



جامعة بورسعيد
Port Said University

كلية الآداب	كلية الطب
كلية التربية النوعية	كلية الهندسة
كلية رياض الأطفال	كلية الصيدلة
كلية التربية الرياضية	كلية العلوم
كلية تكنولوجيا الإدارة و نظم المعلومات	كلية التجارة
كلية التمريض	كلية التربية
مستشفى الجامعة	كلية الحقوق

مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد

دورية ربع سنوية محكمة

العدد الحادي والعشرون

يوليو ٢٠٢٢م

الجزء الأول

الموقع الإلكتروني

[HTTPS://:JFPSU.JOURNALS.EKB.EG/](https://jfpsu.journals.ekb.eg/)

الرقم الدولي الموحد للطباعة (ISSN: 2356-6493)

الرقم الدولي الموحد الإلكتروني (ISSN: 2682-3551)

الجزء الأول

شروط وقواعد النشر بالمجلة

أولاً: القواعد العامة للنشر

١. مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد دورية ربع سنوية محكمة تختص بنشر الأبحاث باللغة العربية والأجنبية على أن تكون تلك الأبحاث في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية واللغوية، وضمن الموضوعات التي تهتم بها المجلة.
٢. تنشر المجلة الأبحاث النظرية والتطبيقية والمقالات والدراسات التي تسهم في تقدم المعرفة الإنسانية والاجتماعية واللغوية فتضم المجلة الأبحاث والمقالات العلمية، والمراجعات النقدية أو العلمية، والأعمال المترجمة، وملخصات رسائل الماجستير والدكتوراة والأبحاث المشتقة منهم، وتقارير المؤتمرات والندوات وورش العمل.
٣. تنشر المجلة الأبحاث التي لم يسبق نشرها في أي دورية أخرى؛ يتعهد الباحث أن البحث لم يسبق نشره وأنه غير مُقدّم حاليًا لأي جهة نشر أخرى، مع الالتزام بعدم تقديمه لأي جهة أخرى حتى انتهاء إجراءات التحكيم وإخطاره بالقبول أو الرفض.
٤. ينبغي أن يتسم البحث المُقدّم للنشر في المجلة بالأصالة في تخصصه العلمي الدقيق، وأن يكون قائمًا على أسس منهجية صائبة. كما يجب أن يكون البحث مكتوبًا بلغة سليمة، وخاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية.
٥. الأوراق البحثية التي تُنشر بالمجلة ليست لها أي توجهات سياسية أو دينية، وإنما أبحاث علمية متخصصة تعبر عن وجهة نظر مؤلفيها دون أن تعكس بالضرورة وجهة نظر المجلة. كما تقع صحة البيانات والمعلومات التي تتضمنها الأبحاث على عاتق مؤلفيها دون مسئولية على جانب المجلة.
٦. كل ما يتم نشره بالمجلة يُعتبر ملكًا لها ولا يجوز إعادة نشره بأي طريق أو في أي مكان آخر إلا بإذن كتابي من إدارة المجلة. كما يحق للمجلة التصرف في الأوراق البحثية - سواء ورقياً أم إلكترونياً- بعد النشر أو إعادة نشر تلك الأبحاث أو المشاركة في قواعد البيانات أو المواقع الإلكترونية دون الرجوع للمؤلف.

ثانياً: قواعد كتابة الأبحاث بالمجلة

١. يُكتب البحث باستخدام برنامج Microsoft Office Word ويراعى فيه التالي:
 - حجم الصفحة B5
 - الأبحاث المُقدّمة باللغة العربية: تكون هوامش الصفحة ٢,٥ سم من كل الجوانب ماعدا الجانب الأيسر ٣ سم، والمسافة بين الأسطر مفرد ١ سم ونوع الخط Simplified Arabic.
 - الأبحاث المُقدّمة بلغاتٍ أجنبية: تكون هوامش الصفحة ٢,٥ سم من كل الجوانب ماعدا الجانب الأيمن ٣ سم، والمسافة بين الأسطر مفرد ١ سم ونوع الخط Times New Roman.
 - في جميع الأبحاث - سواء باللغة العربية أو الأجنبية - يكون بنط الخط 16 Bold للعنوان الرئيسي و 14 Bold للعنوان الثانوي و 13 Regular للمتن. أما الهوامش فتُكتب بخط Times New Roman بنط ١٠ والمسافة بين أسطر الهوامش مفرد (٠ سم).
٢. كتابة عنوان البحث واسم الباحث بالكامل ولقبه العلمي (الدرجة الوظيفية) والجهة التي يعمل بها أو الجامعة التي ينتمي إليها كباحث والإيميل الأكاديمي أو الخاص على الصفحة الأولى من البحث باللغتين العربية والإنجليزية.
٣. تقديم مستخلصات للبحث (Abstract) باللغة العربية والإنجليزية (من ١٥٠ إلى ٢٥٠ كلمة) في حالة الأبحاث المكتوبة باللغة العربية، أما في حالة الأبحاث المكتوبة بلغةٍ أجنبية فيشترط وجود مستخلص بلغة البحث وآخر باللغة العربية. ويجب كتابة الكلمات الرئيسية (المفتاحية) أسفل كل مستخلص باللغة المُستخدمة فيه (من ٣ إلى ٥ كلمات).
٤. وجود قائمة لمراجع ومصادر البحث في نهايته (مرتبة أبجدياً) تبعاً لنظام التوثيق APA.
٥. في حالة استخدام برنامج خارجي أو نوع خط مميز لإدراج الآيات أو الرموز القرآنية في ملف البحث، يُرجى كتابة اسم البرنامج أو الخط المُستخدم في حالة كونه غير شائع كي تتم قراءة هذه الآيات والرموز في ملف البحث المُرسَل بصيغة Word، وكذلك في حالة استخدام نوع خط معين في كتابة الرموز الصوتية في أبحاث اللغات.

ثالثاً: الإجراءات المتبعة لتقديم ونشر الأبحاث بالمجلة

١. يشترط تقديم تقرير عن فحص مؤشر التشابه (الانتحال) للبحث المُقدم للنشر في المجلة معتمد من الوحدة الرقمية بجامعة بورسعيد.
٢. يُرسل البحث إلكترونياً على موقع المجلة <https://jfpsu.journals.ekb.eg/> بصيغة Word مع مراعاة أن تُرسل البيانات الشخصية للمؤلف في ملف مستقل (صفحة العنوان) عن ملف البحث (الملف الأصلي للمقال) الذي يجب ألا يتضمن اسم المؤلف أو ما يدل عليه.
٣. يقوم الباحث بسداد رسوم التحكيم للبحث كاملة فور وروده للمجلة وقبل إرساله للمحكمين. تخضع المادة العلمية للأبحاث والدراسات المُقدمة للنشر إلى التحكيم العلمي السري (المعمي) وفقاً للنظام المتبع في المجلة من الأساتذة المتخصصين في مجال البحث.
٤. يعتبر البحث مقبول للنشر بعد إجازته من المحكمين وقيام الباحث بعمل كافة التعديلات المطلوبة من المحكمين (إن وُجدت)، ويخطر الباحث بذلك، كما يمكنه الحصول على إفادة رسمية بقبول البحث للنشر.

مجلس تحرير المجلة

* رئيس التحرير:

عميد الكلية

أ.د. / بدر عبد العزيز بدر

* نائب رئيس التحرير:

وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث

أ.د. / أحمد إبراهيم صابر

* الأعضاء :

أستاذ بقسم الإجتماع

- أ.د. / نادية عبد العال رضوان

أستاذ بقسم اللغة العربية

- أ.د. / علي السيد يونس

أستاذ بقسم علم النفس

- أ.د. / جبر محمد جبر

أستاذ بقسم الإجتماع

- أ.د. / محمود صادق سليمان

أستاذ بقسم اللغة العربية

- أ.د. / ندا الحسينى ندا

أستاذ بقسم اللغة العربية

- أ.د. / محمد سعد محمد

أستاذ بقسم التاريخ

- أ.د. / عبير زكريا سليمان

أستاذ بقسم علم النفس

- أ.د. / أحمد أبو زيد

أستاذ بقسم الجغرافيا

- أ.د. / عبد السلام عبد الستار

أستاذ بقسم الآثار

- أ.د. / محمود سعد الجندي

أستاذ بقسم اللغة الإنجليزية

- أ.د. / سيد صادق عوض الله

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة

- أ.م.د. / وجدى خيرى نسيم

*سكرتير تحرير المجلة:

مدرس مساعد بقسم اللغة الإنجليزية

-م.م / إيمان رؤوف محمد

الهيئة الاستشارية للمجلة

- ١ أ.د/ ابتهاج أحمد كمال أستاذ اللغة الفرنسية- كلية الآداب- جامعة القاهرة.
- ٢ أ.د/ ابراهيم القادري بوتشيش اسماعيل- مكناس- المغرب.
- ٣ أ.د/ أريزا أرمادا المودينا أستاذ الدراسات الاندلسية - جامعة نيويورك- مدريد - إسبانيا.
- ٤ أ.د/ آمال أحمد العمري أستاذ الآثار والفنون الإسلامية- كلية الآثار- جامعة القاهرة.
- ٥ أ.د/ جبر محمد جبر أستاذ علم النفس الاكلينيكي- كلية الآداب- جامعة بورسعيد.
- ٦ أ.د/ جوسيبى اسكاتولين أستاذ الفلسفة الإسلامية- أكاديمية اللغة العربية بالقاهرة- جامعة غريغوريانا - روما- إيطاليا.
- ٧ أ.د/ حسنة شويل أحمد الغامدي قسم التاريخ والآثار- جامعة جدة - السعودية.
- ٨ أ.د/ خلود بنت محمد بن عايد الأحمدي قسم العلوم الاجتماعية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة طيبة-المدينة المنورة - السعودية.
- ٩ أ.د/ دراجو لوتسيانو قسم الجيومورفولوجيا ونظم المعلومات الجغرافية - كلية الجغرافيا - جامعة بابيش بولياي دين كلوج - رومانيا.
- ١٠ أ.د/ رأفت محمد النبراوي أستاذ المسكوكات الإسلامية- كلية الآثار-جامعة القاهرة.
- ١١ أ.د/ سعيد محمد غريدة مدير معهد التعاون الثقافي والدولي-جامعة السنوسي - ليبيا.
- ١٢ أ.د/ صابر أمين سيد دسوقي أستاذ الجيومورفولوجيا-كلية الآداب-جامعة بنها.

- ١٣ أ.د/ صالح بن محمد بوسليم
عميد كلية العلوم الاجتماعية والانسانية - جامعة
غرداية- الجزائر .
- ١٤ أ.د/ طه حسين هديل
المستشار الثقافى لسفارة اليمن فى مصر - قسم
التاريخ - كلية التربية - جامعة عدن - اليمن.
- ١٥ أ.د/ عامر جادله أبوجبله
أستاذ التاريخ الإسلامى -كلية الآداب- جامعة مؤتة-
الأردن.
- ١٦ أ.د/ عبدالقادر بوباية
قسم التاريخ وعلم الآثار - كلية العلوم الانسانية
والعلوم الإسلامية - جامعة وهران - الجزائر .
- ١٧ أ.د/ غيلان حمود غيلان
أستاذ الآثار - كلية الآداب- جامعة صنعاء- اليمن .
- ١٨ أ.د/ محمد محمد عناني
أستاذ اللغة الإنجليزية -كلية الآداب-جامعة القاهرة .
- ١٩ أ.د/ محمود السيد مراد
أستاذ الفلسفة اليونانية-كلية الآداب-جامعة سوهاج .
- ٢٠ أ.د/ ياروسلاف دروبنى
كلية الآداب- جامعة كومنيوس- سلوفاكيا .
- ٢١ أ.د/ يوسف حسن نوفل
أستاذ اللغة العربية- كلية البنات- جامعة عين
شمس .

مجلة كلية الآداب آفاق رحبة للإبداع الإنساني

يعد البحث العلمي هو المدخل الحقيقي للتطور الحضاري والتموي والتويري. لذا، إيماناً من الكلية بأهميته ودوره المحوري الرئيسي في تحقيق التنمية المستدامة، ولأنه في الوقت ذاته المُرْتَكز الأساسي لبنية الجامعة في أصل وجودها؛ فلقد أصبح لزاماً عليها أن توليه أهمية كبرى. كما أن دور الكلية لا يقف عند مهام التدريس، وإعداد الطلاب بالمناهج الدراسية، وإنما دورها منبثق من رؤيتها الشاملة، والتي تقوم على تفعيل الكفاءات العلمية، وإثراء ميادين البحث الأكاديمي، بما يخدم فلسفة العلم، ويردد أصداءه في البيئة المحيطة. فكان لابد من إصدار مجلة علمية محكمة، وفق الأسس والمعايير والضوابط الرئيسية المقررة لتعمل على تشجيع وحفز مناشط البحث العلمي في مجالات علوم الإنسان كافة، وتطوير وإثراء كفاءة الأداء البحثي الأكاديمي لأعضاء هيئة التدريس بالكلية، وتفعيل فحوى رؤية الكلية ورسالتها المهمة والملهمة، وتقديم الجديد والآني في مضمير العلوم الإنسانية كافة، ورفع مستوى تصنيف الجامعة عالمياً، وتطوير التعليم وضمان جودته. فأنت مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد لتفتح آفاق رحبة للإبداع الإنساني.

وقد صدر العدد الأول من المجلة في يناير ٢٠١٣م، وتوالى صدور الأعداد على مدار التسع سنوات الماضية بشكلٍ نصف سنوي، مُشكّلةً قاعدة بيانات متكاملة في شتى المجالات اللغوية والإنسانية والاجتماعية، حتى رأت المجلة ضرورة تحديث تلك القاعدة بشكلٍ مستمر ومواكبة منارات البحث العلمي المستجد واستيعاب قدرٍ أكبر من الأوراق البحثية؛ فتغيرت طبيعة إصدار المجلة من نصف سنوية إلى ربع سنوية في عام ٢٠٢٢م بداية من العدد العشرين إصدار أبريل ٢٠٢٢م ليكون أولى أعداد المجلة التي يتم إصدارها بشكلٍ ربع سنوي، ويليه العدد الحالي بين يد القارئ وهو العدد الحادي والعشرون إصدار يوليو ٢٠٢٢م.

يصدر العدد الحادي والعشرون على ثلاثة أجزاء تضم كافة التخصصات التي تهتم بها المجلة. يضم الجزء الأول عشرة أبحاث، منها ثمانية أبحاث في تخصص اللغة العربية وآدابها والدراسات الإسلامية، وبحثان يجولان في مختلف عصور التاريخ والحضارة. ويضم

الجزء الثاني ثمانية أبحاثٍ تتناول موضوعات متنوعة ومتخصصة، منها ثلاثة أبحاثٍ في مختلف مجالات الجغرافيا الطبيعية والبشرية، وخمسة أبحاثٍ في شتى علوم الاجتماع والنفس والفلسفة. أما الجزء الثالث، فهو جزء أجنبي يحوي سبعة أبحاثٍ منها أبحاثٌ لغوية في تخصصي اللغة الإنجليزية والفرنسية، وبحث باللغة الإنجليزية يتناول ظاهرةً في مجال الجغرافيا الطبيعية.

ونسأل الله تعالى أن تحقق البحوث العلمية المنشورة في المجلة الفائدة المرجوة، وأن تتبعها خطوات بحثية أوسع، وأعمق، وأكثر استشرافاً للغد القريب.

أ.د./ دكتور محمد العزيز بدر

عميد الكلية

ورئيس تحرير المجلة

أ.د./ أحمد إبراهيم صابر

وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث

ونائب رئيس تحرير المجلة

فهرس الجزء الأول

م	البحث	الصفحات
أولاً: تخصص اللغة العربية وآدابها		
١	العتبات النصيَّة في رواية "صديق قديم جداً" لإبراهيم أصلان مقارنةً سيميائيةً د. آلاء عبد الغفار حامد هلال مدرس البلاغة والنقد الأدبي، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس	٥٩-١
٢	التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية عبدالرحمن محمد الحسيني باحث دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٧٥-٦٠
٣	الجملة الاعتراضية في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية عبدالرحمن محمد الحسيني باحث دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٩١-٧٦
٤	التلطف اللغوي في أسلوب القرآن الكريم دراسة تحليلية في ضوء علم اللغة الاجتماعي أ.م.د. أحمد عبدالله أحمد نصير أستاذ علم اللغة المساعد، كلية الآداب، جامعة السويس	١٢٧-٩٢
٥	التقاربان الشكلي والنمطي: الممنوع والمحرم بين روايتي "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ و"المنصة" لميشيل ويلبيك أ.م.د. محروس محمود القلبي أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة دمياط، وجامعة السلطان قايبوس	١٧٨-١٢٨
٦	التأويل بال حذف والتقدير في كتاب التنبيه لابن جني (باب الحماسة) د. محمد رشاد عبدالسلام المسيني مدرس العلوم اللغوية بكلية التربية جامعة دمنهور	٢٣١-١٧٩

٣٠٤-٢٣٢	التواصل الإنساني وحقوق المواطنة دراسة فقهية مجتمعية أ.م.د. نجلاء عبده محمد العدلي أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد، كلية التربية، جامعة عين شمس	٧
٣٢٨-٣٠٥	التناص في روايات عبد البديع عبد الله ياسمين عبد الله طه حمودة كريم الدين المعيدة بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٨
ثانياً: تخصص التاريخ والحضارة		
٣٧١-٣٢٩	حملة بلدوين الأول على مدينة الفرما ١١١٨ م / ٥١١ هـ دراسة تاريخية د. أميرة محمد شحاتة أحمد أبو زيد مدرس تاريخ العصور الوسطى، كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٩
٣٩٨-٣٧٢	موقف الاتحاد السوفيتي من استقلال الكويت ١٣٨١-١٣٨٣ هـ / ١٩٦١-١٩٦٣ م د. هبة بنت محمد بن حمد السليبي محاضر بقسم التاريخ، جامعة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية	١٠

أولاً: تخصص اللغة العربية وآدابها

العتبات النَّصِيَّةُ في رواية "صديق قديم جدًّا" لإبراهيم أصلان
مُقَارِبَةٌ سِيَمَائِيَّةٌ

د. آلاء عبد الغفار حامد هلال

مدرس البلاغة والنقد الأدبي

كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس

alaa.abdelghafar@women.asu.edu.eg

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.76846.1094

العتبات النصية في رواية "صديق قديم جداً" لإبراهيم أصلان مقاربة سيميائية

مستخلص

يهدف هذا البحث إلى دراسة العتبات النصية في الخطاب الروائي المعاصر المتمثل في رواية "صديق قديم جداً"، للكاتب: إبراهيم أصلان، ورصد أنماطها- وفق ما ذكره جيرار جينيت Gérard Genette مؤسس هذا المصطلح- وكشف دلالاتها ومقاصدها، وبيان مدى تعالقتها مع مضمون المتن السردي. ولتحقيق ذلك اتبعت المنهج الوصفي في تحليل العتبات، وكشف ما تحمله من دلالات و إحياءات ترتبط بالنص الأصل.

وقد اقتضت طبيعة البحث تقسيم مادته العلمية إلى مدخل نظري، ومبحثين، وخاتمة. ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع، وجاء ذلك وفقاً لما يلي:
-المقدمة: عرّفت فيها موضوع البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وخطته.

-المدخل: تضمن أيضاً للكلمات المفتاحية: السيميائية، العتبات النصية، رواية " صديق قديم جداً" لإبراهيم أصلان.

- المبحث الأول: سيميائية النص المحيط النشرى، ويتضمن تحليل عتبات: الغلاف الخارجي، والأغلفة الداخلية، والمؤشر التجنيسي، وكلمة الناشر.

-المبحث الثاني: سيميائية النص المحيط التأليفي، ويتضمن تحليل عتبات: اسم الكاتب، والعنوان الرئيس، والعناوين الداخلية.

-الخاتمة: تتضمن بياناً بأبرز النتائج التي توصل إليها البحث.

-قائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: السيميائية، العتبات النصية، رواية "صديق قديم جداً" لإبراهيم

أصلان.

Textual Thresholds in Ibrahim Aslan's Novel "A Very Old Friend": A Cyanic Approach

Dr. Alaa Abdul-Ghaffar Hamed Helal
Lecturer of Rhetoric and Literary Criticism
Faculty of Women for Arts, Science and Education, Ain Shams
University

Abstract

This research aims to study the textual thresholds in the contemporary narrative discourse represented in the novel "A Very Old Friend" by Ibrahim Aslan. This study also tends to monitor its patterns- according to what Gérard Genette, to reveal its connotations and purposes, and to show the extent of its relationship with the content of the narrative. To achieve this, I followed the descriptive approach in analyzing the thresholds, and revealing the connotations and suggestions related to the original text.

The study is divided as followed:

- An Introduction: in which I defined the research topic, its importance, the reasons for choosing it, its objectives, its methodology, and its plan.
- The first topic: includes an explanation of the key words: semiotics, textual thresholds, within the novel "A Very Old Friend."
- The second topic tackles the semiotics of the published surrounding text and includes an analysis of thresholds: the outer cover, the inner cover, the anthropomorphic index, and the word of the publisher.
- The third topic illustrates the semiotics of the syntactic surrounding text, and includes an analysis of thresholds: the author's name, the main title, and the internal titles.
- Conclusion includes the main findings of the research .
- List of sources and references.

Keywords: semiotic, textual thresholds, Ibrahim Aslan's "A Very Old Friend" novel.

-المقدمة:

عُنيت الدراسات النقدية المعاصرة بالاعتبات النصية Paratexte؛ بوصفها علامات، وإشارات، ورموز، وأيقونات سيميائية، تُحيل إلى مقاصد النص ودلالاته المباشرة (السطحية)، وغير المباشرة (العميقة). وقد بدأت العناية بالاعتبات مع تطور الشعرية الفرنسية، والبنوية اللسانية، ومن أبرز النقاد الذين بحثوا في شعرية العتبات: جيرار جينيت Gérard Genette، ولاسيما في كتابه: عتبات Seuil^١، إذ يعد أول دراسة علمية ممنهجة، تُعنى بتحليل العتبات (النصوص الموازية)، وتكشف دلالاتها، وتُظهر علاقاتها بالنص الأصل، فالمناص (النص الموازي) عنده - إحدى المكونات الخمسة للمتعاليات النصية، وتتحدد في: التناص Intertextualité، والمناص Paratexte، والميتانص Metatexte، والنص اللاحق Hypertexte، ومعمارية النص "Architexte"^٢ لم تعد العتبات الموازية للنص مكونًا هامشيًا، أو حلية زائدة، بل أصبحت مدخلا مهمًا للولوج في النص، وفك مغاليقه، وإضاءة جوانبه الخفية، وفهم خصوصياته الثقافية، والاجتماعية، و السياسية، و الاقتصادية؛ ولهذا تشكل العتبات فضاء نصيًا ودلاليًا لا يقل أهمية عن المتن السردي في الكشف عن الأبعاد الإيحائية والدلالية للنسق الأدبي. ولعل ولوج النص " قد يكون مشروطًا بالمرور عليها، لكي يستدل بها في رحلة القارئ عبر المتن الحكائي عن طريق المعاشة العميقة لهذه العتبات"^٣، ومن ثم تتحدد أهمية العتبات في كونها " تنقل مركز التلقي من النص إلى النص الموازي"^٤، فتكشف دلالاته، وتفسر غوامضه.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي يهدف إلى دراسة العتبات النصية في الخطاب الروائي المعاصر المتمثل في رواية "صديق قديم جدًا"، للكاتب: إبراهيم أصلان، ورصد أنماطها، وفق ما ذكره جيرار جينيت Gérard Genette مؤسس هذا المصطلح، وتتعلق: بعتبات النص المحيط Peritexte المتمثلة في عتبات النص المحيط النشرى Peritexte

^١ Gérard Genette. Seuil. ed. du. Pairs, 1987.

^٢ (سيميوطيقا العنوان. ص(١٠-١١).

^٣ د. سعيد يقطين. تحليل الخطاب الروائي من السرد إلى التبدير. المركز الثقافي العربي- بيروت. ط(٢) ٢٠٠١، ص(١١٤).

^٤ بخولة بن الدين. عتبات النص الأدبي. مقاربة سيميائية، سمات، جريدة دولية، البحرين، ٢٠١٢م، ص(١٠٤).

Editorial ، وتشمل: الغلاف، و الجلادة، وكلمة الناشر ...، وعتبات النص المحيط التأليفي Peritexte auctorial ، وتشمل: اسم الكاتب، و العنوان الرئيس، و العناوين الداخلية، و الاستهلال...، كما يهدف البحث إلى كشف دلالات هذه العتبات، ومقاصدها، وبيان مدى تعالقتها مع مضمون المتن الروائي.

وقد وقع اختياري على رواية "صديق قديم جدًا" للكاتب: إبراهيم أصلان؛ بوصفها خطابًا روائيًا معاصرًا، يتسم بثراء العتبات و تنوعها، مما أسهم في فهم النص، وإضاءة جوانبه، و استيعاب أفكاره و محاوره، فضلًا عن خلو الدراسات النقدية التطبيقية من أية دراسة تتخذ رواية "صديق قديم جدًا" ميدانًا لها.

ويهدف البحث إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- هل أدت العتبات النصية في رواية "صديق قديم جدًا" وظائف محددة، أو أنها وجدت اعتباطًا؟
- هل مثلت العتبات مدخلًا نصيًا لفهم المتن الروائي، وتأويله؟
- هل عكست اللوحة المشكلة لغلاف الرواية دلالات المتن السردي، و إحياءاته؟
- هل حققت أغلفة الرواية؛ الداخلية و الخارجية تأثيرًا إيجابيًا في إنجاح عملية التلقي؟
- ما الدور الذي قام به لون الغلاف في الإحياء بدلالات المتن السردي؟
- هل أحال العنوان الرئيس (بنية ودلالة) إلى مضمون المتن السردي، وفسره؟
- هل العناوين الداخلية عبرت عن مضامين النصوص الجزئية التي وقعت تحتها؟
- هل فسرت العناوين الداخلية البنية العميقة للعنوان الرئيس؟
- إلى أي مدى حققت كلمة الناشر الوظيفة الإشهارية و الإعلانية للرواية؟
- إلى أي مدى تعالقت العتبات مع مضمون المتن السردي؛ في سبيل إنتاج المعنى، و تشكيل الدلالة النصية؟

-منهج البحث:

اتّبع في هذا البحث المنهج الوصفي لظاهرة "العتبات النصية" في رواية "صديق قديم جداً"؛ بغرض رصد أنماطها، وكشف دلالاتها ومقاصدها، وبيان مدى تعالقتها مع مضمون المتن السردي.

-خطة البحث:

يمضي هذا البحث في مقدمة، ومدخل، ومبحثين، وخاتمة.

-المقدمة: عرّفت فيها موضوع البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، وخطته.

- المدخل: تضمّن إيضاحاً للكلمات المفتاحية: السيمائية، العتبات النصية، رواية " صديق قديم جداً" لإبراهيم أصلان.

-المبحث الأول: سيمائية النص المحيط النشري.

-المبحث الثاني: سيمائية النص المحيط التأليفي.

-الخاتمة: وفيها بيان بأبرز ما توصلت إليه الدراسة، وتوصياتها.

-قائمة المصادر و المراجع.

- مدخل :

- مفهوم السيميائية semiotics-semiology

- في اللغة: يقول ابن فارس (ت ٣٨٥هـ): " السُّومَة: العلامة، تُجعل في الشيء، والسِّمَا مقصور، ومنه قوله تعالى: {سِيَمَاهُمْ فِي وجوههم من أثر السجود}، فإذا مَدَّوه قالوا: السِّمَاءُ^١. ويقول ابن منظور (ت ٧١١هـ): " السُّومَة و السِّيمَة و السِّيمَاء و السِّيمَاءُ: العلامة. سَوَّمُ الفرس: جعل عليه السِّيمَة. وقوله عز وجل: {حجارةً من طينٍ مُسَوَّمَةٌ عند ربك للمسرفين}؛ قال الزجاج: روي عن الحسن أنها مُعَلَّمَةٌ ببياض و حمرة. قال: وقد يجيء السِّمَا و السِّمَاءُ ممدودين. قال الجوهري: السُّومَة بالضم: العلامة تُجعل على الشاة، وفي الحرب. وقال ابن الأعرابي: السِّيمُ: العلامات التي تُجعل على أصواف الغنم^٢. ويتبين في ضوء هذا التحديد اللغوي لكلمة (السِّيمَاءُ)، أنها تشير إلى السمة أو العلامة التي يُعرف بها الشيء، أو يُعَلَّم، فتكون بمثابة الدليل عليه.

- في الاصطلاح: يُقابل مصطلح السِّيمَاءُ^٣ المصطلحين الغربيين: semiology حسب العالم اللساني السويسري فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (١٨٥٧م-١٩١٣م)، أو semiotics حسب الفيلسوف الأمريكي شارل ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩م-١٩١٤م)، وهما آتيان من الأصل الإغريقي: semeion بمعنى العلامة أو الإشارة^٤.

عرّفها فرديناند دي سوسير بأنها: "الدراسة العامة لأنساق السمات (العلامات) داخل الحياة الاجتماعية"^٥، وحددها شارل ساندرس بيرس بأنها: "العلم الكلي للسمات الذي يشمل كل السمات، فلا يقتصر على السمات اللسانية فحسب، فلم تعد اللغة إلا مجرد نقطة في فضاء رحيب تتحكم فيه امبراطورية السمات (العلامات)؛ البصرية: (الألوان - الإشارات

^١ أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. ج ٣/ص (١١٩). تحقيق عبد السلام هارون. ط دار الفكر ١٩٧٩.

^٢ ابن منظور. لسان العرب. مادة (سوم). ط دار صادر. بيروت.

^٣ شمة ترجمات و تعريبات عديدة لهذا المصطلح، منها: السيميائية، و السيميولوجيا، و السيميوطيقا، و علم الأدلة، و علم العلامات، و علم الإشارة. انظر فيصل الأحمر. معجم السيميائيات. ط منشورات الاختلاف - الجزائر ٢٠١٠م. ص (١١). و برنار توسان. ما هي السيميولوجيا؟ ترجمة: محمد نظيف. ط دار أفريقي الشرق - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٤، و عبد الملك مرتاض. نظرية النص الأدبي.

^٤ انظر عبد الملك مرتاض. نظرية النص الأدبي. ص (١٥٨).

^٥ السابق. ص (١٦٤).

العامة- إشارات المرور - الشعارات - الرايات - سمات الجنود و الضباط في الجيش - ألبسة الرياضيين بأشكال و ألوان معينة...، و الشَّمِيَّة: (العطور، والروائح الكريهة، و الروائح الطبيعية...)، والدوقية: (الأطعمة، و الأشربة، وغيرهما مما يمكن أن يقع في ذائقة الإنسان، و السمعية: (الأصوات الطبيعية، و الأصوات المميزة كموسيقى الأناشيد الوطنية، أو الموسيقى التي تتخذ مقدمات لشريط سينمائي أو مسلسل تلفزيوني...^١ .

وعرّفها د. نبيل راغب في موسوعة النظريات الأدبية بأنها: " النظرية التي توظف علم العلامات في دراسة أنواع الاتصال و الدلالة و المعنى من خلال أنظمة العلامات، ليس فقط في المجالات الأدبية و اللغوية، بل في مختلف العلوم، وشتى أنواع المعرفة". ووصفها د. جميل حمداوي بأنها: "لعبة التفكيك و التركيب، و تحديد البنيات العميقة، وهي دراسة شكلانية للمضمون، تمر عبر الشكل لمساءلة الدوال من أجل تحقيق معرفة دقيقة بالمعنى"^٢ .

فالسيميائية إذاً حقل معرفي يعنى بدراسة كل الأنساق التواصلية التي يستعين بها الإنسان في حوارهِ مع الآخر سواء أكانت هذه الأنساق أنساقاً لغوية أم غير لغوية. تطورت السيميائية وتعددت مدارسها، و موضوعاتها، واتجاهاتها، و مشاريعها^٣، إذ " ابتدأت طبية^٤ فلسفية، ثم لغوية ولسانياتية، ثم لم تلبث أن تشعبت إلى أجناس أدبية، و أشكال ثقافية، مع احتفاظها بوضعها اللساني"^٥، فظهرت السيميائيات الأدبية التي تعنى برصد طرائق إنتاج المعنى، و آليات اشتغاله داخل الخطابات، و النصوص الإبداعية؛

(١) السابق ص(١٥٨-١٥٩).

(٢) د. جميل حمداوي. مدخل إلى المنهج السيميائي. مقال منشور بمجلة عالم الفكر الإلكترونية. العدد رقم (٣). ٢٠٠٧. (٣) من أبرز المشاريع و الاتجاهات السيميائية : سيميوطيقا الأفعال مع الجيرداس غريماس (Greimas)، و جوزيف كورتيس (J/ Courtes)- سيميوطيقا الأهواء مع غريماس، و جاك فونتاني Jacques/Font anille- سيميائية التأويل مع شارل ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce ، و بول ريكو Paul Ricœur – سيميائية الإحياء مع أوريكشيوني لا ندوفسكي E.Landowski، سيميائية القراءة مع إمبرتو إيكو (U.Eco)، و برتراند جيرفي B Gervais، سيميائية الصورة الإشهارية مع رولان بارت R. Barthes ، و سيميائية الشعر مع ميكائيل ريفاتير M. Rifaterre ، و جماعة مو (Group M)، و سيميائية الثقافة مع يوري لوتمان Lot man، و إمبرتو إيكو U. Eco، انظر د. جميل حمداوي. مستجدات النقد الروائي. ص(٢٨-٢٩).

(٤) ظهر مصطلح semiology- في مجال الطب العلاجي أو الطب النفسي سنة ١٧٥٢م، وهو دراسة علامات المرضى و أعراضهم الجسدية و اللفظية. انظر عبد الله أبو خلال. مصطلح السيميائية في البحث اللساني العربي الحديث: النشأة و التعريف و المفهوم. ضمن كتاب السيميائية و النص الأدبي. جامعة عنابة، ماي ١٩٩٥، ص(٧٥)، و انظر د. عبد الملك مرتاض. نظرية النص الأدبي. ص(١٦٣). و فيصل الأحمر. معجم السيميائيات. ص(١٦٥).

بغرض سبر أغوارها، وفك مغاليقها، و الكشف عن خصوصياتها الثقافية و الاجتماعية و الاقتصادية و الأيديولوجية.

وبذلك تجاوزت المقاربة السيمائية الإطار البنيوي الداخلي المغلق في قراءة النص؛ لتنتج على المقاربة التأويلية التي تفحص النص، بوصفه فضاء مفتوح الدلالة، يسمح للقارئ أو المتلقي بتأويله وفق فهمه و ثقافته، ليؤدي دور المنتج و ليس المستهلك". فأصبحت القراءة النقدية في ضوءه قراءة إنتاجية، تحاول تقريب القراءة من الكتابة، فيصبح القارئ كاتبًا و منتجًا ثانيًا للنص؛ لأن القراءة السيميولوجية تعتبر أن النص يحمل أسرارًا كثيرة، تستنز القارئ لفك رموزه انطلاقًا من فهم العلاقة الجدلية الموجودة بين الدال و المدلول، و بين الحاضر و الغائب، فتبدأ عملية البحث عن المعنى الغائب، انطلاقًا من دراسة الرموز التي تجعل الدلالة تتحرف باللغة الاصطلاحية إلى لغة ضمنية عميقة^١.

^١ رضا عامر. آلية تلقي النص الشعري العربي القديم في ضوء المنهج النقدي السيميائي. ط دار الكتاب بسكرة ٢٠٠٨. ص (٨٣).

-العتبات النصية

-مفهوم العتبات النصية Paratexte

-في اللغة :

يذكر ابن فارس: "العتبة: أُسْكُفَةُ الباب، وسميت بذلك لارتفاعها عن المكان المطمئن السهل، وعتبات الدرجة: مراقيها، كل مرقة من الدرجة عتبة"^١، ويقول ابن منظور: "العتبة: أُسْكُفَةُ الباب التي توطأ، وقيل: العتبة العليا. والخشبة التي فوق الأعلى : الحاجب، والأُسْكُفَةُ : السفلى، و العارضتان: العضادتان، و الجمع: عتب و عتبات، و العتب : الدرج، وعتب عتبة: اتخذها. وعتب الدرج: مراقيها إذا كانت من خشب، وكل مرقة منها عتبة..."

ويتبين في ضوء هذا التحديد اللغوي لكلمة (عتبة) - أنها طريق الولوج في البيت، كما أنها تتصف بالارتفاع، و من ثم يمكن الاعتماد عليها في الارتقاء و الولوج في الأماكن المختلفة.

-في الاصطلاح:

عرّف الناقد السيمائي الفرنسي جيرار جينيت G. Genette العتبات بأنها " كل ما يجعل من النص كتابًا يقترح نفسه على قرائه أو بصفة عامة على جمهوره، فهو أكثر من جدار ذي حدود متماسكة، نقصد به هنا تلك العتبة... البهو الذي يسمح لكل منا دخوله أو الرجوع منه"^٢، وتشمل العتبات: " مجموع العناصر المحيطة بالنص، كالعناوين،

^١ تُرجم هذا المصطلح عدة ترجمات؛ منها: المناس : انظر د. سعيد يقطين. انفتاح النص الروائي (النص - السياق) - ط (٢) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب. ٢٠٠١. ص (١١١)، و النص الموازي: انظر د. محمد بنيس. الشعر العربي الحديث. بنياته و إبدالاته. ط (١) دار توبقال للنشر- الدار البيضاء. ١٩٨٩م. ص (٧٧)، و الملحقات النصية: انظر محمد خير البقاعي- محاولات في ترجمة مصطلحات نظرية النص و العلاقات النصية. مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث، السعودية، إبريل ١٩٩٩ - المجلد (١) العدد (١) ص (٢٣٢).

^٢ أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق : عبد السلام هارون. ط دار الفكر ١٩٧٩م.
^٣ عبد الحق بلعابد. عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناس). تقديم: د. سعيد يقطين. ط (١) منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم ٢٠٠٨. ص (٤٤).

والإهداءات، و المقدمات، و كلمات الناشر، و كل ما يُمهّد للدخول إلى النص أو يوازِي النص^١.

كما عرّفها الناقد المغربي سعيد يقطين؛ بوصفها نوعًا من أنواع التفاعل النصي، إذ ترتبط العتبات أو المناصات - كما سماها - بالمتن النصي، فيقول: "إن المناصة هي عملية التفاعل ذاتها، وطرفاها الرئيسان هما: النص و المناص، و تتحدد العلاقة بينهما من خلال مجيء المناص كبنية نصية مستقلة بذاتها و متكاملة بذاتها، وهي تأتي مجاورة لبنية النص الأصل؛ كشاهد، تربط بينهما نقطة التفسير، أو شغلها لفضاء واحد في الصفحة عن طريق التجاور^٢.

فالعُتبات إذًا بنيات نصية، تصاحب النص الأصل أو تجاوره، فتشكل فضاء نصيًا يتعالق مع فضاء المتن؛ ليكشف عما يحمله من إichاءات و دلالات متعددة. و من هنا تتحدد أهمية العتبات في فهم النص، و إضاءة جوانبه الخفية، إذ "تتسج خطابًا ميتا روائيًا عن النص الإبداعي، وترسل حديثًا عن المجتمع و العالم. ومهما تبذت مستقلة أو محايدة، فإنها شديدة الارتباط بالنص الروائي الذي تقف في بوابته و مدخله^٣.

وقد عُنيت السيميائيات الأدبية بفحص العتبات النصية أو الملحقات المنتمة لنسيج النص الدال؛ بوصفها سمات أو علامات لغوية و غير لغوية، تتحد فيها الدوال (الحوامل) signifier أو الأشكال التعبيرية مع المدلولات (المحمولات) signified أو المضامين الفكرية؛ لإنتاج المعاني و تشكيل الدلالات.

قسّم جيرار جينيت العتبات إلى قسمين^٤؛

الأول: "النص المحيط" Peritexte، وهو كل ما يدور بفلك النص من عنوان، وإهداء، و استهلال، و تقديم، و تصدير...؛ أي كل ما يتعلق بالمظهر الخارجي للكتاب، كالعنوان والصورة المصاحبة للغلاف...، وهو نوعان؛ الأول: "النص المحيط النشري" Peritexte

^١ (حميد لحداني. عتبات النص الأدبي. مجلة علامات في النقد. النادي الأدبي بجدة -السعودية.مجلد (١٢). العدد(٤٦)شوال ١٤٢٣هـ.ص(١٤).

^٢ (سعيد يقطين. انفتاح النص الروائي (النص - السياق).ص(١١١).

^٣ (جميل حمداوي. سيميوطيقا العنوان. ص(٣٨).

^٤ (عبد الرازق بلال. مدخل إلى عتبات النص. دراسات في مقدمات النقد العربي القديم. ط دار أفريقيا الشرق ٢٠٠٠م، ص(١٦) بتصرف.

^٥ (عبد الحق بلعابد. عتبات) جيرار جينيت من النص إلى المناص). ص(٤٩ - ٥٠).

Editorial، ويضم: الغلاف، والجلادة، وكلمة الناشر، و السلسلة...، و الآخر: "النص المحيط التأليفي" Peritexte auctorial، ويضم: اسم الكاتب، و العنوان، و العنوان الفرعي، و العناوين الداخلية، والاستهلال، و التصدير...، أما القسم الثاني للعتبات فهو "النص الفوقي" Epitexte ، وتندرج تحته كل الخطابات الموجودة خارج الكتاب، فتكون متعلقة في فلكه (كالاستجابات، و المراسلات الخاصة، و التعليقات، و المؤتمرات، و الندوات...).

وسوف يقتصر البحث على دراسة العتبات المحيطة؛ بوصفها الأكثر التصاقًا بالنص الأصل، فهي تجميع مكثف لدلالات النص، إذ تؤدي دورًا مهمًا في العملية الاتصالية بين القارئ و النص. كما تسهم في جذبته نحو النص، و ربطه به. و تعيينه على فهم خصوصيته، و الكشف عن دلالاته الخفية. وهذا لا يقلل من أهمية بقية النصوص الموازية.

-رواية صديق قديم جدًا لإبراهيم أصلان^١

رواية صديق قديم جدًا للكاتب إبراهيم أصلان - الطبعة الأولى - طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ٢٠١٥، تتكون من مائتي صفحة من القطع الصغير، مقسمة إلى ثمانية و عشرين فصلاً سردياً روائياً.

وهذه الرواية جديرة بالدراسة؛ إذ تُقدّم رؤية إنسانية متكاملة، تعكس أزمة الإنسان حين يتقدم به العمر، ثم يتذكر رحلة شبابه؛ ليتأمل الحياة و أحوالها المتغيرة، ويقارن بين ماضيه بكل ما كان فيه من قوة، وعنفوان، و جمال، واستمتاع بالحياة، وطيش وتهور واندفاع، وبين حاضره بكل ما فيه من ضعف، و قبح، و وحدة و انعزال عن الحياة.

وقد تسعفه ذاكرته في استحضار هذه الرحلة أحياناً، و قد تخونه في أحيان أخرى، فيبذل قصارى جهده في سبيل استكمال صورة هذا الماضي الغائب، بترميمه، و إعادة بنائه في ذاكرته؛ ليتجسد حياً ماثلاً أمامه، كأنه حاضر لم يغيب "كثيراً ما أقول لنفسي: إن الواحد، وقد أوشك على الانصراف، لن يمكنه أن ينسج رقعة متماسكة عن ماضيه إلا عبر خيوط مما حدث، و ما لم يحدث"^٢

يأخذنا الكاتب في رحلة سردية تأملية، يتداخل فيها الماضي بالحاضر، إذ يبحث في ذاكرة السارد (الجد) عبدالله عن أصدقائه القدامى، مستعيناً ببعض الأوراق و الصور القديمة المهملة؛ ليسترجع ذكريات شبابه، و أيامه الماضية.

-معمار الرواية:

يرتكز المعمار الروائي على ثلاثة أجزاء رئيسية، تتحدد في الاستهلال الاستفتاحي، و المتن الروائي، و الاختتام النهائي.

^١ إبراهيم أصلان: روائي و كاتب مصري، يعد أحد ألمع كتاب جيل الستينيات، و أحد أبرز كتاب الرواية و القصة العربية. وُلد بمدينة طنطا بمحافظة الغربية عام ١٩٣٥م، ثم انتقلت أسرته إلى حي إمبابة الشهير التابع لمحافظة الجيزة، بعد أن أتم دراسته عمل بهيئة البريد و الاتصالات السلوكية و اللاسلوكية، بدأ في الكتابة و النشر عام ١٩٦٥م، وفي عام ١٩٨٧م انتدب للعمل نائباً لرئيس تحرير مختارات فصول، واستمر بها إلى أن أُحيل إلى المعاش عام ١٩٩٥م. من أبرز أعماله: مالك الحزين، بحيرة المساء، وردية ليل، عصافير النيل، حجرتان و صالة، وغيرها. ترجمت أعماله إلى العديد من اللغات، وحصل على عدة تكريمات و جوائز، منها: جائزة النيل للاداب. توفي عام ٢٠١٢م.

^٢ (إبراهيم أصلان. رواية صديق قديم جدًا. ص(١٣٣).

-الاستهلال الاستفتاحي:

غالبًا ما يكون الاستهلال الروائي إما مقطعًا حديثًا، وإما مشهدًا دراميًا، وإما تقديمًا للشخصية، وإما مقطعًا وصفيًا^١، لذا يستهل الكاتب روايته بمقطع حديثي يتمظهر في شكل محادثة هاتفية بين الراوي (عبد الله) وابنة صديقه توفيق عثمان، أقدم أصدقائه، الذي لم يره منذ سنوات طويلة- تخبره فيها بموت والدها.

-المتن الروائي:

يبدأ المتن الروائي بتوظيف خاصية الاسترجاع الزمني flash-back، إذ ينحرف الكاتب عن اللحظة الحاضرة أو الآنية إلى الزمن الماضي؛ ليتذكر السارد صديقه توفيق ذلك المتوفى الذي تعرّف عليه منذ أن كان في الثامنة عشرة من عمره حيث كان يعمل في هيئة البريد، وكان توفيق يعمل في نادي الجزيرة الرياضي (أحد حاملي حقائب عصا الجولف الذين يرافقون اللاعبين)، وكان يسكن مع أهله في الطابق الأخير من أحد بيوت حارة الصعايدة الموازية لشارع فضل الله عثمان (في حي إمبابية) حيث كان يسكن عبد الله مع أهله.

وقد نصحه عبد الله باستكمال تعليمه، فالتحق توفيق بمعهد حكيم مرجان، وحصل على الابتدائية القديمة. وتوطدت علاقة الصداقة بينهما، فعلمه عبد الله التدخين، و السهر في إمبابية و خارجها. كما شاركه أزمة زواجه حين أحب فتاة (نادية) من خارج العائلة، وتزوجها على غير رغبة والده (الحاج عثمان) الذي وافق مضطراً. ولم تتوطد علاقة عبد الله بتوفيق فحسب، بل امتدت إلى أسرته، فاقترب منهم، وتعرّف على أخلاقهم وطباعهم الكريمة، وتقاليدهم الأصيلة التي كانت تتفق مع طبائع المجتمع المصري، وتقاليدهم، لاسيما أهالي المناطق الشعبية. فيتذكر عبد الله (مسعود) خطيب ابنتهم (هندية) أخت توفيق، حين عاد من حرب الاستنزاف عام ١٩٦٧ في حالة صحية سيئة، بعدما كانوا احتسبوه عند الله عز وجل، عاد هاربًا من الأعداء، فوجده الحاج عثمان ملقى على الأرض بجوار باب بيته-بعد أن عبر شبة جزيرة سيناء ماشيًا على قدميه، فحمله مع بعض أقرابه، واعتنى به

^١ (جميل حمداوي. مستجدات النقد الروائي. ص (٥١٦).

بنفسه، فغسل جراحه، وغطى جسده بالحناء، وسقاه الحليب الدافئ، وأطعمه لحم البتلو المغلي مع الشربة حتى استرد عافيته.

ويستكمل عبد الله سرده لعلاقته بصديقه توفيق التي ازدادت قوة و تماسكاً مع مرور الأيام، وأصبحت بينهما ثقة كاملة، إذ سمع توفيق أن عمه الحاج سلامة سوف يبيع بيتاً يملكه عند مطار إمبابية، و لم يكن يصح أن يشتري بيتاً من عمه، وإن كان يصح فلا يليق أن يجادل في الثمن. فطلب من عبد الله أن يشتري البيت باسمه، ثم يغير الأوراق، وبعد أن أنجز الأمر، أصبح ذلك البيت مكاناً لتجمع عبد الله و توفيق مع صديقيهما؛ حمادة (ذلك الشاب الوسيم، الذي كان ينتمي إلى عائلة فنية، ويسكن في فيلا بمنطقة راقية، وله صديقات كثيرات)، و جونيور (اسمه الحقيقي محمد) طالب في كلية العلوم، والده مصري، و والدته إنجليزية، يهوى تصليح الآلات المعطلة).

وفجأة يرتد الكاتب عن الزمن الماضي؛ ليعود إلى اللحظة الحاضرة، لحظة وصول خبر وفاة توفيق إلى السارد عبر تلك المحادثة الهاتفية، وهنا يوظف الكاتب خاصية الاستبطان الذاتي؛ ليكشف عما يدور بداخل عبد الله من مشاعر حزن وأسف، ممزوجة بقلق و اضطراب إزاء النهاية الحتمية لحياة الإنسان " رحلت أفكر و أقول لنفسي: هل كان يمشي عائداً إلى البيت و شعر في صدره بألم مثل الذي أشعر به، وأضع له حبة تحت لساني، و أتوقف حتى ينتهي، ثم أكمل على مهلي؟^١ "

ثم يعقد العزم على أن يذهب لعزاء نادية (زوجة توفيق)، والتي يتذكرها جيداً منذ أيام خطبتها. وفي أثناء الطريق أخذ يتأمل ما حدث من تغيير واختلاف في شكل المدينة؛ إذ ازدحمت " بعشرات من مركبات التوك توك التي تتقدم مثل الصراصير الكبيرة بين حشود الناس الذين يتزاحمون في كل اتجاه، وهم مستغرقون لا يلوون على شيء^٢ "، وكما تغيرت المدينة تغيرت سلوكيات الأفراد؛ إذ استبدل سائق التاكسي الخمسين جنيهاً التي أعطاها له بجنيه واحد، وطلب منه ثلاثين جنيهاً أخرى، فوافق مستكراً.

ويستمر عبد الله في تأمل كل ما يراه، ورصده بدقة، حتى يفاجأ بفاتين طويلتين في ثياب سوداء، ونظارات سوداء، وبينهما امرأة عجوز ضئيلة الحجم يتقدم من داخل الحارة التي

^١ (صديق قديم جداً. ص (٣٤).

^٢ (صديق قديم جداً. ص (٤٢).

كان يسكنها توفيق، فإذا هي نادية، وقد تغيرت ملامحها تماما، ومعها ابنتها، وإذا به ينصرف دون أن يوجه إليهن أي حديث.

و في أثناء عودته يفكر قائلا: "كيف صار وجه نادية الحلو هكذا؟! لقد بدت لي و كأنها تغطي ملامحه النضرة التي أعرفها تحت قناع من الجلد العجوز؛ لدرجة أنني عرفتُها بمشقة، وقلت : هذا يعني أنني الآخر صار وجهي في حال يرثى لها ، وحمدت الله أنني لمحتها، وهي لم تلمحني ^١"

وبعد عودته إلى المنزل بدأ في البحث عن حقيبه الجلدية الصغيرة التي كان يحتفظ فيها بدفاتر قديمة، ورسائل، وصور، وبطاقات أرسلها له صديقه (جونيور) من انجلترا بعد أن استقر هناك، وصور فردية له، وصور أخرى مع أصدقائه، و زملائه. وحين عثر عليها عمد إلى تنظيفها من التراب الذي التصق بجلدها البني الخشن حتى توهج لونها، وعادت كما كانت سابقاً.

ثم بدأ في استطلاع محتوياتها، فأمسك ببطاقة ملونة عليها صورة ساحلية من مدينة (كرونيل) جنوب انجلترا، مكتوب عليها: مع تحياتي (جونيور)، ومعها مجموعة مختلفة من صور جونيور؛ منها: صورة كان يقف فيها وسط خمسة من عمال المناجم، وفي هذه اللحظة يعود عبد الله مرة أخرى إلى الزمن الماضي؛ ليتذكر قصة هذه الصورة التي حكاها له جونيور في رسالة مرفقة بها.

ويرتد الكاتب بعد ذلك إلى الزمن الحاضر؛ ليلتقط السارد (عبد الله) صورة أخرى من تلك الصور القديمة الموجودة في حقيبته؛ إذ كانت لزملائه من موزعي البريد الشباب، وهم يجلسون في الشمس أمام مقهى (عبد السروجي) صاحب أغنية (غريب الدار)، ذلك المقهى الذي كانوا يجتمعون عنده؛ لاحتساء الشاي، وتبادل الأحاديث.

ويستمر عبد الله في استرجاع ذكرياته الماضية المرتبطة بتلك الصور القديمة، فيتذكر صورة لأحد زملائه (ثروت)، فيقول: "كانت عندي صورة لثروت كأنها أخذت بالأمس، كنت معجباً به، وشعره الكثيف بلونه شبه الفضي... كان يعطي جانبه للكاميرا، بينما يميل بوجهه ليواجهها بابتسامة عريضة، وعينين متألفتين... كانت صورة أخاذة ^٢"، ثم يعقد

^١ (السابق. ص (٤٦) .
^٢ (صديق قديم جداً. ص (٦٦).

مقارنة بين هذه الهيئة الجميلة التي كان عليها في شبابه، وبين هيئته الحالية التي أصبح عليها بعد أن كبر في السن، والتقى به منذ سنوات قليلة، إذ يقول: "وعندما التقينا وقفت أستكر ما أراه أمامي دون أن يظهر علي، وكان يلهث بكرشه البارز، وقد بدت دماغه مثل كرة ضخمة في لون قفاسه ممثلة بالتجاعيد... لم أجد فيه أي شيء من ثروت صديقي الذي كنت أعرفه".^١ ثم يفكر عبد الله و يتأمل حاله، فقد يكون مثل صديقه ثروت، تغيرت ملامحه، وهيئته عما كان عليه في شبابه، وي طرح وجهة نظره، فيقول: "لا أوافق أبداً أن يترك الواحد نفسه للأيام تقطع الصلة بينه وبين ما كان عليه... كل واحد لا بد وأن يتبقى له شيء، طريقة لبسه، أو كلامه، رائحة، أو شيء ما زال سليماً من جسده القديم".^٢

وفي أثناء استطلاعها لتلك الصور و الأوراق القديمة، أخذ يستعيد الذكريات المتعلقة بعمله في هيئة البريد، وقد تتقل ما بين توزيع الخطابات في المناطق الشعبية (بعض الشوارع المنحدرة من شارع قصر العيني، مثل: المواردي، و بستان الفاضل، و بستان الخشاب...)، و المناطق الراقية، مثل: منطقة قصر الدوبارة، إذ تختلف طبيعة العمل في كل منطقة عن الأخرى، فتوزيع الخطابات في المناطق الشعبية يكون عن طريق التصفيق باليدين، و تعليية الصوت؛ للنداء على صاحب الخطاب، ليتسلمه، ويمكن أن تعطى الخطابات للنقال أو المكوجي، أو أي شخص يعرف أصحابها. أما التوزيع في المناطق الراقية، فلا يكون بهذه الطريقة، إذ تكون هناك صناديق مخصصة، توجد غائرة في الجدران الرخامية على جانبي مداخل المباني الواسعة، توضع بها الخطابات. ويتذكر عبد الله بعض المشاكل التي حدثت له في أثناء عمله بهاتين المنطقتين، فحينما بدأ العمل في المناطق الشعبية كان يشعر بالحرج من التصفيق أو الصياح باسم صاحب الخطاب، فلجأ إلى وضعها داخل إحدى الثلجات الخشبية المعطلة التي تركها صاحب محل الكبابجي في حوش أحد المباني الموجودة في المنطقة، واستمر في ذلك حتى امتلأ الجانب الأيسر منها.

^١ (السابق، ص (٦٦).

^٢ (السابق، ص (٦٧).

وفي ذلك الوقت اكتشف المسؤولون في هيئة البريد أنه لم يوزع الخطابات، فساعده أصدقاؤه (توفيق، وحمادة) في توزيع الخطابات التي وضعها في الثلاجة، ولكنه أحيل إلى التحقيق، وعوقب بالنقل إلى مدينة المحلة الكبرى.

ويصف الكاتب رحلة السارد (عبد الله) إلى مدينة المحلة من خلال رسالة أرسلها إلى صديقه (جونيور) يحكي له ما حدث فيها - حسب طلبه - فيصف طبيعة الريف الهادئة، وكرم أهله، وحسن ضيافتهم، وجمال الحقول وزروعها. وفي هذه الرحلة تعرّف عبد الله على (سليمان) ذلك الشاب الهادئ الذي جاء من القاهرة قبله بعام أو أكثر، ليعمل مثله طوفاً بهيئة البريد، يطوف على مجموعة من القرى، وهو يركب حمازاً؛ لتوزيع الخطابات. وقد توطدت العلاقة بينهما منذ أول يوم وصل فيه إلى المحلة، فوفر له مسكناً مناسباً، وكان لا يفارقه.

وتنتهي هذه الرحلة بوقوع حادث مؤسف لذلك الصديق (سليمان)؛ إذ يهاجمه ذئب كبير، ويقطع عليه الطريق، وهو يركب حماره، فيندفع الحمار مسرعاً، ويسقط به في ماء المصرف. وعندما ينقذه عمال الطرق، يجدونه مصاباً بصدمة عصبية، عاجزاً عن النطق، فيأخذونه إلى المستشفى، ولكن حالته لم تتحسن، ويحضر أهله من القاهرة لاصطحابه و استكمال علاجه هناك.

ويتأمل عبد الله ذلك الحادث؛ بوصفه حادثاً غريباً، يثير السخرية و الضحك، فيقول: "ليس معقولاً أن يؤدي الذئب أي إنسان بمجرد ظهوره له دون أن يعضه أو يأكله... وخطر لي أنني لن أعرف كيف أحكي لتوفيق أو حمادة أو غيرهما حكاية الذئب مع سليمان، دون أن يسخروا من الأمر أو على الأقل يضحكوا منه".

ثم يواصل عبد الله استرجاعه الماضي، فيتذكر ما تعرّف عليه أثناء عمله في هيئة البريد في منطقة (قصر الدويارة)، ويتذكر المشكلة التي واجهته آنذاك. تعرّف على حياة أثرياء المنطقة، ومنهم (جعفر باشا عمران) لم يكن باشا حقيقياً، بل أحد الأثرياء. يمتلك مجموعة كبيرة من الشركات و المشروعات العقارية. وتعرّف كذلك على حياة الطبّاحين، و السفرجية و بعض الخدم و الخادمت، فكانوا يأتون في ليلة رأس السنة، حين يسافر معظم الأثرياء؛ للاحتفال بتلك المناسبة خارج البلاد، يختارون إحدى الشقق الخالية، و يتجهون

إليها حاملين فساتين السهرة الخاصة بسادتهن، يشربون و يأكلون و يرقصون^١.

وقد كانت طبيعة العمل في تلك الأحياء الراقية تفرض على موزع البريد أن يسلم الخطابات للخادمة، أو السفرجي، وليس إلى أصحابها المباشرين، أو يوقع بدلاً منهم على إيصال استلام الخطابات المسجلة، ثم يضعها في الصندوق. فاعتاد عبد الله أن يفعل ذلك دون خوف أو تردد. ولكنه أوقعه في مشكلة حين وصل خطاب حكومي مسجل باسم جعفر عمران، وقد وقع عبد الله -كعادته- بدلاً منه، وتركه في الصندوق المخصص للخطابات، فوقع في مشكلة كبيرة؛ إذ كان جعفر "اتفق مع الحكومة على القيام بمشروع كبير، وكان عليه أن يدفع مبلغاً ضخماً من المال كتمن أو إيجار، أو تأمين، وهو أعد شيئاً بهذا المبلغ وأرسله. في ذلك الوقت اكتشفت الحكومة أن العملية ليست سليمة و بها تلاعب، وما إن وصلها الشيك حتى وضعت في مطروف، و إعادته إليه مع إنذاره بإخلاء الموقع، وفي الموعد تم الإخلاء فعلاً. وهو رفع قضية مطالباً بتعويض ضخم؛ بحجة أنه أرسل الشيك في مواعده، والحكومة قبلته ولم تعيده له في الموعد المحدد في العقد"^٢. فاستدعي عبد الله إلى نيابة الموسكي للتحقيق معه، ظناً منهم أنه قد تقاضى من جعفر عمران مبلغاً من المال، حتى يوقع بدلاً منه. وحوّل إلى مكتب بريد الجيزة لحين الانتهاء من التحقيق.

وقد ساعده (توفيق و حمادة) على اجتياز تلك المحنة، بالاستعانة بأحد المحامين (خليل المحامي)، إذ أخبره بضرورة أن يدرّب نفسه على تغيير خطه، حتى إذا عُرض الأمر على خبير الخطوط في مصلحة الطب الشرعي، لا يكتشف الأمر.

وفي أثناء وجوده بمكتب بريد الجيزة، شاهد شخصاً نحيلاً يرتدي سترة رمادية قديمة، و يعطي وجهه للجدار، و يتكلم بكلام غير مفهوم، و يقوم بحركات عصبية، كأن يغلق عينيه و يفتحهما، وحينما سأل عنه، قالوا: اسمه سليمان، فاقترب منه، إذ شعر أنه يعرفه، وتأكد أنه صديقه سليمان الذي تعرّض لمهاجمة الذئب في المحلة. و لكنه لم يعرفه، و التفت إليه بعينين مليئتين بالدهشة و الهلع، ف شعر عبد الله بالأسف؛ لأنه فقدته إلى الأبد.

^١ (صديق قديم جداً، ص ١٦٣).

^٢ (السابق، ص ١٨٠ - ١٨١).

-الاختتام الروائي

يختم الكاتب روايته بالرجوع إلى الزمن الحاضر أو الآتي؛ إذ ينقل إلينا مشهد زيارة عبد الله للطبيب؛ بغرض متابعة حالته الصحية .وبعد انتهاء الكشف و الاطمئنان عليه، يغادر العيادة متأملاً مشهد ازدحام صالة الكشف بالمرضى، ثم ينزل الدرج متمهلاً، وهو يتشبث بالسياج الخشبي؛ خوفاً من السقوط، إذ كانت خطواته غير متزنة.. وبمجرد أن يركب إلى جوار سائق التاكسي، ويرى علبة سائره، يطلب منه واحدة. على الرغم من أن الأطباء يمنعونه من التدخين" أخبرته أنهم يمنعونني من التدخين، ولكنني أرغب أحياناً في تدخين واحدة، ورحت أذخن^١ .

-المبحث الأول: سيمائية النص المحيط النشرى Peritexte Editorial

يُقصد بالنص المحيط النشرى حسب ما ذكره جيرار جينيت " كل الإنتاجات المناسية التي تعود مسؤوليتها للناشر المنخرط في صناعة الكتاب و طباعته...، وتشمل: (الغلاف، الجلادة، كلمة الناشر، الإشهار، الحجم...)"^٢.

-سيماء الغلاف:

الغلاف عتية نصية مهمة؛ إذ تعين القارئ على الولوح في النص، فتكشف مضامينه، و تضيء جوانبه الخفية. والغلاف هو " الذي يحيط بالنص الروائي، ويغلفه، ويحميه، ويوضح بؤره الدلالية من خلال عنوان خارجي مركزي، أو عبر عناوين فرعية، وترجم لنا أطروحة الرواية، أو مقصديتها، أو تيمتها الدلالية العامة"^٣.
لم يعد الغلاف في أغلب الدراسات النقدية الحديثة، مجرد صورة فوتغرافية، أو وسيلة تزينية، بل أصبح وسيلة لإنتاج المعنى، وإثراء الدلالة، بالنظر إلى الحجم، و نوعية الورق، فضلا عن التقنيات المستخدمة في تنظيم الصفحة، كالخط، و الرسم و الألوان، و الصور...، فأصبحت قيمة الغلاف لا تقل أهمية عن قيمة المتن السردى.

^١ (السابق، ص(١٩٩).

^٢ (جيرار جينيت، عتبات، ص(٤٥) وما بعدها.

^٣ (جميل حمداوي، مستجدات النقد الروائي، ص(٥٤١).

كما يؤدي الغلاف بوصفه مكوناً أساسياً من مكونات العتبات، تتلاقى فيه العلامات اللغوية، والبصرية، وظائف متعددة، منها¹:

-**الوظيفة السيكولوجية:** يحتفظ المتلقي - عادة - بصورة ذهنية لما يتلقاه، و يحتفظ بهذه الصورة في شاشة عقله، فإذا كان ما يتلقاه معروفاً بصورة مادية، فإن هذا يريحه، و يعفيه من خلق صورة ذهنية. فالصورة - إذاً - مطلب نفسي و عقلي، مرتبط ارتباطاً قوياً بـسيكولوجية الإنسان.

-**الوظيفة الجمالية:** الفن هو المعالجة البارعة الواعية بوسيط من أجل تحقيق هدف ما، و الوسيط هنا هو الغلاف، فإذا كان الغلاف متناسق الألوان و الأشكال، و الموضوعات، و يحمل جانباً من الإثارة و الإمتاع البصري، كان ذلك أدعى إلى إقبال القارئ إليه، و التواصل معه بحيوية و تفاعل.

-**الإثارة الإدراكية:** النص البصري بما يحمل من أشكال و حروف و رموز و صور أحد أهم العناصر التيبوغرافية المثيرة للمدارك البصرية.

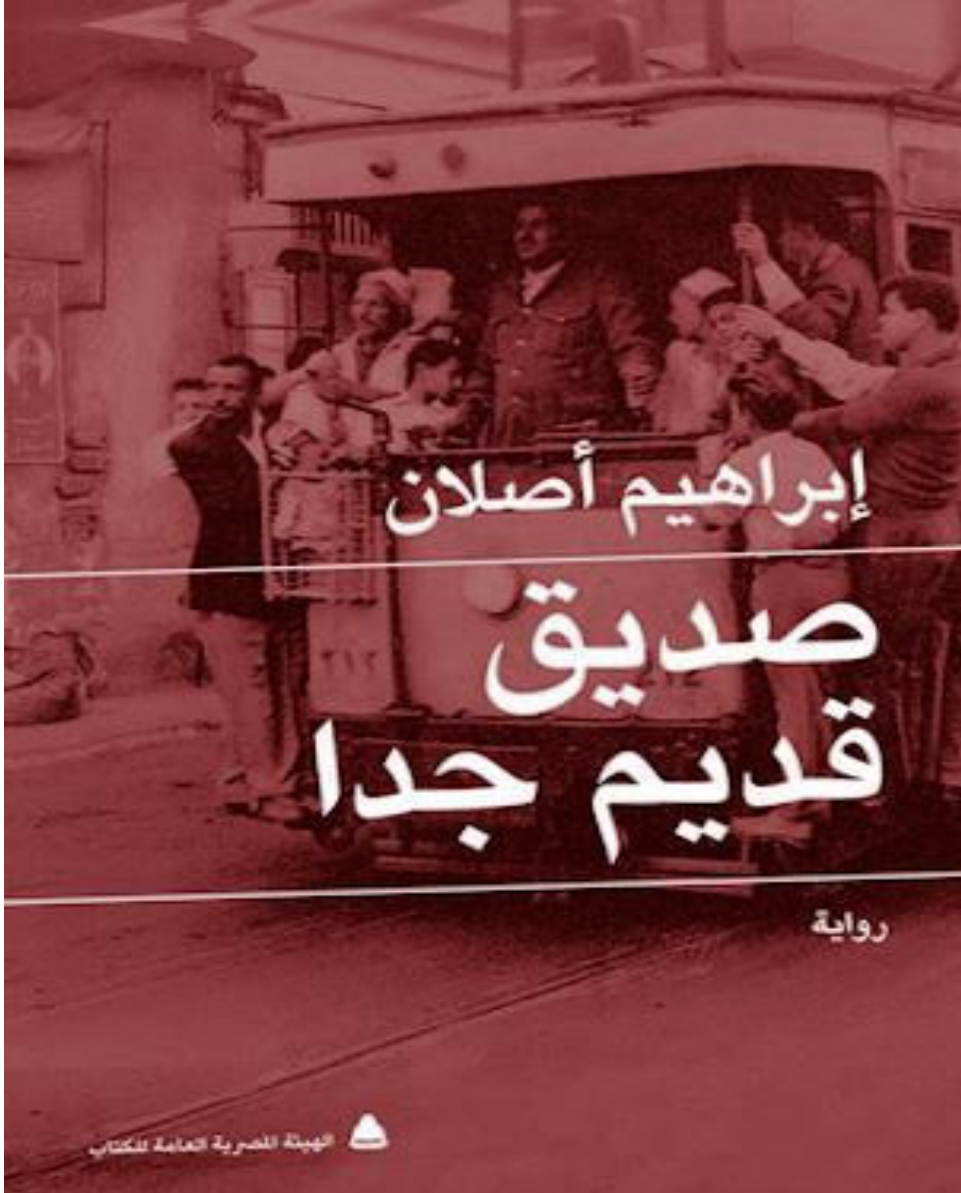
-**الوظيفة التأثيرية:** قد يفقد النص اللغوي للمدى التعبيري و التأثيري المطلوب إيصاله، فيأتي النص البصري؛ ليطم هذا الدور عن طريق زيادة أو نقصان أحجام الحروف، و أوزانها، و مواقعها، و كأنه بمثابة الصوت الذي يضاف إلى النص.

-**الوظيفة الاتصالية:** تظهر القيمة الاتصالية لصورة الغلاف في إبرازها علاقة النص بالصورة، و إبرازها قيمة الصورة الخبرية و التفسيرية التي تسعى لتحقيق الإجابة عن التساؤلات التي يبحث عنها المتلقي.

وتشكل عتبة الغلاف في رواية "صديق قديم جداً" بواجهتها الأمامية و الخلفية - فضاء نصياً، يسهم في تشكيل المعنى و إثراء الدلالة، إذ تحيل إلى العديد من مضامين المتن الروائي.

¹ (خالد بن سليمان القوسي. أغلقة المجلات السعودية بين النص اللغوي و النص البصري (دراسة تداولية سيميائية) مجلة اللسانيات العربية. عدد (٤) نوفمبر ٢٠١٦م،

وهذه صورة غلاف الرواية:



-عتبة الغلاف الأمامية:

-اللوحة التشكيلية (صورة أيقونية واقعية):

تتنمي الصورة إلى علم التيبوغرافيا Typography، وهو "علم و فن الهيئات المطبوعة على الصفحة التي تُقدّم للقارئ"^١، ومن العناصر المصاحبة للتيبوغرافيا: الوحدات الجرافيكية، و يقصد بها الصور و الرسوم التخطيطية^٢، و تقوم "العناصر الجرافيكية بمساندة النص اللغوي في إيصال الرسالة المرادة، كما تمنح الرسالة شيئاً من الحيوية و الإثارة"^٣.

وتعد الصورة نصّاً بصريّاً تواصلياً سيميائياً دالاً، يسهم في تشكيل المعنى و إنتاج الدلالة. و إنتاج دلالة ما عبر الصورة " لا يعود إلى ما يثيره الدال بداخلها من تشابه مع ما يحيل عليه، بل يعود الأمر إلى امتلاك تسنين ثقافي يتم فيه و عبره توليد كل الدلالات الممكنة ...، فتحدد مهمة التسنين الثقافي الأيقوني في إقامة علاقة دلالية بين علامة طباعية (الصورة)، و بين مدلول إدراكي (المعنى المراد إيصاله)"^٤.

وتظهر صورة غلاف (صديق قديم جداً)؛ بوصفها مفتاحاً لفضاء الرواية، و مدخلا لفهم دلالاته، إذ تحيلنا إشاراتها إلى الأبعاد الإيحائية للنص، فنرى صورة قديمة لحافلة أو مركبة عامة، تنقل الناس داخل المدن و ضواحيها (يطلق عليها الترام)، تنتمي إلى فترة الستينيات أو السبعينيات، و يظهر سائق المركبة - وهو في وضعية القيادة - وقد أحاط به الركاب من مختلف الأعمار (الأطفال، و الشباب، و كبار السن)، و الفئات (التلاميذ، و البائعون أو العمال، و الموظفون)، و إلى جانب المركبة تظهر صورة لجزء من منزل قديم.

وقد ظهرت "مركبة الترام" في إحدى المقاطع السردية في الرواية؛ بوصفها فضاء شاهداً على الحدث المتمثل في لقاء السارد (عبد الله) بمفتش البريد؛ إثر علمه بعدم توزيع الخطابات، إذ يقول الكاتب على لسان السارد: "وأراني الآن، وقد أودعت ربطة الخطابات

^١ (طلعت همام. ١٠٠ سؤال عن الإخراج الصحفي. ط دار الفرقان للنشر. ١٩٨٩م. ص (٧).

^٢ (انظر محمد الأمين موسى. مدخل إلى تصميم الجرافيك. الشارقة- جامعة الشارقة- ٢٠١١م. ص (٢٣).

^٣ (علي نجادات. الإخراج الصحفي. ط دار الفكر - عمان. ١٤٢٢هـ. ص (١٧٨). و طلعت همام. ١٠٠ سؤال عن الإخراج الصحفي. ص (٧).

^٤ (سعيد بنكراد. السيميائيات، مفاهيمها و تطبيقاتها. ص (١٢١-١٢٣).

الأخيرة في الثلاثية المعطوية بحوش البيت، وأقف على المحطة، منتظرًا الترام، وأنا أشعر بالقلق ...، كان لدي إحساس بأن الإدارة علمت بأمر هذه الخطابات المركونة، و أن هناك من يتبعني، وعندما توقف الترام، ومددت يدي أمسك بالمقبض النحاسي، فوجئت بمن يضع يده تحت إبטי و يصعد...، التفت و وجدته المغتش...^١

ويلاحظ المتأمل لصورة غلاف الرواية أن عالمها يمتلىء بالحركة؛ إذ تتجسد في حركة المركبة، و الشخوص بداخلها، مما يجذب انتباه المُشاهد إلى فعل التنقل و الحركة داخل فضاء الصورة.

كما تأخذ الصورة وضعة جانبية، تتجه فيها أنظار الشخوص نحو اتجاهات متعددة، فالسائق ينظر أمامه، بحكم قيادته للمركبة، أما الركاب من حوله، فمنهم من يشاركه النظرة الأمامية إلى الطريق، و منهم من ينظر خلفه، أو جانبه. و اختيار الوضعة الجانبية للصورة "يضع" أنا" المُشاهد في مواجهة "هو" في الصورة، الذي لا يلتفت إلى الرائي، و لا ينتبه إليه ...، فلا تتوقف العين الرائية عند نقطة بعينها، بل تسمح فضاء الصورة ضمن حركة انسيابية تبحث عن هدفها خارج إرغامات النظرة الأسرة^٢.

ولمّا كانت "الصورة الغلافية الخارجية لأية رواية، تشخص القصد العام للمؤلف، وتختزل دلالات النص، ومضامين العمل المعطى"^٣، فلا بد، و أن نطرح سؤالاً عن العلاقة القائمة بين اللوحة المشكلة لغلاف الرواية، و مضمون المتن السردى.

تعكس هذه الصورة دلالات المتن السردى، و إحياءاته المتعلقة بالحياة، و رحلة الإنسان فيها، فصورة مركبة الترام، و ما توحى به من دلالات الحركة و التنقل من مكان لآخر، مرورًا بمحطات متعددة، تنتهي بمحطة الوصول - ترمز إلى الحياة التي يسير فيها الإنسان؛ مازًا بمراحل أو محطات متعددة من الشباب إلى الكبر، وقد عرض الكاتب في روايته رحلة حياة السارد (الأستاذ عبد الله) بدءًا من مرحلة الشباب و ما فيها من قوة، و عنفوان، و طيش، و تهور، و اندفاع حتى الوصول إلى مرحلة الكبر و ما فيها من ضعف، و وحدة، و تأمل للحياة. ولهذا تستحضر صورة غلاف الرواية في ذهن المتلقي

^١ صديق قديم جدًا. ص(٧٦).

^٢ سعيد بنكراد. السيميائيات، مفاهيمها و تطبيقاتها. ص(١٣٨).

^٣ د. جميل حمداوي. شعرية النص الموازي (عنايات النص الأدبي). ص(١١٦).

دلالة "النمط الواقعي" للحياة، والتي يجسدها مضمون المتن السردي، إذ يسير الإنسان في طريقه، ماراً بمواقف وأحداث متعددة منذ شبابه، وحتى كبره.

كما يوحي تعدد اتجاهات أنظار الشخوص داخل الصورة، فمنهم من ينظر إلى الأمام، ومنهم من ينظر إلى الجانب، ومنهم من ينظر إلى الخلف. يوحي هذا التعدد بتعدد الأهداف والغايات تبعاً لرغبة كل إنسان، وهكذا تعددت أهداف شخوص الرواية و غاياتها، فتوفيق و عائلته اتجهوا نحو هدف محدد: شراء بيت أو قطعة أرض في إمبابية، " كل من يأتي (من عائلة توفيق) لا طموح له إلا امتلاك بيت في الحارة أو قطعة أرض في إمبابية، أو على مشارفها، يبننها مع الأيام، و قليل منهم يموت قبل أن يحقق هدفه، و البناء متواصل^١". أما حمادة، " فقد انشغل بلعب كرة اليد في المعهد الذي يدرس فيه، وتفوق في هذه اللعبة^٢"، وجونيور سافر إلى إنجلترا، و تزوج و استكمل حياته هناك^٣.

وقد جاء اختيار صورة مركبة الترام، بشكلها القديم المعروف في فترة الستينيات؛ ليحيل إلى الفضاء الزمني الماضي الذي يحيل إليه العنوان، و يمثل جانباً رئيساً من المتن السردي: فترة الشباب، وكذلك اختيار ملابس الشخوص داخل الصورة، ومظهرهم الخارجي جاء محيلاً إلى الفضاء الزمني نفسه.

وهكذا تتعالق صورة الغلاف الأمامية للرواية مع مضمون المتن السردي، فتسهم في إنتاج المعنى، و تشكيل الدلالة، إذ تشير إلى فكرة المتن الرئيسية المتمثلة في التأكيد على طبيعة الحياة المتغيرة، إذ يمر فيها الإنسان بمراحل متباينة، ومتعددة.

-اللون:

يعد اللون عنصرًا فعالاً في إنتاج المعنى و تشكيل الدلالة؛ إذ يندرج ضمن العلامات البصرية المشكلة لصورة الغلاف، فيؤدي وظائف متعددة، منها: الوظيفة التواصلية، و الوظيفة التأثيرية، والوظيفة الجمالية، إذ " يوقظ الأحاسيس، وينمي الشعور، و يبهر النظر، وهو إما أن يكون مثيراً للعاطفة أو مهدئاً للنفس...^٤"

^١ (صديق قديم جداً. ص(٧).

^٢ (السابق. ص(٢١-٢٢).

^٣ (انظر السابق. ص(٦١) وما بعدها.

^٤ (انظر محي الدين طالوا. اللون علماً و عملاً. ص(٥). ط(٣). دار دمشق للطباعة و النشر و التوزيع. ٢٠٠٠م.

وقد جعل هاريسون Harrison الألوان إحدى معايير مقروئية الصورة، فهي قيمة تيبوغرافية جرافيكية تحفيزية للقارىء...، فإذا لم توظف بذكاء، ستصبح ألوانًا من المتاهات والألغاز^١.

كما أكد الدارسون المحدثون أن هناك ارتباطًا بين الألوان و الثقافة، فالثقافة الاجتماعية تحمل دلالات الألوان و معانيها، ولذا فإن اختيار الألوان يجب أن يخضع للمتحيل الاجتماعي و الرمزي، وفقًا لمقاييس ثقافة المجتمع الخطابي^٢.

ومن جماليات ألوان الصورة: اعتماد مبدئين أساسيين هما: مبدأ هارمونية الألوان، ويقصد به: التوافق الجمالي بين الألوان، ومبدأ تباينية الألوان، ويقصد به: العامل البصري الذي ينظم إدراكنا لعناصر الصورة عن طريق تباين الألوان وتدرجها^٣.

وتأسيسًا على ما سبق، يمكننا إبراز الدور الذي قام به لون الغلاف في رواية " صديق قديم جدًا"، إذ أدى دورًا فعالًا في فهم دلالات المتن السردي و إحياءاته.

وظفت درجات اللون الأحمر الفاتح في غلاف الرواية، واللون الأحمر - عمومًا - يمثل حقلًا دلاليًا نجد فيه: الصراع، والثورة، والغضب، والضيق، و المعاناة...^٤، وهذا مما يعكس دلالات المتن السردي، وإحياءاته المتعلقة بمعاناة بطل الرواية (عبد الله)، إذ يعيش صراعًا نفسيًا داخليًا يشعر فيه بالحنين إلى الشباب الماضي، وذكرياته، ويتمنى عودته، وحين يتأمل واقع الحياة، و يدرك طبيعتها المتغيرة، واستحالة عودة الماضي، تهدأ نفسه النائرة، مع رفض الانقطاع عن ذلك الماضي المفقود، وعدم وجود صلة تربطه بشبابه، إذ يقول الكاتب على لسان البطل: " لا أوافق أبدًا أن يترك الواحد نفسه للأيام تقطع الصلة بينه و بين ما كان عليه...، كل واحد لا بد وأن يبقى له شيء، طريقة لبسه، أو كلامه، أو شيء ما زال سليمًا من جسده القديم...، وفكرت أن ليس مهمًا أن يتقدم بك العمر، فالدنيا، و الأماكن، و النساء التي أحببت، كلها تكبر معك، المهم ألا يضيعك الكبر.

١) شاكر عبد الحميد. التفضيل الجمالي : دراسة في سيكولوجية التذوق الجمالي-سلسلة عالم المعرفة. الكويت. ٢٠٠٥ المجلس الوطني للعلوم و الثقافة و الفنون. م.ص(٢٥٨).

٢) خالد بن سليمان القوسي. أغلقة المجلات السعودية بين النص اللغوي و النص البصري(دراسة تداولية سيميائية)مجلة اللسانيات العربية. عدد (٤)نوفمبر ٢٠١٦م. ص(١٣١).

٣) أسامة ذكي السيد علي. سيميائية الصورة في كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض. ط ٢٠١٤م. ص(٢٠٩- ٢١٠).

٤) انظر أحمد مختار عمر. اللغة و اللون. ط(٢) عالم الكتب للنشر و التوزيع-القاهرة. ١٩٩٧م.

وتذكرت ذلك العم محمود الذي عاصرته لسنوات ، تذكرت تلك الخصلة من شعره التي كان يجعلها تتدلى على جانب جبهته من الناحية اليمنى رغم خشونة هذا الشعر، كيف رأيتها و هي تتضاءل بسبب تساقطه مع الأيام وهو حريص أن يجعله تتدلى في نفس المكان كما اعتاد حتى لم يبق منها في أيامه الأخيرة إلا شعرتين أو ثلاث، لا أريد أن أقول شعرة واحدة، وهكذا مات ، وهو يبدو في نظري نفس الرجل الذي عرفت^١. وهكذا تتحد دلالات لون الغلاف المعبرة عن الثورة، والمعاناة، والضيق مع معاناة البطل وشعوره بالضيق؛ لانقضاء شبابه، ورغبته في عدم الانقطاع عنه، حتى في الشكل الخارجي.

كما تتحقق دلالات لون الغلاف المعبرة عن "الثورة" و" الغضب" في إحساس البطل بالتمرد على الواقع و الثورة عليه ، و المناداة بالحرية الملازمة لطبيعة التغيير الحاصل عند انقضاء شبابه، و وصوله لمرحلة الكبر، إذ يقول الكاتب على لسانه: "كنت قرأت مرة أن أعظم مكافأة يمكنك أن تمنحها لنفسك في نهاية أيامك هي أن تنفض عنك كل المثل العليا التي عشت عبداً لها طوال سنوات عمرك. و أن ترتدي الشيشب و الجلباب...، وتتجول حرراً داخل شقتك بعدما ينصرفون، شأنك في ذلك شأن طائر يلق أو يدخن سيجارته بين أغصان شجرة...، دون أن تكون لديك آذان مصغية على الإطلاق. أنت رجل متعب الآن يمكنك أن تستلقي أينما تشاء، و أن تنهض وقتما تشاء...حاذر إذن أن تهتم"^٢.

وهكذا تتعالق دلالات لون الغلاف مع دلالات المتن الروائي؛ لتعبر عن أزمة البطل و ما يعانيه من ثورة نفسية داخلية.

وتظهر في غلاف الرواية ظلال سوداء أسفل مركبة الترام، و اللون الأسود: "رمز الحزن و الألم و الموت ، كما أنه رمز الخوف من المجهول، و الميل إلى التكتّم، و لكونه سلب اللون يدل على العدمية و الفناء"^٣، وهذا مما يتفق مع دلالات المتن السردى و إحياءاته المتعلقة بإحساس البطل بالحزن و الألم لمضي شبابه بكل ما كان فيه من قوة و

^١ (صديق قديم جداً، ص(٦٨).

^٢ (صديق قديم جداً، ص(١٣٦).

^٣ (أحمد مختار عمر. اللغة و اللون، ص(١٨٦).

عنفوان و جمال و طيش و تهور و اندفاع. كما تبرز دلالة الحزن و الألم في رحيل الأصدقاء، شركاء رحلة الشباب و أيامه الماضية. وتتفق دلالة اللون الأسود على الخوف من المجهول... و العدمية و الفناء، مع إحساس البطل بالخوف من اقتراب نهاية العمر.

كما وظّفت خاصية تدرّج الألوان في لوحة غلاف الرواية، إذ تظهر درجات اللون الأحمر الفاتح من أسفل الغلاف إلى أعلاه، وهذا مما يتفق مع الحالة النفسية للبطل، والتي اتسمت بالتدرج، إذ تبدأ بتذكر مرحلة الشباب والإحساس بالحزن و الألم لفقدائها مع فقد الأصدقاء، ثم تنتقل إلى حالة الصراع النفسي الداخلي بين الإحساس بالحزن؛ لمضي الشباب، وتمني عودته، و بين ضرورة التسليم بحتمية التغيير، مع رفض الانقطاع التام عن الماضي. إذ يقول: "أخبرته أنهم (الأطباء) يمنعونني من التدخين، ولكنني أرغب أحيانًا في تدخين واحدة، ورحت أذخ".^١

- المؤشر الجنسي :

يُقصد بالمؤشر الجنسي، أو التجنيس: تحديد ماهية النظام الجنسي للنص الأدبي: رواية، قصة قصيرة، مسرحية، شعر... إلى غير ذلك من الأجناس الأدبية. ويمثل المؤشر الجنسي عتبة نصية مهمة للولوج في النص، إذ توجّه عملية التلقي للنص من خلال تحديد نوعية الجنس الأدبي للعمل، فتسهل عملية تلقيه وفق قواعد هذا الجنس و أسسه الفنية، و تعين على فهمه، و استنباط دلالاته. فبالجنس يصبح "النص مؤهلًا للدخول في عقد القراءة مع المتلقي"^٢. فهو "مسلك من المسالك الأولى في عملية الولوج في نص ما، إذ يساعد القارئ على استحضار أفق انتظاره، كما يعمل على تهيئته لتقبل أفق النص"^٣. وقد وصف جيران جينيت المؤشر الجنسي بأنه " نظام رسمي يعبر عن مقصدية كل من الكاتب و الناشر لما يريدان نسبته إلى النص، في هذه الحال لا يستطيع القارئ تجاهل

^١ (صديق قديم جدًا. ص (١٩٩).

^٢ (خالد حسين حسين. في نظرية العنوان. مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية. ط دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر - دمشق - سوريا - ٢٠٠٧. ص (٨١).

^٣ (عبد المجيد العابد. سيميائية الخطاب الروائي. مجلة الرافد - الإمارات. عدد (٥٩) ديسمبر ٢٠١٣. ص (٥).

أو إهمال هذه النسبة، وإن لم يستطع تصديقها أو إقرارها، فهي باقية كموجه قرائي للعمل، إلا أن الجمهور يتلقى هذا النظام الجنسي الرسمي كمعلومة...¹

في رواية "صديق قديم جداً" وردت عتبة المؤشر الجنسي في القسم السفلي من الغلاف، في الزاوية اليمنى. فكتبت لفظة "رواية" في هذا الجزء بخط صغير، غير سميك، تحت عنوان الرواية، وعلى مسافة بعيدة من اسم المؤلف، باللون الأبيض، وهو اللون نفسه الذي كتب به العنوان الرئيس، و اسم المؤلف، ولكن بخط أصغر؛ مما أسهم في توجيه المتلقي نحو: العنوان الرئيس، وبقية أيقونات الغلاف التي بدت في صورة بارزة و واضحة أكثر من عتبة التحنيس.

وقد أدت عتبة المؤشر الجنسي في هذه الرواية دوراً تأثيرياً في المتلقي، إذ دفعته إلى اقتحام النص وفق القواعد و الأسس و الأدوات الفنية و النقدية المتعلقة بجنس " الرواية"، مما أسهم في تدعيم قراءة النص و فهمه.

- عتبة الغلاف الداخلي :

تعددت الأغلفة الداخلية في رواية " صديق قديم جداً"، وتشمل: الغلاف الداخلي الأول، و الغلاف الداخلي الثاني (عتبة الناشر)، و الغلاف الداخلي الثالث، و الغلاف الداخلي الرابع (استكمال عتبة الناشر).

-**الغلاف الداخلي الأول:** يظهر هذا الغلاف الداخلي الأول في صورة مغايرة للغلاف الخارجي، فيأتي في صورة فضاء أبيض واسع و ممتد، وفي أسفل الصفحة يظهر عنوان الرواية : صديق قديم جداً ، بخط متوسط عريض، بلون أسود، فيهمل هذا الغلاف جميع العلامات اللغوية، و الأيقونات البصرية الموجودة في الغلاف الخارجي، عدا العنوان؛ ليحقق وظائف: تأثيرية، و تواصلية، و إغرائية لدى المتلقي؛ فيجذبه نحو العنوان، و يدفعه إلى التفاعل معه ، للكشف عما يحمله من دلالات، وإيحاءات متعددة ترتبط بالمتن السردي.

وقد أثار تصميم الغلاف بهذه الصورة، اهتمام المتلقي، وانتباهه؛ إذ أظهر له العنوان بصورة بارزة في وسط مساحة كبيرة من البياض؛ مما يثير عنصري "التشويق" و "الفضول"

¹ (جيرار جينيت. عتبات. ص(٨٩).

في نفسه؛ ليجت عن سر اختيار الناشر لهذه الطريقة في إبراز العنوان؛ وكأنه يبيث رسالة إليه تتمثل في ضرورة الربط بين العنوان و بين المتن؛ للكشف عن مدى التعالق بينهما. وتظهر فعالية هذا الغلاف، ونجاحه في جذب المتلقي و تشويقه ، من خلال التأثير البصري الذي يحدثه هذا الفضاء الأبيض المحيط بالعنوان، فيتحكم في حركة العين التي تغرق في وسط البياض من أعلى الصفحة إلى وسطها ، لتستقر الرؤية البصرية عند العنوان في الجزء السفلي. مما يستفز المتلقي، ويدفعه إلى تأمل هذا التصميم المتمركز حول العنوان؛ ليكشف عن أهميته، وارتباطه بمضمون المتن السردى. وهكذا حقق الغلاف الداخلي الأول تأثيرًا إيجابيًا في إنجاح عملية التلقي.

-الغلاف الداخلي الثاني (عتبة الناشر):

أصلان، إبراهيم.
صديق قديم جداً / إبراهيم أصلان. - القاهرة :
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.
٢٠٠ ص: ٢٠ سم.
تدمك ٥ ١٧٠ - ٩١ - ٩٧٧ ٩٧٨
١ - القصص العربية.
أ - العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٣٦١٢ / ٢٠١٥
I. S. B. N 978 - 977- 91 - 0170 - 5

ديوى ٨١٣

تؤدي دار النشر دورًا رئيسًا في طباعة العمل الأدبي، وتوزيعه. وتسهم في شهرة النص، وسرعة انتشاره، لاسيما إذا كان اسمها معروفًا و مشهورًا في الساحة الثقافية، إذ "تجسد السلطة الاقتصادية للعمل الإبداعي، أي أنها السلطة المالية المتحكمة في العمل الإبداعي للجمهور القارئ، وتخضع عملية النشر لنظرية التواصل عامة، بأطرافها المختلفة: المؤلف، و الناشر، والقارئ^١."

^١ (رفيدة بو غرنيطة. شعرية النصوص الموازية في دواوين عبد الله الحمادي. رسالة ماجستير. جامعة منتوري قسنطينة. ٢٠٠٧م. ص(١٨٧).

وقد احتوى الغلاف على بيانات الناشر: دار النشر، وبيانات نشر الرواية: اسم المؤلف، عنوان الرواية، مكان الطباعة، سنة النشر. ورقم الإيداع بدار الكتب، وسنة الإيداع. و تصدّرت بيانات نشر الرواية رأس الصفحة، بخط صغير، باللون الأسود. وذلك لتأكيد هذه البيانات في ذهن المتلقي، وثوثيق الملكية الفكرية للرواية، وبيان مكانة المؤلف في الوسط الثقافي و الأدبي، مما يسهم في زيادة التوزيع.

أما عن بيانات الناشر: دار النشر، فقد ظهرت أسفل بيانات نشر الرواية، بنفس الخط واللون، وهذا لبيان مكانة دار النشر في الساحة الثقافية؛ مما يحقق الوظيفة الإشهارية لهذه الدار التي تولت طباعة الرواية. ثم يشير الناشر إلى البيانات الخاصة بالطباعة: عدد صفحات الرواية، وحجمها. وذلك لينقل للمتلقي صورة شاملة عن العمل الأدبي.

كما يحرص الناشر على ذكر: رقم الإيداع بدار الكتب المصرية، وسنة الإيداع في موقع بارز من الصفحة؛ وفي هذا إشارة إلى أن أفكار هذا النص الأدبي و مضمونه تتوافق مع شروط النشر، وأسسها. ولا تخالف العادات و التقاليد و الأعراف المصرية.

- الغلاف الداخلي الثالث:

يحتوي هذا الغلاف على ثلاث علامات لغوية، وأيقونة بصرية. العلامات اللغوية تشمل: عنوان الرواية، واسم المؤلف، واسم دار النشر. أما الأيقونة البصرية فتتمثل في الشعار الخاص بدار النشر. ويتضح من خلال تصميم عنوان الرواية داخل هذا الغلاف، أن الناشر يسير في الاتجاه نفسه الذي خطط له منذ بداية تصميمه الأغلفة، إذ حرص على إبراز العنوان الرئيس في صورة واضحة للعين، من حيث الموقع المركزي في أعلى الصفحة، و الخط السميك البارز، الكبير الحجم. وهذا مما يزيد من وضوح العنوان، وجاذبيته، وإغرائيته للمتلقي. ليحتل الموقع الأبرز و الأوضح في وسط العتبات.

ثم يظهر اسم المؤلف في وسط الصفحة في موقع متميز، بخط بارز، بلون أسود، في وسط مساحة من البياض، مما يحقق الوظيفة الإشهارية و الإعلانية، ويؤكد الملكية الفكرية للعمل الأدبي. كما يشير إلى اعتزاز المؤلف بإبداعه لهذا العمل، ويعلم مسؤوليته عما ورد فيه من أفكار و مضامين.

ويظهر في القسم السفلي من الصفحة: اسم دار النشر، وتاريخ النشر، يعلوهما الشعار الخاص بالدار، مما يحقق الوظيفة الإشهارية و الإعلانية لها، ويؤكد مكانتها في الوسط الثقافي. كما يسهم في زيادة التسويق و التوزيع للعمل الأدبي.

-الغلاف الداخلي الرابع (استكمال عتبة الناشر):

وزارة الثقافة
الهيئة المصرية العامة للكتاب
رئيس مجلس الإدارة
د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : صديق قديم جدًا
تأليف : إبراهيم أصلان
حقوق الطبع محفوظة للهيئة المصرية العامة للكتاب
الإشراف الفني : مادلين أيوب فرج
تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي

يحتوي هذا الغلاف على بيانات الناشر: دار النشر، والوزارة التابعة لها، ورئيس مجلس إدارتها، وبيانات نشر الرواية: عنوان الرواية، واسم المؤلف، و الحقوق القانونية، والإشراف الفني، ومصمم الغلاف. وتصدرت دار النشر، والوزارة التابعة لها (وزارة الثقافة)، ورئيس مجلس إدارتها (د. أحمد مجاهد) - رأس الصفحة، بخط صغير، باللون الأسود، مما يؤكد مكانة دار النشر في الساحة الثقافية، ويؤكد قيمة العمل الأدبي من خلال حرص الوزارة التابع لها دار النشر، ورئيس مجلس إدارتها على طباعة العمل، ونشره.

ثم يشير الناشر إلى بيانات نشر الرواية: العنوان الرئيس، اسم المؤلف. وقد كرر الناشر هذه البيانات؛ لتذكير المتلقي بها، وتأكيد مكانة المؤلف في الساحة الثقافية و

الأدبية. ويلى هذه البيانات العبارة القانونية، والحقوق المحفوظة، مما يؤكد وعي الناشر بالقوانين و القواعد، وحرصه على توثيق الملكية الفكرية، وحفظ الحقوق.

- عتبة الغلاف الخلفية:

صديق قديم جداً

في آخر رواياته، يأخذنا "إبراهيم أصلان" في رحلة مدهشة، يتداخل فيها الذاتي بالخيالي، ليقدم نصاً بديعاً يتوفر فيه جميع الخصائص الفنية والأسلوبية التي أسستها كتابة صاحب "مالك الحزين" وحفرت لها بعمق في التربة السردية العربية. كعادته، يبدأ أصلان من لحظة عابرة ليحولها بيد صائغ إلى عالم واسع محتشد بالتفاصيل. من البحث عن اسم صديق قديم غاب في غبار الأوراق المهملة وتخلت عنه الخرائط، يبدأ البحث، وتتشكل رحلة الاستحضار: استحضار وجود غاب أبطاله الأصليون مخلفين بالكاد أسماء علقت بالذاكرة وتثبيتت، رافضة مغادرتها. هكذا يخوض أصلان في "صديق قديم جداً" بحثاً محموماً، مدعوماً بذاكرة ما تزال واثقة في قدرتها، ليس فقط على استعادة عالم مندثر، لكن، أيضاً، على ترميمه، لينهض متجسداً مكتملاً كأنه لم ينسلخ عن صاحبه يوماً.

رواية استثنائية، تنشر لأول مرة، ليكتمل عقد أصلان الروائي بها، مؤكدة على عالمه المتفرد والذي لا يشبه سوى نفسه.

إبراهيم أصلان (١٩٣٥-٢٠١٢)، روائي وكاتب مصري، يعد أحد ألمع كتاب جيل الستينيات وأحد أبرز كتاب الرواية والقصة العربية في تاريخها. من أبرز أعماله: مالك الحزين، بحيرة المساء، وردية ليل، عصافير النيل، حجرتان وصالة وغيرها. ترجمت أعمال أصلان للعديد من اللغات وحصل على عدة تكريمات وجوائز كانت آخرها جائزة النيل للآداب.



تمثل عتبة الغلاف الخلفية مكوناً مهماً من مكونات العتبات، إذ تتحدد أهميتها في إضاءة جوانب النص، واستيعاب محاوره الفكرية، وكشف دلالاته، وهي آخر ما تراه عين القارئ، لتؤدي وظيفة إغلاق الفضاء الطباعي للرواية. ويتصدر عنوان الرواية "صديق قديم جداً" رأس الصفحة بخط بارز و كبير، بلون أسود؛ ليتأكد حرص الناشر على إبراز

العنوان الرئيس في صورة واضحة للعين، من حيث: الموقع المركزي في أعلى الصفحة، و الخط السميك البارز، مما يزيد من إغرائية العنوان، وجاذبيته.

ويلي عنوان الرواية كلمة الناشر، وتتضمن عبارات جاذبة ومؤثرة تبرز قيمة العمل الأدبي و صاحبه، وتلخص أحداثه: " في آخر رواياته، يأخذنا "إبراهيم أصلان" في رحلة مدهشة، يتداخل فيها الذاتي بالخيالي، ليقدم نصًا بديعًا، يتوفر فيه جميع الخصائص الفنية و الأسلوبية التي أسستها كتابة صاحب " مالك الحزين"، وحفرت لها بعمق في التربة السردية العربية، كعادته، يبدأ أصلان من لحظة عابرة؛ ليحولها بيد صائغ إلى عالم واسع محتشد بالتفاصيل من البحث عن اسم صديق قديم غاب في غبار الأوراق المهملة و تخلت عنه الخرائط، يبدأ البحث، وتتشكل رحلة الاستحضار: استحضار وجود غاب أبطله الأصليون مخلفين بالكاد أسماء علقته بالذاكرة، وتشبثت، رافضة مغادرتها. هكذا يخوض أصلان في صديق قديم جدًا بحثًا مهمومًا، مدعومًا بذاكرة ما تزال واثقة في قدرتها. ليس فقط على استعادة عالم مندثر، لكن، أيضًا، على ترميمه؛ لينهض متجسدًا مكتملا، كأنه لم ينسلخ عن صاحبه يومًا^١.

كُتبت كلمة الناشر بخط كبير، واضح الحروف، باللون الأسود، على خلفية بيضاء، يقرأها المتلقي بسهولة و يسر. تبدأ بتوظيف "ضمير الغائب"، إذ يقول: " في آخر رواياته؛" مما يثير فضول المتلقي، وتشويقه، واستخدام لفظة: آخر، يضاعف من هذا الفضول، ويستفز المتلقي، لقراءة آخر ما كتبه " إبراهيم أصلان" قبل وفاته. وتبرز "لغة الإشهار" التي تسوق للمنتج، وتروج له، إذ يقول عن الرواية: إنها رحلة مدهشة، يتداخل فيها الذاتي المرتبط بحياة "أصلان" في حي إمبابية، وعمله بهيئة البريد، بالخيالي المرتبط بطبيعة الفن القصصي. ثم يقول عن النص: إنه نص بديع، إذ يشتمل على: خصائص فنية، وأسلوبية، اتسمت بها كتابة الأديب " إبراهيم أصلان" صاحب رواية: "مالك الحزين" أشهر أعماله. وهذا مما يشير إلى مكانة الكاتب الأدبية، والقيمة الفنية لأعماله، والتي عبر عنها بصيغة مجازية في قوله: "أسستها كتابة صاحب " مالك الحزين"، وحفرت لها بعمق في

^١ (صديق قديم جدًا. الغلاف الخلفي للرواية.

التربة السردية العربية". وتنتهي الفقرة بعرض ملخص جاذب لأحداث الرواية، يقدم للمتلقي فكرة عن مضمون النص.

ويعد الناشر إلى الإشهار للعمل الأدبي، و الترويج له، فيقول: رواية استثنائية، تنشر لأول مرة؛ ليكتمل عقد أصلان الروائي بها ...، مما يجذب انتباه المتلقي، ويثير فضوله، لقراءة النص، واقتحام عالم آخر روايات أصلان.

وتأسيسًا على ما سبق، يتضح أن كلمة الناشر عتبة أساسية لرصد العمل الإبداعي، فهمًا و تفسيرًا و تأويلًا، ومن جهة أخرى تسعف الباحث أو الدارس في استكشاف دلالات العمل المعطى المباشرة وغير المباشرة.¹

وتظهر في الجزء السفلي من الصفحة صورة فوتوغرافية للمؤلف "إبراهيم أصلان" متوسطة الحجم، يبدو من ملامحه، كأنه يحاور شخصًا أو جمهورًا، وإلى جانب الصورة توجد نبذة تعريفية عنه، تؤكد مكانته الأدبية، وتشهد بملكته الفكرية للنص، وتعلن مسؤوليته عما تضمنه من معان، وأفكار.

وتعد صورة المؤلف علامة سيمائية دالة، تنتج دلالات متعددة، إذ تعطي انطباعات عن صاحبها، و ما يتصف به من سمات و خصائص، فالصورة تُذكر المتلقي بأعمال المؤلف، وإبداعاته، وتوجهاته الفكرية، و الثقافية، والاجتماعية، و السياسية. وهذا مما حقق للصورة الفوتوغرافية وظائف: تواصلية، وتأثيرية، وإشهارية.

وهكذا تتعالق عتبات الغلاف الأمامية، والداخلية، والخلفية مع مضمون المتن السردية، لتضيء جوانبه الخفية، وتكشف دلالاته و إيحاءاته.

¹ (جميل حمداوي. شعرية النص الموازي. ص(١٢٢).

-المبحث الثاني: سيمائية النص المحيط التألفي Peritexte auctorial

يُقصد بالنص المحيط التألفي حسب ما ذكره جيرار جينيت: "كل الإنتاجات والمصاحبات الخطابية التي تعود مسؤوليتها إلى الكاتب أو المؤلف...، وتشمل: اسم المؤلف، العنوان الرئيس، العناوين الداخلية..."^١

-عتبة اسم المؤلف:

تعد عتبة اسم المؤلف/ الروائي من أهم المصاحبات النصية التي عني النقاد بدراساتها؛ إذ تُعرّف بمنتج النص و مبدعه، وتؤكد ملكيته الأدبية و القانونية لعمله، واسم الكاتب المثبت على الغلاف يُشكل الواقع الفعلي لـ"أنا" الكاتب، وهو ضمير فعلي يقع خارج النص، ويتوحد إليه، ويحوم حوله دلاليًا، و لا يقع فيه؛ لأنه يمثل الحد الفاصل بين الواقع و المتخيل المحكي، أي المنجز النصي^٢، ويؤدي اسم المؤلف "وظيفة تعيينية، وإشهارية تكمن في نسبة العمل، أو الأثر إلى اسم ذائع الصيت، معروف بأبحاثه الوصفية، أو الإبداعية، ويدل على حضوره المكثف في الساحة الثقافية المحلية، والوطنية، والدولية ورقياً، ورقمياً، وإعلامياً"^٣.

وقد حدد جيرار جينيت مكان ظهور اسم الكاتب أو المؤلف، "فغالبًا ما يتموضع في صفحة الغلاف، و صفحة العنوان...، ويكون في أعلى صفحة الغلاف بخط بارز و غليظ؛ للدلالة على هذه الملكية و الإشهار لهذا الكاتب"^٤.

أما عن وظائف اسم الكاتب- كما حددها جيرار جينيت- فمن أهمها:

- وظيفة التسمية: وهي الوظيفة التي تثبت هوية العمل للكاتب بإعطائه اسمه.
- وظيفة الملكية: وهي الوظيفة التي تقف دون التنازع على أحقية تملك الكتاب، فاسم الكاتب هو العلامة على ملكيته الأدبية و القانونية لعمله.

^١ جيرار جينيت. عتبات. ص(٤٨).

^٢ عبد القادر عميش. الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة، مركزية التأويل و إمبرالية الدلالة. ط(١) دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع. الجزائر. ص(١١٠).

^٣ د. جميل حمداوي. شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي). ط(٢) ٢٠٢٠- دار الريف للنشر و الطبع الإلكتروني- المغرب. ص(٢٢).

^٤ جيرار جينيت. عتبات. ص(٦٣-٦٤).

وظيفة إشهارية: وهذا لوجوده على صفحة الغلاف التي تعد الواجهة الإشهارية للكتاب، وصاحبه، الذي يكون اسمه عاليًا، يخاطبنا بصريًا لشرائه^١.

كما تمثل عتبة اسم المؤلف مدخلا رئيسًا لفهم النص، وفك شفراته، واستنباط دلالاته، استنادًا إلى الخلفية المعرفية و الثقافية لدى المتلقي عن أيديولوجية المؤلف، وتوجهاته الثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

وقراءة الغلاف الخارجي لرواية "صديق قديم جدًا" تبين أن عتبة اسم المؤلف (إبراهيم أصلان) جاءت في صورة بارزة و واضحة، من حيث: الموقع القريب من بؤرة عين المتلقي، فظهر الاسم في الجزء العلوي للصفحة، من الجهة اليمنى، بلون أبيض، وبخط بارز، يعلو عنوان الرواية.

ومن المؤكد أن "ترتيب، واختيار مواقع كل الإشارات الموجودة في صفحة الغلاف، لا بد أن تكون له دلالة جمالية أو قيمية، فوضع الاسم في أعلى الصفحة لا يعطي الانطباع نفسه الذي يعطيه وضعه في الأسفل^٢"، ومن ثم عبرتصميم عتبة اسم المؤلف بهذه الصورة عن قصدية محددة؛ تعكس مكانة المؤلف في الوسط الأدبي و الثقافي. وهذا مما يجذب انتباه المتلقي، و يدفعه إلى استحضار هوية هذا الاسم التي تقول: إنه روائي و كاتب مصري، من أبرز كتاب الرواية و القصة العربية . وهذا مما يثير فضول المتلقي، ويدفعه إلى الولوع في النص؛ لاكتشاف عالم جديد من عوالم الكاتب السردية، واستنباط دلالاته، وكشف أسراره ومضامينه.

وعى الرغم من بروز اسم المؤلف في موقع متميز من صفحة الغلاف، فإن العنوان الرئيس للنص قد جاء بصورة أبرز، فظهر بخط أكبر في الجزء الأوسط من الصفحة، بلون أبيض؛ ليعبر عن قصدية محددة، تتمثل في: إبراز إبداع الكاتب، و الإعلان عنه؛ بوصفه عنصرًا جاذبًا للمتلقي بما يشتمل عليه من: مزايا فنية، وخصائص جمالية، مما يدفع المتلقي نحو اقتناء الكتاب و قراءته.

^١ (السابق، ص ٦٤-٦٥).

^٢ حميد لحداني. بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، ط (١) ١٩٩١م. المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-ص (٦٠).

كما لاحظت أن هناك رباطاً بين اسم المؤلف، وبين عنوان الرواية. فلم تفصل بينهما سوى مسافة صغيرة، وظهرتا بلون واحد، هو اللون الأبيض، مما أفاد في الانتقال السريع لعين المتلقي ما بين اسم المؤلف و العنوان، وفي هذا تأكيد للارتباط الحاصل بينهما؛ بوصف المؤلف: منتج النص، ومبدعه، ومالكه.

وظهور اسم (إبراهيم أصلان) باللون الأبيض له مدلولات عديدة، منها ما يرتبط بالداخل (مضمون المتن السردي)، ومنها ما هو خارجي. أما ما يرتبط بمضمون المتن، فإن اللون الأبيض يمثل حقلاً دلاليًا، نجد فيه: الصفاء، و النقاء، و الطهر، والشفافية، و البساطة...^١، وهذا ما عبرت عنه شخوص الرواية في علاقاتها الإنسانية المتسمة بالحب، و المودة، و الألفة، والعطاء، و الخير، و المساندة...^٢، أما عن مدلوله الخارجي فيتمثل في إظهار اسم المؤلف: (إبراهيم أصلان) في صورة بارزة على صفحة الغلاف.

ومن ثم تتعالق العتبات: العنوان، و الغلاف، واللون، واسم المؤلف؛ لتحيل إلى المتن السردي الذي يتعالق مع العتبات مجتمعة.

-العنوان الرئيس:

عُنيت السيميائيات الأدبية بفحص عناوين النصوص الإبداعية؛ بوصفها "أنظمة سيميائية ذات أبعاد دلالية، وأخرى رمزية، تغري الباحث بتتبع دلالاتها و محاولة فك شفراتها الرامزة"^٣. وقد عرّف لوي هويك L'Höck العنوان في كتابه "سمة العنوان" بأنه: "مجموعة من العلامات اللسانية (كلمات مفردة، جمل، نص) التي يمكن أن تدرج على رأس نص؛ لتحدده، وتدل على محتواها العام، وتعرّف الجمهور بقراءته"^٤. والعنوان - حسب ما ذكره جيرار جينيت - له قيمتان؛ قيمة جمالية: تتحدد في خصائصه البنائية و الأسلوبية، وقيمة تجارية سلعية: تنشطها الطاقة الإغرائية التي تدفع بفضول القراء لشراء الكتاب، أو قراءة النص^٥.

^١ انظر أحمد مختار عمر. اللغة و اللون . ص(١٨٥).

^٢ بسام قطوس. سيمياء العنوان. ط(١) وزارة الثقافة- عمان- الأردن ٢٠٠١م. ص(٣٣).

^٣ Léo, H ock, Lamarque dutitre,dispositifs sémiotiques d'une moutors Publisher .Paris 1981,p5. ,

^٤ جيرار جينيت. عتبات. ص(٧١).

يمثل العنوان مرسله الكاتب الأولى إلى المتلقي؛ ليجذب انتباهه، ويفتح أمامه أبواب النص، فيعينه على سبر أغواره، وفك مغاليقه، والوصول إلى دلالاته العميقة، ليصبح القارئ أو المتلقي كاتبًا ومنتجًا ثانيًا للنص. ولهذا عني الروائيون المعاصرون بصياغة عناوينهم في صورة موجزة مكثفة، متعددة الدلالات و الإيحاءات؛ بغرض استنقاز قدرة التلقي لدى القارئ، و الاستحواذ على مشاعره، ليتفاعل مع العنوان؛ بغية استنطاقه، وكشف مقاصده و دلالاته، ومدى تعلقه مع المتن الروائي.

وقد عيّن النقاد المحدثون عدة وظائف سيمائية للعنوان، تتحدد في ضوء العلاقات المنسوجة بين أطراف العملية الإبداعية؛ المرسل (النّاص)، والمرسل إليه (المتلقي)، والرسالة (النص)، فضلًا عن العنوان الذي يمثل العامل (البؤرة) في هذه البنية التواصلية، فعلاقة النّاص (المرسل) بالعنوان تعكس الوظيفة القصديّة، وعلاقة العنوان بالمتلقي (المرسل إليه) تعكس الوظيفة التأثيرية الإغرائية، وعلاقة العنوان بالرسالة (النص) تعكس الوظيفة الإحالية، وعلاقة العنوان بالعنوان تعكس الوظيفة الشعرية، أو الجمالية^١.

كما أشار جبرار جينيت إلى وظائف العنوان، وحددها فيما يلي:

- الوظيفة التعينية: وهي التي تُعيّن اسم الكتاب، وتحدده، و تُعرّف جمهور القراء به.
- الوظيفة الوصفية أو الدلالية: وهي التي يقول العنوان عن طريقها شيئًا عن النص، كأن يشرحه ويوضحه، أو يفسره و يؤوله.
- الوظيفة الإيحائية: وتتحدد فيما يوحي به العنوان من دلالات ترتبط بدلالة النص الكلي.
- الوظيفة الإغرائية: وهي التي تستفز قدرة الشراء لدى القارئ، وتُحرّك فضول القراءة فيه^٢.

أما الأمكنة التي يظهر فيها العنوان، فقد حددها جبرار جينيت في أربعة أماكن؛

- الصفحة الأولى للغلاف.

- في ظهر الغلاف.

- في صفحة العنوان.

^١ د. خالد حسين. في نظرية العنوان. مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية. ص (٩٧-٩٨).

^٢ جبرار جينيت. عتبات. ص (٨٦-٨٨).

-في الصفحة المزيفة للعنوان، وهي الصفحة البيضاء التي تحمل العنوان فحسب. وقد يتكرر العنوان في الصفحة الرابعة للغلاف، أو في العنوان الجاري، أي في أعلى الصفحة، آخذًا موضعًا مع عنوان الفصل^١.

ويطالعنا عنوان الرواية- موضع الدراسة-" صديق قديم جدًا"؛ بوصفه المدخل الرئيس للولوج في عالم النص، فيجذب انتباه المتلقي، للكشف عما يحمله من أبعاد و دلالات ترتبط بالمتن (النص الأصل)،لهذا ينبغي أن نقف حيال بنية العنوان وقفة تفكيكية، من خلال المستويات اللغوية التالية:

-المستوى الصوتي:

تحضر عتبة هذا النص الأدبي - العنوان- وهي تحمل أبعادًا وإشارات دلالية متنوعة كشفت عنها البنية التفكيكية للعنوان من الناحية الصوتية؛ إذ يتضمن عنوان الرواية - صديق قديم جدًا- أحد عشر فونيمًا تركيبياً تباينت مخرجًا ؛ بيد أنها تشابهت - في مجملها- صفة ؛ إذ تهيمن عليها صفتا الجهر والانفجار اللتان منحتا العنوان أعلى معدل دلالي، فيما عدا صوت الصاد الذي تصدّر الوحدة المعجمية المركزية في العنوان وهي كلمة (صديق) التي تحمل - وفقًا لبنيتها الصوتية- إيحاءً بالمرحلة العمرية والمواقف الحياتية التي مرّ بها بطل الرواية ؛ فصوت الصاد الاحتكاكي المهموس - ذو الدلالة المعنوية الهادئة- قد منح الوحدة المعجمية(صديق) إيحاءً بمستهل فترة الشباب المفقودة وما كان فيها من أمل وتفاؤل واستمتاع بالحياة وجمالها.

ويردف صوت الصاد بصوت الدال الانفجاري المجهور - ذي الدلالة القوية- الذي يعكس مرحلة الندم والأسف الممزوجين بالحزن على ماضٍ ولىً وذهب يحاول صاحبه جاهدًا أن يستحضره ويعيد بناءه في ذاكرته بعدما دمرته مجريات الزمن.

ثم يأتي الصائت الطويل - ياء المد- إيذانًا بالجهر لذاته بالشكوى وإعلان الأنين والحزن على ما ولى من أيام شبابه وأحلامه ، وكذا على من ولى من أصدقائه شركائه في الماضي المفقود الذين فقدهم إلى الأبد كما فقد شبابه ؛ فلم يتبق له سوى الذكريات المتمثلة في مجموعة صور تسعها حقيبة صغيرة يحتفظ بها، وبقايا مواقف مازالت الذاكرة تسعها.

^١ (السابق ص(٦٩-٧٠).

وتختتم الوحدة المعجمية المركزية الرئيسة بصوت القاف اللهوي الانفجاري المجهور المستعمل؛ ليؤكد الدلالة السابقة ويرسخها في ذهن القارئ وليؤذن باستمرار مرحلة الشكوى وإعلان الأنين وإن كان أنيئاً للذات المستبطنة.

-المستوى الصرفي:

خالفت البنيتان الصرفيتان المكونتان للعنوان - صديق، قديم - دلالتهما الصرفيتين الحقيقيتين - في هذا النص الأدبي- فقد خرج الكاتب عن المألوف خارقاً القواعد الصرفية؛ إذ وظّف البنية الصرفية المفردة للدلالة على مطلق الجمع؛ فصيغ الجمع ربما لا يمكنها التعبير عن مخزون ذكرياته عامة وخاصة على حدٍ سواء.

-المستوى النحوي و التركيبي: عنوان الرواية: "صديق قديم جداً"، تركيب نحوي؛نوعه: جملة اسمية، تفيد التقرير والإثبات لمضمونها، وتتكون من: -موضوع (المسند إليه)المبتدأ: محذوف، تقديره: هذا، يحيل إلى مرحلة الشباب، وذكرياتها الماضية.

-محمول (المسند)الخبر: صديق، وصفته: قديم؛ لإفادة التخصيص. -جداً: نائب عن المصدر أو المفعول المطلق لفعل محذوف وجوباً، أفاد في تأكيد المعنى المتعلق بقدم علاقة الصداقة.

إذاً تتكون جملة العنوان من: موضوع محذوف+ محمول مذكور+مكون وصفي+نائب عن المصدر أو المفعول المطلق. والتقدير: هذا صديق قديم جداً.

مثل حذف الكاتب للمسند إليه(المبتدأ) في جملة العنوان، انزياحاً عن اللغة المعيارية بتكسير البنية النحوية، إذ إن المسند إليه هو الركن الأساس في الجملة، و لا يُحذف إلا لدواعٍ فنية، و أغراض سياقية، ترتبط بإثارة انتباه المتلقي، ودفعه إلى التأمل و أعمال الفكر؛ لتحديد المحذوف، وقد امتدح البلاغيون آلية "الحذف"؛ إذ تضيفي سميتي "الدقة" و "التكثيف" على التركيب، فيقول عبد القاهر: إنه "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذبك أنطق ما تكون إذا لم تتطرق، و أتم ما تكون بياناً إذا لم تبن".¹

¹ (عبد القاهر الجرجاني. دلالات الإعجاز. ص(٦٤٦).

ولهذا أسهم حذف الكاتب للمسند إليه (المبتدأ) في جملة العنوان - في جذب انتباه المتلقي، وإثارة فضوله نحو قراءة النص؛ رغبة في تحديد هوية هذا الصديق القديم، و معرفة قصته، مما زاد من إغرائية العنوان و جاذبيته، و حقق له الوظائف: التواصلية، و التأثيرية، و الإغرائية، و التشويقية.

-المستوى الدلالي:

تحمل بنية العنوان -في هذا النص الأدبي- قدرًا من الانحراف الدلالي؛ يدفع القارئ منذ الوهلة الأولى إلى الولوج في النص، وقراءة المتن؛ بحثًا عن هذا الصديق القديم الذي يقصده الكاتب، فيفاجأ بعدة أشخاص تربطهم علاقة صداقة قديمة بالراوي (عبد الله)، وهم: توفيق، وحمادة، وجونيور، وسليمان، فيشعر القارئ بالارتباك و الحيرة إزاء إمكانية تحديد دلالة العنوان، فيعمد إلى تأمل المواقف و الأحداث، ليذكر - بمتابعة قراءة المتن السردية- أن هذا الصديق القديم هو مرحلة الشباب، وذكراياتها الماضية التي تتغير - تمامًا- حين يصل الإنسان إلى مرحلة الكبر.

نستخلص -مما سبق- أن العنوان الرئيس للرواية يتميز بالسمات التالية:

-بنيته التركيبية اسمية محذوفة، قائمة على الأفراد و التتكير.

-تتوافق بنيته الصوتية مع دلالات المتن السردية و إشارات.

-خالفت بنيته الصرفية القواعد، إذ وظف البنية المفردة للدلالة على مطلق الجمع.

-بنيته الدلالية قائمة على الانحراف اللازم لإثارة المتلقي و إرباكه.

وتتأكد إحالة العنوان إلى مرحلة الشباب، وذكراياتها الماضية- بمتابعة قراءة المتن السردية؛ إذ يعرض الكاتب -في مقاطع متعددة من الرواية- على لسان الراوي (الجد) عبد الله- صورة ماضيه (مرحلة الشباب)، وصوره حاضره (مرحلة الكبر)؛ ليدفع القارئ نحو رصد مظاهر الاختلاف و التغير الحاصل بين الحالين (حال الشباب) و (حال الكبر).

-صورة الماضي (مرحلة الشباب، وذكرياتها):

-يحكي الكاتب على لسان الراوي عن شبابه؛ واصفًا ما كان فيه من لذة، واستمتاع بالحياة، وطيش، وتهور، واندفاع، وتسرع في الحكم على الأمور، و يحكي ذكرياته مع أصدقائه، وزملائه في العمل، شركائه في الماضي:

"- علمته التدخين، والسهر في إمبابة، وخارجها، والعودة إلى البيت آخر الليل...^١"
 "- كنا في مثل هذه الليلة (ليلة رأس السنة) نستأجر بيتًا كاملاً في المساكن الشعبية، ونعد المأكولات و المشروبات، و أدوات التدخين، و الموسيقى، و نظل إلى ما بعد منتصف الليل، ثم نخرج نمر على بقية الأماكن التي نعرف أن لنا بها أصدقاء يسهرون، و كنا نفتح عليهم الباب، و نفاجئهم ، وهم يغنون و يضحكون...، ثم نخرج جميعًا، لكي نفاجأ شللاً أخرى في أماكن أخرى، و نتجمع، و نمشي، و نلتقي بأفواج من الأولاد و البنات يملئون الشوارع، و يرتدون الطراير اللامعة...،ونكون نحن تقطعت أنفاسنا من الضحك، و نحن نواصل المشي، و تكون رؤوسنا عارية تحت وابل المطر، و لا نهتم...^٢"
 "-كنا نغادر البوابة الكبيرة المفتوحة صباحًا، حيث نتجه يمينًا، ونمر بشارع صندوق الدين؛ لنتناول طعام الإفطار عند اللبان القريب للمقهى، كان يُقدّم وجبة معروفة؛ عبارة عن رغيف فينو طويل، وكوب كبير من الحليب الساخن، وطبق من القيشاني، به أصابع من القشدة الطازجة...، بعدها ننقل إلى مقهى السروجي، نشرب الشاي...، ندخن، ونتكلم...^٣"

"- كنت مرتاحًا؛ لإيقافي عن العمل...، كنت في الثامنة عشرة لا يقلقني شيء سوى معرفتي أن في حال عودتي إليه، لن يكون بوسعي أبدًا أن أدخل أحواش البيوت، و أصفق بيدي...، مناديًا على صاحب الرسالة، أو غيره من خلق الله...^٤"
 "-أقدم بالدراجة في هذا المدخل المنجدر، تلاحقني صفارة وابلور الطحين المنقطة...، أقدم بالدراجة على المدقات الضيقة التي تحفها الترع، أو القنوات الضيقة من ناحية، و

١ (صديق قديم جدًا، ص(٦).

٢ (صديق قديم جدًا، ص(١٩ - ٢٠).

٣ (السابق، ص(٦٦-٦٧).

٤ (السابق، ص(٨٧).

الحقول المزروعة من ...، أظل أتقدم حتى أصل دوار العمدة، حيث صندوق البريد الصغير المعلق...، و أستمر مغادراً الزمام، حتى أصل القرية الأخرى...^١

- "بعدما عدت من نيابة الموسكي، لم أكن قلقاً. كنت وضعت الخطاب بيدي في صندوق البريد الخاص بهم. ليس معقولاً أن ينكروا استلامهم له. جعفر عمران رجل ودود، وكلما رأي يسألني: "إيه أسعار البوستة النهاردة؟"^٢

أما عن صورة الحاضر (مرحلة الكبر):

-يقول الكاتب على لسان الراوي:

- "وقفت ألبس البنطلون، وأنا أمسكه أمامي بيدي الالنتين، وكلما رفعت ساقي اليمنى لكي أدخلها في رجله أجد أن خياطة الحافة السفلى لهذه الرجل قد احتجزت ظفر إصبعي الكبير، ومنعت رجلي من الخروج، و أجدي أتمايل، و أوشك على السقوط، ولكنني أتمالك نفسي بصعوبة، و اسرع بسحب ساقي مرة أخرى...، ثم اتجهت على مهلي إلى الحجرة الأخرى، وجلست في الركن الذي لا يراني فيه أحد، ولبست البنطلون مطمئناً، وقلت لنفسني: إن المسألة ليست لعبة؛ لأن الرجل الكبير إذا سقط ربما لا يستطيع القيام مرة أخرى..."^٣

- "أثناء عودتي إلى البيت فكرت فيما جرى لي مع سائق التاكسي، و استغربت مرة أخرى من هذه الجرأة التي جعلته يفعل معي ما فعل، و يستبدل الخمسين جنيهاً بجنيه واحد. لو كنت أصغر سنًا كنت سحبت من ياقته إلى الخارج، و لا أتنازل عن حقي، ثم قلت: إن على الإنسان أن يكون متسامحاً بين وقت و آخر، و إن كنت لن أنسى هذه الواقعة أبداً..."^٤

-- "عندما فتحت الباب لم يكن أحد بالبيت...، و لكنني أكون مسروراً عندما أجدني وحيداً، أروح و امشي في الشقة من هنا إلى هناك بإحساس مغاير عن الإحساس الذي يكون عندي عندما يكونون موجودين..."^٥

^١ (السابق. ص ١٣٧-١٣٨).

^٢ (السابق. ص ١٧٩).

^٣ (صديق قديم جداً: ص ٣٧-٣٨).

^٤ (صديق قديم جداً. ص ٤٥).

^٥ (السابق. ص ٤٧).

"رحت أبحث عن الحقيبة الصغيرة التي أحتفظ فيها بالدفاتر القديمة و الصور...، وما إن انحنيت مرتين، أو ثلاثة حتى ألمني ظهري، وجلست. رحمت أتساءل كيف أن توفيق قضى عمره، وهو يبني المباني على أمل أن يحتفظ لنفسه بشقة في منطقة معقولة، ينتقل إليها و لا يفعل، إلى أن مات، وهو ما زال يعيش في بيتهم القديم...^١"

"كان الطبيب يجلس وراء مكتبه، وقد فرد تذكرة الدواء القديمة أمامه، وكان يتطلع إليها، ويحرر التذكرة الجديدة. السماعة مدلاة حول رقبته، كنت عدلت من وضع ملابسني، وجلست أتابعه...^٢"

"- عندما دخلت العيادة صافحني الطبيب...، ثم سألني: عن عدد الوسائد التي أنام عليها، و قلت له: إنها وسادة واحدة...، ثم سألني: إن كنت أتنفس بصورة عادية أم على هذا النحو، وراح يشهق و يزفر بطريقة شبه متلاحقة، و أخبرته أنني أتنفس مثلما أتنفس أمامه الآن...^٣"

وتتحدد في ضوء ما سبق - علاقة العنوان بالمتن السردي، فالعنوان يفسر المتن و يحيل إليه، وكذلك المتن يفسر العنوان و يحيل إليه، مما يسهم في إنتاج المعنى و تشكيل الدلالة، و من ثم تتحقق وظائف العنوان: الإحالية، و التواصلية، و التأثيرية، و الإغرائية. كما تحققت الوظيفة الشعرية والانزياحية، فالعنوان - في هذا النص - لا يحيل إلى دلالاته التقريرية المباشرة المتمثلة في التعبير عن علاقة الصداقة الحاصلة بين شخصين، و إنما يحيل إلى دلالة إيحائية غير مباشرة تتمثل في العلاقة بين مرحلتي "الشباب" و "الكبر"، وكأنها علاقة بين صديقين، لكل منهما صفاته و أحواله المختلفة.

ويكشف العنوان في تعالقه مع المتن عن دلالات ثرية و متنوعة، منها: تأمل الحياة و الوقوف على طبيعتها المتغيرة، مع رفض انقطاع الإنسان عن ماضيه، حتى في الشكل الخارجي "فلا بد أن يبقى له شيء من ماضيه...، طريقة لبسه أو كلامه... أو شيء ما زال سليماً من جسده القديم...، ليس مهماً أن يتقدم بك العمر، فالدنيا و الأماكن و النساء التي أحببت، كلها تكبر معك، المهم ألا يضيعك الكبر...^٤"، وهذه دعوة يوجهها الكاتب إلى

^١ (السابق، ص ٤٩-٥٠)

^٢ (السابق، ص ٧٥).

^٣ (السابق، ص ١٩٧).

^٤ (السابق، ص ٦٨).

المتلقي؛ ليدفعه نحو تأمل ذاته، ومحاولة ترميم ما أصابه من شروخ، أو تصدعات بفعل الزمن.

وإذا كان العنوان - كما حدده رولان بارت - "نظامًا دلاليًا سيميولوجيًا"، يحمل في طياته قيمًا أخلاقية، و اجتماعية، و أيديولوجية، وهو وسيلة مسكوكة مضمنة بعلامات دالة مشبعة برؤية العالم، يغلب عليها الطابع الإيحائي^١، فإن العنوان - في هذا النص الأدبي - يعكس في تعالقه مع المتن السردي دلالات اجتماعية متعددة ترتبط بفضاءين زمنيين متقابلين؛ "الماضي" و "الحاضر"، ومن هذه الدلالات: الحب، والعطاء، و الانتماء، و الترابط الاجتماعي، واسترجاع القيم، و العادات، و التقاليد المصرية الأصيلة الغائبة، ومنها: "الاحتشام" و "مراعاة حقوق الجار"؛ إذ يستنكر الكاتب على لسان الراوي (عبد الله) ما رآه عند دخوله منزل الحاج عثمان؛ لعزاء نادية أرملة صديقه "توفيق"، فيقول: "...في الطابق الرابع وجدت بابًا مفتوحًا في مواجهتي، وفي مدخله طاولة خشبية، عليها بعض الحل، وامرأشابة ترتدي بنطلون بيجامة مقلّمًا، وفي يدها القرية غطاء وفي الأخرى ملعقة، تُقلّب بها في حلة يتصاعد منها الدخان، وعندما لوّحت بيدي لاهنًا إلى الطابق الأعلى، قالت:

بايئة هي و البنات عند أختها، واتسعت ابتسامتها، و أضافت:

اتفضل

نزلت، و أنا أقول لنفسي: "...، كيف تضحك هذه الجارة بينما توفيق مات في الشقة التي فوقها...، تذكرت البيت القديم الذي عدت اليوم إلى زيارته، وقلت: إنه لم يعد هو البيت؛ لأنك في حياة الحاج عثمان، لم يكن ممكنًا أن تسمع و أنت تطلع السلم ضحكة نسائية عالية...، ولم يكن ممكنًا أن تصادفك امرأة شابة و جميلة -مثل التي صادفت- واقفة بذراعين عاريتين، وشعر منكوش على كتفيها..."^٢.

^١ (فيصل الأحمر. معجم السيميائيات. ص (٢٦).

^٢ (صديق قديم جدًا. ص (٤٣-٥٢).

-العناوين الداخلية:

يُقصد بالعناوين الداخلية -كما حددها جيرار جينيت- "العناوين المرافقة أو المصاحبة للنص، وبوجه التحديد في داخل النص، وتشمل: عناوين الفصول، و المباحث، و الأقسام، و الأجزاء للقصص، و الروايات، و الدواوين الشعرية...^١"، وتعمل العناوين الداخلية: "إما على تكثيف فصولها أو نصوصها عامة، و إما تفسيرها، و إما وضعها في مأزق التأويل"^٢.

وقد حدد جيرار جينيت مكان ظهور العناوين الداخلية في النص، إذ يمكن "أن نجدها على رأس كل فصل أو مبحث، إما مستقلة عن العنوان الأصلي، و إما مقابلة له، فيكون العنوان الأصلي على اليمين، و العنوان الداخلي على اليسار...، كما يمكن أن تكون في الفهرس، و هذا مكانها المعتاد ؛ لأن الفهرس يمثل أداة تذكيرية و تنبيهية في جهاز العنونة"^٣.

وتمثل العناوين الداخلية عتبة نصية مهمة؛ بوصفها مفتاحًا للولوج في الفصول، أو النصوص الجزئية، و تعيين مضمونها، فتحمل معها: "قراءات دلالية، تعبر عن مكونات أو موضوعات النصوص الداخلية، كذلك هي بمثابة الموجه الرئيس لهذه النصوص، فلها السلطة في تعيين: نوعيتها، و ماهيتها، و تعدد محاورها و تشكيلاتها"^٤.

ورواية "صديق قديم جدًا" مقسمة إلى ثمانية و عشرين فصلاً سردياً روائياً، و كل فصل مقسم إلى أجزاء فرعية مرقمة بأرقام حسابية. وتظهر العناوين الداخلية-الفصول- على رأس الفصل في وسط الصفحة بخط: أسود، غامق، سميك، بارز؛ مما ساعد على إبرازها في صورة واضحة للعين أمام المتلقي؛ حتى يتمكن من استنباط ما تحيل إليه من دلالات و إichاءات متعددة، وهذا مما ساعد على ربطها بمضامين النصوص التي تقع تحتها من جهة، و العنوان الرئيس من جهة أخرى.

^١ جيرار جينيت. عتبات. ص(١٢٤-١٢٥).

^٢ السابق. ص(١٢٥).

^٣ السابق. ص(١٢٦).

^٤ د. هناء جواد عبد السادة، أسعد مكي داود، عتبة العناوين الداخلية، أسماء السور. مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية و الإنسانية- جامعة بابل- العدد (٢٠). ٢٠١٥، ص(٢٩٩).

وقد نَوَّع الكاتب في البنية اللغوية للعناوين الداخلية، فمنها ما ظهر في صورة تركيب اسمي موجز مكثَّف، يفيد ثبوت الحكم، ومن أمثلة هذه العناوين: صديق قديم، بطاقة ملونة، نور على الماء، غريب الدار، خريز الماء، بريد القرى، مرآة صغيرة و صافية، حجرة أخرى...، ومنها ما ظهر في صورة تركيب فعلي مطوَّل، فعله ماضٍ، يؤكد وقوع الحدث في ذهن المتلقي، أو مضارع يستحضر صورة الحدث أمامه، ومن أمثلة هذه العناوين: لَوْح بيده مودِّعًا، ينظر إلى الجدار و يتكلم...

وأفادت هذه العناوين الداخلية في تيسير عملية القراءة لدى المتلقي، إذ ساعدته في استيعاب الأفكار المتضمنة في النصوص الجزئية التي تلتها، وقد ارتكزت العناوين الداخلية في هذا النص على محور رئيس: يتحدد في الكشف عن ذكريات الشباب و أيامه الماضية، ومحورين فرعيين؛ يتعلقان بالذكريات مع الأصدقاء، و ذكريات العمل في هيئة البريد.

ومن أمثلة العناوين الداخلية المتعلقة بالذكريات مع الأصدقاء: "صديق قديم"، "بطاقة ملونة"، "نور على الماء"، "غريب الدار"، "الشاعر و الذئاب":

- "صديق قديم": يحيل هذا العنوان إلى مضمون النص الذي يندرج تحته؛ إذ يسترجع فيه الكاتب علاقة بطل الرواية (عبد الله) بأقدم أصدقائه (توفيق عثمان) الذي تعرّف عليه منذ أن كان في الثامنة عشرة من عمره، وتوطدت علاقة الصداقة بينهما، مظهرًا إحساسه بالحزن و الأسف لحظة وصول خبر وفاته إليه، مع شعوره بالقلق و الاضطراب إزاء النهاية الحتمية لحياة الإنسان.

- "بطاقة ملونة": يحيل عنوان هذا الفصل إلى جزء من المتن السردي المتعلق برحلة البحث في ذاكرة السارد (عبد الله) عن أصدقائه القدامى؛ مستعينًا ببعض الأوراق و الصور و البطاقات القديمة المهملة، ومنها تلك "البطاقة الملونة" التي أرسلها إليه صديقه "جونيور" من إنجلترا بعد أن استقر هناك، تظهر عليها صورة ساحلية من مدينة كرونيل، ومكتوب فيها: مع تحياتي: جونيور.

- "نور على الماء": يحيل هذا العنوان إلى مضمون المتن الذي ينقل فيه الكاتب استرجاع الراوي (عبد الله) قصة إحدى الصور القديمة التي أرسلها إليه صديقه "جونيور"

من مدينة كرونيل في جنوب إنجلترا، وهو يقف عند مدخل أحد المناجم، وقد رسم نفسه؛ إذ تحولت ساقاه و ذراعه إلى خطين، وعلى رأسه غطاء معدني طويل في مقدمته مصباح، يرسل نوره في خطوط متقطعة، بعضها قليل، و بعضها كثير يمتد على الماء (ماء المحيط)^١.

- "غريب الدار": يحيل عنوان هذا الفصل إلى إحدى الذكريات المتعلقة بمرحلة شباب الراوي؛ إذ كان يلتقي مع أصدقائه، وزملائه من موزعي البريد الشباب أمام مقهى "عبد السروجي" صاحب أغنية: غريب الدار، ذلك المقهى الذي كانوا يجتمعون عنده؛ لاحتساء الشاي، و تبادل الأحاديث. ويعكس اختيار الكاتب لهذا العنوان دلالات الإحساس بالوحدة و الغربة في مرحلة الكبر.

- "الشاعر و الذئب": يحيل عنوان هذا الفصل إلى مضمون النص الذي يليه؛ إذ ينقل فيه الكاتب محنة الشاعر سليمان: ذلك الشاب الهادي الذي تعرّف عليه الراوي (عبد الله) في أثناء فترة عمله في هيئة البريد بمدينة المحلة الكبرى، وتوطدت علاقة الصداقة بينهما. وتتعلق تلك المحنة بماحدث له حين هاجمه ذئب كبير، وقطع عليه الطريق، وهو يركب حماره، فاندفع الحمار بسرعة، وسقط به في ماء المصرف، وعندما أنقذه عمال الطرق، وجدوه مصابًا بصدمة عصبية، وقد عجز عن النطق، فأخذه إلى المستشفى، ولكن حالته لم تتحسن، وحضر أهله من القاهرة؛ لاصطحابه واستكمال علاجه هناك. وهكذا، تتعالق هذه العناوين مع متونها؛ لتكشف عن دلالات النص، وإيحاءاته المتعلقة بذكرات مرحلة الشباب.

ومن أمثلة العناوين الداخلية المتعلقة بذكرات العمل في هيئة البريد: "ولمّا مرّت الأيام"، "مرأة صغيرة وصافية"، "بريد القرى"، "البنيت ذات الشعر الطويل"، "السيدة العجوز في حجرتها"، "لوح بيده مودّعًا"، "خطابات و باشوات"، "التوقيع على الأقوال".

- "ولمّا مرّت الأيام": يحيل هذا العنوان إلى بعض الذكريات التي استرجعها الكاتب في ذاكرة السارد (عبد الله) عن طبيعة عمله في هيئة البريد، وما حدث له بعد انقضاء مدة التدريب على طريقة توزيع الخطابات في المناطق الشعبية؛ إذ يقول: "عندما انتهى تدريبي

(١) صديق قديم جدًا. ص (٦٣).

وخرجت وحدي للتوزيع، وقفت في حوش البيت، ونظرت إلى أعلى، ولم أتمكن أبدًا من التصفيق، و لا الصياح باسم صاحب الخطاب. رحت أخرج من البيت إلى الشارع ثم أعود إلى البيت، وأحاول وصوتي لا يخرج أبدًا. حينئذ أخذت الخطابات كلها، و خرجت إلى قصر العيني، ودخلت حوش البيت المجاور حيث ثلاجة الكبابجي، وفتحت باب الثلاجة الخشبي، و وضعت ربطة الخطابات، و أغلقت عليها...، كل يوم أضع الخطابات و أنصرف. ولما مرّت الأيام ، وجدت الجانب الأيسر امتلأ^١.

- "مرآة صغيرة و صافية": يحيل عنوان هذا الفصل إلى تلك المرآة الصغيرة الصافية التي شاهدها الراوي (عبد الله) في وسط دولاب غرفة الفندق الصغير الذي بات فيه عند وصوله إلى مدينة المحلة الكبرى؛ لاستلام عمله هناك، إذ يقول: " كانت الحجرة متسعة، وهناك سريران يواجه كل منهما الآخر...، ودولاب بني من الخشب القديم الناعم في وسطه مرآة بيضاوية صغيرة و صافية^٢". ويتضمن هذا الفصل سردًا لبعض الذكريات المتعلقة ببداية تعرّف الراوي على مدينة المحلة، وشوارعها بصحبة زميله " عبد الغفار".

- "بريد القرى": يحيل هذا العنوان إلى ذكريات العمل المتعلقة بطبيعة توزيع خطابات البريد في القرى؛ إذ يقول: " حقيبة الطواف، تلك التي يضعها على ظهر حمار أو يثبتها في مقود دراجة هي مكتب بريد متنقل. إنها تحتوي على بريد القرى التي سوف تمر عليها (في حالتها كانت خمس عشرة قرية): دفتر كبير لتسليم الخطابات المسجلة الواردة إليها، دفتر آخر لتسلم الخطابات المسجلة الصادرة عنها...، ختامة، و ختم له يد خشبية طويلة ناعمة، رأسه المعدني مستطيل و مسطح...".

- "السيدة العجوز في حجرتها": يحيل عنوان هذا الفصل إلى إحدى الذكريات المتعلقة بفترة إقامة الراوي في مدينة المحلة؛ إذ استأجر له صديقه: سليمان حجرة على مقربة من المكتب في بيت سيدة عجوز صمّاء تلازم الفراش. " لم أكن أريد أن أخرج سليمان بسبب اختياره لهذا المسكن الذي أصابني بالتوتر...^٣".

^١ (صديق قديم جدًا. ص(٧٣-٧٤).

^٢ (السابق. ص(١٠٢).

^٣ (صديق قديم جدًا. ص(١٢٢).

- "لوح بيده مودعاً": يحيل هذا العنوان إلى مشهد رحيل الراوي إلى القاهرة، عقب انتهاء مدة عمله في مدينة المحلة، وقد صعد سلم عربة القطار، وانتبه إلى أن موسى (زميله في المكتب) يلوح بيده مودعاً له. وقد تضمن هذا الفصل وصفاً سردياً لحال الراوي خلال فترة إقامته الأخيرة بالمدينة بعد رحيل صديقه: سليمان، إذ يقول: " قبل رحيله كنت أنتهي من دورتي مسرعاً؛ لأن هناك ما ينتظرنني في المدينة. الآن وقد رحل تبدلت علاقتي بكل شيء...^١".

- "خطابات و باشوات": يحيل عنوان هذا الفصل إلى ذكريات العمل المتعلقة بطبيعة توزيع خطابات البريد في الأحياء الشعبية و الأحياء الراقية حيث يسكن الأثرياء أو الباشوات؛ إذ يقول: " في الأحياء الشعبية قد يسلم الخطاب العادي إلى صاحبه، أو إلى جار صاحبه، أو البقال...، أما الخطاب المسجل فلا يسلم إلا لصاحبه، بعد الاطلاع على بطاقته...، في الأحياء الراقية يختلف الأمر تماماً، فالخطابات العادية و المطبوعات توضع في الصناديق الخاصة الموجودة بحوش المبنى، أو تسلم إلى البواب، أما الخطابات المسجلة فلا تسلم إلى أصحابها المباشرين...، صحيح أنك تصعد إلى الشقة و تضغط الجرس و يخرج لك السفريجي أو الخادمة؛ فتتناول منك الخطاب و الإيصال و القلم. وتعود به موقفاً دون أن تعرف أبداً من الذي وقّع".

- "التوقيع على الأقوال": يحيل هذا العنوان إلى مشهد توقيع الراوي على أقواله في النيابة العامة بقسم الموسكي، حين وقّع - كعادته - على إيصال استلام خطاب حكومي مسجل باسم جعفر عمران (أحد الأثرياء) بدلا منه، ثم وضع الخطاب في الصندوق المخصص للخطابات؛ مما أوقعه في مشكلة كبيرة.

وهكذا تتعالق عناوين هذه الفصول مع متونها؛ لتكشف عن إحياءات النص و دلالاته المتعلقة بذكرات العمل في هيئة البريد.

وتأسيساً على ما سبق، يتضح حرص الكاتب في هذا النص على اختيار عناوين للفصول و الأجزاء، تحيل إلى مضامينها، فجاء كل عنوان معبراً عن مضمون النص الذي يليه، أو محيلاً إلى جزء منه، مما أسهم في تحقيق العلاقة التواصلية بين العناوين الداخلية

^١ (السابق. ص(١٥٦).

و بين النصوص التي وقعت تحتها، و ساعد في تماسك البناء النصي للرواية وترابطه.وبذلك حققت هذه العناوين وظائف متعددة، منها: الوظيفة الإحالية، و الوظيفة التواصلية، و الوظيفة الجمالية، و الوظيفة التشويقية، و الوظيفة التأثيرية الإغرائية. كما أسهمت العناوين الداخلية في -هذا النص- في تحقيق العلاقة التواصلية بينها، و بين عنوانها الرئيس؛ إذ عمدت إلى شرح بنيته العميقة، و تفسيرها، فأحالت إلى ذكريات الشباب المتعلقة بالأصدقاء ، وطبيعة العمل في هيئة البريد؛ لتصف حال بطل الرواية(عبد الله) في هذه المرحلة، وتعكس مدى الاختلاف بين حاله فيها، و بين حاله في مرحلة الكبر.

-نتائج البحث:

- أثبتت البحث أن عتبات رواية " صديق قديم جداً" لم تأت بصورة اعتباطية أو عشوائية، بل بوعي و قصد من المؤلف و الناشر؛ في سبيل تحفيز المتلقي نحو اقتناء العمل الأدبي، و قراءته.

- تعالقت صورة الغلاف الأمامية للرواية مع مضمون المتن السردي، مما أسهم في إنتاج المعنى، و تشكيل الدلالة، إذ تحيل إلى فكرة المتن الرئيسية المتمثلة في التأكيد على طبيعة الحياة المتغيرة ، إذ يمر فيها الإنسان بمراحل متباينة، و متعددة.

- تعددت الأغلفة الداخلية في رواية " صديق قديم جداً"، وتشمل: الغلاف الداخلي الأول، و الغلاف الداخلي الثاني (عتبة الناشر)، و الغلاف الداخلي الثالث، و الغلاف الداخلي الرابع (استكمال عتبة الناشر)

- حقق الغلاف الداخلي الأول تأثيراً إيجابياً في إنجاح عملية التلقي، إذ أظهر العنوان بصورة بارزة في وسط مساحة كبيرة من البياض، مما استفز قدرة التلقي لدى القارئ، و دفعه إلى تأمل هذا التصميم المتمركز حول العنوان؛ ليكشف عن أهميته، و ارتباطه بمضمون المتن.

-تمثلت فعالية الغلاف الداخلي الثاني في اشتماله على: بيانات نشر الرواية؛ بغرض تأكيد هذه البيانات في ذهن المتلقي، و توثيق الملكية الفكرية للرواية، و بيان مكانة المؤلف

- في الوسط الثقافي و الأدبي وبيانات الناشر؛ بغرض بيان مكانة دار النشر في الساحة الثقافية؛ مما حقق الوظيفة الإشهارية لهذه الدار التي تولت طباعة الرواية.
- احتوى الغلاف الداخلي الثالث على ثلاث علامات لغوية (عنوان الرواية، اسم المؤلف، اسم دار النشر)، و أيقونة بصرية (الشعار الخاص بدار النشر)، مما أسهم في توثيق الملكية الفكرية للرواية، وتحقيق الوظيفة الإشهارية و الإعلانية لدار النشر.
- استكمل الغلاف الداخلي الرابع بيانات الناشر، وكرر بيانات نشر الرواية؛ لتذكير المتلقي بها، وتأكيد مكانة المؤلف في الساحة الثقافية و الأدبية. ويلي هذه البيانات العبارة القانونية، والحقوق المحفوظة.
- عمد الناشر إلى الإشهار للعمل الأدبي، و الترويج له في عتبة الغلاف الخلفية، مما جذب انتباه المتلقي، وأثار فضوله، لقراءة النص.
- حرص الناشر في تصميمه الأغلفة على إبراز العنوان الرئيس في صورة واضحة للعين، من حيث الموقع المركزي في الصفحة، و الخط السميك البارز، الكبير الحجم. وهذا مما زاد من وضوح العنوان، وجاذبيته، وإغرائيته للمتلقي. ليحتل الموقع الأبرز و الأوضح في وسط العتبات.
- تعالقت دلالات لون الغلاف مع دلالات المتن الروائي؛ لتعبر عن أزمة البطل و ما يعانیه من ثورة نفسية داخلية.
- تعالقت عتبات الغلاف الأمامية، والداخلية، والخلفية مع مضمون المتن السردى، لتضئ جوانبه الخفية، وتكشف دلالاته و إيحاءاته.
- أدت عتبة المؤشر الجنسي في هذه الرواية دورًا تأثيريًا في المتلقي، إذ دفعته إلى اقتحام النص وفق القواعد و الأسس و الأدوات الفنية و النقدية المتعلقة بجنس " الرواية"، مما أسهم في تدعيم قراءة النص و فهمه..
- ظهرت عتبة اسم المؤلف (إبراهيم أصلان) في صورة بارزة و واضحة، من حيث: الموقع القريب من بؤرة عين المتلقي، فظهر الاسم في الجزء العلوي لصفحة الغلاف، من الجهة اليمنى، بلون أبيض، وبخط بارز، يعلو عنوان الرواية. ولعل تصميم عتبة اسم المؤلف بهذه الصورة، جاءت عن قصدية محددة؛ تعكس مكانة المؤلف في الوسط الأدبي

و الثقافي. وهذا مما جذب انتباه المتلقي، و دفعه إلى استحضار هوية هذا الاسم، و ما يرتبط به من توجهات فكرية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية.

- تحمل عتبة "العنوان الرئيس" أبعاداً وإشارات دلالية متنوعة كشفت عنها البنية التفكيكية للعنوان من الناحية النحوية و التركيبية، والصوتية و الصرفية.

- أسهم حذف الكاتب للمسند إليه (المبتدأ) في جملة العنوان- في جذب انتباه المتلقي، و إثارة فضوله نحو قراءة النص؛ رغبة في تحديد هوية هذا الصديق القديم، و معرفة قصته، مما زاد من إغرائية العنوان و جاذبيته، و حقق له الوظائف: التواصلية، و التأثيرية، و الإغرائية، و التشويقية.

- تحددت علاقة العنوان بالمتن السردي: العنوان يفسر المتن و يحيل إليه، وكذلك المتن يفسر العنوان و يحيل إليه، مما أسهم في إنتاج المعنى و تشكيل الدلالة.

- تحققت للعنوان الوظيفة الشعرية والانزياحية، فالعنوان- في هذا النص- لا يحيل إلى دلالاته التقريرية المباشرة المتمثلة في التعبير عن علاقة الصداقة الحاصلة بين شخصين، و إنما يحيل إلى دلالة إيحائية غير مباشرة تتمثل في العلاقة بين مرحلتي "الشباب" و "الكبر"، وكأنها علاقة بين صديقين، لكل منهما صفاته و أحواله المختلفة.

- يكشف العنوان في تعالقه مع المتن عن دلالات ثرية و متنوعة، منها: تأمل الحياة و الوقوف على طبيعتها المتغيرة، والحث على العطاء، و الانتماء، و الترابط الاجتماعي، و ضرورة استرجاع القيم، و العادات، و التقاليد المصرية الأصيلة الغائبة، ومنها: "الاحتشام" و "مراعاة حقوق الجار".

- أسهمت العناوين الداخلية في- هذا النص- في تحقيق العلاقة التواصلية بينها، و بين عنوانها الرئيس؛ إذ عمدت إلى شرح بنيته العميقة، و تفسيرها، فأحالت إلى ذكريات الشباب المتعلقة بالأصدقاء، و زملاء العمل في هيئة البريد؛ لتصف حال بطل الرواية (عبد الله) في هذه المرحلة، و تعكس مدى الاختلاف بين حاله فيها، و بين حاله في مرحلة الكبر.

- تعالقت العتبات: الغلاف، و اسم المؤلف، و العنوان الرئيس، و العناوين الداخلية؛ لتحيل إلى المتن السردي الذي يتعالق مع العتبات مجتمعة.

-حققت العتبات وظائف متعددة، منها: الوظيفة الإحالية، و الوظيفة الجمالية، والوظيفة التأثيرية الإغرائية، والوظيفة التواصلية، والوظيفة الإشهارية.
-خلت عتبات رواية "صديق قديم جدًا" من عتبات: الإهداء، و التصدير، و التقديم، والهوامش و الحواشي.

-التوصيات:

أوصي الباحثين بضرورة العناية بدراسة "العتبات النصية" في مختلف ألوان النصوص الإبداعية، وعدم إغفالها؛ بوصفها مدخلا رئيسًا لفهم خصوصية النص، وكشف مقاصده و دلالاته، وإضاءة جوانبه الخفية.

-قائمة المصادر والمراجع:

- ١- إبراهيم أصلان. رواية صديق قديم جداً. ط (١) الهيئة المصرية العامة للكتاب- ٢٠١٥م.
- ٢- أحمد مختار عمر. اللغة و اللون. ط(٢) عالم الكتب للنشر و التوزيع-القاهرة. ١٩٩٧م
- ٣- أسامة ذكي السيد علي. سيميائية الصورة في كتب تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها. عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود. الرياض. ط ٢٠١٤م.
- ٤- بخولة بن الدين. عتبات النص الأدبي. مقارنة سيميائية، سمات، جريدة دولية، البحرين، ٢٠١٢م.
- ٥- برنار توسان. ما هي السيميولوجيا؟ ترجمة: محمد نظيف. ط دار أفريقيا الشرق- الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٤م.
- ٦- بسام قطوس. سيمياء العنوان. ط(١) وزارة الثقافة- عمان- الأردن ٢٠٠١م.
- ٧- جميل حمداوي. سيميوطيقا العنوان. ص(٥). ط(٢) دار الريف للطبع و النشر الإلكتروني- المغرب ٢٠٢٠م.
- ٨- جميل حمداوي. شعرية النص الموازي(عتبات النص الادبي). ط(٢) دار الريف للطبع و النشر الإلكتروني- المغرب ٢٠٢٠م.
- ٩- جميل حمداوي. مدخل إلى المنهج السيميائي. مقال منشور بمجلة عالم الفكر الإلكترونية. العدد رقم (٣). ٢٠٠٧.
- ١٠- جميل حمداوي. مستجدات النقد الروائي. ط(١). شبكة الألوكة. www.alukah.net. ٢٠١١م.
- ١١- حميد لحداني. بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. ط(١) ١٩٩١م. المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء.
- ١٢- حميد لحداني. عتبات النص الأدبي. مجلة علامات في النقد. النادي الأدبي بجدة. السعودية. مجلد (١٢). العدد(٤٦) شوال ١٤٢٣هـ.

- ١٣- خالد حسين حسين. في نظرية العنوان. مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية. ط دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر. دمشق- سوريا- ٢٠٠٧م.
- ١٤- خالد بن سليمان القوسي. أغلقة المجالات السعودية بين النص اللغوي والنص البصري (دراسة تداولية سيميائية) مجلة اللسانيات العربية. عدد (٤) نوفمبر ٢٠١٦م.
- ١٥- رضا عامر. آلية تلقي النص الشعري العربي القديم في ضوء المنهج النقدي السيميائي. ط دار الكتاب بسكرة ٢٠٠٨.
- ١٦- رفيدة بو غرنيطة. شعرية النصوص الموازية في دواوين عبد الله الحمادي. رسالة ماجستير. جامعة منتوري. قسنطينة. ٢٠٠٧م.
- ١٧- سعيد بنكراد. السيميائيات، مفاهيمها، و تطبيقاتها. ط (٣) دار الحوار للنشر و التوزيع- سورية- اللاذقية ٢٠١٢م.
- ١٨- سعيد يقطين. افتتاح النص الروائي (النص - السياق) - ط (٢) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ٢٠٠١م.
- ١٩- سعيد يقطين. تحليل الخطاب الروائي من السرد إلى التبيين. المركز الثقافي العربي - بيروت. ط (٢)، ٢٠٠١م.
- ٢٠- شاكر عبد الحميد. التفضيل الجمالي : دراسة في سيكولوجية التذوق الجمالي - سلسلة عالم المعرفة. الكويت. ط (٢٠٠٥) المجلس الوطني للعلوم و الثقافة و الفنون.
- ٢١- طلعت همام. ١٠٠ سؤال عن الإخراج الصحفي. ط دار الفرقان للنشر. ١٩٨٩م.
- ٢٢- عبد الحق بلعابد. عتبات (جيران جينيت من النص إلى المناص). تقديم: د. سعيد يقطين. ط (١) منشورات الاختلاف-الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٨.
- ٢٣- عبد الرازق بلال. مدخل إلى عتبات النص. دراسات في مقدمات النقد العربي القديم. ط دار أفريقيا الشرق ٢٠٠٠م.
- ٢٤- عبد القادر عميش. الخطاب بين فعل التثبيت وآليات القراءة، مركزية التأويل و إمبرالية الدلالة. ط (١) الجزائر- دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع.
- ٢٥- عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، ط مكتبة المدني - القاهرة ١٩٩٢م.

- ٢٦- عبد الله أبو خلال. مصطلح السيميائية في البحث اللساني العربي الحديث: النشأة و التعريف و المفهوم. ضمن كتاب السيميائية و النص الأدبي. جامعة عنابة ، ماي ١٩٩٥ .
- ٢٧- عبد المجيد العابد. سيميائية الخطاب الروائي. مجلة الراقد - الإمارات. عدد (٥٩) ديسمبر ٢٠١٣ .
- ٢٨- عبد الملك مرتاض. نظرية النص الأدبي. ط(٢) دار هومه للطباعة و النشر و التوزيع ٢٠١٠م.
- ٢٩- علي نجادات. الإخراج الصحفي. ط دار الفكر - عمان. ١٤٢٢ هـ .
- ٣٠- ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق : عبد السلام هارون. ط دار الفكر ١٩٧٩م.
- ٣١- فيصل الأحمر. معجم السيميائيات. ط منشورات الاختلاف - الجزائر ٢٠١٠م.
- ٣٢- كمال بشر. علم الأصوات . ط دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع - القاهرة ٢٠٠٠م.
- ٣٣- محمد الأمين موسى. مدخل إلى تصميم الجرافيك. الشارقة- جامعة الشارقة- ٢٠١١م.
- ٣٤- محمد بنيس. الشعر العربي الحديث. بنياته و إبدالاته. ط(١) دار توبقال للنشر- الدار البيضاء. ١٩٨٩م.
- ٣٥- محمد خير البقاعي. محاولات في ترجمة مصطلحات نظرية النص والعلاقات النصية. مجلة الدراسات اللغوية، مركز الملك فيصل للبحوث، السعودية، إبريل ١٩٩٩- المجلد (١) العدد (١).
- ٣٦- محي الدين طالوا. اللون علمًا و عملاً. ط(٣). دار دمشق للطباعة و النشر و التوزيع. ٢٠٠٠م.
- ٣٧- ابن منظور. لسان العرب. ط دار صادر. بيروت.
- ٣٨- هناء جواد عبد السادة، أسعد مكي داود. عتبة العنوانات، أسماء السور- مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية- جامعة بابل- العدد (٢٠). ٢٠١٥م.
- المواقع الإلكترونية:

<https://www.goodreads.com/author/show/144020>

-المراجع الأجنبية:

-Léo, Höck, Lamarque du titré, dispositifs sémiotiques d'une moutures Publisher. Paris 1980.

-Gérard Genette.Seuils.ed.du. Pairs,1987

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجُدّامي:
دراسة نحوية

عبدالرحمن محمد الحسيني

باحث دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

abdoalhoseny13@gmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.72381.1075

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية

مستخلص

يناقش هذا البحث قضية التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي، وبيان الأداء الدلالي لهذا النوع من التقييد، ومدى مناسبه لسياق النص اللغوي، وسياق الموقف الملابس لسياق النص.

والعطف عند النحويين هو حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة، بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعه للربط بين ركني التركيب العطفي.

جاء التقييد بالعطف - عطف النسق - في شعر ابن الصباغ في سبعة وخمسين موضعاً، الغالب في أداة الربط بين ركني التركيب العطفي فيها كانت بحرف الواو؛ حيث ندر استخدام بعض الأدوات الأخرى للعطف كالفاء، وثم.

وواو العطف هنا حرف وظيفته مطلق الجمع بين ركني التركيب العطفي، أي الاجتماع في الفعل من غير تقييد بحصوله من كليهما في زمان، أو سبق أحدهما، وقد جاء التركيب العطفي في شعر ابن الصباغ على ثلاث صور: الصورة الأولى: التضاد بين ركني التركيب العطفي، والصورة الثانية: الترادف بين ركني التركيب العطفي، والصورة الثالثة: التقارب الدلالي بين ركني التركيب العطفي، وفي هذا البحث تفصيل لتلك الصور.

الكلمات المفتاحية: التركيب العطفي، بناء التراكيب، التقييد بالعطف، الربط النحوي، شعر ابن الصباغ.

Restriction of Coordinating Symmetry in Ibn Al-Sabbagh Al-Juthami's Poetry: A Grammatical Study

Abdulrahman Muhammed Al-Husseini
PhD Researcher at the Department of Arabic Language & Literature
Faculty of Arts, Port Said University

Abstract

This research discusses the issue of restriction of coordinating symmetry in Ibn Al-Sabbagh al-Juthami's poetry, the semantic performance of this type of restriction, its suitability for the context of the linguistic text, and the context of the clothing position of the text context.

The coordination of the grammatical is to carry the name on the name, the verb, or the sentence on the sentence, provided that a letter mediates between them from the letters placed to link the two corners of the attic composition.

The restraint of coordination came in Ibn Al-Sabbagh's poetry in fifty-seven positions, mostly in the tool linking the two corners of the ota'i composition in which it was in the letter Wao, where some other tools of kindness are rarely used as a fulfillment, and then.

The first picture is the contrast between the two corners of the attic composition, i.e. the second picture: the tandem between the two corners of the attic composition, and the third picture: the semantic convergence between the two corners of the attic composition, and in this research a detail of those images.

Keywords: The erythesis, building compositions, restraint with coordination, grammatical binding, Ibn al-Sabbagh's poetry.

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية

العطف في كلام العرب هو إمالة الشيء إلى الشيء، وهو الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه، ويقال: عَطَفَتِ الطَّيْبَةُ، أي أمالت عنقها وحننته، وعطفه عن الأمر: أماله وصرفه عنه^(١).

وعند النحويين هو "حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة، بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعة لذلك"^(٢)، وهذه الحروف هي: الواو، والفاء، وثم، ولكن، وبل، ولا، وأو، وأم، وحتى، وإما^(٣).

وقد أطلق النحويون على هذا النوع عطف النسق، وقد ذكر ابن يعيش أن العطف من عبارات البصريين، والنسق من عبارات الكوفيين، فالعطف معناه الاشتراك في تأثير العامل، والنسق هو مساواة الأول في الإعراب^(٤).

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ:

جاء التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ في سبعة وخمسين موضعاً، الغالب فيها أن أداة الربط بين ركني التركيب العطفية حرف الواو، وقد ندر استخدام أداة ربط أخرى عنده، مثل العطف بالفاء؛ حيث ورد في موضع واحد فقط؛ حيث قوله من [الكامل]:

هو صاحب المختار في ثانيه يوم ثوى فحلَّ
أزماته الفغار^(٥)

فالتركيب العطفية هنا (ثوى فحلَّ الفغار) يتكون من المعطوف عليه (ثوى)، وحرف العطف (الفاء)، والمعطوف (حلَّ).

وقد دلَّ حرف العطف (الفاء) هنا على الترتيب والتعقيب بين الفعلين الماضيين (ثوى)، و(حلَّ)، أي حدوث حلول الفغار عقب الثواء بلا مهلة^(٦).

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (عطف)، تاج العروس، مادة (عطف).

(٢) المقرب ١/ ٢٢٩.

(٣) ينظر: أسرار العربية ١٥٩، شرح شذور الذهب ٤٥١، همع الهوامع ٣/ ١٥٥.

(٤) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٦/ ٦.

(٥) الديوان ٥.

(٦) ينظر: اللمع ٧٠، المقتصد في شرح الإيضاح ٢/ ٩٤١، الجنى الداني ٦١، رصف المباني ٣٧٧.

وقد لاحظ الباحث أن طرفي التركيب العطفي الوارد في شعر ابن الصباغ قد جاء على ثلاث صور: الصورة الأولى: التضاد بين طرفي التركيب العطفي، والصورة الثانية: الترادف بين طرفي التركيب العطفي، والصورة الثالثة: التقارب الدلالي بين طرفي التركيب العطفي، ذلك على النحو الآتي:

الصورة الأولى: التضاد بين ركني التركيب العطفي:

قد يعتمد ابن الصباغ إلى إيراد ركني التركيب العطفي متضادين، وذلك للدلالة على التعميم، ومن ذلك قوله من [الكامل]:

راضٍ لــــدى الســــراء	أنا في الأمور مسلم
والضــــراء (١)	مستسلم

فالتركيب العطفي (السراء والضراء) يدل على عموم الرضا كل وقت وحال، وإنما نشأت هذه الدلالة من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفي: المعطوف عليه (السراء)، والمعطوف (الضراء).

وقوله في تخميس له من [الطويل]:

سقته الليالي كأس ذل	فلما رماه البين عن قوس
ومهنــة	مهنــة

فأصبح لا قبض لديه ولا قبصا (٢)

فالتركيب العطفي (لا قبض لديه ولا قبصا) يدل على عموم الفقد، وأن ابن الصباغ لم يعد يمتلك شيئاً - ولو قلَّ - بسبب المبادعة بينه وبين أحبائه، ولو قال ابن الصباغ: "فأصبح لا قبض لديه" بغير التقييد بالعطف لاحتمل المعنى أن يكون له قبص، فجاء التقييد بالعطف لقطع هذه الدلالة، وبيان عموم الفقد، لفراق أحبائه، وإنما فُهِمَت هذه الدلالة

(١) الديوان ٨٩.

(٢) الديوان ١٠١.

من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفية: المعطوف عليه (لا قبض لديه)، والمعطوف (ولا قبصا).

وقوله في تخميس له من [الطويل]:

لعلك تحيي دراسات رسوم فيا غاية المشتاق في السر
والعلن والعلن

بريقة هجران الأعبة قد غصًا^(١)

فالتركيب العطفية (السر والعلن) يدل على عموم الشوق على أي حال، ولو قال ابن الصباغ: "فيا غاية المشتاق في السر" بغير تقييد بالعطف لاحتمل المعنى اقتصار الشوق على السر فقط، فجاء التقييد بالعطف لرفع هذا الاحتمال، وبيان عموم هذا الشوق في السر والعلن، وإنما نشأت هذه الدلالة من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفية: المعطوف عليه (السر)، والمعطوف (العلن).

ويلاحظ في المواضع السابقة أن ركني التركيب العطفية مترابطان نحويًا، ودلاليًا: فأما الربط النحوي فهو بواسطة واو العطف التي تجمع ركني التركيب العطفية في حكم إعرابي واحد.

وأما الارتباط الدلالي فهو بواسطة التقابل الدلالي بين ركني التركيب العطفية، مما أدى إلى دلالة التعميم.

الصورة الثانية: الترادف بين ركني التركيب العطفية:

قد يعمد ابن الصباغ إلى إيراد ركني التركيب العطفية مترادفين، وذلك للدلالة على توكيد مضمون الكلام، ومن ذلك قوله من [الكامل]:

يبكي ويندب ربع عمر قد لم يقض في ساحاته
عفا أوطأ^(٢)

(١) الديوان ١٠٣.

(٢) الديوان ١١.

فالتركيب العطفى (يبكى ويندب) يدل على توكيد البكاء؛ حيث إن الندب هو بكاء الميت، ولو اكتفى ابن الصباغ بذكر فعل واحد من الفعلين لاستقام الكلام، كأن يقول: "يبكى ربع عمر....."، وقد أدى التقييد بالعطف هنا إلى إطالة البنية النحوية للجملة، وكأن ابن الصباغ هنا يطيل شكواه، ويؤكد حال حزنه وبكائه على ربع عمر قد عفا، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال.

وقوله من [الطويل]:

تميل قلوب العاشقين	لذكر جلال الهاشمي
وتجـنح ^(١)	محمـد

فالتركيب العطفى هنا (تميل قلوب العاشقين وتجنح) يدل على توكيد ميل هذه القلوب؛ حيث إن الجنوح هو الميل، ولو اكتفى ابن الصباغ بقوله: "تميل قلوب العاشقين" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أراد هنا توكيد ميل قلوب العاشقين عند سماع اسم النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أدى التقييد بالعطف إلى إطالة البنية النحوية للجملة، وفي هذه الإطالة لوصف حال العاشقين، وكأنه يتلذذ بذكر حالهم فأطال البنية النحوية للجملة مناسبةً لذلك.

وقوله من [الطويل]:

به لم تزل أشواقه نحوكم	حليف صباغات على البُعد
تحـدو ^(٢)	والنـوى

فالتركيب العطفى (البُعد والنوى) يدل على توكيد البُعد بينه وبين أحبابه؛ حيث إن النوى هو البُعد، ولو قال ابن الصباغ: "حليف صباغات على البُعد" بغير تقييد بالعطف لاستقام الكلام نحويًا ودلاليًا، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف لإطالة الشكوى من البُعد، والتوكيد على شدة التباعد بينه وبين أحبابه، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مناسبًا لسياق الحال، ومتفاعلاً معه.

(١) الديوان ١١.

(٢) الديوان ١٣.

وقوله من [الطويل]:

سقته الليالي كأس ذل فأصبح لا قبض لديه
ومهنه ولاقبص (١)

فالتركيب العطفى (ذل ومهنة) يدل على توكيد ما به من ذل؛ حيث إن المهنة هي الذل، ولو قال ابن الصباغ: "سقته الليالي كأس ذل" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أطال البنية النحوية للجملة هنا لإطالة الشكوى مما هو عليه من الذل والهوان، للتباعد بينه وبين أحبابه، والتوكيد على ما أصابه من الذل والهوان، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله من [مجزوء الرمل]:

ولييلات خلت وعهود قد تقضت
ومضت ننت (٢)

فالتركيب العطفى (خلت ومضت) يدل على توكيد مُضي هذه الليالي؛ حيث إن المُضي هو الخلو، ولو قال ابن الصباغ: "ولييلات خلت" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة عن طريق التقييد بالعطف، وفي هذه الإطالة إطالة لشكواه، وتوكيد على مُضي هذه الليالي، وتحسر على ذهابها، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله من [الطويل]:

مضى زمن كانت بي له فأصبحت من وهني وضعفي في
قذرة خسف (٣)

(١) الديوان ٢٠.

(٢) الديوان ٤٦.

(٣) الديوان ٤٢.

فالتركيب العطفى (وهنى وضعفى) يدل على توكيد ضعف ابن الصباغ؛ حيث إن الضعف هو الوهن، ولو قال: "أصبحت من وهنى فى خسف" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف؛ ليطيل فى شكواه، ويؤكد حال ضعفه، وفى تلك الإطالة دلالة على التحسر على ما مضى من قوته، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف مناسباً لسياق الحال، ومتفاعلاً معه.

وقوله من [الطويل]:

ولم يبق منه الحب	ولكنه يخفى السقام
إلا بقيّة	ويكتم ^(١)

فالتركيب العطفى (يخفى السقام ويكتم) يدل على توكيد إخفاء السقام؛ حيث إن الكتم هو الخفاء، ولو قال ابن الصباغ: "ولكنه يخفى السقام" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف؛ ليطيل شكواه، ويؤكد حاله فى إخفاء سقمه وكتمانه، وفى ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله فى تخميس له من [الكامل]:

لما عدت تصبري	طارحت فى الأسحار كل
وتجلدي	مغرد ^(٢)

فالتركيب العطفى (تصبري وتجلدي) يدل على توكيد انعدام صبره؛ حيث إن التجلد هو التصبر، ولو قال ابن الصباغ: "لما عدت تصبري" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف، ليؤكد انعدام صبره، وأنه لم يعد للصبر فيه محل بأى صيغة لفظية وُضعت له، ولو كان أدناه، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مؤدياً لقصد ابن الصباغ، ومناسباً لحاله.

ويُلاحظ فى المواضع السابقة أن ركنى التركيب العطفى مترابطان نحويًا، ودلاليًا:

(١) الديوان ٤٦.

(٢) الديوان ١١٧.

عَرَضَ زائل، وأنه سَيُتَّبَعُ بالقوة، إلا أن التقييد بالعطف يقطع هذه الدلالة؛ حيث إن المعطوف (شبيهة) يدل على أن هذا الضعف ملازم له، فهو من تبعات الشيب، ومن ثَمَّ جاء التقييد بالعطف هنا لتوكيد هذا الضعف، والدلالة على ملازمته لابن الصباغ، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال.

وقوله من [الكامل]:

عَقِرَ بترب الدار خدك ما عشت فيها أَنَّةٌ
والتزم ونواحا^(١)

فالتركيب العطفى (أنة ونواحا) يدل على توكيد حزن ابن الصباغ وتَوَجُّعه، ولو قال ابن الصباغ: "والتزم ما عشت فيها أَنَّة" بغير التقييد بالعطف (ونواحا) لاحتل المعنى وجود التجلد مع هذه الأنة، إلا أن التقييد بالعطف يقطع هذا المعنى، ويدل على أنه لا تجلُدُ مع هذه الأنة؛ لشدتها، ومن ثَمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مناسبا لسياق الحال، ومؤديا لقصد ابن الصباغ.

وقوله من [الوافر]:

ألا لله نكر بالمصلى وسكان بذى سلم كرام
أثاروا بالحشا حرقا فنوم العين بعدهم
وحزنا حرام^(٢)

فالتركيب العطفى (حرقا وحزنا) يدل على شدة حزن ابن الصباغ، وذلك من خلال إطالة البنية النحوية للجملة، حتى إن علاقة التبعية بالعطف قد أدت إلى الجمع بين الحرق والحزن، والربط بينهما بواسطة الواو؛ ليجتمعا في تركيب عطفى، وكأن ركني التركيب العطفى هنا (الحرق والحزن) اجتمعا على ابن الصباغ لبعده عن أحبابه بذى

(١) الديوان ٢٥.

(٢) الديوان ٥٠.

سلم، كما أشار في قوله: "وسكان بذى سلم كرام"، ومن ثمَّ جاء التقبيد بالعطف هنا مؤدياً لقصد ابن الصباغ؛ حيث توكيد ما حلَّ به من الحزن والألم؛ لُبُّعه عن أحبائه.

وقوله من [الوافر]:

وَحَالْفَنِي انْكَسَار	فَقَدْ أَلْفَنِي الْأَحْزَان
وَإِكْتَاب (١)	فِيكُمْ

فالتركيب العطفى (انكسار واكتئاب) يدل على شدة حزن ابن الصباغ؛ حيث أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التركيب العطفى، وكأنه هنا يطيل الشكوى، وقد أدت علاقة التبعية بالعطف هنا إلى الجمع بين الانكسار والاكتئاب والربط بينهما بواسطة واو العطف، وذلك لمحالفة ابن الصباغ، مما يدل على شدة حزنه لُبُّعه عن أحبائه؛ حيث جاء التركيب العطفى مؤكداً لهذا الحزن، ومضاعفاً لصورته.

وقوله من [الكامل]:

فَلذِيذ عَيْشِ الصَّبِ فِي	رَدُوا لِيَالِي لَوْعَتِي
الْبُرْحَاء	وَعْنَائِي
حَزْنِي عَلَيْكَ وَزَفْرَتِي	مَالِي وَلِلْعَذَالِ إِذْ
وَبِكْنَائِي (٢)	يَلْحَقُونَ فَي

وقد جاء التركيب العطفى هنا في موضعين:

أحدهما: في البيت الأول؛ حيث قوله: "لوعتي وعنائي"، وقد جاءت علاقة التبعية بالعطف هنا لتجمع بين اللوعة، وهي حرقة الحزن والحب، وبين العناء، وهو التعب والمشقة.

(١) الديوان ٥٧.

(٢) الديوان ٨٨.

والآخر: في البيت الثاني؛ حيث قوله: "حزني عليك وزفرتي وبكائي"، وقد جاءت علاقة التبعية بالعطف هنا لتجمع بين الحزن، والزفرة، والبكاء.

ويُعد التركيب العطفى في كلا الموضوعين وسيلة من وسائل إطالة البنية النحوية للجملة عن طريق استخدام واو العطف التي تفيد مطلق الجمع، الجمع بين الأمور التي لاقاها ابن الصباغ في حُبّه؛ حيث اللوعة، والعناء، والحزن، والزفرة، والبكاء، وعلى الرغم من انفصال التركيبين العطفيين؛ حيث وقوع أحدهما في البيت الأول، ووقوع الآخر في البيت الثاني إلا أن الارتباط الدلالي بين التركيبين يجعلهما وكأنهما في حيز تركيبى واحد، يظهر فيه التركيب العطفى في البيت الثاني امتداداً للتركيب العطفى في البيت الأول، وفي ذلك إطالة لصورة العناء الذي لاقاه في حُبّه، ومن ثمَّ جاء التركيب العطفى في كلا الموضوعين مناسباً لسياق الحال، ومؤدياً لقصد ابن الصباغ.

ويلاحظ في المواضع السابقة أن ركني التركيب العطفى مترابطان نحويًا ودلاليًا:

فأما الربط النحوي فهو بواسطة واو العطف التي تجمع ركني التركيب العطفى في حكم إعرابى واحد.

وأما الارتباط الدلالي فهو بواسطة التقارب الدلالي بين ركني التركيب العطفى، مما أدى إلى دلالة التوكيد.

التكرار في استخدام التركيب العطفى داخل النص عند ابن الصباغ:

استخدم ابن الصباغ التركيب العطفى في قصيدته الدالية في تسعة مواضع متوالية، جاءت في سياق الشوق إلى طيبة، وأرضها التي ضمت قبر النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث قوله من [الطويل]:

بطيبة ربع للمعالي ومشهد إليه اشتياقي كل حين يُجَدِّد

ألا هل كئيب شفه البين والأسى أساعده فيما شجاه ويسعد

ففي القلب ناراٌ لفح وقد ضرامها بأفلاذ أكبادي تشب وتوقد

على بُعد هاتيك الديار وشحطها	ودهر على ما زُمْتُة ليس ينجد
مضى جل عمري في البعاد	فهل عطفة يُذنى بها اليوم
وفى النوى	مُنْبَعَد
فوا أسفى قد ذبت شوقا وحسرة	يقرب غيري للحبيب وأبعد
تراني اشتياقي للحبيب وقبره	ودمعي وأجفاني بذلك تشهد
سقت غايات المزن ترب معالم	بها كان للأحباب رسم
	ومعه (١)د

ويُلاحظ في البنية النحوية لهذه الأبيات أن ابن الصباغ قد استخدم التركيب العطفى في تسعة مواضع متوالية، تتمثل في قوله: "ربع للمعالي ومشهد"، و"البين والأسى"، و"تشب وتوقد"، و"بُعد هاتيك الديار وشحطها"، و"في البعاد وفي النوى"، و"شوقا وحسرة"، و"الحبيب وقبره"، و"دمعي وأجفاني"، و"رسم ومعهد".

لم يكن هذا التكرار للتركيب العطفى إشارة عارضة، وإنما هو ظاهرة واضحة داخل النص عمد ابن الصباغ إلى استخدامها؛ ليحقق عدة دلالات داخل النص، منها: التلذذ بذكر أحبابه وديارهم، كما في قوله: "ربع للمعالي ومشهد"، وقوله: "الحبيب وقبره"، وقوله: "رسم ومعهد"، ولو اكتفى بعنصر واحد من عنصري التركيب العطفى لاستقام الكلام، ولكنه لما تلذذ بذكر النبي صلى الله عليه وسلم، والأرض التي ضمت قبره أطال البنية النحوية للكلام بواسطة التركيب العطفى.

كذلك حقق التركيب العطفى دلالة إطالة الشكوى، وقد تجلى ذلك في قوله: "البين والأسى"، و"تشب وتوقد"، و"بُعد هاتيك الديار وشحطها"، و"شوقا وحسرة"، و"دمعي

(١) الديوان ٥٥.

وأجفاني"، و"في البعاد وفي النوى"، حتى إنه كرر العامل (حرف الجر "في") في بناء التركيب العطفى (في البعاد وفي النوى)، والمعهود عند العرب أن (واو العطف تُغني عن تكرار العامل)^(١)، مما يدل على أن ابن الصباغ كان يسعى إلى إطالة البنية النحوية للجملة بكل وسيلة ممكنة، وذلك لإطالة شكواه، وبث ما به من حزن وألم إلى المتلقي. ومن ثمَّ جاء التركيب العطفى عند ابن الصباغ مناسباً لسياق الحال، ومؤيداً لدلالات لم تكن لتتحقق لولا استخدام التركيب العطفى في البنية النحوية للجملة.

(١) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٦ / ٢.

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي:
دراسة نحوية

عبدالرحمن محمد الحسيني

باحث دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

abdoalhoseny13@gmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.72381.1075

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية

مستخلص

يناقش هذا البحث قضية التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي، وبيان الأداء الدلالي لهذا النوع من التقييد، ومدى مناسبته لسياق النص اللغوي، وسياق الموقف الملابس لسياق النص.

والعطف عند النحويين هو حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة، بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعية للربط بين ركني التركيب العطفية.

جاء التقييد بالعطف - عطف النسق - في شعر ابن الصباغ في سبعة وخمسين موضعاً، الغالب في أداة الربط بين ركني التركيب العطفية فيها كانت بحرف الواو؛ حيث ندر استخدام بعض الأدوات الأخرى للعطف كالفاء، وثم.

وواو العطف هنا حرف وظيفته مطلق الجمع بين ركني التركيب العطفية، أي الاجتماع في الفعل من غير تقييد بحصوله من كليهما في زمان، أو سبق أحدهما، وقد جاء التركيب العطفية في شعر ابن الصباغ على ثلاث صور: الصورة الأولى: التضاد بين ركني التركيب العطفية، والصورة الثانية: الترادف بين ركني التركيب العطفية، والصورة الثالثة: التقارب الدلالي بين ركني التركيب العطفية، وفي هذا البحث تفصيل لتلك الصور.

الكلمات المفتاحية: التركيب العطفية، بناء التراكيب، التقييد بالعطف، الربط النحوي، شعر ابن الصباغ.

Restriction of Coordinating Symmetry in Ibn Al-Sabbagh Al-Juthami's Poetry: A Grammatical Study

Abdulrahman Muhammed Al-Husseini
PhD Researcher at the Department of Arabic Language & Literature
Faculty of Arts, Port Said University

Abstract

This research discusses the issue of restriction of coordinating symmetry in Ibn Al-Sabbagh al-Juthami's poetry, the semantic performance of this type of restriction, its suitability for the context of the linguistic text, and the context of the clothing position of the text context.

The coordination of the grammatical is to carry the name on the name, the verb, or the sentence on the sentence, provided that a letter mediates between them from the letters placed to link the two corners of the attic composition.

The restraint of coordination came in Ibn Al-Sabbagh's poetry in fifty-seven positions, mostly in the tool linking the two corners of the ota'i composition in which it was in the letter Wao, where some other tools of kindness are rarely used as a fulfillment, and then.

The first picture is the contrast between the two corners of the attic composition, i.e. the second picture: the tandem between the two corners of the attic composition, and the third picture: the semantic convergence between the two corners of the attic composition, and in this research a detail of those images.

Keywords: The erythesis, building compositions, restraint with coordination, grammatical binding, Ibn al-Sabbagh's poetry.

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ الجذامي: دراسة نحوية

العطف في كلام العرب هو إمالة الشيء إلى الشيء، وهو الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه، ويقال: عَطَفَتِ الطيبة، أي أمالت عنقها وحننته، وعطفه عن الأمر: أماله وصرفه عنه^(١).

وعند النحويين هو "حمل الاسم على الاسم، أو الفعل على الفعل، أو الجملة على الجملة، بشرط توسط حرف بينهما من الحروف الموضوعية لذلك"^(٢)، وهذه الحروف هي: الواو، والفاء، وثم، ولكن، وبل، ولا، وأو، وأم، وحتى، وإما^(٣).

وقد أطلق النحويون على هذا النوع عطف النسق، وقد ذكر ابن يعيش أن العطف من عبارات البصريين، والنسق من عبارات الكوفيين، فالعطف معناه الاشتراك في تأثير العامل، والنسق هو مساواة الأول في الإعراب^(٤).

التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ:

جاء التقييد بعطف النسق في شعر ابن الصباغ في سبعة وخمسين موضعاً، الغالب فيها أن أداة الربط بين ركني التركيب العطفية حرف الواو، وقد ندر استخدام أداة ربط أخرى عنده، مثل العطف بالفاء؛ حيث ورد في موضع واحد فقط؛ حيث قوله من [الكامل]:

هو صاحب المختار في ثانيه يوم ثوى فحلَّ
أزماته الفغار^(٥)

فالتركيب العطفية هنا (ثوى فحلَّ الفغار) يتكون من المعطوف عليه (ثوى)، وحرف العطف (الفاء)، والمعطوف (حلَّ).

وقد دلَّ حرف العطف (الفاء) هنا على الترتيب والتعقيب بين الفعلين الماضيين (ثوى)، و(حلَّ)، أي حدوث حلول الفغار عقب الثواء بلا مهلة^(٦).

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (عطف)، تاج العروس، مادة (عطف).

(٢) المقرب ١/ ٢٢٩.

(٣) ينظر: أسرار العربية ١٥٩، شرح شذور الذهب ٤٥١، همع الهوامع ٣/ ١٥٥.

(٤) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٦/ ٦.

(٥) الديوان ٥.

(٦) ينظر: اللمع ٧٠، المقتصد في شرح الإيضاح ٢/ ٩٤١، الجنى الداني ٦١، رصف المباني ٣٧٧.

وقد لاحظ الباحث أن طرفي التركيب العطفي الوارد في شعر ابن الصباغ قد جاء على ثلاث صور: الصورة الأولى: التضاد بين طرفي التركيب العطفي، والصورة الثانية: الترادف بين طرفي التركيب العطفي، والصورة الثالثة: التقارب الدلالي بين طرفي التركيب العطفي، ذلك على النحو الآتي:

الصورة الأولى: التضاد بين ركني التركيب العطفي:

قد يعتمد ابن الصباغ إلى إيراد ركني التركيب العطفي متضادين، وذلك للدلالة على التعميم، ومن ذلك قوله من [الكامل]:

راضٍ لــــدى الســــراء	أنا في الأمور مسلم
والضــــراء (١)	مستسلم

فالتركيب العطفي (السراء والضراء) يدل على عموم الرضا كل وقت وحال، وإنما نشأت هذه الدلالة من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفي: المعطوف عليه (السراء)، والمعطوف (الضراء).

وقوله في تخميس له من [الطويل]:

سقته الليالي كأس ذل	فلما رماه البين عن قوس
ومهنــة	مهنــة

فأصبح لا قبض لديه ولا قبصا (٢)

فالتركيب العطفي (لا قبض لديه ولا قبصا) يدل على عموم الفقد، وأن ابن الصباغ لم يعد يمتلك شيئاً - ولو قلَّ - بسبب المبادعة بينه وبين أحبائه، ولو قال ابن الصباغ: "فأصبح لا قبض لديه" بغير التقييد بالعطف لاحتمل المعنى أن يكون له قبص، فجاء التقييد بالعطف لقطع هذه الدلالة، وبيان عموم الفقد، لفراق أحبائه، وإنما فُهِمَت هذه الدلالة

(١) الديوان ٨٩.

(٢) الديوان ١٠١.

من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفي: المعطوف عليه (لا قبض لديه)، والمعطوف (ولا قبصا).

وقوله في تخميس له من [الطويل]:

لعلك تحيي دراسات رسوم فيا غاية المشتاق في السر
والعلن والعلن

بريقة هجران الأعبة قد غصًا^(١)

فالتركيب العطفي (السر والعلن) يدل على عموم الشوق على أي حال، ولو قال ابن الصباغ: "فيا غاية المشتاق في السر" بغير تقييد بالعطف لاحتمل المعنى اقتصار الشوق على السر فقط، فجاء التقييد بالعطف لرفع هذا الاحتمال، وبيان عموم هذا الشوق في السر والعلن، وإنما نشأت هذه الدلالة من خلال التضاد بين ركني التركيب العطفي: المعطوف عليه (السر)، والمعطوف (العلن).

ويلاحظ في المواضع السابقة أن ركني التركيب العطفي مترابطان نحويًا، ودلاليًا: فأما الربط النحوي فهو بواسطة واو العطف التي تجمع ركني التركيب العطفي في حكم إعرابي واحد.

وأما الارتباط الدلالي فهو بواسطة التقابل الدلالي بين ركني التركيب العطفي، مما أدى إلى دلالة التعميم.

الصورة الثانية: الترادف بين ركني التركيب العطفي:

قد يعتمد ابن الصباغ إلى إيراد ركني التركيب العطفي مترادفين، وذلك للدلالة على توكيد مضمون الكلام، ومن ذلك قوله من [الكامل]:

يبكي ويندب ربع عمر قد لم يقض في ساحاته
عفا أوطأ^(٢)

(١) الديوان ١٠٣.

(٢) الديوان ١١.

فالتركيب العطفى (يبكى ويندب) يدل على توكيد البكاء؛ حيث إن الندب هو بكاء الميت، ولو اكتفى ابن الصباغ بذكر فعل واحد من الفعلين لاستقام الكلام، كأن يقول: "يبكى ربع عمر....."، وقد أدى التقييد بالعطف هنا إلى إطالة البنية النحوية للجملة، وكأن ابن الصباغ هنا يطيل شكواه، ويؤكد حال حزنه وبكائه على ربع عمر قد عفا، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال.

وقوله من [الطويل]:

تميل قلوب العاشقين	لذكر جلال الهاشمي
وتجـنح ^(١)	محمـد

فالتركيب العطفى هنا (تميل قلوب العاشقين وتجنح) يدل على توكيد ميل هذه القلوب؛ حيث إن الجنوح هو الميل، ولو اكتفى ابن الصباغ بقوله: "تميل قلوب العاشقين" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أراد هنا توكيد ميل قلوب العاشقين عند سماع اسم النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أدى التقييد بالعطف إلى إطالة البنية النحوية للجملة، وفي هذه الإطالة لوصف حال العاشقين، وكأنه يتلذذ بذكر حالهم فأطال البنية النحوية للجملة مناسبةً لذلك.

وقوله من [الطويل]:

به لم تزل أشواقه نحوكم	حليف صباغات على البُعد
تحـدو ^(٢)	والنـوى

فالتركيب العطفى (البُعد والنوى) يدل على توكيد البُعد بينه وبين أحبابه؛ حيث إن النوى هو البُعد، ولو قال ابن الصباغ: "حليف صباغات على البُعد" بغير تقييد بالعطف لاستقام الكلام نحويًا ودلاليًا، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف لإطالة الشكوى من البُعد، والتوكيد على شدة التباعد بينه وبين أحبابه، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مناسبًا لسياق الحال، ومتفاعلاً معه.

(١) الديوان ١١.

(٢) الديوان ١٣.

وقوله من [الطويل]:

سقته الليالي كأس ذل فأصبح لا قبض لديه
ومهنه ولاقبص (١)

فالتركيب العطفى (ذل ومهنة) يدل على توكيد ما به من ذل؛ حيث إن المهنة هي الذل، ولو قال ابن الصباغ: "سقته الليالي كأس ذل" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أطال البنية النحوية للجملة هنا لإطالة الشكوى مما هو عليه من الذل والهوان، للتباعد بينه وبين أحبابه، والتوكيد على ما أصابه من الذل والهوان، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله من [مجزوء الرمل]:

ولييلات خلت وعهود قد تقضت
ومضت لنا (٢)

فالتركيب العطفى (خلت ومضت) يدل على توكيد مُضي هذه الليالي؛ حيث إن المُضي هو الخلو، ولو قال ابن الصباغ: "ولييلات خلت" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة عن طريق التقييد بالعطف، وفي هذه الإطالة إطالة لشكواه، وتوكيد على مُضي هذه الليالي، وتحسر على ذهابها، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله من [الطويل]:

مضى زمن كانت بي له فأصبحت من وهني وضعفي في
قذرة خسفا (٣)

(١) الديوان ٢٠.

(٢) الديوان ٤٦.

(٣) الديوان ٤٢.

فالتركيب العطفى (وهنى وضعفى) يدل على توكيد ضعف ابن الصباغ؛ حيث إن الضعف هو الوهن، ولو قال: "أصبحت من وهنى فى خسف" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكن ابن الصباغ أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف؛ ليطيل فى شكواه، ويؤكد حال ضعفه، وفى تلك الإطالة دلالة على التحسر على ما مضى من قوته، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف مناسباً لسياق الحال، ومتفاعلاً معه.

وقوله من [الطويل]:

ولم يبق منه الحب	ولكنه يخفى السقام
إلا بقيّة	ويكتم ^(١)

فالتركيب العطفى (يخفى السقام ويكتم) يدل على توكيد إخفاء السقام؛ حيث إن الكتم هو الخفاء، ولو قال ابن الصباغ: "ولكنه يخفى السقام" بغير التقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف؛ ليطيل شكواه، ويؤكد حاله فى إخفاء سقمه وكتمانه، وفى ذلك مناسبة لسياق الحال، وتفاعل معه.

وقوله فى تخميس له من [الكامل]:

لما عدمت تصبري	طارحت فى الأسحار كل
وتجلدي	مغرد ^(٢)

فالتركيب العطفى (تصبري وتجلدي) يدل على توكيد انعدام صبره؛ حيث إن التجلد هو التصبر، ولو قال ابن الصباغ: "لما عدمت تصبري" بغير تقييد بالعطف لاستقام المعنى، ولكنه أطال البنية النحوية للجملة بواسطة التقييد بالعطف، ليؤكد انعدام صبره، وأنه لم يعد للصبر فيه محل بأى صيغة لفظية وُضعت له، ولو كان أدناه، ومن ثمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مؤدياً لقصد ابن الصباغ، ومناسباً لحاله.

ويُلاحظ فى المواضع السابقة أن ركنى التركيب العطفى مترابطان نحويًا، ودلاليًا:

(١) الديوان ٤٦.

(٢) الديوان ١١٧.

فأما الربط النحوي فهو بواسطة واو العطف التي تجمع ركني التركيب العطف في حكم إعرابي واحد.

وأما الارتباط الدلالي فهو بواسطة الترادف، واتفاق الدلالة بين ركني التركيب العطف، مما أدى إلى دلالة التوكيد.

الصورة الثالثة: التقارب الدلالي بين ركني التركيب العطف:

قد يعمد ابن الصباغ إلى إيراد ركني التركيب العطف متقاربين في الدلالة، وذلك للدلالة على توكيد مضمون البنية النحوية، ولإطالة في وصف حاله، ومن ذلك قوله من [الكامل]:

عز العزاء فمن لقلب يضنيه بُعدٌ منكم
مكمـــد وصدود(١)

فالتركيب العطف (بُعدٌ منكم وصدود) يدل على توكيد البُعد بين ابن الصباغ وأحابه، فربما حال بينهما البُعد، ثم يُتاح لهم اللقاء، إلا أن هذا البُعد يتبعه الصدود، أي صدود أحابه عنه، ومن ثَمَّ دَلَّ التركيب العطف على أن هذا البُعد بُعد محقق، لا لقاء بعده، ولو لم يقيد ابن الصباغ البنية النحوية للجملة بالعطف، كأن يقول: "يضنيه بُعد منكم" لما تحقق هذا الأداء الدلالي، ومن ثَمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مناسباً لسياق الحال من ناحية، ومؤدياً لقصد ابن الصباغ من ناحية أخرى.

وقوله من [الطويل]:

يزيد بنقص العمر ضعفاً وتلك زيادات تكسبه
وشـــيبة نقصـــا(٢)

فالتركيب العطف (ضعفاً وشيبة) يدل على توكيد ضعف ابن الصباغ، ولو قال ابن الصباغ: "يزيد بنقص العمر ضعفاً" بغير التقييد بالعطف لاحتمل المعنى أن هذا الضعف

(١) الديوان ١٧.

(٢) الديوان ٢٠.

عَرَضَ زائل، وأنه سَيُتَّبَعُ بالقوة، إلا أن التقييد بالعطف يقطع هذه الدلالة؛ حيث إن المعطوف (شبيهة) يدل على أن هذا الضعف ملازم له، فهو من تبعات الشيب، ومن ثَمَّ جاء التقييد بالعطف هنا لتوكيد هذا الضعف، والدلالة على ملازمته لابن الصباغ، وفي ذلك مناسبة لسياق الحال.

وقوله من [الكامل]:

عَقِرَ بترب الدار خدك ما عشت فيها أَنَّةٌ
والتزم ونواحا^(١)

فالتركيب العطفى (أنة ونواحا) يدل على توكيد حزن ابن الصباغ وتَوَجُّعه، ولو قال ابن الصباغ: "والتزم ما عشت فيها أَنَّة" بغير التقييد بالعطف (ونواحا) لاحتل المعنى وجود التجلد مع هذه الأنة، إلا أن التقييد بالعطف يقطع هذا المعنى، ويدل على أنه لا تجلُدُ مع هذه الأنة؛ لشدتها، ومن ثَمَّ جاء التقييد بالعطف هنا مناسبا لسياق الحال، ومؤديا لقصد ابن الصباغ.

وقوله من [الوافر]:

ألا لله نكر بالمصلى وسكان بذى سلم كرام
أثاروا بالحشا حرقا فنوم العين بعدهم
وحزنا حرام^(٢)

فالتركيب العطفى (حرقا وحزنا) يدل على شدة حزن ابن الصباغ، وذلك من خلال إطالة البنية النحوية للجملة، حتى إن علاقة التبعية بالعطف قد أدت إلى الجمع بين الحرق والحزن، والربط بينهما بواسطة الواو؛ ليجتمعا في تركيب عطفى، وكأن ركني التركيب العطفى هنا (الحرق والحزن) اجتمعا على ابن الصباغ لبُعدِهِ عن أحبابه بذى

(١) الديوان ٢٥.

(٢) الديوان ٥٠.

والآخر: في البيت الثاني؛ حيث قوله: "حزني عليك وزفرتي وبكائي"، وقد جاءت علاقة التبعية بالعطف هنا لتجمع بين الحزن، والزفرة، والبكاء.

ويُعد التركيب العطفى في كلا الموضوعين وسيلة من وسائل إطالة البنية النحوية للجملة عن طريق استخدام واو العطف التي تفيد مطلق الجمع، الجمع بين الأمور التي لاقاها ابن الصباغ في حُبّه؛ حيث اللوعة، والعناء، والحزن، والزفرة، والبكاء، وعلى الرغم من انفصال التركيبين العطفيين؛ حيث وقوع أحدهما في البيت الأول، ووقوع الآخر في البيت الثاني إلا أن الارتباط الدلالي بين التركيبين يجعلهما وكأنهما في حيز تركيبى واحد، يظهر فيه التركيب العطفى في البيت الثاني امتداداً للتركيب العطفى في البيت الأول، وفي ذلك إطالة لصورة العناء الذي لاقاه في حُبّه، ومن ثمَّ جاء التركيب العطفى في كلا الموضوعين مناسباً لسياق الحال، ومؤدياً لقصد ابن الصباغ.

ويلاحظ في المواضع السابقة أن ركني التركيب العطفى مترابطان نحويًا ودلاليًا:

فأما الربط النحوي فهو بواسطة واو العطف التي تجمع ركني التركيب العطفى في حكم إعرابى واحد.

وأما الارتباط الدلالي فهو بواسطة التقارب الدلالي بين ركني التركيب العطفى، مما أدى إلى دلالة التوكيد.

التكرار في استخدام التركيب العطفى داخل النص عند ابن الصباغ:

استخدم ابن الصباغ التركيب العطفى في قصيدته الدالية في تسعة مواضع متوالية، جاءت في سياق الشوق إلى طيبة، وأرضها التي ضمت قبر النبي صلى الله عليه وسلم؛ حيث قوله من [الطويل]:

بطيبة ربع للمعالي ومشهد إليه اشتياقي كل حين يُجَدِّد

ألا هل كئيب شفه البين والأسى أساعده فيما شجاه ويسعد

ففي القلب ناراٌ لفح وقد ضرامها بأفلاذ أكبادي تشب وتوقد

على بُعد هاتيك الديار وشحطها	ودهر على ما زُمْتُة ليس ينجد
مضى جل عمري في البعاد	فهل عطفة يُذنى بها اليوم
وفى النوى	مُنْبَعَد
فوا أسفى قد ذبت شوقا وحسرة	يقرب غيري للحبيب وأبعد
تراني اشتياقي للحبيب وقبره	ودمعي وأجفاني بذلك تشهد
سقت غايات المزن ترب معالم	بها كان للأحباب رسم
	ومعه (١)د

ويُلاحظ في البنية النحوية لهذه الأبيات أن ابن الصباغ قد استخدم التركيب العطفى في تسعة مواضع متوالية، تتمثل في قوله: "ربع للمعالي ومشهد"، و"البين والأسى"، و"تشب وتوقد"، و"بُعد هاتيك الديار وشحطها"، و"في البعاد وفي النوى"، و"شوقا وحسرة"، و"الحبيب وقبره"، و"دمعي وأجفاني"، و"رسم ومعهد".

لم يكن هذا التكرار للتركيب العطفى إشارة عارضة، وإنما هو ظاهرة واضحة داخل النص عمد ابن الصباغ إلى استخدامها؛ ليحقق عدة دلالات داخل النص، منها: التلذذ بذكر أحبابه وديارهم، كما في قوله: "ربع للمعالي ومشهد"، وقوله: "الحبيب وقبره"، وقوله: "رسم ومعهد"، ولو اكتفى بعنصر واحد من عنصري التركيب العطفى لاستقام الكلام، ولكنه لما تلذذ بذكر النبي صلى الله عليه وسلم، والأرض التي ضمت قبره أطال البنية النحوية للكلام بواسطة التركيب العطفى.

كذلك حقق التركيب العطفى دلالة إطالة الشكوى، وقد تجلى ذلك في قوله: "البين والأسى"، و"تشب وتوقد"، و"بُعد هاتيك الديار وشحطها"، و"شوقا وحسرة"، و"دمعي

(١) الديوان ٥٥.

وأجفاني"، و"في البعاد وفي النوى"، حتى إنه كرر العامل (حرف الجر "في") في بناء التركيب العطفى (في البعاد وفي النوى)، والمعهود عند العرب أن (واو العطف تُغني عن تكرار العامل)^(١)، مما يدل على أن ابن الصباغ كان يسعى إلى إطالة البنية النحوية للجملة بكل وسيلة ممكنة، وذلك لإطالة شكواه، وبث ما به من حزن وألم إلى المتلقي. ومن ثمَّ جاء التركيب العطفى عند ابن الصباغ مناسباً لسياق الحال، ومؤيداً لدلالات لم تكن لتتحقق لولا استخدام التركيب العطفى في البنية النحوية للجملة.

(١) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٦ / ٢.

التَّلَطُّفُ اللُّغَوِيُّ فِي أُسْلُوبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ
دراسة تحليلية في ضوء علم اللغة الاجتماعي

أ.م.د. أحمد عبدالله أحمد نصير

أستاذ علم اللغة المساعد

كلية الآداب، جامعة السويس

nosair99@gmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.74575.1088

التَّلَطُّفُ اللُّغَوِيُّ فِي أُسْلُوبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دراسة تحليلية في ضوء علم اللغة الاجتماعي

مستخلص

هذا البحث يتناول ظاهرة قرآنية من الظواهر اللغوية التي اتسم بها أسلوب القرآن الكريم، ألا هي ظاهرة التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ في حقل الألفاظ الجنسية، حيث يَعْرِضُ الألفاظ القرآنية التَّلَطُّفِيَّةَ للعلاقة الحميمة بين الرجل والمرأة، تلك الألفاظ التي أتى بها القرآن لتؤدِّي المعنى وَفْقًا للقيم الاجتماعية السائدة، ويقوم البحث بتحليل تلك الألفاظ تحليلًا دلاليًا مع الوقوف عند المستوى الصوتي، والتركيب في بعضها، وقد خَلَصَ البحث إلى عدد من النتائج، من أهمها:

- ١- التَّلَطُّفُ في التعبير فكرة اجتماعية تعكس ثقافة المجتمع وفكره.
- ٢- الألفاظ التَّلَطُّفِيَّةُ في حقل الألفاظ الجنسية جاءت في النَّصِّ القرآني بصورة راقية.
- ٣- ظاهرة التَّلَطُّفِ في التعبير القرآني تدل على الإعجاز اللغوي داخل البناء القرآني.
- ٤- منهج القرآن في التربية على الحياء والخجل هو سبب حظر الألفاظ الجنسية الدالة على الفعل المادي الفيزيائي للوطء، ووراءه يقبع التَّلَطُّفُ اللُّغَوِيُّ فيها.

الكلمات المفتاحية: التلطف اللغوي، القرآن الكريم، علم اللغة الاجتماعي، ثقافة المجتمع، تحليل دلالي.

Linguistic Politeness in the Style of the Noble Qur'an Analytical Study in the Light of Sociolinguistics

Dr. Ahmed Abdullah Ahmed Nosir
Assistant Professor of Arabic Linguistics
Faculty of Arts, Suez University

Abstract

The study presented the expressions or euphemistic words contained in the Qur'an text in the field of sexual expressions, and concluded with a number of results, the most important of which are:

- 1- Politeness in expression is a social idea that reflects the culture and thought of society.
- 2- The euphemistic expressions in the field of sexual expressions came in the Qur'an text in an elegant way.
- 3- The phenomenon of politeness in the Qur'anic expression indicates the linguistic miracle within the Qur'anic structure.
- 4- The Qur'an's approach to education on modesty and shyness is the reason for prohibiting sexual expressions referring overtly to the physical act of sexual intercourse. This approach is the source of euphemistic expressions of sexuality.

Keywords: linguistic politeness, Noble Qur'an, sociolinguistics, society culture, semantic analysis.

التَّلَطُّفُ اللُّغَوِيُّ فِي أُسْلُوبِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ دراسة تحليلية في ضوء علم اللغة الاجتماعي

مقدمة:

تَمَيَّزَ أُسْلُوبُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بظواهر لغوية فريدة، تستوجب الدراسة والتحليل، من هذه الظواهر ظاهرة التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ في التعبير عن المعاني التي حَظَرَ المجتمعُ ألفاظها، وَعَرَضَ هذا الضرب من التعبير: اجتناب ما يُسْتَقْبَحُ بِكُرْهُ من الألفاظ، أو يُستحيا من تسميته، وإلتيانُ بدلاً منها بألفاظٍ وعباراتٍ أخرى أكثر تَلَطُّفاً، تَوَدِّي المعنى وَفَقاً للقيم الاجتماعية السائدة.

ففي حقل الألفاظ الجنسية التي تعبر عن أدقِّ العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة أفضى أسلوب القرآن ألفاظاً جنسية مُبْتَدَلةً، وأتى بألفاظٍ تَلَطُّفِيَّةٍ، واتخذها بديلاً عن الألفاظ الجنسية التي لاكتها الألسنة وابتذلها المجتمع ومَجَّها الذوق، وعلى الرغم من أن الألفاظ الجنسية التي أقصاها أسلوب القرآن - وأتى بألفاظ بدلاً منها- هي الأكثر حَظْراً في كل ثقافة ولغة، إلا إنَّ الألفاظ القرآنية التلطيفية البديلة عن المحظورة اجتماعياً جاءت في صورة فريدة، فمثلت ظاهرة لغوية قرآنية، لم تحظ بدراسة لغوية تفصيلية تعنى بها وتُبَيِّن عَظَمَةَ كلام الله تعالى فيها.

من هنا جاءت دراستنا تتناول ألفاظ التَّلَطُّفِ في القرآن الكريم في حقل الألفاظ الجنسية، وتحللها عند المستوى الصوتي، والتركيبية، والدلالي، في سياقات التحريم والإباحة.

ونحن في هذه الدراسة إذ نتناول ظاهرة التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ في أسلوب القرآن الكريم، نشير إلى أن موضوع التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ في اللغة العربية بصفة عامة قد تناولته - على المستوى الدلالي- دراسات عديدة، قديماً وحديثاً، فقديمًا تعود العناية بدراسة التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ إلى ما نثر عليه في مؤلفات السلف من مباحث في الكنايات اللطيفة والتعريض وتحسين اللفظ وتلطيف المعنى، ولعل الثعالبي (ت ٤٣٠هـ) كان أول من صَنَّفَ كتاباً في التَّلَطُّفِ سماه: (كتاب الكناية والتعريض)، تناول فيه الكنايات عن الألفاظ المستهجنة أو المستقبحة

بألفاظ مقبولة تؤدي المعنى وتصح عن المغزى وتُحَسِّن القبيح وتُلَطِّف الكثيف^(١)، ثم جاء أبو العباس الجرجاني (ت ٤٨٢هـ) فقدَّم مُؤَلَّفًا لأجل التحرز من ذكر الفواحش السخيفة بالكنايات اللطيفة سماه: (المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء)^(٢)، هذان نموذجان لما بُحِثَ بَحْثًا دَلَالِيًّا من باب التَّلَطُّف والمحظور في مصادر التراث العربي، أما المحاولات البحثية المعاصرة في موضوع التَّلَطُّف اللُّغَوِيِّ فلعل أظهر ما جاء منها: دراسة الدكتور كريم زكى حسام الدين عام ١٩٨٥م، بعنوان: "المحظورات اللغوية، دراسة دلالية للمستهجن والمحسن من الألفاظ"^(٣)، ودراسة محمد بن سعيد بن إبراهيم الثبيتي عام ٢٠٠٠م الموسومة بـ"ظاهرة التَّلَطُّف في الأساليب العربية دراسة دلالية"^(٤)، ودراسة على بن عبد العزيز الراجحي بعنوان "ظاهرة التَّلَطُّف في الأساليب العربية"^(٥)، وأطروحة عصام الدين عبد السلام محمد إبراهيم أبو زلال عام ٢٠٠١م بعنوان: "التعبير عن المحظور اللُّغَوِيِّ والمحسن اللفظي في القرآن الكريم دراسة دلالية"^(٦)، ودراسة محمد كشاش عام ٢٠٠٥م بعنوان: المُحَرَّم اللغوي في ضوء الثقافة العربية، دراسة دلالية اجتماعية ثقافية^(٧)، ودراسة عبد الرحمن دركزلي عام ٢٠٠٦م بعنوان: الظواهر اللغوية الكبرى في العربية^(٨).

(١) يدور الكتاب حول التَّلَطُّف في التعبير عن الجنس والمرض والعيوب العقلية والجسدية والخُفْيَة، وينص على أنه لا تلطف فوق تلطف الذكر الحكيم في إشاراته إلى الألفاظ الجنسية. ينظر: الكناية والتعريض للثعالبي ص ١٠١٣-٣١.

(٢) يناقش الجرجاني في هذا الكتاب في معظمه يناقش الألفاظ الجنسية المتعلقة بما بين الرجل والمرأة من وشائج. ينظر: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني ص ١، ٢، ٤٠.

(٣) اهتم الدكتور كريم زكي في كتابه سالف الذكر- على نحو رئيس- بما ورد في الكتابيين التراثيين: الكناية والتعريض للثعالبي، والمنتخب للجرجاني من مواضع الحظر اللغوي، دون الالتفات للحظر والتلطف بوصفهما من القوانين الأساسية في اللسانيات الاجتماعية.

(٤) هذه الدراسة عالجت التلطف اللغوي على مستوى العربية عامة، دون تخصيص مستوى لغوي محدد، كأسلوب القرآن أو غيره، وتم نشر هذه الدراسة في مجلة جامعة أم القرى بمكة المكرمة في المجلد ١٢، العدد ٢٠ لسنة ٢٠٠٠م.

(٥) هذه الدراسة منشورة على الشبكة العنكبوتية دونما تاريخ محدد، لكن على الرغم من أنها موسومة بالتلطف، إلا أنها خلطت بين التلطف والتأديب اللغويين، وكانت معالجتها على مستوى العربية عامة، دون تخصيص مستوى لغوي محدد، كأسلوب القرآن، أو الحديث النبوي أو غيرهما. (www.saaaid.net).

(٦) هذه الدراسة تصف المحظور اللغوي والمحسن اللفظي في القرآن لغة واصطلاحاً واستعمالاً وتتناوله من الناحية الدلالية.

(٧) دعا محمد كشاش في آخر هذه الدراسة إلى العمل على وضع معجم للمحرم اللغوي، يتناول كل موضوع إنساني معيش، يساعد اللفظ على حسن التواصل وتوصل إلى أن الحرام اللغوي الاجتماعي ينحصر ضمن حدود معينة،

وكما هو واضح من هذه الدراسات القديمة والحديثة، أنها كانت تتناول موضوع التلطف اللغوي في الأساليب العربية بصفة عامة^(٢)، وتحلل من الناحية الدلالية فقط، أما نحن في دراستنا هذه، فقد تناولنا التلطف اللغوي كظاهرة قرآنية، ولم نقف أمام هذه الظاهرة عند المستوى الدلالي فقط، إنما وقفنا عند المستوى الصوتي والتركيبى بجانب المستوى الدلالي، من هنا اشتملت دراستنا على مبحثين رئيسين، الأول: نظري، يتناول مفهوم التلطف اللغوي، وأنواع المحظورات اللغوية، وعلاقة موضوع التلطف اللغوي بعلم اللغة الاجتماعي، ومدى معرفة العرب القدماء بمفهوم التلطف اللغوي، والثاني: تطبيقي، يتناول التلطف اللغوي في أسلوب القرآن من النواحي الصوتية والتركيبية والدلالية، وإليك التفاصيل:

غير مُتَّصِفَة بامتداد إنساني كالحرام الشرعي. المحرم اللغوي في ضوء الثقافة العربية، لمحمد كشاش، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٥م.

(١) هذه الدراسة أشار فيها المؤلف إلى بعض الوسائل التي تتخذها العربية لتحاشي التلطف بالكلمات المحظورة دلالياً وتوصل إلى أن الحظر ليس قسراً على لغة ما، إنما هو شائع في جميع اللغات، وهو يُعبّر عن مواقف البشر من الأمور والأشياء، كما يدل على نفسية الشعوب وعقلية الأمم. الظواهر اللغوية الكبرى في العربية، لعبد الرحمن دركزلي، دار الرفاعي ودار القلم، سوريا، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٦م.

(٢) وهناك أطروحة لمحمد محمود كالوتي في جامعة الجنان اللبنانية عام ٢٠٠١م باسم: (ترجمة القرآن الكريم بين الحظر والإباحة)، هذه الأطروحة تعنى بالإشكالات الناجمة عن ترجمة الألفاظ المحظورة والتلطفية في القرآن إلى لغات أجنبية، وهناك دراسة بعنوان (التلطف والمحذور في تفسير الكشاف للألفاظ الجنسية في لغة القرآن الكريم) لمحمد عيد ومحمد رحيمي خويكاني، لكن على الرغم من أن هذه الدراسة حول التلطف والمحذور في الألفاظ الجنسية في القرآن الكريم إلا أن هدفها لم يكن دراسة التلطف والمحذور كظاهرة قرآنية، إنما جاءت - بنص كلام صاحبها- "لتنبيه الأبعاد التفسيرية الدينية والاجتماعية والثقافية لما هو محذور ولما هو متلطف فيه من ألفاظ القرآن". ينظر: مجلة بحوث في اللغة العربية في جامعة أصفهان، العدد ١٣ (خريف وشتاء ١٤٣٦-١٤٣٧هـ) ص ١

المبحث الأول:

يتناول المبحث الأول - كما ذكرنا - مفهوم التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ، والتَّلَطُّفُ والمحذور في المجتمع، وأنواع المحظورات اللغوية، وعلاقة الدلالة اللغوية بالمجتمع، وعلاقة موضوع التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ بعلم اللغة الاجتماعي، ومدى معرفة علماء العربية القدماء بمفهوم التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ، ذلك على النحو التالي:

مفهوم التَّلَطُّفِ لُغَةً واصطلاحاً:

التَّلَطُّفُ فِي اللُّغَةِ مأخوذ من مادة (ل ط ف) التي تدور حول معنى عام واحد، هو الرفق^(١)، يقال: لَطَفَ بِهِ وَلَهُ يَلْطِفُ لُطْفًا: إِذَا رَفَقَ بِهِ^(٢)، "وتلفوا وتلاطفوا: رَفَقُوا"^(٣)، "وَلَيْتَلَطَّفُ" في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ {الكهف: ١٩} معناه: وَلْيَتَرَفَّقْ فِي الْحُصُولِ عَلَى مَا يَرِيدُ^(٤).

أَمَّا التَّلَطُّفُ فِي الْإِصْطِلَاحِ، فقد عُرِّفَ فِي الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْقَدِيمَةِ بِالتَّكْنِيَةِ عَنِ الْأَفْعَالِ الَّتِي تُسْتَرُّ عَنِ الْعِيُونَ بِأَلْفَاظٍ تَدُلُّ عَلَيْهَا، غَيْرَ مَوْضُوعَةٍ لَهَا؛ تَنْزُهًُا عَنِ إِيْرَادِهَا عَلَى جِهَتِهَا، يَقُولُ أَبُو الْعَبَّاسِ الْجُرْجَانِيُّ: "وَأَعْلَمُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْكِنَايَاتِ عِبَارَةُ الْإِنْسَانِ عَنِ الْأَفْعَالِ الَّتِي تُسْتَرُّ عَنِ الْعِيُونَ عَادَةً - مِنْ نَحْوِ قَضَاءِ الْحَاجَةِ وَالْجَمَاعِ - بِأَلْفَاظٍ تَدُلُّ عَلَيْهَا، غَيْرَ مَوْضُوعَةٍ لَهَا؛ تَنْزُهًُا عَنِ إِيْرَادِهَا عَلَى جِهَتِهَا، وَتَحَرُّزًا عَمَّا وُضِعَ لِأَجْلِهَا؛ فَالْكِنَايَةُ عَنْهَا حَرَزٌ لِمَعَانِيهَا"^(٥)، وَقَدْ عُرِّفَ فِي الدِّرَاسَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَدِيثَةِ بِحُسْنِ التَّعْبِيرِ^(٦)، "وَهُوَ فِي حَقِيقَتِهِ إِبْدَالُ الْكَلِمَةِ الْحَادَّةِ بِكَلِمَةٍ أَقْلَ حِدَّةً وَأَكْثَرَ قَبُولًا"^(٧).

وَالتَّلَطُّفُ يُقَابَلُ الْمَحْظُورَ؛ لِأَنَّ الْمَحْظُورَ هُوَ "أَنْ يَمْتَنِعَ النَّاطِقُ اللَّغَوِيُّ عَنِ التَّنَقُّوهِ بِأَلْفَاظٍ مُحَدَّدَةٍ، لِمَا لِهَذِهِ الْأَلْفَاظِ مِنْ إِحْيَاءَاتٍ مَكْرُوهَةٍ، أَوْ لِمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ مُسْتَقْبَحِ الدِّكْرِ"^(٨)، أَمَّا التَّلَطُّفُ فِي التَّعْبِيرِ فَهُوَ اجْتِنَابُ مَا يُسْتَقْبَحُ ذِكْرُهُ مِنَ الْأَلْفَاظِ، أَوْ يُسْتَحْيَا مِنْ

(١) مقاييس اللغة ٢ / ٤٤٧

(٢) لسان العرب مادة (ل ط ف).

(٣) القاموس المحيط، الفيروز ابادي مادة (ل ط ف)

(٤) ينظر: معجم ألفاظ القرآن الكريم ٢ / ١٠٠٨

(٥) المنتخب من كُنَايَاتِ الْأَدْبَاءِ وَإِرْشَادَاتِ الْبَلْغَاءِ ص ٤

(٦) دور الكلمة في اللغة ص ١٩٦

(٧) هذا تعريف الدكتور أحمد مختار عمر. علم الدلالة ص ٤٠

(٨) علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر ص ٢٤

تسميته، أو يُتَطَيَّرُ منه، والإتيان بدلاً منه بألفاظ وعبارات أخرى أكثر تلطفاً، تؤدّي المعنى وفقّ القيم الاجتماعية السائدة.

التَّلَطُّفُ فِي اللُّغَةِ وَالْمَحْظُورِ فِي الْمَجْتَمَعِ:

تقع الألفاظ التلطفية بحسب قربها من المحظور في دوائر دلالية عديدة، منها: دائرة الألفاظ الجنسية، ودائرة ألفاظ قضاء الحاجة، ودائرة ألفاظ المرض والموت، ودائرة ألفاظ العوالم الخفية، ودائرة ألفاظ المرأة، و... إلخ، وكلها ألفاظ لغوية اجتماعية، انشغلت اللسانيات الاجتماعية بها، باعتبارها مظهراً للعلاقة بين اللغة والمجتمع والفكر والثقافة، لكن كانت الألفاظ الجنسية جوهر المحظورات اللغوية، حيث تمثل الجزء الأكبر من مجمل المحظورات اللغوية^(١)، هذا ليس على مستوى اللغة العربية فحسب، بل على مستوى اللغات والثقافات^(٢).

لكن يجب أن لا يغيب عن البال أن اللغة أثناء إعمالها فكرة الحظر والتلطف لا تسير في ضوء القواعد اللغوية، إنما تسير في ضوء القواعد الاجتماعية، وهي قواعد تضبط السلوك اللغوي في سياق اجتماعي محدد، فتحظر لفظاً وتسمح بآخر وفقاً لما يجيزه الفكر الاجتماعي أو لا يجيزه، واللفظ المحظور في حقل الألفاظ الجنسية ليس محظوراً من الناحية اللغوية الصرفة، بل هو محظور اجتماعياً، أما من الناحية اللغوية فهو لفظٌ ككل الألفاظ، فالجماعة اللغوية ما حَظَرَتْ لفظاً جنسياً بسبب بُنْيَتِهِ اللغوية، إنما حَظَرَتْهُ لأنه فُشَا وانتَشَرَ^(٣).

التَّلَطُّفُ وَالتَّادُّبُ فِي اللُّغَةِ:

يرى بعض الباحثين أنّ التَّادُّبَ نوعٌ من التَّلَطُّفِ، لكنني أرى أنّ هناك فرقاً بين التَّادُّبِ والتَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّينِ ملموساً، فـ "التَّادُّبُ فِي اللُّغَةِ بَابٌ وَاسِعٌ، يَضُمُّ أَطْيَافاً مِنَ الْأَسَالِيبِ

(١) علم الدلالة ص ٢٦٦

(٢) يُنظَرُ: أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، نايف خرما، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨م، وعلم اللغة الاجتماعي، مفهومه وقضاياها، إبراهيم السيد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م

(٣) يُنظَرُ: علم اللغة الاجتماعي، مفهومه وقضاياها، إبراهيم السيد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م ص ١٦٨-١٦٩

اللغوية^(١)، كمخاطبة المفرد بصيغة الجمع، والتوسل للمخاطب بصيغ وعبارات رقرقة استعطافية، والنَّصَّ على الألقاب الوظيفية والكنى، و... إلخ، من هنا كان التلطف اللغوي نوعاً من التأدب في اللغة^(٢)؛ لأن الغرض من هذا الضرب من الكلام هو التعبير - "عمّا يُستهجن ذكره ويُستقبح نشره، أو يُستحيا من تسميته، أو يُتطير منه، أو يسترفع ويصان عنه- بألفاظٍ مقبولة، تؤدّي المعنى، وتُفصح عن المغزى، وتحسّن القبيح، وتلطّف الكثيف، وتكسوه العرض الأنيق من كلام تأذن له الأذن، ولا يحجبه القلب"^(٣).

علاقة الدلالة اللغوية بالمجتمع:

لاشك أنّ اللغة تتأثر بالعادات والتقاليد والنظم الاجتماعية في كل زمان ومكان، ودائماً ما تكون اللغة بدلالاتها صدى للمجتمع بثقافته وفكره، وتكون خصائصها في معظمها من خصائص الثقافة المجتمعية، وبالتالي تكون أفضل السبل لدراسة الدلالة هي دراستها من جهة علاقتها بالثقافة والفكر، فالثقافة هي المعرفة المكتسبة اجتماعياً، والفكر أنواعٌ من النشاطات العقلية المختلفة الواقعة في مجال علم النفس المعرفي Cognitive Psychology^(٤)، وهذا يعني أن هناك علاقة بين اللغة والمجتمع كبرى.

علاقة موضوع التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ بعلم اللغة الاجتماعي:

منذ أن وُجِدَ المجتمع وُجِدَتْ معه اللغة، ونشأت بينهما علاقة وثيقة، والنظر في هذه العلاقة قديمٌ، غير أنه لم يستوِ تطهيراً وتطبيقاً إلا في عصرنا الحديث، من خلال علم من علوم اللغة جديد، أُطلق عليه علم اللغة الاجتماعي Sociolinguistic، ذلك العلم الذي يدرس اللغة من حيث علاقتها بالمجتمع، ويكشف القوانين والمعايير الاجتماعية التي توضح سلوك الأفراد نحو اللغة في المجتمع^(٥).

(١) التأدب في التعامل اللغوي لأحمد شيخ عبد السلام، أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، جامعة اليرموك، المجلد ١٨ العدد ٢

(٢) بخلاف ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن التأدب نوع من التلطف. انظر: أثر التلطف في التطور المصطلحي سعيد أبو خضر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ١١٢، السنة ٢٨، ص ١٦٥-٢٠٦

(٣) الكناية والتعريض للثعالبي ص ١

(٤) ينظر: علم اللغة الاجتماعي تأليف د. هندسون، ترجمة دكتور محمود عياد، طبعة عالم الكتب عام ١٩٩٠م ص ١١٩ وما بعدها.

(٥) ينظر: محاضرات في علم اللغة الاجتماعي محمد عفيف دمياطي، أندونيسيا، دار العلوم اللغوية، ٢٠١٠م.

وفي ظل وجود علم اللغة الاجتماعي Sociolinguistic ، وُجِدَ مصطلح التَّلَطُّفُ في التَّعبير، فكان بمثابة مفهوم لغوي اجتماعي عصري متميّن، لكن صار مرتبطاً في أذهان الكثيرين بكلمة (Euphemism) الإنجليزية، التي نشأت دلالاتها- حديثاً- لدى الغربيين لغرضٍ وهَدَفٍ، أمّا الغرض فهو قَرَضُ الاحترام في الخطاب مع مَنْ نظَرَ إليهم المجتمع يوماً نظرةً ازدراءً أو انتقاص، وأمّا الهدف فهو مطالبة الجماعة اللغوية أن تتجنَّب التعبيرات المعروفة بالفظاظَة، أو التي تَجْرُحُ الحياء.

علماء العربية القدماء ومفهوم التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ:

على الرغم من أنّ مصطلح التَّلَطُّفِ في التَّعبير (Euphemism)، كمفهوم لغوي اجتماعي، ظهر حديثاً في المجتمعات الغربية من خلال موضوعات اللسانيات الاجتماعية، إلّا أنّ التَّلَطُّفِ في التَّعبير، بمعنى انتقاء الألفاظ بما يُجَمِّلُ المعاني، وبما يحفظُ مشاعرَ المخاطب، أمرٌ له أصلٌ عربيٌّ وإسلاميٌّ ثابت، فهو داخلٌ فيما يسمّى بالتعريض والتورية والكناية، أو ما يسمى عند علماء اللغة والبلاغة بالتقاول، وفي ذلك يقول أبو العباس الجرجاني (ت ٤٨٢هـ): "العرب تدل على الجماع بألفاظ تدل عليها غير موضوعة لها؛ تنزهاً عن إيرادها على جهتها، وتحرراً عما وضع لأجلها، إذ الحاجة إلى ستر أقوالها كالحاجة إلى ستر أفعالها، فالكناية عنها ستر لمعانيها^(١)"، ويقول الجواليقي (ت ٥٤٠هـ): "إنّ العرب مازلت تسمي الناهضين في ابتداء الأسفار قافلةً تقاؤلاً بأن يُيسر اللّه لها القُفُول، وهو شائع في كلام فصحاءهم^(٢)".

وأفرد ابن القيم (ت ٧٥١هـ) لهذا الموضوع فصلاً في كتابه الطرق الحكيمية، سماه: (فصلٌ من الأجوبة الحسيفة)، قال فيه: "ومن محاسن الفراسة أنّ الرشيد رأى في داره حزمة خيزران، فقال لوزيره الفضل بن الربيع: ما هذه؟ قال: عروق الرماح يا أمير المؤمنين، ولم يقل: الخيزران؛ لموافقته اسم أم الرشيد"، وقال ابن القيم أيضاً: "ونظير هذا أن بعض الخلفاء سأل ولده وفي يده مسواك، ما جمع هذا؟ فقال: محاسنك يا أمير المؤمنين، ولم يقل: مساويك"، ثم أعقب ابن القيم بقوله: "وهذا من الفراسة في تحسين

(١) المنتخب من كُنَايَاتِ الأَدْبَاءِ وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني ص ٥، ٦

(٢) شرح أدب الكاتب، للجواليقي، تقديم: مصطفى صادق الرافعي ص ١٢٤

اللفظ، وهو باب عظيم، اعتنى به الأكابر والعلماء، وله شواهد كثيرة في السنة، وهو من خاصية العقل والفتنة، ثم ذكر للتلفظ مواقف لغوية أخرى بارعة، كقول العباس عم النبي - صلى الله عليه وسلم - لَمَّا سئِلَ أَنْتَ أَكْبَرُ أَمْ رَسُولُ اللَّهِ؟ فقال: رسول الله أكبر مني ولكني وُلِدْتُ قَبْلَ رَسُولِ اللَّهِ، وقول عمر لما رأى نارًا موقدة في ليل: (يا أهل الضوء)، وكره أن يقول: يا أهل النار، ثم أصَّلَ ابن القيم لهذا الباب بأنه مستمدٌّ من قول الله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ﴾ في الآية ٥٣ من سورة الإسراء (١).

وبعيدًا عن مفهوم التلفظ اللغوي عند علماء العربية القدماء، فإن أسلوب التلطُّف في التعبير ضربٌ من ضروب حسن التعبير عند العرب الأوائل بصفة عامة، تقوم به الجماعة اللغوية كلها، يلجأ إليه المتكلم عند الحاجة؛ دفعًا لضرر، أو تشاؤمًا، أو تحرُّرًا عن اللفظ المفحش، من ذلك: إطلاقهم لفظ السَّليم على المَلْدُوح، والبصير على الأعمى تقاؤلاً لهما، ولفظ المفازة على الصَّحراء المهلكة؛ تقاؤلاً بالنجاة من أهوالها؛ لأن دخولها مَظِنَّةُ الهلكة، وكان حقُّها أن يقال لها: مَهْلَكَةٌ، لكنهم حسَّنوا لفظها تشاؤمًا بها وعكسوه تقاؤلاً، ومن ذلك أيضًا ما يَكُونُ به عن الموت بقولهم: لِحَقِّ فُلَانٍ بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى، أو انتقل إلى جِوَارِ رَبِّهِ، و... إلخ (٢).

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ص ٤٢، ٤٤

(٢) المنتخب من كُنَايَاتِ الْأَدْبَاءِ وَإِرْشَادَاتِ الْبُلْغَاءِ لِأَبِي الْعَبَّاسِ الْجَرَجَانِيِّ ص ٣

المبحث الثاني: التلطف اللغوي في أسلوب القرآن من النواحي الصوتية والتركيبية والدلالية

يتميز القرآن باختيار ألفاظه وعباراته^(١) ووضعها في الموضع الذي تؤدي فيه معناها بدقة، بحيث لا يصلح فيه سواها، فلا تجد في أسلوب القرآن لفظاً قلفاً أو نابياً أو مضطرباً في موضعه، لا من ناحية بنائه، ولا من ناحية سياقه، ولا من ناحية توافقه مع القيم الاجتماعية، يقول ابن عطية: "كتاب الله لو نزعته منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد، ونحن تبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهها في مواضع؛ لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة وميز الكلام"^(٢).

ومن شواهد اختيار القرآن وانتقائه ألفاظه وفقاً للقيم الاجتماعية أنه يُكَيِّبُ عما يكون بين الرجل والمرأة من جماعٍ بألفاظ غاية في اللطف^(٣)، حيث كَيِّبَ عَنْهُ - في مجال الجماع الحلال - بعدة ألفاظ، كالرَّفَثِ^(٤)، والمباشرة^(٥)، والقرب^(٦)، والإيتان^(٧)، والنكاح^(٨)، والمَسِّ^(٩)، واللمس^(١٠)، والتَّعَسِّي^(١١)، أما في مجال الجماع الحرام فقد كَيِّبَ عَنْهُ بألفاظ: الزنا^(١٢)، والفاحشة^(١٣)، والسِّفَاح^(١٤)، والبيغاء^(١٥).

وباستقراء الألفاظ والعبارات القرآنية التلطيفية البديلة عن ألفاظ أو عبارات جنسية مباشرة، تَبَيَّنَ أنها تتعلق بثلاثة أنواع من الألفاظ والعبارات، الأول: ألفاظ تشير إلى

(١) العبارة هي أصغر وحدة لغوية ذات معنى. علم الدلالة ص ٣١

(٢) المحرر الوجيز ٥٢/١

(٣) دلالة الألفاظ ص ١٤٢

(٤) في قوله تعالى: ﴿ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾ {البقرة: ١٨٧}.

(٥) في قوله تعالى: ﴿ فَالْأَنْ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَعْوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ {البقرة: ١٨٧}.

(٦) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا حَتَّى يَطْهُرُوا ﴾ {البقرة: ٢٢٢}.

(٧) في قوله تعالى: ﴿ نِسَائِكُمْ حَزْبٌ لَكُمْ فَاَلْتُوا حَزْبَكُمْ ﴾ {البقرة: ٢٢٣}.

(٨) في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ {البقرة: ٢٣٠}.

(٩) في قوله تعالى: ﴿ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ﴾ {آل عمران: ٤٧، مريم: ٢٠}.

(١٠) في قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ {النساء: ٤٣}.

(١١) في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَعَسَّاهَا ﴾ {الأعراف: ١٨٩}.

(١٢) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾ {الأعراف: ١٨٩}.

(١٣) في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ ﴾ {النساء: ١٥}.

(١٤) في قوله تعالى: ﴿ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴾ {النساء: ٢٤}.

(١٥) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحْصِنًا ﴾ {النور: ٣٣}.

الأعضاء الجنسية، والثاني: ألفاظ تشير إلى أحوال المرأة من الناحية الجنسية، والثالث: ألفاظ وعبارات تشير إلى المواقعة الجنسية، سنتناول هذه الألفاظ والعبارات بالدراسة والتحليل؛ لبيان سمّو أسلوب القرآن وروعته في التلطف اللغوي عند الإشارة إلى المعاني الجنسية التي تتعلق بأدق علاقة اجتماعية بين الرجل والمرأة، وإليك التفصيل:

أولاً: الألفاظ المشيرة إلى الأعضاء الجنسية.

استبدل أسلوب القرآن باللفظ المحظور الدالّ على العضو الجنسيّ لفظين تَلَطُّفِيَيْنِ، هما: السَّوْءَةُ، والفَرْجُ، سنذكر معناهما، ثم نذكر كيف استعملهما القرآن، ونوضح عظمة القرآن الكريم في اختيارهما:

١ - السَّوْءَةُ:

السَّوْءَةُ في اللغة: كُلُّ أَمْرٍ قَبِيحٍ وَكُلُّ عَمَلٍ شَائِنٍ، يقال: ساء ما فَعَلَ فلانٌ صنيعاً، أي: قبح صنيعه، وَكُلُّ كَلِمَةٍ قَبِيحَةٍ أَوْ فَعْلَةٍ قَبِيحَةٍ فَهِيَ سَوَاءٌ^(١).

ودلّ لفظ السَّوْءَةُ في النَّصِّ القرآنيّ على العضو الجنسيّ للذكر والأنثى، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا﴾ سورة الأعراف/٢٠، وقوله تعالى: ﴿... فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ...﴾ سورة الأعراف/٢٢، وقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ...﴾ سورة الأعراف/٢٦، قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا﴾ سورة الأعراف/٢٧، وقوله تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ سورة طه/١٢١، ودلّ على العضو الجنسيّ للذكر في قوله: ﴿لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾ سورة المائدة/٣١، هذه هي كل المواضع القرآنية التي ذُكِرَ فيها لفظ السَّوْءَةُ.

(١) لسان العرب مادة (س و أ)

التحليل:

- لَفْظُ السَّوْأَةِ لَفْظٌ جِنْسِيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعَبَّرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَنِ اسْمِ الْعَضْوِ الْجِنْسِيِّ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، حَيْثُ تَمَّ وَضْعُهُ فِي سِيَاقٍ أَدَّى إِلَى تَطَوُّرِ دَلَالَتِهِ الْأَصْلِيَّةِ وَانْتِقَالِهَا مِنَ الْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ، عَنِ طَرِيقِ تَضْيِيقِ الدَّلَالَةِ وَتَخْصِيصِهَا؛ لِأَنَّ السَّوْأَةَ فِي اللُّغَةِ هِيَ كُلُّ قَوْلٍ قَبِيحٍ وَكُلُّ عَمَلٍ شَائِنٍ، يُسْتَحْيَى مِنْهُ إِذَا ظَهَرَ^(١)، لَكِنْ بَعْدَ تَطَوُّرِ الدَّلَالَةِ صَارَتِ السَّوْأَةُ تَعْنِي: "الْعَوْرَةَ"^(٢)، وَ"أَصْلَ الْعَوْرَةِ مِنَ الْعَارِ، أَي: الْمَدْمَمَةَ"^(٣).
- يُمَثِّلُ الْعَضْوُ الذَّكَرِيُّ لِلرَّجُلِ وَالْمَرْأَةُ عَوْرَةُ الْإِنْسَانِ، وَانْكَشَافُ الْعَوْرَةِ أَمْرٌ سَيِّئٌ فِي الْمَجْتَمَعِ، وَلَمْ يَزَلْ مِنْذُ أَدَمَ إِلَى الْآنِ مُسْتَقْبَحًا فِي الْعُقُولِ، وَيُمَثِّلُ حَرَفًا ثَقَافِيًّا وَاجْتِمَاعِيًّا، لِذَلِكَ نَهَى الشَّرْعُ الْحَنِيفُ عَنِ كَشْفِ الْعَوْرَةِ وَتَلَطُّفِ الْقُرْآنِ فِي التَّعْبِيرِ عَنْهَا، فَاخْتَارَ لَهَا لَفْظَ السَّوْأَةِ، وَلَمْ يَقِفْ أَمْرَ التَّلَطُّفِ وَالسَّمُوِّ الْقُرْآنِيِّ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ فَقَطْ، بَلْ إِنْ كُلِّ الْمَوَاضِعِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي ذُكِرَ فِيهَا لَفْظُ السَّوْأَةِ جَاءَتْ فِي سِيَاقِ الدَّعْوَةِ إِلَى السِّرِّ وَالِاسْتِتَارِ.

٢- الفَرْج:

الفَرْجُ: "اسم لجمع سوءات الرجال والنساء والفتيان وما حواليا ... وكذلك من الدواب ونحوها من الخلق"^(٤).

هذا هو معنى الفَرْجِ فِي اللُّغَةِ، أَمَا الْفَرْجُ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، فَيَدُلُّ عَلَى الْعَضْوِ الْجِنْسِيِّ عِنْدَ الذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، فَمِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى الْعَضْوِ الذَّكَرِيِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ سُورَةُ النُّورِ آيَةٌ رَقْمَ ٣٠، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ آيَةٌ رَقْمَ ٥، وَسُورَةُ الْمَعَارِجِ آيَةٌ رَقْمَ ٢٩، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ﴾ سُورَةُ الْأَحْزَابِ آيَةٌ رَقْمَ ٣٥، وَمِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى الْعَضْوِ الْأُنْثَوِيِّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ سُورَةُ الْأَنْبِيَاءِ ٩١، وَقَوْلُهُ: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ سُورَةُ النُّورِ آيَةٌ رَقْمَ ٣١، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ سُورَةُ التَّحْرِيمِ ١٢، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْحَافِظَاتِ﴾ سُورَةُ الْأَحْزَابِ آيَةٌ رَقْمَ ٣٥، هَذِهِ هِيَ كُلُّ الْمَوَاضِعِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي ذُكِرَ فِيهَا لَفْظُ الْفَرْجِ.

(١) لسان العرب مادة (س و أ)

(٢) الصحاح في اللغة مادة (س و أ)

(٣) المفردات في غريب القرآن ص ٣٥٢

(٤) لسان العرب مادة (ف ر ج)

التحليل:

- لَفْظُ الْفَرْجِ لَفْظٌ جِنْسِيٌّ تَطْفِيٌّ يُعَبَّرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَنِ اسْمِ الْعَضْوِ الْجِنْسِيِّ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، حَيْثُ تَمَّ وَضْعُهُ فِي سِيَاقٍ أَدَّى إِلَى تَطَوُّرِ دَلَالَتِهِ الْأَصْلِيَّةِ وَانْتِقَالِهَا مِنَ الْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ، عَنِ طَرِيقِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ^(١)، حَيْثُ تُسَمَّى الْمَرْأَةُ فَرْجًا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ، مِنْ بَابِ إِطْلَاقِ الْجِزْءِ عَلَى الْكُلِّ، يُقَالُ: "فُلَانٌ يَمْلِكُ كَذَا فَرْجًا"^(٢)، وَ"سَمِيَ الْفَرْجُ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ بَيْنَ الرَّجْلَيْنِ، وَأُطْلِقَ اللَّفْظُ عَلَى مَا بَيْنَ رِجْلَيْ الْفَرَسِ أَيْضًا"^(٣).

- كُلُّ الْمَوَاضِعِ الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي ذُكِرَ فِيهَا لَفْظُ الْفَرْجِ، كَانَتْ فِي سِيَاقِ حِفْظِ الْفَرْجِ عَنِ الزَّوْنِ، إِلَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَنْبِصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ سُورَةُ النُّورِ آيَةٌ رَقْمَ ٣٠، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ سُورَةُ النُّورِ آيَةٌ رَقْمَ ٣١، حَيْثُ جَاءَ فِيهِمَا حِفْظُ الْفَرْجِ فِي سِيَاقِ الدَّعْوَةِ إِلَى السُّتْرِ وَالِاسْتِتَارِ.

- إِنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ لَفْظِي الْفَرْجِ وَالسُّوْأَةَ كِلَيْهِمَا يَتَّفِقَانِ فِي أَنْهُمَا تَلَطَّفٌ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ الْعَضْوِ الْجِنْسِيِّ، وَأَنْهُمَا يُؤَكِّدَانِ أَنَّ الزَّوْنِ بِالْفَرْجِ وَانْكَشَافِ الْعَوْرَةِ كِلَيْهِمَا بِمِثَابَةِ خَرَقِ تَقَافِيٍّ اجْتِمَاعِيٍّ، إِلَّا أَنَّهُمَا (الْفَرْجِ وَالسُّوْأَةَ) يَخْتَلِفَانِ سِيَاقِيًّا، فَلَفْظُ الْفَرْجِ مَذْكُورٌ فِي سِيَاقِ الدَّعْوَةِ إِلَى الْبَعْدِ عَنِ الزَّوْنِ وَالْفَحْشِ، أَمَا لَفْظُ السُّوْأَةِ فَمَذْكُورٌ فِي سِيَاقِ الْعَفَةِ وَالتَّسْتِرِ، فَفِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَبَدَّتْ لُهُمَا سَوْءَاتُهُمَا﴾، يَقُولُ الزَّمَخْشَرِيُّ عَنِ أَبِي بِنَا أَدَمَ وَأُمَّنَا حَوَاءَ: "تَهَافَتَ عَنْهُمَا اللَّبَاسُ، فَظَهَرَتْ لُهُمَا عَوْرَاتُهُمَا، وَكَانَا لَا يَرِيَانَهَا مِنْ أَنْفُسِهِمَا وَلَا أَحَدَهُمَا مِنَ الْآخِرِ"^(٤)، فَكَانَا "يَلْزِقَانِ الْوَرَقَ بِسَوْءَاتِهِمَا لِلتَّسْتِرِ، وَهُوَ وَرَقُ التَّيْنِ"^(٥).

- إِنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ كُلًّا مِنَ الزَّوْنِ بِالْفَرْجِ وَانْكَشَافِ الْعَوْرَةِ يَمْتَلِئُ خَرْقًا تَقَافِيًّا وَاجْتِمَاعِيًّا، إِلَّا أَنَّ انْكَشَافَ الْعَوْرَةِ وَالزَّوْنِ بِالْفَرْجِ لَا يَسْتَوِيَانِ أَمَامَ الْأَعْرَافِ وَالْقِيمِ

(١) المجاز المرسل عبارة عن كلمة استعملت في غير معناها الأصلي لعلاقة غير المشابهة، مع وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وللمجاز المرسل علاقات مثل: (الجزئية، والكلية، والسببية، والمسببية، والحالية، والمحلية، واعتبار ما كان، والآلية).

(٢) المفردات في غريب القرآن ص ٣٥٥

(٣) تاج العروس في جواهر القاموس، مادة (ف ر ج)

(٤) الكشف ٩٢/٢

(٥) الكشف ٩١/٢

الاجتماعية، فليس انكشاف العورة كالزنا بالفرج في المجتمع؛ لأن انكشاف العورة يُمَثَّل حَرْفًا ثقافيًا اجتماعيًا فقط، أمَّا الزنا فيُمَثَّل انهيارًا ثقافيًا اجتماعيًا كاملاً؛ لما يترتب عليه من هلاكٍ للثَّسَلِ وضياعٍ للأنساب.

ثانياً: الألفاظ المشيرة إلى أحوال المرأة من الناحية الجنسية

يمكننا حصر الألفاظ الدالة على أحوال المرأة من الناحية الجنسية في الألفاظ الثلاثة التالية: بَغْيٍ وأُبْكار، وثَيِّبات، وتحليلها كالتالي:

١- بَغْيٍ:

يقال: بَعَتِ الأُمَّةُ تَبْغِي بَغْيًا، وبَاعَتْ مُبَاغَةً وَبِغَاءً، فهي بَغْيٌ وَبِغُؤٌ: عَهَرَتْ، فالفعل: بَغَى والمصدر: بَغْيٌ، والصفة المشبهة: بَغْيٌ، وللبغْي في اللغة معانٍ منها: الطلب، كما في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ﴾ سورة الكهف، آية ٦٤، ومنها: الظلم، كما في قوله: ﴿حَضَمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ سورة ص، آية ٢٢، ومنها الفساد، كما في قول العرب: بَغَى الجُرْحُ، إذا فسد ومنتن، وجمَعَ الأزهرى بين هذه المعاني فقال: والبَغْيُ: «قَصْدُ الفساد».

التحليل:

أُطلق لفظ البَغْي في النَّصِّ القرآني على المرأة الفاجرة التي تتكسب بفجورها، حيث ورد في قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ سورة مريم آية رقم ٢٠، وأُطلق لفظ البِغَاء في النَّصِّ القرآني على ممارسة المرأة زيلة الزنا، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ سورة النور آية رقم ٣٣، فلفظُ بَغْيٍ لَفْظٌ جنسيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعَبِّر في القرآن الكريم عن المرأة العاهرة التي تنشر الفساد، وقد عَبَّر القرآن عن هذا المعنى عن طريق المجاز المرسل، من باب المسببية؛ لأن البغاء سببٌ من أسباب الفساد في الأرض.

٢- أُنْكَارُ:

بَكَرَ الرَّجُلُ: حَرَجَ مُبَكَّرًا قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَبَكَرَ إِلَى الْعَمَلِ: تَقَدَّمَ وَأَسْرَعَ، وَبَكَرُوا فِي الصَّلَاةِ: أَدَّوْا الصَّلَاةَ قَبْلَ وَقْتِهَا بِقَلِيلٍ، وَبَكَرَ الشَّجَرُ: أُعْطِيَ ثَمَرَهُ مُبَكَّرًا^(١).
 وَأُطْلِقَ لَفْظُ أُنْكَارٍ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ عَلَى الْمَرْأَةِ الَّتِي لَمْ تَتَزَوَّجْ وَلَمْ يَنْكَحْهَا أَوْ يُفْتَضَّ بِكَارْتِهَا أَحَدٌ، وَالْجَمْعُ: أُنْكَارٌ، وَهُنَّ اللَّاتِي لَمْ تَنْفَضَّ بِكَارْتِهِنَّ، وَاللَّفْظُ وَرَدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:
 ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِمَّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ تَتَّبِعْنَ وَأُنْكَارًا﴾ سورة التحريم آية رقم ٥.

التحليل:

لَفْظُ أُنْكَارٍ لَفْظٌ جِنْسِيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعَبِّرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَنِ النَّسْوَةِ اللَّاتِي لَمْ يَتَزَوَّجْ وَلَمْ يُفْتَضَّ بِكَارْتِهِنَّ أَحَدٌ، وَقَدْ عَبَّرَ الْقُرْآنُ عَنِ هَذَا الْمَعْنَى عَنِ طَرِيقِ الْمَجَازِ، فَكَمَا بَكَرَ الشَّجَرُ بِأَنْ أُعْطِيَ ثَمَرَهُ مُبَكَّرًا، كَذَلِكَ بَكَرَتِ الْمَرْأَةُ بِأَنْ قَدِّمَتْ مَفَاتِنَ أَنْوَتِهَا مُبَكَّرَةً، أَي: فِي مَطْلَعِ سِنِّ الشَّبَابِ.

٣- نَيْبَاتُ:

لَفْظُ النَّيْبِ أَصْلُهُ بِالْوَاوِ لَا بِالْيَاءِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ ثَابٍ يَثُوبُ، إِذَا رَجَعَ، فَالْثُّوبُ: رَجُوعُ الشَّيْءِ إِلَى حَالَتِهِ الْأُولَى الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا^(٢).
 وَأُطْلِقَ لَفْظُ النَّيْبِ فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ عَلَى الْمَرْأَةِ الَّتِي تَزَوَّجَتْ وَفَارَقَتْ زَوْجَهَا بِمَوْتِ أَوْ طَلَاقٍ بَعْدَ أَنْ دَخَلَ بِهَا، وَنَكَحَهَا وَأَفْتَضَّ بِكَارْتِهَا، وَالْجَمْعُ: نَيْبَاتٌ، وَالنَّيْبَاتُ: هُنَّ اللَّاتِي انْفَضَّتْ بِكَارْتِهِنَّ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِمَّنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ تَتَّبِعْنَ وَأُنْكَارًا﴾. التحريم آية رقم ٥.

التحليل:

لَفْظُ نَيْبَاتٍ لَفْظٌ جِنْسِيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعَبِّرُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَنِ النَّسْوَةِ اللَّاتِي انْفَضَّتْ بِكَارْتِهِنَّ، وَقَدْ عَبَّرَ الْقُرْآنُ عَنِ هَذَا الْمَعْنَى عَنِ طَرِيقِ الْمَجَازِ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الثُّوبُ يَعْنِي

(١) لسان العرب مادة (ب ك ر)

(٢) لسان العرب مادة (ث ي ب)

رجوع الشيء إلى حالته الأولى التي كان عليها، فكأنَّ الثَّيْبَ بصدد الرجوع والعود^(١)، أي: الرجوع إلى النكاح، أو الرجوع عن التزوُّج إلى الانفراد.

ومن دراسة ألفاظ: بَغِيٍّ، وأُبْكار، وثِيَّبات في النصوص القرآنية تبيِّن أن:

الألفاظ التي استعملتها السنة الجماعة اللغوية للدالة على أحوال المرأة من الناحية الجنسية هي ألفاظٌ قبيحة، يَمُجُّها الدُّوقُ، ويأبأها الحَيَاءُ، لذلك أقصى أسلوب القرآن الألفاظ الدالة على أحوال المرأة من الناحية الجنسية، واستبدل بها ألفاظاً أخرى تطفية مراعاةً لمشاعر أفراد المجتمع وحفاظاً على حيائهم وفقاً للقيم الاجتماعية، وقد وردت تلك الألفاظ التطفية في النَّصِّ القرآنيِّ بصورة راقية، أُبرِّزت منهج القرآن في التربية على الحياء والخجل.

ثالثاً: الألفاظ والعبارات المشيرة إلى المواقعة الجنسية

استبدل أسلوب القرآن باللفظ المحظور - اجتماعياً - الدال على المواقعة الجنسية ألفاظاً تطفية كثيرة، يمكننا حصرها في نوعين من الألفاظ، نوع يدل على المواقعة الجنسية المباحة، ونوع يدل على المواقعة الجنسية المحرمة، وإليك الألفاظ مرتبة هجائياً ومشفوعةً بالدراسة والتحليل:

النوع الأول: الألفاظ أو العبارات التي تشير إلى المواقعة الجنسية المباحة:

الألفاظ أو العبارات التطفية الدالة على المواقعة الجنسية المباحة، تتمثل فيما يلي:

١ - ائتوا حرثكم

الإيتان: المجيء، يقال: "أتى يأتي إيتاناً ومأتى: جاء"^(٢)، وقد جاء طلبُ إيتان النساء في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ سورة البقرة آية رقم ٢٢٢، وإيتان الحرث في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ سورة البقرة آية رقم ٢٢٣. وعبارتا "فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ"، و"فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" كلتاها كناية عن اللفظ المحظور الدال على المواقعة الجنسية، والمعنى: واقِغُوهُنَّ مِنَ الْمَأْتَى الذي أمركم الله به وحلَّه لكم، وهو القُبُلُ^(٣).

(١) لسان العرب مادة (ث ي ب)

(٢) لسان العرب مادة (أ ت ي)

(٣) انظر: الكشاف ١/٢٦٣

فإتيان الحرث عبارة تلطفية استعملها القرآن للتعبير عن المواقعة المباحة، ولأن الله سبحانه وتعالى حَيِّيٌّ كريم فقد استعار لفظ الحرث من حقلٍ دلالي بعيدٍ عن الحقل الجنسي^(١)، لكنه غيَّر دلالاته بالانتقال بها من حقل ألفاظ الزروع إلى حقل ألفاظ الجنس عن طريق المجاز المرسل.

وفي هذا الموضع لما أراد الله أن يفسح المجال للرجل عند التمتع بالمرأة أباح له أن يأتيها على أي وجه من الأوجه شريطة أن يتم الإتيان في محل الإنبات، فاختار لفظ {حَرَثٌ} ليوضح أن الحرث يجب أن يكون في مكان الإنبات، وقال: {فَأْتُوا حَرْثَكُمْ}؛ لأن الحرث مكان استنبات النبات، يعني محل استنبات الزرع، والزرع بالنسبة للمرأة والرجل هو الولد، فيأمر الرجال أن يأتوا المرأة في المكان الذي ينجب الولد على أية جهة شاء، فقال: أتوا المرأة في مكان الزرع، زرع الولد، أما المكان الذي لا ينبت منه الولد فلا تقربوه. ففي لفظ الحرث هنا مجاز مرسل علاقته الحالية، حيث عَبَّرَ القرآن عن فرج المرأة بالحرث؛ لأن فرج المرأة هو مَحَلُّ إنبات الولد، مثله كَمَثَلِ الحرث الذي هو مَحَلُّ إنبات الزرع، وفي عبارة "بِسَاؤِكُمْ حَرَثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ" معنى ناشئ عما تقوم العبارة بتصويره^٢.

٢- بَاشِرُوهُنَّ:

مُبَاشَرَةُ المرأة: مُلَامَسَتُهَا، يقال: "بَاشَرَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ مَبَاشَرَةً وَبَشَارًا: كَانَ مَعَهَا فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، فَوَلَّيْتُ بَشْرَتَهُ بَشْرَتَهَا، وَأَصْلُهُ مِنْ لَمَسٍ بَشْرَةَ الرَّجُلِ بَشْرَةَ الْمَرْأَةِ، وَقَدْ يَرِدُ بِمَعْنَى الْوَطْءِ فِي الْفَرْجِ وَخَارِجًا مِنْهُ"^(٣).

وقد جاء لفظ المُبَاشَرَةُ في قوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ سورة البقرة آية رقم ١٨٧، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ سورة البقرة آية رقم ١٨٧ كناية عن اللفظ المحظور الدال على الوطء أو الجماع.

(١) ينظر مفهوم الحقول الدلالية في: الدلالة الاجتماعية واللغوية للعبارة، تأليف الدكتور عطية سليمان ص ١٤
(٢) ينظر مفهوم العبارة في ضوء النظرية التصورية في كتاب: مفهوم المعنى دراسة تحليلية، تأليف الدكتور عزمي إسلام، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة ١٩٨٥م، ص ٨٣، وفي: الدلالة الاجتماعية واللغوية للعبارة، تأليف الدكتور عطية سليمان ص ١١ وما بعدها.

(٣) لسان العرب مادة (ب ش ر)

ولفظ المُباشرة في السياق القرآني الذي بين أيدينا يشير إلى المواقعة الجنسية المباحة، لذا، هو لفظٌ جنسيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعَبَّرُ عن النكاح الحلال، وقد عَبَّرَ عن هذا المعنى بعد وضعه في سياقٍ أدّى إلى تطور دلالاته الأصلية وانتقالها من المعنى اللغوي الأصلي إلى معنى جديد، وقد تَمَّ تطور دلالاته عن طريق المجاز المرسل الذي علاقتة السببية؛ لأنَّ المباشرة سَبَّبَتْ في الجماع ومقدِّمةً له، ولم يكن لفظ المباشرة - في الأصل اللغوي - من الألفاظ الجنسية، إنما صار لفظاً جنسياً تَلَطَّفِيّاً مُعَبَّرًا عن المواقعة المباحة كبديلٍ عن اللفظ المحظور اجتماعياً، ولم يكتسب هذه الدلالة الجنسية التَلَطَّفِيَّة إلا بوضعه في سياق قرآني خاص، أكسبه تلك الدلالة.

٣- دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

جاءت عبارة "دَخَلْتُمْ بِهِنَّ" في قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي جُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ سورة النساء آية رقم ٢٣، كناية عن اللفظ المحظور - اجتماعياً - الدال على الجماع، قال الزمخشري: "الدخول هو الجماع، كقولهم بَنَى عليها وضَرَبَ عليها الحجاب، أي: أدخلتموهن الستر"^(١)، والدخول: نكاحٌ حلالٌ بمشروعية دينية واجتماعية؛ لأن "العرب تقول في الكناية عن دخول الإنسان بأهله: بَنَى فلانٌ على أهله، وأصله أن كل من أراد الزفاف بَنَى على زوجته قُبَّةً، فقيل لكل داخل: بان"^(٢).

٤- الرَّفَثُ

أصل الرَّفَثُ: الفحش من القول وكلام النساء في الجماع، يقال: رَفَثَ في كلامه يَرُفِثُ رَفَثًا ورُفُوثًا: صرَّح بكلام قبيح، والرَّفَثُ: ما لا يحسن التصريح به من قول أو عمل"^(٣). وقد جاء لفظ الرَّفَثُ في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ سورة البقرة، الآية رقم ١٨٧، كناية عن شيئين، الأول: كناية عن اللفظ المحظور الدال على المواقعة الجنسية بألفاظها المباشرة (كلفظ النُّيُك مثلاً)، والثاني: كناية عما يخالط المواقعة

(١) الكشاف ٤٦٨/١

(٢) المنتخب من كُنَايَاتِ الْأَدْبَاءِ وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني ص ٢٣

(٣) لسان العرب مادة (ر ف ث)

من بوح لغوي جنسي، فالتكنية بالرفث عن الجماع هو تكنية عن المواقعة بما يخالطها من بوح لغوي جنسي^(١).

فالقرآن عَبرَ بالرفث ليشمل كل ما يريده الرجل من امرأته للالتذاذ والاستمتاع بها، فيشمل النظر والكلام والمباشرة، فللعين رَفَثٌ، ولللسان رَفَثٌ، وللفرج رَفَثٌ، فرَفَثُ العين يكون بالغمز للجماع، رَفَثُ اللسان يكون بالمواعدة به للجماع، ورَفَثُ الفرج يكون بالجماع ذاته.

فَلَفْظُ الرَّفَثِ لَفْظٌ قُرْآنِي جِنْسِيٌّ تَلَطَّفِيٌّ جَامِعٌ لِكُلِّ مَا يَرِيدُهُ الرَّجَالُ مِنَ النِّسَاءِ فِي سَبِيلِ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهِنَ، اسْتَعْمَلَهُ الْقُرْآنُ فِي سِيَاقٍ أَدَّى إِلَى تَطَوُّرِ دَلَالَتِهِ وَانْتِقَالِهَا مِنَ الْمَعْنَى اللَّغْوِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ (التصريح بالكلام القبيح) إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ تَضَمَّنَ كُلَّ وَسَائِلِ التَّمَايَلِ الْعَمَلِيِّ إِلَى النِّسَاءِ، كَالْمَمَازِحَةِ وَالْمَغَازِلَةِ وَالْمَدَاعِبَةِ وَالتَّقْيِيلِ وَالْجَمَاعِ، وَقَدْ تَطَوَّرَتْ دَلَالَتُهُ عَنْ طَرِيقِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ الَّذِي عِلَاقَتُهُ اعْتِبَارُ مَا كَانَ، فَقَبْلَ الْجَمَاعِ كَانَ الْعَمَزُ بِالْعَيْنِ لِلْإِيْحَاءِ بِطَلْبِ الْجَمَاعِ، وَكَانَ تَصْرِيحُ اللَّسَانِ بِالْأَفَاطِ تَمَهِّدٌ لِلْجَمَاعِ، ثُمَّ كَانَ الْجَمَاعُ بَعْدَ ذَلِكَ.

فالرفث لفظ جامع، يشمل الجماع وما يسبق الجماع من غَمَزٍ بِالْعَيْنِ أَوْ كَلَامٍ يُوحِي بِهِ، لَذَا، قَالَ الزَّجَاجُ الرَّفَثُ كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ لِكُلِّ مَا يَرِيدُهُ الرَّجَالُ مِنَ النِّسَاءِ فِي سَبِيلِ الْإِسْتِمْتَاعِ بِهِنَ.

٥- السِّرِّ

من بين ألفاظ القرآن الكريم التلطفية التي تدلُّ على كريم العبارات، ونبيل الألفاظ في حقل الألفاظ الجنسية لفظ السِّرِّ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ سورة البقرة آية رقم ٢٣٥، فقد كُنِيَ به أسلوب القرآن عن الجماع؛ لأن عملية الجماع تكون بين الأدميين على السِّرِّ غالباً، وما عدا الأدميين لا يُسِرُّها إلا الغراب؛ قال أبو الطيب: سَتَرَ الندى سَتَرَ الغراب سِفَادَهُ... فبدا وهل يخفى الرِّبَابُ الهاطل؟^(٢).

(١) قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ كناية عن الجماع؛ لأنه لا يكاد يخلو من رفث، وهو الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٢٠١ / ١

(٢) المنتخب من كُنَايَاتِ الْأَدْبَاءِ وَإِرْشَادَاتِ الْبُلْغَاءِ لِأَبِي الْعَبَّاسِ الْجَرَجَانِيِّ ص ٤

٦- الطَّمْثُ

أصل الطَّمْثُ في اللغة: الدم أو الحيض، يقال: طَمَمْتِ المرأَةَ بفتح الميم وكسرهما: إذا حاضت، وطَمَمْتُ: إذا دَمَيْتِ بالافتضاض، وطَمَمْتُهَا يَطْمِئُهَا طَمَمًا: أَفْتَضَّهَا^(١).
فالطَّمْثُ: الافتضاض، أي: النكاح بالتدمية^(٢)، وقال الألويسي: "أصل الطمّث: خروج الدم، لذلك يقال للحيض: طمّث، ثم أطلق على جماع الأبقار؛ لما فيه من خروج الدم، وقيل: ثم عُمِمَ لكل جماع^(٣)"، أي: عُمِمَ لكل جماع وإن لم يكن فيه خروج دم.
واستعمل القرآن لفظ الطَّمْثُ على سبيل التلطف في ذكر اللفظ المحظور الدال على الواقعة، كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَطْمِئْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ سورة الرحمن آية رقم ٥٦، ٧٤، أي: لم يجامع الحور العين - قبل أزواجهن في الجنة - أحدٌ لا من الإنس ولا من الجن.

فَلَفْظُ الطَّمْثِ لَفْظٌ جِنْسِيٌّ تَلَطَّفِيٌّ يُعْبَرُ عَنِ المَوَاقِعَةِ الجِنْسِيَّةِ لِلأُنْثَى، وقد عَبَّرَ عَنِ هَذَا المَعْنَى بَعْدَ وَضْعِهِ فِي سِيَاقٍ أَدَّى إِلَى تَطَوُّرِ دَلَالَتِهِ الأَصْلِيَّةِ وَانْتِقَالِهَا مِنَ المَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ الأَصْلِيَّةِ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ، حَيْثُ أَدَّى السِّيَاقُ القُرْآنِيُّ إِلَى تَوْسِيعِ دَلَالَتِهِ وَتَعْمِيمِهَا؛ لِأَنَّ أَصْلَ الطَّمْثِ فِي اللُّغَةِ هُوَ خُرُوجُ الدَّمِ، ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَى جِمَاعِ الأَبْكَارِ؛ لِما فِيهِ مِنْ خُرُوجِ الدَّمِ، أَي: عُمِمَ لِكُلِّ جِمَاعٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ خُرُوجُ دَمٍ.

٧- تَعَشَّاهَا

العشاوة: ما يُعْطَى بِهِ الشَّيْءُ، يُقَالُ: تَعَشَّى المَرَأَةُ: إِذَا عَلاها وَتَجَلَّها^(٤).
وقد جاءت عبارة "فَلَمَّا تَعَشَّاهَا" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَعَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا حَفِيظًا﴾ سورة الأعراف آية رقم ١٨٩، كناية عن اللفظ المحظور الدال على الواقعة الجنسية المباحة، لذا، هي عبارة قرآنية جنسية تَلَطَّفِيَّةٌ تُعْبَرُ عَنِ النِّكَاحِ الحَلالِ بَعْدَ وَضْعِهَا فِي سِيَاقٍ أَدَّى إِلَى تَطَوُّرِ دَلَالَتِهَا بِالانْتِقَالِ مِنَ المَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ الأَصْلِيَّةِ إِلَى مَعْنَى جَدِيدٍ، عَنِ طَرِيقِ الاستِعارة^(٥).

(١) لسان العرب مادة (طم ث)

(٢) معاني القرآن للفراء ١١٩/٣

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١١٩/٢٧

(٤) لسان العرب مادة (ع ش ي)

(٥) ينظر: الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية، تأليف الدكتور عطية سليمان ص ٨٧، وما بعدها.

٨- أَفْضَى بَعْضُكُمْ

الإفشاء في اللغة: الوصول والانتهاء، يقال: "أَفْضَى إِلَى فلان: وَصَلَ، وَأَفْضَى الأَمْرُ بِهِ إِلَى كذا: انْتَهَى"^(١).

وقد جاءت عبارة "أَفْضَى بَعْضُكُمْ" في قوله تعالى: ﴿ وَذَاقُوا أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ ﴾ سورة النساء آية رقم ٢١ كناية عن اللفظ المحذور الدال على المواقعة الجنسية الحلال، واعتبر الزمخشري الإفشاء نظيراً للرفث، ودلل عليه بأن الرفث عدّي ب (إلى) لتضمينه معنى الإفشاء، فيكون (الرفث إلى) نظيراً ل (الإفشاء إلى)^(٢)، لكن بعيداً عن رأي الزمخشري، نقول: إنَّ عبارة "أَفْضَى بَعْضُكُمْ" هي عبارة قرآنية جنسيّة تَلَفُظِيَّة تُعَبِّرُ عن النكاح الحلال بعد وَضْعِهَا في سياقٍ أدّى إلى تطور دلالتها بالانتقال من المعنى اللغوي الأصلي إلى معنى جديد، عن طريق الاستعارة.

٩- وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ

القُرْب: نقيض البعد، وقد جاءت عبارة "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ" في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ سورة البقرة آية رقم ٢٢٢ كناية عن اللفظ العبارة المحظورة الدالة على المضاجعة الحلال.

١٠- اللَّمَسُ

لفظ اللمس والمسّ كلاهما تَلَفُظٌ في ذِكْرِ اللفظ المحذور الدالّ على المواقعة، قال تعالى: ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾. سورة المائدة، الآية آية رقم ٦، إِلَّا أَنَّ اللّمس لا يكون إلا باليد، أمّا المسّ ففيه عموم وشمول، حيث يكون فيما فيه إدراك باليد أو غيرها، لذا، استعير للجماع واستعير للجنون، يقال: به مسّ من جنون.

ولفظ اللمس في السياق القرآني الذي بين أيدينا يشير إلى المواقعة الجنسية المباحة، فهو لَفْظٌ جنسيٌّ تَلَفُظِيٌّ يُعَبِّرُ عن النكاح الحلال، وقد عبّر عن هذا المعنى بعد وَضْعِهِ في سياقٍ أدّى إلى تطور دلالاته الأصلية وانتقالها من المعنى اللغوي الأصلي إلى معنى جديد، عن طريق المجاز المرسل الذي علاقتة السببية؛ لأنّ اللّمس سَبَبٌ في الجماع ومقَدِّمَةٌ له، ولم يكن اللّمس - في الأصل اللغوي - من الألفاظ الجنسية، إنما صار لَفْظًا جنسيًّا

(١) لسان العرب مادة (ف ض و)

(٢) انظر: الكشاف ١/٢٢٨

تَلَطَّفِيًّا مُعَبَّرًا عن المواقعة والجماع كبديلٍ عن اللفظ المحظور اجتماعيًا، ولم يكتسب هذه الدلالة الجنسية التَلَطُّفِيَّةَ إِلَّا بوضعه في سياق قرآني خاص، فاكْتَسَب تلك الدلالة.

مع الأخذ في الحسبان أن أسلوب القرآن كان دقيقًا في اختيار الألفاظ البديلة عن المحظورة اجتماعيا، فَتَلَمَّس الكلماتِ المؤلفة من أقلِّ الأوزان تركيبًا المعتمدة على الحركات الخفيفة ليخفَّ النطق بها، ومعلوم أنه إذا تَوَالَت حركتان خفيفتان في كلمة واحدة لم تُسْتَقَلَّ، وبخلاف ذلك الحركات الثقيلة، فإنه إذا تَوَالَت منها حركتان في كلمة واحدة اسْتَقَلَّت، انظر إلى دور الحركات القصيرة الخفيفة في سهولة نطق لفظي: يَمَسِّنِي - لَامَسْتُمْ ، وتأمَّل كيف عَبَّر أسلوب القرآن عن المواقعة الحلال بلفظ المَسِّ، في قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾، وتأمَّل جمال صوت الميم الأَعَنَّ، وما يتلوه من رِقَّةِ السنين ورخاوتها، إنه لفظٌ يَخْرُجُ في التلاوة غايةً في الحُسْنِ الصوتي.

١١ - اسْتَمْتَعْتُمْ

يقال: "مَتَعَ الشَّيْءُ يَمْتَعُ مَتْعًا: جَادَ، ... واستمتع بكذا: تَمَتَّعَ بِهِ، والمَتَاعُ: البالغ الجودة من كل شيء، ... والمَتَاعُ: كل ما يُنْتَفَعُ بِهِ"^(١).

وقد جاء لفظ "اسْتَمْتَعْتُمْ" في قوله تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ سورة النساء آية رقم ٢٤ مرادًا به: "ما استمتعتم به من المنكوحات من جماع أو خلوة صحيحة أو عقد عليهن"^(٢)، وعلى هذا المعنى لا يكون الاستمتاع إلا بالنكاح المباح.

١٢ - يَمَسِّنِي

يقال المَسِّ فيما يكون معه إدراكٌ بحاسة اللمس، وقد جاء المَسِّ في النَّصِّ القرآني دالًّا على المواقعة الجنسية، كما في قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ ﴾ سورة آل عمران آية رقم ٤٧، وقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ﴾ سورة المجادلة آية رقم ٣، وقوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعِينَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ﴾ سورة المجادلة آية رقم ٤.

(١) لسان العرب مادة (م ت ع)

(٢) الكشاف ١/ ٤٨٨

وليس المَسَّ هو مجرد الواقعة فحسب، بل هو "الواقعة وهو الاستمتاع بالمرأة، سواءً أكان الاستمتاع بالجماع أم باللمس بشهوة أم بالنظر إلى الفرج بشهوة أيضاً^(١)"، والمَسَّ بكل تلك المعاني يشير إلى الواقعة الجنسية الحلال والنكاح المباح، يؤيد ذلك قوله تعالى حكاية عن مريم عليها السلام: ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا﴾ سورة مريم آية رقم ٢٠؛ لأنه يُفَصِّلُ بين فعل المَسَّ المباح وفعل البغاء الحرام، فمريم لم تتزوج ولم تَزِنْ، أي: لم تتصل جنسيا بِرَجُلٍ، لا بحلال ولا بحرام.

ونُظِّمَ المَسَّ في السياقات القرآنية التي بين أيدينا يشير إلى الواقعة الجنسية المباحة، فهو لَفْظٌ جنسيٌّ تَلَطَّفِيٌّ مُعَبَّرٌ عن النكاح الحلال، وقد أشار إلى هذا المعنى عندما تَمَّ وضعه في سياقٍ أدَّى إلى تطور دلالاته الأصلية وانتقالها من المعنى اللغوي الأصلي إلى معنى جديد، عن طريق المجاز المرسل الذي علاقته السببية؛ لأنَّ المَسَّ سَبَّبَ في الجماع ومَقْدِمَةٌ له، ولم يكن المَسَّ - في الأصل اللغوي - من الألفاظ الجنسية، إنما صار لَفْظًا جنسيًّا تَلَطَّفِيًّا يَعْبَرُ عن الواقعة والجماع، ولم يكتسب هذه الدلالة الجنسية التَلَطَّفِيَّةَ إلا بوضعه في سياق قرآني خاص، أَكْسَبَهُ تلك الدلالة الجنسية التَلَطَّفِيَّةَ.

١٣ - الوَطْر

الوَطْر: الحاجة فيها مَأْرَبٌ، يقال: "قَضَى مِنْهُ وَطْرَهُ: نال منه بغيته"^(٢)، وقد جاء لفظ الوَطْر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطْرًا رَوَّجْنَاكَهَا﴾ سورة الأحزاب آية رقم ٣٧ كناية عن اللفظ المحذور الدال على الوطء المباح.

(١) الكشاف ٤/٤٧٥-٤٧٦

(٢) لسان العرب مادة (و ط ر)

النوع الثاني: الألفاظ أو العبارات التي تشير إلى المواقعة الجنسية المحرمة:

الألفاظ أو العبارات التطفيفية الدالة على المواقعة الجنسية المحرمة، تتمثل فيما يلي:

١- مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

الخِذْنُ: الصديق، والجمع: أخدان، يقال: "خادنه: صادق^(١)"، وقد جاء لفظ الأخدان في قوله تعالى: ﴿ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ سورة المائدة آية رقم ٥ كناية عن اللفظ المحظور الدال على الزاني، "فمتخذو الأخدان زناة ممن يصحبون واحدة، فيزنون بها، ثم يتركونها إلى أخرى^(٢)"، وكذلك متخذات الأخدان، هنّ زانيات يصحبن واحدا، فيزنين به، ثم يتركنه إلى آخر.

٢- رَاوَدَتْهُ

الرَّوَادَةُ: المفاعلة، من رَادَ يَرُودُ، إذا جاء وذهب، يقال: "رَادَ الشيءَ يَرُودُ رَوْدًا وريَادًا: طَلَبَهُ، ... وراوَدَهُ مُراوَدَةً وِرْوَادًا: خَادَعَهُ وراوَعَهُ، ... وراوَدَ فلانٌ جاريتَهُ عن نفسها وراوَدَتْهُ هي عن نفسها، إذا حاول كل واحد من صاحبه الوطء والجماع^(٣)"، وقد جاء لفظ الرَّوَادَةُ في قوله تعالى: ﴿ وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا ﴾ يوسف آية رقم ٢٣، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَاوَدَتْهُ عَنِ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ ﴾ سورة يوسف آية رقم ٣٢ كناية عن اللفظ المحظور الدال على طلب الوطء الحرام (الزنا)، يقول الزمخشري: "الرَّوَادَةُ مُفَاعَلَةٌ من رَادَ يَرُودُ إذا جاء وذهب، وكأن المعنى: خادعته عن نفسه، أي: فعلت ما يفعل المخادع لصاحبه عن الشيء الذي لا يريد أن يخرج من يده، يحتال أن يغلبه عليه ويأخذه منه، وهو عبارة عن التحمل لمواقعته إياها^(٤)".

٣- مُسَافِحِينَ

السِّفَاحُ: الزنا؛ لأن السفاح في اللغة: "معاشرة المرأة بغير زواج، ... وكان أهل الجاهلية إذا خطب الرجل المرأة قال: انكحيني، وإذا أراد الزنا قال: سافحيني^(٥)" فالسفاح ضد النكاح، حيث يكون النكاح بعقد، أما السفاح فهو مواقعة جنسية بغير عقد، وقد جاء لفظ

(١) لسان العرب مادة (خ د ن)

(٢) البحر المحيط ٥٨٩/٣

(٣) لسان العرب مادة (ر و د)

(٤) الكشاف ٤٣٧/٢

(٥) لسان العرب مادة (س ف ح)

السفاح في قوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ سورة النساء آية رقم ٢٤ كناية عن اللفظ المحظور الدال على الوطء الحرام (الزنا).

٤- فاحشة

الفاحشة: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال، يقال: «فَحَشَ الْقَوْلُ أَوْ الْفِعْلُ يَفْحَشُ فُحْشًا وَفَحَاشَةً: اشْتَدَّ فُبْحُهُ»، وقد جاء لفظ الفاحشة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ سورة الأعراف/٣٣ كناية عن اللفظ المحظور الدال على الوطء الحرام (الزنا)، وورد في كشاف الزمخشري أن الفاحشة هي ما يتعلق بالفُرُوجِ، ويراد بها: الزنا^(١).

وتلاحظ هنا دقة أسلوب القرآن في اختيار الألفاظ والتراكيب البديلة عن المحظورة اجتماعياً، حيث تلمس التراكيب ذات الدلالات الإيحائية الناجزة، انظر كيف عُبِّرَ عن الواقعة الحرام باستعمال لفظي الزنا والفاحشة وكيف وضَعَهُمَا في نَسَقٍ تعبيرِيٍّ بليغ:

﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ {الإسراء: ٣٢}، حيث يقول الله تعالى لعباده: «ولا تقربوا الزنا، ولم يقل: ولا تزنوا، إنه تعبيرٌ غايةٌ في الحُسْنِ التركيبي والدلالي؛ لأن قوله: لا تقربوا الزنا، هو مَنْعٌ للأسباب المؤدية إلى الزنا (كالخلوة، والسفر بدون محرم، وإطلاق البصر)، وَمَنْعٌ للأسباب المؤدية إلى الشيء هي مَنْعٌ للشيء نفسه، فالله تعالى يريد منهم ألا يأتوا الزنا، فنهى عن الأدنى منعاً للأعلى سداً للذريعة ولطفاً بالعباد، فسياق الآية يُحَدِّرُ من الزنا ويَحَقِّرُ من شأنه، باعتباره مرضاً اجتماعياً خطيراً.

٥- الهَمَّ

الهَمَّ: العزم على القيام بالشيء وعدم فعله، يقال: «هَمَّ بِالْأَمْرِ يَهْمُ هَمًّا: عَزَمَ عَلَى الْقِيَامِ بِهِ وَلَمْ يَفْعَلْهُ»^(٢)، وقد جاء لفظ الهَمَّ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ سورة يوسف آية رقم ٢٤ كناية عن اللفظ المحظور الدال على طلب الوطء الحرام (الزنا)، يقول الزمخشري: «المخالطة لا تكون إلا من اثنين معا، فكأنه قيل: ولقد هما بالمخالطة لولا أن منع مانع أحدهما، والتقدير: ولقد همت بمخالطته وهم بمخالطتها على أن المراد بالمخالطتين توصلهما إلى ما هو حظها من قضاء شهوتها منه، وتوصلها

(١) انظر: الكشاف ٤/٥٢٤

(٢) لسان العرب مادة (ه م م)

إلى ما هو حظه من قضاء شهوته منها لولا أنه رأى برهان ربه، فترك التوصل إلى حظه من الشهوة"^(١).

التحليل:

باستقراء الألفاظ والعبارات الجنسية التلطيفية الدالة على الوطء في القرآن الكريم تبين ما يلي:

١- الألفاظ الجنسية التلطيفية البديلة المعبّرة عن الجماع ما هي في الغالب إلا ألفاظٌ حقولٍ دلالية بعيدة عن الحقل الجنسي، لكن أسلوب القرآن الكريم غيّر دلالتها بوضعها في سياق خاص، وكان التغيير الدلالي عبارة عن تضيق في الدلالة أو توسيع، أو انتقال للدلالة بالاستعارة أو بالمجاز المرسل.

٢- جاءت الألفاظ القرآنية الجنسية التلطيفية جميعاً سلسة عذبة، لا تتأفر في حروفها، ولا تثقل في نطقها، ولا ابتدال في استعمالها، وقد ظهر من خلالها اتساق اللفظ القرآني ودقته في الدلالة على المعنى؛ لما يحمل من دلالات تُحَبِّبُ المواقعة الحلال وتُنْفِرُ من المواقعة الحرام.

٣- جاءت الألفاظ القرآنية التلطيفية الدالة على المواقعة الحرام لِتَقْوَمَ - في مقام التوجيه والتربية الربانية- بوظيفة اجتماعية راقية، تتمثل في التنفير من الزنا، باعتباره مرضاً اجتماعياً خطيراً، يهدد بنيان المجتمع، ويقطع أواصر المودة والحب والترابط بين أفرادها، أقول هذا الكلام بدليلين، الأول: أنها لم تذكر الفعل المادى الفيزيائي للوطء الحرام، إنما أشارت إليه بألفاظ فيها قدر من العموم كبير، كما في ألفاظ: الفاحشة، والمرادة، والمصاحبة (اتخاذ الأخدان)، والدعوة، والهَمّ، فجاءت بعموميتها تصريف الذهن عن الفعل الحرام، والثاني: أن بعضها - كما في ألفاظ: الزنا والفاحشة والسفاح- جاء يحمل دلالات تفسيرية مما حرم الله من مواقعات.

٤- ارتقى أسلوب القرآن الكريم بدلالة لفظ الطمّث، حيث كانت العرب تطلق لفظ الطمّث على خروج الدم من فرج المرأة سواء في الحيض أو غيره، لكن ارتقت دلالة لفظ

(١) الكشف ٢/٤٣٩

الطَّمْتُ في سياق القرآن، وأصبح يطلق على جماع الأبيكار؛ لما فيه من خروج الدم، ويطلق أيضاً على كل جماع وإن لم يكن فيه خروج دم.

٥- عمَد أسلوب القرآن إلى التلطف اللغوي في اختيار الألفاظ البديلة عن المحظورة اجتماعياً، فتلمس الكلمات المؤلفة من أقل الأوزان تركيباً المعتمدة على الحركات الخفيفة ليخفَّ النطق بها، انظر إلى دور الحركات القصيرة الخفيفة في سهولة نطق الألفاظ القرآنية: يَمَسُّنِي - لَامَسْتُمْ - تَعَشِّي - الرَّفْت - أَفْضَى - الْحَرْث - نَقْرَبُوهُنَّ - وَطَرًا، وتأمَّل كيف عبَّر أسلوب القرآن عن المواقعة الحلال بلفظ المَسِّ، في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، وتأمَّل جمال صوت الميم الأَعَنَّ، وما يتلوه من رِقَّةِ السِّين ورخاوتها، إنه لفظٌ يَخْرُجُ في التلاوة غايةً في الحُسْنِ الصوتي.

٦- الأسلوب القرآني لم يستعمل الألفاظ التي لاكتها ألسنة الجماعة اللغوية، فصارت مبتدلة، ومَجَّها الذوق، وكرهها السمع، فعند التعبير عن معنى الجماع تنزَّه القرآن عن ذكر لفظ الفعل الفيزيائي للوطء والجماع (النيك)؛ لصيرورته لفظاً مبتدلاً، وعبَّر عنه بألفاظٍ راقيةٍ ساميةٍ، (مثل أَلْفَاظ: المَسِّ - اللُّمَسِّ - الدُّخُولِ - المُبَاشَرَةِ - الاستمتاع - التَّعَشِّي - الرَّفْت - الإِفْضَاء - الإِثْيَان - إِيْتَانِ الحَرْث - القُرْب - الوَطْر ... إلخ)، فقدَّم معناه بالُطْفِ عبارة وأرقها وأعذبها، وساقه في بيان جميل، وهذا يعد من أسباب جمال الأسلوب القرآني في المفردة القرآنية.

٧- تَمَيَّزَت الألفاظ الجنسية التلطفية الواردة في القرآن بجودة السَّبْكِ وقوة الحَبْكِ، حيث توافقت في جُمْلِها مع المناسبة السياقية للآيات، فعلى الرغم من كَوْنِ الألفاظ القرآنية الجنسية التلطفية المعبرة عن المواقعة مترادفة من حيث الدلالة، إلا أن أسلوب القرآن كان يختار لفظاً دون آخر؛ لأن اللفظ المُختار هو الذي يَصْلُحُ من جهة السَّبْكِ، فَيُفَرِّقُ بينها من هذه الجهة، وهذا أمرٌ - كما يقول ابن الأثير - لا يُدْرِكُهُ إلا من دَقَّ فِهْمُهُ، وَجَلَّ نَظْرُهُ، انظر إلى قوله تعالى على لسان السيدة مريم: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ سورة آل عمران/٤٧، وإلى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾. سورة المائدة، الآية/٦، استعمل أسلوب القرآن لفظ (المَسِّ) في الآية الأولى، واستعمل (اللمس) في الثانية، ولم يستعمل (اللمس) موضع (المس)، واللفظتان سَوَاءٌ في الدلالة، فكلاهما تَلَطَّفُ في ذكر اللفظ المحظور الدال على المواقعة، إلا أن اللمس لا يكون إلا باليد، أما المَسِّ

ففيه عموم وشمول، حيث يكون فيما فيه إدراك باليد أو غيرها، لذا، لم يستعمل أسلوب القرآن لفظ اللمس نفي الفاحشة عن السيدة مريم، بل استعمل لفظ المس؛ لما فيه من عموم وشمول؛ حتى ينفي عنها كل ما يسيء لشرفها، ويثبت لها كل طهارة ونقاء، وعموماً، انظر كيف ساق القرآن ألفاظ: المَسّ - اللمس - الدُّخُول - المباشرة - الاستمتاع - النَّعْشِي - الرَّفَث - الإفْصَاء - الإِثْيَان - إتيان الحَرْث - القُرْب - الوَطْر ... إلخ، وكيف سبها في آياتها لتتناسب مع السياق القرآني، هل تجد في الفصاحة والبلاغة أجمل أو أبرع أو أبداع من هذا؟

٨- جاء أسلوب القرآن على طرائق العرب في التلطف في التعبير عن الألفاظ الجنسية، فمن ذلك: ما روي عن بنت أعرابي أنها صرخت صرخة عظيمة، فقال لها أبوها: ما لك؟ قالت: لدغني عقرب، قال لها: أين؟ قالت: في الموضع الذي لا يضع فيه الراقي أنفه، وكانت اللدغة في إحدى سَوَاتِيهَا، فتنزهت بذكرها عن لفظها^(١)، وقد ورد "أن امرأة عربية أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: إن رفاعة طلقني وبت طلاقي، وتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير، وليس معه إلا هُدْبَةُ الثوب^(٢)، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أتريدين أن تزجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تدوقي عُسَيْلَتَه ويدوق عُسَيْلَتَكَ"^(٣)، فهي كنت عن ضعف عضوه الذكري وعدم كفاءته في الجماع بهُدْبَةُ الثوب، وورد عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يُصِيبُ مِنَ الرَّأْسِ وهو صائم^(٤)، حيث كنت عن العُذْبَةَ بقولها يصيب من الرأس، لكن شتان بين أسلوب العرب وأسلوب القرآن في التلطف اللغوي، ففي أسلوب القرآن سُمُوٌّ ورُقِيٌّ ملموس، وصدق الثعالبي عندما قال: "لا تلطف فوق تلطف الذكر الحكيم"^(٥).

(١) المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني ص ٣

(٢) أرادت أن عضوه الذكري رخو مثل طرف الثوب، لا يعني عنها شيئاً.

(٣) البخاري - كتاب النكاح ١ / ١٥٦

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير ٢ / ٢٢

(٥) تناول الثعالبي في مؤلفه: (كتاب الكناية والتعريض) التلطف في الجنس والمرض والعيوب العقلية والجسدية والخُفْيَة، وكلها من موضوعات درس اللغوي الاجتماعي Sociolinguistic بالمفهوم الحديث في باب التلطف والمحظور Taboo & Euphemism، ونص على أنه لا تلطف فوق تلطف الذكر الحكيم في إشاراتهِ للألفاظ الجنسية. كتاب الكناية والتعريض للثعالبي ص ١٣-٣١

نتائج البحث وتوصيته

عَرَضَتِ الدِّرَاسَةُ مَا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ مِنْ أَلْفَاظٍ أَوْ عِبَارَاتٍ تَلَطُّفِيَّةٍ فِي حَقْلِ الأَلْفَاظِ الْجِنْسِيَّةِ، وَخَلَّصَتْ إِلَى عِدَدٍ مِنَ النَّتَائِجِ، مِنْ أَمْهَمِهَا:

١- التَّلَطُّفُ فِي التَّعْبِيرِ فَكْرَةٌ اجْتِمَاعِيَّةٌ تَعَكْسُ ثِقَافَةَ الْمَجْتَمَعِ وَفِكْرَهُ، وَعِلْمَ اللِّسَانِيَّاتِ الْجَمَاعِيَّةِ هُوَ الْعِلْمُ الْأَكْثَرُ انْشَغَالًا بِمَوْضُوعَاتِ التَّلَطُّفِ وَالْمَحْظُورِ اللُّغَوِيِّ، لَا سِوَمَا أَلْفَاظِ حَقْلِ الأَلْفَاظِ الْجِنْسِيَّةِ.

٢- حَمَلَتِ الأَلْفَاظُ الْقُرْآنِيَّةُ التَّلَطُّفِيَّةُ فِي حَقْلِ الأَلْفَاظِ الْجِنْسِيَّةِ دَلَالَاتٍ وَأَبْعَادَ مُتَعَدِّدَةً، دِينِيَّةً وَاجْتِمَاعِيَّةً وَثِقَافِيَّةً، لِأَنَّهَا عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهَا أَلْفَاظٌ تَلَطُّفِيَّةٌ بَدِيلَةٌ عَنِ أَلْفَاظٍ مَحْظُورَةٍ اجْتِمَاعِيًّا، إِلَّا أَنْ وَرُودَهَا فِي النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِصُورَةٍ رَاقِيَةٍ أَضْفَى عَلَيْهَا مَسْحَةً دِينِيَّةً، وَصَارَتْ كَأَنَّهَا لَيْسَتْ مَوْضُوعَةٌ وَفَقًا لِلْقَوَاعِدِ الْجَمَاعِيَّةِ فَقَطْ، إِنَّمَا وَفَقًا لِلْأَعْرَافِ الدِّينِيَّةِ أَيْضًا الْمُظَلَّلَةَ بِالْحَيَاءِ وَالخَجْلِ.

٣- تَدُلُّ ظَاهِرَةُ التَّلَطُّفِ فِي التَّعْبِيرِ الْقُرْآنِيِّ عَلَى الْإِعْجَازِ اللُّغَوِيِّ دَاخِلِ الْبِنَاءِ الْقُرْآنِيِّ، سِوَاءً عِنْدَ الْمَسْتَوَى الصَّوْتِيِّ أَوْ عِنْدَ الْمَسْتَوَى الْمَفْرَدَاتِ أَوْ عِنْدَ الْمَسْتَوَى التَّرْكِيبِيِّ وَبِنَاءِ الْأَسَالِيبِ أَوْ عِنْدَ الْمَسْتَوَى الدَّلَالَةِ.

٤- مِنْهَجُ الْقُرْآنِ فِي التَّرْبِيَةِ عَلَى الْحَيَاءِ وَالخَجْلِ هُوَ سَبَبُ حَظْرِ الأَلْفَاظِ الْجِنْسِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْفِعْلِ الْمَادِيِّ الْفِيْزِيَّائِيِّ لِلْوَطْءِ، وَالْأَلْفَاظِ الصَّرِيحَةِ الدَّالَّةِ عَلَى أَحْوَالِ الْمَرْأَةِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْجِنْسِيَّةِ، وَالْأَلْفَاظِ الْقَبِيحَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْجِنْسِيَّةِ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَوَرَاءَهُ يَقْبَعُ التَّلَطُّفُ اللُّغَوِيُّ فِيهَا.

٥- كُنِيَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عَنِ الْعَمَلِيَّةِ الْجِنْسِيَّةِ (العلاقة بين الرجل والمرأة) بألفاظٍ تَلَطُّفِيَّةٍ كَرِيمَةٍ، مِنْهَا مَا هُوَ فِي بَابِ الْمَوَاقِعَةِ الْحَلَالِ، كَأَلْفَاظِ: السَّرِّ، وَالْحَزْنِ، وَالْمَلَامَةِ، الْإِفْضَاءِ، وَالرَّفَثِ، وَالِدُخُولِ، وَغَيْرِهَا، وَمِنْهَا مَا هُوَ فِي بَابِ الْمَوَاقِعَةِ الْحَرَامِ كَأَلْفَاظِ: الْفَاحِشَةِ- الْمُرَاوَدَةِ - اتِّخَاذِ الْأَخْدَانِ- السِّفَاحِ- الدَّعْوَةَ - الْهَمِّ، وَغَيْرِهَا، وَقَدْ جَاءَتْ تِلْكَ الأَلْفَاظُ الْقُرْآنِيَّةُ التَّلَطُّفِيَّةُ جَمِيعًا سَلِسَةً عَذْبَةً، لَا تَتَنَافَرُ فِي حُرُوفِهَا، وَلَا يَثْقُلُ فِي نَطْقِهَا، وَلَا ابْتِدَالٌ فِي اسْتِعْمَالِهَا، وَقَدْ ظَهَرَ مِنْ خِلَالِهَا اتِّسَاقُ الْفِعْلِ الْقُرْآنِيِّ وَدِقَّتُهُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى؛ لِمَا يَحْمِلُ مِنْ دَلَالَاتٍ تُحَبِّبُ الْمَوَاقِعَةَ الْحَلَالَةَ وَتُنْفِرُ مِنَ الْمَوَاقِعَةِ الْحَرَامِ.

- ٦- الألفاظ القرآنية التلطيفية الدالة على الواقعة الحرام، لم تذكر الفعل المادى الفيزيائى للوطء، إنما أشارت إليه بألفاظ فيها قُدْرٌ من العموم كبيرٍ، كما فى ألفاظ: الفاحشة، والمرودة، والمصاحبة (اتخاذ الأخدان)، والدعوة، والهَمّ، فجاءت بعموميتها تُصْرِفُ الذهن عن الفعل الحرام، كما جاء بعضها - كما فى الزنا والفاحشة والسفاح - يَحْمِلُ دلالاتٍ تفسيرية مما حرم الله من مواقف، من هنا جاءت لِتَقْوَمَ فى مقام التوجيه والتربية الربانية بوظيفة راقية، لاسيما عند التحذير من الزنا، باعتباره مرضًا اجتماعيًا خطيرًا، يهدد بنيان المجتمع، ويقطع أواصر المودة والحب والترابط بين أفرادِهِ.
- ٧- جاء أسلوب القرآن على طرائق العرب فى التَلَطُّفِ فى التعبير عن الألفاظ الجنسية، فالعَرَبُ - كما يقول أبو العباس الجرجاني - "تدل على الجماع بألفاظ تدل عليها غير موضوعة لها؛ تزهدًا عن إيرادها على جهتها، وتحريزًا عما وضع لأجلها، إذ الحاجة إلى ستر أقوالها كالحاجة إلى ستر أفعالها، فالكناية عنها ستر لمعانيها^(١)"، لكن شتانَ بين أسلوب العرب وأسلوب القرآن فى التَلَطُّفِ اللغوي، ففي أسلوب القرآن سُمُو رَائِعٌ، وصدق الثعالبي فى كتاب الكناية والتعريض عندما قال عن القرآن فى باب التلطف اللغوي فى الألفاظ الجنسية: " لا تَلَطُّفُ فوق تَلَطُّفِ الذَّكْرِ الحكيم^(٢)".
- ٨- أسلوب التلطف القرآني فى التعبير عن المعاني غير المتوافقة مع القيم الاجتماعية كان من الوسائل التى هذبت اللغة العربية من الألفاظ المبتذلة التى ينفر منها المجتمع.
- ٩- ارتقى أسلوب التلطف القرآني بدلالات كثير من الألفاظ المبتذلة وأضفى عليها لونًا من التأدب راقياً، مع وضوح القصد والوصول إلى الغرض، ومن هذا النبع الصافي أخذ الأدباء والشعراء ينهلون ويسيروا على هديه فى خطبهم وأشعارهم وكل آثارهم الأدبية.
- ١٠- وسع القرآن الكريم مادة ألفاظ اللغة العربية، من خلال التوسع فى دلالات الألفاظ، عن طريق إخراج اللفظ من معنى الى معنى آخر بينه وبين الأول رابطة، كما فعل فى ألفاظ: المَسّ - اللَمْس - الدُّخُول - المُبَاشَرَة - الاستمتاع - التَّغَشِّي - الرَّفَث - الإِفْضَاء -

(١) المنتخب من كُنَايَاتِ الأَدْبَاءِ وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني ص ٥٥، ٦٠

(٢) كتاب الكناية والتعريض للثعالبي ص ١٣-٣١

الإتيان - إتيان الحرث - القرب - الوطر ... إلخ، حيث إن المعنى اللغوي لهذه الكلمات هو غير المعنى الجديد الدال على الجماع كما أتى به أسلوب القرآن الكريم.

توصية البحث

ولمصطلح التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ صدى واسعٌ في تراثنا العَرَبِيِّ؛ حيث ورد كثيرٌ من مضامين التَّلَطُّفِ في مباحث علماء العربية القدماء تحت عناوات عديدة، مثل: التورية، والكناية، والتعريض، وتلطيف المعنى، كما في كتاب: الكناية والتعريض للثعالبي، وكتاب: المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء للقاضي أبي العباس الجرجاني.

من هنا يوصي البحث بتسليط أضواء الدرس اللغوي الحديث على ما بذله علماء العربية القدماء من جهود في مجال فهم دلالات كلمات اللغة في ضوء القواعد والقيم الاجتماعية، خاصة أنها ليست بعيدة عما انتهى إليه الدرس اللغوي الحديث في مجال اللسانيات الاجتماعية، فالموضوعات التي قدمها أبو منصور الثعالبي وأبو العباس الجرجاني تحت عنوان: التورية، والكناية، والتعريض، وتلطيف المعنى، هي موضوعات مقابلة لما يقع تحت مصطلح Euphemism الذي عُرِفَ في الثقافة اللغوية الغربية الحديثة، وفي هذا دلالة على أن مصطلح Euphemism ما جاء رائدًا في مجال اللسانيات الاجتماعية الغربية، إنما جاء لاحقًا ليناظر مفهوم التَّلَطُّفِ اللُّغَوِيِّ الذي عُرِفَ أولًا في تراثنا العَرَبِيِّ، وفي هذا أيضًا تأكيدٌ على أنَّ علماء العربية كانوا أصحاب ريادة فيما يسمى اليوم بعلم اللغة الاجتماعي Sociolinguistic ، وأنهم سَبَقُوا الغربيين في مجال اللسانيات الاجتماعية - وإن لم يسموها بهذا الاسم.

مراجع البحث

أولاً: الكتب العربية

- ١- أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، نايف خرما، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٧٨م.
- ٢- الاستعارة القرآنية في ضوء النظرية العرفانية (النموذج الشبكي - البنية التصويرية - النظرية العرفانية)، تأليف الدكتور عطية سليمان، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ٢٠١٤م.
- ٣- البحر المحيط في التفسير، لأثير الدين أبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي (المتوفى عام ٧٤٥هـ)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- ٤- تاج العروس في جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي (المتوفى عام ١٢٠٥هـ)، تحقيق عبد الحليم الطحاوي، الكويت، مطبعة حكومة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- ٥- التحرير والتتوير لابن عاشور التحرير والتتوير للطاهر ابن عاشور (المتوفى عام ١٣٩٤هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت.
- ٦- تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود (المتوفى عام ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ٧- دلالة الألفاظ، للدكتور إبراهيم أنيس، مكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠١٠م.
- ٨- الدلالة الاجتماعية واللغوية للعبارة، تأليف الدكتور عطية سليمان، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ٢٠١٨م.
- ٩- دور الكلمة في اللغة تأليف استيف أولمان ترجمة كمال بشر، القاهرة، مكتبة الشباب ١٩٩٢م.
- ١٠- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للآلوسي (المتوفى عام ١٢٧٠هـ)، دار الفكر، بيروت ١٩٨٣م.

- ١١- شرح أدب الكاتب للجواليقي (المتوفى عام ٥٤٠هـ)، تقديم مصطفى صادق الرافعي، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت.
- ١٢- الصحاح في اللغة للجوهري (المتوفى عام ٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطا، بيروت، دار القلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م.
- ١٣- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري (المتوفى عام ٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، ١٩٩٣م.
- ١٤- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، (المتوفى عام ٧٥١هـ)، مكتبة دار البيان، د.ت.
- ١٥- علم الدلالة تأليف دكتور أحمد مختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الخامسة ١٩٨٨م.
- ١٦- علم اللغة الاجتماعي، مفهومه وقضاياها، للدكتور إبراهيم السيد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥م.
- ١٧- علم اللغة الاجتماعي تأليف د.هندسون، ترجمة دكتور محمود عياد، طبعة عالم الكتب عام ١٩٩٠م.
- ١٨- القاموس المحيط، للفيروزآبادي (المتوفى عام ٨١٧هـ)، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة ٢٠٠٥م.
- ١٩- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي (المتوفى عام ٥٤٢هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.
- ٢٠- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة مجمع اللغة العربية، مصر، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- ٢١- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيوب الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف جار الله الزمخشري (المتوفى عام ٥٣٨هـ)، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- ٢٢- الكناية والتعريض للثعالبي (المتوفى عام ٤٢٩هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية ١٩٨٤م.

- ٢٣- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور (المتوفى عام ٧١١هـ)، القاهرة، دار المعارف، د.ت.
- ٢٤- محاضرات في علم اللغة الاجتماعي تأليف محمد عفيف دمياطي، أندونيسيا، دار العلوم اللغوية، ٢٠١٠م.
- ٢٥- معاني القرآن للفراء (المتوفى عام ٢٠٧هـ)، تحقيق دكتور عبد الفتاح شلبي، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ٢٦- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (المتوفى عام ٥٠٢هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- ٢٧- مفهوم المعنى دراسة تحليلية، تأليف الدكتور عزمي إسلام، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية السادسة ١٩٨٥م.
- ٢٨- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (المتوفى: ٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢٩- المنتخب من كنايات الأدباء وإرشادات البلغاء لأبي العباس الجرجاني (المتوفى عام ٤٨٢هـ)، مصر، مطبعة السعادة ١٣٢٦هـ.
- ٣٠- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (المتوفى عام ٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

ثانيًا: المجالات العلمية

- ١- أبحاث اليرموك، سلسلة الآداب واللغويات، جامعة اليرموك، المجلد ١٨ العدد ٢
- ٢- مجلة بحوث في اللغة العربية، جامعة أصفهان، العدد ١٣ (خريف وشتاء ١٤٣٦-١٤٣٧هـ).
- ٣- المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ١١٢، السنة ٢٨.

التقاربان الشكلي والنمطي: الممنوع والمحرم بين روايتي "أولاد حارتنا"
لنجيب محفوظ و"المنصة" لميشيل ويلبيك

أ.م.د. محروس محمود القلي

أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية

كلية الآداب، جامعة دمياط، وجامعة السلطان قابوس

alkolaly@gmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2022.144676.1204

التقاربان الشكلي والنمطي: الممنوع والمحرم بين روايتي "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ و"المنصة" لميشيل ويلبيك

مستخلص

ما زالت رواية (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ تثير كثيرا من التساؤلات وتستدعي تأويلات متعددة منذ صدورها لأول مرة؛ وذلك لما تحويه من إشارات دينية مثيرة؛ مما وضعها وصاحبها في مرمى الهجوم النقدي المؤدلج والسياسي على السواء، ومن ثم المنع، والتحریم، انتهاء بمحاولة القتل. وفي موازاة ذلك -وفي عام ٢٠٠١- صدرت رواية الكاتب الفرنسي ميشيل "ويلبيك" (المنصة Plateforme) لتثير أفكار الكراهية ضد الإسلام في الحقل الثقافي الفرنسي وخارجه؛ مما جعلها تُقابل وصاحبها بالنقد، والمحاكمات، والتهديد. تعالج هذه الدراسة الفكرة الأدبية "الممنوع والمحرم" بين الروائيتين. وكذلك - أحيانا- فيما يدور في فضاء الروائيتين من مؤلفات أخرى للكاتبين. وتعتمد الدراسة رؤيتين أرى التكامل بينهما ناجعا في معالجة قضية المقارنة بين العملين المذكورين: الأولى- التقارب الشكلي formal affinity والأخرى- التقارب النمطي typological affinity. وهما مصطلحان إجرائيان ضمن الرؤية النقدية للاتجاه السلافي في الأدب المقارن، وبخاصة لدى المقارن السلوفاكي ديونيز دوريشين Dionýz Ďurišin وما قدمه من أنماط مختلفة لتلك التقاربات (الاجتماعية، والأدبية، والنفسية) بين الآداب المختلفة. وتحاول الدراسة الإجابة عن تساؤلات تتعلق بمبدأ المقارنة حينما يُفتقد الاتصال السببي، وكذلك عن أبعاد المقارنة بين كاتبين أثارا قضية لها شكل متقارب إلى حد بعيد، في حقلين ثقافيين لا ينتميان إلى ثقافة واحدة.

الكلمات المفتاحية: الأدب المقارن، التقاربان الشكلي والنمطي، ديونيز دوريشين، نجيب محفوظ، ميشيل "ويلبيك"، أولاد حارتنا، المنصة.

Formal and Typological Affinities: The Taboo and the Forbidden between Naguib Mahfouz's "Children of the Alley" and Michel Houellebecq's "Plateforme"

Dr. Mahrous Mahmoud Al-Kolaly

Dept. of Arabic, Faculty of Arts, Damietta University and Sultan Qaboos University

Abstract

Naguib Mahfouz's "Children of the Alley" has raised a lot of questions and evoked various interpretations since it was published for the first time. This is due to the interesting religious allusions it contains, which exposed it and its author to critical attack, ideologically and politically, and then led to banning its publication and finally the attempt to kill its author. Parallel to this novel, the French novelist Michel Houellebecq published his novel "Plateforme" in 2001 to evoke thoughts of hate against Islam inside and outside the French cultural field, and this exposed it and its author to criticism, trials and threats.

This study addresses the taboo and the forbidden between the two novels, and sometimes in other writings of the two authors following the same line of these two novels. The study adopts two views, the integration between which is thought to be successful in addressing the comparison between the two novels in question. The first view is that of "formal affinity" and the other is that of "typological affinity". These are procedural terms in Slavic Comparative Literature, especially in the Slovak comparatist Dionýz Ďurišin and the different types of affinities (social, literary and psychological) he presents between different literatures. The present study attempts to answer questions related to the principle of comparison when the causal connection is lacking, and also the dimensions of comparison between two novelists who have raised a greatly similar issue in two different cultures.

Keywords: Comparative Literature, formal and typological affinities, Dionýz Ďurišin, Naguib Mahfouz, Michel Houellebecq, Children of the Alley, Platform

التقاربان الشكلي والنمطي: الممنوع والمحرم بين روايتي "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ و"المنصة" لميشيل ويلبيك

تقدم النظرة الأولى لقائمة النصوص الأدبية لنجيب محفوظ (١٩١١-٢٠٠٦) إشارة إلى المصادر المتنوعة التي يعتمد عليها في أعماله. وقد كانت الفلسفة مصدرا مهما له، ولم لا، وقد كانت الفلسفة دراسته الجامعية؟ وتتلخص إحدى أهم الأفكار الأدبية في أعمال محفوظ في أن العلم هو دين المستقبل والثورة الهادئة. وقد تشكلت تلك الرؤية بشيء من العمق في "أولاد حارتنا". ولن نقف كثيرا عند ظاهر اللغة أو مجازيتها في هذا العمل، بل لنفسر الفكرة الأدبية المطروحة للنقاش في الرواية، وهي فكرة التحريم (التابو) أي ما يكون محرما الحديث عنه في الإطار الفكري الإسلامي، مثل: شخصية "الجبلاوي"، ومجازية الفكرة التي تعبر عنها، أو قربها من الحقيقة في اللغة المكتوبة، وكذلك فكرة "المنع" الذي يكون سياسيا عقديا في غالب الأحيان-.

وتتشكل -في المقابل- الفكرة الأدبية الدينية في ذهن الأديب الفرنسي "ميشيل ويلبيك" Michel Houellebecq (ولد عام ١٩٥٦) بمفردات أكثر وضوحا، بل تبدو أكثر شراسة في الهجوم، حيث تبتعد عن لغة المجاز أو الرمز، لتقترب مباشرة من فهم القارئ. وقد اعتمد "ويلبيك" في فكرته على مصادر الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر -مثله مثل كثير من الكتاب- وبخاصة موجة الإلحاد التي قاومت تدخل الكنيسة في مقدرات الناس.

تختبر الدراسة هذه العمق الفلسفي فيما يكتبه "ويلبيك" أو يقوله لكي يدعم أفكاره أدبيا أو فنيا حتى لو كان تابعا لفلسفة كونت Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤). وقد ذكر صاحب سيرة "ويلبيك" الغيرية اعتماد "ويلبيك" في جزء من حياته على فلسفة "كونت"^(١). وقد استعمل "ويلبيك" صيغا حجاجية غير منطقية، مثل: "بما أن، إذن" يعبر عن هذه الفلسفة، ولكنها لا ترتبط بالحجج المنطقية؛ لأن آراءه اعتمدت في مجملها على رؤية شخصية. وقد دشنت رواية (المنصة ٢٠٠١ - Plateforme) حملة دعائية مباشرة

(1) Denis Demonpion. Houellebecq nonautorisé, enquête sur un phénomène. Paris : Maren Sell Éditeurs, 2005, 126.

ضد الدين الإسلامي، وإن تستر صاحبها حول فكرة نقد الأديان كلها كما يدّعي هو أو الذين داروا في فلكه من المعلّقين الغربيين.

وقد تكوّنت فكرة رفض الدين وحرية نقده عند الفيلسوف الألماني نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) في كتابيه: "هكذا تكلم زرادشت" و"عدو المسيح" وأظهرت تلك الرؤية آثارها واضحة في كثير من الأفكار الفلسفية، وفي الأدباء كذلك، ومن ثمّ فيما يحرره الأديب الفرنسي ميشيل "ويلبيك". يقول نيتشه في نهاية "عدو المسيح": "بهذا أكون قد وصلتُ إلى النهاية، فأعبّر عن حكمي. أنا أدينُ بالمسيحية وأرفعُ ضد الكنيسة المسيحية الاتهامات...إنها عندي الفساد الأكبر^(١)". وإذا عدنا إلى العبارات المسكوكة المنتشرة في رواية (المنصة) سنجد من أمثال تلك النداءات (النتشويّة) عددا كبيرا، ولكنها نداءات موجهة ضدّ الدين الإسلامي والعرب على الشكل الذي ترسمه محاور تلك الدراسة، أو ما يدور في فلك رواية (المنصة) من نصوص آخر لـ"ويلبيك".

وفي المقابل، فإن نجيب محفوظ له رؤيته التي نفحصها في موازاة "ويلبيك" - في هذا الإطار المقارن غير القائم على السببية. وقد تتقاطع -كذلك- أفكار محفوظ حول الدين في (أولاد حارتنا) -فيما بدا- مع ما أفرزته رؤية "فريدريك نيتشه" في (هكذا تكلم زرادشت)، دون إلقاء تهمة أو تعمد تشويه، ولكنها التقاطعات الفلسفية الكامنة في ضمير الكتابة والكتاب، وبخاصة بعد أحداث يوليو ١٩٥٢، والأفكار التي بدأ يعالجها في أعماله التي تثير عددا كبيرا من التساؤلات الفلسفية بحثا عن اليقين والحياة: اللص والكلاب ١٩٦١، والسمان والخريف ١٩٦٢، ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦... إلخ، وما سبق ذلك -مما سنشير إليه- من بدايته في تحرير مقالات فلسفية حول "الله" في "المجلة الجديدة" التي كان يصدرها سلامة موسى.

أولا- خلفية التقاربين الشكلي والنمطي بين الروائيتين

ننطلق من التشابه النمطي الأدبي للموضوع المُعالج في الروائيتين متخذين من النصين الأدبيين بابا نلج منه إلى عمليه المقارنة. ويبنى معيار التقارب الشكلي على مستوى التشابه في نمط معالجة الموضوع المطروح، أو بالأحرى الفكرة الأدبية التي تتوازي

(١) فريدريك نيتشه. عدو المسيح. ترجمة: جورج ميخائيل ديب، اللاذقية: دار الحوار، ط٢، دت. ١٨٥.

بين العاملين، حيث اهتمام العاملين بتيمة "الدين" وما يدور في فلكه في حقلين ثقافيين مختلفين: مصري، وفرنسي. ويبدو من خلال القراءة الأولى للعاملين أنهما يعالجان تلك الفكرة الأدبية المتقاربة، وأن العاملين لا يوجد تقاطع سببي بينهما يجعلنا ندخل إليه من باب التأثير والتأثر. ولذلك فإن هذا التناول الآتي يبحث في هذا التقارب غير السببي، ليعالج في ضوء دراسة شرقية/غربية مجال التشابهات والاختلافات النمطية بين الثقافتين، ويكون ذلك من خلال المعالجة الآتية:

١. بناء الأنماط المتقاربة في العاملين: المدخل المنهجي

يشير العنوان في "أولاد حارتنا" إلى أحد أحياء القاهرة، قرب منقطة المُقَطَّم. وهذه المنطقة تقع أعلى جبل يُطل على منتصف القاهرة، ويجاور الأحياء القديمة والجديدة، وكان هذا المكان مدخل المسلمين إلى مصر إبان الفتح الإسلامي. وقد دُفن فيه كثير من صحابة النبي -صلى الله عليه وسلم-. وبوصفه صحراء خاوية، فقد كان ملائماً لإقامة منزل مهيب للجبلاوي؛ لأن ذلك سُمِّكته ومن فيه من النظر من على إلى القاهرة، ولأنه يضيف إلى ذلك جلال المنظر لأولاد "الجبلاوي" وأحفاده من حوله. ويعد الجبل -بذلك- قاعدة كبرى يقبع فوقها منزل مهيب إلى حد التخويف والرهبة.

يعني عنوان "المنصة Plateforme" المكان المرتفع المسطح الذي يقف عليه الناس. وفي الرواية توحى الكلمة بالعرض المستمر لبيع الأدميين؛ نظراً للموضوع الذي تعالجه حين تتحوّل الشخصيات إلى سلعة للاستغلال. ويحيل العنوان في ترجمته العربية إلى دلالات متعددة في الثقافة العربية المعاصرة، تتقاطع إلى حد كبير مع التأويلات التي ساقها النقد الفرنسي. ومهما تعددت وجهات النظر التي تفسر هذا العنوان، فإن الأقرب من بين التفسيرات التي طرحها (جيروم ميزوز -J. Meizoz) هو المعنى الذي يجعل من تلك الرواية مسرحاً مسطحاً للأحداث وتعددتها. يقول: "يمكن أن يدلّ العنوان [المنصة] على مكان الملاحظة من أعلى...أو بعبارة أخرى، فإنه يعني الرواية ذات الشكل المسطح forme plate^(١)". وهناك تأويلات أخرى ضد تقترب من درجة "الحقد" التي يُعلن عنها المؤلف نفسه في معظم ما يقوله أو يكتبه في حق الكيان المسلم في العالم، وبخاصة الذين

(١) Jérôme Meizoz. L'œil sociologique et la littérature. Genève: Slatkine Erudition, 2004, p. 189. والزيادة من الباحث.

يقيمون في الغرب. وأقصد هنا التفسيرات التي ربطت بين عنوان الرواية وكلمة "القاعدة" المشهورة سياسياً بـ"تنظيم القاعدة" المعروف. ويعرف تنظيم القاعدة بالإنجليزية بـ The Foundation أو The Base وأخذت الكلمة العربية شهرتها من خلال الإعلام، فأصبحت مصطلحاً يُكتب بالحروف اللاتينية على الشكل: ALQAIDA.

قدم نجيب محفوظ بناء متكاملًا لأفكار أدبية، تتقاطعها أعماله الروائية، بحيث تنتظم مكونة بناء متكاملًا من الأفكار الواقعية والرمزية على السواء. ولسنا بصدد تكرار أفق التلقي في أي مرحلة من مراحل تلقي الرواية العربية؛ فالإسقاطات المباشرة التي أقامها بعض الدارسين الأكاديميين على المستوى الرمزي لا تُعبّر في كثير من الأحيان عن مفهوم الرمز، وعلى سبيل المثال، فإن شخصية "الجبلاوي" ليست "الله"، ولكنها الشخص عندما يتأله، وشخصية "إدريس" ليست "إبليس" ولكنها الشخص عندما يتشيطان. وإلا، فمن ترمزُ إليه شخصية الوالي حينما نقرأ في الرواية: "على أي حال كان يُدعى الجبلاوي، وباسمه سمّيت حارتنا... عاش فيها وحده وهي خلاء خراب، ثم امتلكها بقوة ساعده ومنزلته عند الوالي، كان رجلاً لا يوجد الزمان بمثله، وفتوة تهاب الوحوش ذكره". (أولاد حارتنا، ٥، ٦^(١)) فالإي أي شخصية يرمز هذا الوالي؟

محضت الرواية بعض الصفات التي التصقت بشخصية "الجبلاوي" التي لا تراها العيون، وعمرت كثيراً، ولا تتواصل مع الآخرين من أهله أو من ساكني الحي، إلا عبر الوسيط "الرسل". وقد أدّى وظيفة الوسيط في الرواية عددٌ من الشخصيات التي لم ترد إلا في حدث الاتصال: عباس، رضوان، جليل. وهنا يتكوّن عامل الرمز، وخطورته في التدلّيل على المعنى البعيد المرجوّ من تلك الرسالة اللغوية، فلا يكون الرسول إلا بين الله والناس، ومن ثمّ كان أسلوب الفهم هذا معلناً عن "النمط الأدبي" الذي يوحى بالتعدي على الثابت في أفكار الناس من حرمة التجسيد للذات الإلهية أو الرسل. فما بألنا بالتشبه بها في جدالات درامية؟

كُتبت (أولاد حارتنا) عقب عام ١٩٥٩، وما أعقب ذلك من فرض السلطان بالقوة

(١) يعتمد البحث على: نجيب محفوظ. أولاد حارتنا. بيروت: دار الآداب، ط٦، ١٩٨٦. وتذكر الإحالات في متن البحث؛ لتجنب تضخم الحواشي، وللتركيز على تتبع المواضيع. وكذلك بالنسبة للرواية الفرنسية، حيث نعتد الطبعة الآتية:

Michel Houellebecq (2001). Plateforme. Paris: Flammarion.

والسياسة معا. ويتعدى هذا التفسير برمزيته حيز الزمان والمكان هذا، إلى تفسير أي ظاهرة مماثلة. وقد تشكلت آفاق التلقي المتتالية لتلك الرواية مكوّنة هذا البعد الديني الذي نعدّه النمط الأدبي في العملين. وقد أثار هذا النمط عددا من ردود الفعل العنيفة ضد الرواية؛ نظرا لتلك العبارات والإشارات الكثيرة التي تتناص فعليا مع عبارات ومفردات من آيات القرآن الكريم، وهذه الإشارات منها: في خروج أدهم وأميمة من البيت الكبير: "وهكذا انصعت إلى خيانة من فضلك على من هم خير منك... غادرا البيت... (أولاد حارتنا، ٤٩). نجد ذلك في آيات من القرآن الكريم، ومنها: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (سورة ص: ٧٥) و﴿ثَالِثًا لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ (يوسف: ٩١). وقد غصت الرواية بكل أبعاد التماهي مع آيات القرآن الكريم، في كل مرحلة، من مراحل تطور العملية السردية. ولكن، في الوقت نفسه، لماذا تركز الرواية على معالم "تيمة" الشر في الإنسان؟ ولماذا تعود إلى الأصول الدينية؟

قدّمت (أولاد حارتنا) بناء الشر الذي توارثه بنو آدم عبر التاريخ: فإدريس يتعدى بالقول على أبيه "الجبلاوي"، ويعلن العصيان، وأدهم الذي اصطفاه أبوه، تدب فيه نزعة التمرد الآدمية، فيتعدى على "الحجرة المحرمة" في خلوة أبيه الكبرى للاطلاع على السر، وقد حرصه أخوه "إدريس" وزوجه "أميمة". وتنازع ابنا أدهم: قدري وهمام، بعد أن اختار "الجبلاوي" هماما؛ ليكون معه في البيت الكبير، ومن ثم، تُسوّل لقدري نفسه، فيقتل أخاه هماما. (أولاد حارتنا، ٩٥، ٩٦) أما عن الرواية الفرنسية -المنصّة- فلم تُترجم إلى العربية، في الوقت الذي سارعت فيه "دار الجمل" إلى ترجمة أعماله الأخرى، مثل: (احتمال جزيرة) ٢٠٠٧ بعد نشرتها الفرنسية بعامين، و(الخريطة والأرض^(١)) ٢٠١٤ بعد نشرها بالفرنسية بأربعة أعوام، و(استسلام^(٢)) ٢٠١٧ بعد النشرة الفرنسية بعامين. ولكن، ما سبب عدم ترجمة رواية (المنصّة) على الرغم من أنها من أكثر أعمال "ويلبيك" التي أحدثت صدى في فرنسا وخارجها؟ قد نستبق النتائج بالإجابة اختصارا بقولنا: إن ذلك يعود إلى جراءة التناول فيها من جميع النواحي.

يعدّ "ميشيل ويلبيك" الأديب الفرنسي الأكثر قراءة في فرنسا وخارجها في السنوات

(1) Michel Houellebecq. La Carte et le Territoire. Paris: Flammarion, 2010.

(2) Michel Houellebecq. Soumission. Paris: Flammarion, 2015.

العشر الأخيرة، وتعود شهرته - كما أكد "جيرمي أهيرن J. Ahearne" - "إلى المبالغة في تصوير المشاهد البذيئة التي تنتشر في رواياته... وكذلك إلى تصريحاته المستنزة ضد الإسلام، وقد أدلى بتلك التصريحات بنفسه، أو من خلال شخصيات أعماله الروائية⁽¹⁾". وقد تكررت تلك الزاوية من التعليقات في كثير مما اطلعنا عليه حول "ويلبيك".

تركز الرواية على شخصية "ميشيل-Michel" في الأربعين من عمره، وهو يعمل وكيلًا ماليًا للمعارض في وزارة الثقافة الفرنسية. (Plateforme, 20). وتبدأ الرواية فصلها الأول بظهور "ميشيل" عقب مقتل أبيه على يد شقيق "عائشة" الشابة المسلمة التي تعمل في منزل أبيه. وفي ظل هذا الحدث نواجه مُحفَرِّين أساسيين شكلاً حبكة الرواية: أولهما - الجنس "المسألة الأخلاقية" والآخر - "العنف" في مستواه الفكري والأخلاقي. وعقب مقتل الأب، يذهب ميشيل في رحلة إلى تايلاند، حيث يقابل "فاليري Valérie" التي تعمل في شركة سياحة، ويصبحان صديقين على المستوى الشخصي، والتجاري، ويعملان معاً على تطوير شركة سياحية لتمتد نشاطاتها إلى السياحة الجنسية. وبعد ذلك يتحطم هذا الحلم في انفجار تقوم به منظمة إسلامية.

يجتمعُ المُحَفَّران المشار إليهما، حيث يأخذ العنف في مدينة باريس في رواية (المنصة) شكلاً آخر غير الذي ترسمه الرواية في تايلاند، حيث العنف الأيديولوجي والديني الذي يبديه الصراع الشكلي الذي عمّ الشارع الباريسي الذي يعج بالمسلمين. وقد تنبأ "ويلبيك" في رواية (استسلام) بأن الشخص المسلم سيكون رئيساً لفرنسا بحلول عام ٢٠٢٢. إن المسألة الإسلامية هي مشروع "ويلبيك" الذي يبنى نمطه الأدبي. ولذلك، فقد تحوّلت أعماله الأدبية المتلاحقة، منها (المنصة) إلى مسرح يعرض على القارئ الفرنسي والعالميين سيئات المسلمين والإسلام، وهو ما أثار سيلاً من ردود الأفعال الداعية إلى التحفظ مع التعامل مع هذا الأديب.

يتعلق الموضوع الذي نهتم ببلورته في إطار الفكرة الأدبية "الممنوع-المحرم" بالدين الإسلامي كما تقدمه الروايتان، وكيف يشكل بناء الروايتين نمطاً ذا سيرورة، وذلك بطرح

(1) Jeremy Ahearne. Cultural Policy Through the Prism of Fiction (Michel Houellebecq), International Journal of Cultural Policy, Published by Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group, 2017, 23:1, p. 1-16.

حالة من التوازي بين ما تشكله (المنصة) من أبعاد المنع، وما شكلته (أولاد حارتنا) في المقابل. وفي إطار المحرم في رواية "ويلبيك"، فإنّ موضوع "العلاقات غير الأخلاقية" يأخذ منحى مسيطرا على أحداثها، وضمن هذا الإطار، تظهر فكرة "المعاداة للإسلام" و"الرهاب الإسلامي" من خلال رسم النمط ضمن فكرة أدبية.

غالبا ما يكون سبب المنع والتحریم، في الحقل الثقافي العربي والإسلامي، مرتبطا بالأيديولوجيا، وبخاصة الدينية منها. ومن ذلك النظرة التي تكوّنت لدى جمهور القراء حول "ويلبيك" وطبيعة ما يُقدمه من أدب مُحرم إلى جمهور المثقفين، وذلك من وجهة نظر ردود الأفعال التي تقدم بعضها في هذه الدراسة، وبخاصة أن "ويلبيك" يستمر في تقديم صورة نمطية للإسلام الغربي.

تحتوي رواية (المنصة) على بعض الأفكار التي يُنظر إليها بكثير من الحساسية في الحقل النقدي العربي؛ نظرا للقلقين الموازيين على المستويين السياسي والثقافي، وبخاصة قبيل الوقت الذي صدرت فيه. للوهلة الأولى، عندما يطّلع القارئ على أن "التيمة" المركزية التي تشكل بنية الرواية، وهي "الانحلال الأخلاقي في دولة تايلاند" يصاب بالصدمة، فيطرح كثيرا من التساؤلات عن سبب ذلك. وقد كان هذا عين ما حدث أن صدورها، ليس بسبب رفض موضوعها الذي ألقته الثقافة الفرنسية على المستوى الأخلاقي، ولكن لتعلقه بدولة غير فرنسا، هي "تايلاند Thailand". وقد تمثلت حقيقة السبب في الاتهام الموجه إلى "ويلبيك" في أنّ روايته تعد ترويجا للسياحة الجنسية في دولة تايلاند، أو في معاداة دولة مُستهلكة للثقافة الفرنسية، وللمنتجات الفرنسية. ويبدو للمطلع أن الحقل الثقافي الفرنسي، من الحقول المتقدمة في تقبّل النقد الذاتي، في الإعلام على وجه التحديد، بحيث يتخطى النقد فيها كل الحجب، أما الاعتداء بالقول على دولة أخرى - صديقة! - فإن السياسة تتصدى لذلك؛ لأن الهدف السياسي الأساس هو استمرار العلاقات التجارية الدولية.

تتسم عقدة الحكاية في الرواية الفرنسية بكثير من الإيهام والمراوغة؛ نظرا لتعدد الشخصيات، فهناك شخصيات مقحمة على البناء السردية، وهذا واضح حينما تظهر شخصية روائية لشخص ديانته الإسلام، تقدمه الرواية في صورة القاتل الإرهابي الإسلامي! الذي قتل والد "ميشيل" (Plateforme,13)؛ لأن القاتل قد اكتشف علاقة

محرمة بين أخته وهذا الشيخ الكبير. وبعد ذلك، يرث "ميشيل" ثروة هائلة، ليغادر بعدها إلى "تايلاند" بحثاً عن المتعة والنقاء الروحاني. ويلتقي "فاليري"، وتكتمل الحكاية ببعض الأحداث المثيرة التي تربط بين الحركة والشعور. ويحدث هذا التحول في بنية الحكاية من خلال إقحام شخصية ما بطريقة مفاجئة، فالقاتل -في الرواية- مسلمٌ إرهابي! يظهر فجأة، ثم يختفي فجأة، ليتغيّر وجه الحكاية إلى وجهة أخرى، وتعود إلى البناء السردي الأول، وكأن الوظيفة النمطية للشخصية المسلمة هي القتل. فإذا كانت وظيفة الشخصية فقط هي القتل، فلمَ لم يقتله آخر ليس لديه هوية دينية؟ هذا ما أدعوه بالإقحام من أجل تأكيد تشييد نمط أدبي محدد عن الشخصية المسلمة.

تسعى "فاليري" مع رئيسها في الفندق إلى تحسين وضع السياحة في تايلاند، فيستعرضان بعض أنواع السياحة المُخلّة في كثير من البلدان: في فرنسا، وتايلاند. وفي هذا السياق تظهر مفاجأة سردية جديدة...تهجم جماعة مسلحة (إسلامية) عليهم، وتُقتل "فاليري". وقد حولت هذه الجريمة "ميشيل" -بطل الرواية- إلى شخص كاره للإسلام والمسلمين. وهذا النمط في مثل هذا الوقت (٢٠٠١) يوازي النمط الذي صنعه الإعلام الغربي -وما زال يصنعه- حول شخصية المسلم. وقد تناولت الرواية "نمطاً دينياً" محرّماً، يُدعى في الثقافة الإسلامية بالزنى، وبالعار، وبالفضيحة، ولا جزء له إلا القتل. ومن الواضح أن رواية (المنصة) تُكثف في حيز مكاني منها هذا النمط من الشخصيات، حيث يظهر الفتى العربي المسلم (أخو عائشة) فيقتل الرجل في مفتتح الرواية، ثم تُقرب نهايتها، يحدث ذلك الانفجار المشار إليه. وهما عاملان غيراً مجريات الأحداث عن طريق الصدمة.

-المنهج-

دون الولوج في اختلافات منهجية و(مفاهيمية) حول عملية المقارنة وانتماءاتها المدرسية المتعددة، فإننا نعتمد على رؤيتين أرى التكامل بينهما ناجعا في معالجة قضية المقارنة بين العمليين المذكورين: التقارب الشكلي formal affinity، الذي يعدّه (إيرل

ماينر (Earl Miner)^(١) معياراً من معايير إمكانية المقارنة يشمل اتخاذ ظاهرة أدبية مماثلة شكلياً في أكثر من ثقافة أدبية واحدة هدفاً للدراسة^(٢)، والتقارب النمطي *typological affinity*، وهو تشابه أدبي بين عملين -على الأقل- لا يمكن توضيحه بالاتصال. وقد انتقد السلوفاكي ديونيز دوريشين (Dionýz Ďurišín)^(٣) التوجه الفرنسي، وكذلك توجه المقارن الروسي فيلسوفسكي القائم على سببية الاتصال شرطاً لتحقيق المقارنة. وقد انتقد توجههما بقوله: "إنهما لا يستطيعان توضيح التشابهات الفعلية للمواد الأدبية بين الثقافات التي تكن على اتصال. دفع هذا العامل الأخير "دوريشين" إلى تطوير مجموعة معقدة من الصلات النمطية (التشابهات الأدبية التي لا يمكن توضيحها بالاتصال) إلى جانب فرع من الاتصالات الوراثية، الذي كان المجال الرئيس من الفولكلور المقارن وعلم الأساطير. وبالنسبة إلى مجموعته من الصلات النمطية، استعاد دوريشين بشكل رئيس من تلميذ فيلسوفسكي، فكتور جيرمونسكي الذي اختار، مفارقة، التركيز على هذا النوع من التشابه بعد حملة التطهير ١٩٤٧-١٩٤٨ بوصفها طريقة لإثبات أن الخواص التي يبدو أن الأدب الروسي يتشارك بها مع الآداب الأخرى، ليست كذلك بسبب تأثير الآداب الأخيرة في الأول، ولكن التشابهات في النظم الاجتماعية والثقافية"^(٤).

(١) إيرل روي مينر (١٩٢٧-٢٠٠٤): عمل أستاذاً للأدب المقارن والدراسات اليابانية في جامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية، وترأس الجمعية الدولية للأدب المقارن. وقد حصل على عدد كبير من الجوائز من الولايات المتحدة واليابان. توفي في ٢٠١٤.

Bermann, S., & Brodsky, C. (2004). Earl Miner. *Comparative Literature*, 56(3), 208.

(2) Earl Miner. "Études comparées interculturelles". Trans. Jean-Claude Choul. *Théorie littéraire*. Marc Angenot (ed.) Paris: Presses Universitaires de France, 1989. 175.

(3) ديونيز دوريشين (Dionýz Ďurišín) (١٩٢٩-١٩٩٧): كان رائداً في مجال النظريات الأدبية والمقارنة في سلوفاكيا، وهو من أصل أوكراني. كان ينتمي إلى المدرسة السلوفاكية للأدب المقارن. عمل في تقاليد المدارس التشيكية والسلوفاكية للأدب المقارن. كانت شهرته مرتبطة بتطوير مفاهيم الأدب العالمي، وعلى وجه التحديد، النظرية والدراسات الأدبية البينية، والمجتمعات الأدبية.

Marián Gálik. "The Slovak Comparatist, Dionýz Ďurišín, and his International Reception". *World Literature Studies*, 1.1 (18) 2009 (6-13).

(4) سيزر دومينغيز وآخرون. تقديم الأدب المقارن، اتجاهات وتطبيقات جديدة. ترجمة: فؤاد عبد المطلب. سلسلة (علم المعرفة) ٤٥١ع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس، ٢٠١٧، ٦٢، ٦٨. وبالعودة إلى الأصل الإنجليزي، نجد أن فؤاد عبد المطلب في الصفحات المذكورة يترجم مصطلح *typological affinities* بـ"الصلات النمطية". وفي قائمة مصطلحات الكتاب ترجمها بـ"التقاربات النمطية"، ولذلك فإن قارئ النص بالعربية لا يمكنه أن يتوقف عن أهمية هذا المصطلح. وفي حقيقة الأمر، فإن المقصود بكلمة *affinity* هو التقارب أو التشابه غير القائم على وجود صلات بين الآداب. ولذلك فالأولى ترجمتها بالتقارب. وترجم كذلك مصطلح *genetic contacts* بالصلوات الوراثية، والمقصود بها الاتصال الفعلي القائم على التأثيرات. وترجم عبارة *set of typological affinities* بـ"مجموعة الصلات النمطية". وهي ترجمة تدعو إلى المراجعة، إذ إن معناها الجهاز الإجرائي للمقارنة. يراجع:

إذا كان هذا هو النقد الذي وُجه إلى المدرسة التاريخية، فإن المسألة النقدية تتطور حينما "يتوصل دوريشين إلى مثال مزدوج من العلاقات الأدبية الذي يشمل إما الاتصال الوراثي وإما الصلات النمطية"^(١) وهذه ثنائية لا يوجد فيها البديل الجمالي الذي طرحه الفرنسي رينيه إتيامبل R. Etiemble، أو الأمريكي رينيه ويلك R. Wellek. إن دوريشين ما زال يركز -فقط- على تأكيد مسألة التواصل الفعلي من عدمه. وقدّم دوريشين ثلاثة أشكال من تكلم التقاربات النمطية، نحاول الإفادة منها في إجراء المقارنة بين (أولاد حارتنا) و(المنصة)، وهي: التقاربات الاجتماعية-النمطية Socio-typological affinities الناتجة عن التشابهات التي هي نتيجة حالات اجتماعية مماثلة [في مصر وفرنسا]، والتقاربات الأدبية- النمطية Literary-typological affinities وهي تشابهات أدبية لا يمكن عزوها إلى أي نوع من التأثير الخارجي [وهي الفكرة الدينية ونقدتها في الروائيتين] والتقاربات النفسية-النمطية Psychological-typological affinities وهي تشابهات أدبية ناجمة عن شخصيات تأليفية مماثلة [وهي الصلات المفسرة لنفسية المؤلفين: محفوظ و"ويلبيك"^(٢)]. وقد تأثر الناقد الأمريكي "إيرل ماينر" ببعض مقولا "دوريشين"، حيث يجد في الصلات الشكلية، وهي الصلات الأدبية-النمطية بتعبير دوريشين المفتاح إلى العموميات الأدبية^(٣).

يبدو من هذين الإجراءين (التقاربين الشكلي والنمطي) بُعدهما عن فكرة "نموذج الرابط الواقعي rapport de fait" الذي يعد أساسا في إجراءات المقارنة في المدرسة المقارنة التاريخية، وهو ما لا نريد التذليل عليه، فقد كثر تناوله في أدبيات المقارنة. وعلى أي حال، فإنّ انتقالنا إلى عملية المقارنة لا يكون لاستجلاء التحريم والمنع في النصين من وجهة نظر إيديولوجية خارجهما، بل للوقوف على ذلك من خلال وسائل التعبير عن النمط

César Domínguez et al. *Introducing Comparative Literature, New Trends and Applications*. London and New York: Routledge, 2015, 28. & Dionýz Ďurišín. *Theory of Literary Comparatistics*. Trans. Jessie Kocmanová. Bratislava: Veda, 1984, 25.

(١) سيزر دومينغيز وآخرون. تقديم الأدب المقارن، اتجاهات وتطبيقات جديدة، ٦٤.

(٢) Dionýz Ďurišín. *Theory of Literary Comparatistics*, 108. والزيادة من الباحث. ٦٦. والأصل الإنجليزي لهذا الكتاب، ٢٦. وقد وقع سهو في ترجمة عبد المطلب حين ترجم Literary-typological affinities بالاتصالات الداخلية النمطية. والواضح أنها الأدبية النمطية.

(٣) سيزر دومينغيز وآخرون. تقديم الأدب المقارن، اتجاهات وتطبيقات جديدة، ٧٢.

الأدبي في النصين، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لتقويم أبعاد الدوافع التي صنعت فقهاً للغة جديدة صادمة للمجتمع الإنساني المسلم في مصر والعالم العربي وفرنسا. ويتعد عن فرض معارفنا السابقة، أو أيديولوجيتنا الخاصة على إجراءات المقارنة، فإن النمط الأدبي الديني يفرض نفسه في النصين. وقد كانت هذه وجهة نظر الهولندي "فوكيما Douwe Fokkema" الذي يقول: "مع أننا نريد احترام مثالية النسبية الثقافية، فإننا في الممارسة سنفرض حتماً اعتباراتنا النظرية المعرفية على هدفنا من البحث... ومع هذا... بالتركيز على حالة الاتصال بدلاً من نصوص وحيدة، نكون في موقع أفضل لاحترام كل معايير النسبية الثقافية ومعايير نظريتنا المعرفية الخاصة"^(١). وبناء على هذه الفرضية، يمكننا معالجة أثر فكرة مدى تقارب البناءين الشكلي والنمطي في عملية المقارنة من خلال ما يأتي:

٢. معالم تكوّن النمط الأدبي للمقارنة: النظرة إلى الإسلام

يتكون "النمط الأدبي الإيديولوجي" بدءاً من خلال ردود الأفعال الدينية القوية عام ١٩٥٩، وكذلك مما نجم عن تلك الردود المتعددة من فتاوى وآراء. أصدر مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة قراره الرسمي بمنع الرواية في ١٢ مايو ١٩٦٨^(٢)، أي بعد خمسة أشهر من نشر الرواية في بيروت. ورأي "أنور الجندي" بأن أدب نجيب محفوظ كله فسق وكفر، وتبعه فتوى الشيخ الأزهرى الدكتور عمر عبد الرحمن (مفتي الجماعة الإسلامية) عام ١٩٨٩ التي أدت إلى إقدام شاب ذي تعليم متوسط (محمد ناجي مصطفى) على اغتيال نجيب محفوظ^(٣). وقد قال هذا الشاب لمحمد سلماوي: "قمت بمحاولة الاغتيال لأنني كنت أنفذ أوامر الجماعة، والتي صدرت بناء على فتاوى الشيخ عمر عبد الرحمن"^(٤). وقد كتب الشيخ "عبد الحميد كشك" كتاباً بعنوان (كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا) يقع في ٣٥٥ صفحة، يعرض ما ورد في الرواية على مبادئ العقيدة الإسلامية،

(١) Douwe W. Fokkema. Cultural Relativism Reconsidered: Comparative Literature and Intercultural Relations. Douze cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancienne et l'Orient proche ou lointain. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'Education, la science et la culture, 1984, 239-255, p. 245.

(٢) محمد شعير. أولاد حارتنا سيرة الرواية المحرمة. القاهرة: دار العين للنشر، دت، ١٠٨.

(٣) رجاء النقاش. صفحات من مذكرات نجيب محفوظ، ١٥٤، ١٥٥.

(٤) محمد سلماوي. في حضرة نجيب محفوظ. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠١٢، ١١١.

ويحلل شخصيات الرواية وما ترمز إليه، ليقول: "ماذا تخفي الألفاظ وراءها من حقد دفين على الإسلام عقيدة وشريعة، وقد سرى هذا الحقد بين السطور سريان النار"^(١). وكذلك عاد عاد مؤلف الكتاب ليدلل على سيورة الانتقاد الديني من خلال رمزية الشخصيات: "قاسم" الذي يتعاطى الحشيش، ويتزوج كثيرا، و"الجربيع" أنصار قاسم، و"صادق" و"حسن" اللذان أمنا بقدرات "قاسم" على التغيير... إلخ. بل إنه ساق -على لسان أحدهم- "أن نجيب محفوظ حين كتب (أولاد حارتنا) كان يكتبها خدمة للشيوعيين"^(٢).

ما يثير الاهتمام في قراءة "صفحات من مذكرات نجيب محفوظ" وجود عبارات لم ترد كثيرا على ألسنة الأدباء والمعلقين في الصحف، وهي قول محفوظ نفسه: "ولكن الأزمة بدأت بعد أن نشرت الصفحة الأدبية بجريدة الجمهورية خبرا يلفت فيه كاتبه النظر إلى أن الرواية... فيها تعريضٌ بالأنبياء... بعد هذا الخبر المثير، بدأ بعضهم، ومن بينهم أدباء للأسف، في إرسال عرائض وشكاوى إلى النيابة العامة ومشیخة الأزهر، بل إلى رئاسة الجمهورية، يطالبون فيها بوقف نشر الرواية، وتقديمي إلى المحاكمة". وقد ذكر محفوظ أن أحد المقربين قد أخبره في السياق نفسه أن "أغلب الرسائل التي وصلت إلى النيابة العامة أرسلها أدباء"^(٣).

لماذا -إذن- اعترض الأدباء؟ وإذا كان الأزهر لم يفهم الرواية، أو لم يكن أحد رجاله قد قرأ أي رواية من قبل، كما ذكر محفوظ نفسه، فلماذا لم يُذكر ذلك؟ لقد التمس محفوظ نفسه العذر لرجال الأزهر حين قال: "وُجِدَ رجال الأزهر في هذه الأزمة"^(٤). ويكشف ذلك عن أفق توقع جمهور القراء (المتقنين والنخبة) فيما يخص أمرين: الأول - الأفق الثقافي المؤهل لفهم فن الرواية واستيعاب طرقة في معالجة الفكرة الأدبية، والآخر - يعود بنا إلى أجواء الانسياق الثقافي، وتبعية برجوازي المتعلمين للأراء الجاهزة ضد النصوص الأدبية. ولن نستمر في تكرار استحضار فكرة المنع تاريخيا، بل إن العودة إلى النص هي المرجوة في هذا الصدد. انطلاقا من هذا كله، تثار أفكار مهمة حول:

- تجسيد صورة الأنبياء في (أولاد حارتنا) وهل كان ترجمة لافتقار المجتمع إلى القيم؟

(١) عبد الحميد كشك. كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا. القاهرة: كتاب المختار، دت، ١١٠.

(٢) عبد الحميد كشك. كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا، ٣٤٣.

(٣) رجاء النقاش. صفحات من مذكرات نجيب محفوظ، ١٥٣.

(٤) رجاء النقاش. صفحات من مذكرات نجيب محفوظ، ١٥٣.

- تجسيد الظلم الإلهي عندما طُرد آدم من الجنة. وهل نسي "الرب" أن يعطي الفقراء حقوقهم؟
- هل كان النقد المبطن في الرواية يتوجه إلى مجلس قيادة الثورة ١٩٥٢م - في مصر - عندما حادوا عن الهدف الأساس للثورة ونصرة الفقراء؟
- شخصيات الرواية وتلازمها مع الشخصيات الدينية: إدريس يمثل إبليس، وأدهم يمثل آدم، وقدري يمثل قابيل، وهمام يمثل هابيل، وجبل يمثل موسى -عليه السلام-، ورفاعة يمثل عيسى -عليه السلام-. ما دلالة هذا التلازم وما أبعاد تحريم تمثيله بوصف فكرة أدبية في ضوء أفكار المنع؟
- شخصية الجبلاوي التي لا تموت إلا بعد فترة. فما دلالة ذلك، وإلام تشير في ضوء أفكار المنع؟
- تتشكل صورة النمط في الحقل الثقافي الفرنسي من خلال رواية (المنصة) ومن مقدار ردود الأفعال الفرنسية -فقط- لأن الرواية لم تترجم إلى العربية. ولذلك فقد غاب الصدى العربي للرواية، بينما اشتعلت ردود الفعل الفرنسية والإسلامية الفرنسية في فرنسا.
- تتكون معالم الصورة الإيديولوجية للمقارنة من فكرة الصورة الصادمة التي يعرضها الكاتبان أو الروايتان، وليس بسبب المعاصرة، أو اتحاد النوع الفرعي لبناء الرواية؛ فنجيب محفوظ كاتب كلاسيكي للرواية العربية يعالج بعض الموضوعات التي أثارت تساؤلات متشعبة على مستويات مختلفة: دينية، ونقدية، وفكرية، بينما يُصنف "ويلبيك" في الرواية الفرنسية، بوصفه كاتباً حدثاً لا يتوقف عند "تابوهات" بل إنه يقدم عبارات مباشرة تكشف عن الفكر الكامن في ذهنه، فقد قال عبارتين في حوار له مع مجلة أقرأ Lire ، وقد كررهما بنفسه مرات كثيرة في الإعلام الغربي:
- سينكال: بشأن الإسلام، يبدو لي أنك لا تحتقر الإسلام فحسب، ولكنها الكراهية la haine؟
- ويلبيك: "لا يزال الإسلام هو الدين الأكثر غياباً، وعندما نقرأ القرآن نصاب بالانهيار... الإسلام دين خطير، وذلك منذ ظهوره"^(١).

(١) Denis Demonpion. Houellebecq non autorisé, enquête sur un phénomène. 15.

ويتكرر في فضاء روايات "ويلبيك" كثيرٌ من تلك العبارات على لسان الشخصيات، ومن ذلك، في رواية (الجزئيات الأولية Les Particules Élémentaires): "إلى حد بعيد، فإن الإسلام يُعد الأعبى، والأكثر زيفاً، والأكثر ظلامية من بين جميع الأديان"⁽¹⁾. ونلاحظ حالة من استمرار النمط الأدبي، ووجهة النظر الذهنية لدى "ويلبيك" عندما نطالع الأفكار نفسها في أعماله الروائية. وكذلك، فإننا نلاحظ -عندما ننظر إلى محفوظ- حالة من التوازي بين الأنماط الأدبية وبواعثها في معالجة بعض الموضوعات المتعلقة بفكرة المقارنة في مكانين مختلفين، الأول- في القاهرة، والثاني- في "تاييلاند"، ولا يجمع بين المكانين رابطٌ سوى أنهما ينتميان إلى العالم الثالث، أو بالأحرى إلى الجانب المستعمَر. ولكن يظل الجامع الموضوعاتي بين العملين الأدبيين قائماً على أساس النظرة إلى التابوهات والممنوعات.

٣. القارئ والأديبان: أفق الانتظار ومراحله

حقق نجيب محفوظ شهرة واسعة بعد حصوله على جائزة نوبل في الآداب، وأصبح مقروءاً في اللغات الأخرى. فهل يمكن أن نعدّ هذه مرحلة مُحفزة لخلق أفق انتظار جديد؟ ومن هنا يصبح تلقي محفوظ عبر مراحل مختلفة ومتباعدة بدءاً من عام ١٩٥٨، وانتهاء بنوبل، مروراً بعام ١٩٦٧ تاريخ نشر الرواية في لبنان. ومن البدهي أن يطرأ تغيير في أفق انتظار جمهور المتلقين بين الطبعتين: في بيروت، وفي القاهرة. فقد كانت الطبعة الأولى في بيروت وقت قرار المنع والمحاكمة في القاهرة، بينما كانت الطبعة المصرية للمرة الأولى عام ٢٠٠٦ بعد الاحتفالات الثقافية والأكاديمية بنجيب محفوظ، فضلاً عن الصدى العالمي الذي أحدثه. فما الذي حوّل القارئ من الرفض إلى القبول؟ بل، ما الذي طرأ على مكونات أفق انتظار الجمهور المثقف؟

- كان القارئ الأول -غير المثقف أدبياً- هو من صدّر نفسه حاكماً ضد نجيب محفوظ، قبل حكم المحكمة ونقّاد الأدب، وكان ذلك عقب الحكم بمنع الرواية، ولكن بعد ذلك يتعرض محفوظ للهجوم بالسلاح عام ١٩٩٤ بعد منحه نوبل، وفتح ملفات الحكم

(1) Senecal, Didier. "Michel Houellebecq". In: Lire, septembre, 2001.

Michel Houellebecq. Les particules Élémentaires. Paris: Flammarion, 2^{ème} édition, 1998, 336.

عليه اجتماعيا وسياسيا من جديد. وما من شك في أن حصوله على نوبل قد أثار حفيظة بعض المثقفين والإسلاميين والأزهر؛ فتحرّكت أحاديث التفكير بعيدا عن الحوار، واتجهت نحو إقامة الحدّ! يقول المحقق في حادثة الهجوم على نجيب محفوظ: "أتذكّر دائما أن أحد المتهمين كان يتعزّر في النطق باسم نجيب محفوظ، لدرجة أنه كان ينطقُ اسمه مقلوبا فكان يقول: محفوظ نجيب، أي أنه لا يعرفه من الأصل^(١)".

- أما في فرنسا، فقد كان رد الفعل ضد "ويلبيك" من القراء الفرنسيين المسلمين ردا ثقافيا عنيفا، ومن المسلمين الفرنسيين كان من خلال مقاضاته في المحاكم، وتوجيه التهديدات المباشرة إليه. وقد اتسعت رُقعة تلقي "ويلبيك" فرنسا وعربيا عقب نشر رواية (المنصة)، وكان الصدى من قبل المتدينين والمثقفين على السواء؛ لأنهم أحسّوا بعنف الكلمة، وتراكم الاتهامات الموجهة إلى شخصية المسلم، وتكثيف وجهة النظر نحوها بصيغة الراوي العليم بكل شيء: الدين، والمتدينين. ولقد تفاقمت مشكلة "ويلبيك" مع الإسلام دينا، والمسلمين أشخاصا، في فرنسا، ليس فقط من خلال كتاباته الأدبية، بل من المقالات واللقاءات التلفزيونية التي كُرست لفكرة "رهاب الإسلام - الإسلاموفوبيا"، ويجمع بين هذه اللقاءات - على كثرتها - نمطية تقاوم صورة الكراهية.

في مقابلة أجراها الصحفي جيروم ديويوي Jérôme Dupuis في صحيفة L'express عام ٢٠٠٥ مع "دينيس ديمونبيون Denis Demonpion" كاتب سيرة "ميشيل ويلبيك"، يقول ديمونبيون: "إن بعض الجمعيات الإسلامية قد قاضت "ويلبيك" إلى القضاء، وبعدها تلقى "ويلبيك" اتصالات تهديد، وكذلك فإن دار النشر "فلامريون" التي تُشرف على نشر أعمال "ويلبيك" قد أحاطتها الشرطة السريّة لحمايتها من أي اعتداء^(٢)". وقد انتقل "ويلبيك" للإقامة في (إيرلندا) بعض الوقت، وقد واكب ذلك هجوم الحادي عشر سبتمبر عام ٢٠٠١، وقد ترك ذلك أثره في تأجيج الرؤية المضادة للإسلام والمسلمين، وسيظهر أثرها واضحا في روايته (استسلام) التي وضعت "ويلبيك" في مقدمة الكتاب

(١) شريف سليمان. "محقق قضية محاول قتل نجيب محفوظ: المتهمون لم يعرفوا اسمه، والأديب أهداهم كتبه". صحيفة الوطن الإلكترونية، الخميس ٤ مارس ٢٠٢١.

- <https://www.elwatannews.com/news/details/5353259> (٢٠٢١/١١/١٣)

(2) Acte III : «Houellebecq a tout programmé depuis le premier jour» (Interview L'Express, 1/9/2005. https://www.lexpress.fr/culture/livre/acte-iii-houellebecq-a-tout-programme-depuis-le-premier-jour_810451.html (14/11/2021)

الأكثر قراءة في فرنسا وخارجها، بل لنقل: إنها رسمت بوضوح معالم رؤية "ويلبيك" تجاه الإسلام والمسلمين في فرنسا، وأعدت طرح النمط المعادي في سيرورة كلامية جدالية واضحة.

وقد تساءلت (كورينا دا روشا C. da Rocha Soares) بعد تأكيد إيمانها بانتشار الطوائف المتزمتة في الديانات كلها، وعدم اقتصارها على الإسلام فقط: "لأي سبب يهاجم "ويلبيك" الإسلام دون غيره⁽¹⁾؟" وتجبب المؤلفة عن هذا السؤال قائلة: "دون شك، فإن هذا يعود إلى السياق؛ لأن المعنى هنا كاتب عاش في فرنسا حيث توجد نسبة مرتفعة من المسلمين... ويأخذ نقد الإسلام في فرنسا شكلا غير مألوف في أي دولة أخرى، مثل البرتغال، على سبيل المثال⁽²⁾" ولا يمكن تسطيح هذا التفسير بهذا الشكل، بل إضافة إلى ذلك يمكن التأكيد على ارتفاع إيقاع نمط الكراهية فيما يكتبه أو يقدمه هذا المؤلف الفرنسي.

٤ . مبدأ الالتزام الأدبي: الأنماط الممكنة للنقد

لا يُعد الكاتبان كلاهما الفنَّ رهانا مجانيا يبحثان من خلاله عن الجمال، ولكنهما يقدمان الأدب خلف سياج قوي من الأفكار الإنسانية التي تعنى بقضايا الإنسان، سواء أقبلناها أم قابلناها بالرَّفْضِ. وتتعدد عوامل الالتزام بتعدد الرؤى الإيديولوجية، وبخاصة في النصف الأول من القرن العشرين، حيث الصراعات العالمية والإقليمية، والثورات، وبحث الدول المحتلة عن عوامل استقلالها، ونجد الأديب هو الأكثر قربا من ذلك، من حيث اندفاعه بقوة في غمار الجماعات البشرية. وقد ظهرت تلك العوامل التي دفعت نجيب محفوظ إلى الالتزام في كتاباته التاريخية الأولى، مروراً بمراحل الكتابة المختلفة.

يأخذ مفهوم الالتزام لدى محفوظ شكلا نمطيا يخص علاقته بالمجتمع الذي يحيط به، ولذلك مهما تجددت رؤيته، فإنها ترتبط بقضية اجتماعية، تتعلق بواقع المجتمع المصري والعربي، وكأنه يعالجه من الداخل، أو يعرض وعيه الممكن من خلال رؤيته الخاصة للعالم: ففي أعماله المختلفة: التاريخية، والرمزية، والفلسفية، تتجم فكرة الالتزام

(1) Corina da Rocha Soares. L'équivoque chez Michel Houellebecq: subtilités d'un personnage ambigu, Carnets II, L'Equivoque, janvier 2010, (123-149) 137.

(2) Corina da Rocha Soares. L'équivoque chez Michel Houellebecq: subtilités d'un personnage ambigu. 137.

بقدرتها على التعبير عن المجتمع وتفاعلها مع الأحداث في كل أزمنة صدورها، وكذلك من خلال تفاعلها مع القضايا الإنسانية. ولكن دائما ما يبحث المتلقي، وبخاصة الناقد، في ظل تلك النمطية التي تظهر عليها صورة الأعمال الأدبية، عن نزعة خاصة تتعلق برؤية نوعية تجاه موضوع ما، مثل موضوع الدين. وقد يكون الالتزام مع الدين أو في الهجوم عليه، حيث إن الدين يمثل موضوعا theme أساسيا من موضوعات الالتزام، مع غيره من الموضوعات، مثل: القضايا الاجتماعية، ونقد الحروب، والقيم الإنسانية، والنسوية، والمشكلات السياسية والاقتصادية^(١).

لا نغفل دور الدعم السياسي المتأخر لمحمفوظ في هذا الشأن على عكس ما كان من الحكومة سابقا مع النشرة الأولى في الأهرام؛ فقد لوحظ تطور النظرة السياسية بين نشرتي (أولاد حارتتا) من دعم للرفض، إلى دعم تأييد النشر في مصر. وحقيقة الأمر، فإن الدين في ذاته، ليس قضية محفوظ، بل إن القضية تتمثل في أنه وَصَعَهُ كغيره من العوامل التي يجب إعادة النظر في طريقة ممارستها، أو تعديل تناولها وعلاجها، لكي تتحو الدول نحو العلم والعدل، وقد تعلق هذا التوجه بشخصية "عرفة". ومن هنا، فقد بدأت فكرة تناول ما قدمه محفوظ من رؤى حول الدين في أعماله الروائية، وبخاصة في (أولاد حارتتا)، تنزلق نحو تفعيل دور نقد البناء المجتمعي الديني، الذي يجعله يقف عاجزا عن التطور واللاحاق بعجلة التقدم دون أن يكون في معية العلوم التطبيقية الأخرى. وكان هذا هو المدخل الذي دخل منه جمهور القراء لاتهام محفوظ بأنه يضرب الدين الإسلامي في الصميم، ومن ثمَّ إلى قرار المنع.

بالنسبة للكاتب المعاصر "ميشيل ويلبيك" فإن الالتزام يختلف، حيث يسهم الإعلام "الميديا" وكذلك التطور الثقافي المتلاحق، وكثرة ظهوره في وسائل الإعلام -إلى درجة يتعذر معها الحصر- في تغيير شكل التزامه من مجرد أديب ذي رؤية إلى العالم إلى صاحب هدف يقدمه في هيئة نمط متكرر ومخيف. وقد قام "ويلبيك" بدور المُفسّر -مثل محفوظ- لكل ما يكتب في لقاءاته الإعلامية المتلاحقة، مدافعا عن شخصيات أعماله، وعن أفكاره. ولذلك، تحوّل مفهوم الالتزام الأدبي إلى إلزام الآخر المتلقي بفكرة أحادية بُغية

(1) Cf. Henru Benac. Guide des idées littéraires. Revue et Augmentée par: Brigitte Réauté et Michèle Laskar. Paris: Hachette, 1988, 164, 165.

توجيهه إلى درجة قناعاته والتزامه، بل برؤيته تجاه الآخر -العربي المسلم في الرواية - وتجاه الأفكار - الدين الإسلامي-. ويبدو حين الجمع بين ما يقوله "ويلبيك" أدبًا في رواياته، وما يتلفظ به في لقاءاته الإعلامية أنه لا يلتزم أفكار حرية المعتقد والممارسة التي شاعت في فرنسا، من حيث قبول الآخر، وعدم العنصرية، وفتح الأفق على الثقافة، وهي أفكار تلتخصها العلمانية والليبرالية في أوروبا الغربية كلها. نهاية الأمر، فإن التزام "ويلبيك"، يتمثل في إلزام المتلقي فكرة الكراهية ضد المسلم والإسلام في فرنسا عبر النمط الأدبي المتكرر. وظهر ذلك في (المنصة) في مقتل والد ميشيل على شخصية مسلمة وقد استغرق ذلك عددا من فقرات مدخل الرواية. وكان ذلك على الرغم من أن المسلمين والإسلام لم يعودا أقليتين كما يظن البعض؛ فإن إحصاءات وزارة الداخلية الفرنسية تتحدث عن ٥,٧ مليون مسلم. ولكن في تقرير للقناة التلفزيونية "روسيا اليوم RT" ذكر أن عدد المسلمين في فرنسا قد يصل إلى ١٣,٢ مليون مسلم بحلول عام ٢٠٢٥^(١).

ثانياً - التقاربان الشكلي والنمطي في مواجهة بعض المعتقدات

تعد "العقيدة" مفهوماً وممارسة - أهم ركن من محاور الدين الإسلامي. وما يؤمن به الفرد يعد معياراً لتصنيفه، وعندما سأل جبريل -عليه السلام- النبي صلى الله عليه وسلم - عن الإيمان، قال: "أن تؤمن بالله وملائكته، وكتبه، ولقائه، ورسله، وتؤمن بالبعث، وتؤمن بالقدر كله"^(٢). ويعدّ هذا الحديث معياراً لتقويم مَنْ يكتب نصاً أو يعالجه. ولذلك، شكك بعض الدارسين في عقيدة نجيب محفوظ، وسعوا في منع الرواية من الانتشار، بل إنهم اتهموه في عقيدته؛ نظراً لأن (أولاد حارتنا) تمس هذه الثوابت، وأنها تحمل معاني وإشارات ورموزاً تخالف العقيدة، من حيث التجسيد، والاستتطاق على لسان الشخصيات، فضلاً عن التعليقات الروائية على تصرفات هذه الشخصيات. ومن هنا ظهرت بوادر المنع والتحرير مع الورقات الأولى التي كانت تصدر مُنظمة في صحيفة الأهرام المصرية.

يمكن تلخيص مشكلة (أولاد حارتنا) في ترميزها لعدد من الأحداث: وجود الحارة من

(١) <https://2u.pw/499WL> 30.11.2017 (7/5/2022)

(٢) مسلم بن الحجاج. المسند الصحيح. بيروت: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دت، (كتاب الإيمان)، ج ١، ٤٠.

العدم، والجبلاوي الذي لا يرد له طلب، وقرب الاسم بين أدهم وآدم أبي البشر، خروج أدهم من القصر... وغير ذلك من تلك المداخل الرمزية المباشرة. وقد ذكر غير دارس هذه الإشارات الرمزية، ولذلك نؤكد أهمية ما طرحه جورج طرابيشي حين أكد أنه لا مجال للشك في أن هذه الرموز مباشرة^(١).

يكنم الفارق بين حالتي "محفوظ" و"ويلبيك" في أن الأول مسلم يُعالج مشكلة المسلمين في بيئة مصرية، والثاني مسيحي يعالج المشكلة ذاتها من وجهة نظر مغايرة، وفي مجتمع مختلف في ثقافته. أضف إلى ذلك، أننا نوصف اتجاه محفوظ نفسه من أقواله خارج العمل الروائي الذي بين أيدينا، وهذا يساعدنا كثيرا في الوقوف على ماهية الإيمان لدى الرجل. وقد سأله رجاء النقاش في فبراير عام ١٩٧٠ سؤالا مباشرا، نصه: "إنني رغم ما أحسُّ به من ميلك إلى الماركسية، فأنا ألمح في كتاباتك ترددا في إعلان إيمانك بهذه العقيدة السياسية، فلماذا التردد؟ هل هو إيمان لم يكتمل بعد؟ أي أنك ما زلت على حافة الإيمان، وعلى حافة الماركسية، أو أنها الظروف السياسية العربية التي تفرض عليك شيئا من الحذر؟"

نُجمل رد محفوظ في العبارات الآتية من أقواله: "لا أستطيع أن أعتبر نفسي ماركسيا رغم التعاطف الشديد؛ ذلك أنني ضعيف الإيمان بالفلسفات... ولعلّ الإيمان الوحيد الحاضر في قلبي هو إيماني بالعلم والمنهج العلمي"^(٢). ولم نسق هذا المقطع لإثارة التساؤل حول العقيدة، ولكن لإثارة ما أثاره الأدباء والمفكرون المحبون له وكأنهم يجرونه جرًّا إلى المشكلات مع جمهور القراء وعلماء الدين، وقد قال النقاش معقبا: "إني أسألك وأعلمُ أنني أضع في طريقك كثيرا من المتفجرات". وهذا النمط الثقافي هو النمط المتوقع في ثقافة لها شكل معين، مثل ثقافتنا المصرية، أو العربية على العموم، حيث ضرورة احترام المحاذير والأعراف والعقيدة، وهي ما يطلق عليه رجاء النقاش "متفجرات". ولكن هذا الشكل الثقافي أفرز نمطا محددًا من النصوص الأدبية ربما عبّر بشيء من التردد عن حذر المؤلف نفسه عندما تحول للدفاع عن روايته^(٣)، ذلك على الرغم من أنه في أماكن

(١) جورج طرابيشي. الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ٧.

(٢) ضياء الدين بيبس. ملف "محاكمة نجيب محفوظ". تحقيق صحفي، مجلة الهلال، عدد خاص عن نجيب محفوظ، فبراير، القاهرة: مؤسسة دار الهلال، ١٩٧٠، (٣٨-٤٩)، ٤٠، ٤١.

(٣) محمد شعير. أولاد حارتنا سيرة الرواية المحرمة، ٦٩، ٧٠ و٧٤.

مختلفة كان يردد قوله: إنَّ قراءات النقاد ربما تأتي بتأويلات مختلفة تماما عن خاطره عندما كان يحرق قصة (حارة العشاق)^(١).

نرى -إن- أن "ويلبيك" مثله في ذلك مثل محفوظ قد انبريا لتفسير أعمالهما للقراء في كثير من الأحيان، وذلك للإسهام في حل شفرات الشخصيات والأفكار، أو توضيح الفهم الخاص بهما. ومن المعلوم أن ما أشرنا إليه من نزعة الشر الأدبية الموجودة بين دفتي رواية (المنصة) يعود إلى شكل ثقافي مختلف، له معالمه الثقافية الضاربة في القدم في المجتمع الأوربي؛ فأوروبا لها تاريخ طويل في البحث فيما يسمى بالعقل العربي، أو بالأحرى العقل المسلم. أضف إلى ذلك أن تاريخها الداخلي ونضال مفكرها كان من أجل الخروج عن العادات والأعراف، وما زال مستمرا إلى يومنا هذا، بل أصبح هذا الخروج على الدين والعرف محميا بقوة القانون، مثل: تقنين المثلية الجنسية، وزنى المحارم، في بعض دول أوروبا، وبخاصة في فرنسا، والمخدرات. وقد انتشرت تلك الظواهر بوصفها أفكارا أدبية في كتابات أدباء غرب أوروبا، ليظهر أثرها -مثلا- في القرن الثامن عشر في دفاع الكاتب الإنجليزي ويليام بليك W. Blake (١٧٥٧-١٨٢٧) عن ظاهرة زنى المحارم، كما ذكر جورج باتاي G. Bataille في كتابه "الأدب والشر"^(٢)، كذلك -في القرن التاسع عشر- في قضية اتهام اللورد بيرون Lord Byron (١٧٨٨-١٨٢٤) بوجود علاقة محرمة مع أخته غير الشقيقة "أوغوستا Augusta"^(٣)، ولكن المجتمع رفض -آنذاك- هذه العلاقة، وعلى أثرها يغادر وطنه. فهل يرفضها المجتمع -نفسه- الآن؟ ومن هنا ننتقل إلى العاملين الروائيين لمواصلة قراءة بعض الأنماط حول المعتقدات في الثقافتين:

١. تعبير الشخصيات عن فكرة الدين في العاملين

تدور فكرة (أولاد حارتنا) في أنها تروي تاريخ البشرية، وأنها تباشر التعبير برمزية واضحة التأويل. وقد تبين ذلك من خلال التقسيم الخماسي لأقسام الرواية: أدهم، وجبل،

(١) محمد بركات. "حوار حول مسرح نجيب محفوظ" مجلة الهلال، عدد خاص عن نجيب محفوظ، فبراير، ١٩٧٠ (١٩٨-٢٠٩) ٢٠٤.

(٢) جورج باتاي. الأدب والشر، إيميلي بروننتي، بودلير، بليك، ميشليه، كافكا، بروست، ساد، جينيه. ترجمة وتقديم: رانية خلاف، عمان: دار أزمنة، الكويت: دار الفراشة للنشر والتوزيع، ٢٠١٩، ٨٦.

(٣) Karl Elze. Lord Byron, a Biography with a Critical Essay on his Place in Literature. London: John Murray, 1872, 114.

ورفاعة، وقاسم، وعرفة. ومن هنا تصبح الفكرة الأدبية في الرواية وسطا بين واقع ورمز، مهما اتسم هذا الرمز بقرب المأخذ.

وترمز شخصية "إدريس" لتمرد "إبليس". وكما بدأ الخلق بمقتل هابيل، ويعصيان إبليس، فإن الرواية نفسها تبني أحداثها على عصيان "إدريس" لأبيه الجبلاوي، واعتراضه عليه: "لا أنت ابني، ولا أنا أبوك، ولا هذا البيت بيتك، ولا أم لك فيه، ولا أخ ولا تابع، أمامك الأرض واسعة فاذهب مصحوبا بغضبي". (أولاد حارتنا، ١٦). والتدليل على وضوح الرمز لا يحتاج إلى عمق في التأويل؛ فإن مثل هذه العبارات -الكثيرة في الرواية هي التي أدت إلى منع الرواية، وتحريم الاطلاع عليها؛ نظرا لأن التعبير الأدبي يجسد بطريقة آلية الشخصيات الدينية من أنبياء وغيرهم. ومثال ذلك ظهور شخصية "جبل" الذي يختاره أبوه ليعتق به لإرساء العدل والحق في آل حمدان. ولا يُخفي الرمز المباشر ترجمة آلية تقيد بأن "جبل" هو موسى عليه السلام، وآل حمدان هم بنو إسرائيل. وذلك، إلى أن تظهر شخصية "قاسم" في القسم الرابع من الرواية. ولا يخفي أن أثر الكلمات، وما يصحب الحدث من إشارات تجعل القارئ مدركا أن "قاسم" هو نبي الإسلام محمد -صلى الله عليه وسلم- ومما صحب النص، ولا يدع فرصة لإضعاف التأويل، مثل هذه العبارات في الرواية: "إذا نصرني المولى، فلن تجد الحارة حاجة إلى أحد بعدي". (أولاد حارتنا، ٣٦٤). وينقلنا هذا النص إلى قول النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-: "إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر" كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض. وعترتي أهل بيتي^(١). ونظرا لهذا التجسيد الرمزي المباشر تجسد الرواية نمطا أدبيا، فقد تعالت نداءات المنع والتحريم للرواية منذ بدايات النشرة الأولى المشار إليها.

تطرح تساؤلات حول تجسيد مثل تلك الشخصيات وغيرها، فهل يُعفى المؤلف من ذلك؟ ومن أي وجهة نظر جُسدت تلك الشخصيات؟ هذه الأسئلة وغيرها هي التي أقامت جسرا من التساؤلات لم يتوقف إلى الآن. وتُطرح هذه الأسئلة نفسها، إذا ما انتقلنا إلى رواية (المنصة)، ولكن بشيء من إعادة التوجيه: فتقديم الشخصيات المُسلمة المعبرة عن وجهة نظرها في الإسلام في الرواية، تكون من وجهة نظر مَنْ؟ هل يمكن أن نعفي

(١) الترمذي. سنن الترمذي، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أحمد شاکر وآخرين. القاهرة: البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧٥، ج٥، ٦٦٣.

المؤلف من مسؤوليته عما يأتي؟

- عن مقتل والد الراوي على يد أحد "المغاربة".
- وجهة نظر الشخصية المصرية المسلمة التي تهاجم الإسلام بقوة، حيث توجه تلك الشخصية هذا الكلام إلى ميشيل، وهما معا في رحلة نيلية في (وادي الملوك):

"منذ ظهور الإسلام لا شيء إلا العدم، العدم الفكري المطلق، الفراغ التام من المضمون. لقد أصبحنا دولة من المتسولين يرمى القمل في رؤوسهم. هذا ما نحن عليه فعلا، حثالة... هل تعرف ما أطلقه من اسم على المسلمين؟ حَزَائِي الصحراء Les minables du Sahara، وهو الاسم الوحيد الذي يستحقونه. هل تعتقد أن الإسلام كان يمكن أن يولد في مثل هذه المنطقة الرائعة؟ (وأشار مرة أخرى إلى وادي النيل وقلبه يخفق). لم يكن للإسلام أن يولد إلا في صحراء غبية، وسط البدو القذرين الذين ليس لديهم أي شيء آخر يفعلونه - سامحني - [عبارات غير مهذبة محذوفة]. كلما اقترب الدين من التوحيد... كان أكثر وحشية وقسوة؛ ومن بين جميع الأديان، فإن الإسلام هو الذي يفرض هذا التوحيد الأكثر تطرفا. (Plateforme, 260, 261)

هذه المفردات المذكورة، منها النابي المحذوف من النص، تلفظ على لسان شخصية الكيميائي المسلم المصري المهاجر إلى إنجلترا، الذي التقى بطل الحكاية في "وادي الملوك" في جنوبي مصر (Plateforme, 260). وقد وصفه السارد/البطل بالذكاء والحصافة. ويأتي حوار تلك الشخصية مكثفا لرؤية العمل الروائي كله، بل لنمط الكراهية التي تتشكل معالمها في جميع أعمال المؤلف.

وفي هذا السياق يؤكد (ميشيل) -الراوي- هذه النظرة، وهو يحكي ما قاله له ذلك

الفتى المصري:

"سابقا، حين قراءة القرآن، لا يسع المرء إلا أن يفاجأ بهالة مؤسفة من الحشو الذي يشكل أسلوب العمل ouvrage كله، مثل: "لا إله إلا الله"... فهل توافقتني؟ لا يمكننا أبدا الذهاب بعيدا نحو التقدم. وبعيدا عن كون القرآن جهداً نحو التجريد... فإن التحول إلى فكرة التوحيد ليست سوى دافع نحو السفاهة". (Plateforme, 261, 262)

تلخص هاتان الرؤيتان "الفكرة النمطية الأدبية" المكثفة بما تحمله من تكثيف سردي وبناء لوجهة نظر الراوي التي يبئر بها عددا من التيمات في بناء النص: الله، والتوحيد،

والقرآن، والعرب، وهذا على الأقل ما يهمننا من الرواية. ويتضح الأمر بجلاء عندما نستمع ذلك الراوي يقول: "في كل مرة أعلم فيها أن إرهابيا فلسطينيا، أو طفلا فلسطينيا، أو امرأة فلسطينية حبلى، قد أصاب أيهم رصاص في قطاع غزة، شعرت بسعادة غامرة، على الأقل لأن هناك شخصا مسلما قد قُتل: نعم يمكننا أن نحيا بهذه الطريقة". (Plateforme, 357)

وتبدو الصورة العربية على اتساعها مزعجة للراوي، حينما يعلق على شابين عربيين يجلسان على مقهى به أناس من جنسيات مختلفة: "كان هناك عربيان يجلسان وحدهما، لا يمكن تحديد الجنسية التي ينتميان إليها، نراهما وقد أحاط برأسيهما مناشف مطبخ، مثل تلك التي نتعرف من خلالها على ياسر عرفات حينما يظهر على التلفاز". (Plateforme, 115)

لا تُخفي اللغة الأدبية البسيطة المقصود هنا، وأعني "فلسطين" وهي القبلة الأولى للمسلمين، ومن المحرم في الثقافة الإسلامية، والتاريخية القديمة والمعاصرة الاقتراب منها بسوء؛ فهي معراج النبي صلى الله عليه وسلم - وأرض الرباط. وإنما نسوق هذه العبارات لإدراك المستوى الأدبي الذي بين أفكار الرواية ويصنع النمط الأدبي، وكأنها أشتات مجتمعات تعبر عن شيء واحد يتعلق بذلك المستوى المسلم العربي المتدني في أي بقعة من بقاع الأرض، عندما يتحول وصفه وصورته إلى نمط. ولكن المسألة هنا لا تتعلق في شيء مع النمط الأدبي لدى نجيب محفوظ، وإن كان قد استخدم سياسة كتابية تعتمد البعدين الرمزي والفكري في الكتابة الأدبية، فهدفه الحقيقي كان الإنسانية، ومحاولة إحلال قيمة العلم في قلوب الناس، وذلك من خلال تقديم النمط الرمزي للشخصيات، وبخاصة شخصية "رفاعة".

إذا ما بحثنا بطريقة تعليمية عن تفسير للتشابهات النمطية الأدبية للعلاقات بين الشخصيات المسلمة في (المنصة) وغيرها من أعمال "ويلبيك"، فسنجد أنها كلها تنسج على المنوال نفسه. وقد لا تكتمل الصورة التي يقدمها العمل عن المسلمين إلا بعرض الفكرة على الدّين العام للدولة الفرنسية، وهو في الأيام الأخيرة "العلمانية" التي تؤمن بحرية المعتقد، وبحرية الفرد والجماعة، وبتساءل: هل يؤمن "ويلبيك" بهذه الحريات إذا ما تعلقت بالآخر؟

تُكثف (المنصة) من عملية توجيه الرؤية إلى الطبيعة العربية في إدارة الأخلاق

والدين. وعلى لسان تلك الشخصية المصرية نفسها في حوارها مع الراوي: "وسريعا، أصبحت حالة البلدان العربية في إطارها المنظم، ذلك بالنظر إلى دينهم غير المعقول، فقد أصبح كل النشاط الجنسي مستبعدا...المصطافون من مراکش في رحلاتهم بالجِمال، وفي شرم الشيخ يراقبون السمك الذهبي، أو يذهبون في رحلة إلى سيناء...". (Plateforme, 259, 260) وهنا يربط "ويلبيك" بين أجزاء متباعدة من العالم الإسلامي، ويوزع فكرته على العالم الإسلامي من مراکش غربا إلى الخليج العربي شرقا؛ ولذلك يتوحد أساس تكوين النمط الأدبي لمعيار الكراهية.

يختلف -إذن- نمط المعالجة الأدبية لفكرة الدين بين الروائيتين، فشخصيات محفوظ -في ذاتها- تمثل رؤى كونية متوازنة بتوازن الشخصيات، بحيث تجسد هذه الشخصيات الخير أكثر من وجود الشر في (أولاد حارتنا). أما صاحب (المنصة) فإن روايته قد عالجت نمطين: الأول- نمط سياسي اجتماعي، وهو صورة الإسلام بوصفه فكرة نمطية شريرة، والآخر- نمط نفسي يعود إلى شخصية المؤلف، وذلك يتمثل في تكثيف حركة الشخصيات المسلمة، وتنوع جنسياتها للتعبير عن الشيء نفسه، وهو نقد الإسلام والمسلمين. وهو بدوره يكرر تشكيل النمط السلبي لصورة السلم لدى جمهور القراء في الغرب.

٢ . الجنة والنار والنمط الأدبي بين النصين

تعود فكرة (أولاد حارتنا) -بالنظر إلى شخصياتها- إلى أنها تقوم على فكرة الثواب والعقاب. وقد أشار جمهور القراء إلى التماثل القائم بين قصر الجبلوي، و"الجنة" ذات القصور عند الله تعالى. فمن أطاع والده ظلّ في الجبلوي في نعيمه المقيم، ومن غرّد خارج السرب، أي اقترب -ولو قليلا- من حافة الخطأ كان الطرد من القصر جزاءه، مثل: "إدريس"، ومن بعده أدهم: الأول- خرج بأن عصى أباه حين فضل عليه أخاه أدهم لقيادة الذرية وأموالها، أي جعله خليفة. أما الآخر -أدهم- فقد دخل إلى الحجرة المحرمة بعد أن أغواه الاثنان: "إدريس" أخوه، و"أميمة" زوجته. ومن جانب آخر، فقد خرج الجبلوي من عزلته إلى الكوخ الذي يقيم فيه أدهم مع ولديه؛ ليختار من ولديه "همام" لنظارة الوقف، والدخول إلى نعيم القصر (الجنة)، ولكن هذا يثير حنق الأخ الآخر "قدري" الذي قتل هماما. وتبدو الأمور أكثر قربا وإبهاما في الوقت ذاته، حينما يقف الناس لنداء "الجبلوي"

بعد أن حَلَّ بهم الفقر، أو كلما حَلَّ الإحساس بالظلم، مثل نداءات "شكرون" -والد عواطف- كلما أحس بظلم "السنطوري" الفتوة (أولاد حارتنا، ٤٧٥). وفي النهاية، يُقتل "شكرون". يقول "عرفة": "قُتل شكرون، كما يُقتل كثيرون في حارتنا، والقنلة لا يُبالون بإخفاء جرائمهم، ولا يتجرأ أحد على الشكوى أو يجد شاهدا واحدا". (أولاد حارتنا، ٤٧٦). كل هذا، و"الجبلاوي" مختفٍ، وهو في هزال قد اعتزل الناس لشيخوخته، وكذلك، يقول لسان حال الناس في استنكار: ألم يقل "الجبلاوي" بأنه سترك الوقف لخير خلف؟ فلماذا أمسك به الفسدة والظلمة؟ والرمز يدعو المرموز إليه؛ فخير الخلف يتمثل في قوله - تعالى -: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

إن الاقتراب من حدود الترميز بالكلمات ليس أمرا صعبا؛ فسياقات الرواية المتعلقة بفكرة الثوابت والعقاب، ودخول الجنة (القصر) تجعل الرموز قريبة المأخذ. وقد أدى ذلك بدوره إلى قرب استنتاجات الذين انتقدوا نجيب محفوظ، وحكموا عليه بغياب العقيدة، ومن ثم حكموا عليه بالموت؛ نظرا للتعدي على الثوابت المذكورة. ولذلك يقول جورج طرابيشي: "وحتى لا تتسدّ في وجهها أبواب الأمل أرسل الله إليها على التوالي أنبياءه العظام الثلاثة: موسى وعيسى ومحمدا... جبل ورفاعة وقاسم. ولا يأخذن الشكّ القارئ: فالمسألة ليست مسألة رموز ولا تشابه، وإنما هي مسألة تطابق، وجبل ورفاعة وقاسم هم هم موسى وعيسى ومحمد. ولقد تقيّد نجيب محفوظ تقيدا دقيقا بالتفاصيل البارزة في حياة الأنبياء العظام^(١)". ولقرب هذا المأخذ، فإن جورج طرابيشي قد انتقد الرواية بأن محفوظ قد تحول إلى مؤرخ^(٢). ويبدو أن تلك الآراء التي تقرب الرواية إلى التاريخ أكثر من قربها إلى الرمز هي التي شيدت نمطها الأدبي الذي استدعى آراء المنع والتحريم.

وعلى النقيض من هذا الرأي فقد وصف "ريتشارد جاكسون Richard Jacquemond" نجيب محفوظ في رواية (أولاد حارتنا) بأنه كاتب متمكن من الحكاية التي مكنته من الجمع بين المعارف المجزأة التي شوّهتها الاهتمامات والعواطف لدى بعض المؤرخين الآخرين^(٣).

^(١) جورج طرابيشي. الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ١٨.

^(٢) جورج طرابيشي. الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ١٩.

^(٣) R. Jacquemond. Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine, Paris: Sinbad/Actes Sud, 2003, 18.

حينما نعود إلى اللغة التخيلية في رواية (المنصة) -كما في غيرها- فإننا نجد صورة متفقة مع ما ذكره "ويلبيك" إبان الانتقادات الموجهة إلى جريد (شارلي إبدو Charlie Hebdo) التي كان متضامنا معها. تعبر الرواية تعبيراتٍ يغلفها القلق والترقب تجاه بعض المعتقدات الدينية. يرد المقطع الآتي -على لسان المصرفي الأردني- ليعبر عن أن الأماكن خارج حدود البلاد الإسلامية ليست أرضا يجب يسكن فيها الإسلام أو ينمو:

"إنها ليست أرضا للإسلام، ولا يوجد أي منطق يفرض علينا إنفاق ملايين الدولارات من أجل بناء مساجد هنا. وبغض النظر عن هذا الهجوم... فإن مشكلة هؤلاء المسلمين... هي أن الجنة التي وعد بها النبي موجودة هنا في الأرض [وليست في السماء]: فقد وجدت أماكن على هذه الأرض وفيها فتيات لمتعة الرجال، حيث يصيبك السكر من الاستماع إلى أصواتهن السماوية، وقد كان منهن حوالي عشرون فتاة في جناح مساحته أكثر من خمسمائة متر حول الفندق". (Plateforme, 357, 358) والزيادة من الباحث)

إن المتحدث في هذه الفقرة هو شخصية مسلمة، ذات أصول عربية، وبلده المملكة الأردنية الهاشمية، وهو -هنا- يسخر من فكرة الجنة والنار في الإسلام، ومن أنهما مألان للثواب والعقاب عند الله تعالى. ويستمر في حوار المثير مع الراوي، وهو يزعم وجود الجنة التي وعد بها المسلمون على الأرض بين الفتيات الداعرات المنتشرات في المقاهي. إنه يُشبهه -في حديثه- الجنة الإلهية بالماخور *boite de nuit*، بل إنه يفضل ذلك الماخور عليها، ويعلل ذلك بقوله: "نظرًا لأن دخولها يكون مجانيًا دون أي التزامات، وأن دخولها لا يُجبرك على الالتزامات السبعة في الدين الإسلامي⁽¹⁾، ولا يتطلب منك أن تجاهد في سبيل الله *la guerre Sainte*، بل يكفي -فقط- أن تدفع بعض الدولارات". (Plateforme, 358) ويعلق الراوي على قول ذلك المصرفي قائلاً: "بالنسبة له، فليس لديه أدنى شك في أن النظام الإسلامي متهم: وأن الرأسمالية ستكون أقوى". (Plateforme, 358)

(1) ربما يقصد بأركان الإسلام السبعة: الشهادتان، والصلاة، الزكاة، والصوم، والحج، والجهاد، وتقديم النقل على العقل.

وتعليقُ الراوي على الحكاية له فائدته على مستوى السرد، حيث تتأكد الرسالة التي تسوقها الشخصية من الإنكار الساخر للجنة والنار، والدعوة إلى حلحلة المعتقد في إطار النمط الأدبي الروائي المتكرر. وما يقدمه "ويلبيك" أدبا تخياليا في (المنصة) ومن خلال حركة الشخصيات، يوازي مجمل إعلاناته عبر وسائل الاتصال الجماهيري المختلفة، وما يشمل ذلك من هجوم مباشر على الإسلام والمسلمين. ويؤكد ذلك جنسيات الشخصيات المسلمة الواردة في (المنصة)، والتي تتنوع بين أردني، ومصري، ومغربي. وهي شخصيات تؤسس للنمط الأدبي الذي توجه نقده اللادع للإسلام والمسلمين عبر استنطاق النص لها، وقد وردت هذه الشخصيات متخللة الحركة السردية، فتحدث شيئا من إبطاء الإيقاع للفت نظر المتلقي إلى رغبة المؤلف في رسم معالم نمط الكراهية نفسه عبر بناء الرواية. وما انتشر هذه الشخصيات عبر الرواية في صفحات متباعدة إلا لمحاصرة المتلقي؛ لتوحيد رؤيته وتتميطها عبر شخصيتين: الأولى - مسلمة إرهابية، والثانية - مثقفة تنكر الجنة والنار حتى والوجود الديني في فرنسا، أو خارج حدود الدول الإسلامية. ولذلك، فإننا نعلن بوضوح أن ما يردده "ويلبيك" عبر المنصات الإعلامية المختلفة يفضح رؤيته، ولم يستطع النص الأدبي أن يواربها.

٣. الإله في العملين: القدرة والذات والإله

نتبنى الفكرة القائلة بأن مصدر الإثارة لدى جمهور المتلقين ورفضهم لـ(أولاد حارتنا) تعلن عنه المرحلة الأخيرة منها، أي موت "الجبلاوي" الذي منحته الرواية صفات الأبدية. وقد أثرت هذه القضية في شكل تساؤلات عدة على المؤلف نفسه، وهي تساؤلات طرحها جمهور القراء على اختلاف أطيافهم: نقاد، وعلماء دين، ومتقنين عاديين، أو حتى الجهلة. ويزداد اعتقادي بأن المثير الحقيقي لجمهور القراء يجسده تقاطع الفكرة الأدبية مع الفكرة الفلسفية المشهورة لـ"نيتشه": "الإله قد مات God is dead"، وهي الفكرة التي قدّمها في عمله (هكذا تكلم زرادشت) وظل يلحّ عليها مع أفكار أخرى مثل: أخلاق العبيد، والسوبرمان، وموت الإنسان، إلى أن مات -هو نفسه- مجنوناً. وفي المقدمة العربية التي حرّرها المترجم "فليكس فارس" عام ١٩٣٨، يقول: "إنّ نيتشه يُعلنُ إلحاده بكل صراحة،

ويباهي بكفره^(١). وفي الجزء الأول من الكتاب، في حوار "زاردشت" مع "الحكيم القديس" حينما التقاه في الصحراء، يمهد "نيتشه" لفكرة موت الإله، بقوله: "إنه لأمر جد مستغرب، لما يسمع هذا الشيخ في غايه أن الإله قد مات"^(٢).

يبدو -ظاهريا- اختلاف وجهة النظر هذه مع ما ذكره محفوظ حين قال عقب انقطاعه عن كتابة الرواية بعد (الثلاثية)، وحتى البدء في تحرير فكرته الأدبية في (أولاد حارتنا)؛ فقد برر ذلك الانقطاع بأنه عقب (١٩٥٢) لم تعد هناك حاجة إلى الكتابة، فقد تحقق الحلم، وبعدها أصيب بخيبة أمل. ويقول عن (أولاد حارتنا) إنها: "لم تناقش مشكلة اجتماعية واضحة كما اعتدت في أعمالها، بل هي أقرب إلى النظرة الكونية الإنسانية العامة، ومع ذلك فرواية (أولاد حارتنا) لا تخلو من خلفية اجتماعية واضحة"^(٣). ومن الإشارات التي تحدث فيها محفوظ عن تدينه، قوله: "إن في أعماق قلبي وروحي إيمانا بالله لم تنتزعه مني دراستي للفلسفة، ولا تفكيري المتصل في مشاكل الإنسان والمجتمع والكون"^(٤).

قد يكون تفسير طرابيشي لقضية موت "الجبلاوي" مقبولا حيث إن "عرفة" الساعي إلى العلم لم يقتله "الجبلاوي"، بل لم يذهب إلى قتله، ولكن القضية في أنه اخترق حرمانه -الغرفة المحرمة التي تحتوي على سر الوقف- وعندما اعترضه خادم الجبلاوي قتله (أولاد حارتنا، ٤٩٣، ٤٩٤). وبعدها يشيع موت "الجبلاوي" بسبب أن أحد أحفاده قد اخترق حرمانه. ومن هنا يستنتج طرابيشي أن "عرفة" لم يقصد قتل "الجبلاوي" وإن كان مسؤولا عن ذلك^(٥). وأقصى ما يمكن الوصول إليه في إطار المبالغة في التأويل لتفسير مقاصد الرواية، ما يعلنه طرابيشي هنا بكثير من الاطمئنان: "ولكأنني بمحفوظ يريد أن يقول لنا: الله أيضا لا يمكن إلا أن يبارك العلم، العلم الهادف إلى تحرير البشرية من سطوة الشر والشقاء، حتى لو اغتر هذا العلم بنفسه وتصور أنه قادر على اجتلاء سر مملكة الله. بل

(١) فريدريك نيتشه. هكذا تكلم زرادشت، كتاب لكل لا لأحد. ترجمة: فليكس فارس، القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ط١، ٢٠١٤، ٢٠. [ط١، ١٩٣٨]

(٢) فريدريك نيتشه. هكذا تكلم زرادشت، كتاب لكل لا لأحد، ٤١.

(٣) رجاء النقاش. صفحات من مذكرات نجيب محفوظ، ١٥٢. ويراجع في هذا الملف الذي قدمه جابر عصفور في دراسته: نجيب محفوظ، الرمز والقيمة. جائزة القذافي العالمية للآداب، ٢٠١٠، ٢٩٢-٣٠٠.

(٤) رجاء النقاش، صفحات من مذكرات نجيب محفوظ، ٣١٣.

(٥) جورج طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ٢٤، ٢٥.

إن الله لا يمكن إلا أن يبارك العلم حتى لو طمح هذا العلم في أن يستبدل الله بالإنسان سيدا أخيرا على هذا الكون^(١)."

وينمو اليقين هنا -لدى الباحث- بأن مثل هذه الرؤى التفسيرية التي برهنت على مقاصد النص عند بعض النقاد تثير حفيظة المعلقين والنقاد وجمهور القراء من المتدينين، والمتقنين، وعلماء الدين؛ ذلك لأن فكرة الاستبدال غير مطروحة، وأن هذا التصور يبدو رومانسيا حالما لا علاقة له بمسألة العقيدة، أو بغيرها من أبواب التعامل مع الشريعة الإسلامية. إن مثل تلك التأويلات هي التي تُنشئ النمط المفهوم لدى جمهور القراء، وهي -إذن- التي وَجَّهت العنف نحو القتل، ومحاولة إنهاء حياة نجيب محفوظ. وقد كان ذلك النمط ستارا إلى قرار المنع في نهاية الأمر، وحظر طباعة الرواية في مصر.

ولا أظن أن "ويليبك" سيعالج فكرة الإله بطريقة إيجابية، لفكرة الإله نمطها الخاص عنده، فهو نمط يحقق أهدافه هو؛ لأنه يرفض الفكرة من الأساس: ذاتيا، وأدبيا. وإذا تتبعنا تلك الفكرة في (المنصة) سنقف على إشارات مباشرة لطبيعة التوظيف الأدبي لفكرة الإله. ولكنه في كل مرة، سيكون الله، إله المسلمين فحسب:

- تصحب مفردة الإله Dieu دائما اللعنات، مثل: Bordel de Dieu (plateforme, 47) ولو أن ترجمته السياقية، لعنة الله، إلا أن كلمة Bordel نفسها لها سياقها المعجمي الخاص بها، فهي: بيت الدعارة، أو الماخور. وهناك سيرورة لتيمة "عقيدة التوحيد" في الرواية، وبخاصة فيما يتعلق بالإسلام، فعقيدة توحيد الإله الواحد في الإسلام هي مصدر كل شر (Plateforme, 261) وفي مكان آخر من الرواية في معرض المقارنة مع عقيدة التثليث: "إله واحد! ما هذا الهراء؟ يا له من هراء بشري وقاتل!" (Plateforme, 262) هذا فضلا عن تعبير الشخصيات في كل مرة عن آمالهم في التخلص من الإسلام، ولا يبتعد هذا السرد الحكائي عن التعبير المباشر عن الفكرة نفسها المعنوية بالإله:

- يقول الراوي (ميشيل) وذلك بعد التججير، ومقتل (فاليري) صديقه: "لقد أفسد الإسلام

(١) جورج طرابيشي، الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية، ٢٥. يقصد طرابيشي: "في أن يستبدل بالله الإنسان سيدا أخيرا" اتباعا للصحة اللغوية بدخول الباء على المتروك. أضيف إلى ذلك، أن ما يُقَدِّمه طرابيشي في كتابه عن فكرة "الله" في أعمال نجيب محفوظ الرمزية (الشحاذ، والطريق، وثرثرة فوق النيل) هي فكرة يعوق تطورها كثير من المبالغة في تأويل طرح الأسئلة حول حركة الشخصيات، وذلك في كثير من الأحيان.

حياتي...في الأيام المقبلة سأجعل كل وقتي تجاه تصعيد الكراهية ضد المسلمين". (Plateforme, 357)

- في حوار "ميشيل" مع الشاب الأردني: "سيأتي يوم يتخلص فيه العالم من الإسلام". (Plateforme, 358)

وهنا تتباين الأنماط حول طبيعة التفكير في "الإله" بين العاملين، فالنمط الأدبي في (أولاد حارتنا) محوره البحث عن الله والعلم معاً، ولذلك استتطقت النصّ الشخصيات للبحث عن مُخلص للناس، وتساءلت عن وجود هذا المخلص في شخص "الجبلاوي" عندما غاب أثره، ولم يعد يعبأ بهموم الناس وتسلب الفتوات على الضعاف، وسيطرتهم على أموال الناس بالعدوان. أما إله "ويلبيك"، فقد كان مرمى للسخرية والاحتقار، وبخاصة عندما تستنطق الرواية شخصيات مسلمة من أقطار عربية مختلفة ليتحدثوا عن سبب تخلف العرب -المسلمين- وتكثيف تلك الفكرة من خلال التركيز على دين التوحيد. ودون شك، فإن هذا هو النمط السائد في مخيلة جمهور القراء في الغرب، حيث انتقلت هذه الفكرة من كونها أدبية محضة إلى فكرة حضارية أنثروبولوجية، معها لا يمكن إنكار أثر سيرورة النمط الشرير الذي ركز عليه "ويلبيك"، في مقابل نمط الخير الذي فرضته (أولاد حارتنا) حين أرادت أن تبحث عن خلاص للناس.

ثالثاً - أنماط فضاءات المنع لدى الكاتبين: التفسير

عرض عبد الوهاب المؤدب في كتابه الحوار (الإسلام الآن، ٢٠١٠) رؤيته الخاصة حول الإسلام والغرب، وبخاصة في فرنسا في المرحلة الأخيرة. وقد قدم عدداً من التساؤلات التي ترسم معالم الحقل الثقافي الذي يحتضن جمهور النقاد والفلاسفة في أوروبا. وفي مقدمة هذا الكتاب سؤال مهم: "هل التراث الأوروبي مصاب بداء الإسلاموفوبيا، داء الخوف المرضي من الإسلام؟^(١) ويقدم هذا الكتاب مفاتيح توضح أسباب هذه الكراهية، ومنها: مسؤولية المؤسسة النقدية الغربية التي قامت على التشويه والانتقاء، وكذلك مسؤولية الأصولية الإسلامية المتطرفة التي أوجدت الفرصة السانحة لهذا النوع من الفوبيا... إلخ. فضلاً عن ذلك، فقد أشار مترجم الكتاب إلى بعض حالات المنع

(١) عبد الوهاب المؤدب. الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي، ٦. والكلام لصاحب الترجمة.

والتحريم المتعلقة بالأفكار الدينية وشخصياتها، مثل قرار مجلس الشعب المصري سنة ١٩٧٩ بمنع كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي (٥٥٨-٦٣٨هـ). قائلًا: "لا توجد ثقافة لا يحدث فيها انقسام أو أي دين لا يحدث فيه انشقاق"^(١).

لا ينعنا هذا التقديم من القول: إن هناك رؤية سرابية كونها الرحالة الغربي إلى بلاد المشرق، وكذلك كونها نوعية المهاجر والمقيم في بلاد الغرب، وبخاصة في فرنسا، حيث كثرة عدد المسلمين غير الملمين بدينهم بشكل معتدل، فضلا عن أنهم يتعاطفون ضد كل معتدٍ. ونظرا لهذه الفوبيا، وذلك العداء اللفظي الذي يظهر في الإعلام الفرنسي ضد المسلم، وتكثيف البرامج حول صورة الفرد المسلم، والبلاد الإسلامية، ومناقشة قضايا حساسة حول الإسلام والمسلمين، نشأ تعاطف عدواني من الجالية المسلمة في فرنسا. ولا ننكر دور التكوين الديني والنفسي لهؤلاء المسلمين في بلادهم الأصلية إذا كانوا مهاجرين، أو في فرنسا إذا كانوا من أبناء المهاجرين، فقد تحولت المسألة حول حب الدين والتدين إلى فطرة إنسانية، أو بالأحرى صفة أنثروبولوجية لا يمكن تجاهلها.

ومهما يكن من أمر، فإن سؤال الكراهية الذي طرحه المؤدب، وأراد أن يجيب عنه، يمثل ملمحا أوروبا، له خصوصيته الأيديولوجية والتاريخية. ولا يكون الأمر مطابقا بهذا التوصيف إذا ما تحدثنا عن عوامل المنع والتحريم لرواية نجيب محفوظ؛ لأن الكراهية هنا تحولت بطريقة رومانسية مباشرة ضد المؤلف، لا إلى ما قدمه فقط- وهنا نختبر المبادئ المشتركة بين جمهور المتلقين، ونختبر -كذلك- بعض النواحي الفكرية، والشعبية، والأصولية الدينية، التي خلقت ردود الأفعال تجاه الكاتبين، ومن الضروري الوقوف على نقاط تباين، ونقاط التقاء بسبب هذا التوازي في البناء الثقافي في كثير من نقاط التقاطع، فضلا عن أهمية الإشارة إلى تقاطعات فكرية تعكس أسباب سيرورة (النقاربات النمطية الاجتماعية، والأدبية، والنفسية) حول المسلم والإسلام، وأسباب الدعوة إلى التحريم والمنع. تبدو النظرة المقارنة مهمة حين تتعلق بفضاءات بعض الأعمال المنشورة للأدبيين،

(١) عبد الوهاب المؤدب. الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي، ١٠. والكلام للمترجم من المقدمة. وقد أثير موضوع المنع مرة أخرى عندما عارضت كتلة (الإخوان المسلمين) في البرلمان المصري عام ٢٠٠٩ أن يقوم وزير الثقافة فاروق حسني بإقامة مؤتمر عن ابن عربي. وأشاروا إلى أن مجلس الشعب قد أوقف بقرار منه سابقا في الخامس عشر من فبراير ١٩٧٩ نشر بقية أجزاء مؤلفات ابن عربي. نور علي: "الإخوان يهاجمون فاروق حسني بسبب ابن عربي". صحيفة اليوم السابع، الأحد، ٤ يناير ٢٠٠٩.

[2021/11/6] <https://www.youm7.com/Article/NewsPrint/61071>

قبل وبعد العملين مادة الدراسة. وهذا بدوره سيعمل على بلورة الفكرة الأدبية التي يمكن أن تصنع تلك العلاقة بين الأدب والمحرم، وكذلك ستضع أيدينا على أصول تلك الأفكار النمطية في ذهن كلا الكاتبين؛ فالنمط الذهني للتفكير المستمر لا تخالفه الكتابة في الغالب.

١. مدى التقارب الشكلي للمجتمعات والأفكار

ألحّ محفوظ على فكرة نقد المجتمع، فظهرت في قصة (التنظيم السري) وفي (الحرافيش)، وحتى في تقديم شخصية المتدينّ في أعمال، مثل: (ثرثرة فوق النيل) و(الثلاثية) وغيرهما. أضف إلى ذلك ازدواجية بعض الشخصيات لوجود الديني الصوفي فيها جنباً إلى جنباً مع الخطيئة، مثل شخصية "علي سيد" في ثرثرة فوق النيل الذي يجمع بين التعليم الأزهري والانفلات الأخلاقي. وكذلك، شخصية "عم عبده" المتسمة بالازدواجية. ويمكن القول من جانب آخر، بأن الأفكار التي ناقشها محفوظ كانت تمس كثيراً من محاور الواقع، وبخاصة الطبقة الاجتماعية، وحياة الأفراد، أو بالأحرى النماذج البشرية. أما في (أولاد حارتنا) فإنها قد أجملت الرؤية، أو الفكرة الأدبية، من خلال تكامل أركانها، لنقل إن "محفوظ" وضع فيها رؤيته الكاملة دون موارد، أو دون أن يكون الرمز محتملاً لأفكار التأويل في ثنائياته المعروفة، أو حتى فيما كتبه "أحمد أبو المجد" و"سليم العوا" في تقريظ العمل، والبحث عن مبررات النشر. فالعمل في أيدي المتقنين منذ أن وجد طريقه إليهم من عام ١٩٦٩، حتى مع ما ذكره "محمد سلماوي" وغيره^(١) من أن محفوظ هو من طلب من "أبو المجد"^(٢) تحرير مقدمة الرواية، شرطاً لطباعتها في مصر، فإن هذا لن يغيّر من الأمر شيئاً على الإطلاق، فالروية فيها شخصيات، وأفكار أدبية توضع على محك النقد، وتتعدد المداخل النقدية التي تتعامل من منظور المؤلف بطريقة تأويلية، وأعني هنا: النقد النفسي، والنقد السوسولوجي، والنقد الموضوعاتي. فأين يذهب النص، وصاحبه من رهان هذه المناهج؟ إن (محفوظ) في ذاته لن يكون مقصوداً بهذا التحليل.

(١) مصطفى الحفناوي: "رواية أولاد حارتنا بمقدمة إسلامية بعد نصف قرن من الاتهام". موقع العربية، ٢٠٠٧/١/١٤.

9/6/2021. <https://www.alarabiya.net/articles/2007%2F01%2F14%2F30745>

(٢) نشرت شهادة (أحمد كمال أبو المجد) في صحيفة الأهرام المصرية بتاريخ: ١٩٩٤/١٢/٢٩.

9/6/2021. <https://www.alarabiya.net/articles/2007%2F01%2F14%2F30745>

إن ما تقدمه رواية (أولاد حارتنا) لو وُضع في مرمى التحليل النفسي، سنجد أن الحلقة ضعيفة، فليس في أحداث الرواية ما يمكنه طرح تساؤلات حول عقدة نجيب محفوظ "المؤلف" من شيء كان يعانيه في طفولته، أو في حياته ليمثل عقدة نفسية متأزمة، ولكن البعد الاجتماعي الثقافي هو الأكثر قربا من فحوى تحليل النص، فما تجربة محفوظ سوى تلك التجربة الاجتماعية الواقعية.

في حالة "ويلبيك" حينما نطوّف في فضاء مؤلفاته الأخرى، وبخاصة في الصحافة، والتلفزيون، ولقاءات الراديو الفرنسي، مما لا يمكن حصره هنا، نجد أنه يمكن تأكيد العلاقة بين انتهاك فكرة المقدس، أو العرف، أو العادات، أو اختصارا "التابو" وفكرة "الفصام الشخصي"، وهو "العصاب" اللاواعي. ويبدو ذلك في إصرار ذات المؤلف على تكرار الأشياء نفسها من خلال النمط الأدبي ذاته، في الرواية والشعر على السواء. من المفيد أن نذكر ما قاله "سيجموند فرويد" في مقالته "التابو ازدواجية الانفعالات العاطفية" حين ربط بين الرغبة اللاوعية في "المحرّم" والفصام: "أيّ فهم للتابو توصلنا إليه من خلال مماثلته مع الحظر الإكراهي لدى العصابي: التابو هو حظر عريق في القدم مفروض من الخارج (من قبل سلطة [ما]) وموجّه ضد أقوى شهوات البشر. اللذة في انتهاكه تستمر في لا شعورهم. والبشر الذين يخضعون للتابو لديهم موقف ازدواجي تجاه موضوع التابو. وتعود القوة السحرية المنسوبة للتابو إلى القدرة على إغواء البشر، هي تسلك سلوك العدوى، لأن المثال مُعدّ، ولأن الشهوات المحظورة تتراوح في اللاشعور إلى أشياء أخرى، وبما أن التفكير عن الانتهاك يتم بالتنازل، فإن هذا يبرهن على أن اتباع التابو يقوم في أساسه على التنازل^(١)".

وقد اطّعت على عدد كبير من ملفوظات "ويلبيك"، حيث لا تغيب رؤية الكراهية وراء الكلمات، وهي كلمات وقع أسيرا لها على المستوى النفسي، فكوّنت نمطا أحاديا يعبر عن اشتهاؤه الاعتداء على الآخر. وهذا نفسه لا يغيب على الناظر في الأعمال الأدبية التي حررها بين الشعر والنثر والفكر.

أ.فضاءات التعدي في روايات "ويلبيك"

(١) سيجموند فرويد. الطوطم والتابو، بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، ترجمة: بو علي ياسين، اللانثوية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٣، ٥٧.

في عام ١٩٩٨، وفي رواية (الجزئيات الأولية) سبقت الإشارة إلى بعض العبارات التي شكلت نمطية التعبير تجاه فكرة المحرم والممنوع في ردود أفعال جمهور المتلقين: "الإسلام يعد الأعبى، الأكثر زيفا، الأكثر ظلامية"^(١). وقد كان من بين أحد الموضوعات التي أثارها ويلبيك في الرواية ذاتها موضوع "الحرية المطلقة في كاليفورنيا": المخدرات، التحرر الجنسي^(٢)...إلخ.

وفي عام ٢٠٠٥، تقدم رواية (احتمال جزيرة) موضوعا مبتكرا، أحداثه في القرن الثلاثين، حيث تحدث كارثة نووية تخنفي على إثرها الأديان كلها، فتتجح طائفة (الرائلين) في استنساخ شفرة جينية تسمح باستمرار الجنس البشري. ولذلك، تظهر شخصية (دانيل ١)، وتتوالى تعليقات المُستَسَخِين عنه في الرواية، وتنتهي الرواية بانتحار (دانيل). وتبتكر الطائفة "ماكينة مُتقنة" بلا إحساس. وفي هذه الرواية، ترد عبارة ساخرة، مثل: " Dieu existe, j'ai marché dedans - الله موجود، وأنا تمشيت فيه"^(٣). ويقدم في الرواية نفسها - وصفا للاتجاه الديني "شهود ياهو- Témoins de Jéhovah" بأنهم "طائفة خطيرة"^(٤). وتتجسد شخصية متخيلة في هذا العالم الذي يخلو من ديانات كتابية بعد التدمير النووي، وهي شخصية "النبى" ولكن أي نبى هذا؟

- "ألح النبي على أن التعليمات ليست لها أي حمولة أخلاقية. الهدف هو الصحة. كل ما هو صحيح وسليم، وإذا كل ما هو جنسي، فهو متاح [أي مسموح به permis]...ولكن النبي، الذي كان من الناحية الجنسية مشتتيا للغير، لم يكن فيه ما ينم عن كره للمثليين [كلام قبيح محذوف يتعلق بالمرأة]^(٥)."

يتجلى بوضوح في تلك السياقات درجة التخلي عن فكرة "الإله" في العمل الأدبي، فضلا عن فضاءات الموضوع نفسه في أعماله الأخرى التي تتسم في مجملها بديستوتية واضحة. وقد كان ذلك بسبب إيمانه الشخصي بالفكرة التي تردت في كامل أعماله

(١) Michel Houellebecq. Les particules Élémentaires, Paris: Flammarion, 2^{ème} édition, 1998, ٣٣٦.

(٢) Michel Houellebecq. Les particules Élémentaires, 39.

(٣) ميشيل ويلبيك. احتمال جزيرة. ترجمة: محمد المزدبوي، كولونيا-بغداد: مشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٧، ١٠٠. وفي النسخة الفرنسية، ص١١٦.

(٤) ميشيل ويلبيك. احتمال جزيرة. ١٠٩.

(٥) ميشيل ويلبيك. احتمال جزيرة. ١٠٢. والتأكيد من الباحث، والنسخة الفرنسية، ١١٨.

الأدبية، وبخاصة عندما تجسد حس الكراهية ضد الإسلام. وقد حقق "ويلبيك" شهرة واسعة بعد روايته الديستوبية (استسلام *soumission*) التي صدرت في طبعتها الفرنسية الأولى عام ٢٠١٥ عن دار نشر "Flammarion"، وترجمها إلى العربية عام ٢٠١٧ شكير نصير الدين. وقد أحدثت هذه الرواية صدى عالميا ملموسا؛ بسبب قوة طرح موضوعها وما أحدثته من تحقيق "ثروة *fortune*" على مختلف أبعاد التلقي الممكن؛ وذلك لأنها نُشرت عقب نشر الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد ﷺ في الصحيفة الفرنسية الساخرة "شارلي إبدو" وهو يوم هجوم بعض المسلمين المقيمين في فرنسا على مكاتب تلك الصحيفة في باريس (٧ يناير ٢٠١٥). وقد تتبأت هذه الرواية بدخول حزب سياسي ذي مرجعية إسلامية، اسمه الإخوان المسلمون (*la Fraternité musulmane*) إلى بؤرة الصراع على السلطة في فرنسا، وأن أحد المسلمين (محمد بن عباس) سيكون رئيسا لجمهورية فرنسا الإسلامية، وأنه سينشر العدل، ويرضى الناس حكمه. وقد قلبت هذه الرواية موازين قراءة العمل الأدبي؛ حيث دمجت السياسي الواقعي بالتخييلي. ودون شك فإنها تغذي فكرة النمط السياسي لفكرة الرهاب الإسلامي، وتؤصل لنمط الكراهية بوضوح؛ لأنها في هذه الحالة ترسم معالم دولة مرتقبة تقوم على أسس إسلامية، وليس مجرد شخصية مسلمة تفجر هنا أو تقتل هناك.

ويستمر النمط في رواية (سيروتونين، ٢٠١٩ *Sérotonine*) حيث ترد عبارة مباشرة ترفع مستوى نقد فكرة الإله إلى الهجوم، مثل: "إن الله كاتب سيناريو من المستوى الضعيف، وقد امتدت قناعاتي وخبراتي لأكثر من خمسين عاما؛ وهذا يمنحني الحق في القول: إن الإله متوسط المستوى *mediocre*؛ حيث يتسم كل شيء خلقه بالنسبية والفشل، هذا عندما لا يتعلق الأمر بالشر"^(١).

إن هدف مناقشة مثل هذه الأعمال استجلاء النمط أدبي لفكرة واحدة متعلقة بالدين الإسلامي والمسلمين في فرنسا، وكيف يتشكل. ولذلك، نجد رؤية (فوكيما) القائلة بأن مثل هذه الأفكار المتعلقة "بالتمثيل الخيالي لعالم من البشر المستسخين عند ميشيل "ويلبيك"، ما هي إلا لأن البشر يفكرون في بدائل لحياتهم الحالية ببؤسها وعوزها وقلقها، وأن مثل

(١) Michel Houellebecq. *Sérotonine*. Paris, Flammarion, 2019, 181.

هذه العوالم المتخيلة لن يتوقف أبداً⁽¹⁾. وهذا الرأي لا يتناغم ومفهوم رؤية العالم القائمة على توصيف الوضع القائم مثلاً في رواية (احتمال جزيرة) فهي تتنبأ بمستقبل بائس، بما فيه من ابتكارات، وما فيه من أحداث لن يبقى معها دينٌ يحجم جموح البشر نحو التطرف. أي أن نبوءة الرواية تخرج من مدينة ديستوبية إلى أخرى تماثلها.

وتتردد الأنماط على هذا الشكل في مستويين في أعمال "ويلبيك": النمط الوصفي المباشر، أو الإسقاطات من خلال الشخصيات الروائية، ولكنها أنماط تقاوم وتُحرم في الحقل الثقافي الفرنسي، من قِبل جمهور المتلقين من المسلمين، وغيرهم من المعتدلين.

ب. فضاءات نمط الرهاب الإسلامي في شعر "ويلبيك"

أجمالَ راسيل وليامز R. Williams رؤية "ويلبيك" بقوله: "إن أعماله الشعرية تمنح القارئ الرؤية الغالبة والمباشرة لصوت "ويلبيك" الخام...ومن ثم فإن اهتماماته ستكون مألوفة للقراء، وهي: الفقد، والحب، والانفصال، والوحدة، والجنس. وتشكل هذه التيمات الأوضاع المعاصرة، وهذا النهج هو ما يطلق عليه بُودليير الأسواق الكبرى Baudelaire des supermarchés"⁽²⁾.

نتتبع بعض أنماط الكراهية في ديوان واحد من أشعار "ويلبيك"، وهو السعي خلف السعادة "La Poursuite du bonheur" ١٩٩١، ونختاره للمناقشة لأنه يسبق نشر معظم أعماله؛ ومن ثم سيعد اختباراً مناسباً لمتابعة ذهن المؤلف، حيث تتخلق الأنماط الفكرية. وفي هذه الفترة المتقدمة، لم يكن "ويلبيك" قد نال تلك الشهرة العالمية التي أصبح بسببها الروائي الأكثر قراءة في العالم. أي، ربما نظن أن الشهرة سبب مباشر في رسم معالم نمط الكراهية ضد الإسلام والدين كله في فضاءات أعماله المختلفة.

يقول:

"أكرهك -أيها المسيح- يا أيها الذي وهبني الجسد

الصدقات تنتهي، كل شيء يتلاشى، يمضي سريعاً

(1) Fokkema, Douwe. Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the West, edited by Jacques Thomassen, and Ommen, Kasper van, Amsterdam University Press, 2011, 15.

(2) Russell Williams. Michel Houellebecq, Configuration du Dernier Rivage. TLS, August 30, 2013. p. 19

تمر السنوات دون أن يحس بها أحد، وتمضي ولا شيء يُبعث من جديد^(١)"
تتجسد رؤية "ويلبيك" في هذه الجمل الشعرية المباشرة، حيث يضيفي النص نمط الكراهية للرب الذي لم يخلق -من وجهة نظره- عالما مثاليا: فكل شيء في طريقه إلى الفناء، وهذه يجعله راغبا عن الحياة. وفي موضع آخر من الديوان نفسه يقول ساخرا:

"رأيت من بعيد مسيحا ضخما، رأيته يعرج^(٢)"

ويجعل الإله ينفجر في مكان آخر:

"غدا سنستمتع بسلطة أوفريني

في المقاهي المزدحمة حيث يلوكها المديرون

اليوم هو الأحد، تتجلى عظمة الإله

ينفجر!^(٣)"

وفي مكان آخر من الديوان ذاته، يجعل الإله حارسا في الملاهي الليلية التي يمارس فيها القمار والدعر: "في النوادي الليلية، يوجد الإله^(٤)". ويقول في مكان آخر: "الوجود الخفي المموه للإله، قد اختفى^(٥)".

يتجمّع لدينا كثير من تلك الأبيات الشعرية من الديوان ذاته، وكلها تدور في إطار واحد يُجسد نمط فكرة اختفاء الإله أو السخرية بالنسبة لـ"ويلبيك". ولا يُخالف هذا التوجه الواقِع القائم في الثقافة الفرنسية التي جعلت الدين ونصوصه وأعلامه تيمات قابلة للنقد، والسخرية، حيث يتماهى العرفي والقانوني في ذلك، فتقبل الثقافة الفرنسية النقد بروح تغلبت بها على الثوابت والمعتقدات. وقد دعا عبد الوهاب المؤدب إلى الأمر ذاته، أي إلى ضرورة أن يتقبل الإسلام النقد؛ بوصفه سبيلا من سبل تقبل الآخر والتماهي معه؛ لأن هذا -عنده- يُجنب الفكر المتشدد، وأنه على الجمهور المسلم أن يقبل عرض مسرحية (محمد) لفولتير^(٦). وقد قال المؤدب رأيه حول مثل "ويلبيك" أمام المحاكم الفرنسية بتهمة التعدي

(1) Michel Houellebecq. La Poursuite du bonheur. Paris, La Différence, 1991, 13.

وترجمة النصوص الشعرية الموجودة في البحث من ترجمة الباحث.

(2) Michel Houellebecq. La Poursuite du bonheur, 18.

(3) Michel Houellebecq. La Poursuite du bonheur, 20.

(4) Michel Houellebecq. La Poursuite du bonheur, 33.

(5) Michel Houellebecq. La Poursuite du bonheur, 64.

(٦) عبد الوهاب المؤدب. الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي. ترجمة: كمال التومي، مراجعة: محمد بنيس والمؤلف، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠١٠، ١٨٨.

على الدين الإسلامي:

"ومع أنني لا أتقاسم شيئاً مع ميشال ويلبيك، فقد كنت مستعداً للإدلاء بشهادتي في حقه عندما تم رفع دعوى جنائية خاطئة ضده، بعد أن شنَّ هجوماً عنيفاً على الإسلام. شخصياً، كان بإمكانني أن أطلق نفس الكلمات اللاذعة تجاه المظاهر الحالية للإسلام الموسوم بالأصولية، ما دامت الأصولية المتفشية تلقي في وجه العالم بإشارات غبية ومكروهة^(١)".

ويعجبُ القارئ من وجهة النظر تلك، فقد لجأ المسلمون إلى المحكمة رفضاً لما يصر عليه "ويلبيك" من تطوير نمط صورة المسلم بمرور الوقت، إلى أن أُخِذَتْ أزمة فعلية. ومن التناقض الواضح، أن المؤدب في كتابه المذكور قد رفض بشدة قضية التمييز، وذكّر -في غير مكان- بضرورة قبول الآخر، فلماذا يجب أن يقبل جمهورٌ تعدده اثنا عشر مليون نسمة رأي فرد، ولا يقبل هو باحترام معتقداتهم.

ومهما يكن من أمر، فإن الرجوع إلى رواية (المنصة) بعد ذلك التطواف في فضاء أعمال "ويلبيك"، يجعلنا نسوق بعض الإشارات المتعلقة ببناء فكرة الدين الإسلامي في الرواية:

- أنه قد ورد في الرواية إقحامات كثيرة تدور في فلك النسيج الإسلامي العالمي، وإن كان لها وظيفة روائية محفزة للقارئ، ومؤثرة في أفق انتظاره، وذلك حين نقرأ: "على أي حال، فإنه كان على طالبان [يقصد: حركة طالبان] أن يكونوا نائمين، منقوعين في قذاراتهم. ليلة سعيدة طالبان، أحلام سعيدة". (39, Plateforme والتأكيد من الباحث) أو ما قرأناه سلفاً حول إقحام شخصية الرئيس (ياسر عرفات) دون أدنى مناسبة سردية إلا من أجل لمز القضية الفلسطينية، والسخرية، وإنعاش القارئ. وقد اتضح ذلك من هذا الإحساس بالسعادة التي يصيب (ميشيل) إذا ما علم بمقتل أي فلسطيني -كما أشرنا في موضعه من البحث.

- أن شخصيات الرواية من المسلمين: عائشة من الجزائر، والكيميائي من مصر، والمصرفي من الأردن، قدمتهم الرواية شهوداً على ذوبهم، حين يُستنطقون ضد

(١) عبد الوهاب المؤدب. الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي، ١٨٩.

الإسلام والمسلمين، وهذا عاملُ إقناع لقارئ الرواية. وهي فكرة أَلَحَّ عليها بين أعماله التي تناولت الإسلام "تيمة" للسرد، أو تناولت مدح الانحلال الأخلاقي "للمثليين" في فرنسا.

ويمكن أن نلجأ مرة أخرى إلى البعد النفسي لدى "ويلبيك"، فعندما تخرج في هندسة الزراعة، وتوفيت جدته، تزوج من ابنة عم صديق له، ثم فارقها، وقد رزق منها بطفل "إتيان Etienne" وبسبب هذه الصدمات دخل "ويلبيك" المصحات النفسية عدة مرات. ولو أننا تحدثنا عن الدوافع النفسية في الإصرار على بعض الأفكار، لوجدنا لها سبيلا في شخصية المؤلف. فروايته (استسلام) تضع المسلمين في مركز الأحداث، ورواياته الأخرى (المنصة) تدور في الفلك نفسه. ويمكن القول: إن وجدت حادثة فرعية في الرواية، وفيها شخصية مسلمة، فتوقع أنها ستكون إرهابية، تفجر وتقتل، وتوقع كذلك -إن كانت امرأة- فلا بد أن يكون لها هدف منحرف، مثل: "عائشة" في (المنصة)، و"قادية" الإفريقية في (احتمال جزيرة) على الرغم من عدم إفصاحه عن ديانة هذه الثانية.

وبالنظر إلى سيرة "ويلبيك" المشار إليها في هذا البحث، يكتمل فضاء البحث عن الفكرة الأدبية التي تضع إطار النمط الأدبي الاجتماعي والأخلاقي، ومن ثم "النقد" لرواية (المنصة) وتناولها للموضوعات "الممنوعة والمحرمة" بالنسبة للمسلمين في الحقل الثقافي الفرنسي وخارجه. يؤكد كاتب السيرة أن عزلة "ويلبيك"، وتربيته بعيدا عن أبويه، اللذين لم يكونا من طبقة عليا، وكذلك وفاة جدته، قد ترك جرحا كبيرا في نفسه. ويؤكد كذلك إسلام والدة (ويلبيك)، وزواجها من مسلم^(١). وربما تكون هذه هي القاصمة التي أوجت روح الانتقام في نفس رجل ينمو لديه حس الكراهية كل يوم.

٢. نجيب محفوظ وميشيل ويلبيك: فلسفة أم رؤية مصطنعة؟

تتفق كلتا الروائيتين -أولاد حارتنا والمنصة- في كونهما روايتي أطروحة، حيث تحمل كلمات كل رواية رسالة تفسر قناعاته هو: فالأول - يريد أن يقرن العلم بالدين، بينما الآخر - تثير كلماته موضوعات أنثروبولوجية، وإيديولوجية، مثيرة تغيب معها إقامة معادلة فلسفية واضحة، فمعادلة "ويلبيك" لها حد واحد، وهو مغامرة الهجوم على الخصم. وقد

(١) Denis Demonpion. Houellebecq nonautorisé, enquête sur une phénomène, 237.

تبين ذلك من الإطلالة على فضاء الفكرة الأدبية في أعماله.

ومن نتائج التقارب النمطي بين العاملين، تَوَازي النمط الانتقادي للهدف من التأليف في العاملين، ويظهر دائما هذا الموقف نهاية الأعمال، حيث تتجه الأحداث نحو الإعلان عن كل ما هو قابل للتحقق عند محفوظ، ولما هو أبعد عن الحقيقي، والتحقق عند "ويلبيك":

- اتجه نجيب محفوظ في (أولاد حارتنا) نحو تحقيق مجتمع يؤمن بالمزاوجة بين العلمي والديني، من خلال الإلحاح على الالتحام مع واقع الناس. وقد تحققت تلك الرؤية في الفصل الأخير "عرفة". وقد فسر صبري حافظ فلسفة "محموظ" التنظيرية حول الدين والفلسفة في أكثر من عشرين مقالا نشرها محفوظ في مجلة (المجلة الجديدة) التي كان يصدرها سلامة موسى بين عامي ١٩٢٣ و ١٩٢٩. يقول حافظ: 'فلما طوى الفلسفة جانبا وعكف على الأدب، ظلت الرؤى والقضايا الفلسفية التي ألحت عليه في بداية حياته الفكرية تنبض تحت جلد الأحداث القصصية، وتطل عبر الشخصيات الروائية التي استطاع هذا الفنان الكبير أن يخلق من خلالها عالما كاملا يتحرك فوق الورق^(١)'.
- إن دلالة الرؤية الطوباوية إلى المستقبل في (المنصة) تختلف عن قرينتها الانتقادية في (أولاد حارتنا)؛ حيث تتعاقب رؤية "ويلبيك" مع نزعة تعرية المجتمع المجردة دون الوقوف عند محرم أو ممنوع، وهذه هي رؤيته التي اصطنع طريقه إليها صناعة ملموسة في ملفوظه كله ولكن أبطاله في النهاية لا يحققون شيئا من أهدافهم، فجُلَّ جهد "ويلبيك" الوقوف عند الوصف الديستوبي للمجتمع والشخصيات. وفي المقابل، فإن النزعة المحفوظية تجعل الدين مع العلم في قَرْن، وتسعى أغلب شخصياته في (أولاد حارتنا) إلى تحقيق الخير والمثل.

يعتمد "ويلبيك" جانبا من تكوين الملفوظات وصياغتها بطريقة مصطنعة تماما، لا تتمتع بذلك العمق الرمزي أو الفلسفي؛ فهو يركن إلى ملفوظات هي في الأصل ثرثرة كلامية تغيد -لديه- بأن أقبح شيء هو "فكرة الإله". وهي أفكار أدبية نمطية متناثرة في حكايات الأقدمين، والزنادقة. وقد أعلن "ويلبيك" اعتناقه فلسفة "أوجست كونت" ولكن ظهور

(١) صبري حافظ. "نجيب محفوظ بين الدين والفلسفة". القاهرة: مجلة الهلال، ع ٢٤، فبراير ١٩٧٠، ١١٦-١٢٧) ١٢٢.

المعادلات العقلية المنطقية (الكانطية) لديه على مستوى الكتابة غير ظاهر إلا عبر تشويهها: فالافتراضات ذاتية، والنتائج مشوهة تقوم -من خلال ملفوظاته- على حس الكراهية. وقد تساءلت صاحبة كتاب "أساتذة اليأس" عن أدبية "ويلبيك" قائلة:

"هل ميشيل ويلبيك كاتبٌ مهم؟ أيستحق أن يوضع جنبا إلى جنب مع بيكيت وسيوران، مع بيرنهارد وكونديرا؟ لا أعرف. ولكن نظرا للاهتمام الإعلامي الذي أثاره منذ ما يزيد على عشر سنوات، وبما أنه تلقى عن روايته (الجزينات الأولى) جائزة IMPAC الرفيعة... يبدو لي جديرا بالاهتمام... خصوصا وأنه أيضا أحد الأبناء المتحمسين لفلسفة اليأس في الزمن المعاصر^(١)". ولهذا السبب نفسه أكد (فوكيما) "أهمية "ويلبيك" التي تأتي من كونه كاتباً يثير قضية جدالية^(٢)" وذلك في دراسته لرواية (احتمال جزيرة)، حيث يضيف: "حقيقة، فضلا عن كونه كاتباً اختزالياً، فإنه لا يمكن القول إلا أنه يكرر موضوعاته^(٣)". وتتفق فلسفة اليأس من نقده المجتمع الليبرالي في فرنسا، وأوروبا الغربية في أعماله، وبخاصة في روايتي: (المنصة) و(استسلام) ولكنها فلسفة تدميرية لدى "ويلبيك"، كما برهنت النصوص الأدبية.

وقد أشار هو، كما أشار صاحب سيرته الذاتية، إلى تأثره بالشيوعية التي كانت تعتنقها جدته^(٤). وتعد هذه الفلسفة مصدرا أساسيا لبناء الحس الانتقادي للمجتمع البشري، تقوم على الثورة، والتغيير للقضاء على الطبقة. ولكن لا أثر لهذه الإيدولوجيا الشيوعية، على مستوى النص، فلم يفد "ويلبيك" من هذه الفلسفة إلا النظرة الداعية إلى مقولة: "لا دين"، ولم يستطع أن يستبدل به العقلانية التي دعا إليها الشيوعيون بديلا للدين.

وقد تتلخص الفكرة الفلسفية في تأليف "الفكرة الأدبية" في النظرة العدمية للعالم التي لخصت أبعادها صاحبة كتاب "أساتذة اليأس" في عدد من النقاط من خلال مؤلفات "ويلبيك"، وهي: "البؤس الجنسي، وغياب الحب، والتوق للانتحار، الرعب من مرور الزمن وقابلية الفناء"^(٥).

(١) نانسي هيوستن. أساتذة اليأس، النزعة العدمية في الأدب الأوربي. ترجمة: وليد السويركي، مراجعة: أحمد خريس، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط١، ٢٠١٢. ٢٧١.

(٢) Fokkema, Douwe. Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the West, 387.

(٣) Fokkema, Douwe. Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the West, 388.

(٤) نانسي هيوستن. أساتذة اليأس، ٢٧٢.

(٥) نانسي هيوستن. أساتذة اليأس، ٢٨٦.

الخاتمة

أدى التقارب الشكلي formal للظاهرة الانتقادية الموجهة لطبيعة تناول الدين الإسلامي وما يتعلق به بين (أولاد حارتنا) و(المنصة) إلى إمكانية المقاربة بين روايتي نجيب محفوظ وميشيل "ويلبيك"؛ فالعملان ينتميان إلى ثقافتين مختلفتين. وكذلك، فإن التقارب النمطي/الرمزي typological الذي بدا لم يُبَيَّنْ على تشابه أو تأثير من الأقدم إلى الأحدث. وقد عُرِّزت عملية المقارنة من خلال ما يؤديه كل نص من أبعاد تقارب نمطيا مع الآخر، دون البدء بفرض المسألة الثقافية أو التاريخية عليهما.

تقاربت (المنصة) مع (أولاد حارتنا) في عدد من المحاور، واختلفت في أخرى؛ لأسباب ظهرت أبعادها في توجيه التقارب النمطي الأدبي. وقد كان لوجهة نظر جمهور النقاد وغيرهم تجاه العملين أثر مهم في الوقوف على الصدى الذي أحدثه كلا العملين.

ولأهمية دور القارئ في المقارنة بين النصين، فقد بدا نص (أولاد حارتنا) نصا واضح المرامي، يتجه إلى قراء منتمين إلى قومية واحدة، وقبل أن يكون انتماؤهم إلى دين بعينه، فقد تقاربت شخصيات الرواية مع شخصيات كونية لا تخص الدين الإسلامي فحسب، مثل: موسى، وعيسى عليهما السلام، فضلا عن وجود الإشارات التي أشار إليها الذين دعوا إلى منع الرواية، وتحريم الكتابة في مثل هذا النوع. أما الرواية الفرنسية، فقد اعتمدت على وجود قارئ ساذج، ركن إليه المؤلف ليووجهه إلى ازدياد الحضارات وإلى تخويفه من أثرها السلبي على المستقبل. وبدأ "ويلبيك" في توجيه سيرورة انتقاداته الهدامة والساخرة لخلق وعي قارئ ساخر، ووعي ممكن مخيف، ومن ثم كان دوره بث عوامل متفرقة في رواية (المنصة)، تخلق نمطا من الإثارة، وتدشين وجهة نظر القارئ من خلال شخصيات الرواية من المسلمين: العاشقة، والقاتل، والناقد للمسلمين، والمنكر لوجود الله، وتدين البلاد الإسلامية. وما من شك في أن النمط الأدبي المتكرر في (المنصة) وخارجه يوجه القارئ إلى كراهية فكرة الإسلام من أساسها.

أظهرت رؤية "دوريشين" القائمة على النظام الثلاثي للتقاربات النمطية، والتي كوّنت إطار هذا البحث، آثارها في توجيه نتائجه كما يأتي:

(أ) من حيث التقاربات الاجتماعية-النمطية في خلفية الروائيتين، فإنهما قد قدّمتا مجتمعات

مقاربة كوّنت خلفية التقارب النمطي الأدبي بينهما:

المجتمع الأول- في (أولاد حارتنا) مجتمع فقير جهله أكثر من علمه، تتصارع فيه أفكار بسيطة تعلي من إيقاع الجهل والفقير. وعلى المستوى السياسي -في أبعاده الرمزية- فإن الرواية ترمز إلى التشرذم السياسي، وسلطة السياسة التي تنفي مشاركة الجمهور. ومن هنا، كان إقصاء الجمهور عن المشاركة السياسة الفعالة.

قدمت (أولاد حارتنا) بعدين نمطيين أدبيين لرسم معالم مجتمعية: الأول- يتمثل في "الجبلاوي" فقط، فقد كان أمة وحده، مستقلا -برمزيتته- عن النقد، ومترفعا على أن يتواصل مع البشر بنفسه، له من صفات الديكتاتور ما لصفات السياسيين الذين قصدهم محفوظ دون غيرهم، ممن عزلوا أنفسهم عن الشعوب، واستغنوا عن آرائهم، وأقصوا قيمة العلم في توجيه سياسة البلاد. أما المجتمع الثاني، فإنما يُكوّنه فتتان: فئة أبناء "الجبلاوي"، وفي الحقيقة لم يُميزهم النص الروائي عن غيرهم، فظهر منهم التقى، والمتمرد، والقاتل... إلخ وفئة المساكين الذي ينضمون إلى فئة من ينتظر. وهذا بدوره -أقصد وجود "الجبلاوي" في جانب، والآخرين في جانب- أسس بسبب رمزيتته القريبة لفكرة الهجوم والمنع ضد الرواية؛ لأن المؤسسة السياسية تلاقت مصالحها مع المؤسسة الدينية، فصدقت على قرارات المنع، وباركت الإقصاء.

أما في (المنصة) فقد قدم "ويليك" ثلاثة مجتمعات: الأول- حول الرواي نفسه - ميشيل- الذي بحث عن نزواته، وفتح بابا للسخرية من كل شيء. والمجتمع الثاني هو ما ظهر في الرواية من شخصيات شاركت في كل مراحل البغاء في (تايلاندا). أما المجتمع الثالث، فهو المجتمع الذي قام بدور المُحفز للقارئ في هذه الرواية، وهو الذي كوّن النمط الأدبي المتكرر، ألا وهو المجتمع المسلم، على الرغم من أن أسماء الشخصيات المسلمة غير معلنة، إلا من اسم (عائشة)، حيث ظهر أخوها ليقتل العجوز صديقها، وظهر المفجرون من المسلمين في (تايلاندا).

ب) في ظل قراءتنا فضاءات تكرار الفكرة الأدبية الدينية بين محفوظ و"ويليك"، كشفت التقاربات النمطية الأدبية عن أن سبب مقاومة الجمهور ضد محفوظ ومقاضاته ومنع أعماله لم يكشف فيه النص عن إيديولوجية عدائية، أو مدمرة، أو ثورية عنيفة، فسلح الكلمة لدى محفوظ يقوم على فلسفات متباينة، ولكنها تقوم في معظمها على توجيه

المجتمع نحو التغيير إلى الأفضل بكثير من الآمال والطموح. بينما نجد "ويلبيك" وقد تسلح بنمط فكري آخر له سيرورته في (المنصة) وفي فضاء أعماله الأدبية في مهاجمة فكرة الدين، والإسلام خاصة، ولهذا عُمِّقَ التاريخي في أوروبا في قمع فكرة الدين. ولكن المعيار العلماني الآني، لم يحترمه "ويلبيك" في قبول الآخر، دينه وثقافته، وأصبح مناديا بهذا العداء في سياقات مختلفة.

(ج) أما بالنسبة للتقاربات النمطية النفسية، العامل الثالث في رؤية "دوريشين"، فلم يكن لها أثر في تفسير النمط الأدبي الانتقادي لـ(أولاد حارتنا) انطلاقاً من شخصية نجيب "محفوظ"، فلم يكن النص معبراً في أي من أبعاد أبنيته عن وجود سمة ما في شخصية محفوظ تساعد في تفسير الفكرة الأدبية التي أدت إلى المنع والتحریم. أما في (المنصة) فإن التكرارات المشار إليها في بنائها تعبر عن عمق المشكلة في ذات المؤلف، وبخاصة على المستويات اللفظية الساخرة والنايية التي كوّنت نمط الفكرة الأدبية التي تتحوصل - فقط- في رهاب الإسلام. وقد أكد ذلك ما ذكره النقاد من أسباب خارج النص تتعلق من إسلام أم المؤلف وزواجها من شخصية مسلمة، وذلك منذ طفولته.

المصادر والمراجع

المصادر العربية والأجنبية

١. نجيب محفوظ (١٩٨٦). أولاد حارتنا. ط٨. بيروت: دار الآداب.
2. Michel Houellebecq (2001). Plateforme. Paris: Flammarion.

المراجع العربية والمترجمة

٣. الترمذي (١٩٧٥). سنن الترمذي، باب مناقب أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أحمد شاکر وآخرين. القاهرة: البابي الحلبي، ط٢.
٤. جابر عصفور (٢٠١٠). نجيب محفوظ، الرمز والقيمة. جائزة القذافي العالمية للآداب.
٥. جورج باتاي (٢٠١٩). الأدب والشر، إيميلي برونتي، بودلير، بليك، ميشيليه، كافكا، بروس، ساد، جينيه. ترجمة وتقديم: رانية خلاف، عمان: دار أزمنة، الكويت: دار الفراشة للنشر والتوزيع.
٦. جورج طرابيشي (١٩٨٨). الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية. ط٣. بيروت: دار الطليعة.
٧. رجاء النقاش (د.ت.). صفحات من مذكرات نجيب محفوظ. القاهرة: دار الشروق.
٨. روجيه كايوا (٢٠١٠). الإنسان والمقدس. ترجمة: سميرة ريشا، مراجعة: جورج سليمان. ط١. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
٩. سيجموند فرويد (١٩٨٣). الطوطم والتابو، بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، ترجمة: بو علي ياسين. ط١. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع.
١٠. سيزر دومينغيز وآخرون (٢٠١٧). تقديم الأدب المقارن، اتجاهات وتطبيقات جديدة. ترجمة: فؤاد عبد المطلب. سلسلة (عالم المعرفة) ع٤٥١، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس.
١١. شريف سليمان (٢٠٢١). "محقق قضية محاولة قتل نجيب محفوظ: المتهمون لم يعرفوا اسمه، والأديب أهداهم كتبه". صحيفة الوطن الإلكترونية، الخميس ٤ مارس. <https://www.elwatannews.com/news/details/5353259> (٢٠٢١/١١/١٣)

١٢. صبري حافظ (١٩٧٠). "نجيب محفوظ بين الدين والفلسفة". القاهرة: مجلة الهلال، ٢٤، فبراير، (١١٦-١٢٧).
١٣. ضياء الدين بيبرس (١٩٧٠). ملف "محاكمة نجيب محفوظ". تحقيق صحفي، مجلة الهلال، عدد خاص عن نجيب محفوظ، فبراير، القاهرة: مؤسسة دار الهلال، (٣٨-٤٩).
١٤. عبد الحميد كشك (د.ت). كلمتنا في الرد على أولاد حارتنا. القاهرة: كتاب المختار.
١٥. عبد الوهاب المؤدب (٢٠١٠). الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي. ترجمة: كمال التومي، مراجعة: محمد بنيس والمؤلف. ط١. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
١٦. فريدريك نيتشه (٢٠١٤). هكذا تكلم زرادشت، كتاب لكل لا لأحد. ترجمة: فليكس فارس. ط١. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
١٧. فريدريك نيتشه (د.ت.). عدو المسيح. ترجمة: جورج ميخائيل ديب. ط٢. اللاذقية: دار الحوار.
١٨. محمد بركات (١٩٧٠). "حوار حول مسرح نجيب محفوظ". مجلة الهلال، عدد خاص عن نجيب محفوظ، القاهرة: فبراير، (١٩٨-٢٠٩).
١٩. محمد سلماوي (٢٠١٢). في حضرة نجيب محفوظ. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
٢٠. محمد شعير (د.ت.). أولاد حارتنا سيرة الرواية المحرمة. القاهرة: دار العين للنشر.
٢١. مسلم بن الحجاج (د.ت.). المسند الصحيح. بيروت: دار إحياء التراث العربي. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (كتاب الإيمان)، ج١.
٢٢. مصطفى الحفناوي (٢٠٠٧). "رواية أولاد حارتنا بمقدمة إسلامية بعد نصف قرن من الاتهام". موقع العربية، ٢٠٠٧/١/١٤
<https://www.alarabiya.net/articles/2007%2F01%2F14%2F30745>
 (9/6/2021).
٢٣. ميشيل ويلبيك (٢٠٠٧). احتمال جزيرة. ترجمة: محمد المزديوي. ط١. كولونيا-بغداد: مشورات الجمل.
٢٤. موقع روسيا اليوم: <https://2u.pw/499WL> (7/5/2022) 30.11.2017
٢٥. نانسي هيوستن (٢٠١٢). أساتذة اليأس، النزعة العدمية في الأدب الأوربي، ترجمة: وليد السويركي، مراجعة: أحمد خريس. ط١. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث.

٢٦. نجيب محفوظ (١٩٣٦). "الله". القاهرة: المجلة الجديدة، ع ١، يناير، (٤٣-٤٧).
٢٧. نجيب محفوظ (٢٠٠٦). التنظيم السري. القاهرة: دار الشروق.
٢٨. نور علي (٢٠٠٩). "الإخوان يهاجمون فاروق حسني بسبب ابن عربي". صحيفة اليوم السابع، الأحد، ٤ يناير ٢٠٠٩
<https://www.youm7.com/Article/NewsPrint/61071>
 (٢٠٢١/١١/٦]

المراجع الأجنبية

29. Acte III : «Houellebecq a tout programmé depuis le premier jour» (Interview L'Expresse, 1/9/2005. https://www.lexpress.fr/culture/livre/acte-iii-houellebecq-a-tout-programme-depuis-le-premier-jour_810451.html (14/11/2021)
30. Bermann, S., & Brodsky, C. (2004). Earl Miner. Comparative Literature, 56 (3).
31. César Dominguez et al (2015). Introducing Comparative Literature, New Trends and Applications. London and New York: Routledge.
32. Corina da Rocha Soares (2010). "L'equivoque chez Michel Houellebecq", Carnets II, L'Equivoque, janvier, pp. (123-149).
33. Denis Demonpion (2005). Houellebecq nonautorisé, enquête sur une phénomène, Maren Sell Éditeurs, Paris.
34. Didier Senecal (2001). "Michel Houellebecq". In: Lire, septembre.
35. Dionýz Ďurišin (1984). Theory of Literary Comparatistics. Trans. Jessie Kocmanová. Bratislava: Veda.
36. Douwe Fokkema (1984). Cultural Relativism Reconsidered: Comparative Literature and Intercultural Relations. Douze cas d'interaction culturelle dans l'Europe ancienne et l'Orient proche ou lointain. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'Education, la science et la culture, (239-255).
37. Douwe Fokkema (2011). Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the West. Edited by Jacques Thomassen, and Ommen, Kasper van, Amsterdam University Press.

38. Earl Miner (1989). "Études comparées interculturelles". Trans. Jean-Claude Choul. Théorie littéraire. Marc Angenot (ed.) Paris: Presses Universitaires de France.
39. Henru Benac (1988). Guide des idées littéraires. Revue et Augmentée par: Brigitte Réauté et Michèle Laskar. Paris: Hachette.
40. Jeremy Ahearne (2017). Cultural Policy Through the Prism of Fiction (Michel Houellebecq), International Journal of Cultural Policy, Published by Informa UK Limited, trading as Taylor & Francis Group, 23:1, p. (1-16).
41. Jérôme Meizoz (2004). L'œil sociologique et la littérature, Genève: Slatkine Erudition.
42. Karl Elze (1872). Lord Byron, a Biography with a critical essay on his place in literature. London: John Murray.
43. Michel Houellebecq (1998). Les particules Elémentaires, Paris: Flammarion, 2^{ème} édition.
44. Michel Houellebecq (1999). La Poursuite du bonheur, Paris, La différence.
45. Michel Houellebecq (2010). La Carte et le territoire. Paris: Flammarion.
46. Michel Houellebecq (2015). Soumission. Paris: Flammarion.
47. Michel Houellebecq (2019). Sérotonine. Paris, Flammarion.
48. Richard Jacquemond (2003). Entre scribes et écrivains. Le champ littéraire dans l'Égypte contemporaine, Paris: Sinbad/Actes Sud.
49. Russell Williams (2013). Michel Houellebecq, Configuration du Dernier Rivage. TLS, August 30.

التأويل بالحذف والتقدير في كتاب التنبيه لابن جني
(باب الحماسة)

د. محمد رشاد عبدالسلام المسيني
مدرس العلوم اللغوية بكلية التربية جامعة دمنهور
m_rashad_ar@edu.dmu.edu.eg

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.74948.1090

التأويل بال حذف والتقدير في كتاب التنبيه لابن جني (باب الحماسة)

مستخلص

أولى النحاة ظاهرة التأويل جُلّ عنايتهم لما فيه من بيانٍ لما يعترى بعض التراكيب من شوارد؛ إذ إنه يلج إلى البنية العميقة لتلك النصوص التي يخالف ظاهرها قواعد النحو في محاولة لتبرير الاختلاف بين ظاهر النص وأصل القاعدة. ولما كان للتأويل مظاهر عديدة من حذف ، وزيادة، وتقديم، وتأخير، وحمل على المعنى... وغير ذلك، فقد آثرت اختيار الحذف موضوعًا للدراسة لكونه من أكثر أساليب التأويل استخدامًا في النحو العربي فضلاً على كونه من أهم وسائل تبرير الخروج عن خط الإعراب عند النحاة.

ومشكلة البحث تتمثل في معالجته لمشكل إعراب شواهد الحماسة وذلك من خلال توجيهات ابن جني لتلك الشواهد بالتعويل على الحذف وتقدير لمحذوفات تتفق مع سياق النص ولاتتعارض مع قواعد النحو؛ لذا يهدف البحث إلى الكشف عن منهجية ابن جني في تأويل المعاني بما يحقق الانسجام بين النص والقاعدة، وتعرف طريقة ابن جني في تقدير المحذوفات لتأويل مشكل الإعراب ، مع بيان مواقف النحاة من تلك التأويلات، كذا يرصد البحث مواضع الحذف في كتاب التنبيه وتوجيهات ابن جني لكل موضع ، كما يقدم البحث مهادًا نظريًا يسعى من خلاله إلى التنظير لمصطلحات التأويل والحذف والتقدير عند اللغويين.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الحذف، التقدير، ابن جني، التنبيه، الحماسة

Interpretation by Omission and Presumption in the Book “Attanbeih” by Ibn Jenni (Enthusiasm Chapter)

Dr. Mohammad Rashad Abdel Salam Al-Messini
Lecturer of Linguistic science, Faculty of Education
Damanhur University

Abstract

Grammarians have addressed great attention to the phenomenon of interpretation because of its clarification of the irregularities in some of the structures. It penetrates into the deep structure of those texts that apparently violate the rules of grammar in an attempt to justify the difference between appearance of the text and basis of the rule. Since the interpretation has many manifestations, such as omission, addition, bringing forward, putting backward, correlation of meaning, .. and so on, the researcher has chosen omission as a subject for the study because it is one of the most widely used methods of interpretation in Arabic grammar as well as one of the most important means of justifying deviation from the line of parsing for grammarians.

The problem of the research is to address the problem of parsing enthusiasm manifestations through the directions of Ibn Jenni for those manifestations by relying on omission and presumption of omissions consistent with the text context and do not conflict with the rules of grammar. Therefore, the research aims to uncover the approach of Ibn Jenni in interpreting meanings in a way that achieves harmony between text and rule, defining Ibn Jenni's method to interpret the parsing problem, with a statement of the positions of grammarians of those interpretations. Moreover, the research also monitors the positions of omissions in the book “Attanbeih” and the directions of Ibn Jenni for each position. The research also provides a theoretical foundation through which it seeks to theorize the terms of interpretation, omission, presumption for grammarians.

Keywords: Interpretation, Omission, Presumption, Ibn Jenni, Attanbeih, Enthusiasm.

مقدمة

الحمد لله ، نحمده على ما علم ونشكره على ما أنعم ، وأصلي على المبعوث إلى العالمين بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ محمدٍ نبيه الأمين وأسلم تسليماً كثيراً أما بعد؛ فقد ارتبط علم النحو منذ بواكير نشأته بفكرة التأويل وإن لم يظهر مصطلحاً صريحاً في مؤلفات النحاة الأوائل؛ لكن آثاره كانت واضحة في ممارساتهم وتطبيقاتهم خاصةً أنهم قد بنوا قواعدهم على فكرة المعيارية التي يرجعون إليها عند توجيه النصوص وتحليل الشواهد، فما كان موافقاً لمعايير قواعدهم قبلوه وما خالف ذلك المعيار أعملوا فيه التأويل ليصبح مساره وفق ما تعارفوا عليه من قواعد وقوانين؛ لذا أولوا ظاهرة التأويل جُلَّ عنايتهم لما فيه من بيانٍ لما يعترى بعض التراكيب من شوارده؛ إذ إنه يلج إلى البنية العميقة لتلك النصوص التي يخالف ظاهرها قواعد النحو في محاولة لتبرير الاختلاف بين ظاهر النص وأصل القاعدة.

ولما كان للتأويل مظاهر عديدة من تقدير الحذف، والزيادة، والتقديم والتأخير، والحمل على المعنى... وغير ذلك، فقد أثرت اختيار الحذف موضوعاً للدراسة لكونه من أكثر أساليب التأويل استخداماً في النحو العربي فضلاً على كونه من أهم وسائل تبرير الخروج عن خط الإعراب عند النحاة.

ومشكلة البحث تتمثل في معالجته لمشكل إعراب شواهد الحماسة وذلك من خلال توجيهات ابن جني لتلك الشواهد بالتعويل على الحذف وتقديره لمحذوفات تتفق مع سياق النص ولا تتعارض مع قواعد النحو؛ لذا يهدف البحث إلى الكشف عن منهجية ابن جني في تأويل المعاني بما يحقق الانسجام بين النص والقاعدة، وتعرف طريقته في تقدير المحذوف لتأويل مشكل الإعراب مع بيان مواقف النحاة من تلك التأويلات، كذا يرصد البحث مواضع الحذف في كتاب التنبيه وتوجيهات ابن جني لكل موضع .

وقد تخيرت كتاب التنبيه على شرح مشكلات الحماسة لابن جني مادةً لدراسة الحذف نظراً لما يشغله هذا الكتاب من مكانة بالغة تبدو في أسباب تأليف ابن جني لهذا السفر، إذ أشار إلى أنه لم يعمل هذا الكتاب لمبتدئ ولا متوسط وإنما يخاطب به من قد تدرب فكره وقوى نظره (١). كما أن كتاب التنبيه من الكتب التي اهتمت بالجانب التطبيقي للقواعد

(١) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، لابن جني ص ٧.

والإعراب، فضلاً على أن ابن جني قد عالج في هذا الكتاب كثيراً من قضايا مشكل الإعراب والصناعة النحوية . واقتصر البحث على باب الحماسة من هذا السفر لكونه يشغل ما يقرب من نصف حيز الكتاب فكان بذلك مادة غزيرة مدت البحث بكثير من الشواهد ؛ لذا جاء عنوان الدراسة :

التأويل بالحذف والتقدير في كتاب التنبيه لابن جني (باب الحماسة)

أما عن منهج البحث فقد انتهجت فيه المنهج الاستقصائي القائم على تتبع مواضع الحذف ، مع التعويل على المنهج التحليلي في تحليل الشواهد وتفسيرها في ضوء توجيهات ابن جني واستعنت بالمنهج المقارن في مقارنة آراء ابن جني بنظرائه من النحاة فيما يخص الظاهرة النحوية المدروسة.

الدراسات السابقة :

درس ظاهرة التأويل في النحو العربي كثير من الباحثين ، غير أن ثمة دراسات أفردت التأويل بالحذف بالدرس أذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

١- ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ، للدكتور طاهر سليمان حمودة ، كتاب مطبوع بالدار الجامعية الإسكندرية ١٩٩٨م ، والحذف والتقدير في النحو العربي للدكتور علي أبو المكارم ، كتاب مطبوع بدار غريب للطباعة القاهرة ٢٠٠٧م.

٢- ظاهرة الحذف عند ابن جني في كتاب المحتسب دراسة نحوية ، أحمد بن عوض الرحيلي، ود/علي بن عبدالله بن علي القرني ، رسالة ماجستير جامعة طيبة المدينة المنورة ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - المملكة العربية السعودية ٢٠١٤م، تناول الباحث في هذه الدراسة مفهوم الحذف وأسبابه وشروطه ، ثم تحدث عن حذف الاسم وحذف الحرف وحذف الجملة.

٣- الحذف والترتيب ودورهما في التصرف والتأويل، د/نعيمه سعدية، بحث منشور بمجلة قراءات مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها جامعة بسكرة الجزائر، العدد الثامن ٢٠١٥م، تناولت فيه الباحثة مفهوم الحذف

وشروطه ثم تناولت قاعدة الترتيب من خلال الحديث عن التقديم والتأخير ودورهما في التأويل.

٤- التأويل بالحذف والتقدير عند النحاة البصريين، رحمة شعبان نويل ، بحث منشور بمجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية كليتي الآداب والعلوم، الجامعة الأسمرية الإسلامية زليتن - ليبيا ، العدد ٣٠١٧/٣م، تناولت الباحثة في هذا البحث وسائل تأويل النصوص المخالفة لقواعد التصرف الإعرابي من خلال الحذف والتقدير والزيادة والتحريف، ووسائل تأويل النصوص المخالفة لقواعد الترتيب، ووسائل تأويل النصوص المخالفة لقواعد التطابق.

٥- التأويل النحوي والدلالي بالحذف والتقديم والتأخير في أضواء البيان للشيخ محمد الأمين الشنقيطي دراسة إحصائية وصفية تحليلية، ابن مصطفى ، بوعمامة نجادي ، بحث منشور بمجلة سياقات اللغة والدراسات البيئية المجلد ٤/ العدد ٨/ ٢٠١٩م، تناول فيه الباحث مواطن التأويل بالحذف والتقديم والتأخير من خلال دراسة إحصائية في تفسير أضواء البيان للشيخ الشنقيطي. والدراسات السابقة تسير في اتجاه يختلف عن مجال دراستنا لموضوع البحث سواء في المنهج أو في مادة الدراسة.

ما تضيفه الدراسة:

تأتي جدة هذا الموضوع من كونه يستقصي مواطن الحذف وشواهد في كتاب التنبية لابن جني، مع تقديم التأويلات النحوية المفصلة لهذه الشواهد من خلال عرض توجيهات ابن جني لتلك الشواهد والاستزادة بآراء النحاة في المسائل النحوية المدروسة فضلاً على أنه يقدم تنظيراً مفصلاً لمصطلحي التأويل والحذف من خلال تتبع آراء اللغويين والنحاة في هذا الشأن بهدف التأصيل للمصطلحين .

مكونات البحث :

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يقع في تمهيد ودراسة تطبيقية شملت ثلاثة مباحث بين مقدمة و خاتمة ، ثم ثبت بالمصادر والمراجع ، أما المقدمة : فهي ما نحن بصدددها،

نعرض فيها إلى موضوع البحث، وأهميته، والهدف من دراسته ، والمنهج المُتَّبَع في الدراسة ، والدراسات السابقة ، ومادة الدراسة.

وأما التمهيد: فمعنيّ بالتظير لمصطلحات التأويل والحذف والتقدير، عمدت فيها إلى تتبع آراء القدماء والمحدثين في هذه المصطلحات للوقوف على ماهية كل مصطلح على حده ، وتعرف جوانبه المختلفة.

وأما الدراسة التطبيقية ففيها ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: احذف المفرد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حذف الاسم، وفيه أربعة مسائل:

١- حذف المبتدأ

٢- حذف المضاف

٣- حذف الموصوف

٤- حذف المفعول به

المطلب الثاني: حذف الفعل ، وفيه مسألتان:

٥- حذف ناصب المفعول به

٦- حذف عامل المصدر

المبحث الثاني: حذف الجملة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حذف جواب الشرط

المطلب الثاني: حذف جواب القسم

المبحث الثالث: حذف الحرف ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حذف حرف الجر، وفيه خمس مسائل:

١- حذف الباء

٢- حذف (مِنْ)

٣- حذف اللام

٤- حذف (في)

٥- حذف (زُبَّ)

المطلب الثاني: حذف (أن) الناصبة بعد واو المعية

المطلب الثالث: حذف حرف العطف (الواو)

الخاتمة : بينت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ثم أردفت ذلك بثبت للمصادر والمراجع التي استقى منها البحث مادته، واللله أسأل التوفيق والسداد ، والحمد لله رب العالمين.

* التأويل بين اللغة والاصطلاح

التأويل لغةً : يسير المعنى اللغوي للتأويل في دلالات متعددة منها :

١- الرجوع : فالتأويل في الأصل الترجيع ^(١) ، قال الأزهري (ت: ٣٧٠هـ) : "وأما التأويل فقيل : من أول يُؤوّل تأويلاً ، وثلاثيه : آل يؤوّل ، أي رجع وعاد وأوّل إليه الشيء رجعه" ^(٢) ، قال الراغب (ت: ٥٠٢هـ) : "التأويل من الأوّل ، أي الرجوع إلى الأصل ^(٣) ، قال الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) " : وفي الدعاء للمُضِل : أوّل الله عليك ، أي : ردّ عليك ضالتك " ^(٤).

٢- التدبّر والتقدير : قال ابن منظور (ت: ٧١١هـ) : " وأوّل الكلام وتأوله : دبّره وقدره " ^(٥).

٣- التفسير : قال أبو عبيدة (ت: ٢١٠هـ) : " التأويل : التفسير والمرجع " ^(٦) ، وذهب الأزهري إلى أن التفسير والتأويل والمعنى واحد ^(٧) ، قال ابن منظور : " التأويل والتأويل : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه " ^(٨) ، وأوّل الكلام وتأوله : فسره ^(٩) ، قال الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ) والتفسير والتأويل واحد ^(١٠).

٤- التحري والطلب : قال الزمخشري : " تأملته فتأولت فيه الخير ، أي توسمته وتحريته ، يقال : تأولت في فلانٍ الأجر إذا تحرّيته وطلبتّه " ^(١١).

٥- الجمع والإصلاح : قال الأزهري : " ألّث الشيء : جمعته وأصلحته " ^(١٢) .

٦- العاقبة والمصير : ذهب الزركشي : (ت: ٧٩٤هـ) إلى أن أصل التأويل من المأل وهو العاقبة والمصير ^(١٣) . قال: " ومعنى قولهم : ما تأويل هذا الكلام ؟ أي إلآم تؤول

(١) التعريفات ، للشريف الجرجاني ص ٥٢ .

(٢) تهذيب اللغة ، لأبي منصور الأزهري: (أول) ٤٥٨/١٥ ، لسان العرب: (أول) .

(٣) المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهاني: (أول) ص ٣١ .

(٤) أساس البلاغة ، للزمخشري: (أول) ٣٩/١ .

(٥) لسان العرب: (أول) .

(٦) مجاز القرآن لأبي عبيدة ٨٦/١ .

(٧) تهذيب اللغة: (فسر) ٤٠٧/١٢ .

(٨) لسان العرب: (أول) .

(٩) السابق: (أول) .

(١٠) الكليات ص ٢٦١ .

(١١) أساس البلاغة: (أول) ٣٩/١ .

(١٢) تهذيب اللغة: (أول) ٤٥٨/١٥ .

(١٣) البرهان في علوم القرآن ١٤٨/٢ .

العاقبة في المراد به ؟ ، كما قال تعالى : ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ﴾^(١) أي : تكشف عاقبته ، ويقال : آل الأمر إلى كذا ، أي صار إليه^(٢) .

٧- السياسة : التأويل - عند أصحاب هذا المعنى - أصله من الإيالة ، وهي السياسة ، فكأن المؤول لكلام يسوي الكلام ويضع المعنى فيه موضعه " (٣). قال الزمخشري : " آل الرعية يؤولها إيالة حسنة ، وهو حسن الإيالة ، مؤتال لقومه .. أي سائس محتكم^(٤) ، وقيل من الأول بمعنى السياسة التي تراعي مآلها " (٥).

ومما سبق يتضح أن التأويل عند اللغويين مشتق من أحد ثلاثة : إما من الأول بمعنى الرجوع ، وإما من المآل وهو العاقبة والمصير ، وإما من الإيالة بمعنى السياسة .

* مصطلح التأويل بين اللغويين والنحاة :

لم يظهر مصطلح التأويل فكرةً مستقلةً في فكر النحاة ، كما كان عند اللغويين وإن دخل المصطلح في كثير من الممارسات والتطبيقات النحوية التي اشتغلوا بها ؛ بيد أن الشائع في كتب النحاة استعمال المصطلح وحده دون تفسير ، بمعنى أن اهتمام النحاة بالتأويل من حيث هو مصطلح لم يكن بقدر اهتمام اللغويين به ، فالتأويل لم يظهر مبحثاً نظرياً في كتب النحو ، وإن كانت نتائجه المادية قد ملأت صفحات تلك الكتب كونه يعالج ما خرج عن القواعد من مسائل فرعية^(٦).

أما إذا نظرنا إلى التأويل عند اللغويين فنسجد أنه كان محل اهتمامهم وعنايتهم ، حيث بلغ من التنظير درجةً نستطيع من خلالها الوقوف على المصطلح وتحديد ماهيته . وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى جهود اللغويين والنحاة فيما يتعلق بمصطلح التأويل كل على حده ، فنبدأ باللغويين .

(١) الأعراف : ٥٣ .

(٢) البرهان في علوم القرآن ١٤٨/٢ .

(٣) السابق ١٤٩/٢ .

(٤) أساس البلاغة ص ٣٩ .

(٥) المفردات في غريب القرآن ص ٣١ .

(٦) ينظر : تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي ، د/ مصطفى السعدني ص ٢٢ .

* مصطلح التأويل عند اللغويين :

التأويل عند اللغويين هو نوع من إعمال الفكر في النص غير الظاهر معناه في محاولة لتفسير هذا المعنى ، فعرفة الأزهرى بأنه: " جمع معانٍ مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه"^(١) ، وقال : " التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه " ^(٢) وهو ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر^(٣)، وذهب الراغب الأصفهاني إلى أنه : " ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه علمًا كان أو فعلًا " ^(٤) وقال ابن منظور : " والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " ^(٥) وعرفه الكفوي (ت: ١٠٩٤هـ) بأنه " كشف المراد عن المشكل ... وهو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع ، وقيل بيان أحد محتملات اللفظ " ^(٦). والمتأمل في النصوص السابقة يجد أن رغم التباين الواضح في عبارات اللغويين في التعبير عن مصطلح التأويل إلا أن هدفها واحد هو فهم المعنى وبيانه إما بلفظ واضح لا إشكال فيه، وإما بتفسير المعنى وفقًا لما يقتضيه ظاهر النص مع الاستعانة بالمعطيات التي يمنحها النص للقارئ والتي من خلالها يستطيع الترجيح بين المعاني الممكنة التي يحتملها النص .

* مصطلح التأويل عند النحاة :

لعل أولى الإشارات إلى التأويل من حيث هو مصطلح في كتب النحو ما جاء في التذييل والتكميل لأبي حيان الأندلسي ونقله السيوطي حيث قال أبو حيان : " التأويل لا يكون إلا إذا كانت الجادة على شيء ثم جاء شيء يخالف الجادة فيتأول " ^(٧). ويقصد بالجادة - هنا - قوانين النحو وأحكامه وقواعده ^(٨).

(١) تهذيب اللغة: (أول) ٤٥٨/١٥ .

(٢) السابق: (أول) ٤٥٨/١٥ .

(٣) تهذيب اللغة: (فسر) ٤٠٧/١٢ .

(٤) المفردات في غريب القرآن .

(٥) لسان العرب (أول) .

(٦) الكليات ص ٢٦١ .

(٧) التذييل والتكميل ، ٣٠٠/٤ ، الاقتراح ص ٦٢ .

(٨) ينظر : تأويل الشعر ، مصطفى السعدني ص ٢٣ ، الحذف والتقدير في النحو العربي ، علي أبو المكارم ص ٢٠٤ .

والمتمأل لفكر ابن جني يجد أنه كان من أوائل الذين ترجموا لمصطلح التأويل في كتبهم ، وإن لم يصرح بلفظه ، فقد كان أدق أصحابه تأويلاً ويبدو هذا جلياً في تفريقه بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى إذ قال : " هذا الموضوع كثيراً ما يستهوي مَنْ تضعف نظره إلى أن يقوده إلى إفساد الصنعة ، وذلك كقولهم في تفسير : " أهلك والليل " معناه : ألحق أهلك قبل الليل ، فربما دعا ذاك من لا دُربة له إلى أن يقول : " أهلك والليل " فيجره ، وإنما تقديره ألحق أهلك وسابق الليل " (١).

وهنا ظهر مصطلح (التقدير) في تعبير ابن جني على أنه الوسيلة الأولى في التوفيق بين تعارض النص والنحو ؛ إذ أنه يعالج الكثير من القضايا في الجملة العربية محاولاً تبين ما خفي من مشكلها سواء على مستوى التركيب أم على مستوى المعنى ؛ لذا عُدَّ التقدير مظهرًا من مظاهر التأويل وهو يتخذ صورًا شتى في النحو العربي (٢) ، ويتخذ التقدير شكلين ؛ الأول : تقدير الحركة الإعرابية كما في الجمل التي تأخذ محلاً من الإعراب ، وفي المصدر المؤول ليأخذ حكمًا إعرابيًا ، وفي المجرور بحرف الجر الزائد وغيرها من المسائل النحوية التي تقدر فيها العلامة الإعرابية لسبب ما ، والشكل الآخر من التقدير - كما وصفه الدكتور أبو المكارم - لا يهدف إلى تصحيح الحركة الإعرابية ؛ وإنما يفترض وجود تراكيب لا وجود لها في الظاهر ، والتقدير مدفوع إلى افتراضها بحكم التزامه بالقواعد النحوية (٣) وهو ما قصدناه من أن التقدير مظهرٌ من مظاهر التأويل ، وعليه فالتأويل محاولة إرجاع النصوص التي لم تتوفر فيها شروط الصحة نحوياً إلى مواقف تتسم بالسلامة النحوية أو بعبارة أخرى هو صب ظواهر اللغة المنافية للقواعد في قوالب هذه القواعد (٤) وهذا يقودنا إلى القول بأن التأويل يبحث عن معنى ما وراء النص بهدف إحداث الانسجام بين النص والقاعدة ، فالمعنى هو مقصد التأويل ، وهذا ما دفع ابن جني إلى جعل تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى ، فإذا كان الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى يلجأ النحاة إلى تصحيح طريق الإعراب بما يتوافق وتفسير المعنى (٥)

(١) الخصائص ٢٧٩/١ .

(٢) الحذف والتقدير في النحو العربي ص ٢٠٥ .

(٣) السابق ص ٢٠٦ .

(٤) الحذف والتقدير ، على أبو المكارم ص ٢٠٤ ، أصول التفكير النحوي ، على أبو المكارم ص ٢٣٢ .

(٥) ينظر : الخصائص ٢٨٤/٢ بتصرف .

ويضرب ابن جني مثلاً لذلك بقوله : " ألا تراك تفسر نحو قولهم : " ضربت زيداً سوطاً " أن معناه ضربت زيداً ضربةً بسوطٍ ، وهو - لاشك - كذلك ، ولكن طريق إعرابه أنه على حذف المضاف ، أي ضربته ضربة سوط ، ثم حذفت الضربة على عيرة حذف المضاف " (١) إذن التأويل معنيّ بالتدقيق فيما ورد من نصوص فصيحة ظاهرها مخالف لقياس النحاة وقواعدهم فيعمل على توجيهها بما يتناسب وهذه القواعد بالشكل الذي لا يؤثر في أصل القاعدة أو يقدر في صحتها أو يغير من أطرافها. وليست كل النصوص الفصيحة مجالاً للتأويل ؛ فالنحاة لم يتأولوا النصوص التي فُسرَت بأنها لغة قوم تكلموا بها واشهروا ، قال السيوطي : " أما إذا كان لغة طائفة من العرب لم تتكلم إلا بها فلا تأويل " (٢).

ويمكن الإشارة - في هذا المقام - إلى أن مصطلح التأويل ارتبط بالنحو البصري أكثر من النحو الكوفي ، فمذهب البصريين - كما نصّ السيوطي - : " اتباع التأويلات البعيدة التي خالفها الظاهر " (٣) ، وعلّة ذلك أن البصريين كانوا أهل منطق وفلسفة لغوية - وإن شئت - قلت اجتهاد لغوي يستنبطون ويؤولون ويخرجون ، ويعللون ، ويصنعون الأحكام على حسب اجتهاداتهم في بعض الأحيان (٤) ، فالدراسون الأولون كان لا بد لهم أن يصطدموا بمسائل كثيرة تتعارض مع أحكامهم حينئذٍ يلجأون إلى القياس متخذين منه أداةً لصنع اللغة وصنع أمثلتها وأوضاعها وصور تعبيرها ، وإذا لم يسعفهم القياس بكل ما أرادوا لجئوا إلى التأويل (٥). وتشير بعض الدراسات اللغوية الحديثة إلى أن الكوفيين قد انتهجوا نهجاً يخالف نهج البصريين من حيث إجراء الكلام - في الغالب - على حسب الظاهر مع اللجوء إلى التخفيف والتقليل من صور الحذف والتقدير ، والتهوين من شأن العامل ، فقل عندهم ما كثر عند البصريين من التأويل (٦).

(١) السابق ٢٨٤/٢ .

(٢) الاقتراح ص ٦٢ .

(٣) السابق ص ١٦١ .

(٤) ينظر : من أسرار اللغة ، إبراهيم أنيس ص ٢٤ .

(٥) ينظر : مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو ، مهدي المخزومي ص ٤٦ .

(٦) نشأة النحو ، محمد الطنطاوي ص ١٤٣ .

* مظاهر التأويل النحوي :

للتأويل مظاهر يستخدمها في عملية التوفيق بين النص والقاعدة ، ومن هذه المظاهر الحذف ، والزيادة ، والحمل على المعنى ، والتقديم والتأخير ، وتأويل المعنى الشكلي ليوافق المعنى الدلالي ، وقد عنون ابن جني لهذه المظاهر فسمها باب شجاعة العربية ، قال : " اعلم أن معظم ذلك إنما هو الحذف والزيادة ، والتقديم والتأخير ، والحمل على المعنى ، والتحريف " (١).

وقد تخيرت من هذه المظاهر الحذف؛ لذا سأقصر الكلام عليه في المباحث القادمة لكونه موضوع البحث.

* الحذف :

الحذف لغةً: يحيل المعنى اللغوي لمادة (حذف) إلى معاني الإسقاط، والقطف، والقطع، والطرح، وكلها معانٍ متقاربة . (٢) **واصطلاحاً:** إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل (٣) ، أو هو إسقاط لصيغ داخل النص التركيبي في بعض المواقع اللغوية ، وهذه الصيغ يفترض وجودها نحوياً لسلامة التركيب وتطبيقاً للقواعد (٤) وهنا يلزم أن نشير إلى أن الإسقاط من عمل الكاتب أو مؤلف النص ، أما عمل النحوي فهو افتراض إسقاط جزء الكلام أو كله بقيام الدليل على ذلك الإسقاط ؛ لذا يلزم النحوي النظر فيما اقتضته الصناعة النحوية ، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ ، أو بالعكس ، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس ، أو معطوفاً بدون معطوف عليه ، أو معمولاً بدون عامل (٥).

والحذف أسلوب لغوي من الأساليب التي عرفها العرب ، وقد أشار سيبويه إلى وقوعه في كلامهم إذ قال : " اعلم أنهم مما يحذفون - الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك ، ويحذفون ويعوضون ، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطاً " (٦).

(١) الخصائص ٣٦٠/٢ .

(٢) ينظر : تهذيب اللغة (حذف) ٤٦٧/٤ ، الصحاح ، ولسان العرب (حذف) .

(٣) البرهان ١٠٢/٣ .

(٤) ينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي ص ٢٠٠ .

(٥) مغني اللبيب ٥٣٥/٦ ، وما بعدها .

(٦) الكتاب ٢٤/١ ، وما بعدها .

ويفهم من نص سيبويه السابق أن الحذف أسلوب يرمي إلى غاية معينة قد تكون تجنب الإطناب ، قال ابن جني : " واعلم أن العرب ... إلى الإيجاز أميل وعن الإكثار أبعد " (١) قال الثعالبي : " ومن سنن العرب الإضمار ، إيثارًا للتخفيف (٢). وقد يكون الحذف لتجنب التصريح بالعنصر المحذوف ، أو للاعتماد على دلالة القرائن ؛ إذ لا حذف إلا بدليل (٣) ، وهو مبدأ أصيل لدى النحاة ، فقد أشار ابن جني إلى أن الحذف لا يكون إلا عن دليل عليه ؛ وإلا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته (٤) فالعرب لا يحذفون ما للدلالة عليه ، ولا وصلة إليه ؛ لأن حذف ما للدلالة عليه منافٍ لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام (٥).

والدلالة المقصودة هنا ، قد تكون مثالية ، أو حالية ، فالدلالة المثالية قد تحصل من إعراب اللفظ ، وذلك كما إذا كان منصوبًا ؛ فيعلم أنه لا بد له من ناصب ، وإذا لم يكن ظاهرًا لم يكن بُدُّ من أن يكون مقدرًا (٦). وذلك نحو : " أهلاً وسهلاً ومرحبًا ، أي : وجدت أهلاً وسلكت سهلاً ، وصادفت رحبًا " (٧). وأما الدلالة الحالية فقد تحصل من النظر إلى المعنى ، فيعلم أنه لا يتم إلا بمحذوف كما في قولهم : " فلان يحل ويربط " أي : يحل الأمور ويربطها ، أي ذو تصرف (٨).

الحذف والتقدير:

يتصل التقدير في النحو العربي بمجموعة من القضايا لا تقتصر على الحذف بل تشمل الزيادة وإعادة الترتيب والحمل على الموضوع والحمل على المعنى والتضمين. (٩) وقد عدّ النحاة كل تقدير لمحذوف يقتضيه المعنى ولا تعارضه قوانين النحو هو الأصل قبل الحذف (١٠) ، فضلاً على أن الأصل عند النحاة عدم الحذف قال أبو حيان : " ومتى

(١) الخصائص ٨٣/١ .

(٢) فقه اللغة وسر العربية، للثعالبي ص ٣٤٩ .

(٣) اجتهادات لغوية ، د/ تمام حسان ص ٢٠٥ .

(٤) ينظر : الخصائص ٣٦٠/٢ .

(٥) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، للشيخ العز بن عبد السلام ص ٥ .

(٦) البرهان في علوم القرآن ١١١/٣ ، وما بعدها .

(٧) السابق ١١٢/٣ .

(٨) السابق ١١٢/٣ .

(٩) راجع ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ، د/ طاهر سليمان حمودة ، ص ١٥٥ .

(١٠) السابق ص ٢١ .

أمكن حمل الشيء على ظاهره كان أولى " (١). وذهب الزركشي إلى أن الحذف خلاف الأصل (٢) وعليه يبني فرعان أحدهما : إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه كان الحمل على عدمه أولى ؛ لأن الأصل عدم التغيير ، والثاني : إذا دار الأمر بين قلة المحذوف وكثرته ؛ كان الحمل على قلته أولى (٣) . ومن أصول النحاة في التقدير أن يقدر الشيء في مكانه الأصلي ، لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشيء في غير محله (٤). لذا يرى النحاة أنهم قد حددوا أسلوب التقدير على نحو يمكن معه أن يقوم بدوره في تأويل النصوص المخالفة للقواعد دون تجنّب على النص أو خوف على القاعدة. (٥)

وتشير بعض الدراسات النحوية إلى تحديد الصلة بين الحذف والتقدير من خلال الوقوف على نقط التقاء بينهما، تمثلت في أن كلاً منهما أسلوب من أساليب التأويل النحوي للنصوص اللغوية المخالفة للقواعد النحوية، و يتفقان ثانيًا في بعض مواضع الحذف؛ إذ يتحتم فيها تقدير المحذوف دون أن يكتفي بإعادة سبك النص الموجود أو افتراض إعادة صياغة المفردات. (٦) لذا يرى الدكتور أبو المكارم أن الحذف والتقدير يمكن النظر إليهما لا كاصطلاحين يختلف مضمونهما ، بل كظاهرة واضحة الأبعاد تتبع في جوهره من التلازم بين الحذف والتقدير؛ إذ الحذف ليس إلا تقدير ما لاوجود له في اللفظ. كما أن التقدير- في مجاله الرئيس- ليس إلا حذف بعض أجزاء النص الكلامي في اعتبار النحاة. (٧)

ومما سبق يتبين أن الحذف والتقدير أسلوبان من أساليب التأويل النحوي يلجأ إليهما النحويون لتعليل الاختلاف بين الظواهر اللغوية وما تقتضيه القواعد النحوية ، ومن ثمّ كانا وسيلتين لتبرير ذلك الاختلاف كي ينسجم وتلك القواعد . وهذا ما دفع الدكتور أبوالمكارم إلى استنتاج غاية في الأهمية مفاده أن للنحاة إزاء اللغة ونصوصها ثلاثة مواقف : أولها : قبول النصوص التي تتفق وقواعدهم ، وثانيها : قبول النصوص بعد تبرير اختلافها مع

(١) البحر المحيط ٤٢٣/١ .

(٢) البرهان ١٠٤/٣ .

(٣) السابق ١٠٤/٣ ، وينظر : الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٦١٦/٥ .

(٤) الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٦١٥/٥ .

(٥) ينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي ص ٢٠٨ .

(٦) السابق ص ٢٠٨ .

(٧) السابق ص ٢٠٩ .

القواعد ؛ وذلك من خلال التأويل ، وثالثها : رفض النصوص التي تتعارض مع القواعد بشكل يستحيل معه التبرير (١).

وعليه فإذا امتنع حمل الكلام على ظاهره لجأ النحاة إلى تقدير محذوفات والتقدير الصحيح للمحذوفات عند النحاة يجب أن يراعي أمرين أساسيين : المعنى والصناعة النحوية ، التي يقصد بها الأصول النحوية العامة والقواعد الخاصة المتفق عليها . (٢)
وقد احتج عبد القاهر الجرجاني لتقدير المحذوفات ، فبين مرجع ذلك إلى أمرين : أحدهما : أن يكون امتناع تركه على ظاهره ، لأمر يرجع إلى غرض المتكلم . والثاني : أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره ، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة من أجل الكلام نفسه ، لا من حيث غرض المتكلم به ، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزئي الجملة كالمبتدأ في نحو قوله تعالى : ﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾ (٣) ... لا بد من تقدير محذوف ، ولا سبيل إلى أن يكون له معنى دونه " (٤) ولا أريد الإنسياق إلى مزيد من الحديث في موضوع الحذف لأجل الإقتصار على ما يتصل بموضوع هذا البحث " .

* الحذف عند ابن جني :

يمكن تقسيم الحذف عند ابن جني إلى ثلاث صور :

- ١- حذف المفرد .
- ٢- حذف الجملة .
- ٣- حذف الحرف .

قال ابن جني : " قد حذفت العرب الجملة ، والمفرد ، والحرف ، والحركة ، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه " (٥). وقد خص ابن جني المفرد والجملة والحرف بحديث مطول في كتابه الخصائص، وانتهى منها إلى الحديث عن التقديم والتأخير ولم يذكر حذف الحركة بشيء؛ ولعل مرجع ذلك إلى ان حذف الحركة من باب اختلاف اللغات أي

(١) راجع : الحذف والتقدير في النحو العربي ص ٢٠٥ .

(٢) راجع : ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٥٥ .

(٣) يوسف : ١٨ ، ٨٣ .

(٤) أسرار البلاغة ، عبد القاهر الجرجاني ص ٤٢٢ .

(٥) الخصائص ٣٦٠/٢ .

من الظواهر اللهجية التي تحدث بسبب صوتي هو في الأغلب طلب الخفة ، وقد أشار إليه سيوييه في باب : "ما يسكن استخفاً وهو في الأصل متحرك" ^(١) وتبعه ابن جني في باب الساكن والمتحرك. ^(٢).

أولاً : حذف المفرد :

قال ابن جني : " وأما حذف المفرد فعلى ثلاثة أضرب : اسم وفعل وحرف " ^(٣). وقصد بحذف الحرف إما حذف الحرف الزائد على الكلمة مما يجيء لمعنى ، وإما حذف لحرف من نفس الكلمة ^(٤)، وهو غير داخل في موضوع بحثنا.

* حذف الاسم : وفيه خمس مسائل :

١ - حذف المبتدأ :

المبتدأ عمدة في الجملة ، وشرط الكلام الإفادة ، والإفادة إنما تحصل بوجود المبتدأ مع الخبر ؛ فالمبتدأ معتمد الفائدة والخبر محل الفائدة ^(٥) ، غير أنه قد يتعين وجود قرينة لفظية أو حالية تغني عن أحد الركنين ^(٦) فيسوغ الحذف ، وقد أجاز سيوييه وتبعه كثير من النحاة حذف المبتدأ إذا دلَّ عليه دليل ^(٧) وعنون له بقوله : " هذا باب يكون المبتدأ فيه مضمراً ، ويكون المبني عليه مُظهراً " ^(٨) أما ابن جني فأجاز أيضاً حذف المبتدأ ، ومثَّل له بقوله : " هل لك في كذا وكذا " أي : هل لك فيه حاجة أو أرب ، وقوله تعالي : ﴿ كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَتُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلُغٌ ﴾ ^(٩) أي ذلك ، أو هذا بلاغ ، وهو كثير ^(١٠).

(١) الكتاب ١١٣/٤ ، وما بعدها .

(٢) الخصائص ٣٢٨/٢ ، وما بعدها .

(٣) الخصائص ٣٦١/٢ .

(٤) الخصائص ٣٦٠/٢ .

(٥) شرح المفصل ، لابن يعيش ٢٣٩/١ .

(٦) السابق ٢٣٩/١ .

(٧) ينظر : الكتاب ١٣٠/٢ ، شرح الرضي لكافية ابن الحاجب ٣١١/١ ، شرح التسهيل لابن مالك ٢٧٦/١ بتحقيق

محمد عبد القادر عطا ، التذييل والتكميل لأبي حيان ٣١٣/٣ ، شرح ابن عقيل ٢٤٤/١ ، البرهان في علوم القرآن

للزركشي ١٠٨/٣ ، ١١١/٣ .

(٨) الكتاب ١٣٠/٢ .

(٩) سورة الأحقاف : الآية ٣٥ .

(١٠) الخصائص ٣٦٢/٢ .

وقد أول ابن جني مشكل بيت عمرو بن كلثوم (من الطويل) :
ثلاثة أثلاثٍ : فأثمانٌ خيلنا وأقوتنا وما نسوقُ إلي العُقلِ (١)

فالمشكل في الإجمال (ثلاثة أثلاث) المفصل بقوله : " فأثمان " وما عطف عليها ، فارتفع قوله (ثلاثة) على أنه خبر مبتدأ محذوف ، قال ابن جني : " أي : أموالنا ثلاثة أثلاث ، فحذف المبتدأ ، وحذفه أيضاً فيما بعد في قوله " فأثمانٌ خيلنا " أي : فثلثُ أثمانُ خيلنا ، أو فأثمانُ خيلنا ثلثٌ ، وكذا كذا ، وكذا كذا (٢) فحمل الإجمال والتفصيل على حذف المبتدأ فيهم جميعاً ، وهذا التأويل مسوّغه أن الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى ، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز ألا تأتي به ، ويكون مراداً حكماً وتقديراً (٣) فتقدير المبتدأ (أموالنا) مفهوم من قوله : " خيلنا ، وأقوتنا ، وما نسوقُ إلى العُقل ، فقد نبه بما أورد ، وقسم على الوجوه التي انصرفت إليها أموالهم فأفنتها ... فقال : افتقرت أموالنا فرقاً ثلاثاً ، وفرقةً منها صرفناها إلى أثمان خيلنا ، وفرقة منها حبسناها على أقواتنا ومعايشنا ، وفرقة منها وجهناها إلى الديات (٤).

٢ - حذف المضاف :

سجل النحاة في مؤلفاتهم شواهد كثيرة على حذف المضاف ، فهو باب واسع عندهم ، فذهب سيبويه إلى أن حذف المضاف جائز على سعة الكلام (٥) وذكر ابن جني أن منه في القرآن ثلاثمائة موضع (٦). وذكر في مواضع أخر أن في القرآن مثل هذا الموضع - حذف المضاف - نبيّاً على ألف موضع (٧) و أن حذف المضاف في الشعر ما لا يحصيه هو (٨) فهذا النوع من الحذف باب كثير واسع (٩) وقع في القرآن والشعر وفصيح الكلام وهو في عدد الرمل سعة (١٠). ووافقهما السيوطي (١١) .

(١) البيت لقائله في التنبيه على شرح مشكلات الحماسة لابن جني ص ١٩٣ ، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام المرزوقي ٣٤١/١ .

(٢) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة .

(٣) شرح المفصل ، لابن يعيش ٢٣٩/١ .

(٤) ينظر : شرح ديوان الحماسة للمرزوقي ٣٤١/١ .

(٥) الكتاب ٢٦٩/٣ .

(٦) الخصائص ٤٥٢/٢ .

(٧) الخصائص ١٩٢/١ ، وينظر : البرهان ١٤٦/٣ ، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ١٦٢٥/٥ ، دراسات لأسلوب

القرآن الكريم ، القسم الثالث ٣١٧/٣ .

(٨) الخصائص ٤٥٢/٢ .

وذهب ابن عطية إلى أن حذف المضاف هو عين المجاز وِعْظُمُهُ ، ونسب هذا المذهب إلى سيبويه وغيره (٤) خلافاً للشيخ العز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ) ؛ إذ رأى أن حذف المضاف ليس من المجاز ؛ لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً ، والكلمة المحذوفة ليست كذلك ، وإنما التجوز في أن ينسب إلى المضاف إليه ما كان منسوباً إلى المضاف (٥) وأجاز العكبري حذف المضاف من الكلام إذا كان المعنى لا يلتبس بحذفه (٦) ، وذكر الزركشي في البرهان شرطاً لجواز حذف المضاف هو وجود دليل على المحذوف من عقل أو قرينة ، نحو : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ (٧) أي أهلها ، ولا يجوز على هذا أن تقول : جاء زيد ، وأنت تريد غلامَ زيد ؛ لأن المجيء يكون له ولا دليل في مثل هذا على المحذوف ، ونسب هذا الرأي إلى المبرد (٨) .

وعليه فإذا كان المضاف لا يُجهل معناه بحذف لفظه جاز حذفه على أن يحل المضاف إليه محله (٩) .

ومن شواهد التأويل بحذف المضاف : قول بشر بن المغيرة بن المهلب بن أبي صفرة (من الطويل) :

وَكُلُّهُمْ قَدْ نَالَ شَبْعًا لِبَطْنِهِ وَشَبْعُ الْفَتَى لَوْمٌ إِذَا جَاعَ صَاحِبُهُ (١٠)

والمشكل في البيت قوله : " وشبع الفتى لؤم " فالشبع لا يكون لؤماً ، قال ابن جني : " الشَّبْعُ : الشيء من الطعام المُشْبَع ، والشَّبَع : مصدر شَبِعْتُ ... ألا ترى أن نفس الجوهر المُشْبَع ليس لؤماً ولا كرمًا " (١١) لذا قدر ابن جني مضافاً محذوفاً قال : " فإذا كان كذلك - يقصد ما تقدم من معنى الشبع - وجب تقدير حذف لمضاف ، أي : ونيلٌ

(١) السابق ٣٦٢/٢ .

(٢) المحتسب ١٨٨/١ .

(٣) الكتاب ٢٦٩/٣ ، وينظر : الأشباه والنظائر ٢٩/١ .

(٤) المحرر الوجيز ، لابن عطية ٢٧١/٣ ، وينظر : البحر المحيط ٣٣٢/٥ ، الدر المصون ٥٤٤/٦ .

(٥) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٤ .

(٦) إملاء ما من به الرحمن ٥٨/٢ .

(٧) يوسف : الآية ٨٢ .

(٨) البرهان ١٤٦/٣ .

(٩) شرح التسهيل ١٣٠/٣ .

(١٠) البيت منسوب لصاحبه في التنبيه على شرح مشكلات الحماسة ص ١٢٥ ، شرح ديوان الحماسة لأبي تمام ١-١٩٣/٢

١٩٣/٢

(١١) السابق ص ١٢٦ .

شَبَّحَ الْفَتَى لَوْمْ " (١) ، فأجرى المضاف إليه مجرى المضاف بعد حذفه فأعرب إعرابه ،
والحذف سُؤْغ في هذا المقام لدلالة ما تقدم عليه من قول الشاعر : " وكلهم قد نال شبعًا ،
وحذف المضاف للعلم به جائر على المشهور من مذاهب النحاة " (٢).

ومما أوله ابن جني على حذف المضاف :

١- قول جعفر بن عبله الحارثي : (من الطويل) :

فقالوا لنا : تبتان ، لا بُدَّ مِنْهُمَا صدور رِمَاحٍ أُشْرِعَتْ ، أو سَلَسِلُ (٣)

والمشكل قوله : (لا بُدَّ مِنْهُمَا) لذكره (أو سلاسل) فيكون مقصوده لا بد منهما على
طريق التعاقب لا على طريق الجمع بينهما ، وإلا سقط التخيير الذي أفاده (أو) من قوله :
(أو سلاسل) (٤)؛ لأن (أو) توجب أحد الشيئين (٥) ؛ لذا قَدَّرَ ابن جني حذف المضاف ،
أي : لا بد من إحداهما، فحذف المضاف (إحدى) وحل المضاف إليه محله فالتصق
بحرف الجر .

٢- قول أبي كبير الهذلي (من الكامل) :

وَإِذَا يَهْبُ مِنْ الْمَنَامِ رَأَيْتَهُ كَرْتُوبٍ كَعْبِ السَّاقِ ، ليس بِرُمْلٍ (٦)

فمشكل البيت قوله : (رأيتَه كرتوب كعب الساق) ؛ لأن فيه تشبيهاً للرجل بانتصاب
كعب الساق ، والمراد تشبيهه حالة انتصابه في مضجعه سريعاً بانتصاب كعب الساق في
الساق ، ولما كان كعب الساق منتصباً أبداً في موضعه ، فقد شبه شهامته وتشميره في تلك
الحالة به (٧) ؛ لذا قَدَّرَ ابن جني حذف مضاف هو المفعول ، قال : " أي : رأيت رتوبه ،
فحذف المضاف-وهو قوله : (رتوب) فاتصل الضمير بالفعل_ وهو كثيرٌ جداً " (٨) .

(١) السابق ص ١٢٦ .

(٢) ينظر : المساعد على تسهيل ابن عقيل ٣٦٣/٢ .

(٣) البيت منسوب لصاحبه في التنبيه ص ٢٦ ، شرح ديوان الحماسة ٣٧/١ .

(٤) شرح ديوان الحماسة ٣٧/١ .

(٥) ينظر : التنبيه ص ٢٧ .

(٦) البيت لقائله في التنبيه ص ٥٥ ، وشرح ديوان الحماسة ٦٨/١ .

(٧) ينظر شرح ديوان الحماسة ٦٨/١ .

(٨) التنبيه ص ٥٥ .

* حذف الموصوف :

اشترط النحاة لحذف الموصوف شروطاً أحدها : أن تكون الصفة خاصة به ؛ حتى يحصل العلم بالموصوف ، فمتى كانت الصفة عامة امتنع حذف الموصوف (١) وإذا علم النعت أو المنعوت جاز حذفه (٢) ، والثاني : أن يعتمد على مجرد الصفة من حيث هي ، لتعلق غرض السياق بكقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴾ (٣) ، ﴿ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾ (٤) فإن الاعتماد في سياق القول على مجرد الصفة لتعلق غرض القول من المدح أو الذم بها (٥) ، الثالث : أن يكون النعت صالحاً لمباشرة العامل كقوله تعالى : ﴿ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثْرَابٌ ﴾ (٦) ، فإن لم يصلح لمباشرة العامل امتنع الحذف غالباً إلا في ضرورة (٧) ، والرابع : كون المنعوت بعض اسم مخفوض بـ (من) أو (في) كقولهم : " مِنَّا ظَعَنٌ ، وَمِنَّا أَقَامٌ " أي - مِنَّا فَرِيقٌ ظَعَنَ ، وَمِنَّا فَرِيقٌ أَقَامَ (٨) .

ومذهب ابن جني أن حذف الموصوف في الشعر أكثر من النثر ، وحجته في ذلك أن حذف الموصوف مخالفٌ للقياس ، قال : " وقد حُذِفَ الموصوف وأقيمت الصفة مقامه ، وأكثر ذلك في الشعر ، وإنما كانت كثرته فيه دون النثر من حيث كان القياس يكاد يحظره " (٩) .

وإنما كانت مخالفة القياس حاصلة في حذف الموصوف لكون الصفة على ضربين : إما للتخليص والتخصيص ، وإما للمدح والثناء ، وكلاهما من مقامات الإسهاب والإطناب ، لا من مظان الإيجاز والاختصار ، وإذا كان كذلك لم يُلقَ الحذف به ، ولا تخفيف اللفظ منه " (١٠) .

(١) البرهان ١٥٤/٣ .

(٢) شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك ص ٣٥٥ ، شرح الأشموني ٤٠٠/٢ .

(٣) آل عمران : ١١٥ .

(٤) البقرة : ٩٥ .

(٥) البرهان ١٥٤/٣ .

(٦) ص : ٥٢ .

(٧) شرح ابن الناظم ص ٣٥٥ .

(٨) شرح الأشموني ٤٠٠/٢ .

(٩) الخصائص ٣٦٦/٢ .

(١٠) السابق ٣٦٦/٢ .

ويضيف ابن جني أن حذف الموصوف قد يؤدي إلى الإلباس ، كما أنه ضد البيان ، ومثل لذلك بقوله : " ألا ترى أنك إذا قلت : مررت بطويل ؛ لم يستبن من ظاهر هذا اللفظ أن الممرور به إنسان دون رمح أو ثوب أو نحو ذلك (١) .

غير أن ابن جني رغم موقفه من حذف الموصوف للأسباب التي ذكرها أجاز حذف الموصوف " متى قام الدليل عليه أو شهدت الحال به ، وكلما استبهم الموصوف كان حذفه غير لائق بالحديث " (٢) .

وموقف ابن جني من حذف الموصوف يترجم في عزوفه عن التعويل على هذا النوع من الحذف في تأويل النصوص التي خالف ظاهرها قواعد النحاة ، فإن صادفه شاهدٌ يُؤول على حذف موصوفٍ تراه لا يصرح برأيه مباشرة ، وإنما ينقل أقوال النحاة في توجيهه ، ويتضح ذلك عند تعرضه لتأويل قول بلعاء بن قيس الكناني : (من البسيط)
وَفَارِسٍ فِي عِمَارِ الْمُوتِ مُنْعَمِسٍ إِذَا تَأَلَّى عَلَى مَكْرُوهَةٍ صَدَقًا (٣)

قال : " مكروهة : تحتمل خلاف الرجلين : سيبويه وأبي الحسن (٤) ، فمذهب صاحب الكتاب أنه وصف لموصوف محذوف ، كأنه قال : إذا تَأَلَّى على حالة مكروهة صدق ، ومذهب أبي الحسن أنه مصدر جاء مفعول (٥) .

ويرجح ابن جني رأى سيبويه بقوله : " وكأن تأنيث المكروهة يشهد لقول صاحب الكتاب ، وذلك أن تأنيث الصفة أشيع وأيسر من تأنيث المصدر ، نعم ، وذلك أسهل من تأنيث المصدر من حيث كان المصدر دالاً على الجنس ، وإذا أفضي الأمر بك إلى الجنس ملكك فيه جانب التذكير ، فهذا أحد ما يشهد لقول سيبويه " (٦) .

وينسب إلى سيبويه أنه استقبح حذف الموصوف، وترجم له في " باب ما ينتصب لأنه قبيح أن يوصف بما بعده وبينني على ما قبله " (٧) بقوله : " وذلك (قولك) هنا قائماً

(١) الخصائص ٣٦٦/٢ .

(٢) السابق ٣٦٦/٢ .

(٣) البيت منسوب لقائله في التنبية ص ٣٦ ، وشرح ديوان الحماسة ٤٦/١ .

(٤) سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط (ت: ٢١٥هـ) .

(٥) التنبية ص ٣٦ .

(٦) السابق ص ٣٦ ، وما بعدها .

(٧) الكتاب ١٢٢/٢ ، وينظر : شرح كتاب سيبويه لأبي سعيد السيرافي ٤٥٠/٢ ، النكت في تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنتمري ١٠٥/٢ .

رجلٌ ، وفيها قائماً رجلٌ لما لم يجز أن توصف الصفة بالاسم ، وقبح أن تقول : فيها قائمٌ ، فتضع الصفة موضع الاسم ، كما قبح مررتُ بقائمٍ ، وأتاني قائمٌ " (١) .
 ويفهم من كلام سيبويه أنه لا يجيز تقدم الصفة على الموصوف ؛ لذا نصب الاسم على الحال ، كما فى قوله : " فيها قائماً رجلٌ " كونه نعتاً للنكرة تقدم عليها ، لأن الصفة لا تكون إلا بعد الموصوف (٢) . كذا لا يجيز حذف الموصوف وإقامة صفته مقامه فى نحو " فيها قائمٌ " ، و " مررت بقائم " . وذهب السيرافي إلى أنه متى تقدمت صفة المنكور عليه فالاختيار فى لفظ تلك الصفة أن تحمل على الحال (٣) .

أما ابن جنى فقد ضعف حذف الموصوف وإقامة صفته مقامه قال : " ومما يؤكد عندك ضعف حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه أنك تجد من الصفات ما لا يمكن حذف موصوفه . وذلك أن تكون الصفة جملة ؛ نحو مررت برجلٍ قام أخوه ، ولقيت غلاماً وجهه حسن . ألا تراك لو قلت : مررت بقام أخوه ، أو لقيت وجهه حسن لم يحسن " (٤) ولم يستحسن ابن جنى حذف الموصوف حالة كون الصفة شبة جملة والموصوف فى موقع الفاعل ، وحجته فى ذلك أن الفاعل لا يحذف ، قال : " وكذلك إن كانت الصفة حرف جر أو ظرفاً لا يستعمل استعمال الأسماء . فلو قلت : جاءني من الكرام ، أي رجل من الكرام ، أو حضرني سواك ، أي إنسان سواك ؛ لم يحسن لأن الفاعل لا يحذف (٥) .

غير أن ابن جنى قال بحذف الموصوف (المبتدأ) وإقامة الصفة الجملة مقامه كما فى قوله تعالى : ﴿ وَأَنَا وَمِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ ﴾ (٦) أي : قومٌ دون ذلك (٧) .

(١) الكتاب ١٢٢/٢ .

(٢) شرح كتاب سيبويه ، لأبي سعيد السيرافي ٤٥١/٢ .

(٣) السابق ٤٥١/٢ .

(٤) الخصائص ٣٦٦/٢ .

(٥) الخصائص ٣٦٨/٢ .

(٦) الجن : ١١ .

(٧) الخصائص ٣٧٠/٢ .

* حذف المفعول به :

كُثر حذف المفعول به في القرآن الكريم ، وفي أساليب العرب الكلامية ، واشترط النحاة دليلاً على هذا الحذف ، قال ابن جني : " وحذف المفعول كثير في القرآن وفصيح الكلام ، وذلك إذا كان هناك دليل عليه " (١). قال ابن هشام جرت عادة النحويين أن يقولوا: " يحذف المفعول اختصاراً واقتصاراً " ويريدون بالاختصار الحذف لدليل ، وبالاقْتِصَار الحذف لغير دليل ويمثلونه بنحو : ﴿ وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا ﴾ (٢) أي : أوقعوا هذين الفعلين (٣) ، فالمفعول لما كان فضلة تستقل الجملة دونه ، وينعقد الكلام من الفعل والفاعل بلا مفعول جاز حذفه وسقوطه ، وإن كان الفعل يقتضيه. (٤) وذهب السيوطي إلى أن حذف المفعول به أصلٌ لأنه فضلة (٥) . وحذف المفعول على ضربين :

الأول : أن يحذف وهو مراد ، أي يكون مقصوداً مع الحذف فينوي لدليل (٦) ويكون الحذف لضربٍ من التخفيف فيكون في حكم المنطوق به (٧).

والثاني : أن يحذف ويعوض عنه ، وذلك أن يكون الغرض الإخبار بوقوع الفعل من الفاعل من غير تعرضٍ لمن وقع به الفعل ، فيصير من قبيل الأفعال اللازمة (٨) ، ولا يُذكر المفعول ، ولا يُنوي ؛ إذ المنوي كالثابت ، ولا يسمى محذوفاً ؛ لأن الفعل يُنزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له (٩).

وقد استحسّن ابن جني حذف المفعول فقال : " وعلى ذكر حذف المفعول فما أعربه وأعذبه في الكلام ! ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ﴾ (١٠) أي تذودان إبلهما ، ولو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه ولا في علوه " (١١) .

(١) المحتسب ١٢٥/١ .

(٢) البقرة : ٦٠ .

(٣) مغني اللبيب ٣٥٥/٦ ، وينظر : الاتقان للسيوطي ١٦٠٥/٥ .

(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٤١٩/١ .

(٥) ينظر : همع الهوامع ١٣/٣ .

(٦) البرهان ١٦٢/٣ .

(٧) شرح المفصل لابن يعيش ٤١٩/١ .

(٨) السابق ٤١٩/١ ، وينظر : مغني اللبيب ٣٥٥/٦ ، معاني النحو ، فاضل السامرائي ٨١/٢ .

(٩) مغني اللبيب ٣٥٦/٦ .

(١٠) القصص : ٢٣ .

(١١) المحتسب ٣٣٣/١ .

وليست المسألة مجرد عذوبة وعلو فكل القرآن عذب وعالٍ، ولكن عدم ذكر المفعول يبين أن استغراب موسى كان للذود نفسه؛ لا لأنهما تذودان أغنامًا، وعليه فذكر المفعول في هذا الموضوع يذهب بهذه الفائدة.

وقد أول ابن جني الشواهد الآتية على حذف المفعول :

١- قول الشاعر (من الطويل) :

فَأَخْرَاهُمْ رَبِّي ، وَدَلَّ عَلَيْهِمْ وَأَطَعَهُمْ مِنْ مَطْعَمٍ غَيْرِ مُهْجِيٍّ (١)

قال ابن جني : " فحذف المفعول ، أي : دَلَّ عليهم أعداءهم ، وهو من الدلالة لا من الإدلال (٢) ، ومعنى (دَلَّ عليهم) أي مكن أعداءهم منهم .

٢- قول جَزْءِ بنِ ضِرَارِ أَخُو الشَّمَاخِ (من الطويل) :

وَحَدَّثْتُ قَوْمِي أَحَدَتْ الدَّهْرَ فِيهِمْ وَعَهْدُهُمْ بِالْحَادِيَّاتِ قَرِيبٌ (٣)

أول ابن جني البيت على حذف المفعول أي : أحدث الدهر فيهم أحداثًا وجعل مسوغ هذا الحذف أمرين : أحدهما دلالة الحال ، والآخر دلالة اللفظ (٤)

٣- قوله تعالى : ﴿ وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ (٥).

جعل ابن جني الآية شاهدًا على حذف المفعول ، قال : " أي أوتيت من كل شيء شيئًا " (٦).

٤- قول الحطيئة (من الوافر) :

مُنْعَمَةٌ تَصُونُ إِلَيْكَ مِنْهَا كَصَوْنِكَ مِنْ رِءَايِ شَرْعَبِيٍّ (٧)

أي : تصون إليك الحديث (٨).

(١) أنشده أبو زيد بدون نسبة في كتاب الهمز ، ص ١٨ ، وينظر : التنبيه لابن جني ص ١٧٥ ، والبيت بلا نسبة أيضًا في تهذيب اللغة (هجا) ٣٤٨/٦ ، ولسان العرب (هجا) و هجاء الطعام يهجو هجئا : ملاء ، وأهجا الطعام غرثي: سكنه وقطعه لسان العرب: هجا.

(٢) التنبيه ص ١٧٥ .

(٣) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١٥٣ ، ديوان الحماسة ١/٢٥٠ .

(٤) التنبيه ص ١٥٤ .

(٥) النمل : ٢٣ .

(٦) التنبيه ص ١٥٤ ، الخصائص ٢/٣٧٢ .

(٧) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١٥٤ ، الخصائص ٢/٣٧٢ ، كذا نسبه إليه الفارسي في إيضاح الشعر ص ٢٢٥ .

(٨) التنبيه ص ١٥٤ ، الخصائص ٢/٣٧٢ .

٥- قول بُرْج بن مُسهر الطائي (من الوافر) :

وَنِعَمَ الْحَيِّ كَلْبٌ غَيْرَ أَنَا
رُزْنًا مِنْ بَنِينَ وَمِنْ بَنَاتٍ (١)

قال ابن جني : " قياس قول صاحب الكتاب أن يكون المفعول هنا محذوفًا أي : رُزْنًا جماعة أو كثيرًا من بنين وبنات ، وقياس قول أبي الحسن في إجازته زيادة (من) (٢) في الواجب أن يكون تقديره : رُزْنًا بنين وبنات (٣) وعليه فيرى ابن جني أن حذف المفعول كثير وفصيح وعذب ، ولا يركبه إلا من قوى طبعه وعذب وضعه (٤) .

• التأويل بحذف الفعل :

ذكر سيبويه أن الفعل يجري في الأسماء على ثلاثة مجارٍ : فعل مظهر لا يحسن إضماره ، وفعل مضمر مستعمل إظهاره ، وفعل مضمر متروك إظهاره (٤) ومعنى كلام سيبويه أن حذف الفعل في اللغة على ثلاثة أضرب : ضرب لا يجوز فيه الحذف ، وآخر يجوز فيه الحذف ، وثالث واجب الحذف. وقسم ابن جني حذف الفعل على ضربين : أحدهما : أن يحذف الفعل والفاعل فيه ، وعده ابن جني من قبيل حذف الجملة ، ومثّل له بـ " زيدًا ضربته " ، قال : " لأنك أردت ضربت زيدًا ، فلما أضمرت (ضربت) فسرتة بقولك : ضربته ، وكذلك قولك : أزيدًا مررت به ، وقولهم : المرء مقتول بما قُتل به ، إن سيفًا فسيف ، وإن خنجرًا فخنجر ، أي إن كان الذي قتل به سيفًا فالذي يُقتل به سيف ، فكان إسمها وإن لم تكن مستقلة فإنها تُعَدُّ اعتداد الجملة (٥) ، والآخر : أن تحذف الفعل وحده ، وهذا هو غرض هذا الموضع ، وذلك أن يكون مفصولاً عنه مرفوعًا به ، وذلك نحو قولك : " أزيد قام " فزيدٌ مرفوع بفعل مضمر محذوف خالٍ من الفاعل ؛ لأنك تريد :

(١) السابق ص ١٦٠ ، والبيت في : شرح ديوان الحماسة لقائله ٢٦١/١ برواية (رزينا) بالياء بدلاً من الهمز، ورزينا أي: أصبنا بينين وبنات ، وبالهمز (رزأ) بمعنى أصاب أيضًا ، ينظر: لسان العرب (رزأ).

(٢) مذهب الأخفش زيادة (من) قبل المفعول ، جاء في باب زيادة (من) عند ذكره لقوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَلِّهَا وَقَتْلِهَا ﴾ البقرة: ٦١ ، قال : " فدخلت فيه (من) كنعو ما تقول في الكلام : " أهل البصرة يأكلون من البُرِّ والشعير " وتقول : " ذهب فأصبحت من الطعام " تريد شيئًا ولم تذكر الشيء " . ينظر: معاني القرآن للأخفش ص ١٠٥ .

(٣) التنبيه ص ١٦٠ .

(٤) المحتسب ٢/٣٣٥ .

(٥) الكتاب ١/٢٩٦ .

(٦) الخصائص ٢/٣٧٩ .

أقام زيد ، فلما أضمرته فسرته بقولك : قام ^(١) . وقد أول ابن جني حذف الفعل العامل في المنصوبات في المسائل الآتية :

١- تأويل حذف ناصب المفعول به بدلالة المذكور :

المشهور من مذاهب النحاة ذكر عامل المفعول به لأنه أصل ، وقد يضم جوازاً إذا دلّ عليه دليل مقالي أو حالي ^(٢) ، ومن ذلك قول العباس بن مرداس (من الطويل) :

أَكْرَّ وَأَحْمَى لِلْحَقِيقَةِ مِنْهُمْ وَأَصْرَبَ مِنَّا بِالسُّيُوفِ الْقَوَانِسَا ^(٣)

ذهب ابن جني إلى أن (القوانسا) انتصب بفعل مضمر دلّ عليه قوله :

(أَصْرَبَ) أي : ضربنا أو : نضرب القوانسا ^(٤) ، وعامل المفعول به يحذف قياساً لقرينة لفظية أو معنوية ^(٥) . ولا يجيز ابن جني أن ينتصب (القوانسا) بـ(أَصْرَبَ) ، وحثه أن أفل هذه التي للمبالغة تجري مجرى فعل التعجب ، وأنت لا تقول " ما أصرّب زيداً عمراً " حتى تقول : لعمرو ، وذلك لضعف الفعل وقلة تصرفه ، فإن تجشمت " ما أصرّب زيداً عمراً " فإنما تنصب عمراً بفعل آخر على ما تقدم ^(٦) .

وذهب المرزوقي في شرحه إلى عدم جواز انتصاب (القوانس) عن أصرّب وحثه موافقة لكلام ابن جني فضلاً على أنه يرى أن (أفعل) الذي يتم بـ(من) لا يعمل إلا في النكرات ، كقولك : هو أحسن منك وجهاً ^(٧) .

- ومن حذف الفعل قول يزيد بن الحكم (من الطويل) :

تَبَدَّلَ خَلِيلاً بِي كَشْكَلِكِ شَكْلُهُ فَإِنِّي خَلِيلاً صَالِحًا بَكَ مُقْتَوِي ^(٨)

(١) الخصائص ٣٨٠/٢ .

(٢) شرح شذور الذهب ، لابن هشام ص ٢٤٢ .

(٣) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١٧٧ ، شرح ديوان الحماسة ٣١٨/١ ، وشرح أبيات المغني ٢٩٢/٧ ، والقونس:مقدم البيضة من السلاح ، وقيل :القونس في البيضة سنبكها الذي فوق جمجمتها وهي الحديدية الطويلة في أعلاها ، ينظر : تهذيب اللغة(قنس) ٤١٠/٨ .

(٤) التنبيه ص ١٧٧ ، وينظر : شرح ديوان الحماسة ٣٨١/١ .

(٥) همع الهوامع ١٨/٣ .

(٦) التنبيه ص ١٧٧ .

(٧) ينظر : شرح ديوان الحماسة ٣٨١/١ .

(٨) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١٧٧ ، والخصائص ١٠٤/٢ ، ونسبه إليه أبو علي الفارسي في المسائل البصريات ص ٢٨٨ ، والبغدادي في خزنة الأدب ١٣٣/٣ ، الشاهد الثمانون بعد المائة ، شرح أبيات المغني ١٨١/٥ ، وبلا نسبة في إيضاح الشعر ص ٢٧٧ .

ذهب ابن جني إلى أن خليلاً منصوب بما دلّ عليه قوله (مُقْتَوِي) ، وذلك أن " مُقْتَوِي " هنا إنما هو مُفْعَلٌ ^(١) من القَتْوِ ، ومُفْعَلٌ لا يتعدى إلى مفعول به أبداً ، فكأنه قال : فإني أقتوي خليلاً صالحاً ، وأستبدله بك ^(٢) .

وقال في المحتسب : " وخليلاً عندنا منصوب بفعل مضمر يدل عليه (مقتو) وذلك أن أفعل لا يتعدى إلى المفعول به ، فكأنه قال : فإني أخدم ، أو أسوس ، أو أتعهد ، أو أستبدل بك خليلاً صالحاً ، ودلّ مقتو على ذلك الفعل ^(٣) . وقوله : " فإني خليلاً صالحاً بك مقتو " شاهد عند ابن جني على أن صدر الجملة إذا مضى فكأن جزأها جميعاً قد سبقا ومضيا، وحجته في ذلك أن الشاعر قد أضمر الفعل الناصب لـ(خليلاً) قبل تمام الجملة ، إنما سبق منها أحد جزأها وهو ياء المتكلم في (إني) فكأنه قال: " أنا خليلاً صالحاً بك مقتو " ^(٤) .

ومن إضمار الفعل الناصب للمفعول قبل انعقاد الجملة أول ابن جني قول الأحوص (من الكامل) :

إِنِّي لَأَمْنَحُكَ الصُّدُودَ وَإِنِّي قَسَمًا إِلَيْكَ مَعَ الصُّدُودِ لَأَمِيلُ ^(٥)

قال ابن جني : " فان تصاب " قَسَمَ " لا يخلوا أن يكون بما تقدم من قوله " إني لأمنحك الصدود " أو من جملة قوله " وإني إليك لأميل " ^(٦) . ورجح أنه من جملة قوله : " وإني إليك لأميل " لسبب؛ أنه إذا عدّه من جملة قوله " إني لأمنحك الصدود " فقد فصل بين اسم إن وخبرها بمعمول جملة أخرى أجنبي عنها وهذا الفصل غير جائز ^(٧) فثبت بذلك أنه من الجملة الثانية وأنه منصوب بفعل محذوف دلّ عليه قوله : " وإني إليك

(١) في المحتسب : " فمقتو مُفْعَلٌ من القَتْوِ وهو الخدمة " ، ينظر ٢٥/٢ ، ومفعل : يشير بها إلى أن الواو هي لام الفعل والتاء عين الفعل ، فإذا قال اقتوى يقتوى ، فكأنه قال : اَقْتَوُ يَقْتَوُ على وزن افعل يفعل مثل احمر يحمر ... وأصله اقتوو ، فأبدل الواو الثانية ياء فقال اقتوى يقتوي ، التنبيه ص ١٧٨ .

(٢) التنبيه ص ١٧٧ .

(٣) المحتسب ٢٦/٢ .

(٤) ينظر : التنبيه ص ١٧٨ .

(٥) البيت من شواهد سيبويه ، الكتاب ٣٨٠/١ ، وينظر : التنبيه ص ١٧٨ .

(٦) التنبيه ص ١٧٨ .

(٧) ينظر : التنبيه ص ١٧٨ .

لأميل " أي : أقسم قسمًا ، فأضمر هذا الفعل ، وإنما سبق الجزء الأول من الجملة الثانية وهو اسم إن^(١) ، والإضمار هنا حاصل قبل انعقاد الجملة بالخبر .

- ومن حذف الفعل قول عمرو بن مَعْيَدِي كَرِبَ (من الطويل) :

قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الْحَدِيدَ دَ تَتَمَّرُوا حَلَقًا وَقَدًّا^(٢)

أول ابن جني قوله : " حَلَقًا وَقَدًّا " بالنصب على المفعول به بتقدير حذف الفعل فكأنه قال : " لبسوا حَلَقًا وَقَدًّا " ، ودلَّ (تتمروا) عليه ، وذلك أن من عادتهم إذا تتمروا أن يلبسوهما فكان في ذلك أقوى دليل على الفعل الناصب لهما^(٣) .

كما أجاز ابن جني في هذا الموضع نصب (حَلَقًا وَقَدًّا) على التمييز المحول عن الفاعل أي : تتمر حَلَقَهُمْ وَقَدَّهُمْ ، ثم أدار الفعل إليهم ، فنصب ما كان مرفوعًا على عبرة التمييز في نحو هذا^(٤) .

٢- حذف عامل المصدر :

يحذف عامل المصدر جوارًا لقرينة لفظية نحو : " حثيثًا " لمن قال أي سِيرَ تسير ؟ أو قرينة معنوية نحو : " تأهبًا مأمونًا " لمن رأيتَه تأهبٍ لأمر^(٥) ، ومن شواهده أيضًا قول عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي^(٦) (من الطويل):

وَمَا مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ حَتَفَ أَنْفِهِ وَلَا طُلَّ مِنَّا حَيْثُ كَانَ قَتِيلٌ^(٧)

وجَّه ابن جني انتصاب (حتفَ أنفه) وجهين : أحدهما : أن حتفَ أنفه مصدر في معني الموت فانصب بالفعل (مات) المذكور ، فكأنه قال : " وما مات مِنَّا سَيِّدٌ موت أنفه " ، أي الموت الذي تخرج معه النفس من أنف الميت ، يعني موت الدَّعة لا موت القتل ، والجراح الذي تخرج معه النفس من غير الأنف بل من موضع الجرح^(٨) . وأشار ابن جني إلى مذهب المازني (ت: ٢٤٩هـ) في هذه المسألة فذكر أن قياس قول المازني

(١) السابق ص ١٧٨ .

(٢) البيت منسوب في التنبيه ص ٨٨ ، شرح ديوان الحماسة ١/١٣١ .

(٣) السابق ص ٨٨ .

(٤) السابق ص ٨٨ .

(٥) ارتشاف الضرب من لسان العرب ، لأبي حيان ٣/١٣٦٠ .

(٦) قال ابن جني : " ويقال : بل هي للسموئل بن عاديا " التنبيه ص ٦٤ ، وينظر : شرح ديوان الحماسة ١/٨٢ .

(٧) البيت منسوب لصاحبه في التنبيه ص ٦٧ ، شرح ديوان الحماسة ١/٨٧ .

(٨) التنبيه ص ٦٧ .

في نحو هذا أن يكون " حتف أنفه " منصوبًا بنفس (مات) هذه الظاهرة لأنه في معنى الموت كقوله في : " تَبَسَّمَتْ وَمَيَّصَ البرق " (١) .

الثاني : وهو مذهب سيوييه أن يكون منصوبًا بفعل آخر في معنى هذا ، يدل هذا عليه يعني أنه منصوب بفعل يفهم من لفظ المصدر فكأنه قال : " حَتَفَ حَتَفَ أَنفَهُ " أو " حُتَفَ " أو نحو ذلك لو نُطِقَ بفعله ، غير أنه مصدر لا فعل له مستعملًا ، لكنه مقدر (٢).

وعليه إذا كان عامل المصدر فعلاً من غير لفظه ففيه ثلاثة احتمالات.

الأول : وهو مذهب الجمهور من النحاة على أنه منصوب بفعل من مضمون

لفظه.

والثاني : أن ينصب بالفعل الظاهر لأنه بمعناه فتعدى إليه كما لو كان من لفظه ،

وعليه المازني .

والثالث : أن المصدر إذا أريد به التأكيد عمل فيه المضمر الذي من لفظه كقعدت

جلوسًا ، وقمت وقوفًا ، بناءً على أنه من قبيل التأكيد اللفظي فلا بد من اشتراكه مع عامله

في اللفظ ، أو بيان النوع عمل فيه الظاهر لأنه بمعناه ، ونسب هذا إلى ابن جني (٣).

٢- قول مُخْرِزِ بْنِ الْمُكَعْبَرِ الضَّبِّيِّ : (من البسيط) :

حَتَّى أَتَتْهُوَ لِمِيَاهِ الْجَوْفِ ظَاهِرَةً مَا لَمْ تَسِرْ قَبْلَهُمْ عَادٌ وَلَا إِرْمٌ (٤)

أول ابن جني نصب (ما) من قوله : " ما لم تسر قبلهم " على المصدر بفعل

محذوف دلَّ عليه المذكور (تسر) ، فكأن الشاعر قال : " ساروا ما لم تسر قبلهم عاد "

(٥).

(١) السابق ص ٦٧ .

(٢) السابق ص ٦٧ .

(٣) ينظر : همع الهوامع ٩٩/٣ ، وما بعدها .

(٤) البيت منسوب لصاحبه في التنبيه ص ٢٣٢ ، شرح ديوان الحماسة ٤٠٩/٢ .

(٥) التنبيه ص ٢٣٢ .

***ثانياً: التأويل بحذف الجملة :**

ذكر ابن جني أن العرب حذفوا الجملة كما حذفوا المفرد (١) وإنما تحذف الجملة من الفعل والفاعل لمشابهتها المفرد بكون الفاعل في كثير من الأمر بمنزلة الجزء من الفعل نحو : " ضربت ، ويضربان ، وقامت هند ... وما أشبه ذلك مما يدل على شدة اتصال الفعل بالفاعل ، وكونه معه كالجزء الواحد (٢).

وفي هذا المبحث ندرس مطلبين :

الأول : حذف جواب الشرط ، والثاني : حذف جواب القسم .

١ - حذف جواب الشرط :

يحذف جواب الشرط إذا علم غرض الشرط قال سيبويه : " وسألت الخليل عن قوله جلّ ذكره : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ﴾ (٣) أين جوابها وعن قوله جلّ وعلا : ﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ ﴾ (٤)، ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ (٥) فقال: إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر (الجواب) في كلامهم ؛ لعلم المخبر لأي شيء وُضع هذا الكلام " (٦) .

وأجاز ابن جني حذف جواب الشرط إذا تقدم ما يدل عليه ، ومثّل له بقولهم : " أنت ظالم إن فعلت " قال : " ألا تراهم يقولون في معناه : " إن فعلت فأنت ظالم ، فهذا مما أوهم أن " أنت ظالم " جواب مقدم ، ومعاذ الله أن يقدم جواب الشرط عليه ، وإنما قوله أنت ظالم " دالٌّ على الجواب وساد مسده " (٧).

ومذهب البصريين حذف جواب الشرط بشرطين : أحدهما أن يتقدم عليه ما يشبه الجواب فيكون دليلاً على حذف الجواب ، والثاني : أن يكون فعل الشرط ماضي اللفظ ،

(١) الخصائص ٣٦٠/٢ .

(٢) السابق ٣٦١/٢ .

(٣) الزمر: ٧٣ .

(٤) البقرة: ١٦٥ .

(٥) الأنعام: ٢٧ .

(٦) الكتاب ١٠٣/٣ .

(٧) الخصائص ٢٨٣/١ .

أو مقروناً بلم ، ولا يكون مضارعاً بغير (لم) إلا في الشعر ^(١) وأضاف ابن هشام إلى ذلك الشرطين شرطاً ثالثاً هو طول الكلام في الشرط ؛ وذلك بدخول شرط على الشرط الأصلي ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ ﴾ ^(٢) فالجواب محذوف تقديره : " فافعل " ، وقد وصف ابن هشام الحذف في الآية بأنه في غاية من الحسن ، وعلل ذلك لاجتماع الشرطين إضافة إلى طول الكلام مما يحسن معه الحذف ^(٣) . وأجاز الكوفيون إلا الفراء ^(٤) حذف جواب الشرط وفعل الشرط مستقبلاً قياساً على المعنى ^(٥) .

وقد أول ابن جني حذف جواب الشرط في الشواهد الآتية بقيام الدليل على الحذف ، من ذلك :

١- قول رجل من بلعبر ^(٦) (من البسيط) :

إِذَا لِقَامَ بِنَصْرِي مَعْشَرٌ خُشْنٌ عِنْدَ الْحَفِيزَةِ إِنْ ذُو لُوثَةٍ لَنَا ^(٧)

يرى ابن جني أن قوله : " إن ذو لوثة لانا " شرط محذوف الجواب دل عليه قوله : " خُشْنٌ " أي : إن لأن ذو لوثة لأن ، خشنوا هم ، أو يخشنوا ، فدل المفرد الذي هو " خُشْنٌ " على الجملة التي هي " خشنوا " أو " يخشنوا " وعلل ذلك بمشابهة اسم الفاعل وما يجري مجراه الجملة بما فيه من الضمير ومثل لذلك بـ " مررت برجلٍ مُحسنٍ إذا سُئِلَ شجاع إذا لُقِي " ، أي : إذا سُئِلَ أَحسنَ ، وإذا لُقِي شَجَعُ ، وهو كثير ^(٨) .

٢- قول الشَّمَنْدَرِ الحارثيِّ : (من الطويل) :

وَقَدْ سَاءَنِي مَا جَرَّتِ الْحَرْبُ بَيْنَنَا بَنِي عَمْنَا ، لَوْ كَانَ أَمْرًا مُدَانِيًا ^(٩)

(١) ارتشاف الضرب ٤/١٨٧٩ ، مغني اللبيب ٦/٥٢٣ ، شرح الأشموني ٣/٥٩٥ .

(٢) الأنعام : ٣٥ .

(٣) ينظر : شذور الذهب ص ٣٥٨ .

(٤) راجع رأي الفراء في ارتشاف الضرب ٤/١٨٧٩ ، شرح الأشموني ٣/٥٩٥ .

(٥) ارتشاف الضرب ٤/١٨٧٩ .

(٦) وقد تروى هذه الحماسية لأبي الغول الطهوي ، ينظر : التنبيه ص ٨ .

(٧) البيت لأبي الغول الطهوي وقيل لرجل من بلعبر في التنبيه ص ٨ ، ص ١٦ ، ولرجل من بلعبر في شرح ديوان الحماسة ٢٢/١ .

(٨) التنبيه ص ١٧ .

(٩) التنبيه ص ٦٧ ، شرح ديوان الحماسة ١/٩٤ .

أول ابن جني البيت على حذف جواب (لو) وقدره بقوله : أي لو كان أمراً مدانياً قريباً ليغتنر مثله لغفرنا " (١) ودليله في هذا التقدير قوله : " بني عمنا " وحجته أنهم إذا كانوا بني عمّ كانوا بالعفو فيما يحسن فيه العفو خلقاء ، وقوله أيضاً : " وقد ساءني ما جرّت الحرب بيننا " (٢) ، وقد أحسن ابن جني في هذا التأويل خاصة أن حذف جواب (لو) كثيراً ما يقع في مواقع التفضيم والتعظيم فيسوّغ الحذف لعلم المخاطب به ويكون بقصد المبالغة (٣).

٣- قول عمرو بن مَعْدِي كَرِبَ : (من الكامل) :

ليس الجمال بممّزٍ - فأعلم - وإن رُدّيت بُرداً (٤)

ذهب ابن جني إلى أن جواب (إن) الشرطية محذوف ، دلّ عليه ما يصحبه ، .. كأنه قال : " إن رُدّيت بُرداً فأعلم أن الجمال في إعداد آلة الحرب لاحتياز المجد لا فيما تلبسه وتتجمل به " (٥).

* حذف جواب القسم :

ذهب النحاة إلى وجوب حذف جواب القسم إذا تقدم عليه أو اكتتفه ما يغني عن هذا الجواب نحو : " زيدٌ قائمٌ والله " و " إن جاءني زيدٌ - والله - أكرمته " (٦) كما أجاز بعضهم حذف جواب القسم لعلم السامع المراد منه (٧) كقوله تعالى: ﴿ وَاللَّزْعَتِ غَرْقًا وَاللَّشِطَاتِ نَشْطًا وَالسَّيْحَاتِ سَبْحًا فَالْسَّيْقَتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ﴾ (٨) ولا يجوز حذف جواب القسم إلا إذا توسط بين شئين متلازمين نحوياً أو بعد كلام يدل على الجواب (٩) كما تقدم .

(١) التنبيه ص ٦٧ .

(٢) السابق ص ٦٨ .

(٣) ينظر : البرهان ١٨٣/٣ .

(٤) التنبيه ص ٨٧ ، شرح ديوان الحماسة ١٢٩/١ .

(٥) التنبيه ص ٨٧ .

(٦) مغني اللبيب ٥١٤/٦ .

(٧) البرهان ١٩٢/٣ .

(٨) النازعات: ٦-١ .

(٩) شرح الجمل الزجاجي لابن عصفور ٥٥٧/١ .

أما ابن جني فقد أول حذف جواب القسم لطول الكلام وشاهده قول العُدَيْل بن الفرخ العَجَلِي (من الطويل) :

لُعْمِرِي لَيْنُ رُمْتُ الْخُرُوجِ عَلَيْهِمْ بِقَيْسٍ عَلَى قَيْسٍ وَسَعْدٍ عَلَى سَعْدٍ (١)

قال : " لم يأتِ للقسم بجواب ، لكنه حذف لطول الكلام " (٢).

ثالثاً : التأويل بحذف الحرف :

ونقصد به حذف حروف المعاني ، ومذهب ابن جني أن حذف الحروف لا يسوّغه القياس لما في ذلك من الانتهاك والإجحاف (٣) ، ووافقه الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) في شرح الخلاصة الكافية فذكر أن حذف الهمزة قليل عند العرب ووجه قلته أن حذف الحرف إجحاف لأنه من اختصار المختصر (٤). و اشترط ابن هشام (ت: ٧٦١هـ) للحذف ألا يكون المحذوف عاملاً ضعيفاً فلا يحذف الجار والجازم والناصب للفعل إلا في مواضع قوية فيها الدلالة وكثير فيها استعمال تلك العوامل ، ولا يجوز القياس عليها (٥). والقياس - في رأي ابن جني - عدم جواز حذف الحروف ولا زيادتها ، ومع ذلك فقد حذف تارةً وزيدت أخرى (٦) ، ومسوّغ حذف الحروف عنده قوة المعرفة بالموضع الذي يتم فيه الحذف ، قال : " فأما عذر حذف هذه الحروف فلقوة المعرفة بالموضع ، ألا ترى إلى قول امرئ القيس (من الطويل) : فقلت يمين الله أبرح قاعدًا (٧) ، لأنه لو أراد الواجب لما جاز ، لأن (أبرح) هذه لا تستعمل في الواجب ، فلا بد من أن يكون أراد : لا أبرح (٨) وهذا شبيه بتوجيه الزمخشري لقوله تعالى : ﴿ قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ ﴾ (٩) قال : "أراد: لا تفتؤ، فحذف حرف النفي ؛ لأنه لا يلتبس بالإثبات، لأنه لو كان إثبات لم يكن بد من اللام والنون" (١٠).

(١) التنبيه ص ٢٥٠ ، شرح ديوان الحماسة ٥٢١/٢ .

(٢) التنبيه ص ٢٥ .

(٣) ينظر : الخصائص ٢٧٩/٢ .

(٤) المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ١٠٩/٥ .

(٥) مغني اللبيب ٣٤٥/٦ .

(٦) الخصائص ٢٨٠/٢ .

(٧) انظره في خزنة الأدب ٤٣/١٠ ، وفي ديوان امرئ القيس ص ٣٢ .

(٨) السابق ٢٨٤/٢ .

(٩) يوسف: ٨٥ .

(١٠) الكشف للزمخشري ٣١٨/٣ .

وإذا كان القياس لا يسوّغ حذف الحرف فلعلّ مفادها أن الحرف ينوب عن الفعل وفاعله في نحو : " ما قام زيد " فقد نابت (ما) عن (أنفي) كما نابت " إلا " عن " استثني " ، وكما نابت الهمزة وهل عن أستقهم وكما نابت حروف العطف عن (أعطف) فلو ذهب حذف الحرف لكان ذلك اختصارًا واختصار المختصر إجحاف به (١).

ورغم ما تقدم من أن حذف الحرف ليس بقياس فإن ابن جني يرى أنه إذا صح التوجه إليه جاز في بعض الأحوال حذفه لقوة الدلالة عليه (٢).

وفي هذا المبحث ندرس عدة مسائل كالآتي :

حذف حرف الجر :

حروف الجر سميت هذا الاسم ؛ لأنها تجر معنى الفعل إلى الاسم (٣) أو لأنها تعمل إعراب الجر (٤) كما قيل حروف النصب ، وحروف الجزم (٥) وتسمى بحروف الإضافة والخفض عند الكوفيين (٦) لأنها تضيف الفعل إلى الاسم ، أي توصله إليه وتربطه به (٧) ؛ لذا فالأصل فيها الذكر ، قال سيبويه : " والجزم في الأفعال نظير الجر في الأسماء ... فمن ثم لم يضمروا الجازم كما لم يضمروا الجازم " (٨) ، ويرى سيبويه - رحمه الله - أن حذف حرف الجر ضرب من السعة ، نحو قول عامر بن الطفيل (من الكامل) :

فَلَا بَغِيَّتْكُمْ قَنَا وَعَوَارِضًا وَلَأُقْبِلَنَّ الْخَيْلَ لَابَةً ضَرْعَدٍ (٩)

فقوله : " قَنَا وَعَوَارِضًا " أراد " بقنا وعوارض ، فحذف - يقصد الباء - وأوصل الفعل (١) ، وذهب ابن يعيش (ت: ٦٤٣هـ) إلى أنهم قد يحذفون هذه الحروف في بعض

(١) المحتسب ٥١/١ .

(٢) السابق ٥١/١ .

معاني القرآن ٤١٧/١

(٤) شرح الرضي لكافية ابن الحاجب القسم الثاني ص ١١٣٤ .

(٥) همع الهوامع ١٥٣/٤ .

(٦) السابق ١٥٣/٤ ، جاء في معاني القرآن للفراء ٤١٧/١ ، في تفسير قوله تعالى: (يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الأنفال: ٦٤ ، قال الفراء (ت: ٢٠٧هـ): " جاء التفسير بكفبك الله ويكفي من اتبعك؛ فموضع الكاف خفض " ، وينظر: الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي (ت: ٣٣٧هـ) ص ٩٣ ، وينظر: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، مهدي المخزومي، ص ٢٥٨ .

(٧) شرح الرضي القسم الثاني ص ١١٣٤ ، همع الهوامع ١٥٣/٤ .

(٨) الكتاب ٩/٣ .

(٩) الكتاب ٢١٤/١ ، النكت في تفسير كتاب سيبويه ٤٢٧/١ .

الاستعمالات تخفيفاً في بعض كلامهم ، فيصل الفعل بنفسه فيعمل^(٢) ويرى ابن هشام أن إسقاط الخافض ليس بقياس^(٣). وقد أول ابن جني حذف حرف الجر في الشواهد الآتية:

١- حذف الباء :

ومن ذلك قول عمرو بن مَعْدِي كَرِبَ : (من الطويل)

قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الْحَدِيدَ د تَمَرُوا حَلَقًا وَقَدًّا^(٤)

ذهب ابن جني في توجيه قوله (حلقًا وقَدًّا) بالنصب إلى ثلاثة أوجه الثالث منها : أن ينصب بالفعل (تتمروا) على إرادة : تتمروا بلقي وقَدِّ ، ثم لما حذف حرف الجر نصب ما كان مجرورًا به الفعل الذي قبله^(٥) ، وهو ما يسميه النحاة النصب بنزع الخافض^(٦) .

٢- حذف (من) :

وشاهده قول حُسَيْل بن سَجِيْع الصَّبِيّ (من الطويل) :

وَبِيضَاءَ مِنْ نَسَجِ ابْنِ دَاوُدَ نُلَّةٍ تَخَيَّرْتُهَا يَوْمَ اللِّقَاءِ الْمَلَابِسَا^(٧)

أول ابن جني نصب (الملابس) من قوله : (تخيرتها يوم اللقاء الملابس) على نزع الخافض ، كأنه قال : تخيرتها من الملابس ، فحذف حرف الجر (من) وأوصل الفعل^(٨) وهذا شبيهه بقوله تعالى : ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾^(٩) أي من قومه فهو مثله في الحذف^(١٠). قال الرازي: "حذفت كلمة(من) ووصل الفعل...والأصل في هذا الباب أن من الأفعال ما يتعدى إلى المفعول الثاني بحرف واحد ثم يتسع فيحذف حرف الجر فيتعدى الفعل إلى المفعول الثاني، من ذلك قولك: اخترت من الرجال زيدًا ثم يتسع فيقال: اخترت الرجال زيدًا"^(١١)، ونسب ذلك إلى أبي علي^(١). وذكر أبو حيان أن (اختار) من

(١) الكتاب ٢١٤/١ ، النكت ٤٢٧/١ .

(٢) شرح المفصل ٥١٤/٤ .

(٣) ينظر: المسائل السلفية لابن هشام ص ٢١ .

(٤) البيت منسوب في التنبيه ص ٨٨ ، شرح ديوان الحماسة ١/٣١١ ، والمعنى تشبهوا بالئمر في أخلاقهم وخلقهم أو تشبهوا بأفعاله في الحروب .

(٥) التنبيه ص ٨٩ ، وانظر ص ٣٥ من البحث حيث عرضنا للشاهد نفسه في حذف الفعل.

(٦) ينظر: المسائل السلفية لابن هشام ص ٢١ .

(٧) التنبيه ص ٢٢٦ ، شرح ديوان الحماسة ٢/٤٠٥ .

(٨) السابق ص ٢٢٧ .

(٩) الأعراف : ١٥٥ .

(١٠) التنبيه ص ٢٢٧ .

(١١) تفسير الرازي ١٥/١٨ .

الأفعال التي تعدت إلى اثنين: أحدهما بنفسه، والآخر بوساطة حرف الجر وهي مقصورة على السماع وهي (اختار) و(استغفر) و(أمر) و(كنى) و(دعا) و(زوج) و(صدق) ثم بحذف حرف الجر ويتعدى إليه الفعل، فيقول: "اخترت زيّداً من الرجال": "واخترت زيّداً الرجال".^(١)

٣- حذف اللام :

وشاهده قوله : " تخيرتها يوم اللقاء " من البيت السابق ، حيث نصب (يوم) على أنه مفعول له على تأويلين : حذف حرف الجر وحذف المضاف قال : " وقد يجوز أن يكون منصوباً نصب المفعول به ؛ أي تخيرتها لهول يوم اللقاء ، ثم حذف حرف الجر فصار : تخيرتها هول يوم اللقاء ثم حذف المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، فقال : " يوم اللقاء " (٣) فنصب بما نصب به المضاف المحذوف ، ولا شك أن نصبه على الظرفية أولى من تكلف تقدير محذوفين كما سبق ، والأولى أيضاً- كما يرى ابن هشام- تقليل المقدر ما أمكن لتقل مخالفة الأصل.^(٤) .

٤- حذف (في) :

ومنه قول خَيْسَل بن سَجِيح : (من الطويل)

وَلَا يَحْمَدُ الْقَوْمَ الْكِرَامُ أَهْلَهُمْ أَلَا
عَتِيدَ السِّلَاحِ عَنْهُمْ أَنْ يُمَارِسَا (٥)

فالمصدر المؤول (أن يُمارسَا) في محل جر بـ(في) المحذوفة على تأويل أنه أراد : " في ترك أن يمارسا " (٦) ولا يسوغ هذا التقدير إلا بتقدير محذوفين أحدهما حرف الجر (في) والثاني : حذف المضاف (ترك) فلما حذف حرف الجر " صار تقديره : ترك أن يمارس ، ثم حذف المضاف فصار : " أن يمارس " (٧).

ولعلنا نلاحظ أن ابن جني عندما يلجأ إلى تقدير أكثر من محذوف يراعي التدرج في الحذف ، فقال بحذف حرف الجر أولاً ثم حذف المضاف . وقد بيّن لنا ابن هشام كيفية

(١) السابق ١٨/١٥ .

(٢) البحر المحيط/٤/٣٩٧ .

(٣) التنبيه ص ٢٢٨ .

(٤) مغني اللبيب ٦/٣٧١ .

(٥) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ٢٢٨ ، وبلا نسبة في الخزانة ٨/٤٣٠ .

(٦) السابق ص ٢٢٩ .

(٧) السابق ص ٢٢٩ .

التقدير إذ أشار إلى أن الكلام إذا استدعاه تقدير أسماء ... فلا يقدر أن ذلك حذف دفعةً واحدةً ، بل على التدرج (١).

ومن حذف (في) يحمل قول مُحَرَّرِ بن المُكَعَّبِرِ الضَّيِّيِّ : (من البسيط)
نَجَّى ابن نُعمان عَوْفًا من أُسِنَّتِنَا إيغاله الرِّكْضَ لَمَّا شَالَتِ الجِدْمُ (٢)

أول ابن جني نصب (الركض) على حذف حرف الجر (في) ، قال : " لأنه أراد : في الركض ، فلما حذف حرف الجر أوصل الفعل " (٣).

٥- حذف (رُبَّ) :

تدخل (رُبَّ) على الاسم النكرة فيجوز حذفها معاً ، فإذا حذف وجب بقاء عملها ، فتكون محذوفة لفظاً منوية معني بعد (بل والفاء) (٤).

وحذف (رُبَّ) وبقاء عملها على ضربين : كثير وقليل ، فالكثير بعد الواو (٥) نحو

قول امرئ القيس : (من الطويل)

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُوئَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الهُمومِ لِيَبْتَلِي (٦)

والقليل بعد الفاء وبل نحو قول امرئ القيس : (من الطويل)

فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَفْتُ وَمَرْضِعٍ فَأَلْهَيْتَهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُحولٍ (٧)

وتضم (رُبَّ) بعد الفاء في جواب الشرط كقول ربيعة بن مرقوم الضبي (من الوافر) :

وإنَّ أَهْلِكَ فِذِي حَقِّ لَظَاهُ عَلَيَّ ، يَكَادُ يَلْتَهَبُ التَّهَابَا (٨)

(١) معني اللبيب ٣٧٦/٦ ، وينظر : الحذف والتقدير في النحو العربي ص ٢٠٧ .

(٢) البيت لقائله في التنبيه ص ٢٣٠ ، وشرح ديوان الحماسة ١-٤٠٧/٢ ، والإيغال:الإمعان في السير، والمعنى:أنقذ هذا الرجل من رماحنا استعجاله فرسه .

(٣) السابق ص ٢٣٠ .

(٤) شرح الأشموني ٢٩٩/٢ .

(٥) السابق ٢٩٩/٢ .

(٦) البيت بلا نسبة في شرح الأشموني ٣٠٠/٢ ، ولامرئ القيس في ديوانه ص ١٨ .

(٧) شرح شذور الذهب ص ٣٣٨ وما بعدها ، مغني اللبيب ٣٢٩/٢ والمساعد على تسهيل الفوائد ٢٩٥/٢ ، شرح الأشموني ٢٩٩/٢ ، والبيت في ديوان امرئ القيس من معلقته برواية الأصمعي من نسخة الأعم : فألهيتها عن ذي تمانم مُغَيَّلٍ ، والمغيل : المرضع وأمه حبلي ، أو الذي يرضع وأمه تجامع ، ينظر : ديوان امرئ القيس بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ص ١٢٠ ، ط ٤ ، دار المعارف ١٩٨٤ .

(٨) التنبيه ص ٢١٣ ، شرح ديوان الحماسة ٣٨٥/٢ .

أول ابن جني جر (ذي) على تقدير حذف "رُبُّ" أي: فُرِبُّ ذِي حَنْق (١)، وأجاز ابن جني حذف (رَبِّ) للعلم بموضعها في قول جميل بثينة من الخفيف:

رَسِمَ دَارٍ وَقَفَّتْ فِي طَلْبَةٍ كَدْتُ أَقْضِي الْغَدَاةَ مِنْ جَلْبَةٍ (٢)

فقوله (رَسِمَ) مجرورة برَبِّ المحذوفة، أي: رُبُّ رَسِمَ دَارٍ (٣).

* حذف (أن) الناصبة بعد واو المعية:

حذف (أن) الناصبة مطرد في مواضع وشاذ في مواضع أخرى نحو: "تسمع بالمُعَيْدِي خَيْرَ مَنْ أَنْ تَرَاهُ"، و"خذ اللص قبل يأخذك"، و"مَرُهُ يَحْفَرُهَا" (٤) وأوجب النحاة حذف أن بعد الفاء، والواو، وأو "لأن هذه الحروف في مثل هذه المواضع لا يشوبها معنى السببية والجمعية والانتهاة" (٥) وفَسَّرَ الرضوي سبب إضمار أن في تلك المواضع فقال: "وأما الفاء، والواو، وأو، فلأنها لما اقتضت نصب ما بعدها للتصحيح على معنى السببية والجمعية والانتهاة... صارت كعوامل النصب فلم يظهر الناصب بعدها" (٦).

وقد أول ابن جني نصب المضارع بعد الواو على تقدير حذف (أن) في بيت كَبِشَّةَ أَخْتُ عَمْرُو بْنِ مَعْدِي كَرَبَ (من الطويل):

وَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُمْ إِفَالًا وَأَبْكَرًا وَأُتْرِكَ فِي بَيْتِ بَعْضَةٍ مُظْلِمٍ (٧)

فقوله: "وأُتْرِكَ" منصوب بأن المضمرة بعد واو المعية فهذا كقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن" (٨) أي: لا تجمعوا بين أن تأخذوا وأن أترك، أي: وأن تتركوني (٩) فنهى عن الجمع بين الشئيين كذا أوله سيبويه في "لا تأكل السمك وتشرب اللبن قال: "إنما أراد أن يقول له: "لا تجمع بين اللبن والسمك" (١٠).

(١) التنبيه ص ٢١٣، والحنق: الغيظ، لسان العرب (حنق).

(٢) التنبيه ص ٢١٣.

(٣) السابق ص ٢١٣.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ٤٤٨/٦، ٤٩٠، وشرح الرضوي على الكافية القسم الثاني ص ٨٩٤.

(٥) شرح الرضوي على الكافية القسم الثاني ص ٨٩١.

(٦) السابق ص ٨٩١.

(٧) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١١٠، شرح ديوان الحماسة ١٥٩/١.

(٨) ينظر: كتاب سيبويه ٤٢/٣.

(٩) التنبيه ص ١١٠.

(١٠) الكتاب ٤٢/٣، وما بعدها.

ومن شواهد حذف (أن) بعد واو المعية ، قول الأخطل (من الكامل) :
 لَاتِنَةَ عَنِ خُلُقِي وَتَأْتِي مِثْلُهُ عَارٌّ عَلَيْكَ إِذَا فَعَلْتَ عَظِيمٌ (١)

قال سيبويه: "أراد لا يجتمعنَّ النهي والإتيان ، فصار (تأتي) - منصوبًا - على إضمار أن" (٢).

* حذف حرف العطف (الواو) :

أجاز النحاة حذف العاطف وحده (٣) دون المعطوف ، في حين أن من النحاة من لا يجيز إضمار حروف العطف ، وحثته أن الحروف أدلة على معانٍ في نفس المتكلم ، فلو أضمرت لاحتاج المخاطب إلي وحي يسفر به عما في نفس مكلمه ، وحكم حروف العطف في هذا حكم حروف النفي والتوكيد والتمني والترجي (٤). كما أجاز النحاة حذف العاطف والمعطوف معًا ، وهو مما يختص به الواو والفاء ، فمذهب ابن مالك أن الفاء قد تحذف مع ما عطفَتْ والواو إذا لا لبس (٥) ، وذهب الأشموني أن حذف الواو والفاء مع معطوفهما قيد فيهما فجوّز حذفهما مع معطوفهما لدليل (٦).

ويذكر ابن جني من حذف الواو ما حكاه أستاذه أبو عثمان المازني عن أبي زيد في نحو قولهم : " أكلت لحمًا ، سمكًا ، تمرًا " (٧) ومنه قول الشاعر (من الرجز):

ضربًا طَلْحَفًا فِي الطَّلَى سَجِينًا (٨)

فأول ابن جني نصب (سَجِينًا) على حذف (الواو) كأن الشاعر أراد أن يقول : " ضربًا طَلْحَفًا فِي الطَّلَى وَسَجِينًا " فحذف حرف العطف (٩). ومن حذف الواو أيضًا ما أنشده أبو الحسن (من الرجز):

كَيْفَ أَصْبَحْتَ كَيْفَ أَمْسَيْتَ مِمَّا يَزْرَعُ الوُدَّ فِي فَوَادِ الكَرِيمِ (١)

(١) البيت من شواهد الكتاب ٤٢/٣ ، التنبية ص ١١٠ .

(٢) الكتاب ٤٢/٣ .

(٣) المساعد ٤٧٣/٢ ، شرح الأشموني ٤٣١/٢ .

(٤) نتائج الفكر في النحو للسهيلي ص ٢٠٧ .

(٥) شرح التسهيل ٣٧٨/٣ ، شرح الأشموني ٤٣٠/٢ .

(٦) شرح الأشموني ٤٣٠/٢ .

(٧) ينظر : التنبية ص ١٦٧ ، الخصائص ٢٨٠/٢ ، مغني اللبيب ٤٦٦/٦ .

(٨) البيت بلا نسبة في التنبية ص ١٦٧ ، وضرائر الشعر لابن عصفور ، ص ١٦١ برواية : سذخيتًا ، وفي اللسان أيضًا

(طخف) ، والطلخف: الشديد، واللام زائدة وهو من الطخف وهو الشدة (مقاييس اللغة ٤٥٨/٣).

(٩) ينظر التنبية ص ١٦٧ بتصرف .

المعنى يريد : كيف أصبحت وكيف أمسيت ^(٢) فحذف الواو. ومن حذفها أيضًا ما أنشده ابن الأعرابي (من الخفيف) :

وكيف لا أبكي على علّاتي
صَبَائِحِي ، غَبَائِقِي ، قَيْلَاتِي ^(٣)

أول ابن جني الشطر الثاني من البيت على حذف الواو أي صبائحي وغبائقي وقيلاتي على معنى أن الشاعر أراد : ضربًا شديدًا ودونه ، أي تارةً هكذا وتارةً هكذا ^(٤).

(١) الخصائص ٢٩٠/١ ، التنبيه ص ١٦٨ .

(٢) الخصائص ٢٨٠/٢ .

(٣) البيت منسوب لقائله في التنبيه ص ١٦٨ ، الخصائص ٢٨٠/٢ ، وفي سر صناعة الإعراب ص ٦٣٥ بلا نسية وبرواية : ما لي لا أبكي على علّاتي، وفي ضرائر الشعر ص ١٦١، والصبائح: جمع الصبوح، والصبوح: الناقة المحلوبة بالغدادة (اللسان:صبح) وغبائق: جمع غُبُوق، والغُبُوق: الناقة التي تحلب بعد المغرب (اللسان:غبق) وقيلاتي: جمع قبيلة، والقبيلة:الناقة التي يحلبها عند المقيلة (اللسان:قيل) .

(٤) التنبيه ص ١٦٨ .

نتائج البحث

وبعد؛ فقد انتهى البحث إلى عدة نتائج ، يمكن تصنيفها في أربعة أقسام: قسم يختص بالتأويل، والثاني يختص بالحذف والثالث يختص بآبن جنى ، والرابع نتائج عامة :

أولاً: ما يخص التأويل خلى فيه البحث إلى النتائج الآتية:

١- لم يظهر مصطلح التأويل فكرةً مستقلةً في فكر النحاة ، كما كان عند اللغويين وإن دخل المصطلح في كثير من الممارسات والتطبيقات النحوية التي استغلوا بها.

٢- ظهرت أولى الإشارات إلى التأويل من حيث هو مصطلح في كتب النحو في كتابي التذييل والتكميل لأبي حيان الأندلسي والاقترح للسيوطي.

٣- ليست كل النصوص مجالاً للتأويل ؛ فالنحاة لم يتأولوا النصوص التي فُسرت بأنها لغة قوم تكلموا بها وأشهرها.

٤- ارتبط مصطلح التأويل بالنحو البصري أكثر من النحو الكوفي ، ومرجع ذلك الارتباط سيطرة التفكير المنطقي والفلسفة اللغوية التي اشتهر بها البصريون وميلهم إلى الاجتهاد اللغوي في تفسير النصوص بما يتفق وقواعدهم خلافاً للكوفيين الذين يجرون الكلام - في الغالب - على حسب الظاهر .

ثانياً: ما يختص بالحذف ، وخلص فيه البحث إلى النتائج الآتية:

١- الحذف والتقدير متلازمان ؛ فلا نستطيع القول بالحذف إلا بتقدير المحذوف ؛ لذا عُدَّ التقدير الوسيلة الأولى في التوفيق بين تعارض النص والنحو ؛ إذ إنه يعالج الكثير من القضايا في الجملة العربية محاولاً تبيين ما خفي من مشكلها سواء على مستوى التركيب أم على مستوى المعنى .

٢- الحذف أسلوب لغوي يرمي إلى غاية معينة قد تكون تجنب الإطناب أو تجنب التصريح بالعنصر المحذوف ، أو للاعتماد على دلالة القرائن التي قد تكون مثالية ، أو حالية ، فالدلالة المثالية قد تحصل من إعراب اللفظ وأما الدلالة الحالية فقد تحصل من النظر إلى المعنى ، فيعلم أنه لا يتم إلا بمحذوف.

- ٣- الحذف عند النحاة خلاف الأصل فمتى أمكن حمل الشيء على ظاهره كان أولى.
- ٤- من أصول النحاة أن يقدر الشيء في مكانه الأصلي ، لئلا يخالف الأصل من وجهين : الحذف ، ووضع الشيء في غير محله.
- ٥- من مسوغات الحذف أن الألفاظ إنما جيء بها للدلالة على المعنى ، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ جاز ألا تأتي به ، ويكون مرادًا حكمًا وتقديرًا.
- ٦- الحذف عند ابن جني يشمل: الجملة ، والمفرد ، والحرف ، والحركة ، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه.

ثالثًا: ما يختص بابن جني، وخلص فيه البحث إلى النتائج الآتية:

- ١- لما كان التأويل يبحث عما وراء النص بهدف إحداث الانسجام بين النص والقاعدة ، ولما كان المعنى هو مقصد التأويل ، جعل ابن جني تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى ، وعليه إذا كان الإعراب مخالفًا لتفسير المعنى يلجأ النحاة إلى تصحيح طريق الإعراب بما يتوافق وتفسير المعنى.
- ٢- تعد مظاهر التأويل من حذف ، وزيادة ، وحمل على المعنى ، وتقديم وتأخير ، وتأويل المعنى الشكلي ليوافق المعنى الدلالي من شجاعة العربية عند ابن جني.
- ٣- حذف الموصوف مخالفٌ للقياس عند ابن جني وقد يؤدي إلى الإلباس ، كما أنه ضد البيان ؛ لذا رأى أن حذف الموصوف في الشعر أكثر من النثر ؛ لأن الشعر محل الضرورات.
- ٤- ضعف ابن جني حذف الموصوف وإقامة صفته مقامه بحجة أن من الصفات ما لا يمكن حذف موصوفه . وذلك أن تكون الصفة جملة ، كذا لم يستحسن ابن جني حذف الموصوف حالة كون الصفة شبه جملة والموصوف في موقع الفاعل.
- ٥- استحسن ابن جني حذف المفعول واستعذبه فجعله من الفصيح الذي لا يركبه إلا من قوى طبعه وعذب وضعه في الكلام.

- ٦- يرى ابن جني أن صدر الجملة إذا مضى فكأن جزأيها جميعاً قد سبقا ومضيا، وحجته في ذلك أن الشاعر قد يضمّر الفعل الناصب للمفعول قبل تمام الجملة اعتماداً على أن أحد أركان الجملة قد سبق هذا المفعول.
- ٧- مذهب ابن جني أن حذف الحروف لا يسوّغه القياس لما في ذلك من الانتهاك والإجحاف؛ فالقياس - في رأيه - عدم جواز حذف الحروف ولا زيادتها. وعذر حذف الحروف - عنده - قوة المعرفة بالموضع الذي يتم فيه الحذف .
- ٨- راعى ابن جني مبدأ التدرج في الحذف عند تقديره أكثر من محذوف ، كما حدث في قوله بحذف حرف الجر ثم حذف المضاف.
- رابعاً: نتائج عامة:
- ١- يحذف جواب (لو) كثيراً في مواقع التفخيم والتعظيم ويسوّغ حذفه لعلم المخاطب به ويكون بقصد المبالغة.
- ٢- لا يجوز حذف جواب القسم إلا إذا توسط بين شئين متلازمين نحوياً أو بعد كلام يدل على الجواب، أو لطول الكلام .

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- ١- الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش (ت: ٢١٥هـ)
 - معان القرآن وإعراجه ، تحقيق د/ هدى محمود قراعة ، ١/ ٤٦٢ ، ط. الأولى ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م .
- ٢- الأشموني: أبو الحسن نور الدين علي بن محمد بن عيسى بن يوسف (٩٢٩هـ):
 - شرح الأشموني على ألفية ابن مالك المسمى (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١ دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- ٣- الأعلم الشنتمري: أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى (ت: ٤٧٦هـ)
 - النكت في تفسير كتاب سيوييه وشرح أبياته وغريبه، دراسة وتحقيق: رشيد بلحبيب ، مطبوعات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية المملكة المغربية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٤- البغدادى: عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ)
 - خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط٤ مكتبة الخانجي القاهرة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
 - شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق: عبدالعزيز رباح، وأحمد يوسف دقاق، الجزء السابع ط١ دار المأمون للتراث، بيروت - لبنان ١٣٩٨هـ - ١٩٨٠م.
- ٥- الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابوري (ت: ٤٣٠هـ)
 - فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر (د.ت).
- ٦- الجرجاني: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد النحوي (ت: ٤٧١هـ، أو ٤٧٤هـ)
 - أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه : محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة (د.ت).
- ٧- ابن جني : أبو الفتح عثمان (ت: ٣٩٢هـ)

- التنبيه على شرح مشكلات الحماسة ، تحقيق أ.د/ حسن محمود هنداوي، ط١، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
 - الخصائص ، تحقيق: د/ محمد علي النجار، ط٢ المكتبة العلمية (دار الكتب المصرية) ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
 - سر صناعة الإعراب ، دراسة وتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم نط٢ دار القلم، دمشق ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
 - المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، تحقيق : علي النجدي ناصف، د/ عبد الفتاح إسماعيل شلبي ، ط٢ دار سزكين للطباعة والنشر ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٨- أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي(ت:٧٤٥هـ)
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: د/رجب عثمان محمد، مراجعة: أ.د/رمضان عبدالنواب، ط١، مكتبة الخانجي القاهرة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
 - التذيل والتكميل شرح كتاب التسهيل، تحقيق: أ.د/حسن هنداوي، ط١، دار القلم دمشق ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
 - تفسير البحر المحيط ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق : عادل أحمد عبد الموجود ، على محمد معوض ، شارك في التحقيق د/زكريا عبدالمجيد النوتي و د/ أحمد النجولي الجمل، ط١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .
- ٩- الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد (ت:٥٠٢هـ)
- المفردات في غريب القرآن ، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ، بيروت - لبنان (د.ت).
- ١٠- الرضي: رضي الدين محمد بن الحسن الأسترايادي (ت:٦٨٨هـ)
- شرح الرضي لكافية ابن الحاجب، دراسة وتحقيق : د/ يحيى بشير مصري ، سلسلة نشر الرسائل الجامعية، عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المملكة العربية السعودية - ط١ ، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .

- ١١- الزجاجي: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق (ت: ٣٣٧هـ)
الإيضاح في علل النحو، تحقيق: د/مازن المبارك، ط٣ دار النفائس ، بيروت - لبنان
١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٢- الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي
(ت: ٧٩٤هـ)
• البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٣ ، دار التراث ،
القاهرة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م
- ١٣- الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨هـ)
• أساس البلاغة ، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت
- لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق
وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معوض ،
شارك في التحقيق أ. د / فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي ، ط١ ، مكتبة العبيكان
، الرياض - المملكة العربية السعودية ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١٤- أبو زيد الأنصاري: سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري الخرجي (ت: ٢١٦هـ)
• كتاب الهمز، نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، طبع في بيروت بالمطبعة
الكاثولوكية للأباء اليسوعيين ١٩١١م.
- ١٥- السمين: أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ٧٥٦هـ
• الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق : أحمد محمد الخراط، دار القلم
دمشق (د.ت) .
- ١٦- السَّهْلِي: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت: ٥٨١هـ)
• نتائج الفكر في النحو، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود_ علي محمد معوض، ط١،
دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ١٧- سيبويه: أبو بشر عثمان بن قنبر (ت: ١٧٩هـ)
• كتاب سيبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، ط٢ مكتبة الخانجي القاهرة
١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٨- السيرافي: أبو محمد يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت: ٣٨٥هـ)

• شرح أبيات سيويه ، تحقيق : محمد على الريح هاشم ، طه عبد الرؤوف سعد ، دار الفكر ١٤٣٤هـ - ١٩٧٤م .

١٩- السيوطي: الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضير السيوطي(ت: ٩١١هـ)

• الاتقان في علوم القرآن ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، تعليق مصطفى شيخ مصطفى، ط١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت - لبنان ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

• الأشباه والنظائر في النحو ، تحقيق د/عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م .

• الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه د/محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

• هَمْعُ الْهَوَامِعِ فِي شَرْحِ جَمْعِ الْجَوَامِعِ ، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت - لبنان ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٢٠- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ):

• المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ، تحقيق : د/ عياد بن عيد الثبتي ، ط١ ، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي ، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢١- الشريف الجرجاني: علي بن محمد الحسيني(ت: ٨١٦هـ)

• كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، بيروت - لبنان ١٩٨٥م.

٢٢- أبو عبيدة: معمر بن المثنى التميمي(ت: ٢١٠هـ)

• مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه: د/محمد فؤاد سركين، مكتبة الخانجي ، القاهرة(د.ت).

٢٣- العز بن عبدالسلام: عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام(ت: ٦٦٠هـ)

• الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة ، مطابع دار الفكر، دمشق(د.ت).

- ٢٤- ابن عصفور الإشبيلي: أبو الحسن علي بن مؤمن بن محمد بن علي (ت: ٦٦٩هـ):
- شرح جمل الزجاجي، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: فؤاز الشّعار و د/إميل بديع يعقوب، ط ١ دار الكتب العلمي، بيروت - لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
 - ضرائر الشعر، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، ط ١ دار الأندلس ١٩٨٠م.
- ٢٥- ابن عطية: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي ت: ٤٥٢هـ
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام الشافي محمد ، ط ١ ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٢٢هـ.
- ٢٦- ابن عقيل: بهاء الدين عبدالله بن عقيل العقيلي ، المصري، الهمداني(ت: ٧٦٩هـ)
- شرح ابن عقيل على ألفية الإمام الحجة الثبت أبي عبدالله محمد جمال الدين بن مالك، ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل ، تأليف محمد محيي الدين عبدالحميد، ط ٢٠، دار التراث للنشر القاهرة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
 - المساعد على تسهيل الفوائد ، ج ٢، تحقيق: محمد كامل بركات دار الفكر، دمشق ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٢٧- العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ)
- إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (د.ت)
- ٢٨- أبو علي الفارسي: الحسن بن عبد الغفار الفارسي النحوي (ت: ٣٧٧هـ)
- شرح الأبيات المشككة الإعراب المسمى إيضاح الشعر، تحقيق د/حسن هندواوي، ط ١، دار القلم دمشق، دار العلوم والثقافة بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
 - المسائل البصريات، تحقيق: محمد الشاطر أحمد محمد احمد، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢٩- ابن فارس: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)
- معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، المجمع العلمي العربي الإسلامي ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٣٠- الفراء: أبو زكريا يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧هـ)

- معاني القرآن، ط ٣، عالم الكتب، بيروت - لبنان ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣١- ابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائي الجبالي الأندلسي (٦٠٠-٦٧٢هـ)
- شرح التسهيل، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، طارق فتحي السيد، ط ١ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٣٢- الكفوي: أبو البقاء بن موسى الحسيني (ت: ١٠٩٤هـ)
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د/عدنان درويش، محمد المصري، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٣٣- المرزوقي: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت: ٤٢١هـ)
- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، علق عليه وكتب حواشيه: فريد الشيخ، صنع فهارسه العامة: إبراهيم شمس الدين، ط ١ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٣٤- أبو منصور الأزهري: محمد بن أحمد الأزهري الهروي (ت: ٣٧٠هـ)
- تهذيب اللغة ج ١٢، تحقيق: أحمد عبدالعليم البردوني، علي محمد البجاوي الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب القاهرة (د.ت).
- تهذيب اللغة ج ١٥، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكاتب العربي، مطابع سجل العرب القاهرة ١٩٦٧م.
- ٣٥- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت: ٧١١هـ)
- لسان العرب، ط دار المعارف ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٣٦- ابن الناظم: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن جمال الدين محمد بن مالك (ت: ٦٨٦هـ)
- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣٧- ابن هشام الأنصاري: أبو عبدالله جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت: ٧٦١هـ)

- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب ، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الطلائع ، القاهرة (د.ت) .
- مغنى اللبيب عن كتب الأعراب ، تحقيق وشرح د/عبد اللطيف محمد الخطيب، ط١ - السلسلة التراثية (٢١) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣٨- ابن يعيش : موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي
(ت:٦٤٣هـ)

- شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه، د/إميل بديع يعقوب، ط١، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

ثانياً : المراجع:

- ١- إبراهيم أنيس (دكتور)
• من أسرار اللغة ، ط٦ مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨م.
- ٢- تمام حسان (دكتور)
• اجتهادات لغوية، ط١، عالم الكتب القاهرة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٣- طاهر سليمان حمودة (دكتور)
• ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، الدار الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٨م.
- ٤- علي أبوالمكارم (دكتور)
• أصول التفكير النحوي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠٦م.
• الحذف والتقدير في النحو العربي، ط١، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠٧م.
- ٥- فاضل صالح السامرئي (دكتور)
• معاني النحو (المجلد الثاني) ، العاتك لصناعة الكتاب، ط٢، القاهرة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٦- محمد الطنطاوي (شيخ)
• نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، ط٢، دار المعارف القاهرة (د.ت)

- ٧- محمد عبدالخالق عزيمة (دكتور)
 - دراسات لأسلوب القرآن الكريم، دار الحديث القاهرة (د.ت).
- ٨- مصطفى السعدني (دكتور)
 - تأويل الشعر قراءة أدبية في فكرنا النحوي، منشأة المعارف ، الإسكندرية ١٩٩٢م.
- ٩- مهدي المخزومي (دكتور)
 - مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

ثالثاً: الدواوين الشعرية:

- ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط٤، دار المعارف ، القاهرة (د.ت).

التواصل الإنساني وحقوق المواطنة
دراسة فقهية مجتمعية

أ.م.د. نجلاء عبده محمد العدلي
أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد
كلية التربية، جامعة عين شمس
naglaaaladly@gmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.100434.1138

التواصل الإنساني وحقوق المواطنة

دراسة فقهية مجتمعية

مستخلص

تعالت الأصوات في العصر الحديث بالدعوة إلى الإنسانية، والسلام الاجتماعي، والإسلام هو أول من دعا إليهما؛ بل وطبقهما في إطار وحدة المواطنة؛ ليحيا جميع المواطنين في جو من الألفة والمحبة والتعاون، دون تعد أو اعتداء؛ وبذلك يتحقق التعايش السلمي، والوحدة الوطنية، وتزداد قوة الروابط الإنسانية.

هذا وقد زيف بعضهم الحقائق، وزور التاريخ؛ ليشوه صورة الدين الإسلامي، فاتهمه بالشدّة، والتعنّت، وبأنه فرض نفسه بالقوة على حياة غير المسلمين، في أثناء فتوحاتهم الإسلامية؛ ليلغي شخصياتهم الدينية والتاريخية، والحقيقة أن غير المسلمين، ولا سيما أهل الكتاب، عاشوا مع المسلمين قرونا طويلة آمنين، متمتعين بكافة حقوق المواطنة، كالمسلمين تماما؛ وذلك بفضل سماحة الدين الإسلامي وعظمته، في معاملته للمخالفين له في العقيدة، والتي لم تعرف البشرية لتلك السماحة نظيرا، على مدار التاريخ الإنساني.

وإذا نظرنا إلى المجتمعات الإسلامية اليوم؛ نجد أن أكثر من يشاركهم في المواطنة هم أهل الكتاب، ولا سيما النصارى، الأمر الذي حتم وجود علاقات شتى بينهم ومعاملات، تستوجب معرفة موقف الشريعة الإسلامية منها، والوقوف على حكمها، وبيان جانب مهم من جوانب سماحة الدين الإسلامي الاجتماعية، وهو مراعاته لحقوق المواطنة مع غير المسلمين، الذين لم يحاربوهم، ولم يتحالفوا مع أعدائهم ضدهم، وتبعاً لذلك فقد وضحت هذه الدراسة: (أهم الحقوق الإنسانية في الشريعة الإسلامية، وتطرق إلى بيان الحقوق الاجتماعية للمواطنين غير المسلمين، ثم أتمت البحث ببيان أهم حقوق أهل الكتاب في الشريعة الإسلامية)، قد تمت معالجة البحث معالجة فقهية، مدعومة بالأدلة، وبآراء الفقهاء الموثقة من مصادرها الأصلية، مع الموازنة بينها، وربطها بالواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية: التواصل الإنساني، حقوق المواطنة، دراسات فقهية.

Humanitarian Communication and Citizenship Rights

A Jurisprudence Study

Dr. Naglaa Abdo Mohmaed Al-Adly
Assistant Professor of Islmaic Studies
Faculty of Education, Ain Shams University

Abstract

In modern times, voices have come to call for humanity, social peace and Islam is the first to call for them; and even apply them within the framework of citizenship unity; to revive all citizens in an atmosphere of intimacy, love and cooperation, without aggression. In this way, peaceful coexistence and national unity are achieved, and human bonds are strengthened.

Some of them have falsified facts and falsified history to distort the image of the Islamic religion, accusing him of severity and intransigence, and that he imposed himself by force on the lives of non-Muslims, during their Islamic conquests, to nullify their religious and historical personalities. In fact, non-Muslims, particularly the People of the Book, have lived with Muslims for centuries safe, enjoying all the rights of citizenship, just like Muslims; this is thanks to the generosity and greatness of the Islamic religion, in its treatment of those who oppose it in belief, which humanity has not known for that grace, throughout human history.

If we look at the Islamic societies today, we find that the people who participate most in citizenship are the People of the Book, especially the Christians, which necessitated the existence of various relations and transactions between them, which requires knowing the position of Islamic Shariah regarding it, standing on its ruling, and clarifying an important aspect of the social eminence of the Islamic religion, which is its observance of the rights of citizenship with non-Muslims, who did not fight them, nor allied with their enemies against them.

Accordingly, this study discussed the most important human rights in Islamic Shariah, addressed the statement of the social rights of non-Muslim citizens, and then it concluded the most important rights of the People of the Book in Islamic Shariah. The study was

وبخاصة في عصرنا الحالي، الذي زادت فيه الفتن؛ فأصبح بعض المسلمين يتشدد في معاملاته مع أهل الكتاب؛ لدرجة التخرج من تحيتهم عند اللقاء، على حين نجد أنّ من المسلمين من يتساهل في التعامل مع أهل الكتاب؛ لدرجة تفضيل التعامل معهم، أو تفضيل صحبتهم على صحبة المسلمين.

ومن هنا جاءت فكرة البحث، وهو الردّ على هؤلاء المزيفين للحقائق؛ وذلك بإلقاء الضوء على جانب مهم من جوانب سماحة الدين الإسلامي الاجتماعية مع غير المسلمين، وهو مراعاته لحقوق المواطنة مع الذين يعيشون مع المسلمين بسلام، ومن جانب آخر لتعريف المسلمين بحقوق المواطنين غير المسلمين؛ حتى لا يبخسوا بعضها في أثناء تعاملاتهم معهم، وقد حرصت على أن يخرج البحث مدعوما بالأدلة، وبآراء الفقهاء الموثقة من مصادرها الأصلية، مع الموازنة بينها، وربطها بالواقع المعاصر.

الدراسات السابقة:

هناك مؤلفات عديدة تناولت الحديث عن حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وعن المواطنة، ومن تلك المؤلفات:

- حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، للشيخ: محمد الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة (٢٠٠٥م)، وتكلم فيه مؤلفه عن سبق المسلمين في احترام حقوق الإنسان، وقت أن كان الغرب في ظلام دامس، وعن المبادئ الإنسانية، التي يعاد تصديرها إلينا اليوم من الغرب على أنها كشف إنساني، وما هي إلا ترديد لبعض الحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان.
- حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام، للدكتور صالح بن حسين العابد، مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، الطبعة الرابعة (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، وقد تكلم فيه مؤلفه عن بعض الحقوق العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دون حصر دقيق لها، وقد اعتمد اعتمادا كبيرا في مراجعه على المؤلفات المعاصرة التي تحدثت عن حقوق الإنسان، ولم يرجع المؤلف إلى المصادر الفقهية، ولم يوثق معلوماته من الكتب التراثية إلا نادرا.

- العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية، للدكتور بدران أبو العنين بدران، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية (١٩٨٤م)، وتناول فيه صاحبه العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين في فقه المعاملات، من خلال حديثه عن عقود المعاوضات، وعقود غير المعاوضات، والولايات، في دراسة مقارنة بين الشرائع الثلاثة.

- المواطنة دراسة فقهية مقارنة مع القانون المصري، وهي رسالة الماجستير للدكتور: ياسر حسن عبد التواب، بكلية الآداب، جامعة المنيا، بإشراف الأستاذ الدكتور: محمد نبيل غنايم، عام (٢٠٠٩م)، وتناولت هذه الدراسة قضية المواطنة في الفقه الإسلامي مقارنة مع القانون المصري من خلال دراسة تطور مصطلح المواطنة ومعرفة مضامينه، ثم تقصيتها في الفقه السياسي الإسلامي، وقد تحدثت الدراسة كذلك عن: موقف الفقه من قضية التجنس بكل صوره، وبيان الفرق بين التجنس والمواطنة، وركزت على حقوق المواطنين السياسية، ولا سيما حق الانتخاب والترشيح، ثم تحدثت عن الحقوق المدنية العامة للمواطنين، من مثل: حق الحرية (الفكرية والاقتصادية والدينية)، مع مقارنة كل ذلك بالقانون المصري.

- المواطنة في الفكر الإنساني الاجتماعي - دراسة في علم الاجتماع السياسي، د. بانه أحمد إبراهيم، دار دجلة (٢٠٢٠م)، وتكلمت فيه عن: الانتماء (الاجتماعي والفكري والسياسي)، وتأثيرهم على أمن المواطنين ووحدهم.

• ولعل دراستي هذه تختلف عن غيرها من الدراسات السابقة عليها، في أنها جمعت بين الدراسة الفقهية والاجتماعية، وتناولت الموضوع من وجهة جديدة، وهي: التواصل الإنساني، وحقوق المواطنة المعنوية والمادية لغير المسلمين، وتأسيس تلك الحقوق من المراجع الأصلية في بابها، مع ربط مباحث البحث ومطالبه بقضايا المجتمع المعاصر ومشاكله؛ لعلها على هدي ديننا القويم.

* وتبعاً لذلك فقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة بأهم المصادر والمراجع، على النحو التالي:

المقدمة: بينت فيها أهمية الموضوع، والهدف من دراسته، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: الحقوق الإنسانية في الشريعة الإسلامية، وتناولت فيه، ثلاثة مطالب أساسية:

الأول: حق حرية العقيدة

الثاني: حق الحياة الآمنة على النفس والمال والعرض

الثالث: حق المحافظة على الكرامة الإنسانية

المبحث الثاني: الحقوق الاجتماعية للمواطنين غير المسلمين، واشتمل على **مطلبين:**

الأول: الحقوق المعنوية، وتشمل: (البر والصلة، والتعلم منهم وتعليمهم، والمرونة في التعامل معهم)

الثاني: الحقوق المادية، وتشمل: (التصدق على غير المسلمين، وقبول الهدايا من غير المسلمين ومهادتهم، ومشاركة غير المسلمين في المعاملات الاقتصادية)

المبحث الثالث: حقوق أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي: وتضمن الحديث عن (المجادلة بالحسنى، والأكل من طعامهم وذبائحهم، وزواج المسلمين من نسائهم، وحق الحماية من العدوان الخارجي، وحق الحماية من الظلم الداخلي، وحق التكافل عند العجز والفقير، وحق صيانة معابدهم وكنائسهم، وحق حرية العمل والكسب، وحق تولي الوظائف المهمة، وحق مشاركتهم الاجتماعية في أفراحهم وأحزانهم).

الخاتمة: ورصدت فيها أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت، وإليه أنيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

الحقوق الإنسانية في الشريعة الإسلامية

والمقصود بالحقوق الإنسانية: الحقوق الرئيسية الضرورية لحياة الإنسان، وهي: منح إلهية منحها له الخالق تعالى، بمقتضى فطرته التي فطره عليها، ليكون خليفته في الأرض، وفي الوقت ذاته هي مطلب مَصون ومُقدّس للنّاس جميعاً على مُستوى الأفراد والجماعات^(١).

وبما أن تلك الحقوق منح إلهية، فلا يحق لمخلوق أن يمنّ بها على الإنسان، أو أن يسلبها منه متى شاء، فهي "ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قرار صادر عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف أو النسخ ولا التعطيل، ولا يسمح بالاعتداء عليها، ولا يجوز التنازل عنها"^(٢).

ومن سماحة الدين الإسلامي أنه نظر للبشر كلهم نظرة عادلة رحيمة؛ إذ كفل للجميع الحقوق الإنسانية الضرورية لحياتهم، من مثل: حق الاعتقاد، وحق الحرية، وحق التعليم، وحق العمل، وحق الحياة الآمنة على (النفس والمال والعرض)، وحق الكرامة الإنسانية.

* وسوف أتناول في السطور التالية أهم الحقوق الإنسانية، التي ساوي فيها الإسلام بين الناس كلهم، وهي: حق الحرية في العقيدة، وحق الحياة الآمنة، وحق الكرامة الإنسانية.

أولاً: حق حرية العقيدة

إن المتأمل في آيات القرآن الكريم، يجده يفيض بالآيات الكريمة التي تدعو إلى التأمل والنظر والتدبر، ثم إعمال العقل للوصول للحقائق الكونية، والاستدلال منها على وجود الله الأحد، ومن ذلك قوله تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ" [يونس: ١٠١]، وقوله تعالى: "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

(١) لمعرفة المزيد انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي: ١٠١

(٢) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: ٢٣١

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ" [النمل: ٨٨]، فالإسلام يميل في منهجه الدعوي إلى المنهج العقلي، الذي يدعو الإنسان إلى التفكير والتدبر والاعتبار، ويحثه على استعمال أساليب المحاكمات العقلية والجدل والمناظرة والحوار وضرب الأمثال^(١).

ومن هذا المنطلق احترمت الإسلام حرية الإنسان الدينية، فلم يكره أحداً على اتباعه دون قناعة، فالإنسان حرّ فيما يعتقد، وعليه أن يتحمل تبعات اعتقاده، وحق حرية العقيدة كان مكفولاً للجميع منذ بداية الإسلام، فالدين الإسلامي لا يحتاج إلى الإكراه عليه؛ لأنه دين الحرية والحق والكمال والفطر القويمة، يقول المولى تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" [البقرة: ٢٥٦].

وإلى جانب ما سبق فإن: "الإكراه لا يكون إلا على أمر خفية أعلامه، غامضة أثاره، أو أمر في غاية الكراهة للنفوس، وأما هذا الدين القويم، والصرائط المستقيم فقد تبينت أعلامه للعقول، وظهرت طرقه، وتبين أمره، وعرف الرشد من الغي"^(٢).

وعليه فقد أمر المولى تعالى رسوله ﷺ، بتبليغ كلامه للناس دون أن يكره أحداً على اعتناق الدين الذي أنزل عليه، ويؤكد ذلك قوله تعالى: "إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ" [فاطر: ٢٣]، فقد قصر المولى تعالى مهمة الرسول على إندار الناس دون إكراه، وقوله تعالى: "أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" [يونس: ٩٩]، ولعل في إدخال همزة الإنكار على "أنت"؛ لدليل على أنّ الله وحده هو القادر على هذا الإكراه دون غيره^(٣)؛ وبذلك حسم المولى تعالى الأمر، ولم يكلف رسوله من الأمر ما لا يطيق؛ إذ أخبره بأن هداية الكفار وقبولهم لدعوته بيد الله، لا بيده، ولا بيد غيره من الناس^(٤)؛ ولعل في ذلك تسلية للرسول الرحيم، الذي كان حريصاً على هداية الناس جميعهم.

فهداية الخلق لا يملكها إلا الخالق، وقلوبهم بيده يُصَرِّفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ، يقول تعالى: "أَلَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" [البقرة: ٢٧٢]، ومن أعظم الأدلة التي تؤكد ذلك،

^١ لمعرفة المزيد من التفاصيل عن المنهج العقلي وخصائصه، انظر: المدخل إلى علم الدعوة: ٢٠٨-٢١٣

^٢ تفسير السعدي: ١١٠

^٣ انظر تفسير الزمخشري: ٢١١/٤

^٤ للمزيد راجع تفسير الطبري: ٤٥٩/٢٠

سبب نزول قوله تعالى: "إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" [القصص: ٥٦]، فقد نزلت في أبي طالب عم النبي، الذي امتنع عن كلمة التوحيد عندما حضرته الوفاة، وقد ألح عليه النبي ﷺ في قولها؛ ليحاج له بها عند الله؛ ولكن أبا طالب امتنع عن قولها، وكان آخر كلامه: على ملة عبد المطلب، فنزلت الآية (١)؛ ليعلم الجميع أن الإيمان لا واسطة فيه.

وفوق كل ما سبق فقد أخبرنا المولى تعالى بأن هناك أناسا لم يؤمنوا، مهما شاهدوا من آيات الله ومعجزاته، أو تعالت الأصوات أمامهم بالدعوة للحق؛ فإن ذلك لن يؤثر ذلك فيهم، وفي ذلك يقول تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ. وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ" [يونس: ٩٧.٩٦]، فالآية الكريمة تؤكد جحود بعض البشر بمعجزات الله تعالى وآياته؛ حتى يعاينوا العذاب الأليم، ومن هؤلاء: فرعون وملؤه، وعبدة الأوثان والمشركين في كل عصر، فمثل هؤلاء لم تزدهم الآيات إلا طغيانا وكفرا، ومع ذلك يسوق المولى تعالى إليهم الآيات؛ ليقم عليهم الحجة.

وقد امتثل رسولنا الكريم لأمر ربه؛ بدليل معاهدته ﷺ لليهود بعد هجرته للمدينة، وإقراره لهم فيها على دينهم (٢)، كما أنه لم يثبت مطلقا أنه ﷺ أكره أحدا على الإسلام (كما ادعى بعضهم)؛ بل ثبت عكس ذلك، وهو أن بعض الأنصار أراد أن يكره ولده على الإسلام، فنهاه النبي ﷺ عن ذلك، كما هو مثبت في سبب نزول قوله تعالى: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" (٣)، كما أنه لم يثبت أن خلفاء المسلمين وحكامهم، أكرهوا أحدا على الدخول في الإسلام، ولو كانوا أجبروا غيرهم على الدخول في الإسلام؛ لارتدوا عنه بعد ضعفهم، وزوال حكمهم.

ولو كان دخول الإسلام بالإكراه، لما ترك المسلمون أحدا على غير دينهم، وبخاصة عندما كانوا في قمة مجدهم، في أثناء فتوحاتهم الإسلامية؛ لكن هذا لم يحدث، ولو حدث

(١) راجع: أسباب النزول للواحدي: ٣٣٧-٣٣٨، وانظر كذلك: تفسير الطبري: ٩٨/١٩
 (٢) ويؤكد ذلك ما قاله رسولنا ﷺ: من أن كل قبيلة من قبائل اليهود أمة مع المؤمنين، ولليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، انظر: السيرة النبوية، لابن هشام: ٥٠٣/١
 (٣) فقد نزلت هذه الآية في رجل من الأنصار من بني سالم، كان له ابنان تنصرا في الجاهلية، ثم قدما إلى المدينة بعد الهجرة، فأتاهما أبوهما ولزمهما، وقال لهما: والله لا أدعكما حتى تُسلما، فأبيا أن يُسلما، فأختصما إلى رسول الله ﷺ، فنزلت فيهم الآية، انظر: أسباب النزول للواحدي: ٨٦/١، وللمزيد حول نزول الآية الكريمة، راجع: تفسير الطبري: ٤٠٧/٥، وما بعدها.

نقل إلينا، وخير دليل على ذلك أن البلاد التي فتحها المسلمون قد رجع بعضها إلى حكم غير المسلمين مرة أخرى، ومع ذلك نجد أن كثيرا ممن أسلم من مواطنيها لم يرجعوا لما كانوا عليه قبل إسلامهم؛ بل كانوا في مقدمة صفوف المسلمين؛ لمحاربة حكامهم غير المسلمين، وهذا دليل على أنهم اعتنقوا الإسلام برضاهم وعن إقناع، وعلى أن المسلمين لم يجبروهم على الدخول فيه.

ولعل الحكمة في تحريم الإكراه على الدين، ترجع لعدة اعتبارات، من أهمها:

- أن المكروه لم يثبت على الإسلام، وغالبا ما يعود إلى الكفر بعد زوال الإكراه عنه، فالعقائد لا تغرس بالإكراه؛ إنما تغرس بالإقناع، وذلك أمر معروف في تاريخ البشرية فكم من أناس استخدموا القوة لإجبار غيرهم على اعتقاد باطل فلم تنفعهم القوة.

- أن الإكراه على الدين، ضد مصلحة المسلمين؛ لأن المكروه سيكون خطرا على المسلمين، وربما يكون خليلا لأعدائهم أو عميلا، ينقل إليهم ما يعرفه من أسرارهم، وبذلك يصبح مصدرا للقلق والكيد بالنسبة للمسلمين؛ ولعل لنا فيما حدث من المنافقين الذين فضحهم الله تعالى بأعمالهم عبرة وعظة.

يقول ابن كثير: "لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بين واضح جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه؛ بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بيّنة، ومن عمي قلبه فإنه لا يفيدته الدخول فيه مكرها مقسورا"^(١).

- أن الدخول في الإسلام لا بد وأن يكون عن اقتناع، والإيمان لا يكتمل إلا بالاعتقاد القلبي، والقلوب لا يمكن لأحد إكراهها على شيء، ولا يتصرف فيها إلا الله سبحانه وتعالى.

(١) تفسير ابن كثير: ٦٨٢/١، وراجع كذلك تفسير القاسمي: ١٩٢/٢-١٩٣

أما عن قول النبي ﷺ: "أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ"^(١)، فليس معناه إكراه الناس على الدخول في الإسلام؛ إذ إن معنى المقاتلة: المحاربة والمدافعة^(٢)، وعليه فكلمة (أقاتل): تستلزم وجود طرفين كلاهما يُقاتل؛ لأن المقاتلة من المفاعلة والمشاركة.

والمُقاتلة لا تعني إباحتها القتل لأن المُقاتلة مفاعله تستلزم وقع القتال من الجانبين، وقد يحل قتال الرجل، ولا يحل قتله^(٣)، والمقصود بالناس في الحديث السابق هم: المشركون الوثنيون المحاربون للمسلمين، الذين يصدون الناس عن دين الله عز وجل^(٤)، والغاية من قتالهم هو كف عدوانهم، ومن يعلن إسلامه منهم، يجب التوقف عن قتاله؛ لأنه أسلم ولا يحل لمسلم أن يقاتل مسلماً.

أما غير المحاربين، فلا نقاتلهم، بدليل أن الرسول لم يحارب من لم يشهر السلاح في وجه المسالمين؛ بل أمر ديننا الحنيف ببرهم، لقوله تعالى: "فَإِنْ اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا" [النساء: ٩٠]، وقوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" [المتحنة: ٨]، والقتال يتنافى مع البر.

ومن ثم فيجب أن يكون دور الدعاة وسائر المصلحين مقصوراً على التبليغ والإرشاد؛ إذ لا يجوز لأحد أن يحمل أحداً على اعتناق دين دون رضاه.

ويؤكد ما سبق، أن هناك آيات صريحة تخير الناس بين الإيمان والكفر، من مثل قوله تعالى: "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ" [الكهف: ٢٩]، وقد ذكر الرازي أن هذه الآية من أقوى الأدلة على أن: الأمر في الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره^(٥) ولكل جزاء مثله، وقد ذكر ابن عباس أن بالآية تهديداً

(١) صحيح البخاري، ٨٧/١، جزء من حديث رقم (٣٩٢)

(٢) انظر المعجم الوسيط: ٧١٥/٢، ومنه قول الرسول في المار بين يدي المصلي: "قَاتِلْهُ فَإِنَّهُ شَيْطَانٌ"، أي: دافعه عَنْ قِبَلَتِكَ، وَلَيْسَ كُلُّ قِتَالٍ بِمَعْنَى الْقَتْلِ" النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٣/٤

(٣) للمزيد من التفاصيل انظر: فتح الباري: ٧٦/١

(٤) انظر: فتح الباري: ٧٧/١

(٥) انظر مفاتيح الغيب: ٥٨/٢١

ووعيدا؛ وإن كانت الآية خارجة مخرج التخيير، فهم لا ينفعون الله بإيمانهم ولا يضررونه بكفرهم^(١)، فمن أحسن فلنفسه، ومن أساء فعليها، ولا مجاملة في العقيدة.

ولعل من أبلغ الأدلة التي تؤكد عدم الإكراه في الدين، وعلى أن الإسلام لم ينتشر بحدّ السيف: هو أن الدين الإسلامي أعطى لمن يريد من المشركين المعتدين المحاربين للمسلمين، حق طلب الجوار والأمان من الحرب؛ ليسمعوا كلام الله؛ لعل صدورهم تتشرح للإسلام ويهتدون بهديه؛ وبذلك تُصان دمائهم من الإهدار، وإن لم تتشرح صدورهم، وآثروا الضلال على الإيمان، فلا سلطان للمسلمين عليهم؛ بل أوجب المولى تعالى على المسلمين عندئذ أمنهم وحراستهم؛ حتى يصلوا إلى المكان الذي يجدون فيه الأمن والأمان بين أهلهم وقومهم، وما ذلك إلا لسماحة الدين القويم، وحرصه على هداية البشر، وصيانتهم لدمائهم، دون إكراههم على اعتناقه، يقول تعالى: "وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ" [التوبة: ٦]، ولعل في ذلك ردًا كافيًا على الذين يقولون: إن الإسلام قام على السيف وإراقة الدماء؛ فإن كان هذا هو صنيع الإسلام مع أعدائه، في أوقات الحرب، فكيف يكون مع من لا يحاربه في حالة السلم الخالص، إنها الإنسانية في أرفع منازلها، فلا إكراه في الدين، ولا عدوان على من يختلف مع عقيدة المسلمين، والآية السابقة تدل "على أَنَّ التَّقْلِيدَ غَيْرُ كَافٍ فِي الدِّينِ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ التَّقْلِيدُ كَافِيًا، لَوَجَبَ أَنْ لَا يُمَهَّلَ هَذَا الْكَافِرُ، بَلْ يُقَالُ لَهُ إِمَّا أَنْ تُؤْمِنَ، وَإِمَّا أَنْ نَقْتَلَ"^(٢).

وجدير بالذكر أن عدم الإكراه في الدين، لم يكن عن ضعف في دولة الإسلام، بل كان هذا هو مبدأها منذ بدايتها واستمر معها؛ حتى في أوج قوتها، ولو أراد المسلمون الأوائل أن يفرضوا على الناس عقيدتهم بالقهر والقوة، لكان ذلك في مقدورهم، عندما فتحوا مشارق الأرض ومغاربها، لكنهم لم يفعلوا.

(١) انظر النكت والعيون: ٣/٣٠٣، وانظر كذلك: تفسير الطبري: ١٠/١٨

(٢) مفاتيح الغيب: ١٥/٥٣٠-٥٣١، وانظر كذلك: التفسير القرآني للقرآن: ٧٠٥/٥، وقد ذكر القرطبي أن هذه الآية محكمة، ولمعرفة المزيد حول أحكام الآية وتفسيرها، راجع: تفسير القرطبي: ٧٧-٧٥/٨

* وعلى الرغم من ثبوت احترام الدين الإسلامي لحرية العقيدة، ونهيه عن الإكراه في الدين بالنصوص القرآنية الصريحة، فقد اتهم الإسلام من أعدائه أنه انتشر بحدّ السيف وبالقتال، ويفرض الجزية على أهل الذمة، ومما يؤسف عليه أنه لا يزال يُوجد من بين المسلمين من يُصدق تلك الافتراءات، وبما أنه ليس من أهداف هذا البحث، التوسع في عرض مثل تلك الافتراءات والرد عليها؛ وبخاصة أنه قام بهذا الواجب علماء أجلاء، سخرهم المولى تعالى لردّ تلك الافتراءات في كل عصر ومصر؛ ولكني سأعرض أهم الردود على تلك الافتراءات باختصار^(١):

شرح الجهاد في الإسلام لعدة أسباب من أهمها:

- دفاع المسلمين عن أنفسهم، والردّ على اعتداءات المشركين، الذين تسببوا في إخراج الرسول، والذين آمنوا معه من بلدتهم، بعد أن حاصروهم وآذوهم بأنواع مختلفة من العذاب، والذين استولوا على ممتلكاتهم، عندما هاجروا فرارا بدينهم، ولردّ كذلك على إصرار الكفار على مُحاربة المُسلمين؛ لأنهم حاولوا استرداد بعض تلك الممتلكات التي استولوا عليها؛ وذلك عندما حاولوا اعتراض قافلة لقريش، كان يقودها أبو سفيان، وعلى الرغم من نجات تلك القافلة من أيادي المسلمين؛ إلا أن الكفار أصروا على الحرب، إذن فالكفار هم الذين بدأوا المسلمين بالقتال، والإسلام لم يسلط سيفه للاعتداء عليهم، أو لإكراههم على الدخول فيه؛ لكن الجهاد شرع هنا لحماية المسلمين، ويؤكد ذلك قوله تعالى: "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ" [البقرة: ١٩٠].

- تأمين حرية الدين، ومنع الاضطهاد فيه: فكما منع الله الإكراه على الإسلام، أمر بالدعوة إليه بالحجة والبرهان، وشرع الجهاد هنا؛ لنشر الدعوة وحماية الدعاة، وحماية من شرح الله صدره للإيمان، لا لسفك الدماء، أو الطمع في كسب أو مغنم، وفي ذلك يقول تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونََ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ" [البقرة: ١٩٣]؛ وذلك حتى لا يُفتن مسلم في دينه، ويكون دين الله هو الظاهر، وكلمته

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: تفسير المنار: ٩٨/١ وما بعدها، و١٧٣/٢-١٧٤، وراجع كذلك: تفسير الطبري: ٤٧٦-٤٧٣/٢ وفتح القدير: ٤٠١-٣٩٨/٢، وأحكام القرآن لابن العربي: ٤٧٦-٤٧٣/٢

هي العليا، وعندئذ تكون الحرية لعموم الناس؛ ليختاروا عقيدتهم، فإن اختاروا الإسلام فلهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وإن اختاروا غيره كانوا تحت حماية الإسلام وأهله.

تأمين سلطان الإسلام وسيادته: وذلك بدفع المتهاونين في دينهم من أهل الكتاب الجزية؛ وذلك حتى تكون القوة والسيادة للمسلمين، فهم الذين يضحون بأنفسهم وأموالهم؛ لحماية المجتمع الإسلامي، الذي غالباً ما يشاركونهم العيش فيه غير المسلمين، وليس من هدي الإسلام أن يترك أتباعه فقراء، أو أذلاء تابعين للأقوياء من المخالفين لهم في العقيدة، فكما وعدهم الله تعالى بأجر الآخرة، جعل لهم نصيباً من الدنيا، فالإسلام دين الفطرة الإنسانية، يقول الله تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" [التوبة: ٢٩].

والتخيير بين الإسلام، أو الجزية، أو القتال، ليس المراد منه إكراه الناس على اعتناق الإسلام، وإنما المراد منه إزالة كل العوائق التي تمنع الناس من الاستماع إلى كلمة الحق عز وجل، وإزالة قوى البطش والطغيان التي تقطن الناس في دينهم، والناس بعد ذلك مخيرون بين الإسلام أو البقاء على ما كانوا عليه، دون إجبار.

ولعل المراد من الذين أوتوا الكتاب في الآية السابقة: فئة معينة منهم، وهم، الذين تهاونوا في أمر دينهم وكتابهم؛ حتى أصبحوا أقرب إلى الكفار في محاربتهم ومعاداتهم للمسلمين، وهؤلاء يجب أخذ الجزية منهم، ويؤكد ذلك لفظة "مِن" في: قوله تعالى: "مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ"، فمن هنا تفيد التبعية، أي: لا يؤخذ الكل بخطأ بعضهم وهؤلاء المتهاونون من أهل الكتاب، لا يعاملهم الإسلام بمعاملة أهل الكتاب المتمسكين بتعاليم دينهم، فهؤلاء المتهاونون لابد وأن يخضعوا لسيادة المسلمين كالمشركين، ويؤكد ذلك ما ذكره القرطبي أن: الجزية تؤخذ من: "كُلِّ عَابِدٍ وَثَنٍ أَوْ نَارٍ أَوْ جَادِدٍ أَوْ مُكَدِّبٍ....، عَرَبِيًّا أَوْ عَجَمِيًّا، تَغْلِيْبًا أَوْ قُرْشِيًّا، كَائِنًا مَن كَانَ، إِلَّا الْمُزْتَدَّ" (١).

(١) وهذا هو رأي الإمام مالك، والأوزاعي، أما الشافعي وأحمد وأبو حنيفة فيرون أن: الجزية لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب خاصة، وذكر ابن الجهم أن الجزية تقبل من كل من دان بغير الإسلام، "إِلَّا مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ مِنْ كُفَّارٍ قُرَيْشِيٍّ، وَذَكَرَ فِي تَغْلِيلِ ذَلِكَ أَنَّهُ إِكْرَامٌ لَهُمْ عَنِ النَّبَلَةِ وَالصَّغَارِ، لِمَكَانِهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"، لمزيد من التفاصيل راجع: تفسير القرطبي: ١١٠/٨-١١١، وانظر كذلك المعني: ٢١٢/٩-٢١٣.

أما الذين لم ينقضوا العهد من أهل الكتاب، ولم يظاهروا على الرسول، فقد أمر الله بإتمام العهد بين الرسول وبينهم إلى مدته^(١)، أي: لا تؤخذ منهم جزية.

* هذا وقد استمر الصحابة رضي الله عنها، بعد وفاة الرسول في جهادهم؛ لحماية الدعوة والإسلام، ولمنع الاعتداءات على المسلمين، من أكبر دولتين في ذلك الوقت، وهما الفرس والروم، واستمروا في الفتوحات الإسلامية؛ حتى بسطوا نفوذ الإسلام بفضل الله على مشارق الأرض ومغاربها، ولم تُعرف أمة على مرّ التاريخ الإنساني، كانت رحيمة بالضعفاء والمدنيين، وهي في أوج قوتها، من الأمة الإسلامية.

وقد شهد بذلك علماء الغرب المنصفين^(٢)، من أمثال: توماس آرنولد: في كتابه (الدعوة إلى الإسلام)، ويل ديو رانت: في كتابه (قصة الحضارة)، وزيجريد هونكه: في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب)، وغوستاف لوبون: في كتابه (حضارة العرب)، وآدم متز: في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري).

ثانياً: حق الحياة الآمنة على النفس والمال والعرض

إذا كان ديننا الحنيف قد حرّم على من اتبعه من المسلمين الاعتداء على دماء إخوانهم المسلمين وأموالهم وأعراضهم؛ عملاً بقوله ﷺ: "كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرِضُهُ"^(٣)، فقد حرّم عليهم كذلك تلك الاعتداءات على غيرهم من غير المسلمين؛ وذلك لحفظ (النفس والمال والعرض)، وهم من المقاصد الضرورية لحياة الإنسان، وفيما يلي توضيح ذلك:

(١) انظر تفسير الطبري: ١٠٣-١٠٢/١٤

(٢) انظر مقال: قضايا شائكة ١ (الفتوحات الإسلامية - أقوال المنصفين من المؤرخين والمفكرين فيها رغم أنهم غير مسلمين): <https://www.facebook.com/390058721155988/posts/610257315802793>

(٣) صحيح مسلم: ١٩٨٦/٤، جزء من حديث رقم (٢٥٦٤)

١- عقوبة الاعتداء على حياة غير المسلمين

الحياة هي الروح التي أودعها الرحمن في الجسد؛ ليحيا بأمره، ولا يحق لمخلوق أن يسلبها بغير حق ظلما وعدوانا، سواء من جسده^(١)، أو من جسد غيره.

وحق الحياة هو: أول حقوق الإنسان وأهمها، فحفظ الأنفس وحمايتها فضلا عن كونها ضرورة دينية، هي فطرة سوية، وغريزة إنسانية، فمن حق الإنسان أن يحيا حياة آمنة؛ لذا حافظ ديننا الحنيف على أن يتمتع الجميع بهذا الحق؛ فأوجب على المجتمع المسلم توفير الحماية اللازمة لغير المسلمين، الذين يعيشون على أرضه كالمسلمين سواء بسواء؛ لضمان استقرار جميع مواطنيه وأمنهم، وعليه فقد اتفق الفقهاء على عقوبة من يعتدي على حياة المواطن غير المسلم بالقتل (خطأ أو عمد)؛ وإن كان المعتدي مسلما.

فإن كان اعتداء المسلم على حياة غير المسلم بالقتل خطأ، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب دفع الدية لأهله، لكنهم اختلفوا في مقدار الدية على ثلاثة أقوال^(٢):

الأول: أنها كدية المسلم سواء بسواء، وهذا رأي أبي حنيفة، وزيد بن علي، والثوري، وأبي يوسف.

الثاني: أنها ثلث دية المسلم، وهذا رأي الشافعي، وأبي ثور.

الثالث: أنها نصف دية المسلم، وهذا رأي مالك، وابن حنبل.

* وبعد فحص الأدلة يبدو لي أن رأي الأحناف هو الأرجح؛ لقوله تعالى: "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فِدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرٌ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" [النساء: ٩٢]، فقد أطلق الله تعالى القول بالدية في جميع أنواع القتل من غير فصل بين عقيدة المقتول - ما لم يكن محاربا للمسلمين-؛ لكونه آدميا حرًا، معصوم النفس بالمواطنة والأمان؛ وعليه يجب أن

(١) ومن ثم فقد حرم الإسلام الانتحار وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: "مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَفَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَفَتَلَ نَفْسَهُ، فَسُمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا" صحيح البخاري: ١٣٩/٧-١٤٠، حديث رقم (٥٧٧٨)

(٢) لمعرفة المزيد راجع: الحاوي الكبير: ٣٠٨/١٢، وانظر كذلك بدائع الصنائع: ٢٥٤/٧، والمدونة: ٦٤٧/٤

تكون ديبته كدية المسلم سواء بسواء، وقد أفتى الأزهر الشريف بما ذهب إليه الأحناف، من وجوب دفع الدية كاملة^(١).

أما إن اعتدى المسلم على حياة غير المسلم بالقتل عمداً؛ فإن كان المقتول من المحاربين للمسلمين، سقط عن المسلم القصاص؛ لأن حرابة المقتول للمسلمين سبب كاف لإهدار دمّه، وإن كان من أهل الذمة^(٢)، أو من المعاهدين^(٣)، أما إن كان المقتول من غير المحاربين للمسلمين، فقد اختلف الفقهاء في القصاص من المسلم القاتل على أربعة أقوال، وهي:

القول الأول: لا يجوز قتل المسلم مطلقاً؛ وإنما يدفع الدية ولو مضاعفة؛ إن لم يعف أولياؤه عن الدية، وهذا قول الجمهور^(٤)، ومنهم (الشافعي، وابن حنبل، الثوري، والأوزعي).

القول الثاني: يقتص من المسلم، في حالة القتل الغيلة، أي: الغدر، كأن يستدرجه إلى مكان فيضجعه، ويذبحه؛ ليأخذ ماله؛ لأنه في هذه الحالة سيقتل لحرباته، وهذا رأي الإمام مالك^(٥).

القول الثالث: يسقط عن المسلم القصاص والدية؛ ولكنه يؤدّب بالسجن حتى يتوب كفاً لضرره، وهذا رأي ابن حزم الظاهري^(٦).

القول الرابع: وجوب القصاص من المسلم مطلقاً، وهذا رأي أبي حنيفة، والشعبي، والنخعي وابن أبي ليلى^(٧).

(١) انظر: <https://www.amrkhaled.net/Story/1046530>، مقالة بعنوان: حكم قتل غير المسلم خطأ أو متعمداً

(٢) وأهل الذمة: مصطلح فقهي إسلامي يقصد به أهل الكتاب من النصارى واليهود، الذين يعيشون تحت الحكم الإسلامي أو في البلاد ذات الأغلبية المسلمة، والذي جرى بينه وبين المسلمين عقد وعهد يأمن به على ماله، وعرضه، ودينه، انظر: القاموس الفقهي: ١٣٨

(٣) والمقصود بالمعاهدين هنا: الذي كان بينه وبين المسلمين عهد، انظر: القاموس الفقهي: ٢٦٥، ويُعد من المعاهدين غير المسلمين الذين دخلوا بلاد المسلمين بموجب تأشيرات الدخول الرسمية سواء: للسياحة أو للدراسة أو للعمل، وهؤلاء تُعد تأشيرات دخولهم لبلادنا عقد أمان يوجب علينا تأمينهم، ومنع الاعتداء عليهم، بصرف النظر عن عقيدتهم، أو طبيعة العلاقات بيننا وبين دولهم، فلا يجوز الاعتداء عليهم بأي لون من ألوان العدوان.

(٤) لمعرفة الأدلة والتفاصيل، راجع: المغني: ٢٤١/٩-٢٤٢، والحاوي الكبير: ١٠/١٢-١٦

(٥) انظر المدونة: ٦٥١/٤، وقتل الغيلة يوجب قتل القاتل حداً، ولا يسقطه عفو أهل القتل، انظر: المحلى: ١٨٠/١١

(٦) انظر المحلى: ٢٢٠/١٠

(٧) انظر المبسوط: ١٣٢/٢٦-١٣٣

* وبعد قراءة أدلة كل فريق من أصحاب الأقوال السابقة من مظانها الأصلية، وفحصها بتأنٍ، أرجح قول أبي حنيفة وأتباعه، الذين يرون وجوب القصاص من المسلم المعتدي على الذمي أو المعاهد بالقتل عمداً، إن لم يقبل أولياؤه العفو أو الدية؛ لأن دمّ المواطن غير المسلم معصوم ومحرم على سبيل التأييد، كعصمة دم المسلم.

* ولعل الخلاف بين الفقهاء في تلك المسألة يرجع إلى اختلافهم في فهم المقصود من قول رسول الله ﷺ: "لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ"^(١) [وهذا الحديث هو أقوى الأدلة التي استدلت بها الجمهور على عدم القصاص من المسلم وأهمها، وهو: "لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ"؛ أي: لا يُقتل مسلم بغير مسلم كافر بنبوة رسولنا ﷺ]؛ إذ عمموا الحكم في الحديث على أي كافر، بينما المقصود من "الكافر" في الحديث السابق هو: غير المسلم المحارب للمسلمين، بدليل ما رواه أبو داود عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ"^(٢)؛ فلو كان المسلم لا يُقتل بغير المسلم على إطلاقه، ولا بالمعاهد الذي ارتبطت بلاده بمعاهدة مع المسلمين، (كما فهم مانعو القصاص)، لكان ينبغي أن يكون نص الحديث: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا بِذِي عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»، لكن "ذو عهد" في الحديث الشريف معطوف على كلمة "مؤمن"، وعليه يكون المعنى: لا يُقتل مؤمن بكافر حربى، ولا ذو عهد في عهده بكافر حربى^(٣)، ولعل هذا الفهم للحديث، هو الذى جعل الحنفية يقولون بالقصاص من المسلم إذا قتل غير مسلم عمداً.

* ومما يؤكد ترجيح رأي الأحناف في تلك القضية ما في كتاب الله تعالى من الآيات الصريحة التي تحدثت عن القتل وعقوباته، وكان الخطاب فيها عاما موجها إلى الناس جميعها، من مثل: قوله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ" [البقرة: ١٧٨]، وقوله تعالى: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" [المائدة: ٤٥]^(٤)، وقوله تعالى: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا" [الإسراء: ٣٣]، وبهذا فقد أوجب المولى تعالى القصاص على كل قاتل، دون تفرقة بين قاتل وقتيل، والذمي

(١) صحيح البخاري: ٦٩/٤، جزء من حديث رقم (٣٠٤٧)

(٢) والحديث حسن صحيح، صححه الألباني، انظر: سنن أبي داود: ٨٠/٣-٨١، جزء من حديث رقم (٢٧٥١)

(٣) انظر تحليل ابن حجر لهذا الحديث في: فتح الباري: ٢٦١/١٢

(٤) وهذه الآية وإن كانت نزلت في حق اليهود؛ فإن حكمها عاما فشرع ما قبلنا شرع لنا، إن لم يوجد في شرعنا ما يخالفه، والعبارة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

المقتول يشمله القتل؛ لذا يجب القصاص على قاتله، ومن ادعى التخصيص والتقييد فعليه بالدليل^(١).

كما يؤكد ترجيح رأي الأحناف أن: المولى تعالى جعل عقوبة من قتل نفسا واحدة عمدا، كعقوبة من قتل الناس جميعا؛ لأنه يجب عليه من القصاص به والقود بقتله، مثل الذي يجب عليه من القود والقصاص لو قتل الناس جميعا، وأجر من عفا عن نفس واحدة بعد القدرة عليها، كأجر من أحيى الناس جميعا^(٢)، وفي ذلك يقوله تعالى: "مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا" [المائدة: ٣٢]، ولم يفرق القرآن في ذلك بين النفس المسلمة، وغير المسلمة.

وإذا نظرنا إلى السنة نجد أن رسولنا الكريم يحذرننا صراحة من قتل المعاهدين، ومن ذلك قوله ﷺ: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا"^(٣).

وقوله ﷺ: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ، لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ، وَإِنْ رِيحَهَا لِيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا"^(٤).

هذا وقد برأ صلى الله وسلم كذلك ممن يعتدي من المسلمين خيانة وغدرا، على من أعطوهم الأمان؛ وإن كان كافرا؛ لأنه صار بالعهد معصوم الدم، فالغدر من صفات المنافقين، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: "أَيُّمَا رَجُلٍ أَمِنَ رَجُلًا عَلَى دَمِهِ ثُمَّ قَتَلَهُ، فَأَنَا مِنَ الْقَاتِلِ بَرِيءٌ وَإِنْ كَانَ الْمَقْتُولُ كَافِرًا"^(٥).

ويحذرننا المصطفى ﷺ من التعدي على النفس الأمانة بقوله: "لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ بَيْنِهِ، مَا لَمْ يُصَبَّ دَمًا حَرَامًا"^(٦)، ولم يفرق الرسول الكريم بين دم المسلم وغير المسلم، فحرمة الدماء الأمانة عند الله سواء؛ وذلك حتى لا يتمكن الشر من نفس الإنسان عند

(١) راجع: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٢٣٧/٧

(٢) راجع تفسير الطبري: ٢٣٦/١٠-٢٣٧

(٣) صحيح البخاري: ٩٩/٤، حديث رقم (٣١٦٦)

(٤) سنن النسائي: ٢٥/٨، حديث رقم (٤٧٥٠)، وهو حديث صحيح صححه الألباني

(٥) صحيح ابن حبان: ٣٢٠/٣، حديث رقم (٥٩٨٢)

(٦) صحيح البخاري: ٢/٩، حديث رقم (٦٨٦٢)

الغضب، كما يحذرنا رسولنا الكريم عن مجرد حمل السلاح في غير موضعه، أو الإشارة به، وإن كان على سبيل التهديد؛ حتى لا يؤدي ذلك إلى ترويع الآخرين، أو انتهاك حقهم في الحياة، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: "لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسَّلَاحِ، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَحَدُكُمْ لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ" (١)، ويقول ﷺ: "مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ، حَتَّى يَدْعَهُ وَإِنْ كَانَ أَخَاهُ لِأَبِيهِ وَأُمِّهِ" (٢)، وحسبنا في التحذير من حرمة الدماء أنها أول ما يقضى به بين الناس يوم القيامة، وفي ذلك يقول ﷺ: "أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ" (٣)

فالدين الإسلامي دين عادل وفطري، يحرص كل الحرص على توجيه سلوك الإنسان إلى محاسن الأخلاق، وفي الوقت ذاته يحميه من أي اعتداء عليه؛ لذا أوجب المولى تعالى القصاص على من تعدد قتل النفس بغير الحق، ولم يفرق في ذلك بين المسلم وغير المسلم؛ ما لم يكن من المعتدين المحاربين للمسلمين، فالمحارب للمسلمين يجوز قتله؛ بل يجب قتله إن ترتب على قتله مصلحة راجحة للمسلمين؛ لأنه عدو معتدي؛ وذلك لقوله تعالى: "فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" [البقرة: ١٩٤]، ويجوز كذلك العفو عن المعتدي، إن كان في قتله مفسدة أعظم، ويدل على ذلك أن الرسول ﷺ، قد أهدر دم بعض المحاربين له وأمر بقتلهم، ثم عفا عن بعضهم يوم الفتح؛ حقنا للدماء (٤).

ومن ثم فلا غرو أن يكون القصاص هو عقوبة قتل النفس بغير الحق؛ ليرتدع القاتل؛ ويزدجر من تسول له نفسه القتل؛ وبذلك يطهر المجتمع من الجرائم التي يختل معها الأمن، كما أن العمل برأي الأحناف ومن تبعهم، يحقق الحكمة التي من أجلها شرع القصاص، عملاً بقوله تعالى: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة: ١٧٩]، هذا وقد حكم بعض قضاة المسلمين بالقصاص في مثل تلك القضايا، من مثل حكم أبي يوسف (قاضي القضاة في الدولة العباسية)، والذي حكم على مسلم بالقتل؛ لأنه قتل ذمياً

(١) صحيح مسلم: ٢٠٢٠/٤، حديث رقم (٢٦١٧)

(٢) صحيح مسلم: ٢٠٢٠/٤، حديث رقم (٢٦١٦)

(٣) صحيح البخاري: ٣-٢/٩، حديث رقم (٦٨٦٤)

(٤) انظر الاستذكار: ٤٠٤/٤

عمدا^(١)، وقد طبق هذا الحكم واقتصر من المسلم، في وقت كان للمسلمين فيه قوة ومنعة؛ وذلك حتى لا يُقال إن هذا الرأي لا يطبق إلا في وقت ضعف المسلمين، فالنفوس غالية عند خالقها، وإن كانت مجرد حَمَل لم ير بعد نور الحياة، وكل نفس لها الحق في الحياة الآمنة، إن لم تكن من المعتدين.

* **وجدير بالذكر أن رأي الأحناف قد استحسنه عدد كبير من المعاصرين، وأفتوا به، ومن هؤلاء: الشيخ محمد أبو زهرة، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد الغزالي، وغيرهم كثير^(٢)؛ فإن لم يكن بيننا وبين غير المسلمين أخوة في الدين، فبيننا وبينهم أخوة آدمية وإنسانية.**

ولا يخفى علينا أن عدم القصاص سيفتح الباب أمام بعضهم للتحريض على سفك الدماء بغير حق، ونشر الفساد، وزعزعة الأمن العام، وتشويهه لصورة الإسلام السمحة، وهو الذي أمر بإقامة العدل.

وإلى جانب ما سبق فإن: رأى الأحناف تتفق معه القوانين الوضعية الحديثة، ومنها القانون المصري، الذي لا يفرق بين المسلم غير المسلم، فكلاهما يُقتل بالآخر^(٣)، وهو متفق كذلك مع مبادئ القوانين العادلة، القائمة على المساواة بين البشر في تطبيق القانون الجنائي عليهم، على اختلاف معتقداتهم، وفي الوقت ذاته، فهو حكم مستنبط من مبادئ الشريعة الإسلامية السمحة، وعالمية الرسالة المحمدية، التي تحترم المعتقدات والعهود، ولا تفرق بين الناس في الحقوق الإنسانية.

٢- عقوبة الاعتداء على أموال غير المسلمين وأعراضهم

اتفق الفقهاء على أن المسلم إذا اعتدى على مال غير المسلم بالسرقة، فإنه يعاقب بالعقوبة ذاتها المقررة في حالة اعتدائه على مال المسلم، فإن سرق المسلم مثلاً مال غير المسلم، أقيم عليه حدّ السرقة^(٤)؛ لأنه سيصبح بسرقة هذه ناقضا للعهد والأمان، وقد

(١) انظر القصة في: الحاوي الكبير: ١٥/١٢

(٢) للمزيد من التفاصيل راجع: <https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/52229>، مقال بعنوان حكم قتل المسلم الكافر، للدكتور الشيخ طارق عبد الحليم.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي: ١٣٤/٢

(٤) انظر المغني: ١٢٨/٩

تسول له نفسه بعد ذلك العبث بأموال المسلمين، وتعرضها للضياع؛ لذا يجب الأخذ على يد السارق، وإقامة الحدّ عليه، ويؤكد ذلك ما روي عن ابن عباس من أن رجلاً سأله قائلاً: "إنا نصيب في الغزو من أموال أهل الذمة الدجاجة والشاة، فقال ابن عباس: فتقولون ماذا؟ قال نقول: ليس علينا بذلك بأس! قال: هذا كما قال أهل الكتاب: "ليس علينا في الأميين سبيل!" إنهم إذا أدوا الجزية لم تحلّ لكم أموالهم إلا بطيب أنفسهم" (١).

* وعندما نهى المولى تعالى عن القرب من الزنا، لم يفرّق بين الزنا بالمسلمة أو بغير المسلمة، فالزنا كله حرام وفاحشة، بصرف النظر عن عقيدة المزنّي بها (٢)، والزنا يخرج صاحبه عن دائرة الإيمان، لقول الرسول ﷺ: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (٣)؛ وذلك صيانة للأفراد والمجتمعات من أخطار جرائم الاعتداء على العرض والشرف المنكرة، والمستنكرة في جميع الشرائع السماوية، وكافة الأعراف والقوانين البشرية القويمة.

* ولعل في ذلك ردّاً كافياً على من يشوه صورة الدين الإسلامي، من بعض المنتمين إليه؛ إذ يقومون بالإفساد في الأرض بأعمال إجرامية باسم الإسلام، (والإسلام منهم برئ) ويتعمدون التفجيرات؛ لقتل غير المسلمين المستأمنين، أو هدم دور عبادتهم، وإيذائهم ولا سيما في أثناء احتفالاتهم بأعيادهم؛ لإثارة البلبلة وإشعال الفتنة، ولا يخفى على المنصف ما في ذلك من مخالفة للدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن صدّ عن دين الله القويم، وتنفير من الدخول فيه، وإن كان بعضهم من غير المسلمين المعتدين، يفعل مثل ذلك وأكثر منه بالمسلمين في بعض البلدان، فهذا لا يبهر للمسلمين أن يفعلوا مثل تلك الأفعال الآثمة، التي تتنافى مع سماحة الدين الإسلامي وعدالته، فوجود الظلم، ولو كثر، لا يبهر ظلم الأبرياء غير المعتدين، ولا تترز وزارة ووزر أخرى.

(١) جامع البيان: ٥٢٤/٦

(٢) وللمزيد راجع تفسير القرطبي: ١٧١/١٢، وانظر كذلك: بدائع الصنائع: ١٣١/٧

(٣) صحيح البخاري: ١٣٦/٣، جزء من حديث رقم (٢٤٧٥)

ثالثاً: حق المحافظة على الكرامة الإنسانية

الكرامة الإنسانية من أهم حقوق الإنسان، وهي قيمة داخلية، تجعل الإنسان يشعر بالمساواة مع الآخرين، والإنسان كرمه الله تعالى لذاته؛ لذا يجب احترام كرامته إنسانيته، لا لما يملكه من جاه أو مال، أو لما يتمتع به من صفات أو ملكات خاصة، فجميع الفروق بين البشر يجب ألا تؤثر في ضرورة مساواة الناس جميعاً في الكرامة الإنسانية، فكما يجب الإنسان أن تصان كرامته في كل تعاملاته، فعليه احترام كرامة الآخرين، فلا يجوز التضحية بحق إنسان من أجل إنسان آخر، أو إلحاق الضرر بشخص لصالح شخص آخر.

وإذا نظرنا إلى الكرامة الإنسانية في الدين الإسلامي، نجد أن الله تعالى كرم جميع البشر لذاتهم، لا لتمييز بعضهم على بعض، فالكرامة الإنسانية حق لكل إنسان، ولا يحق لأحد أن يسلبها منه بقوته أو نفوذه، يقول المولى تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً" [الإسراء: ٧٠]، فالله تعالى كرم جنس الإنسان، وارتقى به إلى قمة عالية من العدل المطلق، والمساواة الكاملة، يقول الإمام القرطبي في المقصود من قوله تعالى: (كرمنا): "أي جعلنا لهم كراماً أي شرفاً وفضلاً"^(١)، وقد كرم الله تعالى الإنسان على سائر المخلوقات بأشياء عديدة، جمعها الماوردي في سبعة أوجه: "أحدها: يعني كرمناهم بإنعامنا عليهم. الثاني: كرمناهم بأن جعلنا لهم عقولاً وتمييزاً. الثالث: بأن جعلنا منهم خير أمة أخرجت للناس. الرابع: بأن يأكلوا ما يتناولونه من الطعام والشراب بأيديهم، وغيرهم يتناوله بفمه. الخامس: كرمناهم بالأمر والنهي. السادس: كرمناهم بالكلام والخط. السابع: كرمناهم بأن سخّرنا جميع الخلق لهم"^(٢).

وفضلاً عما سبق فقد كرم الله تعالى الإنسان بأن خلقه في أحسن تقويم، وبأن أمر الملائكة بالسجود له، وبخلافته في الأرض، وبإعطائه القدرة على الاجتهاد والتفكير،

(١) تفسير القرطبي: ٢٩٣/١٠.

(٢) انظر: تفسير الماوردي: ٢٥٧/٣، وانظر كذلك: تفسير الطبري: ٥٠١/١٧.

وحرية الاختيار، واتخاذ القرارات، وبأن جعل بإمكانه إحداث التغييرات، وإنجاز التطورات، بشكل لا يكاد ينتهي، مادام موجودا على الأرض.

ومع مساواة المولى تعالى بين الناس في حق الكرامة الإنسانية في الحياة الدنيا، فقد جعل المولى تعالى معيار الكرامة عنده، بمقدار التقوى والعمل الصالح، وفي ذلك يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ" [الحجرات: ١٣]، أي: "إن أكرمكم أيها الناس عند ربكم، أشدكم اتقاء له، بأداء فرائضه واجتباب معاصيه، لا أعظمكم بيتا ولا أكثركم عشيرة" (١)، فالكل يُقيم بحسب الميزان الإلهي الأوحد، غير أن التفاضل في الكرامة عند الله سبحانه، لا يمنع من أمره تعالى بالمساواة بين الناس في الحقوق الإنسانية والواجبات؛ وإن كانوا من غير المسلمين.

*** ومن منطلق الحرص على كرامة الإنسان، علمنا ديننا الحنيف عدة آداب سامية؛ لنحافظ على كرامة الآخرين وشعورهم؛ إذ حرّم المولى تعالى على المؤمنين كل ما يهين كرامة غيرهم، أو يحط من قدرهم، ولو على سبيل المزاح، ومن ثمّ فقد نهى عن: السخرية واللمز والهمز، والتنازب بالألقاب، وفيما يلي توضيح ذلك:**

- النهي عن السخرية:

والسخرية: الاستهزاء، وذكر العيوب على وجه يضحك منه؛ للاستنقاص من قدر من يسخر به (٢)، وفي النهي عن السخرية يقول المولى تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ" [الحجرات: ١١]، وقد نهى المولى تعالى المؤمنين عن السخرية؛ حتى لا تنتشأ الأحقاد والضغائن بين الناس، فلا يسخر قوم من قوم، ولا تسخر نساء من نساء، وقد جاء النهي عن السخرية في الآية الكريمة بصيغة الجمع؛ لأن الساخر وإن كان واحدا، غالبا ما يسخر في وسط جماعة؛ ليضحكهم على المسخور منه، وعليه فكل من يسمع قول

(١) تفسير الطبري: ٣١٢/٢٢

(٢) راجع: مفردات ألفظ القرآن: ٤٠٢، وانظر كذلك: معجم الفروق اللغوية: ٢٧٥

الساخر ويضحك عليه، أو يسكت راضيا، يكن شريكا للساخر في السخرية، وكذلك الأمر بالنسبة للنساء^(١).

هذا وقد بين لنا المولى تعالى أن المسخور منه قد يكون أعظم قدرا من الساخرين؛ إذ إن الناس لا ترى إلا الظواهر، ولا علم لها بالسرائر، ولعل لنا في قصة إبليس اللعين مع آدم عليه السلام عبرة وعظة، فعندما سخر إبليس من آدم عليه السلام، وظن أنه خير منه، فكانت عاقبته أنه عصى أمر ربه، أما آدم فقد سخر الله تعالى له الكون.

ولعل هذا ما حذرنا منه رسولنا الكريم ﷺ في قوله: "مَنْ عَيَّرَ أَخَاهُ بِدُنْبٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَغْمَلَهُ"^(٢)، وقوله ﷺ: "لا تظهر الثماتة بأخيك فيعافيه الله وبتليك"^(٣)

هذا وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يتورعون عن السخرية، ولو من الحيوان الأعجم، فقد روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: "الْبَلَاءُ مُوَكَّلٌ بِالْقَوْلِ، لَوْ سَخَرْتُ مِنْ كَلْبٍ لَخَشِيتُ أَنْ أَحُولَ كَلْبًا"^(٤)

- النهي عن اللمز والهمز:

والهمز واللمز بمعنى واحد، وهو الطعن في الناس وتتبع عيوبهم، واللماز: الذي يغتاب الناس، ويطعنهم في أنسابهم، ويمشي بينهم بالنميمة^(٥)، وهؤلاء توعدهم الله تعالى بالويل، يقول تعالى: "وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ" [الهمزة: ١].

ويقال إن: "الهمز": هو أن يهزم الانسان غيره بقول قبيح، أو فعل يومئ به من حيث لا يسمعه، و"اللمز": هو أن يجهر له بالقول القبيح أو الفعل^(٦).

وقد نهى المولى تعالى عن اللمز في قوله تعالى: "وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ" [الحجرات: ١١]، واللماز لغيره كاللماز لنفسه؛ لأن الناس متساوون في الحقوق الإنسانية، ومن يعيب في غيره، كمن يعيب في نفسه.

(١) انظر: تفسير الزمخشري: ٣٦٨/٤، وراجع كذلك تفسير المراغي: ١٣٤ / ٢٦

(٢) سنن الترمذي: ٦٦١/٤، حديث رقم (٢٥٠٥)

(٣) اعتلال القلوب للخراطي: ٣٨٧/٢

(٤) الجامع لأحكام القرآن: ٣٢٥/١٦

(٥) راجع: مفردات ألفظ القرآن: ٧٤٧، وراجع كذلك: تفسير الطبري: ٥٦٩/٢٤

(٦) للمزيد انظر: معجم الفروق اللغوية: ٥٥٩

وإلى جانب ذلك فالإنسان إن لمز غيره، سيعطي له الحق في أن يلمزه؛ وبذلك يكون هو الذي لمز نفسه، وهذا ما حذرنا منه الرسول ﷺ في قوله: "إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ" قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: «يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ»^(١)

هذا وقد ذكر الإمام الغزالي أن: السلف كانوا يرون العبادة في الكف عن أعراض الناس، وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: "إذا أردت أن تذكر عيوب غيرك فاذكر عيوبك"^(٢).

- النهي عن التنازب بالألقاب

والتنازب بالألقاب هو: نداء أحدهم غيره بلقب يبغضه؛ لكونه يوحي بالذم^(٣)، أو نداؤه بلقب كان يُعير به، مثل أن يقول أحدهم لغيره: يا منافق، أو يا كافر، أو يا فاسق، أو يا أسود، أو يا أعرج، أو غير ذلك من الألقاب التي تُقال على سبيل الذم؛ فإن كان اللقب فيه، فقد اغتابه المنازب، و ارتكب ما نهانا الله عنه، وإن لم يكن فيه فقد بهته المنازب، وارتكب أيضاً ما نهانا الله عنه.

وقد ورد في الأثر أن أهل الجاهلية كانوا يسمون الرجل بعدة أسماء، فدعا النبي ﷺ رجلاً باسم من تلك الأسماء، فقالوا: يا رسول الله إنه يبغض من هذا الاسم، فأُنزل قوله تعالى: "وَلَا تَتَابَرُؤْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ"^(٤).

أما إن نكر الإنسان اللقب على سبيل التعريف بصاحبه، ولم يقصد منه التعيير، أو التقليل من شأنه، فلا مانع من ذكره؛ إن كان ذلك لا يؤثر في نفس صاحبه^(٥)؛ فاللقب المكروه قد يتسامح صاحبه فيه، إن ذاع وانتشر بين الناس.

(١) صحيح البخاري: ٣/٨، حديث رقم (٥٩٧٣)

(٢) إحياء علوم الدين: ١٤٣/٣

(٣) راجع: معجم الفروق اللغوية: ٥٢

(٤) انظر: أسباب نزول القرآن: ٣٩٤، ولمزيد من التفاصيل راجع: تفسير لطبري: ٣٠٠/٢٢

(٥) فهناك عائلات كثيرة تعرف بالألقاب غير جميلة، ومع ذلك لا يجد أصحابها غصاصة في نداءهم بها، وما زلت إلى الآن نذكر أسماء أعلام مشهورين: كالأعمش، والجاحظ، والأعرج، وقطرب، دون أن نقصد أي نوع من أنواع السخرية، ولمعرفة آراء العلماء في ذلك، انظر: غذاء الألباب، مطلب: (هل يجوز ذكر الإنسان بما يكره إذا كان لا يُعرف إلا به): ٨٢/١-٨٣

ولنا في سيرة رسولنا الكريم وصحابته رضوان الله عليهم الأسوة الحسنة؛ إذ روي أن أبا ذر كان له عبدٌ مملوك، وتطور الخلاف بينهما يوماً، فعير أبو ذر رضي الله عنه الرجل بأمه الأعجمية بقوله: "يا ابن السوداء"، فغضب العبد واشتكى إلى رسول الله، ولما تحقق الرسول الكريم من الأمر، واعترف أبو ذر بما قاله، عاتبه الرسول ﷺ بقوله: "إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ" (لأن من سمات الجاهلية التفاخر بالأنساب)، ثم تابع ﷺ نصحه لأبي ذر، معلماً له كيفية التعامل مع الخدم والضعفاء، (برحمة لم يعرفها البشر على مرّ العصور)، وهو يقول له: "هُم إِخْوَانُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ أَخَاهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا يَكْلِفْهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُ، فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ عَلَيْهِ"^(١)، وعليه فقد التزم الصحابي الجليل بالمساواة التامة بينه وبين خادمه طيلة حياته، ومنذ ذلك اليوم والألسنة تتناقل هذه القصة لتبقى شاهداً على عظمة الإسلام، وطاعة أتباعه.

ولا يخفى على المنصف ما في الحديث السابق من الحث على الحفاظ على كرامة الإنسان، مهما كان فقيراً أو ضعيفاً، ومن النهي عن التنازب بالألقاب، ومن بيان مدى قرب رسولنا الكريم من الناس كلهم، وحرصه ﷺ على نُصرة المظلوم.

* وبعد فهناك أمور أخرى كثيرة ينبغي مراعاتها حفاظاً على كرامة الإنسان، من مثل: النهي عن ضرب الوجه؛ لأنه موضع العزة والحسن، وإن كان المضروب دابة، وذلك لقول الرسول ﷺ: "إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ أَعْيُنَ الْوَجْهِ"^(٢)، وتحريم الإذلال والقهر والإهانة والتعذيب، والنهي عن التجسس وتتبع العورات، حفاظاً على الحرمات، وصيانة للخصوصيات، وما إلى ذلك من أفعال أو أقوال، تهدر كرامة الإنسان، فكما يحيا جسم الإنسان بالطعام والشراب، تحيا نفسه بالتكريم.

(١) صحيح البخاري: ١٦/٨، جزء من حديث رقم (٦٠٥٠)
 (٢) سنن أبي داود: ١٦٧/٤، حديث رقم (٤٤٩٣)، والحديث صحيح صححه الألباني

المبحث الثاني

الحقوق الاجتماعية للمواطنين غير المسلمين

والمقصود بالمواطنين غير المسلمين: المواطنون المسالمون الذين يعيشون بسلام في بلاد المسلمين، ولم يتآمروا مع أعدائهم عليهم، سواء أكانوا من أهل الكتاب، أو من غيرهم؛ وحتى لا يشعر هؤلاء المواطنون بالغربة في المجتمعات الإسلامية، كفل لهم ديننا الحنيف حقوقاً اجتماعية عديدة؛ ليرفع الحرج الذي قد يحدث لبعض المسلمين في أثناء تعاملهم معهم.

ومن عدالة الإسلام أنه فرق بين الموالاة والمودة القلبية الممنوعتين مع المشركين^(١)، وبين حقهم الاجتماعي في الوصل، والبر، وبين حقهم كذلك في العدالة في المعاملة، ما داموا لم يحاربوا المسلمين في الدين أو الوطن، وسوف أتحدث باختصار عن أهم الحقوق المعنوية والمادية، التي كفلتها الشريعة الإسلامية للمواطنين غير المسلمين:

أولاً: الحقوق المعنوية: ومن أهم تلك الحقوق:

١- البر والصلة:

حث ديننا القويم على التلطف في القول، ومعاملة الآخرين بحسن الخلق، ومن حسن الخلق برّ الناس وصلتهم؛ وبخاصة من يجمعنا بهم صلة رحم، أو جوار، أو شراكة في العمل، وما شابه ذلك، وهذا ما أمرنا الله عز وجل به في قوله تعالى: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" [البقرة: ٨٣]، أي أن نكلم الناس جميعهم بالحسنى، ونخالقهم بخُلُقٍ حسن، دون تفریق.

والقول الحسن: هو القول النافع في الدنيا والدين، كالنصيحة الصادقة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلقاء التحية، والبشاشة، وغير ذلك من كل كلام طيب^(٢)، ومن حسن الكلام كذلك: ما يُقال في المناسبات الاجتماعية المختلفة: كالتهنئة، والتعزية، وعبادة المرضى، وغير ذلك من أمور، تُعد في ظاهرها واجبات اجتماعية، وهي تحمل في باطنها لونا من أرقى ألوان الدعوة إلى ديننا الحنيف، وهو الدعوة بالخلق القويم، ومكارم

(١) وذلك لقوله تعالى: "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ" [آل عمران: ٢٣]

(٢) راجع: تفسير المنار: ٣٠٥/١، وانظر كذلك: تفسير السعدي: ٥٧

الخصال؛ إذ إن من أدب المسلم أن يكون نزيها في أقواله وأفعاله، غير فاحش، ولا مخاصم، ولا لاعن؛ بل يكون عفّ اللسان، واسع الحلم، صبورا على ما يناله من أذى؛ ابتغاء مرضاة الله، ورجاء ثوابه.

ولا غرو بعد ذلك أن يؤكد الدين الإسلامي على ضرورة برّ الوالدين الكافرين ومصاحبتهما بالمعروف، وفي ذلك يقول المولى تعالى: "وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا" [لقمان: ١٥]، وقد نزلت تلك الآية في سعد بن أبي وقاص، لما أسلم، وحلفت أمّه ألا تأكل طعاما ولا تشرب شرابا، حتى يرجع عن دينه، فنزلت الآية السابقة^(١)، وفيها الأمر بعدم طاعة الوالدين الكافرين في الشرك بالله تعالى فقط، مع التوصية ببرهما ومصاحبتهما بالمعروف مع كفرهما، وهذا ما أكده الرسول الكريم للسيدة أسماء ابنة الصديق، عندما أذن لها بصلة أمّها الكافرة، وكانت تلك الواقعة سببا لنزول قوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" [الممتحنة: ٨]^(٢).

وقد ذكر ابن الجوزي أن: "هذه الآية رخصة في صلة الذين لم ينصبوا الحرب للمسلمين، وجواز برّهم، وإن كانت المولاة منقطعة"^(٣)،

كما يُستحب كذلك صلة القريب الكافر، كالأخوة وغيرهم، وذلك لقوله تعالى: "وَأْتِ دَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ" [الإسراء: ٢٦]، مع الحرص على عدم مولاتهم، أو التساهل في أمر من أمور الدين لإرضائهم.

٢- التعلم منهم وتعليمهم

العلم نور يهدي إلى الحق، وهو من أهم الأعمدة والمقومات التي تقوم عليها الحضارات؛ ولعظمة العلم وآثاره في حياة الأفراد والشعوب، اهتم به الإسلام اهتماماً كبيراً، فحسبنا أن أول آية نزلت من القرآن، أمرت بالقراءة التي هي مفتاح العلم، ولعل الحكمة من

(١) انظر: أسباب نزول القرآن: ٣٤٦، وللمزيد راجع: تفسير الطبري: ١٣٨/٢٠-١٣٩.

(٢) انظر: أسباب نزول القرآن: ٤٢٤.

(٣) زاد المسير: ٢٧/٤.

ذلك تكمن في أنّ الله تعالى لا يمكن أن يُعبد حق العبادة بالجهالة، ولا يستوي في معرفة الحق تعالى وعبادته الذين يعلمون مع الذين لا يعلمون.

والعلم لا يقتصر على العلوم الشرعية فحسب؛ بل يشمل كل العلوم: الشرعية منها والدنيوية، فكل مجالات العلم مطلوبة؛ لإعمار الأرض، الذي يحتاج إلى علمٍ راسخ بمعرفة علوم كثيرة، من مثل: الصناعة والزراعة، والتجارة، والطب، والهندسة، والفلك، والتكنولوجيا، وغيرها من العلوم التي يجب أن تكون محل عناية المسلم واهتمامه؛ وبخاصة في عصرنا الحاضر، التي أصبحت فيه تلك العلوم من ضرورات الحياة القسوى.

وإن كان المسلمون اليوم متخلفين في بعض تلك العلوم، فالشرع لا يمانع من أن يتعلموا ما يجهلونه من علوم فيها منفعة لهم ولأمتهم؛ وإن كان من غير المسلمين، ولنا في رسولنا الكريم الأسوة الحسنة؛ عندما جعل فداء بعض أسرى بدر ممن لم يكن عنده فداء من المال، ويعرف القراءة والكتابة، أن يقوم بتعليم بعض أولاد الأنصار الكتابة، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كَانَ نَاسٌ مِنَ الْأَسَارَى يَوْمَ بَدْرٍ لَيْسَ لَهُمْ فِدَاءٌ، «فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِدَاءَهُمْ، أَنْ يُعَلِّمُوا أَوْلَادَ الْأَنْصَارِ الْكِتَابَةَ»^(١).

وتعلم العلوم الدنيوية فرض كفاية على المسلمين، ومن يتعلم علما ينفع به أمته، أعظم أجرا من غيره، فمثلا من يتعلم علم الطب؛ ليعالج مرضانا، أرفع درجة، ومن لديه خبرة ومعرفة بالتقنية الحديثة خير من غيره، وبخاصة إن استخدمها في مجال الدعوة، والذب عن الإسلام، وهكذا.

وكما أن شرعنا الحنيف حثنا على تعلم ما نهله من علم نافع، ولو كان عن طريق غير المسلمين، حذرنا رسولنا الكريم من كتم العلم عمّن يطلبه؛ حرصا على مصالح الناس، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: "مَنْ كَتَمَ عِلْمًا يَعْلَمُهُ، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مُلْجَمًا بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"^(٢)، ولعل لنا في سلفنا الصالح خير قدوة؛ إذ برعوا في شتى العلوم الدينية والدنيوية؛

(١) المستدرک علی الصحیحین: ١٥٢/٢، جزء من حدیث رقم (٢٦٢١)

(٢) مسند الإمام أحمد: ٢٩٣/١٦، حدیث رقم (١٠٤٨٧)، وانظر كذلك: المستدرک علی الصحیحین: ١٨٢/١، حدیث رقم (٣٤٦)

فأصبح لهم دور كبير في سطوع شمس الحضارة الإسلامية، التي تعلمت من علومها البشرية جمعاء.

ولنا أن نفخر بأن خلفاء المسلمين وأمرائهم قد تكفلوا بتعليم أبناء أهل الذمة مع أبناء المسلمين جنباً إلى جنب، يعلمونهم ما ينفعهم في الحياة، ولم يلزمهم بدراسة العقيدة الإسلامية، وقد كانت جامعات الأندلس التي أنشأها المسلمون في قرطبة وغرناطة وغيرها من المدن، تعلم آلاف الشباب من غير المسلمين سواء كانوا من أهل الذمة، أو من المستأمنين القادمين من أوروبا كلها^(١).

٣- المرونة في التعامل

ومن الأمور التي كفلتها الشريعة للمواطنين غير المسلمين المرونة في التعامل معهم، ومن ذلك:

- تقديم العون لهم، كإغاثة المستغيث منهم، ونصرة مظلومهم، وعدم الاعتداء عليهم، وإسعاف مريضهم ومعالجته؛ وذلك لعموم قوله تعالى: "وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ" [البقرة: ١٩٥].
- ومن المرونة كذلك ذهاب المسلم إلى الطبيب غير المسلم؛ بغية العلاج إذا وثق به وبأمانته العلمية، ولم يجد طبيباً مسلماً بمثل كفاءته ومهارته، وما شابه ذلك من تبادل المنافع الدنيوية، التي لا تعود على المسلمين بالضرر في دينهم، أو تؤثر على عقيدتهم.
- مشاركتهم في المناسبات العامة، مثل المناسبات التي تجمعهم في العمل، والمناسبات الوطنية، وبعض المناسبات الخاصة بالجوار، وما إلى ذلك، مع جواز الأكل العارض معهم، إذا دعت إليه الحاجة إلى ذلك.
- إكرام غير المسلم إذا نزل ضيفاً على المسلم؛ فإكرام الضيف من علامات الإيمان، يقول رسول الله ﷺ: "وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ"^(٢)، كما يجوز للمسلم أن ينزل ضيفاً على غير المسلم، من غير أن يكون قصده التحبب إليه بذلك، أو

(١) لمعرفة المزيد، راجع: موسوعة التاريخ الإسلامي: ٩٧/٤، وما بعدها

(٢) صحيح البخاري: ١١/٨، جزء من حديث رقم (٦٠١٨)

الاستئناس به، أما إن جالس به قصد التحبب إليه، أو جالس له للاستئناس به، وإظهار المودة له فذلك محرّم؛ لقوله تعالى: "لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً" [آل عمران: ٢٨].

- مشاركتهم في الطعام؛ إذ لا يوجد في شريعتنا ما يحرم علينا ذلك، فلا حرج من مشاركتهم في الطعام^(١)؛ وبخاصة في الولائم العامة أو العارضة، على ألا يكون ذلك بصورة دائمة، كما يجوز للمسلم كذلك أن يأكل مع خادمه الكافر، وحبذا لو أنه انتهز الفرصة؛ ليعلمه آداب الطعام الإسلامية: كالبدء بالتسمية، والأكل باليمين، والاقتصاد في الطعام، وما إلى ذلك، فلا مانع من ذلك كله؛ إن تيقن المسلم أنه لا يوجد في الطعام الذي يشاركون فيه شيء محرّم: كالخمر ولحم الخنزير، وبشرط ألا تكون لحومهم مذبوحة بغير الطريقة الشرعية، أو أهلت لغير الله تعالى؛ لأن كل ذلك من المحرمات، التي نهانا الله تعالى عنها، فإن أمن كل ذلك، فلا بأس من مؤاكلتهم ومخالطتهم والإحسان إليهم بما يرغبهم في الإسلام، فبرّ غير المسلمين والإحسان إليهم لا يُعدّ معصية، ما داموا لم يقاتلونا في الدين، ولم يتحزبوا علينا، كما ذكرت مرارا.

- الاستعانة بهم في صدّ العدوان عن الوطن: ويجوز للمسلمين كذلك أن يستعينوا بالمواطنين غير المسلمين، وبأموالهم في صدّ العدوان الواقع على وطنهم، طالما هم شركاء معهم في الإقامة على أرضه، وهذا ما فعله رسولنا الكريم في معاهدته التي أبرمها مع اليهود في المدينة المنورة بعد هجرته إليها؛ إذ ساوى بينهم وبين المسلمين فيما يختص بحقوق المواطنة وواجباتهم، فجعل حماية الوطن مسؤولية جميع المواطنين؛ دون النظر إلى دينهم؛ ويؤكد ذلك قوله ﷺ: "وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ، وَإِنَّ يَهُودَ... [وذكر ﷺ اسم كل قبيلة من قبائل اليهود على حدة] أُمَّة مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ

(١) وهذا ما أفنتت به: اللجنة الدائمة للبحوث الإسلامية والإفتاء، انظر موقع: <https://islamqa.info/ar/answers> للإسلام سؤال وجواب، إجابة سؤال بعنوان: حكم قبول الطعام والطلوى من الكافر، وانظر كذلك: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث الإسلامية والإفتاء، <http://www.islamport.com/d/2/ftw/1/20/1868.html> سؤال بعنوان: حكم مولاة الكفار ومخالطتهم.

ظَلَمَ وَأَثِمَ" (١)؛ وبذلك فقد أكد الرسول ﷺ في تلك المعاهدة (التي تُعد أول وثيقة إنسانية عرفها التاريخ في إرساء حقوق المواطنة)، على أن رابطة الدين لا تتاقض رابطة المواطنة، وأن اليهود أمة كالمسلمين، أي لهم كافة حقوق المواطنة كالمسلمين، وعليهم واجباتها، وعلى رأس تلك الواجبات: حماية الوطن، والمساهمة مع المسلمين في نفقات الحرب، التي يخوضونها ضد من يهدد أمن وطنهم، مع مراعاة أن يكون غير المسلمين جنوداً مرؤوسين لقادة مسلمين، وتحت إشرافهم ومتابعتهم؛ حتى نأمن من حدوث أي ضرر على المسلمين، كما كان الرسول ﷺ هو القائد الأعلى في المدينة المنورة.

ثانياً: الحقوق المادية

والحقوق المادية للمواطنين غير المسلمين كثيرة كذلك، ومن أهمها:

١- التصدق على غير المسلمين

أباح ديننا الحنيف التصدق على الفقراء من غير المسلمين وعلى المحتاجين منهم، في غير الزكاة الواجبة؛ لأن الزكاة الواجبة لا تدفع إلا للمسلمين؛ لقوله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: "أَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ" (٢)؛ وبذلك فقد أوجب الرسول الكريم أن تصرف زكاة أغنياء المسلمين إلى فقرائهم، وفضلاً عن ذلك فلم يثبت أن الرسول الكريم أو صحابته الكرام أعطوا زكاة مال المسلمين لغير مسلم (٣).

أما عن زكاة الفطر وسائر الصدقات، فقد اختلف الفقهاء في التصدق منها على الفقراء من غير المسلمين على قولين (٤):

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٣/١

(٢) صحيح البخاري: ١٠٤/٢، حديث رقم (١٣٩٥)

(٣) انظر: المجموع: ٢٢٨/٦، وانظر كذلك: المغني: ٤٨٧/٢

(٤) انظر: المبسوط: ٢/٢٠٢-٢٠٣، وانظر كذلك: المجموع: ٢٢٨/٦، والمغني: ٥٣٩/٩، وقد أجاز أصحاب الرأي الأول هذه الزكاة لغير المسلم في أربع حالات: الغازي، والمؤلف، والغارم في إصلاح ذات البين، والعامل عليها، راجع المغني: ٤٨٨/٢

القول الأول: لا يعطون منها، وهذا رأي الإمام الشافعي، ومالك، وأحمد، وجمهور الفقهاء، وأهم ما استدلووا به على رأيهم أن: صدقة الفطر تُقاس على زكاة المال، وأن صدقة الفطر من أهدافها منع فقراء المسلمين عن السؤال في يوم عيدهم؛ ليتفرغوا لصلاة العيد، وأن غير المسلمين لا علاقة لهم بعيد المسلمين ولا يصلون صلاته.

والقول الآخر: يجوز إعطاءهم من زكاة الفطر، وهذا رأي أبي حنيفة وأتباعه، وقد استدلووا على رأيهم بعدة أدلة، من أبرزها:

- قوله تعالى: "إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ" [البقرة: ٢٧١]، فقد أطلق الله لفظ الفقراء، دون تخصيص، وعليه فيجوز دفعها إلى أي فقير، وإن كان من غير المسلمين؛ وبخاصة أن الله تعالى لم ينهانا عن برهم، وأن دفع الصدقة إليهم يُعد لونا من ألوان البر غير المحظور.

- ما روي في سبب نزول قوله تعالى: " لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" [البقرة: ٢٧٢]، من أن رسول الله ﷺ قال: "[لَا تَصَدَّقُوا إِلَّا عَلَى أَهْلِ دِينِكُمْ] فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ} فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ" وقد كان المسلمون يكرهون أن يتصدقوا على الفقراء المشركين حتى نزلت هذه الآية، فأمرُوا أَنْ يَتَصَدَّقُوا عَلَيْهِمْ] (١)، وعليه فيجوز التصدق على أهل الأديان كلها من: زكاة الفطر، والندور، والكفارات، وغير ذلك فيما عدا زكاة المال المفروضة؛ لحديث مُعَاذٍ السابق ذكره.

- أن المقصود من دفع زكاة الفطر، هو إغناء الفقير، وسد حاجته في هذا اليوم تقرباً إلى الله تعالى، وذلك يحدث بالتصدق على جميع الفقراء والمحتاجين، ولولا حديث مُعَاذٍ، الذي يفيد قصر زكاة المال على المسلمين؛ لجاز دفعها إليهم.

* **وبفحص الأدلة وتمعننا يبدو لي رجحان مذهب الحنفية، وهو الذي يرى جواز دفع صدقة الفطر وغيرها إلى غير المسلمين من الفقراء والمحتاجين، سواء أكانوا من أهل الكتاب أو غيرهم؛ لأن الله تعالى لم ينهنا عن برّ المسالمين منهم، ولو كانوا كفارا، وهذا ما نصح به رسولنا الكريم، السيدة أسماء بنت أبي بكر، حينما جاءت أمها (قتيلة بنت عبد العزي)، وكانت كافرة، وقد جاءت إلى المدينة المنورة بهدايا إلى ابنتها؛ راغبة في وصلها، فرفضت**

(١) أسباب نزول القرآن: ٨٩

السيدة أسماء أن تقبل هداياها، أو أن تدخلها بيتها؛ حتى تسأل رسول الله، فأذن لها الرسول، ونزلت فيهما قوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" [الممتحنة: ٨] (١)، ويحتمل المقصود من قوله تعالى: (وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ) : عدة معانٍ، وهي: أن تعدلوا فيهم، وألا تسرفوا في مبادئهم، وأن تعطوهم قسطاً من أموالكم، وأن تنفقوا على من وجبت نفقته منهم؛ لأن اختلاف الدين لا يمنع من استحقاق النفقة (٢)، وإذا كان ديننا الحنيف يأمرنا بالإحسان إلى الحيوان الأعجم، وجعل لنا في ذلك أجر (٣)، فكيف بالإنسان الذي كرمه الخالق، وفضله على سائر مخلوقاته.

وإلى جانب ما سبق فإن الفقهاء عندما اتفقوا على أن الزكاة لا تصرف إلا للمسلمين، اختلفوا في سهم "المؤلفة قلوبهم" (٤)، هل سهمهم من الزكاة مازال معمولاً به، أم نُسِخَ على رأيين:

الأول: أن سهم المؤلفة قلوبهم نُسِخَ وانتهى العمل به بعد وفاة الرسول، الذي كان يُعطيهم من الصدقة؛ ليؤلفهم به على الإسلام، أو ليدفع به ضررهم عن المسلمين، ثم سقط هذا السهم؛ لأن الإسلام صار قوياً، وقد تبنى هذا الرأي الأحناف وبعض الشافعية المالكية (٥).

الرأي الآخر: أن سهم المؤلفة قلوبهم باقٍ لم يسقط ولم يُنسخ؛ لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول، وأنه يُعمل به حسب حاجة المسلمين ومصالحهم (٦).

وبعيداً عن جدل الفقهاء واجتهاداتهم، أرى أن أصحاب الرأي الآخر هم: الأقرب إلى مقاصد الشرع الحنيف وغاياته، وهو الذي يحث على نشر دعوته، وإتاحة الفرصة للجميع

١، للمزيد انظر: تفسير الطبري: ٣٢٢/٢٣-٣٢٣، وانظر كذلك: أسباب نزول القرآن: ٤٢٤

٢) راجع أقوال الماوردي في تفسيره للأية في: النكت والعيون: ٥٢٠/٥

٣) وبذل على ذلك قوله ﷺ: "فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ"، صحيح البخاري: ١١١/٣، جزء من حديث رقم (٢٣٦٣)، والرطوبة: كناية عن الحياة، انظر فتح الباري: ٤٣٩/١٠

٤) والمؤلفة قلوبهم: مصطلح يُطلق على الكفار، وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يعطيهم ليألفهم على الإسلام، وقيل: هم مسلمون، لم يتمكن الإيمان من قلوبهم، فيعطون من الزكاة؛ ليتمكّن إيمانهم، لمعرفة المزيد راجع: القاموس

الفقهي لغة واصطلاحاً: ٢١-٢٢

٥) لمعرفة المزيد انظر: المبسوط: ٩/٣

٦) لمزيد من التفاصيل راجع: المغني: ٤٧٥/٦-٤٧٩، وراجع كذلك: أحكام القرآن: ٥٢٥/٢-٥٣٠، وتفسير القرطبي: ١٨١-١٨٠/٨

لتدبر آياته، واستتباط عظمته؛ لذا لا يمانع من استمالة رءوس الأقباط وكبرائهم، (ممن لهم تأثير على من هم دونهم) بالمال والعطايا؛ ليجدوا في الإسلام ما يشبع نهمتهم، ويخلوا بين قومهم وبين الإسلام؛ ليستشعروا عظمته، وهذا أمر مطلوب؛ وبخاصة في عصر ضعفت فيه قوة تأثير المسلمين مع كثرت عددهم، وكذلك الأمر بالنسبة لمن يدخلون في الدين الإسلامي، دون قناعة تامة به، فتظل عقيدتهم مهزوزة، وقلوبهم مرتابة، فلعلهم إن رأوا رحمة الإسلام، ومدى سماحة أتباعه وبذلهم كل نفيس مادي ومعنوي؛ تقربا إلى الله تعالى، أدركوا أن ديناً يصنع بأهله مثل ذلك، لا شك في أنه دين إلهي عظيم، لا يمكن مقارنته بأي دين آخر أو مذهب.

هذا وقد أفتى ابن العربي بمثل ذلك، فقال عند حديثه عن سهم المؤلفلة قلوبهم: "وَأَلَّذِي عِنْدِي: أَنَّهُ إِنْ قَوِيَ الْإِسْلَامُ زَالُوا، وَإِنْ أُخْتِيحَ إِلَيْهِمْ أُعْطُوا سَهْمَهُمْ، كَمَا كَانَ يُعْطِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ فَإِنَّ الصَّحِيحَ قَدْ رُوِيَ فِيهِ: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ» (١).

٢- قبول الهدايا من غير المسلمين ومهداتهم

اختلاف الدين لا يمنع من مهادة غير المسلمين، ولا يمنع كذلك من قبول هداياهم، ويؤكد ذلك قبول الرسول ﷺ الهدايا من غير المسلمين، فقد روي عن علي بن أبي طالب، رضی الله عنه أنه قال: "أَهْدَى كِسْرَى لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَى لَهُ قَيْصَرٌ فَقَبِلَ مِنْهُ، وَأَهْدَتْ لَهُ الْمُلُوكُ فَقَبِلَ مِنْهُ" (٢)، وكما قبل الرسول هدايا ملوك عصره، كان لا يمانع من قبول الهدية من العامة والنبطاء، ويؤكد ذلك قول عبد الرحمن بن أبي بكر: "كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثَلَاثِينَ وَمِائَةً، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «هَلْ مَعَ أَحَدٍ مِنْكُمْ طَعَامٌ؟»، فَإِذَا مَعَ رَجُلٍ صَاعٌ مِنْ طَعَامٍ أَوْ نَحْوَهُ، فَفُجِنَ، ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ مُشْرِكٌ، مُشْعَانٌ طَوِيلٌ، بَغْنَمٌ يَسُوقُهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "بَيْعًا أَمْ عَطِيَّةً، أَوْ قَالَ: أَمْ هِبَةٌ؟"، قَالَ: لَا بَلْ بَيْعٌ، فَاشْتَرَى مِنْهُ شَاةً، فَصْنِعَتْ" (٣)، ولعل في سؤال الرسول للرجل المشرك عن الغنم هل يبيعهها له، أم يهديها، لرد علي من يقول بعدم قبول الهدية من الوثني، وقصرها على أهل الكتاب؛ لأن صاحب الغنم كان

(١) أحكام القرآن: ٥٣٠/٢

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ١٤٤/٢

(٣) صحيح البخاري: ١٦٣/٣، باب (قبول الهدية من المشركين)، حديث رقم (٢٦١٨)

وثنيا، وقد علق ابن حجر على الحديث السابق بأن: قبول الهدية من المشركين جائز؛ وبخاصة "فِي حَقِّ مَنْ يُرْجَى بِذَلِكَ تَأْنِيْشُهُ وَتَأْلِيْفُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ"^(١)، ولعل ذلك كان هدف الرسول الكريم من قبوله الهدية من المشركين، وليثبت لهم كذلك مدى سماحة الدين الإسلامي وإنسانيته في كل معاملة من تعاملته معهم.

وكما يجوز قبول الهدية من غير المسلم، يجوز مهادته، وذلك من باب ردّ المعروف؛ امتثالا لقوله تعالى: "وَإِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا" [النساء: ٨٦]، وقد روى عن ابن عمر: أن رسول الله أهدى عمر خله، "فَأَرْسَلَ بِهَا عُمَرَ إِلَى أَخِي لَهُ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ"^(٢)، أي أن: عمر أهدى أخاه، وهو مشرك، ولم يمنعه الرسول من ذلك؛ لأن الهدية فضلا عن كونها سنة عن رسولنا ﷺ، فهي تلعب دورا كبيرا في نشر المزيد من السلام والتآلف بين أبناء الوطن الواحد من المسلمين وغير المسلمين، وتمنع العداوات والفتن، فالهدايا تجلب الأُنس والألفة؛ لذا نصحنا بها نبي الرحمة بها، في قوله ﷺ: "تَهَادُوا تَحَابُّوا"^(٣). على أن يراعى ألا يكون في ذلك إذلال للمسلم، أو موالة منه للوثنيين، وألا تكون هذه الهدية بمناسبة عيد من أعياد غير المسلمين.

٣- مشاركتهم في المعاملات الاقتصادية

من الطبيعي أن تجمع المعاملات الاقتصادية بين أبناء الوطن الواحد؛ إذ لا غنى لأي فرد عن التعامل الاقتصادي مع مجتمعه، ومن حق كل فرد أن يستثمر ماله بالطريقة التي يفضلها، من: تملك، وتجارة، واستثمار، وغير ذلك، طالما يتم ذلك بطرق مشروعة، يقرها الشرع والقانون.

وديننا لا يمانع من استئجار المسلم غير المسلم، أو مشاركته في العمل، ولو كان كافرا، شرط ألا تكون المشاركة في شيء محرّم، وألا يكون للمسلم مع الكافر ولاية، أو محبة قلبية، ويؤكد ذلك أن الرسول ﷺ قد استأجر عبد الله بن أريقط؛ ليكون دليلا له في الهجرة^(٤)، كما استعمل ﷺ يهود خيبر في أرضهم؛ ليزرعوها ويقسم ثمرها بينهم، وبين

(١) انظر فتح الباري: ٢٣١/٥-٢٣٢

(٢) صحيح البخاري: ١٦٤/٣، جزء من حديث رقم (٢٦١٩)

(٣) الأدب المفرد: ٢٠٨/١، والحديث حسن، حسنه الألباني

(٤) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ٤٨٨/١

المسلمين^(١)، ولعل الرسول ﷺ فعل ذلك للمصلحة العامة، فأرض خبير غنية خصيبة، ولا شك أن أهلها أقدر على زراعتها، والقيام على استثمارها من المسلمين؛ الذين كان معظمهم لا علم لهم بالزراعة؛ فضلا عن ذلك فالرسول كان في حاجة إلى صحابته، في حماية دولتهم، التي كانت مازالت تحوطها المخاطر، وفي حاجة إليهم كذلك في الفتوحات الإسلامية.

ومن عظمة ديننا الحنيف أنه فرض على المسلمين قواعد وآدابا ثابتة في معاملاتهم الاقتصادية، سواء أكانت هذه المعاملات فيما بين المسلمين بعضهم مع بعض، أو كانت بين المسلمين وبين غيرهم من غير المسلمين، ومن أهم تلك القواعد والآداب: الصدق والأمانة وعدم الغش، والسماحة، وتوفية الكيل والميزان، وكلها أخلاقيات تدل على مدى إنسانية صاحبها، وحسن طاعته لخالقه، وسوف أتحدث عنها باختصار، من خلال حديثي عن البيع والشراء.

* يُعد البيع والشراء من أهم الطرق والسُّبل المشروعة لاكتساب المال في الحياة، فبهما تتبادل المنافع، وتُقضى الحاجات؛ لذا أحلها الله تعالى للناس جميعا، من غير تفرقة بين المسلمين وغير المسلمين (ما لم يكن في البيع سلعة محرمة، كالخمر ولحم الخنزير وخلافه)؛ وذلك لأن البيع والشراء من المصالح العامة المرتبطة ببقاء الإنسان^(٢)، وقد أباحه المولى تعالى للجميع، ومع الجميع، لعموم قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" [البقرة: ٢٧٥].

وحتى لا يختلف الناس، أو يظلم بعضهم بعضا، وضع المشرع الحكيم أحكاما وآدابا لمشروعية البيع وصحته، يجب أن يلتزم بها المسلم في جميع تعاملاته سواء مع المسلمين، أو مع غير المسلمين؛ حتى لا يقع المسلم في الحرام أو أن يُطعم من يعوله حرامًا، ومن أهم تلك الشروط:

(١) لمعرفة المزيد، راجع: السيرة النبوية لابن هشام: ٣٥٦/٢
 (٢) ولعل ذلك هو السبب الذي من أجله حاصر كفار قريش المسلمين في شعب أبي طالب؛ ليسهل عليهم مقاطعتهم، ومنع البيع والشراء معهم؛ لعلهم يرجعون عن دينهم، راجع حصار الكفار للمسلمين في: السيرة النبوية لابن هشام: ٥-٢/٢

- التراضي بين البائع والمشتري: فالبيع بالإكراه حرام، وما أخذ بسيف الحياء باطل، يقول تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [النساء: ٢٩]، ولقوله ﷺ: "إنما البيع عن تراض" (١)، ومن رحمة المشرع تعالى أنه جعل للبائع والمشتري حق الخيار في أن يمضيا البيع أو ينقضاه، ما لم يتفرقا من مجلس العقد، كأن يبين كل منهما للآخر ما يحتاج إلى بيانه من عيب ونحوه في الشيء المباع، أو يتفاوضا في الثمن، وفي ذلك يقول رسولنا الكريم: "الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا" (٢).

- الصدق في البيع والشراء: والمقصود بذلك البُعد عن الغش والخداع، وألا يدلس البائع على المشتري عيبا في البضاعة المبيعة؛ لأن ذلك غشا، نهانا عنه رسولنا الكريم بقوله: "وَمَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا" (٣)، ولقوله ﷺ: "وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا فِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيَّنَّهُ لَهُ" (٤).

والتدليس لون من ألوان الكذب في عرض السلعة المبيعة، ويتم بأن يظهر البائع للمشتري السلعة الحسنة، ويضع بداخلها السلعة الرديئة (٥)؛ لينخدع بها، ويقبل على شرائها، فيزداد مكسب البائع بالغش والتدليس، ويُعد الغش في طعام الناس وشرابهم وأدويتهم، من أعظم أنواع الغش، ومن ذلك أيضا من يُدلس على الناس بتغيير تاريخ سلعة منتهية الصلاحية، أو طمسه.

ولخطورة الغش والتدليس على الأفراد والمجتمعات، جعل المشرع الحكيم للتاجر الأمين الصدوق منزلة عالية يوم القيامة، فقد روي عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أنه قال: "التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ الْمُسْلِمُ مَعَ الشُّهَدَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (٦)، ومن سمات التاجر الصدوق أنه: لا يحلف ليروج بضاعته، فإن كان صادقا، فقد خالف أمر الله في قوله تعالى: "وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ

(١) سنن ابن ماجة: ٣٧٣/٢، حديث رقم (٢١٨٥)، والحديث صحيح، صححه الألباني

(٢) صحيح البخاري: ٥٨/٣، جزء من حديث رقم (٢٠٧٩)

(٣) صحيح مسلم: ٩٩/١، جزء من حديث رقم: (١٠١)

(٤) سنن ابن ماجة: ٧٥٥/٢، جزء من حديث رقم: (٢٢٤٦)

(٥) وهذا ما أرشدنا إليه الرسول الله ﷺ عندما "مَرَّ عَلَى صَبْرَةَ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا، فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلًّا فَقَالَ: «مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟» قَالَ أَصَابَتُهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَمَا يَرَاهُ النَّاسُ، مَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنِّي».

صحيح مسلم: ٩٩/١، حديث رقم (١٠٢)

(٦) المستدرک علی الصحیحین: ٧/٢، حديث رقم (٢١٤٢)

عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ" [البقرة: ٢٢٤]، وإن كان كاذباً، دخل في زمرة الذين لا يكلمهم الله تعالى ولا ينظر إليهم يوم القيامة؛ لأن الرسول ﷺ عدّ من هؤلاء: "الْمُنْفِقُ سَلَعْتُهُ بِالْحَلْفِ الْكَاذِبِ"^(١)، فالحلف الكاذب كبيرة، ينتج عنها عموم البلوى في الأسواق، ومحق بركة البيع والشراء.

وعلى الجانب الآخر يجب على المشتري ألا يبخر الثمن ظلماً؛ مستغلاً حاجة البائع واحتياجه للثمن، وألا يماطل كذلك في تأديته، فلا ضرر ولا ضرار، والصدق بركة على البيعان، لقوله ﷺ: "فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَّا بُورِكَ لُهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَّتْ بَرَكَتُهُ بَيْعِهِمَا"^(٢).

- توفية المكايل والموازين: أي: عدم تطفيف الكيل والميزان، والتطفيف من الكبائر؛ لأنه نوع من السرقة والخيانة وأكل أموال الناس بالباطل، وقد توعد الله تعالى من يفعل ذلك بقوله: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ" [المطففين: ١]^(٣)، وسُمي المطفف بذلك؛ لأنه لا يكاد يسرق إلا الشيء الطفيف^(٤)، ومع ذلك فإن هذا البخر في حقوق الناس عند البيع والشراء، جريمة تسبب الإفساد في الأرض، وذلك لقوله تعالى: "فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" [الأعراف: ٨٥].

- السماحة عند البيع والشراء: فمن بركة البيع والشراء كذلك، أن يتسامح البائع، ولو قليلاً ولا يغالي في السعر، وأن يتسامح المشتري ولا يبخر البائع في حق له، وقد أمرنا ديننا بالتحلي بخُلُق السماحة عند البيع والشراء، وفي ذلك يقول نبي الرحمة ﷺ: "رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى"^(٥).

(١) صحيح مسلم: ١٠٢/١، جزء من حديث رقم (١٠٦)

(٢) صحيح البخاري: ٥٨/٣، جزء من حديث رقم (٢٠٧٩)

(٣) وقيل إن هذه الآية نزلت في أهل المدينة؛ لأنهم كانوا من أخصب الناس كَيْلًا، وقيل إنها نزلت في رجل منهم، يُقَالُ لَهُ أَبُو جُهَيْنَةَ كَانَ لَهُ مَكِيلَانِ يَكِيلُ بِأَحَدِهِمَا لِلنَّاسِ بِالنَّاقِصِ، وَيُكْتَلُ لِنَفْسِهِ بِالْآخِرِ، وَيَسْتَوْفِي حَقَّهُ، انظر: أسباب نزول القرآن: ٤٥٢

(٤) راجع: الكبائر ٢٢٥-٢٢٦

(٥) صحيح البخاري: ٥٧/٣، حديث رقم (٢٠٧٦)

- **النهي عن الاحتكار:** والاحتكار حبس السلعة لدى البائع فترة ما؛ لتقليلها في السوق، ثم عرضها وبيعها بسعر عالٍ؛ لزيادة الربح؛ مستغلاً حاجة الناس لتلك السلعة^(١)، والمحتكر **خاطئ** ومجرم في حق الناس، لقول رسول الله ﷺ: **"مَنْ اخْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ"**^(٢)، ويزداد المحتكر إثماً إن احتكر السلع الأساسية لحياة الناس، كالأطعمة الضرورية، وألبان الأطفال، والأدوية، وما شابه ذلك.

* **ولعل الحكمة من تحريم الاحتكار هي دفع الضرر عن الناس؛** لذا **"أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ عِنْدَ إِنْسَانٍ طَعَامٌ وَاضْطَرَّ النَّاسُ إِلَيْهِ وَلَمْ يَجِدُوا غَيْرَهُ، أُجْبِرَ عَلَى بَيْعِهِ دَفْعًا لِلضَّرَرِ عَنِ النَّاسِ"**^(٣).

- **النهي عن النجش:** وكما نهانا رسولنا الكريم عن الاحتكار، نهانا عن الطرق الملتوية في البيع والشراء، **كالبيع على بيع الآخر، أو النجش:** وهو أن يزيد الرجل في ثمن السلعة، وهو لا يريد شراءها؛ ليمسعه غيره فيزيد بزيادته، والناجش آكل ربا وخائن^(٤)، وقد نهى رسول الله ﷺ عن النجش في قوله: **"وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ"**^(٥)؛ لأنه من البيوع المحرمة.

المبحث الثالث

حقوق أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي

أما المواطنون من أهل الكتاب فلمهم الحقوق المذكورة في المبحث السابق جميعها، وفوق ذلك فقد ميزهم المشرع تعالى بمعاملة خاصة؛ إذ خصهم بأحكام تختلف عن أحكام التعامل مع الوثنيين المشركين، فالوثنيون: يعبدون الأصنام، ولا يقرون بالتوحيد، وقد حارب بعضهم دين الله ورسوله بشدة؛ وكأن لم يكن لهم هم إلا كسر شوكة الإسلام والقضاء عليه؛ لذا منعنا الله تعالى من مصاهرتهم، وحرّم ذبائحهم، أما أهل الكتاب: فهم

(١) راجع: لسان العرب (حكر): ٢٠٨/٤

(٢) صحيح مسلم: ١٢٢٧/٣، جزء من حديث رقم (١٦٠٥)

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ٤٣/١١

(٤) انظر: لسان العرب (نجش): ٣٥١/٦

(٥) صحيح البخاري: ٦٩/٣، حديث رقم (٢١٤٠)

الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولديهم كتابان منزلان من السماء، ويقرون بنبوّة معظم الأنبياء، وهم أهل العهد والذمة، وبموجب عقد الذمة أوجب الله تعالى لهم حقوقاً على المجتمع الإسلامي؛ الذي يعيشون في جواره وتحت حمايته، ومن يبخل هذه الحقوق، فقد ضيّع ذمة الله وذمة رسوله^(١).

ومن حكمة الإسلام ورحمته، أنه لم يترك هؤلاء المواطنين من أهل الكتاب، يعيشون منعزلين في المجتمع الإسلامي؛ بل دمجهم فيه؛ ليتمتعوا بكافة حقوق المواطنة، التي يتمتع المسلمون بها؛ لأنهم صاروا جزءاً من المجتمع الإسلامي مثلهم، وسوف أتحدث في هذا المبحث عن أهم تلك الحقوق التي كفلها الإسلام للمواطنين من أهل الكتاب غير المحاربين للمسلمين، وهي:

١ - المجادلة بالحسنى

نهانا المولى تعالى عن مجادلة أهل الكتاب إلا بالقول الحسن اللين، وأن تكون مجادلتهم في حدود العقل والمنطق، مع التزام أدب الحديث، والبعد عن الخشونة والعنف في الكلام، يقول تعالى: "وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا وَالْهَذَا وَالْهَذَا وَوَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ" [العنكبوت: ٤٦]، وهذه الآية يرى بعضهم أنها منسوخة بقوله تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ" [التوبة: ٢٩]، إلا أنني أرجح قول من يرى أنها من الآيات المحكمات، التي تقوم على أساسها الصلوات بين المسلمين وأهل الكتاب، وهذا قول مجاهد، وقد استحسن هذا القول كثير من العلماء؛ "لِأَنَّ أَحْكَامَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ فِيهَا إِنَّهَا مَنْسُوخَةٌ إِلَّا بِخَبَرٍ يَقْطَعُ الْعُدْرَ أَوْ حُجَّةٍ مِنْ مَعْقُولٍ"^(٢)، فالله تعالى استثنى القول غير الحسن في مجادلة أهل الكتاب؛ لأنهم لم يحاربوا المسلمين كالكفار.

هذا وقد ذكر القرطبي أن: الآية محكمة^(٣)، وقد روي عن أبي هريرة أنه قال: "كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَأُونَ التَّوْرَةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ، وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:

(١) انظر: الفروق: ٣/ ١٤، وأهل الذمة: هم أهل الكتاب الذين قبلوا الدخول في طاعة الإسلام، وفضلوا التعايش السلمي مع المسلمين، لمزيد من التفاصيل عنهم، وعن حقوقهم، راجع: المغني: ٤٩٧/١٠، والأم: ٣٧/٤

(٢) الناسخ والمنسوخ، للنحاس: ٦١٥، وانظر كذلك: تفسير الطبري: ٤٧/٢٠

(٣) تفسير القرطبي: ٣٥٠/١٣

«لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَتَّبِعُوهُمْ» وَقُولُوا: {آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا} [البقرة: ١٣٦] وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ الْآيَةَ^(١).

وعليه، فيجب علينا أن نعامل أهل الكتاب بأحسن الخصال، والمقصود من "الأحسن" في الآية: مقابلة خشونتهم في الكلام باللين، والغضب بالكظم، والثورة بالأناة، إلا مع "الذين ظلموا"، وهم الذين أفرطوا في الاعتداء والعداء، ولم يقبلوا النصح ولم ينفع فيهم الرفق، فأولئك نستعمل معهم الغلظة، وقيل: إلا الذين آذوا رسول الله ﷺ^(٢)، فلا حرج من مقابلة جدل هؤلاء بالعنف؛ لعلمهم يستجيبون لدعوة الرسول.

والمجادلة الحسنة لا تعني التذلل لهم، أو إثارةهم على المسلمين؛ إنما المقصود منها: القول اللين في غير ضعف، وألا نألوا جهدا في دعوتهم وهدايتهم للإسلام، لعل صدر أحدهم ينشرح للإسلام؛ فيكون إسلامه خيرا من الدنيا وما فيها؛ لقوله ﷺ: "لَأَنْ يُهْدَى بِكَ رَجُلٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ"^(٣).

ولعل الحكمة من نهى الله تعالى عن مجادلة أهل الكتاب إلا بالحسنى، تكمن في ألا يكون الهدف من المجادلة: المغالبة وحب العلو؛ بل يكون الهدف منها: بيان الحق لهم، وهدايتهم إليه، كأن يوضح لهم حكمة مجيء الرسالة الأخيرة من السماء، والكشف عما بينها وبين الرسائل التي قبلها من صلة، وتفهمهم أن: الرسائل السماوية جميعها حلقات متصلة لدين واحد، جاء به الأنبياء والرسل من عند إله واحد، ومن ثم فإن أصول الإيمان في الإسلام تستوجب الإيمان بجميع الأنبياء والرسل، والإيمان بالكتب المنزلة عليهم، وإقناعهم بضرورة الأخذ بالصورة الأخيرة من الرسائل السماوية، المكتملة لما قبلها من رسائل، أي: أن يعرض المسلمون عليهم حقائق الإسلام، وفق ما اقتضته حكمة الله تعالى، وعلمه بحاجة البشر؛ لاستمالتهم برفق الداعي المرشد، لا بصورة الناصح الثقيل؛ الذي يريد أن يبين أنه أفضل من المنصوح، فيكره المنصوح منه النصيحة، ويزداد عنادا وتمردا، وهذه هي الصورة المثلى في المناقشة مع أهل الكتاب.

(١) صحيح البخاري: ١١١/٩، حديث رقم (٧٣٦٢)

(٢) الكشاف: ٤٥٧/٣

(٣) صحيح البخاري: ٢٧/٤، جزء من حديث رقم (٢٩٤٢)

ولا ننسى في أثناء المجادلة أن: الإسلام خير يُدعى إليه الناس، ولا يُحملون عليه حملاً، "ومتى كان المحسن يأخذ المحتاج إلى إحسانه، بالقهر والقسر؟ وحسبه أن يمد إليه يده بما تحمل من إحسان، فإن تجاوز ذلك إلى ما يثير عداوة وبغضاء، انقلب الإحسان إساءة، والخير شراً"^(١).

٢ - الأكل من طعامهم وذبائحهم

أحلّ الإسلام مؤاكلة أهل الكتاب بالاتفاق، مع مراعاة اجتناب الأطعمة والأشربة المحرّمتين (إن وجدت)؛ وذلك لقول المولى تعالى: "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ" [المائدة: ٥]، وقد طبق الرسول الكريم هذا المبدأ القرآني في تعاملاته مع أهل الكتاب، ومن ذلك استجابته ﷺ لدعوة اليهودي الذي دعاه إلى طعام، فعن أنس رضي الله عنه أنه قال: "إِنْ يَهُودِيًّا دَعَا النَّبِيَّ ﷺ إِلَى خُبْزِ شَعِيرٍ وَإِهَالَةٍ سَنِيخَةٍ، فَأَجَابَهُ"^(٢)، وأكله ﷺ من الطعام المسموم، التي آتت له به المرأة اليهودية، فعن أنس رضي الله عنه أنه قال: "إِنْ يَهُودِيَّةً آتَتْ النَّبِيَّ ﷺ بِشَاةٍ مَسْمُومَةٍ، فَأَكَلَ مِنْهَا"^(٣)، واستقبله ﷺ لوفد نصارى نجران في مسجده وضيافتهم فيه، ولم يتحرج ﷺ من الأكل معهم.

* وكما أحلّ الشرع الحنيف طعام أهل الكتاب، أحلّ الأكل من ذبائحهم، بلا خلاف بين الفقهاء، على خلاف الأكل من ذبائح الوثنيين، فهي حرام اتفاقاً^(٤)؛ فالكتّابيون أهل ديانة، وشروط الذبح متوفرة فيهم، ودخول الانحراف على عقائدهم، لا يمنع من الأكل من ذبائحهم، فقد أباح الله تعالى طعامهم، والزواج من نسائهم، مع علمه تعالى بما هم عليه من تحريف لدينهم^(٥)؛ وبذلك أزال الإسلام الحاجز النفسي من جراء رفض الأكل من ذبائح أهل الكتاب، كما أنه رفع الحرج عن المسلمين، في أثناء تعاملهم مع أهل الكتاب، وما تقتضي تلك المعاملة من استضافتهم، وقبول ضيافتهم في المناسبات المختلفة.

(١) التفسير القرآني للقرآن: ٤٤٣/١١

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل: ٤٢٤/٢٠، حديث رقم (١٣٢٠١)

(٣) صحيح البخاري: ١٦٣/٣، جزء من حديث رقم (٢٢٦١٧)

(٤) للمزيد راجع: المبسوط: ٢٧/٢٤، وانظر كذلك: بدائع الصنائع: ٤٥/٥

(٥) انظر: المغني: ٣٤٧/٩

٣- زواج المسلمين من نسائهم

أباح الشرع لرجال المسلمين الزواج بالمحصنات من أهل الكتاب، دون غيرهن من غير المسلمات؛ لصريح قوله تعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ" [المائدة: ٥]، والمقصود بالمحصنات: الحرائر، وقيل: العفائف، من اليهود والنصارى^(١)، ومن ثم استدل بعضهم على أن الحرية شرط في زواج المسلم بالكتابية، كالعفة^(٢)، وقد ذكر عن ابن عباس أن الآية السابقة نسخت^(٣) قوله تعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ" [البقرة: ٢٢١]؛ لأن سورة "المائدة" نزلت بعد سورة "البقرة"، والرأي الراجح أن الآية ليست منسوخة؛ لأن لفظة "المشركين" بإطلاقها لا تتناول أهل الكتاب؛ بدليل قوله تعالى: "لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُتَّفَكِينَ" [البينة: ١]، وقوله تعالى: "لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا" [المائدة: ٨٢]، هذا وقد تزوج بعض الصحابة من الكتابيات، "فتزوج عثمان رضى الله عنه نائلة بنت الفرافصة الكلبية، وهي نصرانية وأسلمت عنده، وتزوج حذيفة رضى الله عنه بيهودية من أهل المدائن"^(٤).

وقد أباحت الشريعة الزواج بالكتابية الحرة العفيفة؛ لئامن ضررها على الدين، والنفس، والأولاد، وحرمت الزواج بالمشركة، للتباين الشديد بينهما في الاعتقاد، فالمشركة وثنية، أما الكتابية: فهي صاحبة دين سماوي، تؤمن بالله واليوم الآخر؛ وإن كانت لم تؤمن بخاتم الأنبياء والمرسلين؛ إلا إنها مؤمنة بدين سماوي، يأمرها بالحلال، وينهاها عن الحرام؛ لذا ميزها الله عن الوثنية، وأباح لها الزواج من المسلم؛ تأليفاً لقلبها، ورجاء إسلامها^(٥)، ولعل هذه هي الحكمة من زواج الرسول ﷺ من السيدة: جويرية بنت الحارث، والسيدة: صفية بنت حبي (وهما يهوديتا الأصل)؛ إكراماً لليهود، وقد كانت السيدة جويرية سببا في عتق قومها وإسلامهم، كما تسرى ﷺ من السيدة: مارية القبطية؛ إكراماً للنصارى، مما كان له أكبر

(١) انظر: الطبري: ٥٨١/٩ و ٥٨٥/٩، وانظر كذلك تفسير القرطبي: ٧١/٣

(٢) لمزيد من التفاصيل: انظر: المجموع ٥٣/٢٠

(٣) وقد ذكر النحاس أن: من قال إنها ناسخة فقوله شاذ، انظر: الناسخ والمنسوخ: ١٩٤/١

(٤) المجموع: ٢٣٢/١٦، ولمزيد من التفاصيل حول هذه القضية، راجع: المجموع: ٢٣٢/١٦-٢٣٣، وانظر كذلك:

المغني: ١٢٩/٧-١٣٠

(٥) وذلك لأنها أمنت بكتب الرسل بالجملة، وربما أخبرت بأمر الدين الإسلامي بخلاف حقيقته، وأمل في أن يوضح لها زوجها حقيقة الدين الإسلامي وعظمته، فتسلم، وتكون عاقبتها من هذا الزواج حميدة، للمزيد راجع: بدائع الصنائع:

٢٧٠/٢

الأثر، في اطمئنان القبط للمسلمين العرب؛ لأنهم عدّوا ما فعله نبيهم ﷺ، سابقة عظيمة منه؛ وبذلك أصبح لرسولنا الكريم أصهار من اليهود وأصهار من النصارى.

ومن سماحة المشرع الحكيم أنه فرض للزوجة الكتابية، التي تتزوج من مسلم، جلّ حقوق الزوجة المسلمة، والتي من أهمها:

- ألا يتم الزواج إلا برضاها، وأن تعامل بالمودّة والرحمة، لقوله تعالى: "وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً" [الروم: ٢١]، مع مراعاة حسن التعامل مع أهلها؛ لأنهم أصهاره، ومن حسن المعاملة أيضا ألا يمنعها من أداء صلاتها، والذهاب إلى دور العبادة الخاصة بها^(١).
- النفقة والسكنى: فنفقة الزوجة الكتابية وسكنها، واجبة على زوجها المسلم، وكذلك نفقة أولادها منه، لقوله تعالى: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" [البقرة: ٢٣٣]، ولقوله ﷺ في خطبة الوداع: "وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ"^(٢)، والشرع لم يفرق بين نفقة الزوجة المسلمة، ونفقة الزوجة الكتابية.
- حضانة الأولاد: وذلك في حالة موت الزوج المسلم، أو طلاقها منه، وهذا هو رأي الحنفية، الذي يرى أنه: لا يشترط لأهلية الحضانة اتحاد الدين^(٣)، وهذا هو الرأي الذي يجري العمل به في المحاكم المصرية.
- الوصية والهبة: فلا خلاف بين العلماء في جوازهما من المسلم لغير المسلم، والعكس^(٤)؛ فمن باب أولى أن يوصى المسلم لزوجته الكتابية، أو يهبها في حياته هدية؛ تعوضها عن الميراث.
- الميراث: سوى الإسلام بين المسلم، وزوجه الكتابية في الحرمان من الميراث، فلا يرثها ولا ترثه؛ وذلك لقوله ﷺ "لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ"^(٥)، ولقوله ﷺ "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ"^(٦)، وإن كان الميراث غير مباح للزوجة الكتابية من زوجها المسلم والعكس؛ فإن

(١) للمزيد راجع: الإسلام دين عالمي: ٥٨-٦٠، ٧١-٧٨

(٢) صحيح مسلم: ٨٨٦/٢، جزء من حديث رقم (١٢١٨)

(٣) للمزيد انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٤١/٤-٤٢

(٤) لمعرفة المزيد: راجع: المغني: ٢١٧/٦

(٥) المستدرک علی الصحیحین: ٢٦٢/٢، جزء من حديث (٢٩٤٤)

(٦) صحيح البخاري: ١٥٦/٨، حديث رقم (٦٧٦٤)، وقد أجمع المسلمون على أن الكافر بنبوّة محمد لا يرث المسلم مطلقا، أين كانت عقيدته، وأن المسلم لا يرثه كذلك في رأي الجمهور؛ بينما ذهبت طائفة من مثل: معاذ بن جبل، ومعاوية، سعيد بن المسيب، وغيرهم: إلى جواز توريث المسلم من الكافر، ولا يجوز توريث الكافر من المسلم، لمزيد من التفاصيل راجع: ٣٦٧/٦-٣٦٨، وانظر كذلك: المنهاج شرح صحيح مسلم: ٥٣-٥٢/١١

الوصية، لا مانع منها، ويمكنها أن تقوم مقام المنع من الميراث؛ لذا أرى أنها في هذه الحالة يجب ألا تزيد عن الحدّ الشرعي لميراث الموصي له، لو كان وارثاً؛ حتى لا يضار الوارث بغير الوارث.

* وقبل أن أختتم حديثي عن زواج المسلم بالكتابية، أود أن أشير إلى أن الله تعالى أباح زواج المسلم بالكتابية، والإباحة لا تعني الإلزام، فلا يستطيع أحد أن ينكر أنه قد تكون هناك أسباب منطقية، ومشاعر جميلة بين المسلم والكتابية، جعلتهما يتمان الزواج، ولكن لا يخفى علينا أن الأضرار التي تنجم عن ذلك الزواج كثيرة، وعلى رأسها:

- قطيعة الأرحام كنتيجة مؤكدة؛ لعدم تقبل أسرة الزوج للزوجة الكتابية والعكس، وهذا بالطبع سيؤثر على علاقة أولادهم بأهلهم، ولا سيما البنات، لعدم جواز زواجهن من أقارب أمهاتهن في المستقبل، أو لصعوبة زواجهن من أسرة والدهن، أو غيرها من الأسر المسلمة؛ لصعوبة تقبل المجتمع المعاصر ذلك؛ فنحن لسنا في زمن النبوة، وهذا بدوره سيؤثر على علاقة الزوجين، التي يجب أن تقوم على المودة والرحمة.

- الخوف على عقيدة الأولاد؛ لتأثرهم بشكل أو بآخر بعقيدة أمهم، إن لم تُسلم، وذلك برؤيتهم لأهمهم، وهي تمارس طقوس دينها من صلاة، وذهاب إلى الكنيسة، وخلافه، وهم مسلمون، ويزيد الأمر سوءاً إن كان الأب المسلم رقيق الدين، أو لا دور له في تربية أولاده.

- الأضرار النفسية، التي قد تلحق بالزوجة الكتابية، إن اختلفت مع زوجها المسلم، أو طلقت منه؛ إذ يصعب عليها العودة إلى أسرتها مرة أخرى، أو لعدم تقبلهم لها بعد زواجها رغماً عنهم، وكذلك الأمر إن توفي زوجها قبلها؛ لعدم التوارث بينهما. وعليه فمن الأفضل أن يتزوج المسلم بمسلمة؛ لأن ذلك أسلم لدينه وذريته^(١).

- أن زواج رجال المسلمين من النساء الكتابيات، قد يضر بالمسلمات؛ وبخاصة مع زيادة عدد النساء على عدد الرجال؛ وارتفاع تكاليف الزواج، والتحفظ الاجتماعي على التعدد.

(١) ولعل ذلك هو الذي جعل بعضهم يكره زواج المسلم بالكتابية، من مثل: الإمام مالك، والإمام أبي حنيفة

٤- حق الحماية من العدوان الخارجي

يجب على حكام المسلمين توفير الحماية لأهل الكتاب في مجتمعاتهم من أي عدوان عليهم، والأخذ على يد مَنْ يؤذيهم، كما يفعلون مع المسلمين سواء بسواء؛ وذلك لأن أحكام الإسلام جرت عليهم، وألزمتهم بما يلزم للمسلمين بعقد الذمة، وعلى ذلك إجماع الأمة؛ إذ ذكر القرافي أن: "مَنْ كَانَ فِي الذِّمَّةِ وَجَاءَ أَهْلُ الْحَرْبِ إِلَى بِلَادِنَا يَفْصِدُونَهُ وَجَبَ عَلَيْنَا أَنْ نَخْرُجَ لِقِتَالِهِمْ بِالْكَرَاعِ وَالسَّلَاحِ وَنَمُوتَ دُونَ ذَلِكَ؛ صَوْنًا لِمَنْ هُوَ فِي ذِمَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَذِمَّةِ رَسُولِهِ ﷺ؛ فَإِنَّ تَسْلِيمَهُ دُونَ ذَلِكَ إِهْمَالٌ لِعَقْدِ الذِّمَّةِ وَحَكَى فِي ذَلِكَ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ" (١)، وهذا يدل على مدى عظمة الدين القويم؛ إذ يأمر أتباعه بالجهاد، وفاء للعهد.

وقد طبق ابن تيمية، هذا المبدأ الإسلامي، عندما استولى التتار على الشام، وأسروا بعض المواطنين من المسلمين، والذميين، فذهب ابن تيمية إليهم؛ ليكلمهم في إطلاق الأسرى، فسمح القائد التتري له بإطلاق أسرى المسلمين، وأبى أن يسمح له بإطلاق النصراني بحجة أنهم أخذوهم من القدس، فأبى ابن تيمية عليه ذلك قائلاً له: "بَلْ جَمِيعٌ مَن مَعَكَ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى الَّذِينَ هُمْ أَهْلُ ذِمَّتِنَا؛ فَإِنَّا نُفَتِكُهُمْ وَلَا نَدْعُ أَسِيرًا لَا مِنْ أَهْلِ الْمِلَّةِ وَلَا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ" (٢)، وأمام إصراره، أطلقت جميع الأسرى.

٥- حق الحماية من الظلم الداخلي

وحماية أهل الكتاب من الظلم الداخلي، أمر يوجبه الإسلام على المسلمين كذلك؛ بل ويشدد عليه، وحسبنا في ذلك قول الرسول ﷺ: "أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انْتَقَصَهُ، أَوْ كَفَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" (٣)، ولفظ المعاهد في الحديث يطلق على أهل الكتاب (وهم أهل الذمة)؛ لأنه أعطي عهداً يأمن به على: ماله وعرضه ودينه (٤).

هذا وقد امتثل خلفاء المسلمين وحكامهم لوصية رسولهم الكريم، وحرصوا على دفع كل أنواع الظلم والأذى عن أهل الكتاب، وعملوا على التحقيق في جميع شكاوهم، فهذا

(١) الفروق: ١٤/٣

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: ٦١٧/٢٨-٦١٨

(٣) سنن أبي داود: ١٧٠/٣، حديث رقم (٣٠٥٢)، والحديث صحيح، صححه الألباني

(٤) للمزيد، انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: ١٦٨/٣٧

عمر بن الخطاب رضي الله عنه يسأل الوافدين عليه من البلدان المختلفة عن حال أهل الذمة؛ خشية أن يكون أحد من المسلمين قد آذاهم، فيقولون له: "ما نعلم إلا وفاء"^(١): أي وفاء بالعهد، وقد بلغ من حرص عمر بن الخطاب رضي الله على توفية حقوق أهل الذمة، أنه كتب في وصيته للخليفة بعده: "وأوصيه بأهل ذمة المسلمين خَيْرًا، أَنْ يُوفِيَ لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَيَحَاطَ مِنْ وَرَائِهِمْ"^(٢)، وكان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول: "إِنَّمَا بَدَلُوا الْجَزِيَّةَ لِتَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا، وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا"، ومن ثم فقد أجمع الفقهاء على: حرمة دمائهم، وعصمة أموالهم وأعراضهم، وعدم جواز استرقاقهم، أو تفويت حقوقهم^(٣).

وكما حمى الإسلام دماء أهل الكتاب وأموالهم وأعراضهم، حمى أجسامهم من أي أذى، إن امتنعوا عن أداء الواجبات المالية المقررة عليهم، كالجزية والخراج، فلم يجز الفقهاء إلا حبسهم على امتناعهم؛ دون تعذيب أو أذى -على الرغم من الأخذ على أيدي من يمتنع عن أداء الزكاة من المسلمين، ومما يؤكد ذلك أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه كان يوصي بعض ولاته على أهل الذمة في أثناء تحصيلهم للخراج منهم بقوله لهم: "وَلَا تُضْرِبَنَّ أَحَدًا مِنْهُمْ سَوْطًا وَاحِدًا فِي دِرْهَمٍ، وَلَا تُقِمَّهُ عَلَى رِجْلِهِ فِي طَلَبِ دِرْهَمٍ، وَلَا تَبِعْ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَرَضًا (أي: شيئًا سوى الذهب والفضة) فِي شَيْءٍ مِنَ الْخَرَاجِ؛ فَإِنَّا إِنَّمَا أَمْرُنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمْ الْعُقُوبَ (أي: ما زاد عن حاجتهم)، فَإِنِ أَنْتَ خَالَفْتَ مَا أَمَرْتُكَ بِهِ يَأْخُذُكَ اللَّهُ بِهِ دُونِي وَإِنْ بَلَغَنِي عَنْكَ خِلَافٌ ذَلِكَ عَزَلْتُكَ"^(٤)، وقد سار المسلمون على هذا العهد طوال فترة خلافتهم.

ولم يتهاون حكام المسلمين الأوائل في تحقيق عدالة الإسلام يوما، ومن أبلغ الأمثلة التي تؤكد ذلك، قصة القبطي الذي ضرب ابن عمرو بن العاص بالسوط، وقال له: أنا ابن الأكرمين! فما كان من القبطي إلا أن ذهب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في المدينة وشكا إليه، فاستدعى الخليفة عمرو بن العاص وابنه، ولما تحقق من ثبوت الواقعة، أعطى السوط لابن القبطي وقال له: اضرب ابن الأكرمين، فلما انتهى من ضربه التفت إليه عمر

(١) راجع تاريخ الطبري: ٨٩/٤

(٢) المغني: ٣٦٢/٩

(٣) راجع: المغني: ٢٢٣/٩، و٢٨٤/٩، وراجع: المبحث الأول من هذا البحث، الجزء الخاص ب (حق الحياة الأمانة على النفس والمال والعرض)

(٤) الخراج، لأبي يوسف: ٢٥، وانظر كذلك ما قاله عمر بن الخطاب حول هذا الشأن في: الحراج: ١٣٨

وقال له: أدرها على صلعة عمرو، فإنما ضربك بسلطانك، فقال القبطي: إنما ضربت من ضربني، ثم التفت عمر إلى عمرو وقال كلمته الشهيرة: "مذ كم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً! قال: يا أمير المؤمنين، لم أعلم ولم يأتي" (١).

ولا ريب في أن القبطي لم يكن ليتكبد وعتاء السفر الطويل من مصر إلى المدينة المنورة، إلا إن كان واثقاً بأن حقه لن يضيع، وأن شكاته ستجد أذنًا صاغية، وأنه سيحظى بمعاملة عادلة في ظل الدولة الإسلامية؛ إذ لم يكن للدولة الإسلامية يومئذ إلا نظام واحد يخضع له الجميع.

* وإن وقع ظلم بالفعل على أهل الكتاب، كان المنصفون من الحكام يتداركونه، ولو بعد حين، حتى يعود الحق إلى نصابه، وهذا ما حدث في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، عندما اشتكى له نصارى دمشق أن: الوليد بن عبد الملك أخذ كنيسة "يوحنا" منهم رغماً عنهم؛ ليزيد مساحتها في المسجد الأموي، بعد أن رفضوا بيع أرضها، فكتب إلى عامله يأمره بهدم مقدار كنيستهم، التي زيدت في المسجد وإعادتها إليهم، أو ترضيتهم (٢).

ولنا أن نفخر دوماً بما كان للقضاء في صدر الإسلام من عدالة وسلطة، تجلب للمدعي حقه، أيًا كانت ديانته، أو جنسه، ومهما كانت هيبة المدعي عليه وسلطته، ومن أروع الأمثلة على ذلك، ما حدث مع الخليفة علي بن أبي طالب، عندما سقط درعه، ووجده بعدها عند رجل نصراني فاختصما إلى القاضي شريح، فقال علي للقاضي: الدرع درعي، ولم أبع ولم أهب، فسأل القاضي ذلك النصراني فيما يقوله أمير المؤمنين، فقال النصراني: ما الدرع إلا درعي، وما أمير المؤمنين عندي بكاذب، فالتفت القاضي إلى علي يسأله: يا أمير المؤمنين هل لك من بيّنة؟ فضحك علي وقال: أصاب شريح ما لي بيّنة، وقضى شريح للنصراني بالدرع؛ لأنه صاحب اليد عليها، ولم يأت عليّ بيّنة، فأخذها هذا الرجل ومضى، ولم يمش إلا خطوات، ثم عاد وهو يقول: أما إنني أشهد أن هذه أحكام أنبياء! أمير المؤمنين يدينني إلى قاضيه، فيقضي لي عليه!، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا

(١) انظر القصة كاملة في: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: ٥٧٨/١

(٢) انظر القصة كاملة في: فتوح البلدان، للبلاذري: ١٧١-١٧٢

رسول الله ، الدرع درعك يا أمير المؤمنين، فقال له علي رضي الله عنه: أما إذ أسلمت فهي لك^(١).

٦- حق التكافل عند العجز والفقير

ومن المزايا التي حظي بها أهل الكتاب كذلك، كفالة معيشتهم، ومعيشة من يعولونهم في حالة عجزهم عن الكسب، أو الشيخوخة؛ لأنهم يُعدوا من رعايا الدولة الإسلامية، وهي مسئولة عنهم كالمسلمين تماما، في حالة ضعفهم، وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا المبدأ، فنجد على سبيل المثال أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه، أرسل خالد بن الوليد لأهل الحيرة بالعراق، وكانوا من النصارى؛ ليدعوهم إلى الله تعالى فأبوا، لكنهم صالحوه على أن يعطوه الجزية، فكان مما كتبه لهم: "وَجَعَلْتُ لَهُمْ أَيْمًا شَيْخَ ضَعْفٍ عَنِ الْعَمَلِ أَوْ أَصَابَتْهُ آفَةٌ مِنَ الْآفَاتِ أَوْ كَانَ غَنِيًّا، فَأَفْتَقَرَ وَصَارَ أَهْلٌ بَيْنَهُ يَتَصَدَّقُونَ عَلَيْهِ، طَرَحَتْ جَزِيَّتَهُ وَعِيلٌ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ وَعِيَالُهُ، مَا أَقَامَ بَدَارِ الْهَجْرَةِ وَدَارِ الْإِسْلَامِ"^(٢).

هذا وقد رأى عمر بن الخطاب شيخاً يهودياً ضريراً يسأل الناس، وعرف منه أن الشيخوخة والحاجة ألجأته إلى ذلك، فأخذه وذهب به إلى خازن بيت مال المسلمين، وأمره أن يفرض له ولأمثاله من بيت المال ما يكفيهم ويصلح شأنهم، وقال في ذلك: والله ما أنصفناه إن أكلنا شيبته، ثم نخذله عند الهرم^(٣)، وهكذا يعلمنا ديننا الرحمة دون قيد أو شرط، فلم يطلب عمر من اليهودي أن يسلم؛ حتى يعطيه، وقد سار على هديهم هذا حكام المسلمين من بعدهم؛ إذ لم يذكر لنا التاريخ أن أحداً من حكام المسلمين أجبر ذمياً على الإسلام، كما أقر بذلك المنصفون من المؤرخين الغربيين^(٤).

٧- صيانة معابدهم وكنائسهم

راعى الإسلام حرمة مشاعر أهل الكتاب الدينية، فصان دور عباداتهم وحماها، وأقر حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، فلم يُهدم لهم معبد أو كنيسة، ولم يُكسر لهم صليب،

(١) انظر القصة كاملة في: البداية والنهاية، لابن كثير: ٥/٨

(٢) الخراج، لأبي يوسف: ١٥٧-١٥٨

(٣) انظر القصة كاملة في: الخراج، لأبي يوسف: ١٣٩

(٤) انظر مقال: قضايا شائكة ١ (الفتوحات الإسلامية - أقوال المنصفين من المؤرخين والمفكرين فيها رغم انهم غير مسلمين): <https://www.facebook.com/390058721155988/posts/610257315802793>

وقد ذكر أن رسول الله ﷺ قال: "اتركوهم وما يدينون"^(١)، وفوق ذلك فقد جعل المولى تعالى حماية دور العبادة، من الأسباب التي شرّح من أجلها الجهاد، وفي ذلك يقول تعالى: "أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ۖ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ كُلُّ أُمَّةٍ بِصَلَاتِهَا وَمَسَاجِدِ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا" [الحج: ٣٩-٤٠]، وقد طبق المسلمون تلك السماحة في فتوحاتهم الإسلامية، فنجد أن عمر بن الخطاب أعطى أهل القدس الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبهم، على أنه: "لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا ملها، ولا من صلبهم ولا من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم"^(٢)، كما سمح لهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا؛ إلا في أوقات صلاة المسلمين؛ مراعاة لمشاعرهم، كما سمح لهم الخروج بصلبانهم في أيام أعيادهم^(٣)، وتُعد الوثيقة التي أعطاها عمر بن الخطاب للنصارى في بيت المقدس، [يوم أن دخلها؛ تكريما للنصارى، بعد تصالحهم مع المسلمين عام ٦٣٨ للميلاد، والتي سميت بـ "العهد العمرية"^(٤)]، واحدة من أهم الوثائق في تاريخ القدس، وقد أمنهم فيها عمر رضي الله عنه على أنفسهم، وأموالهم، وكنائسهم، وأعطاهم من الحقوق والحريات، ما لم يكن لهم رجاء في مثلها، وحسبنا أن يذكّر التاريخ لعمر رضي الله عنه أنه رفض أن يصلي داخل الكنيسة، بعد أن عرض عليه البطريك ذلك؛ خشية أن يتبعه المسلمون على تعاقب القرون، وأن يروا: أن ذلك سنة مستحبة، فيضعون أيديهم عليها، ويحرمون النصارى منها، ولعل هذا خير دليل على سماحة المسلمين، ورعايتهم للحرمات الدينية، بما يتفق مع السياق العام للمعاهدات الإسلامية مع أهل الذمة، كما كانت عدالة المسلمين من أهم الدوافع التي جعلت أهل حمص يعاهدون المسلمين على دفع جنود هرقل عن المدينة؛ إذ أقسم اليهود على ألا

(١) هذا الحديث مذكور في بعض كتب أصول الفقه، مثل: كتاب (شرح التلويح على التوضيح، للفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، وكتاب (فتح القدير، لابن الهمام (المتوفى: ٨٦١هـ)، ولم أهد إليه في جميع المصادر الحديثية الموجودة في المكتبة الإسلامية

(٢) تاريخ الطبري: ٦٠٩/٣

(٣) لمزيد من التفاصيل راجع: الخراج، لأبي يوسف: ١٥٢-١٦٠

(٤) ولمعرفة المزيد حول هذه الوثيقة: انظر: تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية: ٢٧٣-٢٧٩

يدخل عامل نهر قل المدينة؛ إلا أن يغلبوا^(١)، كما كانت من أهم الأسباب التي جعلت النصارى العرب، يقفون إلى جوار مواطنهم المسلمين ضد الحروب الصليبية.

ولعل في دخول عمر بن الخطاب لكنيسة القيامة في القدس؛ لدليل قاطع على جواز دخول كنائس أهل الكتاب؛ لمجالمتهم في مناسباتهم المختلفة، بما تفرضه طبيعة المعاشة والمجالمة بين المواطنين في المجتمع الواحد، وفي المقابل يجوز دخول أهل الكتاب مساجد المسلمين، إن اقتضت الحاجة ذلك، ولنا في رسولنا الكريم الأسوة الحسنة؛ إذ استقبل وفد نجران من النصارى في مسجده، وسمح لهم بالصلاة فيه، حين حانت صلاتهم، وأمر الصحابة أن يدعوهم^(٢)، فهذا هو الإسلام، وهذه هي سماحته.

* وهكذا نجد أن المسلمين تعاملوا مع حرية العقيدة بسماحة غير معهودة في تاريخ الديانات، وهذا ما شهد به الغربيون أنفسهم، من مثل:

المستشرق البريطاني توماس أرنولد: الذي قال: إن محمداً "عقد حلفاً مع بعض القبائل المسيحية، وأخذ على عاتقه حمايتهم، ومنحهم الحرية في إقامة شعائرهم الدينية، كما أتاح لرجال الكنيسة أن ينعموا بحقوقهم ونفوذهم القديم في أمن وطمأنينة، وقد وُعدّ حلف كهذا بين أتباع النبي ومواطنيهم، مما جعل هؤلاء المواطنين يظهرون ولاءهم للحكومة الجديدة"^(٣).

والعالم الفرنسي جوستاف لوبون، الذي ذكر في كتابه (حضارة العرب) أن: سماحة محمد وأتباعه لليهود والنصارى كانت عظيمة، وغير مسبوقه، وأن المسلمين وحدهم هم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح مع أهل الديانات الأخرى، وأنهم مع جهادهم نشرًا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا في الدخول في الدين الإسلامي، أحرارًا في تمسكهم بدينهم^(٤).

(١) انظر: فتوح البلدان: ١٣٩

(٢) انظر: السيرة النبوية: ٥٧٤/١

(٣) الإسلام دين عالمي إنساني: ٥٢

(٤) انظر: حضارة العرب: ١٢٨

٧- حرية العمل والكسب وتولي الوظائف المهمة

أُتاح الإسلام حرية العمل والكسب لأهل الكتاب بلا حدود، فلم يمنعه من العمل مع غيرهم، أو لحساب أنفسهم في كافة الصناعات والحرف المختلفة، ولم يمنعه كذلك من كافة المعاملات المالية والتجارية، ما عدا التعامل بالربا، أو فتح الحانات وبيع الخمر والخنازير في بلاد المسلمين؛ سداً لذريعة الفساد وإغلاقاً للفتن، أمّا في غير ذلك فقد كان باب الكسب مفتوحاً لهم على مصراعيه؛ لدرجة أن بعض المهن كادت تقتصر عليهم، كالصيرفة؛ الذين كان معظمهم في الشام من اليهود، والصيدلة والأطباء، فقد كان معظمهم من النصارى^(١)، وقد جمعوا من وراء ذلك أموالاً طائلة، وكانت أموالهم معفاة من الزكاة ومن كل ضريبة إلا الجزية (وهي مبلغ زهيد للغاية مقابل حمايتهم والحفاظ على أمنهم وسلامتهم).

كما سُمح لأهل الكتاب بتولي بعض الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية كالمسلمين؛ باستثناء بعض الوظائف، التي يغلب عليها الصبغة الدينية، كالإمامة العظمى، ورئاسة الدول، والقيادة في الجيش، وتولي القضاء، والولاية على الصدقات، وما شابه ذلك.

وفيما عدا الوظائف السابقة، يجوز إسناد سائر وظائف الدولة إلى ذوي الكفاءة من أهل الكتاب، مثل غيرهم من ذوي الكفاءة من المسلمين، وقد أفتى الإمام الماوردي بجواز تقليد الذمي "وزارة التنفيذ"، وفيها يبلغ الوزير أوامر الإمام، ويقوم بتنفيذها، ويمضي ما يصدر عنه من أحكام^(٢).

هذا وقد بلغ التسامح ببعض حكام المسلمين في هذا الأمر إلى حد المبالغة، والجور على حقوق المسلمين، مما جعل المسلمين في بعض العصور، يشكون من تسلط اليهود والنصارى عليهم بغير حق، مثلما حدث في مصر أيام حكم نزار بن المعز معذّ أبي تميم، وكان يكنى بأبي منصور، ويلقب بالعزير، الذي "استوزر رجلاً نصرانياً يُقال له عيسى بن نسطورس، وأخر يهودياً اسمه ميثما، فعزّ بسببهما أهل هذين الملتين في ذلك الزمان على المسلمين، حتى كتبت إليه امرأة قصة في حاجة لها تقول فيها: بالذي أعزّ النصارى

(١) انظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لآدم ميتز: ٨٦/١

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: الأحكام السلطانية: ٥٦-٥٩

بِعِيسَى بْنِ نَسْطُورِس، واليهود بميشا، وأذل المسلمين بهما لما كَشَفَتْ ظَلَامَتِي، فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِالْقَبْضِ عَلَى هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ وَأَخَذَ مِنَ النَّصَارَى ثَلَاثِمِائَةَ أَلْفِ دِينَارٍ" (١).

٨- مشاركتهم الاجتماعية في أفرحهم وأحزانهم

حننا ديننا الحنيف على الإحسان إلى أهل الكتاب، ومن أبرز صور الإحسان، مشاركتهم في مناسباتهم المختلفة، من مثل:

- عيادة مرضاهم: فالمريض بحاجة إلى الدعم النفسي، وربما الدعم المادي أيضا، وقد كان رسولنا الكريم، حريصا على ذلك، فلم يمتنع عن زيارة مرضى أهل الكتاب؛ ليعلمنا التراحم، والدعوة إلى ديننا قولاً وعملاً، ومن أعمق الأدلة التي تبين ذلك أن: "عُلَامًا يَهُودِيًّا كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرَضَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: "أَذْهَبُوا بِنَا إِلَيْهِ نَعُوذُهُ" فَأَتَوْهُ وَأَبُوهُ قَاعِدٌ عَلَى رَأْسِهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْفَعُ لَكَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ" فَجَعَلَ الْعُلَامُ يَنْظُرُ إِلَى أَبِيهِ فَقَالَ لَهُ أَبُوهُ: أَنْظُرْ مَا يَقُولُ لَكَ أَبُو الْقَاسِمِ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الحمد لله الذي أنقذه من نار جهنم" (٢).

وهكذا يتجلى لنا تواضع رسولنا الكريم الجَمِّ مع الجميع؛ وإن كان غلاما يهوديا يقوم على خدمته، كما تتجلى الرحمة في أسمى معانيها في حرصه ﷺ على دعوته؛ حتى وهو على فراش الموت، لعله ينقذ نفسه من النار، وتتجلى لنا كذلك شفقة الأب على ولده، ورغبته في أن يموت ابنه على دين الحق؛ لأنه يعلم أن محمدا جاء بالحق، وإن لم يصرح بذلك.

- تشييع جنازتهم وزيارة قبورهم: أجاز الكثير من الفقهاء اتباع جنازة الكتابي؛ إن لم يتقدمها صليب (٣)، واستدلوا على ذلك بعدة أحاديث منها: قول جابر: "مَاتَتْ أُمُّ الْحَارِثِ بْنِ أَبِي رَبِيعَةَ وَهِيَ نَصْرَانِيَّةٌ فَشَهِدَهَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (٤)، وقول

(١) البداية والنهاية، لابن كثير: ٣٦٦/١١، ولمعرفة المزيد حول شكوى بعض المسلمين من تحكم أهل الذمة في بلادهم، انظر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، لأدم ميتز: ١٠٥/١

(٢) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: ٢٢٧/٧، حديث رقم (٢٩٦٠)، وإسناده صحيح

(٣) انظر: المجموع: ٢٨٠/٥-٢٨١

(٤) مصنف ابن أبي شيبة: ٣٢/٣، حديث رقم (١١٨٤٢)

عامر بن شقيق: "مَاتَتْ أُمِّي وَهِيَ نَصْرَانِيَّةٌ، فَأَتَيْتُ عُمَرَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «ارْكَبْ دَابَّةً وَسِرْ أَمَامَهَا»^(١).

وإن كان الفقهاء اختلفوا في تتبع جنازة الكتابي، فلا خلاف في وجوب الوقوف عند مرور الجنازة أيا كانت عقيدة صاحبها؛ احتراما للإنسان، من حيث هو إنسان فكيف إذا كان من أهل الكتاب؟، ويؤيد ذلك ما رواه مسلم، من حديث جابر رضي الله عنه أنه قال: "مَرَّتْ جِنَازَةٌ، فَقَامَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقُمْنَا مَعَهُ فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهَا يَهُودِيَّةٌ، فَقَالَ: «إِنَّ الْمَوْتَ فَرَعٌ، فَإِذَا رَأَيْتُمُ الْجِنَازَةَ فَقومُوا»^(٢)، وما رواه البخاري من أن: "النَّبِيُّ ﷺ مَرَّتْ بِهِ جِنَازَةٌ فَقَامَ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّهَا جِنَازَةٌ يَهُودِيَّةٍ، فَقَالَ: «أَلَيْسَتْ نَفْسًا»^(٣).

ولم يحرم ديننا على المسلم، عزاء غير المسلم؛ وبخاصة الكتابي، وأن يهون عليه مصابه قولاً وفعلاً، إذا رأى مصلحة شرعية في ذلك، لكن لا يدعو لميتهم بالمغفرة؛ لأن الله تعالى نهى رسوله عن أن يستغفر لأمه، ويدل على ذلك قوله ﷺ: "اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي أَنْ أَسْتَغْفِرَ لِأُمِّي فَلَمْ يَأْذَنْ لِي، وَاسْتَأْذَنْتُهُ أَنْ أُزَوِّرَ قَبْرَهَا فَأَذِنَ لِي"^(٤)، وفي الحديث دليل على جواز زيارة قبور غير المسلمين؛ للعبرة والعظة كمقابر المسلمين، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: "فَرُورُوا الْقُبُورَ، فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمُ الْمَوْتَ"^(٥)، وإن كان الشرع يبيح تشييع جنازة الكتابيين، وزيارة قبورهم، فمن باب أولى يبيح زيارتهم وهم أحياء، ومواساتهم في النوائب والأحزان، وتعزيتهم في مصائبهم؛ تأليفاً لقلوبهم؛ ودفعاً لأذاهم، ولا مانع من حثهم على الصبر عند الابتلاء، دون الدعاء لميتهم بالمغفرة كما ذكرت.

(١) مصنف ابن أبي شيبة: ٣٢/٣، حديث رقم (١١٨٤٤)

(٢) صحيح مسلم: ٦٦٠/٢، حديث رقم (٦٩٠)

(٣) صحيح البخاري: ٨٥/٢، جزء من حديث رقم (١٣١٢)

(٤) صحيح مسلم: ٦٧١/٢، حديث رقم (١٠٥)

(٥) سنن ابن ماجه/ ٥٠١/١، جزء من حديث رقم (١٥٧٢)

- الإحسان إليهم وتبادل المنافع معهم: وطرق الإحسان كثيرة، لا تكاد تُحصر، ومنها:

أ- تحيتهم عند رؤيتهم: يرى جمهور الفقهاء أنه: لا يجوز بدأ أهل الكتاب بالسلام؛ وذلك لقوله ﷺ: "لَا تَبْدَأُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ"^(١)، أما إذا كان السلام بغير تحية الإسلام، كالتحية ب (أهلاً وسهلاً، أو كيف حالك ونحو ذلك)، فلا حرج في ذلك.

أما إن بادر الكتابي المسلم بإلقاء تحية الإسلام عليه قائلاً: (السلام عليكم)؛ فلا حرج أن يرده عليه المسلم التحية له وحده، ويقول له (وعليك)، أو (وعليك السلام)؛ لأن ذلك من باب العدل والإحسان الذي أمرنا الله تعالى به^(٢)، ولقول المولى تعالى: "وَإِذَا حُتِّمَتْ بِحَيِّتِهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا" [النساء: ٨٦]، هذا وقد كان ابن مسعود رضي الله عنه، يلقي السلام على صاحب له يهودي، ويقول: حق الصحبة، وقد تابعه في ذلك جمع من الصحابة والتابعين، وعندما سُئل الإمام الأوزاعي عن حكم بدء أهل الكتاب بتحية الإسلام قال: "إِنْ سَلَّمْتَ فَقَدْ سَلَّمَ الصَّالِحُونَ قَبْلَكَ، وَإِنْ تَرَكْتَ فَقَدْ تَرَكَ الصَّالِحُونَ قَبْلَكَ"^(٣)؛ لذا أرى أنه لا مانع شرعاً من ابتداء أهل الكتاب بالسلام؛ لأن هذه المسألة من المسائل الخلاقية، والذين حرّموا السلام أدلتهم في ذلك موضع اجتهاد^(٤).

ب- مشاركتهم في مناسبتهم الاجتماعية: لا يمانع الشرع من مجاملة أهل الكتاب، ومشاركتهم في حضور احتفالاتهم في مناسباتهم الشخصية، كالزواج، أو النجاح، أو الرجوع من سفر، أو الترقى في العمل، ومن قبول ضيافتهم، ودعوتهم إلى الطعام، وما إلى ذلك، وهذا يُعد من باب الإحسان في المعاملة، وإظهار سماحة الإسلام وتقبله للآخر، وقد كان النبي ﷺ خير قدوة لنا في الإحسان إلى أهل الكتاب، الذين عاشوا معه في المدينة المنورة، وسيرته ﷺ مليئة بالأحاديث الدالة على ذلك، فقد قَبِلَ النبي ﷺ دعوة المرأة اليهودية إلى طعامها، وعاد غلاماً يهودياً في مرضه، واستقبل وفد نصارى نجران في مسجده وأكرمهم

(١) صحيح مسلم: ١٧٠٧/٤، جزء من حديث رقم (٢١٦٧)

(٢) انظر: أحكام أهل الذمة: ٤٢٥/١

(٣) للمزيد راجع: تفسير القرطبي: ١١٢/١١

(٤) وهذا ما أفنت به دار الإفتاء، انظر:

<https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3467#.YUNZPIXLIU>، فتوى رقم

(٣٤٦٧)

فيه، واستمر هذا الحال في الخلافة الراشدة أيضاً، فأحكام الشريعة جاءت مواثمة للمستجدات، ومراعية للتقاليد والعادات، وداعية إلى التآلف، وعليه فلا حرج على المسلم من مشاركة أهل الكتاب في مناسباتهم.

* ولكن الحرج يكمن في مشاركة أهل الكتاب في احتفالاتهم الدينية، فهذه القضية قد حسمها العلماء قديماً، وحرّموا على المسلم تهنئة أهل الكتاب بأعيادهم وصومهم، كأن يقول لهم على سبيل المثال: عيد مبارك عليكم، أو تهنأ بهذا العيد ونحو ذلك، فهذه الأقوال من المحرّمات، التي تعرض قائلها لمقت الله وسخطه، وإن سلم من الكفر؛ لأنها بمنزلة أن يُهنئَ الكتابي بسجوده للصليب، وقد كان أهل الورع من أهل العلم يتجنبون تهنئة الظلمة بالولايات، وتهنئة الجهال بمنصب القضاء والتدريس والإفتاء؛ تجنباً لمقت الله تعالى^(١).

* أما إن كانت التهنئة من باب التقية، مع عدم مشاركتهم في أفعالهم المخالفة للعقيدة الإسلامية، فأعتقد أنها لا حرج فيها، والله أعلم^(٢).

وعلى الجانب الآخر، فلا حرج علينا من قبول تهنئة أهل الكتاب لنا بأعيادنا، ومشاركتهم لنا في مناسباتنا أفراحاً وأتراحاً.

ج- الإحسان إلى الجار: اهتم الإسلام بتوثيق العلاقة بين الجيران، وأوصى بهم وصية خاصة؛ لدرجة أن الرسول ﷺ ذكر أن: من علامات الإيمان إكرام الجار، وعدم إيذائه، يقول رسول الله ﷺ: "مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ"^(٣)، ويقول ﷺ: "مَا زَالَ جَبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ، حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورَثُهُ"^(٤)، كما نفى رسولنا الكريم صفة الإيمان عن من يشبع وجاره جائع وهو يعلم؛ وذلك لقوله ﷺ: " لَيْسَ بِالْمُؤْمِنِ الَّذِي يَبِيتُ شَبَعَانًا وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ"^(٥)، لما في ذلك من قسوة قلب، وشح، ودناءة طبع.

(١) ولمزيد من التفاصيل، انظر: أحكام أهل الذمة: ٤٤١/١-٤٤٢.

(٢) هذا وقد أصدر مركز الإفتاء للأزهر أن: تهنئة المسيحيين بأعيادهم أمر مرحب به شرعاً؛ وذلك مثل التعبير عن الإحسان إليهم والبر بهم ويدخل في باب لين الكلام وحسن الخطاب، انظر:

<https://arabic.rt.com/society/992226-> مقال بعنوان "الأزهر يوضح حكم تهنئة المسيحيين بأعيادهم"

(٣) صحيح البخاري: ١١/٨ حديث رقم (٦٠١٨)

(٤) صحيح البخاري: ١٠/٨، حديث رقم (٦٠١٥)

(٥) المستدرك على الصحيحين: ١٥/٢

والإسلام لا يفرق بين الجار المسلم، والجار غير المسلم، في حق كل منهم في وجوب البر والإحسان، فقد كان رسول الله يحسن إلى الجار اليهودي والنصراني، كما كان يعفو عنهم ويصفح عن أخطائهم، فعندما قدمت له المرأة اليهودية الشاة المسمومة، عفا عنها، ولم يأمر بقتلها، ويؤكد ذلك ما رواه أنس رضي الله عنه: "أَنَّ يَهُودِيَّةً أَتَتْ النَّبِيَّ ﷺ بِشَاةٍ مَسْمُومَةٍ، فَأَكَلَ مِنْهَا، فَجِيءَ بِهَا فَقِيلَ: أَلَا نَقْتُلُهَا، قَالَ: لَا"^(١).

وقد حرص الصحابة رضوان الله عليهم على الإحسان إلى جيرانهم، وبخاصة الكتابيين، اقتداء برسولهم الكريم، فكان بعضهم إذا ذبح شاة، وأراد أن يهدي منه، يقول لخادمه ابدأ بجارنا اليهودي، كما كان عبد الله بن عمر، يوصي أهله بذلك؛ إن ذبح شاة، قائلًا لهم: "أَهْدَيْتُمْ لِحَارِبِنَا الْيَهُودِيَّ؟ أَهْدَيْتُمْ لِحَارِبِنَا الْيَهُودِيَّ؟ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَا زَالَ جَبْرِيْلُ يُوصِيَنِي بِالْحَارِبِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِئُهُ"^(٢).

د- تبادل المنافع معهم: أباحت الشريعة تبادل المنافع الدنيوية مع أهل الكتاب كالمسلمين تماما، مثل: استعمال أوانيهم^(٣)، وإعارتهم أوأناينا، كالقدر، وخلافه من أشياء لا تمنعها الناس عن جيرانها عادة، وقد توعد الله تعالى من يمنع ذلك في سورة "الماعون".

وقد كان ﷺ يتبادل مع أهل الكتاب المعاملات، والمنافع الدنيوية بلا حرج؛ لدرجة أنه ﷺ مات ودرعه مرهونة عند يهودي في دين له عليه، فقد روى البخاري عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "تُوْفِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ، بِثَلَاثِينَ صَاعًا مِنْ شَعِير"^(٤)، ولعل في ذلك دليل قوي على جواز الاقتراض من أهل الكتاب وإقراضهم، وكذلك الأمر بالنسبة لسائر المعاملات المالية.

هـ- مهديهم وقبول هداياهم: سبق وأن تحدثت عن مهديهم غير المسلمين وقبول هداياها في المبحث الثاني^(٥)، وحسبي هنا الإشارة إلى أنه، إن كان في قبول هدايا الوثنيين اختلاف

(١) صحيح البخاري: ١٦٣/٣، حديث رقم (٢٦١٧)

(٢) سنن الترمذي: ٣٣٣/٤، جزء من حديث رقم (١٩٤٣)، والحديث صحيح، صححه الألباني

(٣) انظر سنن أبي داود، باب: الأكل في أنية أهل الكتاب: ٣٦٢٢/٣-٣٦٣

(٤) صحيح البخاري: ٤١/٤، جزء من حديث رقم (٢٩١٦)

(٥) انظر: المبحث الثاني (حقوق غير المسلمين المادية): قبول الهدايا من غير المسلمين ومهداتهم

بين الفقهاء؛ فإن قبول هدايا أهل الكتاب مستحبة، وقد ذكر ابن حجر مثل ذلك في أثناء تعليقه على قبول الرسول هدايا المقوقس ملك مصر، فذكر أنه: "يُحْمَلُ الْقَبُولُ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالرُّدُّ عَلَى مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْأَوْثَانِ"^(١)، وكما كان رسول الله ﷺ يقبل الهدية، كان يثيب عليها بهدية مثلها أو أحسن منها.

* وبعد فهذه هي أهم الحقوق التي منحتها الشريعة الإسلامية للمواطنين غير المسلمين، وتلك هي الحريات التي كفلتها لهم، دون مطالبة منهم، فما الذي يتبقى لهم بعد ذلك من حقوق إنسانية لم تذكر بعد؟!؟

* أما أقباط مصر، فلهم شأن خاص ومنزلة متميزة جدا؛ إذ خصهم الرسول الله بوصية خاصة بهم، وذلك في قوله ﷺ: "اللّٰهُ فِي قِبْطِ مِصْرَ فَإِنَّكُمْ سَتَنْظُرُونَ عَلَيْهِمْ، وَيَكُونُونَ لَكُمْ عِدَّةً، وَأَعْوَانًا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ"^(٢)، وبالفعل كان أقباط مصر أعوانا للفاتحين المسلمين؛ إذ فتحوا لهم صدورهم، وفضلوا حكم المسلمين على حكم نصارى الرومان، ودخلوا في دين الله أفواجا؛ لما رأوا عدالة المسلمين وسماحتهم، وهذا الموقف من أقباط مصر لم يكن غريبا على المسلمين؛ لأن الرسول ﷺ أخبرهم بذلك، وأوصاهم على أهل مصر في قوله: "إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ أَرْضًا يُذَكَّرُ فِيهَا الْقَيْرَاطُ، فَاسْتَوْصُوا بِأَهْلِهَا خَيْرًا، فَإِنَّ لَهُمْ نِمْةً وَرَجِمًا"^(٣)، والمقصود بالأرض في الحديث السابق، أرض مصر؛ وقد ميزها الرسول بذكر القيراط؛ لأن أهلها يكثر من استعمال القيراط والتكلم به، وقد أوصى الرسول بأهلها؛ لأن لأهلها عند العرب نمة ورجما؛ فالرحم التي لهم كون السيدة هاجر أم إسماعيل عليه السلام مصرية، وهي أم العرب، وهم كذلك أصهار الرسول؛ لكون السيدة مارية سرية الرسول، وأم ابنه إبراهيم مصرية^(٤).

وقبل أن أختتم حديثي عن الحقوق العامة والمميزات، التي تمتع بها المواطنون من أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، أودّ الإشارة إلى أن تلك الحقوق هي الأصل في معاملة أهل

(١) فتح الباري: ٢٣١/٥

(٢) المعجم الكبير، للطبراني: ٢٢٣/٢٦٥، حديث رقم (٥٦١)

(٣) صحيح مسلم: ١٩٧٠/٤، حديث رقم (٢٥٤٣)

(٤) للمزيد راجع ما قاله النووي حول الحديث السابق في: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: ٩٧/١٦

الكتاب، وستظل كذلك ما لم ينقض أهل الكتاب عهدهم مع المسلمين؛ أو أن يظهروا عداوتهم لهم، أو أن يعلنوا الحرب عليهم؛ فعندئذ تكون مقاطعتهم أمراً دينياً، وواجباً إسلامياً؛ فضلا عن كونها عملاً سياسياً عادلاً، فالمعاملة بالمثل، ومن يناصرهم أو يتقرب إليهم حينئذ، يخرج من دائرة الإيمان، لقوله تعالى: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ" [المجادلة: ٢٢]؛ لذا حذر المولى تعالى المؤمنين من موالاتهم، في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ" [الممتحنة: ١]، وقد نزلت تلك الآية في موالاته بعض المؤمنين لبعض قراباتهم من مشركي مكة، الذين حاربوا الله ورسوله، وناصبوا العدا لدينه، وأخرجوا المسلمين من ديارهم بغير حق، إلا أن يقولوا: ربنا الله؛ ليخبرهم بأن مثل هؤلاء لا تجوز موالاتهم، ومع ذلك لم يقطع الله تعالى رجاء هؤلاء المؤمنين، في تغيير أحوال هؤلاء المعتدين، وشفاء نفوسهم، فأنزل قوله تعالى: "عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ كَذَبْتُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ" [الممتحنة: ٧]، وبالفعل أسلم كثير من هؤلاء المعتدين، وصاروا لهم أولياء وأخواناً^(١)، وبمعرفة سبب نزول الآية السابقة يتبين لنا أن المولى تعالى لم يحرم علينا مودة من لم يحاربونا من أهل الكتاب؛ بدليل أنه تعالى ذكر لنا أن النصارى من أقرب أهل الكتاب مودة لنا، لقوله تعالى: "وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى" [المائدة: ٨٢]، وأنه تعالى أباح للمسلمين زواج الكتابيات، والحياة الزوجية يجب أن تقوم في المقام الأول على المودة والرحمة؛ وبذلك يتبين لنا أن المودة المنهي عنها، هي مودة المحاربين المعتدين، لا مودة المسالمين والمعاهدين.

(١) انظر: أسباب نزول القرآن: ٤٢٣

الخاتمة

وفي نهاية جولتي مع بحثي، لا يسعني بعد حمد الله تعالى إلا أن أرصد أهم ما توصل إليه البحث من نتائج وتوصيات، وهي أن:

- ١- حرية الاعتقاد حق مكفول لجميع البشر، وكل إنسان مسئول عن تبعات اعتقاده أمام الله يوم القيامة، والشرك أو الكفر ليسا مبررين لجحد الحقوق الإنسانية.
- ٢- عدم الإكراه في الدين مبدأ الإسلام منذ بدايته؛ وذلك لا علاقة له بمدى قوة المسلمين أو ضعفهم، فالإسلام دين إنساني لا يحتاج إلى الإكراه عليه.
- ٣- من مبادئ الشريعة الإسلامية احترام المعتقدات والعهود، وعدم التفرقة بين الناس في الحقوق الإنسانية.
- ٤- إيذاء المسالمين من غير المسلمين، يفرهم من الدين الحنيف الذي أنزله الله رحمة للعالمين، وإن كان بعضهم يعتدي على المسلمين، فهذا لا يبزر للمسلمين إيذاء غير المعتدين، فوجود الظلم، ولو أكثر، لا يبزر ظلم الأبرياء.
- ٥- المحافظة على كرامة الإنسان، تقتضي النهي عن كل ما يهينه، ولو على سبيل المزاح.
- ٦- الموالاة المنهي عنها مع غير المسلمين، لا تمنع من حقهم في الصلة، والبر، والعدالة في معاملتهم، ما داموا لم يقاتلونا في الدين.
- ٧- الإسلام هو أول من نادى بوحدة المواطنة، وطبقها تطبيقاً عملياً، منذ بداية قيام الدولة الإسلامية؛ إذ أقرت تشريعاته المساواة والعدل والحرية بين أبناء الوطن الواحد، دون النظر إلى أي اعتبار آخر.
- ٨- حماية الوطن مسئولية جميع المواطنين، وإن اختلفت معتقداتهم الدينية، فرابطة الدين لا تناقض رابطة المواطنة.
- ٩- الهدية فضلاً عن كونها سنة عن رسولنا ﷺ، فهي تلعب دوراً كبيراً في نشر التآلف بين أبناء الوطن الواحد، وتمنع العداوات والفتن.
- ١٠- فرض الدين الإسلامي على المسلمين قواعد وأداباً ثابتة في معاملاتهم الاقتصادية، سواء أكانت هذه المعاملات مع المسلمين، أم مع غير المسلمين؛ ليحافظ على المسلم من الكسب المحرم، أو أن يُطعم من يعوله حراماً.

- ١١- ميز المشرع تعالى المواطنين من أهل الكتاب بمعاملة خاصة؛ إذ خصهم بأحكام في التعامل، لا تختلف كثيرا عن أحكام التعامل مع المسلمين.
- ١٢- الصورة المثلى في المناقشة مع أهل الكتاب: القول الحسن اللين، فالإسلام خير يُدعى إليه الناس، ولا يُحملون عليه حملا.
- ١٣- أحلّ المشرع تعالى الزواج من المرأة الكتابية، وكفل لها جلّ حقوق الزوجة المسلمة؛ بشرط أن تكون حرة عفيفة؛ ليأمن زوجها ضررها على الدين، والنفس، والأولاد.
- ١٤- حظي أهل الكتاب بمعاملة عادلة في ظلال الدولة الإسلامية، ولم يتهاون خلفاء المسلمين في حمايتهم، ودفع كل أنواع الظلم والأذى عنهم، والتحقيق في جميع شكاوهم؛ إذ لم يكن للدولة الإسلامية حينئذ إلا نظام واحد يخضع له الجميع.
- ١٥- كفلت الشريعة حق التكافل للمواطنين الكتابيين عند العجز والفقير؛ لأنهم يُعدون من رعايا الدولة الإسلامية، وهي مسئولة عنهم كالمسلمين تماما.
- ١٦- راعى الإسلام حرمة مشاعر أهل الكتاب الدينية، فصان دور عباداتهم وحماها، وأقرّ حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، فلم يُهدم لهم معبد أو كنيسة، ولم يُكسر لهم صليب.
- ١٧- جمع المسلمون الأوائل بين الغيرة لدينهم، وروح التسامح مع أهل الديانات الأخرى، بصورة غير مسبقة، ولا معهودة على مدار التاريخ الإنساني.
- ١٨- أتاح الإسلام للمواطنين من أهل الكتاب حرية العمل والكسب بلا حدود، كما سُمح لذوي الكفاءة منهم بتولي بعض الوظائف المهمة في الدولة الإسلامية، باستثناء الوظائف، التي يغلب عليها الصبغة الدينية.
- ١٩- حثنا ديننا الحنيف على الإحسان إلى المواطنين من أهل الكتاب، ومشاركتهم الاجتماعية في أفرانهم وأترانهم، وتبادل المنافع معهم، ومجالمتهم، من غير مشاركة في الأفعال التي تخالف عقيدتنا.
- ٢٠- فرض الإسلام على أبناء الوطن الواحد حقوقا وواجبات، تقوم على أسس وطيدة من التسامح والعدالة والبر والرحمة؛ لتيسير سبل الحياة واحتياجاتها، ولم يفرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم.
- ٢١- احترام وحدة المواطنة، والالتزام بحقوق غير المسلمين، من مبادئ الدين الإسلامي، والوفاء بها واجب؛ تنفيذاً لتعاليم شريعتنا السمحة، ووفاء لوصايا رسولنا الكريم.

٢٢- حماية الإسلام لحريات غير المسلمين وحقوقهم، أمر يدفع كل مسلم إلى الاعتزاز بدينه والافتخار به، فقد جاءت الشريعة الإسلامية بدستور شامل يحمي كافة حقوق غير المسلمين الدينية والاجتماعية والسياسية، ولا تُسلب منهم تلك الحقوق؛ إلا إن انقلبوا محاربين للمسلمين، أو تعاونوا مع أعدائهم؛ فعندئذ تكون مقاطعتهم أمراً دينياً وواجباً سياسياً، ومن يناصرهم، أو يتقرب إليهم، يخرج من دائرة الإيمان.

* وأخيراً أود التأكيد على أن من حق أبناء الوطن الواحد أن يحيوا حياة هادئة، يسودها قدر كبير من الأمن والسلام النفسي، اللذين يسمحان للجميع بإقامة علاقات إنسانية طيبة، في جوانب عديدة من جوانب الحياة.

ومما تجدر التوصية به:

- إقامة مؤتمرات دولية تناقش مستجدات الأمور الحياتية؛ لتجديد الفكر الديني، والتشجيع على الاجتهاد فيها، بالرجوع مباشرة إلى النصوص الثابتة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، واستقراءهما من جديد، واستنتاج نصوصهما برؤية معاصرة مستنيرة؛ لإيجاد الحلول المناسبة لما يُستجد من قضايا معاصرة، ونوازل مستحدثة.

- إعادة النظر في الاجتهادات التي تخالف رأي الجمهور، وتحليل أدلتهم واستنباطاتهم الفقهية، فربما نجد في تلك الاجتهادات ما يواءم عصرنا وقضاياها، أكثر من رأي الجمهور.

- إعادة دراسة تراثنا الفقهي بنظرة معاصرة، تتلاءم مع عظمة ديننا الحنيف وإنسانيته، مع وضع التراث الفقهي موضع الاجتهادات، التي لا قداسة لها، فهي ليست حقائق مُسلم بها كالنصوص الشرعية، وربما يكون بعضها نُقل إلينا بصورة مشوهة؛ نتيجة فهم خاطئ.

* وأخيراً أود الإشارة إلى أن الدعوة إلى الدين الإسلامي، لم تؤت ثمارها؛ إلا بإظهار سماحة الإسلام وإنسانيته في المعاملات الظاهرة للجميع؛ وبخاصة في عصرنا، الذي زاد فيه التعامل والاختلاط بين المسلمين وغير المسلمين؛ حتى أصبح أمراً واقعاً لا يمكن الاستغناء عنه.

والله أسألُ التوفيق والسداد في القول والفعل، وأن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وناقلاً لي، وللناس أجمعين، وصلّى اللهم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه الأكرمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع

١. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، النَّسْتِي (٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
٢. أحكام أهل الذمة، لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، وشاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر، الدمام، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م).
٣. الأحكام السلطانية، لأبي الحسن الماوردي (٤٥٠هـ)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ - ١٩٨٣ م).
٤. أحكام القرآن، لابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).
٥. إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار إحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى (١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م).
٦. الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م).
٧. أسباب نزول القرآن، للواحدي (٤٦٨هـ)، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية، الطبعة الثانية (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م).
٨. الاستذكار، لابن عبد البر (٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م).
٩. الإسلام دين عالمي إنساني، د. علي حسني الخربطلي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة (١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م).

١٠. اعتلال القلوب للخرائطي، لأبي بكر الخرائطي (٣٢٧هـ)، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة: نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، السعودية، الطبعة الثانية (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
١٢. البداية والنهاية، لابن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٣. تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية، د. محمد سهيل طقوش، دار النفائس، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
١٤. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، لمحمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، دار التراث - بيروت، الطبعة الثانية (١٣٨٧هـ).
١٥. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، لعبد القادر عودة، دار الكاتب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
١٦. تفسير القرآن الحكيم = تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م).
١٧. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى (١٤١٩هـ).
١٨. التفسير القرآني للقرآن، لعبد الكريم الخطيب (١٣٩٠هـ)، دار الفكر العربي، القاهرة (٢٠٠٥م).
١٩. تفسير المراغي، لأحمد مصطفى المراغي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الخامسة (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).
٢٠. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان = تفسير السعدي، لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (١٣٧٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
٢١. جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).

٢٢. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م).
٢٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن الماوردي (٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).
٢٤. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، الطبعة الأولى (١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).
٢٥. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، لآدم متر، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الخامسة (٢٠١٠م).
٢٦. حضارة العرب، تأليف: جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى (٢٠١٧م).
٢٧. حقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب، دمشق، الطبعة الثانية (١٩٩٧م).
٢٨. حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة (١٩٨٤م).
٢٩. الخراج، لأبي يوسف الأنصاري (١٨٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، بدون تاريخ.
٣٠. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي (٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).
٣١. سنن ابن ماجة، لابن ماجة القزويني (٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.
٣٢. سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني (٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.

٣٣. السنن الكبرى، للبيهقي (٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
٣٤. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
٣٥. السيرة الحلبية = إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، لعلي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي، (١٠٤٤هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ).
٣٦. السيرة النبوية، لابن هشام (٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية (١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م).
٣٧. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).
٣٨. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت (بدون تاريخ).
٣٩. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، للسفاريني الحنبلي، ضبط وتصحيح: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٤٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت (١٩٧٩م).
٤١. فتح القدير، للشوكاني (١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ).
٤٢. فتوح البلدان، للبلاذري (٢٧٨هـ)، تحقيق: عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (٢٠١٤م).
٤٣. الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، للقرافي (٦٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٩٩٦م).
٤٤. الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن العسكري (٣٩٥هـ)، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، بدون تاريخ.

- ٤٥ . القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، د. سعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة الثانية (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م).
- ٤٦ . الكبائر، لشمس الدين الذهبي (٧٤٨ هـ)، دار الندوة الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).
- ٤٧ . الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل = تفسير الزمخشري، لأبي القاسم الزمخشري (٥٣٨ هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٠٧ هـ).
- ٤٨ . لسان العرب، لابن منظور الأنصاري (٧١١ هـ)، دار صادر - بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة (١٤١٤ هـ).
- ٤٩ . المبسوط، للسرخسي (٤٨٣ هـ)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م).
- ٥٠ . المجموع شرح المذهب، للنووي (٦٧٦ هـ)، دار الفكر، بيروت (بدون تاريخ).
- ٥١ . مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٧٢٨ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية (١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م).
- ٥٢ . محاسن التأويل = تفسير القاسمي، لمحمد جمال الدين القاسمي (١٣٣٢ هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٨ هـ).
- ٥٣ . المحلى بالآثار، لابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٤٥٦ هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).
- ٥٤ . المدخل إلى علم الدعوة (دراسة منهجية شاملة لتاريخ لدعوة وأصولها ومناهجها وأساليبها ووسائلها ومشكلاتها في النقل والعقل)، د. محمد أبو الفتح البيانوني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة (١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م).
- ٥٥ . المدونة، لمالك بن أنس بن مالك المدني (١٧٩ هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م).
- ٥٦ . مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل (٢٤١ هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م).

٥٧. معجم الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري (٣٩٥هـ)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
٥٨. المعجم الكبير، للطبراني (٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية (١٤١٥ هـ - ١٩٩٤م).
٥٩. المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، لإبراهيم مصطفى وأحمد الزيات، وآخرين، دار الدعوة، القاهرة، الطبعة الخامسة (٢٠١١م).
٦٠. المعني والشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد ابن حنبل، لموفق الدين وشمس الدين ابني قدامة (٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
٦١. مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، للرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة (١٤٢٠هـ).
٦٢. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م).
٦٣. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية (١٣٩٢هـ).
٦٤. موسوعة التاريخ الإسلامي، د. أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عشرة (١٩٨٧م).
٦٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادرة عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، مطابع دار الصفوة الطبعة الأولى (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ).
٦٦. الناسخ والمنسوخ، لأبي جعفر النَّحَّاس (٣٣٨هـ)، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ).
٦٧. النكت والعيون = تفسير الماوردي، لأبي الحسن علي بن حبيب، الشهير بالماوردي (٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م).
٦٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

ثانياً: المراجع الإلكترونية

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%B3%D8%A%D8%A7%D9%81_%D9%84%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%86

- ترجمة ل جوستاف لوبون.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D9%88%D9%85%D8%A7%D8%B3_%D8%A3%D8%B1%D9%86%D9%88%D9%84%D8%AF

مقالة عن توماس أرنولد، للدكتور: عبد الرحمن بديوي.

<https://www.facebook.com/390058721155988/posts/61025731580279>

مقال: قضايا شائكة ١ (الفتوحات الإسلامية - وأقوال المنصفين من المؤرخين والمفكرين

(فيها رغم انهم غير مسلمين

<https://www.facebook.com/390058721155988/posts/610257315802793>

https://tariq-abdelhaleem.net/ar/post/5222، مقال بعنوان حكم قتل المسلم

الكافر، للدكتور الشيخ طارق عبد الحلیم.

https://www.amrkhaled.net/Story/1046530، مقال بعنوان: حكم قتل غير

المسلم خطأ أو متعمدا

https://islamqa.info/ar/answers / موقع الإسلام سؤال وجواب، إجابة سؤال

بعنوان: حكم قبول الطعام والحلوى من الكافر

http://www.islamport.com/d/2/ftw/1/20/1868.html فتاوى اللجنة الدائمة

للبحوث الإسلامية والإفتاء، سؤال بعنوان: حكم مولاة الكفار ومخالطتهم

https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3467#.YUNZPI

XXLIU، فتوى رقم (٣٤٦٧)

https://arabic.rt.com/society/992226- مقال بعنوان " الأزهر يوضح حكم تهنئة
المسيحيين بأعيادهم "

التناص في روايات عبد البديع عبد الله

ياسمين عبد الله طه حمودة كريم الدين

المعيدة بقسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب – جامعة بورسعيد

yasminabdallh11@yahoo.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.69863.1065

التناص في روايات عبد البديع عبد الله

مستخلص

التناص من المصطلحات الحديثة التي دخلت في الأدب العربي، إلا إنَّ له جذورًا في التراث العربي بتسميات ومصطلحات أخرى كانت معروفة قديمًا عند النقاد العرب (كالإقتباس والتضمين والاستشهاد والانتحال والسرقة والنسخ)، وطريقة توظيف التناص في النصوص تدل على مدى ثقافة الكاتب وإطلاعه على النصوص السابقة، حيث يعتمد الكاتب إلى تضمينها في نصوصه بشكل واعٍ أو غير واعٍ لكي يخدم فكرة نصه، وقد استطاع عبد البديع عبدالله من خلال رواياته أن يوظف التناص بأنواعه الديني، الأدبي، الشعبي بما يلائم تقنيات الكتابة.

الكلمات المفتاحية: التناص، روايات، التناص الديني، التناص الأدبي، التناص الشعبي، الأمثال، الأسطورة.

Intertextuality in Abdelbadie Abdullah's Novels

Yasmin Abdullah Taha Hamoda Karim Eldin
Teaching Assistant
Arabic Department, Faculty of Arts,
Port Said University

Abstract

Intertextuality is one of the modern terminologies that have entered Arabic literature although it has roots in the Arab heritage under other names and terms anciently known among Arab critics (such as quotation, inclusion, citation, plagiarism, theft and copying). The method of employing Intertextuality in texts indicates the writer's culture and his knowledge of the previous texts, consciously or unconsciously, in a way that serves the idea of his text. Abdullah, through his novels, was able to employ all kinds of folk, literary and religious Intertextuality in a way that suits the writing techniques.

Keywords: Intertextuality, novels, religious Intertextuality, literary Intertextuality, folk Intertextuality, proverbs, legend.

المقدمة

ومن المتفق عليه أن التناص من المصطلحات الحديثة، فهو "ليس جديدًا تمامًا في الدراسات النقدية المعاصرة، إنما هو موضوع له جذوره في الدراسات النقدية شرقًا وغربًا بتسميات ومصطلحات أخرى"^(١). فالتناص يعني "أن يتضمن نص أدبي ما نصوصًا أو أفكارًا أخرى سابقة عليه عن طريق الاقتباس أو التضمين أو التلميح أو الإشارة أو ما شابه ذلك من المقروء الثقافي لدى الأديب، بحيث تندمج هذه النصوص أو الأفكار مع النص الأصلي وتندغم فيه ليتشكل نص جديد واحد متكامل"^(٢).

وبذلك يعتمد التناص على "قوة ذاكرة القارئ القرائية، فالكاتب لا يشير إلى الجزء المنسوخ؛ وهذا يُوجب على القارئ أن يقف متأملًا من حيث دلالة الجزء، ويتطلب منه التأويل وما فوق التأويل؛ ليشكل هو نصًا جديدًا ويبث فيه استمرارية التناص، وعدم الفكك منها"^(٣).

مادة البحث:

اتخذت الدراسة من روايات الدكتور عبد البديع عبدالله مادة للدراسة، وهم:

- رواية بيت صغير في المدينة، منشورات روح العصر، مطبعة أولاً عبده أحمد، ١٩٨١م، برقم إيداع ١٩٨٠/٥٠٨١، وهي تقع في (٢٥٦) صفحة.
- رواية العودة إلى الحب، منشورات روح العصر، مكتبة مصر، ١٩٨٢م، برقم إيداع ١٩٨٢/١٧٨١، وهي تقع في (١٤٢) صفحة.
- رواية زمن الحرية، دار غريب، ٢٠٠١م، برقم إيداع ٢٠٠١/٣٠٥٢، وهي تقع في (٢٥٦) صفحة.
- رواية المرايا المتقابلة، دار غريب، ٢٠٠٢م، برقم إيداع ٢٠٠٢/٤٥٠٠، وهي تقع في (٢٠٠) صفحة.

منهج البحث:

تقتضي طبيعة الدراسة المنهج التحليلي حيث إنّه يعتمد على الوصف والتحليل والتفسير.

محاور البحث:

البحث يقع في مقدمة وتمهيد وثلاثة محاور وخاتمة.

المقدمة: واشتملت على نبذة مختصرة حول الموضوع، ومادته، ومنهجه.

• التمهيد: يتناول مفهوم التنصص معجمًا واصطلاحًا.

• محاور البحث:

أولًا: التنصص الديني.

١- التنصص مع القرآن الكريم.

٢- التنصص مع الحديث الشريف.

ثانيًا: التنصص الأدبي.

ثالثًا: التنصص الشعبي.

١- التنصص مع الأمثال العامية.

٢- التنصص مع الأمثال العربية القديمة.

٣- التنصص مع التراث الأسطوري.

• الخاتمة: وتشتمل على النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

تمهيد

يرجع لفظ التناص في اللغة إلى الجذر اللغوي (ن ص ص)، هو " النص: رفعك الشيء. نص الحديث ينصه نصًا: رفعه. وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري أي أرفع له وأسند. ويقال: نص الحديث إلى فلان أي رفعه. ونص المتاع نصًا: جعل بعضه على بعض. ونص الدابة ينصها نصًا: رفعها في السير، وكذلك الناقة." (4)

التناص صيغة صرفية جاءت على وزن (التفاعل)، فهذه الصيغة تدل على معاني كثيرة منها المشاركة والتداخل، فالتناص يعني تداخل نص في نص آخر سابق عليه. (5) أمّا التناص في المصطلح فتعددت التعريفات التي تناولته بتعدد النقاد واختلاف المفاهيم إلا إن هناك اتفاقاً على أنه تعالق وتداخل للنصوص فيما بينها، ومن هذه التعريفات أن التناص عبارة عن " طبقات جيولوجية كتابية، تتم عبر إعادة استيعاب، غير محدد، لمواد النص، بحيث تظهر مختلف مقاطع النص الأدبي، عبارة عن تحويلات لمقاطع، مأخوذة من خطابات أخرى، داخل مكون أيديولوجي شامل." (6)

ومن خلال هذا التعريف يتضح لنا أن التناص ما هو إلا إعادة لمكونات النصوص المأخوذة من نصوص أخرى بشرط أن تندمج هذه النصوص مع النص الأصلي اندماجاً تاماً.

وقد ظهر هذا المصطلح لأول مرة على يد الباحثة (جوليا كريستيفا) في عدة بحوث بين سنة ١٩٦٦ وسنة ١٩٦٧م (٧)، وقد استوحت هذا المصطلح من (ميخائيل باختين) في كتابه شعرية دوستوفيسكي الذي استخدم مصطلح الحوارية للدلالة على تقاطع النصوص. (٨)

وقد عرفت كريستيفا التناص بصيغ مختلفة منها: "أنه ترحال للنصوص وتداخل نصين في فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة متقطعة من نصوص أخرى." (٩) ميشال ريفاتير عرف التناص بأنه " إدراك القارئ للعلاقة بين نص ونصوص أخرى قد تسبقه أو تعاصره." (١٠)

التناص عند الدكتور محمد مفتاح عبارة عن ظاهرة لغوية يصعب عليها الضبط والتقنين، فالقارئ هو العنصر الأساسي في هذه الظاهرة لأنها تعتمد على ثقافته وسعة معرفته وقدرة ترجمته للنصوص الأخرى التي اطلع عليها سابقاً.^(١١)

مفهوم التناص عند محمد عبد المطلب الذي قدمه في كتابه (قضايا الحداثة) عند عبد القاهر الجرجاني هو إعادة من النصوص القديمة في شكل مباشر واضح أحياناً، وفي شكل خفي غير مباشر أحياناً أخرى.^(١٢)

إذن التناص هو مرآة تعكس ثقافة قائل النص، وهو وسيلة تواصل تجمع بين قائل النص ونصه والنصوص السابقة.^(١٣)

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن التناص هو استدعاء لنصوص سابقة في نصوصٍ تاليةٍ بأشكالٍ وأهدافٍ معينة تقتضها طبيعة النصوص التالية.

وتتناول الدراسة ثلاثة أنواع من أنواع التناص التي استخدمها عبد البديع عبد الله في رواياته وهي:

أولاً: التناص الديني.

التناص الديني هو: "تداخل نصوص دينية مختارة عن طريق الاقتباس أو التضمين من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو الخطب أو الأخبار الدينية.... مع النص الأصلي للرواية بحيث تتسجم هذه النصوص مع السياق الروائي وتؤدي غرضاً فكرياً أو فنياً أو كليهما معاً."^(١٤)

قام الكاتب باستحضار بعض النصوص الدينية " القرآن الكريم" و " السنة النبوية المطهرة" في سياق رواياته ليس علي سبيل المعارضة، وإنما علي سبيل السياق أو الحدث الذي يستدعيه الاقتباس.

فالأديب بشكل عام والروائي بشكل خاص يستلهم النص الديني؛ لمعرفة بما يؤديه من أثر فعّال في نفس المتلقي، ويعلم أنّ المتلقي يستأنس بحضور هذا النص.

فالقرآن الكريم هو المعلم الأول والمنبع الذي نستسقي منه أفكارنا ومبادئنا. والحديث الشريف هو المصدر الثاني في التشريع بعد القرآن الكريم، وهو جزء لا ينفصل عن القرآن الكريم، حيث إنّه يقوم بتفسير وشرح معاني ودلالات الآيات القرآنية. الروائي له طريقته الخاصة في التعبير، ولذلك نجد اختلافاً كبيراً بين كل روائي في تعامله مع النص الديني، كما في روايات عبد البديع؛ حيث إنّه يحافظ على سياق المادة المقتبسة حيناً، ويقوم بتحويلها حيناً آخر كما يلي في النماذج.

• التناص مع القرآن الكريم.

" وكلما واجهت الريبة والشك والخوف والرفض ازداد اصرارك على الاقتراب من هذه الجماعات الحية الففيرة المطحونة. هي لا تملك لكِ ضراً ولا نفعاً." (١٥)

الكاتب يعطينا عبارة نستوحي من خلالها عبارة قرآنية واضحة المعالم، فنجد التناص في قول السارد (هي لا تملك لك نفعاً ولا ضراً)، فيها إشارة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (١٦)

وقد ربط الكاتب هنا بين فكرة الجماعات الحية وعبادة الأصنام من خلال أنّهما لا تضر ولا تنفع صاحبها، فعبادة الأصنام وغيرها من العبادات الخاطئة لا قيمة لها ولا فائدة منها، وكذلك الانضمام إلى الجماعات الحية لا تملك ضراً ولا نفعاً للمنضمين إليها بل تزج بهم إلى السجون والاعتقالات.

" أحمد.... هذه قضية رأي... ماذا فعلت الحرب؟ أدرك الرجل أن الحرب لن تحسم شيئاً لأنّ مصادر القوة بيد غيرنا. دافع أحمد: لكم دينكم ولي دين." (١٧)

تناص الكاتب هنا مع القرآن الكريم من خلال قول السارد: (لكم دينكم ولي دين). وهو تناص مباشر من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (١٨) ومعنى هذه الآية: أي لكم شرككم ولي توحيد، المتحدث هو النبي صل الله عليه وسلم حيث كان يخبر الناس بأنه هو المبعوث إليهم ليدعوهم إلى الحق والنجاة، فإذا لم يقبلوا منه ولم يتبعوه فلهم شركهم وله توحيد. (١٩)

وظف الكاتب النص القرآني علي لسان السارد؛ لكي ينهي السرد السابق؛ وليبين مدى خوف السارد من التحدث عن السياسة؛ ولكي ينهي هذا الحوار القائم عن السياسة قال هذه

العبارة القرآنية.

" ولكن الأم لم تعطِ الأمر أهمية تذكر وقالت أن حسن كمحمد وما دمتا كانتا في حماية أخيهما الكبير فلا تثريب عليهما ولو لم يكن محمد واثقاً من أخلاق صديقه، ما فعل أمرًا كهذا." (٢٠)

استدعى الكاتب هنا عبارة من القرآن الكريم وهي (لا تثريب عليهما)، فهي تتناص مع آية من سورة يوسف، وهي قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (٢١)

معنى هذه الآية: لا تثريب عليكم أي لا عتاب عليكم فيما فعلتم، الخطاب في هذه الآية موجه من سيدنا يوسف إلى أخواته الذين أخطأوا في حقه، فقال لهم لا عتاب عليكم ودعا لهم بالمغفرة. (٢٢)

واستدعى الكاتب هذه العبارة على لسان الساردة التي تقول لبناتها (لا تثريب عليهما) أي لا تأنيب عليهما فيما حدث منهما، هذا التنصيص ينسجم ويتناسب مع السياق المذكور. فطبيعية المجتمع المصري في ذلك الوقت كانت لا تسمح للفتيات أن تخرج من بيت أبيها إلا في القليل النادر، وربما كان خروجها لمرتين مرة لبيت زوجها، ومرة لقبرها، ولكن هذا الأمر تطور بمرور الزمن حتى وصلنا لما نحن عليه الآن.

" فقد آن الأوان لتثبتي أن حبك للزوج فوق كل اعتبار حتى اعتبار الأهل الذين يحيطونك كسياج هباء منبث." (٢٣)

استحضر الكاتب من حقل المعجم الديني ألفاظاً من القرآن الكريم، ودمجها في روايته من خلال قول الساردة (هباء منبث). وهذه الألفاظ تتناص مع قوله تعالى: ﴿فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًّا﴾ (٢٤)

معنى هذه الآية: " قال العوفي، عن ابن عباس: (الهباء) الذي يطير من النار، إذا اضطرمت يطير منه الشرر، فإذا وقع لم يكن شيئاً. وقال عكرمة: (المنبث) الذي ذرته الريح وبثته." (٢٥) فالساردة ترى أن حبها لزوجها فوق اعتبار كل شيء حتى اعتبار أهلها، الساردة كانت مخطئة في ذلك فأهلها لم يقارنوا بالزوج ولا الزوج يقارن بالأهل، لكل واحد منهما حقه ومكانته الخاصة في الاحترام والتقدير.

• التناص مع الحديث الشريف.

" قلت: قصرت في حقه يا أمي....

قالت: أدع له بالرحمة.

قلت لها: يعذبني عجزِي.

قالت: ليغفر لك الله.

قال شيخ من المعزين: كل ابن آدم خطأ... وخيرُ الخطائين التوابون." (٢٦)

استدعى الكاتب هذا الحديث " حدثنا أحمد بن منيع، قال: حدثنا زيد بن حباب، قال: حدثنا

علي بن مسعدة الباهلي، قال: حدثنا قتادة، عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

(كل ابن آدم خطأ وخير الخطائين التوابون)." (٢٧)

على لسان شيخ من المعزين، فهذا الحديث يعطينا معاناً قيمةً وهي ألا يخلو الإنسان من

الخطيئة أو الوقوع في الخطأ، وهذه هي الفطرة التي فطر عليها الإنسان من الضعف،

ويحثنا على عدم الانقياد إلى فعل الأخطاء، ولكن إذا وقع في هذه الأخطاء فلا بدَّ عليه

أن يعود و يتوب إلى ربه توبةً نصوحًا، وهذا الحديث يلائم ذلك الموقف، وهو وفاة ابن

سيد الذي يرى أنه كان مقصرًا في حق ابنه، فقال الشيخ هذا الحديث؛ لكي يصبر به والد

هذا الطفل. وهذا التناص يدل على وعي الكاتب ومعرفته بما يؤديه النص الديني (

الحديث الشريف) من أثر فعَّال في الذاكرة الإنسانية لدى المتلقي.

" وأنَّ جنبيهين في الشهر لا بأس بهما فهما على الأقل يغيران الفكرة السيئة التي ألتصقت

به وجعلت أباه غاضبًا عليه لتهاونه في واجبه نحوه وتمت كلامها بأن قليلاً دائماً خير من

كثير منقطع وربنا يهديك ويحميك من عيون أولاد الحرام." (٢٨)

استحضر الكاتب جملة (بأن قليلاً دائماً خير من كثير منقطع) فهي تتناص مع الحديث

الشريف: " حدثنا عبد العزيز بن عبدالله، حدثنا سليمان، عن موسى بن عُبَبة، عن أبي

سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة: أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (سددوا

وقاربوا، واعلموا أن لن يُدخَلَ أحدكم عمَلُهُ الجنة، وأن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن

قلَّ." (٢٩)

وهذا التناص تناص غير مباشر من خلال معني الحديث الذي يدل على أن العمل الذي يداوم عليه فاعله ولو كان قليلاً، فهو أحب العمل إلى الله، على غرار الذي لا يداوم على العمل الصالح وينقطع عنه، فقد يوافيه أجله في حالة الترك، فالكاتب هنا ربط بين علاقة العبد بربه في الواجبات والأعمال الصالحة، وعلاقة الابن تجاه أهله وما عليه من واجبات تجاههم إلا إنه كان يرسل إليهم القليل من المال لكي يساعد أسرته الفقيرة، وأحياناً لم يرسل لهم.

* وهذه الجملة تتناص أيضاً مع مقولة عمرو بن مسعدة (قليلٌ دائمٌ خير من كثيرٍ منقطع) كان يوقع عمرو بن مسعدة لجعفر بن يحيى البرمكي على بعض الأوراق، فرغ إليه جعفر ورقة من غلمانه يطالبونه فيها بزيادة رواتبهم، فكتب لهم عمرو بن مسعدة قائلاً: (قليلٌ دائمٌ خير من كثيرٍ منقطع)، فتعجب منه جعفر وقال له: أي وزير في جلدك. (٣٠)

ثانياً: التناص الأدبي:

التناص الأدبي هو " تداخل نصوص أدبية مختارة قديمة وحديثة، شعراً ونثرًا مع نص الرواية الأصلي بحيث تكون منسجمة وموظفة ودالة قدر الإمكان على الفكرة التي يطرحها المؤلف أو الحالة التي يجسدها ويقدمها في روايته." (٣١)

فالتناص الأدبي له دورٌ كبيرٌ في إثراء لغة النص الروائي، وتصيره إلى قوة دافعة تنثري التجارب الأدبية للشعراء، ونقل رؤيتهم إلى المتلقي؛ ولهذا كان الرجوع إلى التراث الأدبي هدفاً غنياً يستثمره الكاتب أو الروائي لمنح نصه قيمةً فنيةً وجماليةً. وهناك بعض النماذج:

" لم يستطع أحد أن يتحكم في الموقف. لم يتوقف الاندفاع وفي لحظات انهار كل شيء. امرؤ القيس يشبه سرعة حصانه بصخرة يوقعها سيل من أعلى جبل. كنت تلك الصخرة. (كجلمود صخرٍ حطه السيل من علٍ)." (٣٢)

تناص الكاتب هنا مع امرؤ القيس من خلال بيته المشهور

مكّرٍ مفرٍّ مُقبِلٍ مُدبرٍ معاً * كجلمود صخرٍ حطّه السيلُ من علٍ (٣٣)

حيث استدعى الكاتب الشطر الثاني من البيت ومزجه في روايته، وقال امرؤ القيس هذا البيت ليصف مدى قوة فرسه بصفات عديدة منها الهجوم، والهروب، والإقبال، والإدبار

ويقصد بهذه الصفات أنها كلها مجتمعه في الفرس، وليس في الفعل وإلا كان هذا من الخيال، ويصور أيضًا مدى سرعة فرسه بالحجر العظيم الذي أسقطه السيل من مكانٍ عالٍ إلى القاع، فشوقي يشبه نفسه بتلك الصخرة التي أسقطته من قمة الأمل إلى حضيض اليأس، وتناص الكاتب هنا مع امرئ القيس تناصًا مباشرًا.

ويقصد بالتناص المباشر أن يأخذ النص بنفس لغته التي ورد فيها دون تغيير، مثل الآيات، والأحاديث، والأشعار، والقصص.^(٣٤)

" أسد علي وفي الحروب نعامة ...

الكل يستأسد على الضعيف ويهرب عند الجد.

أليس طليقي (سيد) نموذجًا آخر لهذه الأسدية؟ يريد الزوجة عبدة لا رأي لها ولا عقل.^(٣٥) تناص الكاتب مع عمران بن حطان من خلال بيته:

أسد علي وفي الحروب نعامة * رداء تجفل من صفير الصافر^(٣٦)

حيث استلهم الكاتب منه الشطر الأول في روايته، فقال عمران بن حطان هذا البيت ليعير الحجاج بهروبه من اللقاء واختبائه في دار الإمارة، قصة هذا البيت هي إن غزالة الشيبانية كانت من شهيرات النساء العربيات في الشجاعة والفروسية، وهي زوجة شبيب بن يزيد كانوا من الخوارج، فقد خرجت مع زوجها على الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان أيام ولاية الحجاج على العراق، وقد بعث الحجاج خمسة قادات لمحاربة شبيب فهزمهم جميعًا، ثم خرج شبيب من الموصل إلى الكوفة لمهاجمة إمارة الحجاج ومعه غزالة، لكن الحجاج كان أسرع منه، فدخل الكوفة وتحصن في قصر الإمارة خوفًا من مواجهة شبيب وغزالة، وقد عيّره الشعراء بذلك ومنهم عمران بن حطان قائلًا:

أسد علي وفي الحروب نعامة * رداء تجفل من صفير الصافر

هلاً برزت إلى غزالة في الوغي * بل كان قلبك في جناحي طائر

صدعت غزالة قلبه بفوارس * تركت مدايره كأمس الدابر^(٣٧)

استحضره الكاتب لأنه يلائم موقف فكرية من زوجها الذي كان يمارس عليها هذه الأسدية، حيث كان يراها عبدة ليست إنسانًا له عقل ورأي، وهذا الشطر أصبح مثلًا سائرًا لكل من يتظاهر بالشجاعة وهو جبان.

وتتأصل الكاتب أيضا هنا مع ثلاثية نجيب محفوظ من خلال شخصية السيد أحمد عبد الجواد وشهرته (سي السيد)، فشخصية (سيد المطبوعي) تشابه أو تماثل شخصية (السيد أحمد عبد الجواد) في تعامله مع زوجته فهما يران أن الزوجة لا رأي لها ولا عقل لها، وكأنها دميةً يحركها كيفما يشاء ووقتما يشاء، ولكن الفرق بين شخصية (فكرية) في رواية عبد البديع وشخصية (أمنية) في ثلاثية نجيب محفوظ أن فكرية رفضت هذه الأسدية وطلّقت، ولكن أمينة تقبلت هذه الأسدية وعاشت معها.

" تتهيا لمقابلة السيد الجديد. كانت البداية موفقة، ولكن الأمور تجري على غير ما تشتهي النفس. قال السيد القديم: يا سيد شوقي أنزل الصندوق أعطوك جواب شكر لكريم تعاونك مع الشركة، وقرشين، وفتحوا لك الباب إلى الشارع. انتهت مهمتك لدينا. مندوب دعاية للسلع الاستهلاكية. كريم لتلميع النحاس. بودة لتسليك المواسير." (٣٨)

تتأصل الكاتب في هذا النص الروائي من خلال قول السارد (شوقي): (ولكن الأمور تجري على غير ما تشتهي النفس) مع قول المتنبي:

مَا كُلُّ مَا يَتَمَنَّى الْمَرْءُ يُدْرِكُهُ
تَجْرِي الرِّياحُ بِمَا لَا تَشْتَهِي السُّفُنُ (٣٩)

حيث كان يتهيا السارد (شوقي) لمقابلة السيد الجديد، ولكن المقابلة كانت غير متوقعة وغير مرضية، حيث أبلغه السيد بانتهاء مهامه في الشركة كمندوب للمبيعات، وفي ذلك الوقت اسودت الدنيا في عيناه. وفي هذا البيت حكمة بليغة وهي أن ظروف الحياة قد تأتي عكس ما يتمنى الإنسان، وأن الحياة لا تعطينا دائما ما نريده منها ونتمناه.

ثالثاً: التناصر الشعبي.

إنّ المثل الشعبي من أكثر الأنواع الأدبية الشعبية جرياناً على الألسن. يستخدمه الناس في حياتهم اليومية للتعبير عن تجارب سابقة أو للتعبير عما تزخر به النفس من خبرة وعلم وحقائق واقعية تبعد كل البعد عن الوهم أو الخيال.

عرفَ المفضل بن سلمة الأمثال الشعبية بأنها: "حكمة شعبية قصيرة تتداول على الألسنة، أو هو جملة غالباً ما تكون قصيرة، تعبر عن حدث ذي مدلول خاص، لكن يبقى على المستمع تخمينه." (٤٠)

وفي موضع آخر من الكتاب عرف المثل قائلاً: " هو تركيبٌ ثابتٌ شائعٌ موجزٌ، يستخدم مجازياً صائب المعنى، يعتمد كثيراً على التشبيه." (٤١)

فالموروث الشعبي يلجأ إليه الروائي في رواياته؛ لدعم قضاياها الوطنية والأخلاقية والاجتماعية فهو عبارة عن مرآة تعكس عادات وتقاليد وثقافات الشعوب.

• التناسق مع الأمثال العامية.

وهناك بعض النماذج، منها:

" نعم نسيت لكن الناس تريد أن تعرف لماذا طلق ابن عمها زينب؟ وعرفوا وجعلوا من الحبة قبة وصارت سيرتي مضغة في الأفواه." (٤٢)

(جعلوا من الحبة قبة) هو مثل شعبي شهير يستخدم في تضخيم الأمور الصغيرة فيعطيها أكثر من حقها لمغاضبة الآخرين بدون داعٍ. (٤٣)

وهذا المثل يدل على كثرة الأقاويل وكثرة الإشاعات الكاذبة. واستحضره الكاتب لأنه يلائم موقف الساردة (زينب)، حيث كثرت الأقاويل عليها بعد ما تركت زوجها.

" قلت: أنا مظلومة لا أعرف آخر هذه البهذلة. قالت: وقديماً قالوا ياما في الحبس مظالم." (٤٤)

(ياما في الحبس مظالم): هو مثل شعبي يدل على أنّ هناك الكثير من الناس يسجنون ظلماً بدون وجه حق وهم في الواقع أبرياء، لم يفعلوا أي جريمة أو ذنب. (٤٥)

واستخدمه الكاتب على لسان الساردة (فكرية) للتعبير عن مدى الظلم الذي لاقته في السجن، حيث إنّها سُجِنَتْ ظلماً وهي بريئة من التهمة التي نسبت إليها وهي الموطئة مع الخارجين عن النظام، فكانت تهمتها أنها تكتب لهم بعض المنشورات التي تشجع الناس على التظاهر، ولكنها لم تفعل شيئاً من ذلك.

" عمك مرهق يا ابني وأنا مستعد أرجعك المدرسة وتعد زي بقية أخواتك وتتفرغ للمدرسة لأن صاحب بالين كداب يا محمد." (٤٦)

(صاحب بالين كداب): هو مثل شعبي، والمراد به أن الشخص إذا أراد أن يكون ناجحاً عليه ألا يكلف نفسه بفعلين أو أكثر في وقت واحد. (٤٧)

واستحضره الكاتب على لسان السارد (والد محمد) وهو ينصح ابنه قائلاً إنَّه لا يقدر على المداومة في العمل مع عودته إلى المدرسة والدراسة، وهذا الاستحضار موفق من الكاتب لأنَّه يناسب الموقف.

" بس يا أمة بالراحة شوية. هو أنا عملت إيه؟ وكمان مش عارف أيه اللي عملته؟ صحيح... اللي اختشوا ماتوا؟ أصلك مكنتش عايش معنا و عارف أبوك بيحبب اللقمة أزي... " (٤٨)

(اللي اختشوا ماتوا) : هو مثل شعبي، وهذا المثل يضرب على الأشخاص الذين يقومون بفعل المواقف الخاطئة والجريئة دون أن يشعروا بالخجل أو الاستحياء. (٤٩)

واستدعى الكاتب هذا المثل على لسان الساردة التي تبوخ ابنها الذي سافر إلى محافظة أخرى للعمل في مكتب بريد؛ لكي يساعد أسرته، ولكنه لم يرسل لهم شيئاً منذ سافر، فقالت الأم هذا المثل لكي تبوخ ابنها، وتحته على فعل شيء لأسرته.

" البنات برضه تحب يبقى لها بيت ... بس نفسهم في واحد عدل شوية. وحجبي على إيه العدل شوية يا هانم..... مش أحسن تمد رجلك على قد لحافك ولا تعمل زي المثل ... من كتر خطابها بارت... " (٥٠)

(تمد رجلك على قد لحافك) هو تناص من المثل الشعبي: (على قد لحافك مد رجلك) والمراد من هذا المثل هو النهي عن تجاوز الإنسان لحده في كل شيء ولا سيما في إنفاقه، ويستخدم هذا المثل أيضاً في الشكوى، أي عندما يشكو الإنسان قلة داخله ويتمنى الكثير من الإنفاق، هذا المثل يحث على القناعة والترشيد. (٥١)

وهناك تناص أيضاً وهو (من كتر خطابها بارت) وهو مثل شعبي أيضاً. فهذا التناص من الأمثال الشعبية الدارجة يتلائم ويتناسب مع الموقف الذي يناقشه الكاتب على لسان سارده، حيث يتحدث الأب عن زواج بناته، كما أنَّه ينسجم مع لغة الأب وثقافته الشعبية البسيطة.

" انظروا إلى مصر كم مصنع عملاق بنيت في حلوان وشبرا الخيمة والمحلة والإسكندرية وغيرها؟ بل انظروا إلى موقفهم وموقف أمريكا من مشروع السد العالي. والأسلحة حتى القمح حولوا مراكزهم إلينا.... فماذا تنتظرون؟ لا تكونوا كالمقطط تأكل وتتكبر. " (٥٢)

(لا تكونوا كالقطط تأكل وتتكبر): مثل شعبي يضرب على الشخص الجحود الناكر للمعروف والجميل، ويشبه بالقطط التي تنسى من أطعمها وهذا رمز للغدر والخيانة.^(٥٣) واستخدمه الكاتب هنا على لسان السارد؛ ليوضح ما قام به الحاكم من تطورات ومشروعات لمصر، ولكن الشعب لم يرضه بما فعله وينكرون عليه تطويره، كما تتكر القطط ما تأكله.

• التناص مع الأمثال العربية القديمة.

هناك بعض النماذج، ومنها:

"إنَّ البغاثَ بأرضنا يستتسر"

" استيقظت من نومها بعد ليلة حزن عاصفة. أسوأ ما يصيب الإنسان خيبة أمله في عزيز رفعه تاجًا فوق رأسه. فإذا هو قزم ضئيل لا يستحق نظرة. وإذا كانت الحياة غابة، فعلى المرأة أن تستعد لمقاومتها وتتفي ضعفها وتتسلح. لا يجب أن يرى أحد دموع عيني أبدًا."^(٥٤)

(إن البغاث بأرضنا يستتسر): هو مثل عربي مشهور في العصر الجاهلي. " البغاث: ضربٌ من الطير، وفيه ثلاث لغات: الفتح، والضم، والكسر، والجمع بَغَثَات، قالوا: هو طير دون الرخمة، واستتسر: صار كالنسر في القوة عند الصيد بعد أن كان من ضعاف الطير.^(٥٥) ويضرب هذا المثل للضعيف الذي أصبح قويًا بعد طول عهده في الضعف، ويضرب أيضًا للدليل الذي عزَّ من بعد هوان وذلة.

استحضر الكاتب هذا المثل، وجعله عنوانًا لفصلٍ في روايته رواية (زمن الحرية)، وهذا الفصل يتحدث عن شخصية (زينب) التي طُلِّقَتْ، وأصبحت مطمئنًا لكثير من الرجال، فكانت ترى الحياة غابة إلا إنَّها وقعت في حب شخصٍ آخر، رفعته تاجًا فوق رأسها، ولكن أصبح قزمًا في عينها واستتسر عليها وكشف أنيابه أمامها، ولكنَّها تعلمت من هذا الدرس ألا تصدق كلام أحد، وعليها أن تتسلح بالعلم فهو قوة المرأة. فهذا التناص يلائم سياق هذا الفصل الذي يتحدث عن زينب والشخص الذي أحبته، فكان هذا الشخص ضعيفًا ذليلًا، ولكنَّه أصبح قويًا ويمارس هذه القوة عليها.

" من يصفق للسادات، يهتف باسم عبد الناصر، حتى الرئيس نيكسون وقف في الكونجرس بعد زيارته الشهيرة لمصر يتكلم عن السادات فأخطأ وقال: (الرئيس ناصر). ثم اعتذر وقال: (السادات). قالها: (صادات). المرحلة خطيرة، واللعب بالنار لا يناسب رب أسرة يريد أن يعيش مستورًا. وضربة مراكز القوى، كانت رمية من غير رام." (٥٦)

(كانت رمية من غير رام): هو تناص من المثل الشهير (رب رمية من غير رام) أي: رب رمية مصيبة حصلت من رامٍ مخطئ، لا أن تكون رمية من غير رام؛ فإنَّ هذا لا يكون قط." (٥٧)

صاحب هذه المقولة الشهيرة هو حكيم بن عبد يغوث المنقري، الذي ان من أمهر الرماة في ذلك الوقت، وسبب هذه المقولة إنه خرج للصيد يوماً فلم ينجح بصيد أي شيء وتكرر هذا الحال لعدة مرات، فأضمر بنفسه وقال إن لم أصطد اليوم أيضًا لاقتلن نفسي، وكان لديه ابن فهذا الابن أصر على الذهاب معه للصيد فأخذه وعندما قام الحكيم برمي سهامه فلم يصب شيئاً، فطلب الابن أن يرمي مكان والده على الرغم من أن الولد لا يتقن فن الرماية مطلقاً فأصابها وقال الحكيم هذه المقولة (رب رمية من غير رام). (٥٨) فصارت هذه المقولة مجرى الأمثال والحكم التي يتداولها الناس عندما ينالون شيئاً بمحض الصدفة.

الكاتب دمج هذا المثل في روايته، حيث إنه مزج بين رمية ابن الحكم التي كانت رميته صائبة من بابا الصدفة، وبين ضربة السادات لمراكز القوى السابقة التي كانت تتمتع بقدر كبير من السلطات في عهد عبد الناصر، فكانت هذه الضربة رمية من غير رام.

• التناصر مع التراث الأسطوري.

الأسطورة هي " محاولة لفهم الكون بظواهره المتعددة، أو هي تفسير له، إنَّها نتاج وليد الخيال، لكنَّها لا تخلو من منطق معين أو من فلسفة أولية تطور عنها العلم والفلسفة فيما بعد." (٥٩)

" أما المأساة التي هزنتي من الأعماق، ونبهتني أتّي ما زالت أحس، وقلبي ما زال بجنبي، فهروب النبيل أحمد الزاوي. أدركت إيزيس أن جراحه قاتلة... فحملته بعيداً لعلها تلتئم... طارت أوندا وفرديوس بصحبته." (٦٠)

(أدركت إيزيس أن جراحه قاتلة ... فحملته بعيدا لعلها تلتئم) هذا تناص مع أسطورة إيزيس وأيزيريس، وهي أسطورة شهيرة " وتحكي الأسطورة أن أوزيريس كان ولد جب إله الأرض. كما أن إيزيس - التي كانت تشاركه الحكم وتعاونه في أفعاله الخيرة، كانت أخته وزجته. ثم دبر سيث - بدافع الكيد من أخيه أوزيريس - مؤامرة استطاع عن طريقها أن يغلق أوزيريس في صندوق وأن يلقي به في النيل. وحمل التيار الصندوق حتى وصل إلى بيبيلوس. وهمت إيزيس للبحث عن زوجها حتى عثرت على الصندوق. ولكن سيث عثر على جثة أخيه مرة أخرى. فأخذها وقطعها قطعاً وبعثرها في أمكنة مختلفة. وجمعت إيزيس الأشلاء مرة أخرى، وأجرت الطقوس، فعادت الحياة إلى الجثة." (٦١)

وهنا ربط الكاتب بين أوندا وإيزيس، فكلتاها قامان بنفس الدور إيزيس كانت تبحث عن أشلاء زوجها أوزيريس الممزقة، لكي تجري عليها الطقوس حتى يعود أوزيريس إلى الحياة مرة أخرى، فكذلك أوندا زوجة أحمد الزاوي في الرواية كانت تحاول أن تعيد لزوجها نفسه التي فقدها في الاعتقال، فالاعتقال سبب له آلام وجراح كثيرة، فحاولت أن تعيد له حياته وشخصيته التي كان عليها قبل اعتقاله. وهذا الربط والدمج الذي دمجه الكاتب في روايته ربطاً مميزاً وموفقاً من الكاتب.

الخاتمة

ويتضح لنا من خلال الأمثلة السابقة مدى تأثر الكاتب عبد البديع عبد الله بالتناص في رواياته من خلال عدة جوانب هي:

- تنوع أسلوب الكاتب في استخدامه للتناص، فكان يحافظ على سياق المادة المقتبسة في بعض النماذج، وفي البعض الآخر يغير من سياقها، وهذا دليل على قدرة وثقافة الكاتب.
- نالت ظاهرة التناص الديني حضوراً بارزاً في روايات عبد البديع عبد الله، حيث تنوعت مصادره من استخدام الكاتب لبعض المفردات والجمل القرآنية في رواياته، وكان التناص الديني مباشراً ولم يكن تناص غير مباشر.
- لجوء الكاتب عبد البديع عبد الله للمورث الديني (الحديث الشريف) لم يتجاوز أو لم يصل حد الظاهرة، حيث كان تأثيره جزئياً ولم يظهر بشكل كبير في رواياته.
- هيمنة الموروث الشعبي وخاصة الأمثال بشكل كبير في روايات الكاتب عبد البديع عبد الله، وحضرت الأمثال في رواياته حضوراً لافتاً واندمجت مع نصوصه ووظفت فيها توظيفاً واعياً، فتكمن أهمية الأمثال في حفظ التراث والعبارة الحكمة والعظة وغيرها، على غرار الموروث الأسطوري الذي لم يحظ بصورة كثيرة في رواياته.
- التناص الأدبي لم يظهر بصورة كبيرة في روايات الكاتب عبد البديع عبد الله مقارنة بالتناص الديني والتناص الشعبي.

الهوامش

- (١) أحمد الزعبي (دكتور): التناص نظريا وتطبيقيا (مقدمة نظرية مع دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا لهاشم غرابية وقصيدة راية القلب لإبراهيم نصر الله، ص١٩، عمان - مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- (٢) نفسه، ص١١.
- (٣) ظاهرة محمد الزواهرة (دكتورة): التناص في الشعر العربي المعاصر التناص الديني نموذجاً، ص٢١، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٣م.
- (٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة (نصص)، ص٩٧-٩٨، دار صادر- بيروت، ط٣، ١٩٩٤م.
- (٥) ينظر علي سيف أحمد عاتي: ظاهرة التناص ودلالاتها في رواية: سلامة القس: لعلي أحمد باكثير، ص٨، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، مج ٣٤، ع٢، يونيو، ٢٠١٣م.
- (٦) سعيد علوش (دكتور): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص٢١٥، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- (٧) مجموعة مؤلفين: دراسات في النص والتناصية، ترجمها وقدم لها وعلق عليها دكتور محمد خير البقاعي، ص٥٩، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٨م.
- (٨) ينظر ابتسام موسى عبد الكريم أبو شرار (دكتورة): التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش، ص٣، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٩) جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، ص٢١، دار توبقال للنشر، المغرب، ط٢، ١٩٩٧م.
- (١٠) عبد القادر بقشي (دكتور): التناص في الخطاب النقدي والبلاغي دراسة نظرية وتطبيقية، تقديم محمد العمري، ص٢٠، أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، دط، ٢٠٠٧م.
- (١١) ينظر محمد مفتاح (دكتور): تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ص١٣١، المركز الثقافي الغربي للنشر، ط١، ١٩٨٥م.
- (١٢) ينظر محمد عبد المطلب (دكتور): كتاب قضايا الحدائث عند عبد القاهر الجرجاني، ص١٤١، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، ط١، ١٩٩٥م.
- (١٣) ينظر فريد حيدر: شعر أبي القاسم الشابي، دراسة أسلوبية، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ص١٠٥، دط، ٢٠٠٢م.
- (١٤) أحمد الزعبي (دكتور): التناص نظريا وتطبيقيا، ص٣٧، مرجع سابق.
- (١٥) عبد البديع عبدالله: رواية العودة إلى الحب، ص١٠٧، منشورات روح العصر، مكتبة مصر، ١٩٨٢م.
- (١٦) سورة المائدة: الآية ٧٦.
- (١٧) عبد البديع عبدالله: رواية المرايا المتقابلة، ص١٠٣، دار غريب، ٢٠٠٢م.
- (١٨) سورة الكافرون: الآية ٦.
- (١٩) ينظر أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جارالله: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج٤، ص٨٠٩، دار الكتاب العربي- بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- (٢٠) عبد البديع عبدالله: رواية بيت صغير في المدينة، ص١٥٣، منشورات روح العصر، مطبعة أولا عبده أحمد، ١٩٨١م.
- (٢١) سورة يوسف: الآية ٩٢.
- (٢٢) ينظر أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جارالله: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ج٢، ص٥٠٢:٥٠٣، مرجع سابق.
- (٢٣) عبد البديع عبدالله: رواية العودة إلى الحب، ص٥٩، مرجع سابق.
- (٢٤) سورة الواقعة: الآية ٦.
- (٢٥) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ج٧، ص٥١٥، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- (٢٦) عبد البديع عبدالله: رواية المرايا المتقابلة، ص٢٩، مرجع سابق.
- (٢٧) محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي: الجامع الكبير- سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، ج٤، ص٢٤٠، رقم الحديث ٢٤٩٩، دار الغرب الإسلامي- بيروت، دط، ١٩٩٨م.
- (٢٨) عبد البديع عبدالله: رواية بيت صغير في المدينة، ص١٠٦، مرجع سابق.

- (٢٩) محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي: الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح بخاري)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ج٨، ص٩٨، رقم الحديث ٦٤٦٤، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- (٣٠) ينظر أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي: وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، الجزء الثالث، ص٤٧٦، دط، ١٩٠٠م.
- (٣١) أحمد الزعبي (دكتور): التناص نظريا وتطبيقيا، ص٥٠، مرجع سابق.
- (٣٢) عبد البديع عبد الله: رواية العودة إلى الحب، ص٢٤:٢٥، مرجع سابق.
- (٣٣) أبو سعيد السكري: ديوان امرئ القيس، تحقيق د. أنور عليان أبو سليمان، د. محمد علي الشوايكة، المجلد الأول، ص٢٤٧، (البحر الطويل)، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- (٣٤) ينظر أحمد الزعبي (دكتور): التناص نظريا وتطبيقيا، ص٢٠، مرجع سابق.
- (٣٥) عبد البديع عبد الله: رواية المرايا المتقابلة، ص٤٣، مرجع سابق.
- (٣٦) أبو الفرج الأصبهاني: كتاب الأغاني، تحقيق د. إحسان عباس، د. إبراهيم السعافين، أ. بكر عباس، الجزء الثامن عشر، ص٨٤، (البحر الكامل)، دار صادر - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (٣٧) ينظر، نفسه، ص٨٥:٨٤.
- (٣٨) عبد البديع عبد الله: رواية العودة إلى الحب، ص٦١، مرجع سابق.
- (٣٩) أبو البقاء العكبري: ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالنتيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخرون، ص٢٣٦، الجزء الرابع، مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- (٤٠) المفضل بن سلمة بن عاصم الضبي: الفاخر في الأمثال، اعتنى به ووضع حواشيه محمد عثمان، ص٧، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ٢٠١١م.
- (٤١) نفسه، ص٩.
- (٤٢) عبد البديع عبد الله: رواية زمن الحرية، ص٣١، دار غريب، ٢٠٠١م.
- (٤٣) ينظر أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ص٥٥١، دار الكتاب العربي بمصر، لجنة نشر المؤلفات المصرية، ط٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
- (٤٤) عبد البديع عبد الله: رواية زمن الحرية، ص١٦٠، مرجع سابق.
- (٤٥) ينظر أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ص٥٤٢، مرجع سابق.
- (٤٦) عبد البديع عبد الله: رواية بيت صغير في المدينة، ص٦٠، مرجع سابق.
- (٤٧) ينظر أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ص٣١١، مرجع سابق.
- (٤٨) عبد البديع عبد الله: رواية بيت صغير في المدينة، ص٨٩، مرجع سابق.
- (٤٩) ينظر فائقة حسين راغب: حقائق الأمثال العامية، السفر الثاني، ص٨٨، مطبعة أمين عبد الرحمن بالقاهرة، ط١، ١٣٦٢هـ - ١٩٤٣م.
- (٥٠) عبد البديع عبد الله: رواية بيت صغير في المدينة، ص٢١٤، مرجع سابق.
- (٥١) ينظر أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ص٣٤٨، مرجع سابق.
- (٥٢) عبد البديع عبد الله: رواية زمن الحرية، ص١١٧، مرجع سابق.
- (٥٣) ينظر أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، ص٢٧٥، مرجع سابق.
- (٥٤) عبد البديع عبد الله: رواية زمن الحرية، ص٢٧، مرجع سابق.
- (٥٥) أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني: مجمع الأمثال، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ص١٠، مطبعة المنة المحمدية، دط، دت.
- (٥٦) عبد البديع عبد الله: رواية المرايا المتقابلة، ص١٨٤، مرجع سابق.
- (٥٧) أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني: مجمع الأمثال، الجزء الأول، ص٢٩٩، مرجع سابق.
- (٥٨) ينظر أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني: مجمع الأمثال، الجزء الأول، ص٣٠٠:٢٩٩، مرجع سابق.
- (٥٩) نبيلة إبراهيم (دكتورة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، ص٩، دار نهضة مصر للطبع والنشر (القاهرة)، دط، دت.
- (٦٠) عبد البديع عبد الله: رواية المرايا المتقابلة، ص١٨٨، مرجع سابق.
- (٦١) نبيلة إبراهيم (دكتورة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، ص١٦، مرجع سابق.

- القرآن الكريم

قائمة المصادر:

١. عبد البديع عبد الله: رواية بيت صغير في المدينة، منشورات روح العصر، مطبعة أولا عبده أحمد، ١٩٨١م.
٢. عبد البديع عبد الله: رواية العودة إلى الحب، منشورات روح العصر، مكتبة مصر، ١٩٨٢م.
٣. عبد البديع عبد الله: رواية زمن الحرية، دار غريب، ٢٠٠١م.
٤. عبد البديع عبد الله: رواية المرايا المتقابلة، دار غريب، ٢٠٠٢م.

قائمة المراجع:

١. ابتسام موسى عبد الكريم أبو شرار (دكتورة): التناص الديني والتاريخي في شعر محمود درويش، رسالة ماجستير، جامعة الخليل، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢. أحمد تيمور باشا: الأمثال العامية، دار الكتاب العربي بمصر، لجنة نشر المؤلفات المصرية، ط٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.
٣. أحمد الزعبي (دكتور): التناص نظريا وتطبيقيا (مقدمة نظرية مع دراسة تطبيقية للتناص في رواية رؤيا لهاشم غرايبة وقصيدة راية القلب لإبراهيم نصر الله، عمان - مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٤. إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٥. أبو البقاء العكبري: ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
٦. جوليا كريستيفا: علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط٢، ١٩٩٧م.

٧. أبو سعيد السكري: ديوان امرئ القيس، تحقيق د. أنور عليان أبو سليمان، د. محمد علي الشوابكة، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٨. سعيد علوش (دكتور): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٩. ظاهرة محمد الزواهره (دكتور): التنصص في الشعر العربي المعاصر التنصص الديني نموذجاً، دار ومكتبة الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠١٣م.
١٠. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي: وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، د.ط، ١٩٠٠م.
١١. عبد القادر بقشي (دكتور): التنصص في الخطاب النقدي والبلاغي دراسة نظرية وتطبيقية، تقديم محمد العمري، أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، د.ط، ٢٠٠٧م.
١٢. علي سيف أحمد عاتي: ظاهرة التنصص ودلالاتها في رواية: سلامة القس: لعللي أحمد باكثير، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صنعاء، مج٣٤، ٢٤، يونيو، ٢٠١٣م.
١٣. فايقة حسين راغب: حقائق الأمثال العامية، السفر الثاني، مطبعة أمين عبد الرحمن بالقاهرة، ط١، ١٣٦٢هـ - ١٩٤٣م.
١٤. أبو الفرج الأصبهاني: كتاب الأغاني، تحقيق د. إحسان عباس وآخرون، دار صادر - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
١٥. فريد حيدر: شعر أبي القاسم الشابي، دراسة أسلوبية، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، د.ط، 2002م.
١٦. أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جارالله: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
١٧. مجموعة مؤلفين: دراسات في النص والتنصص، ترجمها وقدم لها وعلق عليها دكتور محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٨م.

١٨. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي: الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح بخاري)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٩. محمد عبد المطلب (دكتور): كتاب قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط١، ١٩٩٥م.
٢٠. محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي: الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، د.ط، ١٩٩٨م.
٢١. محمد مفتاح (دكتور): تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي الغربي للنشر، ط١، ١٩٨٥م.
٢٢. أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم الميداني: مجمع الأمثال، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المئة المحمدية، د.ط، د.ت.
٢٣. المفضل بن سلمة بن عاصم الضبي: الفاخر في الأمثال، اعتنى به ووضع حواشيه محمد عثمان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ٢٠١١م.
٢٤. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط٣، ١٩٩٤م.
٢٥. نبيلة إبراهيم (دكتورة): أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر (القاهرة)، د.ط، د.ت.

ثانيًا: تخصص التاريخ والحضارة

حملة بلدوين الأول على مدينة الفرما ١١١٨ م / ٥١١ هـ
دراسة تاريخية

د. أميرة محمد شحاتة أحمد أبوزيد

مدرس تاريخ العصور الوسطى

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

dramira2008@yahoo.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2022.129915.1177

حملة بلدوين الأول على مدينة الفرما ١١١٨ م / ٥١١ هـ دراسة تاريخية

مستخلص

حازت مدينة الفرما أهمية تاريخية كبيرة عبر العصور؛ نظرًا لموقعها الجغرافي المميز - الذي أوضحت الدراسة في ضوء أبرز المصادر الجغرافية - حيث تعتبر مفتاح بوابة مصر الشرقية، وظهر اسم المدينة في مصادر عصر الحروب الصليبية من مصادر لاتينية، وإسلامية، وقبطية، وأرمينية في خضم حملة الملك بلدوين الأول Baldwin I (١١٠٠-١١١٨م) على مصر. والجدير بالذكر أن فكرة الصليبيين للسيطرة على مصر قديمة قدم الحركة الصليبية نفسها، كما ارتبط بهذه الحركة أسماء العديد من المدن. وقد صاحبت حملة بلدوين الأول بعض الأحداث البارزة؛ كوفاة الملك بلدوين، وتمخض عنها عدة نتائج أهمها: تغير السياسة الفاطمية تجاه الوجود الصليبي... وقد حاولت الدراسة مقابلة روايات المصادر المختلفة وترجيح أصوبها طبقاً للواقع التاريخي.

الكلمات المفتاحية: الحروب الصليبية، الدولة الفاطمية، بلدوين الأول، الفرما، مصر.

Baldwin I's Campaign on al-Farama 1118 AD/511 AH A Historical Study

Dr. Amira Muhammad Shehata Ahmed Abu Zaid
Lecturer of Medieval History
Faculty of Arts, Port Said University

Abstract

The city of al-Farama has acquired great historical importance through the ages due to its distinguished geographical location, which the study clarified in the light of the most prominent geographical sources, as it is considered the key to the eastern gateway to Egypt. The name of the city appeared in the sources of the era of the Crusades from Latin, Islamic, Coptic and Armenian sources in the midst of King Baldwin I's campaign (1100-1118 AD) over Egypt. It is worth mentioning that the idea of the Crusaders to control Egypt is as old as the Crusade itself and this movement has been linked to the names of many cities.

Baldwin I's campaign is associated with some notable events such as the death of King Baldwin, and this campaign led to several results; the most important of which is the change of the Fatimid policy towards the Crusader presence... The study attempted to compare the accounts of different sources and recommend the most correct ones according to historical reality.

Keywords: Crusades, Fatimid state, Baldwin I, Pelusium, al-Farama, Egypt.

تظهر الإشارة إلى مدينة الفرما بوضوح في مصادر عصر الحروب الصليبية^(١) في كلٍ من المصادر اللاتينية والأرمنية والعربية في خضم أحداث عام ١١١٨م/ ٥١١ هـ وهو العام الذي شن فيه الملك بلدوين الأول Baldwin I (١١٠٠-١١١٨م)^(٢) حملته على مصر^(٣)، ولتترك أثرها في تاريخ الحروب الصليبية بوصفها رحلة أخيرة لمؤسس المملكة قهر فيها القدر حلمه بالسيطرة عليها.

وتأتي أهمية البحث في التأكيد على أن فكرة الصليبيين للسيطرة على مصر قديمة

(١) من الجدير بالذكر أن الكلمة الألمانية Kreuzzag والإنجليزية Crusade قد ظهرت في القرن الثامن عشر فقط، وهكذا يتبين أن أولى مشكلات البحث في تاريخ الحروب الصليبية في هذا المصطلح الذي يحمل في طياته تناقضا بين الدلالة اللغوية والحقيقة التاريخية؛ فقد ارتبط اسم هذه الظاهرة التاريخية الكبرى في العصور الوسطى بالصليب بعد حوالي قرن ونصف القرن من دوران عجلة أحداثها. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية (القاهرة: دار عين، ٢٠٠٤)، ص ١٣-١٥.

إن تعريف الحروب الصليبية تاريخياً يعد أمراً بالغ الأهمية، وفي ذات الوقت بالغ الصعوبة، وذلك لتعدد آراء المؤرخين، ونظر كل منهم من زاوية معينة. وقد أمكن رصد أبرز هذه الآراء وإن جاز تسميتها بالنظريات فيما يأتي: جاء أحد التعريفات من الاسم الذي أطلق على هذه الحروب في النظر إليها على أنها "حروب دينية قام بها الغرب الأوروبي في أخرى القرن الحادي عشر الميلادي من أجل السيطرة على الأراضي المقدسة". وهناك فريق من المؤرخين رأى الحروب الصليبية أنها جزء من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب امتداد لهذه العلاقات منذ التاريخ القديم، بمعنى امتداد هذا الصراع التقليدي بين الشرق والغرب والذي تمثل قديماً في الصراع الذي ظهر بين الفرس واليونان وبين الفرس والروم، وهذا الصراع لا يمكن ربطه بأي عامل ديني، فقد دارت عجلة أحداثها في عصور كان الشرق والغرب فيها وثنيين؛ لذلك يمكن اعتباره صراعاً بين حضارتين أو نمطين مختلفين في الحياة، ويشبه أنصار هذا الرأي حال الصراع بين الشرق والغرب بالبركان الذي اشتد غليانه وفورانه في العصور الوسطى؛ فتمخض عنه الحروب الصليبية. سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد الإسلامي في العصور الوسطى، ج ١، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ط ٤، ١٩٨٦)، ص ١٩؛ محمد مؤنس عوض، تاريخ الصليبيات الصراع العالمي في العصور الوسطى، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠١١م)، ص ١٩-٢١.

وفي تصور فريق آخر: أنها سلسلة هجرات صاحبت سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية. فقد مثل انهيار هذه الإمبراطورية لبعض الناس في الغرب نذيراً بنهاية العالم الذي اعتقدوا أنه لن يستمر بانتهيار دعامة الكبرى من وجهة نظرهم وهي الإمبراطورية الرومانية، وارتبط بهذا التصور فزعهم وفرارهم في شكل هجرات متفاوتة المدى الزمني والاتجاه المكاني. سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج ١، ص ٢٠.

وتصور البعض أنها السياسة الخارجية للبابوية في العصور الوسطى، نظراً لدور البابوية في الدعوة لهذه الحملات والإشراف عليها. وهناك زاوية على جانب من الأهمية وتجد أيضاً من يؤيدها وهي التي تعد الحروب الصليبية حركة استعمارية نبعت من الغرب الأوروبي في العصور الوسطى، وربما يرتبط هذا التعريف بالرأي الذي ساد بين الباحثين في اعتبار الحروب الصليبية طريق سلكه الغرب للفتك من قيود العصور الوسطى والانطلاق إلى رحاب آفاق أوسع. محمد مؤنس عوض، تاريخ الصليبيات، ص ١٩-٢١.

ويوجد مجموعة أخرى من المؤرخين ترى أن الحركة الصليبية ليست سوى انطلاقته الكبرى نتجت عن عملية الإحياء الديني التي بدأت في القرن العاشر في غرب أوروبا وبلغت ذروتها القرن الحادي عشر؛ حيث ظهر شعور قوي بالرغبة في العثور على منفس خارجي تستهلك فيه طاقات هائلة، وهكذا عرف القرن الحادي عشر ظاهرة الحج الجماعي. سعيد عاشور، الحركة الصليبية، ج ١، ص ٢٠.

لمزيد حول تطور المصطلح انظر عباس عاجل جاسم الحيدري - سمير صالح حسن العمر، "الحروب الصليبية تطور المصطلح والمفهوم" مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد ١٩، العدد ٤، (٢٠١١م).

(٢) وليام الصوري، الحروب الصليبية... تاريخ الأعمال التي تم إنجازها فيما وراء البحر، ترجمة/ حسن حبشي، ج ٢، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١-١٩٩٥)، ص ١٥١-١٥٢. ص ١٩٣-١٩٦.

(٣) ماير (هانس ابرهارد)، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة / عماد الدين غانم، تقديم / نجاح صلاح الدين القابس (طرابلس، ليبيا: مجمع الفاتح للجامعات، ١٩٩٠)، ص ١١٧.

قدم الحركة الصليبية نفسها؛ فقد توجهت أنظار الملك بلدوين الأول نحو مصر، وعبر الصحراء حتى وصل إلى الفرما، الواقعة على ساحل البحر المتوسط داخل الأرض المصرية، والتي تعد أول مركز دفاعي. وقد اكتسبت منطقة الفرما أهمية تاريخية كبيرة عبر العصور، كونها جزء من مفتاح بوابة مصر الشرقية.

ويستهدف البحث دراسة حملة بلدوين الأول على مدينة الفرما في ضوء المصادر، ثم رصد الدراسة لأبرز نقاط الاختلاف والاتفاق بين الروايات من حيث تقدير حجم القوات، وخط سير الحملة، وأدراك هذه المصادر للأهداف الاستراتيجية والاقتصادية للحملة، ودور البدو خلالها، وتقدير حجم المقاومة، ووصف ما انتاب المدينة من تدمير، وعرض الروايات التي صاحبت الحملة حول أسباب وفاة الملك وإخضاعها للتقييم وفق الواقع التاريخي ليتم التوصل للخلاصة بتحديد أبرز نتائج الحملة على الصعيدين الإسلامي والصليبي.

وقد توفر لهذه الدراسة بعض الدراسات السابقة المتمثلة في الكتابات التي تناولت الملك بلدوين الأول بوصفه مؤسس للمملكة الصليبية في الشرق ضمن دراسات عامة عن تاريخ الحروب الصليبية، كما ظهرت دراسات تناولت هذا الملك الصليبي مرتبة تاريخيا على النحو الآتي:

١- هنادي السيد محمود إمام، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول (١١٠٠-١١١٨م / ٤٩٤-٥١٢هـ) ، ٢٠٠٨م. تناولت عهد بلدوين الأول من خلال محورين، وقد أفادت الدراسة من خلال المحور الأول الذي تناول "سياسة بلدوين الأول تجاه الساحل الشامي وحملته على مصر".

2- John Francis Lowe, Baldwin I of Jerusalem: Defender of the Latin Kingdom of Jerusalem, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in History, Portland State University, 2013.

وقد استهل جون فرانسيس لوي John Francis Lowe ملخصه لأطروحته للماجستير بوجهة نظره بأن عهد الملك بلدوين الأول (١١٠٠-١١١٨) لم يحظ إلا بالقليل من الاهتمام على الرغم من كونه فترة محورية هامة اعقبت الحملة الصليبية الأولى، ولما شهد عقدين من حكمه من امتداد السيطرة اللاتينية في الشرق، وأبرزها غزو المدن

الساحلية الهامة، ودوره في إنشاء قوى السيطرة العلمانية على السلطات الكنسية، وأنه قدم نموذجًا للإدارة للملوك اللاحقين. وبالرغم من أنه لم يشير في الملخص لحملة بلدوين على مصر، إلا أنه في الفصل الذي خصه للحديث عن الملك بلدوين الأول بوصفه "الملك المحارب" أشار بإيجاز في نهايته عن الحملة على مصر محاولاً تفسير الهدف منها وقد ربط بين نهايتها ووفاته فقط.

إلا أنه من المثير للانتباه أنه عندما وضع فرضية "ماذا لو" أن (بلدوين الأول) عاش عشر سنوات أخرى، ذكر: "ربما كانت مصر الفاطمية كذلك أطيح بها من قبل السيد الأعلى اللاتيني الجديد، وستكون طبيعة تاريخ الحروب الصليبية تم تغييرها بشكل كبير". وربما كانت هذه الفرضية دليل على أهمية البحث وضرورة التركيز على هذه الحملة^(١).

٣- دراسة طلب صبار محل وفواز نصرت توفيق، التي جاءت بعنوان "بلدوين الأول وتوجهاته السياسية والاقتصادية نحو مصر ٤٩٤-٥١٢هـ / ١١٠٠-١١١٨م"، ٢٠١٤ م . أوضحت توجهات الملك بلدوين الأول ودوافعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية للسيطرة على مصر، وأفادت الدراسة في استعراضها لسياسة الملك بلدوين الأول في تأمين المناطق الجنوبية والشرقية والشمالية قبل قيامه بحملته وتحليله لما أسفرت عنه الحملة من نتائج بشكل عام.

وهكذا تناولت كل هذه الدراسات السابقة حملة بلدوين الأول على الفرما بإيجاز، ودون مقابلة المصادر اللاتينية والعربية والأرمنية فيما يخص تقدير القوات وخط سير الحملة وحجم المقاومة للحملة والآراء حول سبب وفاة الملك أمام الفرما وهو ما حاولت هذه الدراسة القيام به وتفسيره في ضوء الواقع التاريخي.

وجاء البحث في النقاط الآتية: أولاً التعريف بالمسميات التاريخية للمدينة، ثم تحديد الموقع الجغرافي لمدينة الفرما في ضوء المصادر الجغرافية لإيضاح أهمية موقعها لمصر في العصور الوسطى، ثم مطالعة الوصف اللاتيني للمدينة لتوضيح أدراك

1) John Francis Lowe, Baldwin I of Jerusalem: Defender of the Latin Kingdom of Jerusalem, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in History, Thesis Committee: John Ott, Chair Thomas Luckett Brian Turner Anne Mc Clanan, Portland State University, 2013, p. 53.

الصليبيين للأهمية الاستراتيجية والاقتصادية للمدينة، ثانيًا التعريف بالملك الصليبي بلدوين الأول، ثالثًا وصف أحداث الحملة من خلال مقابلة المصادر اللاتينية ثم عرض الرواية الأرمينية والإسلامية لأحداث الحملة مع تفسير ما اتسم به بعضها من إسهاب أو إيجاز، ورابعًا تحديد أبرز نتائج الدراسة.

عرفت الفرما باليونانية بيلوزيوم Pelousion وبالقبطي Peremoun وسميت بالفرما في العصر الإسلامي؛ ووردت الفرما أو تل الفرما - وكانت مدينة محصنة - وذكر اسمها في الحروب التي دارت في العصر الروماني، وعند الفتح الإسلامي لمصر^(١)، وفي الفترة التاريخية موضوع الدراسة وردت على سبيل المثال في الأصل اللاتيني لكتاب ألبرت الأيكسي^(٢) Albert of Aachen باسم "Pharamia"^(٣) وفي الترجمة الإنجليزية لذات الكتاب باسم "Farama"^(٤).

فأما الموقع الجغرافي للفرما في العصور الوسطى فقد ذكره أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة (المتوفى في حدود ٩١٢ م / ٣٠٠ هـ) بأنه في الطريق من الرملة إلى الفسطاط: "من الرملة إلى أزدود اثنا عشر ميلا، ثم إلى غزة عشرون ميلا، ثم إلى رفح ستة عشر ميلا، ثم إلى العريش أربعة وعشرون ميلا في رمل، ثم إلى الوردية ثمانية عشر ميلا، ثم إلى الثعامة ثمانية عشر ميلا، ثم إلى العذيب في رمل عشرون ميلا، ثم إلى الفرما أربعة وعشرون ميلا، قال المأمون لليلك كان بالميدان أقصر منه بالفرما غريب في قرى مصر يقاسي الهَمَّ والسَدَمَا ثم إلى جرجير ثلاثون ميلا، ثم إلى الغاضرة أربعة وعشرون ميلا، ثم إلى مسجد قضاة ثمانية عشر ميلا، ثم إلى بلبيس واحد وعشرون

(١) عبد الرحيم ربحان بركات، "الحصون الرومانية والبيزنطية بسيناء ورشيد والإسكندرية في ضوء الاكتشافات الأثرية"، أعمال المؤتمر التاسع عشر للإتحاد العام للآثار بين العرب: دراسات في آثار الوطن العربي، ٢٠١٦، ص ٥٣٦.

(٢) ألبرت الأيكسي Albert of Aachen: لا يعرف على وجه التحديد الاسم الحقيقي لهذا المؤرخ، كما أن المصادر لم تشر إلى تاريخ ولادته أو وفاته، وكل ما هو متاح عنه أنه كان كاهنا وأمينًا لخزينة مدينة أكس لاشبيل Aix la Chappell في ألمانيا في منتصف القرن الثاني عشر. انظر: جوزيف نسيم يوسف، العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ١١-١٣؛ قاسم عبده قاسم، الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق، (القاهرة: دار عين، ٢٠٠١)، ص ٩٩.

3) Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana: History of the Journey to Jerusalem, edited and translated by Susan B., Edgington (Oxford, 2007), p. 862.

4) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, p. 863.

ميلا، ثم إلى الفسطاط مدينة مصر أربعة وعشرون ميلا^(١). وكتب ياقوت الحموي عن موقعها: "وهي مدينة قديمة بين العريش والفسطاط قرب قطية وشرقي تنيس على ساحل البحر على يمين القاصد لمصر، وبينها وبين بحر القلزم المتصل ببحر الهند أربعة أيام وهو أقرب موضع بين البحرين بحر المغرب وبحر المشرق"^(٢).

وجاء في نزهة المشتاق عن الفرما أنه: "من أراد المسير من دمسيس إلى تنيس على النيل، نزل في النيل إلى منية بدر نحو ميلين ومنها يخرج خليج شنشا في الجهة الشرقية فيمر إلى مدينة شنشا وهي مدينة حسنة كثيرة الأشجار والمزارع وبها معاصر

(١) ابن خرداذبة (القاسم عبيد الله بن عبد الله المعروف، المتوفى: نحو ٢٨٠هـ)، المسالك والممالك، ج ١ (بيروت: دار صادر، 1889)، ص ٨٠-٨١.

(٢) "مدينة الفرما" كما ذكرها ياقوت الحموي: "بالتحريك، والقصر، في الإقليم الثالث، طولها من جهة المغرب أربع وخمسون درجة وأربعون دقيقة، وعرضها إحدى وثلاثون درجة ونصف، وهو اسم عممي أحسبه يونانياً ويشركه من العربية وقد يمد، إن الفرما شيء تعالج به المرأة قبلها ليضيق، ومنه يقال: يا ابن المستقرمة بعجم الزبيب، وقيل: هو الخرق التي تستدبها إذا حاضت، وأقرمت الحوض: ملأته في لغة هذيل، قال أبو بكر محمد بن موسى: الفرما مدينة على الساحل من ناحية مصر، ينسب إليها أبو علي الحسين بن محمد بن هارون بن يحيى بن يزيد الفرما، قيل إنه من موالى شرحبيل بن حسنة، حدث عن أحمد بن داود المكي ويحيى بن أيوب العلاف، مات في سنة ٣٣٤، وقال الحسن بن محمد المهلب: وأما الفرما فحصى على ضفة البحر لطيف لكنه فاسد الهواء وخمه لأنه من كل جهة حوله سباح تتوخل فلا تكاد تتضب صيفا ولا شتاء، وليس بها زرع ولا ماء يشرب إلا ماء المطر فإنه يخزن في الجباب ويخزنون أيضا ماء النيل يحمل إليهم في المراكب من تنيس، وبظاهرها في الرمل ماء يقال له العذيب ومياه غيره في آبار بعيدة الرشاء وملحة تنزل عليها القوافل والعساكر، وأهلها نحاف الأجسام متغير الألوان، وهم من القبط وبعضهم من العرب من بني جرى وسائر جذام، وأكثر متاجرهم في النوى والشعير والعلف لكثرة اجتياز القوافل بهم، ولهم بظاهر مدينتهم نخل كثير له رطب فائق وتمر حسن يجهر إلى كل بلد.

وذكر أهل السير: كان الفرما والإسكندر أخوين، بنى كل واحد منهما مدينة، فقال الإسكندر: قد بنيت مدينة إلى الله فيقيرة وعن الناس غنية، فيقبت بهجتها ونضرتها إلى اليوم، وقال الفرما: قد بنيت مدينة إلى الناس فيقيرة وعن الله غنية، فلا يمر يوم إلا وفيها شيء يهدم حتى إنه في زماننا هذا لا يعرف أحد أثر بنائها لأنها خربت وسفت عليها الرمال، وهي مدينة قديمة بين العريش والفسطاط قرب قطية وشرقي تنيس على ساحل البحر على يمين القاصد لمصر، وبينها وبين بحر القلزم المتصل ببحر الهند أربعة أيام وهو أقرب موضع بين البحرين بحر المغرب وبحر المشرق وهي كثيرة العجائب غريبة الآثار، ذكر أهل مصر أنه كان فيها طريق إلى جزيرة قبرس في البر فغلب عليها ماء البحر، وكان بها مقطع الرخام الألبق فغلب عليه البحر أيضا، وكان مقطع الرخام الأبيض بلوينة غربي الإسكندرية، وقال ابن قديد: كان أحمد بن المدبر قد أراد هدم = أبواب الفرما وكانت من حجارة شرقي حصن الفرما فخرج أهل الفرما ومنعوه من ذلك وقالوا: إن هذه الأبواب التي ذكرت في كتاب الله، قال يعقوب لبنينه: يا بني لا تدخلوا من باب واحد ودخلوا من أبواب متفرقة، فتركها، ونخلها كان من العجب فإنه كان يتمر حين ينقطع البسر والرطب من سائر البلدان فإنه يبتدى حين يأتي كوانين فلا ينقطع أربعة أشهر حتى يجيء البلح في الربيع في غيرها من البلاد ولا يوجد هذا بالبصرة ولا غيرها، ويكون في بسرها ما تزن البصرة قريبا من عشرين درهما ... وفتحها عمرو بن العاص عنة في سنة ١٨ في أيام عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، وقد ذكرها أبو نواس في قصيدته التي مدح فيها الخصب فقال: وأصبح قد فوزن عن نهر فطرس، ... وهن عن البيت المقدس زور طوالب بالركبان غرة هاشم ... وبالفرما من حاجهن شقور ولما أتت فسطاط مصر أجارها ... على ركبها، ألا تزال، مجبر من لقوم بسام كأن جبينه ... سنا الصبح يسري ضوءه فينير وينسب إليها أبو علي الحسين بن محمد بن هارون بن يحيى الفرما، حدث عن أحمد بن داود المكي، وكان ثقة، توفي سنة ٣٣٤ في ذي القعدة". ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الملقب بشهاب الدين، ت ٦٦٦ هـ / ١٢٦٨ م)، معجم البلدان، ج ٤ (بيروت: دار أحياء التراث العربي، ١٩٧٩)، ص ٢٥٦-٢٥٥.

لقصب السكر وخيرات شاملة وينحدر منها إلى مدينة البوهات في الشرقي أربعة وعشرون ميلا وهي مدينة عامرة ذات أسواق ومنافع جمّة وعليها سور قديم مبني بالصخر ومنها إلى سفناس ثمانية عشر ميلا وهي مدينة متحضرة صغيرة، ومنها إلى جهة الغرب في البر إلى مدينة طنّاح التي على خليج تنيس في الضفة الشرقية منه خمسة وعشرون ميلا، ثم إلى بحيرة الزار وهي على مقربة من الفرما. وبحيرة الزار متصلة ببحيرة تنيس وبينها وبين البحر الملح ثلاثة أميال وهذه البحيرة التي ذكرناها بحيرة كبيرة واسعة القطر وفيها من الجزائر غير مدينة تنيس جزيرة حصن الماء وهي مما يلي ناحية الفرما...^(١) والطريق من مصر إلى الفرما، ومن مصر إلى بلبس مرحلة وإلى فاقوس مرحلة، وهي مدينة ثم إلى جرجير مرحلة وسنذكر حال الفرما بعد هذا إن شاء الله تعالى...^(٢)، وبين القلزم ومصر تسعون ميلا وكذلك من القلزم إلى الفرما في البر مما يلي الشمال سبع مراحل وهو ما بين البحر القلزمي والبحر الشامي من المسافة وما بينهما يسمى فحص التيه، وهناك تاهت بنو إسرائيل في زمن موسى عليه السلام^(٣).

يمكن الاطلاع على الوصف اللاتيني لمدينة الفرما تحديداً؛ من خلال ما كتبه وليم الصوري William of Tyre: "والفرما مدينة قديمة على ساحل البحر، ولا تبعد كثيرا عن أحد فرعي النيل المسمى بفرع دمياط الذي تقع على مصبه مدينة أخرى أقدم منها تسمى تنيس"^(٤)، وقد قال جاك الفيتري عنها: "تعتبر الفرما مدينة قديمة جداً، تقع على شاطئ البحر، ليس بعيداً عن مصب نهر النيل، حيث يدخل الإنسان إلى مصر"^(٥).

ولا بد أولاً من الإشارة إلى مكانة الملك بلدوين الأول بين ملوك المملكة الصليبية في الشرق^(٦)، فقد كان بلدوين الأول الأقدر والأكثر دهاء بين قادة الحملة الصليبية

(١) الشريف الإدريسي (محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسيني الطالبي المتوفى: ٥٦٠هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق، المجلد الأول، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢)، ص ٣٣٥-٣٣٦.

(٢) الإدريسي، نزهة المشتاق، ص ٣٤٦.

(٣) الإدريسي، نزهة المشتاق، ص ٣٤٨.

(٤) الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٥) جاك الفيتري، تاريخ بيت المقدس، ترجمة/ سعيد البيشاوي، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٨م)، ص ٤٣-٤٤.

(٦) سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية، ج ١، ص ٣٤٤؛ محمد مؤنس عوض، " بلدوين الأول ١١٠٠-١١١٨ م وصلح الدين الأيوبي ١١٧١-١١٩٣م ملك وسلطان من عصر الحروب الصليبية " مجلة الشرق الأوسط - مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس مصر العدد ٢٤ (مارس ٢٠٠٩)، ص ١١؛ رنية غروسية، موجز

الأولى، فقد أسس الإمارة اللاتينية الأولى في الشرق، وهي إمارة الرها. وهو على أرض الواقع مؤسس مملكة بيت المقدس وحاكمها لمدة ثمانية عشر عامًا، كما أسهم في الاستيلاء على مدينة طرابلس، وفي تأسيس الإمارة الرابعة والأخيرة وهي إمارة طرابلس.

وبوصفه خليفة لجودفري Godfrey of Bouillon (١٠٩٩-١١٠٠م) في حكم بيت المقدس، فقد تسلم دولة ضعيفة ممزقة في وضع اقتصادي مدمر، لم يكن يسيطر إلا على ميناء واحد وهو يافا، ولكن عند وفاته كانت سيطرته قد امتدت على طول الساحل ما عدا صور وعسقلان، كما وسع ممتلكاته الخاصة. وقد حافظ على التجارة مع السكان المسلمين الذين قدم لمحاربتهم واعتمد على الضرائب الجمركية^(١)، ولكونه كان ملكًا فقد كان له عائدات مالية ضئيلة من الفداء^(٢)، أو الغنائم بشكل عام^(٣)، بل ولجأ إلى زواج سياسي عاد عليه بالفائدة^(٤).

تاريخ الحروب الصليبية في المشرق الإسلامي وشرقي حوض المتوسط، ترجمة/ أحمد أبيض، (أبو ظبي: ٢٠١٤)، ص ٤٧-٥٢.

(١) هارولد فنك، "تأسيس الإمارات الصليبية ١٠٩٩-١١١٨م" ترجمة/عمر نجيب موسى ناصر، ضمن كتاب تاريخ الحروب الصليبية إشراف كينيث سيتون (عمان، الأردن: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ٩٦-٩٧؛ انظر أيضا: محمد سامي أحمد أمطير، الحياة الاقتصادية في بيت المقدس وجوارها في فترة الحروب الصليبية، ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، (فلسطين: ٢٠١٠)، ص ١٢٦.

(٢) ومن الموارد المالية التي تمكن الملوك من خلالها من الحصول على الأموال هي الفديات التي كان يدفعها الأسرى مقابل الحصول على حريتهم، فمثلاً حصل الملك بلدوين الأول سنة ١١٠١هـ/ ١١٠١م على خمسين ألف بيزنت مقابل إطلاق خمسة وأربعين أسيراً دمشقياً، وهو الأمر الذي كان يضعه بلدوين الأول في حساباته كما يتضح من رواية فوشيه الشارترى عند الاستيلاء على مدينة قيسارية، فقد "أبقى الملك على حياة أمير المدينة وقاضيهما من أجل الحصول على فدية لها" فوشيه الشارترى، الاستيطان الصليبي في فلسطين تاريخ الحملة إلى بيت المقدس ١٠٩٥-١١٢٧م، ترجمة/ قاسم عبده قاسم، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص ١٧١.

(٣) ومعنى ذلك أنه كان للفرسان نصيب معلوم من هذه الغنائم وعلى أساس قواعد منذ عهد الملك بلدوين الأول والتي أصبحت مستمرة في عهد الملك بلدوين الثاني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مهمة توزيع الغنائم هي مسئولية الملك - وهو الفارس الأول بين أقرانه - أو من ينوب عنه مثلما أشار ابن جبير في عهد الملك بلدوين الرابع إلى أمير طرابلس قائلاً: "وحاجبه وصاحب الحال عوضه خاله القومس، وإليه ترفع الأموال. ابن جبير الكنتاني (أبو الحسين محمد ت ٦١٥هـ/ ١٢١٨م)، رحلة ابن جبير، ضبطه ووضع فهرسه / محمد زينهم (القاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢)، ص ٢٤٥؛ أيضا أنظر محمد عبد الرحيم الطشاني، العلاقات الاقتصادية بين المسلمين والصليبيين في بلاد الشام، ماجستير، جامعة (بنغازي: ٢٠١٢)، ص ٢٣-٢٤.

(٤) فقد تقدم للزواج من أدليدا أرملة روجر حاكم صقلية، وقد جاءت مع أسطول يتكون من تسع مراكب وألف محارب وكنوز عظيمة وكميات كبيرة من الأسلحة والمؤن، وقد اتفق أنه في حالة وفاة بلدوين بدون وريث يصبح ابنها روجر ملكاً لمملكة بيت المقدس، ولكنه عندما ظن بأنه =-على وشك الموت حاول إصلاح خطأه وتخلص من أدليدا وطلقها بذريعة أنه وهي متقاربتين في العصب وأرسلها إلى وطنها في سنة ١١١٧م، لكن المهم أن أموالها قد أفادته في حل المشاكل التي واجهته. عمر كمال توفيق، مملكة بيت المقدس الصليبية، (الإسكندرية: مطبعة رويال، ١٩٥٨)، ص ٨٨ - ٨٩.

كان بلدوين الأول محاربا حتى آخر لحظة في حياته، ففي عهده اتضحت معالم النظام الإقطاعي الصليبي بشكل كبير، خاصة بعد سقوط المزيد من الأراضي في يد الصليبيين، واستمر بلدوين الأول في إضافة الكثير من الأراضي إلى مملكته من أجل إعادة توزيعها باعتبارها إقطاعات على الأمراء والنبلاء، فنجح في غزو أرسوف وقيسارية عام ١١٠١م/ ٤٩٤هـ، كذلك نجح في غزو عكا وما حولها وضمها إلى المملكة اللاتينية في العام ١١٠٤م/ ٤٩٨هـ. وفي عام ١١١٠م/ ٥٠٣هـ استكمل بلدوين الأول جهوده لتوسيع رقعة الكيان الصليبي، فاستولى على بيروت وصيدا. ونتيجة لانتصارات الملك بلدوين الأول الحربية، سيطر الصليبيون على المنطقة الممتدة من بيروت في الشمال إلى بئر سبع في الجنوب، بالإضافة إلى المعازل والحصون التي تقع جنوب شرق نهر الأردن والتي تتحكم في طريق المرور بين الشام والأردن وشبه الجزيرة العربية^(١).

ونظرا لأن هذه الحملة ارتبطت بالملك بلدوين الأول فلا بد أن تأتي في صدارة المصادر مصدر فوشيه الشارترى Fulcher of Chartres^(٢) قسيس الملك بلدوين. وهنا يأتي ذكر الفرما وحملة الملك بلدوين على مصر تحت عنوان اختاره فوشيه؛ فبدلا عن الإشارة لحملة على مصر اختار عنوانا آخر وهو "موت الملك بلدوين الأول" ليحدد نهاية شهر مارس لهجوم الملك على مدينة الفرما ويصف تجوله قرب الفرع الشرقي القديم البيلوزي لنهر النيل وهو شرقي فرع دمياط الحالي، والذي قد اندثر ولا وجود له الآن. ولا يفوته في هذا الإطار الحديث عن النهر "الذي سماه الأغريق نهر النيل وسماه العبرانيون جيحون"، ثم وصف استخدام بعض الفرسان لحراهم بمهارة في صيد الأسماك^(٣)، وانتهت رواية فوشيه لحملة الملك بلدوين حول الفرما بموته فقال: بعدما أكلوا السمك "عاودت الملك آلام جرح قديم وانتابه ضعف شديد"^(٤).

(١) حاتم عبد الرحمن الطحاوي، الاقتصاد الصليبي في بلاد الشام، (القاهرة: دار عين، ١٩٩٩م)، ص ٣٠-٣١.
 (٢) ولد فوشيه الشارترى: بمدينة شارتر بفرنسا في سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٩م، وهو رجل من رجال الكنيسة، وقد رافق الحملة الصليبية الأولى من شارتر في فرنسا، فقدم إلى الشرق مع جيش روبرت كونت نورمانديا وستيفن كونت بلوا وشارتر، ثم انفصل عن الجيش الصليبي الرئيسي قبل الاستيلاء على مدينة أنطاكية؛ حيث لازم بلدوين شقيق جودفري البوابوني في فترة توليه إمارة الرها، كما اصطحبه بلدوين عندما استدعى لتتويجه ملكا على بيت المقدس بعد موت جودفري، وظل ملازما له حتى وفاته عام ٥١٢ هـ/ ١١١٨م، ثم مكث فوشيه الشارترى في بيت المقدس حتى عام ٥٢١ هـ/ ١١٢٧م، ولمزيد من الإيضاح انظر: فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، مقدمة المترجم ص ١٧، ٢٣؛ جوزيف نسيم يوسف، العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى، ص ٧-١١.

(٣) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ٢٣٤.

(٤) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ٢٣٤.

وهنا تبدو رواية فوشيه موجزة وهي من الروايات المعاصرة للحدث إذا ما قورنت برواية ألبرت الأيكسي، والذي نعرف أنه لم يأت للشرق، وكتب روايته عن هذه الأحداث وهو في الغرب^(١)، أو رواية وليم الصوري^(٢) والذي لم يقف على مسرح الأحداث موقف المعاصر إلا من عام ١١٦٢م.

ويمكن تفسير الإيجاز لدى فوشيه بأن موقف فوشيه تجاه سيده بلدوين مثير للغاية؛ فعندما هُزم بلدوين الأول عند الصنبره ١١١٣م/ ٥٠٧ هـ، وجه فوشيه اللوم إليه، ولم يكن راضياً عن زواج بلدوين من أديلاذ الصقلية. ويبدو أنه في ذلك الوقت كان مؤلفنا قد تباعد عن سيده، والذي من الواضح أنه لم يرافق بلدوين في رحلته التي لقي فيها حتفه في الفرما على أطراف دلتا مصر^(٣)، وربما عرف أخبار هذه الحملة ممن شاركوا فيها^(٤).

وتظهر الرواية الأكثر تفصيلاً لدى ألبرت الأيكسي ووليم الصوري، فذكر ألبرت الأيكسي "أن الملك سار على رأس جيشه مجتازاً الطريق البري الصحراوي، وظل في المسير أحد عشر يوماً، حتى أبصروا نهر النيل الذي غمر أراضي مصر، ونزل الملك وجنوده وسبحوا فيه... ثم تابعوا السير ووصلوا في شهر مارس (١١١٨م)، ووصلوا داخل الإقليم عند مدينة تسمى Farama المحصنة بأسوار واستحكامات وأبواب قوية، وهي المدينة الأكثر امتداداً في إقليم مصر فلا تستغرق الرحلة للقاهرة أكثر من ثلاثة أيام. وفي اليوم التالي يوم الجمعة عبأ الملك جيشه وقسمه صفوفاً وارتدوا الدروع والخوذات وهاجموا المدينة، والتي كانت خالية من المدافعين ودخلوا من الأبواب المفتوحة بقوة. وهناك وجدوا

(١) فقد جمع مادته التاريخية التي تحكي قصة الحملة الصليبية الأولى ومملكة بيت المقدس اللاتينية حتى سنة ١١٢٠م من شهود العيان ومن المصادر الأدبية الأخرى. قاسم عبده قاسم، نصوص ووثائق، ص ٩٩.

(٢) وليم الصوري: ولد في مملكة بيت المقدس حوالي عام ١١٣٠م/ ٥٢٥ هـ، وتلقى تعليمه في بيت المقدس. ثم التحق بالوظائف الكنسية إلى أن أصبح عام ١١٦١م/ ٥٦٦ هـ أحد رجال الدين التابعين لرئيس أساقفة صور، وبعد ذلك بقليل سافر إلى أوروبا ليواصل تعليمه هناك، ولقد أتاحت له - بحكم المناصب العديدة التي شغلها - فرصة طيبة لمعرفة بواطن الأمور في الإمارات الصليبية، وساعده على ذلك إلمامه ببعض اللغات كالعربية والفرنسية القديمة واليونانية والفارسية والعبرية فضلاً عن لغته الأصلية وهي اللاتينية، وتاريخ وفاته غير معروف وإن كان يرجح أنه حدث بين عامي ٥٨٠-٥٨٣ هـ/ ١١٨٤-١١٨٧م؛ ولمزيد من التفاصيل انظر: وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج ١، مقدمة المترجم، ص ٩-٤٣؛ بيريل سمالي، المؤرخون في العصور الوسطى، ترجمة/ قاسم عبده قاسم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١، ط٢)، ص ١٤٣-١٤٨؛ عمر كمال توفيق، "المؤرخ وليم الصوري" مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية العدد ٢١ (١٩٦٨)، ص ٢٠٠-٢٠٤؛ إبراهيم خميس إبراهيم، دراسات في تاريخ الحروب الصليبية - الداوية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢)، ص ١٠-١١.

(٣) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، تقديم، ص ٣٤.

(٤) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، تقديم، ص ٦١؛ فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، تقديم، ص ٥٨.

إمدادات ضرورية لا تصدق من^(١) الخمر والحبوب والزيت، وبالقاد اللحم والأسماك وكل شيء يمكن أن يؤكل. كما وجدوا الذهب والفضة بلا حدود. ففي الحقيقة كان كل سكان المدينة عندما سمعوا بأن اقتراب الملك بات وشيكا عقدوا العزم على الهروب ونسوا الدفاع تاركين وراءهم أملاكهم وانسحبوا على بعد من المدينة مهتمين بسلامتهم وأرواحهم. وانعش الملك وجنوده أنفسهم من خلال الماء والطعام الوفير الذي وجدوه في المدينة، وارتاحوا من مشاق السفر الطويل أيام الجمعة والسبت والأحد فلم يشنوا أي هجوم، وقاموا بكل شيء وفقا لرغباتهم. وفي يوم الأحد جاء الرجال العقلاء المعنيون بسلامتهم للملك وقالوا له الآتي: "نحن قليلو العدد، وقد عرف الناس في مملكة مصر بقوتنا "العديدة" والقاهرة لا تبعد عن هنا سوى مسيرة ثلاثة أيام. لذا تشاورنا وقررنا وجوب مغادرة المدينة ومواصلة الرحلة كما تعاهدنا، وعدم البقاء في هذا المكان". وكان الملك قد نزل على نصيحة رجاله، وحث رفاقه على هدم أسوار المدينة المهمة، وأشعل النيران في كل البنايات من أبراج ومنازل، وبذل اهتمام بالغ بكل طاقته أكثر من أي شخص لتدمير المدينة، وذلك حتى تصبح غير قادرة على الإمداد بالقوات ومساعدة المصريين بعد ذلك. وقيل أنه بينما كان الملك يعمل بنشاط وحماس أكثر من أي شخص في ذلك التدمير هدمًا للأسوار وحرقا للبنايات، هاجم المرض جسده، الذي اضطرب من جراء الحرارة والمجهود"^(٢).

أما مؤرخ المملكة وليم الصوري فذكر أن الجيش الذي هاجم به مصر كان "جيشا كبيرا" وأخذ يفسر سبب الحملة بأنها "انتقامًا من المصريين لكثرة ما أنزلوه به من المصائب" فقد واجه الفاطميون بالفعل الصليبيين في الفترة من عام ١١٠٠-١١٠٥ م / ٤٩٤-٤٩٨ هـ. وكلل الفاطميون جهودهم بالحملة الفاطمية السلجوقية المشتركة^(٣)، ثم ما تبع ذلك من صراع بين الفاطميين والصليبيين حول مدن الساحل الشامي الفاطمية^(٤).

ثم ذكر غارة الصليبيين العنيفة على مدينة الفرما التي استولوا فيها على المدينة، "وتنازل عن كل ما وجده فيها من الميرة إلى رفاقه الحربيين، وأذن لهم باستباحتها". ثم

1) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, P.863.

2) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, P.865.

(٣) أنا كومنيا، ألكسياد، ترجمة/ حسن حبشي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م)، ص ٤٣٧؛ صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي (٤٩٠-٥١٥ هـ / ١٠٩٧-١١٢١ م) أضواء على الحروب الصليبية، (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٣)، ص ١٨٧-٢٢٨.

(٤) صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي، ص ٢٣١-٣١٠.

توقف وليم الصوري ليسجل بعض المعلومات عن مدينة الفرما الذي أوضح لقرائه من اللاتين في البداية أنها "ذات تاريخ موغل في القدم"^(١) ثم استطرد كعادته في كتابه عند ذكر المدن^(٢) وأخبر فقال: "فلما تم للملك الاستيلاء عليها، مضى فزار مصب النيل ليتملى بصره إعجابا بمياهه التي لم يكن قد رآها قط من قبل، وكان لهذا الأمر أهميته الكبرى عنده لأنه لم يكن قد رأى النيل وهو يصب بعض مائه في البحر عبر هذا الفرع، والقول السائد الذي ينزل منزلة العقيدة عند الناس هو أن هذا النيل أحد أربعة أنهار تتبع من الجنة". وهنا ظهر انبهار وليم الصوري بالموقع الذي صوره في نفوس الصليبيين بالقرب من مدينة الفرما يأتي من ارتباطها بالنيل الذي تردد ذكره كثيرا في مصادر اللاتين، وصاغوا حوله العديد من الأساطير^(٣).

وأكمل وليم الصوري قائلا: "فاصطاد الملك ومن معه من هذا الخليج بعض السمك الذي يكثر به كثرة هائلة. وبعد أن تم له ولهم ما أرادوه عادوا أدرأجهم إلى المدينة التي استولوا عليها وجهزوا له إفطاره من السمك الذي اصطادوه له، لكنه ما كاد ينهض من مائدة إفطاره حتى أحس باضطراب داخلي شديد، وبمغص ممض في بطنه، كما عاوده الألم من جرح قديم كان به فأنهك قواه إنهاكا خطيرا أيأسه ومن معه من البقاء حيا"^(٤).

وإذا كانت المصادر اللاتينية قد أفاضت في رواية حملة الملك بلدوين الأول Baldwin I على مصر فإننا نجد اختلافاً في المصادر الأرمينية والإسلامية، فبين رواية متى الرهاوي^(٥) وبعض الروايات الإسلامية نجد قاسماً مشتركاً، فكلاهما اقتضبا في الرواية ولم يشيرا إلى المدينة تحديداً فقد اكتفى الرهاوي بتحديد الزمان وهو وقت الصيام الكبير، وتحديد الهدف وهو إخضاع مصر، ونتيجة الحملة مباشرة بعدم وجود مقاومة - وهو ما

(١) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.
 (٢) فمثلاً وصف اللاذقية وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج٢، ص ٥٠؛ وصف مدينة صور وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج٢، ص ٦٤؛ بيت المقدس وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج٢، ص ٨٤-٨٥.
 (٣) شغل نهر النيل أذهان الباحثين منذ العصر القديم؛ وهناك العديد من الأساطير حول فيضان النيل، فأحد المؤرخين اللاتين عصر الحروب الصليبية أضاف رواية حول إيمان المصريين بالقوة الطاغية للخليفة الفاطمي مما جعلهم يقولون: "إن النيل فيض بأمره إذ فيض" المؤرخ المجهول، الحرب الصليبية الثالثة (صلاح الدين وريتشارد) ج١، ترجمة/ حسن حبشي، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٠)، ص ٣٠.
 (٤) الصوري، الحروب الصليبية، ج٢، ص ٣٢٩.
 (٥) فايز نجيب إسكندر، "متى الرهاوي والحملة الصليبية الأولى ١٠٩٥-١٠٩٩/١٠٩٨-١٠٩٢ هـ" ضمن كتاب تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، (المنصورة: المكتبة العلمية)، ص ١٥ - ٣٨.

أمكن الاستدلال عليه من الرواية اللاتينية، وأنهى حديثه بالحدث الأبرز: مرض الملك في طريق العودة ثم وفاته^(١).

ومن اليسير أن نفسر الإيجاز الذي اتسمت به رواية متى الرهاوي عن مدينة الفرما والذهاب مع الرأي القائل بأن الرهاوي كان يميل إلى اختصار تفاصيل الأحداث التي تخص الصليبيين خارج المنطقة المحيطة به، ولعل ذلك يرجع لعدم توافر المصادر الموثوق بها، أو أنه كان يناهض بنفسه عن الخوض في قضايا الواقع الصليبي^(٢) التي من الممكن أن تثير الفتن، وهو في النهاية يخضع لحكمهم^(٣)، وفي أمر انتهى بوفاة الملك بلدوين الأول Baldwin I نفسه، وخاصة أن الواقع التاريخي أشار لصدفة عجيبة؛ ففي اللحظة التي كان فيها كونت "بلدوين دي بورج" الملك بلدوين الثاني فيما بعد يدخل مدينة بيت المقدس لزيارة الأماكن المقدسة من ناحية كان موكب نعش الملك بلدوين الأول Baldwin I يدخلها من ناحية أخرى^(٤).

وظهر أيضًا الإيجاز في الحديث عن الحملة لدى الرهاوي المجهول الذي ركز في سرد الأحداث على ذهاب "بلدوين صاحب الرها للحج إلى بيت المقدس، وكان قد جمع جيشًا وزحف على رأسه إلى مصر، وعندما وصل إلى الفرما، مات هناك، وكان قبل وفاته قد أمر أن تدفن جثته في قبر أخيه غودفري، وأن يصبح بلدوين صاحب الرها ملكا لبيت المقدس"^(٥)، ويتضح من الإيجاز في روايته تركيزه على هدفه وهو أخبار الرها وانعكاس الأحداث عليها دون الخوض في التفاصيل.

أما الروايات الإسلامية لهذه الحملة فعلى سبيل المثال ابن القلانسي ذكر: أنه ورده أخبار "مهلك بغدوين

(١) متى الرهاوي، تاريخ متى الرهاوي (الإفرنج - الصليبيون، المسلمون، الأرمن)، ترجمة/ محمود محمد الرويضي و عبد الرحيم مصطفى، (أربد: مؤسسة حمادة للدراسات، ٢٠٠٩)، ص ٢٠٢.

(٢) متى الرهاوي، تاريخ متى الرهاوي، المقدمة، ص ٢٣.

(٣) تاريخ متى الرهاوي، ص ٢٠٤.

(٤) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٣٣٧.

(٥) المؤرخ الرهاوي المجهول، روايات المؤرخ الرهاوي المجهول عن الحملتين الأولى والثانية، في الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية، ج ٥، ترجمة سهيل زكار، (دمشق: ١٩٩٥م)، ص ٣٩.

ملك الإفرنج" صاحب بيت المقدس بعله طالت به، وكانت سبب هلاكه في ذي الحجة منها^(١).

لكن ابن الأثير زاد عليه في أنه: في "ذي الحجة من سنة إحدى عشرة وخمسمائة توفي بغدوين ملك بيت المقدس، وكان قد سار إلى ديار مصر في جمع من الفرنج، قاصدا ملكها والتغلب عليها، وقوي طمعه في الديار المصرية، وبلغ مقابل تنيس، وسبح في النيل، فانقض جرح كان به، فلما أحس الموت عاد إلى القدس، فمات"^(٢).

وبمقابلة الروايات، في البداية اضطربت المصادر الإسلامية حول تحديد تاريخ وفاة الملك بلدوين الأول ضمن أحداث عام ٥٠٨ هـ مثل ابن تغري بردي^(٣)؛ بل وأبي الفدا بين أحداث ٥٠٤ هـ أو ٥١١ هـ^(٤) أو بين "سنة إحدى عشرة وخمسمائة، وقيل في سنة أربعة عشرة" أو ٥١١ هـ شأن ابن المأمون^(٥) والذهبي^(٦) والعظيمي^(٧) المعاصرين للأحداث والصواب هو ما يتفق مع المصادر اللاتينية التي تذكر تاريخ وفاة بلدوين في ٢ أبريل ١١١٨م وهو ما وافق ٨ ذو الحجة ٥١١ هـ، وهو ما أقره ابن الأثير^(٨)، وما ورد

(١) ابن القلانسي (أبي يعلى حمزة ت ٥٥٥ هـ / ١١٦٠م)، ذيل تاريخ دمشق، (بيروت: الأباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ١٩٩.

(٢) ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبي الكرم الشيباني الجزري والملقب بجز الدين ت ٦٣٠ هـ / ١٢٣٢م)، الكامل في التاريخ، ج ٨، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧م، ط ١)، ص ٥٣٣.

(٣) وفيها هلك بغدوين الفرنجى صاحب القدس من جرح أصابه في وقعة طبرية، وأراح الله المسلمين منه، ومصيره إلى سقر. ابن تغري بردي (يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين ت ٨٧٤ هـ)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، (مصر: دار الكتب)، أحداث ٥٠٨ هـ، ص ٢٠٨.

(٤) أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل ابن علي ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣١ م)، المختصر في أخبار البشر، ج ٢، تقديم/ حسن مؤنس، تحقيق/ محمد زينهم ويحيى سيد حسين (القاهرة: دار المعارف)، ص ٣١٧.

(٥) ابن المأمون (الأمير جمال الدين أبو علي موسى بن المأمون البطاحي ت ٥٨٨ هـ)، نصوص من أخبار مصر، تحقيق/ أيمن فؤاد سيد، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٨٣)، ص ١٣.

(٦) الذهبي (الحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨ هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق/ عمر عبد السلام تدمري، ج ٣٥ (لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م، ط ١)، ص ٢٧٠.

(٧) في أحداث عام أحد عشر وخمسمائة "أغار بغدوين ملك القدس على أطراف ديار مصر وعاد ومات بالقدس" العظيمي (محمد بن علي العظيمي الحلبي ت ٤٨٣-٥٥٦ هـ / ١٠٩٠-١١٦١م)، تاريخ حلب، تحقيق/ إبراهيم زعرور، (دمشق: ١٩٨٤)، ص ٣٦٨.

(٨) "في ذي الحجة من سنة إحدى عشرة وخمسمائة توفي بغدوين ملك القدس وكان قد سار إلى ديار مصر في جمع الفرنج، قاصدا ملكها والتغلب عليها وقوي طمعه في الديار المصرية، وبلغ مقابل تنيس، وسبح في النيل، فانقض جرح كان به، فلما أحس بالموت عاد إلى القدس، فمات، ووصى ببلادها للفمص صاحب الرها، وهو الذي كان أسرته جكرمش، وأطلقه جاولي سقاوو، وأتفق أن هذا الفمص كان قد سار إلى القدس يزور بيعة فمامة، فلما وصى إليه بالملك قبلة، واجتمع له القدس والرها" ابن الأثير، الكامل، ج ٨، ص ٥٣٣.

خبره لدى المقرزي في عام ٥١١ هـ أيضا^(١) على الرغم من أنه في ذات المصدر سبق له الحديث عن هذه الأحداث بإسهاب ضمن أحداث عام ٥٠٩ هـ^(٢). كما أن الاختلاف بين المصادر حول بعض النقاط: يأتي في صدارتها تقدير حجم القوات الصليبية التي هاجمت الفرما^(٣): فرأى البعض أنها كانت "قوة كبيرة"^(٤) مثل وليم الصوري^(٥)؛ في حين رأى آخرون أنها "قوة محدودة" مثل ألبرت الأيكسي الذي ذكر: "اصطحب الملك معه مائتي وستة عشر فارسًا وأربعمائة من المشاة المدربين ذوي الخبرة الحربية فقط"^(٦).

وهنا لا بد من الرجوع للواقع التاريخي فتعتبر محاولة تحديد أعداد المحاربين الصليبيين الملزمين بالخدمة العسكرية من خلال المصادر أمر شاق؛ نظرا للصعوبات العديدة كمشكلة المصطلحات^(٧). فقد كانت المصادر المعاصرة مدركة بوضوح الفروق بين الرجال المسلحين عن الآخرين من الفرسان فخطاب ادهيمار وسيمون للغرب تحدث عن الفرسان والرجال المسلحين الذين كانوا من المحتمل حاشية رسمية للحكام والفرسان الكبار^(٨) لذلك فإن أفضل تقدير لأعداد الفرسان الملزمين بالخدمة العسكرية هو ما قدمه جون الإبليني^(٩). فكانت الخدمة من نوع الخدمة الملزمة تتراوح بين مئة فارس كانت تلتزم

(١) المقرزي (تقي الدين أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ / ١٤٤٢ م)، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق/ محمد حلمي محمد أحمد، ج ٣، (القاهرة: المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، ١٩٩٦)، ص ٥٦.

(٢) المقرزي، اتعاط الحنفا، ج ٣، ص ٥٣.

(٣) محمود سعيد عمران، الحملة الصليبية الخامسة.. حملة جان دي برين على مصر ١٢١٨-١٢٢١م/ ٦١٥-٦١٨ هـ، (دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٥٥؛ صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي، ص ٣٤١.

(٤) "وصل بردويل مقدم الفرنج في عسكر عظيم إلى الفرما" ابن المقفع (الأنبا ساويرس ابن المقفع أسقف الأشمونين)، تاريخ البطارقة.. تاريخ مصر من بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين، تحقيق/ عيد العزيز جمال الدين، الجزء الثالث المجلد الثاني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦)، ص ١٢٥١.

(٥) الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٣٢٨.

(6) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem P. 863.

(7) France, J.: Victory in The East .A military History of The First Crusade, (Cambridge, 1994) p. 124.

(8) Lamb (H.): The Crusades Iron Men and Saints (New York, 1930) p.325.

(٩) فمجموع الفرسان الذين يقدمهم البارونات الإقطاعيون للمساهمة في العمليات الحربية في مملكة بيت المقدس ٥٧٧ فارسًا.

Liver des Assises de Jerusalem, IN Assises de Jérusalem ou recueil des Ouvrages de jurisprudence composés pendant le XIIIe siècle dans les royaumes de Jérusalem et de Chypre. Tome premier: Assises de la haute cour, publiées par M. le Comte Beugnot (Paris, Imprimerier Royale), Tom I, pp. 422- 426.

حاتم عبدالرحمن الطحاوي، الاقتصاد الصليبي، ص ٢٣٣- ٢٤١.

بهم أكبر ثلاث بارونيات في المملكة، وبين الخدمة الشخصية لأتباع مقطعين مفردين وكان المجموع ٦٧٥ فارسا، لكن لا بد من الوضع في الاعتبار أن تلك الإحصائية ليست معاصرة لموضوعنا، لأن إيبيلين لم يكتب كتابه إلا عام ١٢٦٥م^(١).

ولقد كانت المشكلة الرئيسية التي عانى منها الصليبيون هي الافتقار المزمّن للقوة البشرية المناسبة^(٢)، فقد كان على الصليبيين أن يظلوا أقلية في حالة حرب مستديمة^(٣). ومن الممكن تفسير تقييم وليم الصوري لأعداد المشاركين في الحملة من حيث إدراكه للواقع الصليبي، كونه كان مؤرخ المملكة وأسقف مدينة صور، فهي كبيرة - طبقا لروايته - بالنسبة للقدرّة التبعية للمملكة في ذلك الوقت، أما تفسير تقدير ألبرت الأيكسي المقيم في الغرب الأوروبي لأعداد المشاركة في الحملة بأنها محدودة، فتشير لحقيقة أن الوجود الصليبي في الشرق الذي عانى دائما من النقص العددي للصليبيين^(٤).

أما عن خط سير الحملة على مصر في ضوء المصادر، فقد خلت المصادر من توضيح خط سير الحملة، فلم يذكر ألبرت الأيكسي خط سير الذهاب، فقد استهل روايته "بأنه تهاهى إلى أسماع الملك بلدوين الأول بأن أهل عسقلان يهاجمون طريق الحجاج للقدس، فقرر مهاجمة مصر. وأنه سار عبر الطريق البري الصحراوي"^(٥) بينما ذكر في خط سير العودة أنهم ساروا بحذر في الصحراء ووصلوا به إلى سهل الخليل حيث قبور البطارقة المقدسين إبراهيم واسحاق ويعقوب، وكان جثمان الملك يحرسه من الفرسان والجنود المسلحين من اليسار واليمين، حتى وصلوا لجبال القدس في يوم عيد أحد سعف النخيل^(٦).

ومثل ألبرت الأيكسي استهل وليم الصوري بأن بلدوين الأول تحرك انتقاما من المصريين لكثرة ما أنزلوه به من المصائب... ثم شن غارة عنيفة على الفرما، ولم يوضح

(١) ر.س.سميل، فن الحرب عند الصليبيين، ترجمة/ محمد وليد الجلاذ، (دمشق: الدراسات العسكرية، ١٩٨٥)، ص ١٥١.

(٢) يوشع براور، الاستيطان الصليبي، ترجمة/ عيد الحافظ البنا، (القاهرة: دار عين، ١٩٩٨)، ص ٩٣.

(٣) يوشع براور، عالم الصليبيين، ترجمة/ قاسم عيده قاسم ومحمد خليفة حسن، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨)، ص ١٢٧.

(٤) للمزيد من التفاصيل حول أسباب هذا النقص وما نتج عنه انظر أميرة محمد شحاتة، دور الفرسان في مملكة بيت المقدس، (القاهرة: دار عين، ٢٠١٧م)، ص ١٤٥-١٦٩.

5) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, P. 863.

6) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, P. 871.

نقطة الانطلاق أو حتى الطريق، واكتفى وليم الصوري بالإشارة لخط سير العودة فقد عبروا تلك الناحية من البادية الممتدة ما بين مصر والشام حتى وصلوا إلى العريش إحدى المدن الساحلية القديمة في تلك الصحراء ... ودخلوا القدس يوم الأحد المعروف بأحد الشعانين عبر وادي يهوشافاط^(١).

وكذلك فوشيه عل الرغم من أنه استطاع باقتدار تلخيص سياسة وإنجازات بلدوين الأول في مرتبة مختصرة رائعة^(٢)، فقد ذكر "هاجم بلدوين مدينة الفرما" دون توضيح خط سير الذهاب لهذا الهجوم، واتفق مع باقي المصادر في العودة للعريش ومنها للقدس. وبالبحث في أسباب الحملة نجدها متنوعة فلها من الأسباب ما هو عسكري واستراتيجي، وقبل تناول الأهمية الاستراتيجية لمدينة الفرما نظرا لأن التناول يركز على الحملة الصليبية على المدينة، فأفضل بداية يمكن الإشارة إليها هي دلالة هذه الحملة في فكر الحروب الصليبية والتي تقدم خير دليل على أن السيطرة على مصر هي فكرة قديمة قدم الحروب الصليبية، ربما ترجع إلى جودفري البويوني، فقد شاعت بعض الروايات التي تشير إلى أن جودفري البويوني كان قد وعد عام ١١٠٠م / ٤٩٤هـ بأن يتنازل عن بيت المقدس إلى البطريك متى تم له فتح مدينة كبيرة أخرى وعلى الأخص القاهرة^(٣)، بل أشار ريمونداجيل لتفكير الصليبيين في غزو مصر قبل القدس^(٤)؛ بل وتذهب بعض الأقاويل إلى أن عدداً من زعماء الحملة الصليبية الأولى برئاسة جودفري البويوني زاروا الإسكندرية، وقد رحب الفاطميون بهم، غير أن الوفد الصليبي قصد برحلته تلك القيام بمهمة تجسسية الغرض منها معرفة أحوال القوى الإسلامية^(٥).

(١) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٣٢٩-٣٣٠.

(٢) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٣) أرنست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة/ السيد الباز العريني (بيروت: دار النهضة العربية، ط ٤)، ص ٣٨؛ هنادي السيد محمود إمام، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول (١١٠٠-١١١٨م/ ٤٩٤-٥١٢م)، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠٠٨م)، ص ٦٦؛ طلب صبار محل - فواز نصرت توفيق، "بلدوين الأول وتوجهاته السياسية والاقتصادية نحو مصر ٤٩٤-٥١٢هـ/ ١١٠٠-١١١٨م"، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد (٦)، العدد ١٩، (نيسان ٢٠١٤م - جمادى الآخرة ١٤٣٥هـ)، ص ٢١٩.

(٤) ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ترجمة/ حسين محمد عطية، (الإسكندرية: المعرفة الجامعية، ١٩٨٩م)، ص ٢٢٥-٢٢٦؛ صفاء عثمان محمد إبراهيم، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الثاني (١١١٨-١١٣١م/ ٥١٢-٥٢٥هـ)، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠٠٨م)، ص ٥٤.

(٥) أمجد حافظ حسين طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين في مصر وبلاد الشام (٤٩١-٥٧٠هـ/ ١٠٩٨-١١٧٣م)، ماجستير، (غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٢م)، ص ٨٤.

ويقودنا الأمر هنا إلى تتبع موقف الفاطميين من الوجود الصليبي، فمسرح الأحداث في الشام ضم عند وصول الصليبيين ست قوى مميزة، ومشتبكة في نزاعات فيما بينها؛ هذه القوى هي: الأمراء التركمان السلاجقة، والأمراء أو القادة العسكريون الأتراك، والقبائل العربية، والأمراء العرب المحليون، والخلافة الفاطمية، والهيئة العامة من السكان^(١).

أما الفاطميون الشيعة فإنهم لم يفكروا في مساعدة السلاجقة السنة ضد الصليبيين^(٢)؛ وقد أثر ذلك بدوره في الموقف الذي اتخذه أمراء الشام من الصليبيين حسب ولائهم، فمثلاً جاءت مساعدات طرابلس وقيصرية للصليبيين^(٣) لأنهما كانتا تخضعان اسمياً للخليفة الفاطمي في القاهرة، ولم يكن لدى حاكميهما رغبة في الانحياز إلى جانب الأتراك السلاجقة الذين كانوا يؤيدون الخلافة العباسية في بغداد، وقد جعلهم قصر النظر والأناية السياسية يظنون أن الصليبيين سوف يتكونهم في حالهم^(٤).

لم يكن الفاطميون قد أخفوا سرورهم حين قدم إليهم وفد الإمبراطور الكسيوس Alexius I (١٠٨١-١١١٨م)° في جمادى الأولى ٤٩٠هـ/ يونيو ١٠٩٧م يخبرهم

(١) هاملتون أ.ر.جب، صلاح الدين الأيوبي ... دراسات في التاريخ الإسلامي، حررها/ يوسف ابيش (بيسان، لبنان، ١٩٩٦)، ص ٤٦.

(٢) قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية (الأيديولوجية- الدوافع- النتائج)، ص ١٢٣.

(٣) فوشيه الشارترزي، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ١٤٦.

(٤) فوشيه الشارترزي، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، حاشية (١)، ص ١٤٦.

(٥) يعدد الكسيوس كومنين ١٠٨١-١١١٨م مؤسس الأسرة الكومنية ١٠٨١-١١٨٥م المنحدرة من أصول إغريقية، وكانت واحدة من اسر المجتمع البيزنطي ذات الشأن الكبير وذات الإقطاعات العسكرية الكبيرة، وقد عاصر الإمبراطور الكسيوس مقدمات وأحداث الحملة الصليبية الأولى. رأى بعض المؤرخين الغربيين المحدثين: أن الإمبراطور البيزنطي الكسيوس كومنين كان مسئولاً عن قيام الحركة الصليبية؛ ويستدلون على ذلك من خطاب يقال إنه أرسله حوالي عام ١٠٨٨م إلى روبرت أمير الأراضي الواطنة، يستحثه فيه على إيفاد النجادات إلى القسطنطينية لدفع الخطر السلجوقي عنها، ثم التوجه بعد ذلك للاستيلاء على الأراضي المقدسة. وهو الخطاب المذكور لدى جيوربرت النوجنتي، ورأى هذا الفريق إن لم يكن الخطاب الذي بيننا هو الخطاب الأصلي الصادر عن الإمبراطور، فهو على الأقل صورة أخرى منه تتضمن نفس المعاني والأفكار، أما الفريق المعارض فينفي نفيًا قاطعًا صدور هذا الخطاب عن الإمبراطور البيزنطي؛ وتلخص رأيهم في: أولاً: لا يوجد أي أصل إغريقي لهذا الخطاب، ثانيًا: الأسلوب والطريقة التي دون بها الخطاب لا يتفقان مع العادات والتقاليد المتبعة في ديوان الإنشاء في الدولة البيزنطية حينذاك، ثالثًا: لم يشر المؤرخون المعاصرون لبداية الحركة الصليبية إلى طلب الكسيوس المساعدة من أهل الغرب للقيام بحرب مقدسة في الشرق العربي، ولا نجد مثل هذه الأسطورة إلا في كتب بعض المؤرخين اللاتين المتأخرين نسبيًا، أو الذين لم يكونوا شهودًا عيانًا على أحداثها من والخلاصة أن الخطاب المذكور لا يقوم على أساس علمي سليم. جوزيف نسيم يوسف، العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى، ص ٥٢-٥٤؛ محمود سعيد عمران، معالم تاريخ الإمبراطورية البيزنطية ..مدخل لدراسة التاريخ السياسي والحربي (الإسكندرية: المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٦-٢٦٩؛ قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية الأيديولوجية- الدوافع- النتائج، ص ٩٦؛ علاء أبو الحسن إسماعيل و بديع محمد إبراهيم، "صراع المصالح بين الصليبيين والبيزنطيين في عهد

بوصول حشود الفرسان الصليبيين إلى القسطنطينية وبداية هجومهم على آسيا الصغرى، وقد نقل الأفضل وزير المستعلي الفاطمي إلى الإمبراطور تمنياته بالنجاح، وطلب أن يكون - بوصفه صديقاً - على علم بأخبار تقدم الحملة^(١).

ومن الآراء التي أثرت حول علاقة الفاطميين بالصليبيين، الرأي القائل بأن الفاطميين كانوا يرغبون في مشاركة اللاتين ضد أعدائهم من الأتراك؛ وأن الإمبراطور البيزنطي ألكسيوس كومنين (Alexius I 1081-1118م) كان ميالاً للفاطميين، وحث الصليبيين على التعاون معهم، ولكن الخليفة اقترح أن تقسم بلاد الشام السلجوقية بينه وبين اللاتين، فرفض اللاتين هذا المشروع لأن هدفهم كان السيطرة على بلاد الشام. فإذا كانت روايات اللاتين شهود العيان قد أمدتنا بنصف البرهان على هذا الرأي من خلال تأكيد وجود رسول الفاطميين في المعسكر الصليبي خارج أنطاكية^(٢)؛ إلا أنه لم ترد في أي من المصادر اللاتينية أو العربية أية نصوص محددة لاتفاقية الأفضل مع اللاتين. وإذا كانت هناك اتفاقية محددة البنود كما أورد ابن الأثير، لكان بوهيمند هو الذي وقعها مع الفاطميين؛ لأنه هو من تولى أمور الصليبيين منذ معركة حارم وحتى سقوط أنطاكية في أيديهم، وبالتالي لكان أوردتها مؤلفه الخاص مؤلف أعمال الفرنجة؛ ليرز دور سيده في تلك الأحداث. وبالعودة لرواية ابن الأثير نجدتها تتسم بالاضطراب، ونفهم منها اتصال الفاطميين باللاتين كان قبل خروج الصليبيين من أوروبا^(٣)، كما أن اقتسام بلاد الشام الذي أشار إليه كان بين "الفرنج والمسلمين" دون تحديد مع أية قوى من القوى الإسلامية.

ويمكن تفسير وجود رسل الفاطميين في المعسكر الصليبي على أن الأفضل ربما قد خدع، فلم يفهم طبيعة الحركة الصليبية، والهدف من وجود الصليبيين في بلاد الشام،

الإمبراطور البيزنطي ألكسيوس كومنين (1081 - 1118م)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، العدد ٢، ٢٠١٤، ص ١٦١-١٦٢.

(١) أمجد حافظ حسين طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين، ص ٨٨.
(٢) ذكر ريمونداجيل: "بعد ذلك أتى إلى عرفة مبعوث ملك بابلون مع مبعوثينا؛ الذين أطلق سراحهم والذين كانوا أسرى عنده لمدة عام ... فعرضنا على مبعوثه هذه الشروط: إذا هو ساعدنا في بيت المقدس أو أعاد إلينا بيت المقدس وما يتبعها، فإننا سنعيد إليه مدنه السابقة التي كان الترك قد انتزعوها منه، في حالة استيلائنا عليها. وبالإضافة إلى ذلك فإننا كنا سنقتسم معه كل المدن التركية الأخرى التي لا تقع في نطاق ممتلكاته ولكن يكون الاستيلاء عليها بمساعدته". تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ص ١٨٧.

(٣) وَقِيلَ: إِنَّ أَصْحَابَ مِصْرَ مِنَ الْعُلُوِّينَ، لَمَّا رَأَوْا قُوَّةَ الدَّوْلَةِ السُّلْجُوقِيَّةِ، وَتَمَكَّنَتْهَا وَاسْتَيْلَاءَهَا عَلَى بِلَادِ الشَّامِ إِلَى غَزَّةَ، وَلَمْ يَبْقَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مِصْرَ وَوَلَايَةِ أُخْرَى تَمَنُّعُهُمْ، وَدَخُولِ أَقْسِيَسَ إِلَى مِصْرَ وَحَصْرَهَا؛ خَافُوا، وَأَرْسَلُوا إِلَى الْفَرَنْجِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْخُرُوجِ إِلَى الشَّامِ لِيَمْلِكُوهُ، وَيَكُونُوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، ابْنُ الْأَثِيرِ، الْكَامِلُ، ج ٨، ص ١١٦. أحداث عام ٤٩١هـ.

وربما اعتقد أن الحملة الأولى ما هي إلا مجرد حملة بيزنطية أخرى لصد المد السلجوقي. بل سارع الأفضل بالاستيلاء على بيت المقدس من الأرتاقة، مستغلاً الحروب الدائرة بين السلاجقة والصليبيين، ومستفيداً من ضعف الأرتاقة الذين عادوا منهكي القوى بعد هزيمتهم من الصليبيين في أنطاكية، وربما اعتقد الفاطميون أن سيطرتهم على بيت المقدس ستعيد جزءاً من نفوذهم ومذهبهم في بلاد الشام، معتمدين على ضغط الصليبيين على السلاجقة. لكن ماذا حدث لهذا التحالف الصليبي الفاطمي؟ بدأ تبدل الموقف بعدما عقد الزعماء الصليبيون مجلساً للحرب في نوفمبر ١٠٩٨م/ ذي الحجة ٤٩١هـ بكنيسة القديس بطرس بأنطاكية، وأجمعوا على استئناف الزحف نحو بيت المقدس. واتفق الصليبيون على أن يسلكوا الطريق الداخلي لبلاد الشام نحو بيت المقدس بدلاً من الطريق الساحلي، أثناء انشغال الصليبيين بحصار عرقة وصل إلى معسكرهم أعضاء السفارة الصليبية قادمين من مصر، وبصحبته مبعوثون من قبل الخليفة الفاطمي المستعلي بالله، وكان الغرض من إرسال أولئك المبعوثين إبداء ترحيب الحكومة الفاطمية بزيارة الصليبيين لبيت المقدس، على أن يتم ذلك على شكل جماعات صغيرة تتراوح أعدادها ما بين مائتين إلى ثلاثمائة من الرجال غير المسلحين. رفض زعماء الصليبيين اقتراحات الأفضل، وكشفوا عن أهدافهم الحقيقية التي جاءوا من أجلها، وذلك من خلال الشروط التي عرضوها على مبعوثي الأفضل^(١) ويبدو أن مبعوثي الأفضل رفضوا شروط الصليبيين.

ويبدو أن القوات الفاطمية في بلاد الشام قد تركزت في جنوب بيت المقدس؛ بوصفه أقرب المناطق إلى مركز خلافتهم في مصر، لا سيما بعد تمكنهم من إخضاع بيت المقدس تحت سيطرتهم بعد انتزاعه من أيدي الأرتاقة، على أن ذلك أصبح عامل قوة للوجود الفاطمي في سواحل بلاد الشام. وعلى ما يبدو فإن الحاميات الفاطمية التي كانت موجودة بمدن الساحل لم تستعد لمواجهة الصليبيين رغم أنهم على علم بقدمهم نحو تلك المدن، وكذلك فإن مصر الفاطمية كانت أقدر دول المشرق الإسلامي على مواجهة الصليبيين لامتلاكهم أسطولاً قوياً، فضلاً عن جيشهم البري القوي الذي قام بالسيطرة على القدس بعد طرد الأرتاقة منها، ولم يتعرض الفاطميون للقوات الصليبية خلال توجهها نحو

(١) ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ص ١٨٧.

بيت المقدس، الذين حرصوا على عدم التعرض لأية مدينة ساحلية حصينة؛ كي لا تُستنفد قواهم نتيجة نشوب أي معارك بينهم وبين حاميات تلك المدن باستثناء بعض المناوشات التي حدثت بين الطرفين، كما أن القوات الفاطمية لم تتلقَ مساعدات من قبل السكان المحليين لبلاد الشام عقد الصليبيون أثناء وجودهم في الرملة مجلساً للحرب لمناقشة خطواتهم القادمة، في ظل وجود توجه لبعض الزعماء الصليبيين بضرورة مهاجمة مصر لتأمين حياتهم في بيت المقدس، إلا أن ذلك الرأي قوبل بالرفض من أغلب الزعماء الصليبيين وتجمعت الفرق الصليبية كلها أمام مدينة بيت المقدس وفرضوا الحصار عليه.

وكان افتخار الدولة حاكم المدينة من قبل الفاطميين قد أمر ببناء ما تهدم من السور وقت استيلاء الأفضل بن بدر الجمالي على القدس، وأقام الكثير من الاستعدادات. حتى تم استيلاء الصليبيين على بيت المقدس والذي وضع نهاية لأية طموح للفاطميين في السيطرة على بلاد الشام، لقد أدرك الفاطميون نوايا الصليبيين التوسعية، فمنذ أن سمع الأفضل الفاطمي بزحف الصليبيين تجاه بيت المقدس أعد عدته وجمع رجاله ليحول دون استيلائهم عليها فخرج بالعاكر وسار إلى عسقلان إلا أنه وصلها بعد عشرين يوماً من احتلال الصليبيين لبيت المقدس. بعد أن أيقن الوزير الفاطمي الأفضل أن الصليبيين قد نكثوا اتفاقهم معه حول تقسيم بلاد الشام رأى ضرورة التصدي لهم، واستعادة ما أخذه الصليبيون من أرض كانت تابعة للدولة الفاطمية في مصر؛ فأعد قواته البرية في عسقلان. لكن حلت الهزيمة بالفاطميين في معركة عسقلان التي دارت رحاها في ١٢ أغسطس ١٠٩٩ م / ٢٢ رمضان ٤٩٢ هـ^(١).

كما أن موقفه من الحملة الأولى وتصديه لها في عسقلان فيما بعد، ثم حملاته ضد مملكة بيت المقدس المتوالية، وصدامه معهم في حملات الرملة الثلاث توضح عدم تراخيه عن التصدي للوجود الصليبي في الشام قدر استطاعته^(٢).

وفي ضوء ما سبق كان تفسير وليم الصوري William of Tyre سبب الحملة بأنها "انتقاماً من المصريين لكثرة ما أنزلوه به من المصائب" فقد واجه الفاطميون بالفعل

(١) أمجد حافظ حسين طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين، ص ١٢٣.
 (٢) بطرس توديبود، تاريخ الرحلة إلى بيت المقدس، ترجمة / حسين محمد عطيه (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩)، حاشية (٥٠)، ص ١٦٢-١٦٣؛ ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، حاشية (٦)، ص ص ١١٢-١١٥.

الصلبيين في الفترة من عام ١١٠٠-١١٠٥م / ٤٩٤-٤٩٨هـ وکلل الفاطميون جهودهم بالحملة الفاطمية السلجوقية المشتركة^(١)، ثم ما تبع ذلك من صراع بين الفاطميين والصلبيين حول مدن الساحل الشامي الفاطمية^(٢). ولتأمين طريق الحجاج لبيت المقدس كما ذكر ألبرت الأيكسي : "فالملك تلقى المشورة من رجاله وقرر غزو أقليم مصر بعدما تنامى إلى علمه الأفعال العدائية للعسقلانيين تجاه الحجاج في طريقهم من وإلى القدس"^(٣).

وهذا ما يؤكد الواقع التاريخي فقد عمد الملك بلدوين الأول إلى حماية مملكة بيت المقدس من جهة الجنوب الشرقي، عن طريق السيطرة على الصحراء الممتدة جنوبي البحر الميت حتى خليج العقبة، وهي المنطقة المعروفة باسم وادي عربية. فإلى جانب أهمية هذا المشروع الدفاعية، فإنه يُمكن الصليبيين أيضا من عزل مصر عن بقية العالم الإسلامي في الشرق، وقطع الطريق البري بينها وبين الشام والعراق والحجاز. وقد بدأ بلدوين الأول بالسيطرة على وادي عربية جنوبي البحر الميت، ثم شيد حصن الشوبك عام ١١١٥م/ ٥٠٩هـ ليكون مركزاً يُمكن الصليبيين من السيطرة على وادي عربية. وفي عام ١١١٦م/ ٥١٠هـ خرج بلدوين الأول في حملة أخرى ومضى حتى أيلة على ساحل خليج العقبة، حيث فر الأهالي من وجهة. وقد بني بلدوين الأول في أيلة قلعة حصينة للتحكم في الطريق البري للقوافل بين مصر والشام؛ كما شيد قلعة أخرى في جزيرة فرعون الواقعة قبالة أيلة في خليج العقبة. وبذلك تمكن الصليبيون من الإشراف على شبه جزيرة سيناء الواسعة، ولم يبق أمام بلدوين سوى أن يهاجم الفاطميين في عقر دارهم ليشعرهم بقوته^(٤). ولا بد من الوضع في الاعتبار أن للأسباب الاقتصادية قوة دافعة في الأحداث عبر التاريخ، فإن النشاط الاقتصادي يمثل عصب الحياة وأساس قيام المدن واستمرارها، وطغى في مدينة الفرما النشاط التجاري، ولمعرفة نوعية هذا النشاط نستعين بما كتبه الرحالة والجغرافيون عن المدينة في العصور الوسطى.

(١) أنا كومنينيا، ألكسياد، ص ٤٣٧؛ صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي، ص ١٨٧-٢٢٨.

(٢) صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي، ص ٢٣١-٣١٠.

(3) Albert of Aachen, History of the Journey to Jerusalem, P. 863.

(٤) سعيد عبد الفتاح عاشور، "شخصية الدولة الفاطمية في الحركة الصليبية"، المجلة التاريخية المصرية، مج ١، ١٩٦٩، ص ١٥-٦٦، ص ٣٦-٣٥.

تعتبر التجارة من أهم العوامل التي تزيد من مكانة المدن، وقد حظيت مدينة الفرما بهذه المكانة بفعل وقوعها على طرق التجارة بين الشرق والغرب، فقد جاء ذكر الفرما في كتاب ابن حوقل "صورة الأرض" المتوفى / ٩٧٧ م / ٣٦٦ هـ والذي زار مصر في العصر الفاطمي حيث قال: "يردها التجار ليلا ونهارا من الفسطاط والشام لأنها على الطريق مرحلة، وسابقتها غير منقطعين"^(١) فكانت المدينة محطة للربط وتشكل نقطة توقف للكثير من الطرق القادمة من الناحية الشرقية. ثم قال أيضا: "إنها مدينة صالحة على نحر بحر الروم، كثيرة النخيل والرطب والسمك غير طيبة الماء"^(٢)، ثم وصف ابن حوقل في البحيرة الواقعة شمال الفرما والجزر المتناثرة بها وخاصة تنيس^(٣) وصفا يتفق مع ما أورده الأصبخري^(٤). ومن أكثر السلع "وأكثر متاجرهم في النوى والشعير والعلف لكثرة اجتياز القوافل بهم"^(٥).

فالحملة يمكن اعتبارها - في أقل تقدير - حملة استطلاعية استكشافية لمصر، لتحديد حجم المقاومة الحقيقية للفاطميين في إطار مناوشات^(١)، وهنا يمكن الإشارة إلى أن العظيمي والنويري يؤكدان على أنها مجرد غارة عابرة^(٢).

(١) ابن حوقل (أبي القاسم بن حوقل النصيبي)، صورة الأرض، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢)، ص ١٣٦.

(٢) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٣٦.

(٣) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٤٦.

(٤) "وبأرض مصر بحيرة يفيض فيها ماء النيل تتصل ببحر الروم تعرف بحيرة تنيس إذا امتد النيل في الصيف عذب ماؤها وإذا نقص في الشتاء إلى أوان البحر غلب ماء البحر عليها فملح ماؤها، وفيها مدن مثل الجزائر تطيف البحيرة بها فلا طريق إليها إلا في السفن فمن مشاهير تلك المدن تنيس ودمياط وهما مدينتان لا زرع بهما ولا ضرع وبهما يتخذ المرتفع من ثياب مصر، وهذه البحيرة قليلة العمق يسار في أكثرها بالمرادى وبها سمكة تسمى الدلفين في خلقة الزق المنفوخ وسمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة ومن حد هذه البحيرة إلى حد الشام أرض كلها رمال متصلة حسنة اللون تسمى الجفار بها نخيل ومنازل ومياه مفترشة غير متصلة ويتصل حد الجفار ببحر الروم وحد بالتية وحد بأراضي فلسطين من الشام وحد بحيرة تنيس وما اتصل به من ريف مصر إلى حدود القلزم وإما تية بني إسرائيل فيقال إن طوله نحو أربعين فرسخا وعرضه قريب من طوله وهي أرض منها صلبة ومنها رمال وبها نخيل وعيون مفترشة قليلة يتصل حد له بالجفار وحد بجبل طور سينا وما اتصل به وحد بأزاء بيت المقدس وما اتصل به من فلسطين وحد له ينتهي إلى مفازة في ظهر ريف مصر إلى حد القلزم وإما الأشمونيين فإنها مدينة صغيرة عامرة ذات نخيل وزروع ويرتفع من الأشمونيين ثياب كثيرة وبحداتها من شمالي النيل مدينة صغيرة يقال لها بوسير بها قتل مروان بن محمد ويقال إن سحرة فرعون الذين حشرهم في يوم موسى من بوسير فأما أسوان فإن بها نخيلا كثيرا وزروعا وهي أكبر مدن الصعيد وإسنا وإخميم متقاربتان في العمارة صغيرتان عامرتان بالنخيل والزروع وذو النون المصري الناسك من إخميم والفرما على شط البحيرة وهي مدينة صغيرة خصبة وبها قبر جالينوس اليوناني، ومن الفرما إلى تنيس نحو فرسخين في البحيرة وبتنيس تلّ عظيم مبني من أموات منضدين بعضهم على بعض يسمى هذا التلّ بوتون ويشبه أن يكون ذلك من قبل موسى عم لأن أرض مصر في أيام موسى كان دينهم الدفن... الكرخي (أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المتوفى: ٣٤٦هـ)، المسالك والممالك، (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٤)، ص ٥٣.

(٥) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٢٥٥-٢٥٦.

ولكن - على أكثر تقدير- لدحر الوجود الفاطمي ومد السيطرة الصليبية على مصر، مثلما تجزم بعض المصادر الإسلامية الأخرى^(٣)، وفي مقدمتهم ابن الأثير^(٤) وابن تغري بردي^(٥). وهو ما يتفق مع تفسير إحدى الدراسات من أن رحلة بالدوين الأخيرة نحو مصر كانت محاولة لقياس المقاومة الفعلية التي ستواجهها القوات الفاطمية ضد توغلهم في أراضيهم. وأن فرصة للتوقف وأكل السمك الذي اصطاده رجاله، يشير ببساطة إلى أنه لم يكن هناك مقاومة لتحركاته. سواء كان سيختبر أسوار القاهرة أم لا فقد كان أمر غير مؤكد، غير أن التسمم الغذائي الذي لحق به من الأسماك أو من هياج جرح داخلي قديم قد يكون سبب العدوى، أدى لوفاته السريعة في اليوم الثاني من أبريل، وضع حدًا لأي تفكير جاد مهاجمة مصر مباشرة لعدة عقود (وليس في هذه الحملة فقط) من الممكن التوقع، أن بلدوين ربما كان سيتحدى المصريين (الفاطميين) لو لاحظ ضعفًا في موقفهم ضده^(٦).

وقد رجح عاشور أن بلدوين استهدف من مهاجمة الفاطميين بمصر أن يضطرهم إلى الاستعانة بحاميتي صور وعسقلان، فيستولى على هاتين المدينتين في غير عناء؛ خاصة أن تلك المدينتين من أكثر المدن الشامية التي استعصت على الصليبيين مدة من الزمن^(٧)، وهي استراتيجية استخدمها المسلمون مع الصليبيين طوال فترة وجودهم ببلاد الشام؛ فقد كان للنقص العددي آثاره في الدلائل التي تشير إلى أن وجود جيش ميدان قوى مع حاميات مناسبة في آن واحد كان أمراً مستحيلاً للفرجة في الحقبة الأولى من احتلالهم للشام وقبل أن تنمو مواردهم^(٨).

1) Archer, Thomas Andrew, The Crusades; The Story of the Latin Kingdom of Jerusalem, New York, Putnam, 1894, p. 140.

فنك: تأسيس الإمارات الصليبية، ص ٩٥.
٢) "وأغار بغدوين ملك القدس على أطراف ديار مصر وعاد فمات بالقدس بجرح انتفض عليه" العظيمي، تاريخ حلب، ص ٣٦٨ أحداث عام ٥١١م؛

٣) "وهو بردويل الفرنجي الطاغية الذي افتتح القدس وغيرها من مدن الشام. وكان شجاعاً مهيباً خبيثاً. وقد استقل شره وكثر جنده فجمع العساكر وسار ليأخذ الديار المصرية من بني عبيد، إلى أن قارب تنيس، فسبح في النيل، فانتفض عليه جرح كان به "الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣٥، ص ٣١٥.

٤) ابن الأثير، الكامل، ج ٨، ص ١١٦.
٥) "ثم قصد الملك بردويل الإفرنجي مصر ليأخذها، ودخل الفرما" ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، ص ١٧١ أحداث ٤٩٥هـ.

6) John Francis Lowe, Baldwin I of Jerusalem, p. 52.

٧) أمجد حافظ سعيد طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين، ص ١٧٧.

٨) ر.س. سميل، فن الحرب، ص ١٧١.

ولكن تناول هذه الحملة يقودنا للحديث عن أهداف الحملات الصليبية على المدن خلال فترة الوجود الصليبي، فقد كانوا يدركون، في ذلك العصر، كيف يمكن الاستيلاء على منطقة ما بغزو منطقة أخرى عسكرياً. ولقد كان هذف اللاتين، منذ أول حملة صليبية، الاستيلاء على الأراضي، فالأرض كانت مطلوبة لأنها الأساس المادي لإقامة الحكومة. ورغم كون الحكام اللاتين يملكون موارد مادية، فإن قدرتهم على الإيفاء بالأعباء الإدارية والعسكرية للحكومة ظلت تعتمد، وإلى درجة كبيرة، على سعة ممتلكاتهم من الأراضي. فكانت الحرب وسيلة من أجل التوسع في الأراضي، أو الدفاع عنها لكونها - أي الحرب - أداة السياسة^(١).

ولكن هل واجهت الحملة مقاومة البدو^(٢) أو الفاطميين؟

ومن الجدير بالذكر أن رواية فوشيه، ورواية وليم الصوري^(٣)، جعلت بعض الباحثين في تاريخ الحروب الصليبية يرى أن الفرصة للتجول، وأكل الأسماك التي اصطادها رجال الملك؛ دليلاً على عدم وجود مقاومة لصد هذه الغارات^(٤).

وحاولت الدراسات رصد رد فعل البدو على خط سير حملة بلدوين حتى وصولها للفرما، وافترضوا استطاعة بلدوين أن يعبر الصحراء الممتدة من غزة حتى العريش والفرما دون أن يشتبك أو يهدده البدو، الذين خشوا خطر الصليبيين فسهلوا لهم الحصول على ما يلزمهم من زاد وماء^(٥)، بل إن رنسيما يرى أن بلدوين الأول قام بغزو مصر بعد مفاوضات حذرة مع شيوخ القبائل في الصحراء^(٦). وهذا يتفق مع الواقع التاريخي فإذا كان الشائع لدى الناس أن الأبل هي سفينة الصحراء فمن الحق والإنصاف القول أن البدو كانوا هم ربانة هذه السفينة وقادتها وسط المحيط الصحراوي المترامي الأطراف^(٧).

(١) ر.س.سميل، فن الحرب، ص ٥٤-٥٥.

(٢) حول الرؤية المفاهيمية لمصطلح البدو. مصطفى وجيه مصطفى، بدو سيناء بعيون الرحالة الأوربيين عصر سلاطين المماليك ٦٤٨-٩٢٢هـ / ١٢٥٠-١٥١٧م، (دمشق: نورحوران، ٢٠٢٢)، ص ٧-١٧.

(٣) " فاصطاد الملك ومن معه من هذا الخليج بعض السمك الذي يكثر به كثرة هائلة" الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٣١.

4) John Francis Lowe, Baldwin I of Jerusalem, p. 52-104.

(٥) سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية، ج ١، ص ٢٥٨.

(٦) ستيفن رنسيما، تاريخ الحملات الصليبية - مملكة القدس والشرق الفرنجي ١١٠٠-١١٨٧م، ج ٢، ترجمة / نور الدين خليل، ١٩٩٦م، ص ١٢٩.

(٧) مصطفى وجيه مصطفى، بدو سيناء، ص ٤١.

فعلى مدار تاريخ الحروب الصليبية كتبت المصدر اللاتينية عن أقبال الصليبيون على التعامل مع البدو^(١). وذكر وليم الصوري أنه في خضم أحداث معركة الرملة الثانية ١٧ مايو ١١٠٢م / ١٨ رجب ٤٩٥هـ عندما أخذ المسلمون في تشديد حصار على الملك بلدوين الأول داخل المدينة، تمكن من الهروب بمساعدة أحد الأعراب^(٢).

لكن ظهر وصف رد فعل الفاطميين على غارة بلدوين على الحدود الشرقية عامة، وعلى الفرما خاصة في مصدر قبطي حيث ذكر: "وكان السيد الأجل الأفضل (ابن بدر الجمالي) لما بلغه وصولهم إلى الفرما جرد إليهم عسكريًا عظيمًا، فلما مات بردويل مقدمهم وعادو تبعهم العسكر إلى الشام وعاد"^(٣).

وأورد المؤرخ المسلم المعاصر ابن مأمون البطائحي ما يوضح موقف الفاطميين في حوادث سنة تسع وخمسمائة هـ: "ووصلت النجابتون من والي الشرقية تخبر بأن بغدوين ملك الفرنج وصل إلى أعمال الفرما، فسير الأفضل ابن أمير الجيوش للوقت إلى والي الشرقية بأن يسير المركزية والمقطعين بها، وسير الراجل من العطوفية، وأن يسير والي بنفسه بعد أن يتقدم إلى العريان بأسرهم بأن يكونوا في الطوالع ويطاردوا الفرنج ويشارفوهم بالليل قبل وصول العساكر إليهم، فاعتمد ذلك ثم أمر بإخراج الخيام وتجهيز الأصحاب والحواشي، فلما تواصلت العساكر وتقدمها العريان وطاردوا الفرنج، وعلم بغدوين ملك الفرنج أن العساكر متواصلة إليه، وتحقق أن الإقامة لا تمكنه، أمر أصحابه بالذهاب

(١) فقد أشارت المصادر اللاتينية لعملهم أدلاء وجواسيس مأجورين للصليبيين، وروى وليم الصوري عقب هزيمة قوات صلاح الدين في ٢٥ نوفمبر ١١٧٧م: "أصر الأعراب إصرارًا عنيفًا على مطاردة من شاءت الصدفة أن ينجو من الوقوع في قبضتنا، وبذلك فإن الذين ظنوا أنهم نجوا وجدوا أنفسهم قد وقعوا فريسة في براثن هؤلاء الأعراب. وكان من عادة البدو، هذه الطائفة اللثيمة، أنهم كانوا يتحاشون القتال دائمًا؛ فلا يخوضون معركة ما من المعارك أيا كان القائد بل يقفون على بعد من ساحة الحرب ما دامت نتيجتها لم تتضح، فإذا حسمت انضموا إلى الغالب، وتعقبوا المغلوب وملأوا أيديهم بالأسلاب والغنائم". الحروب الصليبية، ج ٤، ص ٢٢٢؛ ومن أمثلة التعاون بين الصليبيين والبدو ما حدث أثناء حملة ملك إنجلترا (ريتشارد) على بلاد الشام فعندما عسكر قرب قلعة النظرون بين الرملة والقدس، "اتصل بعض البدو بالملك فأعطاهم كتاب أمان بالمرور، فعاهدوه أن يخلصوا في خدمته، وأن يكونوا عيونًا يخبرونه على =الدوام بتحركات صلاح الدين ويكل ما يجري في بلاد المسلمين" المؤرخ المجهول، ذيل وليم الصوري، ترجمة/ حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية، ٢٠٠٢)، ص ٢٣٢؛ ويبدو أن (ريتشارد) قد أعجبه موضوع استخدام البدو، فأشار أمير أرواز لاستوثاق الملك ريتشارد من خير القافلة الإسلامية عن طريق بدوي.

Ambroise, The Crusade of Richard Lion – Heart, trans. from old French by Merton Jerome Hubert with notes and Documentation by John La Mont, (New York– 1941), p. 383.

(٢) وليم الصوري، الحروب الصليبية، ج ٢، ص ٢٣٢؛ هنادي السيد محمود إمام، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول، ص ٨٣.

(٣) ابن المقفع، تاريخ البطارقة، الجزء الثالث المجلد الثاني، ص ١٢٥٢.

والتخريب والإحراق وهدم المساجد، فأحرق جامعها ومساجدها وجميع البلد، وعزم على الرحيل، فأخذ الله - سبحانه وتعالى - وعجل بنفسه إلى النار، فكتم أصحابه موته، وساروا بعد أن شقوا بطن بغدوين وملأوه ملحا حتى بقي إلى بلاده فدفنوه بها، وأمّا العساكر الإسلامية فإنهم شنوا الغارات على بلاد العدو، وعادوا بعد أن خيموا على ظاهر عسقلان...^(١).

وقد وردت رواية ابن مأمون لدى المقرئ مفضلة وواضحة^(٢)، وطبقا للرواية أنه عندما علم الأفضل بذلك أمر والي الشرقية بالتصدي لبلدوين^(٣) هذا من جانب. ومن جانب آخر جدير بالملاحظة أن رد فعل الفواطم تضمن على تفعيل دور البدو في التصدي للحملة " وأن يسير الوالي بنفسه بعد أن يتقدم إلى العريان بأسرهم بأن يكونوا في الطوالع ويطاردوا الفرنج ويشارفهم بالليل قبل وصول العساكر إليهم"، وهو الأمر الذي يبدو من سير الرواية أنه تم فكان للبدو دور " فلما تواصلت العساكر وتقدمها العريان وطاردوا الفرنج، وعلم بغدوين ملك الفرنج أنّ العساكر متواصلة إليه، وتحقق أنّ الإقامة لا تمكنه"^(٤).

على أية حال ونتيجة لرد الفعل الفاطمي على أنباء وصول الحملة للفرما، ونظرا لأن الهزيمة عند الصليبيين كان لها معنى يختلف عن معناها عند المسلمين، فقد كانت الهزيمة الواحدة ربما تعني خسارة المعركة أو الحرب بل حتى ضياع المملكة نفسها، وهذا هو بالضبط ما حدث في يوليو ١١٨٧ م / ربيع الثاني ٥٨٣ هـ في حطين؛ عندما كان معنى الهزيمة هو فقدان المملكة^(٥)، كان قرار الصليبيين بالعودة مثلما تذكر المصادر

(١) ابن المأمون، نصوص من أخبار مصر، ص ١٣؛ صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي، ص ٣٤٣.

(٢) " سنة تسع وخمسمائة... وورد الخبر بأن بغدوين ملك الفرنج وصل إلى الفرما، فسير الراجل من العطوفيه، وسير إلى والي الشرقية بأن يسير المركزية والمقطعين إليها، ويتقدم إلى العريان بأسرهم أن يكونوا في الطوالع ويطاردوا الفرنج ويشارفهم بالليل قبل وصول العساكر، وأن يسير بنفسه؛ فاعتد ذلك؛ ثم أمر بإخراج الخيام وتجهيز الأصحاب والحواشي. فوصلت العريان والعساكر فطاردوا الفرنج، فخاف بلدوين من يلاحق العساكر، فنهب الفرما وخربها وألقى فيها النيران، وهدم المساجد، وعزم على الرجوع فأدركته المنية ومات. فأخفى أصحابه موته، وساروا وقد شقوا بطنه وحشوه ملحا. وشنت العساكر الإسلامية الغارات على بلاد العدو، وخيموا على ظاهر عسقلان ثم عادوا. " اتعاط الحنفا، ج، ٣، ص ٥٣ - ٥٤.

(٣) أمجد حافظ سعيد طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين، ص ١٧٨.

(٤) ابن المأمون، نصوص من أخبار مصر، ص ١٣؛ المقرئ، اتعاط الحنفا، ج، ٣، ص ٥٣ - ٥٤.

(٥) يوشع براور، عالم الصليبيين، ص ١٢٤ - ١٢٥.

العربية واللاتينية على السواء، فعكست الحملة سياسة الحذر التي اتبعتها الصليبيون طوال وجودهم في الشرق^(١)، فاليوم الاستكشاف وغدا الحملات الكبرى^(٢).

لكن الأهم من ذلك الجانب الثالث في وصف رد الفعل الفاطمي أن هذه الحملة أيقظت الفاطميين وأشعرتهم بتنامي الخطر الصليبي، ودفعت الوزير الأفضل لإعداد الحملات وإرسالها مرة أخرى إلى بلاد الشام بل وحملت الأفضل بن بدر الجمالي للتحالف مع حكام دمشق السنيين^(٣)، فذكر المقرئ: "وكانت الكتب قد نفذت من الأفضل إلى الأمير ظهير الدين طغتكين صاحب دمشق، يعاتبه ويقول له: " لا في حق الإسلام ولا في حق الدولة التي ترغب في خدمتها والانحياز إليها أن يتوجه الفرنج بجملتها إلى الديار المصرية ولا يتبين لك فيها أثر ولا تتبعهم ولو كان وراءهم... ما كان أمامهم ما عاد منهم أحد". فلما وصل إليه الكتاب سار بعسكره إلى عسقلان، فتلقيه المقدمون، ونزل أعظم منزل، وحملت إليه الضيافات. وحمل إليه من مصر الخيام وعدة وافرة من الخيل والكسوات والبند والأعلام، وسيف ذهب، ومنطقة ذهب، وطوق ذهب، وبدنة طميم، وخيمة كبيرة معلمة، ومرتبة ملوكية، وفرشها وجميع آلاتها وسائر ما تحتاج إليه من آلات الفضة. وجهاز لشمس الخواص، وهو مقدم كبير كان معه على عدة كثيرة من العسكر، خلعة مذهبة ومنطقة ذهب وسيف ذهب، وجهاز برسم المتميزين من الواصلين خلع مذهبة وحريرية، وسيوف مغوسة بالذهب. فتواصلت الغارات على بلاد العدو وقُتِل منهم وأسِر عدد كبير"^(٤).

أشار النويري لحصار الصليبيين للفرما^(٥)، وهو ربما ما قصده جاك الفيتري عندما ذكر: "أن الملك اللاتيني قد استولى على المدينة بالقوة"^(٦).

(١) أميرة محمد شحاتة، دور الفرسان، ص ١٦٥.

(٢) هنادي، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول، ص ٧١.

(٣) "وأما العساكر الإسلامية فإنهم شنوا الغارات على بلاد العدو، وعادوا بعد أن خيموا على ظاهر عسقلان، وكتب إلى الأمير ظهير الدين طغتكين، صاحب دمشق، بأن يتوجه إلى بلاد الفرنج، فسار إلى عسقلان وحملت إليه الضيافات وطولع بخبر وصوله، فأمر بحمل الخيام وعدة وافرة من الخيل والكسوات والبند والأعلام وسيف ذهب ومنطقة ذهب وطوق ذهب، وبدلة طقم، وخيمة كبيرة مكملة... "ابن المأمون، نصوص من أخبار مصر، ص ١٣؛ هنادي، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول، ص ٧٠.

(٤) اتعاظ الحنفا، ج ٣، ص ٥٣ - ٥٤.

(٥) النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري ٦٧٧ - ٧٣٣ هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٢٨، (القاهرة: مركز تحقيق التراث، ٢٠٠٧، ط٣)، ص ٢٧٧.

(٦) جاك الفيتري، تاريخ بيت المقدس، ص ٤٤

هذا وقد اعتدنا في مصادر الحروب الصليبية وخاصة اللاتينية منها على عدم التورع أو حتى التردد في ذكر أعمال السلب والنهب وحتى القتل وخير دليل لدينا الروايات حول ما حدث من الصليبيين عند دخول بيت المقدس^(١). ويتخصص الرواية اللاتينية بالنسبة لحملة بلدوين على الفرما نجد ذكر أخذ كثيرا من الأسرى والغنائم له ولأتباعه الجنود^(٢)، أما أبو المحاسن بن تغري بردي^(٣) والنويري^(٤)، فقد ذكرا أن بلدوين أحرق مسجد الفرما، وأشار البعض إلى أنه قد ذبح من فيها^(٥)، وأشارت الرواية القبطية إلى نهب الفرما وإحراقها^(٦). وقد أفاض المقرئ بما كان في الفرما في أحداث سنة إحدى عشرة وخمسمائة: "وفيها وصل بغدوين إلى الفرما وأحرق جامعها وأبواب المدينة ومساجدها، وقتل بها رجلا مقعدا وابنة له ذبحها على صدره، ورحل وهو مثخن مرضا.."^(٧). وقد جعل البعض أقصى امتداد للرحلة مدينة تيس^(٨)، وأشار البعض إلى الوصول إلى مصب النيل^(٩).

وفي النهاية اضطرت أيضا رواية المصادر في الحدث الأبرز الذي صادف الحملة وهو سبب وفاة الملك بلدوين الأول، ما بين سبب في النيل فانقض جرح قديم^(١٠)، وبين أكل السمك^(١١)، وهو الأمر الذي على الرغم من تكراره في المصادر اللاتينية؛ لم

(١) ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ص ٣٤٧؛ فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ١٣٧.

(٢) جاك الفيتري، تاريخ بيت المقدس، ص ٤٤.

(٣) وأحرق جامعها ومساجدها ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، ص ١٧١، أحداث ٤٩٥.

(٤) "قصد بردوايل الفرنجي الديار المصرية، فانتهى إلى الفرما ودخلها وأحرقها، وأحرق جامعها ومساجدها" أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ج ٢، ص ٣١٧، "وفي سنة إحدى عشرة وخمسمائة أغار بغدوين ملك الفرنج على الفرما وقتل جميع من بها، وأحرق جامعها ومساجدها، وذلك بعد أن حاصرها أياما" النويري، نهاية الأرب، ج ٢٨، ص ٢٧٧.

(٥) "قتل جميع من بها" النويري، نهاية الأرب، ج ٢٨، ص ٢٧٧.

(٦) ابن المقفع: تاريخ البطارقة، الجزء الثالث المجلد الثاني، ص ١٢٥١.

(٧) اتعاظ الحنفاء، ج ٣، ص ٥٦.

(٨) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣٥، ص ٣١٥.

(٩) ابن الأثير، الكامل، ج ٨، ص ١١٦.

(١٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٣٥، ص ٣١٥.

(١١) فوشيه الشارترى، تاريخ الحملة إلى بيت المقدس، ص ٢٣٤.

يتردد صداه في المصادر الإسلامية، بل إن الإدريسي في نزهة المشتاق أشار لموته غريفاً بفرسه جراء غطرسته^(١).

نتائج البحث:

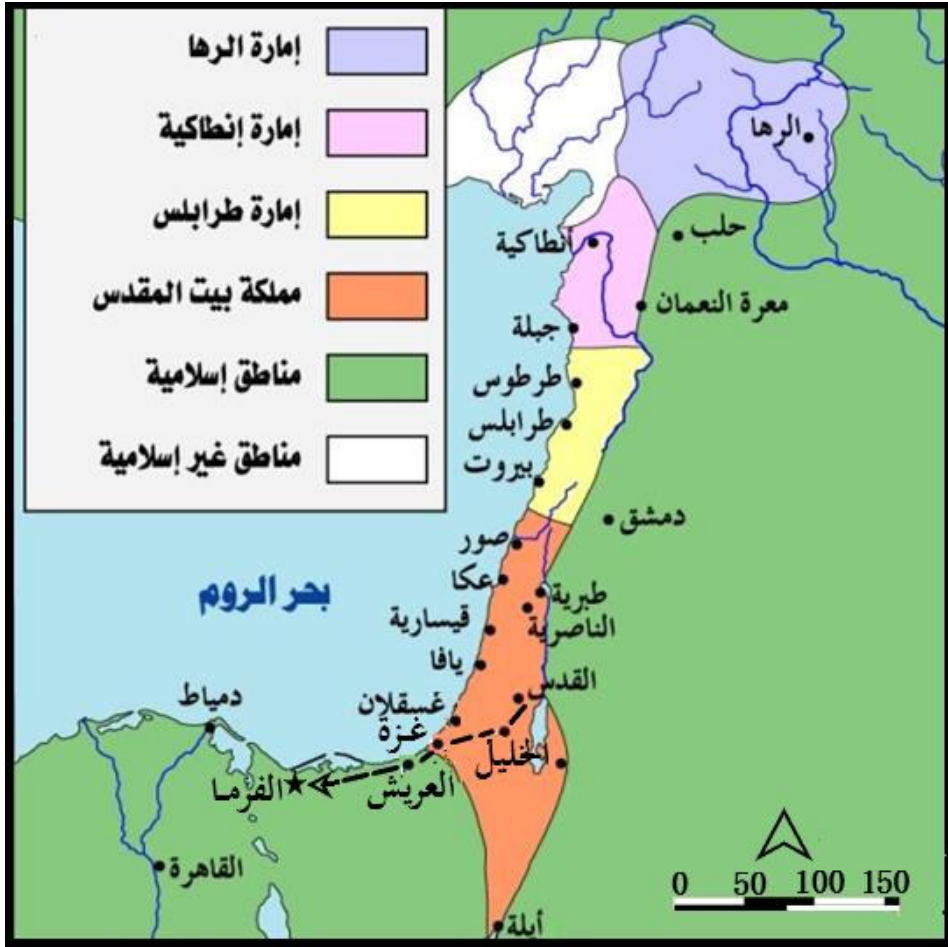
- أكدت المصادر الجغرافية على تميز الموقع الجغرافي لمدينة الفرما وأهميته العسكرية والاستراتيجية الكبيرة لمصر في العصور الوسطى، وكذلك أهمية اقتصادية.
- بالمقارنة بين روايات المصادر المختلفة لوصف حملة الملك بلدوين الأول اتضح أن رواية فوشيه الشارترى كانت موجزة مقارنةً برواية ألبرت الأيكسي ووليم الصوري، وهو الأمر الذي يمكن تفسيره بأنه في ذلك الوقت كان فوشيه قد تباعد عن سيده، ومن الواضح أنه لم يرافق بلدوين في رحلته هذه.. كما اتسم الوصف الأرميني للحملة طبقاً لرواية (متى الرهاوي، والرهاوي المجهول) بالإيجاز وهو الأمر الذي ربما يرجع لعدم توافر المصادر الموثوق بها لهما، أو أنهما كانا ينأيان عن الخوض في قضايا الواقع الصليبي أو أنهما أثارا التركيز على هدف محدد وهو أخبار الرها.. وتفاوت الروايات الإسلامية كذلك بين الإيجاز والتفصيل في وصف الحملة.
- ونتج عن هذه المقارنة للروايات المختلفة للمصادر بعض الاختلافات جاء في مقدمتها بالنسبة للروايات الإسلامية، الاختلاف في تحديد تاريخ وفاة الملك وتأتي أهمية دقة تحديد هذا التاريخ لارتباطه بتاريخ الحملة، والذي تم تحديده في الدراسة بالثامن من ذي الحجة ٥١١ هـ وهو ما وافق الثاني من إبريل ١١١٨ م.
- بمقابلة الروايات المختلفة للمصادر اتضح بعض الاختلافات وجاء في مقدمتها بالنسبة للروايات اللاتينية، الاختلاف بين تقدير القوات التي شاركت في الحملة بين "قوات كبيرة" أو "قوات محدودة" وقد حاولت الدراسة تفسير هذا التقدير طبقاً

(١) وبحيرة الزار متصلة ببخيرة تنيس وبينها وبين البحر الملح ثلاثة أميال وهذه البحيرة التي ذكرناها بحيرة كبيرة واسعة القطر وفيها من الجزائر غير مدينة تنيس جزيرة حصن الماء وهي مما يأتي: ناحية الفرما ويقرب منها وإليها وصل الملك بردوين الذي استفتح بلاد الشام بعد الإسلام وغرق بفرسه بقربها ومنها انصرف إلى ما خلفه وبالشرق من تنيس ومع الجنوب قليلاً جزيرة تونة وهي في بحيرة تنيس وفي جنوب تنيس وبحيرتها جزيرة نبلية... " الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق، ص ٣٣٥-٣٣٦.

- للخلفية التاريخية لكل مؤرخ وفي ضوء قدرة المملكة التعبوية للقوات المحاربة في تلك الفترة.
- خلت المصادر اللاتينية والإسلامية وغيرهما من وصف دقيق لخط سير الحملة، ولم تحدد نقطة الانطلاق، ولكن كان الطريق هو الطريق البري الصحراوي وصولاً للفرما.. أما عن العودة فكانت عبر البادية الممتدة بين مصر والشام من الفرما إلى العريش إلى الخليل إلى القدس، ويمكننا استنتاج أنه نفس طريق الذهاب
 - وهو الطريق المطروق طبقاً للمصادر الجغرافية (انظر الشكل رقم ١).
 - ركزت الروايات جميعها في محاولة تقديم سبب للحملة، ورأت المصادر اللاتينية أن السبب هو الانتقام من الفاطميين أو أهل عسقلان... وفي هذا الإطار استعرضت الدراسة العلاقات الفاطمية الصليبية منذ بداية الحملة الصليبية الأولى وما حدث من تصاعد في الأحداث بين الفاطميين وبلدوين الأول وصولاً للهجوم المباشر على الفاطميين في عقر دارهم.
 - قسّمت الروايات أهداف الحملة لثلاثة اتجاهات، الأول اعتبارها حملة استكشافية، والثاني حملة لدحر الوجود الفاطمي في مصر، والاتجاه الثالث هو رغبة بلدوين في الضغط على الفاطميين بمصر مما يسهل عليه الاستيلاء على صور وعسقلان.
 - وأظهرت المصادر الإسلامية تمثل رد فعل الفاطميين في ثلاث اتجاهات الأول توجيه الأوامر لوالي الشرقية، والثاني الاستعانة بالبدو للتصدي للحملة، والاتجاه الثالث التحالف مع حكام دمشق السنيين.
 - وأشارت المصادر اللاتينية إقبال الصليبيين على التعاون مع البدو فترة الحروب الصليبية، والتركيز على بعض الأدوار التي قاموا بها نتيجة لتركزهم بطرق المسافرين، فإنه من خلال حملة بلدوين الأول على الفرما يتضح دور البدو في التعاون مع والي الشرقية والدولة الفاطمية في التصدي لهذه الحملة على الفرما وهو الأمر المؤكد ضمن الرواية الإسلامية عن رد الفعل الفاطمي عن أبناء وصول الحملة، وهو الأمر الذي لم نجد ذكره في المصادر اللاتينية والتي اكتفت

بذكر اتخاذ المجلس الاستشاري قرار المغادرة خشية معرفة القوة العدديّة لهم وقرب القاهرة. وفي هذا الأطار يعد بالفعل دراسة دور البدو عصر الحروب الصليبية بين صورتهم في المصادر اللاتينية والمصادر الإسلامية في حاجة لمزيد من الدراسات الجادة.

- أشارت المصادر اللاتينية لأخذ الغنائم في الفرما، وأفاضت المصادر الإسلامية في وصف أعمال النهب والحرق التي صاحبت الحملة.
- شكّل سبب وفاة الملك بلدوين الأول حقلاً خصباً للاختلاف في تفسيرها، والتي تعد نقطة النهاية الواضحة للحملة في كل المصادر.
- لم تحقق الحملة الصليبية أي نتائج حاسمة في سياسة (بلدوين) والصليبيين هذا من جانب، وعلى الجانب الآخر أيقظت الفاطميين الذين شعروا بالخطر الصليبي على بلادهم مما دفع الوزير الفاطمي (الأفضل بن بدر الجمالي) إلى القيام بحملات عسكرية متكررة ضد الصليبيين.



الشكل (١) تصور لخط سير حملة بلدوين الأول على مدينة الفرما عام ١١١٨ م /

٥١١ هـ.

قائمة المصادر والمراجعأولاً: المصادر الأجنبية :

- Alberti Aquensis, Historia Hierosolymitana, R.H.C.H. Occ. Tome Quatrieme.

واعتمد البحث على الترجمة الإنجليزية بعنوان:

- Albert of Aachen, Historia Ierosolimitiana: History of the Journey to Jerusalem, edited and translated by Susan B., Edgington (Oxford, 2007).

- Anna Comnena, the Alexiad, trans. E.A.S. Dawes, (London, 1967).

اعتمد البحث على الترجمة العربية: أنا كومنينيا، ألكسياد، ترجمة/ حسن حبشي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤م).

- Ambroise, The Crusade of Richard Lion – Heart, trans. from old French by Merton Jerome Hubert with notes and Documentation by John La Mont, (New York– 1941)

- Anonymous, The Itinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi. Ed. And trans. Helen J. Nicholson. Aldershot, UK/ Bookfield VT: Scolar Press, 1997.

اعتمد البحث على الترجمة العربية: المؤرخ المجهول، الحرب الصليبية الثالثة (صلاح الدين وريتشارد) ج١، ترجمة/ حسن حبشي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠).

- Anonymous, La Continuation de Guillaume de Tyre (1184- 1197), par Margaret Ruth Morgan, Paris, 1952.

اعتمد البحث على الترجمة العربية: المؤرخ المجهول، ذيل وليم الصوري، ترجمة/ حسن حبشي (القاهرة: الهيئة المصرية، ٢٠٠٢).

- Assises de Jérusalem ou recueil des ouvrages de jurisprudence composés pendant le XIIIe siècle dans les royaumes de Jérusalem et de Chypre. Tome premier: Assises de la haute cour ,publiées par M. le Comte Beugnot(Paris, Imprimerier Royale).

- Fulcher of Charter, a History of Expedition to Jerusalem. H. Finf (ed.) Knoxille, 1969.

اعتمد البحث على الترجمة العربية: فوشيه الشارترى، الاستيطان الصليبي في فلسطين تاريخ الحملة إلى بيت المقدس ١٠٩٥-١١٢٧ م ، ترجمة/ قاسم عبده قاسم، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١).

- Jacques de Vitry, History of Jerusalem, trans. by Aubrey. Stewart, in P.P.T.S., IX, (London, 1897).

اعتمد البحث على الترجمة العربية: جاك الفيتري، تاريخ بيت المقدس، ترجمة/ سعيد البيشاوي، (عمان: دار الشروق، ١٩٩٨م).

- Matthew of Edessa, The Chronicle of Matthew of Edessa, Translated from the original Armenian, with a commentary and introduction by/ Ara Edmond Dostourian, (University Press of America, 1993).

اعتمد البحث على الترجمة العربية: متى الرهاوي ، تاريخ متى الرهاوي (الإفرنج الصليبيون ، المسلمون، الأرمن) ، ترجمة/ محمود محمد الرويضي و عبد الرحيم مصطفى، (أريد: مؤسسة حمادة للدراسات ، ٢٠٠٩).

- Petrus Tudebodus, “De Historia Hierosolymitano Itinere”, in R.H. C. Hist. Occ., Tom. III.

اعتمد البحث على الترجمة العربية: بطرس توديبود، تاريخ الرحلة إلى بيت المقدس، ترجمة / حسين محمد عطية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩).

- Raymond d’Aguilers, Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, in R.H.C.Hist. Occ. Tom. III.

اعتمد البحث على الترجمة العربية: ريمونداجيل، تاريخ الفرنجة غزاة بيت المقدس، ترجمة/ حسين محمد عطية ، (الإسكندرية: المعرفة الجامعية، 1989).

- Walter the Chancellor Bella Antiochene in R.H.C. Hist.occ, Tom, V., (Paris, 1869).

وقد اعتمد البحث على الترجمة الإنجليزية

- Walter the Chancellor’s, The Antiochene Wars, A Translation and Commen tarns by, Thomas S. Asbridge and Susan B. Edgington, (Ashgate, 1999).

- William of Tyre, A History of the Dees Done Beyond the sea, trans. by E.A. Babcock, A.C. Kery, (New York, 1943- 1947).

اعتمد البحث على الترجمة العربية: وليم الصوري ، الحروب الصليبية ..تاريخ الأعمال التي تم انجازها فيما وراء البحر، ترجمة/ حسن حبشي، ج ٢، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ، ١٩٩١-١٩٩٥)، ٤ أجزاء.

ثانياً: المصادر العربية:

- ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني الجزري والملقب بعز الدين ت ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م) ، الكامل في التاريخ ، ج ٨ ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، (بيروت - لبنان : دار الكتاب العربي، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ط١).
- الإدريسي (محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي المتوفى: ٥٦٠هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، المجلد الأول ، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٢).
- ابن القلانسي (أبي يعلى حمزة ت ٥٥٥هـ / ١١٦٠م) ، ذيل تاريخ دمشق، (بيروت: الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨).
- ابن المأمون (الأمير جمال الدين أبو علي موسى بن المأمون البطاحي ت ٥٨٨هـ)، نصوص من أخبار مصر، تحقيق/ أيمن فؤاد سيد، (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٨٣).
- ابن المقفع (الأنبا ساويرس ابن المقفع أسقف الأشمونين) ، تاريخ البطارقة.. تاريخ مصر من بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين، تحقيق/ عبد العزيز جمال الدين، الجزء الثالث المجلد الثاني، (القاهرة : مكتبة مدبولي، ، ٢٠٠٦).
- ابن تغري بردي (يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (ت ٨٧٤هـ) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٥، (مصر: دار الكتب).
- ابن جبير الكناني (أبو الحسين محمد ت ٦١٥هـ / ١٢١٨م)، رحلة ابن جبير، ضبطه ووضع فهرسه / محمد زينهم (لقاهرة: دار المعارف، ٢٠٠٢).

- ابن حوقل (أبي القاسم بن حوقل النصيبي) ، صورة الأرض، (بيروت: دار مكتبة الحياة ، ١٩٩٢).
- ابن خردادبة (القاسم عبيد الله بن عبد الله المعروف، المتوفى: نحو ٢٨٠هـ) ، المسالك والممالك، ج ١ (بيروت: دار صادر، 1889).
- الذهبي (للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق / عمر عبد السلام تدمري، ج ٣٥ (لبنان: دار الكتاب العربي ، ١٩٩٤م ، ط ١)
- أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل ابن علي ت ٧٣٢ هـ / ١٣٣١ م)، المختصر في أخبار البشر، ج ٢، تقديم/ حسن مؤنس، تحقيق/ محمد زينهم ويحيى سيد حسين (القاهرة: دار المعارف).
- العظيمة (محمد بن علي العظيمة الحلبي ت ٤٨٣ - ٥٥٦هـ / ١٠٩٠ - ١١٦١م) ، تاريخ حلب، تحقيق/ إبراهيم زعرور، (دمشق: ١٩٨٤).
- الكرخي (أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المتوفى: ٣٤٦هـ)، المسالك والممالك ، (بيروت : دار صادر، ٢٠٠٤).
- المقريزي (تقى الدين أحمد بن علي، ت ٨٤٥هـ / ١٤٤٢ م)، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق/ محمد حلمي محمد أحمد، ج ٣ ، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٦).
- المؤرخ الرهاوي المجهول، روايات المؤرخ الرهاوي المجهول عن الحملتين الأولى والثانية، في الموسوعة الشامية في تاريخ الحروب الصليبية ، ج ٥، ترجمة سهيل زكار، (دمشق: ١٩٩٥م).
- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري ٦٧٧ - ٧٣٣ هـ) نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٢٨، (القاهرة: مركز تحقيق التراث، ٢٠٠٧، ط ٣).
- ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الملقب بشهاب الدين، ت ٦٢٦ هـ / ١٢٢٨ م) معجم البلدان، ج ٤، (بيروت: دار أحياء التراث العربي، ١٩٧٩).

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

- Archer, Thomas Andrew, The Crusades; the story of the Latin kingdom of Jerusalem, New York, Putnam, 1894.
- France, J.: Victory in the East. Amilitary History of The First Crusade, (Cambridge, 1994).
- John Francis Lowe, Baldwin I of Jerusalem: Defender of the Latin Kingdom of Jerusalem, A thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in History, Thesis Committee: John Ott, Chair Thomas Lockett Brian Turner Anne Mc Clanan, Portland State University, 2013.
- Lamb (H.): The Crusades Iron Men and Saints (New York, 1930).

رابعاً: المراجع العربية :

- إبراهيم خميس إبراهيم، دراسات في تاريخ الحروب الصليبية - الداوية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٢).
- أمجد حافظ حسين طاعة، العلاقات السياسية والعسكرية بين الفاطميين والصليبيين في مصر وبلاد الشام (٤٩١ - ٥٧٠هـ / ١٠٩٨ - ١١٧٣م)، ماجستير، (غزة: الجامعة الإسلامية، ٢٠١٢م).
- أميرة محمد شحاتة، دور الفرسان في مملكة بيت المقدس ، (القاهرة: دار عين ، ٢٠١٧م).
- جوزيف نسيم يوسف، العرب والروم واللاتين في الحرب الصليبية الأولى (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١).
- حاتم عبد الرحمن الطحاوي، الإقتصاد الصليبي في بلاد الشام، (القاهرة : دار عين ، ١٩٩٩م).
- سعيد عبد الفتاح عاشور، "شخصية الدولة الفاطمية في الحركة الصليبية"، المجلة التاريخية المصرية ، مج ١، ١٩٦٩.
- سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد الإسلامي في العصور الوسطى،، ج١، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ط ٤، ١٩٨٦).

- صفاء عثمان محمد إبراهيم، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الثاني (١١١٨-١١٣١م / ٥١٢-٥٢٥هـ)، (القاهرة: دار العالم العربي ، ٢٠٠٨).
- صلاح الدين محمد نوار، العدوان الصليبي على العالم الإسلامي (٤٩٠ - ٥١٥ هـ / ١٠٩٧ - ١١٢١ م) أضواء جديدة على الحروب الصليبية، (الإسكندرية : دار الدعوة، ١٩٩٣).
- طلب صبار محل - فواز نصرت توفيق، " بلدوين الاول وتوجهاته السياسية والاقتصادية نحو مصر ٤٩٤-٥١٢هـ / ١١٠٠-١١١٨م"، مجلة الدراسات التاريخية والحضارية، المجلد (٦)، العدد ١٩، (نيسان ٢٠١٤ م - جمادي الآخرة ١٤٣٥هـ).
- عبد الرحيم ربحان بركات، "الحصون الرومانية والبيزنطية بسيناء ورشيد والإسكندرية فى ضوء الاكتشافات الأثرية"، أعمال المؤتمر التاسع عشر للإتحاد العام للآثار بين العرب : دراسات فى آثار الوطن العربي، ٢٠١٦، ص ٥٢٧ - ٥٥٣.
- عباس عاجل جاسم الحيدري - سمير صالح حسن العمر، " الحروب الصليبية تطور المصطلح والمفهوم " مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية المجلد ١٩، العدد ٤، (٢٠١١م).
- علاء أبو الحسن إسماعيل و بديع محمد إبراهيم، "صراع المصالح بين الصليبيين والبيزنطيين في عهد الإمبراطور البيزنطي ألكسيوس كومنين (١٠٨١ - ١١١٨م)، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، العدد ٢، ٢٠١٤.
- عمر كمال توفيق، "المؤرخ وليم الصوري" مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية العدد ٢١ (١٩٦٨).
- عمر كمال توفيق، مملكة بيت المقدس الصليبية، (الاسكندرية: مطبعة رويال، ١٩٥٨).

- فايز نجيب اسكندر، "متى الرهاوي والحملة الصليبية الأولى ١٠٩٥-١٠٩٩/٤٨٨-٤٩٢هـ" ضمن كتاب تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، (المنصورة: المكتبة العلمية)، ص ١٥ - ٣٨.
- قاسم عبده قاسم، الحملة الصليبية الأولى نصوص ووثائق، (القاهرة: دار عين، ٢٠٠١).
- قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية (القاهرة: دار عين، ٢٠٠٤).
- محمد سامي أحمد أمطير، الحياة الاقتصادية في بيت المقدس وجوارها في فترة الحروب الصليبية، ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، (فلسطين: ٢٠١٠).
- محمد عبد الرحيم الطشاني، العلاقات الاقتصادية بين المسلمين..والصليبيين في بلاد الشام، ماجستير، جامعة (بنغازي: ٢٠١٢).
- محمد مؤنس عوض، " بلدوين الأول ١١٠٠-١١١٨ م وصلاح الدين الأيوبي ١١٧١-١١٩٣م ملك وسلطان من عصر الحروب الصليبية " مجلة الشرق الأوسط - مركز بحوث الشرق الأوسط بجامعة عين شمس مصر العدد ٢٤ (مارس ٢٠٠٩)، ص ٩-٦٥.
- محمد مؤنس عوض، تاريخ الصليبيات الصراع العالمي في العصور الوسطى، (القاهرة: دار العالم العربي، ٢٠١٢، ط ١).
- محمود سعيد عمران، الحملة الصليبية الخامسة ..حملة جان دي برين على مصر ١٢١٨-١٢٢١م/٦١٥-٦١٨ هـ، (دار المعارف، ١٩٨٥).
- محمود سعيد عمران، معالم تاريخ الإمبراطورية البيزنطية ..مدخل لدراسة التاريخ السياسي والحربي، (الإسكندرية: المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠).
- مصطفى وجيه مصطفى، بدو سيناء بعيون الرحالة الأوربيين عصر سلاطين المماليك ٦٤٨-٩٢٢هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م، (دمشق: نورحوران، ٢٠٢٢).
- هنادي السيد محمود إمام، مملكة بيت المقدس الصليبية في عهد الملك بلدوين الأول (١١٠٠-١١١٨م/ ٤٩٤-٥١٢م)، (القاهرة : دار العالم العربي ، ٢٠٠٨م).

خامسا: المراجع المترجمة :

- أرنتس باركر، الحروب الصليبية، ترجمة/ السيد الباز العريني (بيروت: دار النهضة العربية، ط ٤).
- بيريل سمالي، المؤرخون في العصور الوسطى، ترجمة/ قاسم عبده قاسم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١، ط٢).
- ر.س.سميل، فن الحرب عند الصليبيين، ترجمة/ محمد وليد الجلال، (دمشق : الدراسات العسكرية ، ١٩٨٥).
- رنية غروسية، موجز تاريخ الحروب الصليبية في المشرق الإسلامي وشرقي حوض المتوسط، ترجمة/ أحمد أيبش ، (أبو ظبي: ٢٠١٤).
- ستيفن رنسيان، تاريخ الحملات الصليبية - مملكة القدس والشرق الفرنجي ١١٠٠-١١٨٧م، ج ٢، ترجمة / نور الدين خليل ، ١٩٩٦م.
- ماير (هانس ابرهارد)، تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة / عماد الدين غانم، تقديم / نجاح صلاح الدين القابس (طرابلس، ليبيا: مجمع الفاتح للجامعات، ١٩٩٠).
- هارولد فنك، "تأسيس الإمارات الصليبية ١٠٩٩-١١١٨م" ترجمة/ عامر نجيب موسى ناصر، ضمن كتاب تاريخ الحروب الصليبية إشراف كينيث سيتون (عمان، الأردن: دار الشروق، ٢٠٠٤).
- هاملتون أ.ر.جب، صلاح الدين الأيوبي ... دراسات في التاريخ الإسلامي، حررها/ يوسف اييش (بيسان، لبنان، ١٩٩٦).
- يوشع براور، الاستيطان الصليبي، ترجمة/ عبد الحافظ البنا، (القاهرة: دار عين، ١٩٩٨).
- يوشع براور، عالم الصليبيين، ترجمة/ قاسم عبده قاسم ومحمد خليفة حسن، (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨).

موقف الاتحاد السوفيتي من استقلال الكويت
١٣٨١ - ١٣٨٣ هـ / ١٩٦١ - ١٩٦٣ م

د. هبة بنت محمد بن حمد السبيعي

محاضر بقسم التاريخ

جامعة الملك فيصل بالمملكة العربية السعودية

hibah-alsubaie@hotmail.com

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.97136.1134

موقف الاتحاد السوفيتي من استقلال الكويت

١٣٨١ - ١٣٨٣هـ / ١٩٦١ - ١٩٦٣م

مستخلص

واجهت دولة الكويت عبر تاريخها تحديات كبيرة في سبيل نيل استقلالها والتخلص من أشكال التبعية الأجنبية؛ حيث بذلت جهوداً كبيرة للتخلص أولاً من تبعية الدولة العثمانية لكنها اضطرت بالمقابل للدخول في معاهدة حماية مع بريطانيا عام ١٣١٦هـ / ١٨٩٩م، وبقيت كذلك حتى تمكنت من الحصول على استقلالها في العام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، وحينها تعرضت لأزمة أخرى تمثلت في خروج الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم مطالباً بضم الكويت على اعتبار أنها كانت عبارة عن قائمقامية تابعة لولاية البصرة أبان الحكم العثماني، وقد ساندت حكومة الاتحاد السوفيتي حليفها الرئيس عبدالكريم قاسم في تلك الأزمة، ورفضت الاعتراف باستقلال الكويت، كما رفضت كافة أشكال التواصل مع الحكومة الكويتية، ولأنها تملك حق (الفيتو) في مجلس الأمن الدولي استطاعت أن تعرقل مسألة الاعتراف بعضوية الكويت في الأمم المتحدة. وبقي الأمر كذلك حتى حدث انقلاب في العراق أطاح بالرئيس العراقي عبد الكريم قاسم عام ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م، وانتهزت الحكومة الكويتية حينها الفرصة وأعدت التواصل مع الحكومة السوفيتية التي بدلت رأيها أخيراً واعترفت باستقلال الكويت، وأقامت معها علاقات دبلوماسية كاملة، وصوتت لصالحها في مجلس الأمن عام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.

الكلمات المفتاحية: أطماع العراق في الكويت، استقلال الكويت، العلاقات

الكويتية السوفيتية.

The Situation of the Soviet Union from the Independence of Kuwait 1381 - 1383 AH / 1961 - 1963 AD

Dr.. Heba Bint Muhammad Bin Hamad Al-Subaie
Lecturer in the Department of History
King Faisal University, Kingdom of Saudi Arabia

Abstract

The state of Kuwait experienced throughout its history significant challenges to win its independence, as a consequence, free itself from any kind of foreign dependency. It has made substantial efforts to freedom from dependence of Ottoman empire. Correspondingly, in 1899 AD (1316 H), it was obligated to sign protection treaty with Britain. It's remained a British protectorate until gaining independence in 1961 AD (1381 H). It has suffered another crisis in Iraq President's Abdullkarim Qassim claim to annex the State of Kuwait, on the grounds that it was in the territory of Vilayet of Basra during Ottoman rule. The Government of the Soviet Union supported its ally President Abdullkarim Qassim in The Crisis and refused to recognize the independence of Kuwait, also refused all forms of communication with Kuwait Government. because it has the (VETO) in the international security council It was able to abstract the issue of recognition of Kuwait's membership in the United Nations and it remained that way Until a Revolution occurred in Iraq overthrew Iraqi President Abdullkarim Qassim in 1963 AD (1382 H). then the Kuwait Government took the opportunity and re-established contact with Soviet Union Government which recently changed opinion and recognized the independence of Kuwait and established full diplomatic relations and it voted favor of it in the security Council.

Keywords: Iraq's ambitions in Kuwait, Kuwait independence, Kuwait Soviet Relations.

مقدمة:

سارت دولة الكويت منذ تأسيسها بخطى ثابتة وحثيثة نحو التخلص من أشكال التبعية الأجنبية، ونتيجة لجهودها تلك نجحت مع نهايات القرن التاسع عشر من التخلص من النفوذ العثماني، لكنها بالمقابل اضطرت حماية لمكتسباتها من الدخول تحت الحماية البريطانية ووقعت اتفاقية على ذلك مع البريطانيين عام ١٣١٦هـ / ١٨٩٩م، ومع تزايد الوعي القومي ونمو اقتصادها بدأت منذ خمسينيات القرن العشرين في محاولات التخلص من الحماية البريطانية، وكثفت من ضغوطها على الحكومة البريطانية مع أوائل الستينيات، وجلس الطرفان (الكويتي - البريطاني) على طاولة مفاوضات نتج عنها الاتفاق على إلغاء معاهدة الحماية واستبدالها باتفاقية صداقة تم التوقيع عليها في العام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م. واجهت دولة الكويت بمجرد استقلالها أزمة أخرى هددت سيادتها، وتمثلت في مطالبة الرئيس العراقي عبد الكريم قاسم (١٣٧٧ - ١٣٨٢هـ / ١٩٥٨ - ١٩٦٣م) بضم الكويت على اعتبارها ولاية تابعة للعراق أبان الحكم العثماني وعليه فإن انتهاء الحماية البريطانية يعني عودتها لحضن الدولة الأم.

عملت الحكومة الكويتية على مواجهة الادعاءات العراقية وإثبات استقلالها على المستوى الإقليمي والدولي، وذلك عن طريق المسارعة في الحصول على عضوية في كل جامعة الدول العربية والأمم المتحدة، لكن الاتحاد السوفيتي وقف عقبة في طريق القبول بها كعضو في الأمم المتحدة، واستخدم حق الفيتو (veto) رافضاً كل الطلبات التي رفعتها الحكومة الكويتية، وظل على موقفه طوال عامين كاملين مشككاً في استقلالية الكويت، ومعاضداً للحكومة العراقية التي يعتبرها حليفة المخلص في المنطقة.

ظلت دولة الكويت محرومة من عضوية الأمم المتحدة لمدة عامين منذ استقلالها إلى أن حدث انقلاباً عسكرياً في العراق أطاح بالرئيس العراقي عبدالكريم قاسم، وقد اغتنمت الحكومة الكويتية هذه الفرصة وأعادت تواصلها مع الحكومة السوفيتية، فهل يغير السوفيت موقفهم في مجلس الأمن عقب الإطاحة بعبدالكريم قاسم؟

وبناء على ما تقدم تأتي أهمية موضوع البحث (موقف الاتحاد السوفيتي من الاستقلال الكويتي ١٣٨١هـ / ١٩٦١م - ١٣٨٣ / ١٩٦٣م) في كونها تمثل مرحلة فارقة

في التاريخ الكويتي بشكل عام، وفي سياسته الخارجية، وعلاقته مع الاتحاد السوفيتي بشكل خاص.

ويعتمد البحث في طرحه للموضوع على التتبع التاريخي لتطور مجريات الأحداث مع تحليل وبيان حيثياتها واستعراض المتغيرات التي أثرت في عملية دفع الأحداث وتطورها وصولاً إلى إقامة العلاقات البينية الكويتية السوفيتية.

وقد اعتمد البحث على مصادر الأحداث التي تناولت الموضوع للوقوف على الحقيقة التاريخية، وقد ضمت تلك المصادر وثائقاً وروايات مسؤولين سياسيين معاصرين وصحفاً محلية للدول ذات الصلة بالموضوع. وإضافة للمصادر فقد استند البحث على قائمة من المراجع والدراسات التي تناولت بعضاً من جوانب الموضوع وأثرت محتوى البحث.

خلفية تاريخية:

يعود تأسيس دولة الكويت الحديثة إلى القرن الثامن عشر الميلادي، حيث استوطنت تلك الأرض جماعات من قبيلة (العنوب) بزعامة أسرة آل صباح. وقد كانت الأراضي العربية آنذاك تحت السيادة الأسمية للخلافة العثمانية. وهذا ما جعل تلك الجماعات أن تتفق على إرسال رسولاً منهم للباشا العثماني في العراق ليقدموا اعترافهم بالسلطة العثمانية ويطلعوه على أمر نزوحهم واستقرارهم في هذه الأرض لضمان أمنهم. وهكذا نمت وجود هذه الجماعة تدريجياً، وبدأت تزدهر تجارتها خاصة بعد أن نقلت شركة الهند الشرقية طريقها التجاري إليها على أثر عدم الاستقرار الذي حدث بالبصرة حينما احتلتها إيران في الأعوام ١١٩٠ - ١١٩٣ هـ / ١٧٧٦ - ١٧٧٩ م. واستمر تطور هذه الجماعة ونشاطها الأمر الذي جعل والي بغداد العثماني مدحت باشا يزور الكويت ويتفق مع شيخها عبدالله الثاني بأن تصبح الكويت قائمقامية تابعة لولاية البصرة.^(١)

في القرن التاسع عشر الميلادي امتازت السياسة الكويتية بمحاولاتها المستمرة للتخلص من التبعية العثمانية، وقد التقت رغبتها تلك برغبة بريطانيا في حماية مصالحها

(١) صالح حسن المسلول، فصول من تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر (الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٥م)، ص. ١٣١ - ١٣٢

في هذه المنطقة وإبعاد أي نفوذ أجنبي آخر عنها، الأمر الذي جعل الطرفان (الكويتي- البريطاني) يتفقان على التوقيع على معاهدة حماية في رمضان ١٣١٨هـ/ يناير عام ١٨٩٩م. تعهدت فيها الحكومة البريطانية بحماية الأراضي الكويتية مقابل تعهد الحكومة الكويتية برعاية المصالح البريطانية.^(١)

استقلال الكويت ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م:

ظلت الكويت خاضعة للحماية البريطانية إلى أن بدأت منذ أواخر خمسينيات القرن العشرين تطالب باستقلالها، وكثفت من ضغوطها على بريطانيا في مطلع الستينيات من القرن ذاته، الأمر الذي نتج عنه الاتفاق مع بريطانيا في ٦ محرم ١٣٨١هـ/ ١٩ يونيو ١٩٦١م على إنهاء اتفاقية الحماية التي كانت قد عقدتها معها في ١٢ رمضان ١٣١٦هـ/ ٢٣ يناير عام ١٨٩٩م، وجرى تبادل المذكرات بين المقيم السياسي البريطاني في الخليج السيد وليم لويس (William Lewis)، وبين شيخ الكويت عبدالله السالم الصباح.^(٢) وفيها تم الاتفاق على عدة بنود وهي:

- الغاء اتفاقية الحماية التي تم عقدها في ١٣١٦هـ/ ١٨٩٩م، لتنافيها مع سيادة واستقلال الكويت.
- تستمر علاقة البلدين على أساس روح الصداقة الوثيقة.
- يتشاور الطرفان مع بعضهما في الأمور التي تهمهما حينما يكون ذلك مناسباً.
- لا شيء في هذه النتائج سيؤثر على استعداد الحكومة البريطانية في مساعدة حكومة الكويت إذا طلبت الأخيرة ذلك.^(٣)

(١) للمزيد حول علاقات الكويت بالدولة العثمانية وبريطانيا يمكن الرجوع إلى: المرجع السابق، ص. ١٣٣-١٤٥

(٢) استقلال دليل محمد العازمي، جذور الخلاف الحدودي بين الكويت والعراق (١٨٩٩-١٩٦٠م)، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة حلوان- كلية الخدمة الاجتماعية، العدد ٣٧، الجزء ٥، (٢٠١٤م): ص ١٤٩٢

(٣) FCO 8/ 102, Exchange of Notes regarding Relations between the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and the State of Kuwait, No 1, June 19 1961, p. p 143-147

أطماع عبد الكريم قاسم في الكويت وموقف الاتحاد السوفيتي:

كان حصول دولة الكويت على استقلالها من ظل الحماية البريطانية أمراً باعثاً للسرور محلياً وإقليمياً، وسارعت الدول العربية وغيرها من دول العالم بتهنئة الكويت على الاستقلال. لكن سرعان ما تعكر صفو الأحداث برفض الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم لاستقلال الكويت مطالباً بعودة تبعيتها للعراق،^(١) على اعتبار أن الكويت كانت قائممقامية تابعة لولاية البصرة قبل اتفاقية ١٤٠٨هـ / ١٨٩٩م،^(٢) وبعد ستة أيام من اعلان استقلال الكويت أي في ١٢ من محرم / ٢٥ من يونيو، عقد الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم مؤتمراً صحفياً تحدث فيه عن أحقية العراق بأرض الكويت، وأعلن عن نية ضمها للأراضي العراقية دون تحديد الطريقة التي سيتبعها لتحقيق ذلك، ثم ارسل مذكرات إلى بلدان العالم أورد فيها ادعاءاته بأحقية العراق في ضم الكويت التي كانت تابعة له أبان عهد الدولة العثمانية، وصعد الإعلام العراقي من حملته الدعائية ضد الكويت واستقلالها.^(٣)

واجهت الحكومة الكويتية الادعاءات العراقية رافضة كل التصريحات التي أدلى بها الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم، مؤكدة حقها الشرعي في سيادتها على أراضيها واستقلالها، وسارعت حكومة الكويت بإثبات استقلالها عن طريق الحصول تأييد المجتمع الإقليمي والدولي، وتقدمت بطلب عضوية في جامعة الدول العربية.^(٤) وصدر قرار الموافقة على انضمامها من قبل مجلس الجامعة في يوم الخميس ٧ صفر ١٣٨١هـ / ٢٠ يوليو ١٩٦١م.^(٥)

(١) خرجت أول مطالبة للعراق بضم الكويت في عهد الملك غازي عام ١٩٣٣م، حيث كان يرى بأن العراق هو وريث الدولة العثمانية وبالتالي يعود له الحق في ضم الأراضي الكويتية، واعتبر الكويت جزءاً من العراق ويجب على هذا الجزء أن يعود إلى الوطن الأم واستمر الخلاف على الحدود حتى العام ١٩٣٩م، حيث أجريت حينها مباحثات بين الحكومتين العراقية والبريطانية بهدف إعادة ترسيم الحدود العراقية الكويتية وانتهت بالتوقيع على معاهدة حسن جوار بين العراق والكويت حول ذلك وللمزيد يمكن الرجوع إلى: قحطان حسين طاهر، تاريخ النزاع العراقي-الكويتي، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العدد ١٨، كانون أول ٢٠١٤م، ص. ص ٥٠٣-٥٠٥

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص ٢٤٣

(٣) جمعان عبد الوحدة، مشكلة الحدود الكويتية العراقية في ضوء المعاهدات ما بين ١٩٢١-١٩٦١م، رسالة ماجستير، ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان (٢٠١٠م)، ص ٦٩

(٤) الغصين، مرجع سابق، ص. ص ٢٤٩، ٢٥٢

(٥) إلهام محمود كاظم ومائدة جفات، موقف جامعة الدول العربية من الزمة العراقية- الكويتية ١٩٦١-١٩٨٠م، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، جامعة الكوفة، العدد ١٦، المجلد ٩، (٢٠١٥م): ص. ص ٤٦-٤٨

وقد عملت الحكومة العراقية بعد ذلك على حشد قواتها بالقرب من الحدود الكويتية الأمر الذي اضطر الحكومة الكويتية لأن تتخذ مجموعة من التدابير تمثلت في أن: قدمت شكوى رسمية لمجلس الأمن حيال التهديدات العراقية لأراضي الكويت وسيادتها. كما أنها قبلت عرض المساعدة المقدمة من الملك سعود ملك المملكة العربية السعودية،^(١) وطلبت المساعدة من الحكومة البريطانية لحماية حدودها، وأغلقت حدودها مع العراق لضمان أمنها.^(٢)

وعلى المستوى الدولي، قدمت الحكومة الكويتية طلباً بالانتساب لهيئة الأمم المتحدة عند مجلس الأمن، واستمرت مطالباتها تلك من العام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، إلى العام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م، وكما نلاحظ فقد قضت الكويت فترة طويلة لتتمكن من الحصول على ذلك الانتساب، والسبب يعود لاستخدام الاتحاد السوفيتي حق "الفيتو".^(٣) حيث قررت حكومة الاتحاد السوفيتي أن تقف في تلك الأزمة إلى جانب الحكومة العراقية وتعاضد حليفها في المنطقة وهو الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم.^(٤) وكانت هناك جملة من الأمور الأخرى التي جعلت الاتحاد السوفيتي يقف إلى جانب الصف العراقي تمثل أهمها في التالي:

- شهدت فترة الستينيات من القرن العشرين توتراً وتنافساً بين المعسكرين الاشتراكي والغربي وهي الفترة التي عرفت تاريخياً باسم الحرب الباردة، وارتفعت حينها حدة وتيرة عمليات الاستقطاب الدولي، الأمر الذي كان له أكبر الأثر في التوجه الذي قرر الاتحاد السوفيتي أن يتخذه تجاه الأزمة الكويتية العراقية آنذاك؛ حيث كانت العراق لها أهمية خاصة لدى الاتحاد السوفيتي من الناحية الاستراتيجية لوقوعها بالقرب من حدوده الجنوبية.^(٥)

(١) بلغ عدد القوات السعودية البرية المرسله للكويت اثناء الأزمة عام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، (١٨٠٠) ألفاً وثمانمائة جندي سعودي معززين بوحدة ميكانيكية حمد محمد جاسم القحطاني، موقف المملكة العربية السعودية من أزمة عام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م بين الكويت والعراق: دراسة تاريخية، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، جامعة الكويت، السنة ٤٢، العدد ١٦٢، (٢٠١٦م): ١٦٠ وللمزيد حول دعم المملكة العربية السعودية والملك سعود للكويت اثناء أزمتها مع العراق يمكن الرجوع إلى: إلهام محمود كاظم، مرجع سابق، ص. ١٣٥ - ١٨٥

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص. ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٦٩

(٣) الغصين، مرجع سابق، ص ٣١٤

(٤) الوند، مرجع سابق، ص ٩٤

(٥) عبدالله الهاجري، الاتحاد السوفيتي والأزمة الكويتية العراقية ١٩٦١م "رؤية كويتية"، مجلة المؤرخ المصري، عدد يناير (٢٠١٤): ص. ١٦٦ - ١٦٧

- عدم وجود توافق بين الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم والسلطات البريطانية، ذلك لأن الرئيس عبدالكريم قاسم وصل للحكم عن طريق انقلاب عسكري في ذي الحجة ١٣٧٧هـ / يوليو ١٩٥٨م، أطاح فيه بالحكومة العراقية الملكية الموالية لبريطانيا، وسارع الاتحاد السوفيتي حينها بتأييده، وزاد تأييدهم له بعد تقريبه للحزب الشيوعي.^(١) حيث عمل عبدالكريم قاسم في بداية عهده على تقريب الشيوعيين، واعطاهم عدداً من المناصب المهمة في الدولة، وتطورت على أثر ذلك العلاقات بين العراق والاتحاد السوفيتي، وتوجت بالتوقيع على اتفاقية اقتصادية بين الطرفين في العام ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م.^(٢)

- اعتبر السوفييت إن الاستقلال الذي أعلنته دولة الكويت استقلالاً شكلياً، مدللين على ذلك بالإنزال العسكري^(٣) الذي قامت به بريطانيا في الكويت بحجة حمايتها من العراق، وأن ذلك يوضح أن دولة الكويت ما زالت تابعة للهيمنة البريطانية.

كان موقف حكومة الاتحاد السوفيتي صارماً ومنحازاً تماماً للحكومة العراقية منذ بداية الأزمة الكويتية العراقية، وأعلنت الحكومة السوفيتية بوضوح أنها ضد عمليات الانزال البريطاني، وأنها ستدعم العراق في أي إجراء يتخذه. وهاجمت صحيفة "البرافدا" السوفيتية العملية العسكرية البريطانية في الكويت، وأنها تهدد السلام في الشرق الأوسط. ويمكن أن نستشف من خلال تصريحات الحكومة السوفيتية ومن طريقة تناول الاعلام السوفيتي للأزمة بأن الموقف السوفيتي تجاه الكويت لم يكن عداءً موجهاً للكويت بحد ذاتها بل دليل عدم مهاجمتهم للحكومة الكويتية بشكل مباشر بل كانت تصريحاتهم موجهة بالأساس إلى بريطانيا والولايات المتحدة في سياق الحرب الباردة التي كانت مشتتة بين المعسكرين آنذاك. مؤكداً على أن الاتحاد السوفيتي لن يسمح لبريطانيا بالاستمرار في سياستها

(١) الهاجري، مرجع سابق، ص ١٦٨

(٢) سطات بخيت العتيبي، الموقف البريطاني من التهديد العراقي للكويت في عهد الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم عام ١٩٦١م من خلال وثائق الأرشيف البريطاني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ١٠٣، المجلد ٢٦، (٢٠٠٨م): ص ١٥

(٣) كان أمير الكويت عبدالله السالم قد طلب من بريطانيا الوقوف معه للتصدي لتهديد الحكومة العراقية بضم الأراضي الكويتية لها، واستجابت له بريطانيا على الفور، ونفذت عمليات انزال عسكري في الكويت، عدت واحدة من أكبر عمليات التحركات العسكرية للقوات البريطانية منذ أزمة السويس ١٣٧٦هـ / ١٩٥٦م، ولم تمر أيام قليلة حتى وصل عدد الجنود البريطانيين الذين وصلوا الكويت إلى حوالي (٨٠٠٠) ثمانية آلاف جندي، لمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة: سطات العتيبي، مرجع سابق، ص ٢٩

الساعية لفرض الهيمنة والنفوذ على دول المنطقة، وأنه سيعمل بالتعاون مع حلفائه على إفشال تلك السياسة.^(١)

طلب الكويت عضوية الأمم المتحدة وموقف الاتحاد السوفيتي

كان على الكويت أن تسارع بإغلاق الباب تجاه ادعاءات الحكومة العراقية القائلة بتبعيتها لها، وكان انتسابها للأمم المتحدة هو أفضل طريق رسمي يمكن أن تسلكه لتحقيق ذلك. وبالفعل بدأت الحكومة الكويتية بالتحرك في هذا الاتجاه، وقد استغرق تداول موضوع استقلال الكويت في مجلس الأمن وقتاً طويلاً، وتم طرحه في العديد من الجلسات على مدى عامين تقريباً، ستعرضها الدراسة في ثلاث جولات.

جرت تداولات الجولة الأولى في مبنى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك في التواريخ ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٤ محرم ١٣٨١هـ / ٢، ٥، ٦، ٧ يوليو ١٩٦١م، وتكونت من أربع جلسات حملت الأرقام: ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠. وأدرج مجلس الأمن القضية في جدول جلساته بناء على البرقية الموجهة إلى رئيس مجلس الأمن والمرسلة من سكرتير دولة الكويت السيد بدر الملا بتاريخ ١٨ محرم ١٣٨١هـ / ١ يوليو ١٩٦١م، وفيها شكوى دولة الكويت بخصوص تهديد العراق لاستقلالها. ودعمت بريطانيا الطلب الكويتي بأن رفعت هي الأخرى كتاباً وجهته لرئيس مجلس الأمن بتاريخ ١٨ محرم ١٣٨١هـ / ١ يوليو ١٩٦١م، وفيه تؤيد بريطانيا طلب دولة الكويت بعقد اجتماع مجلس الأمن لعرض الموضوع.^(٢)

حاولت حكومة العراق مواجهة التحركات الكويتية في مجلس الأمن، وقدم المندوب العراقي في مجلس الأمن السيد عدنان الباجه،^(٣) شكوى معاكسة ضد المملكة المتحدة التي انزلت جنودها في الكويت. إضافة إلى رسائل تضمنت محاولات للتدليل على أن الكويت تعتبر جزء من العراق.^(٤)

(١) الهاجري، مرجع سابق، ص. ١٧٢-١٧٣

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص ٣١٥

(٣) شغل السيد عدنان الباجه جي مناصب حكومية في دولتين عربييتين؛ حيث كان وزيراً لخارجية العراق ثم سفيراً له في الأمم المتحدة، ثم انتقل ليستقر في دولة الإمارات العربية المتحدة، وهناك تم تعيينه وزيراً فيها، ليعود بعد سقوط نظام صدام حسين لموطنه العراق ويؤسس "تجمع الديمقراطيين المستقلين" حسام فتحي أبو جبارة، عدنان الباجه جي وزير الخارجية العراقي السابق: امنيتي أن أرى عراقاً حراً موحداً، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ٤٩٢، السنة ٤٣، (٢٠٠٦م): ص ٤٠

(٤) الغصين، مرجع سابق، ص. ٣١٥-٣١٦

وهكذا عقدت الجلسة الأولى التي حملت الرقم ٩٥٧، وناقشت أجدتها نقطتين، وهما:

- الشكوى المقدمة من الكويت بخصوص تهديد العراق لاستقلال الكويت.
- الشكوى المقدمة من الحكومة العراقية والمتعلقة بالتهديد الناجم عن عملية الإنزال البريطاني المسلح في الكويت وتأثيره على أمن العراق.^(١)

انتهت مناقشات الجلسة الأولى التي عقدها مجلس الأمن حول الأزمة العراقية الكويتية باقتراح رئيسها الاجتماع مرة أخرى في ٢٢ محرم/ ٥ يوليو لمواصلة بحث المشكلة حتى يتسنى استعراض المزيد من الحقائق والمعلومات.^(٢)

وعقد مجلس الأمن الجلسة الثانية من الجولة الأولى والتي حملت الرقم ٩٥٨، بتاريخ ٢٢ محرم ١٣٨١هـ/ ٥ يوليو ١٩٦١م، وطلب حينها ممثل الكويت من أمين عام المجلس أخذ كرسي على طاولة المجلس للمشاركة في المناقشات، لكن مندوب الاتحاد السوفيتي السيد زورين (Mr. Zorin)^(٣) لم يؤيد الموافقة على الطلب الكويتي، وعلق قائلاً: "يرى الوفد السوفيتي استناداً على الوضع الحالي، والمتمثل في أن الكويت في حقيقة الأمر تحتلها القوات البريطانية احتلالاً كاملاً، وعلى ذلك فإن الوفد الكويتي لا يمكنه أن يتصرف كممثل لدولة ذات سيادة، لأن قوات الاحتلال البريطانية هي التي تمارس السلطة الحقيقية في تلك البلاد، ويرى الوفد السوفيتي أن مشاركة ممثل الكويت في النقاش في مثل هذه الظروف لن يسهم في حياد دراسة المجلس للمسألة الكويتية، وأن المسار الصحيح سيكون بالتقويض، وبالتالي فإن الوفد السوفيتي لا يمكنه أن يدعم الاقتراح الداعي إلى دعوة ممثل الكويت لشغل كرسي على طاولة المجلس".^(٤) وعلى الرغم من رأي الممثل السوفيتي الراض للموضوع إلا أن رئيس الجلسة أصدر الموافقة على طلب المندوب الكويتي لشغل

(1) United Nation, Security Council Official Records, New York, 957, 2 July 1961, p 1

(3) United Nation, Security Council Official Records, New York, 957, 2 July 1961, p 14

(٣) فاليريان الكسندروفيتش زورين (١٣٢٠- ١٤٠٦هـ/ ١٩٠٢- ١٩٨٦م) عمل سفيراً للاتحاد السوفيتي في تشيكوسلوفاكيا من ١٣٦٤ حتى ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٥- ١٩٤٧م، وعين نائباً لوزير الخارجية ومديراً للجنة الإعلام بوزارة الخارجية السوفيتية خلال الفترتين من ١٣٦٦ حتى ١٣٧٢هـ/ ١٩٤٧- ١٩٥٣م، ومن ١٣٧٤ إلى ١٣٨٥هـ/ ١٩٥٥ إلى ١٩٦٥م، وخلال الفترة ذاتها عمل بالاستخبارات الخارجية السوفيتية في الفترة من ١٣٦٨ حتى ١٣٧١هـ/ ١٩٤٩- ١٩٥٢م، كما كان مندوباً دائماً للاتحاد السوفيتي في المملكة المتحدة لعامي ١٣٧١ و ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢ و ١٩٥٣م، وسفيراً للاتحاد السوفيتي في فرنسا من ١٣٨٥ حتى ١٣٩١هـ/ ١٩٦٥- ١٩٧١م، ليصبح بعد ذلك سفيراً للمهام الخاصة للاتحاد السوفيتي، وكان قد انتخب سنة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م عضواً باللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي بلينا ميلكوميان، دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر، ترجمة: ماهر سلامة (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ٢٠١١م)، ص ١١١

(1) United Nation, Security Council Official Records, New York, 958, 5 July 1961, p3

مقعداً على طاولة المجلس على اعتبار أن جميع أعضاء المجلس قد وافقوا باستثناء ممثل الاتحاد السوفيتي. وهكذا جلس المندوب الكويتي عبدالعزيز حسين^(١) حول طاولة المجلس.^(٢)

وفيما يتعلق بالجلسة الثانية من الجولة الأولى^(٣) فتركز البحث على استعراض ما يتعلق برأي الاتحاد السوفيتي وموقفه بالنسبة للقضية، ومؤثرات ذلك على سير الأحداث والعلاقات البينية الكويتية - السوفيتية، وبناء على ذلك نورد هنا أهم النقاط التي طرحها مندوب الاتحاد السوفيتي في الأمم المتحدة، وكانت كالتالي:

- أكد على أن حالة التوتر في الشرق الأوسط تمثل خطراً على السلام والأمن الدوليين.

- إن إرسال المملكة المتحدة لوحدات كبيرة من قواتها المسلحة إلى الكويت، إضافة إلى وحدات من الأسطول البريطاني هو أمراً غير مقبول. وأن حجة الاستعداد لمقاومة العدوان العراقي غير مقبولة، خاصة بعد أن أدلى المندوب العراقي في الأم المتحدة بياناً رسمياً أكد فيه بأن الحكومة العراقية لم ولن تقوم بأي عمل عسكري ضد الكويت، ولن تؤكد حقها في تلك المنطقة بالقوة.^(٤) وبناء على ذلك فإن العمليات البريطانية على الأرض الكويتية إنما تهدف لإبقاء الكويت تحت سيطرتها باستخدام جميع الوسائل الممكنة. وعلى ذلك فإن حكومة الاتحاد السوفيتي ترى وجوب سحب هذه القوات على الفور من الكويت. وأنه على مجلس الأمن أن يتخذ إجراءً فوراً تجاه القوات البريطانية المتواجدة على الأراضي الكويتية كون ذلك الأمر يهدد سلم وأمن المنطقة.^(٥)

(١) تولى السيد عبدالعزيز حسين إدارة المعارف في الكويت من عام ١٣٧٢ - ١٩٥٣م إلى ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، وتولى في العام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م رئاسة وفد الكويت المكلف بتقديم طلب الانسحاب لعضوية الأمم المتحدة، وفي العام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م أصبح وزير الدولة لشؤون مجلس الوزراء، كما كان مستشاراً في ديوان الشيخ جابر الأحمد الصباح من عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م وحتى وفاته افتتح مكتبة رائد التنوير في الكويت، مجلة الفيصل، دار الفيصل الثقافية، العدد ٣٠٦، (١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م): ص ١٣٣

(2) United Nation, Security Council Official Records, New York, 958, 5 July 1961, p 4

(3) Ibid, p 4-9

(4) Ibid, p 10- 11

(5) Ibid, p 11-12

ويمكن أن نستشف من خطاب الممثل السوفيتي السابق ذكر أهم محاوره، أن الاتحاد السوفيتي لم يؤيد أطماع العراق في الكويت، وأن الأمر الرئيس بالنسبة إليهم هو الوقوف في وجه سياسة بريطانيا التي كانت تعتبر منافساً تقليدياً للدولة السوفيتية في تلك المنطقة.^(١) ويؤكد الغصين على ذلك في مذكراته؛ معلقاً على كلمة الممثل السوفيتي بقوله: "يلاحظ أن المندوب السوفيتي قد ركز خطابه على مهاجمة إنزال القوات البريطانية في الكويت، ولم يتعرض لمسألة ادعاء العراق بأحقية ضمها للكويت".^(٢)

وقد تحدث مندوب الكويت في الجلسة الثانية من الجولة الأولى بإسهاب مدافعاً عن استقلال بلاده وعن موقفها إزاء القوات الأجنبية المتواجدة على أراضيها، ورفعت الجلسة بعد اتفاق أعضاء المجلس على استكمال النقاش في جلسة أخرى.^(٣)

وعقدت الجلسة الثالثة لمجلس الأمن برقم ٩٥٩، في يوم الخميس بتاريخ ٢٣ محرم ١٣٨١هـ/ ٦ يوليو ١٩٦١م،^(٤) وطرح الوفد البريطاني في هذه الجلسة مشروع حمل رقم (S/ 4855)، يستعرض مشكلة الكويت، ومسألة وجود القوات البريطانية على الأراضي الكويتية.^(٥) وهو الأمر الذي دفع بالممثل السوفيتي بالرد على المشروع البريطاني ومحاولات تبرير وجود قواتهم على الأراضي الكويتية مشيراً إلى أن المملكة المتحدة لازالت مستمرة في تعزيز قواتها المتواجدة على الأراضي الكويتية متجاهلة مطالبة الكثير من الدول لها بسحب القوات. وإن المحاولات البريطانية لإثبات صحة موقفهم بحجة مواجهة التهديد العراقي على الكويت يتناقض مع البيان الواضح الذي أدلى به المندوب العراقي والذي أكد فيه عدم لجوء العراق للقوة لحل المسائل المتنازع عليها مع الكويت. وعلى ذلك

(١) ميلكوميان، مرجع سابق، ص ١١٣

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص ٣٤١

(٣) للاطلاع على مزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى:

United Nation, Security Council Official Records, New York, 958, 5 July 1961, p 12- 18

(٤) United Nation, Security Council Official Records, New York, 959, 6 July 1961, p 1

(٥) حول تفاصيل ذلك يمكن الرجوع إلى:

Ibid, p 6- 11

فإن المحاولات البريطانية لتبرير وجود قواتها المسلحة على أراضي الكويت إنما يسعى لإضفاء صفة الشرعية على بقاء تلك القوات واستمرار هيمنتها على تلك المنطقة.^(١) أما ممثل الكويت فقد دافع عن قرار حكومته بطلب المساعدة من بريطانيا لحمايتها تجاه التهديدات العراقية، ذلك لأن الحكومة العراقية على أرض الواقع تستمر في نقض بيانها الذي قدمته في مجلس الأمن والذي يشير إلى عدم لجوئها للقوة، ودليل ذلك هو استمرارها بتعزيز قواتها المتواجدة على الحدود العراقية الكويتية، هذا إضافة إلى استمرار التهديدات في إذاعة بغداد، وهو الأمر الذي يجعل الحكومة الكويتية غير قادرة على الوثوق بنوايا الحكومة العراقية. وانتهت الجلسة الثالثة من الجولة الأولى بدون الوصول لنتيجة، فعلى الرغم من حصول مشروع المملكة المتحدة على سبعة أصوات إلا أن الاتحاد السوفيتي استخدم حقه في النقض ضده.^(٢)

لم يكن الحال أفضل في الجلسة الرابعة والأخيرة من الجولة الأولى لمجلس الأمن والتي عقدت في ٢٤ محرم من العام ١٣٨١هـ / ٧ يوليو ١٩٦١م، برقم ٩٦٠، وقدم حينها وفد الجمهورية العربية المتحدة مشروع قرار حمل رقم (S/ 4856)، اقترح فيه حل المسألة بالوسائل السلمية، وأن تسحب المملكة المتحدة البريطانية قواتها من الكويت فوراً.^(٣) ولم يلق مشروع القرار تأييداً من قبل الوفد الكويتي لأن التهديدات العراقية مازالت قائمة وبالتالي فإن الحكومة الكويتية لم تجد ضماناً لسلامتها واستقرارها في المشروع المطروح.^(٤) وعلى العكس من ذلك فقد رحب ممثل الاتحاد السوفيتي بمشروع القرار لاحتوائه على البند الهام بالنسبة إليهم والمتمثل في سحب المملكة المتحدة قواتها من الكويت، وصوت لصالحه.^(٥) لكن ومع ذلك لم يخرج المجلس بقرار، حيث سقط المشروع المقدم من قبل الجمهورية العربية المتحدة لعدم حصوله على العدد الكافي من الأصوات.^(٦)

(1) United Nation, Security Council Official Records, New York, 959, 6 July 1961, p 12-14

(2) Ibid, p 16- 17

(3) United Nation, Security Council Official Records, New York, 960, 7 July 1961, p 3

(4) Ibid, p 4

(5) Ibid, p 5

(6) Ibid, p 7-8

استمر تداول مشكلة الكويت في مجلس الأمن؛ ودخلت في جولتها الثانية التي تكونت من جلستين حملت الأرقام، ٩٨٤، ٩٨٥، وترأس ممثل الاتحاد السوفيتي السيد زورين الجلستين.^(١) وقد حاولت الحكومة الكويتية إنجاز مساعيها في هذه الجولة وأرسلت مندوبها لدى الأمم المتحدة السيد عبدالرحمن العتيقي^(٢) إلى نيويورك قبل موعد افتتاح جلسة مجلس الأمن بتاريخ ٢٧ ربيع الأول ١٣٨١هـ / ٧ سبتمبر ١٩٦١م، بهدف القيام باتصالات مكثفة مع الوفود الأعضاء. ومن بينهم وفد الاتحاد السوفيتي بطبيعة الحال، وبالفعل اجتمع السيد عبدالرحمن العتيقي بنائب رئيس الوفد السوفيتي، وطلب هذا الأخير من الممثل الكويتي أن توجّل الكويت مسألة طلب الانتساب للأمم المتحدة لأن الحكومة السوفيتية ستستخدم حق الفيتو لنقض الطلب.^(٣)

وعلى الرغم من أن جامعة الدول العربية أقرت في دورتها (٣٦) السادسة والثلاثون، بأرسال عدد من القوات المسلحة العربية إلى الكويت لتحل محل القوات البريطانية،^(٤) إلا أن الاتحاد السوفيتي لم يغير من رأيه تجاه مسألة قبول عضوية الكويت في هيئة الأمم المتحدة، واعترض الممثل السوفيتي فور افتتاح الجلسة رقم ٩٨٤، على إدراج طلب الكويت في جدول أعمال الجلسة، بحجة أن المعلومات المتوفرة عن الوضع في الكويت لا تُمكن من اعتبارها دولة مستقلة، إلا أن المجلس أصدر موافقته على إدراج الطلب الكويتي لأن بقية الأعضاء وافقوا على الأجندة المطروحة.^(٥)

ومع بدء الجلسة رقم ٩٨٤، تحدث ممثل الاتحاد السوفيتي باستنفاضة في موضوع الكويت، وأشار إلى أن الحكومة السوفيتية لا يمكنها الاعتراف باستقلال الكويت لعدم

(1) United Nation, Security Council Official Records, New York, 984, 30 Nov 1961, p 1
 (٢) تلقى السيد عبدالرحمن العتيقي تعليمه في المدرسة المباركية بالكويت، والتحق في خدمة الشرطة عام ١٣٦٨هـ / ١٩٤٩م، حيث عمل سكرتيراً للشّيخ صباح السالم الصباح، وعين في عام ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م مديراً للصحة، وكان العتيقي أول سفير لدولة الكويت لدى الولايات المتحدة، ومندوباً دائماً لحكومة الكويت لدى الأمم المتحدة، وعين وكيلاً لوزارة الخارجية الكويتية عام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م، ووزيراً لمالياتها من العام ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م إلى عام ١٣٩١هـ / ١٩٧١م وتوفي في شهر شوال من العام ١٤٤١هـ / يونيو ٢٠٢٠م رحيل مستشار الخير، صحيفة الراي، العدد ١٤٨٨١، ١٢ يونيو ٢٠٢٠م

(٣) الغصين، مرجع سابق، ص ٣٦٦

(٤) وقد ضمت هذه القوات وحدات عسكرية من الدول العربية التالية: (المملكة العربية السعودية، السودان، الجمهورية العربية المتحدة، الأردن) أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، تاريخ الأقطار العربية المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٦م)، ص ٤٤٥

(5) United Nation, Security Council Official Records, New York, 984, 30 Nov 1961, p 1-2

وضوح الوضع، وأورد عدة حجج لدعم الموقف السوفيتي تمثل احدها^(١) في التصريح الذي أعلنه شيخ الكويت في مقابلة له نشرتها صحيفة نيويورك تايمز (The New York Times) بتاريخ ٢ ربيع الآخر ١٣٨١هـ/ ١٢ سبتمبر ١٩٦١م، حيث قال: "انه على الرغم من وصول القوات العربية الى الكويت إلا أن اتفاقية الحماية البريطانية مع الكويت لن تتأثر".^(٢) وأشار الممثل السوفيتي إلى أمر آخر يدعو للتشكيك في استقلال الكويت ويتمثل في الفقرة التي وردت في اتفاقية الكويت مع المملكة المتحدة، والتي تنص على أن: "تظل هذه الاتفاقية سارية المفعول ما لم يشعر أحد الطرفين الطرف الآخر برغبته في انهاءها، بإخطار يسبق الإلغاء بثلاث سنوات على الأقل"، ثم يستطرد الممثل السوفيتي في الحديث ليوضح خطورة بقاء الكويت في حالة اعتماد كلي على المملكة المتحدة، لأن المملكة المتحدة ستتحذ من ذلك ذريعة لإرسال المزيد من القوات والاستمرار بتهديد أمن المنطقة. كما أشار إلى أن الاتحاد السوفيتي يرى بأن السبب الحقيقي في رغبة المملكة المتحدة باستمرار بقاء سيطرتها على الكويت يتمثل في الأرباح التي تجنيها من احتكارات النفط. ويختتم الممثل السوفيتي حديثه مؤكداً بأنه وفي ظل الظروف الحالية لن يستطيع الوفد السوفيتي الموافقة على انضمام الكويت لأنه يرى بأن ذلك يصب لصالح الدول "الامبريالية"، ويعمق الخلاف بين الدول العربية، وأن القرار السوفيتي سيمنح الدول العربية وقتاً لتسوية خلافاتهم بأنفسهم، وسينقذ مجلس الأمن من التورط في خطط لا علاقة لها بمسألة السلم والأمن في الشرق الأوسط.^(٣)

واستكمل مجلس الأمن النقاش في مسألة استقلال الكويت في الجلسة الثانية من الجولة الثانية والتي حملت الرقم ٩٨٥، بتاريخ ٢٢ جمادى الآخرة ١٣٨١هـ/ ٣٠ نوفمبر ١٩٦١م،^(٤) وفي هذه الجلسة انتقد ممثل المملكة المتحدة الادعاءات التي استند عليها الاتحاد السوفيتي لرفض الطلب الكويتي؛ موضحاً بأن الاتفاقية الكويتية البريطانية لا تتضمن السماح للمملكة المتحدة بإرسال قواتها للكويت، إنما تتحدث عن استعداد حكومة

(1) I bid, p 19

(2) United Nation, Security Council Official Records, New York, 984, 30 Nov 1961, p 19

(3) I bid, p 20- 22

(4) United Nation, Security Council Official Records, New York, 985, 30 Nov 1961, p 1-2

المملكة المتحدة لمساعدة حكومة الكويت إذا طلبت منها الأخيرة مثل هذه المساعدة، وهذا شيء لا يتعارض إطلاقاً مع سيادة الدولة. أما بالنسبة للدعاء الثاني الذي يشير إلى أن قبول الكويت في عضوية منظمة الأمم المتحدة سوف يؤدي إلى تعميق الخلاف بين الدول العربية كونها لم تتفق حول موضوع سيادتها فهو ادعاء باطل كون دول الجامعة العربية أيدت استقلال الكويت باستثناء عضواً واحداً (ويقصد به العراق). وعلى ذلك فإن الوفد البريطاني يرى بأن هدف كلمة الوفد السوفيتي هو إعاقة سير القضية.^(١) وبعد سلسلة من المناقشات حول الموضوع، انتهت الجلسة دون نتيجة بسبب استخدام الاتحاد السوفيتي لحقه في النقض (الفيتو) مما أدى إلى إسقاط مشروع القرار.^(٢) وتعلق الباحثة الروسية ميلكوميان والمختصة بالشأن الخليجي على استخدام الاتحاد السوفيتي حق الفيتو لمنع قبول الكويت في عضوية الأمم المتحدة، بأن القيادة السوفيتية في تلك الفترة كانت غير معنية بمصير الكويت كونها لا تشكل بالنسبة لها أية أهمية، لكنها أرادت اضعاف الموقف البريطاني حيث كانت بريطانيا حينها تمثل المنافس التقليدي لها في منطقة الشرق الأوسط، ولذلك قررت حكومة الاتحاد السوفيتي الوقوف بالصف العراقي الذي كان حليفاً رئيساً له في منطقة الشرق الأوسط.^(٣)

اتخذت حكومة الاتحاد السوفيتي موقفاً متعصباً حول قضية استقلال الكويت، ورفضت كل محاولات الاتصال بها التي بذلتها الحكومة الكويتية، ويشير الغصين في مذكراته إلى ذلك مؤكداً على تجاهل حكومة الاتحاد السوفيتي لكل المحاولات الكويتية آنذاك، ووصلت حدة موقف الحكومة السوفيتية إلى رفضها منح تأشيره دخول لأعضاء وفد الصداقة الكويتي الذي كلفه أمير الكويت بزيارة موسكو لشرح أوضاع وظروف الكويت، إضافة إلى امتناع السفراء السوفيتين بالخارج من استقبال أو الاجتماع بالسفراء الكويتيين حول العالم.^(٤)

(1) United Nation, Security Council Official Records, New York, 985, 30 Nov 1961, p 3-4

(2) Ibid, p 6-9

(٣) ميلكوميان، مرجع سابق، ص. ص ١٢٤ - ١٢٥

(٤) الغصين، مرجع سابق، ص. ص ٣٩١

ونتيجة لموقف الاتحاد السوفيتي المتعصب ضد قضية استقلال الكويت، تحولت الصحافة الكويتية إلى مهاجمة الموقف السوفيتي المتعنت مؤكدة على أحقية الكويت، من ذلك ما نشرته صحيفة الرأي العام الكويتية، في عددها الصادر في ٢٢ جمادى الآخرة ١٣٨١هـ / ٣٠ نوفمبر ١٩٦١م، حيث أكدت على عدم وجود ما يبرر استخدام الاتحاد السوفيتي حق الفيتو ضد عضوية الكويت في هيئة الأمم المتحدة في الوقت الذي اعترفت بها غالبية دول العالم، ووافقت على عضويتها جامعة الدول العربية، واستمرت في انتقاد سياسة الاتحاد السوفيتي المتحيزة والتي سوف تضعه في عدا مع الدول العربية المؤيدة لاستقلال الكويت. وأن الاتحاد السوفيتي أثبت بهذا الموقف المتعنت حقيقة كونه دولة استعمارية خلافاً للشعارات التي يطلقها ويؤكد فيها على نصرته للشعوب.^(١)

ظلت مسألة الكويت عالقة طوال عامي ١٣٨١ و ١٣٨٢هـ / ١٩٦١ و ١٩٦٢م، ولم تتفرج إلا بعد أحداث الانقلاب التي وقعت في العراق وأطاحت بالرئيس العراقي عبدالكريم قاسم في يوم السادس عشر من رمضان ١٣٨٢هـ / التاسع من شهر فبراير عام ١٩٦٣م.^(٢) حينها رأت الحكومة الكويتية أن التغيير الذي جرى على مستوى السلطة العراقية يعتبر فرصة سانحة لإعادة التواصل مع حكومة الاتحاد السوفيتي التي قد تغير موقفها بعد زوال عائق كبير متمثل في شخص عبدالكريم قاسم. وبالفعل يذكر الغصين في مذكراته تفاصيل تكليفه من قبل الحكومة الكويتية للالتقاء بالسفير الروسي في واشنطن. وبالفعل تراجع الحكومة السوفيتية عن امتناعها من التواصل مع المسؤولين الكويتيين، واجتمع الطرفان في مقر السفارة الروسية بواشنطن، ويعتبر الاجتماع الأول لمسؤولان من كلا البلدين، وكان ذلك في ٢٢ رمضان ١٣٨٢هـ / ١٥ فبراير ١٩٦٣م.^(٣)

حرص الغصين في حديثه مع السفير السوفيتي على التأكيد على نوايا الكويت الصادقة تجاه الاتحاد السوفيتي، وأشار إلى المحاولات الكويتية العديدة السابقة والتي استمرت منذ العام ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، في محاولة منها للاتصال بالحكومة السوفيتية، وأوضح للسفير السوفيتي بأن الكويتيين شعروا بخيبة أمل لاستخدام الاتحاد السوفيتي حق

(١) صحيفة الرأي العام، العدد ٣٠ نوفمبر ١٩٦١م، ص ١

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص ٣٩٣

(٣) المرجع السابق، ص. ص ٣٩٧ - ٤٠٠

"الفيتو" ضد طلب الكويت للانضمام إلى هيئة الأمم المتحدة، وأكد أنه على الرغم من إيمان الكويت بحقها في الانضمام إلى هيئة الأمم المتحدة، إلا أنها رأت أن لا تتقدم بطلب جديد لمجلس الأمن حتى لا تخرج الاتحاد السوفيتي دولياً في ظل تمسكه بموقفه الداعم للعراق، واختتم حديثه بالإشارة إلى الانقلاب الذي حصل في العراق وأطاح بحكم عبدالكريم قاسم، الأمر الذي يعني زوال عائقاً رئيسياً كان يقف بين الاتحاد السوفيتي والكويت، ولذا فإن الحكومة الكويتية تسعى مجدداً لمد يد الصداقة. أما بالنسبة للسفير السوفيتي فيبدو أنه كان قد تلقى توجيهات من قبل حكومته بالاستيضاح عن جملة من الأمور التي تهمها قبل اتخاذ قرار الاعتراف باستقلال الكويت يأتي على رأسها موافقة الكويت على تبادل التمثيل الدبلوماسي وافتتاح سفارات إذا ما اعترفت جمهورية الاتحاد السوفيتي بها، وقد أكد له الغصين حينها على قبول الحكومة الكويتية بذلك. وانتهت المناقشات بين السفيرين على أمل أن يتم الاعتراف وتبادل التمثيل الدبلوماسي بين الدولتين في وقت واحد.^(١)

وفي يوم الاثنين ١٦ شوال ١٣٨٢هـ / ١١ مارس عام ١٩٦٣م، اجتمع كل من السفير الكويتي والسفير السوفيتي بواشنطن في مقر السفارة الروسية هناك، وتم إعلان خبر اعتراف الاتحاد السوفيتي باستقلال الكويت وإقامة العلاقات الدبلوماسية على مستوى السفراء، وتم تبادل المذكرات بين السفير الروسي وبين السفير الكويتي. وأعلن خبر الاعتراف في كل من الكويت وموسكو في منتصف ليلة ١٧ شوال ١٣٨٢هـ / ١٢ مارس ١٩٦٣م.^(٢)

وقد احتفت الصحف الكويتية بخبر الاعتراف السوفيتي، وأوردت صحيفة الرأي العام الكويتية خبراً تحت عنوان: "انضمام الكويت إلى المنظمة العالمية أصبح قريباً"، وأشارت فيه إلى نص الإعلان الذي اذاعته وزارة الخارجية الكويتية بشأن الاعتراف السوفيتي،^(٣) كما أوردت الصحيفة ذاتها في ٣ أبريل ١٩٦٣م، مقالاً عنوانته بـ: "تبادل التمثيل مع الاتحاد السوفيتي يتم بالوقت المناسب"، "دخول الكويت للأمم المتحدة أصبح حقيقة مؤكدة"، مشيرة إلى التصريح الذي دلى به وزير الخارجية الكويتي معلناً فيه بأن

(١) الغصين، مرجع سابق، ص. ص ٤٠٠-٤٠٣

(٢) المرجع السابق، ص. ص ٤٠٣-٤٠٥

(٣) صحيفة الرأي العام، العدد ١٤ مارس ١٩٦٣م، ص ٤

الكويت ستقدم بطلب عضوية لهيئة الأمم المتحدة في أول جلسة يعقدها المجلس.^(١) وفي ٩ ذي القعدة ١٣٨٢هـ / ٢ أبريل ١٩٦٣م، قام الوفد الكويتي بزيارة مندوب الاتحاد السوفيتي الدائم لدى هيئة الأمم المتحدة. وناقش الطرفان تحديد الوقت المناسب لتقديم طلب الكويت للانتساب لهيئة الأمم المتحدة، وأكد المندوب السوفيتي في آخر اللقاء على تأييدهم -الاتحاد السوفيتي ودول الكتلة الشيوعية- للطلب الذي ستقدمه الكويت.^(٢)

وحيثما ضمنت الحكومة الكويتية تصويت مندوب الاتحاد السوفيتي لصالحها، رفعت طلب الانتساب للأمم المتحدة، وبالفعل أدرج مجلس الأمن موضوع قبول عضوية الكويت في جلسته التي حملت الرقم ١٠٣٤، في ١٤ ذو الحجة ١٣٨٢هـ / ٧ مايو ١٩٦٣م، وتحدث ممثل الاتحاد السوفيتي بالأمم المتحدة خلال الجلسة داعماً للطلب الكويتي، وبرر تغير موقف حكومة الاتحاد السوفيتي تجاه دولة الكويت باستعراض الأوضاع المتغيرة في الكويت، مشيراً إلى انسحاب القوات البريطانية التي كانت موجودة في الكويت في خريف سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م، كما أن معظم الجيوش العربية قد تم سحبها أيضاً. الأمر الذي يشير إلى عودة الحال إلى وضعه الطبيعي. كما أشار إلى انشاء الكويت في رجب ١٣٨١هـ / نهاية عام ١٩٦١م، لصندوق التنمية الاقتصادية العربية، وتقديمها قروض ومساعدات مالية لمجموعة من الدول كالجائر، والجمهورية العربية اليمنية. كما أن الكويت قد بدأت في وضع الأسس لإنشاء صناعة نفط وطنية. مضيفاً إلى أن أكثر من ثمانين دولة باتت حالياً تعترف بالكويت، وبناء على ذلك كله فإن حكومة الاتحاد السوفيتي قد أخذت بعين الاعتبار الظروف التي تبدلت، وقبلت اقتراح حكومة الكويت بإنشاء العلاقات الدبلوماسية معها، وتبادل البعثات الدبلوماسية على مستوى السفراء.^(٣) وبتصويت الاتحاد السوفيتي لصالح الكويت توصل مجلس الأمن إلى توصية جماعية إلى الجمعية العامة بقبول الكويت عضواً في الأمم المتحدة.^(٤)

(١) صحيفة الرأي العام، العدد ٣ أبريل ١٩٦٣م، ص ٥

(٢) الغصين، مرجع سابق، ص ٤٢٠

(3) United Nation, Security Council Official Records, New York, 1034, 7 May 1963, p 1, 15- 17

(4) Ibid, p 18- 19

وقد وجه وزير خارجية الكويت الشيخ صباح الأحمد الصباح برقية شكر إلى وزير خارجية الاتحاد السوفيتي يشكره فيها على تصويته بالإيجاب لصالح عضوية الكويت في الأمم المتحدة، جاء فيها: "ببالغ السرور يسعدني أن أعرب لمعالكم عن امتنان شعب وحكومة الكويت على الدور الإيجابي لوفدكم تجاه طلب بلدي الانضمام لعضوية هيئة الأمم المتحدة، هذا الموقف يدل على علاقات الود والصداقة القائمة بين بلدينا".^(١)

وبدأ الطرفان بعد ذلك في العمل على إجراءات افتتاح السفارات في كلا البلدين؛ وتخبّرنا الصحف عن بدأ وصول عدد من أعضاء من السفارة السوفيتية للكويت من نهاية شهر صفر ١٣٨٣هـ / منتصف شهر يوليو ١٩٦٣م، تمهيداً لافتتاح السفارة.^(٢) أما السفير السوفيتي تشركاسوف ميخائيل فرولوفيتش (Tcherkassov Mikhail Frolovich)،^(٣) فلم يصل للكويت إلا في ٤ ربيع الآخر ١٣٨٣هـ / ٢٤ أغسطس ١٩٦٣م، وقد أعرب السفير السوفيتي فور وصوله للكويت عن سروره بالمهمة التي أوكلتها له الحكومة السوفيتية وتمثيله لها في دولة الكويت خاصة وأنه يعتبر الممثل الأول للدول الاشتراكية في دولة الكويت.^(٤) وفي صباح يوم ٨ ربيع الآخر ١٣٨٣هـ / ٢٨ أغسطس ١٩٦٣م، قدم السفير أوراق اعتماد إلى الشيخ جابر الأحمد نائب أمير الكويت وفق المراسم المعتادة.^(٥)

وفي المقابل أصدرت الحكومة الكويتية في ١٣٨٣هـ / ديسمبر من العام ١٩٦٣م، مرسوم تعيين السيد سعيد يعقوب شماس^(٦)، سفيراً مفوضاً فوق العادة لدولة الكويت لدى

(١) ميلكوميان، مرجع سابق، ص ١٣٧

(٢) صحيفة الرأي العام، العدد ١٩ يوليو ١٩٦٣م، ص ٤

(٣) شغل السيد تشركاسوف ميخائيل فرولوفيتش عدة مناصب قبل تعيينه بالكويت، حيث عمل مستشاراً في السفارة السوفيتية في روما ١٣٦٧ - ١٣٦٩هـ / ١٩٤٨ - ١٩٥٠م، وكذلك في المكسيك ١٣٧١ - ١٣٧٥هـ / ١٩٥٢ - ١٩٥٦م، وعمل قنصلاً عاماً في كلكتا ١٣٧٩ - ١٣٨٠هـ / ١٩٥٩ - ١٩٦٠م، ومنذ عام ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م كان يعمل مستشاراً في السفارة السوفيتية في دلهي

FO 371/ 168730, No 10310/ 63, Later from British Embassy in Kuwait to T A H Tyler, Esq, Arabian Department, Foreign Office, London, 2 July 1963, p 4

(٤) صحيفة الرأي العام، العدد ٢٥ أغسطس ١٩٦٣م، ص ١

(٥) صحيفة الرأي العام، العدد ٢٨ أغسطس ١٩٦٣م، ص ٤

(٦) ولد السيد سعيد يعقوب شماس عام ١٣٥٥هـ / ١٩٣٦م، وتخرج من المدرسة الثانوية في الكويت، ومن الكلية التجارية في مدينة بريستول بإنجلترا، ودرس بجامعة أكسفورد عامي ١٣٨٠ و ١٣٨١هـ / ١٩٦٠ و ١٩٦١م، وتخصص في العلاقات الدولية، وقبل تعيينه سفيراً للكويت في الاتحاد السوفيتي كان سفيراً مفوضاً فوق العادة، وقائماً بأعمال المندوب الدائم لدى الأمم المتحدة عام ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م ميلكوميان، مرجع سابق، ص ١٣٦

الاتحاد السوفيتي، ثم بدأت استعداداتها اللازمة من أجل افتتاح السفارة واختيار الموظفين تمهيداً لإرسالهم إلى موسكو.^(١)

وهكذا دخلت العلاقات السوفيتية الكويتية طورها الرسمي بإقامة علاقات دبلوماسية كاملة على مستوى السفراء، وكانت الحكومة السوفيتية تأمل بإقامتها العلاقات مع دولة الكويت بأن تتمكن من خلق توازن للنفوذ مع دول الغرب في هذه المنطقة من العالم، أما الكويت فكان الأمر بالنسبة إليها يشكل خطوة نحو استقلال قرارها وسيادتها وتوازن علاقاتها الخارجية.

(١) صحيفة الوطن، العدد ١٦ ديسمبر ١٩٦٣م، ص ٣

الخاتمة

هكذا بذلت دولة الكويت منذ تأسيسها جهوداً كبيرة للتخلص من التبعية الأجنبية بمختلف أشكالها، وبفعل تلك الجهود نجحت تدريجياً من التخلص من تبعية الدولة العثمانية، لكنها بالمقابل اضطرت للدخول تحت الحماية البريطانية في عام ١٣١٦هـ/ عام ١٨٩٩م، ومع مرور السنوات بدأت دولة الكويت تزدهر اقتصادياً وتزامناً مع ذلك ازدهر الوعي القومي فيها الأمر الذي جعلها تتطلع للتخلص من الحماية البريطانية، وبدأت الحكومة الكويتية تمارس ضغوطها على الحكومة البريطانية من أجل تحقيق ذلك، وهو الأمر الذي حصل بالفعل، حيث اجتمع الطرفان واتفقوا على إنهاء الحماية البريطانية واستبدالها باتفاقية صداقة تم التوقيع عليها في العام ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

كان حصول دولة الكويت على استقلالها بداية لأزمة أخرى افتعلتها دولة العراق؛ حيث خرج الرئيس العراقي عبد الكريم قاسم مطالباً بضم الكويت ومدعياً بأحقية العراق في ذلك كون الكويت كانت عبارة عن قائمقامية تابعة للبصرة أبان الخلافة العثمانية. وفي حين وقفت غالبية الدول العربية ودول العالم مع سيادة الكويت لأراضيها وأحقيتها في استقلالها، إلا أن حكومة الاتحاد السوفيتي اختارت الوقوف في صف حليفها الرئيس العراقي عبد الكريم قاسم، واعتبرت القضية الكويتية مواجهاً بين السياسة السوفيتية وبين السياسة البريطانية التي تعتبرها خصمها التقليدي في المنطقة.

ظلت الأزمة الكويتية العراقية عالقة، ولم تستطع دولة الكويت الحصول على عضوية بالأمم المتحدة بسبب تعصب الاتحاد السوفيتي في رأيه واستخدامه مراراً وتكراراً لحقه في النقض الفيتو (veto) مسقطاً كل الطلبات التي قدمت من قبل الحكومة الكويتية. وظلت الحكومة السوفيتية على رأيها ذلك إلى أن حدثت عملية انقلاب في العراق أطاحت بالرئيس عبدالكريم قاسم عام ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، وحينها قررت الحكومة الكويتية اغتنام الفرصة وإعادة التواصل مع حكومة الاتحاد السوفيتي، وهو الأمر الذي تم بالفعل، واجتمع المسؤولين من كلا الدولتين وتناقشوا في جملة من الأمور التي تهم كلا البلدين، وانتهت مباحثاتهم باعتراف حكومة الاتحاد السوفيتي باستقلال الكويت والاتفاق على إقامة علاقات دبلوماسية كاملة على مستوى السفراء بتاريخ ١٧ شوال ١٣٨٢هـ/ ١٢ مارس ١٩٦٣م،

كما صوتت الحكومة السوفيتية لصالح قبول عضوية الكويت بالأمم المتحدة في ١٤ ذو الحجة ١٣٨٢هـ / ٧ مايو ١٩٦٣م.

وهكذا وقعت أحداث قضية استقلال الكويت في مرحلة احدثت فيها صدامات الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي بقيادة الاتحاد السوفيتي والغربي بقيادة بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، الأمر الذي عرقل حل القضية سريعاً حيث اعتبرت تلك الدول ساحة تثبت من خلالها نفوذها وقوتها. ولحسن الحظ شكلت تداعيات أحداث الانقلاب الذي حصل في العراق فرصة أحسنت الحكومة الكويتية استغلالها لصالحها وأعدت تواصلها مع حكومة الاتحاد السوفيتي وتمكنت أخيراً من الحصول على اعتراف حكومة الاتحاد السوفيتي باستقلالها وتصويته لصالحها لعضوية الأمم المتحدة.

المصادر والمراجع

الوثائق غير المنشورة:

- FO 371/ 168730, No. 10310/ 63, Later from British Embassy in Kuwait to T. A. H. Tyler, Esq, Arabian Department, Foreign Office, London, 2 July 1963.
- FCO 8/ 102, Exchange of Notes regarding Relations between the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland and the State of Kuwait, No. 1, June 19. 1961.
- 3. United Nation, Security Council Official Records, New York, 957, 2 July 1961.
- 4. United Nation, Security Council Official Records, New York, 958, 5 July 1961.
- 5. United Nation, Security Council Official Records, New York, 959, 6 July 1961.
- 6. United Nation, Security Council Official Records, New York, 960, 7 July 1961.
- 7. United Nation, Security Council Official Records, New York, 984, 30 Nov 1961.
- 8. United Nation, Security Council Official Records, New York, 985, 30 Nov 1961.
- 9. United Nation, Security Council Official Records, New York, 1034, 7 May 1963.

الصحف

- صحيفة الرأي العام (كويتية)، العدد ٣٠ نوفمبر ١٩٦١م - ٢٨ أغسطس ١٩٦٣، وعدد ١٢ يونيو ٢٠٢٠م.
- صحيفة الوطن، العدد ١٦ ديسمبر ١٩٦٣م، ٣.

المراجع

- أبو جبارة، حسام فتحي، عدنان الباجه جي وزير الخارجية العراقي السابق: امنيتي أن أرى عراقاً حراً موحداً، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ٤٩٢، السنة ٤٣، (٢٠٠٦م).
- أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، تاريخ الأقطار العربية المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١٦م).
- طاهر، قحطان حسين، تاريخ النزاع العراقي- الكويتي، مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعة بابل، العدد ١٨، كانون أول ٢٠١٤م.
- العازمي، استقلال دليل محمد، جذور الخلاف الحدودي بين الكويت والعراق (١٨٩٩- ١٩٦٠م)، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، جامعة حلوان- كلية الخدمة الاجتماعية، العدد ٣٧، الجزء ٥، (٢٠١٤م).
- العتيبي، سطاتم بخيت، الموقف البريطاني من التهديد العراقي للكويت في عهد الرئيس العراقي عبدالكريم قاسم عام ١٩٦١م من خلال وثائق الأرشيف البريطاني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد ١٠٣، المجلد ٢٦، (٢٠٠٨م).
- الغصين، طلعت يعقوب، خمس جنسيات والوطن واحد: من مذكرات طلعت يعقوب الغصين (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨١م).
- القحطاني، حمد محمد جاسم، موقف المملكة العربية السعودية من أزمة عام ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م بين الكويت والعراق: دراسة تاريخية، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، جامعة الكويت، السنة ٤٢، العدد ١٦٢، (٢٠١٦م).
- كاظم، إلهام محمود؛ مائدة جفات، موقف جامعة الدول العربية من الزمة العراقية- الكويتية ١٩٦١- ١٩٨٠م، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، جامعة الكوفة، العدد ١٦، المجلد ٩، (٢٠١٥م).
- المسلوت، صالح حسن، فصول من تاريخ الخليج العربي الحديث والمعاصر (الرياض، مكتبة الرشد، ٢٠٠٥م).

- ميلكوميان، يلينا، دراسات في تاريخ الكويت الحديث والمعاصر، ترجمة: ماهر سلامة (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ٢٠١١م).
- الهاجري، عبدالله، الاتحاد السوفيتي والأزمة الكويتية العراقية ١٩٦١م "رؤية كويتية"، مجلة المؤرخ المصري، عدد يناير (٢٠١٤).
- الوند، جمعان عيد، مشكلة الحدود الكويتية العراقية في ضوء المعاهدات ما بين ١٩٢١ - ١٩٦١م، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان (٢٠١٠م).

قائمة مرتبة أبجدياً بأسماء السادة الأساتذة

محكمي بحوث العدد الحادي والعشرين (يوليو ٢٠٢٢م) - الجزء الأول

م	الأسماء	التخصص والائتماء المؤسسي
١	أ.د/ إبراهيم عبدالعزيز إبراهيم زيد	أستاذ النقد الأدبي - كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية - جامعة القصيم
٢	أ.د/ إبراهيم محمد منصور	أستاذ النقد والأدب الحديث - كلية الآداب - جامعة دمياط
٣	أ.د/ أحمد عبدالرحمن محمد إدريس	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة قناة السويس
٤	أ.د/ أشرف ماهر محمود إبراهيم	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة المنيا
٥	أ.د/ أشرف محمد عبدالرحمن مؤنس	أستاذ بقسم التاريخ - جامعة عين شمس
٦	أ.د/ حسن السيد حامد خطاب	أستاذ الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة المنوفية
٧	أ.د/ حسن عبدالوهاب حسين سليم	أستاذ بقسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية
٨	أ.د/ عبداللطيف محمد الصباغ	أستاذ بقسم التاريخ بجامعة بنيها (مصر) والإمام عبد الرحمن بن فيصل (السعودية)
٩	أ.د/ عزة محمد محمد جدوع	أستاذ البلاغة والنقد الأدبي - كلية الآداب جامعة السويس
١٠	أ.د/ مجدي إبراهيم يوسف	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة حلوان
١١	أ.د/ محمد السيد الدسوقي	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة طنطا
١٢	أ.د/ محمد السيد عزوز	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة المنوفية
١٣	أ.د/ محمد سعد محمد	أستاذ علم اللغة - قسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة بورسعيد
١٤	أ.د/ محمود محمد سليمان الجعدي	أستاذ النحو والصرف - كلية الآداب - جامعة المنصورة
١٥	أ.د/ وائل السيد برعي	أستاذ النحو والصرف - كلية الآداب - جامعة المنصورة
١٦	أ.د/ ياسر عطية الصعيدي	أستاذ الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة المنوفية
١٧	أ.د/ ياسر مصطفى عبدالوهاب مصطفى	أستاذ بقسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ



JOURNAL OF
FACULTY OF ARTS
PORT SAID UNIVERSITY

PEER-REVIEWED QUARTERLY PERIODICAL

ISSUE NO. 21
JULY 2022
PART ONE

Print International Standard Serial No. (ISSN: 2356-6493)

Electronic International Standard Serial No. (ISSN: 2682-3551)

WEBSITE

[HTTPS://:JFPSU.JOURNALS.EKB.EG/](https://jfpsu.journals.ekb.eg/)