات علم النفس والاجتماع والإرشاد النفسي وخاصة أصحاب الاتجاه المعرفي الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي حول العوامل التي تؤثر على شعور الفرد في معرفة مفهوم الهوية الذاتية والوطنية، وتقدم الدراسة وجهات نظر مختلفة أشارت إلى موضوع الهوية بشكل عام أو مفهوم الهوية الوطنية بشكل مباشر حيث ترى (هورني Horne) أن العوامل الثقافية تؤثر على السلوك الإنساني، وأن أي خلل في العلاقات الاجتماعية لا بد وأن يولّد خللاً في السلوك وتعتقد أن هناك صلة بين الخبرات الماضية وما فيها من صراعات تؤثر على البنيان الخلقي للفرد وما يعانيه من مشكلات في المستقبل (الداهري , 1998 , 102) , وأن الفرد لا يمكن أن يعيش حياته في أمن واستقرار بعيداً عن إطار المجتمع فضلاً عن التفاعل الاجتماعي مع الآخرين يكسب الإنسان الإحساس بهويته وقيمته وقدرته على مواجهة ضغوط الحياة. أما (روجرز) فيؤكد في نظريته حول الذات أن أدراك الفرد الإيجابي دون تشويه في الترميز للمثيرات البيئية تجعله يعيش حياة آمنة ومستقرة له ولمجتمعه بشكل إيجابي ويتكيف تبعاً لمجاله الظاهري وهنا ربط (روجرز) بين تحقيق الذات للفرد وبين تحمله للمسؤولية الجماعية حتى يتمكن من العمل الجاد المثمر لتأكيد شخصيته وهويته في المجتمع الذي يعيش فيه (شلتز, 1983, 261 – 281).وقد أشار إلى أهمية تشكيل الهوية في الشخصية كل من (آريكسون والبورت وفروم).

وللهوية عند طوني بندنت في معجم اصطلاحات الثقافة والمجتمع ان هناك علاقة بالتطابق مع الذات عند شخص أو جماعة ما في كل الأزمان والأحوال؛ فالهوية تتعلق بالقدرة على الاستمرار في أن تبقى. ويركز سؤال الهوية على تأكيد مبادئ الوحدة في مقابل التعدد والكثرة والاستمرار في مقابل التغير والتحول. فسؤال الهوية مرتبط بتخيل الجماعة والانتماء لها، فالهوية الجمعية تضع في المقدمة مبادئ الوحدة والاستمرارية لمكونات الذات الجمعية لتصبح الجماعة تصورا منسجما ومتجانسا وأمة ذات جوهر. كما يرتبط سؤال الآخر بسؤال الهوية، فالهويات موجودة بوجود الاختلاف، فالآخر هو الموجود خارج ثقافتنا أو جماعتنا (بندنت وآخرون،2010: 41و700 -701).

كما ربط (goffman,1971) الهوية بالأدوار والمواقف الاجتماعية. بينما يرى (stryker,1980) أن الذات تتركب تراكميا من عدة أمور عبر التطور. وهو أيضا ما قال به (Erickson,1959) أن الهوية تجمع ودمج للتجارب والخبرات التي يمر بها الفرد.

والهوية بشكل عام تتعلق بفهم الناس وتصورهم لأنفسهم ولما يعتقدون به من معاني ودلالات ومصادر لهذه الهوية كالجنسية والانتماءات الاثنية والطبقية والاجتماعية، وهناك الهوية الفردية والهوية الجماعية وان دلتا في النهاية إلى نفس المعنى فمن أمثلة الهوية الجماعية الطالب والأم والمحامي الأسيوي المتزوج وقد تتداخل هذه الهويات وتتعدد عند نفس الشخص ليكون أبا مسلم مهندس إلا أن الافراد ينظمون معاني حياتهم وتجاربهم حول هوية محورية اساسية تتميز بالاستمرارية النسبية عبر الزمان والمكان.(غدنز،: 90-92).

التعريف الإجرائي: والدراسة تعتقد أن الهوية في كليتَها هي تعبير نفسي واجتماعي عن تصورات الأفراد لمكوناتهم الثقافية والمعرفية، والتي يعبرون من خلالها عن وجودهم الفردي والاجتماعي ويعتقدون في أعماقهم أن استمرارهم الإنساني يرتبط عضويا مع ما يمتلكون من معاني يعبرون من خلالها عن هذه الهوية.

الدراسات السابقة:

قدم عالم النفس الاجتماعي تاجفل (Tajfel) ومجموعة من الباحثين في علم النفس نظرية الهوية الاجتماعية. حيث درست انتماء الفرد إلى المجموعات الاجتماعية، ومفهوم المجموعة لتميز العلاقة النفسية المشتركة بين أعضاء الجماعة والوعي لدى أفرادها بأن لهم هوية جماعية مشتركة ومصير جماعي مشترك , وأن الوعي الجماعي المشترك أو الشعور المشترك بالانتماء للمجموعة والذي يشكل العامل النفسي الأهم في تعريف أي تكتل بشري أو فئة اجتماعية على أنها مجموعة لها هوية مشتركة بالمعنى النفسي لمفهوم الهوية الاجتماعية. وتقوم هذه النظرية على مجموعة من

الفروض منها أن الأفراد يسعون لتحقيق هوية اجتماعية خاصة بهم والمحافظة عليها بصورة إيجابية وأنهم يستمدون هويتهم من عضويتهم في مختلف أنواع الجماعات، وأن الأفراد يدركون هذه العضوية عن طريق التصنيف الاجتماعي، وأن الهوية الاجتماعية هي المكوّن الرئيسي الذي تتألف منه مجموعة من الهويات منها (الدينية والقومية والثقافية والمهنية والوطنية).ويرى الباحثون أن هناك مجموعة من العوامل التي تساعد في تشكيل هوية الأمة القومية والوطنية، وهي كلما كانت اللغة أكثر اتصالا بثقافة الشعوب كانت أقدر على تشكيل هوية الأمة وحملها. (عايد، 2008:93).

لقد قدم ستوزويل 1983 دراسة استهدفت الكشف عن طبيعة الاعتزاز والشعور بالهوية الوطنية، وقد شملت الدراسة (15) دولة مختلفة من ثلاث قارات، وكانت العينة مكونة من (1000) فرد من كل دولة، وكانت الأداة المستخدمة عبارة عن استبانة تضمنت عدداً من القيم ومنها (الاعتزاز الوطني) وقد صمم الاستبيان ليشمل أربع بدائل للاستجابة منها إجابتان (معتز جداً، معتز) إيجابية وإجابتان سلبية (غير معتز إطلاقاً، وغير معتز) لجعل المستجيب يضطر إلى الإجابة بالاعتزاز بوطنه، أو عدم اعتزازه ووضع بديل (محايد). وقد أشارت نتائج الدراسات أن دول مثل (ألمانيا والسويد واليابان) يقل فيها الاعتزاز الوطني عن المعدل، وهناك دول مستعمرات سابقة لدول أخرى يميل مواطنوها إلى الاعتزاز الوطني بنسبة عالية وتأكيد هوية المجتمع ما بعد الاستقلال، وهناك دول تعرضت للهزيمة في الحرب العالمية الثانية كانت فيها معدلات الاعتزاز بالهوية الوطنية منخفضة فيما كانت الدول التي لم تتعرض للهزيمة أو احتلال عسكري تتميز بدرجة عالية من الاعتزاز الوطني، أما الدول المنتصرة يشعر مواطنوها بالفرح ويلتصقون بوطنهم وتزداد الوطنية عندهم، أما المواطنون المتعلمون فكانوا أقل اعتزازاً بهويتهم الوطنية عن غيرهم (ستوزيل: 1983) في (الزهيري، 2008:37).

وقدم (meeus&dekovic,1995) دراسة حول الهوية والتنشئة الأسرية في هولندا ليجد علاقة قوية بين تطور الهوية ودعم الآباء والأصدقاء كما أن الهوية الذاتية تتأثر بالبعد الاجتماعي وهي تتطور أكثر عند الإناث منها عند الذكور.

أما (stretmatter,1988) فقد درس تطور الهوية عند طلاب المدارس ليجد أن الإناث أكثر نضجا وتنظيما من الذكور، كما بينت الدراسة وجود أنماط سلبية للهوية عند بعض الصفوف. بينما وجد (peccioto,1987) في دراسته للهوية في فترة المراهقة أن الهوية تمر وتتطور بشكل كبير ومهم في فترة المراهقة.

كما قدم عايد 2008 دراسة حول قلق العولمة، وعلاقته بصورة المستقبل والهوية الدينية.استهدفت الدراسة قياس متغيرات (قلق العولمة، وصورة المستقبل والهوية الدينية),

وتكونت العينة من (240) طالباً وطالبة من طلبة الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) في جامعة بغداد، وقام الباحث ببناء مقياس المتغيرات الثلاثة، أشارت نتائج الدراسة أن طلبة الدراسات العليا لديهم قلق عولمة وصورة مستقبل وهوية دينية وإن هناك فروقا كانت لصالح الذكور والتخصص الإنساني في متغير قلق العولمة وهناك فروق لصالح التخصص العلمي في صورة المستقبل. ولا توجد فروق وفق الجنس والتخصص في الهوية الدينية، وأن هناك علاقة إرتباطية بين المتغيرات الثلاثة (قلق العولمة وصورة المستقبل والهوية الدينية) (عايد، 2008، 133).

ولابد هنا من الاشارة إلى الدراسة التي قام بها احمد جمال ظاهر 1985 حول الهوية والولاء العربي على عينة من طلاب وطالبات منطقة شمال الأردن التي ربطها بمجموعة كبيرة من المتغيرات وتوصل فيها إلى أن العامل القومي هو الأكثر بروزا وربطا للهوية عند أفراد العينة، ثم العامل القطري، ثم العامل الديني. إلا أنه أشار إلى تشتت هوية أفراد العينة حيث لا يربط أفراد العينة هويتهم بشيء محدد وإن برز البعد القومي. ويتابع ظاهر 1985 القول بأن الوطن العرب توجد فيه مجموعة من الهويات (هوية دينية، هوية قومية، وهوية اقليمية، وهوية محلية واخرى قبلية) وهو يخلص إلى أن المواطن العربي يعيش حقا في مرحلة أزمة الهوية. وأن أكثر الهويات بروزا هي هوية الأسرة المعززة للولاء بالدولة ثم الحاكم بشخصه.

الطريقة والإجراءات:

عينـــة الدراســـة:

تكونت عينة الدراسة من (250) طالبا أردنيا في جامعة اليرموك، وجامعة العلوم والتكنولوجيا، وكلية الحصن الجامعية، وجامعة اربد الاهلية، اختيروا بأسلوب العينة المتعمدة لإجراء مقابلات معهم، وتم مراعاة إجراء المقابلات لتشمل طلاب من الجنسين، ولتغطي العينة متغيرات الدراسة وكانت خصائص أفراد العينة على النحو الأتي:

(تكونت العينة من 152 طالبا من الطلبة الذكور بنسبة 60.8 % و98 من الطلبة الإناث بنسبة 39.2 %). (65منهم في الفئة العمرية 18-22 بنسبة 26% و144 شابا في الفئة العمرية 23- 27 بنسبة 57.6%، و41 شابا في الفئة العمرية 28 فأكثر بنسبة 16.4 %)، و(43 طالبا في السنة الدراسية الأولى بنسبة 17.2%، و57 طالبا في السنة الدراسية الثانية بنسبة 22.8%، و49 طالبا في السنة الثالثة بنسبة 19.6%، و69 طالبا في السنة الرابعة بنسبة 27.6 %، و32 طالبا في السنة الدراسية الخامسة وأكثر بنسبة 12.8%)، وكان (214 طالبا مسلما بنسبة 85.6%، و36 طالبا مسيحيا بنسبة 14.4%)، و(90 طالبا من سكان الأرياف بنسبة 36%،

و120 طالبا من سكان المدن بنسبة 48%، و26 طالبًا من سكان البادية بنسبة 10.4%، و14 طالبا من سكان المخيمات بنسبة 5.6%) يتوزعون (140 طالبا في الكليات الإنسانية بنسبة 56%، و110 طالبا في الكليات العلمية بنسبة 44%).

أداة الدراسة:

استخدمت الدراسة استمارة لمؤشرات الهوية مكونة من (12) فقره تم صياغتها وفقا لمؤشرات الهوية التي صاغها غسان منير، في كتابه معالم ومؤشرات الهوية الوطنية ومقاييسها، الهويات الوطنية والمجتمع العالمي والإعلام، دار النهضة العربية، بيروت،2002 م. مع تعديل على صياغتها لتتناسب مع عينة الدراسة التي نعتقد أنها تتوافق وجوهر ما نبحث عنه في هذه الدراسة. ثم تم سؤال المبحوثين حول اولويات (البعد القطري والقومي والديني) في إحساسهم بالهوية. وتم التعامل مع الاجابات باستخدام التكرارات، والنسب المئوية لمقارنة نتائج إجابات المبحوثين على فقرات الاستمارة نحو تعريف الهوية، ومؤشراتها، ثم ترتيب أولوية أبعادها، ثم إجراء بعض الإجراءات الإحصائية المناسبة.

أسلوب الدراسة والمعالجة الاحصائية:

تم استخدام منهج المسح الاجتماعي بالعينة لغايات تحقيق أهداف الدراسة مع استخدام "اختبار ت"، و"اختبار تحليل التباين الأحادي" لمعرفة اثر بعض المتغيرات في إجابات أفراد العينة.

كما حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية، وبيان درجة التقدير وفق المقياس الآتي:[1]

أ. المتوسط الحسابي الذي يقع بين (1– أقل من 1.67) يعني درجة تقدير منخفضة.

ب. المتوسط الحسابي الذي يقع بين (1.68 – أقل من 2.67) يعني درجة تقدير متوسطة.

ج. المتوسط الحسابي الذي يقع بين (2.68 – أقل من3) يعني درجة تقدير مرتفعة.

وذلك على كل فقرة من فقرات المقياس والجدول رقم (1) يوضح ذلك:

(1) احتساب المقياس من خلال استخدام المعادلة التالي: (الحد الأعلى للمقياس(3) – الحد الأدنى للمقياس(1) / عدد الفئات المطلوبة (3)، ومن ثم إضافة الإجابة (1) على نهائية كل فئة.

نتائج الدراسة ومناقشتها:

حاولت الدراسة تطوير مقياس لمؤشرات الهوية الوطنية من خلال استخدامها لمقياس قدمه (غسان منير في كتابه: معالم ومؤشرات الهوية الوطنية ومقاييسها، الهويات الوطنية والمجتمع العالمي والإعلام 2002) ذلك بغية سؤال أفراد عينة الدراسة من الشباب الأردني حول إحساسهم وتصوراتهم للمكون الأساسي للهوية الوطنية التي يشعرون بها، التي من خلالها يستطيعون تعريف أنفسهم.على المستوى الفردي والجماعي ثم قامت الدراسة بسؤال أفراد العينة حول أكثر المكونات أولوية لديهم في المكونات العامة بين بعدها القطري، والقومي، والديني وقد جاءت النتائج على النحو الأتي:

النتائج المتعلقة بالسؤال الأول والذي ينص على: "ما هي ابرز مكونات الهوية الوطنية لدى الشباب الأردني"؟

للإجابة عن هذا السؤال حسبت الأوزان النسبية المئوية لاستجابات أفراد عينة الدراسة على مقياس مؤشرات الهوية الوطنية،

جدول رقم (1): الأوزان النسبية المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات أفراد عينة الدراسة عل مقياس مؤشرات الهوية الوطنية، وذلك على كل فقرة من فقرات مقياس مؤشرات

الرتبة	الرقم	الفقرة	موافق	غير موافق	لا اعرف	المتوسط	الانحراف المعياري	الدرجة*
2	1	انا أردني لأنني مولود في الأردن	%73	%25	%2	2.484	0.8653	متوسطة
10	2	أنا أردني لان أبي وأجدادي أردنيون	%64	%26	%10	2.38	0.871	متوسطة
5	3	انا أردني لأنني انتمي إلى عشيرة أردنية	%77	%23	—	2.544	0.84077	متوسطة
7	4	انا أردني لأنني التزم بعادات وتقاليد وأعراف الأردنيين	%68	%26	%6	2.42	0.8756	متوسطة
8	5	أنا أردني لأنني التزم بالقوانين الأردنية	%69	%31	—	2.384	0.92519	متوسطة
4	6	أنا أردني لأنني انتمي إلى الدولة والنظام الأردني	%86	%10	%4	2.76	0.61963	متوسطة

الرتبة	الرقم	الفقرة	موافق	غير موافق	لا اعرف	المتوسط	الانحراف المعياري	الدرجة*
11	7	أنا أردني لأنني البس الزى الأردني	%58	%40	%2	2.18	0.9754	متوسطة
1	8	أنا أردني لأنني عشت معظم حياتي في الأردن	%93	%5	%2	2.884	0.44648	متوسطة
6	9	أنا أردني لان اسمي واسم عشيرتي ولقبها أردنية	%75	%21	%4	2.536	0.82183	متوسطة
3	10	أنا أردني لان نشأتي وتربيتي تربيه أردنية	%88	%9	%3	2.78	0.6042	متوسطة
9	11	أنا أردني لان لهجتي هي أردنية	%66	%27	%7	2.384	0.88526	متوسطة
12	12	أنا أردني شكلي ومظهري يدل على ذلك	%40	%52	%8	1.88	0.95354	

يشير الجدول (1) إلى بعض المؤشرات المهمة في الإحساس بتكوين الهوية الوطنية لدى الشباب الأردني فهناك 93% من أفراد العينة يعتقدون أن الواقع الجغرافي والمكاني المرتبط بالعيش وبالارض ثم بالدوله هو أبرز ما يدفعهم لأن يعرفوا أنفسهم بالهوية الأردنية. وهو يتفق ودراسة ستوزيل 1983، وهناك 88% ربطوا الهوية في بعدها القيمي والثقافي فالهوية الاردنية لها قيم تنعكس على تنشئة الأفراد وعلى تكوين هوياتي معين يشعرون به ويعبرون عنه سلوكيا. وهو ما أكد عليه ظاهر 1985وهناك 86% من أفراد العينة ربط الهوية بمكون الدولة وتحديدا النظام الحاكم الذي ربما يجمع معضم الاردنيون على اعتباره أبرز مكون محافظ على وجود وشكل الهوية الأردنية وعلى وجود الدولة الاردنية ككل. وهو أمر أيضا أكدته دراسة ظاهر 1985. إلا أن البعد العشائري كان واضحا في تكوين الهوية حيث كان له نسبة 77% من إجابات أفراد العينة فالعشيرة هي الحامي الحقيقي لوجود الاردني كما كان عنصرا اساسيا في تكوين الهوية والإحساس بها فالفرد الأردني يركز كثيرا في تعريف نفسه باسم عشيرته، وهو سلوك متداول بين افراد المجتمع الاردني حيث ينادى الفرد باسم عشيرته لا باسمة الأول. وجاءت اللغة واللهجة بنسبة 66%، وهو من الأمور المهمة في تشكيل وتعزيز الإحساس بالهوية، وهو ما أشار إليه تاجفيل حول أهمية اللغة في تعزيز الهوية (جوزيف،2007)

النتائج المتعلقة بالسؤال الثاني والذي ينص على: "هل تختلف مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني باختلاف بعض المتغيرات الديمغرافية لافراد عينة الدراسة (الجنس،نوع الكلية، الديانة، مكان السكن، العمر)"

أولا: بالنسبة لمتغير الجنس

لبيان الاختلافات في مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير الجنس حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير الجنس والجدول (2) يبين ذلك:

الجدول (2): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير الجنس

	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	الدلالة الإحصائية
مؤشرات الهوية	ذكر	152	2.4666	.26217	0.102	0.919
	أنثى	98	2.4702	.30466		

يتبين من الجدول (2) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$) في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير الجنس حيث بلغت قيمة الإحصائي ت (0.102) وبمستوى دلالة (0.919) وهو اكبر من مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$). وهو الأمر الذي يعني أن مكون الهوية هو مكون معرفي ثقافي ينعكس على تصور جيل كامل وبالتالي لا يتأثر هذا المكون بنوع الجنس فما يشعر به الشاب تشعر به الفتاه فيما يتعلق بمكونات الهوية الوطنية ومدلولاتها. وهو أمر مهم يمكن أن يدلل على طبيعة التغيرات الحقيقية التي طالت البنية الثقافية للمجتمع الأردني في تعامله مع الإناث، فلم تعد تلك الحدة أو الفاصل الواضح في التمييز بين الذكور والإناث وخصوصا لدى الفتيات المتعلمات وان كنا لا نجزم بزوال هذه الفروق بالكامل. إلا أن هذه النتيجة تتعارض ونتائج دراسات ستريت مت 1983 ودراسة ميوز 1995 التي أكدت على أن الإناث أكثر اعتزازا بالهوية من اقرأنهم الذكور.

ثانيا: بالنسبة لمتغير نوع الكلية(علمية، إنسانية) التي يدرس بها الطالب:

لبيان الاختلافات في مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير نوع الكلية حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير نوع الكلية والجدول(3) يبين ذلك:

الجدول (3): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير نوع الكلية

	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	الدلالة الإحصائية
مؤشرات الهوية	علمية	140	2.4536	.25490	0.922	.357
	إنسانية	110	2.4864	.30718		

يتبين من الجدول (3) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$) في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير نوع الكلية حيث بلغت قيمة الإحصائي ت (0.922) وبمستوى دلالة (.357) وهو أكبر من مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$). ويمكن القول إن فهم الهوية والإحساس بها والإحساس بتركيبة مكونتها لا يرتبط بطبيعة المادة العلمية أو الأكاديمية التي يدرسها الطالب لان الهوية تكونت لديه تراكميا قبل دخوله إلى الحياة الجامعية، على الرغم من أن الباحث كانت لديه قناعات بان طلاب الكليات الإنسانية غالبا ما يكونون أكثر اهتماما بموضوع الانتماءات والولاءات إلا أن نتائج التحليل حول هذا المتغير لم تتوافق وقناعات الباحث وهو أمر طبيعي ومنطقي. يعكس حالة المكون الذهني لدى الشباب الأردني الذي يبدو متشابها إلى حد ما كما هي حال الأسرة الأردنية التي تعتبر المؤسسة الأقوى أثرا في التنشئة الاجتماعية التي على أساسها تتشكل الهوية الوطنية.

ثالثا: بالنسبة لمتغير الديانة (مسلم، مسيحي):

لبيان الاختلافات في مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير الديانة حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير الديانة والجدول (4) يبين ذلك:

الجدول (4): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير الديانة

	الجنس	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	قيمة ت	الدلالة الإحصائية
مؤشرات الهوية	مسلم	214	2.4891	.27646	2.960	.003
	مسيحي	36	2.3426	.26411		

يتبين من الجدول (4) عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب

الأردني تبعا لمتغير الديانة حيث بلغت قيمة الإحصائي ت (0.922) وبمستوى دلالة (.357) وهو أكبر من مستوى الدلالة (α =0.05). وهي نتيجة تتعارض ونتائج دراسة عايد 2008 التي أكدت وجود دور مهم للعامل الديني. وهو أمر طبيعي ومنطقي تبعا لتركيبة المجتمع الأردني الذي لا يشكل الانتماء الديني فيه أي أثر أو فرق في الانتماء أو المواطنة كما هو حال بعض الدول الأخرى، فهناك اندماج طبيعي بين مختلف شرائح المجتمع في فهم هويتهم الوطنية بناء على ظروف لا تخضع لمتغير الدين. وهو الأمر الذي قد يبدو غير منطقي في دول بعينها هو أمر منطقي في واقع التركيبة الثقافية والمعرفية لبنية الذهنية الأردنية. فالديانة ترتبط بالسلوك الديني ولا تنعكس على سلوكيات المواطنة والانتماء. وربما أن هذا الأمر من القضايا التي تحسب للدولة الأردنية التي لم تشعر الأردنيين يوما بأي شكل من أشكال التمييز على أساس ديني. بعكس ممارستها نحو الانتماءات العشائرية.

رابعا: بالنسبة لمتغير مكان الإقامة:

لبيان الاختلافات في مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار تحليل التباين الأحادي تبعا لمتغير مكان الإقامة والجدول (5) يبين ذلك:

الجدول (5): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير مكان الإقامة

	مكان الاقامة	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
مؤشرات الهوية	ريف	90	2.3833	.24759
	مدينة	120	2.5590	.27339
	بادية	26	2.5481	.18284
	مخيم	14	2.0833	.15676
	المجموع	250	2.4680	.27900

يتبين من نتائج اختبار ت جدول (5) وجود فروق ظاهرية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة، ولمعرفة فيما إذا كانت هذه الفروق دالة إحصائيا أم لا حسبت نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي تبعا لمتغير مكان الإقامة والجدول (6) يبين ذلك:

الجدول (6): نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لتقديرات أفراد الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة

	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	مستوى الدلالة
مؤشرات الهوية	بين المجموعات	3.878	3	1.293	20.508	.000
	داخل المجموعات	15.505	246	.063		
	المجموع	19.383	249			

يبين الجدول (6) أن هناك فروقًا ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$) في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة حيث بلغت قيمة الإحصائي ف (20.508) وبمستوى دلالة (.000) وهو أقل من مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$). ولمعرفة عائدية هذه الفروق تم حساب اختبار المقارنات البعدية بطريقة شافيه والجدول(7) يبين ذلك:

الجدول (7): اختبار المقارنات البعدية بطريقة شافيه لتقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة

(I)السكن	(J)السكن	Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.
ريف	مدينة	-.17569-*	.03501	.000
	بادية	-.16474-*	.05590	.036
	مخيم	.30000*	.07213	.001
مدينة	ريف	.17569*	.03501	.000
	بادية	.01095	.05431	.998
	مخيم	.47569*	.07090	.000
بادية	ريف	.16474*	.05590	.036
	مدينة	-.01095	.05431	.998
	مخيم	.46474*	.08322	.000
مخيم	ريف	-.30000-*	.07213	.001
	مدينة	-.47569-*	.07090	.000
	بادية	-.46474-*	.08322	.000

يتبين من الجدول (7) أن الفروقات كانت بين:

1. سكان الريف والبادية ولصالح سكان البادية، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5481) وهو اعلى من متوسط استجابات سكان الريف والبالغ (2.3833).
2. سكان الريف والمدينة ولصالح سكان المدينة، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5590) وهو أعلى من متوسط استجابات سكان الريف والبالغ (2.3833).
3. سكان الريف والمخيم ولصالح سكان الريف، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.3833) وهو أعلى من متوسط استجابات سكان المخيم والبالغ (2.0833).
4. سكان المدينة والمخيم ولصالح سكان المدينة، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5590) وهو أعلى من متوسط استجابات سكان المخيم والبالغ (2.0833).
5. سكان البادية والمخيم ولصالح سكان البادية، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5481) وهو أعلى من متوسط استجابات سكان المخيم والبالغ (2.0833).

وهو الأمر الذي يبين أن طبيعة المنطقة الجغرافية من جهة ونمط الحياة التي يعيشها الشاب الأردني تؤثر على تصوره وإحساسه بهويته الوطنية وهو ما أشار إليه ستوزويل في دراسته 1983. فأبناء البادية يتمسكون بهويتهم بقوة مقارنة بسكان المدينة لان ارتباط أبناء البادية بمكون الهوية القطرية يرتبط بإحساسهم بأنهم جزء في تكوين طابع هذه الهوية فهم من شكلوا أبرز مكونات الهوية الوطنية في عمقها العشائري. لان أبناء البادية تترسخ لديهم قيم العشيرة بعمق في ذهنيتهم، ومن ثمّ فهم يشعرون بها ويدركون معناها أكثر من غيرهم.

وهو الأمر الذي ينطبق على سكان المدينة الأردنية التي هي بطبيعتها تعود في الغالب لتكوينات عشائرية إما ذات أصول بدوية أو ذات أصول ريفية. فمن يسكن المدينة لا يتبنى سوى نمط إنتاج المدينة الاقتصادي إلا انه لم يتخلى عن انتماءاته العشائرية. التي تترسخ فيها قيم ومفاهيم الاعتزاز بالهوية الوطنية. وإن كان الاعتقاد أن الجيل الجديد لديه استعداد أكبر من الجيل القديم نحو المدينة قيميا وسلوكيا. كما ينطبق على سكان الأرياف المتمسكين أكثر بالأرض التي مثلت وجودهم وحياتهم ثم بهويتهم العشائرية والقطرية. ثم سكان المخيمات الذين يشعرون بحالة من الانقسام في انتماءاتهم الهوياتية. ومن ثمّ فهم ميالون أكثر من غيرهم نحو الهوية القومية والدينية وهو أمر طبيعي ومنطقي. ويبقى القول إنّ الفرو قات الإحصائية لم تات بفجوات كبيرة بين أفراد العينة على الرغم من اختلاف مكان إقامتهم. إلا أن مكان الإقامة متغير مؤثر في فهم الشباب الأردني، وإحساسهم بهويتهم الوطنية.

خامسا: بالنسبة لمتغير العمر:

لبيان الاختلافات في مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر حسبت المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار تحليل التباين الأحادي تبعا لمتغير العمر والجدول (8) يبين ذلك:

الجدول (8): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية ونتائج اختبار ت تبعا لمتغير العمر

	العمر	العدد	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
مؤشرات الهوية	18-22 سنة	65	2.3872	.26534
	23-28 سنة	142	2.5293	.26966
	اكبر من 28 سنة	43	2.3876	.28399
	المجموع	250	2.4680	.27900

يتبين من نتائج اختبار ت وجود فروق ظاهرية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر، ولمعرفة فيما إذا كانت هذه الفروق دالة إحصائيا أم لا حسبت نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي ت تبعا لمتغير العمر والجدول (9) يبين ذلك:

الجدول (9): نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لتقديرات أفراد الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر

	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة F	مستو الدلالة
مؤشرات الهوية	بين المجموعات	1.237	2	.618	8.418	.000
	داخل المجموعات	18.146	247	.073		
	المجموع	19.383	249			

يبين الجدول (9) أن هناك فروقًا ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$) في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر حيث بلغت قيمة الإحصائي ف (8.418) وبمستوى دلالة (.000) وهو اقل من مستوى الدلالة ($\acute{\alpha}=0.05$). ولمعرفة عائدية هذه الفروق تم حساب اختبار المقارنات البعدية بطريقة شافيه والجدول (10) يبين ذلك:

الجدول (10): اختبار المقارنات البعدية بطريقة شافيه لتقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات ألهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر

العمر (I)	العمر (J)	Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.
18-22 سنة	23-28 سنة	-.14216-*	.04059	.003
	اكبر من 28 سنة	-.00042	.05328	1.000
23-28 سنة	18-22 سنة	.14216*	.04059	.003
	اكبر من 28 سنة	.14175*	.04718	.012
اكبر من 28 سنة	18-22 سنة	.00042	.05328	1.000
	23-28 سنة	-.14175-*	.04718	.012

يتبين من الجدول (10) أن الفرو قات كانت بين:

1. أفراد الدراسة من الفئة العمرية (18-22 سنة)، والافراد من الفئة العمرية (23-28 سنة)، ولصالح الافراد من الفئة العمرية(23-28 سنة)، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5293)، وهو أعلى من متوسط استجابات افراد الفئة العمرية (18-22 سنة) والبالغ (2.3872).
2. أفراد الدراسة من الفئة العمرية (23-28 سنة)، والأفراد من الفئة العمرية (اكبر من 28 سنة)، ولصالح الأفراد من الفئة العمرية (23-28 سنة)، حيث بلغ متوسط استجاباتهم (2.5293)، وهو أعلى من متوسط استجابات أفراد الفئة العمرية (اكبر من 28 سنة) والبالغ (2.3876)

ويعود ذلك إلى أن هذه الفئة العمرية بين (23-28) هي الفئة الأكثر اندماجا في فهم الهوية والإحساس بها، فهي ليست صغيرة بحيث لا تفهم ولا تهتم بأمور الهوية، وهي ليست كبيرة يشغلها اهتمامات جديدة، وإنما هي فئة تندمج مع الوطن ومع تكويناته ومؤسساته وأبنيته المعرفية، فالإنسان في هذه المرحلة من العمر تتبلور لدية القناعات، ويكون أكثر قدرة من غيره للتعبير عنها. وهو ما أكده عايد 2008 في دراسته، وما جاءت به دراسة ستريت متر 1988 بأن الهوية تتطور مع الفرد بتطور مرحلته العمرية.

النتائج المتعلقة بالسؤال الثالث الذي ينص على "ما مصدر الهوية التي يتبناها الشباب الأردني (قطرية، قومية، دينية)؟".

للإجابة عن هذا السؤال تم حساب التكرارات والنسب المئوية لاستجابات أفراد الدراسة لاستجابات الأفراد على هذا السؤال والمرفق في نهاية أداة الدراسة الذي ينص على "كيف تفضل أن تعرف هويتك للآخرين؟ (أنا أردني أنا عربي، أنا مسلم، أو مسيحي) رتبها حسب الأولوية" والجدول (11) يبين ذلك:

الجدول (11): التكرارات والنسب المئوية لمصدر الهوية من وجه نظر أفراد عينة الدراسة.

مصدر الهوية	التكرار	النسبة المئوية %
قطرية	155	%62
قومية	52	%21
دينية	43	%17
المجموع	250	%100

يبين الجدول (11) أن مصدر الهوية القطرية احتل المرتبة الأولى وبتكرار مقداره 155 من أصل 250 مفحوص، أي ما نسبته 62% من مجمل أفراد الدراسة، وجاء في المرتبة الثانية مصدر الهوية القومية بتكرار 52 فرد من أصل 250 إي ما نسبته 21% من مجمل أفراد الدراسة، وأخيرا جاء مصدر الهوية الدينية بتكرار مقداره 43 من أصل 250 أي ما نسبته 17% من مجمل أفراد الدراسة. ويرى الباحثان أن هذه النتيجة منطقية وتمثل انعكاسًا حقيقيًا لتراجع الإحساس القالأولوية.ماءات الدينية كمكونات باتت قديمة للهوية عند الشباب الاردني. لأن الاحساس بالقوة وتحقيق المصالح لا يتاتى إلا من خلال الانتماءات العشائرية التي ترتبط وتكون الدولة الأردنية. وهو الأمر الذي خالف دراسة ظاهر 1985 التي جاء فيها الانتماء القومي ليحتل الأولوية. إلا أن الفارق الزمني والتغيرات الاجتماعية التي صاحبته ورافقت مد العولمة قد تبرر هذا الاختلاف، فلم تعد الهوية القومية حلم من أحلام الشباب العربي الذي انعكست اهتماماته نحو قضاياه الفردية، والقطرية كأولويات معيشية لا يتحمل الشباب وزرها بقدر الدول ومؤسسات المجتمع المدني بكل أطيافها القطرية والليبرالية والشمولية التي لم تقدم عبر تاريخها العربي نماذج قد تكون مقنعة لشباب ولد وعاش مع قضايا تخطت قدراته الفردية.

يقول ستيوارت هول: (يجري في الوقت الحالي نقاش حيوي بين أصحاب النظريات الاجتماعية بشان (الهوية) ويدور النقاش اساسا حول فكرة مفادها ان الهوية القومية التي شكلت لفترة طويلة قاعدة لاستقرار الفضاء الاجتماعي هي الآن في طريقها للزوال الأمر الذي يستولد هويات جديدة يجعل الفرد المعاصر بصفته ذاتا موحدة في حالة من التفتت).(هول،2008: 137)

وإذا أدركنا أن الهوية لا تمثل واقعا ثقافيا أو مجتمعيا له صفة الاكتمال بل هي قيم جوهرية تتنزل في واقع وتتجدد فيه بفعل فهم الإنسان وإدراكه ودينامياته وقدرته على حل مشكلات حياته. (بسيسو، 2005) يكون المواطن الأردني كغيره من افراد وشعوب الوطن العربي يعيش حالة من الاحباط أفرزتها طبيعة الظروف التي عشها عبر تكوين دويلات الوطن العربي منذ نهاية الاستعمار إلى يومنا الحاضر،فقد تم التشكيك في مكون الهوية القومي والديني بمعنى ان القواسم المشتركة لتكوين الهوية القومية أو الدينية تم زعزعتها رمزيا في الاحساس العربي نتيجة لفشل المكون القومي العربي ثم تلاه فشل المكون الديني.وظهر ذلك في الفشل على حل القضايا والمشكلات العربية المشتركة. لأن الأفعال والحوادث يتم تخزينها في الذاكرة ويتم تذكرها في مواقف لاحقة تشبهها. (زايد، 2006)

و في ظل غياب وجود اجماع عربي او اسلامي ولو حتى نسبي على هذه القضايا. فاولا هناك النزاعات العربية الداخلية ثم النزاعات الدينية والفرق واختلاف المناهج في التكوين الفكري وفي حشد الجماهير، الامر الذي افرز ازدواجية في الاحساس نحو هذه القضايا فالقضية الفلسطينية التي كانت تشكل لدى الجماهير العربية القضية المركزية تحولت لتصبح مكون من مكونات الفرقة، بن مؤيد للسلام ومعارض له. ثم البعد الديني الإيماني تحول إلى عراكات سياسية بين فرق وتيارات منها ما هو سلفي وآخر لبرالي وآخر سني وآخر شيعي. ليتحول بالتالي مفهوم الهوية إلى رمز غير محسوس لدى الذات العربية.

وإذا كانت الهوية ذات طابع قومي لتكوين الشخصية ونمط الحياة السائد في مجتمع معين والمرتبط بتراث مشترك من اللغة والتاريخ والدين والتقاليد (باعبادن، 2007) فإن الشباب الأردني في المحصله هو انعكاس لهذه الحالة فالأردني كان منذ تكوين الدولة الأردنية ولغاية بداية التسعينيات من القرن الماضي من أكثر الشعوب العربية إحساسا بهويته القومية فهو عربي أولا ثم أردني ثم مسلم.

ان التحولات الجوهرية التي طالت بناء هذه الهوية وجوهرها جعلت الاردني كغيره من الشعوب العربية ينحصر باتجاه الانتماء للدولة كونها المعبر الأقرب عن طموحاته وتوجوهاته والأقرب لتحقيق مصالحه. إلا أن الانتماء إلى الهوية الأردنية في بعدها القطري يخضع إلى المكون القبلي العشائري الذي هو أبرز مكونات هذه الدولة فالدولة الأردنية قائمة على تكوينات عشائرية تتقاسم السلطة مع النظام الحاكم وإن كان بصوره غير معلنة. وهو الأمر الذي عزز المكون العشائري الذي هو صوره للبعد الأسري في ترميز وتكوين هوية الأردني فهو ينتمي إلى اسرة وإلى عشيرة ثم هو أردني ينتمي إلى هذه الدولة ولكن ليس بصفته الفرديه بل من خلال مكونه العشائري. وهي ربما تعبر عن حالة من التعافي في الإحساس في الهوية وإن كانت على أطر ضيقة

فبرغم الانقسامات السياسية على مختلف القضايا بدات الهوية الأردنية الضيقة تبرز بمكونات ذات دلالة واضحة وهو ما أشار له نديم 2012 في حالة الهوية الفلسطينية.

واذا علمنا أن دول العالم الثالث تعاني مشاكل وأزمات خطيرة تهدد وحدتها الوطنية التي على رأسها ازمة الهوية الوطنية المتعلقة بتكوين شعور مشترك بين أفراد المجتمع الواحد (الزيدي، 2007: 9)

نصل إلى محصلة نقول فيه إن الخوف من ضياع الإحساس بالانتماء إلى النفس وإلى الدولة ثم العروبة وصولا إلى الدين هو من يدفع باتجاه تصغير دائرة المكونات الاساسية للهوية لتنحصر بالدولة ثم العشيرة ثم الاسره ليشعر الفرد باعادة تكوين وجوده الفردي والجمعي.

وإذا كان من المنطقي والمهم أن نتوجه بتوصيات فان الدراسة توصي على ضرورة إعداد برامج مشتركة بين القطاع الحكومي ومؤسسات المجتمع المدني لخلق قواسم مشتركة ضمن الحس الجمعي الأردني لإبراز هوية جامعة تعزز الانتماء للمجتمع وللهوية في آن معا.

الخلاصـــة:

لقد توصلت الدراسة بعد إجراء المسوحات الميدانية إلى مجموعة من النتائج المتعلقة بتساؤلها الرئيسي وتساؤلاتها الفرعية وكانت على النحو الأتي:

أولا: جاءت النتائج المتعلقة بالتساؤل الأول **"ما أبرز مكونات الهوية الوطنية لدى الشباب الأردني؟"** لتبين مؤشرات مهمة حول أبرز مكونات الهوية الوطنية تركزت بنسب عالية حول الواقع الجغرافي ألمناطقي ثم بالدولة.كما برز بوضوح البعد الثقافي والقيمي لهذه الهوية وانعكاساته على سلوكيات الشباب وممارساتهم. كما برز الإحساس بمكون النظام الحاكم كمحافظ على وجود الدولة والهوية على حد سواء. كما أن المكون القبلي يشكل عنصر أساسي له بعد تاريخي عميق في الهوية الوطنية. يضاف له اللغة واللهجة التي تشعر الفرد بسماع صوت هذه الهوية التي يعتز بها.

ثانيا: جاءت النتائج المتعلقة بالتساؤل الثاني **"هل تختلف مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني باختلاف بعض المتغيرات الديمغرافية لأفراد عينة الدراسة (الجنس،نوع الكلية، الديانة، مكان السكن، العمر)؟" لتشير إلى**

أ- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة الشباب الأردني تبعا لمتغير الجنس.

ب- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير نوع الكلية.

ت- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهوية الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير الديانة.

ث- وجود فروق ظاهرية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير مكان الإقامة وهي فروقات بدلالة إحصائية.

ج- وجود فروق ظاهرية في تقديرات أفراد عينة الدراسة لأبرز مكونات الهويه الوطنية من وجهة نظر الشباب الأردني تبعا لمتغير العمر، وبدلالة إحصائية.

ثالثا: جاءت النتائج المتعلقة بالتساؤل الثالث" **ما هي ابرز مصادر الهوية التي يتبناها الشباب الأردني(قطرية، قومية، دينية)؟"** لتشير إلى أن ابر مصدر للهوية هو الهوية القطرية تليها في المرتبة الثانية الهوية القومية وأخيرا الهوية الدينية.

لنصل إلى محصلة نجد فيها إن هناك خلط واضح لدى الشباب الأردني في مكون الهوية التي يشعر بها فهو يفضل أن يعرف نفسه بأنه أردني إلا أنه وفي نفس الوقت يفضل أن يربط هذه الهوية بالإحساس القومي العربي، ثم هو لا يريد أن ينسلخ عن تكوينه الديني فهو مسلم أو مسيحي. وبالتالي فالشباب الأردني لا يعيش فعليا في حالة من أزمة الهوية، بل ربما في حالة يمكن تسميتها إعادة فرز وتكوين هذه الهوية وهي ربما حاله صحية تتطلبها المرحلة المعاشة التي استقوت فيها مفاهيم العولمة التي دفعت باتجاه التقوقع على البنى الأصغر في المجتمع كونها وحسب اعتقاد الأفراد الأقدر على حمايته وحماية مكونهم الثقافي. ودليل ذلك الهرولة في المجتمع الأردني باتجاه فكرة إحياء التراث وإعادة بعض العادات التي كدنا نقول إنها انقرضت لتعود بالظهور في مجتمع حديث.

Jordanians Attitude towards National Identity Components: A Field Study of a Sample of University Youth

Safwat Rousan, *Department of Sociology and Social Service, Balqa Applied University, Jordan.*

Mohammad Rousan, *Department of History, Balqa Applied University, Jordan.*

Abstract

This study aimed at investigating the concept of national identity and its constituents as perceived by Jordanian youth. The main question is about what identity we have nowadays and the attempt to understand and disintegrate the concept of identity and its subjective and objective constituents through being familiar with Jordanian youth's perceptions of this identity, the degree of its sensation and the awareness of its constituents. Through the method of field social studies using some statistical analyses based on a sample of (250) university young people who were asked about the meaning of national identity and its prominent constituents following the method of deliberate sample.

After analyzing the results, the study concluded the following:

First: Jordanian youth look upon identity as the feeling of belonging to both Jordanian and tribe and the devotion to the political regime as the protector of this identity and the association of this with their living place and upbringing.

Second: The most prominent constituent of identity is its regional dimension (52%), followed by its national dimension (21%) and finally religious dimension (17%).

Third: The study concluded the result which states that Jordanian and its national and regional concept and then the degree of its perception.

Fourth: There are statistically significant differences of the effect of the variable of place of residence and the age variable on the Jordanian youths' perception and awareness of identity. The study recommended the necessity of the preparation of joint programs between the public sector and the institutions of civil society to create common understanding within the Jordanian collective sensation to bring out a common identity.

Keywords: National Identity, Jordanian Youth, Jordan Arabism, Islam. Tribe.

قدم البحث للنشر في 2014/1/14 وقبل في 2014/4/1

المـــــراجـــــع:

باعباد، سعيد عبد الرحمن. 2007 **الهوية الثقافية في كتب الدراسات الاجتماعية بمرحلة التعليم الأساسي العليا في اليمن من خلال تحليل محتواها ووجهة نظر معلميها.** رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة حضرموت اليمن.

بسيسو، عبد الرحمن. **الثقافة والهوية أو الثقافة ومعركة الدفاع عن الهوية.** وزارة الثقافة، غزة 2005. مشروع، الحكيم الإستراتيجية للثقافة الوطنية.

بناني، الحكيم. الجسم والجسد والهوية الذاتية. مجلة عا، المجلدر.العدد، المج2009..ابريل-يونيو 2009. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت

الجريبيع، محمد عبد الله. **مدخل لدراسة الهويات الأردنية، دراسة سوسيولوجية لحالة الهوية الأردنية.** 2012. موقع الثريا الالكتروني.http://www.thoriacenter

جوزيف، جونز. (2007) اللغة والهوية قومية اثنية دينيو الآداب: **عالم المعرفة.** عدد 342 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.

خالد فياض: 2010. **الأهرام الرقمي الأردن إلى أين؟ الهوية الوطنية والاستحقاقات المستقبلية** http://ahramonline.org.eg

الداهري، صالح حسن، وآخرون. (1998)، **علم النفس العام.** دار حمادة للنشر.

روحان، نديبيروت.ية الوطنية الفلسطينية والحلول السياسية. **مجلة الدراسات الفلسطينية.** عدد 89. 2012.مؤسسة الدراسات الفلسطينية: بيروت.ص 7 -19

زايد، احمد. (2006) سيكولوجية والآداب: بين الجماعات قضايا في الهوية الذاتية وتصنيف الذات. **سلسلة عالم المعرفة.** عدد326 المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.

الزيدي، رشيد عمارة. أزمة الهوية العراقية في ظل الاحتلال. **المجلة العربية للعلوم السياسية** العدد14 ربيع 2007. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.ص 9-30

(1983):ن.(1983): نظريات الشخصية دار النهضة العربية، القاهرة.

طوني بالمنار.نس غروسبيرغ ميقان موريس.(2010) **مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم اصطلاحات الثقافة والمجتمع** ترجمة سعيد الغامدي المنظمة العربية للترجمة بيروت لبنان ط1

ظاهر، احمد جمال.(1985). **التنشئة الاجتماعية والسياسية في العالم العربي**، مع دراسة ميدانية لمنطقة شمال الأردن. مكتبة المنار. الأردن

العفيف، احمد خلف وصالح، محمد قاسم.(2006) **التربية الوطنية**. عمان: دار جرير للنشر والتوزيع

غدنر، أنتوني، بمساعدة كادين بروسال.(2005). **علم الاجتماع مع مدخلات عربية**. ط 4 ترجمة فايز الصباغ. بيروت المنظمة العربية للترجمة

غسان، منير.(2002) **معالم ومؤشرات الهوية الوطنية ومقاييسها**، الهويات الوطنية والمجتمع العالمي والإعلام، دار النهضة العربية، بيروت

القلق من العولمة وعلاقته بالهوية الوطنية لدى طلبة الجامعة. http://bafree.net/alhisn/showthread.php

مبيضين. مهند.2012/8/6. **جريدة الدستور الاردنية**. هل هويتنا موحدة قبل أن نطلب المساواة؟

مجمع اللغة العربية.(1989). **المعجم الوسيط**. من أولا لأول. إلى أخر الضاد. (ط2).إخراج(إبراهيم مصطفى واحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار). الجزء الأول. استانبول، تركية: دار الدعوة.

محافظة، علي وعبد الرحمن، اسماعيل وعبد الحي،وليد.(2006). عمان: دار جرير للنشر والتوزيع

معلوف، أمين.(1999). **الهويات القاتلة (قراءات في الانتماء والعولمة)** ترجمة نبيل محسن.ط1.ورد للطباعة والنشر والتوزيع: دمشق

الميثاق الوطني الأردني، 1991. الباب الأول. خامسا

هارلمبس وهولبورن. 2010 **سوسيولوجيا الثقافة والهوية**. ترجمة حاتم محسن. دار كيوان للطباعة والنشر ط1 دمشق

المراجع الأجنبية:

Archer,S.L.(1980). Ego identity development among ,6th, 8th, 10th, 12th, Gradee. *Dia*,vol41,no3,p11-31.

Erikson, E, H. (1959). *identity and the life cycle* (psychological.issuces, no.1) New York, international universities.

S tretmatter,jl.(1980). *ethnicity as medicating variable of early adolescent identity development of adolescent* vol,11,no 4,p335-346

Stryker's. (1980). *Symbolic in eractonism of early adolescent* D.AL.STATE university of network.

Tajfel, H. (1981).*Human group and social categories*; studies in social psychology Cambridge university press.

Waterman,A,A.(1982). identity, development from A adolescence to adulthood; *An Extension of theory and review of research development psychology*.vol,18,p431-458

احتضار الذاكرة في رواية "ألزهايمر" للروائي غازي القصيبي: دراسة نقدية

منتهى طه الحراحشة* و يونس بن علال**

ملخص

تتناول هذه الدراسة ظاهرة احتضار الذاكرة في رواية "ألزهايمر" للكاتب السعودي غازي القصيبي، فتحلل ـ إلى جانب البنية الأدبية في الرواية ـ الجوانبَ النفسية والاجتماعية والعصبية لمرضى "ألزهايمر" من خلال شخصية "يعقوب العريان"، بطل الرواية؛ لتكشف عن معاناتهم وفلسفتهم، وتصوراتهم النفسية حوله، وأثرها البليغ في نفوسهم، ولتفسِّر سلوكهم في علاقاتهم بمختلف الشرائح الاجتماعية؛ وتبيّن رؤية المجتمع ونظرته لهم، مستعينة في سبيل تحقيق ذلك بالمقولات النفسية والاجتماعية واللسانيات الذهنية.

وتوصلت الدراسة، في أهم نتائجها، إلى أنَّ الرواية قد وصفت بدقة متناهية حالة المصابين بالزهايمر نفسيا واجتماعيا، وعكست رؤية مؤلفها ورسائله ذات الأبعاد الدلالية النفسية والاجتماعية في التعاطي إيجابيا مع هذه الفئة المصابة بداء الزهايمر، كما عكست رؤية المؤلف الحضارية وإسقاطاتها على الواقع العربي المعيش.

الكلمات المفتاحية: احتضار الذاكرة، دراسة نقدية.

المقدمة:

إنَّ الاحتكاكَ اليوميَّ بمتطلبات الحياة جعلَ الإنسانَ ينخرط ضمن منظومة موسّعة تفرض عليه بذل طاقة ذهنيّة وبدنيّة كبيرتين؛ حتى يحقّق موازينَ التكافؤ بين حاجاته اللامتناهية. وللخروج من زخم هذا الضغط المجتمعي وضوضائه ـ ولو لفترة قصيرة ـ كان لزاما علينا ترشيد استعمال العقل واستحكامه، فهو المُتنفَّسُ الوحيد الذي ينتشل صاحبَه من غيابات الإجهاد والمشقة، لينقلَه إلى سعة الراحة والطمأنينة اللتين تكسبانه قوةَ التركيز من جديد، لخوض غمار الحياة بمزاج هادئ، لاسيما أنَّ الإنسان كتلة أعصاب مجتمعة ومستحكمة داخل قرارات الدماغ، ودونه يصير كائناً حَسبْ، كباقي الكائنات الحية التي يغلب عليها طابع الغريزة في كل شيء، ولنقترب أكثر من فهم نعمة العقل، الذي يعد من أعظم الأسرار الكونية التي حبا الله بها عباده، لابدَّ من خلق ثنائيّةٍ ضديةٍ مع مالك الشيء وفاقده، أي بين الضعيف والقويّ، والمريض والمعافى.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن.

* قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس، المغرب.

وما يستدعي إثارة نعمة العقل الموضوع الذي تتناوله رواية "ألزهايمر"[1]، للكاتب غازي عبد الرحمن القصيبي*[2]، الذي أجاد بطريقة فريدة التعبير عن أهمية العقل، وفق تصوّر أزال به حواجز الغموض التي تلفّ الذاكرة بين الماضي والحاضر، من خلال أقصوصات كانت بمثابة رسائل يومية تعكس فلسفة مرضى

"ألزهايمر"، متوسلاً في ذلك أسلوباً شائقاً يمتح من أدبيات الحوار البناء، لفهم الطبيعة النفسية والعصبية لأحد المصابين بهذا الداء، الذي تنوعت دواله بين شرائح المجتمع التقليدي (كالخرف أو العته...)، وهو" فساد العقل بسبب الكبر"[3].

وتأتي دراستنا في هذه الرواية مبنية على حداثة الموضوع، وعمق تحليله، وفق سيرورة كرونولوجية (Temporibus) تعالج مجموعة من المواضيع النفسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. لهذا سنتناول في هذه الرواية الجانبَ العياديَّ أو (الإكلينيكيّ)، فضلا عن الجانب الأدبيّ؛ لتحقيق نوع من التقاطع في تحليل الوقائع والأحداث التي جاء بها الكاتب، محاولين بذلك الإجابة عن بعض التساؤلات المرتبطة بالتصورات النفسية المطروحة بين دفتي الرواية، التي تعكس الأثر البليغ في نفوس مرضى "ألزهايمر" الذين يعيشون بين صدمة الخوف من مطرقة نسيان الماضي والتأثر بالمجهول، الذي يخفيه سندان الحاضر المعتم. وأهم هذه التساؤلات: إلى أي حدّ استطاع الكاتب النفاذ إلى مخيلة القارئ لإقناعه بهول هذا المرض ومدى تأثيره في نفس المصاب وفي المجتمع؟ وهل يستحقّ، فعلاً، داء "ألزهايمر" هذا الاهتمام البالغ به؟ وما مدى تقبل الآخر له؟ وما الفرق بينه والأمراض المزمنة؟

---

* - كاتب سعودي، ولد في منطقة الهفوف في الإحساء في عام 1940م، وحصل على البكالوريوس في القانون من جامعة القاهرة عام 1961م، ودرجة الماجستير من جامعة جنوب كاليفورنيا 1964م، وعلى درجة الدكتوراة من جامعة لندن عام 1970م، تولى العديد من المناصب الحكومية في بلاده السعودية، وتقلب في العديد من المناصب فعمل وزيرا للكهرباء وللصناعة والتجارة، وسفيراً للسعودية في دولتي البحرين وبريطانية، فشكلت هذه المرحلة انعطافاً واضحاً في حياته الفكرية والأدبية، مما جعله علماً في مجال الرواية. واستمر في كتابة الشعر والنثر بنوعيه(القصة القصيرة والرواية) حتى وفاته عام 2010م، كان للشعر أثره الواضح في رواياته، إذ ألف العديد من الروايات، هي: شقة الحرية 1994م، والعصفورية 1996م، وهما 1998م، والعودة سائحاً إلى نيويورك 1999م، ودونسكو2000م، وأبو شلاخ البرمائي، وسلمى، وحكاية حب 2001م، وجل جاء وذهب، 2002م، وسعادة السفير 2003م، والجنية2006م، وألزهايمر2010م كما ساهم في تطور الحركة الروائية في السعودية، وإحداث تحول واضح فيها، وقد ترك بصمات واضحة في عالم الأدب العربي عامة، والسعودي خاصة.

وعلى ضوء ذلك، تتناول الدراسة احتضارَ الذاكرة في الرواية، وتحلّلها، وفق مقاربة نفسية اجتماعية أدبية فنية، في عدة مباحث أساسية تشكل محور الأقصوصة وقضيتها المحورية، وهي: العطر المتبخر عبر ذاكرة النسيان، ومخيال الصورة بين الوهم المطلق، والواقع المقيد، وأحلام الحب المعلقة على جدار النسيان ومن هموم الحياة كلها، وكشف المستور وستر المكشوف، ورصاصة النسيان الدامية لأحلام الوجدان، والإحباط داء والثقة بالنفس دواء، وسن المراهقة وذكريات الطيش، ولحظات الحاضر وحنين الماضي، والتيه في دوامة الزمن المفرغة، وحدث لم يكن في الحسبان؛ وذلك لفهم رؤية الكاتب في الرواية، ومدى انفتاحه على معالجة بعض قضايا العصر من خلال وجهات نظر نعتبرها أساسية في فهم محتوى الموضوع.

كما تأتي هذه الدراسة لتسلّط الضوء على تشكيل نصٍّ روائيٍّ لم تتناوله أقلام النقاد بالدراسة والتحليل من هذا الجانب، إلا في بعض الدراسات والمقالات التي تناولت الرواية في موضوعات أخرى، دون أن تتطرق لموضوع احتضار الذاكرة، مثل: دراسة غيثاء حبيب داود (2004م)[4]: جماليات اللغة الشعرية في الرواية العربية المعاصرة:(القصيبي أنموذجاً)، التي تبين أثر شعرية اللغة في إضفاء جمالية خاصة على بنية الرواية عند الكاتب. ودراسة علي بن محمد الحمود (2011م)[5]، وعنوانها: "تشكيل الخطاب في أقصوصة ألزهايمر للدكتور غازي القصيبي"، التي تتناول في فصولها الثلاثة: تداخل الأجناس، والتناص المباشر، والتناص غير المباشر، وتبيِّن أنَّ عملية التناص قد أسهمت في تشكيل خطاب أقصوصة الزهايمر بصور جديدة ومختلفة. ودراسة عبد العزيز بن عبد الله السليم (2011م)[6] وعنوانها: "أنماط السرد في روايات القصيبي"، وتحلّل الدراسةُ أنماطَ السرد التي وظّفها الكاتبُ في رواياته بشكل عام، دون أن تتطرق إلى موضوع "احتضار الذاكرة". ودراسة مشعل بن فاضي المغيري (2012م)[7]، وعنوانها: "بناء الشخصية في روايتي غازي القصيبي "الجنية" و"ألزهايمر"، وتتناول أبرز مقولات المنهج النفسي للكشف عن ارتباط الشخصية بالكاتب وعلاقة التأثير والتأثر بينهما، كما تحدثت عن الشخصية الجسد، والشخصية وتقويمها، والشخصية الحلم. ودراسة حميدان الشرفات (2013)[8] وعنوانها: "شخصية المرأة في روايات غازي القصيبي، وتتناول موقع الرواية السعودية من الرواية العربية، وتحلّل شخصية المرأة في روايات الكاتب، وتكشف عن حضورها الاجتماعي والسياسي والفكري، وتقف على أساليب تصوير شخصية المرأة في الروايات. ومقالة حنان بنت عبد العزيز آل سيف(2013م)[9]، وعنوانها: ألزهايمر (أقصوصة)، وهي مقالة قصيرة، تصف الرواية بأنها جميلة، وتطرح أسئلة حول الشيخوخة والذكريات والموت والحب والنسيان والألم، دون أن تتعرض إلى احتضار الذاكرة.

منهج الدراسة:

إنَّ اختيارنا لهذه الرواية لم يأت محض مصادفة، وإنما كان نتاج ظروف نفسية واجتماعية، أملاها علينا واقع الحال في هذا الزمن، الذي كثرت فيه العديد من التداعيات في كثير من الأمور التي أصبحت تؤرق الذات الإنسانية، بين زمنين: زمن الماضي الحافل بذكرياته الحلوة والمرة، وزمن الحاضر المليء بمجموعة من الإكراهات التي أوقفت السبق الزمني للإنسان، وجعلته يتأرجح بين راهنية الماضي وتطلعات المستقبل، بذاكرة مهترئة أفقدتها عوامل الماضي بريق الوضوح؛ لهذا جاءت قراءتنا لرواية "ألزهايمر"، قراءة وصفية تحليلية نابعة من واقع معيش، يكشف حقيقة معاناة مرضى "ألزهايمر"، مدعمين في ذلك الطرح الذي تناوله غازي عبد الرحمن القصيبي في روايته. ولكن بنظرة جانبية نعمد من خلالها إلى تسليط الضوء على البعد النفسي والاجتماعي لتحليل الأفكار والمشاعر التي يود الكاتب إيصالها، وذلك بإفراغ المنظور الأدبي للرواية داخل قالب معرفي يعالج حقائقها وفق تضافر اختصاصي أدبي إكلينيكي، نطمح من خلاله إلى جعل الرواية تنفتح على أفق واسع للعلوم اللسانية السيميولوجية، والنفسية، والاجتماعية، والإكلينيكية، والعصبية. كل هذا جعلنا نعتمد في قراءتنا لهذه الرواية، المنهج النفسي والاجتماعي، لإبراز مواقف التفاعل بين العوامل الذهنية والثقافية والبيولوجية، التي تناولتها الدراسة، وتفسير سلوكه في علاقته بمختلف الشرائح الاجتماعية، معولين في ذلك على استخلاص العمليات الذهنية الأساسية للذاكرة والتفكير، التي صاغ بها المؤلف روايته، وكيفية إسقاطها على شخصية "يعقوب" وفق انسجام تام يكشف هول مرض "ألزهايمر". بالإضافة إلى المحيط الثقافي الذي أطر فيه السارد الظرفية الاجتماعية للمريض من خلال دراسة أفكاره ومشاعره.

وتكمن أهمية منهجنا المعتمد في كونه مظلة واسعة تندرج تحتها عدة مسارات هامة، منها: النمو الإنساني من الطفولة إلى سن الرشد، وهذا ما لمسناه في الرواية التي سرد فيها المؤلف شخصية "يعقوب" أثناء سرد مسار طفولته، وكذلك عملية التأويل والتحليل، المتمثلة في الصور المعروضة في الرواية وكيفية تحليلها سميولوجياً ونفسياً، بالإضافة إلى فاعلية الاستشفاء والعلاج المتمثلة في السفر إلى الخارج. وعلى الرغم من إمكانية فصل هذه المسارات، إلا أنها تعود فتجتمع من جديد لتشتبك فيها الشخصية الفردية بالإطار الثقافي والاجتماعي، من خلال ربط خصوصيات الشخصية المدروسة بعواملها المادية والزمنية، ومن ثمَّ ربطها بالإطار الأسري والاجتماعي والثقافي والحضاري، وهذا ما يحاول المؤلف نهجه للحفاظ على تماسك الرواية، التي أطرناها ضمن منهج معرفيّ موسّع.

مدخل عام للرواية:

جاءت دراستنا لأقصوصة "ألزهايمر"، دراسةً نقديةً تحليليةً، تستقي مقوّماتها من قناعة نفسية أدبية، يحاول من خلالها الكاتب غازي عبد الرحمن القصيبي، توجيه رسالة عامة لأوسع الشرائح الاجتماعية، بقصد معرفة خطورة داء الخرف، إذ لم يكتف بوصف الظاهرة، وإنما توغّل في سرد الأعراض السلبيّة لها، كمرض دماغيّ فتّاك، يزداد ضراوةً مع مرور الوقت، لأنه لا يقتصر على الجانب العضويّ فقط، وإنما على الجانب النفسيّ الذي يجعل الشخصَ المصابَ فاقداً للهوية، حيث استغلّ الكاتبُ هذا الوضعَ من الرواية لعرض عدة مشاهد تاريخية وسياسية من سيرته الذاتية، كما تضمّنت بعداً مجتمعياً وعقائدياً، انتقد فيه الكاتب معظم المظاهر المجتمعية الشكلية، وبعض المعتقدات الدينية المزيفة في الأوطان العربية، التي تطرّقت لها الرواية بشكل فني تضافرت فيه روعة السرد مع إتقان محكم لمصطلحات اللغة، سواء المباشرة منها أو الرمزية المتمثلة في أيقونة الصورة التي تخللت الرواية، كمشاهد داعمة لعمق تصور الكاتب لشخصية الإنسان العربي العليل، من خلال شخصية يعقوب العريان بطل الرواية الذي أصيب بمرض "ألزهايمر" ولم يرد الكشف عن مرضه في رسائله التي أرسلها لزوجته بعد أن تيقّن من إصابته بهذا المرض من خلال عدم تذكره اسم ابنته، وغيرها من الأحداث، فغادر أهله إلى مشفى خاص لمرضى "ألزهايمر" في أمريكا؛ ليقضي ما تبقى من حياته هناك.

وتعكس الرواية، كذلك، بعداً درامياً في تطور أحداثها تجاه منعطف خطير قادر على التأثير في القارئ، وجعله عنصراً مشاركاً في الحدث، من خلال عنصري التشويق والمفاجأة، اللذين خلقا حافزاً للاندماج والانصهار داخل ثنايا الأقصوصة، عن طريق تشابك الوقائع وتنوعها، حسب كرونولوجية الحدث، الذي يعج بحسرة داخلية يخيم عليها نبرة حزن حاول الكاتب من خلالها إظهار فساد أخلاق بعض الشرائح، ومقاومة بعضها، وطيبة بعضها الآخر، مدعما ذلك بعدة أمثلة، إذ وضع أمامنا بعض أمراض هذه الطبقة من خلال شخصيات متنوعة سياسية ودبلوماسية تعاني من مرض العظمة، الذي كساها بلون باهت عبر شريط مسار تذكر "يعقوب" لحياته المليئة بأحلام مصطنعة، عكّر صفوَها مرضُ "ألزهايمر".

لقد كان عنوان الرواية حاضراً في معظم أجزائها، فهو يمثل احتضار ذاكرة البطل "يعقوب"، ومدى مقاومته من بداية الرواية في صدِّ عوامل النسيان بعملية استرجاع للذاكرة، حتى يسرد لنا مسيرة حياته بكل تفاصيلها، وما فيها من آلام وآمال، حاول من خلالها الكاتب تغيير روتينية القلم العربيّ نحو الانفتاح على معالجة بعض قضايا العصر الأكثر حساسيّة وإثارة، مثل مرض "ألزهايمر". وكذلك الإهداء الذي يشير مباشرة إلى المصابين بهذا المرض، يقول السارد: "إلى أصحاب القلوب الذهبية: الإخوة والأخوات أصدقاء مرضى "ألزهايمر"[(10)].

كما كشفت بعض الرسائل التي ساقها بطل الرواية، عن الخطر الأكبر لهذا المرض، الذي يكمن في الخوف من المجهول المرتقب، الذي يكبل لحظة الماضي والمستقبل، ويجعل المريض تائهاً بين حلقة مفقودة يتجاذبها الماضي والحاضر. وهنا تكمن براعة الكاتب في تضليل ذهن القارئ وجذب انتباهه قلباً وقالباً نحو هذا الداء، الذي شغل الرواية بأكملها، لتكون النتيجة عكس ما كان متوقعاً، موت "يعقوب" بسكتة قلبية لا علاقة لها بمرض "ألزهايمر". من هنا يمكننا أن نفهم أنَّ رؤية مضمون هذه الرواية، كان أكثر بعداً وإيغالاً في فهم طبيعة تفكير العقل العربي، وكذا طرق التعامل معه في أثناء القراءة، إذ يمكن القول: إنَّ الكاتب تعمّد طريقة جديدة في نهج كتابته، جعلت القارئ متعاطفاً بل مشاركاً في أحداث الرواية، من خلال اعتماد أسلوب البرهنة والإقناع المبنيان على الحجة والبرهان، والدال على خطاب القصيبي في تناول ظاهرة "ألزهايمر"، بنوع من المراوغة والمشاكسة التي تستفز فكر القارئ السطحي المتشعب بدلالاته المخفية داخل قصدية العنوان المبني على تناسي العقلية العربية لمحتوى العنوان ومضمونه، وللوقائع والأحداث التي تشكل الذاكرة العربية السليمة. أما مرض "ألزهايمر" فما هو إلا مبرر قد يضع عليه العربيّ ثقل أخطائه هروباً من مواجهة الحاضر عبر الصراع المبني على القبول والرفض للفكر العربي الكلاسيكي التواق لحداثة الحاضر والمستقبل، دون قيد يحدُّ من امتداد هويته الفكرية، أو يجعله داخل دوامة صفرية تشد بجذور ذاكرته.

العطر المتبخر عبر ذاكرة النسيان:

يلحظ متصفّح الرواية أنَّ الكاتب استهلّ حديثَه بمدخل يعجّ بحمولة دلالية، مفادها قوة خطورة هذا المرض، الذي تسلّل إلى عمق العاطفة الإنسانية، ليفرغها من أهم الوسائل الأساسية، التي تعتبر عربونا للحب وما يصاحبه من طقوس ورمزيات تجمع بين الطرفين المتحابين، وهذا ما حدث ليعقوب العريان الذي عرّى هذا الداءُ حقيقتَه أمام بائعة العطور، فجعله يُصاب بالإحباط؛ لعدم قدرته على تذكّر اسم عطر (إكسنتركس)، الذي تتجمّل به زوجتُه له منذ زمن، وهذا دليل على قدرة "ألزهايمر" على سرقة أحلام العمر بكل تجلياتها الدلالية، قال السارد: "يقف يعقوب العريان أمام بائعة العطور ليشتري زجاجة من عطر زوجته المفضل "إكسنتركس" تسأله البائعة، ماذا يريد، ويحاول عبثاً تذكر الاسم، تحاول البائعة مساعدته التذكر إلا أنه يعجز تماماً عن تذكر اسم العطر، عطر زوجته المفضل"[(11)].

فقد ينسى الإنسان المعافى بعض الأمور التي تخص زوجته إلّا العطر؛ لما له من حمولة في النسق الشمي الذي يجمع بين الجنسين، حيث لا يمكن أن نتجاهل التأثيرات المتعددة والمتنوعة لهذا النسق، وكذا دوره في تحديد مضمون الإرساليات الاجتماعية. فالنسق الشمي يلعب دوراً مهماً في تحديد نوعية العلاقات بين الكائنات البشرية: علاقة الرجل والمرأة، بين الطبيعي

والاصطناعي، بين الإفراز الجسدي (العرق)، وبين الرحيق الذي تعطيه الطبيعة. وعدم تذكر الشخصية نوعَ العطر، رغم أنه من الأولويات في حياته، مؤشرٌ خطيرٌ، يدقّ ناقوسَ الخطر في إصابة "يعقوب العريان" بداء "ألزهايمر".

لذلك فقد تلطّف في استخدام تعبيراته عندما حاول أن يخبر زوجته بمرضه، فقال لها: "عزيزتي، كان علي أن أخبرك بما حدث بمجرَّد علمي. ومتى علمت؟ قبل شهور، أو ربما قبل سنة. التفاصيل الصغيرة بدأت تضيع، وقريباً ستضيع التفاصيل الكبيرة. آه! هل يمكن أن تكبر التفاصيل وتظلّ مجرد تفاصيل"[12].

مخيال الصورة بين الوهم المطلق والواقع المقيد:

إنَّ توظيف الصورة داخل الرواية له عمق في اختزال المعنى، وله أثر في إبراز الآليات النفسيّة والفيزيولوجيّة التي دفعت الكاتب للتعامل مع الأحداث بهذه الطريقة، باعتبار الصورة لغزاً في القصة، تحكي الأشياء المتوغلة في الذاكرة الأخلاقية للمجتمع في صمت مغلق، يتأثر باللحظة عندما تلتقي عين وذاكرة المتلقي، المشاهد والمتتبع لأحداث الرواية، في المخيال الأخلاقي للذاكرة الجماعية، فعناصر الصورة ـ وفق قول سعيد بن كراد ـ "ليست سوى ممر مجسد نحو خلق عوالم تتجاوز في إحالتها الرمزية، المعطيات المحسوسة وتعطل قوتها التمييزية لاستشراف المجرد والغريب والمدهش".[13]

ويوظّف القصيبي في رواية "ألزهايمر" صورةً ذاتَ أبعاد إيحائية تدلّ على معنى التحرّر والانعتاق من قضبان الأسر التي طوقت ذاكرة يعقوب العريان، وجعلته معزولا عن محيطه، من خلال شيطان مرض "ألزهايمر"، ثمَّ يوضّح رؤيته لزوجته فيقول:"...والشيطان كما يقول المثل الغربي، يختفي في التفاصيل، لهذا، ربما تختفي التفاصيل، يخفيها الشيطان الذي يختفي فيها"[14]، أي يخفيها النسيان الذي يختفي في الذاكرة ليطارد أحلامها أينما حلت وارتحلت.

وينتقل بعد ذلك إلى مرحلة ثانية تكشف لنا طريقة تعامل يعقوب مع هذا المرض، وكيفية إقناع زوجته بنوع من التلطيف اللغوي فيما يتعلق بأعراض هذا الداء، الذي أصبح يدق ناقوس خطره على الذاكرة، التي بدأت تعيش لحظة احتضار بين إغماءة وإفاقة، من خلال خطورة الأرقام التي أصبحت تتلاشى مع مرور الأيام في ذاكرته، يقول السارد: "الأرقام! أسر الأرقام! أسوأ أسر يمكن أن يقع فيه إنسان أسوأ من "قصر النهاية"، ومن سجون "السي أي إيه" الطائرة بين الدول، ومن قلعة "جوانتنامو" القابعة في كوبا لبشرية معترفة بالجميل. أسر الأرقام!، أن يأسرك كونك ابنة العشرين فلا تتصرفين إلا كما تتصرف ابنة العشرين، أهناك سجن أفظع من هذا؟ أن يأسرني كوني في السبعين فلا أتصرف إلا وفق النموذج (المعتمد) لأبناء السبعين. هل هناك قفص أضيق من هذا القفص؟ السعادة الحقيقية كثيراً ما تكون في التخلص من قيد الأرقام، العم الوقور،

ابن السبعين، هل هناك ما يسعده أكثر من أن تعيده امرأة رائعة إلى عهد الصبا كما فعلت أنت، وأكثر الذين يطلّقون زوجاتهم بعد زواج طويل يحاولون الخلاص من أسر الأرقام..."[15].

هذه الأرقام التي تعتبر المنقذ والمحرر له من الأسر إلى الخلاص، وإلا ستكبله أصفاد النسيان في زنزانة، لم يشهد التاريخ لها مثيلا في تاريخ ذاكرة الإنسان، مهما اعتقل ونفي في سجون العالم، محاولا بذلك أن يصور مشهد هول هذا الداء الذي يقوم بغسل الذاكرة وجعل الإنسان فاقدا للهوية؛ لأن من لا ذاكرة له لا تاريخ له، فقد يُنفى الإنسان في قلعة "غوانتانامو في كوبا" وفي سجون الـ "سي آي إيه "، لكنه حر الهوية متحرر الفكر[16]، حيث يشير الكاتب هنا إلى أن أصعب أسر، ليس هو أسر الأجساد، وإنما أسر الذاكرة التي تعد سجلّ وخزان الإنسان في مختلف مناحي الحياة، في الكتابة والقراءة، في الاستماع، وتناول الطعام وارتداء الملابس والسير بين الطرقات. وقد قدّم الدكتور جورج ميلر(George Miller) تفسيراً للكيفية التي يتم بها ترميز الأشياء في الذاكرة، حيث افترض "أنّ الذاكرة قصيرة المدى يمكن أن تحتفظ بسبع وحدات من المعلومات، أو من خمس وحدات إلى تسع وحدات".[17] وهذا دليل على القدرة الخارقة لهذا العنصر العجيب (الذاكرة) !.

إنّ ما حدث ليعقوب العريان من أحداث جعلته يحس بأنه دخل دائرة داء الخرف، ولا بدّ من أن يتخذ القرار للقيام في رحلة سرية طويلة إلى خارج وطنه للعلاج، دون أن يشعر أهله بمرضه خشية إحراجه من قبل المجتمع الذي لا يرحم كلّ من يصاب بمثل هذا الداء، يقول السارد: "بدأت ألاحظ أنّ ذاكرتي لم تكن كما كانت. لا! لا !لا ! لا أقصد أني صحوت ذات يوم وسألت ابننا زهير من أنت" أو قلت لابنتنا هيفاء "ما اسمك يا بنيتي؟!". تغيرت الأشياء على نحو خفي جداً، ومراوغ جداً ثم بدأت تحدث أشياء محرجة لا داعي لذكر تفاصيلها، وبعد حادثة من هذه الحوادث أدركت أنّ الشك لم يعد مجرد شك. حانت ساعة القرار. ودعتك وقلت أني، سأذهب بمفردي في رحلة عمل طويلة حول العالم[18].

أحلام الحب المعلّقة على جدار النسيان:

إنّ استحضار يعقوب بطل الرواية لماضيه فيه نوع من التمني، وكأنه يقول: ألا ليت الشباب يعود يوما لأحدثه بما فعله بي خريف السنين، أي خريف الأرقام التي أصبحت تتقاذف أحلامه كوريقات يذروها طيفُ النسيان، بل الأكثر من هذا، أنّ هذه الرياح تعصف بالبيوت وتهدّ أواصر الحب، حيث تقف حاجزا بين المرء ومحبوبه، كما في قول الكاتب: "أدركت إحساسك الفطري، وهو يفوق أي إحساس فطري عند أي امرأة عرفتها، أدركت أني بحاجة إلى الابتعاد عنك، وعن زهير وهيفاء والناس كلهم"[19]؛ فالكاتب، هنا، تمكّن بنوع من الدقة والبراعة أن يجعل بين "يعقوب" وأهله فيصلاً، يعدُ بمثابة مرحلة انتقالية تدعوه للسفر داخل ذاته أولا لقتل الشك،

وخارجها بحثاً عن الحقيقة بشدِّ الرحال إلى أوربا لكشف حقائق هذا السر المحير من طرف البروفسور "جيم ماكدونالد"، رئيس مركز "ألزهايمر"، حيث ذيل الكاتب هذا السفر بصورة طائرة استعارها في هذا المشهد للدلالة على معنيين ''[20]: أولهما السفر لتلقي العلاج، وثانيهما الهروب من عالم النسيان إلى عالم التذكر والحقيقة وفق صراع تحكمه دلالات التفوّق العلمي، الذي يسود في الغرب، يقول: "شددت الرّحالَ إلى طبيبي الذي أصبح صديقي...وجد البروفسور لي "المكان". لا أجد كلمة أخرى، في سانتا باربرة، لعلك تذكرين سانتا باربرة فقد زرناها معاً زيارة خاطفة ذات صيف؛ لأنه ليس مستشفى ولا مصحة ولا عيادة ولا فندقاً ولا منتجعاً، الحقيقة أنه خليط من هذه الأشياء كلها.. العاملون مدربون، والمرضى صفوة الصفوة"[21].

فالكاتب قدَّم تعريفاً مفصَّلاً عن هذا المرض،[22]. ونظرة كل واحد له، فمن الناس من يرى هذا المرض جميلا؛ لأنه يستر عيوب الماضي، ويجعل الذاكرة في حالة تجدد مستمر كل يوم، ويمنع عنها كل الهموم التي تطارد الإنسان طوال حياته، يقول: "إن هذا مرض أرستقراطي جدا لأن عدداً من صفوة الصفوة في الغرب قد أصيبوا به، أشهرهم جميعاً الرئيس رونالد ريجان، وهذا الأخير هو الذي قال: هذا مرض جميل! تقابل الأشخاص أنفسهم، وتظن أنك ترى وجوهاً جديدة كل يوم"[23]. وهذا التجدد في الذاكرة وصفه كلّ من إيسنستادت وكاريف (Eisenstadt et kareev) في قولهما: "إن التنظيمات الإدراكية للمشكلات تتأثر بدرجة دافعية الشخص المدرك، بحيث تأتي هذه التنظيمات مختلفة باستمرار عن واقعها الفيزيقي"[24].

من مهد التذكّر إلى لحد النسيان:

إنَّها طفولة الكبر أو الشيخوخة الموغلة في العتي، أعادت يعقوب إلى طفولة الصبى، في سنّ متقدم أبطأ مرض "ألزهايمر" خطاه، وهذا ما عكسه الكاتب من خلال الصورة المعبرة في الرواية، وهي لرجل يركب أرجوحة تمسكها حبال على شكل رضاعة أطفال.[25] وهذا دليل على أنَّ مرض "ألزهايمر" بداية جديدة لحياة الإنسان الطفل، في تلقي مبادئ الحياة الأولية وتعلّمها، هذا ما جعل نفسية "يعقوب" تتسرب إليها بعض الأفكار المتعلقة بفلسفة الموت، باعتبارها المخلص والمنقذ الوحيد، الذي يستر الإنسان من هذا الداء، ومن كل هموم الحياة، ليردد يعقوب قائلا لزوجته: "أفقت هذا الصباح وأنا أردد بيت المتنبي الجميل (يصفه بالجميل)"، إذ يقول[26]:

كفى بك داءً أن ترى الموتَ شافيا وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا

فالكاتب أجاد فلسفة ربط المرض بالموت، ذلك أنَّ قدرة التحكم في الشيء، هو الذي يجعلنا نبدع فيه بإتقان، وهذا معناه أنَّ التلاعب بالذات في علاقتها بالروح يُعتبر من بين الأشياء التي يمكن أن نقلّدها، لكن من الصعب أن نتذوّقها لنعرف طعمها، إلا في لحظة الموت الطبيعي، فكذلك مرض "ألزهايمر"، فرغم كونه يهدد ماضي "يعقوب"، إلا أنه يذكره بأشياء، قد لا يملك الإنسان

السويّ المعافى قدرة استرجاعها من الزمن الماضي، حيث يقول: "عندما أعود بذاكرتي، التي أوشك أن أفقدها إلى الماضي، أفاجأ بالأشياء التي كنت أعرفها والأشياء التي كنت أفعلها في الخامسة والسادسة والسابعة من عمري. لا ! لن أدخل في التفاصيل هذه ليست سيرة ذاتية؛ هذه رسالة من زوج إلى زوجته"[27].

فبطل الرواية "يعقوب العريان"، الرجل الذي تميز بالذكاء وسرعة البديهة، وصاحب النفوذ الواسع في وطنه وبين أهلة، يعاني من أصابته فيما يعرف بمرض احتضار الذاكرة، فيهرب من مواجهة واقعه برحيله إلى الخارج في محاولة العلاج، ويعترف في رسائله إلى زوجته، بإصابته بهذا الداء من خلال مفاجأته بعدم تذكره الأشياء الحاضرة، ولم يعد يتذكر إلا الماضي، بل حتى التفاصيل الدقيقة منه، فلم يعد إلا طفلاً صغيراً، ويعبِّر عن ذلك بتضمين الرواية صورة كبيرة لأرجوحة تحمل بوساطة رضاعات كبيرة؛ ليكشف للقارئ عن حقيقة واقع الإنسان بعد إصابته بمرض "ألزهايمر". يقول يعقوب العريان: "شددت الرحال إلى طبيبي، الذي أصبح صديقي، البروفسور جيم ماكدونالد، رئيس مركز ألزهايمر في جامعة جورج تاون. أثبتت الفحوصات العديدة المعقدة وجود ألزهايمر في مرحلة مبكرة جداً (يقول الطبيب: إنها مبكرة جداً لكن الأمور نسبية). قلت له لا أريد إزعاج أحد في مرضي، وأريد قضاء بقية أيامي في أحسن مصح لمرضى ألزهايمر في العالم"[28].

فشعوره بأنه أصيب بهذا الداء الذي لم يتوصل الطب لإيجاد علاج شافٍ منه، جعله يهرب من مواجهة واقعه؛ لما ينتج عنه من ألم ومعاناة وشقاء، ولموقف مجتمعه السلبي منه، ولفقدانه قدرة التعرف على أقرب الناس وأفضلهم عنده، فهي طامة كبرى، ومعاناة مستمرة لا ينهيها إلا الموت. يقول: " عندما يتغلغل العزيز ألزهايمر في خلايا الدماغ سوف يحرق الماضي بأكمله. آه! سياسة الأرض المحروقة! أرض الماضي المحروقةّ هذه الفكرة على الأخص تسبب لي الكآبة، أن أصبح رجلاً بلا ماض، بلا ذكريات، بلا أمس! تصوري أن ينسى الإنسان ابتسامة أمه المضيئةّ أن ينسى ملامح أبيه الرضيَّة. أن ينسى كل صديق عرفه، أن ينسى اسم زوجته الأولى، ألاَّ يتعرف على زوجته الثانية لو رآها مصادفة، تصوَّري، والطامَّة الكبرى أن ينساك أنت. آخر الزوجات، وآخر النساء، وآخر المرافئ. أليست هذه كارثة الكوارث"[29]. فالكاتب يبيِّن لزوجته عندما يصاب الإنسان بمرض مثل "ألزهايمر"، لا يشفيه سوى الموت، فمن الطبيعي أن تدور خواطر الموت في ذهنه بين الحين والحين، وترتبط ذكرياته بالموت، الموت المحقّق الذي يتمناه مريض "ألزهايمر" في حالته المرضية المتّقدة[30].

كشف المستور وستر المكشوف:

إنَّ تذكر الأشياء بالعودة إلى الماضي، من خلال سرد الحكايات والمغامرات، قد يوقف عجلة المستقبل، ويجعل الإنسانَ رهينَ أحداث الماضي، مما جعل "يعقوب" يجهر غاضبا فيقول: "هناك أشياء لا يجوز أن يطلع عليها أحد والسيرة الذاتية ليست مبررا كافيا"[31]، هذا معناه أنَّ العودة إلى الماضي في بعض الأحيان يعدُ كشفاً للمستور المتواري خلف عتبات السيرة الذاتية، وأنَّ إعادة هذا القناع الفاضح إلى الوجه عن طريق النسيان ولو بواسطة "ألزهايمر"، أفضل من التناسي المصطنع.

وقدَّم الكاتب عدة أمثلة لمن أدار وجهه للماضي، فكان جزاؤه تلقي صفعات مؤلمة، كالكاتب المشهور الذي كان كتابه فاضحاً لسوءة أبيه المسجد كان يعظ الناس لكنه في كل يوم يتأبط غلاماً مليحاً، أو كالكاتب الإسلامي ذائع الصيت لذي لم يكن يصلي ويصوم، ليختم الكاتب في الأخير قول يعقوب: "سأتوقف إلى رسالة قادمة"[32]، وكأنه استوقف شريط ذكرياته الذي لم يحمل له إلا الأخبار السيئة التي تتقزز منها الأذن، فانتقال الكاتب من الحديث عن السيرة الذاتية وأثرها في ماضي صاحبها إلى الحديث عن معنى الاختلاط بنظرة استرجاعية إلى الوراء، ليكون تصوره عن الماضي هذه المرة إيجابياً.

ويجعلنا هذا التصور أمام مقاربة بنيوية للمعجم الذهني للكاتب، الذي حاول معالجة الذاكرة وفق سيكولوجية معرفية مبنية على بعدين زمنيين: (الماضي السلبي/ الماضي الإيجابي)، وهذا ما يسمى في النظرية المعرفية بالمواقف القضوية، وترتكز كلها على البعد المعرفي للانفعالات، كمحتوى "الأفكار، الذكريات، الاعتقادات، الشكوك، الأوهام...."[33]. وهذا ما نلمسه في ذكرياته الجميلة التي عاشها مع النجمة مارلين الشهيرة، ليصبح كلامه في الأخير أقصوصة من الشكوك والأوهام في قوله:" كانت قصتي معها قصة مثيرة جداً، كان يجب أن تتحول إلى فلم سينمائي، وربما تحولت إلى فلم سينمائي دون أن أعرف". [34]

وعلاقة الاختلاط بالماضي، تتمثل في ذلك الفهم الرفيع لمعنى التعاون بين الجنسين، ذلك الاختلاط المبني على روح الفضيلة سواء في المساجد أو الحروب أو دور القضاء، وليس الاختلاط بمعناه السافر في زمننا الحاضر، الذي يعني المجون والعهر الذي يخرم كرامة الجنسين ويميعها في سهرات مخلة بالحياء، ليقول "يعقوب" في الأخير، وهذه خاطرة عابرة أثارها البروفيسور لتكون بمثابة مثير أعاده إلى الوراء بواسطة تقنية "الاسترجاع" (flash-back)، لتذكر مجموعة من التفاصيل عبر سيرورة الزمن عن طريق توجيه رسالة قوية يريد الكاتب منها تنبيه القارئ. ومضمونها مفاده أنَّه رغم خطورة مرض "ألزهايمر"، فهناك أشياء ربما لا يستطيع مسحها من ذاكرة الإنسان؛ لأنها نقشت في دماغه لا فكره، وخير دليل على ذلك حنين المؤلف إلى

الماضي، من خلال رجوع "يعقوب" إلى تلك الألعاب الجنائزية، التي كان يخدع بها أهله برفقة صديقه "زهير" بغية جس نبض حب الأسرة لهما، محاولاً بذلك ربط هذه الأحداث بذاكرة تتوق للارتماء داخل حضن الطفولة الأولى، بقوله: "محاولاتي الساذجة، التي لم تكن ساذجة وقتها، أن أظهر بمظهر الطفل الميت"....:"كنت بطبيعة الحال أود أن أكون محور اهتمام البيت بأسره".[35]

رصاصة النسيان الدامية لأحلام الوجدان:

استهل المؤلف الفاصلة الثالثة بصورة تتوسط أحداث الرواية، وهي عبارة عن مركبة على شكل رصاصة تتوسط الكرة الأرضية،[36] وكأنها طلقة تقلع في أفق مجهول، يعتريها ظلام حالك، باعتبار الكرة الأرضية هي الدماغ، والرصاصة أو المركبة هي الذاكرة التي تستعد للإقلاع أو الرحيل عن صاحبها، لتصبح الكرة الأرضية عالماً مهجوراً خالياً من دبيب الحياة أو الذكريات، التي تجسد وجود الإنسان؛ لأن الإنسان إذا ولد ومات غير مخلِّد أثرا فكأنما لم يولد، فالمؤلف تعامل مع الرواية على شكل شذرات، تحمل رسائل في طياتها، لها معان ذات حمولات من واقع التجربة الإنسانية.

إذ عبّر المؤلّف في الرسالة السابقة عن أنّ هذه مجرد خاطرة عابرة أثارها البروفسور؛ ليدور حوارٌ ذو شجون بينه وبين "يعقوب العريان" الملقب من طرف زملائه الأمريكيين بـ "جيكوب آريان" أو "جاك"[37]، فيما يخصّ المغامرات العاطفية، وكيف كانت نظرة "جاك" لـ "مارلين مونرو"، النجمة السينمائية، حيث حاول من خلال هذه القصة أن يوقفنا المؤلف على الأحداث السياسية، التي كانت تعرفها أوربا إبان هذه الفترة أيام "هتلر" و"ريتشارد نيكسون" رئيس الولايات المتحدة، وما يحمله فحوى هذا الخطاب من علاقات دبلوماسية كانت تجمع جاك بصناع القرار أمثال "ديمري ويلنجر "الملقب بـ "هنري كسنجر"، والمتمثلة في (البروتوكولات) الدبلوماسية بقوله: "كان تقبيل مارلين مونرو شبيها بتقبيل هتلر"[38]، وقوله: "كان هناك جهاز استخباريّ ضخم يحاول قتلها بالإضافة إلى المافيا والبيت الأبيض...بل شمل الخطر حياة كل من عرفها"[39]. وهذه العلاقات كانت بمثابة إفرازات تاريخية لذاكرة "يعقوب" الناطقة بلسان ماضيه، المبني على ثقافة الانفتاح على الآخر، باستحضار مجموعة من المواقف التي ما تزال صامدة أمام عوامل الزمن من جهة، والمرض من جهة ثانية.

ويمكن تحليل هذه المواقف في السيكولوجية المعرفية في ضوء ما يعرف بالوجدانية العمودية التي تعتمد تفسير العالم النفسي الداخلي للإنسان، من خلال "تحليل السلوك والرغبات بواسطة نسق الأفكار والتمثّلات والاعتقادات التي تؤثر في حياتنا وتجعلها تكتسي طابعاً خاصاً حسب الظروف التي تمليها تجارب الإنسان".[40] وهذا ما عبَّر عنه الكاتب، من خلال تلك المغامرات التي قام بها "يعقوب". ويمكن القول: إن غياب الوحدة الموضوعية في هذه الأقاصيص

أكسبها نوعاً من التنوع المعرفي، الذي يدفع القارئ لقراءة ما تخفيه طيات الرسالة القادمة من دلالات نفسية واجتماعية.

الإحباط داء والثقة بالنفس دواء:

انتقل بنا الكاتب، هنا، من مؤثرات الكآبة التي يتركها "ألزهايمر" على نفسية الإنسان، إلى كيفية معالجة الإنسان نفسه بنفسه، عن طريق زرع الثقة والأمل، حيث ربط ذلك بجَدِّه الذي بلغ التسعين، ولم يصب بالخرف، لأن نظرته للحياة، كانت نظرة إيجابية بامتياز، فقد أكسبته فلسفته مهارة التأقلم مع المستجدات الصعبة، وهذا ما نستنتجه في تعبير الجدّ بقوله: "كل يوم أعيشه هو هدية من الله ولن أضيعه بالقلق من المستقبل أو الحسرة عن الماضي، لم يكن جدي فيلسوفاً، كان إنساناً بسيطًا أخذ حكمته، إن كانت حكمة، من طبيعة البساطة"[41].

ومع ذلك، ظلّ الخوف من "ألزهايمر" يراود الكاتب، لقدرته على طمس ملامح الماضي بأكملها، فأنّى لرجل أن يعيش بلا ماض. فيستحضر "يعقوب" مجموعةً من التصورات المخيفة التي تجعله ينسى أهله، وزوجاته، ومن بينها زوجته الأخيرة، التي سرد في روايته كيفية اللقاء بها منذ أول نظرة في مجلس كان يرأسه، وتذكّرِه لهذه الأحداث يعتبر بالنسبة لنا لحظة احتضار للذاكرة، التي حاولت العودة إلى الوراء للعيش برهة من الزمن، متذكراً السؤال الذي طرحته عليه زوجته "نرمين يسرى" مديرة قسم الاستثمار، حين قالت له: "ملاحظاتك عن أثر الأسواق القبلية في الأسعار تسري على سعر البترول وحده، أما المواد الخام الأخرى فتأثير المضاربات على أسعارها محدودة جدا. ما رأيك؟ ليكون هذا السؤال بمثابة الخطوة الأولى، التي جمعت بينهما لولادة حب كبير، لكن سرعان ما أُخمد فتيله برياح النسيان"[42].

غير أن الإنسان يستطيع بالإرادة أن يتغلب على حظه، كما فعل بعض العظماء، أمثال: "هتلر" و"نابليون"، فالنفوس القوية لا تعرف معنى اليأس، وكذلك الذكريات الجميلة قد تقف حاجزاً ـ كما سلف الذكر ـ في وجه "ألزهايمر"، حيث يقول يعقوب: "لا، لا، لن أنسى نرمين حتى أموت، وليذهب ألزهايمر إلى الجحيم هو ومرضه".[43] "فلا السيجارة ولا التسلية عن طريق اللعب بدراجة هوائية"[44]، تنسيان متعة الماضي، وهموم الحاضر. وهو ما حاول الكاتب البوح به من خلال توظيف صورة ناطقة، تعكس وتنوب عن آلاف العبارات بقوله: "نجح علاج الصورة، وتحررت مؤقتا من الماضي بخيره وشره، ولكن الشفاء كان قليل الأجل، سرعان ما عادت ذكريات الماضي تهاجمني بإصرار"[45].

ومن شدة هواجس الماضي انتاب الكاتب شعور فهم معنى الذكريات في علاقتها بالماضي، لدرجة جعلته يطرح الأسئلة الآتية: "هل للذكريات حياة؟ هل لها روح؟ هل لها عقل؟ هل تشعر أنها بعد حين لن تجد مأوى في الذاكرة فتضطر إلى الرحيل شاردة طريدة...؟"[46].

ولعل تسليم مقادة الأيام للذكريات، هو دليل على فصل الكاتب بين الماضي والحاضر، من خلال التيه داخل دوامة الحيرة، التي حاول الكاتب بها تناسي المرض وفق مقاربة إكلينيكية مبنية على الافتراض المتصوَّر لآليات اشتغال الذاكرة، ومدى علاقتها بذكريات الماضي، حيث انتقل بنا نقلة فجائية، أخذتنا إلى عالم المراهقة، ساردا للصفات والأعراض التي تعتبر مرحلة انتقال الإنسان من الصبى إلى الرجولة، وفي هذه المرحلة يبحث المريض عن علاج نفسي، فحالات الخوف الشديد، مثلاً، قد تصبح أحياناً مشكلة كبيرة، إذ تعوق حركة الشخص، مثل: الخوف من الأماكن المفتوحة (agoraphobia)، التي قد تمنع المريض من الخروج من المنزل، وقد يصاحبه قلق عام من ممارسات العلاقات الاجتماعية، فكذلك "ألزهايمر"، الذي يقطع الصلة بين الإنسان والمجتمع، فيجعل المريض كائناً مستقلاً بذاته، يعيش في عالم بلا عوالم، وفي زمن بلا ماض، وفي حاضر بلا مستقبل[47].

سن المراهقة وذكريات الطيش:

إنَّ الحديث عن البعد الثقافي ونظرة المجتمع للشباب ما قبل سن المراهقة، يعدّ من السنوات المسروقة، والسبب في ذلك راجع إلى عدم النضج العقلي للإنسان حتى يصير بالغاً، والشيء نفسه بالنسبة لمرض "ألزهايمر"، الذي ينقل الإنسان من حالة البلوغ إلى مرحلة الطفولة، لأن الفاصل بين المرحلتين هو العقل بكل ما يحمله من ذكريات تؤسس لوجود الإنسان وتعطيه مكانة خاصة في المجتمع.

ونظرة الكاتب للمراهقة كانت نظرة سلبية، تحمل معنى الطيش والانحلال وهو ما عبَّر عنه الكاتب، من خلال صورة الطفل الذي يحمل حلوى بيده والأشباح تتحلق به،[48] حيث يقول: "منذ ذكرى البلوغ والذكريات تهاجمني بعنف"[49]، أي إنَّ تلك الأيام الحلوة أفقدتها المعاناةُ طعم الحياة.

وينتقل الكاتب بعد سرد ذكريات ماضيه لزوجته، مبينا أنَّ هناك أشياء يمكن نسيانها دون مرض، كركوب الطائرة أو امتطاء الدراجة أو التدخين لأول مرة، في حين أنَّ هناك أشياء لا تقاوم، ولا يستطيع حتى مرض "ألزهايمر" مسح نقوشها من الذاكرة ببساطة، كالقبلة الأولى والموعد العاطفي الأول، فهي أشياء جعلته يغرق في بحر الماضي الذي يصعب على الإنسان الخروج من أعماقه التي تتشابه فيها البداية بالنهاية، أي ذلك المزيج بين رومانسية "جاك" و"إليزابيت" التي لعب فيها الماضي دوراً كبيراً، من خلال تقديم "جاك" حجة إقناعيّة تفيد بتغلب الماضي على المستقبل، عن طريق إجراء مقارنة بين عدد كتب الماضي والمستقبل، إذ لا تتعدى كتب المستقبل كتب الماضي الغزيرة.

هذا يعني أنَّ الماضي أساس الحاضر، ولا عبور على جسر المستقبل إلا بإرساء سواري الماضي الضاربة في عمق التاريخ؛ لأنها أساس الحاضر والمستقبل، فالكل يتحدث عن الماضي حتى القصاصون والأجداد يستهلّون حديثهم بـ "كان يا مكان في قديم الزمان"، فالماضي هو الذاكرة عند "جاك"، هو الإنسان بكل ما يحمله من ثقل وثقافة وأدب، هو الحمولة المادية والروحية، وبانعدام شرط من هذه الشروط لا يمكن الحديث عن الإنسان؛ لأنَّ الإنسان ذكريات، وكلما ذهب يومه ذهب بعض من أعضائه، هذا هو الانصهار التاريخي الذي يريد أن يوصله المؤلف بوضعه الماضي في كفة و"ألزهايمر" في كفة، لينظر أيّ الكفتين هي الراجحة، وكيف يمكن للذكريات الأصيلة أن تصمد أمام هذا الداء، الذي يسعى إلى مسح هوية الإنسان وطمسها، باعتباره هادما لأمجاده ولعالمه القديم، الحافل بالذكريات المجيدة.

وهذا ما يجعلنا مشاركين في هذه التجربة الإنسانية في الرواية، فكأننا نحن الذين نعاني ويلات فقداننا لهذه الذكريات، وكأنها لحظة وداع نعرض فيها شريط أيامنا قبل زواله، فلا أحد يمكنه وصف ذكريات الآخر سوى صاحب الذكرى، كما قال الشاعر:

بالذكر يحيا المرء بعد مماته فانهض إلى الذكر الجميل وخلدي

فلئن ولدت ومت غير مخلــد أثرا فكأنما لـم تولـــــــدي[50]

وينتقد المؤلف شدة الإدمان على الماضي، باعتباره قبضة تجعل الإنسان أسير حاضره ورهين نظرة ماضوية خالية من روح الإبداع والإنتاج، الشيء الذي جعل الكاتب ينظر نظرة تخلف ساخرة، جعلتنا نأخذ وسام الصفر الذي اخترعناه فأصبحنا مرهونين داخل دوامته، "هذا إذا كنا حقا اخترعناه."[51]، وكأنه ضرب لحضارتنا ـ التي لم تنجب إلا التذكر بالعودة إلى الماضي، والبكاء على الطلل، والركون للتقليد ـ صفةَ التحجّر، والجمود الساكن في العقول، فلا النسيان ينخره ولا التذكر يشفيه، حيث يقول لزوجته: "لو أن عدد الكتب التي تتحدث عن المستقبل من المحيط إلى الخليج تجاوزت خمسين كتاباً تفاءلي بالخير، واعلمي أننا بدأنا نتحرر من شبكة الماضي العنكبوتية، حقيقة لا مجازا.."، ليقول في الأخير: "وأنا أعلن أنَّ انتظارك سيطول...ويطول.."[52].

وكأن تقدم العرب ومعانقة المستقبل يعد من المستحيلات، كتلك الصورة التي وظَّفها الكاتب لذلك الإنسان الذي يتخذ طريقاً ملتوياً نحو المجهول، بقوله:" النجم السينمائي الذي كان ذات يوم خفقة قلوب النساء في كل مكان، انتهى به المطاف في هذا المكان"،[53] وهو يقصد المكان المهجور، والمنعزل عن العالم الذي يقيم فيه مرضى "ألزهايمر".

لحظات الحاضر وحنين الماضي:

إنَّ حديث "يعقوب" مع زوجته عن مغامراته مع زملائه، أمثال النجم السينمائي "جيفري بورز" الذي انتهى به المطاف داخل عيادة مرضى "ألزهايمر" ـ يكشف عن حقيقة المرض ونتائجه الخطيرة، وعن لحظات ماضيه وحقيقة حاضره، غير أن المغامرات العاطفية التي عاشها مع مئات النجمات ما تزال صامدة في وجه النسيان، فكلّهن لا يحملن سوى الاسم فقط، وأنَّ الاستسلام لهن فيه نوع من الذلّ يحوّل الصيادَ إلى فريسة، وكأنه يود القول: إنَّ الإعجاب شبيهٌ بإبرة ميزان ممالةٍ بين الكرامة والمذلة.

وهذا ما تعكسه موازين الصورة في الرواية التي شبَّه فيها الأفكار التي تنزل عليه بكفتي ميزان[54]، التي ينظر فيها رجل بعينين حزينتين إلى كفة من التصورات المعنوية، التي رجحت على كتلة مادية من الأحجار، بقوله: "أفكار جديدة تهبط علي فجأة بدا لي أنَّ نسيان الأشياء السيئة لن يكون سيئا"[55].

وهذا دليل على أن الإنسان روح لا جسد، فالإنسان مجموعة من القيم التي تبقى راسخة رغم زوال صاحبها، فمغريات الحياة مهما تلوّنت بكل مادياتها، لا يمكن أن تدحض فطرة الإنسان الطبيعية، إلا إذا تعرضت لغيبوبة صدمة معنوية قادرة على تعطيل مركز القرار الإنساني وهو العقل، وهذا ما تطرق إليه الكاتب في أثناء حديثه عن الأفكار السيئة، باعتبارها سرّ العذاب، حسب رأي فرويد "لتجاوز علم النفس المرضي في الاتجاه الكلاسيكي الذي يعنى بحدود المقاربات السلوكية لتحليل الطبيعة البيولوجية غير المندمجة للإنسان"[56].

وفي نسيان هذه الأفكار شيء إيجابي لنفسيتنا، كأن يصحو الإنسان بذاكرة نظيفة خالية من الشوائب والمنغصات، لكن هذا لا يعني أن يعيش الإنسان بلا ذاكرة؛ لأنَّ ذلك يعدُّ فراغاً داخل صمت الموت السريري، وهذا ما عبَّر عنه الكاتب في صورة الخنجر الذي يخترق قلباً،[57] ليعبر عن الحزن، بقوله: "كنت خلال الأيام الماضية مشغولاً بكتاب أثار في نفسي الكثير من الحزن"[58]، وهو ما يعكس لنا خطورة مرض "ألزهايمر"، الذي ينهش ذاكرة الإنسان ويمزقها، مخلفاً بذلك نزيف النسيان.

ولتقريب الصورة أكثر يسرد لنا الكاتب بعض الأحداث من كتاب "الموت بسرعة بطيئة"،[59] وهو كتاب يصف حالة بنت شابة واجهت أصناف المعاناة في رعاية أمها المريضة بالزهايمر، وكيف كان تحمّلُ عبء هذا المرض ثقيلاً ومؤثراً في نفسية البنت لدرجة لا توصف، فهو جحيم يومي قادها إلى الإدمان والمخدرات؛ لأنَّ مرض "ألزهايمر" يعادل الموت،[60]. والمؤلف، هنا، يبتغي أن يوصل رسالة في خطابه الروائي، مفادها أنَّ شدّة إيلام "ألزهايمر" لا تقتصر على المريض فحسب، وإنما تطال أهله وأحبابه، ربما، بصورة أشد وأبلغ أثرا.

إنّ إبحار الكاتب داخل دوامة الرواية، يعدُ رحلةً في عالم النسيان، لما امتازت به من تجليات فلسفية ضاربة في عمق الذاكرة الإنسانية، التي تخفي أسراراً يكشفها الحاضر بمفاتيح التذكّر التي اعتراها صدأ السنين. وربما هذا ما أرادت الرواية إيصاله، ناهجة بذلك المعالم نفسها التي سار عليها مفكّرون وأدباء تحدّوا المرض لإيصال الرسالة مهما تعقدت السبل، رافعين لواء التحدي كالأديب الشهير "كابرييل كارسيا ماركيز"، الذي فاق طموحُه معاناة مرضه، حيث يقول: "... تعلمت أنّ الجميع يريد العيش في قمة الجبل، غير مدركين أنّ سرّ السعادة تكمن في تسلّقه. تعلّمت أنّ المولود الجديد حين يشد على أصبع أبيه للمرّة الأولى، فذلك يعني أنّه أمسك بها إلى الأبد. تعلّمت أنّ الإنسان يحق له أن ينظر من فوق إلى الآخر فقط حين يجب أن يساعده على الوقوف. تعلمت منكم أشياء كثيرة! لكنّ قلة منها ستفيدني؛ لأنها عندما ستوضب في حقيبتي أكون قد ودعت الحياة"، ليقول في الأخير: "سأبرهن للناس كم يخطئون عندما يعتقدون أنهم لن يكونوا عشاقاً متى شاخوا، دون أن يدروا أنهم يشيخون إذا توقفوا عن العشق. للطفل سوف أعطي الأجنحة، لكنني سأدعه يتعلّم التحليق وحده. وللكهول سأعلّمهم أنّ الموت لا يأتي مع الشيخوخة بل بفعل النسيان"[61].

التيه في دوامة الزمن المفرغة:

عندما تتداخل المفاهيم تختلط الذاكرة، وتتيه عقارب الساعة حائرة عبر الزمن. هذا ما وقع ليعقوب الذي اعترف بقصوره؛ لعدم استطاعته التعرف إلى زوجته الثانية، وهو ما عبَّر عنه المؤلف من خلال ربطه الأحداث بالصور، وكأن الرواية شاشة لعرض الوقائع. فيعرض المؤلف صورة كرسيّ متحرك وساعة وإنساناً في حيرة من أمرها"[62]، إذ يقول: "في خضم الأفكار المظلمة، تراودني فكرة مضيئة كالشمس. ألا توجد قوة تقهر النسيان؟ قوة تستطيع وقف القاتل المتلصّص ألزهايمر؟"[63].

وتتقاطع عناصر الصورة كلُّها في نقطة أساس، هي اقتراب لحظة احتضار الذاكرة؛ ليبسط المرض نفوذه داخل مخيلة يعقوب العريان، وليبقى السؤال الذي يراود الشاعر هو البحث عن قوة تقهر النسيان، قوة تستطيع وقف شبح "ألزهايمر" الذي تحدّى الحبَّ، وتحدّى المشاهير أمثالَ: "رونالد ريجان"، الذي فرّق "ألزهايمر" بينه وبين حبّ زوجته بجدار النسيان المنيع، ففشل الحب أمام ألزهايمر"،[64] ولم تقف خطورة "ألزهايمر" عند هذا الحد، وإنما تطاولت على الإيمان، فضرب المؤلفُ مثلَ القسّ الذي جابه المرض بصموده داخل أمواج المرض العاتية، إلى أن لفظت ذاكرتُه المقاوِمة أنفاسها الأخيرة، وانتقلت إلى مثواها[65].

إنّه التيه في دوامة الزمن المفرغة، هو الذي جعل "يعقوب" يخبر زوجته باستحالة الحديث عن الحظوظ المؤدية للشفاء، لما اعترف به الأطباء من عجز إزاء وجود دواء ناجع لهذا المرض

اللص،[66] مستحضرا مقولة "دانتي" الشهيرة: "يا من تدخلون هذا المكان اتركوا وراءكم أي أمل في الخروج"،[67] ليصل في النهاية إلى أنَّ الكرامة البشرية مرتبطةٌ بالعقل الإنسانيّ، ودونه يصبح الإنسان عبداً أسيراً ومجرداً من الحرية، وجسداً هامداً بلا روح العقل.

فيصف "يعقوب" نفسه بالخضروات والحيوانات لفقدانها جوهر العقل، وأن الإنسان كومة لا تحدث طنينا، حيث يقول ـ يعقوب العريان ـ في رسالته الأخيرة لزوجته: "أسألك بالله ماذا يبقى لنا؟ ماذا يبقى للخضروات البشرية... أولئك المدربين تدريباً خاصاً يجعلهم قادرين على العناية بالخضروات البشرية،... صدقيني إذا قلت أعتقد أن الموت أفضل ألف مرة من عيش الخضروات البشرية..."[68] ليُنهيَ المؤلّف برسائل "يعقوب" لزوجته روايتَه، واصفا حال مرضى ألزهايمر بالخضروات البشرية، التي تفقد قيمتها، وتشل حركتها، وتصبح عاجزة عن إعانة نفسها في المرحلة الثالثة لتطور المرض، الذي يقود حتماً إلى الشلل، ومن ثم الموت المحتوم.

حدث لم يكن في الحسبان:

إنَّ هذه الرواية شأنها شأن الحياة، تخفي لنا الكثير، حيث نجد العديد من الناس ينشغلون بأمر طارئ، يعتبرونه هو بيت الداء أو المشكل، في حين تخفي الأقدار عكس ذلك الأمر الذي شغل الأذهان وحيّر القلوب، فجاء سبب فراق "يعقوب" غير متوقع، فتمثل في نوبة قلبية لم تكن في الحسبان. وتكشف ذلك رسالة طبيبه الخاص لزوجته، يقول فيها: "السيدة نرمين العريان، يؤسفني أن أبلغك بوفاة صديقي العزيز، زوجك يعقوب العريان، على أثر نوبة قلبية حادة ومفاجئة، وهذه النوبة لم تكن ذات علاقة بالمشكلة التي كان يعاني منها"[69].

فهذه الرواية درسٌ في الحياة، يعلمنا كيف نؤمن بما جرت به المقادير، فالإنسان دقات نابضة قد تتوقف في أيّ حين، فكم من معافى مات من غير علة، وكم من سقيم عاش حينا من الدهر. وربما ما أكسب الروايةَ مكانةً هو عنصر المفاجأة، الذي يشدُّ انتباه القراء إلى "ألزهايمر"، بوصفه حدثا محوريا بارزا، مما غيّب عن أذهاننا احتمالية الموت المفاجئ الذي يتغلب على كل شيء.

فالكاتب برع في الوصف والتمثيل، لدرجة جعلتنا ننساق وراء هذا الداء، لدرجة ملامسة آلامه بأذهاننا وجوارحنا، فصوّر للقارئ بدقّة بالغة الحياةَ التي يعيشها مرضى "ألزهايمر"، تلك الحياة التي تنخر الأيام، وتجعل الدقائق تتبرأ من لحظات الحاضر القاتلة، التي تهدم ذكريات الماضي، وتهدم الحب والسعادة، خلا شيئاً واحداً لا يمكن هدمه، إنه الإيمان المبني على حقيقة القضاء والقدر، الذي لم يقدم له المؤلف جواباً شافياً، فهذا الإيمان قد انتزع روح يعقوب بالحق من قلبه لا من ذاكرته، لتكون رواية "ألزهايمر" بمثابة واعظ يشعر الإنسان بقدرة العقل على إثبات السيادة والكرامة.

الخاتمة:

تناولت الدراسة رواية "ألزهايمر" للكاتب السعودي بالدرس والتحليل؛ بغية استجلاء تصوّر احتضار الذاكرة فيها، والكشف عن رؤية الكاتب، وتبيّن مدى انفتاح الرواية على معالجة قضية معاصرة. وحملت الرواية في طياتها رسالة مجتمعيّة ذات أبعاد إنسانية، تتجاذبها آلام وآمال تخصّ الذاكرة العربية التي بدأ يعتريها خرف النسيان، فأفقدها ملامح الظهور، والمقدرة على مواجهة المواقف بعقلية مهترئة متآكلة جعلتها السنين عرضة لكل مرض، بل لكل خطر محدق يُفقد الفرد "يعقوب" ـ الشخصية المحورية في الرواية ـ هُويتَه، ويجعله إنساناً بلا ذاكرة وبلا تاريخ.

وقراءتنا لهذه الرواية أوقفتنا على رؤية المؤلف لجوانب مسكوت عنها، ومتوارية خلف ذهنية العقل العربي. فهي ذهنية أثقلتها الذاكرة الكلاسيكية بالمنجزات الماضوية، وحجبت عنها المستقبل، وفي أفضل الأحوال جعلتها رهن الزمن الحاضر في حالة احتضار إلى أجل غير مسمّى.

وكشف تحليلُ الوقائع والأحداث ـ التي جاء بها الكاتب ـ المستورَ من التصورات النفسية المطروحة بين دفتي الرواية، والتي تعكس الأثر البليغ في نفوس مرضى "ألزهايمر"، الذين يعيشون بين صدمة الخوف من مطرقة نسيان الماضي والتأثر بالمجهول، الذي يخفيه سندان الحاضر المعتم، وصورت الحالات النفسية التي تصاحب مرضى هذا المرض المميت، الذي يجعل الشخصية تفقد كل اتصالاتها في الماضي، وعدم قدرتها مواجهة الأخر. وربما هذا ما أراد الكاتب التعبير عنه، فربط الأحداث بالصور التي تتخلل صفحات الرواية، فجاءت معبرة عن الوقائع، التي بيَّنت بأنَّه لا يوجد قوة تقف أمام مرض ألزهايمر القاتل.

وتبدو الرواية ساطعة في طرحها لموضوع ألزهايمر، ووصف أعراضه، ونتائجه، فقد أجاد الكاتب تصوير المرض، والكشف عن أعراضه، ونتائجه النفسية والاجتماعية، ورؤية المجتمع للفئة المصابة بهذا الداء، وجسدت رؤية الكاتب الحضارية، وإسقاطاتها على الواقع المعيش، ففتحت بذلك آفاقاً واسعة للكشف عن طبيعة هذا المرض المميت، وما ينتج عنه من مآسي وآلام، تسبب في هرب الشخصية المصابة بهذا الداء إلى مجتمع آخر؛ لعدم قدرة المصاب على مواجهة مجتمعه، الذي له أعرافه وتقاليده الراسخة تجاه هذا المرض، ليصمد بالنهاية هذا الفرد المصاب أمام هذا الداء، الذي يسعى إلى مسح هوية الإنسان وطمسها، باعتباره هادماً لأمجاده ولعالمه القديم، الحافل بالذكريات المجيدة.

Dying Memory in "Alzheimer" Novel of the Novelist Ghazi al-Gosaibi: A Critical Study

Montaha Harahsheh, *Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and Humanities, Al al-Bayt University, Mafraq, Jordan.*

Younes Allal, *Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Arts and Humanities, University of Sidi Mohammed Ben Abdullah, Fez, Morocco.*

Abstract

This study examines the phenomenon of dying memory via "Alzheimer's" novel of the Saudi novelist Ghazi al-Gosaibi. It analyzes various case aspects of patients with Alzheimer, as such patients' psychological, social, physical attitudes through a critic reading in the character "Jacob El-Erian,"; to reveal suffering of patients of " Alzheimer" and their philosophy, and psychological perceptions they have around it, and its eloquent impact on them, and to explain their behavior in their relationship with the various social strata; to understand the nature of mental and neurological patients with this disease, and to detect society's vision of it.

The study, among its main results, concludes that the novel dealt with a social phenomenon that is becoming more prevalent in our current time, which is Alzheimer disease, or what is known dementia disease, through what is dictated by the circumstances of the constraints reflected on human making him a burden on society after he was an active actor, and this is what the writer tried to recommend through the novel that embodies rightly the dilemma of the disease, as well as ways of dealing with its patients , which made us get into the midst of this study; to understand and analyze the psychological aspect of nervous system within the template literary art is packed with payload semantic major can be considered as a message within the community.

Key words: dying memory, critical study.

قدم البحث للنشر في 2014/1/20 وقبل في 2014/4/1

الهوامش والمراجع

(1) استخدم الكاتب كلمة " الزهايمر" بالهمزة، في عنوان روايته، وطيّها، واستخدمها الدارسون الكلمة "الزهايمر" ـ بإثبات الهمزة ـ على الحكاية، انظر: القصيبي، غازي بن عبد الرحمن، الزهايمر، ط1،:بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2010م، صفحة الغلاف، وص: 2، 13، 16، 21، 22، 51، 52، 73، 111، 127.

(2) انظر: محمد، حسين علي: **مراجعات في الأدب السعودي**، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية،2001م، ص149.، شنطي: محمد صالح: المكان في الرواية السعودية: التوظيف والدلالة" رواية" الموت يمر من هنا" لعبده خال نموذجاً، **أبحاث اليرموك**، سلسلة الآداب واللغويات، مجلد 21، عدد2، أربد، الأردن، 2003م، ص،245. وحسين، مصطفى: **أدباء سعوديون**، ط1، دار الرفاعي، الرياض، السعودية، 1994م، 353.والصفراني، محمد بن سالم بن سعيد: **شعر غازي القصيبي(دراسة فنية)**، ط1، مؤسسة اليمامة، الرياض، السعودية، 2002م، ص،16.

(3) انظر: مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، (مادة: خرف).

(4) داود، غيثاء حبيب: **جماليات اللغة الشعرية في الرواية العربية المعاصرة(القصيبي أنموذجاً)**، منشورات جامعة تشرين، اللاذقية، سورية، 2004م.

(5) الحمود، علي بن محمد: **تشكيل الخطاب في أقصوصة الزهايمر للدكتور غازي القصيبي**، ط1،:منشورات جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 2011م.

(6) السليم: عبد العزيز بن عبد الله: أنماط السرد في روايات القصيبي، **(رسالة ماجستير)**، جامعة القصيم، السعودية، 2012م.

(7) المغيري، مشعل بن فاضي: بناء الشخصية في روايتي غازي القصيبي" الجنية" و" الزهايمر"، **(رسالة ماجستير)**، جامعة الأمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية،2012م.

(8) الشرفات، حميدان: شخصية المرأة في روايات غازي القصيبي، **(رسالة ماجستير)**، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن،، 2012- 2013م.

(9) آل سيف، حنان بنت عبد العزيز،: "الزهايمر (أقصوصة)"، **صحيفة الجزيرة**،العدد 14750، الجمعة، 5 ربيع الثاني، السعودية،15-2-2013م، على الموقع الإلكتروني: www.sauress.com

(10) **الزهايمر**، ص5.

(11) **الزهايمر**، ص 7.

(12) **الزهايمر**، ص 13.

(13) بنكراد، سعيد: **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م، ص 119.

(14): **الزهايمر**، ص 11، 13.

(15) **الزهايمر**، ص 14.

(16) **الزهايمر**، ص12،،13، 14.

(17)

Miller, G., **The Magical Number Seven Plus or Minus Two**: Some Limits on Our Capacity for Processing Information, New York, 1997,p.p. 63,81.

(18) **الزهايمر**، ص 15.

(19) **الزهايمر**، ص 15.

(20) **الزهايمر**، ص19.

(21) **الزهايمر**، ص 16.

(22) **الزهايمر**، ص 21، 22.

(23) **الزهايمر**: ص 22، 23.

(24)

Eisenstadt ,M. and Kareev, J. **Aspects-6 of human problem solving, Exploration in cognition** ,New York, 1975, P. 25

(25) **الزهايمر**، ص: 27.

(26) **الزهايمر**، ص29.

(27) **الزهايمر**، ص31.

28)) **الزهايمر**، ص16.

(29) **الزهايمر**، ص16.

(30) **الزهايمر**، ص: 29.

(31) **الزهايمر**، ص 31.

(32) **الزهايمر**، ص31.

(33)

H.Gardner,**The mind is new science: A history of the cognitive revolution** , Basic Books ,New York. 1985.P48

(34) **الزهايمر**، ص 39.

(35) **الزهايمر**، ص29.

(36) **الزهايمر**، ص35.

37)) **الزهايمر**، ص، 38.

(38) **الزهايمر**، ص، 39.

(39) **الزهايمر**، ص، 39.

(40) بوعناني، مصطفى: "المعجم الذهني في اللسانيات المعرفية: مكوناته، وأبعاد انتظامه، ومسارات النفاذ إليه"، **مجلة أبحاث معرفية**، منشورات مختبر العلوم المعرفية، العدد الأول، ظهر المهراز، فاس،المغرب، 2011م، ص 109-110.

(41) **الزهايمر**، ص 76.

(42) **الزهايمر**، ص، 54.

(43) **الزهايمر**، ص 58.

(44) **الزهايمر**، ص61.

(45) **الزهايمر**، ص 63.

(46) **الزهايمر**، ص64،63.

(47) تمبل، كرستين، **المخ البشري، مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك**،مطابع السياسة، الكويت 2002م، ص، 193.

(48) **الزهايمر**، ص69.

(49) **الزهايمر**، ص 71.

(50) أبو ماضي، إليا، **ديوان " تذكار الماضي''**، الأسكندرية: 1911م، ص75.

(51) **الزهايمر**، ص76.

(52) **الزهايمر**، ص: 76.

(53) **الزهايمر**: ص 79 و81.

(54) **الزهايمر**، ص: 93.

(55) **الزهايمر**، ص 95.

(56)

Bayle –Hardy. MC.Et Sarfaty.Y(eds), **La psychopathologie.peut-elle etre cognitive** ? recherches Actuelles.L'encephale.Numero specia,1998,p56

(57) **الزهايمر**، ص99.

(58) **الزهايمر**، ص 101.

(59)

Cooney ,Eleanor, **Death in Slowmotion a Memori of A Daughter and her Mother, and the beast Alzheimer's**, peremail , New york, 2004

(60) **الزهايمر**، ص 101، 102، 103، 104، 105.

(61) ماركيز، كابرييل كرسيا: **عشت لأروي**، ط1، ترجمة صالح علماني، دار البلد، ج1، دمشق، 2003م.

(62) القصيبي، الزهايمر: ص:109.

(63) **الزهايمر**، ص، 111.

(64) **الزهايمر**، ص،112.

(65) **الزهايمر**، ص112.

(66) **الزهايمر**، ص 112.

(67) **الزهايمر**، ص 120.

(68) **الزهايمر**، ص 122، 125، 126.

قائمة المصادر والمراجع (بالعربية):

أبو ماضي، إليا، **ديوان " تذكار الماضي''**، الأسكندرية: 1911م.

آل سيف، حنان بنت عبد العزيز،: "الزهايمر (أقصوصة)"، **صحيفة الجزيرة**، السعودية، العدد 14750، الجمعة، 5 ربيع الثاني، 1434هـ، 15-2-2013م، على الموقع الإلكتروني: www.sauress.com

بنكراد، سعيد: **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003م.

بوعناني، مصطفى: "المعجم الذهني في اللسانيات المعرفية: مكوناته، وأبعاد انتظامه، ومسارات النفاذ إليه"، **مجلة أبحاث معرفية**، منشورات مختبر العلوم المعرفية، العدد الأول، ظهر المهراز، فاس، المغرب، 2011م.

تمبل، كرستين، **المخ البشري، مدخل إلى دراسة السيكولوجيا والسلوك**،مطابع السياسة، الكويت، 2002م.

حسين، مصطفى: **أدباء سعوديون**، ط1، دار الرفاعي، الرياض، السعودية، 1994م.

الحمود، علي بن محمد: **تشكيل الخطاب في أقصوصة الزهايمر للدكتور غازي القصيبي**، ط1،:منشورات جامعة الأمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2011م.

داود، غيثاء حبيب: **جماليات اللغة الشعرية في الرواية العربية المعاصرة (القصيبي أنموذجاً)**،:منشورات جامعة تشرين، اللاذقية،2004م.

السليم: عبد العزيز بن عبد الله: أنماط السرد في روايات القصيبي، **(رسالة ماجستير)**، جامعة القصيم، السعودية، 1432هـ، 2012م.

الشرفات، حميدان: شخصية المرأة في روايات غازي القصيبي، **(رسالة ماجستير)**، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن، 2012- 2013م.

شنطي: محمد صالح: المكان في الرواية السعودية: التوظيف والدلالة" رواية" الموت يمر من هنا" لعبده خال نموذجاً، **أبحاث اليرموك**، سلسلة الآداب واللغويات، مجلد 21، عدد2، أربد، الأردن، 2003م.

الصفراني، محمد بن سالم بن سعيد: **شعر غازي القصيبي (دراسة فنية)**، ط1، مؤسسة اليمامة، الرياض، السعودية، 2002م.

القصيبي، غازي بن عبد الرحمن، الزهايمر، ط1،: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت،2010م.

ماركيز، كابرييل كرسيا: **عشت لأروي**، ط1، ترجمة صالح علماني،: دار البلد، ج1، دمشق، 2003م.

مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.

محمد، حسين علي: **مراجعات في الأدب السعودي**، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية،2001م.

المغيري، مشعل بن فاضي: بناء الشخصية في روايتي غازي القصيبي" الجنية" و"الزهايمر"، **(رسالة ماجستير)**، جامعة الأمام محمد بن سعود، الرياض، السعودية، 2012م.

المراجع الانجليزية:

Bayle –Hardy. MC.Et Sarfaty.Y(eds), *La psychopathologie.peut-elle etre cognitive*? recherches Actuelles.L'encephale.Numero specia,1998.

Cooney ,Eleanor, *Death in Slowmotion a Memori of A Daughter and her Mother, and the beast Alzheimer's*, peremail , New york, 2004.

Eisenstadt ,M. and Kareev, J. *Aspects-6 of human problem solving, Exploration in cognition*, New York, 1975.

H.Gardner,*The mind is new science: A history of the cognitive revolution*, Basic Books, New York. 1985.

Miller, G., **The** *Magical Number Seven Plus or Minus Two*: Some Limits on Our Capacity for Processing Information, New York, 1997.

التباين المكاني لنظافة خزانات المياه المنزلية وأثر الخصائص السكانية فيها مدينة عمان: دراسة جغرافية

حسين منصور وعمر ضيافلة *

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على التباين المكاني لنظافة خزانات المياه المنزلية في مدينة عمان، واثر الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للسكان على نظافة خزان المياه المنزلي فيها. استخدمت الدراسة المنهج الإحصائي والمنهج التحليلي من خلال استبانه مكونة من تسعة متغيرات تم توزيعها على 573 رب أسرة. وقد تم تحليل البيانات المكانية اللازمة باستخدام نظم المعلومات الجغرافية، كما استخدمت الرزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS) كمربع كاي، ومعامل سبيرمان.وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج منها: أن هناك تباينًا مكانيًا في نظافة خزانات المياه المنزلية بين أحياء منطقة الدراسة، كما ويوجد وعي لدى السكان بنظافة خزانات المياه المنزلي، كما أظهرت وجود علاقة بين متغيرات الدراسة وهي: العمر، والمستوى التعليمي، والدخل، وعدد أفراد الأسرة، ونوع المسكن، وعمر المسكن، مع تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي، ووجود ارتباط ذو دلالة إحصائية بين متغيري الدخل وعمر المسكن مع تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي مستخدما معامل سبيرمان. وفي ضوء تلك النتائج أوصت الدراسة بضرورة رفع مستوى الوعي السكاني إلى مستويات أعلى، وزيادة الرقابة على محطات فلترة المياه في احياء منطقة الدراسة.

مقدمة

تعد دراسة المياه ومستوى نظافتها ومدى اهتمام السكان لها، وأثر الخصائص السكانية عليها من الأهمية بمكان، إذ إن الحاجة للمياه تزداد كماً ونوعاً للاستعمالات المتعددة على نطاق محلي وإقليمي ودولي يوماً بعد يوم، نظرا للزيادة في عدد سكان العالم، وانتشار الصناعة وتطورها، وارتفاع مستوى المعيشة والتحضر، وزيادة الرقعة الزراعية المروية. وتحاول دول العالم جاهدة توفير المياه لمواطنيها وتسهيل وصولها لهم ضمن مواصفات ومقاييس محلية ودولية، لضمان نقاء المياه وسلامتها وحفظها من التلوث لتصل إلى مستهلكيها صالحة للشرب. وتشير بيانات الأمم المتحدة إلى أن حوالي 1.1 بليون نسمة في الدول ذات الدخل المنخفض يعانون من

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم الجغرافيا، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

تدني مستوى نظافة مياه الشرب[1]. ويُعَدُّ معدَّل استهلاك الفرد للمياه مؤشراً على مستوى حياة الفرد، إذ إن معدَّل استهلاك الأفراد للمياه في البُلدان النامية هو أقل من معدل استهلاكهم في البُلدان الصناعية[2]. وجدير بالذكر أن نصيب المواطن الأردني من المياه يبلغ (85) لتر للفرد الواحد يوميا، وهي كمية بسيطة جدا مقارنة بمعدل استخدام المياه في المملكة المتحدة (225) لتر يوميا[3]، ويصل إلى (240) لتر يومياً في الولايات المتحدة الأمريكية[4].

ونتيجةً لتلوث المياه العذبة، يتعرَّض عشرات الملايين من الناس للأمراض الخطيرة التي تؤدي بحياة خمسة ملايين نسمة سنويا، معظمهم من أطفال الدول النامية، ففي عام 2000م وجد أن حوالي 17 % من سكان العالم (حوالي مليار نسمة) لا يحصلون على مياه نظيفة للشرب[5]، انخفض هذا العدد إلى حوالي (783) مليون شخص أي ما نسبته (11%) من سكان العالم لعام 2013. وكذلك فإن نقص مياه الشرب الآمنة في الدول ذات الدخل المنخفض يتسبب في وفاه 2.2 مليون نسمة بالسنة[6].

وتعمل إدارة المياه في الأردن على توفير مياه صالحة للشرب ونقية من مصادرها المتعددة، على الرغم من شح الموارد المائية فيها وتصنيفها من أفقر عشر الدول مائيا في العالم. وتحاول جاهدة عدم تلوث المياه سواء من المصدر، أو عبر الأنابيب الناقلة. إن معدل عدد العينات الشهري الذي تقوم مختبرات سلطة المياه باستلامها تصل إلى 3500 عينة يتم إجراء 12000 فحص متنوع عليها، إضافة إلى التحاليل الميدانية للعينات التي تقدر بحوالي 2400 تحليل في مختبرات محلية متميزة تعتمد على النظائر المشعة وتعد مركزا إقليميا في الشرق الأوسط[7]. وحول نوعية مياه الشرب نسبة إلى المتطلبات العالمية من حيث المعالم الجرثومية، تشير النتائج أن نسبة مطابقة العينات مع المياه المكلورة الصالحة إلى مجموع العينات التي يتم جمعها بشكل عام تصل إلى 99.7 % وتعد هذه النسبة كمؤشر أداء لنوعية مياه الشرب، علما بأن إرشادات منظمة الصحة العالمية ومواصفات مياه الشرب الأردنية تنص على أن الحد الأدنى للمطابقة هو 95 %[8]. ولكن ما جدوى ذلك إذا ترك المواطن خزان المياه الذي يستخدمه سنين طويلة دون أن يتذكر أن يلقي نظرة عليه؟

تعد خزانات المنازل العلوية والسفلية (البلاستيكية، المعدنية، الإسمنتية) أحد مكونات المنازل الرئيسة، وقد تزايدت معدلات اقتنائها في الآونة الأخيرة مع تزايد بناء المجمعات السكانية. والعمارات متعددة الطوابق، إضافة إلى تزايد الطلب على المياه نتيجة لزيادة الوعي الصحي، وتزايد السكان والتحضر. ورغم أن خزانات المياه المنزلية تقوم بدور هام في توفير المياه للمستهلكين مع تكرار ظاهرة انقطاع المياه من الشبكة العامة، إلا أنها قد تكون مصدرا للتلوث وسببا لكثير من الأمراض في حالة عدم الاهتمام بها، كونها عرضة للتأثر بالكثير من

العوامل البيولوجية والعضوية وغيرها التي تؤدي إلى تلوثها، ومن ثمّ التأثير على صحة مستخدميها[9].

إن غياب إدراك الأسرة بأهمية نظافة خزانات المياه المنزلية وصيانتها والكشف عنها دوريا بغض النظر عن نوعية الأسباب الكامنة وراء ذلك سواء أكان تجاهلا، أم كسلا، أم عدم إدراك، أم لا مبالاة اثر سلبا على صحة هذه المياه لتصبح خطرا يهدد حياتهم، وربما كان ذلك سببا في انتشار محطات الفلترة للمياه بشكل واسع التي وصل عددها إلى (800) محطة في الأردن، منها حوالي (300) في مدينة عمان حتى عام 2013، واعتماد (70 %) من مواطني المدينة عليها في استهلاكهم اليومي.

ولسلوكيات مستهلكي المياه الخاطئة سواء في عملية التخزين، أو في تباين مستويات الاهتمام بنظافة خزان المياه آثاره السلبية على خصائص المياه المنزلية أيضا، ونظرا لهذا التباين والتفاوت وجب التعرف على مدى وعي السكان بأهمية نظافة خزانات المياه المنزلية، وماهية الأسباب التي تقف وراء ذلك التفاوت في الوعي والإدراك بأهمية نظافة خزانات المياه المنزلية من جهة، والتعرف على التباين المكاني ومعرفة أثر خصائص السكان الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها على نظافة خزانات مياه الشرب المنزلية من جهة أخرى. وهي جديرة بالاهتمام والدراسة نظرا لعلاقتها بالناحية الصحية للمستهلك، والمحافظة عليها بعيدة عن التلوث ومسبباته. وإذا كانت هذه الدراسات على المستوى العالمي متوفرة بكثرة ومتنوعة وغنية، فأنها في الواقع من القلة على المستوى المحلي وخاصة تلك التي تناولها الجغرافيون والمتعلقة بدراسة استطلاع أثر الخصائص السكانية على مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية والتباين المكاني لها، مما يشجع على القيام بهذه الدراسة.

الدراسات السابقة:

توصلت الكندي[13]، 2012، بدراسة أجرتها حول "جودة المياه في خزانات المياه المنزلية في إمارة أبو ظبي ومدينة العين" أن كمية البكتيريا في خزانات المياه المنزلية قد تجاوزت المعدلات الطبيعية. وأوصت بضرورة الاهتمام بجودة وسلامة مياه الخزانات المستخدمة لأغراض الشرب والطبخ والنظافة العامة لضمان سلامة مستخدميها وعدم تدهور جودة المياه. كما أشار الخطيب[14] 2011، في دراسته عن مدينتي رام الله والبيرة في فلسطين أن (39.7%) فقط من عينة الدراسة يقومون هم أو أسرهم بتنظيف خزان المياه المنزلي أكثر من مرة واحدة سنويا. كما توصلت الملا[15]، 2010، في دراسة أجرتها على جنوب وشمال مدينة جدة إلى أن 81 % من المساكن يتم متابعة نظافة خزاناتها بواسطة أصحاب المسكن، كما أوضحت أن 33.5 % من

المساكن تنظف خزاناتها كل 4 سنوات أو أكثر في حين أن التنظيف كل 6 أشهر يجري في 8.4% فقط من المساكن.

وفي دراسة قامت بها آل الشيخ[16]، 2005، بعنوان "مستوى المحافظة على نظافة المياه المنزلية في مدينة الرياض وأثار خصائص السكان فيها"، توصلت فيها إلى أن هناك انخفاضا في الوعي لدى سكان مدينة الرياض بأهمية العناية بنظافة خزانات المياه المنزلية لديهم، وكذلك ضعف تأثير خصائص السكان الاجتماعية والاقتصادية في ذلك مثل العمر ومستوى التعليم وأفراد الأسرة والدخل الشهري ونوع المسكن. بينما كان عمر المسكن المتغير الوحيد ذا دلالة إحصائية على مستوى المحافظة على نظافة الخزانات المنزلية.

وكما وجد Roberts[22]، 2001، في دراسته عن مخيم اللاجئين في ملاوي،أن تلوث مياه الشرب المنزلية ساهمت بشكل كبير في حدوث الإسهال للسكان. كما ذكر أن استخدام الكلورة أقل تكلفة وأكثر فعالية لحماية المياه من التلوث. ولقد طور نموذجا تستخدمه ربات البيوت لمعالجة مياه خزانات الشرب قبل استخدامها، وأثبت ذلك النموذج الذي يتكون من ثلاث مراحل جدواه في تقليل الإصابة بمرض الإسهال Diarrhea لدى السكان. وثبت نجاح هذا الأسلوب في بوليفيا حيث قلل الإصابة بالإسهال بنسبة 44 %، وبنسبة 85 % في أوزبكستان، و48% في زامبيا[23]. أما Han وزملاؤه[20]، 1989 فقد قاموا بدراسة حول تلوث مياه الشرب من المصدر وأثناء عملية تخزين المياه في المنازل في ضواحي رانغون في بورما، وتم العثور على زيادة التلوث أثناء جمع المياه من المصدر إلى تخزين المياه في المنازل في جميع الأسر. وكذلك وجد Wright[21] 2004، تلوث مياه الشرب ميكروبولوجيا في الدول النامية سواء من المصدر أو أثناء تخزيها في المنازل.

بعد استعراض الدراسات السابقة، يلحظ أنها تشير وبوضوح إلى ضرورة الاهتمام بالمياه نظيفة آمنة وهذا يلزم المستهلكين ضرورة المحافظة على نظافة خزانات المياه المنزلية. كما تبيّن أن أياً منها لم يدرس أثر خصائص السكان على مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية سواء الأرضية منها أم العلوية في مدينة عمان وباقي المدن الأردنية، وأن كان هناك بعض المقالات والمقابلات الصحفية التي تطرقت إلى هذا الموضوع لكن بشكل عام. لذلك تأتي هذه الدراسة لتبحث في أثر الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للسكان على مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية، في أحياء شرق وشمال مدينة عمان.

أهداف الدراسة

انطلاقاً مما سبق فإن الدراسة الحالية تهدف إلى ما يلي:

1. الوقوف على أثر الخصائص السكانية في مستوى المحافظة على نظافة مياه خزانات المياه المنزلية في بعض أحياء مدينة عمان.
2. الكشف عن مستوى اهتمام سكان مدينة عمان بنظافة خزانات المياه المنزلية.
3. التعرّف على مدى التباين المكاني لاستخدام مياه الخزانات المنزلية للأغراض المختلفة ومدى الاهتمام بنظافة خزانات المياه المنزلية في منطقة الدراسة

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

شهدت مدينة عمان تزايدا سكانيا كبيرا، إذ بلغ عدد سكانها لعام (2013) حوالي (2.5285) ميلون نسمة[22]، وافق هذه الزيادة السكانية زيادة في الطلب على المياه وزيادة كميات استهلاكها وتصريفها، ولم يواكب ذلك تطور شبكات الصرف الصحي، مما أثر سلبا على شبكات مياه الشرب المهترئة التي تزود خزانات مياه سكان المدينة لا سيَما في الأحياء الجديدة التي انتشرت بها الحفر الامتصاصية لعدم تغطيتها بشبكة الصرف الصحي، فتصاعدت شكاوى المواطنين من قلة نظافة مياه الشبكة العامة، واختلاط المياه العادمه فيها، الأمر الذي ترتب عليه عدم الاهتمام بنظافة خزانات مياه منازلهم لعدم ثقتهم بصلاحيتها أولا. وخاصة أن الانطباع العام بشكل مباشر أو غير مباشر يشير إلى تدني مستوى الاهتمام بنظافة خزانات المياه المنزلية في مدينة عمان، لذلك فقد ارتأى الباحثان القيام بتناول هذه الظاهرة بالدراسة والبحث من وجهة نظر جغرافية، ومعرفة مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية، وعلاقة ذلك بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية للسكان ومحاولة تحديد ما يمكن القيام به لرفع درجة الوعي بأهمية المحافظة على مستوى نظافة خزانات مياه الشرب المنزلية ووضع التوصيات المناسبة بشأنها.

وسوف تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما الخصائص الاجتماعية والاقتصادية لأفراد عينة الدراسة، وهل توجد علاقة بين تلك الخصائص ومستوى تنظيف الخزانات المنزلية في بعض أحياء مدينة عمان؟

هل توجد علاقة ارتباطيه بين خصائص السكان مجتمعة وتنظيف خزانات المياه المنزلية في بعض أحياء مدينة عمان؟

هل هناك تباين مكاني في استخدامات المياه وعدد مرات التنظيف في منطقة الدراسة؟

منهجية الدراسة:

استخدم الباحثان المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي (الإحصاء الوصفي وعلاقات الارتباط) لمعرفة الخصائص العامة للظاهرة في منطقة الدراسة، والاستفادة من إمكانات برمجية (SPSS) وبرمجية نظم المعلومات الجغرافية (GIS) في تحليل النتائج.كما اعتمدت الدراسة على مصادر عدة للحصول على بياناتها منها: تقارير وزارة المياه والري الأردنية، ودائرة الإحصاءات العامة، وأمانة عمان الكبرى: للحصول على البيانات الخرائطية اللازمة للدراسة، والمسح الميداني من خلال الاستبانة التي تم تطويرها لهذه الغاية.

مجتمع الدراسة وعينته:

تمثل مجتمع الدراسة في قاطني مدينة عمان، أما عينة الدراسة فاقتصرت على سكان بعض الأحياء الشرقية والشمالية في مدينة عمان وتشمل أحياء عمان الشرقية متمثلة في (جبل النزهة، وادي الحدادة، القصور، الهاشمي الشمالي والجنوبي وأحياء ماركا وأحياء طبربور). وأحياء شمال عمان متمثلة في (شفا بدران، الكوم، الجبيهة، المدينة الرياضية، ضاحية الرشيد، عرجان، ابو نصير). وتظهر الشكل (1) موقع منطقة الدراسة وعينتها.

أداه الدراسة:

قام الباحثان بتطوير استبانه، تم توزيعها على (600) رب أسرة في منطقة الدراسة، وبعد عملية تدقيقها تم استبعاد (27) استبانه منها لعدم استكمال بياناتها، واقتصرت نتائج التحليل على (573) استبانه أي ما نسبته 95.5% من مجموع الاستبيانات.وتكونت هذه الأداة من:

القسم الأول: احتوى على المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية لأفراد العينة (المتغيرات المستقلة) مثل: العمر، والمستوى التعليمي، والدخل الشهري، وعدد أفراد الأسرة، ونوع المسكن، وعمر المسكن، واستخدام مياه الخزان، ومكان السكن.

القسم الثاني: اشتمل على متغير تابع واحد بهدف التعرف على أثر الخصائص السكانية على نظافة خزانات المياه المنزلية، وتمثل ذلك في: عدد مرات تنظيف خزان المياه المنزلي.

وفي سبيل التأكد من ملاءمة أداة جمع البيانات، روجعت من قبل ثلاثة من المختصين في الجغرافيا وعلوم الأرض والبيئة، وعدلت بناء على ملاحظاتهم. وأفاد المحكمون بمناسبة وملاءمة متغيراتها لموضوع الدراسة. كما تم اختبار صدق الأداة بإجراء اختبار قبلي (مسبق) على عينة مكوّنة من (60) مبحوثاً بنسبة (10%) تقريباً، وأفاد المبحوثون صلاحية أداة الدراسة للتطبيق الميداني. ثم وزعت أداة الدراسة على طلبة المدارس الثانوية ليتم تعبئتها من أرباب أسرهم

للحصول على المعلومات المطلوبة خلال الأسابيع الثلاثة الأخيرة شهر ايار عام 2013، والجدول رقم (1) يوضح خصائص أفراد الدراسة.

جدول (1): خصائص عينة أفراد الدراسة

المتغير	التكرار	النسبة المئوية	المتغير	التكرار	النسبة المئوية
العمر:			**عدد أفراد الأسرة:**		
30 سنة فما دون	142	24.8	أقل من 4 أفراد	179	31.2
من 31 – 50 سنة	337	58.8	من 4 - 6أفراد	225	39.3
51 – 70 سنة	86	15	6 – 8 أفراد	132	23
70 سنة فاكثر	8	1.4	أكثر من 8 أفراد	37	6.5
المستوى التعليمي:			**نوع المسكن:**		
غير متعلم	18	3.1	بيت شعبي	66	11.5
ابتدائي	34	5.9	شقة	406	70.9
ثانوي	106	18.5	فيلا صغيرة / متوسطة	91	15.9
جامعي فمل فوق	415	72.4	فيلا كبيرة	10	1.7
الدخل الشهري:			**عمر المسكن:**		
أقل من 300 دينار	100	17.5	أقل من 5	171	29.8
300-400 دينار	134	23.4	5 -10 سنوات	211	36.8
401 - 500 دينار	145	25.3	11 – 20 سنة	127	22.2
أكثر من 501 دينار	193	33.7	أكثر من 20 سنة	64	11.2

المصدر: امانة عمان الكبرى، بتصرف الباحثان

التحليل الإحصائي المستخدم:

اعتمدت الدراسة على إدخال البيانات باستخدام الرزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS)، واستخدمت الأساليب الإحصائية الآتية[26]:

1- التكرارات والنسب المئوية لوصف خصائص أفراد الدراسة. كما استخدم مربع كاي (chi-square test) للإجابة عن السؤال الأول.

2- معامل ارتباط سبيرمان (Spearman s Correlations) للإجابة عن السؤال الثاني.

نتائج الدراسة ومناقشتها:

يهدف هذا الجزء من الدراسة إلى استعراض نتائج الدراسة ومناقشتها كما وردت في مشكلة البحث (أسئلة الدراسة).

أولاً: توزيع أفراد عينة الدراسة حسب عدد مرات تنظيف خزان المياه المنزلي

للإجابة عن هذا السؤال استخدم الباحثان التكرارات والنسب المئوية. والجدول (2) يبيّن ذلك.

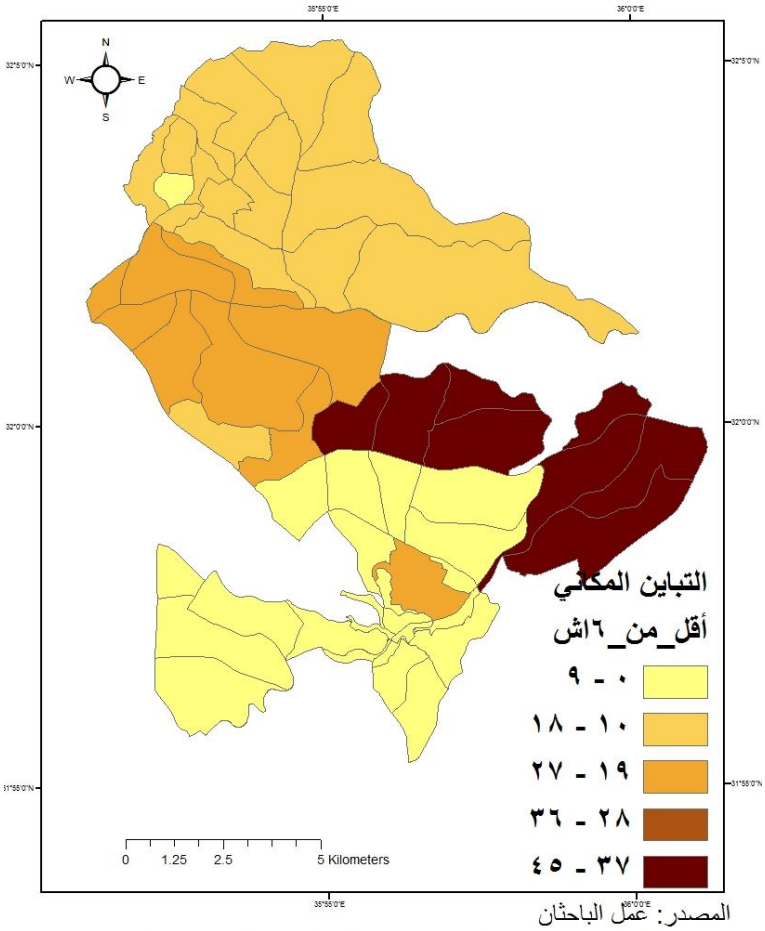
جدول (2): توزيع أفراد الدراسة

فترة التنظيف	العدد	النسبة	الترتيب
أشهر فأقل 6	228	39.8	1
شهر 12	212	37	2
شهر 24	64	11.2	4
أكثر من 24	69	12	3
المجموع	573	100	

يتضح من بيانات الجدول (2) والأشكال (2 و3 و4) أن من يقومون بتنظيف خزانات مياههم المنزلية كل 6 أشهر فأقل قد احتلوا المرتبة الأولى حيث بلغ عددهم 228 مبحوثا بنسبة 39.8% شكل (2)، ثم تلاها أولئك الذين يهتمون بنظافة خزاناتهم كل 12 شهر بنسبة 37 % شكل (3). ثم تتدني النسبة تدريجيا لمن يهتمون بنظافة خزانات المياه المنزلية لفترة أكثر من 12 شهر شكل (4). وإذا كانت الفترة المقبولة للاهتمام بتنظيف الخزان هي كل 6 أشهر[27]، فإن النتائج تشير إلى أن الوعي لدى أفراد الدراسة بأهمية مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية مقبولا. كما نستنتج مما سبق أن مستوى الاهتمام بنظافة خزانات المياه المنزلية بمدينة عمان قد جاء في مستويين:

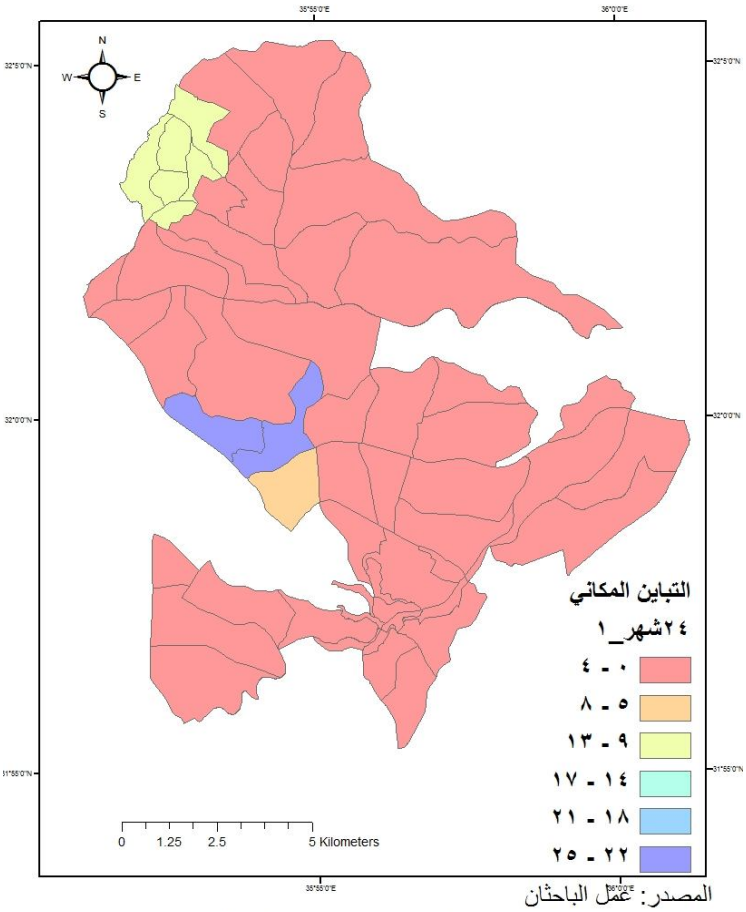
الأول: اهتمام مرتفع وتمثل في من ينظف خزان مياه المنزل كل 6 أشهر وأقل و12 شهرًا.

الثاني: وعي منخفض وتمثل في أفراد الدراسة الذين يتجاوز اهتمامهم بتنظيف الخزان لفترة سنتين.



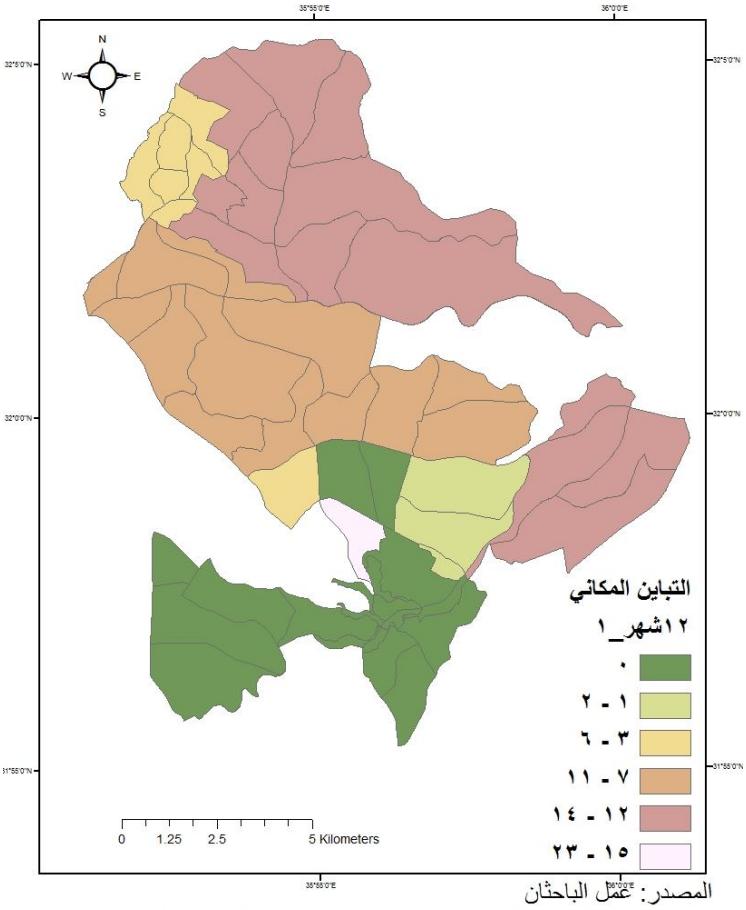
المصدر: عمل الباحثان

شكل (٢) التباين المكاني لمرات التنظيف اقل من ستة اشهر



المصدر: عمل الباحثان

شكل (٤) التباين المكاني لمرات التنظيف كل٢٤ شهر



المصدر: عمل الباحثان

شكل (٣) التباين المكاني لمرات التنظيف كل ١٢ شهر

ثانياً: خصائص السكان الاجتماعية والاقتصادية وعلاقتها بنظافة خزان المياه المنزلي:

للإجابة عن هذا السؤال تم استخدام مربع كاي (crosstab/chi-square test)، والتكرارات والنسب المئوية لكل متغير من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية لأفراد الدراسة التي تشمل: العمر والمستوى التعليمي، الدخل الشهري، عدد أفراد الأسرة، عمر المسكن، نوع المسكن، التي تعبر عن مدى أثرها على مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية.

1/2 تنظيف الخزان وعلاقته بمتغير العمر:

إن الهدف النهائي لتنظيف خزان المياه المنزلي هو ضمان الصحة الجسدية والنفسية للمستهلك، فكلما كان المستهلك مهتما بنظافة خزان مياه استخداماته كان أفضل صحة من غيره. أما المستهلك الذي لا يعير اهتماما للظاهرة المدروسة فلن يكون بصحة جيدةً بالصورة المطلوبة، لذلك فإن الوعي بأهمية نظافة خزان المياه المنزلي من الضرورة بمكان. والجدول (3) يبيّن متوسط تكرار تنظيف خزان المياه حسب الفئات العمرية لأفراد الدراسة.

جدول (3): العلاقة بين تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي وفق متغير العمر

تكرار تنظيف الخزان	العمر				المجموع
	30 سنة فما دون	31-50 سنة	51-70 سنة	أكثر من 70	
كل 6 شهور فأقل	66	132	28	2	228
	28.9	57.9	12.3	0.9	39.8%
كل 12 شهر	28	140	42	2	212
	13.2	66.0	19	9	37.0%
كل 24 شهر	12	36	14	2	64
	18.8	56.3	21.9	3.1	11.2%
أكثر من 24	36	29	2	2	69
	52.2	42	2.9	2.9	12.0%
المجموع	142	337	86	8	573
النسبة	24.8	58.8	15	1.4	100
قيمة مربع كاي 97.490 مستوى الدلالة 0.000					

يشير الجدول (3) إلى الحقائق الآتية:

أ. الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي حسب الفترة:

جاء في المرتبة الأولى أولئك الذين يهتمون بنظافة خزانات مياه منازلهم كل ستة أشهر فاقل بنسبة (39.8%) من مجموع عينة الدراسة، يليها أولئك الذين يهتمون بنظافة خزانات منازلهم كل (12) شهرًا بنسبة (37%) بالمرتبة الثانية، ثم فئة أكثر من (24) شهرًا بنسبة (12%)، وأخيرا فئة كل (24) شهرًا بنسبة (11.2%).

ب. الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي لكافة فترات التنظيف وكافة الفئات العمرية:

يظهر الجدول أعلاه أن الفئة العمرية (31-50) سنة هي الأكثر اهتماما بنظافة خزانات مياه منازلهم لكافة فترات التنظيف وبنسبة (58.8%)، ثم فئة (30سنة فما دون) بنسبة (24.8%)، يليها فئة (51-70) سنة، وأخيرا فئة أكثر من (70) سنة بنسبة (15%) و(1.4%) على التوالي. وعند تطبيق مربع كاي تبين أن هناك علاقة بين مدة تنظيف خزان المياه المنزلي ومتغير العمر إذ بلغت قيمة مربع كاي المحسوبة (97.4909)، وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى ثقة (0.000). وتتضح هذه العلاقة في الفترة كل 6 شهور فأقل وخاصة للفئة العمرية أقل من 30 سنة حيث كانت هذه الفئة أكثر اهتماما ووعيا بنظافة خزان المياه المنزلي من باقي الفئات العمرية وربما يعود ذلك الى اطلاعهم على تعليمات وزارة المياه والري التي توضح أهمية نظافة الخزان، وعلاقته بالصحة العامة، كذلك قد يعود لمتابعة ما يترتب على تلوث مياه الخزان من مشكلات صحية. وهذا ينطبق الى حد ما ما على الفئة العمرية الأكبر سنا (30 – 50) سنة، مما يدل على الاهتمام أيضا لديهم. أما فئة كبار السن فقد كانت أقل اهتماما من غيرها إما لعدم اكتراثها بهذا الأمر، أو لبلوغها عمرا لا يسمح بمتابعة تنظيف الخزان المائي المنزلي دوريا، أو لمدة قصيرة.

2/2 تنظيف الخزان وعلاقته مع متغير المستوى التعليمي:

يشير الجدول (4) الذي يوضح العلاقة بين مدة تنظيف خزانات المياه المنزلية ومتغير مستوى التعليم إلى الملاحظات التالية:

أ. الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي وفق الفترة:

إن الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي على المستويات كافة اظهر في المرتبة الأولى أولئك الذين يهتمون بنظافة خزانات مياه منازلهم كل ستة أشهر فاقل بنسبة (39.8%) من مجموع عينة الدراسة، يليها أولئك الذين يهتمون بنظافة خزانات منازلهم كل (12) شهرًا بنسبة (37%) بالمرتبة الثانية، ثم فئة أكثر من (24) شهرًا بنسبة (12%)، وأخيرا فئة كل (24) شهرًا بنسبة (11.2%).

ب. الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي لكافة فترات التنظيف وكافة المستويات التعليمية:

يظهر الجدول (4) أن الفئة جامعي فما فوق هي الأكثر اهتماما بنظافة خزانات مياه منازلهم لكافة فترات التنظيف وبنسبة (72.4%) ثم فئة (ثانوي) بنسبة (18.5%)، يليها فئة (ابتدائي)، وأخيرا فئة غير المتعلمين بنسبة (5.9%) و(3.1%) على التوالي.

كما تبين من اختبار مربع كاي وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين المستوى التعليمي لأفراد الدراسة وتكرار تنظيف خزان المياه المنزلي إذ بلغت قيمة مربع كاي 96.277 وهي ذات دلالة معنوية عند مستوى 0.000. وهذا يشير إلى وجود علاقة طردية، أي أنه كلما كان المستوى التعليمي أعلى كان الاهتمام بنظافة الخزان المياه المنزلي أكثر، إذ ظهر ذلك جليا في الاهتمام بتكرار تنظيف الخزان في جميع الفترات الزمنية من قبل المستوى التعليمي الجامعي، وهذا ليس مستغربا إذ إن المستوى الجامعي أكثر دراية وخبرة في نظافة الخزان وما يترتب على إهمال نظافته من مشاكل صحية، ويقل ذلك الاهتمام لدى من هم أقل مستوى تعليميا. وتختلف هذه النتائج مع ما توصلت إليه آل الشيخ حيث لم يكن للمستوى التعليمي أثر على تكرار نظافة الخزان، وكذلك مع ما توصلت إليه آمال ملا حيث توصلت إلى 4.5 % فقط من عينة دراستها تنظف خزانات المياه المنزلية كل 6 أشهر، وأن 33.3 % من السكان تنظف خزانها كل 4 سنوات أو أكثر، وأرجعت ذلك إلى المستوى التعليمي.

جدول (4): تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي مع المستوى التعليمي

مدة تنظيف الخزان	المستوى التعليمي				المجموع
	غير متعلم	ابتدائي	ثانوي	جامعي فما فوق	
كل 6 شهور فأقل	6	12	36	172	228
	3.5	5.3	15.8	75.4	39.8%
كل 12 شهرًا	6	14	54	138	212
	2.8	6.6	25.5	65.1	37.0%
كل 24 شهرًا	0	4	16	44	64
	0	6.3	25	68.8	11.2%
أكثر من 24	4	4	0	61	69
	5.8	5.8	.0	88.4	12.0%
المجموع	18	34	106	415	573
النسبة	3.1	5.9	18.5%	72.4%	100.%
قيمة مربع كاي 46.277 مستوى الدلالة 0.000					

3/2 تنظيف خزان المياه وعلاقته بمتغير مستوى الدخل:

جدول (5): تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير الدخل

مدة تنظيف الخزان	الدخل				المجموع
	اقل من 300	400-301	500-4001	اكثر من 500	
كل 6 شهور	32	52	58	86	228
	14	22.8	25.4	37.5	39.8%
كل 12 شهرًا	21	56	52	83	212
	9.9	26.4	24.5	39.2	37.0%
كل 24 شهرًا	6	12	24	22	64
	9.4	18.8	37.5	34.5	11.2%
اكثر من 24	21	14	12	22	69
	30.4	20.3	17.4	31.9	12.0%
المجموع	100	134	146	193	573
	17.5	23.4	25.5	33.7	100.0%
قيمة مربع كاي 56.617 الدلالة المعنوية 0.000					

يشير الجدول (5) الذي يوضح العلاقة بين مدة تنظيف خزانات المياه المنزلية ومتغير مستوى الدخل إلى الملحوظات التالية:

أ. التباين في مستويات الدخل الشهري وكل مدة تنظيف على حدة

1. يظهر الجدول أعلاه أن التباين في مستويات الدخل ومدى الاهتمام بنظافة خزان المياه المنزلي للفترة (6) أشهر فاقل أن أرباب الأسر من فئة مستوى الدخل المرتفع أكثر من 500 دينار، وهي أكثر اهتماما بتنظيف خزان المياه المنزلي بنسبة 37.5%، ثم يليها فئة الدخل (401-500) دينار بنسبة 25.4 %، ثم الفئة (301-400) دينار بنسبة 22.8 %، وأخيرا فئة ذوي الدخل أقل من 300 دينار بنسبة 14%.

2. أما تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي لمدة 12 شهرًا فكانت لصالح الفئة الأعلى دخلا 500 دينار فأكثر بنسبة(39.2%). تليها في المحافظة على نظافة الخزان فئة الدخل (301-400) دينار بنسبة (26.4%)، يلهيا فئة (401-500) دينار، ثم فئة دخل اقل من (300) دينار بنسبة (24.5%)، و(9.9%) على التوالي.

3. وبالنسبة لفترة تنظيف الخزان كل 24 شهرًا فكانت لصالح فئة الدخل (401 –500) دينار بنسبة 37.5%، وتقل هذه النسبة لدى فئات الدخل الأخرى. وأما تكرار تنظيف الخزان أكثر من 24 شهرًا فكانت لصالح الفئة الأكثر دخلا (أكثر من 500 دينار) بنسبة 31.9% وتقل بنسبة الاهتمام بنظافة الخزان لدى فئات الدخل المنخفض.

ب. الاتجاه العام لتنظيف خزان المياه المنزلي لكافة فترات التنظيف وكافة مستويات الدخل:

إن فئة دخل (500) دينار فما فوق هي الأكثر اهتماما بنظافة خزانات مياه منازلهم لكافة فترات التنظيف وبنسبة (33.7%)، ثم فئة (401-500) دينار بنسبة (25.5%)، يليها فئة (301-400)، وأخيرا فئة اقل من (300) دينار بنسبة (23.4%) و(17.5%) على التوالي.

وبتطبيق اختيار مربع كاي تبين أن هناك علاقة بين تكرار تنظيف خزان المياه المنزل مع متغير الدخل الشهري. اي كلما زاد الدخل لدى أفراد الدراسة كلما زاد الاهتمام بتنظيف خزان المياه المنزلي حيث بلغت قيمة مربع كاي 56,617 وهي ذات دلالة معنوية على مستوى (0,000).هذه العلاقة منطقية حيث ان ذوي الدخل المرتفع أكثر اهتماما بتنظيف الخزان، وذلك نظرا للكلفة العالية المترتبة على تنظيف خزان المياه. في حين ان ذلك قد لا يكون متوفرا لذوي أفراد الدراسة الأقل دخلا لما يترتب عليهم من مسؤوليات أخرى.

4/2 تنظيف الخزان وعلاقته بمتغير عدد أفراد الأسرة

تبين معطيات الجدول (6) أن الاتجاه العام بين تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي وحجم الأسرة على كافة مستويات حجم الأسرة أن فئة عدد أفراد الأسرة (4-6) أفراد قد جاءت بالمرتبة الأولى بنسبة (39.3%)، تليها فئة اقل من 4 أفراد بنسبة (31.4%)، ثم فئة عدد الأفراد (6 - 8) أفراد بنسبة (23%)، أما حجم الأسرة الأكبر فقد جاءت بالترتيب الأخير.

وأظهرت نتائج اختبار مربع كاي أن هناك علاقة بين تنظيف الخزان ومتغير عدد أفراد الآسرة حيث بلغت قيمة مربع كاي، 47,5807 وهي ذات دلالة معنوية عند مستوى 00000، أي انه كلما زاد عدد أفراد الأسرة كان الاهتمام بنظافة خزان المياه المنزلي أكثر في فترة 6 أشهر و12 شهرًا وتقل كلما زادت الفترة. وربما يعود ذلك إلى أن الأسر ذات الحجم الكبير أكثر استخداما للمياه في الأغراض المختلفة وبذلك هم أكثر ملاحظة وعناية بنظافة خزان المياه المنزلي لديهم.

جدول (6): تنظيف خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير عدد أفراد الاسرة

فترة تنظيف الخزان	عدد افراد الأسرة				المجموع
	اقل من 4	4-6	6- 8	أكثر من 8	
كل 6 شهور فأقل	68	96	52	12	228
	29.8	42.1	22.8	5.3	39.8%
كل 12 شهرًا	56	87	54	15	212
	26.4	41	25.5	7.1	37.0%
كل 24 شهرًا	16	30	12	6	64
	25	46.9	18.8	9.4	11.2%
أكثر من 24 شهر	39	12	14	4	69
	21.8	5.3	10.6	10.8	12.0%
المجموع	179	225	132	37	573
	31.4	39.3	23	6.5	%100
قيمة مربع كاي 47.580 الدلالة المعنوية 0.000					

5/2 تكرار تنظيف خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير عمر المسكن

تبين من مؤشرات الجدول (7) إن الاتجاه العام لنظافة خزان المياه المنزلي لصالح المدة الزمنية 6 أشهر فأقل جاء بالمرتبة الأولى بنسبة 39.8%. وعلى مستوى الفترات الزمنية لبناء المسكن لكافة الفئات، يتضح أن المساكن المبينة حديثا "أقل من 5 سنوات" لدى ساكنها اهتماما بنظافة خزان المياه المنزلي كل 6 أشهر أو اقل من ذلك. وجاءت تلك المساكن الحديثة بالترتيب الأول بنسبة 37.7%، ثم جاءت بالترتيب الثاني المساكن ذات الفئة من (5-10 سنوات) بنسبة 35.1 % ثم تناقصت بنسبة الاهتمام في المساكن ذات العمر الأقدم بالنسبة للبناء.ثم تلاها الفترة كل 12 شهرًا وكانت أيضا لصالح المسكن الذي عمره أحدث ذو الفئة 5-10 سنوات بنسبة 42% تلاها الفئة الأكثر حداثة (أقل من 5 سنوات) بنسبة 29.2%. وبالنسبة لتكرار نظافة الخزان في فترة 24 شهرا فقد كانت لصالح المباني التي تتراوح أعمارها بين 5- 10 سنوات، ثم المباني ذات الأعمار 11 – 20 سنة بنسبة 43.8% و31.3%. أما نسبة من يهتمون بتكرار نظافة خزان المياه المنزلي أكثر من 24 شهرا فقد كانت لصالح الفئتين (11-20) بنسبة مماثلة 34.8%، وأقل من 5 سنوات 24.6%.

جدول (7): نظافة خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير عمر المسكن

تكرار التنظيف	عمر المسكن				المجموع
	اقل من 5 سنوات	5-10	11-20	اكثر من 20	
كل 6 شهور فأقل	86	80	40	22	228
	37.7	35.1	17.5	9.6	39.8%
كل 12 شهرًا	62	89	43	18	212
	29.2	42	20.3	8.5	37.0%
كل 24 شهرًا	69	28	20	10	64
	9.4	43.8	31.3	8.5	11.2%
اكثر من 24	17	14	24	14	69
	24.6	20.3	34.8	20.3	12.0%
المجموع	171	211	127	64	573
النسبة	29.8	36.8	22.2	11.2	100 %
قيمة مربع كاي 54.41 الدلالة المعنوية 0.000					

وتظهر نتائج اختبار مربع كاي أن هناك علاقة بين عمر المسكن وتكرار تنظيف خزان المياه المنزلي حيث بلغت قيمة مربع كاي 54,41% وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة معنوية 000 أي انه كلما كان عمر المسكن أحدث بناء كان الاهتمام بتكرار تنظيف خزان المياه المنزلي أكثر. وقد يعود ذلك إلى أن المساكن الأحدث بناء لازال ساكنها من فئة الشباب وهم أكثر نشاطا واهتماما بنظافة مياه منازلهم، أو أنهم أكثر دراسة بأهمية نظافة خزان المياه من غيرهم. تتفق هذه النتائج مع توصلت إليه آمل ملا وكذلك مع آل الشيخ بوجود علاقة ارتباط مع عمر المسكن، وتنظيف خزان المنزل.

2/ 6 تنظيف خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير نوع السكن:

يتضح من الجدول (8) أن الاتجاه العام لتكرار تنظيف مياه الخزان المنزلي على مستوى كافة أنواع المساكن قد بلغ 39.8% لمدة 6 أشهر فأقل،وعلى مستوى فئات السكن المختلفة يتبين أن فئة المساكن "شقة" جاءت بالمرتبة الأولى بالنسبة لتنظيف خزان المياه المنزلي لفترة 6 أشهر فاقل بنسبة 69.3 %، ثم تلتها الفيلات الصغيرة بنسبة 19.3%، ثم البيت الشعبي، وأخيرا الفيلات الكبيرة. أما تنظيف الخزان كل 12 شهرًا فقد جاء في الترتيب الثاني بنسبة 37%. وعلى مستوى المساكن، يتضح أن الشقة جاءت بالترتيب الأول، ثم تلاها البيت الشعبي بنسبة 12.3%.

أما تنظيف الخزان كل 24 شهرا على مستوى كافة أنواع السكن فقد جاء في الترتيب الرابع بنسبة 11.2. وعلى مستوى نوع السكن فكانت الشقة أكثر اهتماما بتنظيف خزان المياه المنزلي.

جدول (8): تكرار نظافة خزان المياه المنزلي وعلاقته بمتغير نوع السكن

تكرار مدة التنظيف	نوع المسكن				المجموع
	بيت شعبي	شقه	فيلا صغيرة	فيلا كبيرة	
كل 6 شهور فأقل	22	158	44	2	228
	9.6	69.3	19.3	.9	39.8%
كل 12 شهرًا	26	159	23	4	212
	12.3	75.0	10.8	1.9	37.0%
كل 24 شهرًا	8	40	16	0	64
	12.5	62.5	25.5	0	11.2%
أكثر من 24	10	49	8	2	69
	14.5	71.5	11.6	2.9	12.0%
المجموع	66	406	91	10	573
النسبة	11.5	70.9	15.9	1.7	100%
قيمة مربع كاي 52.292 الدلالة المعنوية 0.000					

المصدر: عمل الباحثين

بنسبة 62.5%، وأما الاتجاه العام على مستوى أنواع المساكن لتنظيف الخزان فقد بلغ 12% لمدة أكثر من 24 شهرًا، واحتل المرتبة الثالثة وكانت لصالح فئة المسكن "شقة" بنسبة 71%. وتظهر نتائج تطبيق اختبار مربع كاي أن هناك علاقة بين مدة التنظيف ونوع المسكن إذ بلغت فيه مربع مكاني 52.292 على مستوى دلالة معنوية 0.000، وتتفق هذه النتيجة مع آما ل ملا وتختلف مع آل الشيخ في علاقة نوع المسكن وتنظيف خزان المياه المنزلي.

وهذا يشير إلى أن أفراد الدراسة لديهم وعي وإدراك بأهمية تنظيف الخزان المنزلي بشكل عام بغض النظر عن نوع المسكن حيث أنهم جميعا مهتمون بنظافة خزان المياه المنزلي في مدة 6 أشهر فأقل. ويبدو أن ساكني الشقق أكثر اهتماما بتنظيف خزانات المياه المنزلي من غيرهم.

ثانيا: العلاقة الارتباطية بين خصائص السكان وتنظيف خزان المياه:

للتعرف على العلاقة بين خصائص السكان الاجتماعية والاقتصادية وتنظيف خزان المياه المنزلي فقد استخدم معامل ارتباط سبيرمان لمعرفة مدى الارتباط بين المتغيرات المستقلة والمتغير التابع.

أظهرت النتائج أن العلاقة بين المتغيرات الاجتماعية، والاقتصادية، والمستقلة المتمثلة في العمر والمستوى التعليمي ومستوى الدخل الشهري وعدد أفراد الأسرة ونوع المسكن وعمر المسكن، مع متغير تنظيف خزان المياه (التابع) علاقة ضعيفة مع كل تلك المتغيرات وليست لها دلاله إحصائية ما عدا متغيري الدخل الشهري حيث بلغت قيمة معامل الارتباط 0.102 وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى ثقة 0.05،وكذلك مع متغير عمر المسكن إذ بلغت قيمة معامل ارتباط سبيرمان 0.194 وهي ذات دلالة إحصائية عند مستوى 0.01 وهذا يشير إلى أنه كلما زاد الدخل الشهري لدى أفراد الدراسة وكلما كان عمر المسكن احدث زاد الاهتمام بنظافة خزان المياه المنزلي. والجدول (9) يبين نتائج اختبار سبيرمان.

جدول (9): العلاقة الارتباطية بين خصائص السكان ومتوسط تكرار تنظيف الخزان

المتغير	قيمة معامل ارتباط سبرمان	مستوى الدلالة
العمر	0.032	0.440
المؤهل العلمي	0.031	0.461
الدخل	*0.102	*0.015
عددا فراد الأسرة	0,032	0.401
نوع السكن	0.072	0.085
عمر المسكن	**0.194	**0.005
مكان السكن	0.070	0.095
*مستوى الدلالة 0.05 **مستوى الدلالة 0.01		

ثالثا: التباين المكاني لاستخدامات خزانات المياه المنزلية في منطقة الدراسة:

يلحظ من الجدول (10) أن هناك تفاوتاً في طبيعة استخدامات مياه الخزانات المنزلية في منطقة الدراسة، إلا أن الطابع العام لهذه الاستخدامات كان لأغراض الطبخ بنسبة (61.1%) من بين باقي الاستخدامات، في حين أن استخدام هذه المياه لغايات النظافة العامة كالجلي والشطف وغيرها جاء في المرتبة الثانية بنسبة (34.4%)، غير أن استخدامها لغايات الشرب كانت متدنية جدا بنسبة بلغت (4.5%) فقط شكل (5،6).

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى التباين المكاني لهذه الاستخدامات بين أحياء منطقة الدراسة المختلفة، فعلى سبيل المثال يظهر التباين في استخدامات المياه لغايات الشرب بالرغم من مجموع عدد الأسر التي تستخدم مياه خزاناتهم لهذه الغاية لم يتجاوز (26) أسرة من مجموع العينة، إلا

أن (23.1%) منها هم من سكان منطقة الجبيهة وبالمرتبة الأولى، ثم تلاها سكان منطقتي النزهة وماركا بنسبة (15.4%) لكل منهما، تبعها سكان القصور، ابو نصير، ضاحية الرشيد، طبربور، المدينة الرياضية، والكوم بنسبة (7.7%) بالتساوي، في حين لم يظهر هذا الاستخدام في منطقة شفابدران والهاشمي وعرجان والحدادة.

ويمكن تفسير تدني نسبة هذا الاستخدام إلى عدم ثقة المواطن بنظافة وعدم تلوث مياه خزاناتهم، سواء كان ذلك من المصدر أو أثناء المرور بشبكة الأنابيب الناقلة كما حدث في عام 1989م، حيث وصلت المياه ملوثة من مصدرها مما تسبب في عدم قدرة المستشفيات على استيعاب حالات الإسهال والتسمم آنذاك.

أما عن استخدام مياه الخزان المنزلي لغايات الطبخ فقد جاء بالمرتبة الأولى بين الاستخدامات المختلفة بنسبة (61.1%)، إذ بلغ عدد الأسر التي تستخدمها لهذه الغاية (350) أسره من مجموع عينة الدراسة، كان منها (19.4%) في منطقة النزهة بالمرتبة الأولى، تلاها سكان منطقة القصور بنسبة (15.4%)، وانخفضت في باقي المناطق.

كما ويظهر الجدول أن أعلى استخدام للمياه لغايات الطبخ من بين الاستخدامات الأخرى على مستوى كل منطقة على حده، أن منطقة القصور سجلت أعلى استخدام إذ حازت على نسبة (81.8%) من بين باقي الاستخدامات، ثم في منقطة الكوم بنسبة (76.9%)، وأقلها في ضاحية الرشيد بنسبة (18.2%).

وربما يعود سبب ارتفاع نسبة استخدام المياه لغايات الطبخ إلى اطمئنان السكان واعتقادهم أن غلي الماء يسهم في قتل الجراثيم والبكثيريا وينقيها من الملوثات الأخرى.

وتشير نتائج اختبار مربع كاي لمعرفة اثر المناطق على استخدامات مياه الخزان المنزلي في الشرب والطبخ وغيرها، تبين وجود تأثير للمنطقة على تلك الاستخدامات، حيث بلغت قيمة مربع كاي 81.226 وهي قيمة ذات دلالة معنوية على مستوى دلالة 0.000

رابعا: التباين بين مناطق الدراسة وتنظيف خزان المياه المنزلي

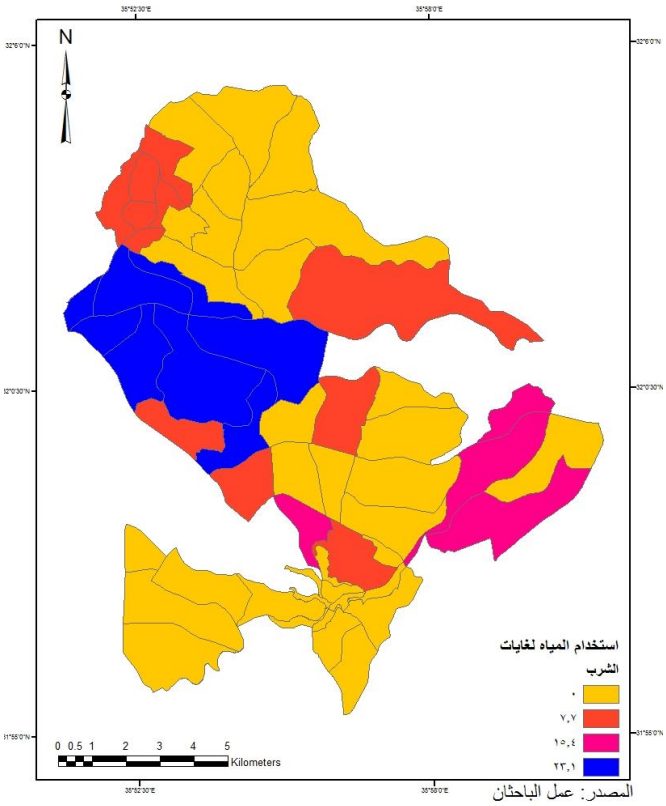
للإجابة عن السؤال السابق ما مدى التباين بين مناطق الدراسة بالنسبة لنظافة الخزان المنزلي؟ استخدم اختبار مربع كاي لمعرفة الفروق بين النسب المئوية طبعا لمتغير مكان السكن وتنظيف الخزان ويتبين من نتائج مربع كاي أن هناك تباينا بين سكان مناطق شرق وشمال عمان بالنسبة لتنظيف خزان المياه المنزلي. حيث بلغت قيمة مربع كاي 0.040 على مستوى دلالة أقل من 0.05.وعلى مستوى المناطق فان النتائج تشير إلى أن درجة اهتمام سكان شمال عمان

بتنظيف خزان المياه المنزلي أكثر من نسبة سكان مناطق شرق عمان حيث كانت تكرارات النسب لسكان شمال عمان أكثر من مناطق شرق عمان على مستوى تنظيف خزان المياه. شكل (7،5،6)

جدول (10): استخدامات مياه الخزان المنزلي في منطقة الدراسة

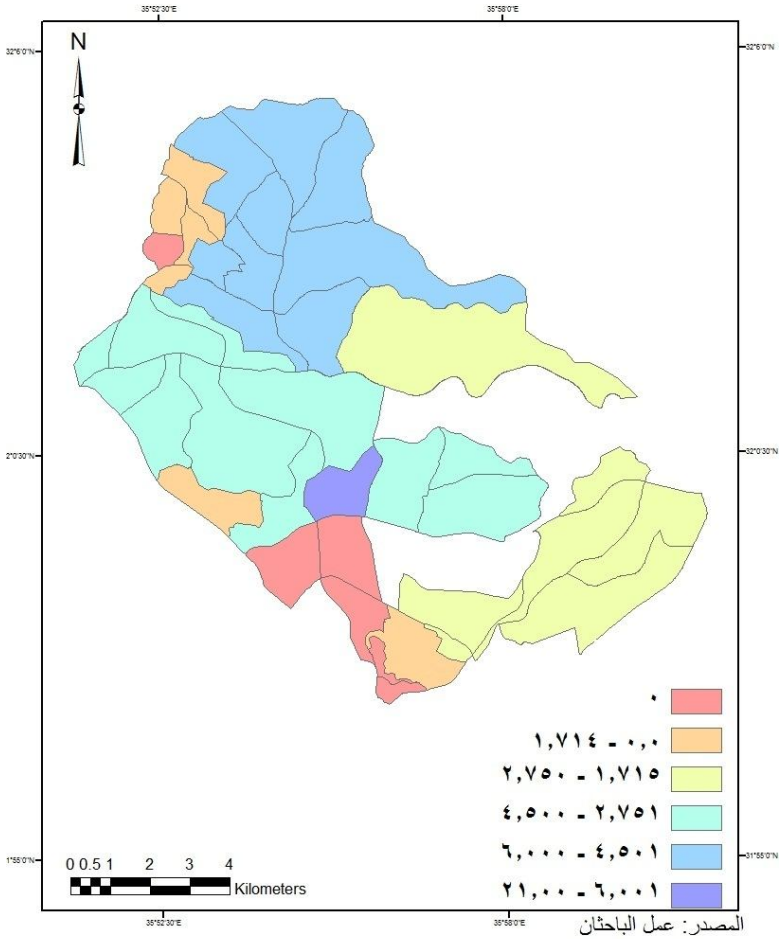
مكان السكن		استخدام مياه الخزان			
		للشرب	للطبخ	أخرى	المجموع
أحياء شرق عمان	النزهة	4	68	18	90
		4.4	75.6	20	100
		15.4	19.4	9.1	15.7
	القصور	2	54	10	66
		3	81.8	15.2	100
		7.7	15.4	5.1	11.5
	الهاشمي	0	10	4	14
		0	71.4	28.6	100
		0	2.9	2	2.4
	طبربور	2	42	32	76
		2.6	55.3	42.1	100
		7.7	12	16.2	13.3
	ماركا	4	59	20	83
		4.8	71.1	24.1	100
		15.4	16.9	10.2	14.5
	الحدادة	0	14	8	22
		0	63.6	36.4	100
		0	4	4.1	3.8
أحياء شمال عمان	ابو نصير	2	16	10	28
		7.1	57.1	35.7	100
		7.7	4.6	5.1	4.9%
	الجبيهة	6	23	37	66
		9.1	34.8	56.1	100
		23.1	6.6	18.8	11.5%
	ضاحية الرشيد	2	4	16	22
		9.1	18.2	72.7	100
		7.7	1.1	8.1	3.8%
	شفا بدران	0	8	14	22
		0	36.4	63.6	100
		0	2.3	7.1	3.8%

38	16	20	2	المدينة الرياضية	
100	42.1	52.6	5.3		
6.6%	8.1	5.7	7.7		
20	8	12	0	عرجان	
100	40	60	0		
3.5%	4.1	3.4	0		
26	4	20	2	الكوم	
100	15.4	76.9	7.7		
4.5	2	5.7	7.7		
573	197	350	26	المجموع	
100.0%	34.4%	61.1%	4.5%		
قيمة مربع كاي 81.226 الدلالة المعنوية 0.000					



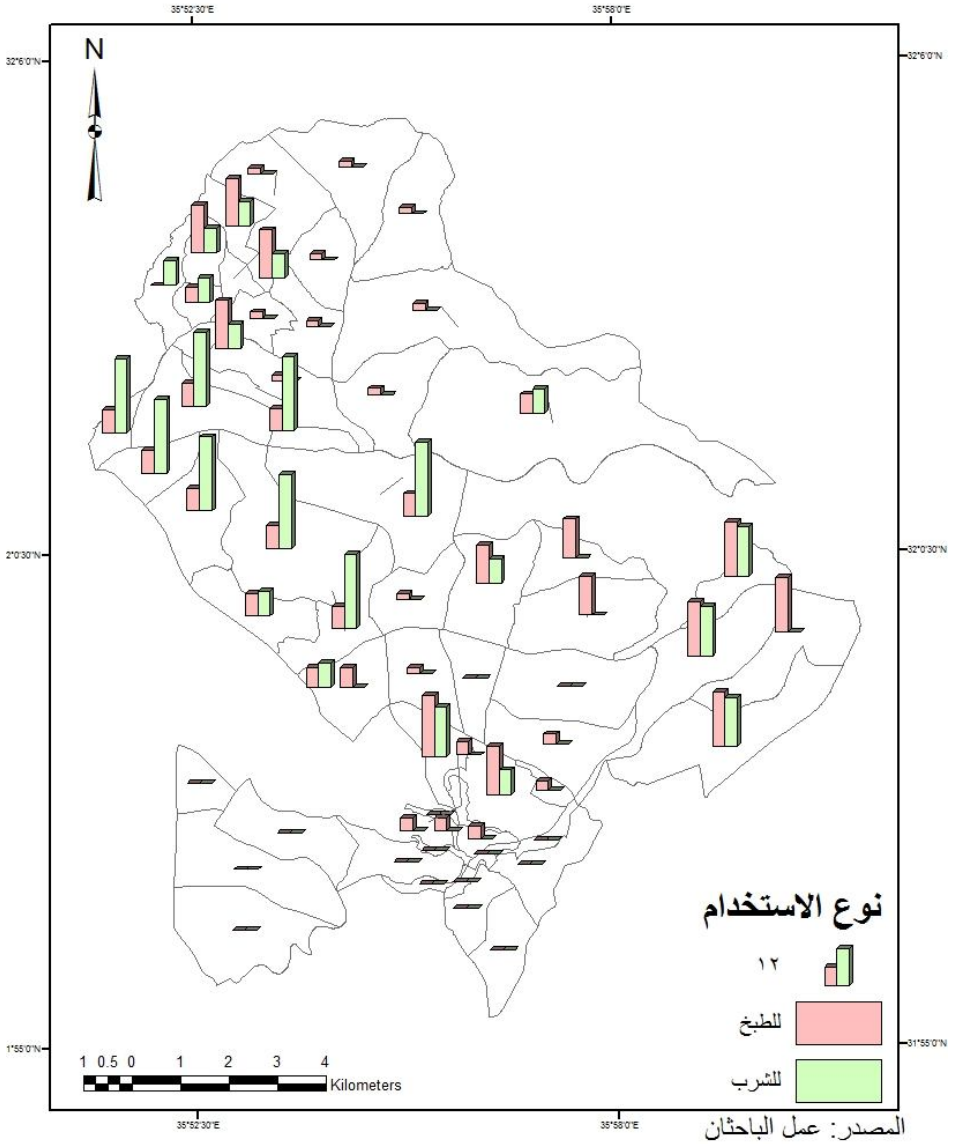
المصدر: عمل الباحثان

شكل (٥)التباين المكاني لاستخدام المياه لغايات الشرب في منطقة الدراسة



المصدر: عمل الباحثان

شكل(٦)التباين المكاني لاستخدام المياه لغايات الطبخ والشرب معا في منطقة الدراسة



المصدر: عمل الباحثان

شكل(٧)التباين المكاني لاستخدام المياه لغايات الطبخ والشرب معا في منطقة الدراسة

ملخص النتائج والتوصيات

أولا: النتائج:

خلصت الدراسة بعدة نتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. يوجد وعي لدى أفراد الدراسة بأهمية المحافظة على نظافة الخزان بجميع الفئات العمرية.
2. يوجد اهتمام بنظافة الخزان كل 6أشهر فأقل حيث نسبة 39.8% لكافة الاعمار ونسبة 37%لكل 12 شهرًا، وتقل النسبة بعد تلك الفترة.
3. اثبت مربع كاي وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين المتغيرات الاجتماعية الاقتصادية. العمر الدخل، حجم الأسرة، عمر السكن، السكن، نوع السكن ونظافة خزان المياه المنزلي بدلالة معنوية 00000.
4. أشارت النتائج سبيرمان وجود علاقة ذات دلالة إحصائية بين متغيري عمر السكن، والدخل ونظافة خزان المياه المنزلي.
5. تدني نسبة استخدام مياه الخزان المنزلي في أغراض الشرب، إذ بلغت النسبة 4,5 فقط، بينما 61% تستخدمه لأغراض الطبخ، والنسبة المتبقية تستخدمه للغرضين معا، أو لأغراض منزلية أخرى
6. يوجد تفاوت باستخدام مياه الخزان المنزلي سواء للشرب، أو الطبخ بين مناطق الدراسة.

ثانيا: التوصيات

في ضوء هذه النتائج يوصى الباحثان بما يلي:

1- ضرورة رفع مستوى الوعي والإدراك لمن ليس لديهم الوعي الكافي بأهمية نظافة الخزانات المنزلية لدى أفراد الدراسة،وزيادة البرامج الإرشادية والنشرات التوعوية من قبل وزارة المياه ومؤسسة مياهنا للحث على الاهتمام بنظافة الخزان المنزلي درءا للمشاكل الصحية التي قد تترتب على عدم الاهتمام بنظافة الخزان المنزلي.

2- إجراء مثل هذه الدراسة على مناطق أخرى في مدن أردنية أخرى، ومقارنة نتائج هذه الدراسة مع نتائج تلك الدراسات للحصول على صورة أوضح لأثر خصائص السكان على مستوى نظافة خزانات المياه المنزلية.

Spatial Variation of the Cleaner Water Tanks and the Impact of Demographics Characteristics on it, Amman City, Geographical Study

Hussein Mansour and **Omar Aldayafleh,** *Department of Geography, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Abstract

This study aimed to identify the spatial variation of the cleaner household water tanks in the city of Amman, and the impact of social and economic characteristics of the population of the cleanliness of the home where the water tank. The study used a statistical approach and analytical approach through a questionnaire composed of nine variables were distributed to 573 head of household. Has been the analysis of spatial data needed by using geographic information systems, also used Statistical Package for Social Sciences (SPSS) as Chi Square, Spearman Correlation coefficient. Study reached a number of conclusions, including: that there is a Spatial variation in cleaner water tanks home between neighborhoods area, as there is awareness among cleaning their domestic water tanks,, also showed a relationship between the variables of the study: age, educational level, income and number of family members and housing type and age of housing with repeated cleaning the water tank at home, and there is A statistically significant correlation between the two variables of income and age of housing with repeat the clean domestic water tank using Spearman. In light of these findings the study recommended the need to raise the level of awareness of the population to higher levels, and increased control of water filtration plants in the revival of the study area.

قدم البحث للنشر في 2013/11/27 وقبل في 2014/4/1

الهوامش

1- United Nations Development program, human developmental report,2002-2003,newyork,Oxford university press.

2- WHO EMRO." Assessment of the environmental health knowledge, attitudes and practices in Ramallah and Al-Bireh District Palestine". Volume 17, issue 4 EMHJ, 2011

3- الطلب على الماء، انظر www.japa.org.jo

4- world Health Organization.10 facts about water scarcity (http:www.who.int), accessed 11, February 2010.

5- Han AM, Oo KN, Midorikawa Y, Shwe S," Contamination of Drinking Water During Collection and Storage."Tropical and Geographical Medicine.1989,41(2),138-140.

6- مقال علمي على الشبكة العنكبوتية عن توزيع محطات الفلترة-انظر www.ainnews.net

7- تقرير منشور على الشبكة العنكبوتية صادر عن وزارة المياه – أنظر:الحقيقة الدولية http://www.factjo.com

8- وزارة المياه والري، تقرير عن نوعية المياه؛ أنظر المزقع الإلكتروني: www.miyahuna.com.jo

9- World Health Organization, The World Health Report 1999,Geneva (WHO).

10- Thomas Brick, Beryl Primrose, R. Chandrasekhar, Sheela Roy, Jayaprakash Muliyil, Gagandeep Kang," Water contamination in urban south India: household storage practices and their implications for water safety and enteric infections", *International Journal of Hygiene and Environmental Health*,Volume 207, Issue 5, 2004, Pages 473–480.

11- الكندي، روية، جودة المياه في خزانات المياه المنزلية، أنظر: www.alkhaleej.ae بتاريخ 2012/5/24.

12- Al-Khatib IA et al. Quality of water and access to it in the Occupied Palestinian Territory. Eastern Mediterranean Health Journal, 2009, 15(6): (1542-1552.

- ميرغني،عثمان: "خزان المياه المنزلي وخطورة تلوثه وضرورة المحافظة عليه نظيفا وصحياً "، مجلة الصحافة للديمقراطية والسلام والوحدة، عدد 6074، 2010. انظر: www.alsahafasd.net

13- ملا، آمال عبد القادر: "تقييم الخصائص السكانية وعلاقتها بنظافة الخزانات المياه المنزلية في جنوب وشمال مدينة جدة "، مجلة علوم الأرصاد والبيئة وزراعة المناطق الجافة، مجلد 1، عدد 1، 2010.

14- آل الشيخ، نورا بنت عبد العزيز: "مستوى المحافظة على نظافة الخزانات المياه المنزلية في مدينة الرياض وأثر خصائص السكان فيها "، الجمعية الجغرافية السعودية / بحوث جغرافية، عدد 72، 2005، ص13-23.

15- Les Roberts, Yves Chartier, Oana Chartier, Grace Malenga, Michael Toole, & Henry Rodka,"Keeping clean water clean in a Malawi refugee camp: a randomized intervention trial", Bull World Health Organ vol.79 n.4 Genebra Jan. 2001

16- Mintz ED,Reiff FM.Tauxe RV.1995,Saf Water Treatment and Storge in the Home. JAMA 273:948-953.

17- Han AM, Oo KN, Midorikawa Y, Shwe S, Epidemiology Division, Department of Medical Research, Rangoon, Burma. Tropical and Geographical Medicine [1989, 41(2):138-140]

18-Wright J, Gundry S, Conroy R,"Household drinking water in developing contries:A systematic review of micobiological contamination between source and poin-of-use",Tropical Medicine and International Health,2004,Volume 9.No1:106-117.

19- دائرة الاحصاءات العامة، التقرير السنوي الاحصائي 2013

20- الصالح، ناصر عبد الله والسرياني، محمد محمود، الجغرافيا الكمية والإحصائية،2000م، العبيكان، الرياض.

المراجع باللغة العربية:

آل الشيخ، نورا بنت عبد العزيز: "مستوى المحافظة على نظافة الخزانات المياه المنزلية في مدينة الرياض وأثر خصائص السكان فيها "، **الجمعية الجغرافية السعودية / بحوث جغرافية**، عدد 72، 2005، ص13-23.

تقرير منشور على الشبكة العنكبوتية صادر عن وزارة المياه – أنظر: الحقيقة الدولية http://www.factjo.com.

الصالح، ناصر عبد الله والسرياني، محمد محمود، **الجغرافيا الكمية والإحصائية**، 2000م، العبيكان، الرياض.

الطلب على الماء: www.japa.org.jo .

الكندي، روية، **جودة المياه في خزانات المياه المنزلية**، أنظر: www.alkhaleej.ae بتاريخ 2012/5/24.

مقال علمي على الشبكة العنكبوتية عن توزيع محطات الفلترة-انظر www.ainnews.net

ملا، آمال عبد القادر: "تقييم الخصائص السكانية وعلاقتها بنظافة الخزانات المياه المنزلية في جنوب وشمال مدينة جدة "، **مجلة علوم الأرصاد والبيئة وزراعة المناطق الجافة**، مجلد 1،عدد 1، 2010، ص.

ميرغني، عثمان: "خزان المياه المنزلي وخطورة تلوثه وضرورة المحافظة عليه نظيفا وصحيا"، **مجلة الصحافة للديمقراطية والسلام والوحدة**، عدد 6074، 2010. انظر: www.alsahafasd.net

المراجع باللغة الانجليزية:

Al-Khatib IA et al. Quality of water and access to it in the Occupied Palestinian Territory. *Eastern Mediterranean Health Journal*, 2009, 15(6): (1542-1552.

Han AM, Oo KN, Midorikawa Y, Shwe S, "Contamination of Drinking Water During Collection and Storage". *Tropical and Geographical Medicine*.1989,41(2),138-140.

Han AM, Oo KN, Midorikawa Y, Shwe S, Epidemiology Division, Department of Medical Research, Rangoon, Burma,Find all citations by this author (default). *Tropical and Geographical Medicine*, [1989, 41(2):138-140]

Les Roberts, Yves Chartier, Oana Chartier, Grace Malenga, Michael Toole, & Henry Rodka,"Keeping clean water clean in a Malawi refugee camp: a randomized intervention trial, *Bull World Health Organization*, vol.79 n.4 Genebra Jan. 2001

Mintz ED,Reiff FM.Tauxe RV.1995, Saf Water Treatment and Storge in the Home. *JAMA* 273:948-953.

Thomas Brick, Beryl Primrose, R. Chandrasekhar, Sheela Roy, Jayaprakash Muliyil, Gagandeep Kang," Water contamination in urban south India: household storage practices and their implications for water safety and enteric infections", *International Journal of Hygiene and Environmental Health*, Volume 207, Issue 5, 2004, Pages 473–480.

United Nations Development program, human developmental report, 2003-2002, newyork,Oxford university press.

WHO EMRO." Assessment of the environmental health knowledge, attitudes and practices in Ramallah and Al-Bireh District Palestine". Volume 17, issue 4 *EMHJ*, 2011

World Health Organization, The World Health Report 1999,1999.Geneva (WHO).

World Health Organization.10 facts about water scarcity (http:www.who.int), accessed 11, February 2010.

Wright J, Gundry S, Conroy R,"Household drinking water in developing contries:A systematic review of micobiological contamination between source and poin-of-use", *Tropical Medicine and International Health*, 2004,Volume 9.No1:106-117.

آلية الاشتغال على منهج باولو فرايري (التعلم الحواري) في مسرح المضطهدين عند أوجستو بوال

يحيى سليم عيسى *

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التعرّف على منهج التعلم الحواري عند (باولو فرايري) وآلية اشتغاله في مسرح المضطهدين عند (أوجستو بوال)، وكذلك رصد طبيعة الأنماط المسرحية التي عمل عليها بوال التي استخدم فيها هذا المنهج. ومن هنا تتحدد مشكلة البحث من خلال قيام الباحث بدراسة آلية الاشتغال على منهج التعلم الحواري في مسرح المضطهدين. ويمكن لهذه الدراسة أن تحقق الفائدة للباحثين والعاملين في المجالات التربوية وفي المجال المسرحي عبر ترسيخ أسلوب تربوي للتعلم من خلال استخدام المسرح، وكذلك تقديم الفائدة للمؤسسات الأكاديمية التي تعنى بالمسرح من خلال توظيف آلية التعلم الحواري الذي يظهر بدوره المضامين الفكرية والجمالية لمسرح المضطهدين.

المقدمة:

شكلت آراء المفكر والمصلح الاجتماعي البرازيلي باولو فرايري حول تعليم المضطهدين ثورة حقيقية في العملية التعليمية. "فقد ناقش فرايري في كتابه (تعليم المقهورين) واقع الإنسان في العالم الثالث في ضوء سيطرة البؤس والفقر، وتأثير الظلم والاستغلال والعنف الذي يمارسه القاهرون على أنسنة الإنسان، التي تتأكد حقيقتها بنداءات المقهورين للحرية والعدالة، ونضالهم المستمر من أجل استعادة إنسانيتهم الضائعة، فالأنسنة لا تميز حقيقة أولئك الذين فقدوا إنسانيتهم فحسب بل أيضاً وبطرق أخرى حقيقة أولئك السالبين، ذلك أن اللاأنسنة في جوهرها إخلال بقدرة الإنسان على أن يمارس وجوداً بشرياً متكاملاً"[(1)].

فرايري في فلسفته قد عبر عن تجربة إنسانية حية ذات رؤية ثاقبة تناولت أوضاع المضطهدين واحتياجاتهم في زمن سيطرت فيه الأيديولوجيات، واستتب القهر والاستلاب والتخلف كمظاهر سلبية سيطرت على المجتمع، إذ إن "الانسان المتخلف، هو في النهاية الانسان المقهور أمام القوة التي يفرضها السيد عليه، أو المتسلط، أو الحاكم المستبد، أو رجل البوليس، أو

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم الفنون المسرحية، الجامعةالأردنية، عمان، الأردن.

المالك الذي يتحكم بقوته، أو الموظف الذي يبدو وكأنه يملك العطاء والمنع، أو المستعمر الذي يفرض احتلاله. بالطبع هذه السلسلة تترابط حلقاتها لما تقوم بينها من مصالح، كي تقيده وتفقده السيطرة على مصيره، فارضة عليه قانونها الذي يتميز أساسا بالاعتباط، وبذلك يصبح الإنسان الذي لا حق له، ولا مكانة، ولا قيمة، إلا ما شاء الطرف المتسلط أن يتكرم به عليه"[(2)]، وهكذا فإن القهر والاضطهاد الاجتماعي يحدثان خللاً في توازن القوى الاجتماعية نتيجة للممارسات غير السوية التي تفجر الصراع داخل المجتمع.

وقد كان لآراء فرايري أثرها البالغ على المخرج والمنظر المسرحي البرازيلي أوجستو بوال الذي بلور رؤيته حول مسرح المضطهدين، إذ أفاد بوال في عمله المسرحي من آراء فرايري حول منهج التعلم الحواري، وسعى إلى تطبيقه ضمن مجال تعلم الكبار وتدريب العمال وفي عمله مع الفلاحين للتحرر من إضطهاد الإقطاعيين من قبل ملاك الأراضي، فحققت برامجه التعلمية من خلال المسرح نجاحا وشهرة، وقد حظيت أساليبه في تعلم الكبار باعتراف عالمي دفع الحكومة الثورية في البرازيل لاختياره عام 1963م رئيسا للمجلس القومي للثقافة الشعبية، فاحتك احتكاكا مباشرا بالفقراء، وبلور طريقته الخاصة في التواصل معهم من خلال برامج التعلم القائمة على الحوار، وأثرت جهوده المسرحية وتنظيراته على حركة تحرير النساء وتعلم العمال في أوروبا، وكان لتحليلاته دورها في تحرير علم التربية في المجتمعات المتقدمة صناعيا.

إن هذه الدراسة تهدف إلى تعرف منهج التعلم الحواري عند باولو فرايري وآلية اشتغاله في مسرح المضطهدين عند أوجستو بوال، وكذلك رصد طبيعة الأنماط المسرحية التي عمل عليها بوال التي استخدم فيها هذا المنهج، ويمكن لهذه الدراسة أن تحقق الفائدة للباحثين والعاملين في المجالات التربوية وفي المجال المسرحي عبر ترسيخ أسلوب تربوي تعليمي من خلال استخدام المسرح، يمكن له أن يواكب تطورات العصر، ويتغلب على كثير من المشكلات التي تطرأ على الواقع التعليمي، ويشيع بين أفراد العملية التعليمية التعلمية ثقافة الحوار والديموقراطية التي تمكن الطالب من التعبير عن مكنونات نفسه وتهيئة كل السبل له للتطور والابداع.

ـ باولو فرايري وفلسفته في تعلم المضطهدين:

تطورت نظرية القهر عند فرايري من خلال نظرية الإستيطان عند (ارك فروم). "وتقوم نظرية الإستيطان على أن الإنسان حاول دائماً أن يوجد لنفسه سلطة خارج ذاته يشعر بالذنب إذا لم يتوافق مع إرادتها، وحرم نفسه بذلك من التمتع بحريته الفردية التي هي الأساس في وجوده الإنساني"[(3)].

لقد ركز فروم في فلسفته على البحث في مستقبل الإنسانية في ظل تهديد الحرب الذرية، التي إذا ما وقعت فإنها ستعيد الإنسان إلى أطواره البدائية، ويرى أن الإنسان بعد أن فقد معظم

أسلحته الغرائزية قد سعى إلى البحث عن ملكات أخرى كملكات الفكر والخيال والوعي الذاتي، وذلك ليتمكن من الدفاع عن نفسه والإستعداد لخوض معركة البقاء، ولم يغفل دور النظام الاحتكاري الرأسمالي في التأثير بشخصية الإنسان الأمريكي، الذي ضاعت صفاته الإنسانية بعد أن أصبح آلة خرساء تخدم أغراض لاعبيها بخضوع وإمتثال، في حين حاول فرايري في فلسفته التعبير عن تجربةٍ إنسانية حيةٍ ذات رؤية ثاقبة تتناول أوضاع المضطهدين واحتياجاتهم.

إن مفهوم الإضطهاد عند فرايري ينبع من فلسفته التربوية النقدية التي تستند إلى الفلسفة الماركسية وطبيعة المتغيرات في المجتمع الغربي الرأسمالي، إذ إن "أي وضع يستغل فيه انسان انساناً آخر أو يعطل قدراته في تحقيق ذاته.. ذلك إن مثل هذا السلوك يحول دون ممارسة الكينونة الذاتية للانسان"[(4)].

ويرى فرايري أن التسلط يقوم من خلال الممارسات التي تقوم بها الأقلية على الأغلبية، حيث تمنعها من ممارسة وجودها الانساني بشكل طبيعي، وإذا كان بعض التربويين قد ذهبوا إلى أن التربية هي التي تشكل المجتمع، لاسيما تلك التربية النظامية المقصودة، وأن الأزمة تكمن في المجتمع، وليس في التعليم الذي لا يمكن تغيير المجتمع من خلاله، بل أن استمرارالتعليم في ظل استمرار المجتمع المختل يجعل منه أداة لتكريس الخلل والأمراض والتمايزات الإجتماعية، فإن فرايري يرى أن "التربية لا تشكل المجتمع وإنما المجتمع هو الذي يشكل التربية وفقا لمصالح اولئك الذين يمسكون بزمام السلطة فيه"[(5)]، ويمارسون قمعهم للآخرين، ليصبح النظام التربوي بذلك مرتهنا لواقع القهر ولا يمكن تغييره إلا بالتغيير الجذري للمجتمع، ومن ثم تأسيس نظام تربوي يتجاوز ظروف القهر والإضطهاد والتخلف بتعزيز أنسنة المجتمع وكرامة أبنائه.

إن التعلم يجب أن يكون عملية لتحرر الفكر بوصفه ضرورة إنسانية تربط الإنسان بتاريخه، وليس عملية محايدة تفرضها ضرورات تعليمية. "لذلك فمن الضروري أن يعمل التعليم أو العمل الثقافي بترابط منطقي، حيث أن ممارسة نظرية المعرفة والمنطق في العمل التعليمي أو العمل الثقافي من أجل التطويع واستعادة المعلومات الموجودة وليس خلق معلومات ومفاهيم جديدة لتصبح المعرفة ليست تكديسا للمعلومات، بل هي عملية من أجل إنتاج المعرفة من خلال المعلومات الموجودة فعلاً في محيطه إلى تنمية القدرة على ابتكار معلومات جديدة وجعل التعليم من أجل التحرير وليس من أجل التطويع"[(6)].

وباستناده إلى آراء المفكر فروم، تناول فرايري البنية النفسية للمضطهدين، إذ أن لوضعية الإضطهاد آثارها المدمرة على التكوين النفسي والعقلي للإنسان. "ويرى فروم أن أشد الأشكال المميزة للإضطهاد تكمن في الرغبة في الخضوع والهيمنة، أي تنامي الرغبات السادية والمازوشية الموجودة بدرجات متفاوتة في الأشخاص السويين والعصابيين على السواء، وتظهر المازوشية

بوضوح في مشاعر الدونية والعجز واللاجدوى والتقليل من الذات لصالح التبعية والرضوخ لأشخاص آخرين أو للمؤسسات القوية أو للطبيعة، وإلى جانب هذه الميول المازوشية تتنامى لدى المقهورين الميول السادية، والتي تأتي على ثلاثة أنواع: الأول، وهو الذي يجعل الآخرين يعتمدون على المرء وتكون له قوة مطلقة غير مقيدة عليهم حتى أنها لا تجعل منهم سوى آلات. والثاني، وهو الذي يريد الهيمنة على الآخرين بطريقة مغايرة للسابق وهدفه إستغلالهم وسرقة أي شيء منهم وإستنزافهم. والثالث، وهو الذي يحب معاناة الآخرين ذهنيا أو جسمانيا بهدف إيذائهم وإذلالهم وإرباكهم"[7].

لقد وقف فرايري بالضد من الأسباب التي تخلق الإضطهاد وتلغي شخصية الإنسان، وتتدخل سلبا في بلورة التركيب النفسي السيء للمضطهدين الذين ما ان يتخلصون من الإضطهاد حتى يمارسونه على زملائهم لأتفه الأسباب، "ويرى فرايري أن الخوف من الحرية هو الذي يجعل المضطهدين راغبين في انتحال أدوار من يمارسون عليهم الإضطهاد، وبمجرد أن يتمثلوا أدوارهم داخل أنفسهم يصبحون خائفين من الحرية، وتكمن أزمة المضطهدين المأساوية في الصراع الذي يختلج داخلهم بين أن يلعبوا دورهم الحقيقي وبين أن يلعبوا دور قاهريهم، بين أن يتكلموا بصراحة وبين أن يلتزموا الصمت مكبلين طاقاتهم في الإبداع من أجل بناء عالمهم الجديد"[8].

لقد لازمت البذور التربوية الأولى للقهر الإنسان منذ الطفولة نتيجة للممارسات الخاطئة للعائلة التي تقضي على التلقائية، وتكبت تطور الفردية الأصلية للطفل في سبيل استئصال حالة التمرد لديه، عبر سيل من التهديدات والعقوبات التي تشوشه وتجعله يقلع عن عداوته. "ويفرض ذلك على الطفل أن يعيش مكبوت المشاعر، حيث يصبح بوعيه الساذج البسيط مجرد آلة تستجيب للمؤثرات الخارجية كلما إستوجب الأمر ذلك، وبإسم الحب والتفاني تغرس الأم في نفوس اطفالها التبعية من خلال إرهابهم بعالم من الخرافات والأوهام التي تؤثر على إستقلالهم وتلغي مبادرتهم الشخصية، فيصبحون بذلك مجرد ملكية خاصة لها، أما الأب فيأتي دوره مكملا لعمل الأم من خلال نظامه الذي يغرس الخوف والطاعة في نفس الطفل تحت تبريرات متعددة، وتأثير هذه الممارسات تنتقل مع الطفل إلى المدرسة، وهنا تتفاقم المشكلة لأن المدرسة بأساليبها التقليدية غير المشجعة على التفكير الابتكاري للأطفال، لا تستطيع أن تقتلع من الطفل تلك الأفكار والممارسات التي غرست فيه، وبذلك ينشأ الطفل على التمازج بين الخرافة والمعلومات الملقنة مما يفقده اكتساب العقلية العلمية المنهجية"[9].

ولأن الطالب قد نشأ تحت تأثير السلطة الأبوية وسلطة النظام التربوي الذي مورس عليه في المدرسة، فإنه قد يصطدم بنظام تربوي عام تفرضه السلطة الرسمية المضطهدة عبر خطابها الفكري والسياسي وأنظمتها وقوانينها ذات القيم الإجتماعية والأخلاقية السامية، حيث تتشكل

التنشئة الاجتماعية من خلال "منظومة الأوليات التي تمكن الفرد، على مدى حياته، من تعلم واستبطان القيم الاجتماعية الثقافية السائدة في وسطه الاجتماعي"[10]، وأمام الشعارات التي تطرحها السلطة الحاكمة يبرز التهديد بالعقوبات لكل من يحاول تجاوزها، وهذا الأسلوب القهري الذي قد يلازم الإنسان في بداية حياته قد ينهجه هو أيضا مع الآخرين حينما يتسنى له ذلك.

إن طبيعة التعلم القهري تدفع المتعلمين للاغتراب، حيث ينفصل المتعلم عن ذاته وعن العالم انفصالا يصبح بعده غير قادر على التناغم والانسجام، فينسلخ عن المجتمع وينعزل عنه، ويتكون لديه الشعور بعدم الانتماء وانعدام المغزى من الحياة، لا سيما بعد انعدام فاعليته وأهميته الاجتماعية نتيجة لعدم تطابق أفكاره وقيمه ومعتقداته وطموحاته مع الآخرين ومع الواقع الذي يعيشه، ويمكن القول "أن التعليم في الوطن العربي كثيرا ما يستخدم كأداة للقهر يتحول الطلاب من خلاله إلى كائنات مهمشة وضائعة ومستسلمة، وتتميز بسهولة السيطرة عليها، وتعاني من ضعف القدرة على التفكير الناقد، وتعيش بارادة مسلوبة ووعي مزيف، ومنفصلة عن ذاتها ومجتمعها. وقد أدرك الكثير من أصحاب السلطة المستبدين في عدد من البلدان العربية خطورة التعليم وأهميته فعملوا على تحويل المؤسسات التعليمية إلى مصانع تنتج أفرادا مغتربين، وليسوا أكثر من آلات بشرية تسمع فتطيع بغير مناقشة ولا ابداء رأي وإلا اعتبرت مشاغبة ومتمردة تستحق العقاب الصارم"[11]، لتتجسد مع مرور الزمن من خلال شخصية المقهور حالات تحقير الشعور الذاتي، التي يستمدها من استبطانه لآراء القاهر المتأصلة في نفسه، فكثيرا ما يتهم بأنه سلبي وتنقصه روح المبادرة، ومع مرور الزمن يقتنع بصحة هذه الأقوال حتى يفقد ثقته بنفسه بينما تزداد ثقته بمن يمارسون فعل القهر عليه بوصفهم يمثلون بنظره المعرفة والقدرة على تسيير شؤون الحياة بما يتوافق مع مصالحه الشخصية.

إن تعليم المضطهدين كممارسة إنسانية من أجل الحرية لا بد له أن يمر بمرحلتين متمايزتين: "في الأولى يستجلي المضطهدون عالمهم ومن خلال ممارساتهم النضالية يلتزمون بتغيير الواقع، وفي المرحلة الثانية لايصبح التعلم من أجل المضطهدين فقط، وإنما من أجل الرجال كلهم لتحقيق حريتهم الدائمة"[12]، وهذا النوع من التعلم لا بد له من اعتماد مبدأ ملاحظة مجتمع الإضطهاد وظروفه المعطاة، ومدى انعكاس نزعة العنف والاضطهاد على سلوك الأفراد وحياتهم اليومية.

وفي ضوء حديثه عن تعلم المضطهدين، تحدث فرايري عن نوعين من التعليم هما:

1. التعلم البنكي: ويقوم على التلقين، وهو يمثل نمطا سلبيا في مجتمع المضطهدين لكونه من أخطر الصور التربوية التي تدعم ذلك الواقع، ومن "أهم ما يميز التعلم التلقيني هي لهجته المتعالية وعدم قدرته على إحداث التغيير.(...)، أما الطلاب فينحصر دورهم في الحفظ

والتذكر وإعادة الجمل التي سمعوها دون أن يتعمقوا مضمونها، وليس من هدف لهذا التعلم التلقيني سوى تعويد الطلاب أسلوب التذكر الميكانيكي لمحتوى الدرس وتحويلهم إلى آنية فارغة يصب فيها المعلم كلماته الجوفاء"[13]، وهذا الأسلوب يقدم لنا الطالب بوصفه مستقبلا فقط، حيث تودع فيه المعلومات دون أن يكون له دور تشاركي في العملية التعلمية مما يقلل فرص الإبداع لديه، بل قد يلغيها تماما، مما يمكن من يمارسون الإضطهاد من التعتيم على المضطهدين في فهم حقيقة الواقع وتأسيس وجهة نظر نقدية له.

إن طرق التعليم ما زالت تلقينية إجمالا، وهي تذهب في اتجاه واحد من المعلم الذي يعرف كل شيء ويقوم بالدور النشط، إلى التلميذ الذي يجهل كل شيء، "ويفرض عليه دور التلقي الفاتر دون أن يشارك أو يناقش أو يمارس أو يعمل فكره فيما يلقن، وبالطبع لا تساعد هذه الطرق على اكتسابه التفكير النقدي الجدلي، ولا تكسبه الصيغ العلمية في النظر إلى الأمور، إنه في أحسن الأحوال يحفظ العلم دون أن يستوعبه من خلال علاقة تسلطية من قبل المعلم الذي لا يسمح بمناقشة أخطاءه، وليس من الوارد الاعتراف بها بينما على الطالب أن يطيع ويمتثل، وهذه العلاقة هي التي تعزز النظرة الانفعالية إلى الوجود، وهي مسؤولة إلى حد بعيد عن استمرار الذهنية المتخلفة"[14].

إن هذا النوع من التعلم لا يمكن له إحداث القدرة على التغيير، إذ أن رأي الطالب هنا يبدو مصادرا في ظل إمتثال الطالب لسلطة المعلم الذي لا يسمح للطلبة بالتعليق على أخطاءه وليس من الوارد الاعتراف بها في ظل تلك العلاقة التسلطية، "وفي إطار التعلم البنكي يقدم المدرس نفسه للتلاميذ على أنه الصورة المضادة لهم وهو بإضفائه صفة الجهل عليهم يبرر وجوده كأستاذ لهم، وعند هذه المرحلة يتم تغريب التلاميذ واستعبادهم، وبحسب المنظور الهيجلي للديالكتيك فإن اعتراف التلاميذ بجهلهم هو أيضا تبرير لوجود الأستاذ بينهم، وعلى غير ما يكون العبيد فإن هؤلاء التلاميذ لا يكتشفون مطلقا أنهم يعلمون الأستاذ"[15]، وكل ذلك يأتي ضمن سياقات ترسخ سياسة السيد والعبد، إذ أن عملية الإضطهاد تجعل الطالب مستعبدا من قبل المعلم وتحول دون إستقلاله في آراءه وشؤونه الحياتية.

ومن مظاهر التعلم البنكي:

"1-الأستاذ يعلم والطلبة يتلقون.

2-الأستاذ يعرف كل شيء والطلاب لا يعرفون.

3-الأستاذ يفكر والطالب لا يفكر.

4-الأستاذ يتكلم والطالب يستمع.

5- الأستاذ ينظم والطالب لا ينظم.

6. الأستاذ يختار ويفرض إختياره والطالب يذعن.

7. الأستاذ يتصرف والطالب يعيش في وهم التصرف من خلال عمل الأستاذ.

8. الأستاذ يختار البرنامج والمحتوى والطالب يتأقلم مع الإختيار.

9. الأستاذ يربك المعرفة ويتدخل فيها ويحول دون الطلاب ودون ممارستهم حرياتهم.

10-الأستاذ هو قوام العملية التعليمية والطالب نتيجتها"[16].

وهنا لا يجد الطالب له مكانة إلا من خلال الرضوخ والتبعية لرغبات المعلم لاسيما بعد أن تصبح الدونية قدرا مفروضا عليه، وتشيع مظاهر التزلف من قبل الطالب لأستاذه طمعا في رضاه، ويكون ذلك النهج على حساب سلامة العملية التعليمية، وهذه العلاقة اللاعقلانية تشكل حلقة من الحلقات الموصلة إلى أطوار التخلف في حياة المجتمعات.

ويرى (Rodny & Manzuk) أن التعليم القهري يمكن أن يتجلى بصورة واضحة من خلال وسائل كثيرة منها: "عدم احترام المعلم لطلابه، وعدم مساهمة الطلاب في تصميم برامجهم، وإدراك الطلاب لعدم وجود علاقة قوية بين ما يدرسونه في الجامعة وبين عملهم المستقبلي، وإحساسهم بأن تقييمهم لأساتذتهم لا يستخدم لتطوير الأساتذة، وتبني المعايير الأكاديمية المتدنية، والتعيينات قليلة الجدوى والفائدة، والمستوى التدريسي المتدني"[17].

2. التعلم الحواري ومنهج طرح المشكلات: يقدم فرايري - وعلى النقيض من التعلم البنكي - مفهومه عن التعلم الحواري، إذ إنه يتعامل مع التعلم هنا بوصفه سبيلا للثورة على الإضطهاد، وصولا إلى تمكين المضطهدين من حريتهم، والمنهج الذي يعتمده فرايري في تحقيق ذلك يرتكز على الحوار الذي يعد وسيلة التخاطب والتفاهم بين الشخصيات، "إذ أنه استنادا إلى نظرية باختين في مجال الحوار، فإن الذات الانسانية تتكشف عن طريق الحوار، وينكشف الانسان في انسان، فالحوار ليس مجرد قاطرة يستقلها المرء كي يصل إلى مبتغاه، بل هو حدث في حد ذاته، فعبر الحوار ينكشف الانسان أمام الاخرين وأمام ذاته أيضا"[18]، وحينما يتبادل المعلم والمتعلم أدوارهما، فإن كلا منهما يتعلم من الآخر، ويصبح موضوع الحوار الذي يدور في الغالب حول أوضاع المضطهدين الحياتية ومعاناتهم هو المدخل إلى تعليمهم، ولا يقتصر دور التلاميذ في التعلم الحواري على الاستماع فقط، بل يتحاورون مع معلمهم بصورة ايجابية.

إن التعلم الحواري يتم من خلال معلم ثوري يتفهم منذ البداية الجوانب الإنسانية في تلاميذه، وهذا النوع من التعلم يركز على الإدراك أكثر مما يركز على نقل المعلومات، حيث تنشأ

بين الطالب والمعلم علاقة حوارية تساعدهما على الوعي بمادة التعلم التي تقف في وضع وسطي بينهما، وهذا المنهج يستند على قاعدة معالجة المشكلات وذلك بطرح التحديات التي تواجه الطلاب بل والمجتمع الذي يعيشون فيه، عبر تأسيس حلقات ثقافية تجمع المعلمين والطلاب لمناقشة مشاكل الواقع الراهن عبر الحوار المشترك بين الطرفين، "فالفعل الحواري كنوع كلامي يتحرك في سياق لغوي / اجتماعي، بمعنى أن اللغة هي بنية مؤسساتية اجتماعية هائلة، وهي مشتركة بين جميع أفراد الأمة وثقافتها، ولكن الكلمة فيها هي نصف شيء آخر، ولا تصبح مملوكة لواحد إلا حينما يمنحها المتكلم نواياه الخاصة ولهجته الشخصية"[19]، وبذلك فهي تعبر عن المشكلات الاجتماعية للمتكلم وعن رؤيته للواقع، وهذه الطريقة راجت في الحلقات التي اقامها فرايري في مدارس محو الأمية.

والحوار عند فرايري هو الكلمة التي تتجاوز في مدلولها الحقيقي قيمتها كوسيلة يتحقق بها الحوار وذلك لما تتميز به من بعدي الرؤية والفعل، "فقيمة الكلمة العملية تقوم على ما في داخلها من رؤية، والعمل من غير رؤية يلغي حقيقة الحوار ولا يتحقق به شيء على الإطلاق، والكلمة هي الوسيلة التي يغير بها الرجال العالم من حولهم لأنها تمكنهم من معرفة العالم، والحوار يشكل أسلوب المواجهة الذي يغير به الرجال عالمهم، وهو بالتالي إبداع وإعادة إبداع لا يمكن لها أن تتم في غياب الحب الذي هو أساس الحوار بل لعله هو الحوار نفسه، ولما كان الحب موقفا شجاعا لا يحفل بالخوف فإنه يعترف بالآخرين وحقهم في الحياة وهو حق يتمثل في تحقيق الحرية لهم، وإلغاء القهر هو وحده الذي يحقق الحب لأن الإضطهاد يعارض الحب بالضرورة، فإذا لم نحب العالم والحياة والناس فلن يكون في مقدورنا أن نقيم معهم أي نوع من الحوار"[20]، فالحوار الذي يقوم على الحب والتواضع وعدم اليأس من جدواه، يؤسس للثقة وللعلاقة الأفقية بين المتحاورين معززا قدراتهم الإبداعية والنقدية في فعل التغيير، وهو بالتالي علاقة تضامن وتشارك بين المتحاورين لمعرفة العالم وإدراكه، لتشكل الصفة الحوارية للتعلم مظهرا من مظاهر الحرية، التي تتخذ من القضايا الملحة موضوعا لحوار المعلم مع طلابه مما يسهم في تنمية الوعي بوقائع العالم، وتنمية مهارات الإصغاء وتبادل المعلومات لدى المشاركين.

ويؤكد فرايري أنه لكي يتم الحوار ويكون مثمرا يجب أن تتوافر بعض الشروط، "فلا يمكن أن يوجد حوار في غياب حب عميق للعالم والحياة والناس، ولا يمكن أن يتم حوار مع وجود نزعة الإستعلاء على الآخرين، أو الشعور بالتفوق عليهم، ولا يوجد حوار دون وجود الأمل، فاليأس نوع من الصمت، من إنكار العالم والهرب منه، كذلك يشترط للحوار توافر الإيمان القوي بالإنسان، والثقة في قدرته على الخلق، والتحرر من العبودية والسيطرة والاستغلال مع ضرورة الثقة المتبادلة بين الناس، ولا يمكن أن يقوم حوار دون أن يتضمن تفكيراً ناقداً، لا يفصل بين الإنسان والعالم،

أو بين التفكير والممارسة، وينظر إلى الحقيقة على أنها عملية مستمرة وليست شيئاً ثابتاً جامداً، فقيمة الحوار هو السمة الأساسية للإنسان، والسبيل إلى المعرفة، وأسلوب العمل الاجتماعي"[21].

إن ثقافة الحوار تتطلب وجود متحاورين اثنين على الأقل، إذ إن "صوت مفرد لاينهي شيئا، ولا يحل شيئا، صوتان اثنان هما الحد الأدنى للحياة، هما الحد الأدنى للوجود"[22]، وهذه الثقافة هي التي تجعل المضطهدين، على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية، يدركون حقيقة واقعهم الاجتماعي فيثورون على ثقافة الصمت التي عززت لديهم حالة التخلف والانكفاء على الذات، "وتحت أي ظرف من الظروف فلا بد أن يعبر الإنسان عن موقفه لأن الجماعة التي لا تعبر عن مواقفها هي في الحقيقة تتخذ موقفا دراميا يعرف بنظرية الصمت، ونظرية الصمت هي في حقيقتها ضرب من الموت في مواجهة التحديات"[23]، التي تفرضها طبيعة ممارسات الاضطهاد على الإنسان في شتى نواحي الحياة، والتي تجعل المضطهدين يستبطنون صورا سلبية عن ذواتهم، وتجعلهم يشعرون بعدم قدرتهم على إدارة شؤونهم الحياتية، مما يستدعي التأسيس الحقيقي لمقومات الفعل الإيجابي الذي يمكنهم من تغيير واقعهم الذي يعيشونه، من خلال اتباع أسلوب تعلم تحريري يقوم على الحوار.

وهذه المنهجية في التعلم الحواري تهدف إلى خلق حالة من (الوعي النقدي) التي تؤسس القدرة لدى الفرد المضطهد على تفسير المشكلات السياسية والإجتماعية التي تلقي بظلالها على حياته، وعملية الوعي هنا تهيء الظروف لكفاح المضطهدين ومراجعاتهم الدائمة لأعمالهم وأفكارهم من خلال خلق حالة حوارية دائمة ومتصلة، "وهكذا فإن الوعي بالوضعية الإنسانية هو في حقيقته وعي بالوجود الانساني، ذلك أن الانسان في نقده لوضعه يبدأ في اكتشاف الآخرين الذين هم في مثل وضعه، فالرجال يبدأون عادة في الخروج من واقعهم الذين هم فيه لاكتساب القدرة على تغييره بعد تعريته"[24]، فالوعي النقدي عند فرايري هو عمل جماعي يرتبط بالممارسة والفعل الاجتماعي، وهو يعمل على تفسير المشاكل التي تواجه الطلاب والمجتمع بشكل عام، وإختبارها إختبارا مباشرا للكشف عن الإمكانات المتاحة للتغيير.

وقد عرض فرايري عددا من آليات الإضطهاد التربوي التي يلجأ إليها المضطهدون لاتمام عملية بناء الشخصية المضطهدة، وأهم هذه الوسائل هي:

1- الغزو أو الاستلاب: وهو ضرب من السيطرة الاقتصادية والثقافية قد تمارسه دول قوية على دول ضعيفة أو طبقة على أخرى أو فرد على آخر، وهذا يستوجب وجود طرفين أحدهما غاز والآخر مغزو مستلب، "ويعمد الغازي في كل الظروف إلى فرض أهدافه على المغزو حتى يجعله جزءا من ممتلكاته الخاصة، ولكي يمارس المغزو حياته فإنه يستبطن شخصية الغازي في داخله وبذلك يمارس وجودا مزدوجا يحوله من طبيعته الإنسانية إلى مجرد شيء

أو إلى جثة هامدة بلا حياة، وإذا كانت تلك هي النتيجة للعمل اللاحواري، فإن الحوار على العكس من ذلك تماما يمارس كينونته دون ازدواج، وينبغي أن نذكر دائما أن اتصاف الرجل بالنزعة الحوارية أو اللاحوارية لا يتم في فراغ وإنما يكون في هذا العالم الذي نعيش فيه حيث لا يتدرج الرجل من طبيعته اللاحوارية إلى طبيعته القاهرة بل يمارس القهر واللاحوار في وقت واحد"[25]، والغزو قد يأتي ظاهرا أو مقنعا، حيث يعمل أصحابه على تحطيم قدرة المضطهدين في تمييز العالم ومحاولة إقناعهم بدونيتهم اعترافا بمكانة الغزاة وسيادتهم، وحتى يصل من يمارسون فعل الاضطهاد إلى تحقيق أهدافهم بصورة كاملة فإنهم يلجأون إلى خلق عالم من الخداع والتضليل يزيد من إغتراب المضطهدين وسلبيتهم.

2- فرق تسد: "تتأسس الوضعية العلائقية في عالم القهر على الاحساس بالعجز أمام المصير المهدد دوما، وانعدام مشاعر الأمن تجاه قوى الطبيعة، مما يؤدي إلى بروز مجموعة من العقد التي تميز حياة الانسان المقهور، أهمها: عقدة النقص، وعقدة العار، مع اضراب الديمومة واصطباغ التجربة الوجودية بالسوداوية،وهذه تدفع الانسان المقهور نحو الاتكالية النكوصية والقدرية الاستسلامية وطغيان الخرافة على التفكير والنظرة إلى الوجود"[26].

إن السيطرة على المضطهدين تكون بإضعافهم وعزلهم وتعطيل قدراتهم الإبداعية ووحدة توجهاتهم، من خلال إتباع سياقات الإضطهاد البيروقراطي والتضليل الثقافي والسياسي الذي يوحي للشعب بأن من يقومون بفعل الإضطهاد يبحثون عن مساعدتهم، وتحقيق التنمية الاجتماعية لهم وحمايتهم من المتطرفين والمشاغبين واعداء الدين والوطن. "وما دامت الأقلية في مجتمع المضطهدين هي التي تخضع الأغلبية لسيطرتها فإن سبيل بقائها في الحكم رهن قدرتها على تفريق كلمة المضطهدين، وهذا ضرب من تجزئة الناس وتفريقهم بحيث لايدركون مشاكلهم الكبرى، والتركيز على قضايا محددة في شريحة إجتماعية ما، ثم تجسيم هذه الشريحة، يشكل عملا يستهدف إعاقة المضطهدين وعزلهم عن رؤية مشاكل بقية أفراد المجتمع، وقد يستخدم أسلوب آخر في عزل الناس وإعاقتهم عن رؤية مشاكلهم وهو ما يسمى ببرامج تدريب القادة التي تقوم على تصور ساذج فحواه أن تدريب القادة يؤدي إلى تطوير المجتمع، وكأن الجزء هو الذي يطور الكل وليس العكس"[27].

3- الاستغلال: ويظهر من خلاله حالة الإستغلال الكبرى التي تمارس ضد المضطهدين من قبل مضطهديهم عبر سيل من الأساطير والخرافات، "فبوسيلة الإستغلال تحاول الطبقة المتسلطة أن تجعل كتلة الناس تتوافق مع أهدافها، وبقدر ما تكون الجماهير غير ناضجة في خبرتها السياسية بقدر ما تسهل عملية إستغلالها بواسطة أولئك الذين لا يريدون فقدان سلطتهم"[28]، فأرباب السلطة في الظروف العادية يلجأون إلى القمع حينما يبدأ المضطهدون

تحركاتهم للتخلص من مجتمع الإضطهاد، ولا تتراجع الصفوة المسيطرة عن الإفادة من التناقضات الشائعة بين المضطهدين لتحقيق الإستغلال الذي يصبح في هذه المرحلة وسيلة فعالة في الحفاظ على مصالحها.

4. الغزو الثقافي: وهنا يخترق الغزاة فئة من الناس لإضاعة أصالتها وتهديدها بالزوال مرسخين واقعا ثقافيا رجعيا مغايرا من خلال فرض تصورهم الخاص للعالم على أولئك الخاضعين لهم. "وسواء كان الغزو الثقافي متحضرا أو همجيا فإنه مظهر للعنف، وكأي عمل لاحواري فإن الغزاة يمارسون دور المؤلفين والممثلين، وأما الذين يتم إخضاعهم فيشكلون المسرح الذي ينجزون فيه مثل هذا العمل، حيث يتم هنا طمس حقيقة أولئك الذين يخضعون له عبر إستجابتهم لقيم ومقاييس وأهداف الغزاة الذين ـ من أجل تنفيذ رغباتهم في السيطرة وتغيير حقيقة الآخرين كي تتوافق مع واقعهم ـ يحسون بدافع عميق لمعرفة الطريقة التي ينظر بها المغزوون للعالم لإحكام السيطرة عليهم، فنظرية الغزو الثقافي تقوم على أن ينظر المغزوون إلى واقعهم من خلال نظرة الغزاة لهم، وبقدر ما يقلدون هؤلاء الغزاة بقدر ما يتأمن وضع الغزاة، ولأجل أن يتحقق هدف الغزو فلا بد أن يقتنع المغزوون أولا بدونيتهم لأن في إقتناعهم بالدونية اعترافا بعلوية الغزاة"[29].

ويمكن القول إن الانسان المقهور يتعرض في ظل الغزو الثقافي لحالة من الخصاء الذهني التي لا تخرج عن كونها "الصعوبة التي يعانيها المرء في تأكيد ذاته على نحو مستقل ومسؤول"[30]، وهكذا فإن هذا الغزو يعد من أخطر الأشكال نظرا لتأثيره السلبي في التكوين الفكري والنفسي والإجتماعي للمقهورين، ليشكل بذلك نتاجا طبيعيا لمجتمع القهر ملقيا بظلاله على الشرائح الإجتماعية كافة، وقد يكون هذا الغزو ظاهرا أو قد يذهب أحيانا بإتجاه التمويه، إلا أن المشكلة الكبرى هنا تبرز من خلال التأثير على سلوك المقهورين، وذلك من خلال قيامهم بتقليد الغزاة في كثير من ممارساتهم وسلوكهم الإجتماعي مما يخلق في شخصيات المغزوين شيئا من الإزدواجية التي تجعلهم في الوقت نفسه يتعايشون أحيانا مع الذين يمارسون الإضطهاد عليهم.

وعلى النقيض من الآليات التربوية التي اتبعها من يقومون بفعل الإضطهاد لا بد أن يعتمد التعلم الحواري على آليات تحررية جديدة من حيث طبيعتها وفلسفتها وأهدافها، ومنها:

1. التعاون: وهو شكل للعمل الجماعي يلتقي من خلاله المتحاورون في علاقة تعاونية لتطوير العالم بعد فهمه وتمييزه، رغم اختلاف هؤلاء الناس في التخصصات والمواقع، "وإذا كانت الأنا اللاحوارية تحول الأنت إلى مجرد شيء، فإن الأنا الحوارية ـ كما يقول مارتن بوبر ـ تدرك أن الأنت قد أدركت واقعها، وأن المحتم أن تدخل مع الأنا في علاقة جدلية من أجل

تغيير العالم، وهكذا فلا تحتمل نظرية العمل الحواري وجود جماعة يقتصر دورها على السيطرة وتستخدم في ذلك حقاً غير شرعي في الامتلاك"[31]، ومثل تلك الجماعة تنتفي قدرتها على السيطرة في ظل وجود تعاون بين الأفراد لأن التعاون يشكل ركيزة من ركائز العمل الحواري وهو يقود المجتمع لمعرفة الواقع ومواجهة تحدياته عبر الحالة التشاركية بين الأفراد.

2- الوحدة من أجل التحرير: التفرقة من صميم الأيدولوجيا التي تمارس على المضطهدين، ويتطلب تماسك وتعاون وتشارك المضطهدين حالة من الإحساس بالوعي الطبقي نتيجة للظلم الاجتماعي، وفي ضوء ذلك يكتشف من يقومون بفعل الإضطهاد حقيقة وضعيتهم فيحاولون الحيلولة دون تحقق وحدة المضطهدين، "فالمتسلطون يستطيعون استخدام سلاح القوة وذلك ما لا يستطيع أن يستخدمه الثوريون، والمتسلطون يستطيعون تنظيم أنفسهم برغم الخلافات التي تحدث أحيانا والتي يمكن مجابهتها بالوحدة عند أي تهديد، والثوريون لا يستطيعون أن يسيروا دون الجماهير وهذا ما يجعل عقبة التنظيم من أهم العقبات التي تصادفهم"[32]، فمن غير المعقول أن يسمح للمضطهدين بتنظيم أنفسهم لأن ذلك من شأنه أن يزلزل قدرتهم على السيطرة، ويهيء الإمكانات لهم لتغيير الواقع والوصول إلى الحرية بعد أن يدركوا حقيقتهم في الوجود.

3. التنظيم: ويرتبط دائما بالوحدة، ويعد الرد الحاسم على الإستغلال، "لذلك فإن سعي القادة لتحقيق الوحدة هو في حقيقته سعي من أجل التنظيم الذي تتحقق به أهداف الحرية، وهو دليل على التواضع والشجاعة والمشاركة في العمل الجماعي، حيث يتفادى الناس به الوقوع في أخطاء العمل اللاحواري، وهذا دليل قد يختلف أسلوبه بحسب الظروف التاريخية التي يعيشها الشعب ولكنه في جميع الأحوال عنصر لا غنى عنه في العمل الثوري"[33]، وإذا كان منهج العمل اللاحواري يحيد الجماهير من أجل السيطرة عليها، فإن العمل الحواري يؤسس منهجية للتواصل بين القيادة الثورية الصادقة والجماهير المضطهدة من شأنها أن تحقق التنظيم الذي يضمن للقادة الثوريين تعليم الناس معرفة العالم.

4. التآلف الثقافي: يهدف العمل الحواري إلى إحداث الإتفاق في وجهات النظر بين المتحاورين من أجل إحتواء المتناقضات، وقد جاءت آلية التآلف الثقافي للتأكيد على ألا يدخل المربون على الطلاب دخول الغزاة والمعلمين بل دخول المتعلمين الذين يندمجون مع الطلاب ليصبحوا مشاركين معهم في العمل الذي يقومون به معا لإحداث التغيير. "وهكذا فإن التآلف الثقافي هو ضرب من العمل يواجه الثقافة ذاتها بوصفه المقوم الذي يصون عناصرها، وهو لا يرفض الاختلاف في وجهات النظر لأنه مبني على مثل هذا الاختلاف، ولكنه يرفض الغزو الثقافي

الذي تمارسه فئة على فئة ويؤيد الدعم الذي تقدمه فئة إلى أخرى"[34]، فالتخلص من السيطرة يبدأ من خلال العمل الثقافي، وأي ثورة حقيقية هي في واقعها ثورة ثقافية تمكن الأفراد من تجاوز ثقافة الخوف والتخاذل وإستيعاب ثقافة مغايرة تؤسس لرؤية شاملة وإطار جديد من المعرفة والعمل.

ـ أوجستو بوال ومسرح المضطهدين:

في منتصف الستينات من القرن العشرين انطلقت تجربة مسرح المضطهدين من خلال المخرج البرازيلي أوجستو بوال المبتكر لتقنياته ومنهجياته، مدفوعاً بتداعيات الوضع السياسي في أمريكا الجنوبية وامتلاك الدكتاتورية العسكرية لزمام الأمور وممارستها لكل أشكال القمع السياسي ضد السكان، وقد "انطلق بوال من فكرة أن كل النشاطات الانسانية سياسية بشكل ما، وأن كل مسرح هو مسرح سياسي بالضرورة، كما اعتبر أن البعد السياسي في المسرح يرتبط بنوعية العلاقة التي يخلقها مع المتفرج"[35]، وجاءت تسمية هذا المسرح انطلاقاً من فكرة الإضطهاد التي شكلت في تلك المجتمعات صفة ملازمة للإنسان.

ونتيجة لحالة الظلم التي عاشها الشعب البرازيلي، بدأ بوال بتقديم عروض لامست الأحداث السياسية والاجتماعية والمعاناة اليومية للإنسان البرازيلي، "وبينما كان يقدم أحد عروضه تلك وقف قروي من بين المشاهدين مقترحاً عليه تعديلاً في أحد مواقف مسرحيته، وهو ما جعله ينتبه إلى ضرورة أن يستمع إلى أصوات الناس. ومن ثم بدأ في الاقتراب خطوة نحو تقديم مسرح أكثر اعتماداً على المشاهدين، حيث كان يطلب من المشاهدين أفكاراً لتغيير نهايات عروضه، إلى أن وقفت إحدى النساء ثائرة بسبب إساءة ممثليه تقديم ما اقترحته من تعديلات على أحد النصوص، وكان التعديل يتعلق بالتعامل مع زوج خائن طبقاً لنص المسرحية، وهو الأمر الذي جعله يدعوها إلى الصعود لخشبة المسرح لتريهم كيف تريد للموقف أن يؤدى، وقد كانت هذه الشرارة التي أضاءت أمامه سبيل الإبداع"[36].

كان بوال أول من أنشأ فرقة للمسرح الشعبي السياسي في سان باولو عام 1971م، حيث جاب الأحياء القصديرية والقرى، وقدم من خلال الفقراء والفلاحين أعمالاً مسرحية صغيرة تعبّر عن معاناتهم اليومية، وحالات القهر والاستضعاف التي يمارسها عليهم الإقطاعيون وأرباب العمل، وفي العام نفسه نشر بوال كتابه (مسرح المضطهدين)، حيث نظّر فيه لتجربته المسرحية العملية فصار عنواناً لمدرسة جديدة ومتميزة في المسرح، "وبعيد نشره لهذا الكتاب تعرض بوال للاعتقال والتعذيب، ثم نفي إلى الأرجنتين، ومن هناك سافر إلى فرنسا، حيث ظل أثني عشر عاماً يدرس منهجه الثوري في المسرح، مؤسساً عدداً مما يسمى بمراكز مسرح المضطهدين. وفي أوروبا وجد بوال ألواناً أخرى من الإضطهاد متمثلة في العنصرية أو في الأجور المنخفضة للعمال

كما تعرّف على ألوان من القهر الداخلي متمثلة في مشاعر الخوف والوحدة وعدم القدرة على التواصل الاجتماعي، ومن ثم بدأ ينظم عدداً من ورش العمل عام 1981م، والتي كانت تضم المعالجين النفسيين والعاملين الاجتماعيين ورجال المسرح"[37]، وقد كان من نتيجة ذلك أن قدم بوال تقنياته العلاجية من خلال المسرح، والتي عرفت بـ (قوس قزح الرغبات) وهي عنوان لواحد من آخر إصداراته، ثم أنه من أجل ذلك فقد تبنى تقنية (شرطي في الرأس) لاسيما بعد أن آمن بأن المواطنين في أوروبا الغربية لا يتعرضون لعنف خارجي مباشر وإنما يحملون شرطياً قامعاً في رؤوسهم، وهذا يتطلب تقنية علاجية تعنى بالكشف عن كيفية اختراق الشرطة لرؤوسهم وتطوير اتجاهات من شأنها أن تخرج الشرطة من جديد. وبشكل عام "يعتمد مسرح المضطهدين مبدأ الاسكتش، أي المشهد القصير الذي يعرض حادثة أو واقعة ما تشكل نقطة انطلاق للعرض الذي يتطور حسب ردود أفعال الحاضرين، مما يجعل من مكان العرض منبرا للنقاش والحوار، ولأن العرض يأخذ شكل لعبة فإن هناك ضرورة لوجود شخصية تدير هذه اللعبة وتلعب دور المنشط وهي شخصية الجوكر، التي استوحاها بوال من مدير اللعبة في مسرح القرون الوسطى، والجوكر شخصية متغيرة يمكن أن تلعب أدوارا مختلفة، ووظيفتها هي التحريض على النقاش وتبديل مسار اللعبة حسب ردود الأفعال وحسب المستجدات، بالإضافة إلى القدرة على تغيير المعطيات للافلات من الرقابة"[38].

إن مسرح المقهورين عند بوال يأخذ سياقات المسرح التفاعلي الذي يشكل مسرحا ملتزما داخلَ المجتمع يقوم على قلب أسس المسرح التقليدي، وقد جاء ظهوره كنتيجة مباشرة للحركات المعارضة في أوروبا وأمريكا بعد عام 1968م، ثم تطور نتيجة للصراعات والحروب الاقتصادية والأثنية ومواضيع الهجرة والمهاجرين والمشكلات التي تعاني منها الدول على اختلاف سياساتها، فجاء المسرح التفاعلي للبحث عن أفق لحل المشكلات في العالم، مستندا على صيغ مسرحية سبقتْهُ مثل المسرح السياسي والمسرح الوثائقي والمسرح الملحمي ومسرح الشارع والمسرح الشعبي إلخ..، حيث تعامل مع المتفرج بطريقة مختلفة عندما حدد سلفاً نوعية هذا المتفرج، وتوجه إليه مباشرة مدركاً ما يريد منه سياسياً واجتماعياً، وعبر مبدأ الارتجال واللعب حاول المحافظة على مبدأ متعة المتلقي، من خلال تحقيق نظام للمشاركة بينه وبين الممثل ليبدو المتفرج بذلك متورطا في اللعبة المسرحية في كل مراحلها ومناقشا لما يراه عبر حوار يرتبط بموضوع محدد، وهذا يفرض تعديلات جوهرية على النص والعرض المسرحي ومهمة الممثل وأدائه، وطبيعة المواضيع المطروحة التي ترتبطُ أساساً بالأمور الحيوية التي يعيشها الناس.

لقد أراد بوال من مسرح المضطهدين أن يكون سلاحاً بيد الشعب، يشهره بوجه كل من يمارس عليه الاضطهاد، وهذا المسرح إذا لم يكن ثورياً بالمعنى الكامل، فهو على الأقل قد يمهد جمهوره للثورة، وبهذا فإن تجاوزه للأطر المسرحية التقليدية قد يجعل منه أداة فعّالة في فعل

التغيير والإصلاح، يقول بوال: إن "النشاط المسرحي، أحببنا أم كرهنا، هو نوع من أنواع النشاط السياسي، حتى بالنسبة لأولئك الذين يتجنبون في أعمالهم المسرحية الحديث عن المشاكل الأساسية للمجتمعات، فهم يعبّرون بذلك عن موقف معين، نحن اخترنا بإرادتنا أن نتحدث عنها وهذا موقف سياسي لفنانين ومثقفين. ويضيف: المتفرج الذي يعاني من قهر، بمجرد أن يصعد إلى الخشبة يعيش إسقاطاً لحالته، فيستوعب الموقف الذي يعيشه في حياته ويتمرن للتغلب عليه. التحول لن يكون طبعاً على خشبة المسرح، لأن المشهد الذي يمثل في العرض غير واقعي، لكنه يكون النقطة التي يبدأ منها التحول في حياته الحقيقية، لأن الشخص المقهور يكون قد تحرر من الخوف وروض نفسه على مواجهة مشاكله وتطوير تقنيات شخصية يحارب بها أعداءه الذين يحاولون استضعافه"[39].

ـ آلية الاشتغال على منهج التعلم الحواري في مسرح المضطهدين:

كان مما عزز رؤية بوال الفلسفية والفنية في المسرح هو آراء فرايري حول تعليم المضطهدين، ومن خلال ممارسته للنشاط السياسي، وميوله اليسارية المتنامية، فقد أخذ المسرح بالنسبة له دورا رياديا في تعليم الناس وتثقيفهم من أجل إحداث التغيير وذلك عبر منهج التعلم الحواري، وقد ظهر جلياً في مسرحه ذلك البعد الثوري الذي دفعه للبحث عن وسائل درامية اجتماعية تمكنه من تحدي الظروف الصعبة التي فرضتها طبيعة الأحكام العسكرية الصارمة.

إن بوال يبحث ومن خلال مسرحه عن صيغة مسرحية من شأنها أن تتوائم مع الحساسية المحلية، وعن فضاءات جمالية يمكن أن يعبّر من خلالها عن فلسفته ورؤيته السياسية للواقع، لذلك فقد أكد على ضرورة أن يختلف هذا المسرح اختلافاً جذرياً عن نظريتي (أرسطوطاليس) و(برتولد بريخت) بوصفهما النظريتين الرئيسيتين في المسرح، لاسيما فيما يخص العلاقة ما بين الممثل والمتفرج. "وهكذا فقد رأى أن المتفرج في نظرية أرسطو يسلم نفسه إلى الشخصية الدرامية بحيث تقوم بأداء الفعل والفكر بالنيابة عنه، أما في نظرية بريخت فإن المتفرج يسلم نفسه أيضاً للشخصية الدرامية لتقوم بأداء الفعل بالنيابة عنه ولكن المتفرج يحتفظ لنفسه بحق التفكير الذي غالباً ما يكون متعارضاً مع فكر الشخصية الدرامية، أما مسرح المضطهدين فيركز على الفعل أو الحدث ذاته، والمتفرج فيه يقوم بدور البطولة فيغير في مجرى الحدث الدرامي، ويقترح الحلول، ويناقش احتمالات التغيير على المستوى الإنساني والاجتماعي والسياسي، فهو يدرب نفسه على القيام بالفعل الحقيقي في الحياة"[40].

لقد اعتمد بوال في عمله المسرحي على منهج التعلم الحواري الذي يعتمد انتاج شخصيات متعددة لها أصوات متعددة تعرض مجموعة من الرؤى ووجهات النظر حول قضية من القضايا الملحة، "إن هذا البناء المتعدد الأصوات يؤدي إلى تحرير المشاركين من الامتثال الآلي لرؤية

أحادية الجانب، فالتحرك بحرية بين عدد من الرؤى والأصوات المتشابكة والمتصارعة، يمنح الفعل الدرامي حيوية وديناميكية، ويعمق البعد الحواري وتعددية مراكز الوعي الاجتماعي المتمثلة أصلا في الواقع الخارجي"[41]، وكل ذلك يأتي بهدف تخليص المضطهدين من واقعهم النفسي والإجتماعي السيء، أما المنهجية التي اعتمدها هذا النوع من التعلم فتقوم على التواصل الشفوي، حيث يتحادث الناس لتحقيق أغراض متعددة لقضاء حوائجهم والتعبير عن ميولهم الفكرية والعاطفية، وتبادل المعلومات والبحث عن حلول لبعض المشكلات وغيرها، ويمكن تحديد مجالات ومواقف عملية التواصل الشفوي في عدد من الأنماط منها:

"1. المحادثة: وهي مناقشة حرة تلقائية تجري بين فردين أو أكثر حول موضوع معين، وهي وسيلة من وسائل تدريب المشاركين على عملية التواصل اللغوي، وتطوير قدراتهم في التفاعل الاجتماعي، وإتاحة الفرصة أمامهم للتعبير عن أنفسهم.

2. المناقشة: وهي سمة أساسية من سمات المجتمع الديموقراطي، وهي موقف مخطط يشترك فيه مجموعة من الأفراد، تحت توجيه وإشراف قيادة معينة، لبحث مشكلة محددة، بطريقة منظمة، يعرف كل فرد فيها دوره، بهدف الوصول إلى حل لتلك المشكلة، يقوم على جمع المعلومات والبيانات المتعلقة بالمشكلة وتحليلها وتفسيرها وتقويمها للتوصل إلى أفضل الحلول.

3. الخطابة والقدرة على إلقاء الكلمات.

4. الحوار: ويعد مجالا فعالا ومفيدا في التدريب على امتلاك مهارات التواصل الشفوي والتفاعل الإجتماعي بين الشخصيات، فهو يشكل سلوكا تعاونيا لطرح المشكلات والتعبير عن الآراء وصولا للأهداف المنشودة"[42].

وإذا كانت وظائف الحوار تكمن في عملية التواصل الشفوي، فإنه يعد في المسرح عنصرا هاما في عرض الأحداث وتطوير الشخصيات وشرح الفكرة العامة للنص، وأداة البناء العام للشكل المسرحي، وبذلك فهو يحقق القدرة على إستيضاح ما يدور في دواخل الشخصيات وإدراك طبيعة عواطفها وأفكارها وإتجاهاتها من خلال جريان الأحداث. "إن الحوار المستند إلى بناء الشخصية الدرامية هو المحور الأساسي لإنتاج الفعل الدرامي، إضافة إلى تحديد تلفظاتها في مكان وزمان معينين، وفي سياق فعل أو أفعال محددة، إن تكوين زوايا النظر المختلفة يتم هنا من خلال تأطير المسافة بين الشخصية والحدث من خلال العلاقة المباشرة والظاهرة مع الحدث المبني على الموقع الاجتماعي أو الوظيفي للشخصيات، ومن خلال الانتقال إلى طبقة أخرى، حيث تمثل ذلك في اختلاف الشخصيات الانسانية في تفاعلها العقلي والشعوري والمادي مع الحدث مع أنها تنتمي إلى وضعية اجتماعية مشتركة"[43].

إن طبيعة عمل الممثل في مسرح المقهورين تتطلب ممثلا واعيا ومدربا تدريبا عاليا، وذلك حتى يتمكن من مجاراة مسار الارتجال الذي يتخذه العرض، فالارتجال "هو عملية يمكن أن تتبرعم من خلالها مواد خاصة تقطع منها قطع حجرية يبنى عليها العرض المسرحي. إن الارتجال بهذا المعنى، هو عملية خلاقة في حالتها الخاصة"[(44)]، وهو يهيء الإمكانات لإنتاج حالة درامية تشترك فيها سياقات مختلفة لانتاج المعنى بل والانفتاح على المعنى الواحد.

فقد أفاد بوال مما يعرف بالأداء التحوّلي الذي يقوم الممثل من خلاله بالتقافز من دور إلى آخر ومن أسلوب إلى أسلوب آخر، حيث يتعدد إنتاج المعاني ويتسع أفق المعنى الواحد، عبر خلق حالة تفاعلية بين خبرة الممثل والمواقف التي يرتجلها في العرض، وبما يتوازى مع الناحية التعليمية للمنجز المسرحي، "إن وضعية الارتجال الدرامي كاطار عام للأعراف الدرامية التي ستتحرك داخله مثل: مسرح الصورة، مسرح المنتدى...، ستسهم بالاحاطة بكل أبعاد اللغة في سياقها الاجتماعي (الكلام الشفوي والكتابي، التلقائي والمخطط له، الذاتي والموضوعي، الواقعي والتخيلي..)، فالارتجال سينشئ علاقة قريبة جدا من الواقع، حيث تنشأ صور كثيرة، بعضها يحمل في أحشائه امكانية نموه وتطوره، وبعضها الآخر يحمل معه علامات موته وانتهائه، استنادا إلى مبدأ الانتقاء والاقصاء الذي تعمل ضمنه الطبيعة البشرية"[(45)].

وبما أن مسرح المضطهدين يعتمد تكنيك المناقشة، فإنه يمكن أن يوصف بأنه مسرح جدلي لكونه يشجع المتفرجين على التدخل في بنية العرض المسرحي عن طريق الحوار والمناقشة، وهو مسرح يدعو إلى التحريض، وقد ذهب بوال أبعد مما ذهب إليه بريخت، حيث رأى "أن النظام المأساوي بكل مراحله هو نظام قسري إكراهي، وأن التطهير يتم في المسرح على المستوى الجماعي، وليس الفردي، وهو بذلك عملية قمع تفرض على مجموع المتفرجين"[(46)]، وهذا الشكل المسرحي لا يخرج عن كونه مسرحاً راديكالياً لكونه يسعى إلى تحقيق التغيير الجوهري للأيديولوجيا المسيطرة.

وإذا كانت تجربة بوال قد إتكأت على منهج التعلم الحواري عند فرايري وعلى النظرية الماركسية، فإنه قد راهن على جدلية التناقضات التي تعيشها الطبقة الكادحة محاولاً إفراز وعي سياسي لدى المتفرج يدفعه باتجاه ممارسة فعل التغيير الاجتماعي، عبر حالة حوارية بين العرض والجمهور من شأنها الإسهام في تحقيق الخلاص من حالات الإضطهاد. وحول ذلك يقول (جورج ايكيشاوا) وهو أحد القائمين على تجربة مسرح المضطهدين: "إن المسرح البرجوازي هو مسرح العالم المكتمل، فالبرجوازي هو إنسان يعرف حدود عالمه وهو قادر على أن يعطي صورة عن هذا العالم المكتمل بالنسبة إليه. أما البروليتاريا أو الطبقات المقهورة فهي دائماً في حالة تطلع إلى عالم أفضل، وبالتالي فإن مسرح البروليتاريا – مسرح المضطهدين – هو دائماً في حالة تجربة.. أو محاولة للوصول إلى الاكتمال، فهو مسرح يقدم أساساً صورة درامية للتغيير"[(47)].

وفي ضوء تلك الأنماط للتواصل الشفوي وانطلاقا من آراء فرايري، فقد أخذ مسرح المضطهدين بالتعرض إلى فضح طبيعة السياسات القمعية الخاطئة وما يجتاح المجتمعات من سلبيات وعادات بالية كالأمية والفقر والاستبداد والبيروقراطية، لاسيما في دول أمريكا اللاتينية كالأرجنتين وفنزويلا والبيرو التي تشابهت ظروفها السياسية والاجتماعية مع ظروف البرازيل.

وهكذا جاءت تجربة مسرح الشعب في بيرو لاستخدام مسرح المضطهدين في محو الأمية، إذ أنه في عام 1973م بدأت الحكومة الثورية في بيرو بأمريكا اللاتينية حملة قومية لمحو الأمية، حيث كان ما يزيد على ثلاثة ملايين مواطن في البيرو أمياً من بين مجموع عدد السكان البالغ ما يقرب من أربعة عشرة مليوناً، وبدأ بوال بالممارسة المسرحية العملية ضمن هذه الحملة، "وقد استند في تجربته إلى أساليب عمل مختلفة طبقت في أماكن متنوعة جغرافيا وحضاريا،مصحات عقلية، قرى فقيرة ومدن صناعية"[48]، وكان يرمي مشروع محو الأمية إلى استخدام جميع اللغات الممكنة وخاصة اللغات الفنية كلغات المسرح والتصوير الفوتوغرافي وفن العرائس والسينما والصحافة، إلخ...

إن هذه التجربة الفريدة تتعامل مع المسرح على أنه لغة قائمة بذاتها، يمكن أن تحقق الفائدة للفقراء والمضطهدين وتمكنهم من التعبير عن أنفسهم تعبيراً حضارياً، "والهدف الأساسي من هذه التجربة المسرحية هو تغيير جماهير الشعب وتحويل الجمهور– الذي عادة ما يكون متفرجاً سلبياً في الظاهرة المسرحية التقليدية – إلى مشاركين إيجابيين وممثلين يغيرون مسار الحدث الدرامي ويشكلونه"[49].

وحينما استخدم المسرح في محو الأمية في بيرو، اصطدمت هذه التجربة بصعوبات كثيرة كان من بينها هو جهل المواطنين لاسيما الفلاحين والعمال بطبيعة الفن المسرحي، واقتصار مشاهداتهم على الأعمال الدرامية التلفزيونية ذات القصص العاطفية البعيدة عن حياتهم، وعلى السيرك المتجول أحياناً بين القرى، كذلك فقد "اصطدم القائمون على البرنامج بمقاومة شديدة من جانب الأهالي الأميين عندما عرضوا عليهم فكرة استخدام المسرح كلغة في التعبير أو وسيلة لمحو الأمية لأن اقتناعهم بالفكرة كان يعني مشاركة إيجابية قوية من جانبهم، بينما ترتبط فكرة التعليم في أذهانهم بتلقي الدروس بشكل سلبي، حيث يقوم المعلم وحده بالفعل الإيجابي، ويصبح نشاط التلاميذ مجرد رد فعل له. ولذلك فقد كانت أهم عقبة حرص البرنامج على التغلب عليها هي إقناع الأهالي من الأميين بالمشاركة الإيجابية في العملية المسرحية"[50].

ولاستخدام المسرح في محو الأمية كان من الضروري أن تتحول التجربة المسرحية إلى مختبر للخبرة الجماعية والتعلم الحواري، والهدف من ذلك هو أن يصبح المسرح متاحاً كممارسة تعليمية لأفراد الطبقة الكادحة، وللوصول إلى الاستخدام الأمثل للمسرح في محو الأمية، ينبغي أن

نأخذ بعين الاعتبار أن ذلك يمر بثلاث مراحل رئيسة فرضتها طبيعة مشاركة المتفرجين في خلق العرض المسرحي، وهذه المراحل هي:

"1- مرحلة التأليف الفوري: وفيها يتدخل المتفرج في الحدث دون أن يستلزم ذاك وجوده المادي على المسرح مع الممثلين.

2- مرحلة مسرح الصورة الرمزية: وفيها يشارك المتفرج بالعملية المسرحية بشكل مباشر أكثر، فيطلب منه الإدلاء برأيه في موضوع معين يهم جميع الحاضرين ويريدون مناقشته، ويمكن أن يكون هذا الموضوع فكرة مجردة كفكرة الاستعمار مثلاً، أو مشكلة ملحة يعاني منها سكان الحي كانعدام المياه أو انقطاعها بشكل شبه دائم، ويطلب من كل متفرج الإدلاء برأيه في المشكلة دون أن يتكلم، وإنما باستخدام أجساد المشتركين الآخرين، وذلك بأن ينحت بها مجموعة من التماثيل تفصح في تكوينها عن آرائه ومشاعره تجاه المشكلة، ولا يسمح للمتفرج المشارك إلا بالتعبير بوجهه عما يريد من المشترك الآخر (التمثال) أن يفعله، ويمكن أثناء المناقشة تعديل أوضاع التماثيل أو ما تعبّر عنه من آراء في بعض تفاصيلها وذلك بهدف الوصول إلى:

أ- تشكيل صورة رمزية معينة تلقى القبول لدى الجميع.

ب ـ تصوير الوضع المثالي لما ينبغي أن يكون عليه الأمر في هذه المشكلة.

ج- تشكيل صورة انتقالية توضح كيفية الانتقال من الوضع الراهن إلى الوضع المثالي، أو كيفية تنفيذ التغيير أو التحول أو الثورة"[51].

3- مرحلة مسرح المنتدى: وتمثل الاكتشاف الأهم في تقنيات مسرح المضطهدين، ففيها يتم إلغاء سلطة الممثل على المتفرجين من خلال تدخل كل مشترك في الحدث تدخلاً حاسماً وإيجابياً بهدف تغييره، وقد كان لهذا النوع ايضا قدرته على المفاجأة وإحداث التأثير على المجتمع الذي ينشط فيه، وعلى فن المسرح ايضا، وإذا كان يعتمد في بعض عروضه على نص مسرحي معد مسبقا، أو مسرحية كاملة يراها الجمهور ولا يرى حلا للقضية التي تطرحها، فإن السياق في مسرح المنتدى مختلف تماما، لكونه "يعاد فيه العرض كما هو، لكن بإيقاع أسرع، حتى يتدخل الجمهور في المشاهد، ويقترح تعديلا فيها، وهو يبحث عن مواقف أو حلول، ولكن يكون التعديل بالكلام، بل بالأداء البديل لما يقوم به الممثل في المشهد، وفي موقع الممثل ايضا. وفي هذه اللحظة يتحول المشاهد إلى ممثل، وتصبح العلاقة مع الجمهور مختلفة عن أية علاقة أخرى، يتطلع إليها أي مسرح آخر منذ المسرح التقليدي، حتى مسرح الشارع، لأن العلاقة لم تعد انفعالا، ولا تلقيا، ولا حوارا، بل صارت نوعا من الإلتحام الذي يتم من خلاله تبادل الأدوار طيلة الإعادة الثانية للعرض المسرحي"[52]، مما يطلق التصورات نحو إيجاد حلول للمشكلات، وتوجيه الإنسان نحو

إحداث التغيير، وهذا الأسلوب المسرحي يتوافق في حقيقته مع أسلوب منهج طرح المشكلات عند فرايري الذي بات مدرسة واسعة الإنتشار في العالم كله.

"إن مسرح المنتدى مثل عراك أو لعبة لها قواعدها التي يمكن تعديلها، ولكنها تظل موجودة لتؤكد أن اللاعبين مشتركون في التفسير نفسه، ولتسهيل توليد الحوارات الجادة والمثمرة، وعلى النص أن يرسم طبيعة دور كل شخصية، وأن يحدد هويتها بدقة، حتى يتمكن المتفرجون/ الممثلون من التعرف على أيدولوجية كل منهم، وهناك خلل إجتماعي أو سياسي سيتم تحليله خلال النقاش المنبري، وسيعرض بوضوح وعناية وفي ظروف محددة تماما، ذلك لأن مسرح المنتدى ليس مسرح دعاية، وهو ليس المسرح التعليمي القديم، بل هو مسرح تربوي، بمعنى أننا جميعا نتعلم معا، ممثلين وجمهور، فالمسرحية الأصلية/ الموديل، يجب أن تعرض خطأ أو فشلا، حتى يستثار المتفرجون/ الممثلون من أجل البحث عن حلول، وإكتشاف طرق لمقاومة الإضطهاد"[53]، وهكذا فإن هذا النوع من المسرح يؤسس نظاما خاصا للمشاركة من خلال حالة التشابك بين الممثلين والمتفرجين وإسهامهم في إنتاج العرض بعيداً عن الصورة التقليدية السائدة للمسرح والتي يبدو فيها الممثل فاعلاً في العرض بينما المتفرج سلبياً لا دور له في إنتاج العرض المسرحي.

وقد يتم العرض في مسرح المنتدى من خلال الطلب من المشتركين أن يحكوا حكاية تتضمن مشكلة صعبة الحل، ثم يقدم مشهد قصير يصور المشكلة والحل المطروح للمناقشة، ثم يدور النقاش حول الحل المطروح، إذ سيبدي بعضهم عدم موافقته، فيعاد تقديم المشهد مع بعض التعديل، إذ يصبح من حق أي مشترك من الجمهور أن يحل محل أي ممثل ويحول مسار الحدث إلى الاتجاه الذي يريده[54].

إن المعادلة الفنية في مسرح المنتدى تتغير لصالح تقاليد مسرحية جديدة، "حيث تتجاوز فكرة مناقشة العرض المتبعة في مرحلة مسرح الصورة الرمزية إلى المشاركة الفعلية من قبل الجمهور، والتي تسهم في منح العرض صورته النهائية عبر تنفيذ بعض التصورات المقترحة بأداء بعض الأدوار المسرحية. إن المتفرج في مسرح المنتدى يتدخل مباشرة في الفعل الدرامي والحدث، فيغير ويحول ويبدل كيفما يشاء، وفي مرحلة لاحقة يصبح المسرح خطابا عبر بيان الأساليب والأشكال البسيطة التي من خلالها يضع الممثلون والمتفرجون العرض طبقا لما تقتضيه الحاجة لمناقشة بعض الموضوعات أو الأفكار أو التدرب على بعض الحركات والمواقف"[55]، فقد يقوم المشاركون بمناقشة قضية اجتماعية ما تستبطن شكلاً من أشكال الإضطهاد كقضايا البطالة أو انقطاع الماء أو القمع السياسي، ويقوم المشاركون باقتراح الحلول وارتجالها وتنفيذ

تصوراتهم المسرحية، وأثناء العمل يتم إيقاف العرض لاقتراح صياغات متعددة للمواقف، وعلى أثر ذلك يتم اختيار أفضلها.

إن تأمل سياق التحولات السياسية في البرازيل يؤكد أن السياسة قد أثرت في تحديد استراتيجيات التجربة وخياراتها التقنية، ولم تمنع القائمين على مسرح المضطهدين من ممارسة أنواع أخرى من المسرح (المكتمل) إرتكزت في آلية تطبيقها على منهج التعليم الحواري، ومن بينها الأنماط التالية:-

1- مسرح الجريدة: وهذا النوع قدمته في البداية المجموعة الطليعية لمسرح سان باولو في البرازيل، وهو عبارة عن: "مجموعة من الأساليب الفنية البسيطة يمكن من خلالها تحويل أخبار الصحيفة اليومية، أو أي مادة أخرى غير درامية، إلى عرض مسرحي بسيط ومشوق. ومن بين هذه الأساليب:

أ-القراءة المباشرة: يقرأ الخبر الصحفي – بعد فصله عن السياق الذي جاء به – وذلك من وجهة نظر القارئ مما قد يظهر زيف هذا الخبر من صدقه..

ب- القراءة بالتبادل: قراءة خبرين بالتبادل يلقى كل منهما الضوء على الآخر فيشرحه أو يعطيه معنى جديداً.

جـ- القراءة التكميلية: قراءة ما بين سطور الخبر بصوت عال، وذلك من وجهة نظر المؤدي.

د- الحدث الموازي: يؤدي الممثلون بالتمثيل الصامت أحداثاً موازية للخبر الذي يقرأ بصوت عال، وتحكي هذه الأحداث خلفية الخبر من وجهة نظر الممثلين ورأيهم فيما حدث حقيقة.

هـ- قراءة تاريخية: مشاهدة توضح نفس الحادثة التي يرويها الخبر ولكن في سياق تاريخي مختلف.

و- قراءة خارج السياق: يقدم الخبر الصحفي خارج السياق، فمثلاً يلقي أحد الممثلين خطاب وزير الاقتصاد عن ضرورة شد الحزام في المرحلة الحالية بينما هو يتناول عشاء فاخراً وبكميات مهولة. وهنا يتضح للممثلين مغزى المشهد: إن الوزير – وهو يدعو الشعب إلى التقشف – يعيش حياة البذخ والرفاهية"[56].

2. المسرح الخفي أو اللامنظور: وقد كان للتحولات السياسية في البرازيل أثرها في تحديد استراتيجيات تلك التجربة المسرحية وخياراتها التقنية، فجاءت مدفوعة في الأغلب بتوضيح تفاصيل هذا الواقع وتداعياته التي طرأت على الوعي السياسي للإنسان نتيجة للواقع المأساوي، وهكذا جاء المسرح الخفي للوقوف على المحظور سياسياً في مرحلة الحكم القمعي. والمسرح المتخفي هو عبارة عن: "تقديم مشهد في بيئة غير مسرحية، وأمام أناس

ليسوا من جمهور المسرح. ويمكن أن يكون المكان مطعماً أو رصيفاً أو سوقاً، إلخ. والناس الذين يتفرجون على المشهد هم أناس موجودون في هذا المكان بالصدفة المحضة، وأثناء المشهد لا يجب أن يكون لدى هؤلاء الناس أي فكرة أنهم يشاهدون "مسرحية" وإلا تحولوا إلى "متفرجين". والمسرح الخفي يتطلب إعداد نص بسيط يحفظه الممثلون جيداً ويتدربون عليه مسبقاً، ويكونون في نفس الوقت على استعداد لتدخل الجمهور في مجرى الأحداث"[57]، وكل ذلك بهدف التحريض وتوجيه الرأي العام نحو المشكلات السياسية والاجتماعية الطاغية على المجتمع.

وقد عد بعضهم المسرح الخفي مسرحاً غير أخلاقي، لكونه يعرض المشكلات التي يعاني منها المجتمع ولا ينبغي فضحها للآخرين كتلك التي تدور داخل نطاق الأسرة، إلا أن بوال قد عارض تلك الفكرة قائلاً: "نحن نسمع يومياً ونقرأ عن خناقات زوجية على سبيل المثال.إن الخناقات الزوجية موجودة في كل بيت، ونحن نراها في الشارع، في السوبر ماركت، ويأتي المارة أو الزبائن لفض هذه الخناقات. وهنا يخرج الجمهور عن سلبيته ويتحول إلى مشارك فعّال في الحدث...، ونحن نتعلم منه، ويتعلم هو منا، ونضع أيدينا على أسباب المشكلات، ليست المشكلات الزوجية فقط وإنما أسبابها، أي نتطرق إلى السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية وكل منا يتعلم الجمهور ونحن، وهكذا نحن لا نجبر الجمهور على مشاهدة كل ما نقدمه، بل يتدخل في الحدث دون أن يطلب منه أحد ذلك"[58].

3- صندوق الدنيا: "ويستخدم في خلق مشاهد موازية للأحداث والقصص الرومانسية تقدم للعامة، وذلك لخدمة أغراض مسرح المقهورين، ومن المعروف أن صندوق الدنيا ينتشر انتشاراً واسعاً في العديد من بلاد أمريكا اللاتينية. ويتلخص تكنيك استخدام صندوق الدنيا في مسرح المضطهدين في أن يقرأ المعلم للمشتركين في البرنامج الخطوط العريضة للقصة المعروضة من خلال صندوق الدنيا دون أن يخبرهم بأصل هذه القصة، ويطلب منهم أن يعيدوا تمثيل القصة من وجهة نظرهم، ثم في النهاية تعقد مقارنة بين ما قدمه المشتركون وبين القصة الرومانسية الأصلية الموجودة في صندوق الدنيا، وتتم مناقشة الفروق بين القصتين"[59].

إن التفاعل المتحقق بين بوال بوصفه مبدعا للرؤية المسرحية وقوانين اشتغال الواقع قد أنتج منظومات معرفية وجمالية شكلت إضافة جوهرية للمنجز الإبداعي ببعديه الذاتي والإنساني، لأن الرؤية في مسرح المضطهدين تعبّر في النهاية عن موقف في الفن والحياة وهي تحكم السلوك كما تحكم الإبداع منطلقة في ذلك من عدد من المكونات الفكرية والاجتماعية والجمالية في محاولة للوصول إلى تحقيق أسلوب متفرد بأدوات فنية منتقاة.

الخاتمة:

إذا كان فرايري في فلسفته قد عبر عن تجربة إنسانية حية ذات رؤية ثاقبة تناولت أوضاع المضطهدين واحتياجاتهم في زمن سيطر فيه القهر والاستلاب والتخلف كمظاهر سلبية في المجتمع، فإن بوال في عمله المسرحي قد أفاد من آراء فرايري حول منهج التعلم الحواري، وسعى إلى تطبيقه ضمن مجال تعليم الكبار وتدريب العمال وفي عمله مع الفلاحين للتحرر من إضطهاد الإقطاعيين من قبل ملاك الأراضي، فحققت برامجه التعلمية من خلال المسرح نجاحا وشهرة.

إن التعلم الحواري يتم من خلال معلم ثوري يتفهم منذ البداية الجوانب الإنسانية في تلاميذه، وهذا النوع من التعلم يركز على الإدراك أكثر مما يركز على نقل المعلومات، حيث تنشأ بين الطالب والمعلم علاقة حوارية تساعدهما على الوعي بمادة التعلم التي تقف في وضع وسطي بينهما، وهذا المنهج يستند على قاعدة معالجة المشكلات وذلك بطرح التحديات التي تواجه الطلاب بل والمجتمع الذي يعيشون فيه، فسياقاته الاجرائية عند فرايري تنطلق من ضرورة تأسيس حلقات ثقافية تجمع المعلمين والطلاب لمناقشة مشاكل الواقع الراهن عبر الحوار المشترك بين الطرفين، وهذا ما أفاد منه بوال في تجربته مع مسرح المضطهدين، فقد أخذ المسرح بالنسبة له دورا رياديا في تعليم الناس وتثقيفهم من أجل إحداث التغيير وذلك عبر منهج التعلم الحواري، حيث أكد على انتاج شخصيات لها أصوات متعددة تعرض مجموعة من الرؤى ووجهات النظر حول قضية من القضايا الملحة، وذلك لخلق صيغة مسرحية من شأنها أن تتوائم مع الحساسية المحلية، وأن تعبر عن فضاءات فكرية وجمالية تحمل فلسفته ورؤيته السياسية للواقع.

إن الحوار المستند إلى بناء الشخصية الدرامية عند بوال هو المحور الأساسي لإنتاج الفعل الدرامي، وطبيعة عمل الممثل في مسرح المقهورين تتطلب ممثلا واعيا ومدربا تدريبا عاليا، وذلك حتى يتمكن من مجاراة مسار الارتجال الذي يتخذه العرض، وبما أن مسرح المضطهدين يعتمد تكنيك المناقشة، فإنه يمكن أن يوصف بأنه مسرح جدلي تحريضي لكونه يشجع المتفرجين على التدخل في بنية العرض المسرحي عن طريق الحوار والمناقشة.

وإذا كانت تجربة بوال قد إتكأت على منهج التعلم الحواري عند فرايري وعلى النظرية الماركسية، فإنه قد راهن على جدلية التناقضات التي تعيشها الطبقة الكادحة محاولاً إفراز وعي سياسي لدى المتفرج يدفعه باتجاه ممارسة فعل التغيير الاجتماعي الايجابي عبر حالة حوارية بين العرض والجمهور، وهكذا جاءت تجربته لتؤكد أهمية توظيف المسرح في محو الأمية من خلال استخدام جميع اللغات الممكنة وخاصة اللغات الفنية كلغات المسرح والتصوير الفوتوغرافي وفن

العرائس والسينما والصحافة، إلخ..، وهذه التجربة الفريدة تعاملت مع المسرح على أنه لغة قائمة بذاتها يمكن أن تحقق الفائدة للفقراء والمضطهدين وتمكنهم من التعبير عن أنفسهم تعبيراً حضارياً، ولأجل ذلك كان ضروريا أن تتحول التجربة المسرحية إلى مختبر للخبرة الجماعية والتعلم الحواري كي يصبح المسرح متاحاً كممارسة تعليمية لأفراد الطبقة الكادحة، وكان لذلك أثره في انتاج منظومات معرفية وجمالية شكلت إضافة جوهرية للمنجز الإبداعي ببعديه الذاتي والإنساني.

The Dialogic learning methodology of Paulo Freire and its applications in Augusto Boal's Theatre "Theatre of the Oppressed"

Yahya Saleem Issa, *Department of Theater Arts, The University of Jordan, Amman, Jordan.*

Abstract

This study aims to acknowledge the dialogic learning methodology of Paulo Freire and its applications in Augusto Boal's theatre "Theatre of the Oppressed". It also acknowledges the nature of the theatrical patterns that Augusto Boal worked on. From here, we start our research by identifying the way dialogic learning methodology in theatre was applied by Boal. This study may give benefit to theatrical workers and researchers and all who work in educational fields through establishing an educational style which uses the theatre on education. The research also gives benefit to academic institution that may use dialogic learning methodology which can be helpful in demonstrating the intellectual and aesthetic implications for the Theatre of the Oppressed.

قدم البحث للنشر في 2013/10/20 وقبل في 2014/4/1

الهوامش:

1- انظر. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ترجمة. يوسف نورعوض، دار القلم، بيروت، ط1، 1980م، ص.27

2. حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي سيكولوجية الانسان المقهور، معهد الانماء العربي، بيروت، ط5، 1989م، ص36.

3. عوض، يوسف نور، نقد العقل المتخلف، دار القلم، بيروت، ط1، 1985م، ص.16

4. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص.36

5. علي، سعيد اسماعيل، فلسفات تربوية معاصرة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م، ص193، نقلا عن: ـ مستقبل التربية، القاهرة: العدد الأول 1976م، ص.68

6. انظر. فرايري، باولو، التربية أتطويع هي أم تحرير؟، مجلة مستقبل التربية، القاهرة، العدد 2، 1976م، ص.195

7. انظر. فروم، أريك، الخوف من الحرية، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972م، ص (117ـ 119).

8. انظر. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص.29

9. انظر. فروم، أريك، الخوف من الحرية، ص.78

10. Guy Roger, Action sociale: Introduction a La sociologie General: 1968. M.H.Paris. 1983.p132.

11. الحمداني، اقبال محمد رشيد، الاغتراب ـ التمرد قلق المستقبل، دار صفاء للنشر، عمان، ط1، 2011م، ص.40

12. انظر. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص (35ـ 36).

13. المصدر نفسه، ص.51

14. انظر. حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي سيكولوجية الانسان المقهور، ص.78

15. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص.52

16. المصدر نفسه، ص(52ـ 53).

17. Rodny, C.A.& Manzuk, D. The alienation of under graduate education student: A case study of a canadian University. Journal of Education for Teaching. Vol.(20).No.(2) 1994, p. 179 – 193

18. الكردي، وسيم، المشكالية: نحو حوار حواري من الصوت المفرد إلى الأصوات المتعددة، مؤسسة عبد المحسن القطان، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، رام الله، ط1، 2003م، ص.35

19. الكردي، وسيم، المشكالية: نحو حوار حواري..، ص.25

20. انظر. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص(67. 69).

21. انظر. المصدر نفسه، ص (70. 71).

22. Bakhtin, M.M. Problems of Dostoevsky's Poetics, Caryl Emerson, (ed.) & tr. Seventh edition. Minneapolis: University Minnesota Press. 1997. p. 252.

23. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص78.

24. المصدر نفسه، ص.80

25. المصدر نفسه، ص.103

26. انظر. حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي سيكولوجية الانسان المقهور، ص42.

27. انظر. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص.104

28. المصدر نفسه، ص.109

29. انظر. المصدر نفسه، ص(113. 114).

30. موشيلي، روجر، العقد النفسية، ترجمة. وجيه أسعد، دار البشائر، سورية، 1997م، ص.70

31. فرايري، باولو، تعليم المقهورين، ص.124

32. المصدر نفسه، ص.128

33. المصدر نفسه، ص.131

34. انظر. المصدر نفسه، ص (136. 137).

35. الياس، ماري، وحسن، حنان قصاب، المعجم المسرحي ـ مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997م، ص451.

36- سعيد، مجدي، أوجستو بوال.. الفن يلتحم بالناس في مسرح المقهورين،

http:// alfawanis.com/masrah/?p=378-

37- المصدر نفسه.

38- الياس، ماري، وحسن، حنان قصاب، المعجم المسرحي..، ص.451

39. مخالدي، أنيسة، تحلم بتغيير مجتمعك.. شارك في مسرح المقهورين،

http://aawsat. Com/deatails. Asp? Section= 19&article=467233& issueno = 10733.

40- انظر. سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، وزارة الثقافة والشباب والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ب ت، ص (196- 197).

41. فاضل، تامر، الصوت الآخر: الجوهر الحواري للخطاب الأدبي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1992م، ص21.

42. انظر. أبو صواوين، راشد محمد عطية، تنمية مهارات التواصل الشفوي ـ التحدث والإستماع، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2005م، ص (204 ـ 205).

43. انظر. الكردي، وسيم، المشكالية: نحو حوار حواري...، ص(137.136).

44- باربا، أوجينيو، مسيرة المتعاكسين: أنثروبولجية المسرح، ترجمة. قاسم البياتي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1995م، ص.72

45. انظر. الكردي، وسيم، المشكالية: نحو حوار حواري...، ص.69

46. الياس، ماري، وحسن، حنان قصاب، المعجم المسرحي...، ص.451

47. سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، ص .209

48. الياس، ماري، وحسن، حنان قصاب، المعجم المسرحي...، ص.450

49- انظر. سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، ص .196

50- المصدر نفسه، ص .200

51- انظر. المصدر نفسه، ص (201- 204).

52. بوال، أوغستو، ألعاب الممثلين وغير الممثلين، ترجمة وتقديم. وليد أبو بكر، مسرح عشتار، رام الله، 2005م،ص VI.

53. انظر. المصدر نفسه، ص242.

54- أنظر. سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، ص .207

55. انظر. عيدابي، يوسف، أوغستو بوال ومسرح المقهورين ـ المسرح كتمرين على الثورة، مجلة المسرح العربي، الشارقة، العدد1، 2009م، ص77.

56- سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، ص (210- 211).

57- المصدر نفسه، ص .211

58- سخسوخ، أحمد، اتجاهات في المسرح الأوروبي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م، ص (74 – 75).

59- سرحان، سمير، تجارب جديدة في الفن المسرحي، ص 215.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: العربية:

باربا، أوجينيو، **مسيرة المتعاكسين: أنثروبولجية المسرح**، ترجمة. قاسم البياتي، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1995م.

بوال، أوغستو، **ألعاب الممثلين وغير الممثلين**، ترجمة وتقديم. وليد أبو بكر، مسرح عشتار، رام الله، 2005م.

حجازي، مصطفى، **التخلف الاجتماعي سيكولوجية الانسان المقهور**، معهد الانماء العربي، بيروت، ط5، 1989م.

الحمداني، اقبال محمد رشيد، **الاغتراب ـ التمرد قلق المستقبل**، دار صفاء للنشر، عمان، ط1، 2011م.

سخسوخ، أحمد، **اتجاهات في المسرح الأوروبي المعاصر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م.

سرحان، سمير، ب ت، **تجارب جديدة في الفن المسرحي**، وزارة الثقافة والشباب والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ب ت.

سعيد، مجدي، أوجستو بوال.. **الفن يلتحم بالناس في مسرح المقهورين**، مقال منشور على الإنترنت،2003م. http:// alfawanis.com/masrah.

أبو صواوين، إلياس راشد محمد عطية، **تنمية مهارات التواصل الشفوي ـ التحدث والإستماع**، ايتراك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2005،1م.

علي، سعيد اسماعيل، **فلسفات تربوية معاصرة**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م.

عوض، يوسف نور، **نقد العقل المتخلف**، دار القلم، بيروت، ط1،، 1985م.

عيدابي، يوسف، أوغستو بوال ومسرح المقهورين ـ المسرح كتمرين على الثورة، **مجلة المسرح العربي**، الشارقة، العدد1، 2009م.

فاضل، تامر، **الصوت الآخر: الجوهر الحواري للخطاب الأدبي**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1992م.

فرايري، باولو، التربية أتطويع هي أم تحرير؟، **مجلة مستقبل التربية**، القاهرة، العدد 2، 1973م.

فرايري، باولو، **تعليم المقهورين**، ترجمة. يوسف نور عوض، دار القلم، بيروت، ط1، 1973م.

فروم، أريك، **الخوف من الحرية**، ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972م.

الكردي، وسيم، **المشكالية: نحو حوار حواري من الصوت المفرد إلى الأصوات المتعددة**، مؤسسة عبد المحسن القطان، مركز القطان للبحث والتطوير التربوي، رام الله، ط1، 2003م.

مخالدي، أنيسة، تحلم بتغيير مجتمعك.. شارك في مسرح المقهورين، **جريدة الشرق الأوسط**، لندن، العدد 10733، الخميس 17 إبريل 2008م.

موشيلي، روجر، **العقد النفسية**، ترجمة. وجيه أسعد، دار البشائر، سورية، 1997م.

الياس، ماري، وحسن، حنان قصاب، **المعجم المسرحي ـ مفاهيم ومصطلحات المسرح وفنون العرض**، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.

ثانيا: الأجنبية:

Bakhtin, M.M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Caryl Emerson, (ed.) & tr. Seventh edition. Minneapolis: University Minnesota Press. 1997.

Guy Roger, *Action sociale: Introduction a La sociologie General: 1968*. M.H.Paris. 1983.

Rodny, C.A.& Manzuk, D. The alienation of under graduate education student: A case study of a canadian University. *Journal of Education for Teaching*. Vol.(20).No.(2) 1994.

توظيف التراث في نماذج من الروايات السورية الصادرة بين العامين 1990 و2010 دراسة تطبيقية

نوال الحلح *

ملخص

إن التراث العربي مكون أساسي من مكونات الموروث الجمعي في ذاكرة الإنسان العربي، لذلك فإن حضوره في الأدب حضور نوعي، خاصة أن الأدباء العرب وعوا خصوبة هذا التراث وغناه؛ من حيث قابليته للقراءات المتعددة إذا توفر له الأديب المبدع والقارئ الشغوف. وبسبب اتساع عالم الرواية، وقدرتها الفريدة على هضم الأجناس المختلفة واللغات المتنوعة، فقد كانت الرواية أكثر الأجناس مرونة في استيعاب النصوص التراثية عبر التعالقات النصية، وإعادة إحياء اللغة التراثية وكشف ما فيها من إبداع، بالإضافة إلى قدرتها على ترهين الشخصيات التراثية من خلال جعلها رموزا عابرة للأزمنة، وكاشفة لمواطن الخلل في الواقع العربي.

تعامل الروائي السوري بجرأة مع التراث بكل أشكاله التاريخية والدينية والأدبية، من خلال إعادة توظيفه بوصفه ماضيا مستمرا في حاضرنا العربي، في سبيل استخلاص جوهر الخلل الذي أوصل مجتمعاتنا إلى هذا الحاضر المهلهل. وقد اختلفت التقنيات الفنية التي استخدمها كل روائي في توظيف التراث؛ فبعض الروائيين اختار طريقة الاقتباس النصي الحرفي، بينما اختار بعضهم الآخر الإيحاء الضمني عبر الإشارة المستترة، أو إعادة إحياء الشخصيات التراثية في عصرنا الحالي، في الوقت الذي فضل فيه بعض الروائيين جعل الرواية تستلهم أساليب الكتب التراثية في لغتها لتقدم عبرها مقولاتها الروائية. وفي إطار محاولات الروائي السوري الخروج من عباءة السرد الروائي التقليدي، وجد أن الاستعانة بالمصادر التراثية وسيلته الفُضلى في تجذير روايته في الواقع العربي من ناحية، كما وجد أنها أحد أشكال خلخلة التلقي السلبي للقارئ، عن طريق كسر أفق توقعه الهادئ المطمئن، كي يصبح مشاركا فاعلا في إعادة بناء المتخيل الروائي بعد عجنه بالمكونات التراثية.

تمهيد:

إن محمول لفظ (التراث) واسع ومتنوع، وهو مفهوم يرى محمد عابد الجابري أنه يربط الماضي بالحاضر معا حين يقول: "أصبح لفظ التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب إي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم لتجعل منهم جميعا خلفاً لسلف. وهكذا فإذا كان

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر"[1]

كما يعرّف محمد رياض وتار التراث تعريفا أكثر تخصيصا حين يرى بأن التراث هو: "الموروث الثقافي والاجتماعي والمادي، المكتوب، والشفوي، الرسمي والشعبي، اللغوي وغير اللغوي، الذي وصل إلينا من الماضي البعيد والقريب"[2]. هذان التعريفان للتراث يسهّلان تضمين روايات عدة تحت هذا البند، لأن الروائيين السوريين قد اغترفوا من مصادر التراث المتعددة، فبعضهم وظف الأحداث التاريخية المفصلية في التاريخ العربي مثل الروائي حيدر حيدر في روايته (مراثي الأيام)[3]، وبعضهم وظف التراث السردي الأدبي مثل شخصيات حكايات ألف ليلة وليلة، وأسلوب المقامات؛ مثل الروائي هاني الراهب في روايته (رسمت خطا في الرمال)[4]، كما استلهم بعض الروائيين الأساليب اللغوية للمتصوفة مثل محمد أبو معتوق في روايته (العراف والوردة)[5].

سنتوقف في بحثنا هذا عند بعض المحاولات الخاصة في توظيف التراث، خاصة تلك الروايات التي قدمت المادة التراثية ضمن سياقات مختلفة عن سياقها الأصل، بعد أن أكسبتها بعدا جديدا لم تكن تحمله في النص الأصل. ويبقى الغرض الأساسي من البحث هو استكشاف طرائق توظيف كل روائي من هؤلاء الروائيين لمكونات هذا التراث.

وهذا ما سنتناوله بالدراسة من خلال المحاور التالية:

1- ترهين الشخصيات التراثية.

2- محاكاة أسلوبية لبعض الأساليب التراثية.

3- محاورة التراث واستجوابه.

1- ترهين[6] الشخصيات التراثية، وتوظيفها:

تتعدد المفاصل التراثية في رواية هاني الراهب (رسمت خطا في الرمال)، فقد كان الراهب منذ رواياته الأولى يحمّل التاريخ العربي المسؤولية الكاملة عن عقم الحاضر؛ لأن أثره ما زال فاعلا بأشكال مختلفة، لذلك تتكئ رواياته على التاريخ والتراث، ولكن هذا الاتكاء لا يعتمد الاستشهاد التناصي المباشر، بل يعتمد التوظيف الفني الموارب، وفي رواية (رسمت خطا في الرمال) يتجاوز الراهب مرحلة التناصات التاريخية إلى مرحلة بناء الرواية اعتمادا على عناصر تراثية متعددة، وفقا لنظرة عمودية تتعمق في التاريخ، أكثر من كونها نظرة أفقية تستعرض الأحداث الموجودة في الكتب التاريخية.

قام الراهب باستعارة بعض الشخصيات التاريخية، وخلصها من سياقها الزمني القديم ليضعها في السياق الزمني المعاصر كي تحمل بعض صفاتها الثابتة معها، وتكتسب سمات جديدة؛ بحيث تصبح رمزا مستمرا لنموذج متطور، فحوّل الشخصية التاريخية إلى شخصية روائية، تنزاح عن وجودها التاريخي الفعلي، بوصفها اسما علما لمدلول محدد هو شخص محدد ذو وجود تاريخي حقيقي، إلى نموذج قابل للتعميم: "الشخصية التاريخية لا تُحيل إلا على ذاتها، أما الشخصية التاريخية في الرواية فهي نموذج لمجموعة من الناس"[(7)]. لذلك عمد الراهب إلى استدعاء اسم الشخصية التاريخية، أو أفعالها، مثل (الحجاج بن يوسف) الذي يخرج من كتب التاريخ ليحضر في الزمن العربي الحاضر، بوصفه المستبد الدموي الذي لا يردعه رادع عن سفك الدماء، ويكون مجندا لخدمة الحاكم، ليقضي على معارضيه بيد من حديد، فيستعين بمكبرات الصوت الحديثة لتبليغ معارضيه بلاغاته، ويستخدم المنجنيق ليدك الكعبة التي احتمى فيها عبد الله بن الزبير/ رمز الثائر المعاصر: "وجدت الحجاج بن يوسف أمامي. وحقا من جاء إلى من؟ القرن الثامن إلى القرن العشرين أم العشرون إلى الثامن؟ وكيف تلتقي تحت سماء واحدة مجهرات الصوت ومنجنيق يضرب الكعبة؟"[(8)].

كما نجد اسما آخر يحضر في الرواية هو اسم بلقيس ملكة سبأ، وهي تحضر بوصفها شاهدة معاصرة على الغزو العراقي للكويت، لتصف بإسهاب الأحداث المروعة التي عصفت بالكويت آنذاك، بعد أن تستعرض الأمجاد التي عاشتها المرأة في العصور القديمة؛ وبهذا يوظف الراهب الشخصية المستوحاة من التاريخ للمقارنة بين زمنين عاشتهما المنطقة العربية، الزمن القديم حيث كانت بلقيس هي الملكة التي تحكم شعبها بالشورى والعدل، وبين العصر الحديث حيث يتحكم البترول بحياة الممالك ومصائر أفرادها رجالا ونساء، فتنهار الديمقراطية، وتتقهقر حرية المرأة، وتتراجع مكانتها، بسبب ظهور النفط الذي جعل المنطقة العربية محور مؤامرات داخلية وخارجية، هدفها الوحيد تقزيم الإنسان العربي حتى لا يصبح مالكا حقيقيا لثرواته.

يشكّل هاني الراهب في روايته (رسمت خطا في الرمال) خريطة تناصية مع الموروث التاريخي والأدبي والفكري؛ لأن البنية الفنية للرواية تستعين بالتراث لتعميق رؤية الواقع العربي وإنسانه المأزوم، لذلك نجده يستعير من مصادر التراث السردي العربي مثل: المقامات، وحكايات (ألف ليلة وليلة) أهم مفرداتها، ويصنع منها محاور روايته: فهو يستعير من حكايات (ألف ليلة وليلة) ثيمات عديدة، أبرزها:

- شهرزاد وشهريار: اللذان يتحولان إلى شخصيات فاعلة في الرواية، تتجاوز الفعل الذي كانت تقوم به في حكايات (ألف ليلة وليلة) إلى شخصيات تعيش في الزمن الحاضر. فتصبح شهرزاد شاهدة روائية معاصرة على التحولات الاجتماعية في البلاد العربية، كما يصبح شهريار رئيسا لجهاز الاستخبارات عند الخليفة. وبذلك يحتفظ من الشخصية التراثية الأصل

بسمات العنف والبطش والرعب من الخيانات، ويُكسبه وضعه الروائي الجديد سمات جديدة، مثل تحكمه بأحدث أجهزة التكنولوجيا المصممة لمراقبة الناس وملاحقة المعارضين للخليفة والبطش بهم.

- الخاتم السحري: الذي يحقق الأمنيات؛ حيث يحصل عن طريقه عيسى بن هشام على حصان أبيض مجنح يخترق به السماوات والعصور[9].
- طاقية الإخفاء: التي قامت بوظيفتها المرصودة لها، لتتمكن شهرزاد من اختراق مراقبة الأجهزة الأمنية التي سلطها شهريار عليها.
- قصص الجنيات: والتي تمثلها قصة الجنية السماوية (أفقزاد) التي تغرم بأبي الفتح الإسكندري، وتحاول إقناعه بالسكن معها في مجرة سماوية تدعى (أندروميدا).

كما يستعير هاني الراهب من (مقامات الهمذاني) شخصيتي أبي الفتح الإسكندري المحتال وعيسى بن هشام راوي المقامات، مع بعض صفاتهما الأصلية؛ حيث يكون الأول: هو المتكدي المحتال، وفي الوقت ذاته هو شخصية تتمتع بصفات خارقة، فهي لا تموت بعد قطع رأسها لأنها شخصية مخلوقة من الكلمة؛ أي إنها ليست بشرية بالكامل، وتحتفظ ببعدها المتخيل أكثر من باقي الشخصيات. والثاني: هو راوي قصص الكدية والاحتيال التي يقوم بها الأول، وهو يحمل صفة: الراوي، معه إلى العصر الراهن، ويتم التعامل معه على أنه روائي معاصر يضطر في الرواية إلى التنازلات المستمرة عن مبادئه وكرامته من أجل لقمة العيش. وتمتاز هذه الشخصيات المأخوذة من التراث السردي الأدبي: شهرزاد وشهريار وأبي الفتح وعيسى بن هشام بأنها شخصيات متطورة على امتداد السياق الروائي، أي إن توظيفها تم بعد تحميلها سمات جديدة قابلة للتطور، وقادرة على الفعل. وهذا ما جعلها تخرج من كونها استعارة تزيينية تُستجلب من كتب التراث لتلوين النص بالنكهة التراثية، لتصبح شخصيات حية تعينها سنوات عمرها المديدة –وهي تبلغ في الرواية مئات السنين- على الرؤية العميقة للواقع العربي المعاصر.

- في رواية (صلصال)[10] للروائية سمر يزبك، ترد أسماء الشخصيات التاريخية في نص مبني على أحداث الزمن الحاضر، ولكنها لا تجعل هذه الشخصيات تعيش حياة مزدوجة بين زمنها وزمننا، كما فعل الروائي هاني الراهب، بل تعمد إلى استحضارها عبر استيهامات إحدى شخصيات الرواية وهي شخصية (حيدر) الذي يتذكر أحداثا ماضية تعود لمئات السنين، وكأنه سبق أن عاش في عصور مختلفة، كان فيها المفكر الكاشف لهوية المستبد، والضحية المعاقَبة بأشد أنواع التعذيب. لذلك يكون حينا هو سعيد بن جبير وحينا الحلاج وحينا ابن المقفع، بينما هو في الزمن الحاضر (حيدر العلي)، الضحية التي يغتال أحلامَها وحاضرها المستبدُ الدموي الباطش الذي له تجلياته العديدة كذلك، والتي يكون الحجّاج هو أهم

تجلياتها الماضية، وتكون شخصية (علي حسن) العسكرية صاحبة النفوذ الواسع آخر هيئاتها في الزمن الحاضر.

تجلى الزمن المتكرر الذي حاولت الروائية توظيفه ضمن حيلتها الزمنية، القائمة على تعدد تجليات شخصية الجلاد وشخصية الضحية على امتداد التاريخ العربي، تجلى بوضوح في محاولتها توصيف الثنائيات المتناقضة: الظالم/المظلوم، أو المستبِد/الثائر، أو الديكتاتور /المثقف، وذلك عن طريق رسم زمن متوالد متراكم مستمر في التكرار، من خلال كون ملاحقة (علي حسن) لشخصية (حيدر العلي) تجليا معاصرا لقضية ملاحقة (الحجاج) لـ (سعيد بن جبير)[11]، وكذلك ملاحقة (الحجاج) لـ (عبد الله بن الزبير)، وأيضا معاقبة (سفيان بن معاوية) لـ (ابن المقفع)، بأمر من (المنصور) بتقطيعه حيا، ثم شوي أعضائه المقطوعة. نجد أن الرواية جعلت الشخصية المحورية (حيدر) ترمز للمثقف الوطني الرافض للفساد والاستبداد في الزمن الحاضر، وترى نفسها ضمن كوابيسها، حينا في جسد (سعيد بن جبير)[12] الذي لاحقه الحجاج حتى قتله، وحينا في هيئة (ابن المقفع)[13] الذي مات وهو يتنفس من رائحة جسده المحروق، وحينا آخر داخل ثوب (عبد الله بن الزبير) الثائر المحتمي بالكعبة بعد أن أمر (عبدُ الملك بن مروان) الحَجاجَ بالقضاء على تمرده، فيقوم الأخير بقتله وصلبه.

إن شخصية المثقف هذه نقيض لشخصية (علي حسن) رمز الانتهازية العسكرية المتهمة بالفساد المالي والاستبداد العسكري، وبالتالي هي الشخصية التي تتقنع عبر الأزمنة بالأقنعة المناقضة لتجليات حيدر مثل الحجاج، كما تصبح استمرارية هروب الأول أمام الثاني، وملاحقة الأخير له، رمزا لتكرار حدوث هذا الصراع منذ القديم حتى الزمن الحاضر، ولكن هذه المراوحة بين الأزمنة في (صلصال) بقيت انتقائية تقتصر على الرموز التي سبق ذكرها للإشارة إلى تواصل عنف الاستبداد ضد المثقفين الوطنيين. واستخدمت في سبيل ذلك تقنية الحيوات المتعددة لشخصيتين من شخصياتها هما (علي) و(حيدر)، يقول (حيدر): "أنت من تتحول، وأنا من يتحول. وأنا وأنت من يهرب كل منا من الآخر. ولكنك دوما قاتلي ودائما أجد طريقي إليك. تجذبني رائحة دمي المسفوح أبدا"[14]. ولكن الحديث عن تجليات الجلاد والضحية وهروب حيدر في كل (أجياله) من قاتل سفاح يتلذذ بالتعذيب والقتل لا يتم بطريقة مباشرة، بل يستشف القارئ هذا المدلول من السياق؛ حيث يتبين أن الحجاج هو أحد تجليات هذا المتسلط القاتل وأحد أبرز وجوهه[15]، وفي الرواية محاولة لتعميم نموذج هذا المستبد الذي يتجلى في كل الأزمنة بصور متعددة؛ لذلك يتم التأكيد في مواضع عدة من الرواية على فكرة تكرار الزمن واستمرار رموزه في التجلي كل حين، مما يجعل الزمن شبيها بـ (المِسْبَحَة): "أدور في مسبحة الزمن، ولا أعاود الصعود نحو الأعلى، لم تمنحني حيواتي وتحولاتي فرصة الدخول في النور الكبير. تظل تراوح بين منطقة وسطى من الظلام والنور. وأنا ما زلت أسبح في جلدي من مكان إلى مكان، وكنت وما

زلت تسبح في جلدك، معلقا معي في ذنب الظلام، تلاحقني. وهناك في أقصى ذنب النور، ما زلت أهرب منك"[16]. ونلاحظ اتكاء الروائية على بعض المعلومات غير الموثقة في كتب التراث حول حادثة تناقلتها بعض المصادر التاريخية تخص الحَجّاج بن يوسف، ترد هذه الحادثة في الرواية حين يخاطب (حيدر) قاتله الأزلي الحجاج، ويذكره بالحادثة التي أذلته، حين اشترطت مطلقته (هند بنت النعمان) على (عبد الملك من مروان) الذي طلبها للزواج أن يكون مهرها هو قيام الحجاج بنفسه بقيادة جملها من العراق حتى الشام، يقول (حيدر العلي): "أنت يا قطاف الرؤوس وسياف الرقاب، لماذا لم تقف بوجه هند بنت النعمان، عندما اشترطت على عبد الملك أن تقودها حافيا إلى الشام شرط زواجها به؟ لماذا لم تطلع إلى الناس وتقول أنا وأنا وأنا؟"[17]. وهنا تجدر الإشارة إلى أن مصادر تاريخية عدة ترى في هذه الحكاية التي تُروى عن الحجاج وهند بنت النعمان، حكاية ملفقة صاغها الخيال الشعبي العراقي الناقم على ظلم الحجاج وقسوته. لاسيما أن اسم هند بنت النعمان لا يرد بين أسماء زوجات الحجاج: (أم الجُلاس بنت سعيد بن العاصي الأموية، وهند بنت أسماء بن خارجة الفزارية، وهند بنت المهلَّب بن أبي صفرة العَتَكية)[18] حسب ما ورد في كتاب الكامل للمبرد.

2- محاكاة أسلوبية لبعض الأساليب التراثية:

اختار الروائي محمد أبو معتوق لروايته (العراف والوردة) ثلاث شخصيات من التاريخ، أقربها لعصرنا الحالي (خير الدين الأسدي) الذي كانت حياته إشكالية مثل مماته، وخير الدين الأسدي (1900-1971م) مفكر من حلب تأثر بالمذاهب الهندية وفلسفة أبي العلاء المعري. وكان كثير السفر بين البلدان فاطلع على مذاهب التصوف، ومر بمراحل مختلفة: بدأت بمرحلة التدين، ثم مرحلة الشك في الموروثات الإيمانية؛ حيث انتهى به الأمر إلى إنكار الرسالات السماوية جميعها، ثم مرحلة التصوف والإيمان بالله وحده، وإيمان بمعتقدات المتصوفة من حلول ووحدة وجود. كما عُرف عن الأسدي اعتماده التصوفَ طريقةً في الحياة، وكان يجهد نفسه للوصول إلى السمو الروحي مما أتاح له كتابة ديوانه في الشعر الصوفي (أشعار القبة) الذي يوجد منه مقبوسات موثقة في الرواية، وقد توفي في مأوى العجزة (المبرة) الذي أقام فيه في أيامه الأخيرة. ومن هذا المأوى ابتدأت رواية محمد أبو معتوق، وربما كانت هذه الشخصية الإشكالية وزهدها وتصوفها مع قلقها وعدم يقينها-وهي الصفات الحقيقية لشخصية خير الدين الأسدي قبل أن تكون شخصية روائية- ربما تكون هذه الصفات هي ما حدا بالروائي إلى توظيف هذه الشخصية ليجعلها شخصية روائية، تصبح طيفا يتنقل بين مأوى العجزة في سبعينيات القرن الماضي وبين حلب أيام غزو تيمورلنك لها. مع حركة تُعاكس الاستدعاء الذي قام به الروائيون السابقون من الماضي إلى الحاضر؛ حيث يقوم الروائي محمد أبو معتوق بإرسال (خير الدين الأسدي) من الحاضر إلى الماضي كي يرى شخصية عماد الدين النسيمي وأستاذه فضل الله النعيمي أثناء معارضتهما

لتيمورلنك حتى حادثة قتل كل واحد منهما على حدة بالطريقة الوحشية ذاتها، وتفيد المراجع[19] أن عماد الدين النسيمي (1369-1417م) مفكر ومتصوف تأثر مباشرة بأستاذه فضل الله النعيمي الاسترابادي (ت1394). كما تأثر بمعتقدات ابن عربي والحلاج وجلال الدين الرومي - وهي الأسماء نفسها التي تأثر بها خير الدين الأسدي فيما بعد- وأدى اطلاع النسيمي على فكر هؤلاء إلى وصوله إلى العشق العرفاني، والتأثر بمفهوم وحدة الوجود وصولا إلى الحب الإلهي.

تحمل هذه الرواية الكثير من أفكار المتصوفة؛ وخاصة مذهب الحروفية وهو مذهب[20] اكتمل على يد النعيمي الاسترابادي ثم النسيمي. أما الحروفية؛ فتعني الاهتمام بدلالات الحروف والأرقام، وهي مذهب بارز في التصوف، عرفته سابقا الحضارات القديمة مثل البابليين والإغريق، كما يرى بعض الباحثين أن "الحروفية كانت غطاء لمعارضات سياسية واجتماعية وفكرية، ومن هنا نشأت التيارات المعادية التي جابهت هذا النوع من التصوف"[21]. ونجد أهم ملامح استيحاء التراث متجلية في النصوص الموثقة التي تتعالق معها الرواية من الأشعار الصوفية للشخصيات الثلاث السابقة، بالإضافة إلى السرد الذي حاول فيه الروائي الاتكاء على لغة المتصوفين مثل هذا المقطع: "الحروف مفتاح الغيب. وموطن النقاط وعددها وأسرارها والحركات الثلاث التي هي الرفع والنصب والخفض لها دلالات تؤثر في الحروف وتحركها عن مكانها عندما تدخل في ترتيب الجمل. فالرفع معادل للجزم والرفع والجزم يقبضان الحروف إلى ركن في المعنى والدائرة، وحركة النصب متصلة بالرسالة وحركة الخفض مأهولة بالآدمية، تنقسم كل حركة إلى سبعة أقسام بحسب الحروف والأجزاء"[22]، ونجد المقاطع الشعرية الصوفية في أغلب أجزاء الرواية، وهي من (أغاني القبة) للأسدي، أو من الأشعار المترجمة عن الفارسية للنسيمي، مثل هذا المقطع للنسيمي:

"يا رب لا تستر وجهك عني

أنا الذي احترقت بحبك مئة مرة

كما تحترق الشمعة

ها أنا اليوم أقصد نور وجهك لأحترق من الشوق لقد ظهر روح القدس في حانات الوجد والمشتاق إلى التجلي جاء"[23].

كما نلاحظ وجود شكل آخر من أشكال محاكاة لغة التراث هو الذي نجده في رواية (رسمت خطاً في الرمال) التي سبق أن توقفنا عندها؛ حيث يقوم الروائي بمحاكاة أسلوب المقامات شعرا ونثرا، عن طريق استعارة أسلوب المقامة بوصفها نوعا سرديا تطور عن: "فن الخبر التقليدي، عبر تحطيم البنية التي يقوم عليها الخبر، والمؤلفة من إسناد ومتن حقيقيين، واستبدال إسناد ومتن متخيلين بها"[24]. وتتخذ تقنية محاكاة اللغة التراثية في هذه الرواية أسلوب المعارضات

الذي يشكل ظاهرة تراثية بارزة، وتتعلق باستخدام المحاكاة الساخرة للأساليب التراثية، أو ما اصطلح عليه اسم (الباروديا)، وتدور حول الأسلوب الساخر في التقليد أو المحاكاة، والباروديا: "نوع من التناص، ولكنه محاكاة ساخرة للنص السائد المتسلط، يُعري هذا النص، ويحاول أن يخلخله ويقوض أركانه"[25]. وهذا النوع من التناص التراثي المعتمد على المحاكاة لا يتكرر بكثرة في الروايات السورية، ولكن الروائي هاني الراهب استثمره بشكل واضح في ما يشبه معارضة المقامات. ويقوم هذا النوع من المحاكاة على مشاركة الخصائص الشكلية والأوزان؛ فهو يستعير أسلوب المقامة، وبعض كلماتها، يستحضرها جميعا ويعجنها بكلماته وأفكاره، ثم يعود لإطلاقها من جديد، وقد اكتسبت المعنى الراهن الذي يريده ضمن أسلوب المقامات القديم، فمثلا: يأخذ من المقامة المجاعيّة: أبياتها التي تقول:

"أنا من ذوي الإسكندرية من نبعة فيهم زكية

سَخَفَ الزمانُ وأهلهُ فركبت من سخفي مطية"[26]

ويحولها الراهب بتغييره لبعض الكلمات إلى معنى آخر، كي يشير إلى أن سوء تقلبات الزمان التي أضرت بأبي الفتح أجبرته على التوجه إلى بلاد النفط بعد أن ضاقت به الشام وبغداد، لتصبح:

"أنا من ذوي الإسكندرية من نبعة فيهم زكيه

سفه الزمان وأهله فقصدت أرض النفطويه"[27]

وفي موضع آخر من الرواية يستعير بضعة أبيات من المقامة الكوفية، ليغير فيها تغييرا بسيطا يكسبها معنى معاصرا، هذه الأبيات وردت في الأصل على الشكل التالي:

"لا يغرَّنَّك الذي أنا فيه من الطلب

أنا في ثروة تُشَقْ قُ لها بُردةُ الطرب

أنا لو شئتُ لاتخذ تُ سقوفا من الذهب"[28]

ويقوم الراهب بحذف البيت الثاني ثم يغير في كلمة (سقوف) ويضع مكانها كلمة (ناطحات) لتناسب فكرة ذهاب أبي الفتح إلى أرض النفط في القرن العشرين. فتصبح هذه الأبيات في الرواية على الشكل التالي:

"لا يغرَّنَّك الذي أنا فيه من الطلب

أنا لو شئت لاتخذت ناطحات من الذهب"[29].

وفي هذا التغيير المتواصل لنص بيت المقامة الأصلي تلميح إلى الإعجاب بالنص الأصل، لكنه إعجاب لا يصل إلى التقديس، بل هو إعجاب يجيز التصرف بالنص القديم، في إطار إكسابه معنى

جديدا في سياق مختلف. ولكنها ليست محاولة للانتقاص من قيمة فن المقامات بل المقصود هو بيان حيويتها وقدرتها على استيعاب المحمولات الجديدة، مع احتفاظها في الوقت نفسه بمحمولها القديم الذي يشي بسوء الزمان الذي أجبر شاعرا وأديبا مثل أبي الفتح على المكر، واستخدام أدبه وسيلة لكسب مال الأغنياء في سبيل الحصول على لقمة العيش. ولذلك فهو يحاكي المقامة أيضا في ابتكار أبيات جديدة كليا غير موجودة في كتب المقامات، يسندها إلى شخصية أبي الفتح التي أصبحت في هذا الزمن تحترف مدح الخلفاء والتزلف لهم فيقول:

"أنا والخليفة توأمان وشريكنا يُدعى الزمـان

نجتاح لذات الحيـاة ونمتطي ظهر الأمان"[30].

لا تقتصر هذه المحاكاة على احتذاء أبيات المقامات الشعرية، وإنما تجرب محاكاة الأسلوب النثري المسجوع الذي تتميز به المقامات عادة، ولذلك نجد جملا قصيرة مسجوعة على لسان عيسى بن هشام، مثل: "أمّا أنا وأبو الفتح، فنراوغ شهريار كل طالع نهار. هنا في مدينة لماذ، إذا كتبت هلكت. وإذا عطست فطست"[31]، وفي الرواية عدد كبير من هذه الجمل التي تُراوغ اللغة التراثية في صيغة ساخرة: "إليك أخباري أيها النصب التذكاري، شد الرحال بلا إمهال، فأنت أيها الرجيم مطلوب للتعليم، في جامعة نفيطية جيم"[32]، هذا التداخل بين النسيج السردي الروائي وأسلوب المقامة النثري المسجوع لم يكن تداخلا حاد الأطراف؛ أي إن أسلوب المقامة كان متضمّنا في السرد، ولم يكن مقحما عليه، فنتج عن ذلك تواشج وانسجام، جعل أسلوب المقامة يبدو منسجما مع أسلوب السرد في الرواية.

3- محاورة التراث واستجوابه:

إن الروائي حيدر حيدر من الروائيين الذي يتعمدون الإقرار بأنهم يخلخلون الأنساق الروائية المعروفة عن سبق إصرار وتعمد، بحيث تغدو هوية الرواية حائرة بين الرواية، والتاريخ، وهذيانات عربي أنهكه تاريخ بلاده المأساوي، ولذا يتصدر روايته (مراثي الأيام) مقطع عنوانه "إشارة" يقول فيه: "هذه القصة غير المألوفة في بنيتها الروائية، والتي تتوالد وتتناسج حكاياتها، حيث تبدو متناثرة كبذار الحب في الأرض عبر فصول الزمن. ليست قصة أو رواية تاريخية رغم مرجعيتها التي تستند إلى التاريخ والتراث معاً"[33]، تتضمن هذه الرواية ثلاث حكايات شبه مستقلة يوحدها المضمون الدائر حول فكرة الموت، وتدور أحداث إحدى هذه الحكايات حول محاولة القبض على مكمن المورثة المسؤولة عن الجينات ذات السلوك الدموي الهمجي الذي تجذّر في الفرد العربي، حتى أصبحت سلالاته بكل هذه العنجهية واللا إنسانية والعنف: "تاريخ السلطة العربية في الماضي والحاضر لم يتغير سوى في الشكل والمظهر، أما الجوهر فواحد

ويبدو شبه سرمدي، كأنه متأصل بنيويا وجينيا داخل علم الهندسة الوراثية في التكوين السلطوي ونظرية الحكم"[34].

إن توظيف المقاطع التناصية التي تُستعار من المصادر التراثية، في رواية (مراثي الأيام) تتم عبر حوار جدلي يقيمه الروائي بين النص التراثي الذي ينقله الراوي التاريخي وبين الراوي المعاصر الذي هو قناع الروائي. في هذه الرواية نجد التعالق النصي مع التراث قائم على القص واللصق؛ أي أن حيدر حيدر يعتمد تقنية التركيب بين مشاهد دامية من التاريخ الماضي والمعاصر على لوحة الرواية، أثناء محاولته البحث عن أسباب الخلل التي تسببت في وجود مورِّثة العنف في جسد الإنسان العربي، وفي سبيل ذلك، يعمد إلى التوثيق النصي الذي ينسِب بعضَه إلى تاريخ الطبري. وهو لا يقارب هذا النص المحمول إلى روايته، بالتحويل أو التغيير الظاهر، لأنه يريد أن يكسر الوهم الروائي ويقرأ الوقائع ليواجه القارئ بها، ولذلك كله تقل الروابط السببية بين اللوحات وتُستثار الأسئلة من العراق حتى الجزائر، ومن حادثة مقتل الحسين حتى قصف حلبجة العراقية بالسلاح الكيماوي. تحت عنوان (باب المراثي والأضرحة) يتناوب راويان، الأول هو: السارد المعاصر غيلان الدمشقي[35]، وفي استعارة هذا الاسم من التاريخ إشارة تناصية مهمة، لأن غيلان الدمشقي القدري هو من المعتزلة ذوي الفكر التنويري الذي يقوم على قاعدتي الحرية والاختيار، في مواجهة عقيدة أهل السنة القائمة على الجبر والإرجاء. والثاني هو: السارد التاريخي الذي يدعوه الروائي أحيانا بالطبري، لكي يؤكد بأن ما يُسرد على لسان الطبري، هو ما أخذه من كتاب تاريخ الطبري، لتأكيد المصداقية التاريخية للمقبوس، وفي المقاطع التي يسردها على لسان هذا السارد التاريخي مثل المقطع المعنون بـ (وصية أبو جعفر المنصور لابنه المهدي)[36] نجد أن الروائي يعمد إلى علامات التنصيص، الأقواس الصغيرة، كي يميز النص المأخوذ من تاريخ الطبري، ويجعله مختلفا عن النص الذي يسرده السارد المعاصر المقنَّع بقناع غيلان الدمشقي؛ حيث يبقى كلامه دون تنصيص، وهو في غالبيته تساؤلات وتأملات واستنتاجات من النص التاريخي.

يتنقَّل حيدر حيدر بين النصوص التراثية ذات المصادر التاريخية المختلفة، ليشرح تشتته بين الهزائم والخيبات التي شكلت بمجموعها موروث الإنسان العربي، فيقول على لسان الراوي المعاصر: "وفي ذلك الزمن تراءى لي أنني منقسم الخلايا، موزع ومبعثر في كل الاتجاهات والميول. خلايا منشقّة ومتناثرة خلايا منخرطة في حروب أهلية غابرة. مرة مع الثوري الأول محمد بن عبد الله في بدر وأحد والخندق ومرة مع الخوارج في النهروان، وأخرى مع الحسين في كربلاء. خلية مع علي بن محمد قائد الزنج في سواد البصرة، وأخرى مع القرامطة وجيش أبي طاهر الجنابي في اليمن والبحرين والإحساء. خلية مع الحسن الصباح في آلموت، وأخرى مع صلاح الدين في حطين"[37].

يحاول الراوي، في إطار مساءلته للتاريخ، الهربَ إلى حي بن يقظان بطل كتاب ابن طفيل، كي يجد في جزيرته النقاء من أوحال العكر التي تفيض في مستنقع المؤامرات والتصفيات والمجازر العربية: "قال الراوي، وإذ وصلت الجزيرة التقاني حي بن يقظان بالكثير من الترحاب والألفة والحب، وفاجأني بأنه كان ينتظر قدومي منذ زمن طويل، وإذ بدأت بسرد حكايتي وأسراري، وتاريخهم المضمخ بالدم والعار، وأنني مهاجر إلى جزيرته ناشدا الراحة والسكينة مع الرغبة الملحّة لاستكناه معرفته والاهتداء بها في ظلماتي، فاجأني بأنه ليس مفصولا عن هذا السياق وهذا التاريخ العكر. وما أنشده يدخل في فضاء المطلق والمستحيل وفي هذه الجزيرة وما جاورها من الجزر، رغم عزلتها، من المآسي ما يمزق نياط القلب"[38]. وهكذا يستعرض الروائي حيدر حيدر تاريخ الدم العربي ويحاوره بحثا عن مخرج، بطريقة سردية تخالف أفق التوقع عند القارئ، حين يجد أن اللغة الروائية استعانت بالتوثيق التاريخي شبه المحايد، لتنقل أحداثا تاريخية مفصلية مثل المعارك التي قامت بين الأمين والمأمون، وكذلك المؤامرات بين الابن (أبي عبد الله الصغير) وأبيه في الأندلس والتي تسببت بخروج العرب منها. كما أن الروائي قام بحيلة روائية أخرى تقوم على استدعاء شخصية حي بن يقظان من الموروث السردي الأدبي، ولكنه لم يوظفها لتصبح شخصية فاعلة في السرد الروائي، بل اكتفى بمخاطبتها دون تفعيل دورها روائيا.

النتيجة:

لم يكن توظيف التراث في هذه الروايات ترفا إبداعيا خالصا، وإنما كان ضرورة أملتها متطلبات فكرية وفنية. لم يستطع الروائي السوري الخلاص من الهم الجماعي الذي يطالبه بالالتزام بالقضايا العربية الراهنة، فوجد نفسه ملزما بتقديم منظوره للواقع العربي عبر إعادة قراءة التراث. كما أنه وجد في بعض المصادر التراثية، خاصة الأدبية منها، مثل الحكايات الشعبية وشعر التصوف وأدب المقامات موئلا خصبا لترصيع تقنيات الرواية بأساليب مختلفة عن السائد، هذه الاستعانة بالمضمون التراثي حققت هدفين: الأول أنها خرقت رتابة السرد التقليدي الذي اعتاد عليه القارئ، وأوصلت الأفكار ضمن تقنية فنية يتفرد بها الروائي من سواه، على سبيل التجريب الفني. والثاني: أنها حاولت إعادة إحياء جماليات هذا التراث، بمحاكاة أساليبه، بما يناسب ذوق القارئ المعاصر. في الروايات التي تناولناها في هذا البحث تم التخلي عن تمجيد التراث إلى إعادة تشكيله ومحاورته، وليس الهدف تأصيل الرواية العربية عبر زرع الملامح التراثية فيها فحسب، بقدر ما هو رغبة الاشتغال على موروث جماعي يعرفه القارئ العربي؛ بحيث أصبح جزءا من الأرضية المشتركة في صميم وعيه المعرفي، كما أن التجديد والابتعاد عن الاستنساخ المباشر من التراث كان هدفا أساسيا، عند الروائي السوري، لأنه لم يكن أسير هذا التراث بل تعامل معه بتفاعل وإيجابية، فأخذ منه ما يناسب مقولات الرواية، وأعطاه بعدا جديدا يقوم على التأويل.

Employment of Heritage in Models of Syrian Novels Published between 1990 and 2010

Nawal Al-Halah, *Department of Arabic Language, Faculty of Letters and the Humanities, Damascus University, Damascus, Syria.*

Abstract

The presence of heritage in novel is a qualitative attend, especially that Arab writers have realized this heritage fertility and richness in terms of susceptibility to multiple readings.

The novel more races flexible in absorbing traditional forms and texts, via intertextuality, and the revival of heritage language in addition to its unique ability in the recruitment of the heritage characters, by turning them into valid codes for the expression of the present.

Therefore we well track some of the manifestations of the presence of historical and literary heritage and linguistic diversity in models of Syrian novels which published between 1990 and 2010.

قدم البحث للنشر في 2013/12/7 وقبل في 2014/5/6

الهوامش

1- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط 1، 1991، ص 24.

2- وتار، محمد رياض: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002، ص23.

3- حيدر، حيدر: مراثي الأيام، أمواج للطباعة والنشر وورد للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

4- الراهب، هاني: رسمت خطا في الرمال، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999.

5- أبو معتوق، محمد: العراف والوردة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2006.

6- الترهين بمعنى توظيف أسماء الشخصيات التاريخية بوصفها رموزا لشخصيات تعيش في الوقت الراهن.

7- وتار، محمد رياض: توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، مرجع مذكور، ص 137.

8- الراهب، هاني: رسمت خطا في الرمال، مصدر مذكور، ص 302.

9- الراهب، هاني: رسمت خطا في الرمال، مصدر مذكور، بتصرف، ص103.

10- يزبك، سمر: صلصال، دار نينوى، دمشق، ط2، 2008.

11- قتل الحجاج سعيدا بن جبير ثم ندم (وكان إذا نام يراه في المنام يأخذ بمجامع ثوبه ويقول: يا عدو الله فيما قتلتني؟ فيقول الحجاج: ما لي ولسعيد بن جبير، ما لي ولسعيد بن جبير؟) يُنظر كتاب البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: محمد حسان عبيد، الجزء التاسع، دمشق، بيروت، ط2، دار ابن كثير، 2010، ص270.

12- يزبك، سمر: صلصال، مصدر مذكور، ص 133.

13- المصدر السابق، ص 155.

14- المصدر نفسه، ص 133.

15- المصدر السابق: ص 132-135.

16- المصدر السابق: ص 136.

17- المصدر نفسه: ص 134.

18- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1997، ص 398.

19- قجّة، محمد: عماد الدين النسيمي شهيد التصوف، جريدة الجماهير، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، حلب، 2012/3/26، بتصرف.

20- انظر المرجع نفسه.

21- المرجع السابق.

22- أبو معتوق، محمد: العراف والوردة، مصدر مذكور، ص91.

23- المصدر السابق: ص 112، وقد أحال الروائي هذه القصيدة إلى كتاب بعنوان: النسيمي ياقوتة حلب، لكاتبه عبد الفتاح قلعه جي.

24- وتار، محمد رياض: توظيف التراث في الرواية العربية، مرجع مذكور، ص 183+ ص 184.

25- خزندار، عابد: رواية ما بعد الحداثة، منشورات الخزندار، جدة، ط1، 1992 ص 66 + ص67.

26- الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى، مقامات بديع الزمان الهمذاني، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي، بيروت، ط3، 2005، ص150.

27- الراهب، هاني: رسمت خطا في الرمال، مصدر مذكور، ص 10.

28-الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى، مقامات بديع الزمان الهمذاني، مرجع مذكور، ص33.

29- الراهب، هاني: رسمت خطا في الرمال، مصدر مذكور، ص 10.

30- المصدر السابق، ص 107.

31- المصدر نفسه، ص5.

32- المصدر السابق، ص8.

33- المصدر نفسه، ص7.

34- المصدر السابق، ص 8.

35- المصدر نفسه، ص 13.

36- المصدر السابق، ص19- ص21.

37- المصدر نفسه، ص 37.

38- المصدر السابق، ص52 + ص53.

المصادر والمراجع:

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل: **البداية والنهاية**، تحقيق: محمد حسان عبيد، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط2، 2010.

أبو معتوق، محمد: **العراف والوردة**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1، 2006.

الجابري، محمد عابد: **التراث والحداثة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

حيدر، حيدر: **مراثي الأيام**، أمواج للطباعة والنشر وورد للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001

خزندار، عابد: **رواية ما بعد الحداثة**، منشورات الخزندار، جدة، ط1، 1992

الراهب، هاني: **رسمت خطا في الرمال**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1997

الهمذاني، أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى: **مقامات بديع الزمان الهمذاني**، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي، بيروت، ط3، 2005

وتار، محمد رياض: **توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة**، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002

يزبك، سمر: **صلصال**، دار نينوى، دمشق، ط2، 2008.

الدوريات:

محمد قجَة: عماد الدين النسيمي شهيد التصوف، **جريدة الجماهير**، مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر، حلب، 26 /2012/3

صورة السودان من منظور المنظمات الدولية في الفترة 2009م-2013م

عبدالحليم موسى يعقوب *

ملخص

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على صورة السودان من خلال تقارير المنظمات الدولية التي ناقشها البحث من باب انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور، بجانب موقف تلك المنظمات الدولية من الحكومة السودانية بعد طردها من دارفور، واتهام الحكومة لها بضلوعها في قضية المطالبة في محاكمة الرئيس البشير بالجنائية الدولية، ثم الوقوف على مستوى حرية الصحافة، وأخيرا وضع السودان على قائمة الدول الفاشلة. وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وفي خاتمة البحث انتهى إلى عدة نتائج أهمها: إبراز تقارير المنظمات الدولية للعديد من انتهاكات حقوق الإنسان بدارفور حتى طالبت الجنائية الدولية بمحاكمة الرئيس البشير وبعض المسؤولين بالحكومة السودانية، بجانب إبراز انتهاكات الحرية في الصحافة السودانية.

المقدمـــة:

يناقش الباحث من خلال هذا البحث صورة السودان عبر تقارير المنظمات الدولية من خلال أربعة محاور ساهمت في تشكيل صورة السودان المنبثقة عن الحرب في دارفور، وتتلخص هذه المحاور في القضايا الآتية:

أولا: انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور.

ثانياً: قرار الجنائية الدولية وطرد المنظمات الأجنبية من العمل في السودان.

ثالثاً: موقف الحكومة من حرية التعبير في الصحف السودانية.

رابعاً: وضع السودان على قائمة الدول الفاشلة.

كما يتناول هذه المحاور حتى تكتمل لديه الصورة التي رسمت عن السودان خلال فترة البحث (2009م ــ2013م) على الرغم من أن ظلال هذه الصورة سيمتد لسنوات عديدة، ويصبح مادة إعلامية قد تنتهي إلى تنميط صورة السودان على شاكلة الصومال؛ فقد أدت التقارير الإعلامية العديدة عن الإبادة الجماعية بدارفور إلى رسم صورة نمطية عن دارفور اختزلت فيها

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم الإعلام والإتصال، جامعة الملك فيصل، الأحساء، المملكة العربية السعودية.

صورة السودان[1]، وقد تمّ بموجب هذه التقارير عن المجازر بدارفور إلى مطالبة الجنائية الدولية بمحاكمة الرئيس البشير،وقد أدى تقرير الجنائية الدولية إلى تقوية الجبهة الداخلية بالسودان لإحساس الرأي العام بظلم الغرب لرئيسهم، ومن ثمّ برزت الحمية السودانية. وفي إطار التناول الإعلامي لقضية دارفور، رأت الحكومة السودانية أن تناولها من بعض الزوايا يمثل خطوطاً حمراء تمس الأمن الوطني، ومن هنا بدأ مسلسل إيقاف الصحف ومصادرة بعض الأعداد من الأسواق، وحبس بعض الصحفيين، وقد ظهرت العديد من تلك الانتهاكات إزاء حرية التعبير عبر تقارير المنظمات الدولية، مكملة صورة السودان بعد اشتعال حرب دارفور عقب توقيع نيفاشا 2005م، ثم أخيرا وضع السودان على قائمة الدول الفاشلة.وبمناقشة هذه المحاور يتشكل لدينا المشكل الدارفوري الذي يرسم صورة السودان عبر تقارير المنظمات الدولية. حتى بلغ الأمر إلى تهديد مدير جهاز الأمن والمخابرات السابق، صلاح قوش في مؤتمر صحفي بعض الصحفيين الذين تناولوا قضية دارفور وتداعياتها الداخلية والخارجية، قائلاً: "بأن لديهم معلومات عن علاقات مشبوهة لصحفيين بسفارات أجنبية"، وقد طالبه الصحفيون بإعلان تلك الأسماء وتقديم بيناته إلى القضاء ولكنه لم يفعل[2]. ثم اتهم قوش فيما بعد بذات الجريمة عقب اتهامه في محاولة انقلابية ضد البشير.

1. الاهداف:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على المحاور الآتية:

أ. رصد المنظمات الدولية لقضية انتهاكات حقوق الإنسان بدارفور خلال الفترة من 2009 - 2013م.

ب. التعرف على موقف المنظمات الدولية من طردها من دارفور من قبل الحكومة السودانية، واتهام الحكومة لها بضلوعها في قضية المطالبة بمحاكمة الرئيس البشير في محكمة الجنائية الدولية.

ج. الوقوف على موقف المنظمات الدولية من الانتهاكات التي تعرضت لها حرية الصحافة بالسودان.

2. التساؤلات البحثية:

أ. ما الانتهاكات التي رصدتها المنظمات الدولية إزاء حقوق الإنسان بدارفور؟

ب. لماذا طردت الحكومة السودانية المنظمات الدولية من دارفور وما علاقتها بقضية محاكمة البشير أمام الجنائية الدولية؟

ج. ما موقف المنظمات الدولية لمستوى حرية التعبير الصحفي بالسودان؟

3. مشكلة البحث:

تتلخص المشكلة البحثية في المحاور الآتية التي ساهمت في تشويه صورة السودان عالميا، وهي:

أ. تقارير المنظمات الغربية حول انتهاكات حقوق الإنسان بدارفور التي وصفتها الأمم المتحدة بأنها "أسوأ كارثة إنسانية في العالم"، ومساهمتها في إصدار الجنائية الدولية قرارها باتهام الرئيس البشير بارتكابه جرائم ضد الإنسانية بدارفور.

ب. بروز ظاهرة مصادرة حرية التعبير بالصحافة السودانية خاصة في القضايا المرتبطة بما يسمى قضايا الأمن القومي والتي قادت إلى اغلاق العديد من الصحف الخاصة ومصادرة أعداد منها قبل التوزيع.

ج. وضع السودان على قائمة الدول الفاشلة جراء قضية دارفور والتي ساهمت في خلق صورة نمطية عن السودان شابهت صورة الصومال، أي صوملة صورة السودان لأنها الاقرب للذهنية الغربية والعربية في تشبيه فشل الدولة القطرية باعتبارها الدولة التي لم تعرف سوى الحروب والمجاعات.

4. منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي وهو كما عرفه بيرنارد بيرلسون (Bernard R. Berelson) بأنه: أحد أساليب البحث العلمي التي تهدف إلى الوصف الموضوعي والمنظم والكمي للمضمون الظاهر من مواد الاتصال(*).بجانب المنهج التاريخي وهو سياق الوقائع والأحداث ووصف الظاهرة الإعلامية وتسجيلها كما حدثت في الماضي(**).

5. اسباب اختيار الفترة الزمنية:

أ. بداية دخول قضية دارفور مرحلة التصعيد الإعلامي عقب إعلان انفصال دولة الجنوب في 9 يوليو 2011م.

ب. تم طرد العديد من المنظمات الغربية لتجاوزها لمهامها في إطار العمل الإنساني بدارفور، إذ ارتبط بعضها بقضية محاكمة البشير امام الجنائية الدولية.

ج. بروز العديد من ظواهر مصادرة حرية التعبير الصحفي، حتى طالبت المنظمات الحقوقية الغربية الحكومة السودانية باحترام مبادئ حرية التعبير وحماية الصحفيين.

---

* طعيمة، رشدي، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1989م، ص 22.

** عبد الحميد، محمد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، القاهرة: عالم الكتب، 2000، ص262-26.

6. أهمية البحث:

تنبع أهمية هذا البحث من أنه الأول الذي ناقش صورة السودان من خلال منظور المنظمات الغربية عقب انفصال دولة جنوب السودان، وبروز قضية محاكمة الرئيس البشير مما أبرز ذلك قضية دارفور باعتبارها قضية إنسانية شابهت مجازر رواندا، وذلك للأرقام القياسية التي أعلنتها وسائل الاعلام الغربية وجرائم الاغتصاب وغيرها من الجرائم ضد الإنسانية. ثم تصدي الحكومة للصحف التي تناولت هذه القضايا بعدة وسائل تباينت بين مصادرة الصحف قبل التوزيع، أو الإغلاق المؤقت، أو الحبس لبعض الصحفيين، وكل ذلك تحت مسمى حماية الأمن القومي.

7. الدراسات السابقة:

الدراسة الأولى: موسى،عبده مختار، دارفور..من أزمة دولة إلى صراع القوى، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، بيروت – الدوحة، 2009م[3]. تناول الكتاب المشكلة الدارفورية بأبعادها، الجغرافية والاجتماعية والسياسية، وأبان أن بعض جذور المشكلة تكمن في الصراع الداخلي للمجتمع الدارفوري، كما توقف عند مذكرة المحكمة الجنائية الدولية، التي قضت بتوقيف الرئيس السوداني عمر البشير في الرابع من مارس 2009 لاتهامه بارتكاب جرائم ضد الإنسانية، وضد المدنيين في دارفور. وخلص الكتاب إلى عدة نتائج أهمها: الدور الغربي في تأجيج الصراع الدارفوري نتيجة لثرواته الطبيعية، بجانب إهمال الحكومات للتنمية بالإقليم مما ولد مفهوم التهميش لدى النخبة الدارفورية التي أججت الصراع التاريخي مرة اخرى.

الدراسة الثانية: عثمان، عبد النعيم ضيفي، دارفور... التاريخ والصراع والمستقبل (قصة إقليم دارفور والصراع)، دار الرشاد للنشر والتوزيع، 2008م[4]. يهدف هذا الكتاب إلى تناول تاريخ دارفور وسلطنتها،، بجانب حديثه عن جذور المشكلة الدارفورية، ودور القوى الإقليمية والدولية في الصراع هنالك، وقد أبان دور المنظمات الإقليمية مثل الاتحاد الإفريقي وجامعة الدول العربية في علاج الأزمة، وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي، والوصفي التحليلي، وقد خلص إلى عدة نتائج من اهمها: وجود عدة آثار للتدخل الغربي في الصراع الدارفوري نتيجة لثرواتها الطبيعية، بجانب ضلوع الحكومات السودانية المتعاقبة في الصراع.

الدراسة الثالثة:عبد الرحمن، ابتسام محمود، اتجاهات الصحافة السودانية إزاء قضية دارفور، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الرباط الوطني،كلية الاعلام، 2012م[5]. اوضحت الباحثة المؤثرات المحلية والاقليمية والإعلامية السياسية في الصراع الدارفوري، كما تناولت ظاهرة اهتمام وسائل الإعلام الدولي بصورة مباشرة وغير مباشرة بأمن واستقرار المجتمع وتشكيل رأي عام حول القضية على الساحتين المحلية والعالمية أثر سلباً في الأوضاع السياسية

والاقتصادية والاجتماعية. واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي، وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها: أن التدويل الإعلامي لقضية دارفور نتج عن ضعف الإمكانيات الاقتصادية والكوادر المؤهلة. بجانب أن العلاقة بين السلطة والصحافة كان لها دور واضح حول تدويل قُضية دارفور دولياً.

خلفية الصراع في دارفور:

يبدأ الباحث بمدخل تاريخي لخلفية الصراع في دارفور ثم يدلف إلى المحاور التي شكلت صورة السودان عبر تقارير المنظمات الغربية وما اكتنفها من مساجلات بين السودان وتلك المنظمات اتسمت بالحدة واتهام كل طرف للآخر بتجاوزه للأعراف والقوانين الدولية، وانعكس ذلك في بعدين تمثل الاول في رؤية تلك المنظمات بواجبها في مساعدة اولئك المنكوبين من اهل دارفور حتى ولو بالسلاح لحماية انفسهم من هجمات الجنجويد[6]، ورفع قضيتهم إلى المنابر الدولية بدعم من الإعلام الغربي، بينما جاء البعد الآخر في رؤية السودان لتلك الخطوات التي عدّها تمثل انتهاكا للسيادة الوطنية، ومن ثمّ يجب حماية أمنهم الوطني بطرد هذه المنظمات.

لنبدأ بجذور الصراع والذي تعود للعام 1964م حينما ظهر أول تنظيم إقليمي مطلبي بعد ثورة أكتوبر 1964م وعرف بجبهة نهضة دارفور، وقد ضم التنظيم عدداً من خريجي كلية غردون "جامعة الخرطوم"، وقليلاً من رجال الأعمال والتجار والطلاب وكبار المواطنين من الأحزاب السياسية. وقد عبر أحد الباحثين عن قضية دارفور باعتبارها أول حزن في العالم امتد زمنا طويلا حيث عبرت عنه العديد من الكتابات بلغات عديدة

ثم ظهرت بعد ذلك العديد من الحركات المسلحة التي تزامنت مع قيام حركات أخرى في جبال النوبة وشرق السودان عندما نفذ نظام الحكم الإقليمي في عهد حكومة الرئيس الأسبق جعفر النميري الذي أعلن بأن حكام الأقاليم سيتم تعيينهم من أبناء تلك الأقاليم إلا أنه لم ينفذ القرار، وأبقى الطيب المرضي الذي كان محافظاً لشمال دارفور، مما أدى إلى ثورة أهل دارفور على حكومة النميري في يناير 1981م، وتمكنت من إجبار الحكومة انذاك للتراجع عن قرارها، وتم تعيين أحمد إبراهيم دريج حاكماً لإقليم دارفور[7]؛ إلا أن الأوضاع في دارفور كان الطابع السائد بها عدم الاستقرار والخروج من مأزق آخر من الثورات والتوترات الأمنية، فقد ساد الإقليم توتر جديد بعد صدور قرار يضم حفرة النحاس وكفى قنجي الواقعة جنوب دارفور إلى الإقليم الجنوبي ولعل الأمر الذي أدى إلى هذا التوتر هو ما تميزت به منطقة " كفى قنجي"، حيث أنها تمثل سوقاً جامعاً ومزدهراً، مما حدا بالإنجليز جعلها منطقة فاصلة عندما أصدروا قانون المناطق المقفولة بين الجنوب والشمال[8]. وحفرة النحاس لا تقل أهمية عن كفى قنجي فقد تميزت بغناها وخصوبتها بثروة غير متناهية، مما جعلها مصدر مطامع مستمرة[9].

وبعيد قيام البشير بانقلاب عسكري في 1989م، انشق المهندس يحيى بولاد الذي ينتمى لقبيلة الفور من الجبهة الإسلامية القومية وحكومة الإنقاذ في عام 1992م، ومن ثم انضم إلى حركة جون قرنق، لكن سرعان ما اخمدت ثورته بعد القبض عليه وقتله، وقد اشتهر في الأوساط السودانية أن د. خليل ابراهيم هو من قام باعتقال يحيى بولاد. ثم قامت حركة أخرى في دارفور بقيادة عبد الواحد محمد نور اطلق عليها حركة تحرير السودان عام 2002م[10]، بيد أن الانشقاقات عصفت بها،وخاصة انشقاق مني أركوي مناوي الذي كان القائد الميداني السابق لحركته، حيث انضم إلى حكومة الخرطوم وشغل كبير مساعدي الرئيس السوداني عمر البشير. وأثر الخلاف التاريخي بين البشير والترابي فيما عرف بقرارات الرابع من رمضان في 12 ديسمبر 1999م، وبعد ذلك ظهر اسم د.خليل إبراهيم كزعيم لحركة العدل والمساواة وبدأت حركته الحرب على الحكومة بعد حرق عدد من الطائرات العسكرية الجاثمة بمطار الجنينة بغرب السودان.

اعتبرت هذه القطيعة في العلاقات بين البشير والترابي بداية التمرد في دارفور، بيد أن العديد من المبادرات العديدة التي حاولت رأب الصدع بين البشير والترابي، لم تكلل بالنجاح، وقد كان أبرزها مبادرة التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، ووساطة كل من الدكتور يوسف القرضاوي والشيخ عبد المجيد الزنداني، وانتهت جميعها بالفشل التي كان آخرها وساطة أمير قطرالسابق الشيخ حمد آل ثاني.ومن ثم وصلت كل محاولات السلام مع حركة العدل والمساواة إلى طريق مسدود حتى وفاة قائدها. ويعزو الباحث كل محاولات الحركة الرافضة للتصالح مع حكومة البشير إلى اثر نفوذ حسن الترابي على الحركة الذي يهدف إلى اسقاط حكم البشير باعتبار الاخير نكص عن الالتزام بمبادئ ثورة الانقاذ الوطني التي كان عرابها د.الترابي، ومن ثمّ اعتبر الترابي وجماعته قرارات البشير بمثابة انقلاب على الشرعية الثورية. وقد علق د. خليل في اخر لقاء له مع راديو دبنقا قبيل اغتياله مؤكدا هدف الحركة الرامي إلى إسقاط البشير وحزبه وعدم التصالح معه[11]. ويرى الباحث أن التهميش قضية تجد صدى لكل قطاعات الشعب لغياب التنمية في العديد من المدن الطرفية نتيجة للسياسات التراكمية الخاطئة للحكومات المتعاقبة على حكم السودان منذ الاستقلال[12].

سيقف الباحث على المحاور الأربعة التي بنى عليها هذا البحث حتى يحقق أهدافه البحثية وتساؤلاته وصولا إلى نتائج موضوعية.

أولا: انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور.

وصفت الأمم المتحدة مشكلة الحرب في دارفور بـ"أسوأ كارثة إنسانية في العالم"، وأطلقت عليها الولايات المتحدة اسم "الإبادة الجماعية"[13]. وهذا يؤكد مقولة الرئيس البشير أن الولايات المتحدة فتحت جبهة الحرب في دارفور مباشرة بعد اتفاقية نيفاشا في عام 2005م،ومن ثمّ تولت

الترويج الإعلامي للمجازر والانتهاكات الإنسانية. وكتبت الصحفية الأمريكية جولي فلينت أن ذروة الإبادة كانت في العام 2004، حينما كان عنف الحكومة يسبر أعماقاً جديدة، والناجون المرعوبون يهربون من حتفهم إلى تشاد، إذ أصبح من المستحيل بعد ذلك تجاهل دارفور، حينها قورنت الحرب في دارفور بمذبحة رواندا[14].

يبين ذو النون التيجاني المتمرد السابق بحركة تحرير السودان أنه في حقبة الإنقاذ الممتدة من 1990 وحتى 15 أكتوبر 2003م بلغ عدد القرى المهجورة والمحروقة "1078" قرية، بينما بلغ عدد القتلى"12248"،أما عدد النازحين أو المتضررين مليوناً واثنان وتسعون ألفاً من البشر[15].

وهو بذلك ينفي الأرقام الفلكية التي يعتمدها الإعلام العالمي ومنظمات حقوق الإنسان، حسب خبرته ومعايشته لأحداث التمرد، لأنه انضم ميدانياً لحركة تحرير السودان في منتصف عام 2004م، وقضى مع المتمردين عشرين شهرا في دارفور. فانتهاكات حقوق الإنسان تناولتها تقارير المنظمات الدولية برؤية سالبة أبرزت فيها جملة من الانتهاكات في دارفور تباينت بين القتل الجماعي والاغتصاب وتشريد السكان من مساكنهم بحرق قراهم، بينما حاولت الحكومة السودانية النفي القاطع لتلك الانتهاكات الإنسانية وأبانت أنها كانت تقاتل الجماعات المسلحة التي خرجت عن سلطة الحكومة المركزية التي كانت احيانا تختبئ في تلك القرى التي تعرضت لقصف طائرات ومدافع الحكومة السودانية، وقد نجم عن تلك العمليات ما صورته المنظمات بالإبادة الجماعية المنظمة للعرق الإفريقي من أهل دارفور مستخدمة في ذلك عرب الجنجويد الذين يشاركونهم المنطقة الجغرافية سعيا للانتقام منهم لثارات قديمة بين الطرفين[16].

برز دور الجنرال الأمريكي راو كابز (Raw Kaps) في دارفور الذي ظل حاضرا وسط المتمردين الدارفوريين يلعب أدواراً في تحريض المجتمع الدولي على التدخل العسكري، ووضع المنطقة تحت حماية الولايات المتحدة الأمريكية، عبر الصاق التهم المختلفة بالخرطوم وتأليب وسائل الإعلام العالمية ضد حكومة البشير[17]. ويرى بعض المراقبين أن مساعد مدير وكالة التنمية الدولية السابق (روجر ونتر) ويعد أحد أركان فريق الاختصاصيين الأمريكيين بالشأن السوداني،يعمل في المنطقة وفق مبدأ التدخل العسكري وصنع الحركات المتمردة لضمان السيطرة الأمريكية في أفريقيا على شاكلة الجنرال الأمريكي راو كابز والذي أوصى سابقا بدعم المتمردين بصواريخ ستينغرFIM-92Stinger، والأسلحة المتطورة لإزالة حكومة الخرطوم[18].

يرى الباحث من خلال زياراته لدارفور مدى هشاشة الأمن فيها نتيجة للحدود المفتوحة على العديد من دول الجوار الأفريقي التي شهد معظمها صراعات أدت إلى تدفق السلاح للمنطقة، فأوحت إلى الدارفوريين حمل السلاح في ظل افتقار المنطقة للتنمية، أو غيابها أحياناً بالرغم من غناها بالثروات الحيوانية والمعدنية، بجانب هجرة المتعلمين منهم إلى خارج المنطقة؛ كل تلك

العوامل أدت إلى تفشي ظاهرة الغبن الاجتماعي على الحكومات المركزية ومن ثم التمرد عليها، ومن هنا دخلت الولايات المتحدة وغيرها من الدول المتهمة حكوميا بدعمها تلك الحركات المسلحة خاصة بعد توقيع اتفاقية نيفاشا 2005م.

الموقف الدولي من انتهاكات حقوق الإنسان بالسودان:

تأتي مواقف الدول الغربية في قضايا حقوق الإنسان تتويجاً لتقارير المنظمات الدولية التي تصبح مادة إعلامية لبعض وسائل الإعلام الغربية. ومن الذين ساهموا في خلق صورة دارفور في الاعلام الامريكي الصحفي نيكولاس كريستوفر، كاتب الرأي بصحيفة النيويورك تايمز. وقد نال جائزة (بوليتزر) للمرة الثانية في 2006 عن سلسلة كتاباته عن الإبادة الجماعية في دارفور منذ بدأ الكتابة عن دارفور في عام 2004م. وهو ذو سوابق عديدة في التسلل إلى السودان حيث قام بإحدى عشرة رحلة إلى دارفور متسللاً عبر تشاد،وقد تم القبض عليه في إحداها، ولكن تم الإفراج عنه[19]. وعقب عودته لبلاده سارع بعقد مؤتمر صحفي أعلن فيه أن الحكومة السودانية تقوم بعمليات تطهير عرقي في جنوب كردفان مستخدماً لفظة ethnic cleansing. ويرى الباحث ان هذا الفعل اشبه بالعمل الاستخباري، وهذا يشير إلى علاقاته بالدوائر الاستخباراتية الامريكية التي جعلت من كتاباته مادة معتمدة في تقارير حقوق الإنسان، وهو أول من وصف ما يجري في دارفور بأنه إبادة جماعية، وكان هو المسؤول الأول عن تسليط الضوء على قضية دارفور وتقديمها إلى الرأي العام الأمريكي، وكان مصدر «إلهام» لمنظمات «كفاية» و«أنقذوا دارفور».

وما سيستغرب له المرء هو كيف له أن يفسر الحرب في دارفور في إطار تحليله الذي لخص نزاعها في حرب إبادة (وتطهير عرقي) للأفارقة تشنها الحكومة العربية وحلفاؤها في الجماعات العربية[20]. فأعمدة الرأي التي كتبها كريستوفر في النيويورك تايمز قديما لم تهيئ القارئ لضحايا (عربيغرب السودان) في نزاع دارفور؛ فالضحايا فيها أفارقة بغير منازع والمعتدون عرب. وانتقد د.عبدالله على ابراهيم منهجية نيكولاس كريستوفر في مقالاته حول دارفور، وفي آخر زيارة له لدارفور ليرى عن كثب كيف أساء تحليل نزاعها، ذكر في عموده الأخير هوية قبائل السلامات والبني حسين وقال إنهم عرب لم يتعرضوا لملاحقة الحكومة من قبل[21]. وهذا يتناقض مع حصيلة ماكتبهكريستوفر عن الابادة الجماعية حينما كان متأثرا باتجاه الحكومة الامريكية من النيل من السودان بدعمها للوبيات التي كانت وراء العديد من القرارات الدولية ضد السودان، بيد أن أكثرها تشويها لصورة السودان كان قرار الجنائية الدولية والخاص بالرئيس البشير. وعلى الرغم من أن بعض الكتاب الغربيين كانوا يكتبون من واقع الحقائق بدوافع مهنية لكن اصواتهم لم تجد اذانا تصغى اليهم، ولم ينالوا الجوائز العالمية لأنها لا تسير في ذات التيار. جاء كتاب جولي فلينت 'الحرب الأخرى: الصراع العربي الداخلي في دارفور' موضوعيا في تناوله لواقع الحرب

الدارفورية،فقالت إن ' قتل العرب للعرب في تصاعد من دون أي تعليق يذكر خارج السودان'. بل كان حصاد القتل في النزاع العربي العربي هو الأكثر عددا بين ضحايا دارفور قاطبة. فشمل القتل حتى بين العرب الموصوفين بالمتعاونين مع الحكومة[22]. وهذه الرواية لم تتناولها تقارير المنظمات الدولية التي ركزت على حرب الإبادة للقبائل الافريقية، لهذا من لم يستصحب الجغرافية والتاريخ الدارفوري لن يستطيع أن يشخص المشكلة تشخيصا موضوعيا ودقيقاً، لأن الصراعات القبلية ضاربة بجذورها في التاريخ الدارفوري لطبيعة المنطقة القائمة على تعدد الاثنيات العرقية ومواطن الصراع حول المراعي والحدود الجغرافية بين تلك القبائل.

تناولت المفوضة السامية لحقوق الإنسان (نافي بيلاي) في خطابها التقليدي في الجلسة الافتتاحية تحت البند الثاني من أعمال المجلس أوضاع حقوق الإنسان في دولٍ عديدة عبر قارات العالم المختلفة. ومن بينها تطرقت للسودان في فقرة مقتضبة تحدثت فيها عن الحرب الدائرة في جنوب كردفان والنيل الأزرق بين الجيش السوداني والحركة الشعبية ـ قطاع الشمال ـ وعبّرت عن قلقها من ما اسمته بالقصف العشوائي ومنهج الأرض المحروقة الذي ميّز ذلك النزاع[23]. وقد تحدث وزير العدل مولانا محمد بشارة دوسة مبرأ ساحة الحكومة السودانية من تلك التهم مبيناً إلتزام السودان عامة بحقوق الإنسان وحمايتها وتطويرها، وأبدى البيان قلقه إزاء استحداث مفاهيم جديدة مدفوعة بأجندات غير متفق عليها دولياً ولا تستند إلى مبادئ القانون الدولي مثل التدخل في شئون الدول تحت غطاء الشأن الإنساني، والحروب الوقائية، والوصاية باسم أوضاع حقوق الإنسان[24]. وفي هذا إشارة إلى قرارات الامم المتحدة المتعددة حول قضية دارفور والتي اشارت بعضها إلى حظر الطيران ودخول قوات الامم المتحدة بدارفور التي عرفت بـ "قوات اليمونيد".

ويرصد الباحث أهم القرارات الصادرة عن المنظمة الدولية تجاه دارفور والتي ساهمت في تشكيل صورة جديدة السودان وخلق صورة نمطية عنه، وهي كما يلي:

1. كان القرار الأول بالرقم 1325 لسنة 2000 الذي أصدره مجلس الأمن بشأن دارفور يفرض حظر السلاح وتجميد الأرصدة، وحظر السفر لكل من يتحدى جهود السلام.
2. صدر القرار الثاني بالرقم 1556 في 30 يوليه 2004، وقد تضمن إرسال عشرة آلاف جندي لحفظ السلام بين الطرفين لإنهاء واحد وعشرين عاماً من الحرب الأهلية.
3. صعد مجلس الامن موقفه ضد السودان بسبب دارفور في عدة قرارات صدرت متعاقبة، في الشهور الأخيرة، منذ منتصف عام 2004، وتضمنت الضغوط المتصاعدة على السودان، وانتهت في القرار الرقم 1574 بأن المجلس ينوي تطبيق جزاءات المادة 41 على السودان، ما لم يتعاون مع الأمم المتحدة في تحقيق أهداف القرار ومتطلباته. وركزت الولايات

المتحدة الأمريكية على الجانب الإنساني في أزمة دارفور، وقدّم الأمين العام للأمم المتحدة تقريرًا لم يؤكد فيه ما أعلنته الولايات المتحدة الأمريكية من أن الجرائم المرتكبة في دارفور، من جانب القوات السودانية والقبائل المتعاونة معها، لم تصل إلى حد جرائم الإبادة الجماعية، وإنما هي جرائم حرب. وقد لاحظ الباحث أن هنالك العديد من البحوث والدراسات التي تم تمويلها من كبريات الجامعات الامريكية والغربية كجامعة هارفارد وييل، وقد اشترك فيها بعض الباحثين السودانيين من أهل دارفور، وبعض الباحثين العرب، وذلك من أجل تأكيد حدوث تلك المجازر والانتهاكات الإنسانية[25].

وفي نهاية فبراير 2005، تمكن مجلس الأمن، بعد جدل طويل، دام أكثر من أسبوعين، من إصدار القرار بالرقم 1593 بناء على مشروع قرار فرنسي، ساندت الولايات المتحدة الأمريكية كل فقراته، ما عدا الإشارة إلى المحكمة الجنائية الدولية. وكان المجلس قد أصدر هذا القرار، بغالبية ١١ صوتاً، من دون معارضة، وبموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، قرر مجلس الامن الاتي:

1. إحالة الوضع القائم في دارفور منذ ١ يوليه ٢٠٠٢ إلى المدعي العام للمحكمة الجنائية الدولية.
2. أن تتعاون حكومة السودان وجميع أطراف الصراع الأخرى في دارفور تعاونا كاملا مع المحكمة والمدعي العام وأن تقدم إليهما كل ما يلزم من مساعدة، عملا بهذا القرار. غير أن حكومة السودان اعلنت عن رفضها القرار رقم 1593 السابق بعد ثلاثة ايام من موافقة مجلس الامن الدولي على ذلك القرار. وفقا للقرار رقم 1564 الذى تمت الموافقة عليه في مجلس الامن الدولي في يوم 2004/9/18م، عين الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة كوفي أنان لجنة تحقيق دولية بشأن ما يدعى القيام بالتحقيقات في الحوادث المخالفة للإنسانية الدولية وحقوق الإنسان فى دارفور، وانتهت بتقرير إلى انان في فبراير 2005م, اتهمت فيه (51) من المسؤولين الحكوميين بارتكاب جرائم حرب؛ وجرائم معادية للبشرية.

اوردت تقارير اخبارية اعتراف أحمد تقت رئيس وفد حركة العدل والمساواة المتمردة في دارفور لمؤتمر الدوحة، قوله إن القرار تضمن معظم مطالب المتمردين، وتغافل عن دور الخرطوم في ضبط الاستقرار في الإقليم، بشكل دفع الخرطوم للإحباط، وحوّلها من الدفاع إلى الهجوم، وسحب وفدها من مفاوضات أبوجا، واتهامها لواشنطن صراحة بإفشال المفاوضات نتيجة مواقفها العدائية ضد الخرطوم؛ مما أعطى للمتمردين رسالة بوقوف الغرب معهم، وشجعهم على التشدد ورفض الحل الوسط[26]. فهذا القرار سند قوي لدعم حركات التمرد؛ لأنه يحثهم على الوقوف أمام اي محاولات للسلام بالمنطقة، وبرز ذلك من خلال رفض حركة العدل والمساواة لمفاوضات الدوحة وتبعتها العديد من الحركات الأخرى على أمل أن تضغط الولايات المتحدة على حكومة

الخرطوم لتلبية مطالبهم، ولم يتم التوقيع في مفاوضات الدوحة المتعددة إلا مع فصيل منشق من حركة العدل والمساواة بعد حادثة اغتيال خليل إبراهيم في منطقة ود بندة في ولاية شمال كردفان يوم الأحد 25 ديسمبر 2011م، الذي كان مصراً في كل مقابلاته الإعلامية على ضرورة تحرير السودان من حكومة البشير بدون أي تنازلات عن هذا المبدأ. وبعد موته تم تكوين الجبهة الثورية التي جمعت كل الحركات المسلحة لإسقاط حكم البشير، وهذه نتيجة متوقعة لنهاية القرارات الدولية بشأن دارفور. وقد ذكرت في موقعها "ان خطواتها في اسقاط النظام لن تتبدل ولن تتغير"[27].

كتب المبعوث الأمريكي الأسبق للسودان أندرو ناتيوس الذي أشار بوضوح إلى ليبيا في مقالته التي نشرتها (فورن بوليسي) والتي أوضح فيها منح القذافي لخليل إبراهيم مبالغ كبيرة وصواريخ، ولكنه قتل في غارة جوية يشاع أن الحكومة الليبية الجديدة زودت الخرطوم بإحداثيات المعسكر الذي يُعتقد أن خليل كان فيه يعد العدة للتحرك بقواته لمهاجمة الخرطوم، وذلك يوم 25ديسمبر2011م؛" ولعل موت خليل منح حكومة الخرطوم مهلة من الهجوم القادم عليها من التحالف الجديد ولكنها مهلة مؤقتة فقط"[28].

ويرى الباحث ان الدول الغربية إذا ارادت الضغط على الحركات المسلحة فإنها قادرة على اخضاعها على الجلوس في مائدة المفاوضات والوصول إلى حلول تنهي الحرب مثلما كانت نهاية حرب الجنوب بمفاوضات نيفاشا 2005م، ومما يدعم هذه الرؤية حينما أبلغ عدد من الدبلوماسيين الغربيين الجبهة الثورية رسمياً رفضهم العمل العسكري كوسيلة للإطاحة بنظام الرئيس عمر البشير مشددين على تأييدهم للحل السياسي لقضايا الخلافات بين السودانيين، وأن أي نشاطات عسكرية ستكون مرفوضة ومدانة وسيتم التعامل معها كأنشطة إرهابية، حينها صرح مناوي لـ"سودان تربيون" عقب اجتماعه مع أعضاء المجتمع الدولي، بجنيف مؤكداً "أن الجبهة الثورية مستعدة للدخول في حوار مع النظام يهدف لإيجاد حل شامل لكل قضايا السودان والتخلي عن الحلول الجزئية لافتاً إلى أن المجتمع الدولي ابلغهم بدعمه للحل السياسي المتفاوض علية"[29].

ويرى الباحث أن قرارات المنظمة الدولية المتعلقة بدارفور ستقود في نهاية المطاف إلى فشل الحكومة، وبالتالي عدم وقف العنف والتوصل لسلام في دارفور،وحينها سيستمر مسلسل الضغوط بقرارات أخرى اعتمادا على المادة رقم 41 من ميثاق الأمم المتحدة والتي تجيز اتخاذ إجراءات عقابية أخرى؛ منها "وقف الصلات الاقتصادية، والمواصلات الحديدية والبحرية والجوية والبريدية والبرقية واللاسلكية وغيرها من وسائل المواصلات وقفا جزئيا أو كليا، وقطع العلاقات الدبلوماسية" وهكذا تكون القرارات الامية داعمة لحركات التمرد ومضعفة لموقف الحكومة

المركزية حتى تجد هذه الحكومة نفسها تستجدي هذه الحركات لوقف الحرب التي ستنتهي بفصل دارفور على غرار سيناريو فصل جنوب السودان، وحينها تكتمل خارطة السودان الجديد.

ثانياً: قرار الجنائية الدولية وطرد المنظمات الأجنبية من العمل في السودان:

اتهمت الحكومة المنظمات العاملة في البرنامج بدعم حركة التمرد بالجنوب بالذخيرة والسلاح وجمع المعلومات الاستخباراتية عن تحركات الجيش السوداني مع تكديس مواد الإغاثة في مناطق التمرد، وحجبها عن المناطق الحكومية بغرض استقطاب المواطنين لصالح التمرد، وإرغامهم على التجنيد، إضافة إلى تسهيل حركة قادة التمرد بطائرات الأمم المتحدة، وضربت الحكومة أمثلة على ذلك بأن المنظمات خلقت غطاء واقياً للمتمردين فى بحر الغزال، مما مكنهم من إعادة تنظيم قواتهم مثلما حدث فى احتلالهم لمدينة "قوقريال" الإستراتيجية بولاية بحر الغزال، كما أنها سعت لتوحيد فصائل التمرد، عبر مؤتمر "أونليت" لتوحيد الدينكاوالنوير، ومؤتمر "واو" لتوحيد فصائل النوير[30].

ذكر مفوض العون الإنساني بالسودان حسبو محمد عبد الله أن السودان به أكثر من 150 منظمة أجنبية و2600 منظمة وطنية، وقال إن وزارته رصدت تجاوزات عدد من هذه المنظمات منذ فترة بعيدة، وأن قرار طرد المنظمات بسبب ضلوع تلك المنظمات في التعامل مع المحكمة الجنائية الدولية عبر تقديمها تقارير للمحكمة[31]؛ وأن منظمات أخرى قامت بترحيل الشهود إلى لاهاي عبر طائراتها[32]. وقد وجهت الحكومة المركزية لهذه المنظمات اتهامات بالعمالة لصالح جهات مخابراتية غربية وتمويل حركات التمرد[33].

وبطرد تلك المنظمات جاءت ردود الافعال ناقمة على الحكومة السودانية حيث قالت تاوانداهوندورا، نائبة مدير برنامج أفريقيا في منظمة العفو الدولية، إن "ملايين الأرواح معرضة الآن للخطر، وإن الحكومة السودانية، بطردها الهيئات الإنسانية، تكون عملياً قد أمسكت بخناق جميع السكان المدنيين كرهائن، وهذا عمل عدواني تنبغي إدانته بأقوى العبارات من جانب الاتحاد الأفريقي، وجامعة الدول العربية، والمجتمع الدولي بأسره. وما يحدث الآن هو معاقبة أهالي دارفور، الذين عانوا قسوة النزاع على مدار السنوات الست الماضية، ومن قبل حكومة بلادهم، رداً على مذكرة التوقيف[34].

يبدو أن هذه الخلفية العدائية التي حكمت العلاقة بين الحكومة السودانية والمنظمات الأجنبية فى جنوب السودان، ساهمت فى نقل التوتر بين الجانبين إلى صراع دارفور منذ اشتعاله فى عام 2003، حيث لعبت المنظمات الأجنبية أدوارا أكثر عمقا مما كان عليه الحال فى جنوب السودان ولعل أبرزها:

1. تدويل الصراع فى دارفور، إذ لعبت المنظمات الأجنبية أدوارا حقوقية وإغاثية ساهمت فى نقل الصراع من غرب السودان إلى الساحة الدولية عبر التقارير الدورية عن حالة حقوق الإنسان استطاعت إثارة الرأي العام العالمي ضد الحكومة السودانية، حتى أن منظمة العفو الدولية ذكرت على موقعها العبارة الآتية: لا يوجد حالياً مكتب لمنظمة العفو الدولية في هذا البلد "وذلك عند البحث عن اسم السودان في موقعها"[35]. وهذه اشارة إلى ان السودان غير متعاون مع المجتمع الدولي ومنظماته، ومن ثمّ فهو خارج القانون الدولي فهو اشبه بالدولة المارقة.
2. المساهمة فى قرار إحالة البشير للمحكمة الجنائية الدولية.
3. الضغط السياسى الغربي للتدخل فى دارفور، إذ برز تحالف غربي لدعم الدارفوريين عرف باسم "تحالف إنقاذ دارفور" (SAVE DARFUR) من أجل التحرك الدولى لوقف "الإبادة الجماعية فى دارفور"، وهو مكون من أكثر من 180منظمة يهودية وحقوقية ودينية، وقام هذا التحالف بالعديد من الخطوات فى إطار التصعيد ضد "ممارسات" الحكومة السودانية فى دارفور، مثل حملة "مليون صوت من أجل دارفور"، وأسفرت الحملة عن تسليم مليون بطاقة، مكتوبة أو إلكترونية، إلى الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش تطالب بدعم نشر قوة دولية قوية لحفظ السلام وحماية سكان دارفور.
4. تكريس صورة ذهنية للصراع على أنه نزاع بين العرب والأفارقة.

الجنائية الدولية والبشير:

ظلت الحكومة المركزية تتهم الولايات المتحدة بإشعال حرب دارفور، وقد وردت عدة تصريحات بذلك من كبار المسؤولين الحكوميين، ثم كررها الرئيس البشير في لقاء مع قناة الجزيرة قائلاً: "إن الحكومة الامريكية وعدت حكومته حينما يتم التوقيع على اتفاقية نيفاشا، بأنها سترفع السودان من قائمة الدول الراعية للإرهاب، غير انها فتحت جبهة دارفور مباشرة بعد توقيع نيفاشا 2005م، ونكصت عن وعدها بذرائع انتهاكات حقوق الإنسان في دارفور، حتى طالبت الجنائية الدولية بمحاكمتي على جرائم الحرب في دارفور، لهذا لن نثق في الوعود الامريكية"[36]. وهذا يؤكد مواقف السودان المتوجسة من المنظمات الدولية واهدافها غير الاغاثية التي قادت الحكومة المركزية إلى طرد تلك المنظمات حيث اتهمتها بالعمالة لتعاونها مع المحكمة الجنائية،وتجاوزت صلاحياتها الممنوحة لها من قبلُ، ومن ثمّ اصدرت الحكومة قراراً بطردها من البلاد[37].

يرى الباحث أن الاتهامات التي يواجهها الرئيس البشير تتعلق بجرائم ضد الإنسانية وجرائم حرب، وهي اتهامات دولية جسيمة للغاية؛ فالجرائم ضد الإنسانية تشمل القتل، والتصفية، والاغتصاب، والتعذيب، والنقل قسراً لمجموعة سكانية، وارتكاب هذه الجرائم ضمن هجمة ممنهجة

أو موسعة ضد المدنيين. وجرائم الحرب تشمل توجيه الهجمات عمداً إلى السكان المدنيين والقيام بالنهب. وجرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية كانتا الأساس لمقاضاة الأفراد في جرائم ألمانيا النازية في محكمة نورمبرغ والتطهير العرقي في البلقان في المحكمة الجنائية الدولية الخاصة بيوغسلافيا السابقة.

ويرى الباحث أن قرار المحكمة الجنائية الدولية صدر وسط حملة إعلامية وحرب نفسية هائلة ضد السودان والرئيس البشير، وقد تزامن صدور القرار مع حرب غزة التي وصفت اعلاميا بحرب الإبادة الإسرائيلية، وبالرغم من ذلك رفض المدعي العام للمحكمة أن يحرك الدعوى ضد الإسرائيليين بأي طريق، رغم مئات الشكاوى المقدمة له، وكذلك طلب السلطة الفلسطينية بذلك أيضا، مما يؤكد ازدواجية المعايير الدولية تجاه السودان.

تباينت ردود الافعال الدولية والاقليمية ازاء هذا القرار حيث أكدت منظمة المؤتمر الإسلامي أن الخطوة التي تبنتها المحكمة الجنائية الدولية ضد الرئيس السوداني عمر حسن البشير تمثل "سابقة خطيرة وانحرافا غير ضروري" وقد تقود إلى تفاقم وتعقيدات الوضع في دارفور، محذرة من التداعيات الوخيمة التي قد تترتب عن مثل هذا التحرك،بينما دعا الاتحاد الأفريقي في مؤتمر القمة المنعقد في أديس أبابا إلى حشد الدعم الدولي لتأجيل توجيه المحكمة الجنائية الدولية اتهامات ضد الرئيس السوداني[38]. أما دانيال بيكيل، مدير القسم الأفريقي في هيومنرايتسووتش فقد عبر عن موقف منظمته إزاء هذه القضية قائلاً: "النزاع في السودان سيستمر إذا لم تجلب الحكومة المعتدين أمام العدالة وتثبت احترامها لحقوق الإنسان."[39]. ويرى الباحث ان هذا القرار ساهم في رفض العديد من حركات التمرد الدارفورية الجلوس للمفاوضات مع حكومة البشير باعتباره مطلوباً للعدالة الدولية مما زاد من أمد الحرب، كما ان تصريحات بعض مسؤولي المنظمات الغربية على قرار تصريح بيكل السابق يجعل الحركات المسلحة تحس بأنها مدعومة غربيا، ومن ثمّ سيطول امد الصراع بالمنطقة، والذي اصبح معلما تاريخيا من معالم دارفور.

ثالثاً: موقف الحكومة من حرية التعبير بالصحف السودانية.

عدّت الحكومة السودانية تناول قضية دارفور بالصحف المحلية من القضايا التي يجب تناولها بحذر، حتى لا يقع الصحفي في مزالق الاتهام بالعمالة أو الخيانة، فهذه جرائم تقود إلى السجن أو تعريض الصحيفة لعقوبات تصل إلى مرحلة الايقاف النهائي، كما حدث سابقا مع العديد من الصحف التي تناولت قضية الجنوب من رؤية تخالف وجهات نظر الحكومة، مثل صحيفة السودان الدولية، وصحيفة الرأي الاخر، غير أن تلك الصحف تعرضت لكل تلك العقوبات حينما كانت حكومة الانقاذ تمر بالمرحلة الثورية[40]؛ بيد أن تلك المرحلة قد أفلت ولكن ما تزال عقلية تلك المرحلة تعود حينما تتناول الصحف موضوع دارفور بطرح الرأي الاخر، الذي يمثل دوما

الحركات المسلحة أو المنحازين لها في الفكر الصراعي، ولكن العديد من الصحفيين يحاول أن يلتزم بالمهنية الصحفية التي تحتم عليه الالتزام بالموضوعية وذلك لوجود الاعلام الجديد الذي يرغم بعضهم على عدم اخفاء الحقيقة، ومن هنا يأتي التصادم مع الحكومة، التي تفعل قوانين العقوبات والامن الوطني دون الالتفات إلى قوانين المطبوعات، وهذه الافعال تؤدي إلى احتجاجات نقابة الصحفيين ومجلس الصحافة والمطبوعات واللتين تطالبان السلطات بإلغاء تلك العقوبات التي تطال الصحفيين، فتستجيب لهم احيانا. ومن ثم رفع المجلس رفع مذكرة إلى رئاسة الجمهورية يعترض فيها على التعدي على صلاحياته التي يكفلها له قانون الصحافة والمطبوعات الصحفية 2009، وطالب برد سلطاته إليه وفق القانون، وشدد على أهمية منع تدخل الأجهزة الأمنية في العمل الصحفي اليومي[41].

يعتبر تصنيف الباحث الأمريكي وليام روو للصحافة العربية، من أكثر التصنيفات العلمية التي لاقت قبولاً لدي الباحثين في العالم العربي، بيد أنه تصنيفاته المتعددة للصحافة العربية تجعلها منطوية في إطار النظرية السلطوية[42]، فالاختلافات بين تصنيفاته، تدرج في إطار التباين في درجة الحرية الصحفية التي يسمح بها كل نظام، حسب ظروفه السياسية والاجتماعية التي يعيشها، لهذا فانه لو اختلفت درجة حرية التعبير من قطر عربي لآخر، فان الصحافة في خاتمة المطاف تظل حذرة تخشى اجتياز الخطوط الحمراء التي رسمتها الدولة قانونيا أو عرفيا، وذلك لكي لا تفسد علاقتها مع السلطة القائمة[43]. وبالتالي اضحت قضية حرية التعبير مرهونة بالمواقف السياسية أكثر من التشريعات التي وضعتها الدولة للممارسة الصحفية، لأنه يمكن الالتجاء إلى قوانين الأمن والمخابرات حينما تحتاج إليها الدولة لردع الصحفيين باسم حماية الجبهة الداخلية والتكامل الوطني، ومن هنا تنزلق أقدام الحكومات في مصادرة حرية التعبير، وحينها تبرز تقارير المنظمات الدولية بالانتهاكات الصحفية، وهذه هي الصورة الواقعية بالسودان.

سيقف الباحث على العديد من المواقف التي تعرض لها الصحفيون وتمت مصادرة حرياتهم التعبيرية حينما تناولوا قضية دارفور. وسوف يحاول الوقوف على بعض زوايا الصورة الداخلية من رؤية سودانية ثم نستعرض منهجية اعداد التقارير الدولية في مجال حرية الصحافة والإعلام، والانتقادات التي وجهت لها،وكذلك تقارير المنظمات الدولية لنكمل الصورة ازاء اوضاع حرية التعبير.

يرى الباحث ان مطلع العام 2009م، شهد انتهاكات للحريات الصحفية في السودان، خاصة الرقابة القبلية للنشر التي يفرضها جهاز الأمن الوطني والمخابرات، علي الصحف السودانية، بالرغم من أن دستور جمهورية السودان الانتقالي لسنة 2005م، يكفل الحق في التعبير، وبجانب مصادقة السودان علي عدد من المواثيق والعهود الدولية والإقليمية التي تضمن الحق في التعبير

عن الرأي بحرية ودون قيود، وفوق كل تلك المحاذير القانونية والدولية فقد ظلت الرقابة الأمنية متواصلة.

أصدر اتحاد الكتاب السودانيين عدة بيانات أدان فيها ظاهرة اعتقال الصحفيين الذين تخالف أراؤهم سياسات الدولة، ويرى الباحث أن صدور هذه البيانات تعتبر رد فعل طبيعي احتجاجاً على انتهاك حرية التعبير من قبل الدولة، وقد صدر أحدها عقب اعتقال ثلاثة صحفيين من صحيفة "رأي الشعب" التابعة للمؤتمر الشعبي بزعامة د. الترابي المنشق عن الحزب الحاكم بعد خلافات بين الطرفين، وقد جاء بالبيان ما يلي: للمرةِ الأولى نرَى في السودانِ مُمارسات تُعيد إلى الأذهانِ ظاهرة سُجناءِ الرأي التي تجاوزها المجتمع الدولي منذ أن انطوت سنوات الحربِ الباردة[44]. وفي بيان اخر أدان الاتحاد ما وصفها بالهجمةَ المُنظّمة على حُريّةِ التعبير وحُريّة الكِتابة وحُريّة الرأي، بما صَار يُمثل سياسة قمعٍ مستمرة، طالتْ صُحفا وصحَافيين[45]. وهنا رسم اتحاد الكتاب السودانيين الخطوط الاولى في لوحة مصادرة حرية التعبير حيث أصبح السجن احدى العقوبات التي توقع على الصحفيين استنادا على قانون الأمن والمخابرات وليس استنادا على قانون المطبوعات لعام 2009م، وتعزيزاً لهذا الاتجاه فقد برر وزير الاعلام الناطق باسم الحكومة، احمد بلال قرار جهاز الأمن والمخابرات بإيقاف النور أحمد النور عن مزاولة مهامه كرئيس تحرير لصحيفة الصحافة بأنه "لم يتحمل مسؤولياته عن ما ينشر بصحيفته"[46]. ويورد أحد الصحفيين شهادته عن تعامل جهاز الامن مع الصحف، وذلك طبقا لصحفيين عاملين في الصحف اليومية تحدث إليهم فأبانوا انهم قد تعاملوا مع منطق الامر الواقع وقبلوا بمبدأ وصاية جهاز الامن على العمل الصحفي طالما أن لا فكاك من ذلك،فقد أصدرت المحكمة الدستورية في العام 2010 حكما لصالح جهاز الامن يؤكد دستورية الرقابة القبلية المفروضة منه على الصحف[47].

أوردت العديد من المنظمات الغربية تقارير تفيد بتعرض العديد من الصحفيين إلى العديد من الانتهاكات، ونسوق أولى هذه التقارير من منظمة هيومن رايتسووتش التي صرح مديرها بالقسم الأفريقي دانيال بيكيل، منتقدا موقف الحكومة من التضييق على وسائل الإعلام قائلا: "على الحكومة وقف الرقابة على وسائل الإعلام والكف عن اعتقال الأفراد بسبب آرائهم السياسية"[48]. ويلاحظ الباحث أن هذا التصريح استند على العديد من المواقف الحكومية في التضييق على الصحفيين والأجهزة الإعلامية المستقلة بالخرطوم، كحالة الصحفية سميه هندوسة التي نالت شهرة كبيرة من خلال تناولها عبر العديد من الفضائيات العربية والغربية بعد حلق شعرها وإهانتها بكلمات عنصرية من قبل أجهزة الامن السودانية لمقالاتها المتعلقة بالصراع في دارفور وتأييدها فكرياً لحركة العدل والمساواة. ويرى الباحث أن تقارير المنظمات الدولية إزاء الانتهاكات التعبيرية تأتي دوما متأخرة في العديد من الاحايين بعد مرور وقت ليس بالقصير على تلك الانتهاكات، وحينها لن تكون ذات جدوى في ردع الحكومات عن الاستمرار في تلك

الممارسات، وانما تكون بمثابة تشخيص لحالة وفاة، إذ كان بإمكانها المساهمة في عملية الإنقاذ، لهذا يرى الباحث ان الدول اصبحت لا تلقي لها بالاً، لانتفاء صفة الجبر والإلزام فيها. ومن ثمّ ستساهم تلك التقارير في تشويه صورة السودان أمام الإعلام الدولي.

السودان وقائمة الدول الفاشلة: جاءت تقارير المنظمات الدولية إزاء السودان في المحاور الأربعة التي ناقشها الباحث التي ارتكزت عليها معظم تقاريرها، وبالتالي قادت في مجملها إلى تشويه صورة السودان، من كثرة التناول الاعلامي السالب عن السودان نتيجة لقرارات الامم المتحدة المتلاحقة التي نمطت صورة السودان باعتباره دولة فاشلة، كما ان هنالك العديد من مواقع التواصل الإجتماعي عمقت هذه النمطية، فحينما تبحث عن اسم دارفور عبر محرك البحث غوغل ستظهر لك أرقام فلكية (17.900.000) رابط ذات علاقة بموضوع دارفور[49]. وجلها مواضيع تحمل السلبية عن دارفور مما أبرز هذه الصورة التي اختزلت كل السودان في دارفور التي عرفت بالحروب، والمجاعات، واغتصاب النساء، والإبادة الجماعية[50]، ومن ثم تصدر السودان قائمة الدول الفاشلة؛ فالدولة الفاشلة هي دولة ذات حكومة مركزية ضعيفة أو غير فعالة حتى أنها لا تملك الا القليل من السيطرة على جزء كبير من إراضيها. فإعلان أن دولة ما قد "فشلت" هو موضوع جدل عموما، وعندما يتم رسميا، قد يحمل عواقب سياسية كبيرة[51].

يرى الصحفي الامريكي اليوت روس أن الدولة الفاشلة مفهوم لا معنى له، وقد تم اختراعه كمبرّر لفرض مصالح الولايات المتحدة على البلدان الأقل قوة. لقد اخترع مفهوم الدولة الفاشلة في أواخر عام 1992 كل من جيرالد هيلمان وستيفن راتنر الموظفان بوزارة الخارجية الأمريكية. ويرى هيلمان وراتنر أنه مع سقوط جدار برلين انقضى عهد البهارج من نوع سيادة الدولة بالنسبة لبلدان العالم الثالث، وما تحتاجه هذه الدول الفاشلة هو "الوصاية" الحميدة دائما من قبل العالم الغربي. وفي مطلع عام 2005م قدمت مجلة فورين بوليسي لهذه الفكرة حياة ثانية من خلال نشرها لمؤشرها السنوي الاول حول (حول الدول الفاشلة)، وقد بدأ ذلك في وقت كانت تتضح فيه كارثة حربي العراق وأفغانستان اللتين تم تبريرهما كحالتي "تدخل لأسباب إنسانية". وقد تمت صياغة المصطلح خصيصا لتبرير مثل هذا التدخل من قبل الولايات المتحدة فيما وراء البحار[52].

أصدرت مجلة فورين بوليسيأول تقرير لها (حول الدول الفاشلة) في عام 2005م،حيث كان ترتيب السودان الثالث، بينما جاء ترتيب الصومال في المرتبة الخامسة[53]. ثم احتل السودان المرتبة الاولي خلال عامي 2006م ـ2007م[54]. أما في عام 2008م، فقد تركت الصدارة للصومال[55]، أما خلال الفترة من 2009م ـ 2013م، فقد احتل السودان المرتبة الثالثة[56]. وحينما يذكر الصومال تبرز الصورة السالبة للدولة الفاشلة ذات المجاعات والحروب وضعف السلطة المركزية، وبهذا تم ربط صورة السودان بالصومال عبر المخيلة الإعلامية، مما يصعب

تغيير هذه الصورة على المدى القريب. ويصنف مؤشر الدول الفاشلة 178 دولة في العالم مستخدماً (12) معياراً رئيسياً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً، وتشمل معايير مثل شرعية الدولة، واحترام حقوق الإنسان وسيادة حكم القانون، ومظالم المجموعات، والتنمية غير المتوازنة. وكل معيار يعطى درجات تتفاوت من (1) إلى (10)، بناء على تحليل ملايين الوثائق المنشورة والمعلومات عن البلد المحدد. وتشير زيادة درجات المعيار إلى زيادة الضغوط على الدولة ومن ثمّ وجود مخاطر أعلى بعدم الاستقرار، وقد سوقت الحركة الشعبية في خطابها الإعلامي هذه المعلومة حينما بدأ الأمين العام السابق للحركة الشعبية قبيل انفصال الجنوب في 9 يوليو 2011م في توجيه انتقادات للمؤتمر الوطني (الحزب الحاكم) باعتباره فشلاً في إدارة حكم البلاد.

صورة السودان في تقرير الدول الفاشلة الامريكي خلال الفترة من 2009م ـــ2013م

العام	ترتيب السودان بالقائمة	قائمة الدول الفاشلة	جرائم السودان	ملاحظة
2009	المرتبة الثالثة	الصومال في المرتبة الاولى تليها زيمبابوي	انتهاك القانون وحقوق الإنسان، جرائم ضد الإنسانية، الاغتصاب، النزوح واللجوء، التنمية غير المتوازنة، وعدم شرعية الدولة.	ظل السودان في المرتبة الاولي لقائمة الدول الفاشلة في عامي 2006م/2007م، بينما في المرتبة الثانية كان في عام 2008م، بينما في عام 2005م احتل السودان المرتبة الثالثة.
2010	المرتبة الثالثة	الصومال في المرتبة الاولى تليها تشاد		
2011	المرتبة الثالثة	الصومال في المرتبة الاولى تليها تشاد		
2012	المرتبة الثالثة	الصومال في المرتبة الاولى تليها الكونغو الديموقراطية		
2013	المرتبة الثالثة	الصومال في المرتبة الاولى تليها الكونغو الديموقراطية		

المصدر: تقرير مجلة (فورين بوليسي) الامريكية وفيه تصنيف لمائة وسبع وسبعين دولةعن الدول الفاشلة.

يرى نعوم تشومسكي أن هنالك قاسما مشتركا بين الدول الفاشلة، وهي أنها دولُ خارجة على القانون، تنبذ قيادتها القانون الدولي والاتفاقيات الدولية بازدراء، وهي غير قادرة أو راغبة في حماية مواطنيها من العنف وربما من الدمار نفسه[57]. غير ان تشو مسكي عدّ بلاده الولايات المتحدة دولة فاشلة لانطباق عدد من معايير الدولة الفاشلة عليها، ولأنها تعاني من بعض الأعراض التي يستخدمها الباحثون عند تصنيف الدول. بل إنه اضاف أن السياسات التي تنتهجها الحكومة الامريكية طوال عهود ريغان وبوش الأب وكلينتون وبوش الابن تعزز هذا المفهوم[58].

وحينما تم وضع دولة جنوب السودان في المرتبة الرابعة في عام 2013م ضمن قائمة الدول الفاشلة، انتقدت حكومة الجنوب هذا الوضع على لسان برنابا بنجامين وزير الإعلام مبيناً أن وضع بلاده ضمن قائمة الدول الفاشلة غير منصف وجانبه الصواب؛ لأن دولة جنوب السودان لم يمض على تأسيسها سوى عامين تقريبا ورغم ذلك نجحت في بناء مؤسسات للدولة، وأن المعلومات التي يستند إليها التصنيف قام بها باحثون لم يستقوا معلوماتهم من الجهات الحكومية الرسمية[59]. وإذا جاء اعتراض حكومة جنوب السودان على وضعها على هذه القائمة فما بال السودان ألا يعترض ووضعه الاقتصادي والأمني أفضل من الدولة الوليدة، بجانب أن وضعه السياسي والأمني أفضل من بعض الدول مثل سوريا والعراق واليمن، لكنها جاءت في ترتيب الدول الفاشلة في مرتبة أفضل من السودان مما يؤشر بعدم وجود منهجية منطقية لترتيب الدول في تلك القائمة. ومن الناحية المنطقية فإن تقرير مجلة "السياسة الخارجية" ومؤسسة صندوق السلام الذي يستخدم (12) مؤشراً لتحديد موقع أي دولة في قائمة الفشل، فإنه يقدم تقديراته الكمية لجميع هذه المؤشرات. فليس هناك رابط بين هذه المؤشرات من وجهة نظر كفاءة الدولة. لهذا يمكن انتقاد هذا التقرير الذي جاءت نتائجه أقرب إلى التجريدات الرقمية منها إلى المعرفة الدقيقة بالسياق التاريخي لواقع الدول، وهذا يؤكد النظرة الانحيازية في وضع السودان على القائمة منذ صدور التقرير الأول في عام 2005م وإلى اليوم، في حين ان الواقع الاجتماعي والسياسي الملموس يؤكد أنه أفضل من العديد من الدول التي وضعت بعده في التقرير.

ويرى الباحث أنّ الولايات المتحدة والدول الغربية ساهمت اسهاماً كبيراً في وضع السودان السياسي الحالي، إذ ظلت التقارير الاعلامية الغربية تؤكد على سعي حكومة البشير في إبادة اهل دارفور من أجل الحصول على نفط دارفور، وانها لا تسعى لحل المشكل الدارفوري البتة. فقضية النفط أدت إلى سقوط العديد من الحكومات من قبل الدول الغربية، وقد أشار صاحب كتاب "قاتل اقتصادي" إلى أنه شارك في أحداث العديد من الأزمات في العديد من الدول النفطية، تباينت بين دعم الجماعات المسلحة ضد الحكومات، واحداث الازمات الاقتصادية، والقيام بالتخطيط ودعم الانقلابات العسكرية، وبين القتل كمرحلة اخيرة، حينما تفشل كل السبل السابقة[60]. وقد عضد البرنامج الوثائقي هذا الاتجاه في حرص الشركات النفطية العملاقة على الاستحواذ على نفط الدول

بأي ثمن، دون مراعاة في بعض الأحيان للأعراف والأخلاق والدولية، وما فعلته شركة شيفرون بالبترول السوداني بدارفور إبان فترة الرئيس الراحل جعفر النميري إلا دليل على ذلك، وهنا يمكن تفسير الموقف الأمريكي المعادي للسودان منذ إحلال الشركات الصينية محل شركة شيفرون (Chevron) الامريكية بحقول هجليج بدارفور التي تتبع لمنطقة أبيي المتنازع عليها مع دولة جنوب السودان[61].

أوردت دورية "فورين بوليسي" (السياسة الخارجية) في واشنطن تقريرا انتقدت فيه موقف الحكومة السودانية المتقاعس عن ايجاد حلول واقعية لمشكلة دارفور، إذ ذكر التقرير ما يلي: "لسوء الحظ، هناك منطق وراء رغبة البشير في أن يحل مشكلة، ويركز على مشكلة أخرى.. في الحقيقة، ظلت هذه استراتيجية الشماليين منذ عقود من السنين"[62]. وهذه وجهة نظر الخارجية الامريكية السلبية تجاه حكومة البشير، مما يعمق صورة السودان السالبة في تقارير الاعلام الدولي. وإذا أنعمنا النظر في تقارير الخارجية الامريكية إزاء دارفور فإنها تصب في خانة السلبية، ومن ثمّ تشكل تلك التصريحات مادة اعلامية تتناولها وسائل الاعلام العالمية حسب منظورها للقضية ومصالحها واستراتيجيتها في التغطية الاعلامية، حيث لاحظ الباحث أن الإعلام الأمريكي جاءت تغطيته لأحداث دارفور انطلاقا من تصريحات المسؤولين الأمريكيين السالبة، ومن ثمّ ساهمت تلك التغطيات في تنميط صورة السودان باعتباره دولة فاشلة، والفشل يشمل جميع أركان الدول.

نتائج البحث:

انتهى الباحث إلى عدة نتائج، وهي:

1. إبراز تقارير المنظمات الدولية للعديد من انتهاكات حقوق الإنسان بدارفور حتى طالبت الجنائية الدولية بمحاكمة الرئيس البشير وبعض المسؤولين بالحكومة السودانية.
2. وجود عدة انتهاكات لحرية التعبير الصحافي بالصحافة السودانية تمثلت بالإيقاف والمصادرة والسجن لبعض الصحفيين خاصة حينما تتناول قضايا دارفور من وجهة نظر المعارضة.إذ تمّ إيقاف صحيفة التيار نهائياً بالرغم من موافقة مجلس الصحافة على اعادة صدورها،بجانب إيقاف رئيس تحرير صحيفة "الصحافة"، النور أحمد النور، بقرار من جهاز الأمن والمخابرات.كما صدرت أحكام بالسجن بحقِّ ثلاثة صحفيين مِن صحيفة "رأي الشعب" لسان حال حزب المؤتمر الشعبي العارض بقيادة د.حسن الترابي.
3. إدراج السودان ضمن قائمة الدول الفاشلة، بعد فشلها في حل قضية دارفور.
4. ساهمت تقارير المنظمات الدولية في رسم صورة سوداوية للسودان.

الخلاصة:

اجمالاً فقد ساهم تناول قضية دارفور في الإعلام الدولي في تشويه صورة السودان وأثرت تلك الصورة على المواطن السوداني الذي حرم مرات عديدة من السفر إلى بعض الدول الاوروبية والولايات المتحدة، بينما استفاد اخرون منها في عملية اللجوء السياسي في تلك الدول. فصورة السودان الاعلامية أصبحت مثالا للدولة الفاشلة التي تقتل شعبها، وتكتنفها المجاعات والحروب، ومن ثمّ انعكست تلك الصورة على السودانيين حينما يسافرون إلى خارج حدودهم، فينظر موظف الجوازات إلى الجواز السوداني باستخفاف وازدراء لما اختزن في ذهنه من صورة سالبة عن السودان، وهذه صورة قاتمة تنعكس على مشاعر المواطن السوداني، وإحساسه بأن صورة بلاده سوداوية حتى في أعين موظفي الجوازات في الدول الاجنبية.

ساهمت المحاور الأربعة التي تم نقاشها في البحث في تشويه صورة السودان، إذ تناولت تقارير المنظمات الغربية قضية انتهاك حقوق الإنسان بدارفور والتي صنفتها الجنائية الدولية بجرائم ضد الإنسانية، شملت قتل المدنيين وحرق القرى واغتصاب النساء، وهذا المحور اتسق مع القيم الاخبارية العالمية لوسائل الإعلام الغربية والامريكية التي ألحت عليه من عدة جوانب، حتى تم إصدار حكم الجنائية الدولية بمطالبة محاكمة الرئيس البشير، التي اصبحت مادة إعلامية ردحا من الزمن للعديد من الوسائل الاعلامية الغربية والعربية على السواء، مما عمق من صورة السودان السالبة، باعتبار أن السودان دولة فاشلة، ورئيسها مطلوب دوليا أمام الجنائية الدولية، إضافة إلى مصادرتها لحرية التعبير الصحفي بإغلاقها بعض الصحف السودانية المستقلة، والتضييق على ممارسة الصحفيين لمهنتهم. وحينما تجتمع كل هذه المثالب ذات الأضلاع الأربعة فإنها ترسم صورة سوداوية عن أي دولة وإن كانت غنية فمابالكم بدولة فقيرة كالسودان وموجودة على القائمة الأمريكية للدول الراعية للإرهاب.

The Image of Sudan from the perspective of international organizations (2009 -2013)

AbdelHaleem Ya'qoub, *Department of Media and Communication, King Faisal University, Al-Ahsa, Saudi Arabia.*

Abstract

This research aims at depicting the Sudan Republic through the international organizations reports which have been discussed in this research with regard to the human rights violations in Darfur. This research further discusses the international organizations standpoints from the Sudanese government after expelling it from Darfur;the accusation of those international organizations in playing a role in calling for President Albasheer to be trailed in the International Criminal Court has also been discussed. After that, the research gives an actual evaluation to the freedom of press in the Sudan Republic; the research finally discusses adding the Sudan Republic to the list of futile countries.The researcher have employed the descriptive analytical approach in his study. The research concludes with several results; the most important of which are the point that the international organizations reports disclose many violations of human rights in Darfur to the extent that the International CriminalCourt has called President Bashir to be trailed with some Sudanese government officials. The reports also uncovers freedom of press violations in the Sudanese press.

قدم البحث للنشر في 2013/12/28 وقبل في 2014/5/6

الهوامش:

1. طعيمة، رشدي، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية , دار الفكر العربي , القاهرة، 1989م.
2. عبد الحميد،محمد،البحث العلمي في الدراسات الإعلامية،.- القاهرة:عالم الكتب، 2000م.

1.Totten, Samuel and Eric Markusen , (2006), Genocide in Darfur: Investigating the Atrocities in the Sudan, New York: Routledgep23-45.

2. بشير، علاء الدين،الصحافة السودانية.. مفهوم المسؤولية في دولة الأمن، نشر بموقع:www.sudanile.com، تاريخ النشر: الخميس 9 مايو 2013م، تاريخ الوصول 23 سبتمبر 2013م.
3. موسى، عبده مختار، دارفور..من أزمة دولة إلى صراع القوى، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، بيروت – الدوحة، 2009م.
4. عثمان،عبد النعيم ضيفي،دارفور... التاريخ والصراع والمستقبل (قصة إقليم دارفور والصراع)، دار الرشاد للنشر والتوزيع،2008م.

5. عبد الرحمن،ابتسام محمود،اتجاهات الصحافة السودانية إزاء قضية دارفور، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الرباط الوطني،كلية الاعلام،2012م.
6. يدل هذا الاسم لدى أهل دارفور على الشجاعة، لانهم يقصدون به الجن الذي يركب الجواد، أي الفارس المغوار الذي يشبه الجن من شدة بأسه حينما يركب جواده لمقاتلة اعدائه.
7. Daly ,M. W. (2010) Darfur's Sorrow: The Forgotten History of a Humanitarian Disaster. Cambridge University Press.p23-34.
8. النحلة،حسين محمد حامد، هل دارفور مهمشة، الخرطوم، بدون تاريخ، ص3.
9. أحمد،عماد سيد، أمركة أفريقيا، دارفور فقاعة على ثقب الإبرة، ط1، الخرطوم 2005م، ص11.
10. راجع العقيد،سيد أحمد على عثمان، دارفور والحق المر الماضى - الحاضر - المستقبل دراسة سياسية تحليلية من منظور تاريخي، الدار العربية للنشر والتوزيع،2007م،ص12-31
11. لقاء مع خليل ابراهيم في اذاعة راديو دبنقا، بتاريخ 2011/12/7م، تاريخ الوصول 2013/8/29م.
12. د. يعقوب،عبدالحليم موسى، الصراع الاعلامي بين المركزية والتهميش، منشورات جامعة الجزيرة/السودان،2007م،ص34-45.
13. Totten, Samuel ,(2010), An Oral and Documentary History of the Darfur Genocide (Praeger Security International), Greenwood Publishing Group p23-34.
14. فلينت،جولي ، ألكس دي فال، دارفور؛ تاريخ حرب وإبادة، ترجمة، تحقيق: أنطوان باسيل - فؤاد زعيتر، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر،2006/01/01م.
15. التيجاني،ذو النون، دارفور حقيقة الثورة والابادة، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2008م.
16. Kiernan ,Ben(2009), Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur. Yale University Press.p54-63.
17. عوض،أبو عبيدة،روجر وينتر.. رجل أمريكا الغامض في الجنوب، نشر بالموقع الرسمي لصحيفة الاهرام بتاريخ 2010/12/09م، تاريخ الوصول 2013/8/26م.
18. التيجاني،ذو النون، مرجع سابق، ص23.
19. يعقوب،الركابي حسن،التطهير العرقي.. فرية أمريكية جديدة، جريدة الانتباهة السودانية، نشر بتاريخ 8 مارس 2012م.
20. المنظمة العربية لحقوق الإنسان، من أجل سلام دارفور "بحوث ومناقشات ندوة حول مواقف أكثر فاعلية لمنظمات حقوق الإنسان العربية في دارفور (11-12 مايو 2007).
21. ابراهيم،عبدالله على، نيكولاس كريستوفر.. دارفور، والبوليتزر، نشر بموقع http://www.aljazeera.net،تاريخ النشر:السبت 2013/8/24م، تاريخ الوصول:2013/8/25م.
22. فلينت، جولي، الحرب الأخرى :الصراع العربي الداخلي في دارفور، نشر في سويسرا بواسطة مشروع مسح الأسلحة الصغيرة، المعهد العالي للدراسات الدولية والتنموية، جنيف 2010م.
23. أعمال الدورة 21 لمجلس حقوق الإنسان، بتاريخ 10/9/ 2012 م
24. المرجع نفسه السابق.
25. لمزيد من المعلومات راجع الكتب التالية:.

Grzyb, Amanda F. (2009), The World and Darfur: International Response to Crimes Against Humanity in Western Sudan (Arts Insights), McGill-Queen's University Press.

de Waal, Alex, Julie Flint, Ali Haggar and Musa Abdel Jalil,(2007), War in Darfur and the Search for Peace (Studies in Global Equity). Global Equity Initiative, Harvard University.

Daly ,M. W. (2010) Darfur's Sorrow: The Forgotten History of a Humanitarian Disaster. Cambridge University Press.

Kiernan ,Ben(2009), Blood and Soil: A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur. Yale University Press

26. عرفة، محمد جمال، القرار 1564.. يهدد الخرطوم أم دارفور؟، موقع: http://www.onislam.net، تاريخ النشر: 20 سبتمبر 2004م، تاريخ الوصول 25 اغسطس 2013م.
27. سعد، حسين، المعارضة: شعبنا يقتل بالطائرات والراجمات، نشر بموقع الحركة على الرابط التالي: http://sudanrf.com، تاريخ النشر: 14يونيو 2013م، تاريخ الوصول: 26 اغسطس 2013م.
28. عوض، عمار، اغتيال خليل ابراهيم مقدمة لاستقلال دارفور أم سيكون لقوى الوسط راي اخر، نشر بموقع حركة العدل والمساواة، تاريخ النشر: 5 فبراير 2012م، تاريخ الوصول: 12 مارس 2012م.
29. الغرب يبلغ الجبهة الثورية رفضه العمل العسكري للإطاحة بنظام البشير، نشر بموقع: http://www.sudantribune.net، تاريخ النشر: 5 اغسطس 2013م، تاريخ الوصول: 26ا غسطس 2013م.
30. علي، خالد حنفى، أبعاد الصدام بين الحكومة السودانية والمنظمات الأجنبية، ملف الأهرام الإستراتيجى، نشربموقع http://digital.ahram.org، تاريخ النشر 2009/4/1م، تاريخ الوصول: 2012/7/23م.
31. سري، مصطفى، الحكومة السودانية تطرد 360 أجنبيا في المنظمات الإنسانية العشر التي تم إبعادها، جريدة الشرق الاوسط، الجمعة 09 ربيع الاول 1430 هـ 6 مارس 2009 العدد 11056.
32. الخرطوم: طرد المنظمات الأجنبية لتآمرها ضد أمن البلاد واستقرارها، صحيفة عكاظ الجمعة 1430/03/09هـ) 06/ مارس/2009العدد: 2819
33. علي، خالد حنفى ، أبعاد الصدام بين الحكومة السودانية والمنظمات الأجنبية، ملف الأهرام الإستراتيجى، نشر بموقع http://digital.ahram.org، تاريخ النشر 2009/4/1م، تاريخ الوصول: 2012/7/23م.
34. الملايين يواجهون الموت جوعاً والمرض بعد طرد هيئات المعونات من دارفور، نشر بموقع: http://www.amnesty.org، تاريخ النشر: مارس 2009، تاريخ الوصول 4مارس 2011م.
35. راجع موقع منظمة العفو الدولية: Sudan Human Rights, http://www.amnestyusa.org، تاريخ النشر: 2012/7/19م، تاريخ الوصول: 2012/10/22م.
36. اجرت اللقاء مع الرئيس البشير بالخرطوم غادة عويس بتاريخ 10 يناير 2011 م.

37. لمزيد من المعلومات راجع: يحياوي، نبيل محمد، اختصاص المحكمة الجنائية بمحاكمة المشتبه بارتكابهم جرائم دولية في دارفور، القاهرة، دار وائل للطباعة والنشر والتوزيع،2011م. يوسف، امير فرج، المحكمة الجنائية الدولية ومشكلة دارفور، القاهرة، دار المطبوعات الجامعية، 2009م. البحيري، زكى، دارفور... أصول الأزمة وتداعيات المحكمة الجنائية الدولية، مصر، المكتبة العصرية، 2009م.
38. (المؤتمر الإسلامي): قرار محاكمة البشير (سابقة خطيرة) يمكن أن يفاقم تعقيدات الوضع في دارفور، جريدة الرياض، الأحد 13 صفر 1430هـ - 8 فبراير2009م - العدد 14839.
39. السودان: تدهور سجل حقوق الإنسان في ظل النزاعات الجديدة الهجمات على المدنيين والقمع يشوهان فترة ما بعد الانفصال، نشر على موقع http://www.hrw.org، تاريخ النشر 22 يناير 2012م، تاريخ الوصول 2012/10/8م.
40. يعقوب، عبدالحليم موسى، الموضوعية والقيم الاخبارية في الاعلام، القاهرة، دار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2008م، ص 13ـ26.
41. بشير، علاء الدين، الصحافة السودانية.. مفهوم المسؤولية في دولة الأمن،نشر بموقع: www.sudanile.com، تاريخ النشر: الخميس9 مايو 2013 م، تاريخ الوصول 23سبتمبر2013م.
42. ربيع الثورات العربية، اثبت ان الانظمة العربية كانت جاثمة على صدور الشعوب غصبا لا اختيارا،وان ظلت تحكم عبر صناديق الاقتراع.
43 .Rugh, William A.(1987), The Arab Press: News Media and Political Process in the Arab World, Syracuse UnivPr (Sd).p23-34.
44. بيان اتحاد الكتاب السودانييندفاعا عن سجناء الرأي، نشر بموقع: www.sudanesewebtalk.com، تاريخ النشر:19 يونيو 2010م، تاريخ الوصول 5 يونيو 2013م.
45. بيان اتحاد الكتاب السودانيين حول اعتقال الصحفي جمال عثمان همد، نشر بموقع: www.sudanile.com، تاريخ النشر: 2 نوفمبر 2011م، تاريخ الوصول: 20 سبتمبر 2013م.
46. بشير، علاء الدين، الصحافة السودانية. مفهوم المسؤولية في دولة الأمن، نشر بموقع: http://www.sudaress.com، بتاريخ: 5 سبتمبر 2013م، تاريخ الوصول: 23 سبتمبر 2013م.
47. صديق، عبد المطلب، أسرى في سجون الصحف السودانية، نشر بموقع الراكوبة، بتاريخ السبت 11 مايو 2013م، تاريخ الوصول: 23 يونيو 2013م.
48.السودان: تدهور سجل حقوق الإنسان في ظل النزاعات الجديدة الهجمات على المدنيين والقمع يشوهان فترة ما بعد الانفصال، نشر على موقع http://www.hrw.org، تاريخ النشر 22 يناير 2012م، تاريخ الوصول 2012/10/8م.
49. تم الحصول على هذا الرقم بتاريخ 24 أغسطس 2013م، في تمام الساعة 3:31 صباحاً.
50. Levy, Janey, (2008), Genocide in Darfur (Genocide in Modern Times). Rosen Pub Group.p54-67.

51. "Failed States FAQ Number 6". the Fund for Peace. تاريخ النشر:22اكتوبر 2007، تاريخ الوصول:12مايو2013م.
52. روس، اليوت، مفهوم الدولة الفاشلة أسطورة غربية، ترجمة قاسم مكي، صحيفة الجارديان، نشر بجريدة عمان بتاريخ الاحد, 22 ذو الحجة 1435هـ. 27 اكتوبر 2013م.
53 Failed States list 2005 ."Fund for Peace .Retrieved 25.8.2013.
54 Failed States list 2007 ."Fund for Peace .Retrieved 15.7.2013.
55 Failed States list 2008 ."Fund for Peace .Retrieved 23.6.2013.
56. راجع تقرير الدول الفاشلة على موقع: www.foreignpolicy.com/articles/2011/06/17/2011_failed_states، تاريخ الوصول 23 أغسطس 2013م.
57. تشومسكي، نعوم، الدول الفاشلة: إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية، ترجمة، تحقيق: سالي الكعكي، دار الكتاب العربي، القاهرة،2007م.
58. نفس المرجع.
59. حكومة جنوب السودان تنتقد إدراجها ضمن الدول الفاشلة بعد السودان مباشرة، نشر بموقع: http://www.alrakoba.net، بتاريخ: 2013/6/28م، تاريخ الوصول: 2013/8/25م.
60. Perkins, John(2004), Confessions of an Economic Hit man, Berrett-Koehler Publishers, USA.
61. انظر فيلم سر الاخوات السبع، وثائقي من انتاج الجزيرة، تاريخ النشر بتاريخ 2013/10/28، تاريخ الوصول 2013/12/3م.
62. تقرير أميركي عن السودان: أوباما أعطى دارفور للبشير مقابل الجنوب، صحيفة الشرق الاوسط،21ذو الحجة 1431 هـ 28 نوفمبر 2010م، العدد 11688.
62. التيجاني، ذو النون. (2008م). دارفور حقيقة الثورة والابادة، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم.

صورة البيان والتبيين في كتاب المرايا المقعرة، بين مغالطة الشرعية ووهم التأصيل

محمد عبد البشير مسالتي *

ملخص

تعد قراءة التراث اللغوي والنقدي والفلسفي عند العرب من أبرز الإشكالات التي واجهت الدارسين المحدثين، ونظرا لتبلور تصورات نظرية ومناهج تحليلية جديدة تتقاطع في كثير مما ذهب إليه مع النتائج التي انتهى إليها اللغويون والبلاغيون والنقاد العرب القدامى. فقد كان السؤال الدائم: هل نقرأ تراثنا بآليات نظرية ومناهج تحليلية مستمدة من المعارف الغربية الحديثة والمعاصرة، أم نقرؤه في ذاته، بمعزل عن التصورات والمناهج الحديثة؟ أم ينبغي أن نبلور تصورا منهجيا مغايرا لا يتماهى مع النظريات والمناهج الحديثة، ولا يعمد إلى إسقاطها على المنجزات العلمية العربية القديمة، ولا يغض الطرف في الوقت نفسه عنها؟

وإذا كان هذا السؤال ملحا، ويقتضي مقاربة آنية له – لا تخلو من عمق وهدوء – فإنّه يؤدي دوما إلى إعادة استحضار "الآخر" والنظر في كيفية التعامل معه ومع علومه ومناهجه، كما يتطلب أيضا التساؤل – من جديد – عن ماهية التراث وحدوده والموقف منه ليس باعتباره معطى متعددا ومتنوعا فحسب، بل وبوصفه أيضا مكونا جوهريا لهويتنا ومؤثرا فيها وعينا بذلك أم لم نع.

وتبعا لما سبق ذكره ترى هذه الدراسة أن الخطاب النقدي العربي بحكم احتكاكه بالآخر الأوروبي واتصاله بأطروحات النقد الغربي – وهي جزء من أطروحات ثقافية عالمية – قد طبع بعلامات فارقة لعل أبرزها:

- الغموض والازدواجية،
- والالتفات إلى التراث.

تتعلق إشكالية المداخلة برؤية الباحث عبد العزيز حمودة لدرس الجاحظ ومنهجه ونظريته...؛ بمعنى كيف فهم وقارب الباحث عبد العزيز حمودة الدرس الجاحظي، وكيف طبق كلامه، وماذا أضاف إليه، ومن ثم البحث عن أصالة المنهج الذي اعتمده الباحث في مقاربة الخطاب الجاحظي، وجدية النتائج التي توصل إليها؟

وإجمالا، تدرك هذه الدراسة أن الفعل المعرفي هو أمر حتمي لا يجوز رفضه لمجرد صدوره عن هذا المكان أو ذاك، كما تدرك أن معرفة الآخر تشكل مدخلاً للفائدة والمناظرة، إلا أنها ترى ما يراه طاغور إذ يقول: «إنني على استعداد لأن أفتح نوافذي في وجه جميع الرياح، لكن شريطة ألا تقتلعني هذه الرياح من مكاني».

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة والأدب العربي، جامعة سطيف 2، سطيف، الجزائر.

مقدمة: حتى القراءة بحاجة إلى قراءة

إنّ القارئ الحديث الذي يحاول أن يأخذ وجهة نظر منسجمة عن البلاغة العربيّة سيصاب بالدّوار أمام الآراء المتضاربة التي صدرت في حقّ الجاحظ؛ فأنت تجد الرّأي وضده ينسبان للبلاغيّ الواحد (الجاحظ من أنصار اللفظ وفي الآن ذاته من أنصار المعنى؟)، (الجاحظ يقول بالصّرفة* ومرة أخرى يقول بالنّظم)،(بلاغة الجاحظ إقناعيّة، ومرة أخرى هي إبلاغية).

دون اهتمام بتفسير ذلك، وترى الحكم يطلق وهو، عند صاحبه مقيّد أو معدل أو منسوخ أصلا؛ وهذا كله ناتج في نظر البحث عن غياب القراءة النّسقيّة المستندة إلى الأسئلة والخلفيّات والإحراجات التي حكمت أعمال الجاحظ.

يتأكدُ التّذكيرُ في البدء أنّ مقارباتِ الدّارسين للمدونة التّراثية/الجاحظيّة اختلفت وتباينت منهجا ومن ثمّة نتائج، حتى كادوا أن يفترقوا وتتيه مراكبُهم في بحر التّراث تيها يضل معه الموضوعُ المدروسُ وتمحي رسومُه، ولعلّ مرد اختلاف هذه المقاربات راجع إلى تباين مستويات المباشرة التي يتخذونها منطلقات لنظراتهم في التراث وتقويمهم إياه.

ولعل موضوع القراءة وإشكال العلاقة بينها وبين النص الأدبي/النقدي، من المواضيع الأكثر حداثة والأكثر تعقدا في ميدان البحث النقدي الحالي، وهي على كل حال ضرورة تحقيقية وإنتاجية، تنهض على مجموعة من الآليّات والانشغالات النفسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والجماليّة وغيرها. ولذلك نُظر إليها وإلى حركيّتها من زوايا مختلفة. غير أنّه لا يسعنا في هذا المقام رصد هذه الانشغالات وهذه الزوايا المتسمة بالغنى، إن على مستوى الجهاز المفهوميّ أو التّحليل الأدبيّ والنّقديّ.

من المفيد في هذا السياق أن نقرّر- وفق ما يقتضيه البحث- أنّ مشاريعَ القراءات الحديثة للنّص التّراثي/ الجاحظيّ طرحت إشكالا منهجيًا ارتبط بالمنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحداثيّة والأسيقة التّاريخيّة والثّقافيّة والحضاريّة التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها، والمرجعيّات الفلسفيّة التي منها خرجت والتي كانت توجه هذه القراءات.

وهذا الطرح المنهجيّ من شأنه أن يكشف لنا عن المرجعيات والمفارقات التي كانت تحكم هذه المناهج الحداثيّة في قراءتها للمدونة الجاحظيّة خصوصا والتّراثيّة عموما من حيث استكشافُ المعنى وبناءُ الدلالة والعملُ على إبراز الفوارق والتّقاطعات بين ما كان سائدا من مناهجَ في قراءة الخطاب الجاحظيّ؛ (خاصة التّلقي التّاريخي) وما حملته هذه المناهجُ اللسانيّةُ من توجهات جديدة غير معهودة في مقاربة التراث. ومما يميز هذه المناهج في قراءتها للنّص الجاحظيّ هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفيّة كليّة مع كل القراءات السّياقيّة*التي جسّدها

مجموعة من الباحثين نذكر منهم **جميل جبر** في كتابه الموسوم "الجاحظ ومجتمع عصره في بغداد"، و**شفيق جبري** في كتابه "الجاحظ معلم العقل والأدب"، و**طه أحمد إبراهيم** في كتابه "تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري"، وأطرف من مثل هذه القراءات في حدود اطلاعنا **شوقي ضيف** من خلال كتابه "البلاغة تطور وتاريخ"، الذي يُعد مدرسة قائمة الذات/مدرسة التّمهيد*.

فأهمّ ما يميز القراءات الحداثيّة للنّص الجاحظيّ هو سعيها الدءوب نحو إحداث قطيعة كليّة مع كل القراءات السابقة التي أشرنا إليها؛ ومن أبرز هذه المقاربات نذكرقراءة الباحث **حمادي صمود** الموسومة بـ"التفكير البلاغي عند العرب أسسه وَتطوّره إلى القرن السادس، مشروع قراءة"؛ فالباحث حمادي صمود **لا ينطلق من مصادرة قبلية جاهزة** يسعى بمقتضاها إلى إبراز ما يتوفر في نصوص الجاحظ من عناصر الحداثة، بل يبني دراسته مركزا على **إنطاق الخطاب الجاحظي من داخله واستجلاء آلية إنتاجه المعرفة النقدية.**

ونضيف إلى مقاربة صمود قراءة **الجابري** في كتابه الموسوم بـ"بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، وكذا قراءة **إدريس بلمليح** "الرؤية البيانية عند الجاحظ" وهي من بين أطرف الدّراسات التي حاولت تطبيق مفهوم رؤية العالم كما حدّده **لوسيان غولدمان** (Lucien Goldmann)، وقراءة **عبد السلام المسدي** بعنوان "مع الجاحظ، البيان والتبيين، بين منهج التأليف ومقاييس الأسلوب، أسس تقييم جديدة" ضمن كتابه الموسوم" قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون"*.كما نخص بالذكر هنا قراءة **محمد العمري** في كتابه"البلاغة العربيّة أصولها وامتداداتها"؛ حيث نجد أنّه وظّف مفاهيم قرائيّة – في مقاربته للبلاغة العربيّة عامة ونصوص الجاحظ خاصة – لا تخرج عن مفاهيم النسق والبنية والمشروع والمنجز والقارئ والمقروء له، ومفاهيم أخرى تفريعيّة تدخل في إطار نظريّة التّلقي، ومن ثمّ فقد عدّ العمري أنّ هذه المفاهيم (ومفاهيم أخرى كالاختيار والتّنسيق والمركز، والهامش وتحويل المركز)، ضروريّة لفهم واستيعاب بنية البلاغة العربيّة، وقد كان حضور الجاحظ في قراءة الباحث ضمن **المسار الثاني*** والذي يمتد في تقديره من الجاحظ إلى حازم القرطاجني، مسار تحليل الخطاب؛ وهو مسار مرّ في طريقه بكثير من المحطات؛ أهمّها عمل ابن سنان الخفاجي في كتاب "سر الفصاحة".

وَفق هذه الخلفيّات المتعددة المشارب شرع محمد العمري في إعادة قراءة النّصوص البلاغيّة الجاحظيّة في ضوء المعطيات المنهجيّة الحديثة مسترشدا ببعض التجارب الغربيّة التي كان لها

صيت حسن عند الدارسين المحدثين على المستوى العالميّ، مثل بنية اللغة الشّعريّة **لجان كوهن**، ومشروع **هنريش بليث** في إدماج البلاغة والأسلوبيّة في قالب سميائيّ عام يستثمر مزايا كل منهما في الجانب الذي تفوق فيه .

إنّ رفض هؤلاء الباحثين الاعتماد على المناهج السياقية مرجعه إلى دعوى قدم هذه المناهج وتغييبها كليّا للقارئ من حيث هو أداة وطرف أساس في إنتاج المعنى الذي يحمله النّص. فهي تراهن على المعنى المتعدد والمتنوع بدل المعنى الواحد مع عدم الاحتكام إلى السياق والظروف المحيطة بمقولات الجاحظ والتي تعد الأصل في إدراك القصد الجاحظيّ

عطفا على أنّ هذا الانفتاح الدلاليّ للنّص هو الذي يكفل لهذا النص البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزّمان والمكان؛ فالقراءة التأويليّة في هذه المناهج تسعى إلى تقديم وجه متعدد /محتمل من بين عدة وجوه تتصف كذلك بالاحتمال بين وجوه عديدة قد يحتملها النص... إلا أنه يمكننا القول – بتعبير جابر عصفور – «أنه لا توجد قراءة بريئة، أو محايدة للتّراث، ذلك لأننا حين نقرأ التّراث، ننطلق من مواقف فكريّة محددة، لا سبيل إلى تجاهلها، ونفتش في التّراث عن عناصر للقيمة الموجبة أو السالبة بالمعنى الذي يتحدّد إطاره المرجعيّ بالمواقف الفكريّة التي ننطلق منها»[(1)].

والأسئلة المطروحة هنا هي: إلى أيّ مدى حقق قُرّاء الجاحظ هذا الطموح في مقاربتهم للنّص النّقديّ الجاحظيّ، وهل استطاعوا قراءة التراث/الجاحظ كما هو قراءة محايدة، أم إنّهم انطلقوا في قراءتهم من أفكارهم الخاصة التي أسقطوها على النص التراثي الجاحظي فحملوه فوق طاقته؟

يحدد الباحث جابر عصفور قوام النّهج القرائيّ في « أنّ كل نصّ من نصوص التّراث النّقديّ لا يمكن أن نقرأه في عزلة عن غيره من النّصوص، فالتّراث النّقديّ وحدة سياقيّة واحدة، داخل وحدة سياقيّة أوسع هي التّراث كلّه»[(2)].

ويؤكد الباحث عصفور أنّ الاتجاهات المتميزة في التّراث النّقديّ لا يمكن فصلها عن الاتجاهات الأساسيّة في التّراث من جهة، وعن دلالتها الاجتماعيّة أو صراعاتها الإيديولوجيّة من جهة أخرى، مما تتجلى فيه رؤى عالم ينطقها النّص المقروء، ويشير إليها في صراعاته وتوازياته ضمن خصوصيّات التّاريخ وتقاطعه مع المفهوم الموازي للرؤى القديمة والمعاصرة، لتفصح قراءة التّراث النّقدي عن تقييم ضمنيّ للرؤيا التي ينطقها هذا النّص على مستوى العالم التاريخيّ الخاص بالنّص المقروء، وعلى مستوى العالم التّاريخيّ الموازي الخاص بالقارئ في الوقت نفسه[(3)].

ومن ثم فقد حدد عصفور ثلاث مشكلات لقراءة التّراث النّقديّ هي:حضور التّراث، والعلاقة به، والحدود القصوى لعملية القراءة أو فعلها، وينقسم الحضور إلى قسمين؛ الأول هناك في تاريخه الخاص، والثّاني هنا في قراءته المنجزة الكاشفة عن عالم النّص المقروء، بينما تتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال وانفصال في آن واحد، لإبراز البناء القيميّ لعالم القارئ ومخزونه الثّقافيّ وتعالقه مع عالم وعيه المعاصر، وتتشاجر عملية القراءة أو فعلها مع حدود الشّكل والمحتوى في تاريخه وفي استحضاره المعاصر بما ينفع في «توازن العلاقة بين الذّات والموضوع في القراءة، ذات القارئ وموضوعها الذي هو النّص المقروء» [(4)].

أفصحت عمليات قراءة التّراث النّقديّ إذن عند الباحث عصفور عن ضرورة العناية باللغة ومدلولاتها، وتجاذبها مع التّصور المعاصر للقراءة بالتّفسير أو التّأويل أو العلاقات المتبادلة بين القارئ والمقروء، أو الوعي النّظريّ والتّطبيقيّ في المنظور والمنهج وآليات القراءة وإجراءاتها. وتتجلى هذه العمليّات في ضبط الأبعاد العلائقيّة التي يشتبك فيها النّقد الأدبيّ القديم مع الحقول المعرفيّة المتعددة التي يتأثر بها وتتأثر به، والتي تجعل من بعض مفاتيح العلوم في التّراث العام مفاتيح للتّراث النّقدي الخاص[(5)].

وهكذا، بنى عصفور كتابه على تصورين عن التّراث، « الأول تصور يتعامل مع التّراث باعتباره كتلة من الأحداث والمفاهيم والقيم، وأنّ التّراث موجود في الذات العربية على الدوام، أما التصور الثاني فيتعامل مع التراث من منظور الوعيّ بالحاضر والإدراك للوجود الآنيّ، وذلك هو التّصور السائد، فضلاً عن أنّه التّصور الممكن عملياً»[(6)]. يتبين لنا وفق طرح عصفور أن قراءة التّراث النّقدي تتلازم بداهة مع المدلولات الأدبيّة والنّقدية والفكريّة لتحقق الهوية ووعيّ الذّات،على أنّ المنهجيّة لا تنفصم عن الأنساق المعرفيّة والسيّاقات التّاريخيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة في عناصر القراءة، وأولها القارئ، وثانيها المقروء، وثالثها تلك الأنساق والسيّاقات، وتتطلب المنهجيّة عدم الالتزام بالآخر، بل إدراك التّطورات الحديثة في قراءة التّراث النقدي.

أولا: قراءة التراث الجاحظي، المنهج والآليات:

إنّ تعدد التّفريعات في مباشرة الظّاهرة التّراثيّة دليل على أنّ الاشتغال بالتّراث لا يعني الاندراج في ثقافة ماضيّة بقدر ما يعني استحضار تمام أمة من الأمم (عقيدة وشريعة، لغة وأدبا، عاطفة وعقلا، حنينا وتطلعا)، وهكذا «فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله - كما تحيل إلى ذلك مادة الأصل المعجمي "و،ر،ث" في التقليدين العربي والأعجمي - ، فإنّ التّراث قد أصبح بالنّسبة إلى الوعي العربيّ المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السّلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»[(7)]. ويحدّد الباث **خالد سليكي** أنماط قراءة التراث في:

1- **القراءة الماضوية:** وهي القراءة التي تحاول بعث التّراث وعدّه الأنموذج الأرقى، ومن أهّم مميزات هذه القراءة اقتصارها على الشّرح والتّلخيص، والبحث عن مواطن القوّة في التّراث على حساب وجوه أخرى فهي تعمل على«الإقصاء» و«الانتقاء» [8].

2- **القراءة التّاريخيّة:** وهي التي تبحث في متابعة الحياة المعرفيّة متابعة تاريخيّة بتتبع بداياتها ونموّها. وسمتها الجمع المتسلسل تاريخيًا لمادة البحث[9].

3- **القراءة الحداثيّة:** وهي القراءة التي يكون الغرض منها جعل التّراث معاصرا، من خلال بعث مواطن تساؤلات معرفيّة جديدة فيه. وثمة نمطان من القراءة الحداثية هما:

أ- **قراءة استعمال التّراث:** وهي قراءة تؤمن بإهمال النّظر إلى علاقة الماضي بالحاضر «إذ يجمع الدارس بين آراء المتقدمين وآراء النّقاد المعاصرين» [10].. وفي السياق الواحد يُربط بين تصورات الجاحظ ونظريات جان كوهن وياكبسون مثلا، فهي تقوم على استعمال النّصوص القديمة على أساس يجعل من النّص جسرا لتّدعيم بعض التّصورات بغية الاستدلال والتّمثيل لا التفكيك لمعرفة طبيعته[11]، كما تقوم أيضا على تغييب الجدار الفاصل بين القديم والحديث أو الاختلاف والتّقاطع بينهما لقيام المقاربة المزعومة. إذ يُوظّف النّصوص التّراثيّة توظيفا غير تاريخيّ. **ولا تعدو هذه القراءة أن تكون إعادة قول ما سبق أن قيل في الماضي بصورة مغايرة**[12].

ب- **قراءة التراث التأويلية:** وهي تشبه القراءة التنويرية عند الباحث جابر عصفور.

إنّ مقولة الحداثة عند العرب اليوم «أغزر طرافة وأكثر إخصابا إذ تتنزّل لديهم متفاعلة مع اقتضاء آخر يقوم مقام البديل في التّفكير المعاصر وهذا الاقتضاء مداره قضية التّراث من حيث هو يدعوهم اليوم الى «قراءته»-على حد عبارة المنهجيّة الرّاهنة - ومعنى ذلك أنّ العرب يواجهون تراثهم لا على أنّه ملك حضوريّ لديهم ولكن على أنّه ملك افتراضيّ يظلّ بالقوّة مالم يستردوه، واسترداده هو استعادة له، واستعادته حمله على المردود المنهجيّ المتجدد وحمل الرؤى النّقدية المعاصرة عليه، حتى لكأنّ الاستعادة عند العرب اليوم مقولة قائمة بنفسها تكاد لا تعرف وجودا عند سواهم على النّحو الذي هي عليه عندهم، ومن رام الوقوف على القواعد التّأسيسيّة في هذه المقولة كفاه النظرفي غائيتها وهي فك إشكاليّة الصّراع بين القديم والجديد، فمقولة الاستعادة تنفي الديمومة إذ هي تكسير الزّمن»[13]

إنّ عقليتنا– بحسب الباحث طه حسين- قد أخذت بمرور الزّمن تتغير وتغدو غربيّة أو قل «أقرب إلى الغربيّة منها إلى الشّرقيّة، وهي كلما مضى عليها الزّمن جدت في التّغير وأسرعت في الاتصال بأهل الغرب » [14] بفعل الاحتكاك المباشر مع الغرب على الصّعيدين الماديّ والفكريّ من

جهة الاستهلاك لا المبادلة الإنتاجيّة. ونقصد بذلك أنّنا استوعبنا نتائج الحداثة الغربيّة من غير المرور بمقدماتها الماديّة والفكريّة[15]، فكان أن تسربت إلينا معبأة بفوضاها وتناقضاتها.

يتنزّل مبدأ استلهام التّراث اليوم لدى العرب في عصرنا منزلة مولد التّأصيل الفرديّ الذي بدونه يظلّ الفكر العربيّ سجين الأخذ، أو بتعبير عبد السلام المسدي « محظورا عليه العطاء»[16] وهذا هو الذي أنطق بعض رواده المعاصرين بالقول: «لكنّنا ما نزال في دنيا الفكر متخلفين إلى الدّرجة الدنيا التي أستأذن القارئ في أن أقول عنها إنّها الدّرجة الدّنيا التي ليس لنا فيها فكر عربيّ معاصر مع أنّ تراثنا يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن نتخذ منها محورا لموقف عربيّ أصيل إزاء القضايا الإنسانيّة الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام، ومع ذلك ترانا أحد رجلين؛ فإمّا ناقل لفكر غربيّ وإما ناشر لفكر عربيّ قديم، فلا النّقل في الحالة الأولى ولا النّشر في الحالة الثانيّة يصنع مفكرا عربيّا معاصرا، لأنّنا في الحالة الأولى سنفقد"العربيّ" وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر "المعاصرة"، والمطلوب هو أن نستوحي لنخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين» [17]

وفي شبيه بطرح زكي نجيب محمود يعالج أدونيس مظاهر التّخلف الفكريّ في المجتمع العربيّ المعاصر فيحصرها في أربعة هي: «النّزعة اللاّهوتانيّة والماضويّة"، ونزعة الفصل بين المعنى والكلام وأخيرا نزعة التناقض مع الحداثة» [18]

لقد فطن الباحث **زكي نجيب محمود** في السبعينيّات من القرن المنصرم، إلى ضابط «الانتقائيّة» في مواءمة التّراث بمنجزات حداثة اليوم وما لزمه من رفع شعار«التّراث أو الأصالة والمعاصرة»، ووقف بإزائه حائرا مترددا وقد تجلى ذلك في قوله: «إنّي لأقولها صريحة واضحة إمّا أن نعيش عصرنا بفكره،ومشكلاته. وإما أن نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا... فنحن في ذلك أحرار لكنّنا لا نملك الحريّة في أن نوحد بين الفكرين» [19]، إذ لا مكان لالتقاء قديم الأمس بجديد اليوم لتقاطعهما فكريّا وتاريخيّا وحضاريّا واجتماعيّا واقتصاديّا. فهو تنازع على البقاء. لذا لا تحول من قديمنا إلى الحديث إلا إذا بدأناه من الجذور من المبادئ، نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى، فنستبدل مُثلا نقديّة عليا جديدة بمُثل كانت عليا في أوانها ولم تعد كذلك[20].

بيد أنّ هذا الأمر لم يستطع القيام به زكي نجيب محمود نفسه ولا غيره إلى الآن فقد أصبح المكيال الغربيّ بروافده المنهجيّة محددا لـ«موقع التّراث» و«درجة الأهميّة»[21] في العصر الحاضر. وهو تأثر سلبي أودى بمطامح أصحاب المثاقفة الإيجابية، وحوّل الممارسات النقدية الراهنة إلى ضرب من«الاستعراب المقلوب»[22]؛ لأنّ المفكر العربيّ عوض أن يرى « صورة الآخر في ذهنه رأى صورته في ذهن الآخر، وبدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر، ولما كان

الآخر متعدد المرايا ظهر الأنا متعدد الأوجه»[23]. وهكذا فرضت«الموارد المنهجيّة» للآخر حضورها بوصفها وسائل«تحديث» التّراث مما دفع النّقاد إلى استخلاص أنموذج يوحي بتغايره واختلافه عن مرآة الآخر من الآخر نفسه بطريق الاستيلاد الرجعيّ من الماضي[24]. وقد اتخذت مظاهرالحداثة النّقديّة اتجاهات متعددة في بدايه نشوئها وهي:

1) مقاطعة التّراث العربيّ والإيمان بمسلمات المنجز الحداثيّ للغرب وتبنيه بوصفه مشروع تحديث وتطوير لواقع الحضارة العربيّة المعاصرة.
2) قراءة التّراث العربيّ والتّمسك به ومقاطعة المنجز الحديث والدّعوة إلى بعث التّراث في سيرورة النّهضة العربيّة.
3) الأخذ من الحاضر والماضي ومواشجتهما عبر مركب منسجم، ويتضح هذا لدى أصحاب«التّراث والمعاصرة» و«الأصالة والمعاصرة» و«تحديث التّراث وتجديده» والقراءات العصريّة الحديثة للتّراث العربيّ جميعها. وهو موقف يقوم على «انتقاء المتشابهات» [25].

أما الباحث عبد السلام المسدي فيشظيّ هذه الاتجاهات الثّلاثة إلى ست فئات هي:

1- « نقاد يتابعون الخط المرسوم ويصادرون على الوصية وليس في الإمكان أحسن مما كان... ويغمضون العين عما يخالفهم» [26].
2- «نقاد يستحدثون ويبتكرون مقلدين ومجتهدين وقد تملكهم اليأس الشّديد من فاعليّة المناهج السّالفة التي هم أنفسهم بعض من ثمارها، تربوا عليها، وما زالوا يصيبون من تأثيرها رضوا أم تمنّعوا، ولكنّهم يلوذون بالصّمت في أمر من خالفهم» [27].
3- «فئة يحترفون النّقد الحديث ويتوسلون إليه بمداخل شكليّة يتغزلون فيها بالجديد الوافد»[28].
4- فئة تمارس النّقد الكلاسيكيّ ولا تباشره إلا بإسباغ المديح والثّناء وخلعه على النّقد القديم بسخاء بالغ[29].
5- كما يقف بين هاتين نقاد لا يمارسون مناهج النّقد الحديث إلا بعد نفي التّراث وقتله وتهميشه من دائرة الاشتغال والنفاذ[30].
6- فئة من النّقاد تبالغ في التّقليد التّراثيّ وترفض التّطور الحاصل حولها وتحارب الجديد ومن حمل لواءه متهمة إيّاهم بالتخاذل وضعف الولاء[31].

إنّ مقولة التّراث « تستند عند عامة المفكرين العرب إلى مبـدإ ثقافيّ منه تستقيّ شرعيّتها وصلابتها في التّأثير والتّجاوز، وهي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربيّ المعاصر

المتميز»[32] فلا غرابة وفق هذا الطرح أن نعد القراءات الحداثيّة للنّصوص الجاحظيّة تأسيسا للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب.

والذي لا مشاحة فيه اليوم بين أهل الدّراية هو أنّ الحداثة النّقديّة في مناخنا العربيّ قد استقرّ توازنها من حيث هي ثابت من ثوابت المعرفة المتعاقبة ولم يأت هذا الاستقرار هدية من هدايا العفويّة التّاريخيّة، فقد انطلق الأمر من صدمة عميقة اهتزت لها المسلمات الذهنيّة، وارتبكت معها عديد الموثوقات المعرفيّة، وبين مدّ وجزر كادت تعصف رياح الشّك بمقولة التّراث من حيث هو قيمة مرجعيّة إذا نسفناها حكمنا على كل مشروع مستقبليّ بالانتفاض الحتميّ.

ثانيا: عبد العزيز حمودة والقراءة الاستدراجيّة *.

«العربي...يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله »

جمال الدين الأفغاني

أضحى الربط بين الموروث العربي الإسلامي والثقافة الغربية الحديثة أمرا مألوفا على الساحة النقدية العربية، وهو ما ينم عن إشكالية في المواءمة بين فكر وافد يخشى بغيره أن يفلت منه عصره أو نفلت منه، وبين تراث آفل يخشى بغيره أن تفلت منه عروبتنا أو يفلت هو منها [33]. وهي رغبة قديمة كانت لها تجلياتها التي عبر عنها محمد مندور بقوله: « في الحق أن في المكتبة العربية القديمة كنوزا نستطيع إذا عدنا إليها وتناولناها بعقولنا المثقفة ثقافة أوروبية حديثة، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لا تزال قائمة حتى اليوم». [34] إلا أن هذه الرغبة أخذت في التزايد بدءا من النصف الثاني من القرن العشرين، خصوصا في مجال النقد الشكلاني الذي يعد من أكثر أنواع النقد العربي الحديث اهتماما بتأصيل توجهه في التراث النقدي العربي في محاولات متكررة، لتأكيد أسبقية العرب في مجالات متعددة[35] الحق أننا لا يمكن أن نتجاهل هذا الربط، إذ لا بد أن تستوقفنا بعض أوجه الشبه ودعاوي الأسبقية نفسها، إلا أننا لا نملك في بعض الأحيان سوى الانزعاج لكثرة ما تم إسقاطه من مفاهيم نقدية حديثة على نقدنا العربي القديم،ظنا بأن هذا الإسقاط يرفع من شأن التراث، وقد نستاء لهذه الإسقاطات لكثرة الخلط فيها وانعدام الدقة[36]

يعتمد قرّاء الجاحظ ضمن هذا المسار على **أفق الفحص الإشاري** والذي يتكئ أساسا على المجاورة بين الأطاريح الجاحظيّة/ القديمة والمقولات اللسانيّة *. أو يعتمد على إحلال مصطلحات نقديّة حديثة في خلايا النّص النّقديّ الجاحظيّ للدّلالة على صحة الاستدلال والنّتيجة فإذا دلّ التابع أبان عن المتبوع؛ بمعنى أنّ أطاريح قرّاء الجاحظ ضمن هذا المسار تتأسس على مرجعيّة غربية في إنجاز قراءتها للنّص النّقديّ الجاحظيّ. ولعلّ أخطر ما يتعرض له هذا النّمط من التّأويلات هو أنّ أحد جانبي التّأويل (النّص الجاحظي أو النّظرية الغربيّة) يستدرج المؤول إلى

النّظرة التّاريخيّة المبسطة والانحصار في الأسبقيّة الزّمنيّة، ومن ثمّ يبدأ البحث عن الأصل، أو أصل الفكرة أو أساس المبدأ النّظريّ في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التّأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السّبق والريادة في صياغة ذلك المبدإ النظريّ وتقريره؛ وكثيرا – إن لم يكن دائما كما سنقف عليه- ما يصب التّأويل لمصلحة النّص الجاحظيّ/التّراثيّ مما يجعل عملية التّأويل ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين.

ومن المقاربات التي قاربت النّص الجاحظي وَفق هذا الأفق/المسار نجد قراءة الباحث عبد العزيز حمودة في كتابه الموسوم بـ**المرايا المقعرة، نحو نظريّة نقدية عربية**، وسنحاول الوقوف على أهمّ الخلفيّات المؤسسة لفهم الباحث عبد العزيز حمودة للنّص الجاحظيّ، كما سنشير عرضيّا إلى مقاربات أخرى حملت بين أعطافها طابع استدراج مقولات الجاحظ، مثل قراءة الباحث محمد كرد علي الموسومة بـ **"أمراء البيان"**، ومقاربة الباحث محمود الرّبداوي المعنونة بـ**"التّيارات والمذاهب الفنيّة في العصر العباسيّ"**.

لقد بات واضحا فيما يقول الباحث **لطفي فكري** أنّ المسيرة النّقديّة المعاصرة جاءت أسيرة لنشاطات نقديّة لا تفسح المجال بعيدا عن التّبعية والتّسليم بآراء الآخر على الصعيدين [37]**:** التّنظيريّ والتّطبيقيّ، وهو ما يستحيل معه بناء خصوصيّة عربيّة نقديّة يمكن أن يشار إليها بالبنان. وفي هذا السّياق نجد **مقاربة الباحث عبد العزيز حمودة** وبالتّحديد في كتابه الموسوم بـ **"المرايا المقعرة، نحو نظرية نقديّة عربيّة "** بما هو قائم على تبني النّظرية العربيّة (التّراثيّة) باعتبارها الأساس التي تقوم عليه جل التّنظيرات الغربيّة من: حداثة بنيويّة، وتفكيكيّة، نجده يرسم من خلال استعراضه لقضايا نقديّة كانت مثار اهتمام النّقاد القدماء صورة لبديل نقديّ عربيّ. والتساؤلات التي تطرح نفسها هي، إلى أيّ حدّ استطاع الباحث عبد العزيز حمودة أن يحقق التّوفيق بين المبادئ التي تقوم عليها"الغربيّات" وبين أفكار الجاحظ؟ وما سبيله في إحداث هذا التّوفيق في إطار تخليق الأصالة والمعاصرة كما انتهى إلى ذلك بنفسه؟

ينطلق الباحث من طرح مفاده أنّ الحياة العربيّةَ الأدبيّةَ كانت لمدة أربعة قرون أو خمسة تموج بالتّيارات اللغويّة والنّقديّة؛ ولو تمت قراءة ذلك التّراث بالكيفيّة المطلوبة لقمنا بتطوير نظريّة نقديّة عربيّة؛ ومن ثمّ فهو يرد القول الخاطئ بعجز العقل العربيّ واللغة العربيّة عن تطوير نظريّة.

سنقف في هذا السياق على بعض الأمثلة الدّالة على نموذجيّة هذا البديل الذي اقترحه الباحث؛ ويمكن أن نبيّن بأنّ جهودَ حمودة التأسيسيّةَ لنموذج بديل عملية شاقة، وأكثر صعوبة من نقد النّموذج الحداثيّ. ويُعذر حمودة إن أخطأ أو فشل في ذلك، لأنّها مهمة لا يمكن إنجازها إلا

من خلال تضافر جهود جماعيّة متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتّصنيف والنّقد التّراكميّ حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي تتم مراكمة المعلومات في إطارها، وحتى تتحدد الملامح الأساسيّة للنموذج البديل.

في سياق حديثه عن نظريّة النّظم بوصفها الخطابَ المؤسسَ للنّظريّة النّقديّة كان لزاما على الباحث كما أقرّ هو بذلك، أن يقف أمام دلالة اللغة بمنطق النّقد القديم؛ فقد استبطن الباحث من قول الجاحظ: « قال بعض جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهـم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفيّة وبعيد وحشيّة ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه وحاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها...وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»[38]

أنّ هذا النّص النّقديّ يحتمل القراءة العصريّة، ورغم أنّه قد ادّعى أنّه لن ينطق النّص بما ليس فيه، فقد سعى إلى أن يربط بين مفهوم الدّلالة عند الجاحظ والمفهوم اللسانيّ المعاصر، ولم يراعِ في هذه النّقطة المعطياتِ التّاريخيّةَ التي لا تجيز المقارنة بين نص ينتمي إلى القرن الهجري الثّالث ومفهوم الدّلالة اللسانيّ الذي صاغه دو سوسير في القرن العشرين، كما أنّه لم يستحضر الجانبَ المعرفي في إنتاج المفاهيم وخلفيّاتها الفكريّة؛ فمفهوم الدّلالة عند الجاحظ لا يمكن فصله عن إشكاليّة اللفظ والمعنى، في حين أنّ هذه الإشكاليّةَ تكاد تكونُ غائبة عن أذهان اللسانيين المعاصرين الذين اشتغلوا بإشكال التّواصل أكثر من غيره؛ بمعنى أنّ قضية اللفظ والمعنى في تراثنا مسألة أساسيّة مشتركة في العلوم والدّراسات العربيّة التي تتصل بالكلمة واللغة حيث إنّها«هيمنت على تفكير اللغويين والنّحاة وشغلت الفقهاء والمتكلمين، واستأثرت باهتمام البلاغيينَ والمشتغلين بالنّقد، نقد الشّعر والنّثر، دع عنك المفسرين والشّراح الذين تشكل العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع اهتمامهم العلنيّ الصّريح» [39]

وتعليقا على قراءة حمودة لنص الجاحظ السابق يذهب الباحث صلاح الدين زرال إلى أنّ عبد العزيز حمودة: «حين يصل في قراءته للتراث العربي وتأسيس شرعيته فلا يقرأه داخل بيته بل نجده في كثير من الأحيان يقدم وصفا معجميا لغويا لمفردات التراث...إن المتأمل لهذا التعليق(يقصد قراءة حمودة لنص الجاحظ) يستنتج أمورا كثيرة، أولها أن هذا المفهوم كما أورده في تعليقه قد جُرد من لباسه التأصيلي؛ إذ كيف نفسر قول الجاحظ بعيدا عن خلفياته المعرفية، التي عبدت للجاحظ الطريق للنظر في المعنى بهذا المفهوم، وثانيهما أن اكتشاف شطري العلامة من الباحث قد تم بفصل نص الجاحظ عن باقي نصوصه،وليس هذا فحسب،بل وقد فصل بين الشق الأول من النص والشق الثاني رغم أنهما متكاملان، وثالثهما أنه إذا افترضنا أن تأسيس

شرعية التراث تكون بمقابلتها بنظيراتها في المعرفة الغربية، فالأولى أن يكون تعريف الجاحظ هذا قريبا من مفهوم القصدية الذي أرساه الدرس اللساني التداولي في الثقافة الغربية على يد سيرل وأستين اللذين يعتقدان أنه لا يمكن أن تفهم الحالات الدماغية التي ليست بشعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلا بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ على التسبب بحالات شعورية...فالحالة العقلية اللاشعورية-حتى تكون لا شعورية- هي شئ من النوع الذي يمكن أن يصير شعوريا"...إذن المعاني القائمة في صدور العباد وأذهانهم تبين العلاقة الاطرادية بين الدال والمدلول فعلا، لكن الجاحظ-منهجيا على الأقل- قصد أمرا آخر، أي إن البنية اللغوية لم تكن هدفه، وإنما هي مدخل ضروري لأي مفهوم نقدي؛ ذلك أنه أكد بأن تلك المعاني موجودة في حالة لا شعورية(بمعنى معدومة) أو خفية مستورة وحين تتنزل إلى حيز الشعور يحدث التواصل إن إيجابا أو سلبا، لأن الإنسان كما عبر عنه الجاحظ، لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره ثم تتحكم القصدية وفق مقام معين في تحديد معالم الاتصال وعلى هذا تتأسس مقولة مقتضى الحال عند الجاحظ» [(40)].

عطفا على تأويلات الباحث صلاح الدين زرال نجد أنّ نص الجاحظ السابق، كما بدا لنا، يبين أنّ مفهوم البيان بصيغته العامة؛ ليس رهين جنس الدّليل ونوع العلامة، والمهمّ– كما يفهم من نص الجاحظ - هو الانتقال بالمعنى من حال الاختزان والبرهان الصّامت إلى حال تفضي بالمستدل إلى حقيقتها ويتمثلها بفكره. ونستطيع أن نؤكد أنّ نص الجاحظ السابق- وبخلاف السّياق الذي نزّله فيه حمودة- يؤسس لبيان يهتم بالغايات لا بالوسائل ويتحدد بالوظيفة لا بالبنية أوالشكل مما جعله خِلوا من كل أبعاد فنيّة وبلاغيّة، لا همّ لصاحبه إلاّ الوقوف على الوسائل التي تضمن التواصل بين أفراد المجموعة لقضاء الحاجات وبلوغ المآرب *

يرى الباحث علي حرب أنّ قراءة عبد العزيز حمودة **التّطابقيّة** لا تحقق سوى إثبات السّبق للعرب وهي لم تستطع الوفاء به؛ لأنّها « قراءة اختزاليّة رجعيّة للتّراث النّقديّ نتيجتها أن نكرر ما سبق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته»[(41)]. وهي لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته إلى التّغاضي عما ابتكره أو صاغه المحدثون في الحقول والمجالات المعرفيّة المتنوعة و« هذا ما جعل مقارناته عقيمة وغير مجدية من منظور الابتكار والإبداع، سوى كونها تعبّر عن وعي مأزوم أو تشكل ردّا على الغربيّين أو على المستشرقين، لكي نثبت لهم بأنّه كان لنا(عقل ناضج) أو(غير متخلف) وهذا هدر للجهد. ذلك أنّ الحضارة العربيّة تصدرت واجهة الإنتاج الفكريّ والعلميّ لقرون طوال بقدر ما شكّلت رافدا من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونيّة هي الوجه الآخر للعمليّة الاستشراقيّة»[(42)].

ويمكن القول تاليًا إنّ الباحث،وهو يناقش نصَ الجاحظ، ذكر دالين متناقضين؛ وذلك حينما صرح بأنّ منهجه في المقاربة يعتمد على المزج بين ما جاء في هذا النّص وبين نصوص الجاحظ الأخرى، يقول: «لكنّ النّص أيضا، خاصّة إذا ربطنا بين ما جاء فيه وبعض مقولات الجاحظ الأخرى... » [43]. وغير بعيد عن سياق هذه القولة يذكر الباحث بل ويعترف أنّه ناقش هذا النّص « في عزلة عن نصوص أخرى للجاحظ» [44].

أما على المستوى الإجرائيّ فتبرزُ انتقائيّةُ الباحثِ بصورة جليّة؛ وذلك حينما لجأ إلى التّعامل مع نصوص جاحظيّة بعينها دون أخرى، والحقيقة أنّ الإجراء الانتقائيّ للباحث تعدى إلى انتقاء آخرَ من خلال اختياره ستة أركان أساسيّة لقيام نظريّة أدبيّة عربيّة بديلة؛ بيد أنّ المتأمل للأركان الستة التي ذكرها الباحث يلحظ أنّه لا يمكن لهذه الأركان بأيّ صورة من الصور أن تشكل أسسا بقدر ما هي تجسيد لـ «قضايا تتغير وتتجدد وقد تختفي وفق الحاجة إليها ضمن قضية واحدة تشملها وتحتويها، هي قضية اللفظ والمعنى» [45].وتبعا لهذا التصور فقد رأى الباحث عبد العزيز حمودة أنّ قول الجاحظ يمثل « أشهر تعريف مبكر للغة كأداة اتصال » [46]، معتبرا عبارة الجاحظ "المعاني القائمة في صدور العباد المتصورة في أذهانهم والمختلجة في نفوسهم مستورة خفية.." تعريفا مبكرا للعلاقة بين شطريّ العلامة الدّال والمدلول من منظور حديث « فالمدلول الذي يتحدث عنه الجاحظ – في رأي حمودة - هنا فكرة، أو مفهوم بمعنى أنّ الدّال لا يشير إلى الشّيء الحسيّ بل إلى فكرته أو مفهومه...فقد سبق للجاحظ أن قدّم تعريفا لفعل دلّ في الجزء نفسه من الكتاب نفسه قال فيه"ومعنى دلّ الشّيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكنا وهذا القول شائع في جميع اللغات ومتفق عليه مع إفراط الاختلافات»[47]

ثم إنّ الجاحظ – يضيف الباحث – « يستخدم قبل نهاية السّطور لفظة "الدّلالة" فلا غرابة إذن في الحديث عن الدّال والمدلول» [48]؛ وكأنّ الباحثَ من خلال هذا الطرح /الرّبط أراد أنْ يُبيّن بأنّ العقل العربيّ – والجاحظ مكون هام فيه – قد نجح في تقديم مكوناتٍ عصريّة، تقف على قدم المساواة في بعد النظرة والتّركيب والعمق مع منتجات العقل الحديث.

عطفا على هذه المقاربة يستبطن الباحث حمودة أيضا نظريّة التّواصل اللغويّ التي أتى بها سوسير وجاكوبسون(Roman Jakobson) ويجعلها إطارا مرجعيًا في قراءته لهذا النّص، فقد عدّ الجاحظ من خلال النّص السّابق يقدّم تعريفا عربيًا مبكرا للغة باعتبارها أداة اتصال – كما مرّ بنا، ويتحدث عن الرّسالة والمرسل والمستقبل، بمفردات عربيّة قديمة؛ يقول: « فالرّسالة هي " المعاني القائمة في صدور العباد " أما المرسل "العباد" وهو الفرد الإنسان في عزلته وهو ينشد الاتصال، أما المستقبل/المتلقيّ فهو الإنسان الآخر في عزلته " الذي لا يعرف ضمير صاحبه ولا حاجة أخيه..." أما الشّفرة: فهي اللغة التي بها تحيا المعاني الخافيّة في صدر المرسل»[49].

وهكذا، تحيل قراء حمودة إلى المخطط الاتصاليّ الذي وصفه **رومان ياكبسون** * في مقالته الشهيرة «علم اللغة الشعريّة*» [50] هذا الاتصال الذي جمعه في ستـــة عناصر وهي: « المتكلم والسّامع والوسط أو قناة الاتصال والشّفرة الانفعاليّة والإقناعيّة والتّعاطفيّة واللغويّة الشّارحة والمرجعيّة والشّعريّة» [51] وواضح ارتباط قراءة عبد العزيز حمودة لهذا النّص بحقل الشّعريـّة؛ بمعنى أنّ قراءة الباحث لنص الجاحظ تحمل بين حناياها نظرة تنسب **نظريّة التّواصل*** لدى الجاحظ إلى ميدان الشّعريّة وهو يوزع عددا من عناصر نظريّة التّواصل على نص الجاحظ هذا:

فالرّسالة ⟵ المعاني القائمة في صدور العباد.

المرسل ⟵ (العباد) والفرد أو الإنسان.

المرسل إليه ⟵ الإنسان (الذي لا يعرف ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه).

الشّفرة = اللغة التي هي:(المعاني الخافية في صدر المرسل).

فهل هذه المقاربة تمتّ بصلة إلى نظريّة التّوصيل عند ياكوبسن؟! لضبط متانة التأويل وتحديد قيمة المقاربة يجدر بنا ابتداء، أن نفحص نظريّة التّوصيل. يقول **ياكوبسن**: «إنّ المرسل يوجه رسالة إلى المرسل إليه ولكي تكون الرّسالة فاعلة فإنّها تقتضي بادئ ذي بدء سياقا تحيل عليه(وهو ما يدعى أيضا(المرجع) باصطلاح غامض نسبيّا) سياقا قابلا لأن يدركه المرسل إليه، وهذا إما أن يكون لفظيّا وقابلا لأن يكون كذلك، وتقتضي الرّسالة، بعد ذلك، سننا مشتركا، كليّا أو جزئيّا بين المرسل والمرسل إليه أو بعبارة أخرى بين المسنن ومفكّك الرّسالة، وتقتضي الرّسالة أخيرا اتصالا أي قناة فيزيقيّة وربطا نفسيّا بين المرسل والمرسل إليه، اتصالا يسمح لها بإقامة التّواصل والحفاظ عليه» [52]، ولكل عنصر من عناصر الاتصال اللغويّ وظيفة محدودة فوظيفة المرسل هي(الوظيفة الانفعاليّة) ووظيفة الرّسالة هي (الشّعريّة) ووظيفة الشّفرة أو السنن هي(اللغة الواصفة) أو(ما وراء اللغة) ووظيفة المرسل إليه(الإفهاميّة) ووظيفة السّياق هي(المرجعيّة) ووظيفة القناة(الانتباهيّة) وتهتم الشّعريّة بدراسة الوظيفة الشّعريّة؛ لأنّها تؤكد سيادة الرّسالة وتشديدها على نفسها، وتحدد الوظيفة الشّعريّة بسقوط محور الاختيار العموديّ على محور التّأليف الأفقي[53].

إن المتمعن في نص ياكوبسن يلمس أن هناك بونا ببين كلام **ياكوبسن** الواضح لنظريّة التّوصيل ومعيار تحديد الوظيفة ومجال اشتغال الشّعريّة عليها وكلام الجاحظ المؤول، فما علاقة المعاني القائمة في صدور العباد والمعاني الخفيّة في صدر المرسل، بنظريّة التّوصيل التي مجالها الاتصال اللغويّ فعناصرالاتصال عند جاكوبسن والوظائف ليست أشياء خارجة عن منطق اللغة

تدرك في الواقع بل هي بنى نصيّة قابلة للوصف والدّراسة. ونص الجاحظ لا يناقش طرح الشّعريّة بهذا الشكل[54].

إنّ البون بين نص الجاحظ السابق ومقولات ياكبسون لا تعني أنّ الجاحظ لم يتناول في أسيقة أخرى الخطاب اللغويّ من زاوية كونه عملية تواصل، يستوجب؛ قيامها حدا أدنى من الأطراف لا يقل عن ثلاثة: المتكلم والسامع والكلام، وفي هذا السّياق وقف الباحث **حمادي صمود** على « عمق التّناقض الذي تعكسه مؤلفاته بين دفاعه عن الكتابة والكتاب، والبنية الثّقافيّة المهيمنة التي اضطرته إلى أن يعتمد على المشافهة في تأصيل نظريّته البلاغيّة رغم موقفه المبدئيّ الرّافض لها»[55].

كان على الباحث عبد العزيز حمودة أن يبحث في مدونة الجاحظ عن الرّابط بين هذه الأطراف، المتمثل في وظائف أبرزها صمود في: الوظيفة الإفهاميّة، والوظيفة الخطابيّة والوظيفة الشّعريّة، وقد رأى صمود أنّ الوظيفة الإفهاميّة تقوم من البقيّة مقام الأصل؛ « إذ لا يتصور الجاحظ خطابا لغويّا، مهما كان مستواه،لا يكون الفهم والإفهام قاعدته. وغاية هذه الوظائف جميعا السّامع، وهذا مظهر من مظاهر الجدوى »[56]

ونتبنى، في هذا المقام، الفهم الذي أسّسه الباحث مصطفى الكيلاني حيث يرى أنّ قراءة التّراث النّقديّ والبلاغيّ العربيّ ظلت رهينة الانتقاء والاستدراج، إذ يقول: « وهكذا تظلّ قراءة التّراث النّقديّ عند جلّ النّزعات الحداثيّة رهينة الانتقاء والتجميع، تشرع فكر الغير...عبر ما تقوله، فيتقلص الموجود الفاعل في غمرة المفقود المتسع وينضم الوثوق القديم الذي ألفناه في المنتصف الأول من هذا القرن إلى وثوق جديد ينقد الظّواهر السائدة ولا ينفذ إلى قيعان الذّات، يدّعي الانفصال عن السّائد لتبديد كثافة الرّكود ويعجز عن الانخراط في حركة التّاريخ والمجتمع. فإذا الوضعيّة(الحداثيّة) الرّافضة بجنون للحظة العصبيّة تؤسس إيديولوجيا الفردانيّة لا غير وتكرّس مفاهيم غيبيّة جديدة. ولكن المطلق في هذه المرة يتحوّل من أصوليّة توفق بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة إلى إقصاء خفي لروح الذّات وتبريز للحضور الغربيّ دون إهمال– التّراث- الواجهة، كي يسلم الحداثيّون الجدد من تهمة التّنكر للذّات» [57].

وهكذا، تحيل مقاربة حمودة إلى طرح يفهم ضمنيّا وهو؛ لماذا لا نتعرض لأطاريح الجاحظ بالتّعديل والتّفسير والإضافة مثلما حدث لآراء **سوسير** الذي رغم الإضافات والتّعديلات التي أُضيفت لأطاريحه، رغم ذلك لم تتعرض نظريته اللغويّة للنسف أو إلى إبطال الوجود؟، فطرح الباحث وَفق هذه الخلفيّة المعرفيّة/الابستيميّة يرتبط بأنّ ما قدمه الباحثُ السويسري **دي سوسير** مبثوث في ثنايا التّراث اللغويّ والبلاغيّ العربيّ.

وقد كـان على الباحث،في تقديرنا، أن ينتقل من المباهاة المؤسية بالجاحظ في حضرة **دي سوسير** إلى الفهم الموضوعيّ العميق والتّاريخيّ لنصوصه ونصوص **دي سوسير**، في علاقاتها المتباينة، وأنساقها المنغايرة، بوعي نقديّ لا يتضاد عاطفيّاً، بل يتماسك إجرائيّاً، ويتأسس منهجيّاً في سعيه لإنتاج معرفة جديدة (لا أيديولوجيا جديدة) بالتّراث، فقد تكون أدوات إنتاج معرفتنا الجديدة بالتّراث ليست من صنعنا تماماً، ولكنّنا يمكن أن نمتلكها تماماً، بالفحص الدّقيق لسلامتها والمراجعة المستمرة لأصولها، والانتباه لمغزى ما يقوله عبد القاهر الجرجاني « واعلم أنّك لا تشفي الغلة، ولا تنتهي ثلج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصّلاً، حتى لا يقنعك إلا النّظر في زواياه، والتّغلغل في مكامنه، وحتى تكون كمن تتبع الماء حتى عرف منبعه وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشّجر الذي هو منه» [58]

وبغض النّظر عما قاله الجاحظ، فإنّ ادّعاء السّبق إلى إبداع الأفكار والتّصورات من خلال قراءات انتقائيّة، لا يقصد إليها أصحابها ليس بالأمر العلميّ النّافع، ثم إنّه سلاح ذو حدين، فهو حجة علينا وعلى من سبقنا وليس حجة على من أتى بتلك النّظريات واستفاد منها. وقد استدرك الباحث استدراكا طريفا؛ حين نبه إلى أنّ نص الجاحظ السّابق « يتحدث عن اللغة من منظور كونها لغة"إخبار" أو تفاهم بالدّرجة الأولى ومن ثّم فالدلالة محددة (denotative) وليست متعددة الإيحاءات (connotative)» [59]

ويبدو أنّ عبارة الجاحظ الأخيرة « وكلما كانت الدّلالة أوضح وأفصح كانت الإشارة أبين وأنور كان أنفع وأنجع»[60] هي التي حملت الباحث على أن ينزّل النّص ويوجهه هذه الوجهة/الاستدراكية.

وهو الاستدراك نفسه الذي وقف عليه **الجابري** في كتابه "**بنية العقل العربي**" حينما بين أنّ الجاحظ/المتكلم لم يكن معنيا بقضية "الفهم"، فهم كلام العرب وحسب، بل لقد كان مهتما أيضا، ولربّما في الدّرجة الأولى – كما يقول الجابري – «بقضية "الإفهام "، إفهام السامع وإقناعه وقمع المجادل وإفحامه» [61].

وفي سياق آخر تقدم طروحات الجاحظ – حسب الباحث حمودة– رؤية شديدة المعاصرة، ومن ثّم فهي ليست بعيدة عن أقاويل **الفلاسفة الألمان من ظاهرتيين وتأويليّين ثمّ أصحاب التّلقيّ والتّفكيك** من بعدهم « فالمفاهيم والأفكار في حالة مستورة خفيّة بعيدة محجوبة مكنونة في نفوس أصحابها وصدورهم وخواطرهم (المرسلين) " موجودة في معنى معدومة " أي إنّها في حالة اللامعنى...ولهذا كان من المنطقيّ دون تفلسف – يضيف الباحث – أو تحليل نفسيّ لا حاجة لنا به أن ينتقل الجاحظ في خطوته التّاليّة إلى " وإنّما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها

وإخبارهم لها وإخبارهم عنها في استعمالهم إياها" بمعنى أنّها " تكتسب معناها عند التّعبير عنها باللغة "...ولا يدركها المتلقي أو المستقبل هو الآخر إلا داخل اللغة وعند وعيه بها لغويًا» [62]

وقد أصاب حمودة في جوانب من كلامه هذا، إلا أنّ ما ليس بريئا هو اعتباره العامل الزمنيّ محددا وحيدا للاختلاف بين النّموذجين اللغويّين العربيّ والغربيّ، وفي هذا سكوت عن عوامل حضاريّة وأسيقة ثقافيّة أهمّ بكثير، وقد نحا حمودة هذا المنحى كي يبرر نسبة كثير من المنجزات الحقيقيّة التي أتى بها النّموذج اللغويّ إلى اللغويّين العرب؛ فلا يخفى علينا – بأيّ حال من الأحوال – اختلاف المناخ الفلسفيّ الذي تبحر فيه فلسفة دريدا (Jacques Derrida) عن التّربة الكلاميّة الإسلاميّة التي نبتت فيها بلاغة الجاحظ.

وَفق هذا الفهم أيضا لست أقول إنّ النقد العربيّ المعاصر عليه أن يهجر كل مقارنة أو مقاربة بين بعض مقولات النّقد الأدبيّ العربيّ القديم ونظريات النّقد الحديث، فلا ينكر عاقل وجود ما كان يسميه الباحث **أحمد العلوي** في كتابه (الطبيعة والتّمثال) بـ «التّرادف النّظريّ» بين الثّقافات والنّظريّات، وإنّما الذي يُقرر في هذا السياق هو **ضرورة استكناه المقولات النّقدية والبلاغيّة والجماليّة التّراثيّة في أصالتها أولا واستكشاف مقدراتها؛ بناءً على مكوناتها الذّاتية وكفايتها في التّفسير والتّحليل لا بناء على «اقترابها» من مفهوم جديد أو حديث(أو تجري به ألسنة نظريات طازجة في الغرب)**، هذا مع التنبيه إلى ما يصاحب تلقي هذه النّظريّات من انتقائيّة وتسطيح واشتغال بالمضامين أكثر من الآليّات كما هي آفة الفكر العربيّ عامة أتى بها النّموذج اللغويّ إلى اللغويّين العرب.

وفي معرض تبيانه للرّكن الثّانيّ (الكلام، اللغة) رأى الباحث في قولة الجاحظ« وتأتي الدّلالة الصّوتيّة بوصفها آلة للفظ فهي الجوهر الذي يقوم به التّقطيع وبه يوجد التّأليف أي لا يمكن أن يتحقق كلام في أيّ شكل من الأشكال أو مستوى من المستويات في النّثر أو الشّعر، إلا بظهور الّصوت ولن تكون الحروف كلاما إلا بالتّقطيع والتّأليف. وحسن الإشارة باليد والرأس فهناك تعاون وتكامل بين الجانب الصّوتيّ والجانب الحركيّ في الإشارة فتمام حسن البيان باللسان مع الذي يكون بالإشارة هو جماع الدّلالة الحقة» [63]

رأى أنّ عبارات هذا النّص « لا تختلف كثيرا عما يقول به علماء اللغة المحدثون»[64]. وقد ذهب إلى حد أكبر حينما اعتبر أنّ الجاحظ يمسّ في إيجاز جميع الجوانب التي تثير الجدل حول ثنائيّة اللغة/الكلام في الدّراسات اللغويّة، فالجاحظ،والقول لعبد العزيز حمودة، قد ركز على العلاقة بين العلامة الصّوتيّة والدّلالة باعتبار الأولى شرطا لتحقيق الثّانيّة، فالدّلالة الصّوتيّة هي آلة اللفظ أي الدّلالة في منشئها. تتحقق في اللفظ منطوقا أو متلفظا به ولهذا لا يمكن – حسب الباحث – أن يتحقق كلام في أيّ شكل من الأشكال إلا بظهور الصّوت أي بالتّعبير عنه صوتيّا، فالجاحظ قد

أشار بطرحه – في تقدير الباحث حمودة – إلى مبحث قيميّ حديث مرتبط بنظريّة الاتصال « وهو القول إنّ نظام التّوصيل ونظريّة **الاتصال لا تعني الاقتصار على العلامات اللغويّة متلفّظة أو مكتوبة، فالعلامات قد تكون غير لغويّة** بالمعنى المحدود فقد تكون إشارة باليد، أو إيماءة بالرّأس أو حركة بالجسم أو تغيرا بقسمات الوجه أو لحظة صمت أو نوع زيّ»[65]

وبهذه المقاربة/التأويل يطرح الباحث سؤالا استنكاريا؛ أراد من خلاله أن يقرر أنّ مفهوم الجاحظ للكلام هنا - باعتباره أصواتا كثيرة - لا يختلف عن مفهوم الكلام عند علماء اللغة من حيث الجوهرُ؛ فأفكار الجاحظ حسب الباحث«حملت جنينا مؤكدا كان من الممكن أن نرعاه نحن لنمكنه من الوصول إلى مرحلة النّضج والاكتمال » [66]

واضح من قراءة حمودة لهذا النص المبالغة في تحميل نص الجاحظ (شحنة تحميليّة)؛ بمعنى أنّه تعامل معه من خلال خلفيّات أخرى تتحيز إلى نموذج مغاير، ومن ثمّ فقد قرأ النّص بعيون معاصرة حمّلته ما لا يحتمل، أو قوّلته * ما لم يقل؛ ولا ندري هل تحدث الجاحظ في هذا النّص عن دلالة الصّمت* ونوع الزيّ، كما ذهب إلى ذلك الباحث؟ صحيح أنّ مفهوم التّوصيل قد تطورّ وخصوصا مع **رولان بارت Roland Barthes**غير أنّه في تقديرنا لا يجب أن نحمّل النّص أكثر مما يحتمل. وقد أورد الباحث نصّا آخر للجاحظ حاول أن يُنزّله المنزلة التكميليّة لشقيّ ثنائيّة اللغة/الكلام ونص الجاحظ على النحو الآتي: « والدّلالة بالخط تمثل جانبا في عملية الكشف والبيان: فالقلم أحد اللسانين بل هو أبقى أثرا وأسع انتشارا ذلك بأنّ اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشّاهد والغائب، والكتاب يقرأ بكل مكان ويدرس في كل زمان واللسان لا يعدو سامعه ولا يجاوزه إلى غيره» [67]

حاول الباحث أن يقرن هذا النّص بالجدل والمقارنة الحاصلة بين الكلام واللسان وذلك « فيما يتعلق بوضع كل من المرسل والمستقبل؛ فالمرسل والمستقبل في حالة الكلام يشتركان في الوجود الزمانيّ والمكانيّ، فالمتكلم يرسل رسالته إلى مستقبل يشترك معه في الزّمان والمكان»[68] وكأنّ الباحث من خلال عقده هذه المقارنات أراد أن يثبت الوعي المبكر عند الجاحظ « بكل ما تمثله الثنائيّة من احتمالات للجدل الذي انشغل به فكر القرن العشرين فإلى جانب أنّ الكتابة بعكس الكلام أبقى أثرا، أي لا تختفي مع غياب المرسل الأول للرّسالة يشير الجاحظ إلى أنّ القلم مطلق على القريب الحاضر الذي حلّ محلّ المستقبل الأوّل الذي أصبح في القراءة الأخيرة للرّسالة المكتوبة غائبا. وهكذا يتعدّد المتلقون بتعدد عمليات قراءة النّص بينما يتوقف عدد متلقيّ الرّسالة الكلاميّة عند متلق واحد وكأنّ غياب الرّسالة والمرسل والمستقبل في حالة الكلام يتحول إلى حضور متكرر للرّسالة والمستقبل في حالة اللغة المكتوبة» [69] وبهذه التّنزيلات التي تحمل بين حناياها الكثير من العجب والإعجاب حاول الباحث أن يدلّل على أنّ أطاريح الجاحظ /وغيره بما

هي جزء من المنظومة العقليّة العربية لم تكن متخلفة « وكلّ ما حدث أنّنا في انبهارنا بانجازات العقل الغربيّ وضعنا إنجازات البلاغة العربيّة أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنّها» [70]؛ فمناطق اللقاء بين أفكار الجاحظ/القديمة زمانيًا والأطاريح الحديثة أكثر من مناطق التّباعد « بل إنّ القديم العربيّ – في تقدير حمودة - قد سجل عند أكثر من محطة سبقا لا شكّ في نسبته للقديم العربيّ» [71]

ورغم أنّ ما قدّمه قد يحمل بين حناياه بعض الإفـادات (تبيين الآراء الحداثيّة للمثقف العربيّ)، إلا أنّنا نرى أنّ مثل هذا النّوع من المقاربة لا يفيد في إنتاج نظريّة لغويّة عربيّة، وإنّما يزكّي منجزاتِ اللسانيّات الغربيّة الحديثة، ويجعلُ منها إطارا ومنطلقا للتّفكير يحد من الرّؤية العميقة التي تستحضر خصوصيّاتِ النّموذج اللغويّ العربيّ ومميزاته، ويوقع الكاتب في تحيزات النّموذج الغربيّ، ولما كان ذلك كذلك فإنّ ما يؤخذ على الباحث هو أنّه لم يكن بوسعه أن يضع يده على كيفية الحوار المقترح مع نصوص الجاحظ، « كما اندرجت كثير من أفكاره في سياق النّقد السّجاليّ فلم يجرؤ على اقتراح صيغة نظريّة بديلة عن النّظريّات الغربيّة التي رفض هو وغيره من النّقاد الانسياق خلف تخومها؛ وذلك ليس بسبب تعلق المسألة هنا بالدّعوة إلى قطيعة مع الفكر الغربيّ وثقافته بل بسبب تعلقها بعجز العقل العربيّ الحديث عن تمثل عناصر ثقافته خير تمثيل، ومن ثمّ وضع النّظريّات والمفاهيم القادرة على توظيف هذه الثّقافة، ووضع قوانينها ووسائل تحليلها »[72]؛ فخليقٌ بنا أن نتعلم من القدامى طريقة في التّفكير، أي طريقة في إنتاج الفكرة؛ لأنّ النتيجة المأساويّة لشرعيّة النّظريّة القديمة التّراثيّة، أو النّظريّة الحداثيّة الغربيّة، هي أنّنا في الحالين مستهلكون لمعرفة، غير قادرين على إنتاجها.

إنّ أفق الدّراسة التي يمليها الباحث عبد العزيز حمودة يتضح فيه الخلط حينا والحماسة حينا وهذا مرفوض في الدّراسات العلميّة، فالكلام الذي لا يستند إلى الفحص الإجرائيّ المتين الواضح لا يمكن الاتفاق والأخذ به، فالأحكام لا تطلق كيفما جاء واُتفق، وكان أولى على الباحث أن ينطلق من التّراث نفسه وفي رؤية شموليّة لما كتبه الجاحظ، لا أن يكون فوق جبل ليختار ما يشاء ثم يبدأ بإسقاط المفاهيم الغربيّة كيفما شاء، والجاحظ في هذه الحالة غيرُ مستعد للإجابة عن هذه الأسئلة، وفي هذا السياق شدد **"غادامير"** على أنّ القراءة المعاصرة يجب أن تكون في الإطار التّاريخيّ للمقروء لا بعيدة عنه، يقول في سياق فحصه لآفاق القراءة بأنّها(أي آفاق القراءة) تتواجد «..عند الإشارة إلى مطالبة الوعي التّاريخيّ برؤية الماضي في ضوئه هو، وليس في ضوء معاييرنا وأهوائنا المعاصرة، بل في داخل أفقه التّاريخيّ » [73]

وهكذا، انطلقت قراءة الباحث عبد العزيز حمودة من "المتن الجاحظيّ"، لتمارس عليه نوعاً من التّهميش، حيث جعل الباحث منه ذريعة لرفض المناهج النّقديّة الغربيّة، بمعنى أنّ أطاريح

الجاحظ وَفق هذا الفهم أصبحت أداة للحطّ من شأن قيم الحداثة. وهكذا نزّل الباحث أقاويل الجاحظ منزلة الوسيلة /الواسطة؛ الغاية منها الانحياز لمعسكر أعداء الحداثة.

إنّ القراءة الاستدراجيّة التي يمليها حمودة إنّما هي ممارسة نبعت من موجهات خارجيّة مسبقة، ومن قراءات مؤدلجة بقناع أنّ النّص لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائيّة بل هو فضاء دلاليّ مفتوح، بيد أنّ القراءة « التي تعلل حاجة النّص إلى التّفسير في خارج النّص لا من ذاته، هي قراءة لا تفسر ولا تقرأ والأحرى القول إنّها تحجب وتزيّف» [(74)]. ويعني ذلك أنّ المقارنة ما بين معنيين– قديم وحديث– قد يستلزم أحيانا التّفريط بمبدإ الموازنة لحساب أحدهما على الآخر، وينبني على ذلك التّغييب، أو الغياب لخصوصية السّمات العامة والخاصّة للنّص التي يخالف بها غيره.

وحتـى في حال ثبتت صحة نتائج القراءة التي يمليها حمودة لنصوص الجاحظ يبقى مع ذلك عدم صلاحيّة الأطاريح النّقديّة الجاحظيّة في المعاينة النّقديّة المنهجيّـة للنّصوص الأدبيّة المعاصرة كما في معالجة النّظريّات النّقديّة الحديثة لها؛ وذلك لأمرين هما [(75)]: **الأمر الأول** يتعلق بتبدل الأجواء الفكريّة لمهمة النّقد والنّاقد ووظيفته في مباشرة النّصوص المعاصرة، وقصور النّظرة القديمة لمفهوم النّقد والنّاقد والنّص بما يكوّن إطارا نظريّا موحدا يمكن أن نسميه(النّظريّة النّقديّة العربيّة القديمة)،وفضلا عن هذا: لماذا يعزف النّقاد عن توظيف المفاهيم الجاحظيّة- والتي يرى حمودة أنّ لها فضل السّبق- في نقد النّصوص الأدبيّة المعاصرة وتحليلها؟ أما **الأمر الثّاني** فيرتبط بتخلخل علاقة النّص برؤى النّاقد المتغيرة من آن إلى آن في عصرنا الحاضر بدءا من(المقتربات الخارجيّة) في دراسة النّصوص وانتهاء بـ(المقتربات الدّاخليّة). إذ لم تستقر إلى الآن هذه العلاقة تبعا لتبدل الوعي بأهمية تفسير العلاقات. لذا فإنّ ما كان ليس بأفضل مما يكون أو ما سيكون؛ إذ يمكن الاكتفاء بما هو موجود في السّاحة العربيّة من مناهج وتيارات غربيّة وهي كثيرة وتفي عن حاجتنا في المعالجة والنّظر إلى النّصوص الأدبيّة المعاصرة مع التسليم بأنّ اختراقات هذه المناهج تتم عندما لا يسلّم النّاقد بسطوتها المطلقة عليه ومحاولة مزاوجتها برؤى النّاقد الخاصّة في ميدان الاشتغال عليها، فقد يكون هذا حافزا للتّجاوز– الجزئيّ– بإنتاج الأنموذج النّقديّ الجديد من خلال التّطبيق المبتكر والواعي بخصوصيّة النّص وفرديّة تلقي التّجربة الأدبيّة في ذات النّاقد. فنقطة الانطلاق-إذاً- ينبغي لها أن تكون من الحاضر– وإن كان متخلفا– فالمستهلك الفكريّ الموجود لدينا اليوم يسد زوايا النّظر للإبداع الأدبيّ والنّقديّ. وقد تجلى مسار/أفق القراءة الاستدراجية بين تضاعيف مصنفات قرّاء الجاحظ فمنهم– تمثيلا- من حاول ربط الفكر الجاحظيّ بمسألة **الواقعية** في الأدب ومن هؤلاء الباحث محمد كرد علي في **"أمراء البيان"**، وشوقي ضيف في **"الفن ومذاهبه في النثر العربي"**، وعبد الحكيم بلبع في

"النّثر الفني وأثر الجاحظ فيه"، ووديعة طه النجم في **"الجاحظ والحاضرة العباسيّة"** * وغيرهم.

يقول الباحث عبد الحكيم بلبع: « الجاحظ كان خالق هذا الاتجاه الواقعيّ، وموجهه في النّثر الفنيّ...وزعماء المدرسة الواقعيّة في أوروبا، لم يصنعوا شيئاً أكثر مما صنعه الجاحظ قبلهم» (76). ولا يكتفي هذا الباحث بالرّبط بين الفكر الجاحظيّ والخلفيّات المعرفيّة للمذهب الواقعيّ بل حاول عقد مقارنة بين آراء الجاحظ وأسلوبه في الإضحاك، وآراء **" هنري برجسون"**، ومن ثمّ انتهى إلى القول: «إذا كان "برجسون" قد وضع هذه النّظريّات في "سيكلوجيّة" الضّحك والمضحك، فإنّ الجاحظ قد طبّق هذه النّظريّات، واهتدى إليها قبله» (77).

أما الباحث محمد كرد علي وبمنطق الأفق الاستدراجيّ فقد حاول أن ينزّل مقولات الجاحظ ويربطها بطروحات **ديكارت** منتهيًا إلى القول: « فكأنّ الفيلسوف ديكارت، في القرن السابع عشر، قرأ الجاحظ، وعرف فلسفته في هذا الشّأن، ونغمتهما في هذا المعنى متشابهة، كأنّ الواحدة متممة للأخرى، أو الأخرى أخذت من الأولى» (78). ومنهم أيضاً الباحث محمود الرّبداوي، الذي يرى في أقاويل الجاحظ تأكيدًا لأصالة هذا المنهج في العقليّة العربيّة، - من خلال سبق الجاحظ إليه.- يقول:«ولعلّه ـ وهو الأديب ـ من أسبق العلماء إلى أدقّ المناهج في البحث وهو منهج "الشّك طريق اليقين" المعزوّ إلى ديكارت... فكلام الجاحظ دليل واضح على نهجه العلميّ، وإحلاله الشّك المحلّ الأول، بغية الوصول إلى اليقين القائم على التّجربة والتّعليل، وإعمال الفكر واستنباط القواعد، وهو لعمري منهج في البحث دقيق، وفي العقليّة العربيّة أصيل وقديم، وإن ألبسه النّاس ثوباً من الحداثة، وأكثروا من الصّخب حول من ينسب إليه من علماء العصر الحديث» (79)

ونجد الباحث عبد المالك مرتاض في كتابه الموسوم بـ **"بنية الخطاب الشّعريّ"** ينطلق من عرض رأيين نقديّين، وجد أنّهما يلتقيان، في كونهما يجعلان أدبيّة الأدب متضمنة في شكل الكلام أي ألفاظه، وليس في معانيه المطروقة، بالرّغم من تباعد الزّمن بين ظهور الرّأيين، ويمثل الرّأيّ الأول التّراث العربيّ ممثلا في الجاحظ، بينما يتعلق الثّانيّ بناقد معاصر هو جون كوهن **jean (Cohen).** وذلك ما يتضح للقارئ من خلال التمهيد الموسوم بـ «حول نظريّة الشعر» (80)

ويبدو النّاقد أكثر اعتدادا بآراء الجاحظ الذي يرى أنّ الشعر يجب أن يقوم على «إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج، فإنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسيج، وجنس من التّصوير» (81)

ويجعل لكل عنصر في هذا التّعريف تحليلا، حاول من خلاله، تقريب هذه المفاهيم من المفاهيم النّقدية المعاصرة «فإقامة الوزن، هي ما نريد به نحن المعاصرون "الإيقاع "، و"تخيّر اللفظ" و"سهولة المخرج" هي ما نطلق عليه "البنية الخارجيّة للنّص"، والصّناعة هي المراس الذي يصقل الموهبة والنّسج هو ما نريده اليوم بالخطاب، أما التّصوير فهو من المصطلحات التي سبق إليها "الجاحظ" النّقد الحديث»[82]

ومن خلال كل هذا رأى النّاقد أنّ نظريّة الشّعر لدى الجاحظ كانت أدنى ما تكون إلى عصرنا الحاضر منها إلى عصرها الغابر، وإنّ كثيرا من آرائه قريبة من أراء "جان كوهين" من حيث كونهما معا يريان أنّ الشّعر « ألفاظ قبل أن يكون معاني»[83]

وهكذا فعملية استدراج أقاويل الجاحظ وربطها بالأقاويل المعاصرة ينبغي أن ترتبط بنقد الثّقافة الوافدة،عطفا على استبدال معطيات تلك الثّقافة بمعطيات نابعة من قيم حضاريّة ذاتيّة. مما يجعل تأصيل أطاريح الجاحظ يتحدد بوصفه عملية إنتاج حضاريّ تنتقد وتقوم، أو بدقة أكبر عملية إعادة إنتاج حضاريّ، تكون بديلا للتّكيّف والتّمثل اللذين لا يعدوان أن يكونا نوعا من مواءمة التّراث لكي ينسجم مع متطلبات الثّقافة الوافدة.

خاتمة: قراءة التراث الجاحظي، الواقع والآفاق

إنّ كل قراءة إنما هي نتاج سياقاتها المعرفية والتاريخية، وإن كل فعل قرائي لا يعي شروطه وآلياته يظل بعيدا - مهما كان حرصه - عن النفاذ إلى أغوار النصوص وبواطنها، يقول الباحث عباس الرحيلة معبرا عن ذلك: « إذا كانت الكتابة انتصارا على الزمن وتخليدا له، فإن القراءة تأمل في دلالات المقروء عن طريق فهمه وتفسيره واستنطاقه وتأويله...والتطور الحضاري ما هو إلا قراءة للنصوص...ولقد لوحظ خلال التاريخ أن القراءات للنصوص تتنوع وتتعدد، وإن كل قراءة تنسجم مع سياقها التاريخي وخلفياتها الحضارية. وتبين خلال التاريخ، أن هناك نصوصا تعددت قراءاتها لأهميتها وتعددت دلالتها وكثرت إيحاءاتها. إذا كان من نافلة القول إن القارئ ينفعل بالمقروء، فإنه قد انكشف للباحثين أن القارئ تتحكم فيه ظروف متعددة تتداخل مع حقول معرفية أخرى منها: البحث النظري، والنقد، والمنهج، والإيديولوجيا، وتحليل النصوص الإبداعية بصفة خاصة، واتضح أن القراءة عملية معقدة يدخل فيها المكتوب مع ما لدى القارئ من تكوين ثقافي، ومن تصورات وقناعات، وأن القراءة تتطلب قدرة على تحويل الرموز إلى مفاهيم ذهنية في ضوء مرجعية خاصة، وقدرة على الفهم » [84].

وما يشير إليه هنا الباحث عباس أرحيلة لا يعني بتاتا اعتقاده بإمكانية قراءة التراث قراءة محايدة أو بريئة، بل هناك دائما بالضرورة ـ قراءة منحازة أو مغرضة تختلف درجاتها ومحركاتها وأهدافها بين خدمة التراث والعمل على الاستفادة منه وتطويره، أو التنكر له والتهجم عليه بغية

التخلي عنه.على الرغم من أنّ مدارس التلقي تركز على أهمية الفكرة المسبقة في فعل القراءة، بالنظر إلى طبيعة القارئ الذي لا يمكن أن يقتحم النص مجرداً من تكوينه، فإنّ هذا العنصر عندما يصبح مهيمنا على القراءة، يشكل إعلاناً عن إفلاس تلك القراءة. وهذا ما وقع فيه الباحث عبد العزيز حمودة؛ لقد غيّب الباحث الأسيقة التي وردت فيها نصوص الجاحظ؛ فلكل كلام سياق، وآفة فهم الكلام اقتطاعه من سياقه التداولي، وربما اجتثاثه من سياقه التركيبي.

لقد استهدفت مقاربة حمودة إبراز ما في التراث النقدي الجاحظي من مظاهر الحداثة ومن قيّم ومفاهيم قدر أنّها غير بعيدة عن التصور اللسانيّ الحديث*، معتمدا في ذلك – كما وقفنا عليه- على **أفق الفحص الإشاري** والذي يتكئ أساسا على المجاورة ما بين الأطاريح الجاحظية والمقولات اللسانيّة؛ ولعلّ أخطر ما تعرض له هذا النمط من التأويلات-كما بيناه- هو أنّ أحد جانبي التأويل (النص الجاحظي أو النظرية الغربية) يستدرج المؤول إلى النظرة التاريخية المبسطة والانحصار في الأسبقية الزمنية، ومن ثمّ يبدأ البحث عن الأصل، أو أصل الفكرة أو أساس المبدأ النظري في أحد الجانبيين دون الآخر. ومن هنا ينتهي التأويل إلى أنّ أحد الجانبين كان له السبق والريادة في صياغة ذلك المبدإ النظري وتقريره؛ وكثيرا – إن لم يكن دائما كما وضحناه- ما صبّ التأويل لمصلحة النص الجاحظي/التراثي مما يجعل عملية التأويل ليست منصفة، أو عادلة لكلا الطرفين.

وهكذا، كان على الباحث أن ينصرف إلى قراءة التراث النقدي الجاحظي من وجهة داخلية* قاصدا تعرف آلياته الفكرية وآليات إنتاجه المعرفة النقدية. ليكون أكثر حرصا على تجنب ما يمكن أن يوجه إليه من تهمة قراءة التراث من منظور حديث وإسقاط مفاهيم النقد الجديد على تصورات نقدية نشأت في ظلّ ظروف مباينة تمام المباينة للظروف التي ظهرت فيها هذه المفاهيم.

ويبدو أنّ بعض قرّاء النّقد العربيّ /الجاحظي – بتعبير الباحث عبد المالك مرتاض-« لم يدمنوا قراءة النّقد الغربيّ فيتعمّقوا فيه...فانبهروا ببعض القشورفي الحداثة الغربيّة التي لم يبلغ كثيرٌ من قضاياها المطروحة إلى مستوى النظريّة...ولقد غاب، فيما يبدو، عن بعض الزّملاء من النّقاد العرب المعاصرين أنّ الحداثة الغربيّة نشأت بعد الحرب العالميّة الثّانيّة في ظروف مدلهمّة في غاية القسوة والعنف، وبعد أن ذهبت من المجتمع الغربيّ كلّ القيم، وبعد أن تمزّق حبل الأسرة، وبعد أن لم يبقَ شيءٌ لديهم من القيم الروحيّة التي كانوا يؤمنون بها، حيث جاء رفْض الإنسان في البنَويّة من أجل رفْض الماديّة التّاريخيّة للماركسيّة. كما جاء رفْض المرجعيّة، والمضمون، والتاريخ... كلّ تلك الأفكار جاءت لتناقض أفكاراً سائدة، توّجَها جاك دريدا بممارسته نظريّة «التّقويضيّة» (التفكيكية بلغة غيرنا) التي تقوّض مركزيّة العقل الأوربيّ..إنّ كثيراً من النّظريّات الحداثيّة تبدو لنا غير جادّةٍ في طُرُوحِها، وكثيراً ما يأخذها بعض النّقاد العرب

النّاشئين على عجل فيتخذونها قرآنَهم وإنجيلهم في النّقد، يحيلون عليها، ولا يناقشونها، ولا يتساءلون من حولها، وكأنّها قَدَر محتوم!... وهذه إحدى معضلات النّقد العربيّ المعاصر، ووجه من وجوه ضعفه » (85)

إنّ ما ينبغي أن نبقى على ذُكْرٍ منه هو أنّ واقع الدراسات الجاحظية العربية متصل بواقع الدراسات النقدية في الأدب العربي الحديث، وهذا الواقع مرتبط بحال ثقافة تتنازعها أفكار ومواقف متناقضة بعضها يرتمي في أحضان الفكر التقليدي، وبعضها يستعير من الآخر كل شيء، ولم يقع جدل عميق لننتهي إلى بديل مناسب يتفق بشأنه بشكل عام، ومن الطبيعي أن تظهر تجليات ذلك في النقد، ومنه الدراسات الجاحظية. ونحرص في هذا السياق على تأكيد أمرين:

- إنّ حدث قراءة نصوص الجاحظ حدث تفسيري تأويلي، وتقترن مباحثه بمباحث نظرية الهرمينيوطيقا، وهو حدث تواصلي وتفاعلي بين قارئ ونص، ويُسهم فيه القارئ بقدر ما يُسهم فيه المقروء.
- القراءة ظاهرة اجتماعية تخضع إلى أنماط فكرية معينه، وتدفعها حاجات وضرورات اجتماعية، فهي تتحرك في إطار الرغبة أو الأمل الضمني في تغيير واقع الذات، ولذلك يقترن فعلها بالسؤال الدائم: لماذا نقرأ التراث؟

The Book of "Al-Bayān and al-Tabyīn" from the Perspective of Modern Literary Criticism: A Methodological Approach to the Modes of Reception

Mouhamed Messalti, *Department of Arabic Language and Literature, University of Setif 0.2, Setif, Algeria.*

Abstract

Many modern arabresearchers were very concerned in the ancientliterature; and they had contributed, sinceour modern cultural renaissance, in revivingthisheritage, morethantrying to restore itsvaluableside.

Thoseresearchershadworked on the oldmanuscriptswiththeirhearts and souls, because,Theywanted to create or find a connectionbetween the modern culture and the ancient one.So, this study at hand considers that the Arab critical discourse as conditioned by its relation with the European "other" and its theses of western criticism

generally seen as universal cultural studies, has been remarked by the following distinctive features:

- Ambiguity and duplication.
- Persistent reference to heritage.

In adition to this, those researchers especially, focused on the literary works of Aldjahid;which supplied modernresearchers with a huge number of inductions, analyses,but it was very difficult for any of them to classify his works in human sciences and obvious discipline, according to our new thoughts.

Abdul'AzizHamoudawas one of thoseresearcher, who emphasized onAldjahid's method and theory, and he said that the main purpose of this interference is unjointingsome of the mental and literate axiomatic which Aldjahid was known for. so we want to deal with these questions:how did Abdul'AzizHamouda understand and approach Aldjahid's works ? How didheapply the thoughts of thisancientauthor and use them ?, and Whatdidhegive as an addition?Finally,this study also recognizes that knowledge of the “other” paves the way for dialogue and self-enrichment. Yet, as held by Taghour, “I am prepared to open all my windows for all sorts of wind provided that these do not uproot me from my place.”

قدم البحث للنشر في 2013/12/2 وقبل في 2014/5/6

الهوامش

* المقصود بالصرفة أن الله صرف همم العرب عن معارضة القرآن، وكانت في مقدورهم، لكن عاقهم عنها أمر خارجي، ولو لم يصرفهم عن ذلك، لجاءوا بمثله **ينظر:**الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربيـة، مصر 1957م. ج2،ص93

* هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النص كالمؤلف أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيـه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعا يمكن أن نسميها "تفسيرية" لأنها تسعى إلى تفسير النص بتفسير سياقه ويعرف الباحث حجازي السياق (comtexte) بقوله:"مفهوم يشير إلى مجموعة العوامل التي تؤثر في إتجاه النص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ". سمير،سعيد حجازي قاموس،مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط01،2001، ص41

* ويمكن أن نضيف إلى تلك الدراسات مقاربات ذات مشغل سياقي تاريخي صرف نحو« الوسط البصري وتكوين الجاحظ» لشارل بيلا (بالفرنسية 1953، الترجمة العربية 1961)،و«الجاحظ حياته وآثاره» لطه الحاجري، و«الجاحظ» لخليل مردم، و«الجاحظ» لحنا الفاخوري و«الجاحظ ومجتمع عصره» لجميل جبر،و«الجاحظ والحاضرة العباسية» للباحثة وديعة طه النجم،و«الجاحظ في حياته وأدبه وفكره»لجميل جبر،و«أبو عثمان الجاحظ» لمحمد عبد المنعم خفاجة،و«النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ» للأب فيكتور شلحت اليسوعي،و«المناحي الفلسفية عند الجاحظ» لعلي بوملحم،و«أدب الجاحظ» لحسن السندوبي، و«النثر ودور الجاحظ فيه» لعبد الحكيم بلبع. و«مفاهيم الجمالية والنقد في أدب الجاحظ» لميشال عاصي و«نقد الشعر عند العرب» لأمجد الطرابلسي و«البلاغة العربية في دور نشأتها» لسيد نوفل و«في تاريخ البلاغة العربية» لعبد العزيز عتيق و«البيان العربي» لبدوي طبانة.

* يتجلى الحضور الجاحظي في كتابات المسدي من خلال كتابيه: " **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، وتونس، ط1، 1981، و"**مع الجاحظ "البيان والتبيين بين منهج التأليف، ومقاييس الأسلوب،أسس تقييم جديدة، ضمن كتابه** " قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون"، مصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع، 5، قرطاج، تونس، ديسمبر 1984. ويبدو أنّ المسدي كان أكثر حرصا على تجنب ما يمكن أن يوجه إليه من تهمة قراءة التراث من منظور حديث وإسقاط مفاهيم النقد الجديد على تصورات نقدية نشأت في ظلّ ظروف مباينة تمام المباينة للظروف التي ظهرت فيها هذه المفاهيم، فكان إلى المجادلة أنزع وإلى إبراز الأسس السليمة التي ينبني عليها اختياره أميل، بمعنى أنّ للسؤال- الذي حاول المسدي الإجابة عنه- بعدا مزدوجا قائما على ما يلي: هل بوسعنا أن نقرأ الجاحظ/التراث دون أن نغترب عن عصرنا، وأن ننخرط في العصر دون أن نغترب عن أنفسنا وما به نكون؟

* أما المسار الأول فيبدأ من أبي عبيدة إلى الجرجاني، أو من مجاز القرآن إلى دلائل الإعجاز. فإذا قرأ القارئ أبا عبيده فهو لم ينه مهمته، لأنّ الجرجاني يعود إلى أبي عبيدة، والطريق بينهما محطات: منها ابن جني كمؤول لبعض المصطلحات ومفاهيم اللغويين. وعلى جانب هذا المسار هناك نقاد الشعر والفلاسفة، استعمل الجرجاني أثرهم لتأويل ذلك الرصيد اللغوي وتحويلها إلى السؤال البلاغي. **ينظر**، محمد،العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها،، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999.

(1) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص ط1، 1991، ص 5.

(2) المرجع السابق، نفسه،ص 10.

(3) **ينظر**،المرجع السابق،نفسه،ص 11.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 12.

(5) **ينظر**، المرجع السابق نفسه، ص 50.

(6) المرجع السابق، نفسه، ص 07.

(7) محمد، عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، ط1، 1991، ص24، حيث نجد صدى هذه الفكرة ووقعها.

(8) **ينظر**، خالد سليكي، التراث وأنماط القراءة،، مجلة جذور، النادي الثقافي، جدة، السعودية،ج1، مج 1،ع1، 1419 هـ-1999م، ص10.

(9) **ينظر**، المرجع السابق، نفسه، ص12

(10)المرجع السابق،نفسه، ص15

(11) **ينظر**،المرجع السابق نفسه،ص 15.

(12) **ينظر**، المرجع السابق، نفسه، ص16

(13)المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية،ص20

(14) طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار الكتب المصرية بالقاهرة، مصر، ط1926،1، ص45.

(15) **ينظر**، عبد العزيز حمودة،المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، مطابع الوطن، الكويت،سلسلة عالم المعرفة،ع272، ط1، 2001، ص 56– 57.

(16)المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص21

(17) زكي،نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط2، 1973، ص254.

(18) أدونيس، خواطر حول مظاهر التخلف الفكري في المجتمع العربي،اللآداب، أيار،ماي، 1974، ص28.

(19)زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص 189.

(20) **ينظر**،المرجع السابق، نفسه،ص204..

(21) **ينظر**، عبد الله،إبراهيم،الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 90.

(22) **ينظر:**المرجع السابق نفسه،ص90.

(23) المرجع السابق نفسه،ص91.

(24) **ينظر**،المرجع السابق نفسه،ص ن.

(25) **ينظر**، عبد العزيز حمودة، والمرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، ص181.

(26)المسدي عبد السلام: الأدب وخطاب النقد،ط01،دار الكتاب الجديدة المتحدة،2004،لبنان، ص 180.

(27) المرجع السابق نفسه، ص180.

(28) المرجع السابق نفسه، ص180.

(29) **ينظر**،المرجع السابق نفسه، ص ن

(30) **ينظر**، المرجع السابق نفسه،ص ن

(31) **ينظر**، المرجع السابق نفسه ص ن

(32) المسدي،عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص21

* هناك عدة مصطلحات مقاربة لمصطلح الاستدراج، وصفت عمليات تحديث أو تجديد أو تأصيل الموروث النقدي والبلاغي عند العرب؛ منها: **(الاستعادة)** للباحث عبد السلام المسدي(**ينظر**، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص 11– 12.) ومنها كذلك:**(التفكير الموجي الاقتطافي)** و**(الاقتطافي)** و**(القصقصة)** للدكتور حسام،الخطيب (**ينظر**، الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي،ص111.) وكذلك مصطلح: **(القراءة التطابقية)** لعلي حرب(**ينظر**، علي،حرب،هكذا أقرأ ما بعد التفكيك،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005، ص133.– 134.) و**(القراءة الاستعادية)** وهي القراءة التي تؤكد حضور الماضي في الحاضر كأنموذج ومثال لأحمد كريم الخفاجي(**ينظر**، أحمد،رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص26)

(33)**ينظر**، سعد،البازعي، استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط2004،1.

(34) محمد،مندور،النقد المنهجي عند العرب،دار نهضة مصر للطباعة والنشر،1996، ص06

(35)**ينظر**، سعد،البازعي، استقبال الآخر،ص148 -157

(36)**ينظر**، يمنى،العيد، في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية، إعداد محمد دكروب،الفارابي،ص218

* إن الغاية الأس من القبض على مفاهيم البنيويّة والأسلوبيّة Stilistique والقراءة والتّلقي والتّفكيك والانزياح من ضمن منظومته الغربيّة-في هذا النمط من القراءة- كان ملاحقة ما يناسب هذه المفاهيم والتّصورات ضمن بنيّة الخطاب النّقديّ والبلاغيّ الجاحظي، والاستخدام الانتقائيّ للتراث في إطار طرح قضايا المعاصرة عليه.

(37) **ينظر**، لطفي،فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، قراءة في تجربة الدكتور عبد العزيز حمودة،"المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه " نموذجا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 180.

(38) الجاحظ،البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط03،نشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، دت، ج1، ص90

(39) محمد،عابد الجابري، اللفظ والمعنى في البيان العربي، فصول، المجلد السادس، العدد الأول، 1985، ص21

(40) صلاح الدين، زرال، النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة، العدد13،2011.، ص18

* وقولنا **"خلوه من البعد الفني"** لا يعني انفصاله عن نظرية الجاحظ اللغوية والبلاغيّة العامة؛ فالركيزة الأصولية التي تدعّم هذا المعنى الأول وهي الفهم والإفهام ستبقى قاسما مشتركا أعظم بين كل مستويات التعبير وطرقه، على أساسها تضبط جل خصائصه، عاديا كان أو فنيّا، ثم إنّ البيان باللغة والقول لصمود: « في حاجة لتأدية أصناف المعاني إلى التوسل بوجوه البيان الأخرى وهو ما يفسر الأهميّة الكبرى التي تحتلها"الإشارة" كنهج في التعبير البليغ في نطاق نظريته الأدبية والجماليّة» حمادي،صمود،**التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة،** دار الكتاب الجديدة المتحدة،ط03، 2010،ص148.

(41) علي حرب،هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، 2005، ص133.

(42) المرجع السابق نفسه، ص 134.

(43)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية،مطابع الوطن، الكويت (سلسلة عالم المعرفةع272)، ط1، 2001، ص 222

(44)المرجع السابق نفسه، ص 224.

(45) لطفي،فكري محمد الجودي، نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي ص 180

(46)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 225.

(47)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص81

(48)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 223

(49)المرجع السابق نفسه، ص 223

* **رومان ياكبسون** ولد بموسكو سنة 1896 واهتم منذ سنواته الأولى باللغة واللهجات والفولكلور فاطلع علي أعمال سوسير وهوسيرل، وفي سنة 1915 أسس بمعية طلاب ستة " النادي اللساني بموسكو " وعنه تولدت مدرسة الشكليين الروس، وفي سنة 1920 أسهم في تأسيس " النادي اللساني ببراغ " سنة 1920، وفي خضم هذه الحقبة تبلورت أهم المنطلقات المبدئية في علاقة الدراسة الآنية بالدراسة الزمانية لدى جاكبسون، وفي سنة 1933 انتقل إلى مدينة برنو فدرس بجامعة مازاريك وبلور نظريته في الخصائص الصوتية الوظائفية،.....، تُرجم لرومان جاكبسون: قضايا الشعرية، ترجمة: محمد،الولي ومبارك حنوز، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر.1988 ، ومحاضرات في

الصوت والمعني، ترجمة: حسن ناظم، على حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، 1994م. وقد كان له«فضل السبق في توظيف نظرية التواصل للتقدم بالأبحاث الشعرية والأسلوبية والخروج بها من المأزق الذي تردت فيه لتحديد أدبية الأدب » حمادي صمود،**التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة،** ص167

*. يقصد بمصطلح الشعرية كل ما يجعل الرسالة اللغوية عملا فنيا،أو كل ما يميز الفن اللغوي ويجعله يختلف عن غيره من الفنون الأخرى **ينظر،** سمير سعد،حجازي،النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة،دار طيبة للنشر والتجهيزات العلمية،2004، ص125.

(50) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى،ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت، ص56.

(51)المرجع السابق نفسه، ص ن.

* نظرية التواصل (Theorie De La Communication): «تأخذ نظرية التواصل بعين الاعتبار الشبكة المعقدة التي تؤسس عملية التخاطب، وتؤكد على أنّ ظروف المقال غير اللغوية كالمتكلم والسامع تقوم بدور هام في تحديد خصائص الخطاب» حمادي صمود،**التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة،** ص167.

(52)عبد القادر الغزالي، اللسانيات ونظرية التواصل، رومان جاكوبسون نموذجا، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص37-38 و46-58.

(53) **ينظر،** المرجع السابق نفسه،ص37-38 و46-58.، ورومان جاكوبسن، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988، ص27-35.

(54)**ينظر،** أحمد، رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، ص171-172

(55) حمادي، صمود،التفكير البلاغي عند العرب،ص270.

وإن كنا لا نوافق الباحث حمادي صمود من كون الجاحظ متناقضا (بين دفاعه عن الكتابة تارة وعن المشافهة تارة أخرى) إذ لا نعتقد أنّ رسالة الجاحظ في ذمّ الكتاب دليل على انحياز ما للشفهيّة؛ فهي ليست دليلا قاطعا على مطلق معاداة الكتابة واستبعادها، لتناقضها مع نصوص أخرى للجاحظ، ذلك أن المقصود بالذم في تلك الرسالة ليس الكتابة في حد ذاتها بوصفها أداة اهتدى إليها الفكر الإنساني لحفظ الكلام وتقييده، بل-كما يقول إبراهيم صحراوي «الحرفة التي تتخذ هذه الأداة مجالا للنشاط، أي صناعة الكتابة بمعنى ممارسة الخطّ والإنشاء والتحرير. فالكتاب في معظمهم-آنئذ-ليسوا أصحاب الكلام أو مؤلّفيه، إنما يُملى عليهم النص أو تلفى إليهم الفكرة من أصحابها...وما قد يرجح هذا الإحتمال ما يرد من تناقض في فقرة من فقرات الرسالة نفسها، وهو يصف ظاهر الكتاب المختلف عن باطنهم، ويشير إلى خفتهم وعدم تثبتهم في العلم، إذ لا يستندون فيه إلى مكتوب» إبراهيم،

صحراوي،السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف، والبنيات،منشورات الاختلاف،ط1، 2008،ص200.

(56) حمادي،صمود، التفكير البلاغي عند العرب،ص270

(57) مصطفى،الكيلاني، وجود النص، نص الوجود، مطبعة تونس، قرطاج، ط1، د.ت، ص108.

(58) جابر،عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 9

(59)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 224.

(60)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص90

(61) محمد،عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 09، 2009، ص25.

(62)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 223 - 224.

(63)الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص78

(64)عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص268

(65)المرجع السابق نفسه، ص263

(66)المرجع السابق نفسه، ص264

* التقويل عند الباحث كريم الخفاجي هو التحميل الدلالي الفائض عن حد النص وحاجته، وقد رأينا هذه الظاهرة طاغية على مسارات أكثر الدراسات المعاصرة للتراث النقدي والبلاغي العربي.. **ينظر،** أحمد،رحيم كريم الخفاجي، التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر، (المقدمة) و**ينظر،** أيضا ص17-26

* وإن كنا نقدّر أن الجاحظ قد خصّ ثنائية الصمت/النطق في غير هذا السياق باهتمام كبير من ذلك رسالة عنوانها: **تفضيل النطق على الصمت**، ولم تخل آثاره الأخرى من إشارات إلى الموضوع لعلّ أهمها ما ورد في **البيان والتبيين** حيث نجد بابا في الصمت194/1 وما بعدها. ولعل أحسن ما يمثل نزعة الجاحظ **التوفيقية** قوله الذي يبدو زبدة رأيه في الموضوع: « وليس الصمت كله أفضل من الكلام كله ولا الكلام كله أفضل من السكوت، بل قد علمنا أن عامة الكلام أفضل من عامة السكوت» **البيان والتبيين،171/1**

(67) الجاحظ، البيان والتبيين،ج1، ص79- 80

(68)عبد العزيز،حمودة، المرايا المقعرة، ص 264

(69)المرجع السابق نفسه،ص265

(70)المرجع السابق نفسه، ص481

(71)المرجع السابق نفسه،ص491

(72) لطفي،فكري محمد الجودي،نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي، ص180

(73)عبد العزيز،حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، ص324. أهمّ ما قدمه **غادامير** في هذا السياق هو تحليل الطبيعة التاريخية لعمليات الفهم الأدبي، ويصف حدث الفهم في واحدة من أشهر استعاراته بأنه امتزاج الأفق الخاص بالفرد المتلقي بالأفق التاريخي المستقبل لنص أدبي ما، فعندما نضع وعينا التاريخي نفسه خلال الآفاق التاريخية فإنّ هذا حسب =غادامير«لا يستطيع العبور على عوالم غريبة لا ترتبط على أي نحو بعالمنا، ولكنها مجتمعة تكون الأفق الواحد الكبير الذي نتحرك من داخله والذي يعانق فيما وراء الحاضر الأعماق التاريخية لوعينا الذاتي، إنه أفق واحد في الحقيقة ذلك الذي يعانق كل شيء احتواه الوعي التاريخي»صلاح، فضل، في النقد الأدبي، اتحاد كتاب العرب، دمشق،2007، ص83

(74) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط 3، 2005، ص 15.

(75) **ينظر**، سعد البازعي، استقبال الآخر،253– 254.

* يرى الباحث هيثم سرحان أنّ الباحثة وديعة طه نجم لم تضع خطاب الجاحظ في السياق الحجاجيّ الهادف إلى توجيه قناعات المخاطبين، أو بناء قناعاتهم لذلك لم تنظر إلى الصيغ الخطابية بوصفها نظاما تداوليا يبنى عليه خطاب الحجاج بل ذهبت إلى أنّ الجاحظ يدّعي وجود المخاطب، وأنه يظهر بلغته وبلاغته تحاذقا وتباصرا" للوقوف على السياق العام لتعليق هيثم سرحان على طرح الباحثة **ينظر**،هيثم،سرحان، الحجاج السّرديّ عند الجاحظ، بحثٌ في المرجعيّات، والنصّيات، والآليات، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلميّ ـ جامعة الكويت، 2011، ص12

(76) عبد،الحكيم بلبع،النثر الفني وأثر الجاحظ فيه، القاهرة، مطبعة الرسالة، 1955، ص237-238.

(77)المرجع السابق نفسه، ص266.

(78) محمد،كرد علي، أمراء البيان، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937، ص396.

(79)محمود،الربداوي، التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2)، دمشق، مطبعة الإنشاء، 1982. ص476.

(80)**ينظر**، عبد الملك، مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة " أشجان يمانية "، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص03

(81) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط02، ص131.

(82) عبد الملك،مرتاض، بنية الخطاب الشعري، ص06.

(83) المرجع السابق نفسه، ص10.

(84) عباس،أرحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط01، 1999، ص50- 51

* من المقاربات التي قاربت النص الجاحظي وَفق هذا المسار نجد أيضا قراءة الباحث شكري المبخوت في كتابه الموسوم بـ "**جمالية الألفة النص ومتقبله في التراث النقدي**"، وكذا مقاربة الباحث طارق النعمان ضمن كتابه الموسوم بـ"**مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك**".

* من القراءات التي قاربت النص الجاحظي وَفق هذا المسار نجد قراءة الباحث **محمد العمري** الموسومة بـ"**البلاغة العربية - أصولها وامتداداتها**"، وقراءة الباحث التونسي **عبد السلام المسدي** بعنوان" **مع الجاحظ "البيان والتبيين بين منهج التأليف ومقاييس الأسلوب،أسس تقييم جديدة"**، وكذلك قراءة الباحث التونسي **حمادي صمود** الموسومة بـ " **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وَتطوّره إلى القرن السادس، مشروع قراءة".**

(85) محمد، كمال الرياحي، مواجهات، حوارات أدبية،عبد الملك مرتاض /الجزائر، دت(مخطوط، نسخة الكترونية)، ص422

المصادر والمراجع:

أولا: مدونة الجاحظ:

الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط02.

البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط03، نشر مؤسسة الخانجي، القاهرة، دت

ثانيا: مراجع الدراسة:

1- الكتب

إبراهيم صحراوي: **السرد العربي القديم، الأنواع والوظائف والبنيات**، منشورات الاختلاف، ط1، 2008.

بول ريكور: **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، دت

جابر عصفور: **قراءة التراث النقدي**، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص، ط01، 1991.

حمادي صمود: **التفكير البلاغي عند العرب**، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 03، 2010.

رومان جاكوبسن: **قضايا الشعريــة**، تـرجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، المغرب، ط01، 1988.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربيــة، مصر، 1957.

سعد البازعي: **استقبال الآخر- الغرب في النقد العربي الحديث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط01، 2004.

سمير سعيد حجازي: **قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر**، دار الآفاق العربية، ط01،2001.

سمير سعد حجازي: **النظرية الأدبية ومصطلحاتها الحديثة**، دار طيبة للنشر والتجهيزات العلمية، 2004.

صلاح فضل: **في النقد الأدبي**، اتحاد كتاب العرب، دمشق،2007.

عباس آرحيلة: **الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط01، 1999.

عبد الحكيم بلبع: **النثر الفني وأثر الجاحظ فيه**، القاهرة، مطبعة الرسالة، 1955.

عبد العزيز حمودة: **المرايا المقعرة- نحو نظرية نقدية عربية**، مطابع الوطن، الكويت (سلسلة عالم المعرفة ع272)، ط1، 2001.

عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت.

علي حرب: **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط 03، 2005.

علي حرب: **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2005.

عبد القادر الغزالي: **اللسانيات ونظرية التواصل**، رومان جاكوبسون نموذجا، دار الحوار، دمشق، سوريا، ط01، 2003.

عبد الملك مرتاض: **بنية الخطاب الشعري، دراسة تشريحية لقصيدة "أشجان يمانية"**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991.

لطفي فكري محمد الجودي: **نقد خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي**، قراءة في تجربة الدكتور عبد العزيز حمودة:"المرايا المحدبة، المرايا المقعرة، الخروج من التيه " نموذجا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

محمود الربداوي: **التيارات والمذاهب الفنية في العصر العباسي(2)**، دمشق، مطبعة الإنشاء، 1982.

المسدي عبد السلام: **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، وتونس، ط1، 1981

المسدي عبد السلام: **الأدب وخطاب النقد**، ط01،دار الكتاب الجديدة المتحدة،2004، لبنان.

المسدي عبد السلام: **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، مصنع الكتاب للشركة التونسية للتوزيع، 5، قرطاج، تونس، ديسمبر 1984.

محمد العمري: **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها**، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999

محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 09، 2009.

مصطفى الكيلاني: **وجود النص، نص الوجود**، مطبعة تونس، قرطاج، تونس، ط1، د.ت.

محمد كرد علي: **أمراء البيان**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1937.

محمد، كمال الرياحي: **مواجهات، حوارات أدبـية**، عبد الملك مرتاض /الجزائر، دت(مخطوط، نسخة الكترونية) (85) محمد، مندور، النقد المنهجي عند العرب، دار نهضة مصر للطباعة والنشر،1996.

يمنى، العيد، **في مفاهيم النقد وحركة الثقافة العربية**، إعداد محمد دكروب،الفارابي.

2- المخطوطات والرسائل العلمية:

أحمد رحيم كريم الخفاجي: **التراث النقدي العربي والتقويل الحداثي المعاصر**، رسالة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية/أدب.، مخطوط (وقد طُبعت ببيروت)، جامعة بابل، كلية التربية، إشراف قيس حمزة الخفاجي، نوقشت سنة 2009.

3- المقالات والندوات:

حسام الخطيب: الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي (من بحوث المؤتمر العام الخامس عشر للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب في بغداد)،، مطابع دار الثورة، بغداد، 1986.

صلاح الدين زرال: النظرية النقدية العربية، مغالطة الشرعية ووهم التأصيل، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة دورية علمية محكمة، العدد13،2011.

محمد عابد الجابري: اللفظ والمعنى في البيان العربي، فصول، المجلد السادس، العدد الأول، 1985.

هيثم سرحان: الحجاج السّرديّ عند الجاحظ: بحثٌ في المرجعيَّات، والنصّيات، والآليات، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن مجلس النشر العلميّ ـ جامعة الكويت، 2011.

الأسرار البيانية في حذف المفعول به في سورة طه

زكريا علي الخضر *

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أسلوب حذف المفعول به في سورة طه، وعرض الدقائق البلاغية في هذا النوع من الحذف، وتظهر تناسق هذا الأسلوب المجازي مع نظم القرآن وانسجامه واتساقه مع أهداف السورة وموضوعاتها.

وقد كشفت الدراسة عن أسرار النظم القرآني في هذا النوع من المجاز، كما أبرزت الدلالات اللغوية والقيم النفسية والاجتماعية المنضوية في ثنايا هذه الظاهرة الأسلوبية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد، فإن القرآن الكريم ميدان عظيم للدراسة والبحث؛ لما حواه من جمال اللفظ والمعنى اللذين يجلان عن الوصف، وقد آثرت أن اختار أسلوباً من الأساليب البليغة في النظم القرآني ألا وهو حذف المفعول به، ولما كانت هذه القضية الأسلوبية موجودة في القرآن بكثرة آثرت أن أدرسها في سورة من القرآن، كثر فيها هذا النوع من الحذف، وهي سورة طه.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أن ثمة قضايا في الحذف اشتملت عليها هذه السورة الكريمة، منها ما يتعلق بالجمل، وقد دل على ذلك الفاء الفصيحة في نحو قوله تعالى {فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى} (طه: 60)، فإن هذه الفاء طوت جملا تفهم من سياق الكلام، وكذا في قوله تعالى: {فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا} (طه:70)، ومنها ما يتعلق بالمفرد كنحو حذف المفعول المطلق في قوله تعالى: {كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً {33} وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً} (طه:33-34) {فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ ائْتُوا صَفًّا} (طه: 64)، وحذف الفاعل من نحو قوله تعالى: {قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى} (طه:36) وقوله تعالى: {وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي} (طه:39)، وقوله تعالى: {يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ} (طه:102)، وغيرها، إلا أن الشأن الأبرز والأمر الملحوظ بشكل واضح مما يتعلق بحذف المفاعيل هو حذف المفعول به.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم أصول الدين، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

ومما دفعني للاهتمام بهذا الأسلوب البليغ في هذه السورة الكريمة، أن الدراسات لم تتناول هذا الموضوع تفصيلا وبيانا، حيث إن بعض الدراسات أشارت إليه إشارة سريعة من دون التوقف عند حدوده العميقة ومزاياه البلاغية، يقول الدكتور إبراهيم عوض: (وفي سورتنا عدد من الأفعال المتعدية أتت مطلقة من دون ذكر مفعولها، ومعظمها وقع في أواخر الآيات فواصل، {إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى} (طه:3)، {لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} (طه:44) {إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} (طه: 46)، {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه: 50)، {لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} (طه:52)، {فَكَذَّبَ وَأَبَى} (طه: 56)، {وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى} (طه:61)، {إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى} (طه:65)، {قَالَ بَلْ أَلْقُوا} (طه: 66)، {وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى} (طه: 79)، {فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ} (طه:87)، {فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} (طه:88)، {فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى} (طه:116)، {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} (طه: 122)، ولعله لوحظ أن بعض الأفعال التي استخدمت على هذا النحو قد تكررت في السورة) [1].

وقد قمت بدراسة هذا الموضوع من ناحيتين: **الناحية الأولى:** الجانب النظري؛ حيث بينت فيه معنى الحذف، وتعريف المفعول به وأقسامه وأسباب حذفه نحويا.

والجانب الثاني: استقراء هذه الظاهرة الأسلوبية في السورة الكريمة، حيث قمت بدراسة المواطن التي حذف فيها المفعول به في سورة طه، وراعيت في هذا الجانب سياق الآيات التي ورد فيها حذف المفعول به، مع التركيز على القضايا البيانية، والقيم النفسية التي أبرزها هذا الأسلوب القرآني، مستنيراً بأقوال المفسرين وأهل العلم، مبدياً الرأي فيما يظهر لي لدى تأمل الآيات والنظر في بيانها.

وقد اقتضى البحث أن أقسمه إلى مبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الحذف والمفعول به، وبيان أقسام المفعول به، وبيان مواطن حذفه نحويا، وفيه أربعة مطالب هي:

المطلب الأول: تعريف الحذف لغة واصطلاحا.

المطلب الثاني: تعريف المفعول به.

المطلب الثالث: أقسام المفعول به.

المطلب الرابع: أسباب حذف المفعول به من ناحية نحوية.

المبحث الثاني: الأسرار البيانية في حذف المفعول به في سورة طه، وفيه اثنان وعشرون مطلباً على النحو الآتي:

المطلب الأول: حذف المفعول به للفعل (يخشى) للتركيز على الفعل في قوله تعالى: {طه{1} مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى {2} إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى {3} تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى}(طه: 1-4).

المطلب الثاني: حذف المفعول به للفعل(أهش) رعاية **لمقام الأدب في الخطاب في قوله تعالى:** {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى {17} قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى} (طه:17-18).

المطلب الثالث: حذف المفعول به للفعل (يتذكر) وللفعل(يخشى) لإبراز العناية بالفعل، وبيان أنه هو المقصود بالذات في قوله تعالى: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى {44} قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى **(طه:44-45).**

المطلب الرابع: حذف المفعول به في(لا تخافا) و(أسمع وأرى) لتوطين النفس، وتثبيت القلب، وبيانا لعناية الله تعالى بسيدنا موسى وأخيه – عليهما السلام- في قوله تعالى: {قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} (طه:46).

المطلب الخامس: حذف المفعول به للفعل (كذَّب) وللفعل(تولى) لإفادة التعميم في قوله تعالى: {إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى} (طه: 48).

المطلب السادس: حذف المفعول به للفعل(هدى) في مقام الاستدلال على ربوبية الله تعالى، ولإفادة العموم والشمول قي قوله تعالى: {قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى {49} قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه:49-50).

المطلب السابع: حذف المفعول به في(لا يضل) و(لا ينسى) للدلالة على **العموم**، والإشارة إلى علم الله تعالى المطلق في قوله تعالى: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى {51} قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} (طه:51-52).

المطلب الثامن: حذف المفعول به للفعل(فكذَّب) و(أبى) للتبكيت، وتسجيل **الفعل** على صاحبه في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى} (طه:56).

المطلب التاسع: حذف المفعول به للفعل (أتى) تصويرا للموقف،وبيانا لتأثير الفعل في قوله تعالى: {فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى} (طه:60).

المطلب العاشر: حذف المفعول به للفعل (افترى)؛ تعظيما لشأن الفعل، وتهويلا لخطورته في قوله تعالى: {قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى} (طه:61).

المطلب الحادي عشر: حذف المفعول به للفعل(تلقي) و(ألقى)؛ للعلم بالمفعول به، ولإظهار أهمية الفعل في قوله تعالى: {قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى} (طه:65).

المطلب الثاني عشر: حذف المفعول به في(لا تخف) تهوينا للخطب، وعدم الاعتداد بالمفعول به في قوله تعالى: {قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى} (طه:68).

المطلب الثالث عشر: حذف المفعول به للفعل(أتى) للتبكيت وعدم الاكتراث للمفعول به في قوله تعالى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى} (طه:69).

المطلب الرابع عشر: حذف المفعول به للفعل(تقضي) بيانا لقوة الموقف في قوله تعالى: {فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا} (طه:72).

المطلب الخامس عشر: حذف المفعول به في (ولا تخشى) تثبيتا للنفس في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى} (طه:77).

المطلب السادس عشر: حذف المفعول به للفعل(ألقى) بيانا لضعف النفس وضعف الحجة في قوله تعالى: {فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ} (طه:87).

المطلب السابع عشر: حذف المفعول به للفعل (فنسي) بيانا لشدة التعنت في الضلال في قوله تعالى: {فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} (طه:88).

المطلب الثامن عشر: حذف المفعول به للفعل (سولت) بيانا لقبح الفعل، واستهجانا لذكره في قوله تعالى: {قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي} (طه:96).

المطلب التاسع عشر: حذف المفعول به للفعل(يتقون) توجيها للتمسك بالفعل في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا} (طه:113).

المطلب العشرون: حذف المفعول به للفعل (فنسي) تحذيرا من الفعل في قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا}(طه:115).

المطلب الحادي والعشرون: حذف المفعول به للفعل(أبى) تنديدا بالفاعل؛ في قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى} (طه:116).

المطلب الثاني والعشرون: حذف المفعول به للفعل(فسبح) و(ترضى)؛ تركيزا على أهمية الفعل في قوله تعالى: {وَمِنْ آنَاء اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى} (طه: 130).

والله تعالى أسأل أن يلهمني الصواب والتوفيق والسداد في القول والفعل، فإن وُفقت فذلك الفضل من الله تعالى، وإن جانبت الصواب فأسأل الله تعالى العفو والمغفرة، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول: تعريف الحذف والمفعول به، وبيان أقسام المفعول به، وبيان مواطن حذفه نحويا.

يعد حذف المفعول به من القضايا المهمة في الدراسات النحوية والبيانية، لا سيما في مجال الدراسات القرآنية البيانية؛ لما يتضمنه هذا الجانب من تجلية للنظم القرآني، وإظهار للدلالات اللغوية العميقة التي تكشف بعض أسرار إعجاز القرآن البياني.

وقد شغلت هذه القضية بال النحاة والبلاغيين، فقدموا فيها جهدهم، وأثروا بتفصيلات هذا الموضوع حيز الدراسات اللغوية؛ إذ بينوا تعريفه وأقسامه وأنواعه، وذكروا علل حذفه وإضماره، وعدوا ذلك من دلائل سعة العربية وتصرفها في الاستعمال اللغوي، وسأعمل في هذا المبحث على ذكر الجانب النظري المتعلق بهذا الموضوع الدقيق، موردا أقوال العلماء فيه، معقبا على هذه الآراء.

المطلب الأول: تعريف الحذف لغة واصطلاحا.

الفرع الأول: الحذف لغة.

دارت معاني الحذف لغة حول الإسقاط وإزالة طرف الشيء، وقد أطلقت في استعمالاتها للدلالة على الجانب الحسي، إلا أنه توسع في استعمالها لتشمل الجانب المعنوي.

قال ابن منظور: (حذف الشيء يحذفه حذفا: قطعه من طرفه) [2].

وقال الرازي: (حذف الشيء: إسقاطه) [3].

وفي أساس البلاغة: (حذف ذنب فرسه: إذا قطع طرفه، وحذف الصانع الشيء: سواه تسوية، حسنه، كأنه حذف كل ما يجب حذفه، حتى خلا من كل عيب وتهذب) [4].

الفرع الثاني: تعريف الحذف اصطلاحا.

ثمة تعريفات متنوعة للحذف وبيان مفهومه من حيث الاصطلاح، فقد عرفه الرماني في رسالة الحدود في علم النحو بأنه(إسقاط كلمة بخلف منها يقوم مقامها). [5]

وعرفه في رسالته النكت في إعجاز القرآن بأنه(إسقاط كلمة للاحتراز عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام). [6]

وقد نبه الباقلاني إلى أن مفهوم الحذف (الإسقاط للتخفيف) [7].

وهنا ينبه الباقلاني على علة الحذف من جهة لفظية، وقد (فهم النحاة العرب هذه الظاهرة فهماً صحيحاً؛ إذا بنوا علم النحو على مبدأ التخفيف والفرق، وهذا مبدأ الاقتصاد اللغوي الذي أثبته اللغويون المعاصرون، وهو يقول إن الإنسان لا يبذلُ من الجهود العلاجية أو الذهنية في إعماله لآلة الخطاب إلا بقدر ما يستطيع إفادة المخاطب، أو بعبارة أخرى أن يبلغ أكبر عدد ممكن من الفوائد بأقل عدد ممكن من الجهود) [8].

وقد عرفه الزركشي بأنه (إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل) [9]، ويعني الزركشي بذلك حذف المفرد وحذف الجملة؛ إذ (الحذف نوعان: الأول: حذف جزء من جملة وهو حذف المفردات، وتكون على صور مختلفة، منها حذف الفاعل وحذف الفعل وحذف المفعول به، وحذف المضاف والمضاف إليه، وإقامة كل واحد منهما مقام الآخر، وحذف الموصوف أو الصفة، وإقامة كل واحد منهما مقام الآخر، وغير ذلك، والثاني: حذف الجمل)[10].

ويفهم من هذه التعريفات جميعا وجود العلة في الحذف وجوازه؛ لوجود ما يدل عليه،وقد أوضح الخطابي بحديثه عن الحذف أنه يعد من البلاغة؛ لأن المذكور يدل على المحذوف والمسكوت عنه من الجواب، ولأن المعقول من الخطاب عند أهل الفهم كالمنطوق به[11].

ويعرف الحذف من خلال السياق ودلالة العقل والعادة، قال القزويني:)وأدلة الحذف كثيرة منها: أن يدل العقل على الحذف والمقصود الأظهر على تعيين المحذوف كقوله تعالى:{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ} (المائدة: 3) وقوله: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء:23) فإن العقل يدل على الحذف لما مر، والمقصود الأظهر يرشد إلى أن التقدير: حرم عليكم تناول الميتة وحرم عليكم نكاح أمهاتكم؛لأن الغرض الأظهر من هذه الأشياء تناولها ومن النساء نكاحهن، ومنها: أن يدل العقل على الحذف والتعيين،ومنها: أن يدل العقل على الحذف والعادة على التعيين، ومنها: أن تدل العادة على الحذف والتعيين،ومنها: الشروع في الفعل)[12].

ولذلك عد ابن جني الحذف من شجاعة العربية،و قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة،وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه[13].

(وقد التفت النحاة إلى ظواهر الحذف، ووضعوا قواعد مبنية على إدراك الاستعمال العربي، وليس على مجرد التقدير المعتسف،.... ويكاد يوحي كلامهم بشيء قريب من فكرة البنية العميقة عند التحويليين) [14]

المطلب الثاني: تعريف المفعول به:

عرُف النحاة المفعول به تعريفات متعددة، وهي تتفق فيما بينها على أن المفعول به هو ما وقع عليه فعل الفاعل، وأن(الفاعل يصدر منه الفعل ثم يفضي إلى المفعول به بعد ذلك) [15].

إلا أن بعض هذه التعريفات أشمل من بعض، إضافة إلى أن بعضها قد بين أصحابها فيها بيان سر تسمية المفعول به بهذا الاسم، فقد عرفه الرماني بأنه (الذي يتغير بالفعل، نحو كسرت القلم، وقطعت الحبل) [16].

وهنا ينبه الرماني على وجود الأثر على المفعول به، ويعني بذلك الأثر المعنوي، وقد فصل ابن هشام هذا التعلق المعنوي بعد أن عرف المفعول به: بأنه ما وقع عليه فعل الفاعل بقوله (وأقول المراد بالوقوع: التعلق المعنوي لا المباشرة، أَعني تعلقه بما لا يعْقَلُ إلا به، ولذلك لم يكن إلا للفعل المتَعَدِّي) [17].

وسر تسمية المفعول به بهذه التسمية على ما ذكره ابن السراج؛نظرا لما وقع عليه من تأثير الفعل، وأنه حصل لوقوع الفعل من فاعله، حيث قال: (واعلم أن هذا إنما قيل له مفعول به؛ لأنه

لما قال القائل: ضَرَبَ وقتل،قيل له: هذا الفعل بمنْ وقع؟ فقال: بزيدٍ أو بعمروٍ، فهذا إنما يكون في المتعدي) [18].

(وللفعل تعلق بكل من الفاعل والمفعول به، إلا أن الفاعل هو من وقع منه الفعل، والمفعول به هو الذي وقع عليه الفعل، فالفعل هو العامل، وكل من الفاعل والمفعول به معمول لهذا العامل، وإذا اختلفت جهة العمل في كل من المعمولين، فعمله في الفاعل الرفع، وعمله في المفعول به النصب) [19].

وقد ذكر المناوي في تعريف المفعول به بعض التفصيل فقال: (ما يقع عليه فعل الفاعل بغير واسطة حرف جر أو بواسطته)[20]. ومعلوم أن أسباب التعدية ثلاثة: الهمزة، وتضعيف العين،وحرف الجر[21].

والمفعول به أحد المنصوبات وهو واجب النصب لفظا أو محلا، (والذي ينصبه واحد من أربعة الفعل المتعدي ووصفه ومصدره واسم فعله، فالفعل المتعدي نحو {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} (النمل:16) ووصفه نحو: {إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ} (الطلاق:3) ومصدره نحو: {وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ} (الحج:40)، واسم فعله نحو: {عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ} (المائدة:105) [22].

المطلب الثاني: أقسام المفعول به

يقسم المفعول به إلى قسمين: صريح وغير صريح؛ (وهو قسمان: ظاهر ومضمر؛ فالظاهرُ ما تقدّمَ ذكرُهُ، والمضْمَرُ قسمان: متّصلٌ، ومنفصلٌ.

فالمتّصلُ اثنا عشر؛ وهي: ضربني، وضربَنا وضربَك، وضربَكما، وضربَكم، وضربَكنّ، وضربَهُ، وضربهَا، وضربهَما، وضربهَم، وضربهَنّ.

والمنفصلُ اثنا عشر؛ وهي:

إيّايّ، وإيّانا، وإيّاك، وإيّاكُما، وإيّاكُم، وإيّاكُنّ، وإيّاهُ، وإيّاها، وإيّاهُما، وإيّاهم، وإيّاهُنّ) [23].

(والصريح قسمان: ظاهر نحو (فتح خالد الحيرة)، وضمير متصل نحو: (أكرمتك)، أو منفصل نحو: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} (الفاتحة:4) وغير الصريح ثلاثة أقسام: مؤول بمصدر بعد حرف مصدري نحو: (أمسكت بيدك)، وقد يسقط حرف الجر فينتصب المجرور على أنه مفعول به ويسمى المنصوب على نزع الخافض فهو يرجع إلى أصله من النصب) [24].

المطلب الثالث: مواطن حذف المفعول به نحويا:

بين النحاة مواضع حذف المفعول به نحويا، على وجه الإجمال والتفصيل، وذكروا لذلك أمثلة توضح ذلك وتقرره، وحذف المفعول به نوع من أنواع الإيجاز؛ أي إيجاز بالحذف، ولا شك في

جواز حذفه إن اقتضاه مقتضى الحال، فإنه يعد من البلاغة. قال ابن عقيل: (المفعول به فضلة، وهي خلاف العمدة، فالفضلة: ما يمكن الاستغناء عنه كالمفعول به، فيجوز حذفه إن لم يضر، فإن ضر حذف الفضلة لم يجز حذفها، كما إذا وقع المفعول به في جواب سؤال نحو أن يقال: من ضربت؟ فتقول: ضربت زيداً أو محصوراً نحو: ما ضربت إلا زيداً، فلا يجوز حذف (زيداً) في الموضعين؛ إذ لا يحصل في الأول الجواب، ويكون الكلام الثاني دالاً على نفي الضرب مطلقاً، والمقصود نفيه عن غير زيد فلا يفهم المقصود عند حذفه) [25]، وكون المفعول به فضلة معناه أنه لا يشكل أحد عناصر الجملة، وإلا فقد يكون مهما في معنى الجملة.

ويذكر النحاة أسباباً لحذف المفعول به من ناحية نحوية، وقد يذكر بعضهم في هذا الصدد أغراضاً بلاغية تتعلق بحذفه، وقد انتقد ابن هشام في مغني اللبيب صنيع هؤلاء قائلاً: (الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطا بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه،أو معمولا بدون عامل نحو{لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} (الزخرف:87) ونحو{قَالُواْ خَيْرًا} (النحل:30)، ونحو خير عافاك الله،وأما قولهم في نحو {سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ} (النحل:81) إن التقدير والبرد، ونحو {وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ} (الشعراء:22) إن التقدير: ولم تعبدني، ففضول في فن النحو؛ وإنما ذلك للمفسر،وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته وحقارة المفعول به، أو بالعكس، أو للجهل به، أو للخوف عليه أو منه، ونحو ذلك، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان، ولم أذكر بعض ذلك في كتابي جريا على عادتهم)[26]، فوجهة نظر ابن هشام هنا أن على النحوي أن يقف على الأسباب النحوية في حذف الفاعل أو المفعول به ونحو ذلك؛ لأن البحث في الحذف صناعة له تفصيلاته، كما أن الحذف من جهة بلاغية له تفصيلاته عند البلاغيين والمفسرين أيضا، فشأن النحوي أن يقتصر في بحثه على الأغراض النحوية من الحذف؛ حتى لا يفضي به الأمر إلى الاستطراد عن موضوع النحو وقواعده العلمية، ولأن الأغراض البلاغية تحتاج إلى دراسة لأسلوب الكلام ومقتضاه، وليس معنى هذا أنه يفصل بين النحو والبلاغة.

وقد أشار الشريف الرضي إلى قاعدة عامة في حذف المفعول به وامتناع حذفه، وهي أنك إذا استغنيت عنه حذفته وإلا أظهرته[27]، وقد فصل ابن هشام القول في جواز حذف المفعول به وامتناع حذفه بأنه يكون على أحوال، قال ابن هشام: (يجوز حذف المفعول به لغرض؛ إما لفظي كتناسب الفواصل في نحو: {مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى}(الضحى:3)، ونحو: {إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى}(طه:3)، وكالإيجاز في نحو: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا}(البقرة:24)، وإما معنوي كاحتقاره في نحو: {كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ}(المجادلة:21) أي: الكافرين، أو لاستهجانه.

وقد يمتنع حذفه؛ كأن يكون محصوراً، نحو: "إنما ضربت زيدا"، أو جوابا كـ: "ضربت زيدا" جوابا لمن قال: "من ضربت"[28]. والأصل على ما يظهر أن حذف المفعول به إن أدى إلى إخلال بالمعنى، أو لم يستقم الكلام إلا بذكره امتنع حذفه، وإلا جاز ذلك.

وهناك أسباب لحذف المفعول به أوصلها بعضهم إلى نحو من عشرين موضعاً أو سبباً، وهذه الأغراض لا تعدو أن تكون لفظية أو معنوية، فما حذف من المفعول به (إما أن يكون منويا وإما أن يكون غير منوي؛ بأن يضمن الفعل معنى اللازم)[29].

قال الرازي: (اعلم أن الأفعال المتعدية قد يكون لها مفعولات معينة، وربما لا يكون، والذي يكون له مفعول معين فحاله كحال غير المتعدي في أنك لا ترى له مفعولا لفظا ولا تقديرا، وهو كقولهم: فلان يحل ويعقد، ويأمر وينهى، ويضر وينفع، والمقصود في جميع ذلك: إثبات المعنى في نفسه) [30]، ومعنى ذلك (أن يجعل بعد الحذف نسياً منسياً؛ كأن فعله من جنس الأفعال غير المتعدية، كما ينسى الفاعل عند بناء المفعول به) [31]. وقال الزركشي: (والمفعول به يسمى حينئذٍ مماتاً) [32].

ومما ذكره النحاة من أسباب حذف المفعول به بنوع من التفصيل حذفه بعد فعل المشيئة، وبعد نفي العلم، وكونه عائدا على الموصول،ويحذف كذلك في الفواصل، قال ابن هشام: (حذف المفعول به يكثر بعد لو شئت، نحو {فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ} (الأنعام: 149) أي: فلو شاء هدايتكم، وبعد نفي العلم ونحوه نحو {أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ}. (البقرة:12) أي: إنهم سفهاء، {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَكِن لَّا تُبْصِرُونَ} (الواقعة: 85)، وعائدا على الموصول نحو {أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا} (الإسراء: 41)، وجاء في غير ذلك نحو {فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ} (المجادلة:4)، {فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا} (المجادلة:4).أي: فمن لم يجد الرقبة، فمن لم يستطع الصوم، ومن غريبه حذف المقول وبقاء القول نحو {قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءكُمْ} (يونس: 77) أي هو سحر بدليل (أسحر هذا)، ويكثر حذفه في الفواصل نحو (وما قلى) (ولا تخشى)) [33]. و(إذا كان المفعول به عائداً على اسم موصول كقوله سبحانه: {أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ} (البقرة:30)، وفيما ظاهره أن الظرف مفعول به كقوله سبحانه {الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ} (الإسراء:10) أي باركنا الأشياء حوله) [34].

و(قد يكون هدفنا الفاعل فحسب، دون النظر إلى المفعول به وكأننا ننزل الفعل منزلة اللازم، واللازم هو الذي يكتفي بفاعله فنتناسى مفعوله، وخير مثال لهذا النمط قوله سبحانه: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} (الزمر::9)، فالمراد من الآية – والله أعلم بمراده – أنه لا يستوي أهل العلم وغيرهم مع الجهال، فلا تعني الآية هنا المفعول به، أي الذين يعلمون الفقه أو التفسير أو الحديث، كل الذي تعنيه أن العالمين لا يستوون مع الجاهلين). [35]

المبحث الثاني: الأسرار البيانية لحذف المفعول به في سورة طه

تمهيد

تتعدد أغراض حذف المفعول به من ناحية بيانية بحسب غرض المتكلم وما يقصد إليه من معنى، ويظهر جمال البلاغة وحسنها في مراعاة هذا الأسلوب، قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني – رحمه الله -: (فإن الحاجة إليه أمس، وهو بما نحن بصدده، واللطائف كأنها فيه أكثر، وما يظهر بسببه من الحسن والرونق أحب وأظهر)[36].

وقد أوجز السكاكي أغراض حذف المفعول به بوجه عام بقوله (وأما الحالة المقتضية لترك مفعوله، فهو القصد إلى التعميم، والامتناع على أن يقصره السامع على ما يذكر معه دون غيره مع الاختصار، وأنه أحد أنواع سحر الكلام؛حيث يتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى كقولهم في باب المبالغة: فلان يعطي ويمنع،ويصل ويقطع،أو القصد إلى نفس الفعل بتنزيل المتعدي منزلة اللازم ذهاباً في نحو: فلان يعطي إلى معنى الإعطاء) [37].

وقد ذكر في كتب البلاغة والمعاني أغراضاً شتى لترك المفعول به وحذفه،مما يظهر براعة العربية وحسن تصرفها في القول بما يطابق مقتضى الحال، ومن تلك المواطن على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: إفادة التعميم مع الاختصار:نحو قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ} (يونس:25)؛ أي يدعو جميع عباده، لأن حذف المفعول به يؤذن بالعموم) [38].

ثانياً: (إذا كان ذكره يوهم غير المقصود تقول: قطعنا المسافة إلى القمة، ويمكن أن يفسر كلامك على أنك قطعت أكثرها، فإن حذفت المفعول به زال هذا الوهم) [39].

ثالثاً: (البيان بعد الإبهام، كما في فعل المشيئة إذا لم يكن في تعلقه بمحذوفه غرابة مثل (إن شئت جئت أو لم أجئ)؛ أي لو شئت المجيء أو عدم المجيء، فعند النطق بـ (لو شئنا علم السامع أنك علقت المشيئة بشيء، فيقع في نفسه أن هنا شيئاً تعلقت به مشيئة بأن يكون أو لا يكون، ومنه قوله سبحانه: {فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} (الأنعام:149).[40]

رابعاً: (إذا كان معلوماً بدلالة الحال: قد يكون المفعول به مقصوداً، ولكننا لا نذكره لكونه معلوماً بدلالة الحال، أو يكون قد جرى له ذكر، ومثال ذلك أن نتحدث عن إنسان ثم يقول لك قائل: أأهنت؟ أضربت؟ فيحذف المفعول به؛ لأنه جرى له ذكر من قبل، وكأنه ينكر أن يكون منك ضرب وإهانة) [41].

خامساً: توجيه النفوس لإثبات الفعل للفاعل وعدم الانشغال بالمفعول به:

قد يكون المفعول به معلوماً لا يتصور غيره،لكننا نحذفه لغرض مهم وقصد بارع، وهو أن تتوجه النفوس لإثبات الفعل للفاعل، كأنما لا نرى داعياً أن نشغلها بالمفعول به؛ لكونه معلوماً من جهة، ولكونه لا يتعلق به كبير فائدة من جهة أخرى، ومثال هذا ما جاء في قوله تعالى: {وَلَمَّا وَرَدَ مَاء مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاء وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ {23} فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ} (القصص:23-24)[42].

قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني: (فيها حذف مفعول في أربعة مواضع؛ إذ المعنى وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم ومواشيهم وامرأتين تذودان غنمهما، لا نسقي غنمنا فسقى لهما غنهما، ثم إنه لا يخفى على ذي بصر أنه ليس في ذلك إلا أن يترك ذكره، ويؤتى بالفعل مطلقاً، وما ذاك إلا أن الغرض في أن يعلم أنه كان من الناس في تلك الحال سقي، ومن المرأتين ذود، وأنهما قالتا: لا يكون منا سقي حتى يصدر الرعاء،وأنه كان من موسى -عليه السلام- من بعد ذلك سقي، فأما ما كان المسقي أغنما أم إبلاً أم غير ذلك، فخارج عن الغرض وموهم خلافه؛ وذاك أنه لو قيل: وجد من دونهم امرأتين تذودان غنمهما،جاز أن يكون لم ينكر الذود من حيث هو ذود، بل من حيث هو ذود غنم، حتى لو كان مكان الغنم إبل لم ينكر الذود، كما أنك إذا قلت: مالك تمنع أخاك؟ كنت منكراً المنع لا من حيث هو منع، بل من حيث هو منع أخيك، فاعرفه تعلم أنك لم تجد لحذف المفعول به في هذا النحو، من الروعة والحسن ما وجدت إلا لأن في حذفه وترك ذكره فائدة جليلة، وأن الغرض لا يصلح إلا على تركه) [43].

سادساً: تعظيماً لشأن المفعول به: قد لا يوقع الفعل على المفعول به صراحة تعظيماً لشأنه، ومثاله {مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى} (الضحى:3)، وحذف المفعول به هنا كراهة أن يقع القلي والبغض صراحة على ضمير النبي -عليه السلام-، فإن قلت: فلم ذكر مفعول التوديع (ودعك) أليس في ذلك كراهة؟ قلت: لا، فإن التوديع أمر معروف مشتهر بين الناس وبخاصة بين الأحبة، فليس بمستهجن أن يودع الحبيب حبيبه) [44].

(وفيه من اللطف والتعظيم ما لا يخفى، فإن الوداع إنما يكون بين الأحباب ومن تفارقه)[45]، ومن ذلك أيضاُ التأدب في القول واستهجان ذكر المفعول به [46]، والبيان بعد الإبهام[47] وغيرها. وبعد فهذه بعض مواطن حذف المفعول به وبعض فوائده البلاغية، وهي جديرة بالدراسة والبحث في القرآن الكريم وسنة الرسولﷺ.

وفي هذا المبحث سأتناول الآيات التي ورد فيها حذف المفعول به في سورة طه، وأحاول دراستها بلاغياً بما يتناسب وسياق الآيات، وقد بلغ عدد هذه المواضع في السورة اثنين وعشرين موضعاً، وأشرع الآن متوكلاً على الله –تعالى- في بيان ما أنا بصدد البحث فيه:

المطلب الأول: حذف المفعول به للفعل (يخشى) للتركيز على الفعل في قوله تعالى: {طه{1}مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى {2} إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى {3} تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى}(طه، 1-4).

يظهر حذف المفعول به في قوله سبحانه (يخشى) وتقديره: الله تعالى أو عقابه، والذي يبدو أن سر حذفه هنا؛ لأجل التركيز على موضوع الخشية، وقد يتنزل الفعل منزلة اللازم بحيث يُتناسى مفعوله؛ إذ إن الخشية هي الثمرة الحقيقية للتنزيل، والفائدة المرجوة للمنزل عليهم.

قال الألوسي: (لمن شأنه أن يخشى الله تعالى، ويتأثر بالإنذار لرقة قلبه ولين عريكته، أو لمن علم الله تعالى أنه يخشى بالتخويف) [48].

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن مفعول الخشية مذكور في الآيات وهو (تنزيلاً)، فيكون تنزيلاً منصوب يخشى على المفعولية، وقد رد أبو السعود هذا الرأي بقوله: (وأنت خبير بأن تعليق الخشية والخوف ونظائرهما بمطلق التنزيل غير معهود) [49].

والمراد بهذا أن الخشية لا تكون من التنزيل، بل من متعلقاته كالوعيد ونحوه،ومثال ذلك قوله تعالى: {فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ} (ق: 45)، ولدى تتبع كثير من آيات التنزيل يظهر أن الخشية إنما تكون في جناب الله تعالى.

وقد أضاف الألوسي رداً آخر على من جعل تنزيلاً هو المفعول به،فضلاً على ما جاء به أبو السعود، إذ قال: (يخشى رأس آية فلا يتناسب أن يكون تنزيلاً مفعوله) [50].

وهذا تعليل يمكن مناقشته؛ لأن كون الكلمة رأس آية لا يمنع أن يكون لها تعلق بما بعدها كمثل قوله سبحانه: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ {219} فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاء اللّهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (البقرة:219-220)، فكون الفعل هنا رأس آية لم يمنع اتصاله بغيره من الناحية النحوية، وهذا يسمى عند العلماء بالوقف الحسن، وهو: (الذي يحسن الوقف عليه, ولا يحسن الابتداء بما بعده) [51].

وعلى هذا فإن (تنزيلاً) يستبعد أن يكون مفعولاً ليخشى، ولكن ليس من باب كون يخشى رأس آية، بل للاعتبارات التي ذكرت قبل.

ويمكن توجيه الحذف للمفعول به هنا؛ ليفيد من لزمته صفة الخشية، وبذلك تذهب النفس مذاهب شتى في تقدير المفعول به، بما يتناسب مع شأن الخشية التي يوليها النظم القرآني عناية بالغة.

المطلب الثاني: حذف المفعول به للفعل (أهش) رعاية لمقام الأدب في الخطاب في قوله تعالى: {وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى {17} قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى} (طه:17-18).

هنا حذف المفعول به للفعل (أهش)، وتقديره: ورق الشجر أو الأغصان، وهذا الفعل لا يتعدى بنفسه بل بحرف الجر. وفي هذه الآية جواب عن سؤال سأله رب العزة جل وعلا لسيدنا موسى عليه السلام على سبيل الإيناس له، قال الزمخشري: (وقالوا: إنما سأله ليبسط منه، ويقلل هيبته) [52]. وقد أطال موسى-عليه السلام- في الحديث (ولو قال عصاي لأجزأه ذلك، وإنما أراد أن يزداد شرفا وتفضلا بإطالة الحديث في مناجاة ربه) [53].

وهنا تساؤل: بما أن المقام مقام تلذذ في الخطاب، فلماذا أطال موسى من جهة وهي ما ذكر آنفاً، وأوجز من جهة أخرى حيث حذف المفعول به في (أهش)؟

الذي يظهر - والله تعالى أعلم- أن هناك أكثر من قضية في حذف المفعول به هنا، أما القضية الأولى فإن المفعول به معلوم واضح لا حاجة إلى ذكره،فالتفت إلى ما هو أهم منه؛ لأنه أدرك أن مفعول الهش ليس هو المسؤول عنه،فلو ذكره لكان هذا تفريعاً ثانوياً خارجاً عن المبتغى واستطراداً في غير محله.

أما القضية الثانية: فإن حذف المفعول به هنا نم عن أدب جم في الخطاب تحلى به سيدنا موسى-عليه السلام-؛ ذلك أن الهش (هو الخبط، والمعنى: أخبط الشجر ليتناثر ورقه فترعاه الغنم) [54]، وقد يتعدى الأمر الورق إلى غيره فيكون الخبط للهوام ونحوها فتتعدد المفعولات، فلو ذكر كل هذه المفعولات، لأدى به أن يذكر ما لا يليق ذكره في كلامه مع الله تعالى، ولصرف الوقت في ما لا فائدة في تعيينه، وهذا أسلوب رفيع في الكلام، والله أعلم بأسرار كتابه.

وقد يكون في حذف المفعول به ما يفيد لفت الأنظار وتوجيهها إلى الفاعل، إذ المقصود هو لفت نظره إلى العصا، وهذا يكون منسجماً مع مقتضى المقام.

المطلب الثالث: حذف المفعول به للفعل (يتذكر) وللفعل(يخشى) لإبراز العناية بالفعل، وبيان أنه هو المقصود بالذات في قوله تعالى: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى {44} قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَى} (طه:44-45).

يلاحظ هنا أن المفعول به للفعلين (يتذكر) و(يخشى) حذفا، والتقدير: يتذكر قدرة الله تعالى عليه، أو يخشى عقابه وبطشه سبحانه؛ وفي حذف المفعول به سر بياني؛ ذلك أن المقصود، والهدف المنشود من هذه الدعوة:التركيز على هذين الفعلين لأهميتهما، ولإبراز العناية بشأنهما، قال الشهاب: (التذكر والخوف داعيان إلى الإيمان، إلا أن الأول للراسخين المتحققين صدق

الأنبياء -عليهم السلام- ولذا قدم، والخشية لمن يتوهمه، فالمعنى باشراه رجاء تحقق فرعون صدقكما فيتذكر ويتعظ أو يتوهمه فيخشى) [55].

ويلاحظ هنا التركيز على جانبين مهمين في الشخص المدعو: جانب يتعلق بالفعل وهو التدبر، لأن من شأنه تقليب الفكر، وجانب آخر يتعلق بالقلب وهو الخشية، وعلى هذا فإن من الحكمة أن يهتم الداعية بالجانب العقلي للمدعو والجانب العاطفي، وهذا ما حصل من سيدنا موسى وأخيه -عليهما السلام- في دعوتهما لأعتى العتاة، وأكثرهم قسوة في العقل والقلب؛ إذ أتياه من بابين عظيمين لو دخل من أحدهما لتأتى له ما هو خير.

المطلب الرابع: حذف المفعول به في (لا تخافا) و(أسمع وأرى) لتوطين النفس، وتثبيت القلب، وبيانا لعناية الله تعالى بسيدنا موسى وأخيه – عليهما السلام- في قوله تعالى: {قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} (طه:46).

حذف المفعول به هنا في (لا تخافا)و(أسمع وأرى)، والتقدير: لا تخافا أن يفرط عليكما فرعون أو أن يطغى، إنني معكما أسمع القول، وأرى ما يحدث، وبالنظر في السياق يتضح أن مفعول الخوف معلوم؛وهو ما أبداه موسى وهارون -عليهما السلام- من تهيبهما من فرط فرعون وظلمه، وهذا يدخل في الأمر دخولاً أولياً، لكن لمزيد من طمأنينة الله تعالى لموسى وهارون – عليهما السلام- حذف المفعول به؛ لنفي ما وقع في قلبيهما وغيره مما هو أشد وأثقل؛ وجاء ذلك مصحوباً ببيان العلة لذلك (إنني معكما أسمع وأرى)، فالمعية معية الحفظ والرعاية والعناية، فلا ينبغي أن يكون خوف مهما كان مصدره أو وقعه، قال ابن عاشور: ((لا تخافا))، أي لا تخافا وقوع شيء من الأمرين، وهو نهي مكني به عن نفي وقوع المنهي عنه، وجملة (إنني معكما) تعليل للنهي عن الخوف الذي هو في معنى النفي، والمعية معية حفظ، و(أسمع وأرى) حالان من ضمير المتكلم، أي أنا حافظكما من كل ما تخافانه، وأنا أعلم الأقوال والأعمال، فلا أدع عملاً أو قولاً تخافانه، ونزل فعلا (أسمع وأرى) منزلة اللازمين؛ إذ لا غرض لبيان مفعولهما، بل المقصود: إني لا يخفى علي شيء) [56].

وقد ذهب شيخ زاده إلى أنه يقتضي أن يقدر المفعول به عاماً؛بأن حذف المفعول به قصداً للتعميم مع الاختصار[57].

وهذا موقف فيه بث الطمأنينة في النفس، وإمداد الدعاة بالأمن والثقة بحصول الرعاية والعناية الإلهية، فموسى وأخوه -عليهما السلام- خافا أن يفرط عليهما فرعون؛ أي يجاوز الحد في طغيانه نظراً لما هو عليه من سوء الخلق، وغلاظة الطبع، وقسوة الفؤاد، وقد أسهم حذف المفعول به في أداء هذه الرسالة، فقوله سبحانه (لا تخافا) لم يذكر فيه المفعول به تنبيهاً لعدم الاعتداد به؛ أي كأنه شيء حري أن لا يذكر، وهو شيء لا وزن له ولا يحسب له حساب؛ لأنهما

محفوفان برعاية السميع البصير الذي لا يضل ولا ينسى، وهي دعوة لاستعلاء الإيمان في النفوس والإقدام بجرأة، ونبذ التردد الذي يحول دون الوصول إلى البغية المنشودة في الدعوة إلى الله تعالى.

وتغييب ذكر المفعول به في (أسمع وأرى) أوقع للطمأنينة في النفس، وأبعد أثراً فيها من ذكرهما؛ لما أن الحفظ شامل من كل قول وعمل من شأنه أن يمسهما بسوء، ومما يدل على هذا المعنى التعبير بـ (لا تخافا)؛ لأن المسألة مسألة نوازع نفسية، فالشخص غير مخوف من ذاته؛ بل من جهة سطوته وسطوة حاشيته، بينما يلحظ في قوله سبحانه (لعله يتذكر أو يخشى) أن الخشية لا تكون إلا في جناب الله تعالى الذي تخشى ذاته ويخشى فعله.

وقد جوز الزمخشري أن يقدر في (أسمع) و(وأرى) المفعول: أقوالكم وأفعالكم، وجوز أن لا يقدر شيء على اعتبار تنزيل المتعدي منزلة اللازم[58].

وهذا أيضاً يعني أن الأقوال والأفعال التي تكون أثناء هذه الدعوة تدخل دخولاً أولياً في ما يشمله (أسمع) و(أرى).

المطلب الخامس: حذف المفعول به للفعل (كذُب) وللفعل(تولى) لإفادة التعميم في قوله تعالى: {إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى} (طه: 48).

حذف المفعول به في هذه الآية للفعل (كذُب) وللفعل(تولى)، والتقدير: كذُب الحق أو الرسل، وتولى عن اتباع الحق أو الرسل، والفعل كذُب قد يتعدى بنفسه دون واسطة من حرف، وقد يتعدى بواسطة حرف الباء، وقد ذهب أبو السعود إلى تعديه هنا بالباء، حيث قال: (كذب بآياته تعالى وتولى عن قبولها) [59].

وفيما يظهر أن التعدية بهذا الحرف مشعرة بحالة المكذب؛ إذ كذب مستهيناً بها غير مكترث لها أو ما شابه ذلك، وفي التعدية بذات الفعل من دون وساطة، وإيقاعه على الآيات إشارة إلى أن الفعل من ديدن فاعله ودأبه،من دون أن يكون هناك تريث في حكمه، ويظهر لي أن حذف المفعول به هنا ليفيد التعميم، أي أن التكذيب كان عاماً في كل ما أتى به الرسول، وكل ما من شأنه أن يوصل إلى طريق الحق والرشاد، ولإظهار من هذه صفته لكونه علة لوقوع العذاب عليه.

المطلب السادس: حذف المفعول به للفعل (هدى) في مقام الاستدلال على ربوبية الله تعالى، ولإفادة العموم والشمول قي قوله تعالى: {قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى {49} قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه:49-50). حذف المفعول به للفعل (هدى)، وتقديره: الخلق، وقد جاء هذا في مقام إثبات الربوبية، وإقامة الحجة على فرعون الذي ادعى الربوبية، قال ابن عاشور: (حكاية جواب فرعون عن الكلام الذي أمر الله موسى وهارون-

عليهما السلام- بإبلاغه فرعون، ففي الآية حذف جملة دل عليها السياق قصداً للإيجاز، والتقدير: فأتياه فقالا له ما أمرا به، فقال: فمن ربكما؟)[60]. وكانت إجابة موسى -عليه السلام -الاستدلال على إثبات الربوبية بدليل الإتقان فكل شيء في خلقه متناسق وفق الحكمة الإلهية، (فقد أعطى خليقته كل شيء يحتاجون إليه ويرتفقون به على المفعول به الأول خلقه، أو أعطى كل شيء صورته وشكله الذي يطابق المنفعة المنوطة به)[61].

(ثم هدى): وهنا حذف المفعول به ليفيد العموم في جميع الكائنات والممكنات، وهي دعوة إلى التفكر في جوانب الهداية هذه؛ لأنها مسألة حرية بأن يتوقف عندها لما لها من أثر في الإرشاد إلى معرفة كمال الهادي، وفي التركيز على القضية تنبيه لفرعون؛ كي يتذكر ما كان قد نسيه كي يطامن من غطرسته،ويتذكر نقصه متنبهاً إلى كمال خالقه.

ولهذه الآية نظير هو قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى {2} وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} (الأعلى:1-2)، وهذه أفعال حذفت مفاعليها، وفيها تركيز على أفعال الله -عز وجل - وكيفية تصرفه في الخلق،وبيان لمربوبية الخلق له سبحانه، فجرى الاهتمام هنا بشأن الأفعال لا بشأن المفعول؛ لأنها أعظم وأكبر، وفي هذا الجانب دعوة إلى تحريك العقل لدى المخاطب، وتقليب النظر ليصل إلى ما يصل إليه العقلاء، وهذا الذي هدفت الآية إليه (لعله يتذكر أو يخشى).

يقول الدكتور إبراهيم عوض: (وقد حذف المفعول به في قوله (هدى) ليكون الكلام مطلقاً، فيشمل كل شيء تصدق عليه كلمة الهداية، ومن ثم لا داعي لتخصيص الكلام بشيء معين)[62].

المطلب السابع: حذف المفعول به في(لا يضل) و(لا ينسى) للدلالة على العموم، والإشارة إلى علم الله تعالى المطلق في قوله تعالى: {قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى {51} قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} (طه:51-52).

في هذا الموضع من السورة حذف المفعول به في (لا يضل) و(لا ينسى)، والتقدير:شيئا، والأظهر أن الفاعل يعود إلى لفظ الجلالة، قال أبو حيان: (والظاهر أن الضمير في (ولا ينسى) عائد على الله، وقيل: يحتمل أن يعود على الكتاب لا يدع شيئاً، فالنسيان استعارة كما قال: (إِلَّا أَحْصَاهَا) (الكهف:49) فأسند الإحصاء إليه من حيث الحصر فيه) [63]

والذي يظهر أن الضمير عائد على لفظ الجلالة كما قال أبو حيان؛ لأن المقام إثبات الربوبية، فناسب عود الضمير عليه- جل شأنه-.

والسر في حذف المفعول به هنا للدلالة على التعميم، أي لا يخطئ ربي شيئاً ولا ينساه وفي هذا (إشعار بعلة الربوبية، فإنها مما يقتضي عدم الضلال والنسيان حتما) [64].

وهذا يدل على أن علم الله تعالى مطلق، ويدل على علمه لكل صغيرة وكبيرة، وفي هذا أيضاً نوع من أنواع الوعيد، من حيث تذكيره بأن لا يضل عن أفعاله ولا ينساها، ويفهم من هذا التعريض بسلوك فرعون وأعماله التي قام بها، فلا يظن أنها تمضي دون تسجيل ورصد، وفي كلمة الضلال تلويح بعدم عدالة فرعون وغفلته، وحث له على العمل بمقابلها، كما أن كلمة النسيان تنبه فرعون إلى بشريته، وكان الأحرى به أن لا ينازع في مقام لا يصلح أن يُنازع فيه؛إذ هو شيء من الأشياء التي خلقها الله في الأرض، وهداها إلى وظيفتها.

وفي حذف المفعول به ما يشير إلى أن عدم النسيان صفة لازمة له سبحانه، فحذف المفعول به أعم وأشمل في التعبير، إذ ليس من شأنه سبحانه النسيان.

يقول الدكتور محمد الخفاجي: (وجاءت إجابة موسى-عليه السلام- تشتمل ضمناً معنى الإنكار على فرعون الذي سأله عن أشياء لا يعلمها البشر، بل هي في علم الرب الأعظم، {قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} (طه:52)، وتسجل إجابة موسى على هذا السؤال مظاهر القدرة الإلهية، وصفات الرب الخالق، وهي صفات العلم والإحاطة التامة بكل ما وقع وما سيقع في هذا الكون، والله تعالى منزه عن النسيان، وهي آفة بشرية، وكل ما جرى في الكون محفوظ ومسجل لا يضيع ولا ينسى) [(65)].

المطلب الثامن: حذف المفعول به للفعل(فكذب) و(أبى) للتبكيت، وتسجيل الفعل على صاحبه في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى} (طه:56).

حذف المفعول به هنا للفعلين (فكذب وأبى)، والتقدير:كذب الحق أو الرسل، وأبى قبول الحق، قال أبو السعود: (أبى أن يقبل شيئاً منها أو أبى قبول الحق) [(66)].

وفي حذف المفعول به في (فكذب) و(أبى) سر يكشف عن طبيعة نفسية فظيعة لفرعون، حيث تظهر طبيعة النفس المتجبرة غير المنصاعة إلى الحق، فهو يأبى أي ميزان من موازين المنطق الصحيح، ويبعد بعداً عظيماً في الإعراض، ويأبى قبول أي عرض للدعوة التي جاء بها موسى وهارون -عليهما السلام-، وقد علمنا المحذوف من دلالة الحال ومقام الآيات.

وقد جاءت آية أخرى تصف فرعون بأنه كذب وعصى، قال الله تعالى: {فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى {20} فَكَذَّبَ وَعَصَى} (النازعات:20-21) والمعنى: حصل منه التكذيب والعصيان، وكان ذلك وصفاً من جملة أوصافه الشائنة التي عرف بها، ولأن هذه الأوصاف استقرت في نفس فرعون نظراً لكونه مغروراً معجباً برأيه معتداً بنفسه، ولا ريب أن هذا التعالي جعله يدعي ما لا يدعيه غير العقلاء، وهذا شأنه في جميع الأحوال، لا أن ذلك ناشئ عن نقص في دليل أو آية أو برهان، بل إن شأنه التكذيب والإباء.

المطلب التاسع: حذف المفعول به للفعل (أتى) تصويرا للموقف، وبيانا لتأثير الفعل في قوله تعالى: {فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى} (طه:60).

حذف المفعول به هنا للفعل (أتى)، والتقدير: الموعد أو المكان، أخذا من قوله تعالى: {فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنتَ مَكَانًا سُوًى}(طه:58)، والمعنى:(ثم أتى) أي الموعد ومعه ما جمع من كيده) [67]. وفي تغييب ذكر المفعول به فيما يظهر فائدة،وهي تسليط الضوء على حالة الزهو التي جاء بها فرعون، فقد غاب فترة ثم أتى بصورة من لديه القدرة على تحقيق إنجاز عظيم، وهو أن يغلب موسى وأخيه -عليهما السلام-، ولأجل هذا جرى الاهتمام بالفعل؛ لأن صورة الإتيان أثرت في نفوس المنتظرين، وهيئة القادم تعكس جانباً من شخصيته، لا سيما أن الموقف كان موقف تحدٍ وإثبات من هو الأظهر، وهذا يتناسب مع الحالة التي ذكرها القرآن عنه فيما تقدم من عدم اتباع الحق.

المطلب العاشر: حذف المفعول به للفعل (افترى)؛ تعظيما لشأن الفعل، وتهويلا لخطورته في قوله تعالى: {قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى} (طه:61).

حذف المفعول هنا للفعل(افترى)، وتقديره: كذبا،وقد نزل الفعل منزلة اللازم بحيث تنوسي مفعوله، والمعنى من حصل منه الافتراء، لأن الافتراء بحد ذاته كبيرة فكيف في هذا المقام، فهي إذن (دعوة للارعواء والتنهي عن التمادي في ما هم عليه، أو لأنه قد تقدم ذكر مفعوله وهو (كذباً)[68] ويبدو أن المقصود العموم في الافتراء، قال أبو السعود: (أفترى: أي على الله كائناً من كان بأي وجه كان، فيدخل فيه الافتراء المنهي عنه دخولاً أولياً، أو قد خاب فرعون المفتري فلا تكونوا مثله في الخيبة،والجملة اعتراض مقرر لمضمون ما قبله) [69].

ولا شك أن التركيز على النهي عن هذا الفعل من دون تعيين مفعوله مناسب لهذا الاحتشاد الضخم، فالمقصود بيان أن هذا العدد، وذلك الاحتشاد والجمع الغفير في إثبات الباطل وما هم عليه لا يقوم على أساس.

المطلب الحادي عشر: حذف المفعول به للفعل(تلقي) و(ألقى)؛ للعلم بالمفعول به، ولإظهار أهمية الفعل في قوله تعالى: {قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى} (طه:65).

حذف المفعول به في هذا الموضع من السورة للفعل (تلقي) و(ألقى)، وتقديره: تلقي العصا، وتقديره في (ألقى): الحبال والعصي، قال أبو السعود: (أي ما نلقيه أولاً على أن المفعول محذوف لظهوره، أو تفعل الإلقاء أولاً،على أن الفعل منزل منزلة اللازم، وإما أن نكون أول من ألقى ما يلقيه، أو أول من يفعل الإلقاء) [70].

يلاحظ أن المفعول به حذف للعلم به من جهة، ولأن المقام مقام منازلة وتحد، فإنهم عمدوا إلى ابتداء تلك المنازلة بإثبات الثقة بأنفسهم؛إذ بادروا بتوجيه السؤال له بتقديمه عليهم في الإلقاء، وهذا يدل على مقدار اعتدادهم بصنعتهم، وقد أعان على هذا حذف المفعول به؛إذ في حذفه إشارة إلى عدم الاهتمام بما يلقيه موسى -عليه السلام-من جهتهم، وأنه لا يشكل أمراً مهماً بالنسبة لهم.

ويلوح لي أمر آخر في سر حذف المفعول به هنا، ذلك أن القوم كانوا مندفعين للمنازلة،فهم على تعجل وسرعة من أمرهم؛ ليثبتوا لفرعون وللناس ما هم عليه من براعة، فلا مجال لتفصيل الكلام، لذا استغنوا عن ذكر ما هو معلوم لعدم الحاجة لبيانه لاستدعاء الموقف ذلك،وقد ذكر الزركشي توجيهاً لطيفاً في هذه الآية، قال رحمه الله: (وفيه دليل على أنهم أحبوا التقديم في الإلقاء؛ لعلمهم بأنهم يأتون بسر عظيم يقرر عظمته في أذهان المخاطبين، فلا يرفعها ما يأتي بعدها من زعمهم، فإن قيل: ما وجه هذا الإطناب؟ الجواب من وجهين: أحدهما لفظي: وهو المزاوجة لرؤوس الآي على سياق خواتيمها من أول السورة إلى آخرها، والثاني معنوي: وهو أنه سبحانه أراد أن يخبر عن قوة أنفس السحرة واستطاعتهم عند أنفسهم على موسى-عليه السلام- فجاء عنهم باللفظ أتم وأوفى في إسنادهم الفعل إليه)[71]. وهذا توجيه لطيف لولا ما ذهب إليه من أن رؤوس الآيات غرض بلاغي يستقل برأسه، وهذا لا يوافق عليه؛ لأن سورة طه لم تختم آياتها جميعا بفاصلة على نسق واحد، فقوله تعالى: {فَغَشِيَهُم مِّنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ} (طه:78) لم تختم بالألف كغيرها من الآيات، وهذا يدل على أن الفاصلة ليست هي السر البلاغي في حذف المفعول به في الفعل(ألقى).

ويمكن أن يكون هناك توجيه آخر لحذف المفعول به يتوافق مع موقف الأدب الذي ظهر من السحرة تجاه موسى -عليه السلام- حسبما ظهر لبعض المفسرين، قال القونوي: {إِمَّا أَن تُلْقِيَ وَإِمَّا أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى} أي بعد مراعاة الأدب حيث قدموه على أنفسهم، وهذا أولى مما قيل إنها لإظهار جلادتهم؛ لعلمهم بأن آياتهم أعظم) [72].

المطلب الثاني عشر: حذف المفعول به في (لا تخف) تهوينا للخطب، وعدم الاعتداد بالمفعول به في قوله تعالى: {قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ الْأَعْلَى} (طه:68).

حذف المفعول به في (لا تخف)، والتقدير: كيدهم أو صنعهم، وقد جاء حذف المفعول به هنا زيادة في تأمين موسى -عليه السلام- مما يخاف، فالموقف الشديد يوقع في النفس المهابة والهلع، ولم يذكر المفعول به هنا لعدم الاعتداد به؛ لينصرف إلى ما هو أهم منه، وهي دعوة للاستعلاء على ما هو حري أن لا يلتفت إليه، قال الشهاب: (لا تخف، بمعنى: لا تخف بعد هذا،ولا تستمر على خوفك الأول، وليس معناه أن لا يتصور منك خوف أصلاً كما هو ظاهره

لوقوعه بحسب الجبلة، ولذا قيل: إن النهي عن معناه للتشجيع، وتقوية القلب لا للنهي عن الخوف المذكور في قوله (خيفة)؛ لأنه ليس اختيارياً) [73].

ومما يرشح المعنى الذي ذكرت أن التعبير جاء بالنهي عن الخوف لا عن الخشية؛ لأن هذا خوف طبيعي، فلا ينبغي أن يقف حائلاً دون الوصول إلى المبتغى، فالمخوف أمر مهما بلغ هنا،ليس جديراً أن يمنع سيدنا موسى -عليه السلام- من الإقدام على ما عزم عليه.

المطلب الثالث عشر: حذف المفعول به للفعل (أتى) للتبكيت وعدم الاكتراث للمفعول به في قوله تعالى: {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى} (طه:69).

يلاحظ أن المفعول به للفعل (أتى) محذوف وتقديره:عمله أو مكانه، وقد حذف المفعول به؛ لأن المراد الاهتمام بهذه الحيثية، لا كما قال ابن عاشور: (أي لا ينجح الساحر حيث كان،لأن صنعته تنكشف بالتأمل وثبات النفس في عدم التأثر بها، واختير فعل أتى دون نحو: (حيث كان) أو (حيث حل)؛ لمراعاة كون معظم أولئك السحرة مجلوبين من جهات مصر، وللرعاية على فواصل الآيات الواقعة على حرف الألف المقصورة، وتعميم (حيث أتى) لعموم الأمكنة التي يحضرها؛ أي بسحر) [74]، ومع تقديري لهذا الرأي إلا أن فيه بعداً، لأنه لا بد من التفرقة بين (جاء) و(أتى) فجاء تقال في الأعيان، وأتى في المعاني والأمور المعنوية[75]، فالساحر يهدف إلى الإتيان بما يبطل الحق، والحق أمر معنوي ليس محسوساً، وليس شيئاً من الأعيان، والمعنى: لا يفلح الساحر حيث أتى كل الطرق لمقارعة الحق وإذهابه، والله أعلم.

المطلب الرابع عشر: حذف المفعول به للفعل (تقضي) بيانا لقوة الموقف في قوله تعالى: {فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا} (طه:72).

هنا المفعول به للفعل (تقضي) محذوف، وتقديره:ما تهوى أو تعمل، قال الألوسي: (ومفعوله محذوف، أي تصنع ما تهواه، أو تحكم بما تراه في هذه الحياة الدنيا فحسب، وجوز أن ينزل الفعل منزلة اللازم فلا خوف)[76].

والذي يظهر بالنظر إلى مقام الآية، وطبيعة الموقف الذي تعبر عنه الآية أن حذف المفعول به منسجم مع الحالة التي هم عليها – أعني المؤمنين من سحرة فرعون_ فالمقام مقام استعلاء الإيمان في نفوس هؤلاء المؤمنين، إذ إنهم لم يكترثوا لما توعدهم به فرعون لما تشبثوا به من الحق ولما عاينوه، وقد أدى حذف المفعول به هذه الرسالة؛ إذ بين عدم اعتدادهم بما أعده فرعون لأجلهم نقمةً عليهم، وأظهر أنه قليل الشأن عندهم، فهو شأن حري أن لا يذكر، وقمن أن لا يلتفت إليه إلى جانب السمو الروحي والعقدي، الذي أتى به وقت أن عرفوا الحق ووقع في قلوبهم، ومما يؤكد هذا المعنى التعبير بالاسم الموصول (ما) الذي أفاد التحقير من شأن

المتوعد به، ولا ريب أن هذا يكشف بجلاء قوة موقفهم ورباطة جأشهم وثباتهم، ثم إن ذلك الأسلوب قابل الغطرسة الفرعونية حيث ظن أنه سيملك أرواحهم فضلاً عن أنه يملك أجسادهم، ولكن جوابهم فيه تصغير وتهوين لشأن العذاب، والتفات إلى ما هو أعظم وأرقى لتحقيق معنى رفيع، لم يسبق لفرعون أن رأى مثله.

المطلب الخامس عشر: حذف المفعول به في (ولا تخشى) تثبيتا للنفس في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى} (طه:77).

في هذا الموضع من السورة حذف المفعول به، وتقديره: غرقا أو دركا،ومما يلاحظ هنا أن الآية ذكرت الخوف والخشية في موضع واحد، وذكرت أيضاً مفعول الخوف ولم تذكر مفعول الخشية، وقدره الطبري(لا تخاف من فرعون وجنوده أن يدركوك من ورائك، ولا تخشى غرقا من بين يديك ووحلا) [77]،وقال الثعلبي: ((ولا تخشى)غرقا من البحر أمامك) [78]، وكذا قدره أبو حيان بقوله: (لا تخشى غرقاً) [79]،وإلى مثله ذهب جلال الدين المحلي[80]، وقد جعل الرازي التقدير بما يدل على عمومه، إذ التقدير عنده(لا تخاف أن يدركك فرعون؛ فإني أحول بينك وبينه بالتأخير)[81].

وبما أن الخشية أبلغ من الخوف، فإن النهي عن الخشية دون ذكر مفعولها أبلغ في دفع الاضطراب والقلق عن نفس موسى عليه السلام،؛ إذ في ذلك طمأنة له من كل وجه، وتسكين لقلبه من كل ما ينازع النفس من فزع أو مهابة.ونلاحظ أن متعلق الخشية ليس ذاتاً؛ إذ هو أمر الغرق؛ لأنه إن صاروا إليه فبظنهم أن إدراك فرعون لهم أهون عليهم من ذلك المصير.

المطلب السادس عشر: حذف المفعول به للفعل (ألقى) بيانا لضعف النفس وضعف الحجة، في قوله تعالى: {فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ} (طه:87).

حذف المفعول للفعل(ألقى) هنا، والتقدير: أثر الرسول؛ أخذا من قوله تعالى: {فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا} (طه:96) قال الشهاب: (الذي ألقاه السامري هو تراب أثر فرس جبريل وما قذفوه من الحلي، وأيده بعضهم بتغيير الأسلوب إذ لم يعبر بالقذف المتبادر منه أن ما رماه جرم مجتمع، وفيه نظر).[82] وهذا التوجيه منظور فيه إلى ما أفصح السامري عنه حين قال: {فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا} (طه:96).

ويظهر أن ههنا ميزة ودقة للعربية في اللفظ والمعنى، ذلك أن القذف أمر مختلف عن الإلقاء، وفيه معنى زائد عن الإلقاء؛ إذ الإلقاء (طرح الشيء حيث تلقاه أي تراه)[83]، والقذف أبلغ منه إذ هو (الرمي البعيد) [84].

وبما أن الفتنة كان أساسها السامري فليس بالضرورة أن يباشرها بنفسه بالقوة التي تحصل ممن وقعت فيهم، فالإلقاء حصل منه، إذ دلهم به على الفعل وفتح لهم الطريق، وكان منهم القذف الذي هو الرمي بعنف؛ ليدل على إصرارهم وما كبتوه في أنفسهم من حبهم لعبادة آلهة من دون الله؛ لأن هذا الأمر بقي في قلوبهم بدلالة قوله سبحانه: {وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ} (البقرة:93) و{قَالُواْ يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ} (الأعراف:138).

فحذف المفعول به بين من خلال هذا المقام سخف القوم، وإصرارهم على الباطل، من دون التروي والتثبت من حقيقة ما يصنعون، وأظهر عجزهم في إبداء الحجة بإلقاء اللائمة على المسبب.

المطلب السابع عشر: حذف المفعول به للفعل (فنسي) بيانا لشدة التعنت في الضلال في قوله تعالى: {فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} (طه:88).

في هذه الآية حذف المفعول به للفعل(فنسي)، وتقديره: إلهه،ويظهر حذف المفعول به دلالة على تعنت أصحاب العجل في ضلالهم وغيهم (وفي هذا أعظم دلالة على تخلخل العقيدة في نفوسهم وانعدام نورها، فكيف يصلح في عقل عاقل أن يجعلوا العجل إلهاً ولموسى كذلك، وأن يبادروا فيصفوا موسى بالنسيان، والقرآن يصور ذلك بلمحات سريعة خاطفة معبرة،منها هذه الواو – واو الجماعة – (فقالوا)، فلم يصدر هذا القول إذن عن السامري وحده،بل اشتركوا فيه جميعاً، ثم هذه (الفاء) (فنسي) كأنهم أرادوا أن يثبتوا ذلك دون تريث) [85].

ويلاحظ أن كلمة (فنسي) لم يحدد فيها الفاعل والمفعول به؛ لأن هذا يتلاءم مع نفوسهم؛ إذ برغبتهم أن يغيب موسى فلا يرجع، وبودهم أن لا يذكرهم بربهم، فضلاً عن أن لا يجري له ذكر بين ظهرانيهم، حتى لا يكون لذلك مدخل في ترك ما هم عليه.

ويلوح لي في حذف المفعول به هنا أمر آخر: ذلك أنه إذا نظرنا إلى الافتراء الذي افتراه هؤلاء، يظهر أن هذه دعوى قامت على جانبين: الجانب الأول: ادعاء وجود إله غير الله تعالى وبحضرة أناس موحدين، الجانب الثاني: ادعاء أن موسى -عليه السلام- اتخذ إلهاً من دون الله، لكن هذا الجانب يبدو أنهم لم يستطيعوا أن يقنعوا به جميع الناس، فلم يجدوا من صفة لسيدنا موسى-عليه السلام- تنفر من اتباع كلامه؛ كي يجدوا مسوغاً لاتخاذهم العجل إلا صفة النسيان، وفي هذا تهمة لموسى -عليه السلام – من قبلهم،وتلبيس على الناس، وإيهامهم أنه خدعهم مدة طويلة،وأخفى عنهم الحقيقة قبل أن يهتدوا إليها. وهذا أمر يوافق طبيعتهم غير المنصاعة للأوامر الإلهية.

المطلب الثامن عشر: حذف المفعول به للفعل (سولت) بيانا لقبح الفعل، واستهجانا لذكره في قوله تعالى: {قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي} (طه:96).

حذف المفعول به للفعل (سولت)، وتقديره:صنع العجل، والتسويل: (تزيين النفس لما تحرص عليه وتصوير القبيح منه بصورة الحسن)[86]، ويؤخذ تقدير المفعول به من سياق الكلام،قال الطبري(يقول: وكما فعلت من إلقائي القبضة التي قبضت من أثر الفرس على الحلية، التي أوقد عليها حتى انسبكت، فصارت عجلا جسدا له خوار، (سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي)، يقول: زينت لي نفسي أن يكون ذلك كذلك) [87] وقدره النسفي بالفعلة التي فعلها[88] وقدره البقاعي ب(نبذها في الحلي) [89]، وقدره أبو السعود بالقبض والنبذ، حيث قال: (أي: ما فعلته من القبض والنبذ) [90].

والظاهر أن الذي سولته نفس السامري له أمر معلوم؛وهو فعلته النكراء، وأحجم عن ذكره شعوراً منه بقبحه وشدة إفساده، لأنه به استحق اللوم واستوجب الوعيد، فهو يعلم أن ما سيذكر مستهجن ومستبشع، وهنا يسلط الضوء على دور النفس في التزيين، وإبراز الرذيلة بصورة الفضيلة، وهكذا يبدأ المنكر ثم يشيع بعد ذلك،وهو ما كان في هذا الموقف.

المطلب التاسع عشر: حذف المفعول به للفعل(يتقون) توجيها للتمسك بالفعل في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا} (طه:113).

حذف المفعول به هنا في كلمة (يتقون)، وتقديره: المعاصي، أو الآثام، أو عقاب الله تعالى، والأظهر أنه حذف تنزيلا له منزلة اللازم؛لأن المقصود حصول هذا الفعل وتحققه ولتذهب النفس فيه كل مذهب.

وقد قدر بعض المفسرين المفعول به هنا بالشرك، قال السمرقندي: (يعني: لكي يتقوا الشرك) [91].

وقدره ابن كثير تقديرا عاما؛ حيث قال: (أي: يتركون المآثم والمحارم والفواحش) [92] وقد نزل أبو حيان الفعل منزلة اللازم قائلا: (أي: ليكونوا على رجاء من يوقع في قلوبهم الاتقاء، أو يتقون أن ينزل بهم ما نزل بمن تقدمهم) [93].

وقدر البيضاوي المفعول به خاصا، فقال: (لعلهم يتقون المعاصي،فتصير التقوى لهم ملكة، أو يحدث لهم ذكرا: عظة واعتبارا حين يسمعونها فتثبطهم عنها، ولهذه النكتة أسند التقوى إليهم والإحداث إلى القرآن) [94].

والذي تطمئن إليه النفس عد هذا الفعل من قبيل اللازم؛ لأن حصول التقوى في القلوب تدفع الشرك، وترشد إلى ترك الآثام والمحارم والفواحش وما أشبه ذلك، وأن هذا الفعل _ التقوى_ غاية في ذاته، وفي هذا تحفيز لهمة المخاطب للوصول إلى هذه الغاية.

المطلب العشرون: حذف المفعول به للفعل (فنسي) تحذيرا من الفعل في قوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا}.(طه:115).

حذف المفعول به للفعل (فنسي)، وتقديره:عهدنا. والسر البياني لحذف المفعول به هنا أن في ذكره نوع من التعريض بصنيع آدم -عليه السلام -وإيقاعا باللائمة عليه،وقد أعان على هذا المعنى أيضاً اختيار الفعل (نسي) في هذا المقام، قال البقاعي: (عهدنا وأكل منها مع علمه من تلك العظمة، بما لا ينبغي أن ينسى معه ذلك العهد المؤكد بذلك الإجلال، فعددنا عليه وقوعه في ذلك المنهي ناسياً ذنباً لعلو رتبته عندنا، فهو من باب (حسنات الأبرار سيئات المقربين)، فكيف فوق ذلك) [95].

(والسورة تذكر بني آدم بالدرس المنسي، وهو التوجيه الذي علمه الله –سبحانه- للإنسان عند خلقه له، وتوضح له أن نجاحه أو فشله النهائي إنما يعتمد على موقفه من هذا التوجيه) [96].

و(يلحظ في السورة الكريمة التنديد والوعيد المتعلقين بظاهرة النسيان، وهي فكرة ترددت عدة مرات، وقد أشارت السورة إلى التوابع الجسيمة التي لحقت أو ستلحق بالناسين) [97].

المطلب الحادي والعشرون: حذف المفعول به للفعل(أبى) تنديدا بالفاعل؛ في قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى} (طه:116).

حذف المفعول به للفعل(أبى)، وتقديره: السجود، قال الجمل: (أبى عن السجود، أفاد أن مفعول (أبى) مراد، وقد صرح به في الآية الأخرى في قوله سبحانه: {أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ} (الحجر:31)، وحسن حذفه هنا كون العامل رأس فاصلة، ويجوز أن لا يراد ألبتة، وأن المعنى أنه من أهل الإباء والعصيان من غير نظر إلى متعلق الإباء ما هو) [98].

ومع تقديري لهذا الرأي، فالذي يبدو لي أن قوله سبحانه: {أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ} نُظر فيه إلى الفعل – الإباء عن السجود- مع مجموعة الملائكة الذين تميزوا عنه بإطاعة ربهم-جل وعلا-، فالمفعول به على هذا مراد من جهة بيان شذوذه عنهم.

أما هنا في سورة طه، فإن المنظور فيه هو توفر العناية بالفعل والتركيز عليه، على اعتباره علة في عدم السجود؛ لما يكشفه من خبايا النفس وطواياها عند إبليس اللعين؛ لأن هذه طبيعته

المتمردة، فالفعل هنا سلط الضوء على الجانب النفسي لإبليس، وأما كون العامل رأس فاصلة فهذا ليس تعليلاً مناسباً، والله أعلم.

المطلب الثاني والعشرون: حذف المفعول به للفعل(فسبح) و(ترضى)؛ تركيزا على أهمية الفعل في قوله تعالى: {وَمِنْ آنَاء اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى} (طه: 130).

في هذه الآية حذف لمفعولين الأول: المفعول به للفعل(فسبح)، وتقديره: ربك أو اسم ربك، والثاني: المفعول به للفعل (ترضى)،وتقديره: الثواب، والظاهر أن التركيز على هذين الفعلين؛ لأنهما مقصودان بالذات، فالأول سلوك، والثاني نتيجة يفضي إليها ذلك السلوك، فالتسبيح وهو إظهار لتنزيه المخلوق للخالق- جل وعلا- ينبغي أن يسير مع حركة الحياة، وأن يكون ديدناً للمخلوق، لا يفتر عنه، وإذا استعرضت الآيات التي ورد فيها فعل التسبيح يظهر أن بعضها ذكر فيه المفعول به من نحو قوله تعالى{إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ} (الأعراف:206)، إلا أن الأغلب في استعمال هذا الفعل أن يأتي متعديا بحرف الجر الباء، ومن ذلك قوله تعالى: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} (البقرة: 30)، {فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ} (الحجر:98)، {وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ} (الإسراء: 44)، {وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ} 0 (الفرقان: 58)، {فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ} (الواقعة: 96)، وقد ورد في آيات أخر إطلاق الفعل من غير ذكر لمفعوله من نحو قوله تعالى: {يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ} (الأنبياء: 20)، {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ} (الإسراء:44)، {سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ}(الحديد:1،الحشر:1، الصف: {يسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ} (الجمعة: 1)، {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى} (الأعلى: 1)، وبالنظر إلى هذه الأفعال التي تعدت بحرف الجر الباء يظهر أنها أفعال لم تذكر مفعولاتها، بل جاءت مقترنة بالباء لبيان حال التسبيح؛ أي ليكون التسبيح متلبساً بحمد الله تعالى، فالمفعول به معلوم بدلالة الحال، ولكن إبراز هذا الفعل والديمومة عليه والاستمرار به هو الشأن الأهم، لذا لم يذكر مفعوله.

قال الزمخشري:((بحمد ربك) في موضع الحال،أي: وأنت حامد لربك على أن وفقك للتسبيح وأعانك عليه، والمراد بالتسبيح الصلاة، أو على ظاهره، قدم الفعل على الأوقات أولاً، والأوقات على الفعل آخرا، فكأنه قال: صل لله قبل طلوع الشمس يعني الفجر، وقبل غروبها يعني الظهر والعصر، لأنهما واقعتان في النصف الأخير من النهار بين زوال الشمس وغروبها، وتعمد آناء الليل وأطراف النهار مختصا لهما بصلاتك) [(99)].

وأما المفعول به للفعل (ترضى)، فيظهر سر تركه في أن حصول الرضا هو غاية في نفسه، ومنتهى المطمح في ذاته، فحصول الرضا بفضل الله تعالى يغني عن ذكر ما سواه من النعيم

والثواب والجنات والسعادة، فللنفس أن تتصور ما تشاء من صور الرضا وأنواعه،بعد أن تتشبع بلذة الحصول عليه كرما وتلطفا من الله تعالى عليها.

ولعل هذا التصور يعين عليه ما ورد في كتاب الله تعالى في غير ما موضع، من إطلاق كلمة الرضوان من غير مفعولها من نحو قوله تعالى: {وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ أَكْبَرُ} (التوبة: 72)، {فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ} (القارعة:7)، {وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى} (الضحى:5)، تقول الدكتورة عائشة عبد الرحمن: (ونرى مع هذا أن في تحديد العطاء جوراً عليه، والأليق بجلال الموقف أن يكتفى فيه بالرضى على ما أراد البيان القرآني، فوق كل تحديد، ووراء كل وصف). [100]

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، فبعد هذه الدراسة لهذا الموضوع يمكن أن أسجل بعض النتائج التي خلصت إليها، وهي ما يأتي:

أولاً: هناك مظاهر للحذف في سورة طه، ولكن اللافت للنظر والشأن الأبرز هو حذف المفعول به للفعل المتعدي بنفسه والفعل المتعدي بحرف الجر، وإن كان حذف المفعول به للفعل المتعدي بنفسه أكثر وروداً في هذه السورة.

ثانياً: عرض الباحث لموضوع حذف المفعول به نحوياً من الناحية النظرية؛ حيث تم الحديث فيها عن معنى الحذف ودلالته على سعة العربية،و عرض فيها لمعنى المفعول به وتسميته بهذا الاسم، نظراً للتعلق المعنوي بين الفعل والمفعول به، وتطرق الباحث إلى أقسام المفعول به من حيث كونه صريحاً أو مضمرا، وذكر أغراض حذف المفعول به عند النحاة، وذكر أحوال حذفه جوازاً، وأحوال ذكره وجوباً.

ثالثاً: عرض الباحث لأغراض حذف المفعول به بيانياً في ثنايا الحديث عن الأسرار البيانية في حذف المفعول به في سورة طه، وانطلق في دراسته من سياق الآيات وموضوعاتها ولتقدير المفعول به المحذوف، ونظر في الناحية اللفظية والمعنوية للفعل الذي تطلب مفعولا به، ووقف على بعض أسراره البلاغية، راجعاً إلى آراء المفسرين والبلاغيين مبدياً رأيه مناقشاً مرجحا.

رابعاً: تنوعت الأغراض البيانية لحذف المفعول به في سورة طه، وظهر للباحث أسباباً متعددة لحذف المفعول به في هذه السورة، ومن ذلك: التركيز على الفعل وإثباته في نفسه؛ نظراً لأهميته والعناية به، ومن ذلك أيضاً رعاية الأدب في الخطاب، وتوطين النفس وتثبيت القلب، وإفادة التعميم، ومن ذلك الحذف للتبكيت، ومنه الحذف لتصوير الموقف والحدث بتسليط الضوء على الفعل، ومنه الحذف لتهوين شأن الحدث والخطب وعدم الاعتداد بالمفعول به،

وكذلك الحذف للتنويه بشأن الموقف وبيان أثره وقوته، ومن ذلك أيضا التنويه بضعف النفس وضعف البرهان، وكذلك الحذف لبيان شدة التعنت في الفعل السيئ، وبيان قبح الفعل واستهجان ذكره، ومنه أيضا التنديد بالفاعل لحصول الفعل الشائن منه، وكذلك الحذف لبيان التحذير من الفعل.

خامساً: لدى الدراسة والبحث، ظهر أن المفسرين في تنبيههم على حذف المفعول به في هذه السورة، كانوا يركزون على تقدير المفعول به باختصار، ويشيرون إلى بعض الأغراض البلاغية إشارة، وقد درس الباحث هذه الإشارات، وعرضها على سياق الآيات، فعمل على توسيع مدلولاتها، وأضاف عليها، وناقش بعضها، ورجح بعض الآراء وظهر له أغراض أخرى لحذف المفعول به، بينها استكمالاً لأطراف الموضوع وإثراءً لمضامينه؛ بغية تقديم دراسة فيها تفصيل وبيان لهذا الموضوع المهم.

سادسا: يكشف حذف المفعول به عن قيم نفسية واجتماعية نفيسة،يستفيدها المتمعن بهذا الأسلوب البلاغي الدقيق؛ إذ يشتمل هذا الأسلوب على توجيهات اجتماعية وخلقية وأدبية، وهذه يمكن معرفتها وبيانها من خلال دراسة السياق القرآني.

وبعد، فهذا جهد المقل، واسأل الله تعالى أن يتقبله مني، وأن يجعله في ميزان أعمالي الصالحة خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

The Metaphorical Purposes of Omitting the Object during Taha Surah

Zakaryia A. Al-khader, *Department of Usul Addin, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Abstract

This study aims at showing the features of omitting the object in Taha surah, and also it goes to explain the miraculous expression of this issue in Quranic usage.

The research studies the coordinating between the omitting of the object and the aims of Taha surah by analyzing the accurate purposes of Quranic composition in this surah, moreover there are many aspects of language and rhetoric will be appeared through this paper, in addition to the social advantages and psychological values in this kind of Quranic method.

قدم البحث للنشر في 2013/10/10 وقبل في 2014/5/6

الهوامش:

(1) إبراهيم عوض، سورة طه:دراسة لغوية أسلوبية، ص124.

(2) ابن منظور، لسان العرب،(39/9).

(3) الرازي،مختار الصحاح، (27/5)

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ص118

(5) الرماني، الحدود في علم النحو، ص3.

(6) الرماني، النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص76.

(7) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص268.

(8) الدكتور نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، ص 87.

(9) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (102/3).

(10) د. أحمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغيين، ص 206 – 209 بتصرف.

(11) ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص52.

(12) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 184-185 بتصرف واختصار.

(13) ينظر: ابن جني، الخصائص،(2/ 360).

(14) الدكتور عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، ص 150 – 152 باختصار.

(15) أبو البقاء العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، (135/1).

(16) الرماني، الحدود في علم النحو، ص11.

(17) ابن هشام، شرح شذور الذهب، ص278.

(18) ابن السراج، الأصول في النحو، (171/1).

(19) أ. د فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها: علم المعاني، ص 275.

(20) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص669، وينظر: الزمخشري،المفصل في صناعة إعراب،ص85، والسيوطي،معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم،ص82.

(21) المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، (2/ 405) وينظر: ابن جني، اللمع في العربية، ص51.

(22) ابن هشام، شرح شذور الذهب،، ص 199.

(23) الأجرومي، متن الأجرومية،، ص6.

(24) الغلاييني، جامع الدروس العربية (3/ 5).

(25) ابن عقيل، شرح ابن عقيل، (1/ 492 – 493)،وينظر في ذلك: ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (271/1-272).

(26) ابن هشام، مغني اللبيب، (176/2).

(27) الشريف الرضي، شرح الرضي على الكافية، (206/1).

(28) ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، (184/1).

(29) الرضي، شرح الرضي على الكافية، (344/1).

(30) الرازي، نهاية الإيجاز في نهاية الإعجاز، ص337.

(31) الزمخشري، المفصل في صناعة الإعراب، ص 79.

(32) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، _(3/ 176).

(33) ابن هشام، مغني اللبيب، ص829-830 بتصرف يسير.

(34) د. عبد الفتاح الحموز، التأويل النحوي، ص 260- 262.

(35) الدكتور فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني، ص 276.

(36) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 127.

(37) السكاكي، مفتاح العلوم، ص230، وينظر:القزويني، الإيضاح،(122/2)، ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، (122/2)، بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح،(2/ 122).الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (122/2).

(38) التفتازاني، مختصر االسعد شرح تلخيص كتاب مفتاح العلوم، ص167، وينظر:الدكتورعبد العزيز عتيق،علم المعاني، ص130.

(39) أ. د. فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، ص 277.

(40) عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح لتخليص المفتاح، (1/ 219)، الدكتور أحمد مطلوب، البلاغة العربية، ص 117.

(41) الدكتور فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، ص 278

(42) الدكتور فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، ص279.

(43) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 131، وينظر الزمخشري، الكشاف، (3/ 405)، عبد المتعال الصعيدي، بغية الإيضاح، (1/ 328)، الدكتور محمود السيد، روائع الإعجاز في القصص القرآني، ص 327.

(44) الدكتور فضل عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، علم المعاني، ص 285.

(45) القونوي، حاشية القونوي على البيضاوي، (315/20-316).

(46) السكاكي، مفتاح العلوم، ص230.

(47) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (238/3)، وينظر التفتازاني، مختصر السعد شرح كتاب مفتاح العلوم،ص168.

(48) الألوسي، روح المعاني، (16/ 150).

(49) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6/4).

(50) الألوسي، روح المعاني، (16/ 151)..

(51) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (260/1).

(52) الزمخشري، الكشاف، (3/ 59).

(53)الدكتور محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني، ص328.

(54) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ،(61/5)، وينظر الشوكاني، فتح القدير، (456/3).

(55) الشهاب الخفاجي،عناية القاضي وكفاية الراضي،(352/6).

(56) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (16/ 126).

(57) شيخ زاده، حاشية الشيخ زاده على البيضاوي، (621/5) وينظر:الدكتور محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني، ص328.

(58) ينظر الزمخشري، الكشاف، (3/ 67- 38)..

(59) ينظر:أبو السعود، إرشاد العقل السليم،(19/6).

(60) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (16/ 231)

(61) الزمخشري، الكشاف، (3/ 68).

(62) الدكتور إبراهيم عوض، سورة طه: دراسة لغوية أسلوبية، ص 80.

(63) أبو حيان، البحر المحيط،249/6).

(64) أبو السعود،إرشاد العقل السليم،(21/6).

(65) الدكتورمحمد علي الخفاجي، رؤية فنية لنص قرآني: دراسة تحليلية سيميائية جمالية، ص21.

(66) أبو السعود، إرشاد العقل السليم،(23/6).

(67) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم،(24/6)، وينظر الشوكاني، فتح القدير، (456/3).

(68) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6/ 24).

(69) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (6/ 24).

(70) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 6/ 26).

(71) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (4/ 411).

(72) القونوي، حاشية القونوي على البيضاوي، (381/12).

(73) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي، (6/ 24).

(74) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (260/16-261).

(75) ينظر في ذلك السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (623/1).

(76) الألوسي، روح المعاني، (16/ 226).

(77) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (343/18).

(78) الثعلبي، الكشف والبيان،(255/6)، وينظر الخازن،لباب التأويل،في معاني التنزيل، (276/4).

(79) أبوحيان، البحر المحيط، (245/6).

(80) المحلي، تفسير الجلالين، ص214.

(81) الرازي، مفاتيح الغيب، (80/22).

(82) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي، (6/ 89).

(83) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص508، السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، (38/4).

(84) الراغب الأصفهاني، المفردات، ص444، السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، (286/3).

(85) الدكتور فضل عباس،القصص القرآني، ص290.

(86) السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، (2/ 273).

(87) الطبري، جامع البيان،(363/18).

(88) النسفي، مدارك التنزيل، (66/3).

(89) البقاعي، نظم الدرر، (42/5).

(90) أبو السعود، إرشاد العقل السليم،(6/ 39).

(91) السمرقندي، بحر العلوم، (413/2)، وذهب إلى هذا المحلي في الجلالين(المحلي، تفسير الجلالين، ص416.

(92) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (203/3).

(93) أبو حيان، البحر المحيط،(205/6).

(94) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،(72/4).

(95) البقاعي. نظم الدرر، (5/ 50- 51).

(96) الدكتور إبراهيم عوض، سورة طه دراسة لغوية أسلوبية، ص80.

(97) الدكتور محمد الخفاجي، رؤية فنية لنص قرآني، ص45.

(98) الجمل، الفتوحات الإلهية، (114/3).

(99) الزمخشري، الكشاف، (96/3-97)، وينظر النسفي، مدارك التنزيل، (78/2).

(100) الدكتورة عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن، (40/1).

قائمة المصادر والمراجع:

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل، **الأصول في النحو**، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، من دون طبعة وتاريخ للنشر.

ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، **اللمع في العربية**، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، من دون طبعة، 1972م.

ابن عاشور، محمد بن الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر،1984. ومؤسسة الرسالة، بيروت،ط1/ 1420-2000م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت،ط1، من دون تاريخ للنشر.

ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، **أوضح المسالك إلى ألفية بن مالك**، دار الجيل، بيروت، ط5، 1979م.

ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**، تقديم: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1417هـ- 1996م.

ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، دار الفكر، بيروت، 1985م، وطبعة مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، من دون طبعة، من دون تاريخ للنشر.

ابن يعقوب المغربي، **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، من دون طبعة، من دون تاريخ للنشر.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربي.

أبو حيان، محمد بن يوسف،، **البحر المحيط**، تحقيق عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ - 1993م.

الأجرومي، **متن الأجرومية**، من دون طبعة وتاريخ للنشر.

الألوسي، محمود بن عبد الله،، **روح المعاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، من دون طبعة وتاريخ للنشر.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1991م.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، دار الكتاب الإسلامي،القاهرة، ط1413،1ه-1992.

البيضاوي، عبد الله بن عمر، **أنوار التنزيل وأسرار التاويل**، دار الفكر،بيروت، من دون طبعة،من دون تاريخ للنشر.

التفتازاني، سعد الدين، **مختصر السعد شرح كتاب مفتاح العلوم**، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423ه-2003.

الثعلبي، أحمد بن محمد، **الكشف والبيان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422-2002م.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، **دلائل الإعجاز**، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1995م.

الجمل، سليمان بن عمر العجيلي، 1204ه، **الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية**، ضبط: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ - 1996م.

الحموز، عبد الفتاح أحمد، **التأويل النحوي في القرآن الكريم**، مكتبة الرشد، الرياض، 1984م.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، دار الفكر، بيروت،1399-1979م.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، **بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق: الدكتور محمد خلف الله والدكتور محمد سلام زغلول، دار المعارف، مصر،ط1968،2 م.

الخفاجي، الدكتور محمد علي رزق، **رؤية فنية لنص قرآني: دراسة تحليلية سيميائية جمالية**، دار المعارف، القاهرة،ط2، 1994 م.

الراجحي، عبده، **النحو العربي والدرس الحديث**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، من دون طبعة، 1979م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة جديدة، 1415-1995م.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421-2000م.

الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق: بكري الشيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985 م.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، ضبط: إبراهيم شمس الدين،دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004.

الرماني، أبو الحسن بن علي بن عيسى، **الحدود في علم النحو**، من دون طبعة وتاريخ للنشر.

الرماني، أبو الحسن بن علي بن عيسى، **النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق: الدكتور محمد خلف الله والدكتور محمد سلام زغلول، دار المعارف، مصر، ط2، 1968م.

الزركشي، محمد بن بهادر، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، من دون طبعة، 1391.

الزمخشري، محمود بن عمر، **أساس البلاغة**، من دون طبعة، من دون تاريخ للنشر.

الزمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1997م.

الزمخشري، محمود بن عمر، **المفصل في صناعة الإعراب**، دار ومكتبة الهلال، ط1، 1993

السبكي، بهاء الدين أحمد بن تقي الدين، **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح**، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت،دون طبعة، دون تاريخ للنشر.

السكاكي، محمد بن علي، **مفتاح العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1983.

السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم، **بحر العلوم**، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

السمين الحلبي، أجمد بن يوسف بن عبد الدائم، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ-1996.

السيد حسن، محمود، **روائع الإعجاز في القصص القرآني**، المكتب الجامعي، الإسكندرية، من دون طبعة،من دون تاريخ للنشر.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقان في علوم القرآن**، تقديم مصطفى البغا، دار ابن كثير – دمشق، ط3، 1416هـ- 1996م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم**، تحقيق: أ.د محمد إبراهيم العبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر،ط1، 1424-2004م.

الشربيني، محمد بن أحمد, **السراج المنير**، دار الكتب العلمية، بيروت، من دون طبعة وتاريخ للنشر.

الشريف الرضي، **شرح الرضي على الكافية**، من دون طبعة، من دون تاريخ للنشر.

الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، **عناية القاضي وكفاية الراضي**، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1997م.

الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1420هـ-1999.

شيخ زاده، محيي الدين، **حاشية الشيخ زاده على البيضاوي**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419 هـ -1999.

الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز،من دون طبعة، من دون تاريخ للنشر.

الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420-2000م.

عباس، فضل حسن، **البلاغة فنونها وأفنانها: علم المعاني**، دار الفرقان، عمان، ط3، 1413 هـ - 1992م. .

عباس، فضل حسن، **القصص القرآني إيحاؤه ونفحاته**، دار الفرقان، عمان، ط2، 1413هـ - 1992م.

عبد الرحمن، عائشة، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، ط5.

عتيق، عبد العزيز، **علم المعاني**، دار النهضة العربية، بيروت، دون طبعة، 1405هـ-1985م.

العقيلي، عبد الله بن عقيل، **شرح ابن عقيل**،المكتبة العصرية- بيروت 1415 هـ 2001م.

العكبري، أبو البقاء محب الدين عبدالله بن الحسين، **اللباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق: غازي مختار طليمات، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى،1995م.

عوض، إبراهيم، **سورة طه: دراسة لغوية أسلوبية**، دار النهضة العربية الطائف 1416 هـ-1995م.

الغلاييني، مصطفى، **جامع الدروس العربية**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1422،39هـ-2001.

القزويني، محمد بن سعد الدين بن عبد الرحمن، **الإيضاح لتلخيص المفتاح**، دار الإرشاد الإسلامي، بيروت، من دون طبعة،من دون تاريخ للنشر.

القونوي، عصام الدين إسماعيل بن محمد، **حاشية القونوي على البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد**، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ-2001.

المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد، **تفسير الجلالين**، دار الحديث-، القاهرة، ط1،، من دون تاريخ للنشر.

المطرزي، أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي، **المغرب في ترتيب المعرب**، تحقيق: محمود فاخوري وعبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب،ط1979،1م.

مطلوب، أحمد، **البلاغة العربية**: المعاني، البيان، والبديع، ط1، 180 منشورات وزارة التعليم العالي.

مطلوب، أحمد، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 1996م.

المناوي، محمد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر , دار الفكر - بيروت , دمشق، ط2، 1410.

الموسى، نهاد، **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1400ه- 1980م.

النسفي، عبد الله بن أحمد، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،1415هـ-1995م.

عبد الله بن محمد الأنصاري القدّاح .. وكتابه المفقود "نسب الأنصار"

ياسر احمد نور *

ملخص

ثمة حجاب مازال يحول بيننا وبين العديد من المصادر المبكرة للتاريخ الإسلامي، ذلك أن جُلها فُقِد حتى لا نكاد نتعرف عليها إلا من خلال بعض المقتبسات التي نقلها عنهم بعض من تلاهم من المؤرخين في كتبهم، أو نوه إليها أصحاب الفهارس والمعاجم المعنية برصد عناوين المصنفات ومؤلفيها، في كافة العلوم والمعارف.

وينطبق هذا التوصيف في واقع الأمر على حال عبد الله بن محمد القداح، صاحب كتاب "نسب الأنصار" الذي ما يزال مفقودا، ولما تبين بعد التنقيب في المصادر أن ثمة مادة ضافية اقتبست من هذا الكتاب، فضلا عن أن بعض كتب التراجم تعرضت للتعريف بمؤلفه، فقد نهض ذلك باعثا للخوض في هذا الموضوع من خلال دراسة معنونة بـ: عبد الله بن محمد القداح ..وكتابه المفقود" نسب الأنصار"، طلبا لسبر أغواره وأملا في الوقوف على أبعاده، خاصة وأن كاتب هذه السطور لم يقف على بحث عني خصيصا بدراسته.

مقدمة

معلوم أن الغاية من الاعتناء بالأنساب قبل الإسلام كانت موجهة للفخر بالقبيلة وأمجادها، وعلى الرغم من كونها ميراثاً جاهلياً فلم يصادر النبي ﷺ معارف الأنساب ولم يحدث حيالها سياجا من القطيعة المعرفية، بل على العكس تواصل معها اجتماعيا، فأمر بتعلمها ليتعرف المرء من خلالها على ذوي رحمه فيصلهم "تعلموا من أنسابكم ما تصلون بها أرحامكم"[(1)]، كما أفاد النبي ﷺ من مادتها في الناحية الاقتصادية[(2)]، وتحديدًا في جانب توزيع الغنائم المتعلق بسهم ذوي القربى للنبي ﷺ، ذلك أن آلية التوزيع كانت تقوم على الأقرب نسبا للرسول ﷺ، فكان النبي ﷺ يقدم بني هاشم والمطلب على غيرهم، فعندما أتاه جبير بن مطعم[(3)] ومعه عثمان بن عفان، فسألاه أن يقسم سهم القربى من خيبر، كما قسم لبني (لبني المطلب) عبد المطلب "أرأيت إخواننا من بني المطلب أعطيتهم وتركتنا وإنما نحن وهم منك بمنزلة واحدة"، فأبى النبي ﷺ وقال: "إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد[(4)]"[(5)].

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم المواد الاجتماعية، كلية التربية - جامعة المنصورة، المنصورة- جمهورية مصر العربية.

كما اعتمد عمر بن الخطاب ﷺ نهج النبي ﷺ في إدارة ديوان العطاء ولكن على نطاق أوسع، حيث استعان به بوصفه آلية لتوزيع العطاء على حسب الأقرب نسبا للنبي ﷺ، فإذا استووا في القرابة برسول الله ﷺ قدّم أهل السابقة[6]. كما جعل من الأنساب أيضا أداته في توزيع العطاء على الأنصار، فكان يقول: "ابدؤوا برهط سعد بن معاذ الأشهلي، ثم الأقرب فالأقرب بسعد بن معاذ"[7].

لا ريب أن كل هذا أمد معارف الأنساب بمشروعية التواصل والتلاقح المعرفي مع معطيات الثقافة الإسلامية بالمدينة. ولهذا لم يكن عجبا أن تخصص حلق لتدريس مادة الأنساب إلى جانب علوم الفقه والحديث والتفسير، فعقيل بن أبي طالب ﷺ مثلاً، كانت تطرح له طنفسة (بساط) في مسجد الرسول ﷺ، ويجتمع إليه الناس لتلقي علم النسب وأيام العرب[8]. وابن عباس ﷺ كان يفرد يوماً مستقلاً لتدريس الأنساب[9]، وكذا عبد الله بن ثعلبة بن صعير المدني[10] الذي كان يجالسه ابن شهاب الزهري ليتلقى عنه الأنساب [11].

ومن الاستقراء يتسنى القول أن دراسات الأنساب بالمدينة انتظمت في مسارين رئيسين، أما الأول فعُنى فيه بدراسة "أنساب الأنصار"، وأما المسار الثاني فاهتم بدراسة "أنساب قريش".

وسوف نتواصل من خلال هذه الدراسة بالمسار الأول، من خلال كتاب عبد الله بن محمد القدّاح الموسوم بـ "نسب الأنصار" الذي ما يزال مفقودا. ولما تبين بعد التنقيب في المصادر أن ثمة مادة ضافية اقتُبست من هذا الكتاب، فضلا عن أن بعض كتب التراجم تعرضت للتعريف بمؤلفِه، فقد نهض ذلك باعثا للخوض في هذا الموضوع من خلال دراسة معنونة بـ "**عبد الله بن محمد الأنصاري القدّاح المدني..وكتابه المفقود نسب الأنصار**" طلبا لسبر أغواره وأملا في الوقوف على أبعاده، خاصة وأن كاتب هذه السطور لم يقف على دراسة عنيت خصيصا بهذا الموضوع.

وعلى هذا يلزم أن نتساءل.. من هو عبد الله بن محمد القدّاح؟.. وما طبيعة مصنفه "نسب الأنصار"؟.. وهل ثمة تجربة سبقته بالتصنيف في هذا المجال؟..وما هو منهجه الذي اعتمده في معالجة مادة هذا الكتاب؟..وما آثار هذا المؤلف على من جاء بعده من المؤلفين في مجال نمط الطبقات والتراجم والأنساب؟. فهذه التساؤلات تمثل مشكلة الدراسة التي ستحاول التعاطي معها وخوض غمارها، وذلك من خلال مبحثين رئيسين:

- أولا: التعريف بعبد الله بن محمد الأنصاري القداح.
- ثانيا: التعريف بكتاب " نسب الأنصار".

المبحث الأول: التعريف بعبد الله بن محمد الأنصاري القداح.

إذا بدأنا من جانب التعريف بالمؤلف، فهو عبد الله بن محمد بن عمارة[12]، يكنى أبو محمد[13]، و"ابن القدّاح" هو اللقب الذي عُرِف به كما ذكر الخطيب (ت463هـ)[14]، غير أن بعض المصادر تعرِّفه بـ" القدّاح"[15]، ويردِ أحيانا ذكره باللقبين معا لدى البعض الآخر[16]، بل في النسخ المخطوطة للمصدر الواحد كما هو الحال في كتاب ميزان الاعتدال للذهبي(ت748هـ)[17].

وعلى الرغم من عدم الوقوف على رأي يحسم هذا الخلاف، فإننا نرجح نسبته بـ" القدّاح" وليس "ابن القدّاح"، لأن الشائع لدى النسّابة أنهم ينسبون الأعلام إلى صنعتهم وليس إلى صنعة آبائهم[18]، وإذا سلمنا بصحة هذا الرأي، فيتسنى القول بأن عبد الله بن محمد بن عمارة كان يعمل بحرفة صناعة القِدَاح، وهي الآنية التي يؤكل ويشرب فيها[19]، وأن ورود مسمى ابن القدّاح هو نتاج وهم أو تصحيف وقع فيه بعض المؤرخين.

من ناحية أخرى أضاف البعض فنسبه بـ"الأنصاري"[20]، وجاءت إشارة في أحد الأسانيد فنسبته بـ "الظفري"[21]، نسبة إلى بني ظفر وهم من بطون الأوس[22]، الذين كانوا يقطنون شرق البقيع طرف الحرة الشرقية إلى جوار بني عبد الأشهل، وقد صلى النبي ﷺ في مسجدهم المعروف بـ "مسجد بني ظفر" أو "مسجد البغلة "[23].

كما زاد بعض المؤرخين في نسبه فقال: "المديني" أو "المدني"[24]، أي أنه ولد ونشأ بالمدينة. لكن المصادر لم تشر إلى تاريخ مولده ولا شيئا عن أسرته وطبيعة نشأته. ولا يعني ذلك أنه لم يخرج من المدينة وظل مقيما بها حتى وفاته، حيث تبين أنه رحل إلى بغداد وسكنها[25]، لكن المصادر لم تشر إلى تاريخ محدد لذلك، وإن كنا نرجح أن يكون ذلك في العقد الأخير من حياته. لأن الكثير من علماء المدينة نزحوا منها في تلك الفترة إلى الأمصار الأخرى نتيجة تردي الأحوال السياسية، حيث أضحت المدينة بعد انتقال مقر الخلافة عنها موئلا لحركات المعارضة ضد الخلافة الأموية والعباسية من بعدها، خاصة من قِبل العلويين، وهو ما جعلها كثيرة التعرض لنقمة الخلفاء، وقد انعكس ذلك بالسوء على الناحية الاقتصادية والاجتماعية بالمدينة، فكان من تداعيات ذلك نزوح العديد من علمائها إلى الأمصار الأخرى، فمثلا خرج منها عاصم بن عمر بن قتادة المدني (ت120هـ) وفدا على عمر بن عبد العزيز على دين لزمه، فقضاه عنه[26]، ومحمد بن عمر الواقدي (ت 207هـ) نزح من المدينة إلى بغداد لما كسدت بها تجارته من الحنطة[27]، وهذا أفضى كما أشار الذهبي[28] إلى حدوث حالة من الفراغ العلمي بالمدينة من بعد جيل تابعي التابعين.

هذا ولم تفصح المادة المصدرية عن مكان وفاته، وإن كنا نرجح بناء على المعطيات السابقة أنه توفي ببغداد. أما تاريخ وفاته فلاذت المصادر بالصمت بشأنها أيضا، إلا أن أحد الدارسين غلّب الظن بأنه توفى في أواخر القرن الثاني الهجري[29].

أما ما يتعلق بالتكوين المعرفي للقداح، فالمشهور عنه أنه "كان عالما بالنسب"[30]، وخاصة نسب الأنصار الذي صنّف فيه كتابه محل الدراسة، يقول ابن عبد البر (ت463هـ)[31]: "كان من أعلم الناس بنسب الأنصار". يقول ابن الأثير(ت630هـ)[32]: "..وهو أعلم الناس بأنساب الأنصار"، بل تظهر بعض النصوص أنه أيضا كان عالما بنسب قريش، ويدل على ذلك حديثه عن أنساب عدد منهم[33].

ومن ناحية أخرى برع القدّاح أيضا في الجانب التاريخي، حيث تشهد النصوص المقتبسة من كتابه عن نسب الأنصار، أنه كان واسع المعرفة بأخبار السيرة والمغازي والفتوح، ولهذا وصفه الذهبي[34] بكونه "إخباري".

أما جانب الفقه فكان القدّاح على مذهب مالك، ولذلك أدرجه القاضي عياض (ت544هـ)[35] ضمن تلاميذه، وإن لم يكن من أشهرهم. أما عن حاله بالنسبة للحديث فكان مقلاً في رواية الحديث، ووصف بأنه "مستور"[36] الحال فلم يضعّف ولم يوثّق من قبل نقّاد الحديث[37]، وربما يكون ذلك هو السبب في أن النقاد لم يعتنوا بالبحث في تفاصيل حياته على النحو المرجو، فجاءت ترجمته مبهمة في كثير من الجوانب.

وفيما يتعلق بشيوخه فذكرت بعض المصادر[38] بعضا منهم لعل أبرزهم: الإمام مالك، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبى ذئب[39] وسليمان بن بلال[40]، وابن أبى حبيبة الأشهلي[41]، وداود بن الحصين[42]، وعبد الرحمن بن أبى الزناد[43]. أما عن تلاميذه فروى عنه جمع من أبرزهم محمد بن سعد كاتب الواقدي، مصعب بن عبد الله الزبيري (ت236هـ)، وعمر بن شبة النميري (ت262هـ).

المبحث الثاني: التعريف بكتاب "نسب الأنصار".

أما عن كتاب عبد الله بن محمد القدّاح الموسوم بـ "نسب الأنصار"، فبعد الاضطلاع بفحص المصادر لاسيما كتب الفهارس والمعاجم، لم نقف في على أي محاولة تقدمت عليه بالتصنيف في هذا الشأن، ومن ثم يتسنى القول إن تأليف القدّاح لهذا المصنف يعد تجربة رائدة غير مسبوقة في مجال نسب الأنصار. فيبدو أن ابن القدّاح صنّفه في بغداد، أو بعضا منه على أقل تقدير والبعض الآخر بالمدينة النبوية، حيث ذكر الخطيب[44] أن ابن القدّاح كان:" يقول في

كتابه: كان فلان ها هنا يعنى ببغداد ثم انتقل إلى المدينة " وإذا سلّمنا بأن القدّاح نزل بغداد في المرحلة الأخيرة من حياته، فهذا يعني أنه صنّف كتابه في هذه الفترة.

غير أن ثمة مشكل يتعلق بمسمى هذا الكتاب وموضوعه، حيث يشير ابن حجر (ت852هـ)[45] إلى أن القدّاح "صنّف كتاب **نسب الأوس** رواه عنه مصعب الزبيري" وعزى ذلك إلى الخطيب البغدادي، والظاهر أن ذلك وهم وقع فيه ابن حجر؛ لأن نص ما قال به الخطيب[46] في ذلك هو: "وله كتاب في **نسب الأنصار** خاصة يرويه عنه مصعب بن عبد الله الزبيري"، ويدعم ذلك أنه بالرجوع إلى المرويات التي رواها مصعب الزبيري عن القداح، تبين أنه كان من بين من ذكر نسبهم وأخبارهم صحابة من الخزرج مثل: عبد الله بن عمرو بن حرام[47] وغيره. إذاً فموضوع الكتاب يشمل أنساب الأوس والخزرج معا، وعلى هذا فالمسمى الصحيح للكتاب "نسب الأنصار" وليس "نسب الأوس" كما زعم ابن حجر.

وعلى الرغم من كون هذا المصنّف ما يزال مفقوداً حتى الآن، فإن المادة المقتبسة منه يمكنها أن ترشدنا وتمدنا بتصور لا بأس به عنه، والمنهج الذي اعتمده القدّاح في تأليفه ومعالجة مادته.

فإذا بدأنا من جانب التعريف بالخطة العامة للكتاب "نسب الأنصار"، فنبادر بطرح التساؤل الآتي.. من هم المقصودين "بالأنصار" الذين عنى القدّاح ببيان أنسابهم؟.

في الحقيقة لم نقف على نص صريح أُثِر عن القدّاح بيّن فيه هذا الأمر، إلا أنه اتضح من النصوص المقتبسة عنه في المصادر، أنه لم يعن فقط بإيضاح نسب من عاصر النبي ﷺ من الأنصار وإن كان ذلك هو أساس مقصده، بل أضاف لهم من ينتسبون إليهم من الذرية والحفدة حتى عصره.

أما عن طريقة سرده للنسب فكان يحرص على ذكر شجرة النسب إلى الجد الأكبر سواء الأوس أو الخزرج[48]، الذي يبدو من النصوص المقتبسة عن كتابه، أنه صاغ مادة كتابه على طريقة نمط التراجم، حيث سيتبين أن حديثه عن الشخصية الأنصارية لا يقتصر على بيان نسبها فقط، إذ عُني بذكر شيء من أخبارها، وتاريخ وفاتها، بل ربما رتب تراجم الأعلام والشخصيات حسب حروف المعجم.

أما عن الموارد التي استقى منها القدّاح مادته، فعلى الرغم مما يبدو ظاهرا من النصوص المقتبسة من كتاب "نسب الأنصار"، أن القدّاح لم يفصح عن مصادره إلا نادرا، فإن واقع هذه النصوص يؤكد أنها خضعت لتصرف مقتبسيها، فحذفوا أسانيد مروياته[49]، وهذا ما أدى إلى تعذر التعرف على موارده بشكل واضح ودقيق.

هذا وقد تبين بعد فحص واستقراء النصوص المنقولة عنه، أن الموارد التي استقى منها القدّاح مادته في الأنساب والأخبار كانت على نوعين:

النوع الأول: وثائق ومدونات اطلع القدّاح عليها بشكل مباشر واستقى منها جانبا من مادة مصنفه، ويثبت ذلك ما نقل عنه بشأن حديثه عن نسب بني حزم، فيقول القدّاح: "فرتنى، أم لهم (أي لبنى حزم) في الجاهلية من بلقين، كانوا يسبون بها.. قد طرحوها من كتاب النسب"[50]، وهذا يعني أن ثمة أصولا دون فيها بنو حزم أنسابهم اطلع عليها القدّاح ونقل عنها في مصنفه. ومن شواهد ذلك أيضا اطلاعه على بعض أصول شيخه داود بن الحصين فيما يخص نسب الأنصار، وفي ذلك يقول: ".. ورأيت بخط داود بن الحصين بيده"[51].

أما عن النوع الثاني: فيتمثل في شيوخه الذين نقل عنهم بطريق الرواية والإسناد، ويؤكد ذلك قول القدّاح "..حدثني بهذا الحديث كله محمد بن صالح بن دينار.."[52]، وكذا ما نقله ابن سعد (ت230هـ)[53] عنه: ".. وعبد الله بن محمد بن عمارة الأنصاري عن رجاله المسمين في أول الكتاب..". وإذا تأملنا عبارة "عن رجاله المسمين في أول الكتاب" الواردة في النص سنجد أنه استخدم منهج "الإسناد الجمعي"[54].

وقد أشار ابن سعد[55] نفسه إلى بعضهم فقال: ".. وفيما أخبرنا به عبد الله بن محمد بن عمارة الأنصاري، عن زكريا بن زيد بن سعد الأشهلي وزكرياء بن يحيى بن أبي الزوائد السعدي، وأبي عبيدة بن عبد الله بن محمد بن عمار بن ياسر، وإبراهيم بن نوح بن محمد الظفري وعن غيره ممن لقي من أهل العلم والنسب..".

وبإطلالة عامة على شيوخ القدّاح الذين نقل عنهم مادة كتابه بطريق الرواية، سنجد أن ثلاثة منهم ينتمون للأنصار، فأحدهم زكريا بن زيد من بني عبد الأشهل، الذين كانوا يجاورن بني ظفر في منطقة الحرة الشرقية بالمدينة حسبما أشرنا آنفا. أما الآخر فينسب لبني ظفر وهو إبراهيم بن نوح. أما الثالث فهو محمد بن صالح بن دينار من موالي الأنصار[56].

أما ما يخص التعريف بهم، فعند البحث في المصادر لم أجد تراجم أو إشارات تعرِّف بهم، اللهم إلا اثنان منهم فقط، لعل السبب في ذلك يعود إلى غلبة الجانب الإخباري على تكوينهم المعرفي، ولهذا أُعرض عن الترجمة لهم، حيث من المعروف أن الأولوية لدى أصحاب كتب الطبقات والتراجم - خاصة عند المتقدمين منهم- كانت موجهة للتعريف بالفقهاء والمحدّثين والمفسرين ومن له صلة بعلوم الشرع. وعلى هذا جاء حالهم في حكم "المستور" كحال القدّاح أو "المجهول"[57].

أما الشخصيتان اللتان عرّفت بهما المصادر فهما: محمد بن صالح، وهو أبو عبد الله محمد بن صالح بن دينار التمار، روى عن يزيد بن رومان وعاصم بن عمر بن قتادة والزهري وغيرهم. وعنه الواقدي وغيره، مختلف في توثيقه، اشتهر بسعة معرفته بالمغازي، وتوفي سنة 168هـ[58].

أما الشخصية الثانية فيمثلها أبو عبيدة بن عبد الله بن محمد بن عمار بن ياسر، وفي حدود بحثي لم أقف على ترجمة له إلا في كتاب "ميزان الاعتدال"، إلا أن اسمه ورد بشكل ملتبس على هذا النحو "أبو عبيدة [عو] بن محمد بن عمار بن ياسر"، فربما يكون ما بين القوسين تصحيف لاسم عبد الله الوارد ذكره عند ابن سعد، وإذا صدق هذا الحدْس، فيعرّف بأنه أبو عبيدة بن عبد الله بن محمد بن عمار بن ياسر، أحد أحفاد الصحابي الجليل عمار بن ياسر العنسي، اختلف أهل الحديث في توثيقه أيضا، وخلص الذهبي[59] إلى توثيقه بصيغة: "قلت: صدوق إن شاء الله".

أما عن وضعية النقد ومكانته في منهج القدّاح، فتكشف بعض النصوص عن أنه لم يقف موقفا سلبيا مما نقله أو جمعه من مرويات، بل مارس إجرائيا النقد حيالها، ومن الأمثلة الدالة على ذلك قوله "اسم أبى الأعور، الحارث بن ظالم بن عبس، وإنما كعب الذي وقع في الكتب عم أبى الأعور، فسماه به من لا يعرف النسب وهو الخطأ"[60]. وفي تعليقه على بعض الروايات يقول: "..حدثني بهذا الحديث كله محمد بن صالح بن دينار مرسلا.."[61]، وقوله أيضا "..غلط محمد بن إسحاق وأبو معشر أو من روى عنهما في نسب جبر بن عتيك"[62]. كما انتقد قول النسّابة في عبد الله بن زيد الأنصاري فقال: "ليس في آبائه ثعلبة.. فأدخلوه في نسبه وهذا خطأ"[63]. كما انتقد ما ذكره الواقدي من أن هلال بن رافع بن المعلى قتل يوم بدر فقال: ".. المقتول ببدر رافع بن المعلى لا شك فيه، ولم يقتل هلال يومئذ، وقد شهد أحدا مع أخيه عبيد بن المعلى ولم يشهد عبيد بدرا.."[64].

هذا وتجدر الإشارة أيضا إلى أنه على الرغم من سعة دراية القدّاح بأنساب الأنصار وأخبارهم، فقد فاته معرفة البعض منهم، ويؤكد ذلك قول ابن سعد[65] في ترجمته لوذفة بن إياس بن عمرو الأنصاري "..ولم يذكر عبد الله بن محمد بن عمارة الأنصاري الربيع ووذفة ابني إياس في كتاب نسب الأنصار ولم يولد عمرو بن غنم بن أمية"، بل لم يأنف القدّاح نفسه من الاعتراف بقصور درايته ببعض أخبار من عُني ببيان أنسابهم من الأنصار، ويظهر ذلك في قوله: "فرتنى، أم لهم (أي لبنى حزم) في الجاهلية.. ولا أدرى ما أمرها"[66]، وهذا مما يدلل على موضوعيته وأمانته العلمية.

وهنا نتساءل هل اقتصرت مرويات القدّاح على الجانب المتصل بالنسب كما يبدو من مسمى كتابه؟، أم عرّف بالشخصية الأنصارية من جوانب أخرى غير النسب؟.

مما لا شك فيه أن بيان نسب الأنصاري وتفصيله حتى الجد الأكبر سواء كان الأوس أو الخزرج، يأتي على رأس أوليات القدّاح في هذا الكتاب، ويشهد على ذلك النصوص المقتبسة من كتابه.

كما لم يعرّف القدّاح بنسب الشخص من ناحية والده، وهو ما جرى عليه العرف قبل الإسلام، بل كان يعرّف به أيضا من ناحية أمه، ففي سياق حديثه عن نسب أوس بن ثابت الأنصاري قال:.. أمه سخطى بنت حارثة بن لوذان بنت عم والده.."[67]. وفي حديثه أيضا عن رافع بن يزيد الأنصاري قال: ".. وأمه عقرب بنت معاذ بن النعمان بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل.."[68].

ولكن الواضح الجلي من النصوص أن القدّاح كان إلى جانب بيانه لنسب الأنصاري، كان يحرص على ذكر تاريخه خاصة ما يتعلق بما شهده من الغزوات وإسهاماته في أحداث السيرة، فمثلا في حديثه عن أنس بن معاذ ﷺ يقول: "شهد أنس بن معاذ بدراً وأحداً، وشهد معه أحد أخويه لأبيه وأمه وأبو محمد وأسمه أبىّ بن معاذ، وشهدا أيضاً جميعاً بئر معونة، وقتلا يومئذ جميعا شهيدين"[69]. ليس هذا فحسب بل أحيانا يشير إلى أحواله قبل الإسلام، ففي حديثه مثلا عن أبي قيس بن الأسلت الأوسي، وما ذكره من أمر إسلامه بعد اجتماعه بالرسول ﷺ، وقيامه بحض قومه على الدخول في الإسلام والسبق في لقاء النبي ﷺ والإيمان به، نجده بعد ذلك يقول عنه: ".. كان قبل ذلك في الجاهلية يتأله ويدعى الحنيف.."[70].

أما إذا ظل الأنصاري حيّا بعد وفاة النبي ﷺ، فكان القدّاح يحرص على بيان إسهامه في الأحداث التي جرت بعد وفاته ﷺ، ويتجلى هذا المعنى في حديثه عن ثابت بن قيس بن الخطيم، حيث أوضح مشاركاته في الفتوح وما تولاه من عمالات في عهد علي بن أبي طالب، إلى أن جرى عزله على يد معاوية بن أبي سفيان لما تولى الخلافة، ليس هذا فحسب بل تطرق للحديث عن دور ثابت بن قيس في الأزمة السياسية التي جرت بين الأنصار الأمويين، لما منع الأمويون عنهم عطاءهم حيث كشف عن تفاصيل غاية في الأهمية عن هذا الجانب[71].

ولم يقتصر حديث القدّاح على ذات شخصية الأنصاري فقط، بل كان يهتم - كما أشرنا - بتتبع ورصد ذريته وحفدته حتى عصره والتعريف بأخبارهم، وهذا يدل على ما بذله من عظيم الجهد في جمع مادة كتابه واستقصائها، ففي حديثه عن عاصم بن أبي جبل الأنصاري قال: "..وآخر من عرف من حفدته عبد الله بن عمارة بن عبد الرحمن بن عاصم وهو أحد القراء الأربعة الذين قدموا على المهدي.."[72]، وقال عن قتادة بن النعمان الأنصاري: ".. وليس لقتادة اليوم عقب وكان آخر من بقي من ولده عاصم ويعقوب ابنا عمر بن قتادة.."[73]. أما إذا لم يكن

له عقب فيشير إلى ذلك، ففي سياق حديثه عن النضر بن الحارث الأوسي قال: "قتل نضر بالقادسية لا عقب له"[74].

كما يتبين من النصوص المقتبسة عن "نسب الأنصار"، أن القدّاح لم يكن يُعنى فقط بإظهار الدور السياسي للشخصية الأنصارية إن وجد، بل كان يبرز اهتمام هذه الشخصية بالعلوم والمعارف الدينية المتداولة في عصره، فنجده مثلا يقول عن عمير بن عدي الخطمي: ".. وقد حفظ طائفة من القرآن فسمي بالقارئ وكان يؤم بني خطمة.."[75]، وقال عن عاصم بن عمر بن قتادة: ".. وكان عاصم بن عمر من العلماء بالسيرة وغيرها.."[76]. وقال عن عبد الله بن مغيث الأنصاري: ".. كان عالما حمله يزيد بن عبد الملك إليه مع الزهري، فلم يزل مقيمًا عنده بالشام وقد روى الناس عنه"[77].

كما تظهر النصوص عناية القدّاح بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالشخصية الأنصارية، سواء ما يتعلق باسمه، أو طباعه، أو صفاته الخِلقية وغير ذلك، فمثلا عند حديثه عن محمد بن خليفة بن عامر الأنصاري قال: "وكان اسمه عبد مناة فسماه النبي ﷺ محمدا.."[78]، وقال عن عمير بن عدي الخطمي: "..وكان ضعيف البصر.."[79]، وقوله عن ثابت بن قيس بن الخطيم: "كان شديد النفس.."[80].

هذا وقد استعان القدّاح بالشعر بوصفه وسيلة للتعريف بالأنصاري، ويستدل على ذلك بشعر حسان بن ثابت عن مقتل أوس بن ثابت والأنصاري في غزوة أحد، وفي ذلك يقول حسان:

ومنا قتيل الشعب أوس بن ثابت شهيدا وأسنى الذكر منه المشاهد[81].

وأحيانا كان يعنى القدّاح بذكر تاريخ وفاة من عُني بذكرهم في كتابه، ففي حديثه عن عبد الله بن أبي معقل الأنصاري قال: ".. ومات في حدود السبعين"[82]، وعن إسحاق بن كعب بن عجرة قال: "..وقتل إسحاق بن كعب يوم الحرة في ذي الحجة سنة ثلاث وستين وأخوه.."[83].

وفي أحيان أخرى كان يعطي ملمحا عن واقع وأحوال المجتمع المحيط بالشخصية الأنصارية حتى ولو كان سلبيا، فمثلا في حديثه عن عبد الله بن أبي معقل الأنصاري يقول: "كان عبد الله محسودا في قومه وكان بني قصرا له في بني حارثة.."[84].

وثمة ما يشير إلى أن القدّاح كان يعطي إشارات في سياق الترجمة التي يعرّف بصاحبها عن الأحلاف[85] التي كانت تجري بين قبائل الأوس والخزرج وغيرها من القبائل الأخرى التي كانت تقطن المدينة، بل كان يترجم لأفراد هذه القبائل ضمن الشخصيات الأنصارية، مثل: كعب بن جماز حيث يقول عنه:" كعب بن جماز بن مالك بن ثعلبة حليف لهم من غسان[86]."[87]، وأيضا

في حديثه عن إسحاق بن كعب بن عجرة قال:" وهو من بلي قضاعة[88] حليف لبني قوقل من بني عوف بن الخزرج.."[89].

هذا وتظهر بعض النصوص أن القدّاح لم يتجاهل نساء الأنصار حيث أفرد لهن حيزا من كتابه، بل أبرز دورهن في أحداث السيرة مثلما فعل مع رجال الأنصار، ويؤكد ذلك حديثه عن جعدة بنت عبد بن ثعلبة الأنصارية فيقول:"جعدة بنت عبد بن ثعلبة بن غنم بن مالك بن النجار أخت عفراء وأم حارثة بن النعمان والحارث بن الحباب بن الأرقم، وكان النبي ﷺ يأتي إلى منزل جعدة وكان يأكل عندها"[90]. ويقول أيضا عن المحياة بنت سلكان الأنصارية:" المحياة بنت سلكان بن سلامة بن وقش بن زغبة بن زعوراء بن عبد الأشهل، وأمها أم سهل بنت رومي بن وقش بن زغبة بن زعوراء بن عبد الأشهل، أسلمت وبايعت رسول الله.."[91].

وتأسيسا على ما سبق طرحه فعبد الله بن محمد القدّاح بإعماله لهذا المنهج المتمثل في جمعه بين مادة الأنساب والتاريخ في نسق واحد، يعد علامة فاصلة في دراسة الأنساب بوجه عام، فبعد أن كانت مادة الأنساب قبله يكتنفها قصور في شكل التعبير التاريخي، نتيجة تغليب أسلوب السرد الجاف لشجرات الأنساب على الجانب الإخباري، نجد القدّاح ينهض بالمادة الإخبارية بجعلها قوية الحضور حتى غدت أصلا في بنْية هذا الكتاب وليست استثناءً، مما حدا بمعارف الأنساب لأن تتحول إلى شكل من أشكال التعبير التاريخي.

وعلى هذا لا نبالغ حين نقول أن عبد الله بن محمد بن عمارة القداح، هو رائد هذا الاتجاه في دراسات الأنساب، وليس الزبير بن بكار (ت256هـ) في "جمهرة نسب قريش وأخبارها" حسبما زعم أحد الدارسين[92]، بل كان الأسوة والمثال له ولمن جاء بعده في هذا الشأن.

ولم يقف أثر القدّاح وكتابه عند حدود المنهج والأسلوب، بل اعتمد على مادته عدد من الكتاب في مجال نمط الأنساب والتراجم والطبقات فيما يتعلق بتاريخ الأنصار وأنسابهم، فابن سعد كان من تلاميذه كما أشرنا، نقل واقتبس منه نصوصا كثيرة في كتاب الطبقات، ومن خلال نسخة نقلها بخط يده من كتاب نسب الأنصار، يقول ابن سعد[93]:" ولم نجد.. في كتاب نسب الأنصار الذي كتبناه عن عبد الله بن محمد بن عمارة الأنصاري". واعتمد العدوي[94] عليه بشكل أساسي في كتابه "نسب الأنصار"، يقول ابن حجر[95]:" وعليه عول العدوى في كتابه الذي صنفه في أنساب الأنصار "، ونقل عنه أيضا ابن شاهين[96] في كتابه "الصحابة" المفقود[97]، وكذا حال ابن منده (ت395هـ) في كتاب "معرفة الصحابة"[98]، وابن عبد البر في "الاستيعاب"، والخطيب في "تاريخ بغداد"، وعول عليه أيضا ابن ماكولا (ت475هـ) في كتابه "الإكمال"، ونقل عنه أبو علي الغساني[99] في ذيله على كتاب "الاستيعاب" لابن عبد البر، وهو أيضا في عداد المفقود[100]، واعتمد عليه أيضا ابن الأثير في مؤلفه "أسد الغابة"، والذهبي في مصنفه "سير

أعلام النبلاء"، والدمياطي (ت 705هـ) في كتابه "أخبار الخزرج"[101]، وابن حجر في مؤلفه "الإصابة".

خلاصة القول فيما سبق:

- تسنى للدراسة بوجه عام في ضوء المتاح من مادة مصدرية، أن تكشف عن رائد دراسات نسب الأنصار، وهو أبو محمد عبد الله بن محمد بن عمارة.
- أوضحت الدراسة أن القدّاح مدني الأصل، أنصاري ينسب إلى قبيلة بني ظفر من بطون الأوس. كما رجحت أنه لُقِب بـ "القدّاح" وليس "ابن القدّاح"، مما يشير إلى أنه كان يعمل بحرفة صناعة القِدَاح.
- ترجح من استقراء الأحوال السياسية والاقتصادية للمدينة النبوية، أن القدّاح نزل بغداد وسكنها وتوفي بها في العقد الأخير من حياته، كما ترجح أن وفاته كانت في نهاية القرن الثاني الهجري.
- تبين من التكوين المعرفي للقداح، أنه كان عالما بالأنساب واسع المعرفة بنسب الأنصار، حيث كان من أعلم الناس بأنسابهم. بل اتضح أنه كان إخباريا واسع الدراية بأخبار السيرة والمغازي والفتوح، إضافة إلى عنايته بالفقه حيث يعد ضمن تلاميذ مالك وإن لم يكن من أشهرهم. أما جانب الحديث فكان قليل الرواية مستور الحال.
- بينت الدراسة كذلك أن المسمى الصحيح لكتابه هو "نسب الأنصار" وليس "نسب الأوس" كما زعم ابن حجر. وترجح أيضا أن تصنيفه لهذا الكتاب كان ببغداد أو بعضا منه على أقل تقدير، والبعض الآخر كان بالمدينة النبوية.
- أما ما يتعلق بموارد مادة كتابه "نسب الأنصار"، فكانت على نوعين: وثائق ومدونات اطلع القدّاح عليها بشكل مباشر واستقى منها جانبا من مادة مصنفه. أما عن النوع الثاني: فيتمثل في شيوخه الذين نقل عنهم بطريق الرواية والإسناد المتعارف عليها عند أهل الحديث. وتبين في هذا السياق أنه استعان بمنهج "الإسناد الجمعي" في نقل مروياته.
- أما ما يخص جانب الخطة العامة للكتاب، فتبين من استقراء النصوص أن القدّاح عني أساسا بإيضاح نسب من عاصر النبي ﷺ من الأنصار إلى الجد الأكبر سواء الأوس أو الخزرج، ليس هذا فحسب بل وأضاف لهم من ينتسبون إليهم من الذرية والحفدة حتى عصره. كما أظهرت النصوص أن القدّاح لم يتجاهل في كتابه "نسب الأنصار" ذكر النساء الأنصار، حيث أفرد لهن حيزا من كتابه.

- ترجح أيضا أن القدّاح صاغ مادة كتابه من خلال نمط التراجم، وربما رتب تراجمهم حسب حروف المعجم، كما تكشف النصوص أن القدّاح كان يهتم بذكر تاريخ وفاة من عني بذكرهم في كتابه.
- كشفت الدارسة كذلك عن أن القدّاح لم يقف موقفا سلبيا مما نقله أو جمعه من مرويات، بل مارس إجرائيا النقد حيالها. كما استعان بالشعر بوصفه أداة يستدل به على الشخصية الأنصارية ويعرف بأخبارها.
- كما تبين أيضا أنه على الرغم من سعة درايته بأنساب الأنصار وأخبارهم، فقد فاته معرفة البعض منهم، بل تجلت موضوعيته وأمانته العلمية في أنه لم يأنف من الاعتراف بقصور درايته ببعض أخبار من عني ببيان أنسابهم من الأنصار.
- أما عن المادة المعرفية التي اهتم ببيانها، فإلى جانب بيان نسب الشخصية الأنصارية من ناحية الأب بل من ناحية الأم أحيانا، كان يعرض أحيانا لجانب من أخباره في الجاهلية، ويتوسع في بيان أخباره في سياق حقبة السيرة النبوية، وإن ظل الأنصاري حيًا بعد وفاة النبي ﷺ، فكان القدّاح يحرص على إبراز دوره في الأحداث السياسية التي جرت بعد وفاته، ولم يقف الأمر عند إظهار الدور السياسي إن وجد، بل كان يبرز اهتمام هذه الشخصية بالعلوم والمعارف الدينية المتداولة في عصره.
- عُني القدّاح أيضا بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالشخصية الأنصارية، سواء ما يتعلق باسمه، أو طباعه، أو صفاته الخِلقية وغير ذلك. بل كان يهتم بتتبع ورصد أخبار ذريته وحفدته حتى عصره والتعريف بهم، وهذا يدل على ما بذله من عظيم الجهد في جمع واستقصاء مادة كتابه.
- أوضحت الدراسة أن منهج القدّاح في جعله للمادة الإخبارية أصلا في بنْية نمط الأنساب، يعد علامة فاصلة في هذا المجال بوجه عام، وأصبح بذلك رائد هذا الاتجاه في دراسات الأنساب وليس الزبير بن بكار كما ادعى أحد الدارسين، بل كان الأسوة والمثال له ولمن جاء بعده في هذا الشأن.
- كما بينت الدراسة أن أثر القدّاح وكتابه لم يقف عند حدود المنهج والأسلوب، بل اعتمد على مادته بشكل أساسي عدد من المؤلفين في مجال نمط الأنساب والتراجم والطبقات فيما يتعلق بتاريخ الأنصار وأنسابهم، أمثال: ابن سعد، وابن عبد البر، والخطيب البغدادي، وابن ماكولا، وابن الأثير، والدمياطي، وابن حجر.

بيان بأسماء الأنصار الذين اقتبست المصادر أنسابهم وأخبارهم من كتاب "نسب الأنصار" للقدّاح المدني[102]

أولا: قسم الرجال

م	الاسم	المصدر
1	أربد بن حميرة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 97/3
2	إسحاق بن كعب بن عجرة (حليف)	ابن سعد: الطبقات 280/5، الدمياطي: أخبار الخزرج ص837
3	أسعد بن يزيد بن الفاكه الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 594/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص893
4	الأسود بن زيد بن ثعلبة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 491/3
5	أسيد بن الحضير بن سماك الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 603/3
6	أسير بن عروة بن سواد الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (196) 86/1
7	أنس بن معاذ بن أنس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 502/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص282
8	أوس بن ثابت بن المنذر الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 503/3، ابن حجر: الإصابة (317) 144/1
9	أيوب بن بشير بن سعد الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 215/7، ابن حجر: الإصابة (417) 182/1
10	بشير بن سعد بن النعمان الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال281/1، ابن الأثير: أسد الغابة291/1، ابن حجر: الإصابة (695) 312/1
11	بشير بن النعمان بن عبيد الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال284/1، ابن حجر: الإصابة (707) 316/1
12	ثابت بن خالد بن النعمان الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (877) 385/1
13	ثابت بن خنساء بن عمرو الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 513/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص410
14	ثابت بن عمرو بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 496/3
15	ثابت بن قيس بن الخطيم الأنصاري	الخطيب: تاريخ بغداد(15) 175/1، 176، ابن حجر: الإصابة (903) 393/1
16	ثابت بن النعمان الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (911) 397/1
17	ثعلبة بن عمرو بن محصن الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 508/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص373
18	ثقيب بن فروة بن البدي الأنصاري	ابن عبد البر: الاستيعاب 217/1، ابن ماكولا: الإكمال

م	الاسم	المصدر
		557/1، ابن الأثير: أسد الغابة362/1، ابن حجر: الإصابة (960) 410/1
19	جابر بن صخر بن أمية الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (1021) 432/1
20	جابر بن أبي صعصعة عمرو الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (1034) 439/1
21	جبير بن إياس بن خلدة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3 /592،، الدمياطي: أخبار الخزرج ص787، ابن حجر: الإصابة (1087) 460/1
22	جبر بن عتيك بن قيس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 469/3، ابن حجر: الإصابة (1087) 460/1
23	الحارث بن أوس بن عتيك	ابن حجر: الإصابة (1372) 1/ 563
24	أبو قتادة الحارث بن ربعي الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (10405) 327/7
25	الحارث بن ظالم بن عبس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 514/3
26	الحارث بن عرفجة بن الحارث الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 483/3
27	الحارث بن قيس بن هيشة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 469/3
28	الحارث بن نضر بن الحارث الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 269/7،ابن حجر: الإصابة (1495) 1/ 602
29	الحارث بن النعمان بن أمية الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 478/3
30		
31	حارثة بن سهل بن حارثة الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 2/ 542، ابن حجر: الإصابة (1527) 1/ 615
32	الحباب بن جزي بن عمرو الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 92/2، ابن الأثير: أسد الغابة532/1، ابن حجر: الإصابة (1548) 2/ 8
33	حميضة بن رقيم الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 2/ 536، ابن الأثير: أسد الغابة2/ 79، ابن حجر: الإصابة (1849) 2/ 130
34	حنيّف بن رئاب بن الحارث الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (1872) 2/ 139
35	خالد بن قيس بن النعمان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 574/3
36	خزيمة بن ثابت بن الفاكه الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 283/6، ابن الأثير: أسد الغابة164/2
37	خلاد بن قيس بن النعمان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 627/3
38	خوات بن جبير بن النعمان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 477
38	رافع بن الحارث بن الأسود	ابن سعد: الطبقات 491/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص358

م	الاسم	المصدر
39	رافع بن المعلى بن لوذان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 600/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص 918
40	رافع بن يزيد بن كرز الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 442/3
41	رئاب بن حنيف بن رئاب الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 3/4
42	رفاعة بن عمرو بن عبد الله الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 544/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص699
43	(أبو طلحة) زيد بن سهل بن الأسود الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 507/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص285
44	زيد بن قيس بن عبسة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 533/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص571
45	زيد بن المزين بن قيس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 538/3، ابن عبد البر: الاستيعاب 558/2، ابن الأثير: أسد الغابة359/2، ابن حجر: الإصابة (2937) 620/2
46	سالم بن عمير بن ثابت الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 480/3
47	سبيع بن قيس بن عبسة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 533/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص570
48	سراقة بن كعب بن عمرو الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 487/3
49	سعد بن خليفة بن الأشرف الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة408/2
50	سعد بن خيثمة بن الحارث الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 481/3
51	سعد بن محمد بن مسلمة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (3199) 3/ 80
52	سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري	الخطيب: تاريخ بغداد (4660) 77/9
53	سعيد بن سهيل بن مالك الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3 /521، الدمياطي: أخبار الخزرج ص506
54		
55	سفيان بن نسر بن عمرو الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 536/3، ابن عبد البر: الاستيعاب 628/2، ابن ماكولا: الإكمال 272/1،ابن الأثير: أسد الغابة2/ 478، ابن حجر الإصابة (3332) 130/3
56	سهل بن حارثة بن سهل الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 7/2
57	سمير بن الحصين بن الحارث الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 4/ 371
58	سواد بن رزن بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 575/3
59	سويد بن مخشي الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 97/3

م	الاسم	المصدر
60	سويد بن النعمان الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 138/3
61	الطفيل بن سعد بن عمارة الأنصاري	ابن عبد البر: الاستيعاب 601/2، الدمياطي: أخبار الخزرج ص386
62	(أبو طوالة) الطفيل بن عبد الرحمن الأنصاري	ابن سعد: الطبقات[103] 400/5، الدمياطي: أخبار الخزرج ص305
63	طلحة بن يحيى بن النعمان الأنصاري	الخطيب: تاريخ بغداد(4900) 346/9، ابن حجر: تهذيب التهذيب (46)26/5
64	عاصم بن أبي جبل الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 28/2، ابن حجر: الإصابة (4351) 3/ 570
65	عاصم بن عدي بن الجد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 466/3
66	عاصم بن قيس بن ثابت الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 481/3
67	عامر بن سعد بن عمرو بن ثقيف الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 120/3، ابن حجر: الإصابة (4389) 581/3
68	عباد بن بشر بن وقش الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 440/3
69	عبادة بن قيس بن عبسة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 533/3
70	عبد رب بن حق بن أوس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 559
71	عبد بن عمارة بن قشير الأنصاري	ابن عبد البر: الاستيعاب 1411/3، ابن حجر: الإصابة (8100) 6/ 166
72	عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 267/5
73	عبد الرحمن بن وائل بن عامر الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 517/3، ابن حجر: الإصابة (5218) 4/ 265
74	عبد الله بن أمية بن زيد الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4545) 4/ 11
75	عبد الله بن خيثمة بن قيس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3 /627
76	عبد الله بن زيد بن عبد ربه الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 536/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص592
77	عبد الله بن سعد بن سفيان الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4715) 4/ 111
78	عبد الله بن سعد بن مرى الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4716) 4/ 112
79	عبد الله بن سعد بن معاذ الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (5845) 4/ 635
80	عبد الله بن عبيد بن عدي الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4869) 200/4

م	الاسم	المصدر
81	عبد الله بن عرفطة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4829) 179/4، الدمياطي: أخبار الخزرج ص600
82	عبد الله بن عمير حليف الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 540/3
83	عبد الله بن قيس بن خلدة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات494/3
84	عبد الله بن قيس بن صيفي الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 582/3
85	عبد الله بن لبيد بن ثعلبة الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 383/3، ابن حجر: الإصابة (4924) 4/ 220
86	عبد الله بن أبي معقل الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (4972) 4/ 242
87	عبد الله بن مغيث الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 7/ 215
88	عبد الله بن النعمان بن بلذمة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 575/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص806
89	عبد الله بن وائل بن عامر الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (5022) 4/ 259
90	عبدة بن الحسحاس بن عمرو الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 553/3
91	عتبة بن ربيعة بن خالد (حليف)	ابن سعد: الطبقات 554/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص737
92	عتيك بن التيهان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 449/3
93	عصمة بن الحصين بن وبرة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 551/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص727
94	عمرو بن تيم البياضي الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 214/4، ابن حجر: الإصابة (5845) 4/ 635
95	عمرو بن ثعلبة بن وهب الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 495/2
96	عمرو بن سعد بن معاذ الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (5845) 4/ 635
97	عمرو بن قيس بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 495/3
98	عمرو بن طلق بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 583/3
99	عمير بن حرام بن عمرو الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 565/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص773
100	عمير بن الحمام بن الجموح الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 565/3
101	عمير بن سعد بن شهيد الأنصاري	الذهبي: سير أعلام النبلاء (12) 104/2
102	عمير بن عدى بن خرشة الأنصاري	ابن عبد البر: الاستيعاب 3/ 1218
103	عوف بن الحارث بن رفاعة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 492/3

م	الاسم	المصدر
104	عويم بن ساعدة بن عائش الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 337/4
105	الفاروق بن الضحاك بن دبية الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 311/3
106	قتادة بن النعمان بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 452/3
107	قيس بن حصن بن خالد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 591/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص880
108	قيس بن عمرو بن قيس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 495/3
109	قيس بن عمرو بن لبيد الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 465/4، ابن حجر: الإصابة (7218) 492/5
110	قيطي بن قيس بن لوذان الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 480/4، ابن حجر: الإصابة (7272) 5/ 514
111	كعب بن جماز بن مالك الغساني (حليف)	ابن سعد: الطبقات 3 /560
112	لقيط بن عصر بن عبيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3 /470
113	أبو الهيثم مالك بن التيهان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 477/3
114	مالك بن قدامة بن الحارث الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 482/3
115	مسعود بن عبد سعد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 451/2
116	مسعود بن أوس بن زيد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 490/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص354
117	مسعود بن سعد بن قيس الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 596، الدمياطي: أخبار الخزرج ص897
118	محمد بن الجد بن قيس الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 85/5، ابن حجر: الإصابة (7767) 6/ 7
119	محمد بن خليفة بن عامر الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7775) 6/ 14
120	محمد بن أبي دزة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7776) 6/ 14
121	محمد بن سليمان بن رفاعة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7781) 6/ 15
122	محمد بن ضمرة بن الأسود الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7785) 6/ 17
123	محمد بن عاصم بن ثابت الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7787) 6/ 19
124	محمد بن عبد الله بن مجدعة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7794) 6/ 32

م	الاسم	المصدر
125	محمد بن عباس بن نضلة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7788) 6/ 20
126	محمد بن أبي عبس بن جبر الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7795) 6/ 32
127	محمد بن عمارة بن حزم الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (8315) 6/ 254
128	محمد بن مخلد بن سحيم الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7810) 6/ 33
129	محمد بن هلال بن المعلى الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7814) 6/ 36
130	محمد بن نبيط بن جابر الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 118/5
131	محمد بن وحوح بن الأسلت الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (7815) 6/ 36
132	معاذ بن عمرو بن قيس الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 213/5، ابن حجر: الإصابة (8058) 6/ 144
133	(أبو خميصة) معبد بن عبادة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 455/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص702
134	معبد بن قيس بن صيفي الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 582
135	معتب بن عبيد بن سواد الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 455/3
136	المنذر بن قدامة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 482
137	نسيّر بن العنبس بن زيد الأنصاري	الإكمال ابن ماكولا 288/1، ابن الأثير: أسد الغابة 5 /328،ابن حجر: الإصابة (8704) 6/ 427
138	نصر بن الحارث بن عبد رزاح الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 454/3، أسد الغابة 329/5، ابن حجر: الإصابة (8708) 6/ 428
139	النضر بن الحارث بن عبد رزاح الأنصاري	ابن ماكولا: الإكمال 261/7، ابن الأثير: أسد الغابة 331/5
140	النعمان بن ثابت بن النعمان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 478
141	النعمان بن أبي خذمة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات479/3
142	النعمان بن ربعي الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 15/6، الدمياطي: أخبار الخزرج ص808
143	النعمان بن مالك بن ثعلبة الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 548/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص715
144	النعمان بن مقرن بن أوس الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (8751) 446/6
145	هلال بن المعلى بن لوذان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 601/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص919

م	الاسم	المصدر
146	يحيى بن أسيد بن حضير الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (9224) 643/6
147	يزيد بن برذع بن يزيد الأنصاري	ابن الأثير: أسد الغابة 495/5، ابن عبد البر: الاستيعاب 1572/4
148	يزيد بن المنذر بن سرح الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 575/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص806
149	أبو أسيرة بن الحارث بن علقمة الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (9525) 17/7
150	أبو حنة بن ثابت بن النعمان الأنصاري	ابن سعد: الطبقات 3/ 479
151	أبو قيس بن الأسلت الأنصاري	ابن حجر: الإصابة (10428) 334/7

ثانيا: قسم النساء

م	الاسم	المصدر
1	جعدة بنت عبد بن ثعلبة بن غنم الأنصارية	ابن عبد البر: الاستيعاب 4/ 1801
2	حبتة بنت الحباب بن جزي الأنصارية	ابن ماكولا: الإكمال 121/3
3	المحياة بنت سلكان بن سلامة الأنصارية	ابن سعد: الطبقات 322/8
4	مريم بنت أبي سفيان بن الحارث الأنصارية	ابن سعد: الطبقات 347/8
5	أم إياس بنت أبي الحيسر الأنصارية	ابن حجر: الإصابة (11897) 169/8
6	أم عامر بنت سليم بن ضبع الأنصارية	ابن سعد: الطبقات 329/8
7	أم علي بن أسد بن عبيد الأنصارية	ابن سعد: الطبقات 323/8

Abdullah bin Mohammed Al-Kadah, Author of the Book Lost "نسب الأنصار"

Yasser Noor, *Department of Social materials, Faculty of Education - Mansoura University, Mansoura - Egypt.*

Abstract

Still the bulk of many sources of early Islamic history are missing, and cannot be identified only by some of the texts, which transported them some of followed by historians in their books, or pointed to the owners of indexes and glossaries relevant note of the titles of works and their authors, in all science and knowledge.

This description applies to the case of Abdullah bin Mohammed AL-Kadah, author of the book Lost "نسب الأنصار" Vcoda. When it became clear after examining the sources that there are provisions that many quotes from this book, as well as some sources been defined by author, has got that motivation for the study of this subject under the title: Abdullah bin Mohammed AL-Kadah and his book Lost "نسب الأنصار", where there is no research Me specifically to study this subject.

قدم البحث للنشر في 2013/11/19 وقبل في 2014/5/6

الهوامش

(1) أحمد بن حنبل، المسند، القاهرة، مؤسسة قرطبة، د.ت، (8855) 374/2.

(2) تم الإفادة من الأنساب في جوانب عملية أخرى، مثل: اختيار الخلفاء علي أساس النسب القرشي، وتوزيع المواريث، أضف إلي ذلك ارتباط جانب من معارف الأنساب بصحة المعتقد وصدق الإيمان، فقد ذكر ابن حزم بأنه في علم النسب ما هو فرض علي كل أحد، وما هو فرض علي الكفاية، وما هو مستحب، فمن ذلك أن يعلم أن محمدا رسول الله ﷺ هو ابن عبد الله الهاشمي، فمن زعم أنه لم يكن هاشميا فهو كافر، وأن يعرف أمهات المؤمنين وأن نكاحهن حرام علي المؤمنين، وأن يعرف الصحابة وأن حبهم مطلوب، وأن يعرف الأنصار ليحسن إليهم لثبوت الوصية بذلك ولأن حبهم إيمان وبغضهم كفر ونفاق. انظر بن حزم: جمهرة أنساب العرب، تحقيق، ليفي بروفنسال، القاهر: دار المعارف، د.ت، ص2.

(3) جبير بن مطعم بن عدي القرشي النوفلي، كان من أكابر قريش وعلماء النّسب. قدم على النبيّ ﷺ في فداء أسارى بدر، وسمعه يقرأ «الطّور»، فكان ذلك أول ما دخل الإيمان في قلبه. توفي سنة 57أو 58 أو 59هـ.

(ابن عبد البر) يوسف بن عبد الله القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق، علي محمد البجاوي، بيروت، ط1، دار الجيل، 1412هـ، 232/1، أحمد بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق، علي محمد البجاوي، بيروت، ط1، دار الجيل، 1412هـ، (1094) 570/1.

(4) ذهب ابن كثير أن سبب كون النبي ﷺ صرف سهم ذوي القربى إلى بني هاشم وبني المطلب؛ هو أن بني المطلب ناصروا بني هاشم في الجاهلية وفي أول الإسلام، ودخلوا معهم في الشعب غضبا لرسول الله ﷺ وحماية له. وأما بنو عبد شمس وبنو نوفل وإن كانوا أبناء عمهم فلم يوافقوهم على ذلك، بل حاربوهم ونابذوهم، ومالئوا بطون قريش على حرب الرسول ﷺ. تفسير القرآن العظيم، تحقيق، سامي بن محمد سلامة، الرياض، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ- 1999م، 63/4.

(5) أحمد بن حنبل، المسند (16787) 84/4، ابن حجر، الإصابة (1093) 1/ 462.

(6) محمد سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، د.ت، 296/3.

(7) ابن سعد، الطبقات 3 /296.

(8) ابن حجر، الإصابة (5623) 531/4.

(9) ابن سعد، الطبقات 368/2.

(10) أبو محمد عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري المدني، حليف بني زهرة، مسح النبي ﷺ رأسه، فوعى ذلك، وكان شاعرا، فصيحا، نسابة، كان مقلا في رواية الحديث. توفي سنة 89هـ. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، بيروت، ط9، مؤسسة الرسالة، 1413ه- 1993م، (115) 503/3.

(11) المصدر نفسه (115) 503/3.

(12) أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، (5181)61/10، عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، 134/6.

(13) تاريخ بغداد (5181)61/10، السخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، تحقيق، محمد حامد الفقي؛ القاهرة، د.ت، 401/2.

(14) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)61/10.

(15) عبد الرحمن بن أبى حاتم، الجرح والتعديل، بيروت، ط1، دار الكتب العلمية، 1952م، (731) 158/5 السخاوي: التحفة اللطيفة (2240) 402/2 .

(16) انظر على سبيل المثال: ابن حجر، الإصابة (196) 86/1، (317) 144/1، علي بن محمد بن عبد الكريم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق، عادل أحمد الرفاعي، بيروت، ط1، دار إحياء التراث العربي،1417هـ-1996م، 155/1، 458/1.

(17) الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق، علي البجاوي، بيروت، ط1، دار المعارف، 1382هـ -1953م، (4545) 489/2.

(18) للتحقق من ذلك يراجع على سبيل المثال كتاب عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، تحقيق، عبد الله عمر البارودي، بيروت، ط1، دار الفكر، 1988م.

(19) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، ط1، دار صادر، د.ت، مادة " قدح " 2/ 554.

(20) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)61/10، الذهبي، ميزان الاعتدال 489/2.

(21) المصدر نفسه (6301) 421/11.

(22) ابن حزم، الجمهرة ص222، 223، كحالة، المعجم 695/2.

(23) عمر بن شبة النميرى، أخبار المدينة، تحقيق، عبد الله الدويش، بريدة، دار العليان، 1411هـ-1990م، 68/1، أبو المحاسن عبد الله السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق، محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، 190/1، 192، محمد حسن شراب: المعالم الأثيرة في السيرة النبوية، ط1، بيروت، دار القلم، 1411هـ، ص253.

(24) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 158/5، الخطيب، تاريخ بغداد (5181)61/10، السخاوي، التحفة اللطيفة 401/2.

(25) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل 158/5، كحالة، معجم المؤلفين، 134/6.

(26) ابن سعد، الطبقات (القسم المتمم)، تحقيق، زياد منصور، ط2، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1408هـ، ص128.

(27) الخطيب، تاريخ بغداد 3/ 4.

(28) الأمصار ذوات الآثار، تحقيق، عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، بيروت، ط1، دار ابن كثير، 1405هـ-1985م، ص13: 16.

(29) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، ترجمة، محمود فهمي حجازي، جامعة الملك سعود،1411هـ-1991م، 50/1.

(30) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)61/10، السخاوي، التحفة اللطيفة 401/2.

(31) ابن عبد البر، الاستيعاب 217/1.

(32) ابن الأثير، أسد الغابة 155/1.

(33) انظر ابن حجر، الإصابة (7783) 6/ 16، (7806) 30/6، (8515) 331/6.

(34) الذهبي، ميزان الاعتدال (4545) 489/2.

(35) عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، د.ت، 203/2.

(36) المستور الراوي المجهول العدالة باطنا. انظر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، 316/1.

(37) الذهبي، ميزان الاعتدال (4545) 489/2.

(38) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)6161/10، السخاوي، التحفة اللطيفة 401/2.

(39) أبو الحارث محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب المدني الفقيه. اشتهر بالزهد والورع، قال أحمد بن حنبل: كان أفضل من مالك إلا أن مالكا أشد تنقية للرجال منه، وقد رمي بالقدر ولم يكن كذلك. ولد سنة 80هـ، وتوفي سنة 159هـ. الذهبي، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، (185) 191/1: 193.

(40) الحافظ المفتي أبو أيوب سليمان بن بلال التيمي المدني، مولى آل أبي بكر الصديق. قال ابن سعد: كان بربريا جميلا حسن الهيئة ثقة عاقلا يفتى بالمدينة وولى الخراج بها، توفي سنة 172هـ. الذهبي، تذكرة الحفاظ (220) 234/1.

(41) هو إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة، ويكنى أبا إسماعيل، مولى عبد الله بن سعد بن زيد الأشهلي، وكان مصليا عابدا صام ستين سنة، توفي سنة 165هـ في خلافة المهدي، وكان قليل الحديث. ابن سعد، الطبقات 412/5.

(42) الفقيه أبو سليمان داود بن الحصين الأموي مولاهم المدني. وثقه يحيى بن معين مطلقا، وقال النسائي وغيره: ليس به بأس، وقال ابن عيينة: كنا نتقي حديثه، وقال ابن المديني: ما روى عن عكرمة فمنكر، وقال أبو زرع: لين...، وقال ابن حبان: كان يرى الخروج، وتكلم الترمذي في حفظه. الذهبي، السير (28) 106/6، 107.

(43) الإمام الحافظ أبو محمد عبد الرحمن بن أبي الزناد المدني. قال ابن معين: هو أثبت الناس في هشام ابن عروة. وقال ابن سعد: كان مفتيا فقيها وضعفه عبد الرحمن بن مهدي، وقد احتج به النسائي وأهل السنن. وقال أبو عمرو الداني أخذ القراءة عرضا على أبي جعفر القارئ. توفي ببغداد في سنة 174هـ. الذهبي، تذكرة الحفاظ (234) 247/1، 248.

(44) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)6161/10.

(45) لسان الميزان، بيروت، ط1، دار الفكر، 1408هـ-1988م، 415/3، نقل السخاوي هذا النص عن شيخه ابن حجر دون أن يحرره من الخطأ. التحفة اللطيفة 401/2.

(46) الخطيب، تاريخ بغداد (5181)61/10.

(47) تهذيب التهذيب، بيروت، ط1، دار الفكر، 1404هـ-1984م، 448/4، نسبه تفصيلا هو عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة بن حرام بن كعب بن غنم بن كعب بن سلمة بن سعد بن علي بن أسد بن ساردة بن تزيد بن جشم بن الخزرج. عبد الملك بن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت، 444/1.

(48) انظر على سبيل المثال: ابن سعد، الطبقات 440/3، 447.

(49) راجع على سبيل المثال ما نقله كل من ابن سعد في الطبقات وابن ماكولا في الإكمال، عن كتاب "نسب الأنصار" للقداح، فيما يخص ترجمة سفيان بن نسر الأنصاري، ستجد بينهما خلافا واضحا في كمّ المادة المقتبسة من هذا الكتاب. الطبقات 536/3، الإكمال 272/1.

(50) على بن الحسين الأصفهاني، كتاب الأغاني، تحقيق، سمير جابر، بيروت، دار الفكر، د.ت، 234/4، 235.

(51) ابن سعد، الطبقات 449/3.

(52) الخطيب، تاريخ بغداد 175/1، ابن حجر، الإصابة (903) 394/1، 395.

(53) ابن سعد، الطبقات 3/ 469.

(54) تقوم فكرة منهج " الإسناد الجمعي " على أساس جمع الروايات التاريخية الخاصة بحدث ما في السيرة النبوية بأسانيدها، ثم القيام بصياغة مضمونها في سياق تاريخي واحد، يراعى فيه التسلسل الزمني والموضوعي لهذا الحدث، مع جمع ودمج كل أسانيد هذه الروايات ومصادرها في إسناد جماعي واحد. ياسر أحمد نور، مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين، ط1، جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2007هـ، ص404.

(55) ابن سعد، الطبقات 5/3.

(56) ابن حجر، تهذيب التهذيب (355) 200/9.

(57) المجهول عند أهل الحديث من لم يعرفه العلماء ولا يعرف حديثه إلا من جهة واحد، وأقل ما يرفع الجهالة رواية اثنين مشهورين. السيوطي، التدريب 317/1.

(58) ابن حجر، تهذيب التهذيب (355) 200/9.

(59) الذهبي، ميزان الاعتدال (10398) 549/4.

(60) ابن سعد، الطبقات 514/3.

(61) الخطيب، تاريخ بغداد 176/1.

(62) ابن سعد، الطبقات 469/3.

(63) المصدر نفسه 536/3، عبد المؤمن بن خلف الدمياطي: أخبار قبائل الخزرج، المدينة المنورة، ط1، الجامعة الإسلامية، 1996م، ص592.

(64) المصدر نفسه 601/3.

(65) المصدر نفسه 552/3.

(66) الأصفهاني، الأغاني 234/4، 235.

(67) ابن حجر، الإصابة (317) 144/1.

(68) ابن سعد، الطبقات 442/3.

(69) المصدر نفسه 502/3، الدمياطي: أخبار الخزرج ص282.

(70) ابن حجر، الإصابة (10428) 334/7.

(71) انظر: الخطيب، تاريخ بغداد 175/1، 176، ابن حجر، الإصابة (903) 394/1، 395، انظر كذلك ترجمة سمير بن الحصين بن الحارث الأنصاري. علي بن هبة الله بن جعفر (ابن ماكولا)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، بيروت، ط1، دار الكتب العلمية، 1411هـ-1990م.

(72) ابن حجر، الإصابة (4351) 570/3، الخطيب، تاريخ بغداد 76/9.

(73) ابن سعد، الطبقات 452/3.

(74) ابن الأثير، أسد الغابة 1062/1.

(75) المصدر نفسه 377/1.

(76) ابن سعد، الطبقات 452/3.

(77) ابن موكولا، الإكمال 7/ 215.

(78) ابن حجر، الإصابة (7775) 14/6، ابن حجر، الإصابة (7785) 17/6.

(79) ابن عبد البر، الاستيعاب 377/1.

(80) الخطيب، تاريخ بغداد 175/1.

(81) ابن حجر، الإصابة (317) 144/1.

(82) المصدر نفسه (4972) 242/4.

(83) ابن سعد، الطبقات 280/5.

(84) ابن حجر، الإصابة (4972) 242/4.

(85) الحلف من أعراف الجاهلية، وهو ما كانت تعقده القبائل بين بعضها البعض من مواثيق، ليأمن بعضهم من بعض، ويمتنعون به ممن سواهم. السمهودي، وفاء الوفا 178/1.

(86) كان قوما من قبيلة غسان من ولد علبة بن جفنة، حلفاء لنبي عبد الأشهل من الأوس ويقيمون إلى جوارهم في منطقة راتج. ابن سعد، الطبقات 446/3، 449.

(87) ابن سعد، الطبقات 560/3.

(88) كانت قبائل بلي قضاعة وجهينة يقطنون زمن النبي ﷺ منطقة جبل جهينة، وهي المنطقة التي توجد حاليا شمال غرب المسجد النبوي، ولم يتبق منه حاليا سوى جبل صغير بقي بين المنازل بجوار مكتبة الملك عبد العزيز. السمهودي، وفاء الوفا 763/2، *http://www.juhina.4t.com/arab10.htm*.

(89) ابن سعد، الطبقات 280/5.

(90) ابن عبد البر، الاستيعاب 581/1.

(91) ابن سعد، الطبقات 322/8، 323.

(92) يقول محمود شاكر:"..هي المزية التي فاق بها الزبير من سبقه ومن جاء بعده ". مقدمة جمهرة نسب قريش وأخبارها للزبير بن بكار، تحقيق، محمود شاكر، القاهرة، مطبعة المدني،1381هـ، 7/1.

(93) ابن سعد، طبقات 513/3، انظر كذلك 3/3،479،582.

(94) لم أقف على ترجمة تعرّف بالعدوي، في كتب التراجم والطبقات.

(95) لسان الميزان 3/ 415.

(96) هو أبو حفص، عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي الواعظ المعروف بابن شاهين، ولد عام 297هـ كان ثقة أمينا واسع التصنيف، ذكر الخطيب أنه صنف ثلاثمائة مصنف، توفي سنة 385هـ. الذهبي، السير 341/16: 345.

(97) ابن الأثير، أسد الغابة 188/1.

(98) ورد في بعض المصادر ما يشير نقل ابن منده عن كتاب " نسب الأنصار " ومن أمثلة ذلك ما قاله ابن حجر في ترجمة عمرو بن سعد الأنصاري:" وذكره بن منده عن بن القدّاح.."، غير أني لم أقف في النسخة المحققة المنشورة حاليا من كتاب " معرفة الصحابة " على أي نص منقول عن الكتاب، ويعود السبب في ذلك أن هذه النسخة المتاحة منه حاليا ناقصة، وعلى فالنقول المقتبسة منه ربما تكون في الجزء المفقود، ويؤكد ذلك أن عمرو بن سعد الأنصاري المشار إليه آنفا لا نجد له ذكرا في النسخة المحققة والمنشورة. انظر: أبو عبد الله محمد بن إسحاق، معرفة الصحابة، تحقيق، عامر حسن صبري، ط1، مطبوعات جامعة الإمارات العربية، 1426هـ-2005م، ابن حجر، الإصابة (5845) 635/4.

(99) أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد الغساني الجياني الناقد، محدث الأندلس، ولد سنة 427هـ، ولم يرحل من الأندلس، صاحب كتاب "تقييد المهمل"، وكان من جهابذة الحفاظ، قوي العربية، بارع اللغة، مقدما في الآداب والشعر والنسب، توفي سنة 498هـ. الذهبي، السير 148:150/19.

(100) ابن الأثير، أسد الغابة 265/3، 214/5.

(101) اقتبس الدمياطي جُل نقوله عن القدّاح بواسطة كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد، وبعضها من كتاب الاستيعاب لابن عبد البر.

(102) قام الباحث بجمع أسماء الأنصار ثم ترتيبها حسب حروف المعجم، وفصل أسماء الرجال عن النساء في قسم مستقل، مع وضع من عرفوا بألقابهم في نهاية كل قسم.

(103) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، ط1، دار المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، 1410هـ - 1990م.

قائمة المصادر والمراجع

ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الواحد الشيباني (ت630هـ)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق، عادل أحمد الرفاعي، بيروت، ط1، دار إحياء التراث العربي، 1417هـ- 1996م.

ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت582هـ)، **الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق، علي محمد البجاوي**، بيروت، ط1، دار الجيل، 1412هـ.

ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت582هـ)، **لسان الميزان**، بيروت، ط1، دار الفكر، 1408ه-1988م.

ابن حزم: على بن حزم الظاهري (ت456هـ)، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق، ليفي بروفنسال، القاهر، دار المعارف، د.ت.

ابن حنبل: أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، **المسند**، القاهرة، مؤسسة قرطبة، د.ت.

ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)، **الطبقات (القسم المتمم)**، تحقيق، زياد منصور، المدينة المنورة، ط2، مكتبة العلوم والحكم، 1408هـ.

ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، د.ت.

ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت230هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، بيروت، ط1، دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م.

ابن شبة: أبو زيد عمر بن شبة النميرى (ت262هـ)، **أخبار المدينة**، تحقيق، عبد الله الدويش، بريدة، دار العليان، 1411هـ-1990م.

ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله القرطبي (ت463هـ)، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق، علي محمد البجاوي، بيروت، ط1، دار الجيل، 1412هـ.

ابن ماكولا: أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر (ت475هـ)، **الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب**، بيروت، ط1، دار الكتب العلمية، 1411هـ-1990م.

ابن منده: أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد (ت395هـ)، **معرفة الصحابة**، تحقيق، عامر حسن صبري، ط1، مطبوعات جامعة الإمارات العربية، 1426هـ- 2005م.

ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، **لسان العرب**، بيروت، ط1، دار صادر، د.ت.

الأصفهاني: على بن الحسين بن محمد (ت356هـ)، **كتاب الأغاني**، تحقيق، سمير جابر، بيروت، دار الفكر، د.ت.

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن على ثابت (ت463هـ)، **تاريخ بغداد**، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

الدمياطي: عبد المؤمن بن خلف الدمياطي (ت705هـ)، **أخبار قبائل الخزرج**، المدينة المنورة، ط1، الجامعة الإسلامية، 1996م.

الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ)، **الأمصار ذوات الآثار**، تحقيق، عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، بيروت، ط1، دار ابن كثير، 1405هـ-1985م.

الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ)، **تذكرة الحفاظ**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، بيروت، ط9، مؤسسة الرسالة، 1413ه/ 1993م.

الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (ت748هـ)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق، علي البجاوي، بيروت، ط1، دار المعارف، 1382هـ-1953م.

الرازي: عبد الرحمن بن أبى حاتم (ت327هـ)، **الجرح والتعديل**، بيروت، ط1، دار الكتب العلمية، 1952م.

السخاوي: محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت902هـ)، **التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة**، تحقيق، محمد حامد الفقي، القاهرة، د.ت.

سزكين: فؤاد سزكين، **تاريخ التراث العربي**، ترجمة، محمود فهمي حجازي، جامعة الملك سعود،1411هـ-1991م.

السمعاني: عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (ت562هـ)، **الأنساب**، تحقيق، عبد الله عمر البارودي، ط1، بيروت، دار الفكر، 1988م.

السمهودي: جمال الدين أبو المحاسن عبد الله (ت911هـ)، **وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى**، تحقيق، محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

السيوطي: عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطي (ت911هـ)، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تحقيق، عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

شراب: محمد حسن شراب، **المعالم الأثيرة في السيرة النبوية**، ط1، بيروت، دار القلم، 1411هـ.

القاضي عياض: عياض بن موسى السبتي اليحصبي (ت544هـ)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، المملكة المغربية**، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، د.ت.

كحالة: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت.

نور: ياسر أحمد نور، **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**، ط1، جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، 2007هـ.

الموقع الإلكتروني

http://www.juhina.4t.com/arab10.htm

14. À partir de cette partie de notre recherche, toutes les citations mises en italique sont suivies d'un numéro de page qui se réfère à l'édition du roman sujet de notre étude.
15. Albert, Christiane. *Op.cit*

Références bibliographiques

- Ouvrages et articles

Albert, Christiane. *L'Immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris, Karthala, 2005.

Barthes, Roland. *La mort de l'auteur*. In *Le bruissement de la langue*, essais critiques, Paris, Le Seuil, 1984.

Begeg, Azouz. *Le Gone du chaâba*. Paris, Seuil, 1986.

Bouraoui, Nina. *Garçon manqué*. Paris, éditions Stock, 2000.

Chedid, Andrée. *L'Autre*. Paris, Flammarion, éditions : *j'ai lu*, 1969.

Den Toonder, Jeannette. *La mondialisation de l'écriture migrante.* Migrance comparée, Les littératures du Canada et du Québec, direction de Marie Carrière et Catherine Khordoc, New York, 2008.

Gontard, Marc. *Francophonie et globalisation.* New York, international of francophonie studies, n. 10, 1-2, 2007.

Mann, J. *Andrée Chedid*, in *The Contemporary novel in France*. Les Etats-Unis, University press of Florida, 1995.

Robin, Régine. *Un Québec pluriel.* La recherche littéraire, objets et méthodes. Direction de Claude Duchet et Stéphane Vachon. Montréal/ Paris, publications universitaires Vincennes, collection « littérature et théorie », 1993.

Stout, John. *L'Énigme-poésie : entretiens avec 21 poètes françaises*, New York, éditions Rodopi, B.V, 2010.

- Autres références

http://www.etudes-litteraires.com/sainte-beuve.php

Interview avec A. Chedid. *Dossier de présentation de l'écrivain,* Paris, Flammarion, 1982.

Interview avec A. Chedid. La revue *Arabie*, Paris, novembre 1988.

الذاتية. ومنهم مَن تناولَ الموضوع من وجهة نظر خارجية، من أجلِ محاولة إيجاد حلول لهذه المسألة. ومن الكتاب الذين ينتمون إلى الفئة الثانية المبدعة الفرنسية من أصل لبناني والمولودة في مصر: آندريه شديد.

إن هذا المقال يمثل دراسة تحليلية لرواية "الآخر" (L'Autre) للمبدعة آندريه شديد، نبين فيها كيف تناولت الكاتبة مسألة المهاجرين في المجتمع الفرنسي، من أية وجهة نظر وبأي أسلوب تناولتها.

* **The paper was received on Jan. 26, 2014 and accepted for publication on May 6, 2014.**

Notes

1. Chedid, Andrée. *L'Autre*. Paris, Flammarion, éditions : *j'ai lu*, 1969
2. Cité par: Mann, J. *Andrée Chedid*, in *The Contemporary novel in France*. Les Etats-Unis, university press of Florida, 1995, p.231
3. Barthes, Roland. *La mort de l'auteur*. In *Le bruissement de la langue*, essais critiques, Paris, Le Seuil, 1984, p. 63-64
4. http://www.etudes-litteraires.com/sainte-beuve.php
5. Gontard, Marc. *Francophonie et globalisation.* New York, International journal of francophonie studies, n. 10, 1-2 (2007), pp. 253-269
6. Den Toonder, Jeannette. *La mondialisation de l'écriture migrante.* Migrance comparée/ comparing migration. Les littératures du Canada et du Québec/ the literatures of Canada and Québec, direction de Marie Carrière et Catherine Khordoc, New York, 2008, pp. 19-36
7. Robin, Régine. *Un Québec pluriel.* La recherche littéraire, objets et méthodes. Direction de Claude Duchet et Stéphane Vachon. Montréal/ Paris, publications universitaires Vincennes. Collection « Littérature et théorie », 1993, pp. 364-377
8. Albert, Christiane. *L'Immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris, Karthala, 2005 Cité par : Binyou-bi-Homb, Marius-Yannick. *L'Immigration : une manifestation socioculturelle et postmoderne de l'exil ?*. http://laplumefrancophone.com/ Marius-Yannick Binyou-bi-Homb
9. Interview avec A. Chedid. *Dossier de présentation de l'écrivain,* Paris, Flammarion, 1982
10. Interview avec A. Chedid. La revue *Arabie*, Paris, novembre 1988, pp. 90-91
11. Stout, John. *L'Énigme-poésie : entretiens avec 21 poètes françaises*, New York, éditions Rodopi B.V, 2010, p. 32
12. Bouraoui, Nina. *Garçon manqué*. Paris, éditions Stock, 2000
13. Begag, Azouz. *Le Gone du chaâba*. Paris, Seuil, 1986

Le fait que l'écrivaine est immigrée influence ses intérêts et les oriente vers la discussion de la question des immigrés en France. Mais, en même temps, elle n'a pas vécu la même souffrance et les mêmes circonstances que certaines communautés. Alors, elle ne peut pas être la porte-parole de ces communautés et, par conséquent, elle n'a pas explicitement écrit sur la question des immigrés.

L'auteure a donc choisi l'allégorie, comme figure de style, pour aborder le sujet, en attribuant des symboles aux événements réels et aux personnages.

L'immigré étranger en France est symbolisé par le touriste. Son arrivée dans le pays pour chercher un nouvel avenir et un nouvel espoir dans la vie est symbolisée par l'ouverture de la fenêtre de l'hôtel. Le tremblement de terre symbolise la souffrance de certaines communautés d'immigrés. Simm représente la catégorie du peuple qui accepte les étrangers et essaie de les aider. Mais il affronte une opposition symbolisée par les secouristes, sa femme et le jeune étudiant. L'opération de sauvetage du touriste imaginée par Andrée Chedid représente un appel de l'auteure pour trouver une solution à tous ces problèmes et le départ de Simm sans tourner la tête, accompagné du jeune étudiant, symbolise l'espoir de l'auteure par rapport à l'avenir des générations qui viennent.

Enfin, nous remarquons que l'auteure a attribué aux personnages du roman des prénoms privés de tout sens national ou ethnique particulier. C'est, à notre avis, pour donner plus d'envergure à son roman.

موضوع الهجرة الوافدة في فرنسا في رواية "الآخَر" (L'Autre) للكاتبة الفرنسية آندريه شديد

خالد يونس، قسم اللغات الحديثة، جامعة اليرموك، إربـــد، الأردن.

ملخص

إن مسألة إدماج أو اندماج المهاجرين، و مسألة الهوية، والعنصرية والنظرة إلى الآخَر في المجتمع الفرنسي، كلها مواضيع لا زالت تثير جدلاً واسعاً، وتشغل بالَ الكثير من كتّاب الأدب الفرنسي والأدب الفرانكوفوني، وتسيل الغزيرَ من الحبر على أوراقهم.

روائيون كثيرون قد كتبوا أعمالاً تناولت موضوع الهجرة، كلٌ حسب رأيه وأسلوبه ونظرته للامور. منهم مَن عايشَ واقعَ مجتمع المهاجرين، الذي يشكل جزءاً من المجتمع الفرنسي، ووصفَ ذلك الواقعَ بمشاكله ومعاناته، من وجهة نظر داخلية، في أعمال روائية تنتمي لفئة أدب السيرة

2.4.b Un regard vers l'avenir

Pendant l'opération de sauvetage, le vieux Simm ne regarde pas. C'est le jeune étudiant qui lui décrit tout ce qui se passe sur le lieu du sauvetage. Simm ferme ses yeux en imaginant ce qui arrive, il anticipe même ce que les secouristes doivent faire : « *Surtout qu'on ne le replonge pas dans le noir…il ne le supportera plus !* » (…) « *Lui mettent-ils du collyre dans les yeux ? Des lunettes ?* » (p.201-202).

L'opération de sauvetage réussit, et le jeune étranger voit le jour. Il cherche, sans doute, le vieux Simm, la première personne qui a cru en sa présence, qui a communiqué avec lui, qui l'a aidé en appelant les secouristes. Mais Simm n'est pas là. Il ne cherche pas de compliments ou de remerciements. Il a assisté au sauvetage de loin, en tournant le dos, et en écoutant ce que dit le jeune étudiant. Et quand ce dernier lui dit que tout est fini et que l'étranger est sorti de l'orifice, Simm ne regarde pas derrière lui, il marche en avant sans retourner la tête. Le vieux Simm part, accompagné de l'étudiant, de la jeunesse, en avant vers l'avenir :

« - *Je suis heureux. Heureux.*

- *Tu dois surtout être mort de fatigue. C'était un vrai cauchemar…*
- *Non, ne crois pas cela…Parfois c'était dur, mais j'ai* vécu.

(…)

- *Cette fois, grand-père, on y va !*
- *ON Y VA !* » (p.210-2012)

Cette fin du roman, le départ du vieux Simm accompagné du jeune étudiant, représente, à notre avis, un appel de l'auteure à tout le monde pour ne pas se retourner en arrière, vers le passé, vers l'histoire (l'histoire du colonialisme et du poste-colonialisme). Andrée Chedid veut dire à tout le monde : oublions le passé et partons, ensemble, vers l'avenir !

Conclusion

L'Autre de l'écrivaine Andrée Chedid a longtemps été considéré comme un roman qui aborde un sujet humanitaire d'ordre général.

Nous avons effectué, dans cet article, une étude analytique du roman pour renforcer notre théorie que l'auteure a écrit ce roman pour présenter son point de vue sur la question des immigrés en France en particulier.

Andrée Chedid, ayant une identité universelle et pluriculturelle, a adopté la quatrième posture, selon la classification de Christiane Albert[(15)], parmi les écrivains qui récusent toute notion d'appartenance nationale ou ethnique.

convaincu qu'il y a quelqu'un en détresse, ayant besoin d'aide. Les secouristes sont prêts maintenant à sauver le jeune étranger.

Mais d'abord, sauver le jeune étranger ne se fait qu'avec la participation de l'étranger lui-même. Il ne peut pas attendre les autres pour le sauver sans rien faire, sans répondre aux tentatives de secours, pour s'exprimer, pour informer les autres qu'il est là et qu'il a besoin d'aide. Il répond d'abord avec deux objets métalliques de sa part aux coups de Simm sur une pierre avec une pièce de bois :

« *Il* (Simm) *varie l'espace des silences, la fréquence des coups. L'autre, l'imite*

- *Klaccc !...Klaccc ! Klaccc !.....Klaccc !*
- *Gracc !...Gracc ! Gracc !.....Gracc !*

Plusieurs fois, Simm change de rythme.

Chaque fois, l'autre reprend en écho. » (p. 93)

En même temps, l'étranger n'essaie pas imprudemment de s'en sortir tout seul et de dégager les décombres avec une maladresse qui pourrait tout détruire. N'est-ce pas un appel de l'auteure aux immigrés de s'exprimer prudemment et d'une façon civilisée pour se faire entendre ?

Faire sortir l'étranger de dessous les décombres, à travers un orifice, est une scène qui s'étend sur six pages, et est décrite, détail par détail, comme une opération de naissance, difficile mais enfin réussie : « *En dessous, la terre craque et transpire. Que de cavités à traverser !* » (p.199).

Andrée Chedid fait plusieurs fois allusion à une scène de naissance, surtout dans les pensées de Simm quand il assiste, de loin, au sauvetage de l'étranger :

« *Simm aurait voulu être présent lorsque – c'est loin déjà !- Jaïs donnait naissance à ses fils. Mais celle-ci refusait, prétextant que les hommes tournent de l'œil à la vue de ce sang-là.* » (p.200), et encore dans le récit du narrateur quand il décrit la scène : « *Le col se dilate, l'expulsion est difficile. Les membranes de la terre se crampent ; l'orifice se craquelle. La tête s'engage… Les mains se tendent pour aider à sa rotation* » (p.200).

Cette scène, Andrée Chedid nous la décrit, à notre avis, pour nous dire que c'est possible de sauver les immigrés de leur situation désavantageuse et les aider à s'intégrer dans la société, quoi que ce ne soit pas du tout facile. Mais enfin, une fois achevé, le sauvetage des immigrés représente, pour eux, une nouvelle naissance, une nouvelle vie, un nouvel et meilleur avenir.

de sauver l'étranger parce que, pour lui, Simm attend vainement un espoir qui ne va jamais se réaliser : « *Chasse tout ça de ta tête ! C'est dans ta tête que ça se passe, nulle part ailleurs* » (p.43).

Et pire que les pensées de Jaïs (qui se moque de son mari parce qu'il veut sauver **un étranger qu'il ne connait pas**), le jeune étudiant a un regard plus étroit envers l'Autre ; il trouve que Simm a tort de rester pour sauver **quelqu'un qui n'est pas de son village** : « *Tu n'a rien à sauver. Personne à pleurer ! Tu as la chance de n'être pas de ce village. Alors, pourquoi rester ?* » (p.44).

Le personnage de l'étudiant symbolise les jeunes qui ne prêtent aucune attention aux problèmes des autres, surtout les étrangers. Andrée Chedid fait allusion à la manipulation menée, parfois, par les autorités, sur les pensées des jeunes : « *Pourquoi t'obstiner ? Les sauveteurs m'ont raconté ton histoire, elle ne tient pas debout !* » (p.43). Alors, le jeune étudiant forme son avis sur ce qui se passe d'après ce que les secouristes lui ont raconté, et non pas son point de vue personnel.

Or, trois catégories d'opposition se mettent devant le dessein de Simm : l'autorité, les personnes âgées et les jeunes. Mais le vieux Simm reste, malgré tout, décidé, et ne change pas d'avis : « *À tous ceux qui s'en allaient et qui le pressaient de les rejoindre, Simm n'avait cessé de dire* : « Je ne bougerai pas d'ici ». *Malgré les moqueries, les quolibets, il s'obstinait* : « Vous pouvez tous partir. Je reste. » » (p.37).

Mais Andrée Chedid garde, quand même, à travers le personnage de Simm, l'espoir dans la jeunesse pour changer les choses et la mentalité envers les étrangers. Cela est clair dans la conversation entre Simm et le jeune étudiant :

- *Tu sens bien que j'ai raison ?*
- *Quel âge as-tu ?*
- *Vingt ans dans quelques jours.*
- *Vingt ans et toute la vie…Toi, tu devrais me comprendre…*(p.45)

2.4 Le sauvetage de l'étranger

2.4.a La fin idéale

Andrée Chedid présente, à la fin de son œuvre, la solution idéale de ce problème des immigrés étrangers en France. Selon elle, il faut sauver ces immigrés de la mauvaise situation qu'ils vivent, les aider à s'intégrer dans la société et avec leur entourage et les aider à *vivre*. C'est le travail de tous. Cela est symbolisé par l'enlèvement du touriste étranger du dessous des décombres. Grâce à la persévérance de Simm, tout le monde, même sa femme Jaïs, est enfin

très heureux pour le survivant et son cœur *« battait comme si ce retour à la vie était à la fois le sien et celui de* l'autre. » (p.31). Il incite le responsable à chercher encore, à traiter tous les victimes de la même façon, parce que tous les humains sont égaux : « *pour celui dont je parle, ce sera pareil.* » (p.31). Les secouristes réagissent à l'insistance de Simm avec des plaintes : « *Il est sans cesse dans nos jambes, ce vieux ! Qu'on nous en débarrasse !* » (p.28). Parfois c'est une plainte mêlée d'une certaine ironie : « *Au moins, s'il se contentait de poursuivre son idée tout seul ! Mais il revient à la charge, il veut qu'on s'en mêle.* » (p. 28-29). D'autres propos indiquent qu'ils ne croient pas en ce qu'il dit et qu'ils sont sûrs que le vieux délire : « *Du côté de l'hôtel on a tout examiné, il ne reste plus âme qui vive.* » (p. 29).

2.3.b *Jaïs* : la vieillesse et la xénophobie

La deuxième opposition est représentée par Jaïs, la femme de Simm qui vient le convaincre de rentrer chez lui, parce que pour elle ce n'est pas important d'essayer de sauver quelqu'un qu'on ne connaît pas et dont on ne sait rien. Pourquoi, selon elle, rester plusieurs jours sur le lieu de la destruction de l'hôtel pour chercher, sans espoir, un *étranger* sous les décombres : « *Enfin, qui est cet homme ? Tu ne le connais même pas* » (p.33). Et encore : « *je te répète : c'est un étranger* » (p.34). Et encore : « *pourquoi tout cela, pour qui ? quelqu'un dont tu ne sais rien, même pas s'il respire encore ! Tu agis pire qu'un enfant, Simm.* » (p.35).

Le personnage de Jaïs symbolise tous les gens xénophobes et racistes qui n'acceptent pas les immigrés, voire tous les étrangers dans leur pays. Elle se moque de son mari quand il prétend connaitre le touriste. Pour Jaïs, connaître quelqu'un se fait juste avec des paroles : « *Tu ne le connais même pas[…] vous ne vous êtes même pas parlé* » (p.33). Et quand son mari lui répond qu'il n'a pas dit ça, elle continue : « *vous vous êtes parlé ?...Mais en quelle langue ? Ce n'est pas parce que tu amasses des mots par-ci par-là, que tu peux prétendre…* » (p.33).

Les propos de Jaïs révèlent un personnage superficiel, moqueur (moquerie mêlée d'une certaine naïveté) dont les réponses sortent spontanément, sans réfléchir à la profondeur du sens de la parole de la personne en face. Là, le choix d'Andrée Chedid est important, concernant le prénom de ce personnage qui a un rapport avec son caractère : *Jaïs*, qui vient, peut-être, du verbe « Jaillir », parce que ses propos *jaillissent* comme l'eau sans aucun contrôle.

2.3.c *L'étudiant* : la jeunesse et la nonchalance envers les étrangers

La troisième opposition est représentée par un jeune homme qui vient sur le lieu du sinistre pour convaincre Simm de rentrer chez lui et de renoncer à l'idée

'Le jeune homme à la fenêtre cherchait à s'évader lui aussi'

Et d'un coup ouvre la main, lâche, dans les airs, l'oiseau. » (p.29)

Dans la scène de destruction et de décombres, on trouve un aspect important de la création stylistique d'Andrée Chedid : les mots sont fragmentés de façon accordée avec la scène ; des phrases déchiquetées ; des mots séparés les uns des autres :

« *De loin collines en bordure de mer*

Plus près paysage-sépia déchiqueté

Sous un soleil cru

Plus près ruines dislocation

Encore monticules cratères » (p.39)

Dans un autre chapitre du roman (p. 43-53), le lecteur se trouve devant des paragraphes de forme verticale, séparés, à gauche les paragraphes qui représentent ce que raconte le narrateur, à droite ceux qui représentent un dialogue entre Simm et un jeune homme qui vient le convaincre de partir avec lui. La façon d'écrire cette partie du roman donne l'image des monticules de pierres entassées par ci par là sur le lieu de la secousse où les deux personnes conversent. Ce qui fait l'homogénéité entre le sujet et la forme de l'écriture.

2.3 Les oppositions

Le personnage de Simm, qui accepte l'Autre dans son pays et qui voit en l'Autre l'espoir et l'avenir du pays, et c'est pourquoi il est convaincu qu'on doit sauver l'étranger de sa misère…ce personnage affronte des gens qui représentent l'opposition. Des gens qui ont une mentalité différente et qui ne veulent pas accepter l'idée de sauver le jeune touriste, soit parce qu'ils n'acceptent pas les étrangers, soit parce qu'ils ne veulent faire aucun effort.

2.3.a *Les secouristes* : l'autorité et les responsables

Les secouristes viennent avec leurs machines, pompes à oxygène, marteaux piqueurs, bulldozers, avec leurs spécialistes de détection sous ruines qui disposent d'appareils d'auscultation et qui sont à l'affût du moindre appel, du moindre gémissement. Ils sauvent des survivants, ils trouvent des cadavres. Mais malgré tout cela, Simm insiste qu'ils doivent assumer leur responsabilité et faire des efforts pour sauver le *touriste étranger* parce qu'il est sûr qu'il est encore vivant.

Simm parle à l'un des responsables des sauveteurs quand un groupe de secouristes sauve un survivant englouti sous les décombres. Le vieux Simm est

Le verbe « s'en aller » ici symbolise la vieillesse. La fenêtre, évidemment, c'est toujours l'allégorie d'un nouvel espoir et nouvel avenir.

2.2 Le tremblement de terre

Quelques secondes après cette rencontre rapide entre Simm et le touriste, un drame arrive ; Un tremblement de terre vient gâcher le moment. Le jeune étranger est englouti sous les décombres de l'hôtel, où il logeait, qui a été détruit. Ce moment d'entente, d'amitié, de partage, est perdu : « *Ce salut, ces paroles, cette terre reconnue, partagée, cette jeune vie, ces instants, ce geste…détruits, volatilisés ! Ça ne doit pas être !* » (p.20).

Ce tremblement de terre tragique ne symbolise-t-il pas tous les problèmes et les obstacles que les immigrés affrontent dès qu'ils arrivent en France, et puis les problèmes et les difficultés d'intégration dans la société française : le refus de beaucoup de Français d'accepter la présence des immigrés étrangers dans leur pays ; le racisme et la xénophobie qui se manifestent chez beaucoup de Français ; la mauvaise situation dans laquelle beaucoup d'immigrés vivent en France ? L'auteure exprime son refus de cette situation : « *Ça ne doit pas être !* ».

Pendant la secousse, Simm aperçoit le bras du touriste « *de nouveau levé, mais qui ne complétera pas son geste. Ce visage qui n'est plus que grimace. Cette bouche qui n'est plus qu'un cri. Le vieil homme assiste, impuissant, à l'effondrement de toute la façade, à la chute du jeune inconnu aspiré par les fonds*. » (p.19-20). Andrée Chedid nous met devant cette scène théâtrale non pas pour dramatiser les choses plus que pour nous dire : voilà que tout le monde regarde ce qui se passe sans rien faire. Mais elle appelle, en même temps, la société et les responsables à sauver les immigrés étrangers dans le pays à travers le personnage de Simm qui reste, après avoir survécu au sinistre, persuadé que le jeune étranger est toujours vivant sous les décombres et qu'il doit le sauver. Même quelques jours après le désastre, il le croit encore et insiste à continuer ses essais de sauvetage parce qu'il considère l'étranger comme un des siens, quelqu'un de très proche de lui. Il indique cela en répondant à tous ceux qui essayent de le convaincre de s'éloigner du lieu du sinistre : « *moi, j'ai quelqu'un ici. Il faut que je le retrouve. Je dois m'occuper de celui que j'ai perdu.* » (p.22).

Les pensées humanitaires d'Andrée Chedid la poussent à faire cet appel à tout le monde pour sauver les immigrés et les libérer de la mauvaise situation dont ils souffrent. Elle l'indique métaphoriquement par le symbole de l'oiseau que Simm trouve en cherchant dans les décombres : « *D'un monticule grumeleux Simm vient de tirer une cage d'oiseau. Ouvrant la minuscule porte, il attire le canari entre ses doigts*

Andrée Chedid insiste sur cette idée dans un autre chapitre du roman, quand Simm dit à sa femme en parlant du touriste étranger : « *IL regardait…La colline, le ciel, la mer, les toits…Chaque grain du paysage lui entrait dans la peau…Alors j'ai vu moi aussi ! J'ai senti cette terre, la mienne, qui battait dans ma poitrine. J'ai vu la vie comme si c'était une première fois. Elle était à moi, à lui, à tous en même temps…* » (p.34).

Alors, pour Simm, les gens sont tous égaux. Il faut partager la vie parce qu'elle est à tout le monde. Il suffit d'aimer le lieu où on vit. Simm accepte l'Autre et il trouve quelque chose de commun avec lui. Même s'il ne parle pas sa langue, et malgré la différence de couleur, malgré tout, il ya quelque chose de commun : l'humanité : « *Même s'il vient d'un pays lointain, s'il parle une autre langue, en cet instant, un seul monde les enveloppe, tous les deux…* » (p.16). Andrée Chedid insiste sur l'importance de communiquer avec l'Autre, de converser avec lui, de s'entendre avec lui, de le comprendre. Cela enrichit l'humanité. Si on accepte l'Autre (l'immigré, l'étranger) dans notre pays, on fait la rencontre de différentes cultures et de différentes civilisations et cela enrichit le pays. C'est ce que Simm fait en rendant le salut que l'étranger lui a adressé avec « *un geste, un signe, une arche, un pont…* » (p.17). Le pont est ici l'allégorie de la rencontre, la rencontre de deux côtés opposés, la rencontre des civilisations et des cultures. C'est le rapprochement. C'est le dépassement des frontières. Raccourcir le chemin vers l'Autre.

Pour Andrée Chedid, cette entente et cette communication avec l'autre ne se fait pas seulement avec la langue. Il n'est pas nécessaire de connaitre la langue de l'Autre pour communiquer avec lui parce que « *ce ne sont pas toujours les mots qui parlent* » (p.34). Simm a communiqué avec l'étranger en utilisant quelques mots, mais surtout avec une langue que tout le monde comprend : les sentiments de l'humanité. Et malgré ce peu de mots, de gestes, et ces regards pendant seulement quelques minutes, Simm affirme qu'il connaît le touriste :

« *Je le connais. Donne-moi un crayon et je te dessinerai chaque trait de son visage* » (p.33).

Alors, à notre avis, dans ce roman d'Andrée Chedid le jeune touriste symbolise l'immigré étranger en France. Simm, l'enfant du pays, le citoyen, a peur au début de l'arrivée de l'Autre dans son pays. Mais petit à petit il commence à accepter l'étranger et s'entendre avec lui, quand il trouve que cet étranger admire le pays et l'aime bien : « *…chaque grain du paysage lui entrait dans la peau…* » (p. 34). En plus, Simm (*le vieux*) trouve que l'immigré (symbolisé par *le jeune* touriste) en France représente un nouvel avenir et un nouvel espoir pour le pays. Simm l'affirme quand il parle à sa femme : « *…le jour se levait, je m'en allais, quand soudain une fenêtre s'est ouverte* » (p.34).

mêmes circonstances, la même souffrance et le même manque que les immigrés algériens, par exemple, dont ont parlé d'autres écrivains comme Nina Bouraoui dans « *Garçon manqué* »[12] ou Azouz Begeg dans « *Le Gone du Châaba* »[13] que nous citons comme exemples. Alors, c'est pourquoi elle a abordé la question de l'immigration en France dans son œuvre d'une façon différente que ces deux écrivains.

2. L'analyse du roman

Une première lecture de *L'Autre* nous donne l'impression que l'auteure parle d'un cas humanitaire général. Mais notre théorie nous mène vers une lecture différente en pensant, dans chaque détail, au sujet de l'immigration en France que Chedid a traité en lui donnant une dimension humanitaire.

2.1 Simm et l'étranger : la rencontre et le rapprochement

Le roman commence par une rencontre entre Simm, un vieux paysan, plein d'espoir et d'optimisme, et un jeune étranger. Où ? Dans un pays non mentionné. Le nom du pays n'a pas d'importance. Andrée Chedid n'a pas précisé le nom du lieu pour dire que cela peut arriver dans n'importe quel pays et n'importe quelle société. Cette rencontre n'est pas sans « bruit » : elle se fait à travers une fenêtre qui s'ouvre violemment « *dans un bruit de détonation…* » (p.13)[14]. N'est-ce pas une évocation de la *mer* (peut-être la Méditerranée) qui représente la « fenêtre » à travers laquelle des vagues d'immigrés arrivent en France ? Surtout que c'est une « *fenêtre bleue, différente des autres* » (p.15).

D'abord, Simm a peur de ce bruit de « détonation ». Cela représente le souci qu'un peuple peut sentir pour la première fois que des groupes d'immigrés (surtout des clandestins) entrent dans le pays. Un peuple peut se sentir en danger avec les problèmes que cette arrivée de l'Autre peut éventuellement engendrer. Puis, Simm commence petit à petit à se sentir à l'aise avec cette rencontre qu'il trouve paisible, surtout avec le regard d'admiration pour le paysage que Simm voit dans les yeux de l'étranger : « *il aspire le paysage autour…il regarde. Comme il regarde ! Embrassant Simm dans son regard ; clignant des yeux dans sa direction comme pour le rendre complice de ce bonheur* » (p.15).

Simm voit le surgissement du jeune étranger à travers la fenêtre comme la sortie du cocon : « *il sort du cocon, il va prendre son vol* » (p.15). Andrée Chedid nous dit ici que l'immigration dans un autre pays représente une recherche de la liberté, une nouvelle vie, une nouvelle naissance, et qu'on peut accepter l'Autre dans notre pays parce que sa présence peut nous présenter un nouveau regard envers notre pays, un nouvel avenir. À travers les yeux de l'Autre, Simm voit « *ce bout de terre, le sien, qu'il croyait connaitre comme le dos de sa main. Saisissant, comme pour la première fois, le mystère…* » (p.16).

Christiane Albert, dans son œuvre intitulée : « *L'immigration dans le roman francophone contemporain* », en analysant la posture identitaire que peuvent adopter les écrivains francophones, a classifié ces derniers en quatre alinéas : des écrivains qui revendiquent leur assimilation à la littérature française ; une deuxième posture représentée par les écrivains qui choisissent d'être les porte-paroles de leur communauté d'origine en jouant le jeu de l'ethnicité ; une troisième posture représentée par ceux qui assument leur identité plurielle ; et enfin des écrivains qui récusent toute notion d'appartenance nationale(8).

Quelle posture Andrée Chedid a-t-elle adoptée dans *L'Autre* ? Comment la créatrice a-t-elle abordé le thème de l'immigration en France et en quel style s'est-elle exprimée ? Et quel est l'effet de son vécu et de sa biographie sur son œuvre ? Répondre à ces questions représente l'objectif de cette recherche.

1. L'identité pluriculturelle d'Andrée Chedid

Née au Caire en 1920 de parents libanais, Andrée Chedid (1920-2011) a choisi de vivre à Paris depuis 1946. Elle s'est exprimée plusieurs fois sur ce « double pays » et cette « double identité » : « *Ce n'est pas par nostalgie que ce Moyen-Orient resurgit dans mes livres. Plutôt parce que ses images, sa sensibilité, circulent dans mes veines et me parlent infiniment où que je me trouve. On dirait que l'écriture, en se déroulant, entraîne des sédiments, lève des mémoires où se mêlent soleil, misère, grandeur, humour, tragédie,…* »(9)

Dans une autre interview, Chedid insiste également sur sa situation personnelle qui n'est ni déracinement forcé, ni exil douloureux : « *je me sens à la fois de là-bas et d'ici, d'Orient et d'Occident ; j'ai d'ailleurs beaucoup écrit sur le l'Egypte et le Liban, mes pays d'origine,…mon déracinement a été un choix libre, je crois aux côtés très stimulants du déracinement. Je trouve qu'il est important-et c'est justement un élément de liberté- de sortir de son propre milieu et de ses propres racines pour vivre et les faire vivre ailleurs (…) Mon Orient, je le porte en moi, il fait partie de mon sang, de ma nature. Il est là et je n'ai pas besoin de l'exhiber* »(10).

Elle a même parlé de sa triple identité, ayant la chance de rassembler trois cultures différentes de trois continents à la fois : l'Asie, représentée par le Liban, le pays d'origine de ses parents ; l'Afrique, représentée par l'Égypte où elle a vécu son enfance et sa jeunesse; et puis l'Europe et la France où elle a vécu la plupart de sa vie et a vécu sa carrière d'écrivaine. Elle trouve que c'est une source d'enrichissement pour un écrivain, et non pas une scission de l'être(11).

Nous avons, alors, une écrivaine qui a la chance de jouir d'un cas particulier : l'identité hybride et pluriculturelle. Andrée Chedid est une immigrée « volontaire », une exilée selon son propre choix. Alors elle n'a pas vécu les

Introduction

L'intégration des immigrés, l'identité, le racisme et le regard envers l'autre dans la société française sont des sujets qui font couler beaucoup d'encre dans les littératures française et francophone.

Certains écrivains, ayant vécu eux-mêmes les problèmes et la souffrance des immigrés dans leur société, qui fait partie de la société française, ont parlé du thème de l'immigration en France d'un point de vue intérieur, pour décrire ce qu'ils ont vécu dans des œuvres du genre autobiographique. D'autres écrivains ont traité le sujet d'un point de vue extérieur pour essayer de trouver des solutions à cette situation. L'écrivaine française d'origine libanaise Andrée Chedid, dans son roman « *L'Autre* »(1), fait partie de ces derniers.

L'œuvre d'Andrée Chedid pose toujours les questions si essentielles de l'identité et de l'altérité, elle exprime le désir de trouver un terrain commun avec l'autre, de rapprocher et partager des expériences qui peuvent servir comme base de tolérance et de compréhension : « *Je crois la communication possible. Pas sans problèmes, mais possible…* » ; « *J'ai tenté de dire la rencontre possible…fléchir la parole, jusqu'à la partager…* »(2). C'est le cas, en général, dans toutes les œuvres romanesques de cette créatrice. Mais dans «*L'Autre*» en particulier, nous pensons que l'auteure évoque implicitement le thème de l'immigration en France, ce que nous envisageons de justifier dans cet article.

Notre théorie s'appuiera sur l'idée de Roland Barthes selon laquelle le lecteur possède sa propre lecture d'un texte littéraire une fois que l'écrivain ait terminé son écriture. L'auteur n'est donc plus le seul garant du sens de son œuvre, il doit céder sa place au lecteur qui, à son tour, réécrit le texte pour lui-même(3). Mais, en même temps, il est important de nous servir de l'approche traditionnelle de la critique littéraire représentée par de nombreux auteurs importants, comme *Sainte-Beuve*, qui attachait une grande importance à la connaissance de l'auteur et sa biographie pour juger et analyser un texte littéraire(4).

Marc Gontard(5) et Jeannette den Toonder(6), en parlant de l'écrivain pluriculturel, voient que l'affection de l'écrivain, inhérente à ses racines, constitue le motif fondateur de son écriture. Son texte se construit, alors, autour d'une expérience à la fois fascinante et inquiétante de l'appartenance et de la quête identitaire. Chaque écrivain se trouve en face des questions comme : *Qui suis-je ?* Et *où suis-je dans ce monde ?* En sorte que l'écrivain, inscrit dans cette identité pluriculturelle, se trouve « à cheval sur plusieurs cultures, plusieurs pays, plusieurs langues, plusieurs imaginaires »(7). Ces considérations s'accordent avec l'écriture d'une auteure comme Andrée Chedid dont les origines laissent des traces claires sur les œuvres.

The Arab Journal For Arts Vol. 11 No. 1B, 2014, pp. 43-56

Le thème de l'Immigration en France dans « *L'Autre* » d'Andrée Chedid

Khalid F. Younes*

Résumé

Beaucoup d'écrivains ont abordé le thème de l'immigration en France, chacun avec son style, son opinion et sa perspective des choses. Des écrivains, ayant vécu eux-mêmes les problèmes et la souffrance des immigrés dans leur société qui fait partie de la société française, ont parlé du thème d'un point de vue intérieur, pour décrire ce qu'ils ont vécu dans des œuvres du genre autobiographique. D'autres écrivains ont traité le sujet d'un point de vue extérieur pour essayer de trouver des solutions à cette situation. Parmi ces derniers, se classe l'écrivaine française d'origine libanaise, née en Égypte : Andrée Chedid.

Dans cet article, nous faisons une étude analytique du roman intitulé « L'Autre » d'Andrée Chedid, où nous allons analyser comment l'auteure a traité le thème de l'immigration en France, et quelles figures de style elle a adoptées.

Abstract

Many writers have addressed the issue of immigration in France, each with his/her own style, his/her opinion and his/her own perspective on things.

Writers, having lived themselves their own problems and suffering of migrants in their community that is part of the French society, have talked about the theme of an insider's point of view, to describe what they experienced in autobiographical works. Other writers have treated the subject from an outsider's perspective in order to find solutions to this situation. Among the latter we have the French writer of Lebanese descent and born in Egypt: Andrée Chedid.

This article represents an analytical study of the novel entitled: " L'Autre" (The Other) of Andrée Chedid, in which we will analyze how the author has treated the theme of immigration in France, and which figure of style she adopted.

Key words: French literature, immigration, migrants, integration, the other, Andrée Chedid.

© **Copyright 2014 by The Society of Arab Universities Faculties of Arts, All rights reserved**

* Department of Modern Languages, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.

Table of Contents

Abstracts in English of Arabic Articles

* Al Jahiz's Theory on *Irtijal* (Improvisation) in his Work *al-Bayan wa al-Tabyin* 389
  Abdul Karim Ahmad al-Hiyari
* The Impact of the Cinematic Art on the Collection (Halet Hesar) of the Poet Mahmoud Darwish 413
  Emad Abed alwahab Aldomour
* Jordanians Attitude towards National Identity Components: A Field Study of a Sample of University Youth 441
  Safwat Rousan and Mohammad Rousan
* Dying Memory in "Alzheimer" Novel of the Novelist Ghazi al-Gosaibi: A Critical Study 464
  Montaha Harahsheh and Younes Allal
* Spatial Variation of the Cleaner Water Tanks and the Impact of Demographics Characteristics on it, Amman City, Geographical Study 498
  Hussein Mansour and Omar Aldayafleh
* The Dialogic learning methodology of Paulo Freire and its applications in Augusto Boal's Theatre "Theatre of the Oppressed" 526
  Yahya Saleem Issa
* Employment of Heritage in Models of Syrian Novels Published between 1990 and 2010 544
  Nawal Al-Halah
* The Image of Sudan from the perspective of international organizations (2009 -2013) 570
  AbdelHaleem Ya'qoub
* The Book of "Al-Bayān and al-Tabyīn" from the Perspective of Modern Literary Criticism: A Methodological Approach to the Modes of Reception 598
  Mouhamed Messalti
* The Metaphorical Purposes of Omitting the Object during Taha Surah 638
  Zakaryia A. Al-khader
* Abdullah bin Mohammed Al-Kadah, Author of the Book Lost " نسب الأنصار" 669
  Nouf M. Alotaibi

Articles in French

* Le thème de l'Immigration en France dans « *L'Autre* » d'Andrée Chedid 43
  Khalid F. Younes

- Manuscripts should be addressed to:

Secretary General
The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts
Editor – in –Chief
Association of Arab Universities Journal for Arts
Dean of the Faculty of Arts
Yarmouk University , Irbid , Jordan.
Tel . 00962 2 7211111 Ext: 3555 or 2900
Fax. 00962 2 7211137
E-mail:saufa@yu.edu.jo
E-mail: artsarabuni@gmail.com
Website :http://saufa.yu.edu.jo

Documentation

References in the text are serially numbered between brackets ( ) .

References at the end of the article shall be as follows in case the source or reference work is a book:

The author's full name: source or reference work , part, number, publisher, place of publication , year, page(s).

e.g. Dayf, Shawqi : *The First Abbasid Period* ,Dar al- Maarif , Egypt,1966, p.24.

In case where a periodical or a journal is consulted , referral thereto shall be as follows :

The author's full name, source or reference work, *name of periodical or journal*, volume number, year, page.

e.g. Sa'aydan , Ahmad Saleem :" On Arabicization of Sciences". *Jordanian Arabic Language Academy Journal*, Volume I .No 2 July 1978,p.101.

References should be listed in the bibliography at the end of the manuscript in alphabetical order of authors' surname, beginning with Arabic references, then foreign ones.

Subscription Information

Annual subscription rates in Jordan: individuals (JD 3.00), institutions (JD 5.00); outside Jordan: individuals (US $ 7.00), institutions (US $ 10.00) or equivalent.

Association of Arab Universities Journal for Arts

A Biannual Refereed Academic Journal

Association of Arab Universities Journal for Arts (*AARUJA*) is a biannual refereed academic journal published by the Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts at Universities members of the Association of Arab Universities.

Notes to Contributors

Language

AARUJA's articles are published in Arabic together with their abstracts in English. Manuscripts, however, may be published in any other printable language.

Rules Regulating the Journal

- Manuscripts should be submitted in Arabic together with an English abstract. However, submission in either English ,French, or any other printable foreign language, with an Arabic abstract, is subject to approval by the Editorial Board.
- *AARUJA* publishes genuinely original articles characterized by clear academic methodology, comprehensiveness, and thorough investigation; where exact referencing is made to sources and reference works, and the article has not been previously published anywhere else. A specialized criticism or review of an academic work published in the Arab world or abroad as well as reports on specialized Arab or inter- national symposiums and conferences may be published. Manuscripts accepted for publication in *AARUJA* are approved for academic promotion.
- *AARUJA* publishes academic articles in the fields of arts, languages, social and human sciences, social service, journalism and mass communication.
- Manuscripts should be computer-typed and double spaced. Four copies are to be submitted together with a floppy disk congruent with IBM (Ms Word).
- Manuscripts including figures, drawings, tables and appendixes shall not exceed thirty pages.
- Manuscripts submitted for publication in *AARUJA* shall be sent, if initially accepted, to at least two specialist referees, who are chosen with absolute confidentiality by the Editor –in –Chief.
- *AARUJA* reserves its right to ask the author to omit, reformulate, or reword his/her manuscript or any part thereof in a manner that conforms to the publication policy.
- Copyright pertinent to the manuscript accepted for publication shall be transferred to *AARUJA*.
- *AARUJA* does not pay remuneration for the articles published therein.
- One copy of the issue in which the manuscript is published will be sent free of charge to the sole or principal author of the published manuscript.

Editorial Board

Editor-in-Chief

Mahmud Wardat, *Secretary General of The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts, Dean of the Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Members

Abatah Daher, *Dean of the Faculty of Arts, the University of Jordan, Amman, Jordan.*

Mohammad Rabie, *Dean of the Faculty of Arts, Jerash Private University, Jerash, Jordan.*

Mohammad Al Anani, *Dean of the Faculty of Arts, Petra Private University, Amman, Jordan.*

Abdelbaset Al-Zyoud, *Dean of the Faculty of Arts, the Hashemite University, Zarqa, Jordan.*

Abdul-Hamid Ghuneim, *Dean of the Faculty of Arts, Zarqa Private University, Zarqa, Jordan.*

Ghassan Abdel Khaliq, *Dean of the Faculty of Arts, Philadelphia University, Amman, Jordan.*

Muhammad Addurobi, *Dean of the Faculty of Arts, Al Al-bayt University, Mafraq, Jordan.*

Ghaleb Al-Shaweesh, *Dean of the Faculty of Arts, Al - Hussein Bin Talal University, Ma'an, Jordan.*

Advisory Committee

Prof . Maymona Khalifa Al-Subah – Kuwait.

Prof . Fahmi Al- Ghazwi –Jordan.

Prof . Wafa Berri – Lebanon.

Prof . Mohammad Ahmed Ghonaym-Egypt.

Prof . Abdulla Iqdeim – Morroco.

Prof . Shukri Al- Mabkhoat- Tunesia .

Prof . Izz Ad-dien Omar Musa- Saudi Arabia.

Prof. Iman Mustafawi- Qatar.

Prof. Yousef Abdulla- Yemen.

Prof. Fuoad Shihab- Al-Bahrain.

Prof. Abd Al- Aziz Al- Mani, - Saudi Arabia .

Prof . Eid Dahiyyat- Jordan.

Prof. Mousa Jawad Al –Mousawi- Iraq.

© Copyright 2014 by The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts
All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced without the prior written permission of the Editor-in-Chief.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors and do not necessarily reflect the opinions of the Editorial Board or the policy of The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts

Typesetting and Layout
Majdi Al-Shannaq

ISSN 1818-9849

Association of Arab Universities

The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts

Association of Arab Universities
Journal for Arts
A Biannual Refereed Academic Journal

Published by The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts at Universities Members of AARU

Vol. 11 **No. 1 B** **1435/2014**