



مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد

دورية ربع سنوية محكمة

العدد التاسع والعشرون

يوليو ٢٠٢٤ م

الجزء الأول

الموقع الإلكتروني

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

(ISSN: 2356-6493)

الرقم الدولي الموحد للطباعة

(ISSN: 2682-3551)

الرقم الدولي الموحد الإلكتروني

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 مسؤولية على جانب المجلة.
٦. مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد من المجالات ذات الوصول المفتوح أو الحر التي تتيح للمستخدمين قراءة النصوص الكاملة للمقالات أو تنزيلها أو نسخها أو توزيعها أو طباعتها أو البحث عنها أو الربط بين النصوص الكاملة للمقالات وفق الشروط التالية:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

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 و14 Bold للعنوان الثانوي و13 Regular للمتن. أما الهوامش فنُكتب 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 كاملةً 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.

رابعاً: الرسوم

رسوم فحص الاقتباس

- بالنسبة للسادة أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة من داخل الجامعة يتم دفع ١٠٠ جنيه مصري.
- بالنسبة للسادة أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة من خارج الجامعة، وطلاب البحث من داخل وخارج الجامعة يتم دفع ١٢٠ جنيه مصري.
- بالنسبة للأجانب والوافدين يتم دفع ٤٠ دولار.

مرسوم التحكيم

يتم دفع ٥٠٠ جنيه مصري لمحكمين اثنين، ويقوم الباحث بسداد ٢٥٠ جنيه مصري إضافية في حالة الحاجة لوجود محكم ثالث.
بالنسبة للأجانب والوافدين يتم دفع ما يعادل ٥٠ دولار بالجنية المصري بسعر البنك المركزي في يوم السداد لمحكمين اثنين، ويقوم الباحث بسداد ٢٥ دولار إضافية في حالة الحاجة لوجود محكم ثالث.

مرسوم النشر

بالنسبة للسادة أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة من داخل الجامعة يتم دفع ٨٠٠ جنيه مصري حتى عدد ٢٠ صفحة للبحث باللغة العربية و ١٠ صفحات للبحث باللغة الإنجليزية، وما يزيد عن ذلك يكون مقابل الصفحة الواحدة ١٥ جنيه مصري.
بالنسبة للسادة أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة من خارج الجامعة، وطلاب البحث من داخل وخارج الجامعة يتم دفع ١٠٠٠ جنيه مصري حتى عدد ٢٠ صفحة للبحث باللغة العربية و ١٠ صفحات للبحث باللغة الإنجليزية، وما يزيد عن ذلك يكون مقابل الصفحة الواحدة ٢٠ جنيه مصري.
بالنسبة للسادة أعضاء هيئة التدريس والهيئة المعاونة المعارين يتم دفع ١٢٠٠ جنيه مصري حتى عدد ٢٠ صفحة للبحث باللغة العربية و ١٠ صفحات للبحث باللغة الإنجليزية، وما يزيد عن ذلك يكون مقابل الصفحة الواحدة ٢٠ جنيه مصري.
بالنسبة للأجانب والوافدين يتم دفع ما يعادل ٢٥٠ دولار بالجنيه المصري بسعر البنك المركزي في يوم السداد حتى عدد ٢٠ صفحة للبحث باللغة العربية و ١٠ صفحات للبحث باللغة الإنجليزية، وما يزيد عن ذلك يكون مقابل الصفحة الواحدة ٧ دولار.

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 :

- أ.د. / نادية عبد العال رضوان
- أ.د. / علي السيد يونس
- أ.د. / جبر محمد جبر
- أ.د. / محمود صادق سليمان
- أ.د. / ندا الحسينى ندا
- أ.د. / محمد سعد محمد
- أ.د. / عبير زكريا سليمان
- أ.د. / أحمد أبو زيد
- أ.د. / عبد السلام عبد الستار
- أ.د. / محمود سعد الجندي
- أ.د. / سيد صادق عوض الله
- أ.د. / وجدى خيرى نسيم
- أ.د. / نادية عبد العال رضوان
- أ.د. / علي السيد يونس
- أ.د. / جبر محمد جبر
- أ.د. / محمود صادق سليمان
- أ.د. / ندا الحسينى ندا
- أ.د. / محمد سعد محمد
- أ.د. / عبير زكريا سليمان
- أ.د. / أحمد أبو زيد
- أ.د. / عبد السلام عبد الستار
- أ.د. / محمود سعد الجندي
- أ.د. / سيد صادق عوض الله
- أ.د. / وجدى خيرى نسيم

*سكرتير تحرير المجلة:

المدرس المساعد بقسم اللغة الإنجليزية

م.م / إيمان رؤوف محمد

* القائمون بالأعمال الإدارية والمالية بالمجلة :

- الأستاذ / محمد السوداني
- الأستاذة / ريفان إبراهيم نور
- الأستاذة / شيماء فتحي
- أمين الكلية
- رئيس قسم الحسابات
- قسم الدراسات العليا
- مشرف مالى وإداري
- مراجع مالى وإداري
- أمين الصندوق

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 أبوجيلة
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، إيمانًا من الكلية بأهميته ودوره المحوري الرئيسي في تحقيق التنمية المستدامة، ولأنه في الوقت ذاته المُركّز الأساسي لبنية الجامعة في أصل وجودها؛ فلقد أصبح لزامًا 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 مَنَاشط 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 مَصَامير العلوم الإنسانية كافة، ورفع مستوى تصنيف الجامعة عالميا، وتطوير التعليم وضمان جودته. فأنتت 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. أصبحت بداية من العدد العشرين إصدار أبريل ٢٠٢٢م تصدر أربعة أعداد سنويًا في يناير وأبريل ويوليو وأكتوبر، وتوالى إصدارات المجلة حتى صدر العدد الحالي بين يد القارئ وهو العدد التاسع والعشرون إصدار يوليو ٢٠٢٤م.

يصدر العدد التاسع والعشرون على ثلاثة أجزاء تضم كافة التخصصات التي تهتم بها المجلة. يضم الجزء الأول سبعة أبحاث، منهم خمسة أبحاثٍ في تخصص اللغة

العربية وآدابها، وبحث في الآثار، وبحث آخر يجول في إحدي عصور التاريخ والحضارة. ويضم الجزء الثاني عشرة أبحاثٍ تتناول موضوعات متنوعة ومتخصصة في مختلف مجالات الجغرافيا الطبيعية والبشرية وعلوم النفس والاجتماع والفلسفة. أما الجزء الثالث، فهو جزء أجنبي يتضمن ثلاثة أبحاثٍ لغوية في تخصصي اللغة والفرنسية والصينية آدابهما.

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

أ.د/ بدر محمد العزير بدر

عميد الكلية

ورئيس تحرير المجلة

أ.د/ أحمد إبراهيم حابر

وكيل الكلية للدراسات العليا والبحوث

ونائب رئيس تحرير المجلة

فهرس الجزء الأول

م	البحث	الصفحات
أولاً: تخصص اللغة العربية وآدابها		
١	سيمائية الشخصية في رواية "أوراق شمعون المصري" لأسامة الشاذلي د. عبدالله محمد كامل عبدالغني مدرس الأدب العربي الحديث، كلية الآداب، جامعة دمياط	٤٧-١
٢	ملاحح الكتابة بالجسد في الرواية العربية المعاصرة الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق نموذجاً د. شيماء محمد حمدي حسن مدرس الأدب الحديث، كلية الآداب، جامعة السويس	٧٩-٤٨
٣	المصادر التأسيسية لفرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون اللفظ دراسة نقدية أ.م.د. عماد حسن مرزوق أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد، كلية الآداب، جامعة المنوفية	١٥٢-٨٠
٤	الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (دم لفظير صهيون) للروائي نجيب الكيلاني د. محمد شعبان عبد الرازق مدرس الأدب العربي، كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٢٠٧-١٥٣
٥	الضرورات الشعرية المستتبعة لدى النحاة- جمعاً ودراسة د. محمد محمد عبد الحليم الشوري الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الملك خالد، السعودية. ومدرس النحو والصرف والعروض في كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر.	٢٤٦-٢٠٨
ثانياً: تخصص الآثار		
٦	العلاقة بين بني قرمان والمماليك في أسيا الصغرى (٦٥٤-٨٨٨هـ/١٢٥٦-١٤٨٣م) كما تمكسها النقود د. شريف يحي محمود مدرس الآثار والمسكوكات الإسلامية كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٣١٥-٢٤٧

ثالثاً: تخصص التاريخ والحضارة		
٣٥٩-٣١٦	الآثار الاقتصادية للسيطرة المصرية على المجموعة "ج" بالتوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى د. هبه أحمد محمود أحمد مدرس التاريخ القديم بقسم التاريخ والحضارة كلية الآداب، جامعة بورسعيد	٧

الجزء الأول

أولاً: تخصص اللغة العربية وآدابها



سيمائية الشخصية في رواية "أوراق شمعون المصري" لأسامة الشاذلي

د. عبدالله محمد كامل عبدالغني

مدرس الأدب العربي الحديث

كلية الآداب، جامعة دمياط

abdoalh198239@yahoo.com

 10.21608/jfpsu.2024.290899.1354

This is an open access article licensed under the terms of
the Creative Commons Attribution International License
(CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



سيمائية الشخصية في رواية "أوراق شمعون المصري" لأسامة الشاذلي

مستخلص

يتتبع هذا البحث تشكّل الشخصيات وطريقة بنائها في رواية "أوراق شمعون المصري"، في محاولة لاستكشاف دلالات الشخصيات ومدلولاتها، من خلال الوقوف على تصنيفها وعلاماتها السيميائية، وانطلق البحث في تتبعه لشخصيات النص من المقولات النقدية لفيليب هامون، واعتماد رؤيته في إبراز دال الشخصية ومدلولاتها.

سار البحث في اتجاهات متوازنة ليبرز من خلالها بناءة الشخصيات داخل النص السردي، اعتمادًا على أن الشخصية علامة سيميائية تتشكل من دال ومدلول، وتحقق ذلك من خلال تقديم نظري تضمن الرؤية السيميائية للشخصية الروائية. وتبع ذلك الجانب التطبيقي الذي تضمن تصنيف شخصيات النص المدروس وفقًا لتقسيمات هامون: (شخصيات مرجعية - شخصيات إشارية - شخصيات استذكارية)، ويستكشف البحث كذلك مستوى وصف الشخصيات، سواء عبر دال الشخصية (الأسماء)، أو عبر مدلول الشخصية (طرق تقديم الشخصية كميًا ونوعيًا).

الكلمات المفتاحية: أوراق شمعون المصري، أسامة الشاذلي، السيميائية، دال الشخصية، مدلول الشخصية.

Semiotics of Character in Osama El-Shazly's Novel "Papers of Shamoun the Egyptian"

Abstract

This research is about how the characters are formed and built in the novel, "The Papers of the Egyptian Shimon", in an effort to explore the connotations of the characters, by identifying their classification and semiotic features. The research based its tracking of the characters of the text on the critical statements of Philip Hammon, and adopting his vision in highlighting the character and its connotations.

The research proceeded in parallel directions to highlight the character's constructiveness within the narrative accomplishment, depending on the character being a semiotic sign consisting of a signifier and a connotation, and achieving this through a theoretical presentation that ensures the character's semiotic vision. This was followed by the applied aspect that included classifying the characters of the studied text according to Hamon's divisions: (reference characters - signaling characters - memorabilia characters), then stopping the search in front of the character description level, tracking the character's signifier (names), and the character's connotation (ways of presentation the character quantitatively and qualitatively).

Keywords: papers of Shamoun the Egyptian, Osama El-shazly, Semiotics, the signifier of character, connotation of the character.

مقدمة

تشغل الشخصية حيزاً مهماً في البناء السردي، إذ تعتمد عليها بقية عناصر الرواية بوصفها العمود الفقاري للحكاية، وهي الموصلة للمضمون المراد إيصاله إلى المتلقي؛ من خلال بنائها العقلي والجسدي والسلوكي والعاطفي - أي كما يرسمها المؤلف. وتصبح الشخصية وفق هذه الرؤية مداراً للمعاني الإنسانية ومحور الأفكار والآراء العامة، ولهذه المعاني والأفكار المكانة الأولى في القصة منذ انصرفت إلى دراسة الإنسان وقضاياها، إذ لا يسوق القاص أفكاره وقضاياها العامة منفصلة عن محيطها الحيوي، بل ممثلة في الأشخاص الذين يعيشون في مجتمع ما^(١).

اكتسبت الشخصية هذه الأهمية لأن الرواية لا تقوم إلا بها، فعبورها يُقدم الحوار وتتعدد الأصوات، وتُبعث الحياة في الفكرة والمضمون، ومن خلال الشخصية يتجسد كذلك عالمٌ جديد يتكون من حيوات تنبض؛ فتشعر المتلقي بالواقعية في هذا العالم المبني من خيال، والشخصية بهذا المفهوم تصير هدفاً أسمى يسعى كل مبدع إلى إتقان بنائه، وإحسان تحقيقه، لأنه بذلك ينجح في استبطان المعنى الحقيقي للحياة الإنسانية، لأن "الغاية الأساسية من إبداع الشخصية الروائية هي أن تمكنا من فهم البشر ومعايشتهم"^(٢).

ولأهمية عنصر الشخصية في عملية السرد فقد تعددت المنظورات التي تناولت الشخصية في النص الأدبي، فهناك أصحاب المدرسة التقليدية الذين يرون الشخصية مجرد صورة من صور الحياة الواقعية، وهناك المنطلقون من أساس اجتماعي فيعدون الشخصية انعكاساً لما في المجتمع من أنماط الشخصية المختلفة، كما يوجد أصحاب الاتجاه الرمزي والنفسي الذين جعلوا الشخصية مرآة تعكس ما في الداخل الإنساني، وهناك من يرى الشخصية كائنات ورقية ذات أبعاد دلالية، والحق أن "الشخصية تتعدد بتعدد الأهواء والمذاهب والأيدولوجيات، والثقافات والحضارات والهواجس والطبائع البشرية؛ التي ليس لتنوعها ولا لاختلافها حدود"^(٣).

أسهمت المنجزات السيميائية في تغيير النظرة إلى مفهوم الشخصية، وبيان أثرها في بناء النص السردي عبر إبراز دلالات بنائها وتشكيلها، فبعد أن كانت الشخصية تدرس بوصفها عنصراً سردياً تخيلياً يقابل كائنًا حياً في الواقع؛ ذهب السيميائيون إلى أعمق من

ذلك حين ربطوا الشخصية بالوظيفة، وعدوا الشخصية "بمثابة دليل *signe* له وجهان: أحدهما دال *significant* والآخر مدلول *signifie*، وهي تتميز عن الدليل اللغوي اللساني من حيث إنها ليست جاهزة سلفًا ولكنها تُحول إلى دليل فقط ساعة بنائها في النص، في حين أن الدليل اللغوي له وجود جاهز من قبل؛ باستثناء الحالة التي يكون فيها منازحًا عن معناه الأصلي"^(٤).

نظرت السيميائية إلى الشخصية نظرة مغايرة، حين عدتها علامة فارغة تمتلئ باجتماع عناصر بنائها داخل النص، من اسم وصفات ومجموع ما يُقال عنها، مما يجعل كل هذه العناصر تتشارك لتصنع دلالة معناها العام، أي إنهم حاولوا فهم الشخصية من خلال "مبدأ البحث عن الوظائف؛ أو الأفعال أو الأدوار التي يمكن أن تؤديها عناصر اللغة"^(٥).

تعد الشخصية وفق الرؤية السيميائية واحدة من العناصر التي تتضافر لتكوّن النص بشكلٍ نهائي لغويًا وثقافيًا، ولا يمكن بحال فهم بناء الشخصية وفق المنهج السيميائي إلا بوصفها علامة لها وظائفها داخل النص، وعندما يتمكن المتلقي من فكّ الشفرات الرمزية والتحويلات السردية المكونة للشخصية، من مكان وزمان وكذلك اسم وطبقة اجتماعية؛ فإنه حينئذٍ يستطيع أن يفهم الشخصية كعلامة لها دلالاتها المكثفة، إن الشخصية "في النظرة الجديدة أصبحت تنحو منحى لغويًا، لأن هذه النظرة تهض على التسوية المطلقة بينها وبين اللغة، إنها مشكلة لسانية"^(٦).

لذلك؛ سيحاول البحث استتطاق العناصر المُشكلة للشخصية بحسبانها علامة داخل الرواية محل الدراسة، وذلك في مسعى لتحديد دلالة الشخصيات وحقيقتها وظيفتها في النص، والتوقف أمام المعاني المتوارية خلف شخصيات لها انفعالاتها وتقلباتها، ولها كذلك ميولها ورغباتها، فتخرج الشخصية بذلك "من كونها بياضًا دلاليًا لا يحيل إلا على نفسه، إلى وعي لحالة تكون فيها الشخصية محملة بأبعاد دلالية متنوعة"^(٧).

إن النقطة البحثية الأساسية التي تقوم عليها الدراسة؛ هي استكشاف دلالات تقديم الشخصيات في رواية (أوراق شمعون المصري)، في محاولة للإجابة عن التساؤلات الآتية: ما المدلولات التي تمثلها الشخصيات في النص بوصفها علامة سيميائية؟ وما الدوال التي

تمثلها المكونات الجسدية والفكرية والعاطفية التي بُنيت بها الشخصيات؟ وما المعاني المتوارية وراء حضورها أو غيابها في السياق، وكذلك مجمل أفعالها وأقوالها؟ تتكئ نظرتنا للشخصية أثناء البحث على مبدأ مهم؛ قوامه أن الشخصية لا تحيل إلى الواقع فقط - فهذه نظرة سطحية؛ بل أصبح يُنظر إليها وفق "رؤية ذهنية تستجلي كمال الصورة بعد نهاية النص الذي تتوالد فيه، فأصبحت الشخصية دالاً يحيل إلى مدلول، تتكامل دلالاته باستكناه كل ذلك من خلال السياق العام، والمعنى الذاتي الذي يُكسبه القارئ لها بمفهوم جديد لماهية حضورها"^(٨).

تُشكل رواية (أوراق شمعون المصري) لأسامة عبدالرؤف الشاذلي * نصًا ثريًا يحفل بالشخصيات الرئيسية والثانوية، ويعود سبب ذلك التعدد في الشخصيات إلى الفترة الزمنية الطويلة التي تغطيها أحداث الرواية، وتبع ذلك؛ تعدد وتشابك هذه الشخصيات مع مجمل الأحداث التي جرت كذلك في أماكن متعددة، وأدى هذا التشابك إلى تعدد الدلالات التي تشير إليها هذه الشخصيات المرسومة بأبعادها المختلفة. ليتبقى لنا بعد ذلك فعل التأويل عبر "إدراك الأبعاد التي ترمز إليها الشخصيات والمواصفات والقيم التي تجسدها، فإذا كان المؤلف يسعى من خلال شخصياته لسن واقع معين داخل النص السردية؛ فإن دور القارئ يتمثل في فكّ ذلك أثناء استهلاكه للنص"^(٩).

وسوف ينطلق منهج البحث من رؤية فيليب هامون Philip Hammon للشخصية في النص الأدبي، ومقولاته في تحليل الشخصية بحسبانها علامة داخل نسيج النص، وبدورها تتلاحم وتلتف حول مجموعة أخرى من العلامات (الدلالات) سواء كانت تحيل إلى واقع خارجي، أو ذات حقل ملفوظاتي أو علامة تحيل على علامة منفصلة عن الملفوظ ذاته، وما يستتبع ذلك من تصنيف الشخصيات وفق الوظيفة التي اضطلعت بها في السياق السردية استنادًا إلى العلامة السابقة واللاحقة لها. أي إن البحث سيعتمد أدوات

* أسامة عبدالرؤف الشاذلي؛ طبيب وكاتب مصري وُلد عام ١٩٧٤م، يعمل أستاذًا لجراحة العظام بكلية الطب - جامعة عين شمس، ويقوم بتدريس مقرر تاريخ الطب بجامعة عين شمس وأيضًا بجامعة برشلونة، تولى منصب الأمين العام للزمالة الطبية المصرية، وكذلك منصب مدير المعهد القومي للتدريب. له العديد من المقالات المنشورة في الصحف في مجال الأدب والتاريخ، صدر له كتاب بعنوان (رحلة إلى يأجوج ومأجوج) عام ٢٠١٢م، ورواية (أوراق شمعون المصري) عام ٢٠٢١م، ورواية (عهد دميانة) عام ٢٠٢٣م. "صفحة الغلاف الأخيرة من الرواية محل البحث"

السيميائية وآلياتها للكشف عما تتحمله الشخصيات كعلامات من إيماءات ودلالات، وذلك وفق تصور هامون؛ مع الاتكاء في الوقت ذاته على المنهج الوصفي وأدواته التحليلية لتفسير هذه الدلالات والتأويلات المختلفة.

وعن الدراسات السابقة؛ فلم تتناول دراسات كثيرة رواية (أوراق شمعون المصري)، ورصد الباحث عدة مقالات منشورة على شبكة الإنترنت توضح الرؤية النقدية لكاتبها تجاه الرواية، وكذلك عقدت بعض الجامعات والمؤسسات الثقافية حلقات نقاشية حول الرواية محل الدراسة.

السيميائية والشخصية

شهدت الدراسات السيميائية توسعاً كبيراً في التتظير والتطبيق، فطغت الأبحاث المتتبعة للعلامات ودلالاتها في النصوص الأدبية، واستطاعت تلك الدراسات بشقيها النظري والتطبيقي أن ترسخ قواعد هذا العلم وتثبت أصوله، بدءاً من دي سوسير (١٨٥٧م - ١٩١٣م) Ferdinand de Saussure، وشارلز بيرس (١٨٣٩م - ١٩١٤م) Charles Peirce ومن أتى بعدهما.

أكدت المعاجم السيميائية واللغوية أن: السيميائية *Sémiotique* علم تدرس من خلاله حياة العلامات وأنظمتها، وذلك بوصف اللغة "نظام من العلامات الأساسي لدى الكائنات الحية، ويمكن النظر إلى العلامات غير اللفظية كالإيماءات وأشكال اللمس والممارسات الاجتماعية الكثيرة بوصفها قريبة من اللغة؛ من حيث إنها مؤلفة من العلامات التي تضطلع بالمعنى وتصل بفضل العلاقات بين العلامات"^(١٠).

وثمة ترابط وثيق بين اللسانيات والسيميائية، وذلك من ناحية قدرة النظام التعبيري على توضيح المراد وبيانه، إذ تنقسم الأنظمة السيميائية إلى مستويين "أولهما: الأنظمة التي تعجز عن تفسير نفسها بنفسها، بل تحتاج إلى وسائط سيميائية مثل الصورة والرمز واللون، وثانيهما: الأنظمة القادرة على تفسير نفسها وغيرها؛ وهو النظام اللغوي"^(١١). ومن هنا فإن العلاقة بين اللسانيات والسيميائية هي علاقة تضامنية بين نظامين، الدلالة والاتصال؛ فالإتصال يرتبط بالدلالة، بينما سيميائية الإتصال قائمة على نظرية إنتاج العلامة، والعلامة في الوقت ذاته لا يمكن فصلها عن نظام الشيفرات.

أحرزت الدراسة في سيميائيات النص الأدبي تقدماً ملحوظاً، وتحدد هدفها في إبراز الخصائص البنيوية والشكلية التي تميز النص الأدبي دون غيره من النصوص، بما يحويه من علامات وإشارات تتحمل دلالات ثرة، ويرجع ذلك إلى أن فعل الكتابة "هو الرؤية الفكرية الصرفة للغة، وفهم الشيء المكتوب ليس إعادة إنتاج لشيء ماضٍ؛ بل مشاركة لمعنى حاضر. ولهذا فإن كل شيء مكتوب هو على نحو ما موضوع لعلم التأويل، ولا ينبغي أن يدخل في النص شيء لا يمكن أن يكون قصده الكاتب أو القارئ"^(١٢)، وتبعاً لذلك نتقهم احتياج النصوص إلى وسيط "تتحول فيه العلامات من علامات ذات دلالة لغوية قريبة المنال، سهلة المأخذ إلى علامات ذات مرام بعيدة"^(١٣).

واهتمت الدراسات السيميائية بالشخصية، ونُظر إليها أنها أساس العمل الأدبي، ويرجع فضل سبق في ذلك إلى تنظيرات الناقد الروسي فلاديمير بروب (١٨٩٥م - ١٩٧٠م) Vladimir Propp، حيث أسهم في تغيير النظرة إلى مفهوم الشخصية؛ ومدى تأثيرها في الأعمال السردية، وذلك حين ركّز على وظيفة الشخصية ودورها المنوط بها في النص، ونراه في كتابه (مورفولوجيا الحكاية الخرافية) لا يهتم بأوصاف الشخصية وما تفعله؛ بل بما تقوم به من تأثير داخل الحكاية نتيجة لدورها ووظيفتها، ويؤكد ذلك بقوله "إن ما هو مهم في دراسة الحكاية هو التساؤل عما تقوم الشخصيات، أما من فعل هذا الشيء أو ذاك وكيف فعله فتلك أسئلة لا يمكن طرحها إلا باعتبارها توابع لا غير"^(١٤). ويقول بروب السابق يتبين لنا أنه "ركّز على الوظائف التي تقوم بها الشخصية في الحكايات الشعبية، وربط الشخصيات بالوظيفة التي تقوم بها وبطبيعة هذه الحكاية"^(١٥)، كما يُعرف الوظيفة أيضاً بأنها "فعل شخصية محدد من وجهة نظر دلالتة في سيرورة الحكاية"^(١٦).

ثم بنى بعد ذلك جوليان غريماس (١٩١٧م - ١٩٩٢م) Algirdas Julien Greimas منهجه العملي في دراسة الشخصيات انطلاقاً من جهود بروب وغيره ممن سبقه من النقاد، وكان التحول كبيراً على يد غريماس حين ارتكز في نظريته على "الأصل النحوي (الفاعل والمفعول به) مع التأكيد على مبدأ العلامات بين الفواعل"^(١٧)، حاول غريماس أن يقدم صياغة جديدة لدور الشخصية ووظيفتها داخل العمل الأدبي مستعيناً

بنموذجه العاملي، الذي قَدّم فيه ستة عوامل تنتظم وفق ثلاثة أصناف: الأول عامل ذات أو فاعل مقابل موضوع، والثاني مخبر أو مرسل مقابل مرسل إليه، والثالث مساعد مقابل معارض، وتأتلف هذه العوامل في ثلاث علاقات هي: علاقة الرغبة التي تجمع بين من يرغب (الذات) وما هو مرغوب فيه (الموضوع)، وعلاقة التواصل التي تجمع بين موجه / الذات (المرسل) وموجه إليه (المرسل إليه)، وعلاقة الصراع التي ينتج عنها إما تحقيق العلاقتين السابقتين؛ أو منع حصولها، ويدخل ضمنهما عاملان يدعى أحدهما (المساعد)، والآخر (المعارض)، فيقف الأول إلى جانب الذات في حين يعمل الثاني على عرقلتها (١٨).

أما فيليب هامون فقد ارتكزت مقولاته عن الشخصية الروائية على كثير من المفاهيم اللسانية، فحاول أن يستفيد من تطبيقات سابقة في بناء منهجه ورؤيته، فاعتبر "مفهوم الشخصية مرتبطاً أساساً بالوظيفة النحوية التي تقوم بها داخل النص، وصنف الشخصيات إلى ثلاث فئات هي: الشخصيات الإشارية والشخصيات الاستدكارية، والشخصيات المرجعية التي تضم الشخصيات التاريخية والأسطورية والمجازية والاجتماعية" (١٩). إن نظرة هامون قد حررت مفهوم الشخصية من إطار الغموض الذي كان يكتنفها، حين تناولها وفق النظرة السيميائية، وعرفها بأنها "مفهوم سيميولوجي يمكن أن يتحدد في مقارنة أولى مورفيماً مفصلاً بشكل مضاعف، إنها مورفيماً ثابت ومتجّل من خلال دال منفصل (مجموعة من الإشارات)، يحيل إلى مدلول منفصل لمعنى أو قيمة شخصية" (٢٠).

درس هامون الشخصية عبر نظام السيميائية الأساسي، وهو نظام العلامة أو الإشارة أو نظام ثنائية الدال والمدلول، ومن ثم فإن رؤيته للشخصية تحددت في كونها "علامة لها وجهان: أحدهما (الدال) significant، والآخر (المدلول) signifie، وتكون الشخصية عبارة عن دال من حيث إنها تتخذ عدة أسماء أو صفات تلخص هويتها، أما الشخصية كمدلول فهي مجموع ما يقال عنها بواسطة جمل متفرقة في النص، أو بواسطة تصريحاتها وأقوالها وسلوكها. وهكذا فإن صورتها لا تكتمل إلا عندما يكون النص الحكائي قد بلغ نهايته، ولم يعد هناك شيء يقال في الموضوع" (٢١).

وسينطلق هذا البحث في مقارنته لشخصيات الرواية وفق رؤية فيليب هامون؛

وتصوره للشخصية ووظيفتها في النص السردى، ويتأطر الجانب التطبيقي لهذه الدراسة بالمفاهيم التي حددها هامون للشخصية: دال الشخصية ومدلولها، ومستويات وصف الشخصية وأثر دال تحديد ملامحها وأوصافها واسمها، مع تطبيق تصنيفه للشخصيات في النص السردى عبر الفئات الثلاث: الشخصية المرجعية بإحالاتها المتعددة (التاريخية – الاجتماعية – المجازية – الأسطورية)، والشخصية الإشارية، والشخصية الاستذكارية.

رواية (أوراق شمعون المصري)

تدور أحداث الرواية في فترة خروج بني إسرائيل مع نبي الله موسى عليه السلام من مصر، وترصد ما حدث بعد الخروج وذلك في زمن التيه الذي عاقب الله به بني إسرائيل – أربعين سنة في بركة سيناء، عالجت الرواية هذه الأحداث والأزمات المتعاقبة من خلال تقديمها لمخطوطات كتبها رجل من بني إسرائيل ينتسب لأب عبري وأمٍ مصرية هو (شمعون بن زخاري بن رأوبين) الملقب بشمعون المصري، حيث يحكي في مدوناته عن معاناته ومعاناة أجيال متلاحقة من بني إسرائيل من لدن لحظة الخروج مع النبي موسى بن عمران، حتى وفاته عليه السلام قبل وقت قليل من دخول بني إسرائيل الأرض المقدسة مع فتاه (يوشع بن نون).

كما استغرقت الرواية بعض الجوانب التاريخية للعرب في شبه الجزيرة العربية إبان فترة التيه التي تناولتها الرواية، وكان عماد هذا تناول التاريخي هو التنقل المستمر للراوي (كاتب المخطوطات شمعون) من مكان إلى آخر، واقتضى هذا التنوع الزمني والمكاني أن يكون لدي الكاتب تعددًا في المصادر التي يستند إليها في سرده، ومزجه بين التاريخي والمقدس بشقيه (الإسلامي والتوراتي).

رُتبت الرواية على شكل أوراق متتالية – لتحل كلمة ورقة مكان كلمة فصل؛ وذلك اعتمادًا على أنها الأجزاء المكونة لمخطوطة الراوي (شمعون)، وطالت صفحات الرواية حتى تجاوزت الستمائة صفحة من القطع المتوسط، في محاولة لحشد أكبر قدر من الأحداث التاريخية التي وقعت لبني إسرائيل في الفترة الزمنية التي حددتها في الرواية – وهي فترة طويلة كذلك، وكان لطول الرواية ومحاولة حشد الأحداث أثره البارز في تشتيت القارئ بين أحداث كثيرة ومتلاحقة، ومن جانب آخر تسبب تكثيف الأحداث في تسطيح

التناول في بعضها سرديًا وتاريخيًا على حدٍ سواء، وظهر ذلك بصورة أوضح حين تنتقل الرواية من أحداث تخص المجتمع اليهودي إلى أحداث تخص المجتمع العربي المعاصر له، أو سرد أحداث معينة بشكلٍ متتالٍ لا يُتوقف فيه أمام حدثٍ بعينه، وكأن الغرض الأسمى من الرواية هو تأصيل رؤية ما تستدعي احتشاد كل هذه الأحداث في أماكن مختلفة للتدليل على صحة هذه الرؤى والأفكار.

حاولت الرواية كذلك أن تبرز العلاقة بين التيه الفردي (ممثلًا في الراوي شمعون)، والتيه الجمعي (ممثلًا في أسباط بني إسرائيل جميعًا)، وإظهار التطع المستحوذ على كلٍ من الاتجاهين (الشخصي والجمعي) إلى فكرة المخلص الذي يُنهي حالة الحيرة والضياع، وحياة التشتت التي يرزحون تحت وطأتها، وسلطت الرواية الضوء على عملية التغيير المُفضية إلى الخلاص من قبل الراوي أو من قبل بني إسرائيل، طارحة في خضم هذا التناول سؤالاً لا إجابة له على صفحاتها: ما جدوى تعلق المرء / المجتمع بأحلام قد لا تتحقق يوماً ما؟

كانت السمة الأبرز في مجمل الرواية هي المزج الواضح بين الواقعي التاريخي والمتخيل الذي تقدمه الرواية، شمل ذلك الأحداث والأماكن والشخصيات؛ إذ تراوحت هذه العناصر جميعًا بين هذين الموقعين، ليجد المتلقي نفسه أمام حدث تاريخي ثابت وآخر متخيل، وشخصية تاريخية معروفة ومثبته وأخرى من بنات أفكار الكاتب، ليسهم هذا المزج بين التاريخي والتخيلي في تعميق الرؤية التي اكتتفت الرواية من بدايتها إلى نهايتها، حين تتساءل عن معنى الدين وماهيته، وكيف يكون الإنسان إنسانًا كما أرد الله مهما كان دينه؟ وأن الأرض المقدسة هي تلك الأرض التي يسان فيها حقّ الإنسان وتعلو كرامته، ويعبد فيها ربه بحرية دون قهر أو ضغط.

أولاً: تصنيف الشخصيات

يقدم هامون تصنيفًا ثلاثيًا للشخصيات في النص الأدبي، هذه الأنماط الثلاثة هي المحددات الرئيسة لوظيفة الشخصية في السياق السردية، ويتحدد هذا التصنيف وفق العلامات المتضادة والمُشكلة لمجموع هذه الشخصية، أي إن هذه العلامات ما هي إلا إشارات دالة تشير إلى مدلولات داخل النص الأدبي، وأن تحديد هذه العلامات "داخل

ملفوظ ما يكون محكومًا بكل السياق السابق، الذي يقوم باقتناء وتحسين دلالة ضمن دلالات أخرى. وعلى هذا فهناك ثلاثة أنواع من الشخصيات: شخصيات مرجعية، شخصيات إشارية (واصلة)، شخصيات استذكارية (تكرارية) (٢٢).

١. الشخصيات المرجعية *Personnages référentiels*

ينظر فيليب هامون إلى هذه الفئة من الشخصيات بوصفها "تحيل على معنى ممتلئ وثابت حددته ثقافته ما، كما تحيل على أدوار وبرامج واستعمالات ثابتة، إن قراءتها مرتبطة بدرجة استيعاب القارئ لهذه الثقافة، إنها ستشغل أساسًا بصفاتها إرساءً مرجعيًا يحيل على النص الكبير للأيديولوجيا والثقافة" (٢٣).

تحدد الركيزة الأساسية لهذا النوع من الشخصيات في تلك السياقات الخارجية المستدعاة بشكل مباشر أو غير مباشر في السرد، أي "يعود إلى الجانب التاريخي والاجتماعي، وبمعنى آخر يحيل إلى عالم معروف؛ عالم معطى من خلال الثقافة أو التاريخ" (٢٤).

تنقسم الشخصيات المرجعية إلى أربعة أنواع - حسب الإحالة المرجعية لكل نوع، وهي: الشخصيات التاريخية (نابليون - الظاهر بيبرس ... إلخ)، الشخصيات الاجتماعية (العامل - اللص - الموظف ... إلخ)، الشخصيات الأسطورية (الجنية - لغول - العفريت ... إلخ)، الشخصيات المجازية (الحب - الكره - الغدر ... إلخ).

تتصف هذه الأنواع الأربعة المنضوية تحت تصنيف فئة الشخصيات المرجعية بأنها "ذات مرجعية ثقافية، وهذا الجانب من الشخصية يسمى الوجه المرجعي *référentiel Aspect*، وهو وجه يمكن أن يكون مستفادًا من إحالات مختلفة، وكلها إحالات مبنوثة في ثنايا النص" (٢٥).

والسؤال الآن؛ كيف وردت هذه الشخصيات المرجعية في رواية (أوراق شمعون المصري)؟ وما مدى نجاحها في تكوين إحالات مرجعية خارج النص أو داخله؟

أ. الشخصيات التاريخية

كان من البدهي ذلك الحضور المكثف للشخصيات التاريخية في رواية (أوراق شمعون المصري)، وذلك بحسبانها رواية تتناول موضوعًا تاريخيًا صِرْفًا، ولذلك كان

الحضور الملحوظ للشاهد التاريخي بجوانبه المكانية والزمنية والشخصيات الفاعلة. ليؤكد هذا الحضور التاريخي بجوانبه المتعددة على "واقعية الحكى وحقيقة الأحداث في السياق الروائي، ويتعزز التوليد الروائي بشواهد التاريخ، حتى يكون الإيحاء متعلقاً بحقائق الواقع"^(٢٦). لا يوجد أفضل من الشخصيات التاريخية كي تحيلنا بشكل مباشر إلى المرجعية التاريخية المراد بيانها أو إبرازها، لأن هذه الشخصيات "منتسبة في الأصل إلى التاريخ، ويتفرع هذا النوع إلى عدة أنواع ممكنة، فهناك المرجعية السياسية أو المرجعية الدينية أو المرجعية السياسية الثقافية، وهي تؤكد ثقافة القارئ ومدى اطلاعه"^(٢٧).

يُطالعا ملحقاً في نهاية الرواية يتضمن واحدًا وثلاثين اسمًا تحت عنوان (الشخصيات الحقيقية في الرواية حسب الظهور)، والحقيقة أن بعض هذه الأسماء ليست في جوهرها شخصيات فاعلة أو كان لها دور ملحوظ في السياق السردى، إلا ما تقتضيه من إحالة تاريخية عند ذكرها بحسبانها مجرد إشارات تاريخية، مثل (العماليق - بني عناق - جرحم - خزاعة - بنو إسماعيل - بني يطور)؛ ووردت هذه الأسماء في معرض البيان لحدث تاريخي معين.

كما أثبتت الرواية في البيان المشار إليه أسماء شخصيات وردت بشكلٍ عرضي دون وظيفة ظاهرة أو ملموسة مع كونها شخصيات حقيقية، مثل (الوليد بن الحارث - محلة بنت إسماعيل - مريم أخت موسى - الملك هوشام - الحارث بن مضاض)، ولكن يظل مدلول هذه الشخصيات وما قبلها قائمًا بما تثيره من إحالات لفترة تاريخية معينة حفلت بأحداث ترغب الرواية في تثبيتها في السياق الحكائي.

توجد في الرواية - من جانب آخر - شخصيات تاريخية لها دلالتها وإيحاءها الإشاري العميق في النص؛ عندما تُحيل إلى معطى تاريخي سياسي كان أو ديني مُراد، ومن هذه الشخصيات:

. النبي (موسى) عليه السلام، وهو من أكثر الشخصيات ورودًا في الرواية، وتعددت أوصافه التي أسبغتها عليه الرواية، واكتتف ذكر هذه الشخصية الرواية من البداية حتى النهاية، وقد التزمت الرواية في تناولها لهذه الشخصية بما ورد عنه في القرآن الكريم، وبذلك تكون هذه الشخصية التاريخية ذات مرجعية دينية بما تُحيل إليه من معان ومدلولات

تخدم سياقها السردى، وتعددت أسماء وألقاب هذه الشخصية كنبى الله، ورسول الرب والكليم: "يا بني إسرائيل هذا نبي الله ينظر إليكم، وهذه عصاه التي أنجاكم بها الرب من فرعون بأسفة في السماء، حتى تعلموا أن الرب يراكم، والله لا تهبطن تلك العصا من يد الكليم إلا وقد هزمتنا العماليق" (٢٨).

. النبي (هارون) عليه السلام، وهذه الشخصية ذات إحالات دينية كذلك كشخصية النبي (موسى)، وفي مجمل تناول الرواية لهذه الشخصية التزمت كذلك بما ساقه القرآن عنها، وكثُر ورود هذه الشخصية في السياقات السردية وإن كانت بصورة أقل من شخصية (موسى) عليه السلام، وسادت الدلالات المُحيلة على معنى المساندة لموسى والنيابة عنه حين يغيب، ومعاونته في تبليغ أوامر الرب: "ثم أخبرهم بأنه سوف يصعد فوق الجبل وسيظل فوقه ثلاثين ليلة يتلقى فيهم الشريعة من الرب، ثم يعود إليهم في اليوم الثلاثين، حاملاً معه ألواح الرحمة والهداية، وأوصاهم بأن يطيعوا أخاه الكاهن (هارون)، وأوصى أخاه بأن يُصلح" (٢٩).

كما نرصد وجود شخصيات تاريخية جمعت أكثر من مرجعية، كأن تكون الإحالة دينية وسياسية معاً، مثل شخصية (يوشع بن نون) و(فرعون)، فقد كثر إيراد شخصية (يوشع - هوشع / يشوع) وإظهاره بمظهر القائد المحنك، والقيادة الواعية المخلصة لشعبها ومبادئها، مع الإحالة الدينية المُتمثلة في كونه فتى النبي (موسى) المقرب - كما ذكر في تفسير آيات سورة الكهف بأن فتى (موسى) المقصود هو (يوشع بن نون)، وإن كانت الإحالة المرجعية التي صبغت هذه الشخصية في أغلب السياق السردى هي الإشارة إلى دوره القيادي في تولي شؤون بني إسرائيل ورعايتهم، مثل ما ورد عنه في صفحة (٤٢) من الرواية "وعاد المحاربون محملون بالغنائم وفرحة النصر، تعانق الناس وتغنوا وابتهلوا، واتصلت ترانيمهم بالسماء ... هزم (يوشع) عماليق بحدّ السيف وغداً يهزمهم من دور إلى دور".

حفلت الرواية كذلك بشخصيات تاريخية ذات مرجعية عقائدية سواء في ذلك مجتمع المسلمين ومجتمع اليهود، ولكن إيرادها في السياق السردى كان قليلاً مع الأهمية الكبرى التي تمثلها الإحالات التي تشير إليها في الوقت ذاته، وذلك مثل شخصيات (السامري

"الشامري" - إبرام "إبراهيم" - إسحق - يعقوب - عيسو - راحيل - سارة - إسماعيل - لوط - صالح - عمرو بن لحي - عمرو بن الحارث الجهمي)، وكانت الإحالات التي تمثلها مرجعيات هذه الشخصيات مهمة في بناء السياق السردي - على قلتها، باعتبارها علامات لها دلالتها المرادة لتعضيد رؤية الكاتب: "هوني عليك يا أم (شمعون) فقد تزوج أبونا (إبرام) من جارية مصرية على أمنا سارة، وتزوج (إسرائيل) من راحيل على أمنا ليا" (٣٠).

ترجع كثرة الشخصيات التاريخية مع تعدد إحالاتها المرجعية إلى طول الفترة التي عالجتها الرواية، وأيضًا إلى قيامها في الأساس على أمر عقائدي يهم أمتين مختلفتين في القديم وزاد الاختلاف في العصر الحديث، هما: المسلمون واليهود، وعلى وجه الخصوص (العرب) من المسلمين، بالرغم من وحدة الأصل والاشترك في الجذور.

ب . الشخصيات الاجتماعية

تتجلى في هذا النوع من الشخصيات المرجعية قوة الوشائج الرابطة بين الشخصية والمجتمع، بوصفها "الشخصيات التي يكون لها ارتكاز على نماذج أو طبقات اجتماعية أو على فئات مهنية مستنقاة من مجتمع ذي وجود حقيقي" (٣١)، وتتجلى البعد الاجتماعي في تقديم الشخصية من خلال بيان العلاقة بينها وبين غيرها من الشخصيات في المجتمع الذي تعيش فيه، ويصور الكاتب هذه المرجعية الاجتماعية من خلال "معلومات حول وضع الشخصية الاجتماعي، وأيديولوجيتها، وعلاقتها الاجتماعية: المهنة، طبقتها الاجتماعية: عامل - طبقة متوسطة - برجوازي - إقطاعي، وضعها الاجتماعي: فقير - غني، أيديولوجيتها: رأسمالي، أصولي، سلطة" (٣٢).

قدمت رواية (أوراق شمعون المصري) العديد من الشخصيات المرجعية ذات الإحالات الاجتماعية، مع حفاظها على تصوير الشخصية كنموذج بغض النظر عن أفراد بعينهم، إذ ما يتبقى في ذهن المتلقي من الشخصية المرجعية إحالتها الاجتماعية التي مثلها النموذج وليس الأفراد بصورة محددة. وحاولت الرواية تقديم هذه الشخصيات كعلامات لها خلفيتها الاجتماعية وسط واقع متشابك يموج بالحركة وتظهر تلك الحركة بما تتضمنه من علاقات بدوال العلامات، وبخاصة أن الرواية دارت أحداثها في مجتمعين

كبيرين، هما: مجتمع بني إسرائيل الذي ينتمي إليه الراوي في الأصل، ومجتمع القبائل العربية في مكة أو شبه الجزيرة العربية عمومًا؛ حيث عاش الراوي (شمعون) معهم رديًا من الزمان.

تُحيل بعض الشخصيات إلى الروابط الأسرية التي عاش الراوي في كنفها، مثل: (الأم رومانا - العمّة باتشيفا - الأب زخاري - سولاف زوجة الأب - الأخت باتيا - أروى الزوجة - أم السعد الخادمة)، وامتازت هذه الشخصيات بالإحالة إلى أواصر الترابط أو التفكك الذي نقله الراوي (شمعون) من خلال أحاسيسه أو رصده لهذه الحالة أو تلك، فهناك العلاقات التي نفر منها، ولم يحبها ولا يتمنى تكرارها، وتوجد على النقيض تلك العلاقات التي يحنُّ إليها ويتمنى رجوعها، كما يعبر حين التقى بأمه: "جلست قبالتها أملاً عيني بها، ومدت هي أناملها تتحسس وجهي ولحيتي الصغيرة الناعمة، ضمت يدها في راحتي ثم قبلتهما كعاشق وقلت لها: تزوجت وأنجبت ولدًا أسميته (إبرام) وزوجتي حبلى بأخر. قالت في فرح؛ رغم نوم عينيها: كنت دائماً أتمنى أن أراك زوجًا وأبًا، سعيدة لأنك لم تُضع سنين الغياب هباءً" (٣٣).

كانت الرواية تبرز أوصاف الشخصية المرجعية ذات الإحالات الاجتماعية بشكل مفصل، وتعود إلى تفاصيل أكثر في مواضع أخرى مؤكدة على نفس الإحالات الاجتماعية من وراء دوال هذه الشخصيات، وبذلك تحمل الشخصيات دوالاً تحيل بشكل متكرر إلى المرجعية التي تستهدفها الرواية. فمن ذلك تناولها لشخصية (الشامري "السامري") زوج عمّة الراوي، حين تؤكد في الإحالات المتكررة على نفور الناس منه، وابتعاده هو نفسه عن الاختلاط ببقية الناس: "كان لا يبادلهم المزاح، بل يكتفي بالرد عليهم بابتسامة هي أقرب إلى الامتعاض؛ يعود ذلك إلى صلفٍ في طبعه واعتداد بنفسه أمام الآخرين، وكنت لا أعرف لزوج عمتي هذا اسمًا سوى لقب (الشامري) نسبة إلى سبطه شمرون" (٣٤).

ضمت الرواية كذلك عددًا من الشخصيات ذات الإحالات الاجتماعية حين تشير إلى بعض المهن والصناعات التي تتصف بها هذه الشخصيات، ومنها شخصية الراوي نفسه (شمعون) الذي ما توانى عن وصف نفسه مرارًا بالنجار كأبيه (زخاري بن روبيين)،

وهناك كذلك مهنة ملاحظ العمال في قصور النبلاء الفرعونيين، وأيضًا جعلت الرواية شخصية (الشامري) تمتهن النحت وصناعة التماثيل، وسأقت الرواية كذلك شخصيتي (بنحاس - عامير) اللذين عملا في مهنة الصيد من النهر والبحر، وقدمت شخصية الشاب (رام) الذي عمل نجازًا مساعدًا لوالد الراوي (زخاري).

ولم تنس الرواية مهنة التجارة حين نسبت إلى الاشتغال بها بعض الشخصيات، ولكن الملفت للنظر أن كل الشخصيات الاجتماعية التي أحالت بدالاتها إلى مهنة الاشتغال بالتجارة - حصرتهم الرواية في الجنس العربي لا اليهودي، مثل: (الشيخ عابر - وولديه نابت ودومة - وأحفاده عمرو وليث - والتاجر شهبور). كما قُدمت شخصية (عدنان) الذي امتهن الحداة، وهناك سلك الشرطة والجندية ومن يعملون به مثل: (صاحب شرطة إدوم ومساعد كرونوس).

تستفيض الرواية - كعادتها - في وصف الشخصيات التي تحيل إلى مرجعيات اجتماعية، بوصفها علامة لها مدلولها الخاص الذي تشير إليه وتتكئ عليه؛ وتريد الرواية ترسيخه، فنراها تعود مرة تلو الأخرى واصفة بإسهاب تفاصيل المهنة التي تقوم بها الشخصية، مثل ما فعلته مع الصياد (بنحاس): "كان (بنحاس) يعمل منذ صغره بالصيد في أرض الجوشن على ضفاف النهر البيلويزي، يغزل الشباك ويصنع القوارب؛ ثم يغدو إلى فرع النيل الصغير فيسوق إليه الرب رزقه في الشباك ليأكل منه هو وأسرته"^(٣٥).

تجدر الإشارة إلى بروز هذا النوع من الشخصيات المرجعية وكثرت - أي الشخصيات الاجتماعية المُحيلة إلى مهن وأعمال في صلب النسيج المجتمعي، ومرد هذه الكثرة إلى أن الراوي وأباه كانا نجارين يعملان بأيديهما من أجل كسب الرزق، كما أن المجتمع في حركته التي لا تتوقف يحتاج إلى مثل هذه المهن والصناعات التي لا يتصور انعدامها، من أجل ذلك تجددت الإشارة إليها مرة بعد أخرى مع توالي الأحداث، ومع احتياج السياق السردى إلى وجود هذه الشخصيات المرجعية لتؤدي دورها مع تنوع دلالاتها في النص السردى.

وثمة نوع آخر من الشخصيات ذات المرجعية الاجتماعية لم تغفل عنه الرواية، وتمثل في مشايخ المجتمع وحكمائه، أولئك الكبار الذين يُجلهم الناس ويرجعون إليهم،

حيث تتجلى الإحالة إلى معنى الحكمة والتبصر في حلّ المشكلات، والحقيقة أن الرواية أوردت هذه الشخصيات المرجعية بالتساوي بين المجتمع اليهودي والمجتمع العربي، ففي المجتمع اليهودي تطالعنا شخصية الحكيم (بصلئيل بن حور)، إذ نعنته الرواية كثيرًا بصفات الهيبة والحكمة، وجعلته ملازمًا للنبي موسى عليه السلام وأخيه هارون.

أما في المجتمع العربي فهناك شخصية الشيخ (عابر)، الذي مثلت شخصيته دور الحكيم الذي ترجع إليه القبيلة في كل شؤون حياتها، كما توجد كذلك شخصية (غوث) سيد قبيلة طيء، والذي يحيل دال شخصيته إلى رحابة الصدر ورجاحة العقل، والوقوف لنصرة المبادئ والدفاع عنها.

أسبغت الرواية على هذه النوعية من الشخصيات ذات المرجعية الاجتماعية أبلغ هالات النورانية والحكمة، وكانت الصفات التي خلعتها على شخصيات الحكماء والمصلحين الاجتماعيين فاضلة في مجملها، وبذلك يتحقق الهدف من الإحالات الدالة التي قصدتها الرواية من بناء هذه الشخصية الحكيمة، حيث توصل لفكرة الشخصية النموذج (الشخصية الحكيمة) التي لا يخلو منها مجتمع، ويعد أمثالها حجر الزاوية لكل مجتمع إنساني؛ ونقطة ارتكاز وأمان أمام العواصف التي قد تعصف بالجماعة الإنسانية، تقول عن الشيخ عابر: "دعانا شيخ القبيلة وكان رجلاً حكيماً يدعى (عابر) إلى داره، وقصّ أبي عليه ما كان من أمر موسى وكيف خرج بنو إسرائيل من مصر ... قال الرجل في سكينته: لا يضل نبي وهو في حضرة الرب، سيعود إليكم نبيكم"^(٣٦).

ج. الشخصيات الأسطورية

يُحيل هذا النوع من الشخصيات المرجعية إلى إحالات أسطورية وخرافية، حيث تكون الشخصية في علاقة تناص مع "أبطال الأساطير القديمة سواء عن طريق أفعالها وتصرفاتها، أو أسمائها وصفاتها، فهي الشخصيات المُحيلة إلى الأساطير - مثل آلهة اليونان - وتحتاج دراستها في القصة إلى معرفة الخلفية الثقافية المتصلة بها"^(٣٧). ولأن هذا النوع من الشخصيات المرجعية يُحيل إلى الأسطورة؛ فإن الحقيقة تتماهى في الشخصية مع الخيال، ويجنح المتلقي عندئذٍ إلى عالم آخر قوامه الغيبيات، مع إثارة للذهن عبر ولوج عالم التهويمات.

ارتكزت رواية (أوراق شمعون المصري) في تقديم هذا النوع من الشخصيات المرجعية على ثلاثة أنواع من الشخصيات المُحيَلة إلى أساطير أو خرافات، فأول هذه الأنواع تلك الشخصيات التي تشير إلى آلهة الشعوب القديمة أو الوثنية، كآلهة البابليين والكنعانيين والقدماء المصريين... إلخ، تلك الشعوب التي تتضاد عقيدتها مع عقيدة التوحيد التي يمثلها اليهود والعرب الأحناف في الفترة التي عالجتها الرواية، ولذلك سنجد عديدًا من الإشارات إلى آلهة رمزية أو أوثان تقدسها تلك الشعوب الأخرى التي رآها الراوي أو حُكيت له.

من هذه الإشارات المُحيَلة إلى بعض الآلهة: (حتحور ربة الحنان عند المصريين القدماء - هبل (بعل) إله الكنعانيين - عتشاروت إلهة الحب - عشتار - عتتر - إيساف ونائلة)، ومن الملاحظ في هذه الإحالات الأسطورية تعمد الرواية تقديمها بشكل منفرد أو غير محبب، سواء أكان ذلك في مجموع الصفات الخارجية المُشكلة لها، أم كان على مستوى الداخل فيما يخص أولئك المتعبدين لها: "مكثت على مقربة من ساحتهم التي أضاءتها عشرات المشاعل، ونصب في منتصفها تمثال على شكل تيس عظيم القرنين؛ علمت أنه إلههم المعبود المسمى (عتتر)"^(٣٨). ولم يُخف الراوي كذلك بُعد القلب - الذي يصل حدّ الاشمزاز - من هذه الآلهة وما تحيل إليه دوالها سواء في ذلك آلهة المصريين القدماء أو الكنعانيين أو العرب، وهو بذلك يؤصل شعورًا نفسيًا يتجدد بتكرار ذكر هذه الأسماء بإحالاتها المرجعية الأسطورية، ومن ثم يتجذر هذا الشعور الذي تثيره هذه الإشارات الناتجة من دال الشخصيات الأسطورية بوصفها علامات مهمة لها وظيفتها في تشكيل السياق السردى.

أما ثاني الأنواع التي تتصل بالشخصيات المرجعية الأسطورية الواردة في الرواية، فهي الشخصيات التي تشير في إحالتها إلى شعوب وأمم غابرة لا نستطيع الوقوف على مدى حقيقتها التاريخية الثابتة - بل كان العرب يعدونها من الخرافات، وقد أشار الراوي أكثر من مرة إلى مثل هذا النوع على امتداد الرواية؛ حين ذكر شعوبًا لا نقدر على تحديد وجودها التاريخي بمثل الماهية التي قدمها الكاتب من خلالها، وذلك مثل (العماليق - بني عناق الجبارين)، وبالغ الراوي كثيرًا في وصف هذه الشخصيات التي تمثلها هذه الشعوب

الأسطورية، بهدف المبالغة كذلك في دلالة إحالتها الأسطورية لغاية يريدها في حكايته. لذلك صوّرت الرواية هذه الشعوب بأنهم عمالقة الأجساد، جبارو الخِلقَة، يغيّر تكوينهم الجسدي بقية البشر، بل وجعلت الراوي بنفسه يُشير إلى امتزاج الحقيقة بالخيال فيما يخص هذه الشعوب: "استفاض الشيوخ في ذكر مثالبهم، ومزجوا الحقيقة بالخيال والروايات الصادقة بالأساطير، فقالوا إن الواحد منهم يناهز طوله شجرة الأرز، وأنهم يأكلون أكباد أعدائهم، حتى تمكن الرعب من القلوب وشعر الناس بشرٍ يقترب"^(٣٩).

لم تتوان الرواية عن تكرار تلك الأوصاف الدالة في مواضع عدة: "هؤلاء هم الجبابرة رأيتهم قبل الغروب عند السور الجنوبي للمدينة، يدفنون من الأبواب الخلفية، رجال طوال ضخام، يبدو الرجل منا إلى جوار الواحد منهم كالجرادة، يرتدون السواد كالأشباح، ويحمل الواحد منهم درعًا كباب الحصن"^(٤٠)، وهدفت الرواية عبر استفاضتها في وصف هذا النوع من الشخصيات المرجعية ذات الإحالات الأسطورية؛ إلى تبرير بعض الأحداث التي وقعت لبني إسرائيل، ليفهم المتلقي أصل سلوكهم في هذا الحدث وغيره، لذا كان لزامًا عليه أن تبسط الوصف لهذه الشخصيات، مُحملة إياها إحالات محددة تريدها أن تصل للمتلقي، وقد نجحت دوال هذه الشخصيات في أداء هذه الوظيفة كعلامة تشير إلى مدلول يخدم السياق الحكائي.

وتمثل النوع الثالث من الشخصيات المرجعية المُحلية إلى أساطير؛ في تلك الخرافات التي سادت المجتمع العربي وعابنها الراوي بنفسه، لنلمس اختلافًا كبيرًا في الشخصيات الأسطورية بين المجتمع اليهودي ونظيره العربي إبان تلك الفترة، فبينما تكلم الراوي في المجتمع اليهودي عن الآلهة والأوثان عند الشعوب التي احتك بها اليهود، أو تلك التي طُلب إليهم محاربتها، مع تصويره حالة النفور التام من اليهود لتلك الآلهة؛ نراه في المجتمع العربي يحصر الأمر فيما يخص الإحالات الأسطورية في الأمور الغيبية والمخلوقات غير المرئية، لذا جاءت هذه الشخصيات المُحلية لمرجعية أسطورية ممثلة في: (أم إياس العرافة - طريفة الكاهنة - الجن).

عكست هذه الشخصيات المُقدمة في المجتمع العربي دقة الراوي في رصد ما يراه ويعاينه في المجتمع الذي يعيش في رحابه، حيث أورد نتقًا من الخرافات التي سيطرت

على عقول العرب ومفاهيمهم في تلك الفترة وحتى ظهور الإسلام، وعظم الراوي كذلك من صفات تلك الشخصيات وأسهب فيها حين قَدّمها، وبخاصة عندما تناول شخصيتي العرافة والكاهنة، وأكد عبر دوال شخصياتهم على ذلك الاعتقاد لدى العرب من معرفة هؤلاء لبعض الأمور الغيبية، وكيف أنهم كانوا لا يُقدّمون على أمرٍ في حياتهم دون توجيه من هذه الشخصيات، يقول عن العرافة: "ثم قالت وهي تشير إلى الجنوب: إذا وقع الخطب هناك فانج بأهلك، ثم نظرت إليّ قائلة: كن ابن أبيك؛ تكن في مأمن مما قد يلحق بك ... لا حاجة لي بنقودك الآن، لكن حين تملك الذهب والفضة وتمر من هنا تذكر (أم إياس العرافة) أيها الغريب"^(٤١).

لقد حاولت الرواية من خلال توظيف هذا النوع من الشخصيات الأسطورية - بحسبانها علامات دالة؛ أن تبين الأثر العظيم لتلك المعتقدات في حياة العرب آنذاك، حين جعلت على سبيل المثال شخصية مثل (عمرو بن لحي) لا تخطو خطوة واحدة إلا وبصحبتها الكاهنة (طريفة)، وجعلت الراوي (شمعون) يقابل العرافة (إم إياس) ثانية بعد أن تحققت بعض نبوءاتها. كما أظهرت عبر الإحالات التي تشير إليها دوال هذه الشخصيات خوف العرب من البحر لأن الجن يسكنون فيه ويغتالون من يركبه.

حُملت هذه الشخصيات ذات الإحالات الأسطورية - بهذا التناول في الرواية - بدلالات مهمة كان لها أثرها في نسج أحداث الحكاية، وذلك حين تضمنت إشارات دالة تحيل إلى بعض الأساطير والخرافات التي وجهت لفترات طويلة سلوك بعض الشعوب وفسرت أفعالهم، وذلك حين تصدر هذه الأفعال والسلوكيات من معتقدٍ راسخ؛ ويقين ثابت في صحة هذه الخرافات والأساطير.

٤ . الشخصيات المجازية (الرمزية)

أطلق هامون على الشخصيات الرمزية وصف (المجازية) لما تعبر عنه هذه الشخصيات من معانٍ داخل النفس، أو قيمٍ ومبادئٍ تشير إليها، وبذلك فإن المقصود بهذه الشخصيات ما تمثله من معادلٍ سواء معنى أو شعورٍ مثل: الحب - الكره، الحزن - الفرح، الخوف، الحقد، الغدر ... إلخ.

تحضر الشخصيات المجازية في رواية (أوراق شمعون المصري) بوصفها علامات

سيمائية تتحمل دلالات معينة تنقل المتلقي إلى رحاب معانٍ أخرى غير المعلنة، ويستبصر المتلقي هذه المعاني المجازية التي تحيل إليها الشخصيات حين يحل السياق السردى؛ والأحداث التي تصدر عن تلك الشخصيات، أي إن هذه الشخصيات في المجمل "تتضمن مدلولات مرجعية وذهنية، وتحيل إلى تصورات مفهومية ومقصديات مباشرة وغير مباشرة، مما أتاح إمكانية كبيرة لخلق أنماط شخصيات متنوعة لا تتناسخ ولا تُكرر ذاتها"^(٤٢).

يتضح وجود بعض الشخصيات المجازية القائمة على ثنائيات متضادة في رواية (أوراق شمعون المصري)، فتُحيل بعض الشخصيات إلى معاني المحبة والصدقة والحنان، وأخرى تشير إلى معاني الكره والغدر، كما أن هناك شخصيات مرجعية تتحمل بأوصافها دال الإيمان والثبات على المبدأ، وأخرى تدل على الضلال وعلامات الانتكاس، وتحيل بعض الشخصيات كذلك إلى معاني الحكمة والسكينة والطمأنينة، وفي مقابلها شخصيات تتحمل دال القلق والنزق والطيش.

فأما الثنائية الأولى فس نجد دوال شخصياتها تُحيل دوماً - مع تكرار ورودها - إلى مشاعر الحب والصدقة والبراءة، لتعبر في سياقها السردى عن مدلول معين هو حالة البهجة التي تمثلها هذه الشخصيات والإحساس بمتعة الحياة، مثل (الأم رومانا - الزوجة أروى - الصديق عامير - الصديقة هوى)، وذلك في مقابل شخصيات أخرى تمثل بمجازيتها روح الكراهية والبغضاء، مثل (العمة باتشيفا - الشرطي مكرونوس).

وقد أصقت الرواية صفات متعاقبة الدلالة بهذه الشخصيات بنوعها بشكل بارز وملفت، مما يجعل المعنى المجازي المراد يُطل برأسه كإحالة ضرورية كلمات ذُكرت هذه الشخصية أو تلك، يقول الراوي عن عمته وزوجته - بوصفهما شخصيتين مجازيتين متقابلتين: "قالت مستهجنة وقد استدعت روحها الشريرة: ليس لك حظ في النساء يا (زخاري)، جارية مصرية خبيثة ثم أرملة تعيسة تلد مسوخاً ومهابيل"^(٤٣)، وفي المقابل يقول عن الزوجة أروى: "وشتان بين نغمات أروى المفعمة بالحياة ونغمات أمي الجنائزية التي تعلمتها في معابد مصر"^(٤٤).

بينما نجد في الثنائية الثانية التي جاءت عليها الشخصيات المرجعية - ذات

الإحالة المجازية في الرواية - بعض الشخصيات الرامزة إلى قيم الإيمان والثبات على الحق، واليقين في الله الواحد، ويضاد هذا كله شخصيات أخرى ترمز إلى البعد عن جادة الحق والصواب، مع الدعوة إلى الضلال والانحراف، فمن شخصيات دال الإيمان (زخاري والد الراوي - بصلئيل بن حور - يوشع بن نون - الشيخ عابر)، وذلك في مقابل (الشامري) على سبيل المثال، ونلاحظ في هذه الثنائية تسيد الشخصيات التي ترمز في إحالتها المجازية إلى معاني الإيمان والهدى، وتُرسخ قيم اليقين وتحقق موعود الله.

وتمثل شخصية الأب (زخاري) النموذج الأبرز في الشخصيات الرامزة إلى معاني الإيمان واليقين، وجعل الكاتب من الصفات الدالة على ذلك ملازمة له في حياته وبعد مماته: "لم يُطق الرجل البقاء في النزل وقد أوشك البلاء على الوقوع، ولم يدفعه إيمانه إلى أن يظن في نفسه المقدره على التصدي للفتنة حال حدوثها، فجمع زوجته وولده وجنيًا في رحم أمه ثم خارجًا فأرًا بدينه، بعيدًا عن أرض النفاق"^(٤٥)، ولم تكتف الرواية بترسيخ دال هذه الصفة حال حياته فقط - بما يضمن الإحالة إلى المعنى المجازي المراد، بل امتد هذا التأكيد بعد مماته، حين وجه (بصلئيل بن حور) الناس إلى دفنه تجاه الأرض المقدسة، حيث المكان الذي تعلق به (زخاري)، وكان يحده الأمل في الوصول إليها والدخول خاشعًا في رحابها صحبة النبي موسى عليه السلام.

وعلى النقيض من المعنى السابق، تطالعنا شخصية (الشامري) بما تُحيل إليه من دال الفتنة والغواية والضلال: "فرفع كتفيه ثم قال في اعتداد وكبر: خطبي أنا! لا أظنك تجهلني يا ربيب الفرعون، أنا (الشامري) فنان فيثوم ومبدعها، أنا من يخلق من الحجارة آيات من الجمال، وأنا من إذا مست يده التراب صار حيًا، أتريد أن تعرف ما خطبي؟ قد بصرت بما لم تبصروا به، مست يدي أثر الرسول"^(٤٦).

أما الثنائية الأخيرة من أنواع الشخصيات المرجعية المجازية، فنرى فيها شخصيات تحيل بدورها إلى معاني الحكمة، وشيوع السكينة والطمأنينة في النفوس، مثل (بصلئيل بن حور - الشيخ عابر - الأم رومانا)، وذلك في مقابل معاني النزق والطيش، والتهور والاندفاع، ممثلة في (التائر عفرة بن إيتام - الشرطي مكرونوس - الأعرابي دعس). وتتجلى في هذه الثنائية محاولة الرواية الحثيثة لتغليب معاني الحكمة، ومشاعر الطمأنينة

والسلام النفسي، وهو المنحى الأبرز في السياق السردي بحسبانه الهدف الأسمى الذي يسعى إلى تحقيقه الراوي (شمعون)، ومن أجل بلوغ الحكمة وبث السكينة في روحه القلقة ارتحل من بلد إلى آخر، وصاحب أقوامًا بعد آخرين.

ولعل أبرز شخصيتين تمثلان هذه المرجعية المجازية من عموم شخصيات الرواية؛ هما: الشيخ العربي (عابر)، والشيخ الجليل (الحكيم) الذي صاحب موسى في رحلته عند مجمع البحرين وتعلم منه النبي موسى عليه السلام، والذي عُرف في بعض المرويات التاريخية الإسلامية بسيدنا (الخضر). إذ نرى الرواية تُقدم هذا الشيخ الجليل على لسان التاجر (شهبور): "وأمسكت بيد الشيخ كي أعينه على الصعود إلى السطح، والتقت عيني بعينيه، إن قلت لكم إنني قد شعرت بأن السكينة قد غمرتني، وكأنني مسست يد ملك من السماء، فسأكون مقصرًا في الوصف؛ فيا لحلاوة اللمسة، ويا لطيب النظرة"^(٤٧). وفي مقابل هذه الشخصية نجد شخصية (دعس) بما تمثله من دالٍ يُحيل إلى معنى الغدر وإثارة الفتنة والقلقل، ونزوعه لإثارة الاضطرابات في أي مكان يحل به: "الشيخ (دومة) كان يؤكد أن ما حدث خيانة، وأن (دعس) قد فعلها باتفاق مع (خزاعة) كي تتخذها ذريعة لنقض الصلح بعد أن قفل الحجيج من (بكة)"^(٤٨).

لقد تجلت الشخصيات المرجعية بأنواعها الأربعة في رواية (أوراق شمعون المصري) بشكل واضح، فكانت الشخصيات المرجعية ذات الإحالات التاريخية هي الأكثر ورودًا ووضوحًا في الرواية، يلي ذلك الشخصيات ذات الإحالات الاجتماعية، ثم جاءت في المرتبة الثالثة الشخصيات المُحيلة لمعانٍ مجازية (رمزية)، وأخيرًا تلك الشخصيات التي تتحمل دالاً أسطوريًا أو خرافيًا. واستطاعت الشخصيات المرجعية بأنواعها المختلفة أن تقدم مدلولات تخدم السياق السردي بأحداثه المتعاقبة، وذلك حين جعلت الرواية منها علامات دالة تُحيل - بما تحمل من إشارات مباشرة وغير مباشرة - إلى معانٍ وأهداف تريد تأصيلها في النص الأدبي.

٢. الشخصيات الإشارية (الواصلة) *Personnages embayreurs*

يستند مصطلح الشخصيات الإشارية إلى الوجود الذي يمارسه الروائي أو القارئ في النص السردي، أي إن الشخصية "الإشارية مفهوم موجه بالدرجة الأولى إلى حضور

الروائي الذي يتخذ أشكالاً تمويهية مختلفة، ولا يمكن نتيجة لذلك حصر هذا الحضور في صيغة محددة مثل (أنا) أو (هو) أو شخصية رئيسة أو ثانوية^(٤٩).

ووفقاً للمفهوم السابق فإن هذه الشخصيات تعد بمنزلة علامات تنوب عن المؤلف أو تشير إليه كما يرى هامون، فنقوم بسرد الأحداث أو فعلها داخل النص الأدبي "ولا تكون ذات هوية مذكورة في التاريخ، ولا تكون عادة متصلة بالمعارف الموجودة بين يدي القراء، وإنما تكون محيلة على ذات منشئها وعلى جوانب معينة من حياته، وهي ما كانت داخل النص محيلة إلى ما هو خارجه، وبالتحديد مؤلفه"^(٥٠).

تجلت الشخصيات الإشارية - بدلالاتها على ذات المؤلف في رواية (أوراق شمعون المصري) في شخصيات ذات دوال متقاربة، فمن جانب نرى شخصية الراوي الأساسي وهو (شمعون بن زخاري بن رأوبين)، ومن بعده بصورة أقل ابنه (زخاري). وقد اختارت الرواية تقنية الراوي الراصد المتحدث بضمير (الأنا) لتتجس الأحداث من خلاله وقامت شخصية (شمعون) بهذه الوظيفة في النسبة الأكبر من الرواية، وكانت الرواية حريصة على توضيح هذه الوظيفة في أول صفحة من صفحات النص: يقول: "وبعد فهذا ختام ما كتبه (شمعون بن زخاري) والملقب بشمعون المصري عن أخبار بني إسرائيل في أرض سيناء، وما كان من أمرهم منذ عبور البحر وحتى وفاة نبي الله (موسى بن عمران) ... تم في الليلة الأخيرة من الشهر الثامن لسنة ستين بعد الخروج"^(٥١).

نلاحظ من خلال تتبع بناء الرواية تلك المحاولة المستمرة لجعل الراوي الأساسي مشيراً إلى المؤلف ودالاً عليه؛ وذلك بنقله من الراوي الراصد - الذي يدون ما يشاهده ويعرفه فقط إلى الراوي العليم، أي إن الرواية جعلت من شخصية (شمعون) تحيل إلى المؤلف حين جعلته مُلمًا بما كان ويكون من أحداث؛ جرت أو ستجري لاحقاً، سواء أكان ذلك العلم بشكل مباشر يعتمد على الرؤية والمعاناة والفاعلية، أم كان معتمداً على السؤال وتقصي ما حدث بعيداً عنه، وبذلك لم يفت حدثاً واحداً على الراوي (شمعون)، ودال الشخصية بهذا البناء الفني يشير إلى ذات المؤلف ويُحيل عليه، عندما أحاط ثم قدم الحكاية وفق التصور أو الأهداف التي ابتغاها المؤلف.

وعلى خطى الراوي الأساسي تظهر الإشارة إلى شخصية أخرى، قامت بدور الراوي

كذلك وهي شخصية (زخاري بن شمعون)، الذي أكمل ما بدأه أبوه ووضع السطور الأخيرة في مخطوطة أبيه، يقول: "تتمة أوراق شمعون المصري كتبها (زخاري بن شمعون بن رأوبين)، في الشهر الثامن لسنة ستين بعد الخروج"^(٥٢)، ونهج في تدوينه كما فعل أبوه من قبل، ويعد (زخاري) هذا - على قلة ما دونه إكمالاً لمخطوطة الأب - إحالةً إلى ذات المؤلف كما كان الراوي الأساسي، لذا فكما بدأت الرواية بالتدوين لشخصية (شمعون) وتنصيبه كراوٍ أساسي في بداية النص، ختمت كذلك بلفت النظر إلى (زخاري)؛ بوصفهما شخصيات إشارية تحيل إلى مؤلف للنص الأدبي.

نشهد كذلك على امتداد الرواية؛ ومن خلال الراوي الرئيس (شمعون) عدة شذرات تُحيل إلى شخصية المؤلف - الذي يعمل أستاذاً لجراحة العظام بكلية الطب، ليصبح الكاتب مُجسداً من خلال شخصية الراوي، نرى هذا حين بادر (شمعون) في علاج ركبة (عمرو بن دومة) لما ضربه الجندي الحاقق (كرونوس) عليها عندما كانوا في مملكة إدوم، ونتج عن هذه الضربة جرح عميق في ركبة (عمرو) بل وترك أثراً فيها "طلبت من الفتى ليث أن يحضر إناءين، أحدهما به ماء بارد والآخر به ماء فاتر، بللت خرقة بالماء البارد ثم وضعتها على رأسه ... أغير الضمادة بعد ثلاثة أيام، ولكن ابتلالها بالقيح ورائحتها النتنة أشعراني بضرورة نزعها"^(٥٣).

وقريب من النقطة السابقة، وجود شخصيات إشارية تُحيل إلى ذات المؤلف تمثلت في شخصيات الأطباء الذين يعالجون غيرهم من الشخصيات في الرواية، مما يعد ذلك إحالة لذات الكاتب، وبخاصة حين نعلم أن منهم شخصية الطبيب الذي استدعوه ليعالج ركبة (عمرو بن دومة)، وكررت الرواية حضور الشخصية لاحتياج المريض لذلك: "في اليوم التالي جاء التاجر (شهبور) ومعه الطبيب والشيخ (دومة) ... ونصح بأن أكرر تنظيف الجرح كل يوم، ثم وصف له شرب ثمار العوسج المجففة والمضروبة مع بياض البيض لمنع التقيح"^(٥٤).

يلاحظ أن الرواية حين تذكر هذه الشخصيات الإشارية - في مجال الطب - فإنها تكون غفلاً من الأسماء، فلم تخصص لطبيب أو معالج اسماً، كذلك لم تختصها بوصف محدد سوى أنها تمارس عملية التطبيب، ولعل مرد ذلك إلى بدهاة هذا السلوك الذي

يصدر عن هذه الشخصيات بالنسبة إلى المؤلف - كطبيب تخصص في جراحة العظام، فلم يجد من المهم أن يفرد مساحة كبيرة لمثل هذه الشخصيات الإشارية، التي تُحيل إليه؛ والتي تكررت أكثر من مرة في الرواية.

تجلت كذلك الإحالة إلى ذات الكاتب عبر شخصية إشارية أخرى متكررة؛ وهي شخصية الشيخ (عابر)، الذي ترجع أصوله إلى (بني قيدار بن إسماعيل)، صاحب المكانة الكبيرة في المجتمع المكي والعربي كله، وشأنه عظيم بين بني إسماعيل قاطبة. حيث وظفت الرواية دال هذه الشخصية لتحيل إلى رؤية حاولت ترسيخها لدى المتلقي في ثانيا النص، فجاءت على لسان هذه الشخصية أجوبة كثيرة لتلك الأسئلة التي طرحتها الرواية. لتُعد شخصية الشيخ (عابر) هي الصوت الآخر المُكمل لشخصية الراوي (شمعون)، وكأن الرواية جعلت من الراوي باحثاً يروم الحقيقة وينشدها، ويبحث عن الهداية من الحيرة والضياع، وأقامت شخصية الشيخ (عابر) لتجيب وتهدي، وترشد الراوي إلى الحق، وتبين وجه الصواب لكل إشكالٍ يستعصي عليه: "قال في إشفاق ولين: لا تقل هذا يا (شمعون) لا يطرد الرب عبيده من رحمته، حتى وإن عصوه! ابتسمت في بؤس وأنا أقول: من رأى خير ممن سمع يا سيدي الشيخ"^(٥٥).

أسبغت الرواية على شخصية الشيخ (عابر) كثيراً من صفات التعقل والحكمة، والهداية المُغلغة بروح السكينة والوقار الناتجة عن القين، لتجعل منها المعادل الموضوعي للإجابات التي تضطرم أسئلتها في عقل الراوي (شمعون) وقلبه، ومن ذلك توضيحه شأن القدر لشمعون: "اعلم يا شمعون أن قضاء الله ليس بسهم طائش وإنما سهم نافذ تحكمه يد القدر، فيصيب به من يشاء وقتما يشاء لعلم نجهله وحكمة لا تستقيها. كنت لأول مرة أسمع كلمة (القدر) فقلت له مشدوهاً: وما القدر؟ صمت قليلاً ثم قال: القدر يا بني هو التدبير بميزان الحكمة، واللفظ بميزان الرحمة، والتقويم بميزان العدل"^(٥٦).

تشير هاتان الشخصيتان (عابر - شمعون) إلى ذات المؤلف من خلال وجهين قصدت الرواية إبرازهما، يمثل الوجه الأول الراوي ببحثه وتساؤلاته، وحركته المستمرة لاستجلاء طريق الهداية والحقيقة، ليصل إلى اليقين، بينما تمثل شخصية (عابر) الوجه الآخر بما تُحيل إليه دلالتها من يقين ومعرفة مستقرة، ونفس مطمئنة، وكأن الرسالة التي

تتبنها الرواية تُقدم عن طريق طرح تساؤل وبسط إجابة؛ واختارت لتلك الوظيفتين هاتين الشخصيتين، وأيضًا لتتجلى شخصية الكاتب مُمثلة فيهما، وما بين التساؤل من شخصية والإجابة من أخرى؛ تكتسب الشخصيات مدلولات واسعة تحولها إلى علامات تسهم في بناء النص السردى المُشيد.

٣. الشخصيات الاستذكارية *Personnages anaphoriques*

تقوم هذه الشخصيات داخل النص السردى بنسخ "شبكة من التدايعات والتذكير، ووظيفتها ذات طبيعة تنظيمية وترابطية، وبالأساس إنها علامات تنشط ذاكرة القارئ، وترتكز على الاسترجاع المرتبط بالزمن"^(٥٧). ومن شأن هذه الفئة من الشخصيات أن تشد ذهن المتلقي، وتربط الأحداث أمامه بخيط ينظمها جميعًا، ومن خلالها يقوم الراوي بالإجابة عن نفسه بنفسه أو بغيره، ويلجأ الروائي لهذه النوعية من الشخصيات لسد الفراغات وملء الثغرات في نسيج الحكاية "لأن كل عودة تشكل بالنسبة للسرد استذكارة يقوم به لماضيه الخاص"^(٥٨).

تعددت هذه الشخصيات التي تنضوي تحت هذه الفئة في الرواية محل البحث، ويرجع هذا التعدد إلى طول الفترة الزمنية والأحداث التي تغطيها الرواية، وتشعب الأماكن التي دارت فيها هذه الأحداث، ومن ثم فليس من المعقول أن يكون الراوي شاهدًا على أحداث جرت في معزلٍ عنه إما زمنيًا وإما مكانيًا، فكان الحل الذي ارتضته الرواية هو إيجاد شخصيات استذكارية تنهض كعلامة ذات مدلول استرجاعي في عملية السرد، الأمر الذي تحقق أكثر من مرة خلال عملية الحكاية طوال الرواية.

يُمكن أن نحصر هذه الشخصيات الاستذكارية في شخصيات: (زخاري والد شمعون الراوي - إيليا بن عم زخاري - شموع بن ذكور - التاجر شهبور - الأعرابي دعس)، ومن الملفت للنظر هو احتلال الشخصيات الاستذكارية مساحة كبيرة فيما يخص أحداث بني إسرائيل والحكاية عنهم، بينما كان ظهور هذه الشخصيات أقل ورويًا - وأقل في المساحة الحكائية المتروكة لهم - عندما تعلق الأمر بأحداث المجتمع العربي، وما يتعلق بهم من حكايات، ويرجع ذلك إلى أن الزمن والأحداث اللذين تغطيها الرواية في الشأن اليهودي، وما جرى لهم ومنهم أكبر مما خصصته الرواية للأحداث والفترة التي قضاها الراوي

(شمعون) مع القبائل العربية، كما أن الراوي نفسه عدّ الفترة التي قضاها مع العرب هي حقبة زمنية عابرة في حياته، ليظل هدفه الأكبر هو قومه من اليهود وحكاية ما حدث لهم من البداية إلى النهاية.

وكان ديدن تقديم هذه الشخصيات الاستذكارية واحدًا أو متقاربًا في عموم النص، حيث يُمهد الراوي (شمعون) بكلمة تؤكد أنه لم يشهد هذه الأحداث، ولكن الشخصية (...) شهدتها، وكانت في وسط الأحداث بنفسها، ثم يسوق الأحداث بتفاصيلها، كما فعل حين تكلم عن معركة بني إسرائيل مع العماليق: "والحق أن ما سأذكره الآن لم أشهده بعيني ولكنني سمعت أبي يقصه على مسامع أمي بكل تفاصيله، فشعرت وكأنني أرى ساحة الحرب أمامي رأي العين" (٥٩).

يمكن كذلك أن تختلف طريقة التقديم - مع قربها من الطريقة السابقة - عندما يمهد الراوي (شمعون) لهذه الشخصية الاستذكارية عبر ما دونته هي من أوراق وقعت في يده، أو أرسلت إليه، أو اختصته تلك الشخصية الاستذكارية بهذه المدونات، مثل ما جرى مع شخصية (شموع بن ذكور) أحد النقباء الاثني عشر الذين ابتعثهم (موسى) عليه السلام ليستكشفوا الأرض المقدسة، يقول الراوي (شمعون) عن ذلك: "والحق أن ما سأرويّه في السطور القادمة إنما هي أوراق (شموع بن ذكور) التي كتبها في تلك الرحلة، وقد قدر لي أن أطلع عليها في أيام لاحقة حين تركها لي، ومعها رسالة مكتوب فيها: تلك شهادتي على الرحلة المشؤومة أتركها لـ (شمعون بن زخاري) كي يرويها على الأجيال القادمة" (٦٠).

وتوجد طريقة أخرى أيضًا قدّم الراوي من خلالها هذه الشخصيات الاستذكارية، وهي طريقة التلاقي والسماع المباشر من تلك الشخصية، إذ يتقابل الراوي مع الشخصية التي شهدت الحدث، فيسمع منه الراوي بعد أن يسأله عما حدث في فترة زمنية ومكان محددين، وبالطبع لم يكن الراوي الأساسي شاهدًا أو معاصرًا لهذا الحدث. الأمر الذي حدث مع التاجر (شهبور) مرتين: الأولى حين حكى التاجر عن تاريخ مملكة (إدوم)، والأخرى حكايته عن الأحداث التي جرت معه إبان فترة هروبه مع (عمرو بن دومة) من الملك الظالم (هدد بن بدد)، وبسط تفاصيل ما شهدته من حكاية النبي (موسى) مع العبد الصالح

عند مجمع البحرين. وجرت هذه الطريقة أيضًا مع الشخصية الاستذكارية (دعس) حين حكى للشيخ (عابر) أمام الراوي ما حدث معه حين باغته جنود الملك (هدد)، وما كان من مقتل الشيخ (نابت) وهروب (شهبور وعمرو).

نلاحظ في تعامل السارد مع الشخصيات الاستذكارية إفساحه المجال أمامها لحكاية الأحداث، عبر استرجاع لا يتوقف، وبشكل مستفيض ومسهب، فعلى سبيل المثال حين يسترجع التاجر (شهبور) ما حدث من تغيير في مملكة (إدوم) نراه يقول: "كانت أرضنا تنعم بالسلام منذ أن خلقها الله، وكنا نستمع إلى حكايات الأجداد عن القوافل التي كانت تمر عليها من كل حذب وصوب فيتوقفون بها للراحة..."^(١١)، ترك السارد العنان للشخصية الاستذكارية في أكثر من صفحتين، لتعرض تاريخ المملكة بشكلٍ تسلسلي جذاب، ليفهم من خلاله المتلقي السبب في وصول المملكة إلى الحال الذي صارت عليه. إن تتبع الشخصيات في رواية (أوراق شمعون المصري) وفق تصنيف هامون؛ قد أظهر وجود الشخصيات بأنواعها الثلاثة، مع وجود تفاوت في ظهور فئة وبروزها أكثر من غيرها، فتجلى بوضوح ورود الشخصية المرجعية أكثر من الاستذكارية والإشارية؛ وبخاصة تلك الشخصيات ذات المرجعية التاريخية والاجتماعية، يليهما في الظهور الشخصيات ذات المرجعية المجازية؛ ثم أخيرًا الشخصيات التي تحيل إلى الأسطورة والخرافة. وعن الشخصيات الإشارية والاستذكارية فقد وردا بشكل متوسط، تبعًا لحاجة العملية السردية إلى علامة (شخصية) ذات دالٍ محدد، لتقوم بوظيفة معينة فتشير إلى مدلولات يبتغيها المؤلف ويستهدفها، هذا وإن كان ورود الشخصيات الاستذكارية كان أكثر من الشخصيات الإشارية.

ثانيًا: وصف الشخصيات

تتناول هذه النقطة البحثية الشخصيات في رواية (أوراق شمعون المصري) بوصفها مجموعة من الدوال المنفصلة، أي "مجموعة متناثرة من الإشارات التي يمكن تسميتها سمة الشخصية، وتحدد الخصائص العامة لهذه السمة في جزء مهم منها بالاختيارات الجمالية للكاتب"^(١٢). إن هذه الدوال المشكلة لمدلول الشخصية هي مدار الصفحات القادمة من البحث.

١. دال الشخصية في الرواية

. أسماء الشخصيات

ينظر هامون إلى أسماء الأعلام بحسبانها علامة سيميائية تتحدد دلالاتها ومقاصدها عبر السياقات النصية والذهنية، وذلك من خلال علاقات نصية وبنوية تفاعلية قائمة على التقابل والاختلاف والاستبدال، أي إن "أسماء الأعلام والشخوص والأمكنة؛ ولا سيما في النصوص الشعرية والنصوص الإبداعية لها دلالات مقصودة، معللة بوظائفها ومقاصدها حسب السياق الذهني والنصي، وتخضع أسماء الأعلام في مجال الرواية بدورها لثنائية الاعتباطية والمقصدية"^(٦٣). وإذاً ليس بغريب أن يعد هامون اسم الشخصية (العلم) هو دالها الرئيس، عندما يكشف لنا بعضاً أو كثيراً من سماتها ومقوماتها الدلالية والأيديولوجية؛ كما يفصح عن جنسها، لذا فإن الكاتب يبذل جهده في اختيار الأسماء مخاطباً عقل القارئ ومثيراً ذهنه ووجدانه، ليتعرف بصورة أسرع على أدوار الشخصية، ويتصور وظائفها في النسيج السردى ككل.

إن توقفنا أمام دال أسماء الشخصيات الواردة في الرواية؛ إنما هو في الحقيقة تدقيق في أحد المكونات الرئيسة لمدلول الشخصية وتصوير بنيتها، وبمساعدة الاسم نستطيع تحديد المدلول الأساسي للشخصية والذي يتقصده المؤلف حين يورد مثل هذه الدوال والعلامات على شخصياته.

قبل الولوج إلى أسماء الشخصيات داخل الرواية، يسترعي انتباهنا الاسم الوارد في عنوانها الخارجي (أوراق شمعون المصري)، وهو أمر أشارت إليه الرواية، إن اسم (شمعون) علم لمذكر باللغة العبرية، كما أن مصر لم تكن يوماً موطناً لليهود حتى جاء الأسباط مع أبيهم (يعقوب) واستوطنوا مصر وعاشوا فيها رداً من الزمان، حتى خرجوا مع سيدنا (موسى عليه السلام)، ومن ثم فإن نسبة (شمعون) إلى مصر دال مهم وضعه الكاتب عنواناً لروايته، ويعزو الراوي سبب هذه التسمية لكونه حصل على قبعة جندي مصري غرق في اليم حين تبعهم مع فرعون بوم خروجهم، ولأن أمه مصرية أيضاً: "فهرولت خلفه وانتزعتها منه، ولقد ظلت هذه القبعة رفيقي لسنوات بعد ذلك، ولعلها كانت سبباً في أن يطلق عليّ أقراني في الصبا لقب (شمعون المصري) ... فضلاً عن

أنني كنت الطفل الوحيد من بني إسرائيل الذي حظي بأبٍ مصرية^(٦٤).

بشكل عام؛ فإن ما يظهر في عموم الرواية أن دلالة هذا اللقب تتعدى أمر قبعة وأمٍ مصرية، إذ حاول الراوي في أكثر من موقف أن يبين منهجه في الحياة؛ ذلك الموقف الراض للتحيز والطائفية المقيتة، ولذا فلا مشكلة لديه أبدًا أن يكون نصفه عبرانيًا والنصف الآخر مصريًا. فالمهم عنده أن يعثر الإنسان على السكنية والرضا في المكان الذي يحيا فيه؛ لا المكان الذي يظن أنه سيحقق له ذلك. فما يعايره به أقرانه من كونه مصريًا يراه هو ميزة ومدعاة للفخر، ولا يرغب في أن يفارقه ذلك اللقب الذي عُرف به طيلة حياته.

أما عن دوال الأسماء داخل الرواية فقد سارت في اتجاهات ثلاثة، أو ثلاث مجموعات: أولها مجموعة الأسماء العبرانية، والثانية الأسماء التي تنتمي إلى اللغة العربية، والثالثة تلك الأسماء التي ترجع إلى المصريين القدماء. وبالطبع كان أكثر هذه المجموعات ورودًا في صفحات الرواية هي الأسماء المنتمية إلى المجتمع اليهودي - أي باللغة العبرية، يليها تلك التي تنتمي إلى اللغة العربية والقبائل العربية، وآخرها ما يخص المصريين القدماء.

فيما يخص المجموعة الأولى: تلك الأسماء التي جاءت باللغة العبرية؛ فقد اقتصر دلالاتها على ما تثيره من تلميحات دينية وعقائدية، أو إحالة إلى اللغة العبرية (لغة اليهود) عندما نقرأ هذه الأسماء. فهناك الأسماء الدينية (موسى - هارون - مريم - يوشع - الأسباط - إبرام - إسحق - يعقوب - السامري)، وهناك أيضًا حشدٌ غفير من الأسماء الدالة بإحالتها إلى المجتمع اليهودي لأول وهلة (زخاري - شمرون - قورح - داثان - ألياب - أبيرام - سيحون - أشكول - باتشيفا - جدعون - إيليا).

كما نلاحظ وفرة في الأسماء ذات الصبغة اليهودية - وليست ذات مرجعية تاريخية، ولكنها تتحمل نفس الدلالات بمجرد قراءتها أو سماعها، لأنها ما زالت تتردد على أسماعنا في نشرات الأخبار، ولا يزال اليهود يتسمون بهذه الأسماء حتى يومنا هذا، ومن ثم فإن الرواية ليست بحاجة إلى تغيير الأسماء لأنها - بإيرادها لمثل هذه الأسماء - استطاعت تصوير مجتمع يهودي يعج بأشخاص يهود اسمًا وديانة، واستطاعت كذلك دوال أسماء

الأعلام الواردة كثيرًا في إنجاح هذه الرؤية التي قصدها الكاتب.

ولم تلجأ الرواية إلى تفسير أي اسم ورد باللغة العبرية إلا في حالة واحدة، وذلك حين فسرت دلالة اسم أخت الراوي (شمعون) وكان اسمها (باتيا)، تقول: "أنجبت العمة (سولاف) بنتًا جميلة أسماها أبي (باتيا) والتي تعني في لغتنا (أمة الله)، كانت (باتيا) فائقة الحسن"^(٦٥). ولعل إيراد الرواية لمعنى هذا الاسم له مدلوله كذلك، حيث تتقبل العقلية الإسلامية مدلول هذا الاسم عندما تُعرف ترجمته؛ وأنه بالمعنى الإسلامي (أمة الله)، ومن ثم تتسع دائرة التقبل لبقية الأسماء دون أن ينفر منها المتلقي لمجرد أنها دالة على يهود؛ أو باللغة العبرية. فحين يعرف القارئ أنها أسماء تدل على عبودية الله الواحد، وتشير إلى وحدانية الله أو تدعو للأخلاق الفاضلة - كما هو حال الأعلام في اللغة العربية - فإن الحاجز القلبي سينكسر، وكل ذلك تمهيد لقبول الرسالة المقصودة من قبل الرواية.

أما المجموعة الثانية من أسماء الشخصيات؛ فهي تلك التي أطلقت على الشخصيات العربية التي احتك بها الراوي إبان فترة مكوثه معهم، ومعانيها واضحة، وكذلك ما تحمله من دلالات وإشارات، ولا نغالي حين نقول إن المؤلف كان يتحسس في اختياره لدوال شخصياته وبالتحديد ما يختص بالأسماء.

ومن هذه الأسماء:

. عابر: وهو اسم علم لمذكر؛ مشتق من العبور وعدم الاستقرار أو المكوث في مكان واحد بشكل دائم، ولعل هذا إشارة إلى ما يكتنف المجتمع العربي حينئذٍ من كثرة الترحال والتنقل، إما طلبًا لمرعى أو لتجارة. كما يدل الاسم كذلك على ماهية الشخصية التي آمنت أنها في رحلة عابرة في الدنيا؛ توشك أن تنتهي بالموت، لذا تعلقت هذه الشخصية بالله، وسعت في إقرار الحق والهداية إليه.

. ليث: اسم علم لمذكر، وهو اسم كذلك للأسد، واشتهر العرب بإطلاقه على أولادهم تيمناً بالأسد، وطمعًا أن يكونوا في بأس الأسد وشجاعته. ويشير الاسم إلى مدلول الشخصية التي حاولت في أحداث الرواية الدفاع عن حقوق القبيلة وإعادة مجدها بعد موت كبارها أو هروبهم.

. **أروى**: اسم علم للأنتى، ويطلق كذلك على أنتى الوعل (الماعز الجبلية)، ويشير الاسم إلى معاني الرشاقة للقوام، وخفة الحركة، مع تناسق الجسد وحلاوته. كما أن الراوي لم ير زوجته (أروى) إلا بهذه الصفات، ودال الاسم الذي تقصده الرواية يتحقق بسهولة ويسر؛ فبمجرد ذكر الاسم يتحول الذهن إلى مدلوله من الحلاوة والخفة والرشاقة، والتي ذكرها الراوي في أكثر من موضع من الرواية.

. **أم السعد**: ويحيل دال هذا الاسم إلى حالة البهجة والفرح المرجوة من وجود السيدة كخادمة في البيت، ويتحقق دال اسمها - المشتق من السعادة والحبور - كلما نودي على الشخصية لأي شأن من شؤون البيت، مما يسبب حالة من الارتباط الشرطي بين الاسم وحالة السعادة التي يتضمنها الاسم ذاته، كما كان العرب يتفاءلون بمثل هذه الأسماء، ويطلقونها على عبيدهم وخدمهم استبشارًا وتفاؤلًا.

. **دعس**: اسم علم لشخصية الأعرابي الغادر - الخائن في الرواية، والدعس: هو الوطء، والمرور على الشيء بقوة وغلظة، وهو الطعن بالرمح. وفي كلا المعنيين إشارة إلى مدلول سيء يُحيل إليه دال الشخصية، وكان (دعس) لا يترك مكانًا يحل فيه إلا وأحاله ركامًا، وأثار فيه الفتن والاضطرابات مع لزومه طبع الغدر والخيانة.

. **نابت**: اسم أطلقه الكاتب على ابن الشيخ (عابر)، ويتحمل دال الاسم معاني النمو والزيادة، والخير والعطاء كما ينبت الزرع ويرمز لمعنى بذل الخير للناس، وتوحد مدلول هذه الشخصية مع دالها؛ فكانت لينة مطواعة، سهلة الجانب، تنزع إلى الخير والرحمة والعطاء سواء في أفكارها أو سلوكها.

بشكلٍ عام فإن دوال أسماء الأعلام في الشخصيات العربية كانت ذات مدلولات محددة، بوصفها علامات تتضام لتشكل في مجموعها شكل الشخصيات ومدلولها، وأدى ذلك إلى توحد دال الاسم مع مدلول الشخصية؛ الأمر الذي عمق دور هذه الشخصيات بما يخدم الرؤية في السياق السردي.

لكن الحال كان مختلفًا في الأسماء التي تنتمي إلى المصريين القدماء، فهي قليلة جدًا إذ اقتصر على اسمين فقط؛ هما: اسم الأم (رومانا) - اسم النبيل المصري الذي كانت الأم تعمل عنده قبل الخروج مع بني إسرائيل وهو (بينو). وبينما فسرت الرواية اسم

(رومانا) فإنها لم تُحمَل الاسم الثاني أي دلالة أو تفسيرًا، تقول عن اسم الأم: "اسمها يرادف في قلبي الحب والعطاء، ويعني في لغة قومها (المرأة المحبة)، كانت جارية في منزل السيد النبيل (بينو)"^(٦٦).

إن دال الشخصية السابقة المتمثل في اسمها (رومانا) - كما فسرتة الرواية - تُحيل إلى مدلولات ممثلة بمعاني نبيلة جميلة، ليتوحد الدال مع المدلول، عبر الصفات التي وسمتها الرواية بها، إذ نراها تفيض حبًا وحنانًا على كل من حولها بدءًا من الزوج والأولاد؛ نهاية بكل من يحيط بها من أفراد مجتمعها، حتى هؤلاء الذين يضمرون لها الحقد والبغضاء. ولعل اختيار الرواية أن تكون هذه الشخصية المصرية حاملة لهذا الاسم له دلالاته المبتغاة، إذ تريد الرواية أن تؤكد أن المصريين لا يكونون عداوة لأحد، وأن عطاءهم ومحبتهم يبذلونها لكل الناس؛ حتى أولئك الذين لا يبادلونهم مودة بمثلها.

٢. مدلول الشخصية في الرواية

نجد تنوعًا في آليات تقديم الشخصية في رواية (أوراق شمعون المصري)، وذلك بوصفها مدلولًا تضافرت عدة دوال في تكوينه وبنائه، ويرجع هذا التنوع بشكل عام إلى اختلاف تناول الشخصيات من قِبل المبدعين وتعدد ميولهم، فهناك من الكُتاب "من يقدّم شخصيات رواياته بشكل مباشر فيرسمها بصورة دقيقة، ويجب عنها في كل شيء مظهري، وهناك من يقدمها بشكل غير مباشر حين يخبرنا عن أوصافها وطبائعها؛ أو يُوكل ذلك إلى شخصيات أخرى بصورة غير مباشرة، أو يترك ذلك إلى استخلاص الخصائص والصفات والتعليق على النتائج المستخلصة من الأحداث التي تتشارك فيها تلك الشخصيات"^(٦٧).

يقترح هامون في هذا الصدد مقياسين يتتبع من خلالهما مدلول الشخصية، وقد وضع هذين المقياسين استنادًا إلى أن "الشخصية وحدة دلالية، وذلك في حدود كونها مدلولًا منفصلاً، وسنفرض أن هذا المدلول قابل للتحليل والوصف، وإذا قبلنا فرضية المنطلق القائلة بأن شخصية رواية ما تولدت من وحدات المعنى؛ فإن هذه الشخصية لا تُبنى إلا من خلال جمل تتلفظ بها أو يُتلفظ بها عنها"^(٦٨).

أما المقياسين اللذين تتبّع هامون من خلالهما مدلول الشخصية في الرواية فهما:

"المقياس الكمي: ينظر هذا المقياس إلى كمية المعلومات المتواترة التي تُعطى صراحة حول الشخصية. المقياس الكيفي (النوعي): داخل هذا المقياس نتساءل عن مصدر المعلومات المتعلقة بكيونة الشخصية؛ هل هي معطاة بطريقة مباشرة - من طرف الشخصية نفسها، أو بطريقة غير مباشرة"^(٦٩). أي إن المقياس الكمي يعتمد على قياس كمية المعلومات التي بُنيت بواسطتها هذه الشخصية أو تلك، بينما يعتمد المقياس النوعي على تتبع طرق تقديم هذه المعلومات، هل وصفت الشخصية نفسها؟ أم قام بهذا شخصيات أخرى؟ وهذه أيضًا جزء من الطريقة المباشرة، أم جاء الوصف بطريقة غير مباشرة من خلال استخلاص هذه الصفات والدوال بتتبع سلوك الشخصية، ومجمل أفعالها ومقولاتها داخل النص الأدبي.

إن الوقوف على مدلول الشخصية وفق المقياس الكمي يبرز مدى تواتر ذكرها في النص، وبيان أهمية دورها من عدمه داخل السياق الأدبي، وبناءً على ذلك يمكن النظر إلى الشخصيات تبعًا لهذا المقياس - أي حسب المعلومات الواردة عنه - بتصنيفها بعد ذلك إلى شخصيات رئيسية أو ثانوية أو هامشية. أما المقياس النوعي فإن طريقة تقييم معلومات عن الشخصية ونوعيتها أمرٌ له دلالاته المهمة في استنتاج مدلول هذه الشخصية أو تلك، لأن "التركيز على إبراز صفات أو سلوكيات معينة في هذه الشخصية يكون وراء تقديم معلومات مركزة، ويكون لها دلالات كبيرة تُغني عن كثير من المعلومات المفتقدة حولها، وهذا ما يكشفه المقياس النوعي"^(٧٠).

إذا ذهبنا إلى مدلول الشخصية في رواية (أوراق شمعون المصري) وفق مقياسي هامون السابقين؛ فإننا نلاحظ في المقياس الأول (الكمي) تفاوتًا جليًا في كمية المعلومات أو تواتر الأوصاف بين الشخصيات وبعضها، كما تواتر ذكر بعض الشخصيات بصورة كبيرة في مقابل قلة ذكر بعضها الآخر.

ذُكرت بعض الشخصيات في الرواية فوق الخمسين مرة، وشمل هذا التواتر ذكر: الاسم - الصفات - العمر - الألقاب - سلوكيات دالة ومُحيلة إلى صفات بعينها، وهذه الشخصيات تتوزع بين المجتمع اليهودي والعربي، مثل (النبیین موسى وهارون - الشيخ عابر - الشيخ دومة بن عابر - زخاري ورومانا والدي الراوي). وهناك شخصيات تواتر

ذكرها خلال الرواية أقل من خمسين مرة وأكثر من عشر مرات، وهي (يوشع بن نون - بصلئيل بن حور - أروى - هوى - أم السعد - عمرو بن دومة - نابت بن عابر - ليث بن نابت - الشامري - باتشيفا - التاجر شهبور - عمرو بن لحي).

وهناك أيضًا الشخصيات التي تواتر ذكر ما يتعلق بها من أوصاف وملامح أو أسماء أقل من عشر مرات، وهي الفئة الأكثر ورودًا في الرواية، مثل (عمرو بن الحارث الجرهمي - دعس الأعرابي - باتيا - النبيل بينو - شموع بن نكور - الجندي كرونوس - التاجر أواس - لامار - عامير - بنحاس - هدد بن بدد - سولاف - الشيخ الجليل صاحب موسى في رحلة مجمع البحرين).

يتضح من إحصاء كمّ التواتر لشخصيات الرواية أن اتساع الفترة الزمنية التي عالجتها الرواية؛ وكذلك تعدد الأماكن كانا سببًا رئيسًا في زيادة فئة الشخصيات التي وردت بمعدل أقل من عشر مرات. حيث تطالعنا شخصيات كثيرة جدًا في المجتمعين اليهودي والعربي على حدٍ سواء، كما أن هذه الكثرة في عدد الشخصيات جاءت على حساب بسط المساحة المناسبة لتوصيف تلك الشخصيات، إذ كانت الرواية تكتفي بالإشارة إلى الشخصية عبر ذكر دورها في النسيج الحكائي كما يتطلبه السياق، وتكتفي في هذه الإشارة بالاسم فقط في أغلب الأوقات دون أدنى تطرق إلى أية معلومات أو تقديم أوصاف عنها. نلاحظ ذلك في شخصية التاجر (أواس) خال أروى وليث على سبيل المثال، إذ تقول عنه: "أسرع الشيخ (أواس) ومجموعة من الرجال إلى حمل الرجل الفاقد الوعي، وبسطوا جسده على الأرض ... وضع الشيخ (أواس) قطرات من الماء على شفثيه..."^(٧١)، وكان هذا دين الرواية في تناولها لأغلب الشخصيات في هذه الفئة ذات التواتر القليل - مع كثرتها في ثنايا النص.

نرى أيضًا زيادة تواتر الشخصيات المذكورة في السياق السردي، حين ترد بشكل أكبر من الشخصيات المؤنثة، وتركز تواتر الشخصيات المؤنثة بشكلٍ أساسي على ثلاث شخصيات، هي (الأم رومانا - الزوجة أروى - العمه باتشيفا)، ومن بعد هذه الشخصيات الثلاث سنرى شحًا في تواتر الشخصيات المؤنثة، مثلما نرى في شخصيات (هوى - أم السعد - سولاف - باتيا)، ويرجع سبب ذلك إلى تركيز الراوي على حالة الحيرة التي

تكتنف أرجاء عقله وقلبه، فتركزت حكاياته على بسط محاولاته الحثيثة في البحث عن الحقيقة - سواء أكان ذلك وسط بني إسرائيل إبان نشأته الأولى، أم كان ذلك بعد ارتحاله مع القبيلة العربية وتركه لقومه من اليهود، ومن ثم فإن سياق حكاياته ينصب بشكل أساسي على توثيق الأحداث التي عاينها في إقامته وترحاله سواء عاينها أو حُكيت له أو قرأها، مما سبّب هذا قلة تواتر الشخصيات النسائية في عملية الحكى، واقتصر فيها على الحد الأدنى الذي يتطلبه السياق السردى بما يُفهم المتلقي خط سير الأحداث.

كما نلاحظ أن الشخصيات التي تواتر ذكرها - أكثر من خمسين مرة - قد تركزت بنسبة كبيرة في المجتمع اليهودي، بينما كانت الغلبة للمجتمع العربي في الشخصيات التي ذكرت بشكل متوسط أي في الفئة الثانية، ويرجع ذلك إلى أن الشخصيات التي كان معدل تواترها كبيراً تضمنت أفراد عائلة الراوي، مثل الأب والأم، كذلك النبي (موسى) عليه السلام والشيخ (عابر)، وما يربط هذه الشخصيات معاً هو عظيم أثرها في شخصية الراوي، إذ اقتبس منهم الهدى والرشاد والحب والحنان، وغرسوا فيه المبادئ التي سار عليها وآمن بها، واليقين الذي افتقده قلبه، ومن ثم تواتر ذكر هذه الشخصيات كثيراً؛ لأهميتها لدى الراوي، فبسط المجال أمامها، وبيّن صفاتها الخارجية والداخلية بشكل مفصل.

أما عن المقياس النوعي - والذي نتبع من خلاله طرق تقديم صفات الشخصية وملاحظها في الرواية، فإننا نلاحظ أمرين في هذا الصدد، أولهما هو تسيد الطريقة المباشرة في تقديم دوال الشخصيات من: أوصاف وملامح وأسماء، حيث يسهب الراوي أو غيره في بيان صفات الشخصية أو حكاية سلوكها وأفعالها. ونُدّر على امتداد الرواية تقديم أي شخصية بطريقة غير مباشرة أي من خلال استخلاص الدوال من مجمل السلوك والأقوال الخاصة بها، فكان ديدن الرواية أن تترك الراوي يُقدم الشخصيات بشكل مباشر، مثلما فعلته مع زوجة أبيه (سولاف)، تقول: "والحق أن العمة (سولاف) كانت امرأة جميلة تشع بياضاً وكأنما سقيت بشرتها بلبن، أما عيناها فكانتا في زرقة البحر قبل الغروب، ويلمع شعرها المتموج فوق رأسها كخيوط من الذهب، تنسدل إلى كتفها سلسلة بغير جدائل ولا تصفيف" (٧٢).

ويرجع إسهاب الراوي في تقديم بعض الشخصيات بهذا الشكل المباشر؛ إلى الدقة التي اختطها لنفسه في رصد ما يعاينه ويراه من أحداث وشخصيات، ثم نقل ذلك لمن يقرأ مخطوطاته بأعلى درجة من الموثوقية كما صرح هو بنفسه في بداية مخطوطه.

من ناحية أخرى فإن الرواية قد سلكت اتجاهين في تقديمها لدوال الشخصيات - عبر بيان صفاتها، ففي الاتجاه الأول سنرى تقديمها للشخصيات المبتكرة (ليست شخصيات تاريخية ثابتة الوجود) ببيان ملامحها الخارجية، وتمزج أحياناً فيها بين الوصف الداخلي المستبطن لها والخارجي، أما في الاتجاه الثاني فقد اختصت به الشخصيات ذات الوجود التاريخي المحقق، فاقتصر في وصفها على ما ورد عنها من معلومات مؤكدة سواء في القرآن الكريم أو التوراة أو كتب التاريخ. مثل ما فعلته مع شخصية القائد (يوشع بن نون) حين خلعت عليه دال معين تُحيل إليه صفات الحكمة وحسن القيادة لجموع بني إسرائيل - وهو ما عُرف عن هذه الشخصية في التاريخ حين خلف النبي (موسى) وقاد بني إسرائيل من بعده "كان يوشع فتى موسى يقف غير بعيد يستمع إلى ذلك الحديث، ويشعر مثل أبي بأن ناراً توشك أن تندلع وعليه أن يُخمدتها، خاطب الناس بحكمة تفوق عمره؛ ذكرهم برحمة الرب التي أحاطت بهم"^(٧٣).

أما الأمر الثاني المتعلق بطريقة تقديم الشخصية في النص؛ فإننا نلاحظ أن أغلب الشخصيات تم تقديمها بشكل مباشر من الراوي دون غيره، ويرجع ذلك إلى أن الراوي (شمعون) قام برصد وتدوين جميع الأحداث التي عاصرها وعاينها في تلك الفترة بدءاً من خروج بني إسرائيل مع موسى عليه السلام، أو لم يعاينها ولكنه نقل عن شهدائها - أي إنه في النهاية يقدم الأحداث ويصف الشخصيات وفق معاينته أو نقله عن غيره بعد توثقه ممن سينقل عنه، وهو بذلك يُمثل نقطة التجميع الرئيسية التي تنتهي إليها الأحداث - ومن يقوم بها من الشخصيات - وتصدر عنها في الوقت ذاته. واستعان في تقديم الشخصيات التي لم يعاينها بالشخصيات الاستذكارية مثل التاجر (شهبور) حين تركه يقص حكاية الشيخ الجليل مع النبي (موسى) عند مجمع البحرين، ويستفيض في بيان صفات الشيخ وملامحه، وكذلك لما حكى (شهبور) كذلك قصة مملكة (إدوم) بأسطاً المجال لتفصيل ملامح شخصيات ملوكها: "كان (هوشام) حين تولى الملك شاباً طموحاً، وتاجرًا ماهرًا

أيضًا، وحين تولى الحكم أراد أن يجعل من إدوم مملكة عظمتي ... كان (هدد) رجلاً شديد البأس، يجيد البطش بأعدائه والتنكيل بهم»^(٧٤).

وبشكلٍ عام فقد غلب على تقديم شخصيات الرواية - بنسبة كبيرة - أن يكون عبر شخصية الراوي (شمعون)، وبنسبة أقل على يد الشخصيات الاستذكارية كما أشرنا إلى التاجر (شهبور)، أو شخصية (شموع بن ذكور)، وحتى في حالة الشخصية الاستذكارية كانت عملية الحكي تتحول كذلك من الشخصية الاستذكارية إلى الراوي الأساسي (شمعون)، وذلك من خلال الجملة التقديمية التي يمهدها بها الراوي عملية النقل عن الشخصيات التي عاينت من الأحداث ما لم يعاينه أو يشهده، ثم يستأنف الحكاية بأسلوبه هو لا بأسلوب الشخصية الاستذكارية، وبذلك فإن تقديم أوصاف الشخصيات وبيان ملامحها كدوال متضافرة تنتج مدلولاً محدداً رجعت إلى الراوي الرئيسي بشكل شمل معظم الشخصيات؛ ولا نتعدى الحقيقة حين نقول جميعها.

ونستخلص من تتبع طرق تقديم الشخصيات في الرواية وفق المقياس النوعي؛ أن الكاتب كان ممسكاً في يده بخيوط الشخصيات وبيان دوالها من صفات وملامح، فقدّم بعضها بإسهاب ليلقي مزيداً من الضوء على أهمية هذه الشخصية أو تلك، أو بيان عظيم تأثيرها في النسيج السردى بتفصيل دوال أوصافها لتتضح بتضافرها المدلولات المرادة، وظهر فعل المؤلف هذا بشكل أكثر وضوحاً مع تلك الشخصيات غير التاريخية، أي تلك الشخصيات التي ابتكرها لغاية سردية يستهدفها في نصه.

الخاتمة

تعد مقولة فيليب هامون في تتبع شخصيات النصوص السردية من أهم المنجزات النقدية، إذ حاولت تحليل الشخصية وإبراز مدلولاتها في العمل، مستعيناً بجهود من سبقه من النقد، أمثال: فلاديمير بروب، كلود بريمون، إيتان سوريو، جوليان غريماس. ولقد ضمت الرواية محل الدراسة عددًا كبيرًا من الشخصيات التي أسهمت في تشييد المسار السردية لها، ويمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذه القراءة السيميائية لشخصيات الرواية:

١- مثل عنصر الشخصية أهمية كبيرة في تكوين النسيج السردية للرواية، إذ كان المُسهَم الرئيس في تحريك الأحداث وتطويرها وتتميتها، وظهر ذلك بدءًا من العنوان (أوراق شمعون المصري) حيث ظهر فيه اسم شخصية الراوي الأساسي؛ ناقل جميع الأحداث.

٢- تعددت أنواع الشخصيات المرجعية في الرواية، ووردت بأنواعها الأربعة وفق تواتر كمي ملحوظ، فكان أكثرها ورودًا الشخصيات التاريخية بإحالاتها المختلفة، ثم الشخصيات المرجعية الاجتماعية، يليها الشخصيات ذات الصبغة المجازية، وأخيرًا الشخصيات المرجعية ذات الإحالات الأسطورية والخرافية.

٣- اتكأت الرواية على الشخصيات المرجعية المجازية في إبراز المشاعر والقيم المتباينة، بحسبان هذه الشخصيات علامات دالة على هذه القيم والمبادئ، وقد تراوحت هذه المعاني المجازية بين ثنائيات متواترة في عموم الرواية: الحب والكراهة، الإيمان والضلال، الحكمة والتهور.

٤- برزت الشخصيات الاستنكارية بشكل متوسط التواتر في الرواية، ورجع ذلك إلى اتساع الفترة الزمنية وتعدد الأماكن اللذين تغطيها أحداث الرواية، ومن ثم احتاج الراوي إلى شخصيات تقدم له ما فاتته من أحداث، أو غاب عن شهودها لسبب أو لآخر.

٥- قلّت الشخصيات الإشارية (الواصلة) في النص محل الدراسة، وانحصرت هذه الشخصيات في ثلاثة نماذج فقط، ولم تتضح معالم بنائها بشكل يوازي غيرها

من أنواع الشخصيات.

٦- تتوافق أغلبية أسماء الشخصيات مع دلالاتها، قياسًا على الواقع الذي تحيا في رحابه، بحسبان الاسم علامة سيميائية فارقة في تحديد مدلول الشخصية، سواء أكانت هذه الأسماء التي قدمتها الرواية ذات دلالة في المجتمع اليهودي، أم كانت في المجتمع العربي.

٧- اعتمدت الرواية الطريقة المباشرة في تقديم صفات شخصياته وملامحها، واعتمدت في ذلك التقنية الأساسية (الراوي شمعون المصري)، مع تقديم وصف داخلي في بعض الأحيان للشخصيات غير التاريخية، ولم تقدم وصفًا خارجيًا يعتد به للشخصيات التاريخية الثابتة.

٨- كان لكثرة تواتر بعض الشخصيات كميًا، وقلة تواتر بعضها الآخر دوره الرئيس في إبراز دلالة هذه الشخصيات، ومع تضافر دال الشخصيات ومدلولها تجلت بوضوح الوظائف المهمة التي قامت بها الشخصيات في تعضيد النسيج السردى للرواية.

الهوامش والإحالات

- ١- محمد الغنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٧م، ص ٥٢٦.
- ٢- روجر ب. هينكل: قراءة الرواية، ت (صلاح رزق)، دار غريب، القاهرة ٢٠٠٥م، ص ١٧٧.
- ٣- عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية، عالم المعرفة، رقم السلسلة ٢٤٠، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٨م، ص ٨٣.
- ٤- حميد لحداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، ط٣، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الدار البيضاء ٢٠٠٠م، ص ٥١.
- ٥- الطيب ديه: مبادئ اللسانيات البنوية (دراسة تحليلية إبستيمولوجية)، دار القصة، الجزائر ٢٠٠١م، ص ١٠٠.
- ٦- عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية، مرجع سابق، ص ٩٣.
- ٧- سعيد بنكراد: سيميولوجية الشخصيات السردية، ط١، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان - الأردن ٢٠٠٣م، ص ١٠٥.
- ٨- عبد المجيد العابد: مباحث في السيميائيات، دار القرويين، الدار البيضاء ٢٠٠٨م، ص ٢٣.
- ٩- سعيد بنكراد: شخصيات النص السردي، ط٤، البناء الثقافي، منشورات جامعة المولى إسماعيل، مكناس - المغرب ١٩٩٤م، ص ١٢٠.
- ١٠- محمد إقبال عروي: السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، مجلة عالم الفكر العربي، مجد - ٤، ع، الكويت ١٩٩٦م، ص ١٩٢ - ١٩٣.
- ١١- ك.م. نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ت (عيسى علي العاكوب)، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٦م، ص ١٨٠.
- ١٢- المرجع السابق: ص ١١٠.
- ١٣- إبراهيم خليل: الأسلوبية ونظرية النص، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧م، ص ١٣٠.
- ١٤- حميد لحداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، مرجع سابق، ص ٢٤.
- ١٥- الريم مفوز الفواز: سيميائية الشخصية في الرواية السعودية ١٤١٠هـ - ١٤٣٠هـ (دراسة سيميائية)، النادي الأدبي الثقافي بجدة - مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٥م، ص ٣٠٣.
- ١٦- فلاديمير بروب: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ت (أوبكر باقادر - أحمد نصر)، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية ١٩٨٩م، ص ١٥٨ - ١٥٩.
- ١٧- محمد الناصر العجمي: في الخطاب السردي (نظرية غريماس)، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٩٣م، ص ٣٦ - ٣٥.
- 18- A.J Greimas, *Sémantique structural "Recherche de méthode"*, Librairie Larousse, Paris, 1974, p 176 - 178.
- ١٩- سعيد بنكراد: سيميولوجية الشخصيات السردية، مرجع سابق، ص ١١٠.
- ٢٠- فيليب هامون: سيميولوجية الشخصيات الروائية، ت (سعيد بنكراد)، تقديم عبدالفتاح كليطيو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا ٢٠١٣م، ص ٣٣.
- ٢١- حميد لحداني: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، مرجع سابق، ص ٥١.
- ٢٢- فيليب هامون: سيميولوجية الشخصيات الروائية، مرجع سابق، ص ٣٣.
- ٢٣- المرجع السابق: ص ٣٥.
- ٢٤- آسيا جريوي: السيميائية الحكائية في رواية "الذئب الأسود" للكاتب حنا ميناء، مجلة المخبر، ع٦، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خضير - بسكرة، الجزائر ٢٠١٠م، ص ٥.
- ٢٥- الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد والدلالة (المحتوى والخطاب والدلالة)، مكتبة فهد الوطنية، السعودية ٢٠٠٩م، ص ١٩٠ - ١٩١.
- ٢٦- عبدالسلام أقلمون: الرواية والتاريخ، ط١، دار الكتاب الجديدة، الدار البيضاء - المغرب ٢٠١٠م، ص ١٩٢.
- ٢٧- الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد والدلالة (المحتوى والخطاب والدلالة)، مرجع سابق، ص ١٩٢.
- ٢٨- أسامة عبدالرؤف الشاذلي: رواية (أوراق شمعون المصري)، ط٢، الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٢١م، ص ٤٠.
- ٢٩- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٥٣.
- ٣٠- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٤٨.
- ٣١- الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد والدلالة (المحتوى والخطاب والدلالة)، مرجع سابق، ص ١٩٢.

- ٣٢- محمد بو عزة: تحليل النص السردي (تقنيات ومفاهيم)، ط١، الدار العربية للعلوم، الرباط ٢٠١٠م، ص ٤٠.
- ٣٣- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٥٦٠.
- ٣٤- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢١.
- ٣٥- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٠٩.
- ٣٦- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٦٩ - ٧٠.
- ٣٧- الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد والدلالة (المحتوى والخطاب والدلالة)، مرجع سابق، ص ١٩٢.
- ٣٨- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٣١٩.
- ٣٩- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٣٦.
- ٤٠- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٥٣.
- ٤١- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٣١٧ - ٣١٨.
- ٤٢- حليفي شعيب: شعرية الرواية الفنتاستيكية، ط١، دار الأمان، الرباط ٢٠٠٩م، ص ١٩٧.
- ٤٣- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٥٠.
- ٤٤- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢١٢.
- ٤٥- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٦٨.
- ٤٦- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٨٠.
- ٤٧- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٤٧٩.
- ٤٨- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٣٩٩.
- ٤٩- بو علي كحال: معجم مصطلحات السرد، ط١، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ٨١.
- ٥٠- الصادق بن الناعس قسومة: علم السرد والدلالة (المحتوى والخطاب والدلالة)، مرجع سابق، ص ١٩٣.
- ٥١- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٠.
- ٥٢- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٦١٦.
- ٥٣- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٤٣.
- ٥٤- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٤٥.
- ٥٥- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢١٨.
- ٥٦- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٨١.
- ٥٧- فيليب هامون: سيميولوجية الشخصيات الروائية، مرجع سابق، ص ٣١.
- ٥٨- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي "الفضاء، الزمن، الشخصية"، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ١٩٩٠م، ص ١٢١.
- ٥٩- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٤٠.
- ٦٠- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٤٧.
- ٦١- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٣٢.
- ٦٢- فيليب هامون: سيميولوجية الشخصيات الروائية، مرجع سابق، ص ٥٨.
- ٦٣- جميل حمداوي: سيمياء اسم العلم الشخصي في الرواية العربية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية ٢٠١١م، ص ٥٤.
- ٦٤- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٤.
- ٦٥- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٩٢.
- ٦٦- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ١٧.
- ٦٧- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي "الفضاء، الزمن، الشخصية"، مرجع سابق، ص ٢٢٣.
- ٦٨- فيليب هامون: سيميولوجية الشخصيات الروائية، مرجع سابق، ص ٣٨ - ٣٩.
- ٦٩- حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي "الفضاء، الزمن، الشخصية"، مرجع سابق، ص ٢٢٤.
- ٧٠- زوزو نصيرة: سيميائية الشخصية في رواية حارس الظلال، مجلة العلوم الإنسانية، ٩٦، جامعة محمد خضير - بسكرة، الجزائر ٢٠٠٦م، ص ٩.
- ٧١- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٣٣٧.
- ٧٢- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٤٣.
- ٧٣- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٩.
- ٧٤- رواية (أوراق شمعون المصري): ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

المصادر

- الشاذلي، أسامة عبدالرؤف: رواية (أوراق شمعون المصري)، ط٢، الرواق للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٢١م.

المراجع

. إبراهيم، عبدالله: المتخيل السردي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت ١٩٩٠م.

. الأحمر، فيصل: معجم السيميائيات، ط ١، الدار العربية للعلوم ناشرون - منشورات الاختلاف، الجزائر ٢٠١٠م.

. آريفي، ميشال، وآخرون: السيمياء وأصولها وقواعدها، ت (رشيد بن مالك)، منشورات الاختلاف، الجزائر ٢٠٠٢م.

. أوعسري، حسين: سيميائية الشخصيات الروائية، مجلة عود الندى، ٩٤ع، المغرب ٢٠١٦م.

. بجاوي، حسن: بنية الشكل الروائي "الفضاء، الزمن، الشخصية"، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء ١٩٩٠م.

. بروب، فلاديمير: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ت (أبو بكر باقادر - أحمد نصر)، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية ١٩٨٩م.

. بن مالك، رشيد: السيميائية بين النظرية والتطبيق - رواية نوار اللوز لواسيني الأعرج نموذجًا، دكتوراه، معهد الثقافة الشعبية - جامعة تلمسان، الجزائر ١٩٩٥م.

. بن مالك، رشيد: مقدمة في السيميائية السردية، دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر ١٩٩١م.

. بنكراد، سعيد: سيميولوجية الشخصيات السردية، ط١، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان - الأردن ٢٠٠٣م.

. —: شخصيات النص السردي، ط٤، البناء الثقافي، منشورات جامعة المولى إسماعيل، مكناس - المغرب ١٩٩٤م.

- . —: مدخل إلى السيميائيات السردية، دار تيمنل للطباعة والنشر، مراكش - المغرب ١٩٩٤م.
- . بو عزة، محمد: تحليل النص السردى (تقنيات ومفاهيم)، ط ١، الدار العربية للعلوم، الرباط ٢٠١٠م.
- . حمداوي، جميل: سيمياء اسم العلم الشخصي في الرواية العربية، النادي الأدبي الثقافي بجدة، السعودية ٢٠١١م.
- . روبرت، شولز: السيمياء والتأويل، ت (سعيد الغانمي)، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٤م.
- . سلدن، رامن: النظرية الأدبية المعاصرة، ت (د. جابر عصفور)، ط ٢، آفاق للترجمة - الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦م.
- . شرشار، عبدالقادر: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، ط ١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٦م.
- . العابد، عبدالمجيد: مباحث في السيميائيات، دار القرويين، الدار البيضاء ٢٠٠٨م.
- . فاخوري، عادل: حول إشكالية السيميولوجيا (السيمياء)، مجلة عالم الفكر، م ٢٤ - ٣ع، الكويت ١٩٩٦م.
- . قطوس، بسام: سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، ط ١، الأردن ٢٠٠١م.
- . قيسون، جميلة: الشخصية في القصة، مجلة العلوم الإنسانية، ٣ع، جامعة قسنطينة - منشورات جامعة منتوري، الجزائر ٢٠٠٠م.
- . القيسي، ماجد عبدالله: مستويات اللغة السردية في الرواية العربية، ط ١، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٥م.
- . كحال، بوعلي: معجم مصطلحات السرد، ط ١، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢م.
- . لحمداني، حميد: بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي، ط ٣، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الدار البيضاء ٢٠٠٠م.
- . مدني، أسامة: قراءات في السرد المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

٢٠٢١م.

. مرسلي، دليلة: مدخل إلى التحليل البنيوي، ط١، دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ١٩٨٥.

. ناصيف، وليد: الأسماء ومعانيها وصفاتها، ط١، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة ١٩٩٧م.

. النعيمي، فيصل الغازي: العلامة والرواية دراسة سيميائية في أرض السواد لعبدالرحمن المنيف، ط١، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان ٢٠١٠م.

. نيوتن، ك.م: نظرية الأدب في القرن العشرين، ت (عيسى علي العاكوب)، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٦م.

. هامون، فيليب: سيميولوجية الشخصيات الروائية، ت (سعيد بركراد)، تقديم عبدالفتاح كليطيو، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا ٢٠١٣م.



ملامح الكتابة بالجسد في الرواية العربية المعاصرة الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق نموذجاً

د. شيماء محمد حمدي حسن

مدرس الأدب الحديث

كلية الآداب، جامعة السويس

Shaimaa.Hamdy@arts.suezuni.edu.eg

 10.21608/jfpsu.2024.300413.1362

*This is an open access article licensed under the terms of
the Creative Commons Attribution International License
(CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>*



ملاحم الكتابة بالجسد في الرواية العربية المعاصرة الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق نموذجاً

مستخلص

يحاول البحث دراسة ملاحم الكتابة بالجسد في كتابات المرأة، وبخاصة أن هذه الكتابات شكلت رؤية جديدة مغايرة للكتابة في حد ذاتها، لما تتمتع به كتابتهن من وعي عميق بالجسد، ومع ازدياد كتابات المرأة التي تعلن عن جرأتها في التعامل مع الجسد وفضح المسكوت عنه والإفصاح عن العالم الداخلي، مما يحمل تحولاً وتغييراً في التعبير عن هويتها الأنثوية، نابغاً من رفضها لأن تقف عاجزة تكتفي بقراءة ما تنتجه الكتابات عنها إلى أن تتولى زمام العملية الإبداعية، لتعبر عن وعي عميق بخصوصيتها في الإبداع الأدبي. وقد اختار البحث دراسة الأعمال الروائية للكاتبة الجزائرية فضيلة الفاروق؛ لما تميزت به تجربتها الروائية من احتفاء بتيمة الجسد وكيفية إبرازه بصورة مغايرة، تحمل الجمع بين نظرة المجتمع الذكوري في التعامل مع الجسد وبين جرأتها في التعبير والانتقال من الجسد حسياً إلى الجسد كنص، وقد حاول البحث الإجابة على مجموعة من التساؤلات، أهمها: كيف استطاعت الأعمال الروائية التعامل مع الجسد والكشف عن الهوية الأنثوية، وكيف استطاعت العبور من الوعي العميق بالجسد الأنثوي إلى كتابة الجسد نصاً، وقد اقتضى ذلك التعامل مع آليات المنهج التحليلي الوصفي، مع الاتجاه صوب النقد الثقافي؛ رغبة في فضح الصورة الذهنية الثابتة في الموروث الثقافي، وانتهى البحث إلى مجموعة من النتائج، لعل من أهمها: جرأة النصوص الروائية في التعبير عن الجسد، بصورة أخرجته من الصورة الثقافية التي عاشت داخل الموروث المجتمعي، وعدم حصره في كونه رمزا للعار أو أداة للشهوة، بل التعامل معه كجزء من الهوية الأنثوية، التي لا يمكن حصرها في أطر أو قيود، بحكم كونها أنثى.

الكلمات المفتاحية: الكتابة، الجسد، الخجل، الشهوة، اللغة، الهوية الأنثوية.

The Features of Writing with the Body in Contemporary Arabic Novel: The Novels of the Writer Fadela Al-Farouq as a Model

Abstract

The research attempts to study the features of writing with the body in women's writings, especially since these writings formed a new vision different from writing itself, due to their writing's deep awareness of the body, and with the increase in women's writings declaring their boldness in dealing with the body, exposing what is kept secret and disclosing The inner world, which carries a transformation and change in the expression of her feminine identity, stemming from her refusal to stand helpless and content herself with reading what writings produce about her until she takes control of the creative process to express a deep awareness of its specificity in literary creativity, the current research chose to study the novels of the Algerian writer Fadela Al-Farouq. Because her novelistic experience was distinguished by her celebration of the theme of the body and how to highlight it in a different way, it carries the combination of the male society's view of dealing with the body and its boldness in expression and the transition from the body sensually to the body as text. The research attempted to answer a set of questions, the most important of which are:

How were fictional works able to deal with the body and reveal female identity, and how were they able to cross from deep awareness of the female body to writing the body in text? This required dealing with the descriptive analytical approach, and the research ended with a set of results, perhaps the most important of which is: the boldness of fictional texts in expression. About the body, in a way that removed it from the cultural image that lived within the societal heritage, and not limiting it to being a symbol of shame or a tool of lust, but rather treating it as part of the feminine identity, which cannot be confined to frameworks or restrictions, by virtue of being female.

Keywords: writing, body, shame, lust, language, female identity.

مقدمة:

حققت المرأة العربية في الكتابة الروائية حضوراً متميزاً، استطاعت به أن تسجل بصمات واضحة في الرواية العربية، حيث بدت نصوصها الروائية تنافس غيرها من النصوص، لتعبر عن امتلاكها لأدوات فنية، تكشف عن وعيها العميق بدورها في التعبير عن عالمها الأنثوي في نص إبداعي؛ لتنتج خطاباً أنثوياً يميزها بلغة خاصة.

فقد انطلقت الروائيات العربيات عن وعي عميق بدورهن في الكتابة عن هويتهم الأنثوية، وبخاصة أن أغلب الكتابات الروائية ركزت على حصر تلك الهوية في نطاق ضيق، ينحصر في الجسد الأنثوي، ولم تحاول التعبير عن تلك الهوية خارج هذا الإطار. وفي سبيل ذلك سعت المرأة العربية إلى ممارسة دورها في الكتابة الروائية؛ رغبة في الكشف عن هويتها المفقودة، لتحاول من خلال نصوصها الروائية تحطيم النظرة الدونية التي تلخص المرأة في جسد، ومواجهة الصورة الذهنية المتجذرة في الموروث الثقافي؛ للكشف عن رؤية مغايرة للهوية الأنثوية، تسعى لأن يكون لها حضورها الذي يميزها ويكشف عن عالمها الفعلي، ويعبر عن ذاتها في نصوص روائية تنفرد بها.

وانطلاقاً من ذلك فقد اتجهت الروائيات العربيات إلى الاستعانة بآليات جديدة، في بناء عالمها الروائي، مما دفعهن إلى الاحتفاء بالجسد بوصفه هوية أنثوية، والاستعانة بمعجمه الخاص؛ لإنتاج خطاب أنثوي، يحمل لغة خاصة، تميز كتابتهن الروائية.

وقد احتل الجسد مساحة ومكانة مميزة في الأعمال الروائية بشكل عام، وبخاصة في نصوص الروائيات العربيات؛ لما يمنحه الجسد للفرد من وجود خاص به، وإحساس بالتفرد، يسهم في إقامة تواصل إيجابي بينه وبين المجتمع.

من هنا يسعى البحث إلى تسليط الضوء على ملامح الكتابة بالجسد في الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق، وقد اقتصر البحث على روايتين من أعمالها، وهما رواية "تاء الخجل" الصادرة عام ٢٠٠٣م، ورواية "اكتشاف الشهوة" الصادرة عام ٢٠٠٥م، وقد اقتصر البحث على الروائيتين لأسباب عدة، منها:

- تميز الروائيتين بكثير من الملامح المشتركة التي تجمع بينهما، وأهمها الاحتفاء بتيمة الجسد بشكل واضح، وتعاملهما معه في ثوب فني جمالي، يفصح عن خطاب فني

أنثوي، يسعى لهدم صورة الجسد المتداولة في الموروث الثقافي واستبدالها بصورة أخرى، توسّع من الإطار الذي عاش فيه الجسد الأنثوي من زمن بعيد .

- تعدد الصور التي مثلت الجسد الأنثوي في الروائيتين؛ مما يكشف عن بنية ثرية بالدلالات .

- تمرد الروائيتين على العادات والتقاليد التي لا تتيح التعبير بحرية عن الهوية الأنثوية، ومحاولتهما الإفصاح عن تلك الهوية في بنيتهما النصية.

- جرأة الروائيتين في التعامل مع الجسد، وتناوله بصورة تحمل خروجاً عن المألوف، وكشفاً للمسكوت عنه بحرية وانطلاق، في محاولة للخروج عن القوالب التي عاش فيها الجسد الأنثوي لأزمة عديدة.

وقد طرح البحث عدة تساؤلات، وهي :

- لماذا اختارت الروائيتان تيمة الجسد ليكون المرتكز الأساس لبنيتيهما النصية؟

- ما الصورة الذهنية المتجذرة عن الجسد الأنثوي في الموروث الثقافي ؟

- كيف استطاعت الروائيتان استثمار تيمة الجسد في الكتابة الروائية؟

- ما طبيعة العلاقة بين الجسد، بوصفه هوية أنثوية والكتابة النصية في الروائيتين ؟

- كيف استطاعت اللغة أن تتفاعل مع الجسد وتنتج في خطاب فني جمالي؟

وفي ضوء ذلك سعى البحث إلى تتبع آليات المنهج الوصفي التحليلي؛ رغبة في تحليل النصوص الروائية، والوقوف على الصور المتعددة للجسد وكيفية تناوله . هذا بالإضافة إلى التعامل مع آليات النقد الثقافي؛ رغبة في فضح الصورة الذهنية الثابتة في الموروث الثقافي.

وانطلاقاً مما سبق انقسم البحث إلى مدخل نظري، تناول الحديث عن الإبداع النسائي في الرواية العربية، بالإضافة إلى الكشف عن الجسد وتعامل النص الروائي النسائي معه، ثم تناول الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق واعتمادها على الجسد لتأسيس خطابها الفني. ويأتي بعد ذلك الولوج إلى العالم الروائي لرؤية الجسد وكيفية تناوله في الروائيتين ، وتعامل اللغة معه لإنتاج خطابها السردي في لغة خاصة، وقد تناول البحث في جانبه التطبيقي ملاحم الكتابة بالجسد في روايات فضيلة الفاروق، والتي حددها البحث

في محاور رئيسة، تتطلق من النسيج الروائي للروائيتين ، موضوع البحث، وعليه فقد تناولت هيمنة الموروث الثقافي على الجسد، ثم رغبة المرأة في الاستحواذ على مكانة الآخر، سواء بتهميشه أو تغييره، كما تناول التمازج بين الجسد واللغة؛ لتأسيس الخطاب الفني، ثم الحديث عن التحرر الجسدي في النسيج الروائي للروائيتين. كما انتهى البحث بخاتمة، تضم أهم النتائج التي توصل إليها.

مدخل نظري:

أولاً : الإبداع النسائي في الرواية العربية

على الرغم من شيوع مصطلح الأدب النسائي في الساحة النقدية، إلا أن هذا المصطلح يعاني من كثير من الغموض والإبهام، وإن كان هناك اتفاق على أن الأدب النسائي هو "الأدب الذي تكتبه المرأة"^١، وتتناول فيه القضايا المختلفة سواء اجتماعية أو إنسانية أو سياسية أو غير ذلك من القضايا الشائعة على الساحة النقدية.

وقد كان السبب في هذه الإشكالية الخط بين الأدب النسائي والأدب النسوي، وهذا الأخير يهتم بتصوير مختلف تجارب المرأة وما تعانيه من آلام وهموم، أي أنه يرتبط بقضايا المرأة وبال دفاع عن أفكارها، " وسواء كانت هذه النصوص من إبداع امرأة أو رجل، المهم أنها تخصّ عوالم المرأة الخاصة والذاتية"^٢

إن الأدبي النسائي بدأ في الظهور في منتصف القرن العشرين، حيث استحوذ الرجل على الكتابة " واحتكرها لنفسه، وترك للمرأة الحكيم، وهذا أدى إلى إحكام السيطرة على الفكر اللغوي والثقافي وعلى التاريخ"^٣

يكشف ذلك عن سيطرة الرجل على الإبداع الأدبي، وتعامله مع المرأة من منظور ضيق، وفق الصورة الذهنية التي رسمها الموروث الثقافي لها، باعتبارها جسدا مجردا من المشاعر والعقل والتفكير، بل "إن الرجل لم يكتف بتصوير المرأة حسب ظنونه عنها، وإنما تولى التحدث بالنيابة عنها ، ومن هنا فإن الرجل يكتب المرأة في لغته هو، وليس في لغتها، ويستنطقها حسب منطق، ويديرها حسب هواه فيها"^٤

مما دعا المرأة إلى المشاركة في الإبداع الأدبي؛ رغبة في التعبير عن ذاتها والخروج عن الإطار الذي قيدها منذ أزمنة بعيدة، لذا خاضت المرأة في موضوعات كثيرة،

أهمها خوضها في المسكوت عنه ، ونقله من الداخل إلى العالم النصي، فوجدناها تتحدث عن معاناتها في مجتمعها، وعن حصرها في صورة الجسد / المتعة، وأيضاً وجدناها تعلن التمرد على العادات والتقاليد ؛ رغبة في إفراح المجال لها للكتابة عن ذاتها بنفسها، دون سيطرة الرجل عليها، ونقل صورتها التي يحدد أبعادها بنفسه،، و"قد خاضت هذه الكتابة صراعاً طويلاً مع قيم المجتمع العربي المحافظ الذي يخضع جسد النساء لحزمة من العادات والتقاليد الاجتماعية التي تفرط في صيانتها"^٥

من هنا كان على عاتق المرأة / الكاتبة دورٌ كبيرٌ في التعامل مع اللغة؛ لتخرج من الصورة التي حددها لها المجتمع الذكوري، " فالمرأة موضوع لغوي وليست ذاتاً لغوية، هذا هو المؤدى الثقافي التاريخي العالمي عن المرأة، (...)، فلم تتكلم المرأة من قبل على أنها فاعل لغوي أو كائن قائم بذاته"^٦

وتشهد الكتابات النسائية حرية في التعامل مع كثير من الموضوعات الشائكة، إذ عليها أن تتحرف، وتوارب، وتتحايل، وتهدم ذلك الحصار الحديدي، الذي طالما قيدت به^٧ ، لكي تتمكن من إيجاد حيز لنفسها تستطيع من خلاله الانسلاخ من الثقافة الذكورية التي تحصر المرأة في جسد، ومن ثم تتمكن من ترسيخ صورة المرأة كعقل واع مفكر، تمتلك كثيراً من المشاعر .

نخلص من ذلك إلى أن المرأة الكاتبة كان عليها السعي لممارسة فعل الكتابة، فهي "تحتاج إلى أن تكون الفاعل الإجرائي الذي يحقق الحالة والاتصال بموضوعها التحرر المنشود في عالمها النضالي"^٨.

ثانياً: الجسد في النص الروائي النسائي

يمثل الجسد مرتكزا أساسيا دارت حوله النصوص الروائية النسائية؛ بوصفه تعبيراً عن الهوية الأنثوية، التي فقدت كيانها في الموروث الثقافي، وظلت تحافظ على صمتها وانقيادها للثوابت المجتمعية فترات عديدة، حتى تشكل الوعي بأهمية الإفصاح عن هويتها من خلالها، مما نتج عنه خطاباً أنثوياً يكشف عن كتابة واعية ومغايرة لكتابات الرجل، وبخاصة مع ظهور جيل من الروائيات العربيات " اللواتي انطلقن في ممارسة فعل الكتابة من وعي عميق يحتفي بتيمة الجسد باعتباره هوية أنثوية، انطلاقاً من تغيير موقع المرأة

في العملية الإبداعية لتكون هي المؤلف والمحرك للإبداع".^٩ وقد ظهر مصطلح (كتابة الجسد) ليشير إلى تلك الكتابة النسائية المنطلقة من الجسد، والمصطلح أطلقته (جوليا كرستيفا) عام ١٩٤٧م في كتابها (ثورة اللغة في الشعر)، ومن ثم تحول الجسد إلى رمز للتعبير عن وعى المرأة بذاتها ورغبتها في الاستقلال، ومقاومة سلطات القهر الذكوري عبر التاريخ. مما جعله بؤرة الإبداع المعاصر، وقد حضر الجسد في كتابات المرأة ليندد بقهر الرجل لها، فقد وقفت المرأة في خطابها الأيدولوجي في مقابل الرجل، وصار الإبداع النسائي يراهن علي كشف الممارسات التي تتم على جسد المرأة، أو فضح اختزال المرأة في جسد، أو حتى هدم فكرة تكبيل جسد المرأة وتأثيره في مقابل تلك الحرية الممنوحة للرجل.^{١٠}

ويجسد مصطلح الكتابة بالجسد البوح بلغة الأحاسيس الأنثوية، والذي يمثل في الرواية النسائية الصورة السردية المحفزة داخل تشكّل المكونات الأخرى.^{١١} فكتابة الجسد تمد السرد بكثير من الدلالات والأبعاد والوسائل، التي تجعل السرد حيويًا، والجدير بالذكر أن المعجم اللغوي التي تستقي منه المرأة لغتها لتعبر عن هويتها الأنثوية هو المعجم نفسه الذي يكتب به الرجل، ولكن يرى د. نبيل سليمان أن إبداع المرأة يبدو "في اجتماع المستويين - السيميولوجي الانفعالي والرمزي القواعدي - في لغة الإبداع النسائي، مما يؤدي إلى تفاعل من نوع خاص، ناتج عن انعكاس كل منهما على الآخر، الأمر الذي يؤدي إلى تكثيف الدوافع الداخلية الأنثوية، وانطلاقها في كتابة مغايرة للكتابة الذكورية. وكأن جسد الأنثى - كما تراه الأنثى - هو الذي يقوم بفعل الكتابة عن نفسه، لا كما كان الحال في الماضي، عندما كان الرجل يكتب عن جسد المرأة، كما يراه هو من الخارج.^{١٢}، "كما أن خصوصية الكتابة الأنثوية تتبع من خصوصية جسدها، واتصالها بالعالم عن طريق حواسها".^{١٣}

مما سبق يمكن القول: إن المرأة استطاعت الولوج إلى عالم الكتابة الإبداعية، حيث استطاعت التعبير بجسدها عن هويتها المستلبة، ف" المرأة تكتب بجسدها ما لا يستطيع النظام الرمزي الذكوري فهمه أو تفكيكه"^{١٤}

وتعد الكتابة بالجسد من الملامح المميزة للسرد النسائي، لأن الجسد "يمثل بالنسبة

للمرأة أكثر من واجهة نحو الخارج، فهو قد يكون سلاحًا فعالاً لمواجهة المجتمع^{١٥} وقد حققت المرأة في الكتابة بالجسد حضوراً ميزها بلغتها، كشف عن قدرتها على المواجهة وفضح المسكوت عنه، حيث تطرقت إلى الجنس؛ رغبة في الفصل بينه وبين الجسد، ومحاولةً منها في هدم الصورة الثابتة في حصر جسد المرأة في كونه أداة للمتعة، فقد جاءت نصوصها الروائية محملة بخطابها الأيدولوجي الحالم بكسر التقاليد الاجتماعية، والتمرد على العادات والتقاليد التي كَبَلت جسدها وروحها، وقد أسهمت كتابة المرأة في إثارة الجدل حول حق النساء في التعبير، في ظل تاريخ من الصمت الطويل، وبشكل عام جابهت وكسرت الكثير من المحرمات.^{١٦}

ثالثاً: الأعمال الروائية للكاتبة فضيلة الفاروق

تعد فضيلة الفاروق من أبرز الكاتبات الجزائريات في خوض مغامرة الكتابة بالجسد بجرأة، وقد أسهم ذلك في أن تثبت حضورها بأعمال روائية، تنفرد فيها بخصوصية تميزها عن كتابات الرجل، وقد ساعدها في ذلك قدرتها على التعامل مع اللغة، وجعلها مرنة تملك حرية الانعتاق من القيود والضوابط، لتصبح أكثر قدرة على الكشف عن الذات الأنثوية والتعامل مع الجسد، وجعله أدواتها في الكتابة، لتكتسى اللغة بالقاموس الأنثوي الذي يكسبها قيماً جمالية وثقافية تتميز بها لرسم عالمها الإبداعي.

والكاتبة فضيلة الفاروق لها مجموعة من الأعمال الروائية، التي اكتفى البحث منها بعملين، هما: رواية (تاء الخجل)، ورواية (اكتشاف الشهوة).

وتتلخص رواية (تاء الخجل) في محاولة تصوير واقع المرأة الجزائرية الذي يكشف عن معاناتها؛ رغبة في الانعتاق من العادات والتقاليد، وكسر حاجز الصمت الذي ألحقت عليه كثيراً في الرواية، وتحاول في الرواية التعامل مع الأحداث في ضوء ما تعانيه المرأة في مجتمعها، كما تحاول كسر الخجل؛ لفضح النظرة الدونية التي شكلها الموروث الثقافي عن المرأة.

ويبدو أن الرواية ألحقت على تكرار الصمت في الحكي بشكل ملفت، بل إنها بدأت به الرواية، وختمتها به أيضاً، والصمت قد يكون أبلغ من الكلام، ف"الكلام الذي هو فعل مؤثر ومسموع، وحركة عضوية ولفظية ذات معنى، هو الذي يقدم لنا باستمرار باعتباره

الشارة الأولى والوحيدة على وجودنا، (...)، لكن الذي يدقق في حقيقة الكلام ، وحراكه اللفظي ، واستراتيجية انبثائه، فلا بد أن يكتشف أن هناك ما هو أكثر حضورا منه رغم أنه غير محسوس به، وما هو أكثر تجليا منه رغم أنه غير ملموس أو غير مرئي ومقروء ، ذلك هو فعل الصمت الذي يندرج ظلما باستمرار ويتلاشى ويتغيب تحت إمرة الكلام. إن تاريخ الصمت هو أكثر عمقا وغنى وإثارة من تاريخ الكلام المسموع والكتابة المقروءة والأثر المنصوص أو المفصح عن ذاته في صورة ما، وهو الأكثر إغراء وتشويقا وامتلاكا للمفاهيم^{١٧}

أما رواية (اكتشاف الشهوة) فالرواية تتناول قضية الزواج القسري، والذي يحول حياة الزوج والزوجة إلى جحيم، ثم تخوض الرواية في الحديث عن الجنس وتكسر حاجز الصمت، بشكل أكثر جرأة، كرد فعل للاستلاب الذي تتعرض له هويتها الأنثوية في مجتمعها، في محاولة للتمرد عليه والخروج عن سيطرته، حيث إن المرأة " تحولت بفعل الحضارة والتاريخ إلى كائن ثقافي جرى استلابها وبخس حقوقها، لتكون ذات دلالة محددة ونمطية"^{١٨}

ملاح الكتابة بالجسد في روايات الكاتبة فضيلة الفاروق :

تتعدد ملاح الكتابة بالجسد في روايات الكاتبة فضيلة الفاروق، وإن كانت رواياتها تدور في محاور رئيسية، يمكن من خلال تناولها والتعامل معها رسم ملاح الكتابة بالجسد في أعمالها. وانطلاقا من ذلك، فقد اهتدى البحث إلى تقسيمها إلى ما يلي:

أولاً: هيمنة الموروث الثقافي على الجسد

إن التعامل مع الموروث الثقافي فيما يخص الجسد، يكشف أن هذا الموروث أراد تغيب المرأة وتهميشها، بل وحصرها في نظرة دونية، أسقطت حقها في الحياة؛ رغبة في فرض سيطرته وإعلان هيمنته عليها، فقد " تقلصت المرأة وأصبحت مجرد جسد وتم استثمار هذا الجسد ثقافيا وجرى دفع المرأة ، لأن ترى نفسها على أنها جسد مثير وصارت تسعى إلى إبراز هذا المعنى فيها، وهان على الثقافة الذكورية أن تفك العقل وتعزله عن الجسد، لتجعل العقل للرجل وحده والجسد الخالص للأنثى "^{١٩}

يفصح الجسد عن حضوره في رواية (تاء الخجل) بدءا من العنوان، ففي العنوان

إشارة إلى التعامل مع الجسد، في مجتمع يرى أن الخجل جزء لا يتجزأ من الهوية الأنثوية، وكأنها تشكل لحظة البداية بالإفصاح عن الموروث المجتمعي الثقافي، وتعبّر بعمق عن معاني القهر والظلم التي تعانيه المرأة في مجتمعها.

إن الكتابة بالجسد في (تاء الخجل) تنطلق من هذا الموروث، الذي يحيط بالجسد بقيود تكبله، وأطر ليس له الحق في تجاوزها، وانطلاقاً من أن الاستهلال السردى، يحمل أهمية خاصة، حيث يعد الاستهلال النصي، كما يقول "جيرار جيبينيت"، بمثابة النص الافتتاحي الذي يقدم المفاتيح القرائية للمادة المقروءة^{٢٠}، تطالعنا الراوية في استهلال عالمها الروائي، فتقول:

" منذ العائلة ... منذ المدرسة ... منذ التقاليد ... منذ الإرهاب كل شيء عني

كان تاءً للخجل

كل شيء عنهن كان تاءً للخجل

منذ أسمائنا التي تتعثر عند آخر حرف

منذ العبوس الذي يستقبلنا عند الولادة

من أقدم من هذا

منذ والدتي التي ظلت معلقة بزواج ليس زواجا تماما

(...)

منذ الجوارى والحريم

منهن ... إلي أنا ، لا شيء تغير سوى تنوع وسائل القمع وانتهاك كرامة النساء ، لهذا كثيرا ما هربت من أنوثتي " (تاء الخجل، ص ١١)

يكشف المقطع السردى من الوهلة الأولى عن بنية نصية تخيلية، تحمل استرجاعاً لماضي، طالت فيه المعاناة الأنثوية، فقد نسجت اللغة العالم الروائي، بالولوج إلى الصور الذهنية المختزنة في الداخل، والتي تكشف عن وعي عميق بالمعاناة، وتحاول أن تخرجها بالكتابة في صور منقطعة، تحمل الآما وأوجاعا، يكشف عنها تكرار " منذ" التي كما تحمل قدم المعاناة، تحمل أيضا قدرة على الكشف عن صور مفتتة، تفصل بين كل جملة وأخرى بالظرف " منذ" وكأنها سيفساء الداخل المحطم من أثر الثقافة المجتمعية الموروثة عبر

السنين.

ولعل هذا المقطع يعكس أثر الموروث الثقافي في جعل المرأة بمثابة التابع للرجل، فهي لا تحيا لنفسها، بل من أجل الرجل، فهي تمارس حياتها من خلاله هو وتحت هيمنته أيضا.

كما يعكس أيضا سيطرة تلك النظرة على المرأة، ويتجلى ذلك فيما تسرده قائلة:

" كل شيء عني كان تاءً للخجل

كل شيء عنهن كان تاءً للخجل" (تاء الخجل، ١١)

إن النظرة الدونية المتأصلة في الموروث الثقافي عن المرأة، جعلتها تشعر بدونيتها، وبقصورها عن الرجل، ومن الجدير بالذكر أن تلك الصورة الذهنية لم تكن إلا بقصد تغييبها وتهميشها والانتقاص من شأنها.

وتبدو واضحة صورة الأسرة والعائلة التي جسدت معاني الخضوع والذل، والحفاظ على الصورة الذهنية للمرأة وكأنها تعيش داخل سجن، لا يمكنها الخلاص منه.

وإذا طالعنا رواية (اكتشاف الشهوة) نجد أن الراوية حاولت كثيرا الخلاص من تلك الصورة ولما فشلت محاولاتها، لم تجد طريقا للخلاص إلا بالهروب من أنوثتها، حيث تقول الراوية " ومشكلتي مع النوم قذفت بي إلى سلوك جديد ، متقلب ومختلف عني تماما، شيئا فشيئا أصبحت امرأة عصبية معطلة الحواس، تتضايق من أنوثتها المنتهكة، من منظرها في المرأة، من الخواتم، والأساور والأقراط وأصابع الحمرة " (اكتشاف الشهوة، ١٢) فالمقطع السردي يكشف محاولة الراوية الهروب من أنوثتها؛ لأنها السبب في إحساسها بالدونية والتهميش والقهر الذي تتعرض له.

وتستهل رواية (اكتشاف الشهوة) البداية ذاتها عن العادات والتقاليد والموروث المجتمعي لتقول الراوية مستهلة السرد " جمعتنا الجدران وقرار عائلي بال وغير ذلك لا شيء آخر يجمعنا، فبينني وبينه أزمنا متراكمة وأجيال على وشك الانقراض

لم يكن الرجل الذي أريد

ولم أكن حتما المرأة التي يريد، ولكننا تزوجنا

تزوجنا وسافرنا، ومن يومها انقلبت حياتي راسا على عقب" (اكتشاف الشهوة، ٧)

إن بداية الرواية تحمل نقطة البدء نفسها، وتحيل إلى أن معاناة الأنثى في عالمها، تتبع من قيود المجتمع الموروثة والمتجذرة، والتي جمعت بينها وبين رجل، وحولت حياتهما إلى جحيم.

وإذا طالعنا عنوان الرواية الثانية (اكتشاف الشهوة) ، نجد تجلي الجسد بدءاً من العنوان، حيث يبدو فيها الجسد بشكل أعمق بكل ما يحمله من بوح وجرأة في تصوير المسكوت عنه .

وتلعب الذاكرة مع الاستفهام دورها في التلاقي بينها وبين الآخر " أتذكر ذلك الطوفان الذي كان يغمرنا معا أنا وأنت؟ صخب عيوننا؟ أتذكر أجمل السنوات التي أمضيناها معا؟ وكيف غادرنا بستان الأشواك بعد البكالوريا؟ سافرت إلى العاصمة، وأنا سافرت إلى قسنطينة" (تاء الخجل، ١٢).

إن النظر إلى جسد الأنثى كوصمة عار، جعل المجتمع يتعامل معها على أنها جسد فحسب، في محاولة لبتز عقلها وفكرها وسلوكياتها، حيث يلتقي صوتها وحنينها الداخلي في لقاءها مع ابن عمها " كنت قد اشتقت إليك فجأة لكن صوتا قطع أفكاري :

- لماذا تحبين هذا المكان ؟
- التفتُ ، كان ياسين ابن عمي .
- هل تتجسس عليّ؟
- أجاب وعيناه تشتعلان :
- نعم!
- فهمت أنه يريد أن يقول شيئاً :
- ماذا تريد؟
- صدمني :
- أريدك أنتِ
- ابتعدت عنه
- لاحقني...
- أمسكني من الخلف دفعته عني، صرخت في وجهه:

- إياك أن تلمسني ثانية...
- ابتسم ياسين بخبث:
- أيتها العاهرة ، نصر الدين أحق بك مني؟" (تاء الخجل، ٢٨). فقد استأصلت الثقافة الذكورية عقلها ومشاعرها، وأبعدتهم عن جسدها، ليظل الجسد أداة للعهر والعار .

يتجلى في المقطع السردي ذلك الحوار الخارجي الذي يدور بين الراوية وابن عمها، والذي تفصح فيه عن كونها أنثى لها عقل ومشاعر ، في حين حصرها ابن عمها في جسد ، حيث تسيطر عليه صورتها كجسد لخدمته وتلبية رغباته. وتتجسد النظرة المجتمعية الموروثة للجسد الأنثوي، في رواية (اكتشاف الشهوة)، حيث تفصح عن حوار بينها وبين زوجها، والتي ترفض فيه الامتثال لأوامره، ليقول لها:

" أيتها العاهرة الحقيرة، لست بحاجة إليك

يقولها لي ويتوجه نحو غرفة الجلوس " (اكتشاف الشهوة ، ١٢)

إن تواتر كلمة " عاهرة" في الروايتين، والتي قيلت على لسان الآخر/ الرجل، يكشف عن ثبات الصورة الذهنية عن المرأة ورؤيتها كجسد لإرضاء رغباته وغرائزه. وفي النهاية يمكن القول: إن النسيج الروائي حصر مشكلة المرأة في تلك النظرة الدونية التي همشت المرأة وغيبتها وتعاملت معها كجسد بلا عقل أو مشاعر .

ثانيا : كتابة الجسد والرغبة في الاستحواذ على مكانة الآخر/ الرجل

إن لجوء المرأة إلى الكتابة، بعدما سيطر عليها الرجل فترات طويلة، جعلها في بعض الأحيان تفكر في أن تأخذ مكانه، لا أن تشاركه في الكتابة فحسب، وقد تجلى ذلك بوضوح في رواية (تاء الخجل) فقد تعمدت الراوية أن تحل محل الذكر؛ كمحاولة للتمرد على الوضع الذي تحياه في مجتمعها، " حيث كان الرجل هو منتج المعرفة وهو مستهلكها يكتب ويقراً ويفسر، وكانت المرأة على هامش الثقافة وخارج دائرة الفعل، كانت موضوعاً للغة ومادة في النص ومجازاً من مجازات الخطاب الأدبي، لم تكن تكتب، ولم تكن تقرأ" ^{٢١} ، مما جعلها تحاول أن تأخذ الحيز الذي منحه المجتمع للرجل، لنجدها تُنهي قصة الحب التي جمعتها بـ"نصر الدين" ، وتعلنها قائلة " قصة صنعتها وأنهيتها بيدي،

كان يجب أن نتواجه حين قررت أن أهجرك فجأة، كان يجب أن تسألني ، أن تلاحقني، أن تطلب مني توضيحا، (...)، لكنك رجل من برج الثور ، معطاء في الحب، شحيح في الاعتذار " (تاء الخجل، ص ١٨)، فهي تحاول أن تنزع من الذكر دوره في الهجر والابتعاد ، لتمنحه لنفسها، وتبرر ذلك قائلة " لأنني أنثى تملأها العُقد ؟ (تاء الخجل ، ١٩)

إن الرواية تحاول جاهدة أن تحل محل الذكر؛ لتأخذ الحيز الذي حُرمت منه في مجتمعها، لأنها ترى أن جسدها الأنثوي حرمة من حقوقها في الحرية والتمتع بحياتها ، بل وسجنها داخل أسوار عاشت بداخلها طوال حياتها، لتصرخ قائلة " تمنيت أن أكون صبيا" (تاء الخجل، ٢٢)

يتجلى في المقطع السردي أن الرواية تقسو على نفسها وعلى من تحب ، رغبة في التمرد ، لتقول " لكنني أردت تعذيبك أيضا، وأردت إرباكك، وإرباك نفسي، كنت سادية إلى أبعد حد" (تاء الخجل، ٣٢)

ولم يختلف الأمر في رواية (اكتشاف الشهوة) بل إنها تقول " لم أكن فتاة مسالمة في الحقيقة، كانت رغبتني الأولى أن أصبح صبيا، وقد آلمني فشلي في إقناع الله برغبتني تلك ، ولهذا تحولت إلى كائن لا أنثى ولا ذكر، لا هوية لي غير الغضب الذي يملأني تجاه العالم بأكمله " (اكتشاف الشهوة ، ١٥)

فقد تعمدت الرواية أن تثبت أن لها القدرة على أن تأخذ حيز الرجل لتفكر وتقرر بدلا منه؛ كمحاولة لاستئصال نظرة الثقافة الذكورية لهوية الأنثى والاكتفاء بالنظر إليها بوصفها جسد ليس أكثر .

ومن الجدير بالذكر أن الإحساس بالنقص والعجز ، يسيطر على النسيج الروائي، لتنتقل به إحساسها بعدم الاكتمال، مهما حاولت ، لتقول " كنت مشروع أنثى، ولم أصبح أنثى تماما بسبب الظروف، كنت مشروع كاتبة، ولم أصبح كذلك إلا حين خسرت الإنسانية إلى الأبد. كنت مشروع حياة ، ولم أحقق من ذلك المشروع سوى عشره" (تاج الخجل، ص ١٥) وهنا يظهر مدى ارتباط الجسد بالنفس وانعكاسات ذلك على إحساسها بالنقصان، وهذا الإحساس بالنقص كان دافعا لها يحركها نحو ما تفعله لتشعر بالكمال.

والجدير بالذكر أنها تحاول الخروج عن الإطار الذي وضعها فيه المجتمع عن

طريق البوح للرجل، بل تأتي بعنوان فرعي " أنا وأنت"، فهي مهما حاولت الخروج عن النسق الجمعي والانفلات من قبضته، إلا أنها دون أن تشعر يسيطر عليها صوره الذهنية المخترنة في عقلها، لتروي له كل ما يحدث لها، في إشارة من الرواية باستحواذ القيود المجتمعية على عقلها، مما يؤكد الألم النفسي ويكشف عن المعاناة والقهر الذي تحياه .

وتربط الرواية بين الجسد الأنثوي وكل ما تعانیه الأنثى في مجتمعها، لتنتقل بذلك صور القهر والتهميش للمرأة، وتكشف عن معاناتها من القدم واستمرارها في العيش داخل تلك المعاناة التي تعيش بداخل الذاكرة الجمعية، لتقف المرأة عاجزة ليس لها حيلة إلا الصمت، صمت الخارج الذي ينبع من غليان الداخل، لتتحدث عن أمها بعد المعاناة التي عانتها مع أبيها وتقول " أما أمي فقد ظلت صامتة، وقد شعرت ببكائها يغمرها حتى الذقن، ولكنها صمدت من أجلي " (تاء الخجل، ٢٠)

إن الثقافة الذكورية تحاول أن تقصي الأنثى بسبب جسدها، لتجعلها تفقد حقها في التعليم بسبب تلك النظرة، حيث تقول على لسان عمها في حوارها مع والدها " كل بنات الجامعة يعدن حبالى، فهل ستنتظر حتى تأتيك بالعار؟" (تاء الخجل، ٢٨)

يتجلى الربط بين الجسد الأنثوي وكل ما تشعر به الأنثى من قهر وظلم وتهميش، ويسيطر على الرواية بشكل يفضح معاناة المرأة، فقد أقصت الثقافة الذكورية عقل المرأة وقدرتها على التعليم، لتحصرها في أنها جسد مثير، قد يأتي بالعار لأهله ليس أكثر، ليقترن الجسد هنا بالخلفية الثقافية للجسد في الذاكرة الجمعية الإنسانية، ويرمز إلى هيمنة تلك الفكرة وطغيانها على العقل، حتى أصبحت تلك الصورة تسعى إلى إبراز المعنى المتغلغل في العقل.

وتحاول الرواية تفعيل الذاكرة الجمعية وبعثها إلى الماضي، لتعرض تلك الصورة " إذ علينا نحن النساء أن ننتظر عودة الرجال من المسجد، وبعد أن ينتهوا من تناول الغذاء يأتي دورنا نحن النساء (...)، كنت أكره ذلك التقليد الذي يجعل منا قطيعا من الدرجة الثانية، كان يزعجني أن أرى سيدي إبراهيم في موقع السلطان وأعمامي وأبناءهم حاشيته المفضلة، يجلسون في غرفة الضيوف حول المائدة الكبيرة، ينتظرون خدمتنا لهم. كانت النسوة يبقين في المطبخ" (تاء الخجل، ٢٤).

فالمقطع السردي يعرض لعلاقة ضمنية بين الذاكرة والجسد الأنثوي، فالذاكرة تخزن بداخلها تاريخ ذلك الجسد وتحاول إعادة سرده ، مما يحيلنا إلى رؤية المجتمع للمرأة بشكل عام واقتصار وجودها على أنها جسد فحسب، كما أن وجودها في المجتمع مرهون بخدمة الرجل.

ولم يختلف الأمر في رواية (اكتشاف الشهوة) فقد عرضت للقهر المجتمعي في التعامل مع الأنثى؛ بسبب حصرها في صورة جسد ، حيث تقول الرواية " للأسف كنت أنتمي لمجتمع ينهي حياة المرأة في الثلاثين، وكنا جميعا نعيش في قفص خارج أجسادنا تماما، خارج رغباتنا ، نلحق في فضاء من القوانين المبهمة والتقاليد التي لا معنى لها، ونظن أننا أحرار ، من جهة كنت أخاف من والدي، ومن جهة أخرى من أخي إلياس ، ولهذا بترت أكثر من علاقة قبل أن يأخذ أحدهما خبرا بها" (اكتشاف الشهوة ، ١٣)

من هنا تعمل الذاكرة على تخزين صورة الجسد الأنثوي بل وإعادة سرد تاريخه ، مما يحيل إلى حصر المرأة في الجسد فحسب، ويكشف عن معالم التأثير والتأثر بين الذاكرة والجسد، فالجسد يعطي للذاكرة تاريخه لتخرنه، والذاكرة تعيد سرد هذا التاريخ لتكشف عن تهميش المرأة .

ومما يلفت الانتباه أن الآخر/ الرجل يمثل البؤرة التي يتمحور حولها النسيج الروائي، ففي رواية "تاء الخجل" يعتمد السرد بأكمله على وجود الآخر، الذي غيَّبه الساردة عن حياتها وعن العالم السردي، واستحضرت فقط من خلال كتاباتها له من بداية الرواية حتى نهايتها، فهو موجود على الورق، غائب عن العالم السردي، أو يمكن القول: إن حضوره كان بالحيز الذي منحت له الساردة فحسب، ولكن إن يكشف ذلك عن الرغبة العميقة في التمرد على الآخر ومحاولة تهميشه، يكشف أيضا عن عدم قدرتها على تغييره عن حياتها وعالمها الداخلي، فهي تعيش على كتابتها له، وحكايتها الموجهة إليه، والتي تبدو من بداية السرد وحتى نهايته.

ترسم الرواية عالمها السردي مع الآخر بدءا من الشعور الداخلي الذي أحست به " حين دغدغت مشاعري بنقائك، عشت الحيرة لأول مرة، أبصف النساء أنا أم بصف الرجال؟ لماذا اختلفت عن كل الرجال؟" (تاء الخجل، ١٢)

فقد استدعته الرواية لعالمها أولاً وأدخلته في عمق عالمها، ورفضت اعتباره مثل باقي الرجال، حتى تستطيع العيش معه في عالمها الخاص.

وتطالعنا رواية (اكتشاف الشهوة) بالصورة نفسها، حيث تقول الراوية " منذ أول لقاء بيننا شعرت أنه رجل مختلف عن كل الرجال، وبينني وبين نفسي ذعرت من لمسة يده من نظرة عينيه اللامبالية، من شكل جسده المثير " (اكتشاف الشهوة ، ٢٥)

إن السرد يمضي للتعبير عن مشاعرها ، ليبين رغبتها في الاقتراب أو التوحد معه، ويعتمد السرد على لغة تحاول الإفصاح عن الحاضر الغائب/ الآخر، ف " اللغة عبر نظامها، تقوم على استحضار الغائب والكلام عنه، كما يعني أنها تمتلك القدرة على تشكيل هذا الغائب وإعادة تشكيله بإعطائه صورة سمعية ومفهوما ذهنياً"^{٢٢}

ومما يكشف عن أن الآخر يمثل البؤرة المركزية في "تاء الخجل" ، أنها تهدي إليه سردها عن وجعها، بل وتتصب نفسها مكان الرجل لتقف معاتبة له على أنه لم يسأل عنها رغم هجرها هي له، لنقول " إذ كثيراً ما فكرت فيك، وقد قلت لنفسي لو أنك تفكر بي لسألت عني أنت الذي تعرف أن كل الصحافيين كانوا يعيشون في فوهة مدفع. عاتبتك جداً، وخاطبتك أكثر من مرة في نصوصي المنشورة ولكنك لم تقرأي ربما. أيمن لكل ذلك البركان الذي يسكن قلبك أن يخدم وتلتهمه السنوات؟" (تاء الخجل، ٣٥)

إن السرد يفتح على العالم الداخلي للراوية، التي تحاول فيه الحديث عن الآخر، ليجعلها تبوح له بكل ما بداخلها، لتبدو الكتابة بالجسد حية بين سطورها.

وتستكمل الرواية حديثها عن الآخر وتجعله المحور الرئيس لحياتها لا محور السرد فحسب، لنقول " بعدك صار الرجال أكثر قساوة أيضاً، صارت الأنوثة مدججة بالفجائع، بعدك، بعد الثلاثين ، أصبحت الطرق المؤدية إلى الحياة موحلة، أصبحت الأيام موجعة " (تاء الخجل، ١٤).

يظل الآخر هو المحرك للسرد والمحرك لها أيضاً ، لنقول " كان المساء موحشاً، والبستان يخنتق من الملل، وأنا واقفة أمام السور الخلفي، أتأمل بيتك، أنوار غرفتك مضاءة باكراً، (...)، انطفأت أنوار غرفتك، انطفأ قلبي " (تاء الخجل، ٢٥ : ٢٧)

وبالتالي يعتبر الآخر، المحرك للسرد فهي تكتب عنه، وله، وحتى عندما تسرد عن

نفسها، فهي تسرد شعورها بحضوره أو غيابه ليس أكثر.

فقد كشفتها لغة السرد وأفصحت بشكل لا إرادي عن أن الآخر ما زال يتمتع بسلطة حضوره عليها وعلى السرد، رغم محاولاتها المستميتة لتغييبه عن حياتها وتوظيفها لضمير الغائب، إلا أن غيابه لم يكن إلا إشارة قوية لافتقادها له، فقد امتلك الغياب قوة الحضور . إن المقطع السردى كما يحمل تكثيف في اللغة، يحمل أيضا لغة شعرية تتبع من

عناصر الطبيعة التي تتأثر بالجسد الأنثوي، لتأتي في مشهد ينبض بعالمها الداخلي.

ومما يسترعي الانتباه أن الساردة تحاول على مدار السرد في رواية (تاء الخجل) أن تحكي وتكتب، ولا تعطي مجالاً للآخر، إلا أن يستمع لها وأن يقرأ ما سطره عنه وعن حياتها فحسب، لنقول " قد تهمني بعد أن أسرد لك وجعي كله، وقد لن تفهمني ، لكني أكون قد وجدت مبررا لنفسي لأنني غادرت" (تاء الخجل، ١٥)

إن الرواية إذا أرادت الإجابة عما بداخلها، لأفسحت المجال لحضور الآخر، وإعطائه فرصة الكلام، لكنها اكتفت بحضوره بين أسطر كتبتها، فما يهمها أن تبوح بما في داخلها، وإن لم يقرأ الآخر ما سطرته، فقد منعت من الكلام، واكتفت بما يعتلج بداخلها من مشاعر وأحاسيس، وما قامت به يستدعي سيطرة الرجل على الكتابة عنها لأزمنة بعيدة، وهيمنته على التعبير عنها بمنطقه هو، لا بمنطقها هي، لذا فعندما جاءت لها الفرصة لإشباع رغبتها في الكتابة، فقد حرمتها حقه، وهيمنت على السرد بمفردها وبمنطقها هي فحسب، وجاءت إشارتها في المقطع السردى بتهميشه، فلم يكن يعينها سواء فهم الآخر موقفها أو لم يفهم، مما يؤكد "أن الإنسان يخبئ في مظاهر العادي والمألوف والمتعارف عليه، مجموعة كبيرة من المواقف والأحكام والتصنيفات، كما يُضَمَّنُها انفعالاته وأهواءه وسيلا كبيرا من الرغبات التي لم تجد طريقها إلى الإشباع."^{٢٢}

وتأتي الرواية لتبرر لما تقوم به " ربما لأنني امرأة والمرأة تعشق السرد لأنها تقاوم به صمت الوحدة، كان صخب الكتابة يكسر قضبان الداخل ويجعلني أمشي في مظاهرة ضخمة تنادي بالحياة" (تاء الخجل، ٨)

لقد استعانت الرواية لتشكيل مقطعها السردى بالجسد وتفصيلاته وبالأصوات والحركات والضوء وغيرها من العناصر؛ رغبة في تجسيد العلاقة بينها وبين الآخر

الغائب، الذي غيبته بإزادتها ولامته على غيابه، مما يكشف عن قدرة اللغة على الولوج إلى العالم الداخلي، ورسمه في مشهدية سردية، تكشف عن وعي حاد بمعاناة الداخل. وكما كانت نظرتها للأخر فيها شيء من الانجذاب إليه، لم يكن الأمر كذلك في رواية (اكتشاف الشهوة) ، حيث تقول " إنه رجل لا يجيب على كل الأسئلة فكثيرا ما يعلق أسئلتي على شماعة من الصمت، وينصرف إلى عمل ما، يخطر على باله فجأة، فقد عرفت على مر الأيام أنه رجل له لغته الخاصة، فهو يأكل أو يدخل الحمام أو ينام، حين لا يعرف أن يجيب، وكان صعبا علي أن أتفاهم معه، ولغة التخاطب عنده لها عدة أشكال مبهمة" (اكتشاف الشهوة ، ١٠)

وإن كان السبب في ذلك أن هذا الرجل يعمل كإشارة إلى المجتمع الذكوري، حيث تزوجته رغما عنها، خلاصا من قيود مجتمعية أو امتثالا لهذه القيود، والدليل على ذلك تعاملها مع غيره من الرجال، الذي كشف عن رغبتها في الحرية والانعقاد من القيود المجتمعية، وجعلها تعيش عالما، تتمرد فيه على العالم، الذي طالما عاشت وعانت داخل قيوده، إن عالمها الخاص بها هي التي ترسم معالمه، بشكل يناقض العالم الذي أملاه عليه المجتمع.

وأخيرا يمكن القول : إن ما تعانيه المرأة من قهر وظلم، كان الداعي لها لتحل محل الرجل، فقد أخذت ناصية الكتابة، لتكتب له وعنه، وألزمته الصمت والإنصات لها فحسب، كما أنها اتخذت دوره وردت بلسانه، بل وأخذت القرار المناسب لها، لتتخلى في كثير من الأحيان عن مشاعرها وعواطفها، وتُعمل العقل، الذي غيبته الثقافة الذكورية عنها، مما يجعلها تسقط حق الرجل، في كثير من الأحيان، كرد فعل للتقليل من شأنها منذ فترات بعيدة.

ثالثا: التداخل بين الجسد واللغة

إن اللغة هي عماد السرد، والجسد يتم تشكيله في النص " بواسطة اللغة، حيث يشكل وسيلة من وسائل التعبير غير المباشر عن الأنا المروية داخل الجنس الروائي، فالجسد المقدم في الروايات ليس جسدا واقعيًا بل هو " تمثيل رمزي للجسد عبر اللغة"^{٢٤} يشكل الجسد نقطة البدء في المسار السردي لرواية (تاء الخجل)، فالبداية كانت

للجسد الذي انبثقت عنه الأحداث ككل، وبالتالي فالجسد أعطى للسرد نقطة البدء، ومن الجسد يأتي الاسترجاع للذاكرة، وكذلك الوصف وتأتي الشخصيات معبرة عما بداخلها، ليتجلى دور اللغة في خلق تركيب جديد محمل بالجسد وتفاصيله، هذا التركيب لا يُدرك تمام الإدراك، إلا في علاقته بالجسد، حيث تتخلى اللغة عن تركيبها المعتاد؛ لكي تعطي صورة للجسد تتطلق منه، لتحوّله من جسد مادي ملموس إلى كتابة نصية .

إن الجسد يصبح موضوعا للسرد، فيخلق من ألفاظه ومعانيه ما هو جسدي مادي، ليخلط بين اللفظي والمادي الجسدي، عن طريق الصور التي يمدده بها، علاوة على أن الجسد يخلق حيوية السرد، حيث يعمل على إثارة الأحداث التي تعين السرد في رسم صور متعددة ذات دلالات، تحمل كثافة لغوية، فالرواية تغوص في تفاصيل الذاكرة وتربطها بالحاضر المعاش، مما يجعل النص الروائي مميزا بحيويته ونشاطه.

إن الرواية تتطلق من الجسد، وبالتالي يعمل النص على خلق دلالاته، بدءا من حركة الجسد التي تجر كماً هائلاً من الدلالات، التي تنتج عما يثيره الجسد بداخل النص، فالرواية تحاول أن تصف مشهد اقترابها من الرجل لتقول "كان رجلاً مثيراً، يعرف أين يضع أصابعه، أين يرمي شفتيه، كيف يغمر الأنوثة، كيف يطوقها، كيف يغنحها، كيف يجعلها تبلغ قمة النشوة" (تاء الخجل، ٣١)

فالمقطع السردية يحمل تمردا على صورة الأنثى التي حفرتها الثقافة الذكورية بل وتمردا على العنوان الذي يحمل معنى الخجل الأنثوي، ليبدو الجسد مسيطرا، بشكل من الجراءة، على السرد، وكأن الجسد هو الذي يكتب السرد وليس العكس.

ومما يسترعي الانتباه أن السرد جعلنا نصغى للجسد، الذي وظف أعضائه في رسم المشهد السردية، بدءا من الأصابع والشففتين وانتهاء ببلوغ قمة النشوة.

والسرد يحمل لحظة الانصهار مع الآخر والاتحام به، حيث تسرد الرواية لحظة إعلان سلطة الجسد والانتصار تحت وطأة الجسد والمشاعر الأنثوية، لتقول "التقت عيوننا فرحا، كانت تلك أول مرة نسمع فيها بذلك العيد. وقفت يومها واحتضنت المطر. أما أنت، فقد بقيت تتأملني، وبؤبؤ عينيك يصلبان، ورموشك تغرق في سجود طويل، اقتربت منك وقلت لك هامسة:

- ما بك؟
- ولكنك واصلت صلاتك وأنت تمسك بوجهي ثم أجبت : - إنك هنا ... وهذا كل ما أريده في الحياة" (تاء الخجل، ١٩)
- يأتي المقطع السردى هنا ليوظف الجسد في نقل صورة أو مشهد سردي مُحَمَّل بالجسد وتفصيلاته، ويحمل فرحة التحام الجسد مع الآخر مع التركيز على المدرك البصري الكامن في فرحة العيون وفي رسم صورة للمطر تأتي من الجسد أيضا، فهي صورة تتناغم مع فرحة الجسد بالالتحام بالآخر.
- ورغم ما أتى به السرد من صورة مشهدية للجسد والمتعة الحادثة بتوظيف الصورة الكاملة التي تتعاقب فيها أعضاء الجسد مع التأمل والاقتراب والهمس، إلا أن المرأة تملك سحر الهروب والتخفي كما تملك سحر الإغراء والإثارة، لنجدها تبرر ذلك قائلة " لأنني أنثى تملأها العقد" (تاء الخجل، ١٩)
- مما يكشف عن أن الجسد بما يتمتع به من سحر وقوة، لم يستطع الانفلات من سطوة الموروث الثقافي الذي يحيط الجسد بقيوده، ويأبى أن يخرج عن الإطار الذي وضعه بداخله.
- ومما يلفت الانتباه أن لغة السرد هنا جاءت تُلَمِّح ولا تُصَرِّح، فهي ترسم معالم صورة التقاء الجسد بالآخر، وفي الوقت نفسه لا تُصَرِّح بما يحدث بشكل ظاهر، ولكن تترك لأنسجام عناصر المشهد وتفصيلاته وتحركات الجسد بأعضائه، الفرصة لجعل القارئ يرسم ما لم يصرح به السرد.
- وتحاول الرواية أن تسرد الجسد مرة أخرى، لنعاين صورة أخرى للجسد تكشف عن قدرة السرد على رسم الجسد نصا، حيث تقول " بلغت أصابع المطر قاعدة ظهري ، تخيلتك أمامي تُلقِي قِصَائِدَ عَيْنِيكَ عَلَيَّ ، هب الهواء بارداً، لم تأبه قسنطينة بذلك، رمت ما تبقى من أثواب على جنب، وبدأت تغتسل بدأت تُغري. تخيلتك تضع أصابعك على شفتي، تطلب مني قبلة، كدت أُقبلك ، لولا ضجيج عمارة الآداب وابتعادي عن المطر" (تاء الخجل، ٣٢)
- إن الرواية تكشف عن الخفي بداخل المرأة كإشارة دالة لكل ما يدور بداخلها مستمدة ذلك من عالم المرأة وما يحمله من إثارة، فهي تجسد الإثارة الداخلية للجسد. وتطرح دلالات

جديدة تختلف عن المؤلف الثقافي والسائد العرفي " ٢٥

ونلاحظ أن المقطع السردى ربط بين لذة الجسد ولذة الكتابة، كما نلاحظ أيضا قدرة السرد على كتابة الجسد نصا ، يمكن قراءته والكشف عما يعانیه وما يختلجه من مشاعر وانفعالات بل، وتحاول ترجمته نصا ، مما يمد النص / الجسد بدلالات جديدة مستوحاة من الجسد .

إن رواية (تاء الخجل) إذن تنطلق متصلة بالجسد، فهي تصغى بعناية إليه، وتنطلق منه لتصل إلى العالم الداخلي، وتوظف طاقة الجسد في مشهد سردي أكثر دلالة.

وتأتي اللغة لتعطي اهتماما خاصا بالجسد ، وتحاول أن ترسم معالمه، من أجل الوصول إلى كتابة جسدية محملة بالرموز والدلالات، " فالجسد كان وما زال مادة للنشاط الثقافي، في بعده الخيالي، وفي بعده اللغوي " ٢٦

والجدير بالذكر أن الرواية تحاول تفجير مكبوت الجسد، لتقول " أنا امرأة أمارس حياتي وكأنها عمل سرى وأغطيها بغطاء سميك ، نادرا ما يتمكن الضوء من اختراقه " (تاء الخجل، ١٤)

فهي تستهل المقطع السردى بمعاناتها التي حملها المجتمع إياها، وهى أنها امرأة، ولذلك فحياتها مغطاة بالكامل بشكل يخفي الداخل، بل يخفيها هى أيضا، ويمحو وجودها وكيانها كأنثى، فهي تفجر المكبوت في الداخل وتكتبه مباشرة على الورق.

ويتعانق السرد هنا مع لغة الجسد، لتقول الراوية في رواية (اكتشاف الشهوة) "حين مر شهر على حياتي معه، شعرت أنني عشت معه قرنا من الزمن، إذ كانت أيامي معه ثقيلة، رغم أنها فارغة، ووحده الزمن كان يتسع من حولي أما أنا فقد كنت أتقلص وأصغر وأتحول الى صفر " (اكتشاف الشهوة، ١٠)

"إن اللغة ليست وحدة أو نسقا تسيطر عليه كلية، بل إنها تتضمن لغات مختلفة توجد داخل اللغة، والتواصل في اللغة هو الرغبة الحاسمة التي يحركها هاجس الاقتراب من الآخر " ٢٧ . فالرواية تربط بينها شعورها الداخلي والآخر، لتقول " هبت نسمة باردة، انطفأت أنوار غرفتك، انطفأ قلبي، (...) كنت قد اشتقتُ إليك " (تاء الخجل، ٢٧)

نخلص من ذلك أن السرد استطاع كتابة الجسد، لتتعانق إمكانات السرد ودلالاته

مع الجسد، وتأتي كتابته محملة بكثير من الدلالات والإيحاءات .

رابعاً: التحرر الجسدي / الجنسي

إن الجسد يختلف عن الجنس، ولكن الموروث الثقافي خلط بينهما، وحصر الجسد الأنثوي في العار والخطيئة والجنس فحسب، وقد يكون هذا الخلط هو الذي دفع المرأة إلى الكتابة عن الجسد بحرية؛ كرد فعل لتلك النظرة التي حصرت الجسد في هذه المفاهيم، وذلك رغبة في أن يعبر الجسد عن نفسه بحرية، ويكشف عما بداخله.

هذا بالإضافة إلى أن الروايات النسائية حاولت الولوج إلى عالم الجنس، بعدما كان الحديث عنه يتخذ شكلاً من أشكال اختراق المحظورات، وبخاصة إذا كانت الروايات نسائية، فكاتبته امرأة، ولكن المرأة أرادت أن تكشف عن وعي عميق بالجسد كما أرادت فصله عن الجنس .

إن الاحتفاء بالجسد في الروايات لم يترك العنان للجنس والحديث عنه بحرية في (تاء الخجل) حيث بدت الراوية متحفظة في حديثها عن الجنس، فقد حرصت على انتقاء كلماتها وعباراتها، واكتفت بالحديث عنه تلميحاً لا تصريحاً.

عمدت الراوية إلى استهلال المشهد بلغة متمزجة بإيحاءات تمتلئ بالإثارة وتحمل للقارئ صورة مشهدية عبرت عنها اللغة بدقة، لتقول "تجاوزنا على كرسي من حجر، التحمت كتفانا لطرد البرد، وتشابكت أصابعنا لتكرر مرة أخرى تلك الحكاية . ما زلت أذكر كم كنت أحب يديك، واستدارة أظافرك، والحقول المزهرة في راحتك" (تاء الخجل، ١٨)

إن الراوية حاولت التلميح فيما يتعلق بالجنس، وحاولت أن ترسم صورة مشهدية للقائنها بالآخر عن طريق التلميح، وابتعدت عن التصريح.

أما الحديث عن الجسد/ الجنس في رواية (اكتشاف الشهوة) اتخذ منحى مغايراً، فالمشهد الجنسي بدأ من الصفحة الأولى، وإن جاء في حديثها عن الزواج، حيث تقول "حاولت ليلتها أن أكون عروساً مطيعة، لكن شيئاً ما في داخلي كان يرفض ذكورتها، دخلت الحمام وأغلقت على نفسي الباب، فقد تخيلتني عاهرة، تتعري أمام أول زبون تحمله لها الطريق، كيف لغربيين مثلنا أن يمارسا الجنس كما يجب؟

طرحنا السؤال على نفسي أكثر من مره خلال تلك الأيام المشحونة بالغضب بيننا، وفي

اليوم السابع جن جنونه ، حاصرني في المطبخ ومزق ثيابي ، ثم طرحني أرضا ، لم يحاول أن يوجهني، لم يحاول أن يفهم شيئا من لغة جسدي أنهى العملية في دقائق" (اكتشاف الشهوة ، ٨)

المشهد السردي يشهد جرأة في التعامل مع الجنس، وتناوله، وكأنها تتحدى المجتمع وتخرج عن خطاه المرسومة للأنثى ؛ لتعويض حالة التهميش التي وقع فيها الأنثى. ٢٨

وتزداد الجرأة ونحن نعاين المقطع السردي، حيث تقول "ثم مرر يداه على شفتي ثم اقترب وقبلني أمام الملاء، أمام النادل الذي كان يقف أمامنا، وفي يده فاتورة الحساب ، وضع شفتيه على شفتي، ثم أبعد وجهه عني قليلا، وتأملني، كأنه ينتظر ردة فعلي، ولكني كنت مذهولة وجامدة، فأعاد الكرة مرة أخرى، ولكنه أطبق شفتيه أكثر على شفتي، (...)، كانت شفته طريتين وشعر شاربيه ولحيته أيقظت كل حواسي، ولم أفهم حتى لماذا انسجمت معهم ولماذا بادلته القبله وكأني "مُقبلة" محترفة ولماذا عبثت شفاهي كل ذلك العبث مع شفاهه، ولماذا تذوقت دفء لسانه وأحببت رائحة تبغها الصارخة بذكورتها" (اكتشاف الشهوة ، ٣٠)

وإذا عاينا مقطعا سرديا آخر نجد الرواية تعلن عن نظرة الآخر للأنثى، حيث تقول "ماري تقول إن أغلب المثقفين العرب لا ينظرون إلى المرأة سوى أنها ثقب متعة، ولذلك يناضلون من أجل الحرية الجنسية أكثر مما يناضلون من أجل إخراج المرأة من واقعها المزري. إنهم على عجلة من أمرهم، ولذلك هم في وادي والمجتمع في واد آخر" (اكتشاف الشهوة ، ٦١)

وتحاول الرواية الجمع بين لغة الجسد ولغة المتعة أو الشهوة، فنقول " كانت خلايا جسدي ترقص من النشوة " (اكتشاف الشهوة ، ٣٤)

وقد استغللت الرواية قضايا الاغتصاب التي حدثت في المجتمع الجزائري؛ للتعبير عن مدى استيائها من العادات والتقاليد الموروثة، التي حصرت المرأة في جسد، ورأت المرأة هي المسؤول الأول عن المعاناة التي تعانيتها، بل وباتت تعاقبها على أفعال، حدثت رغما عنها، دفاعا عن الشرف، ومحاولة للتخلص من وصمة العار .

وانطلاقاً مما سبق فالرواية في كل رواية تتعامل مع الجسد / الجنس من خلال عرضها لقضية من القضايا، لا موضوعاً في حد ذاته، ففي (رواية الخجل) اتخذت من قضية الجسد الأنثوي ونظرة المجتمع الذكوري له موضوعاً لها مما قادها إلى الحديث عن الجنس في دعوة لفصله عن الجسد، وقد جاء العنوان الرئيس للرواية، يحمل إشارة للتلميح لا التصريح، فالخجل المصرح به في العنوان اتضح في حديثها عن الجنس بشكل ضمني، جعلها تترك للقارئ أعمال خياله؛ لرسم الصورة التي يؤدي إليها المشهد السردي، الذي انتقى مفرداته قاصدا الوصول إلى صورة بعينها.

وتحاول الساردة أن تفصح عن أن محاولاتها للكتابة لم تكن للحديث مع الآخر، لكنها كانت نوعاً من الهروب من عالمها الخارجي، إلى حياة جديدة تختلف عن حياتها، حيث تقول "أكتب على أوراقى لأعيش فصول حياة تختلف، أكتب فأتوغل داخل أزقة الذاكرة المعتمة، وأستقر عندك، (...). أعترف لك اليوم، أنني كنت هشة حتى العظم، وأني هربت منك بعد أن أعيناني الخجل لمواجهة المجتمع بحبك، لم تكن تفهم كيف أتعايش مع تناقضاتي تلك، أنا البارعة في التصنت ومواجهة بنى مفران بالتمرد، وجددتني عاجزة عن فك عقدي المرتبطة بترسب قديم وبال يخلط بين الحب والجنس" (تاء الخجل، ٣٤)

إن الرواية في المشهد السردي السابق تحاول أن تعلن أنها رضخت لما يمليه عليها المجتمع الذكوري، وقررت الهروب من الآخر؛ خوفاً من عادات متجذرة في المجتمع يلزمها بها، مجتمع يخلط بين الحب والجنس، ويرى في الحب اتجاه إلى الجنس فحسب. كما طرحت الرواية الجنس في إطار حديثها عن الزواج، في مستهل روايتها "اكتشاف الشهوة"، والذي تميزت فيه بجرأتها في الحديث عنه؛ لتكرس فكرة الخروج من السائد المجتمعي.

وفي النهاية يمكن القول: إن الروايات عالجت فكرة الجسد/ الجنس بأشكال متعددة، بعضها عن طريق التلميح، والبعض الآخر يتجه نحو التصريح والجرأة في الحديث عن الجنس وأحياناً في ضوء فضح المسكوت عنه؛ رغبة في التمرد على نظرة ذكورية قيدت الجسد الأنثوي بداخلها.

خاتمة:

إن ولوج الروائيات العربيات إلى العالم الروائي العربي، خلق خطاباً أنثوياً ثرياً باللغة التي تحمل إمكانات وطاقات دلالية، وجعلهن يمتلكن أدوات فنية، يستطعن بها تشكيل حيز واسع في عمق الروايات العربية، وانطلاقاً من ذلك تمكن البحث من التوصل إلى مجموعة من النتائج، من أهمها :

- اتجاه الكتابة بالجسد في الروايات النسائية، جاء كرد فعل لصورة الجسد الأنثوي في النسيج الثقافي الموروث، الذي حصر الأنثى في صورة جسد، له وظائف محددة، وحرّمها من ممارسة حقوقها كهوية أنثوية لها عالمها، الذي لا يمكن حصره في جسد .

- احتقت الكتابة بالجسد بكثير من الرموز والدلالات، حيث قدمت الجسد في صور متعددة، تكشف عن وعي عميق بدور الكتابة في الكشف عن الجسد بوصفه هوية أنثوية، مما يكسب النص الروائي طاقات دلالية، يحاول من خلالها الكشف عن العلاقة بين الأنثى وهويتها المتمثلة في جسدها وبينها وبين نظرة المجتمع لها.

- منحت اللغة للجسد فرصة التعبير عن نفسه، من خلال معجمها الثري بالألفاظ والدلالات والرموز .

- أفصحت الروايات عن التمرد على النظرة الدونية للجسد الأنثوي في شكل، يتحقق بالخروج والتمرد على العادات والتقاليد الموروثة.

- خاضت الروايات في المسكوت عنه كثيراً؛ رغبة في الخلاص من القيود التي تكبل الأنثى.

- إن لجوء الروايات في تشكيل عالمها الروائي إلى لغة الجسد، وتوظيف معجم الجسد اللغوي وألفاظه، جعل الأنثى وكأنها تكتب بجسدها وعن جسدها، عن طريق المشاهد السردية التي حاولت توظيف إمكانات الحركة والوصف والتأمل والألوان؛ لتصنع خطاباً سردياً مفعماً بالجسد.

- إن تكرار حضور الجسد في أعمال فضيلة الفاروق الروائية يكشف عن محورية هذه الكلمة، ودورها في تأسيس كتابة أنثوية تحققي بالجسد، مما جعلها تنتج خطاباً أنثوياً، يمتلك لغته الخاصة.

- كشفت لغة السرد وأفصحت بشكل لا إرادي عن أن الآخر/الرجل ما زال يتمتع بسلطة حضوره على المرأة وعلى السرد أيضا، رغم المحاولات المستميتة لتغييبه، إلا أن غيابه لم يكن إلا إشارة قوية لافتقادها له، فقد امتلك بغيابه قوة الحضور .

هوامش:

- ١ أمل التملفمف : (السفرة الذاتية النسائفة فف الأءب العربف المعاصر)، ط ١ ، المرآر الآقافف العربف، الءار البفضاء، المرآب، ٢٠٠٥م، ص٩٥.
- ٢ آفناو ف بعلف : (النآء النسو ف وبلاآة الآآآلاف فف الآقافة العربفة المعاصر)، مآلة الآفة الآقاففة، ع ١٩٥، وزارة الآقافة والمآافظة على الآرآ، آونس، ٢٠٠٨، ص٣٣.
- ٣ عبء الله الآذامف : (المرأة واللآة)، المرآر الآقافف العربف، بفروآ، ط ٣، ٢٠٠٦م، ص٧.
- ٤ نفسه، ص٣٥.
- ٥ مفرال الطآاو ف : (بلاآة الآآآاج بالآسد فف الأءب النسائف العربف)، مآلة الآقافة الآذفة، العءء ٣٩٠، مارس ٢٠٢٣م، ص٥.
- ٦ عبء الله الآذامف : (المرأة واللآة)، المرآر الآقافف العربف، بفروآ، ط ٣، ٢٠٠٦م، ص٨.
- ٧ ففآر : فعفمة هءف المءآرف : (النآء النسو- آوار المساواة فف الفكر والأءب)، منشورات فكر آراساآ وأبآاآ، الرباط، المرآب، ط١، ٢٠٠٩، ص١٠.
- ٨ ففآر فءرفس عبء النور: (الآآابة النسائفة - آرففة فف الأنساق الآاآ الأنؤففة-الآسد-الهوفة)، مآآبة ورافة سآلاماسة، المرآب، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٥.
- ٩ سعفة عفشونة: (الآآابة بالآسد - مآاربة آآلففة فف روافة آاآرة الآسد لأآلام مسآانمف ، مآلة الآءاب، آامعة الأآوة منآورف، الآزائر، مآء ٢٠، العء١، ٢٠٢٠، ص٢٣٢.
- ١٠ ففآر : زهرة طوفل : (آراسة عن الآآابة بالآسد فف آلاآفة أآلام مسآانمف - آاآرة الآسد، فوآف الآواس، عابر سرفر)، مآلة إشآالات فف اللآة والأءب، آامعة زفان عاشور بالآلفة ، الآزائر، مآ ١١، ع ٢، ٢٠٢٢م، ص ١٠٤.
- ١١ ففآر :الأآآر بن السانآ: الروابة النسائفة المآارفة والآآابة بشروط الآسد، مآلة الآطاب، العءء ٩، المرآب ، ٢٠٠٩،
- ١٢ ففآر : نبفل سلفمان: (المساهمة الروائفة للآآبة العربفة)، آار الآقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠١١ ، ص ١٩-١٧.
- ١٣ آسفن المناصرة : (النسوفة فف الآقافة والإبءاع)، عالم الآآب الآءف، الأردن، ط١، ٢٠٠٧، ص١٦١-١٦٠.
- ١٤ آفناو ف بعلف : (مآآل إلى نظرفة النآء الآقافف المآارن)، منشورات الآآلاف، الآزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص١٣٧.
- ١٥ بوشوشة بن آمعة: الروابة النسائفة الآونسفة، الناءف الأءبف الآقافف بآءة، ٢٠٠٩م. ص ١٤٧.
- ١٦ ففآر : مفرال الطآاو ف : (بلاآة الآآآاج بالآسد فف الأءب النسائف العربف)، مآلة الآقافة الآذفة، العءء ٣٩٠، مارس ٢٠٢٣م، ص ١٠.
- ١٧ ففراهفم مآموء : (آمالباآ الصمآ فف أصل المآف والمآبوآ)، مرآر الإنماء الآضارف، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٤، ١٣.
- ١٨ عبء الله الآذامف : (المرأة واللآة)، ص١٦.
- ١٩ نفسه، ص٣٤.
- ٢٠ ففآر : عبء الآق بلعابء: (عآباآ - آفرار آفنبف من النص إلى الآناص)، آآءفم: سعفء فآفن، ط١، الءار العربفة للعلوم ناآرون، ٢٠٠٨م، ص١١٢.
- ٢١ عبء الله الآذامف : (المرأة واللآة)، ص٧٩.
- ٢٢ منآر عفاشف : (الآآابة الآانبفة وفآاآة المآآة)، المرآر الآقافف العربف، ط١، ١٩٨٨، ص٣٤.
- ٢٣ سعفء بنآراء : (وهآ المعانف - سفمفاآباآ الأنساق الآقاففة)، المرآر الآقافف العربف، الءار البفضاء، المرآب، ط١، ٢٠١٣، ص٥.
- ٢٤ سعفء الوآفل : (الآسد فف الروابة العربفة)، الهفئة العامة لآصور الآقافة، الآاهرة، ٢٠٠٤م، ص٧.
- ٢٥ عبء الله الآذامف : (المرأة واللآة)، ص٩٤.
- ٢٦ نفسه، ص٧٠.
- ٢٧ ففآر : مآموء أنور الءفن : (الهوية والآآلاف)، أفرفقا الشرق، الءار البفضاء، ١٩٨٨م، ص٤٢.
- ٢٨ ففآر : سماآ عبء الله أآمء الفران : (آقافة النص قرآة فف السرا الفمف المعاصر)، الأكاءفمفون للنشر والآوزفء، عمان، ٢٠١٦م، ص ١٣٦.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر

فضيلة الفاروق :

- (تاء الخجل)، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ٢٠٠٣م.
- (اكتشاف الشهوة)، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ٢٠٠٥م.

ثانياً: المراجع العربية

- (١) إبراهيم محمود : (جماليات الصمت في أصل المخفي والمكبوت)، مركز الإنماء الحضاري، ط١، ٢٠٠٢م.
- (٢) إدريس عبد النور: (الكتابة النسائية - حفرية في الأنساق الذات الأنثوية-الجسد- الهوية)، مكتبة وراقعة سجلماسة، المغرب، ط١، ٢٠٠٤م.
- (٣) أمل التميمي : (السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر)، ط١ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥م.
- (٤) بوشوشة بن جمعة: (الرواية النسائية التونسية)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ٢٠٠٩م.
- (٥) حسين المناصرة : (النسوية في الثقافة والإبداع)، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٧م.
- (٦) حفناوي بعلي: (مدخل إلى نظرية النقد الثقافي المقارن)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٧م.
- (٧) سعيد بنكراد : (وهج المعاني - سيميائيات الأنساق الثقافية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٣م.
- (٨) سعيد الوكيل : (الجسد في الرواية العربية)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

- (٩) سماح عبد الله أحمد الفران : (ثقافة النص قراءة في السرد اليميني المعاصر)، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٦م.
- (١٠) عبد الحق بلعابد: (عتبات - جيران جينيت من النص إلى التناص)، تقديم: سعيد يقطين، ط١، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م.
- (١١) عبد الله الغدامي : (المرأة واللغة)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.
- (١٢) محمد أنور الدين : (الهوية والاختلاف)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٨م.
- (١٣) منذر عياشي : (الكتابة الثانية وفتحة المتعة)، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨م.
- (١٤) نبيل سليمان: (المساهمة الروائية للكاتبة العربية)، دار الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠١١م.
- (١٥) نعيمة هدى المدغري، النقد النسوي(حوار المساواة في الفكر والأدب)، ط١، منشورات فكر دراسات وأبحاث، الرباط، المغرب، ٢٠٠٩م.

ثالثا: الدوريات العربية

- (١) الأخضر بن السائح: (الرواية النسائية المغاربية والكتابة بشروط الجسد)، مجلة الخطاب، العدد ٩، المغرب، ٢٠٠٩م.
- (٢) زهرة طویل : (دراسة عن الكتابة بالجسد في ثلاثية أحلام مستغانمي - ذاكرة الجسد، فوضى الحواس، عابر سرير)، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة زيان عاشور بالجلفة، الجزائر، مج ١١، ع ٢، ٢٠٢٢م.
- (٣) حفناوي بعلي: (النقد النسوي وبلاغة الاختلاف في الثقافة العربية المعاصر)، مجلة الحياة الثقافية، ع ١٩٥، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، تونس، ٢٠٠٨م.
- (٤) سعيدة عيشونة: (الكتابة بالجسد - مقارنة تحليلية في رواية ذاكرة الجسد لأحلام مستغانمي)، مجلة الآداب، جامعة الأخوة منتوري، الجزائر، مجلد ٢٠، ع ١، ٢٠٢٠م.

(٥) ميرال الطحاوي: (بلاغة الاحتجاج بالجسد في الأدب النسائي العربي)، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٣٩٠، مارس ٢٠٢٣م.



المصادر التأسيسية لفرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون اللفظ دراسة نقدية

أ.م.د. عماد حسن مرزوق
أستاذ الدراسات الإسلامية المساعد
كلية الآداب، جامعة المنوفية
dr.emad7272@gmail.com

 10.21608/jfpsu.2024.299868.1361

*This is an open access article licensed under the terms of
the Creative Commons Attribution International License
(CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>*



المصادر التأسيسية لفرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون اللفظ دراسة نقدية

مستخلص

يذهب جمهور المسلمين إلى أن معاني القرآن الكريم وألفاظه وحى منزل من رب العالمين - عز وجل - على رسوله الكريم - صلى الله عليه وآله وسلم -، فوظيفة الرسول إنما هي إبلاغ القرآن الموحى به لفظاً ومعنى، دون أن يزيد عليه أو ينتقص منه، وبالرغم من هذا فقد ذهبت طائفة أخرى من المسلمين إلى إعطاء الرسول دوراً أكبر من مجرد إبلاغ هذا الوحي، حيث جعلت الوحي القرآني المنزل على الرسول مقتصرًا على المعاني وحدها دون الألفاظ، أما الصياغة اللفظية لهذه المعاني المنزلة على قلب الرسول فقد نسبوها للرسول نفسه، فالقرآن عندهم هو معان إلهية موحى بها، قام الرسول بصياغتها في ألفاظ من عنده. إن الدعوى بأن القرآن الكريم هو معنى من الله، ولفظ من الرسول دعوى لها جذورها في التراث الإسلامي، كما تتردد أصدائها أيضاً في عدد غير قليل من الدراسات الإسلامية الحديثة. يرصد هذا البحث المصادر التأسيسية لهذه الدعوى، ويحلل دواعيها وأسبابها، ويناقش نتائجها ولوازمها من خلال مباحث أربعة

الأول : المصدر الكلامي

الثاني : المصدر الغنوصي

الثالث : المصدر التفسيري

الرابع : المصدر الروائي

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، بشرية اللفظ، مفهوم الوحي، الوحي النفسي، الغنوصية، التجربة الدينية، تاريخية القرآن .

The Foundational Sources for the Hypothesis of the Revelation of the Qur'an in Meaning rather than in Word A Critical Study

Dr. Emad Hassan Marzouk
Assistant Professor of Islamic Studies
Faculty of Arts, Al-Menofia University

Abstract

The majority of Muslims believe that the meanings and words of the Noble Qur'an are revelations sent down from the Lord of the Worlds - the Almighty - to His Noble Messenger - may God's prayers and peace be upon him and his family - so the Messenger's job is to convey the revealed Qur'an in word and meaning, without adding to it or subtracting from it, and despite Another group of Muslims went to give the Messenger a greater role than just conveying this revelation, as they made the Qur'anic revelation revealed to the Messenger limited to meanings alone, not the words. As for the verbal formulation of these meanings revealed to the heart of the Messenger, they attributed it to the Messenger himself. For them, the Qur'an is divinely inspired meanings that the Messenger formulated in his own words. The claim that the Holy Qur'an is a meaning from God and a word from the Messenger is a claim that has its roots in the Islamic heritage, and its echoes also resonate in quite a few modern Islamic studies. This research monitors the foundational sources of this claim, analyzes its reasons and causes, and discusses its results and implications through four sections.

The first: The theological source

Second: The Gnostic source

Third: The interpretive source

Fourth: The narrative source

Keywords: The Holy Qur'an, the humanity of speech, the concept of revelation, psychological revelation, Gnosticism, the religious experience, the history of the Qur'an.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين، سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد :

فإن القرآن الكريم لفظ ومعنى، وتحديد مصدر كل منهما يمثل مرتكزا عقائديا تبنى عليه مفاهيم عدة كالنبوة، والشريعة وغير ذلك، وثمة ثلاثة رؤى مختلفة لمصدر ألفاظ القرآن ومعانيه:

الرؤية الأولى: تذهب إلى أن القرآن الكريم بشقيه: اللفظ والمعنى، هو وحى منزل من الله - عز وجل - على رسوله محمد - صلى الله عليه وآله وسلم -، وليس للرسول أى دور فى إنشاء معانيه أو ألفاظه، وهذه الرؤية هى الرؤية المستقرة فى عقيدة جمهور المسلمين.

الرؤية الثانية: نقيض الرؤية الأولى حيث تتكرر كون المعانى القرآنية وألفاظها - على السواء - وحيا من عند الله، وهذه الرؤية هى ما عارض به المشركون الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - عند نزول القرآن، وهى ما ذهب إليها جمع من المستشرقين، وما تبنته طائفة من أصحاب نظرية التجربة النبوية، والقائلين بالوحى النفسى، وتعد هذه الرؤية إنكارا تاما للوحى الإلهى فى القرآن الكريم.

الرؤية الثالثة: مزيج انتقائى من الرؤيتين السابقتين إذ تثبت لمعانى القرآن المصدر الإلهى، وتنفيه عن الألفاظ، وتدعى أن منشئ ألفاظ القرآن الكريم هو النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -، فالمعانى من الله والصيغة من الرسول، ويثبت أصحاب هذه الرؤية الرسالة والنبوة والوحى القرآنى لكن بمفهومهم الخاص.

وقد تبنى هذه النظرية عدد من المفكرين المعاصرين يأتى على رأسهم^١ المفكر الباكستانى فضل الرحمن مالك^٢ حين يقول " ولكن المذهب السلفى (وربما مجمل الفكر

١ - أشار رشيد بن زين إلى أن ولى الله الدهلوى (ت ١٧٦٢م) وأحمد خان (ت ١٨٩٨م) قد سبقا إلى القول بهذا الرأى، لكن النصوص التى أشار إليها رشيد بن زين فى كتاب (فيوض الحرمين) للدهلوى، وكتاب (تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان) لأحمد خان لا تزال بالأردية ولما تترجم [انظر: المفكرون الجدد فى الإسلام، رشيد بن زين، ترجمة حسان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٤٧، ص ١٣٦ وما بعدها]

٢ - مفكر باكستانى ولد عام ١٩١٩م، وحصل على شهادته الأولى من جامعة البنجاب فى لاهور عام ١٩٤٢م، وحصل على الدكتوراه من جامعة أوكسفورد، وأصبح محاضرا فى جامعة درهام بإنجلترا، وكذلك فى جامعة MC.GILL فى كندا، وأشرف على المؤسسة المركزية فى الدراسات الإسلامية فى باكستان، ثم غادر باكستان بسبب الهجوم على أفكاره إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث أصبح أستاذا زائرا فى جامعة كاليفورنيا، وبعدها أستاذا

الوسيطي) كان يفتقر إلى الوسائل الضرورية للربط بين آخية الوحي، وبنيته اللفظية، في منظومة عقيدته من جهة، وعلاقة الوحي الحميمة بعمل النبي - صلى الله عليه وسلم - وشخصيته الدينية من جهة أخرى؛ أي إنه افتقر إلى القدرة العقلية للتدليل على أن القرآن كلام الله وكلام محمد - صلى الله عليه وسلم - بالمعنى المتعارف عليه في آن معاً. إن القرآن يتضمن - بوضوح - كلا التوصيفين^١.

وكذلك عندما يقول "القرآن كلام إلهي محض، ولكنه في الوقت نفسه على علاقة حميمة بأعماق شخصية النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - ، الذي لا يمكن النظر إلى علاقته بالقرآن على أنها علاقة آلية خارجية، كما لو أننا أمام جهاز تسجيل، فالكلام الإلهي ينبع من قلب النبي الكريم"^٢.

انتقلت فرضية فضل الرحمن حول القرآن الكريم إلى عدد من المفكرين المعاصرين، فظهرت الفرضية في مصر في كتابات على مبروك^٣ حين يقول "ألفاظ القرآن من الإنسان، وليس من الله"^٤.

وكذلك في بعض إشارات حسن حنفي^٥، إذ إنه بينما يذكر أن الإنزال باللفظ والمعنى

لتاريخ الفكر الإسلامي في جامعة شيكاغو حتى توفي عام ١٩٨٨م. له كتاب الإسلام، وكتاب الإسلام وضرورة التحديث، وكتاب المسائل الكبرى في القرآن الكريم [انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط٥، ٢٠٠٦م، ١٤٦/٢. وأيضاً القرآن والتاريخانية. مدخل إلى فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة أحمد فاضل الهليلي، مؤنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٨م، ص ١١-١٣

١ - الإسلام، د.فضل الرحمن مالك، ترجمة د.حسون السراي، مراجعة وتقديم د.عبد الجبار الرفاعي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٧م، ص ٨٠

٢ - الإسلام، د.فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

٣ - أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية الآداب، جامعة القاهرة، ولد عام ١٩٥٨م، رفضت أبحاثه - في البداية - التي تقدم بها للحصول على درجة الأستاذية بسبب ما تضمنته من آراء، فنشرها في كتاب بعنوان أفكار مؤثمة، ثم رقي قبل وفاته بشهرين عام ٢٠١٥م، له عدد من المؤلفات منها كتاب ما وراء تأسيس الأصول، وكتاب النبوة من العقائد إلى فلسفة التاريخ [انظر شهادت ابنه وزوجه وزملائه في العدد الصادر لتأبينه من مجلة أدب ونقد، العدد ٣٥٢، يوليو ٢٠١٦م].

٤ - نصوص حول القرآن. في السعي وراء القرآن الحي، د. على مبروك، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٥م، ص ٢٠٦

٥ - أستاذ الفلسفة في كلية الآداب جامعة القاهرة، وعضو لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة، ولد عام ١٩٣٥م، وتخرج في كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٦٧م، وحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا، دعا إلى ما سماه اليسار الإسلامي، كما دعا إلى الاستغراب رداً على الاستشراق، توفي عام ٢٠٢١م، له عدد كبير من المؤلفات منها التراث والتجديد. موقفنا من التراث القديم، من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، من النقل إلى الإبداع. [انظر: أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، د. السيد ولد أباه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م، ص ٣٢].

"هو ما يميز الوحي القرآني عن باقي الكتب المقدسة"^١، فإنه ينقض كلامه بقوله "وقد يكون الإنزال بالمعنى دون اللفظ، بالروح وليس بالبدن، ويختار النبي اللغة من عنده، العربية. واللهجة من عنده، لهجة قريش. وهو نفس المعنى الإنجيلي والتوراتي"^٢.

كما تبني تلك الفرضية عدد من المفكرين المعاصرين في تونس كمحمد الطالبي^٣ الذي يقول "يتمحور الإسلام حول الكلمة، كلمة إلهية بكليتها في لغة بشرية بتمامها. لذلك قد تعرف بأنها كلمة إلهية- إنسانية. إلهية بكليتها في قالب لغوي وبشرى بكليته، هو اللغة العربية"^٤.

وكذلك يتبنى تلك الفرضية عبد المجيد الشرفي^٥ الذي يقول "كان الخطاب الذي يسمعه ويشد عليه حين (ينزل على قلبه) حسب التعبير القرآني، كلام الله يؤديه هو في لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلامه هو في الآن نفسه. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه إلى لغة بعينها، وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه"^٦.

ومن ثم يتعجب عبد المجيد الشرفي من اعتراض (المحافظين) - كما يسميهم - على آراء فضل الرحمن فيقول "ومن الغريب أنه ثارت ثائرة المحافظين حين قال أحد الباحثين

^١ - من النقل إلى العقل، د. حسن حنفي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م، ٧٢/١
^٢ - من النقل إلى العقل، د. حسن حنفي ٧٢/١، لا يقال إنه يقصد بهذا القول السنة لأنه يقول في الصفحة التالية "والنزول لفظ خاص بالقرآن دون السنة، فالسنة لم تنزل بل هي شرح وتعليق شخصي من الرسول"

^٣ - مفكر تونسي، وأستاذ الحضارة بكلية الآداب بمنوبة، ودرس في عدد من الجامعات الغربية، ومن الجيل المؤسس للجامعة بعد رحيل الأساتذة الفرنسيين عنها، ولد عام ١٩٢١م، كتب أطروحته عن تاريخ أفريقيا عندما كانت إمارة أغلبية، وتوالت كتبه في التاريخ والفكر الإسلامي ومنها ابن خلدون والتاريخ، الإسلام والحوار، تأملات في القرآن بالاشتراك مع مورييس بوكاين، الإصرار على الاحترام بالاشتراك مع أوليفي كليمان، توفي عام ٢٠١٧م. [انظر ما كتبه عن نفسه في كتاب عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، د. محمد الطالبي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط٢، ٤٣٣/٥١٢/٢٠١٢م. وانظر كذلك : أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، د. السيد ولد أباه، ص ١٥٧].

^٤ - الإصغاء إلى كلمة الله القرآن الكريم في تاريخ التقليد الإسلامي، د. محمد طالبي، ضمن كتاب: الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام، إعداد مشير باسيل عون، المكتبة البولسية، جونيه، لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص ١٤٩

^٥ - مفكر تونسي، أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة منوبة، ولد في صفاقس عام ١٩٤٢م، من كتبه الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الإسلام والحدائق، تحديث الفكر الإسلامي [انظر: أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، إشراف بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط١، ٢٠١٦م، ٢١٧/١]

^٦ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص ٣٦

المعاصرين مستندا إلى هاتين الآيتين^١: إن (القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد)^٢.

وأخيرا تبني تلك الفرضية بعض المفكرين الإيرانيين وعملوا على تطويرها والكتابة فيها بالتفصيل لتأصيلها كعبد الكريم سروش^٣ الذي خطا الخطوة الأولى نحو هذه الفرضية في كتابه (بسط التجربة النبوية)^٤ حيث "جعل الوحي نحوًا من الكشف الموجود عند الصوفية، ووربطه ببيئة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم-، وجعله خاضعا لتجربته الباطنية والظاهرية، التي تشكل ثقافته الخاصة، والظروف والملابسات التي يعيشها النبي - صلى الله عليه وآله وسلم- من لغة وعادات وقوانين ومصاديق خاصة"^٥، ثم صرح بعد ذلك بفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ في كتابه الأخير (كلام محمد رؤى محمد)^٦.

يقول سروش في حوار معه بعنوان (كلام الله كلام محمد) " طبقاً للرواية التقليدية لم يكن النبي سوى وسيلة، حيث يؤدي إلى الناس ما يأتيه به جبريل، ولكنني أرى أن النبي كان له دور محوري في خلق القرآن"^٧.

١ - يقصد: قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٣٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٣٨﴾ بِلسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٣٩﴾﴾ [الشُّعْرَاءُ : ١٩٢ - ١٩٥] وقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ ﴿١٠١﴾﴾ [البَقَرَة : ٩٧]

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٣٦
٣ - عبد الكريم سروش اسم مستعار لحسين دباغ، ولد في طهران عام ١٩٤٥، حصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران عام ١٩٧٢م، ثم انتقل إلى إنجلترا، وبعد نجاح الثورة الإيرانية أصبح واحدا من أعضاء لجنة الثورة الثقافية، لكنه طرح أفكارا مثيرة للجدل في الفكر الإسلامي أدت إلى فصله من التدريس في الجامعات لينتقل بعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية لتدريس المعارف المولوية، كما درس في ألمانيا وهولندا، له عدة كتب من أهمها، الصراطات المستقيمة، القبض والبسط في الشريعة [انظر عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، مجموعة من المؤلفين، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط١، ١٤٤٢/٥/٢٠٢١م].

٤ - بسط التجربة النبوية، عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م
٥ - تأملات في نظرية بسط التجربة النبوية، حيدر السندي الأحسايني، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، العراق، ط١، ١٤٣٩/٥/٢٠١٨م، ص٦

٦ - كلام محمد رؤى محمد، د. عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد الكنانى، دار أيكالو، بغداد، ط١، ٢٠٢١م.
٧ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، مجلة (نصوص معاصرة)، لبنان، بيروت، العددان الخامس والسادس عشر، ١٤٢٩/٥/٢٠٠٨م، ص١٣. وقد أعيد نشر هذا الحوار لأهميته في عدد من الكتب منها: حوارات مع عبد الكريم سروش، مجموعة مؤلفين، مركز الموعود الثقافي، الكويت، (نسخة إلكترونية)، الإصدار الأول، ١٤٣٤/٥/٢٠١٣م، ص ٥.

وكذلك ظهرت الفرضية عند محمد مجتهد شبستري^١ فيما أطلق عليه (نظرية القراءة النبوية للعالم)^٢ حيث يقول فيها " يتضح من خلال قراءتنا لنص القرآن بوصفه واحدا من الشواهد التاريخية أن ذلك الإنسان الذي يتم الحديث عن نبوته في هذا النص، أن الكلمات التي كان يتلوها على الناس في إطار الآيات، وإن كانت لا تعدو أن تكون كلماته، لكنها ذات منشأ إلهي، فذلك النبي لم يقل إن هذا النص ليس كلامي"^٣.

تبدو تلك الرؤية التي تقترض إثبات الوحي الإلهي لمعاني القرآن دون ألفاظه فرضية غير واضحة للوهلة الأولى، بل قد تبدو متناقضة، فهي لا تنفي المصدر الإلهي عن القرآن بالكلية كما هو الشأن في الآراء التقليدية التي تطعن في القرآن والوحي والرسالة، لكنها في الوقت نفسه تجعل الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - مشاركا في صياغة القرآن الكريم، فهي تثبت الوحي تارة وتنفيه أخرى، وتتسبب القرآن الكريم لله مرة، وتتسببه لرسول الله مرة أخرى، وقد ظهرت تلك الفرضية في عدد غير قليل من الدراسات الحديثة عن القرآن الكريم، ومن ثم يسعى البحث إلى الكشف عن أبعاد هذه الفرضية وتفكيكها بالكشف عن مصادرها الفكرية التي تأسست عليها، وجذورها في التراث الإسلامي وتحليلها تحليلًا نقديًا.

^١ - مفكر إيراني ولد عام ١٩٣٦م، في مدينة شبستر الإيرانية، درس في البداية في حوزة قم، ثم انخرط في سلك التعليم الحكومي، ثم أصبح مدير المركز الإسلامي في مدينة هامبورج الألمانية لمدة تسع سنوات فأتقن اللغة الألمانية وتعمق في دراسة الفلسفة الألمانية صدر له أول كتاب بعنوان هرمنبوطيقا الكتاب والسنة ثم أصدر مؤلفات أخرى شرح فيها نظريته وأصدر كذلك عدة كتب منها الإيمان والحرية، نقد القراءة الرسمية للدين [انظر محمد مجتهد شبستري.دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، العتبة العباسية المقدسة،المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط٤٤٤، ١٤٤٤م/٥١/٢٠٢٣م].

^٢ - نظرية القراءة النبوية للعالم، محمد مجتهد شبستري، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٥٣-٥٤، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص ٣٠٤

^٣ - نظرية القراءة النبوية للعالم، محمد مجتهد شبستري، ص ٣٠٤، وقد استكمل نظريته في الأعداد التالية.

أهمية الموضوع :

تعد تلك الفرضية وما قدمته من نتائج مشكلة من أخطر الفرضيات التي طرحت حول مفهوم الوحي القرآني لأنها لا تنكره كلياً بوضوح كما يذهب إليه منكرو النبوة، ولا تثبته كذلك كلياً كما يؤمن به عامة المسلمين، وإنما هي مزيج من الإنكار والإثبات، فتدعى لنفسها أنها لا تنكر المصدر الإلهي للقرآن وكونه وحياً من الله - عز وجل - لكنها - فى الوقت نفسه - تنفيه عندما تنسب مصدر القرآن الكريم إلى الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم -، لذلك فهي فرضية تعمل على تغيير المفهوم المستقر للوحي القرآني بطريقة ملبسة لا تخلو من إشكالات، ثم تنتهى إلى نتائج تمس العقيدة والشريعة. ولذلك كان من الأهمية بمكان أن يقوم البحث بدراسة نقدية للكشف عن حقيقة تلك الفرضية، ومصادرها التأسيسية التي انطلقت منها، وإظهار موقفها من الوحي والقرآن والرسالة، وما تؤدى إليه من مقولات تتنافى مع ما هو راسخ من أصول العقيدة، وما هو ثابت فى الشريعة.

منهج البحث :

يقوم البحث على تتبع مقولات تلك الفرضية عند عدد من المفكرين المعاصرين، للوقوف على مضمونها، والوقوف كذلك على منطلقاتها ومصادرها التأسيسية، وبيان غايات تلك الفرضية ومآلاتها، وذلك كله فى إطار المنهج النقدى الذى يبين عوارها.

الدراسات السابقة :

دعوى إسناد نسبة ألفاظ القرآن الكريم إلى غير الله دعوى قديمة صاحبت عصر نزول القرآن الكريم نفسه، وقد سجل القرآن الكريم طرفاً من كلام الذين ادعوا أن القرآن الكريم هو قول البشر فقال حكاية عن بعضهم ﴿فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴿١٤﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿١٥﴾﴾ [المُدَّثِّر : ٢٤ - ٢٥] ، وكما فى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿٣٣﴾﴾ [التَّحَلُّل : ١٠٣] ، وقد تجدد هذا الادعاء عصراً بعد عصر، وذهبت إليه طائفة من المبشرين، وطائفة أخرى من المستشرقين ومن نحا نحوهم، وقامت دراسات كثيرة ترد على هؤلاء المدعين بشرية القرآن

الكريم النافين تنزيله وحيا من رب العالمين.

غير أن الفرضية موضوع البحث تختلف عن تلك الدعاوى السابقة التي نفت عن القرآن مصدره الإلهي بالكلية، حيث تثبت كون القرآن وحيا من الله، وفي الوقت نفسه تكاد تتفيه حين تذهب إلى أن صياغة ألفاظه ليست وحيا، وإنما قام بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. ولما كانت تلك النظرية تختلف عن الدعاوى التقليدية، وكانت على خطورتها واصطبأها بالصبغة الإسلامية غير واضحة وضوحا تاما لم تهتم الدراسات الحديثة اهتماما كافيا ببيان حقيقتها ونقدها.

والدراسات السابقة التي تناولت الدعوى الصريحة لنفي الوحي تمثل خلفية لهذا البحث من حيث الإثبات العام لنزول القرآن لفظا ومعنى وحيا من الله عز وجل، وإن كانت تلك الدراسات لم تتعرض بدقة إلى هذه التفرقة بين إثبات تنزيل المعنى القرآني وإنكار تنزيل لفظه مما هو محل هذا البحث.

وقد يبدو من عنوان كتاب حيدر حب الله : (مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني)^١، أنه ساهم في دراسة موضوع بشرية اللفظ القرآني، مما يدخل في نطاق موضوع هذا البحث إلا أنه اهتم اهتماما كبيرا باستعراض المفاهيم المختلفة للوحي كمفهوم المتكلمين والفلاسفة، لاسيما الفارابي وابن سينا و صدر الدين الشيرازي، إلى آخر المدارس المختلفة في تفسير الوحي والنبوة، أما تناوله لموضوع بشرية اللفظ القرآني فقد جاء مختصا بأطروحة الدكتور عبد الكريم سروش دون غيره ممن سيتناولهم هذا البحث.

كذلك اهتم مؤلفو كتاب (محمد مجتهد شبستري. دراسة النظريات ونقدها)^٢، بالفرضية في كتابات شبستري خاصة.

ومن الدراسات التي تناولت الوحي وكيفية كتاب (التلقى النبوي للفظ القرآني)^٣، وقد ذكر فيه ما يدل على نزول ألفاظ القرآن الكريم من الله عز وجل لكنه لم يتعرض إلى

١- مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني، حيدر حب الله، دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٤٢/٥١/٢٠٢١م

٢- محمد مجتهد شبستري. دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط١، ١٤٤٤/٥١/٢٠٢٣م.

٣- التلقى النبوي للفظ القرآني، د.عبد السلام مقلب المجيدى، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، ط١، ١٤٣٧/٥١/٢٠١٦م

الفرضية ولا مصادرها التي تأسست عليها مما سيتناوله البحث.

خطة البحث :

ينقسم البحث - بعد المقدمة السابقة - إلى أربعة مباحث، يستعرض كل مبحث منها أحد المصادر التأسيسية لتلك الفرضية وذلك على النحو التالي :

المبحث الأول - المصدر الكلامي:

يمثل الجدل حول القرآن الكريم في تراث علم الكلام أحد مصادر فرضية نزول القرآن باللفظ دون المعنى عند بعض المفكرين المعاصرين، فقد بحث المتكلمون في صفة الكلام الإلهي وصلتها بالقرآن الكريم، وكان لهذا الجدل حول القرآن الكريم بوصفه (كلام الله)، علاقة بما طرح من الجدل حول طبيعة المسيح - عليه السلام - بوصفه (كلمة الله) كما جاء في القرآن الكريم، ويرى محمد الطالبي أنه عبر "تاريخ المسلمين، لم يكن الجدل حول طبيعة القرآن- هذا الجدل الذي وصل إلى إراقة الدماء- أقل حدة من جدل المسيحيين بشأن طبيعة المسيح"^١. ويشير فضل الرحمن إلى تلك العلاقة بين جدل المتكلمين المسلمين بالخلافات العقائدية في المسيحية ويذكر أن فريقاً من المتكلمين قد انتهى إلى أن الوحي جاء للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - من مصدر خارجي فيقول " فعندما ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث من تاريخ الإسلام، الخلافات الحادة في الرأي، وكانت مجالات متأثرة جزئياً بالعقائد المسيحية بين المسلمين حول طبيعة الوحي، أكد المذهب السلفي الناشئ - الذي كان في ذلك الوقت في المرحلة الحرجة من مراحل صياغة مضمونه الدقيق - على ظاهرية^٢ الوحي النبوي حفاظاً على آخريته (otherness) وموضوعيته وبنيته الحرفية"^٣. وما أطلق عليه فضل الرحمن المذهب السلفي يسميه يوسف سنغاري الأرثوذكسية الإسلامية فيقول " غير أنه طول القرنين الثاني والثالث للهجرة طفت على السطح بين المسلمين اختلافات دقيقة في الآراء حول طبيعة الوحي، وبرزت حوله

١- الإصغاء إلى كلمة الله القرآن الكريم في تاريخ التقليد الإسلامي، محمد طالبي، ص ١٤٩

٢- ما ورد في الأصل الإنجليزي (خارجيته) externality كما ذكر المترجم لكنه استبدله بكلمة ظاهرية لأنه رأى أن المذهب السلفي مذهب ظاهري فترجم الكلمة إلى ظاهرية [انظر ص ٨٠ حاشية ٣]

٣- الإسلام، د.فضل الرحمن مالك، ص ٨٠

مناظرات متأثرة في جزء منها بالمذاهب المسيحية، فأكدت الأرثوذكسية الإسلامية وهي التي كانت عندئذ في الطور الحاسم من تشكلها على الطبيعة البرانية للوحي في علاقته بالرسول زاعمة أنها بذلك تحافظ على غيريته وموضوعيته وخصيسته الشفوية^١. وقد رفض أصحاب فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ ما ذهب إليه المذهب السلفي - كما يسميه فضل الرحمن أو الأرثوذكسية الإسلامية - بحسب تعبير سنغاري - من الاعتقاد بنزول ألفاظ الوحي من مصدر خارج النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وحاولوا على العكس من ذلك توظيف ما ذهب إليه فريق من المتكلمين من كون ألفاظ القرآن الكريم مخلوقة، للتوصل إلى فرضيتهم واستنتاج أن ألفاظ القرآن الكريم قد صاغها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

والتراث الجدلي الكلامي حول القرآن الكريم لا يخلو من تشابهات مع فرضية المعاصرين، كما نرى في هذا النص لابن تيمية الذي يحاج فيه خصومه من المتكلمين حول القرآن الكريم فيقول " فإن قال قائل: فالوحيد جعل الجميع قول البشر، ونحن نقول: إن الكلام العربي قول البشر، وأما معناه فهو كلام الله فيقال لهم: هذا نصف قول الوحيد"^٢.

والمراد بالوحيد في نص ابن تيمية هو ذلك المشرك الذي توعدده الله بقوله ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [الْمُدَّثِّر: ١١] عندما قال عن القرآن الكريم: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [الْمُدَّثِّر: ٢٥].

فقول هؤلاء المتكلمين - فيما نقله ابن تيمية - " إن الكلام العربي قول البشر، وأما معناه فهو كلام الله" قد يبدو متشابهًا مع تلك الفرضية. غير أن هذا التشابه ما هو إلا تشابه في ظاهر الألفاظ، أما حقيقة المعنى وجوهره فلا. ويتضح ذلك من خلال الوقوف على الخلاف بين المتكلمين في خلق القرآن وقدمه.

يرجع هذا الخلاف إلى آراء المتكلمين في صفة الكلام الإلهي ومكانة القرآن الكريم منها، فقد رأى المعتزلة والشيعة أن القرآن الكريم بلفظه ومعناه مخلوق حادث وهو (فعل) من

١- القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ١٦، ١٧

٢- الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م، ١١/٥

أفعال الله وليس (صفة) له عز وجل، وذهب الحنابلة إلى أن القرآن الكريم بلفظه ومعناه هو كلام الله القديم، لأن الكلام (صفة) من صفات الله عز وجل، وصفاته قديمة غير مخلوقة، وتوسط الكلابية والأشاعرة بين القولين فذهبوا إلى التفرقة بين ألفاظ القرآن ومعانيه، وجعلوا ألفاظ القرآن مخلوقة حادثة كما ذهب المعتزلة، وجعلوا معانيه من الكلام الإلهي القديم الذي هو من صفات الله - عز وجل - كما ذهب الحنابلة، فألفاظ القرآن عند الكلابية (حكاية) عن الكلام الإلهي القديم، وليست الكلام القديم نفسه الذي هو صفة لله، وألفاظ القرآن الكريم عند الأشاعرة (عبارة) عن الكلام الإلهي القديم وليست الكلام الإلهي القديم نفسه، والخلاف بين قول الكلابية عن القرآن إنه (حكاية) عن الكلام الإلهي القديم وقول الأشاعرة عن القرآن إنه (عبارة) عن كلام الله القديم خلاف لفظي، لأن الأشاعرة والكلابية متفقون على أن ألفاظ القرآن حادثة وأنها غير الكلام الإلهي القديم، غير أن الأشاعرة رأوا أن لفظ (الحكاية) قد يفهم منه معنى مماثلة الكلام اللفظي للكلام القديم - وهو ما يتفق الأشاعرة والكلابية على نفيه - فأثر الأشاعرة أن يجعلوا بدلاً منه لفظ (العبارة) لأنها لا تدل على المماثلة بين الألفاظ الحادثة والكلام القديم.

يقول ابن تيمية " واعلم أن أصل القول (بالعبارة) أن أبا محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب هو أول من قال في الإسلام: إن معنى القرآن كلام الله، وحروفه ليست كلام الله. فأخذ بنصف قول المعتزلة ونصف قول أهل السنة والجماعة، وكان قد ذهب إلى إثبات الصفات لله تعالى وخالف المعتزلة في ذلك، وأثبت العلو لله على العرش، ومباينته المخلوقات، وقرر ذلك تقريراً هو أكمل من تقرير أتباعه بعده.

وكان الناس قد تكلموا فيمن بلغ كلام غيره، هل يقال له حكاية عنه أم لا ؟ وأكثر المعتزلة قالوا: هو حكاية عنه، فقال ابن كلاب: القرآن العربي حكاية عن كلام الله، ليس بكلام الله، فجاء بعده أبو الحسن الأشعري، فسلك مسلكه في إثبات أكثر الصفات، وفي مسألة القرآن أيضاً، واستدرك عليه قوله: إن هذا حكاية، وقال: الحكاية إنما تكون مثل المحكى فهذا يناسب قول المعتزلة، وإنما يناسب قولنا أن نقول: هو عبارة عن كلام الله؛ لأن الكلام ليس من جنس العبارة"^١.

^١ - الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ١٤/٥

فابن كلاب - فيما ذكره ابن تيمية عنه- يرى أن معانى القرآن من الله ، أما حروفه فليست كلام الله، وإنما "حكاية عن كلام الله" باعتبار أن من يبلغ كلام غيره يقال عنه "حكاة". وهو بذلك يخالف المعتزلة من جهة إثبات أن معانى القرآن صفة قديمة لله وهى صفة الكلام، ويوافقهم من جهة إثبات أن ألفاظ القرآن حادثة وليست قديمة، وأشار إلى ذلك بقوله إن القرآن حكاية عن الكلام وليس هو الكلام نفسه. وإلى مثل هذا ذهب الأشاعرة بلا خلاف حقيقى بينهم وبين الكلايين سوى فى التفرقة بين (الحكاية) و(العبارة). وهذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم والكلام اللفظى الحادث ذكرها البيجورى فى شرح

الجوهرة - التى تعد من متون العقيدة الأشعرية عند المتأخرين - عند قول اللغوى

"ونزه القرآن أى كلامه عن الحدوث واحذر انتقامه

فكل نص للحدوث دلا احمل على اللفظ الذى قد دلا"^١

فقال "ومذهب أهل السنة أن القرآن بمعنى الكلام النفسى ليس بمخلوق، وأما القرآن بمعنى الذى نقرؤه فهو مخلوق، لكن يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذى نقرؤه إلا فى مقام التعليم، لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق، ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن"^٢.

ويتشابه هذا رأى الذى ذكره ابن تيمية عن الكلايين والأشاعرة مع ما ذكره الباقلانى والجوينى - إماما الأشاعرة فى عصرهما - أما الباقلانى فيقول "وهذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربى الذى هو قراءة كلام الله تعالى قول جبريل لا قول شاعر ولا قول كاهن"^٣. وأما الجوينى فيقول "المعنى بالإنزال أن جبريل - صلوات الله عليه - أدرك كلام الله تعالى وهو فى مقامه فوق سبع سماوات، ثم نزل إلى الأرض، فأفهم الرسول - صلى الله عليه وسلم- ما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام، فإذا قال القائل: نزلت رسالة الملك من القصر لم يرد بذلك انتقال أصواته وانتقال كلامه القائم بنفسه"^٤.

١ - حاشية الإمام البيجورى على جوهرة التوحيد، تحقيق د. على جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص ١٦٠ وما بعدها

٢ - السابق، ص ١٦٠

٣ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الطبيب الباقلانى، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، المكتبة الأزهرية، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ٩٢.

٤ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، عبدالمملك بن عبدالله بن يوسف الجوينى، تحقيق على توفيق وهبة، د. أحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص ١٢٠

وفيه من كلام الجويني أنه لم ير في معنى إنزال القرآن سوى إنزال ما يعبر به عن كلامه، أما كلام الله - عز وجل - نفسه فلم ينزل، لأن الانتقال من خواص الأجسام، وكلامه سبحانه وتعالى ليس كذلك.

وقد خالف بعض أهل السنة ما ذهب إليه الأشاعرة كما ظهر من كلام ابن تيمية السابق وكما يظهر في كلام غيره ممن ردوا على الأشاعرة، كابن أبي العز الحنفي الذي رد على من قال: إن المنزل هو عبارة عن كلام الله بقوله: " حقيقة كلام الله تعالى الخارجية: هي ما يسمع منه أو من المبلغ عنه، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه. فكلام الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم. وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه. والمجاز يصح نفيه، فلا يجوز أن يقال: ليس في المصحف كلام الله، ولا: ما قرأ القارئ كلام الله، وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴾^١ وهو لا يسمع كلام الله من الله، وإنما يسمعه من مبلغه عن الله. والآية تدل على فساد قول من قال: إن المسموع عبارة عن كلام الله وليس هو كلام الله، فإنه تعالى قال: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التَّوْبَةِ : ٦] ، ولم يقل حتى يسمع ما هو عبارة عن كلام الله. والأصل الحقيقة. ومن قال: إن المكتوب في المصاحف عبارة عن كلام الله، أو حكاية كلام الله، وليس فيها كلام الله ، فقد خالف الكتاب والسنة وسلف الأمة، وكفى بذلك ضلالاً^١.

حاول القائلون بفرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون لفظه أن يجدوا في هذا التراث الكلامي منطلقاً لنظريتهم.

ينقل على مبروك قول الرازي " الحروف المتواليية والأصوات المتعاقبة كلام الله . وإذا قلنا إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى، فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز، وإذا قلنا كلام الله قديم لم نعن به إلا تلك

١ - شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠، ١٩٤١/١هـ/١٩٩٧م، ١٩٤/١

الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات^١ ثم يعقب عليه بقوله "وهنا فإن الرازي يعبر عن جوهر الرؤية الأشعرية التي تقوم على التمييز بين الكلام النفسى (القديم) والكلام اللفظى (الحادث)، والذي لا يمكن إحداثه إلا من الإنسان لا سواه"^٢ ثم استشهد على مبروك بنص للباقلاني يوضح فيه العقيدة الأشعرية فى القرآن والكلام الإلهي^٣. ليخلص من ذلك إلى النتيجة الآتية: "وإذن، فإن تعبير (كلام الله) ينصرف - فى حقيقته - إلى (المعنى) القائم بنفسه، وليس إلى (اللفظ) الدال عليه، والذي يقبل - حسب ما بدا - التغيير والتبديل"^٤.

قد يبدو رأى الرازي والباقلاني وغيرهما من الأشاعرة مشابها بوجه من الوجوه لهذه الفرضية لكن عند التحقيق يظهر عدم التشابه، ويتضح عدم التشابه من خلال مقارنة نتائج رأى الأشاعرة برأى على مبروك، فاللفظ عند على مبروك يقبل التغيير والتبديل وهذا ما لم يقل به أحد من الأشاعرة ولا غيرهم ، كما ينسب على مبروك إلى الأشاعرة نتيجة لم يقولوا بها على الإطلاق فيقول "وهكذا، فإن الحروف والألفاظ ليست كلام الله فى الحقيقة، بل إنها تكون كلامه على سبيل المجاز فحسب. وإذ هى من الله على سبيل المجاز، فإنها تكون من غيره على الحقيقة، وليس هذا الغير إلا الإنسان"^٥.

ثم فى خطوة تالية يجعل على مبروك الأشاعرة يقرون أن ألفاظ القرآن من الإنسان ! إلى آخر ما يترتب على ذلك من جواز التغيير والتبديل فيها فيقول "وإذ يعنى ذلك إقرار الأشاعرة بأن ألفاظ القرآن من إنشاء الإنسان، لأنها لو كانت من الله، لامتنع تماماً تغيير لفظ أو إسقاط حرف، فإن ذلك يجد ما يدعمه فى تعريف الوحي لغة أنه الإعلام فى خفاء، حيث الخفاء هنا، لا يتعلق بوقوع الوحي على نحو لا يكون فيه مشهوداً لغير النبى، بل

^١ - تصرف المؤلف تصرفاً طفيفاً فى نص الرازي : انظر مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٤٤/١

^٢ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٧

^٣ - يقول الباقلاني "صح أن الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس دون غيره، وإنما الغير (يعنى الحروف والألفاظ) دليل عليه بحكم التواضع والاصطلاح ويجوز أن يسمى كلاماً، إذ هو دليل على الكلام، لا أنه نفس الكلام الحقيقى. وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقى القائم بالنفس الرموز والإشارات" [الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، ص ٩٥]

^٤ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٨

^٥ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٧

بصفة الوحي بالأساس"^١.

ولا شك أن النتائج التي توصل إليها على مبروك - والتي بناها على رأى الأشاعرة والكلابية فى القرآن - ليست هى النتائج التى يقرها الأشاعرة والكلابية، فلا الأشعرى ولا ابن كلاب ولا الباقلانى ولا الجوينى ولا الرازى ولا البيجورى ولا غيرهم من الأشاعرة يقولون بأن القرآن كلام الإنسان، ولا أحد منهم يقول إن ألفاظ القرآن تقبل التبدل والتغيير، والأشاعرة والكلابية عندما يقولون إن القرآن ليس صفة الكلام القديمة لم يقصدوا بذلك أنه كلام بشر، وإنما قصدوا أنه كلام الله الذى أحدثه وخلقه.

والنصوص الكلامية التراثية ينبغى فهمها بمعناها الذى كان يقصده منها أصحابها، فقول ابن تيمية عن الأشاعرة والكلابية إنهم يقولون "إن الكلام العربى قول البشر، وأما معناه فهو كلام الله" - فضلا عن كونه جاء منه على سبيل إلزامهم بلازم قولهم من كون ألفاظ القرآن حادثة - فإن مقصد المتكلمين به - إن صح أنهم قالوه - هو أن كلام القرآن كلام عربى قد خلقه الله من جنس الكلام البشرى، وهو قول يختلف تماما عن قول أصحاب الفرضية: (إن القرآن قول بشر)، إذ يقصدون بذلك أن ألفاظه لم تنزل من الله - عز وجل - وأن الذى صاغها هو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

إن انطلاق فرضية نزول الوحي القرآنى بالمعنى دون اللفظ من التراث الكلامى للفرق الإسلامية وخلافهم حول حدوث القرآن وقدمه يعتمد على تحريف مفهوم حدوث القرآن وخلقه كما هو فى عقائد الفرق الإسلامية، إلى معنى عدم الوحي بلفظ القرآن، والقفز من ذلك إلى استنتاج كونه من صياغة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - مما لم يقل به أحد من الفرق الإسلامية.

وإذا كان على مبروك قد حاول تدعيم فرضيته برأى الأشاعرة والكلابية فى التفرقة بين الكلام اللفظى والكلام النفسى فإن عبد الكريم سروش يدعم فرضيته برأى المعتزلة والشيعة فى خلق القرآن، فيقول مشيرا إلى مذهب الشيعة فى خلق القرآن وتأثرهم فى ذلك بالمعتزلة: " المعروف فى الاتجاه السنى من الإسلام اندحار مذهب الاعتزال العقلى أمام الأشاعرة القائلين بقدوم القرآن وعدم خلقه، وأما الاعتزال الشيعى فقد واصل حياته نوعاً ما،

^١ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٨

وقد أوجد أرضية خصبة لنمو تراث فلسفى غنى. إن الاعتقاد بخلق القرآن بين المتكلمين الشيعة كان اعتقاداً راسخاً لا منازع له. كما أننا نجد حالياً اقتراب الكثير من الإصلاحيين السنة من الموقف الشيعى فى ما يتعلق بخلق القرآن، إلا أن علماء الدين فى إيران مترددون فى الاستفادة من المصادر الفلسفية فى التراث الشيعى لفتح آفاق جديدة لفهم ديننا، فقد أقاموا سلطتهم على أسس من الفهم المحافظ للدين، وعليه فإنهم يخشون أن يؤدى فتح باب البحث حول مسائل، من قبيل: ماهية النبوة، إلى فقدانهم لكل امتيازاتهم^١. ثم يرتب على قول المعتزلة والشيعة بخلق القرآن نتيجة ينسبها إلى المعتزلة فيقول " كما جاء الاعتقاد ببشرية القرآن وأنه فى معرض الخطأ بالقوة تلويحاً فى كلمات المعتزلة، حيث ذهبوا إلى القول بخلق القرآن. ولم يعمد العلماء فى العصور الوسيطة إلى بيان هذه الآراء بشكل واضح ومدون، وفضلوا الإشارة إليها ضمن طيات كلماتهم وأقوالهم المتفرقة؛ رغبة منهم فى عدم إثارة البلبلة فى أذهان عامة الناس، الذين لم يكن فى وسعهم هضم هذه الأفكار واستيعابها"^٢.

إن المعتزلة والشيعة - شأنهم شأن الأشاعرة والكلابية - عندما قالوا: إن ألفاظ القرآن مخلوقة، لم يقصدوا بذلك أنها من "إنشاء الإنسان" - كما ذكر على مبروك - ، ولم يقصدوا أنه بشرى قابل للخطأ - كما ذكر سروش - كما لم يؤد نفى قدم ألفاظ القرآن الكريم عندهم إلى بشرية اللفظ القرآنى بمعنى صياغة النبى له وعدم نزوله من الله عز وجل، ذلك لأن خلق القرآن عند القائلين به يعنى أن الله هو الذى خلقه وأحدثه، ولم يقصدوا بذلك مطلقاً أن ألفاظ القرآن قد صاغها الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم - أو غيره من البشر أو الملائكة كما يذهب أصحاب فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ. فألفاظ القرآن الكريم عند القائلين بخلق ألفاظ القرآن كالكلابية والأشاعرة والمعتزلة والشيعة - فضلاً عن القائلين بقدمه الذين أشار إليهم فضل الرحمن - وحى من الله - عز وجل -، أنزله الله على رسوله الكريم، وبلغه الرسول الكريم للناس كما تلقاه، دون أن يكون له أدنى تدخل فى صياغة ألفاظه.

١ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٦

٢ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٥

المبحث الثاني - المصدر الغنوصي:

الغنوصية Gnosticism أو العرفان هي المعرفة الحدسية الباطنية " التي تنطلق من عمق الإنسان ولا تطلب شيئاً خارجاً عنه، والغنوصية موضوعها الأسرار الإلهية التي لا يقدر الجميع أن يعرفوها، بل فئة مميزة تنشأ شيئاً فشيئاً، بحيث تصل إلى الكمال تجاه البسطاء الذين لا يرتفعون فوق القشور"^١، ويتواصل الغنوصيون "مع الحقيقة الكلية عن طريق بصيرتهم الداخلية"^٢، "كما يعلم الغنوصيون عموماً أنهم مختارون، فعندهم شرارة قدسية سجنّت في جسمهم المادى، لكنها قادرة أن تتحرر من خلال تلك المعرفة الخاصة، وهذه الشرارة القدسية ستخلصهم من العالم الشرير، وتجعلهم يعبرون إلى الله الحقيقي"^٣.

كان للفكر الغنوصي آثار متعددة على فريق من الفلاسفة والصوفية والشيعية الذين ذهبوا إلى أن النبوة (تجربة دينية) ترتقى فيها مخيلة النبي إلى مستوى يلهم فيه الحقائق الدينية من الله، لكن هذه الإلهامات تكون مؤطرة بحدود الجانب البشري للنبي من لغة وثقافة، فالتجربة الدينية "تعنى مواجهة الله وإدراك حضوره، والمثل في حضرته وتحسس هذا الحضور وتذوقه روحياً. هي نحو تجل للإلهى فى البشرى"^٤، والتجارب الدينية متنوعة "والنوع الأعمق والأشد لهذه التجارب ما عاشه الأنبياء والأولياء والمتصوفة والقديسون، إذ كانت لهم تجارب عميقة جداً، وقريبة غاية القرب من الألوهية. التجارب الدينية أعمق مستويات الأديان، فهي النواة المركزية للأديان"^٥. ومن ثم فالوحي عند الغنوصيين له جانب إلهى وله جانب بشرى، أما الجانب الإلهى فهو المعانى الكلية التي يوحيها الله عز وجل للنبي، وأما الجانب البشرى فهو صياغة تلك المعانى فى صورة لفظية تتصل بحياة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، وقد ذهب إلى هذه الرؤية الغنوصية فى التراث الغنوصى الباطنية . فقد نقل عنهم الماتريدى قولهم " إن القرآن لم ينزل على رسول الله

١ - الحركة الغنوصية فى أفكارها ووثائقها، الخورى د. بولس الفغالى، الرابطة الكتابية، دكاش، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، ص٥

٢ - طريق إخوان الصفا المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، فراس السواح، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط٣، ٢٠١٦م، ص٣٣

٣ - الغنوصية أو التيارات العرفانية فى القرون المسيحية الأولى، الأب د. يوسف توما مرقس، شركة الأطلس للطباعة المحدودة، بغداد، العراق، ط١، ٢٠١٠م، ص٩

٤ - الدين والظماً الأنطولوجى، د. عبد الجبار الرفاعى، دار التنوير، بغداد، ط٢٠٢٠م، ص١٣٣

٥ - الدين والظماً الأنطولوجى، د. عبد الجبار الرفاعى، ص١٣٤

عليه السلام بالأحرف التي نقرؤها، ولكنه إلهام، نزل على قلبه، ثم هو يصوره ويرسمه ذا الحروف، ويعبر به، ويعبره بالمعربة التي نقرؤها"^١.

ويذكر الماتريدي مذهبهم في موضع آخر فيقول " من قولهم: إن القرآن لم ينزل على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مؤلفاً منظوماً؛ بل أنزل على قلبه كالخيال، فسوره بقلبه، وألفه بلسانه؛ فأتى بتأليف، عجز الآخرون عن أن يؤلفوا مثله"^٢.

وهذه التجربة الدينية التي يمر بها النبي هي (رؤيا) يغيب فيها العقل، ليسمح للمخيلة بالتقاط معان كلية تشكل جوهر الرسالة، ويشرح نصر أبو زيد هذه الحالة لدى الأنبياء كما يتصورها أصحاب التجربة الدينية فيقول " فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في (الأنبياء) - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجى إلى الداخل، فإن (الأنبياء) و(الشعراء) و(العارفين)، قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيلة) في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك - بأى معنى من المعانى - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة، وفعاليتها، فالنبي يأتى دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفى العارف، ثم يأتى الشاعر فى نهاية الترتيب"^٣.

وإذا كان الغنوصيون لا يساوون بأى معنى من المعانى بين مخيلة النبي والعارف والشاعر من حيث قدرتها وفعاليتها، فإنهم يساوون بينها من حيث طبيعتها وأثرها، بلا فرق جوهرى بين مخيلة النبي والعارف والشاعر.

وعندما يطرح نصر أبو زيد السؤال الآتى: "هل يمكن أن نقول إذن: إن المرحلة الأولى من مراحل الوحي - مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي - كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبي - بناء على هذا التصور - من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟"^٤.

١ - تأويلات أهل السنة، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م، ١/١٧٥

٢ - تأويلات أهل السنة، الماتريدي ١٠/٣٤٦

٣ - مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، د. نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربى، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ص ٤٩

٤ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥٠

فإن نصر أبو زيد يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب فيقول " تتضافر الحقائق لتجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، والحقائق التي تشير إليها هي الحقائق كما عرفتها الثقافة"^١. ويقترب نصر أبو زيد بهذه الإجابة من فرضية صياغة النبي للوحي بلغته بعد أن يكون قد تلقاه بشفرة خاصة غير لغوية.

أما الحقائق التي يشير إليها فهي بعض الروايات التي تفيد وجود علاقة بين الوحي والرؤيا كحديث السيدة عائشة - رضی الله عنها - :

"كان أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حباب اليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه - وهو التعبد- الليالي أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها"^٢

وكذلك ما تضمنه القرآن الكريم من إشارات إلى رؤى الأنبياء وما تضمنته تلك الرؤى من الوحي كرؤيا إبراهيم - عليه السلام - ذبح ابنه، ورؤيا يوسف - عليهما السلام - سجود الكواكب والشمس والقمر ومعنى ذلك كله - كما استخلص نصر أبو زيد "أن الرؤيا تعد إحدى طرائق الوحي، وهي طريقة تكون لغتها الصور الرمزية الدالة على معان تحتاج للتعبير والتأويل. وفي شخصية (النبي) تجتمع القابلية لهذه الطريقة من طرق الوحي مع القدرة على التأويل والعبور من الصور الرامزة إلى المعانى المرموز إليها"^٣.

ويرى نصر أبو زيد أن " فهم ظاهرة (الرؤيا) على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً. وفي ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب"^٤.

١ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥٠

٢ - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بردزبة الجعفي، تحقيق محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة ، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: (خلق الإنسان من علق) حديث رقم [٤٦٩٠]، صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، مكتبة الإيمان، المنصورة ، دت، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم [٢٦٣]

٣ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥١

٤ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥١

تعد تلك النظرية العنوصية مصدرا تأسيسيا لفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، فيقول يوسف سنغاري وهو يربط بين أفكار فضل الرحمن عن الوحي والغنوصية " إن فكرة الحميمية الأصلية بين الرسول ورسالته ليست جديدة في الموروث الإسلامي حتى وإن ظلت فكرة جانبية إذ نلقاها عند الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ / ١٦٤٠م) الذي أثر فكره الديني - لا ريب - في فكر فضل الرحمن، بل نعتقد أن إعراض صاحبنا عن الرؤية التقليدية للعلاقة بين الرسول والقرآن يضرب بجذوره في آراء هذا المفكر الذي أشع في العصر الصفوي (٩٠٧ - ١١٣٥هـ / ١٠٥٠ - ١٧٢٢م). والواقع أن الملا صدر الدين يميز في الوحي (الأشكال الخارجية) من (الحقائق الروحية) فأما الأشكال الخارجية فهي تتمثل في الكلمات التي كان الرسول يلفظها فتدون في المصحف، وأما الحقائق الروحية فهي تلك المنتقشة في قلب الرسول، وهي التي تمثل جزءا من وجدانه الديني، وتؤول الكتب السماوية في تقدير الملا صدر الدين إلى كتاب واحد هو كلام الله الذي أنزل الحق على عبده ﴿ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبًا بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيَّنَّ يَدِيهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٩٧] وهو يعنى جبريل.

ويُفهم من ذلك أن الملاك جبريل قد نزل الحقائق الروحانية للقرآن على قلب الرسول ولم ينزل عليه مجرد الشكل الخارجي للكلمات، تلك الكلمات المكتوبة على ألواح، ويكون في متناول أي قارئ قراءتها بمن فيهم العبراني والسرياني، كلا فإن ما نزل به جبريل هو الحقيقة الروحانية الغنوصية"^١.

ثم يقول " إن ما يتبين من قراءة الملا صدرا ومن قراءة فضل الرحمن على الرغم من لطائف صيغ التعبير عند هذا وذاك هو فكرة الرابطة الحميمة التي تصل الرسول ويصرح سروش أيضا بمصدر فرضيته في الفكر الغنوصي فيقول " إن جذور الكثير من أفكارى تعود إلى القرون الإسلامية الوسيطة. وإن القول بأن النبوة عامة، ويمكن العثور عليها بين مختلف أصناف البشر، موجود في الإسلام الشيعي، وعند العرفاء؛ فالشيخ المفيد - وهو المتكلم الشيعي الكبير - لا يعتبر الأئمة أنبياء، ولكنه يمنحهم جميع

١ - القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ١٩، ٢٠

٢ - القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ٢٢

خصائص الأنبياء، وكذلك يذهب الكثير من العرفاء إلى أن تجربتهم من نوع تجارب الأنبياء"^١.

ويشير عبد المجيد الشرفي كذلك إلى علاقة فرضيته في نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ بنظرية الفلاسفة عن الوحي وهي لاشك متأثرة بالغنوصية فيقول " وقد حاول الفلاسفة المسلمون من جهتهم تفسير ظاهرة النبوة بالاعتماد على المفاهيم المتاحة في ثقافتهم"^٢. ثم يعرض الشرفي آراء الكندي والفارابي في النبوة وأصلها، ليصل في النهاية إلى أن الفلاسفة قد حاولوا تقديم تفسير عقلاني للنبوة والوحي يتجاوز ما هو مستقر في عقيدة المسلمين عن النبوة والوحي مما يدل على أنهم كانوا غير راضين عن النظرة الإيمانية الساذجة للنبوة والوحي، لكنهم على الرغم من ذلك لم يكن عندهم استعداد لتحمل تبعات هذا التفسير العلمي من القول بأن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - هو الذي صاغ ألفاظ القرآن. يقول عبد المجيد الشرفي "ومن الواضح في محاولات الفلاسفة أنهم يسعون إلى عقلنة هذه الظاهرة المركزية في الدين، وإلى تجاوز النظرة الإيمانية الساذجة، ولكنهم لم يجدوا في مستند رؤيتهم سوى التطهير والتخيل والصلة المخصوصة بالعقل الفعال، أو اتصال النفس الإنسانية الناطقة بالنفوس الفلكية اتصالاً معنوياً يجعلها تشرف على ما فيها من صور الحوادث على غرار ما يرتسم على سطح المرأة .

ولئن دل هذا الأمر على شيء فعلى أن المسلمين قديماً لم يكونوا جميعاً راضين عن الفهم الشائع، مقتنعين به، إلا أنهم لم يكونوا في الجملة مستعدين لتحمل النتائج المترتبة عن الإقرار بدور فعال للنبي في تبليغ الرسالة، فأثروا تصور دوره دوراً سلبياً : يتكلم الله بلغة البشر فيسمع منه الملك، أو يتكلم الله فيتترجم عنه الملك بالعربية، ثم يسمع النبي من الملك فيبلغ ما أوحى إليه بصفة آلية، لا دخل له بأى وجه من الوجوه في صياغة ما يؤمر بتبليغه"^٣.

وبالإضافة إلى تلك الإشارات إلى المصدر الغنوصي لتلك الفرضية ، فإن ذلك يظهر بصورة أكثر وضوحاً من خلال الاطلاع على التشابهات بين الوحي والنبوة في التراث

١ - كلام الله كلام محمد، د.عبد الكريم سرروش، ص ١٥

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د.عبد المجيد الشرفي، ص ٣٨

٣ - الإسلام بين التاريخ والرسالة، د.عبد المجيد الشرفي، ص ٣٩

الغنوصى وفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ عند المعاصرين. يذهب فضل الرحمن إلى تكرار ما ذهب إليه الغنوصيون - قديما - والقائلون بالتجربة الدينية - حديثا - فيرى أن " النبي - صلى الله عليه وسلم - شخص، تعد شخصيته الفعلية بمجملها أسمى، ومجموع سلوكه الواقعي الكلي أرقى بما لا يقاس من تلك التي للبشرية جمعاء. النبي - صلى الله عليه وسلم - إنسان يتبرم من البداية من الناس، ومن مثلهم، ويرغب بإعادة إنشاء التاريخ"^١. ويؤكد فضل الرحمن على طبيعة شخصية الرسول فيقول: "وكانت شخصيته تميل إلى الابتعاد عن الناس، غير أنه كان مدفوعا بحافز داخلي ينبع من إدراك ثاقب للوضع الوجودي للإنسان، حمله على ولوج حلبة الفعل التاريخي"^٢.

ليصل من هذا إلى فرضيته التي ينفي فيها نزول القرآن بألفاظه على الرغم من أن القرآن من عند الله في الوقت نفسه فيقول "كانت هناك لحظات، كان فيها يعلو على ذاته، إذا جاز التعبير، ويصبح إدراكه الأخلاقي العرفاني حاداً وقوياً إلى درجة يتحد وعيه عندها مع الشريعة الأخلاقية نفسها ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتِبُ وَلَا أَلْيَمِنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا﴾ [الشورى : ٥٢]. إن الشريعة الأخلاقية والقيم الدينية، على الرغم من أنها لا تتطابق تطابقاً تاماً مع الله، إلا أنها أمر الله، وهي جزء منه. إن القرآن إلهي على نحو مطلق، والفكرة الشائعة عند الوعي العام القائلة إن الأفكار والمشاعر التي يضمها هي معاني (ألبيست) آلياً بالكلمات هي فكرة خاطئة. في الحقيقة، هناك علاقة عضوية بين المشاعر والأفكار والكلمات وهذه العلاقة في حالة الإلهام، وحتى في حالة الإلهام الشعري علاقة كاملة بحيث يكون مركب الشعور - الفكرة ، الكلمة - متحداً كلياً مع حياة صاحبه"^٣.

وهكذا يؤكد فضل الرحمن على أن أصل النبوة هي ما تميزت به شخصية النبي من رفض الواقع الذي نشأ فيه، والرغبة في إيجاد شريعة أخلاقية جديدة، وقد تشكلت تلك الشريعة الأخلاقية من خلال وعي الرسول وبالطريقة التي تناسب طبيعته البشرية. ولذلك لم تكن

١ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

٢- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ترجمة محمد أعفيف، جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٣م، ص ١٨١، ١٨٢

٣ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

تلك الشريعة قد ألبست بالكلمات - التي هي الألفاظ - ، لكن النبي صاغها بطريقة تناسب تلك العلاقة الحميمة التي تربطه بها. وهذا الافتراض هو عينه التصور الغنوصي للنبوة والوحي.

يقول يوسف سنغاري "إن فضل الرحمن ينسف بهذه القراءة (النظرية التقليدية التي بمقتضاها يكون الرسول مجرد وسيط منفعل بالوحي الإلهي) فإن هذه الرؤية التقليدية بالنسبة إليه تحط من شأن الحميمة الأصلية بين الرسالة والرسول لأن القول بأن الوحي نزل على الرسول كان يعنى أنه مرتبط بوجودانه ارتباطا لا يقبل الانفصام وأنه تبعاً لذلك (الكلام الإلهي المنبعث من قلب الرسول) ^١.

ولا يعنى هذا أن فضل الرحمن ينكر الوحي فهو يؤكد على أن ما " يقوله القرآن مبدئياً هو أن رسل الله البشر من المرسلين هم أناس يتلقون قوة خاصة خارقة للعادة تنبعث من مصدر علوى مطلق يسمو على جميع الكائنات، وهى القوة التى تملأ قلوب هؤلاء الأنبياء بشيء منير يمكنهم بواسطته أن يروا الأشياء ويتعرفوا عليها بطريقة يعجز الآخرون عنها. وفى الوقت ذاته، يحدد هذا الشيء المنير للأنبياء مسار الأعمال التى تغير حيوات كل الشعوب هذا الروح الذى لا يفنى ولا يتجدد أبداً ما هو إقوة (Agency) لكل كائن ولكل حياة، فهى الضمان فى حال غرق شعب فى مستنقع الأخلاق الفاسدة بسبب حماقاته فى وجود أمل على الدوام لإنقاذه من الغرق وتجديده" ^٢.

لكن فى الوقت نفسه يرى فضل الرحمن أن هذا الوحي قد نبع من قلب الرسول وليس من خارجه، وصاغه الرسول ببشريته "فالكلام الإلهي ينبع من قلب النبي الكريم" ^٣. فالنبي "أصبح متحداً مع الشرعة الأخلاقية" ^٤، ونتيجة لذلك كله كان القرآن الكريم "على علاقة حميمة بأعماق شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم" ^٥.

فالقُرآن عند فضل الرحمن - هو "الكلام الإلهي الخالص، ولكن من البديهي أيضاً أنه متصل اتصالاً وثيقاً بوجودان الرسول محمد الذى لا يمكن أن تدرك علاقته بالقرآن إدراكاً

^١- القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ١٨، ١٩

^٢- المسائل الكبرى فى القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٨

^٣ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

^٤ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

^٥ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك ص ٨٣

آليا كما لو أنه أسطوانة مسجلة، وإنما يتخمر الكلام في قلب الرسول"^١.
والوحي - في نظر فضل الرحمن- متصل بالرؤيا - كما ذكر نصر أبو زيد عن نظرية الوحي عند الغنوصيين - إذ "إن التفسيرات الأولى لتجربة محمد تشير إلى حقيقة أن هذه التجربة حدثت في حالة رؤية أو شبه حلم أو كانت مصحوبة بهما لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال، كما جاء في الروايات، بعد روى التجربة (ثم استيقظت)، وبمرور الوقت، ومحمد - صلى الله عليه وسلم- مندفع يخوض صراعا عنيفا على أساس من معتقداته، أصبحت هذه التجارب حدثا متكررا"^٢.

من هنا رأى فضل الرحمن أن فكرة خارجية الوحي بنزول ملك على الرسول يسمع النبي منه ألفاظ الوحي هي فكرة قصد منها ضمان "توكيد (موضوعية) الوحي"^٣، لكنها غير صحيحة، حيث يرى أن رسم صورة للنبي وهو يكلم الملاك بلغة طبيعية هي صورة "تناقض ما جاء في القرآن"^٤، "ولكن فكرة خارجية الملاك والوحي أصبحت راسخة في ذهن المسلم العام إلى درجة صارت معها الصورة الحقيقية محرمة عليه"^٥.

أما الصورة الحقيقية للوحي التي حرمت على ذهن المسلم العام - كما يرى فضل الرحمن - فهي صورة الوحي التي نجدها في الفكر الغنوصي، وفيها ينفي فضل الرحمن وجود ملك خارجي ينزل بالوحي "فالروايات الواردة في الحديث التي تصف جبريل في صورة شخصية عامة يتحدث إلى الرسول عليه السلام، وأن صحابته رأوه بأب العين، يجب أن ينظر إليها على أنها محض خيال، وضعت في وقت متأخر"^٦.

ولا تختلف فرضية فضل الرحمن السابقة عن مصدر الوحي كثيرا عن فرضية عبد المجيد الشرفي التي هي في الأصل الفرضية ذاتها عند الغنوصيين، فالوحي عنده "تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات المكتسبة، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته،

١- القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ١٨، ١٩

٢- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٥٦

٣- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٥٧

٤- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٥٧

٥- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٥٧

٦- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٥

وليبرز على نحو متميز ذلك التمثل المخصوص لما تمليه عليه الإرادة الإلهية، أو الكشف الفريد للمطلق واللامتناهى والماورائى مما لا يمكن الإنسان العادى بلوغه بوسائله العقلية المحدودة"^١.

ويؤكد عبد المجيد الشرفى على أن تفسيره (العلمى) للوحى لا يتنافى مع الإيمان بمصدره الإلهى فيقول "ونؤكد مرة أخرى أنه ينبغي أن لا تتنافى على هذا الصعيد النظرة الإيمانية والنظرة العلمية، فالفرق بينهما إنما هو فى مصدر هذه القوة الخارقة لا فى حقيقتها، تنسبها الأولى إلى الله وتقف الثانية عند تفسير ظواهرى؛ تجيب الأولى عن السؤالين (من أين؟) و (كيف؟) وتكتفى الثانية بالجواب عن (كيف؟) وحده. إلا أنهما تلتقيان فى أمر أساسى هو صدق محمد ووثوقه من أنه لا يعبر عن آرائه الذاتية بل يبلغ عن الله"^٢.

وقد ربط عبد الكريم سروش - كذلك - الوحي بالرؤى - كما فعل فضل الرحمن ونصر أبو زيد- فأقام كتابه (كلام محمد رؤى محمد) على هذا الأساس، وذهب إلى أن القرآن الكريم وما فيه من ذكر حوادث قصص الأنبياء، وما فيه من ذكر الجنة والنار هى كلها رؤى رآها النبى - صلى الله عليه وآله وسلم- فى أحلامه وكان النبى "ناظرا وراويا لتلك المناظر"^٣.

كما ربط سروش بين الوحي والتجربة الدينية عند العرفاء، وأيضا التجربة الشعرية عند الشعراء -على النحو الذى شرحه نصر أبو زيد وفضل الرحمن من قبله - فيقول "إن الوحي (إلهام)، وهو التجربة التي يخوضها الشعراء والعرفاء، وإن كان النبى يخوضها بدرجة أرفع وأسمى. فى العصر المتطور يمكننا فهم الوحي من خلال الاستعارة الشعرية، كما قال أحد الفلاسفة المسلمين: الوحي أسمى درجات الشعر. إن الشعر أداة معرفية تختلف فى وظيفتها عن العلم والفلسفة، فالشاعر يتصور أن مصدراً خارجياً يلهمه، وإن الشاعرية استعداد وقريحة مثل الوحي تماماً، فيمكن للشاعر أن يفتح آفاقاً جديدة أمام

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٤٢

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٤٢

٣ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ٧٧

الناس، وأن يريهم العالم من زاوية أخرى"^١.
ويمثل سروش للقرآن بالاستعارة الشعرية فيقول "وإن الاستعارة الشعرية تساعد على توضيح هذه الحقيقة. فالنبي يحس - مثل الشاعر تماماً- أن قوة خارجية تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء"^٢.

و كما ذهب فضل الرحمن إلى أن الوحي كان ينبع من قلب النبي يقول سروش "إن هذا الإلهام ينبثق من (نفس) النبي، و(نفس) كل شخصية إلهية، إلا أن النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك أنه أدرك إلهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله . وأرجو عدم إساءة فهم كلامي هذا، فإن هذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعنى صيرورة النبي إلهاً، فهذا الاتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشرى، وليس بما لله من سعة مطلقة في الأبعاد"^٣.

وكذلك يؤكد فضل الرحمن أن ما ذكره عن الاتحاد بين الرسول والله عز وجل لا يقصد منه اتحاداً بذاته فيقول "ولكن إذا كان محمد - صلى الله عليه وسلم - قد أصبح في لحظاته القرآنية، متحداً مع الشريعة الأخلاقية، فإنه مع ذلك، قد لا يكون قد اتحد بالله أو بجزء منه اتحاداً تاماً مطلقاً، فالقرآن يمنع هذا النحو من الاتحاد مطلقاً، ومحمد - صلى الله عليه وسلم - تجنب هذا النحو بإصرار لا يلين، وعامة المسلمين الجديرين بهذا الاسم حكموا: على أن اتحاد المخلوق بالخالق الله على هذا النحو خطأ مهلك، إذ يؤدي إلى الشرك؛ فليس هنالك إنسان يمكنه أن يقول: (أنا الشريعة)"^٤.

وهذه العلاقة الحميمة بين القرآن والرسول في فرضيتهم أدت إلى ظهور بشرية الرسول في القرآن الكريم لأن " النبي خالق للوحي بشكل آخر، فالذي يحصل عليه من الله هو مضمون الوحي، ولكن هذا الوحي لا يمكن بيانه للناس بذلك المضمون؛ لأنه يفوق مستوى فهمهم، بل هو فوق مستوى الكلمات، فهذا الوحي فاقد للصورة، وعلى النبي أن يصوغه في إطار صوري؛ ليجعله في متناول فهم الجميع، فيقوم كما يفعل الشاعر بصياغة هذا الإلهام

١ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٣

٢ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٣

٣ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٤

٤ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٣

بأدواته اللغوية وأسلوبه الخاص، وما يتوفر له من علم وثقافة، كما أن لشخصيته دوراً مهماً في صياغة هذا النص، وكذلك سيرته وحياته، بما في ذلك: والده، ووالدته، ومرحلة صباه، وحتى حالاته الروحية، ولو قرأتم القرآن تشعررون أن النبي أحياناً يكون في قمة الجذل والفصاحة، بينما يكون في أحيان أخرى مفعماً بالملل، وتجده عادياً في كلامه، وجميع ذلك قد ترك تأثيره على النص القرآني، وهذه هي الناحية البشرية التامة من الوحي^١.

ويستشهد سروش على أثر بشرية الرسول في القرآن بسبب تلك الحميمية بين القرآن والرسول بالأراء الغنوصية التراثية التي هي مصدر فرضيته كما تظهر في بعض آراء جلال الدين الرومي - التي تنسب إليه الطريقة المولوية- وابنه سلطان ولد، ففي حديثه عن حميمية العلاقة بين القرآن والرسول يقول سروش "من باب المثال: نجد مولوى يقول: (القرآن مرآة ذهن النبي)، ومعنى ذلك أن شخصية النبي وحالاته المتغيرة، وأوقاته السعيدة والعصيبة، منعكسة في القرآن. أما ابن مولوى فقد ذهب إلى أكثر من ذلك حيث قال في واحد من كتبه: إن تعدد الزوجات إنما أجز في القرآن لأن النبي كان يحب النساء، ولهذا السبب أباح لأتباعه الزواج من أربع نساء!"^٢.

والقرآن في النهاية - كما يرى الشرفي- رسالة يبلغها "إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر ويشعر ويتخيل، ويأمل ويأس ويرضى ويغضب، وينتابه عموماً ما ينتاب البشر من العوارض"^٣.

إن هذه الرؤية الغنوصية للوحي ومصدره، وما تفرع عنها من تصور (علاقة حميمة) بين القرآن والرسول يتأثر فيها القرآن ببشرية الرسول، لا تستند إلى أساس علمي صحيح، ولا يمكن التسليم بها.

١ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٤

٢ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٥

٣ - الإسلام بين التاريخ والرسالة، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٣٩

المبحث الثالث - المصدر التفسيري :

اتخذ أصحاب فرضية الوحي بمعانى القرآن دون لفظه من تفسير بعض آيات القرآن الكريم منطلقا لنظريتهم، وقد أشار الإمام الماتريدى إلى أن الباطنية - قديما - كانوا يحتجون على فرضيتهم فى الوحي بقوله تعالى ﴿ نَزَّلَهُ عَلٰى قَلْبِكَ ﴾ [البقرة : ٩٧] يفسرون ذلك بأنه دليل على أن نزول القرآن كان نزولا لمعانيه فقط لأن ما ينزل على القلب لا يكون باللفظ

وقد ذكر شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى - فى كتاب الصحائف الإلهية - الآراء التى قيلت فى نزول القرآن فقال " اختلفوا فى لفظ القرآن. فقال قوم: خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ، وذهب قوم: إلى أنه لفظ جبرائيل عليه السلام، وزعم آخرون أنه لفظ النبى عليه السلام والعلم عند الله^١.

فبينما يذهب القول الأول إلى أن القرآن الكريم بلفظه ومعناه وحى من الله عز وجل، يذهب القولان الآخران إلى أن الوحي هو المعنى فقط، أما اللفظ فهو إما من جبريل - عليه السلام - كما هو القول الثانى . وإما من الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - كما هو القول الثالث.

ثم عاد السمرقندى فذكر - فى شرح كتابه المسمى المعارف فى شرح الصحائف - الآيات التى احتج بها كل فريق فقال " واستدل الأول بقوله تعالى ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿١١﴾ فى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿١٢﴾ [البُرُوج : ٢١ - ٢٢]، واستدل الثانى بقوله ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٦﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ [التَّكْوِين : ١٩ - ٢١]، واستدل الثالث به ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣﴾ عَلٰى قَلْبِكَ ﴾ [الشُّعْرَاء : ١٩٣ - ١٩٤] لأن النزول على القلب إنما يكون للمعنى، فيكون اللفظ لفظ النبى صلى الله عليه وسلم^٢.

وقد نقل الزركشى قول السمرقندى على النحو التالى "ونقل بعضهم عن السمرقندى

١ - الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندى، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ٣٦٠

٢ - كتاب المعارف فى شرح الصحائف تأليف شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندى المتوفى بعد ٧٠٥ هـ، تحقيق ودراسة، إعداد الطالب عبد الرحمن سليمان أبو صعيلىك، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، عمان، إشراف د. محمد على الجندى، ص ٢٧٨

حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم ما هو، أحدها: أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ، ونزل به، وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وأن تحت كل حرف معان لا يحيط بها إلا الله عز وجل، وهذا معنى قول الغزالي إن هذه الأحرف سترة لمعانيه.

والثاني: أنه إنما نزل جبريل على - النبي صلى الله عليه وسلم - بالمعاني خاصة وأنه - صلى الله عليه وسلم - علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، وإنما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [الشُّعْرَاءُ : ١٩٣ - ١٩٤]

والثالث: أن جبريل صلى الله عليه وسلم إنما ألقى عليه المعنى، وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب وأن أهل السماء يقرءونه بالعربية ثم أنه أنزل به كذلك بعد ذلك^١.

ثم نقل السيوطي أيضا قول السمرقندي على النحو الذي ذكره الزركشى^٢

وقد حظى هذا النص الذي نقله الزركشى والسيوطي باهتمام عدد من الباحثين في طبيعة الوحي فأشار إليه عند الزركشى نصر أبو زيد وناقش الآراء الثلاثة، حيث ذهب إلى أن الرأي القائل بأن المنزل من القرآن اللفظ والمعنى، وأنه كان مكتوبا في اللوح المحفوظ أدى إلى نتيجتين " النتيجة الأولى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصاً لغوياً دالاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصاً تصويرياً. ومع ازدهار الفنون - خاصة فن الخط والزخرفة - كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطى محور إبداع الفنان العربي. ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ . إن هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسى القديم من القرآن وبين محاكاته الصوتية في القراءة من حيث إن الكلام النفسى صفة قائمة بالذات الالهية لا تفارقها، على حين أن تلاوة القارىء محاكاة فى الزمان لهذه الصفة الأزلية. هذا على المستوى الصوتى، فلماذا لا يكون الرسام العربى الخطاط محاكياً للخط الأزلى الكتابى للنص فى اللوح المحفوظ ؟ بناء على هذا التصور

١ - البرهان فى علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م، ط١، ١/٢٣٠، ٢٢٩.

٢ - الإتقان فى علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، ١/١٥٨، ١٥٧.

كان إضافة علم (مرسوم الخط) إلى مجال علوم القرآن يؤكد هذا الافتراض ويسانده. هذا بالإضافة إلى المكانة الخاصة التي تمتعت بها الحروف على المستويين الصوتي والكتابي عند كل من الشيعة والمتصوفة، وهو أمر ناقشناه في مكان آخر .

النتيجة الثانية التي أدى إليها تصور وجود خطي أزلَى للقرآن - كل حرف بقدر جبل قاف - الإيمان بعمق دلالاته وتعدد مستوياتها، إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسى القديم - الذى توحد بالعلم الإلهي - من جهة، ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى. لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الإلهي والوجود الأزلَى للنص أدى إلى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه فى نهاية الأمر^١.

إن ما ذهب إليه نصر أبو زيد من القول بأن الإيمان بنزول لفظ القرآن قد أدى إلى آثار سلبية عملت على استغلاق النص بسبب ما اكتسبه اللفظ من قداسة بسبب الاعتقاد بالهية مصدره ، يتوافق مع ما يدعو إليه على مبروك حين يقول " التأكيد على الأصل الإنسانى للغة القرآن لا يتعلق أبداً بالقصد إلى فتح الباب أمام التلاعب اللغوى بألفاظه، بقدر ما يتعلق بالقصد إلى استعادة الروح التى يكشف عنها اتساع القرآن، أثناء التنزيل لشروط الواقع اللغوى الذى عرفه العرب آنذاك، وعلى النحو الذى يلزم معه الانتقال من حضور الإنسان فى التركيب اللغوى للقرآن أثناء (التنزيل)، إلى وجوب حضوره فى تركيب معنى القرآن عند القراءة وإنتاج (التأويل). وبالطبع، فإن ذلك هو ما سينقل القرآن إلى أن يصبح موضوعاً لفعل معرفى هو (القراءة) بدلاً من حضوره الراهن - فى وعى المسلمين - كموضوع الفعل صوتى هو (التلاوة)^٢.

وعلى الرغم من أن نصر أبو زيد لم يوافق على الرأى الأول الذى يذهب إلى نزول القرآن باللفظ والمعنى، فإنه أيضاً لم يقبل الرأىين الثانى والثالث اللذين ينسبان لفظ القرآن إلى جبريل - عليه السلام - أو إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إذ يعنى ذلك "أن للملائكة نظاماً لغوياً، ويفترض علاوة على ذلك أن هذا النظام اللغوى هو اللغة

١ - مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص ٤٣

٢ - نصوص حول القرآن. فى السعى وراء القرآن الحى، د. على مبروك، ص ٢٠٦

العربية. إن النص في هذا التصور كان نصاً غير لغوى في المستوى الرأسي (الله - جبريل) ولكنه تحول إلى نص لغوى في المستوى الأفقى (جبريل - محمد)، سواء كان ذلك من جانب جبريل أم كان من جانب محمد. ولا شك أن مثل هذا التصور يتناقض مع مفهوم النص لنفسه من أنه قول وقرآن - بالاشتقاق من القراءة - وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها^١.

ويستشهد نصر أبو زيد بعدد من آيات القرآن الكريم تشير إلى تلقي النبي للوحي دون تدخل منه كقوله تعالى ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَٰنَا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۗ وَإِذَا لَأَتَّخِذُوكَ حَلِيلًا ﴿٧٣﴾ [الْإِسْرَاءُ : ٧٣] وقوله تعالى ﴿وَلَيْنَ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أُوحِيَٰنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ [الْإِسْرَاءُ : ٨٦] وأنه كان مأموراً بقراءة ما يوحي إليه في قوله تعالى ﴿وَأْتْلُ مَا أُوحِيَٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ ۗ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۗ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴿٢٧﴾ [الْكَهْفُ : ٢٧] . ثم يقول "وأشد دلالة فيما نحن بصده في النص للنبي أن يحرك لسانه بالقرآن حالة الوحي : ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۗ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿٧٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٧٨﴾ [الْقِيَامَةُ : ١٦ - ١٨] ^٢

وإزاء " إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي"^٣ - كما يقول نصر أبو زيد- رأى أن الذى يجب الالتفات إليه هو أن القرآن يقدم نفسه بوصفه رسالة لغوية و"فى مثل هذا التصور الذى يطرحه النص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوى، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته فى الواقع، وهو ما حدث فى الفكر الدينى الذى سيطر على التراث والذى ما زال فاعلاً فى ثقافتنا إلى اليوم"^٤.

هكذا توقف نصر أبو زيد طويلاً أمام نص الزركشى الذى نقله عن السمرقندى ولم يقطع فيه برأى، ولم يقطع كذلك برأى فى مصدر اللفظ القرآنى. مولياً وجهه شطر البحث عن علاقة القرآن بالواقع.

١ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٤٥

٢ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٤٥

٣ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٤٥

٤ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥٧

لكن عددا من أصحاب فرضية نزول الوحي بمعنى القرآن دون لفظه ممن شاركوه في الاهتمام بهذا النص المنقول عن السمرقندي عدوه قاعدة انطلقوا منها لإثبات فرضيتهم فيقول عبد المجيد الشرفي " الفهم الذى استقر فى الأدبيات الإسلامية ولا يتصور المسلم فى العادة خلافه، يقوم على أن المنزل على الرسول هو اللفظ والمعنى معاً. إلا أن أحد الأقوال التى أوردها السيوطى فى الإتقان يذهب إلى أن جبريل إنما نزل بالمعانى خاصة، وأنه - صلعم - علم تلك المعانى وعبر عنها بلغة العرب، ولم ير فى هذا القول كفرةً أو مروفاً من الدين. وهو فى الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة، ولعله يصلح منطلقاً لتفكير متجدد منسجم فى الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع، ويحافظ فى القرآن على بعده الإلهى المفارق من دون تجسيم وعلى بعده البشرى الطبيعى بتاريخيته ونسبيته، غير فاصل بين البعدين أو مقص لأحدهما أو مضخم له على حساب الآخر، كما هو الشأن فى التصور السنى السالب النبى إرادته وملكاته^١.

وقد استدلت المعاصرون من القائلين بفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ بالآيات التى أوردها السمرقندي فى استدلالاته القائلين بنزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، وفسروها بما يتوافق مع فرضيتهم.

ففضل الرحمن يبدأ استدلالته بذكر أن القرآن نفسه فيه ما يدل على أن لفظه منزل فيقول "إن القرآن بنظر القرآن نفسه ونظر المسلمين بالتالى هو كلام الله . وإن النبى محمد كان على قناعة ثابتة بأنه يتلقى رسالة إلهية من الله - الآخر المطلق - (وسنكتشف فيما يلى عن المعنى الدقيق لهذه الأخيرة المطلقة) إلى درجة أنه قد رفض - استناداً إلى وعيه العميق بهذه القناعة - بعض المزاعم التاريخية الأساسية التى تبناها التراث اليهودى - المسيحى حول إبراهيم والأنبياء الآخرين.

إن هذا (الآخر) هو الذى (أملى) - عبر موصل ما- القرآن ذا السلطة المطلقة الصوت الآتى من أعماق الحياة، تكلم بوضوح ويقين وعلى نحو مهيب. إن لفظ القرآن يعنى (التلاوة)، وهو يشير إلى ذلك بوضوح؛ ولكن مع ذلك، فإن نص القرآن نفسه يذكر، فى

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٧

عدة مواضع، أن القرآن موحى به بحرفه وليس فقط بمعانيه وأفكاره^١. وهكذا يرى فضل الرحمن أن المسلمين والرسول والقرآن نفسه يرون أن القرآن نزل بمعناه ولفظه، لكنه يعود لرفض هذه العقيدة، فيرى أن رأى جمهور المسلمين - الذى يسميه المذهب السلفى - بنزول القرآن لفظاً ومعنى قد اعتمد على الروايات الحديثية وتأويلها، وعلى الآراء الاعتقادية، يقول فضل الرحمن "ولكن المذهب السلفى اعتماداً على (أحاديث) للنبي ومرويات عنه أول بعضها ووضع بعضها الآخر جزئياً، وعلى علم فى اللاهوت يقوم أساساً على (الحديث) جعل وحى النبي وحياً يقوم كلياً على السمع، وهذه حدثاً خارجياً بالنسبة إلى النبي، واعتبر الملاك أو الروح (الذى أنزل على القلب)، فاعلاً خارجياً تماماً، إن الصورة الغربية الحديثة للوحى النبوى، وكذلك معتقد عامة المسلمين، بالطبع، إنما تقوم أساساً على هذه الرؤية السلفية، بدلاً من أن تقوم على القرآن"^٢. وهكذا يضع فضل الرحمن (الأحاديث) فى مقابل القرآن الذى ذكر أنه (أنزل على قلب) الرسول، ومن ثم فيرى أنه يجب الرجوع إلى القرآن الكريم نفسه لفهم طبيعة الوحي.

وعلى الرغم من أنه ذكر أن القرآن نفسه ينص على "أن القرآن موحى به بحرفه وليس فقط بمعانيه وأفكاره"^٣، فإنه يرى أيضاً أن القرآن نفسه يتضمن كلا الرأيين، يقول فضل الرحمن "إن القرآن يتضمن، بوضوح، كلا التوصيفين؛ فإذا كان القرآن يؤكد على أنه أنزل على قلب النبي - صلى الله عليه وسلم - فكيف يكون والحال هذه، ظاهرياً [أى خارجياً] بالنسبة إلى النبي؟"^٤.

ويستشهد على ذلك بالقرآن الكريم فيقول "والقرآن نفسه أكد على آخية بنية الوحي الحرفية وموضوعيتها، ولكنه رفض فى المقابل، ظاهرياً الوحي^٥ بالنسبة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فهو يقول: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤] وكذلك ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ وَعَلَى

١ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٧٩، ٨٠.

٢ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨١.

٣ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٠.

٤ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٠.

٥ - أى من مصدر خارج النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

قَلْبِكَ ﴿ [البَقَرَة : ٩٧] ^١ .

ويستدل فضل الرحمن كذلك بأية أخرى تربط بين الوحي والقلب ولكن بطريقة أخرى فيقول "كما يؤكد ذلك القرآن في موضع فيقول ﴿ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [الشُّورَى : ٢٤] ^٢ . فنذكر الختم على القلب في سياق الحديث عن مصدر الوحي يدل - كما يرى فضل الرحمن - على أن مصدر الوحي هو قلب النبي.

يقول سنغاري "بالنسبة إلى فضل الرحمن ولمجرد أن الوحي كان قد نُزِّلَ على قلب الرسول فإنه لا يمكن أن يكون غريباً عنه ومحصل ذلك أنه كلام محمد أيضاً، ففي الآيتين اللتين يحيل عليهما تُستعمل العبارة نفسها للدلالة على تنزيل القرآن، وهي عبارة (عَلَى قَلْبِكَ) [البَقَرَة : ٩٧] [الشُّعْرَاء : ١٩٣] ، وكذلك تظهر هذه العبارة في الآية ٢٤ من سورة الشورى حيث يدحض القرآن ادعاءات بعض معاصري النبي فيقول وهو يتوجه بالخطاب إلى محمد ﴿ أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ ﴾ [الشُّورَى : ٢٤] وذلك يعني أنه لو كان القرآن من صميم إبداع الرسول لكان الله قادراً على كبح مغامرته بالختم على قلبه وتلك حجة فضل في إثبات أن الوحي كان محفوظاً بطريقة ما في قلب الرسول" ^٣.

وامتداداً لفرضية عدم نزول لفظ القرآن من خارج النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وأنه نبع من قلبه - يفسر فضل الرحمن القرآن بطريقة يحاول بها أن يثبت عدم وجود ملك خارجي ينزل بالوحي إلى الرسول، مؤكداً على أن الذي جاء بالوحي هو (روح) وليس (ملكاً) فيقول " والروح القدس هو أيضاً وكيل وحى القرآن ﴿ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ﴾ [النَّحْل : ١٠٢] ^٤ .

ويفسر فضل الرحمن القرآن في محاولة للتأكيد على عدم نزول ملك بالوحي لأن الملائكة - كما يرى - لا تنزل إلا بالعذاب فيقول "ليس هناك ما يدعو إلى الشك في أن الوكيل

^١ - الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨٠، وانظر الاستدلال بالآيات نفسها في ص ٥٧

^٢ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٥

^٣ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ١٧، ١٨

^٤ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٣

الذي بلغ الوحي إلى محمد عليه السلام هو الروح فأهل مكة كما رأينا أنفا كثيرا ما سألوا محمداً أن ينزل عليهم ملاكا من السماء وكان الله يجيبهم في القرآن الكريم أن الملائكة لا يمكن أن يرسلوا إلى البشر ويكونوا أنبياء، أحيانا يهدد الله تعالى هؤلاء بقوله ﴿مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ [الحجر: ٨] ولهذا لم يأت بعض الملائكة إلى النبي عليه السلام، فالوحي الذي أنزل إليه جاء به الروح القدس الذي يوصف أيضا بالروح الأمين ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] ^١. ويؤكد بالطريقة نفسها على عدم نزول ملائكة بالوحي فيقول مشيرا إلى أن الذي نزل بالوحي هو روح: "عندما كرر أهل مكة الطلب من محمد أن ينزل عليهم ملاكا من السماء كان الله يجيبهم مرارا في القرآن الكريم برفض طلبهم، فمن المحتمل أن طلبهم يتعلق بجسم محسوس، يستطيعون رؤيته وسماعه، واحتمالا التحدث إليه، ، بينما يستمر القرآن في التأكيد على أن وكيل الوحي هو روح يأتي إلى قلب محمد عليه السلام ﴿وَإِنَّا لَنَنْزِلُ رَبِّ الْأَعْلَمِينَ﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٤] هذا الروح هو الذي تماهى مع جبريل ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٩٧ - ٩٨] ^٢.

ويستدل فضل الرحمن على أن الروح غير الملك بورود لفظ الروح معطوفا على الملائكة فيقول "ففي كل الأحداث التي ترد في القرآن الكريم يشار إلى الملائكة والروح مجتمعين ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: ٤] .. ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤] ، ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [التنبأ: ٣٨] ، ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [التحل: ٢] لاحظ في الآية الأخيرة أن الروح ليس مضافا إلى الملائكة لكن يمثل شيئا يحمله الملائكة ^٣.

^١ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٣

^٢ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٤

^٣ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٤

وهو مع كل ذلك يرى أن من "المحتمل أن الروح هو الهيئة الأسمى لطبيعة الملائكة وأنهم الأقرب إلى الله تعالى ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾ [التكوير: ٢٠]".^١

وبناء على ذلك فإن النبي لم ير ملكا، والآيات التي تشير إلى غير ذلك كآيات التي تذكر رؤية الرسول للملك في المعراج تفسر بأنها كانت في تجربة خاصة، يقول فضل الرحمن " النبي لم يدرك أيضاً وجهاً متخيلاً كما تذكر المرويات؛ ولكن القرآن نفسه - وهذه ملاحظة جديرة بالاعتبار - لا يذكر أى شيء عن أى صورة أو وجه متخيل في هذا الصدد. نعم، إن القرآن يتحدث عن أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يرى وجهاً أو روحاً أو شيئاً ما في (الأقصى) أو (بالأفق) ولكن حديث القرآن هذا يتعلق بتجارب خاصة وحسب، يتعلق الأمر، بصفة عامة، بتجربة إسرائ النبي - صلى الله عليه وسلم - وحتى هذه التجربة، تعد تجربة روحية"^٢.

وتبعاً لذلك يذهب فضل الرحمن إلى أن "مصطلح (ملاك) أو (ملك) بالمعنى الدقيق لا ينطبق تماماً على وكيل الوحي الذي أرسل إلى محمد - عليه السلام - لأن القرآن لا يصف وكيل الوحي بالملاك أبداً، على الأقل في خطابه تعالى إلى محمد عليه السلام بل يصفه دائماً بالروح أو ما يفيد الروح المرسل أو الرسول الروحي"^٣.

كل هذه التفسيرات من فضل الرحمن يقف وراءها مقصد واحد، هو استبدال الروح بالملك، من أجل الوصول إلى كون نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، حيث يرى أن الملك يأتي من خارج النبي - مما يعنى نزول ألفاظ القرآن من الله - أما الروح فهو يسكن قلب النبي - مما يعنى صياغة النبي لألفاظ القرآن - ولذلك يقرر أن أمين الوحي أو (وكيل الوحي) - كما يقول - كان في قلب الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وليس من خارجه " فإن الوحي ووكلاءه هم كائنات روحية سكنت في قلب النبي عليه السلام"^٤.

ويستطرد فضل الرحمن في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى :

١- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٣

٢- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٨١

٣- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٠، ٢٠١

٤- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٥

٥١] لتأكيد عدم نزول ملك بألفاظ القرآن فيقول "ما يهمننا في المقام الأول هو المقطع الأول من الآية الأولى. فما يقوله الله تعالى لنا إنه لم يتحدث أبداً إلى مخلوق من البشر بشكل مباشر، غير أنه تعالى قد يبعث روحاً في ذهن النبي"¹ ويتطرق من ذلك إلى الآيات التي ظاهرها يعارض رأيه في أن الوحي نزل به روح على قلب النبي وليس ملكاً خارجياً كان النبي يراه ويسمعه فيقول "وعلى أي مهما كان وكيل الوحي وعلى أي شكل كان، فإن الموحى الحقيقي يبقى دائماً هو الله لأنه هو تعالى الذي يتحدث بصيغة المتكلم وهو الذي يتحدث في هذا المقطع من الآيات مخبراً النبي بأنه أوحى بأمره إليه ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى : ٥٢] ذلك أن الرسول كان يسمع نفسياً بالفعل كلمات كما هو جلي في الآيات من سورة القيامة ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۗ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۗ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۗ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۗ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة : ١٦ - ١٩] ومن الواضح أيضاً أن الرسول عليه السلام أثناء تلهفه على حفظ ما يتلقاه أو توقعه لمسار مختلف من غير الذي ينهجه الروح الذي يوحي إليه، كان عليه السلام يحرك لسانه بدافع من إرادته البشرية، وتحريك اللسان هذا هو الذي نهاه الله بالتخلي (كذا) عنه. ويتضمن هذا بالضرورة غيرية (otherness) وكيل الوحي عن الوعي الشخصي لمحمد عليه السلام أثناء فعل الوحي. غير أنه من الواضح على نحو مماثل أن الكلمات التي كان يسمعها عليه السلام كانت أصواتاً نفسية وليست أصواتاً مسموعة لأن الروح والصوت كانا في باطنه. وليس هناك من شك أن الوحي كان يصدر من الله تعالى من جهة، وأن الوحي كان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعمق شخصه عليه السلام من جهة ثانية.

فلهذا لا يمكن القبول بصحة ما يتردد في الحكايات الشعبية عن التلطف الخارجي لوكيل الوحي أو تلفظه بصوت مسموع"².

ويستشهد عبد المجيد الشرفي كذلك على نزول القرآن بالمعنى بالآيات التي تفيد نزول القرآن على قلب النبي كقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٤﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٥﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٦﴾﴾ [الشعراء : ١٩٢ - ١٩٥] وقوله

١ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د.فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٩
٢ - المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د.فضل الرحمن مالك، ص ٢٠٩، ٢١٠

تعالى ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبِكَ﴾ [البقرة : ٩٧] ويفسرها بالطريقة التي فسرها بها فضل الرحمن فيقول " كان للخطاب الذى يسمعه ويشد عليه حين (ينزل على قلبه) حسب التعبير القرآنى، كلام الله يؤديه هو فى لغة بشرية، أو هو كلام الله وكلامه هو فى الآن نفسه. هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماءه إلى لغة بعينها، وصياغته فى ألفاظ وتراكيب يقتضيتها معجم تلك اللغة ونحوها، وفى أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة فى الوسط الذى يعيش فيه"^١.

وينبه الشرفى إلى أن سورة الشعراء التى وردت فيها الآيات الأولى مكية وأن سورة البقرة التى وردت فيها الآية الأخيرة مدنية^٢ فى إشارة إلى أن القرآن كله مكية ومدنيه إنما نزل على قلب الرسول وهو ما يفيد - كما يرى - أنه نزل بالمعنى دون اللفظ لأن النزول على القلب لا يكون إلا للمعنى، ولذلك فالقرآن كلام الله وكلام الرسول أيضاً، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [مريم : ٩٧]

أما على مبروك فيذهب فى تفسير قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحْفِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] إلى أن المراد به حفظ المعانى التى هى مفهوم الألفاظ لا حفظ الألفاظ نفسها فيقول "وإذ يحتج البعض على استحالة تبديل اللفظ أو إسقاط الحرف بقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُو لَحْفِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] ، فإن ثمة من يرد بأن هذا التبديل للألفاظ لا يتنافى مع قوله تعالى، لأن المراد بالحفظ (هو) مفهوم الألفاظ، لا منطوقها، لأن الألفاظ ما صيغت إلا ليستدل بها على معان مخصوصة، قصد بها أوامر ونواه وعبادات ومعاملات، وجميعها مصان محفوظ مهمما تقادم الدهر وتطاول العمر. وإذن فهو الحفظ من الله للمعنى المفهوم، وليس للفظ المنطوق، وبما يؤكد عليه ذلك من أولوية الفهم على الحرف"^٣.

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٦

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٦

٣ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٨

ويستعين على مبروك بكلام الباقلاني ليتوصل به إلى أن الوحي بالمعنى وليس باللفظ فيقول "والمدهش أن أشعرياً كبيراً كالباقلاني راح يدلل - ومن القرآن - على أن الوحي يحيل - ولو في شطر منه على الأقل - إلى ضرب من الاتصال الذي لا يكون لغويًا، وقد بين (الله) تعالى ذلك بقوله في قصة زكريا عليه السلام ﴿ءَايَاتِكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ [آل عِمْرَان : ٤١] ، يعنى أن لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان، وإنما أفهمه بالرمز والإشارة، ففعل كما أمره تعالى، فأخبر عنه فقال: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مَرْيَم : ١١] فأفهم زكريا أمر الله له الذى هو الأمر بالتسبيح القائم فى نفسه بالإشارة دون نطق اللسان)¹.

وهكذا، فإن القرآن يحيل إلى معنى للوحي لا يتحقق بالاتصال اللغوي، أو بالنطق باللسان على قول الباقلاني. وبالطبع، فإن الألفاظ التي يعبر بها من يتلقى هذا الوحي عما قام فى نفسه من معنى هذا الوحي تكون من إنشائه، وبما يؤكد على الحضور الإنسانى فى لغة القرآن، والوحي عموماً².

إن الآيات التى يستشهد بها أصحاب فرضية نزول الوحي القرآنى باللفظ دون المعنى قد بين العلماء تفسيرها بما لا يتوافق مع ما استنتجه أصحاب تلك الفرضية منها.

فابن تيمية يفسر المراد (بالقول) فى قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الْحَاقَّة: ٤٠] [التَّكْوِير: ١٩] بالتبليغ وليس إنشاء الألفاظ من الرسول، يقول ابن تيمية " وأما قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ فهذا قد ذكره فى موضعين، فقال فى الحاقّة: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤٠﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ ﴿٤١﴾ [الْحَاقَّة : ٤٠ - ٤٢] فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقال فى التكوير: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٤٠﴾ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٤١﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٤٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٤٣﴾ [التَّكْوِير : ١٩ - ٢٣] فالرسول هنا جبريل، فأضافه إلى الرسول من البشر تارة، وإلى الرسول من الملائكة تارة، باسم الرسول، ولم يقل: إنه لقول ملك ولا نبي؛ لأن لفظ الرسول يبين أنه مبلغ عن غيره لا منشئ له من

١ - النص بين القوسين للباقلاني من كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به

٢ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢١١

عنده ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ الْمُبِينِ﴾ [التور: ٥٤/ العنكبوت: ١٨] ، فكان قوله ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ بمنزلة قوله: لتبليغ رسول، أو مبلغ من رسول كريم، أو جاء به رسول كريم، أو مسموع عن رسول كريم؛ وليس معناه: أنه أنشأه، أو أحدثه، أو أنشأ شيئاً منه، أو أحدثه رسول كريم؛ إذ لو كان منشئاً لم يكن رسولا فيما أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولا فيما بلغه وأداه، ومعلوم أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقاً. وأيضاً، فلو كان أحد الرسولين أنشأ حروفه ونظمه، امتنع أن يكون الرسول الآخر هو المنشئ المؤلف لها، فبطل أن تكون إضافته إلى الرسول لأجل إحداث لفظه ونظمه، ولو جاز أن تكون الإضافة هنا لأجل إحداث الرسول له أو لشيء منه، لجاز أن نقول: إنه قول البشر، وهذا قول [الوحيد] الذي أصلاه الله سَقَر"١.

أما استشهاد أصحاب الفرضية بالآيات التي تفيد نزول القرآن على (قلب النبي)، وهى قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَلَمِينَ﴾ [١٣] نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٠﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ [الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥] وقوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧] فهو مردود من وجوه :

الأول : أن الآيات تشير إلى أن القرآن منزل من رب العالمين، وتكررت فى الآيات هذه الإشارة مرة بقوله (لتنزيل) ومرة بقوله (نزل) فى الموضع الأول وكذلك قوله (نزل) فى الموضع الثانى للتأكيد على مصدره الإلهى، والقرآن هو كتاب الله الذى يتضمن اللفظ والمعنى وليس المعنى فقط، فلا يقال لمن يقرأ القرآن إنه يقرأ المعانى دون الألفاظ فعلى هذا يكون المنزل هو المعانى والألفاظ "وفى قوله (الأمين) دلالة على أنه مؤتمن على ما أرسل به لا يزيد فيه ولا ينقص منه"٢.

الثانى : أن الآيات وصفت المنزل بأنه ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥] وهذا الوصف لا يكون إلا للألفاظ إذ المعانى لا توصف بأنها عربية، وإنما الذى يوصف بذلك هو اللفظ الذى يدل على المعنى.

الثالث: أن وصف القرآن بنزوله على قلب النبي لا يستلزم أنه نزل بالمعنى فقط، ولو

١ - الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ١٠/٥

٢ - الوحي الإلهى، د. الحسينى عبد المجيد هاشم، كتاب ملحق بمجلة الأزهر، ١٤٤٣/٥/٢٢٠٢٢م، ص ٨٠

سلمنا أن القلب لا يستقبل سوى المعانى فإن الآيات لم تنف أن يكون مع ذلك استقبال آخر للألفاظ.

على أن المراد بالتنزيل على القلب الحفظ كما ذكر الزمخشري فى قوله " (على قلبك) أى: حفظه وفهمك إياه، وأثبتته فى قلبك إثبات ما لا ينسى "١. كما يورد السمرقندى عدة آراء فى معنى نزول القرآن على قلب النبى فيقول " (على قلبك) أى نزله عليك ليثبت به قلبك، ويقال: أى لكى يحفظ به قلبك. ويقال: على قلبك أى نزل على قدر فهمك وحفظك. ويقال: أى نزله عليك فوعاه قلبك، وثبت فيه، فلا تتساه أبدا كما قال: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [الأعلى : ٦] ويقال: على قلبك يعنى: على موافقة قلبك ومرادك "٢.

أما الاستشهاد بقوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الشورى : ٢٤]

فلا دليل فيها على أن الوحي نبع من قلب النبى إذ الختم يفهم منه عدم نزول الوحي على قلبه بختم الله عليه، فيعود معنى الآية إلى معنى الآيتين الأخريين.

وما استشهد به على مبروك من قوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر : ٩] حيث رأى أن الحفظ للمعانى يدل على نزول القرآن بالمعنى فبيعد إذ الذكر كله محفوظ لفظا ومعنى.

وما احتج به من قوله تعالى ﴿ءَأَيُّكَ أَلَّا تَكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا﴾ [آل عمران : ٤١] ثم قوله ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم : ١١] فهو تحكم بحمل معنى الوحي الخاص المذكور فى الآية على الوحي القرآنى، والوحي له معان عدة ولا دليل على تخصيص الوحي القرآنى بمعنى الوحي المذكور فى الآية.

إن القرآن الكريم ينقض فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ فيه كثير من الآيات التى تثبت أن القرآن الكريم نزل بلفظه من الله - عز وجل - وعدم تدخل الرسول فى القرآن

١ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق مصطفى حسين أحمد، مصطفى حسين أحمد، ط٣، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م ، ٣/٣٤٤

٢ - بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندى، تحقيق على محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد النوتى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٣ / ١٩٩٣ ٢/٥٦٧

الكريم لا فى معناه ولا فى لفظه، حتى إن فضل الرحمن نفسه قد ذهب إلى أن القرآن الكريم فيه ما يثبت أن نزول لفظ القرآن كان وحيا ولكنه رأى - كما تقدم - أن الرأى الآخر الذى يفيد نزول معنى القرآن دون اللفظ له ما يؤيده أيضا من الآيات القرآنية. فمن تلك الآيات التى تبين نزول القرآن بلفظه الآيات التى تتضمن الأحرف المقطعة. إذ هى ألفاظ تحتاج إلى تأويل لاستنباط ما تدل عليه من المعانى كما هو معلوم من اختلاف آراء المفسرين فيها ، فكيف يتصور وهى على هذا النحو أن يكون لها معنى محدد واضح نزل على قلب النبى ثم عبر عنه النبى بهذه الألفاظ التى حار المفسرون فى تحديد معناها؟ إن وجود الأحرف المقطعة بهذه الصورة لهو دليل على نزولها بلفظها كما هى.

ومن الآيات القرآنية التى تنقض الفرضية الآيات التى تشير إلى القرآن بأنه (قول) كقوله تعالى ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل : ٥] والقول لا يكون إلا لفظا.

ومن الآيات القرآنية التى تنقض تلك الفرضية الآيات التى تحدد أن نزول القرآن كان عربيا كقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف : ٢] ، فالعربية وصف للألفاظ لأن المعانى المجردة لا توصف بالعربية ولا بغير العربية .

ومن الآيات القرآنية التى تنقض الفرضية الآيات التى تخبر أن الرسول تلقى القرآن كقوله تعالى ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْأَقْرَبَانَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [التمل : ٦] ، والقرآن المراد به اللفظ والمعنى لا المعنى فقط .

ومن الآيات القرآنية التى تنقض الفرضية كذلك، الآيات التى تخبر أن الرسول يتبع ما أنزل إليه من القرآن، وأنه لا يمكنه تغيير القرآن أو تبديله. وذلك كقوله تعالى ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [الأعراف : ٢٠٣] . وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَتُتَّبِعُونَ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِيَّ إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [يونس : ١٥] . وقوله تعالى ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الحاقة : ٤٤ - ٤٧] .

ومن الآيات القرآنية التي تنقض الفرضية تلك الآيات التي تبين حال النبي في بدء الوحي عندما كان يكرر آيات القرآن التي تنزل عليه مخافة النسيان وحرصا على الحفظ، كقوله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۗ ﴿٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۗ ﴿٨﴾﴾ [القيامة : ١٦ - ١٨]. وقوله تعالى ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۗ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۗ ﴿١٤﴾﴾ [طه : ١١٤] يقول الإمام الماتريدي " أنزل هذا القرآن مؤلفا منظوما على رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يكن التأليف من فعله؛ والذي يدل على صحة مقالتنا قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ ﴿٨﴾﴾ [القيامة : ١٦] ، لأن التأليف لو كان من فعله - عليه السلام - لكان لا يوجد منه تحريك اللسان وقتما نزل عليه؛ لأنه إذا كان كالخيال فهو يحتاج إلى أن يصوره في قلبه، ثم يصل إلى التأليف بعد التصوير، وتتأتى له العبارة باللسان، وإنما يقع التحريك من مؤلف منظوم "١.

ويشرح الإمام الماتريدي ذلك فيقول "الأصل أن من ألقى إلى آخر كلاما متتابعًا، نظر في ذلك الكلام، فإن كان القصد منه حفظ عين الكلام، فإن المخاطب به لا ينتظر فراغ المتكلم عن ذلك الكلام، بل يشتغل بالتقائه وتحفظه ساعة ما يلقي إليه، كمن ينشد بين يدي آخر شعرا، وأراد الآخر أن يحفظ ذلك الشعر ويعيه، فهو لا ينتظر فراغ المنشد عن شعره، بل هو يأخذ بالتقائه في أول ما يسمع منه؛ إذ الغرض من الأشعار حفظ أعينها دون معانيها؛ ألا ترى أن الألفاظ إذا حذفتم منها خرجت عن أن تكون شعرا.

وأما إذا لم يكن القصد من الكلام ضبط عينه، وإنما أريد به تفهيم ما أودع فيه من المعنى، فالعادة في مثله الإصغاء إلى آخر الكلام؛ ليفهم معناه، وما يراد به؛ ألا ترى أن من كتب إلى آخر كتابا فإن المكتوب إليه يقرأ الكتاب من أوله إلى آخره؛ ليعرف مراد الكتاب، لا أن يشتغل بضبط ما أودع به من الألفاظ؛ إذ ليس يقصد بالكتابة إلى حفظ الألفاظ. فإذا كان المراد يتوجه من الكلام إلى ما ذكرنا، ثم القرآن قصد به الوجهان جميعا: ضبط حروفه ونظمه، وتعرف ما أودع فيه من المعاني؛ إذ صار حجة بنظمه ولفظه،

١ - تأويلات أهل السنة، الماتريدي، ٣٤٥/١٠

وبالمعاني المودعة فيه - فقول: لا تعجل بتحريك اللسان كما يفعل من يريد النقاء الكلام الذى يلقى إليه؛ فإنك وإن أوجبت إلى حفظ نظمه وحروفه، فقد كفيت حفظه بدون تحريك اللسان"١.

ومن آيات القرآت التى تتقضى فرضية نزول القرآن باللفظ دون المعنى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل : ١٠٣] "قلو كان الكفار قالوا: يعلمه معانيه فقط، لم يكن هذا ردا لقولهم"٢.

وقد وصف القرآن الكريم الكافر بأنه يقول عن القرآن الكريم ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ [المذثر : ٢٥] ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بشر، فالقول بأن القرآن هو كلام الرسول هو من كلام الكافرين، أما القرآن الكريم فقد وصف نفسه بأنه كلام الله وليس كلام البشر، قال تعالى ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة : ٦]

١ - تأويلات أهل السنة، الماتريدي، ١٠ / ٣٤٦

٢ - الوحي الإلهي، د. الحسيني عبد المجيد هاشم، ص ٨١

المبحث الرابع : المصدر الروائي

تعد روايات الحديث النبوي والسيرة النبوية مصدرا لفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ ويأتى هذا المصدر الروائي مصحوبا بتحليلات عقلية لإثبات صحة الفرضية. فمن الأحاديث التي تستند إليها الفرضية تلك الأحاديث التي تربط الوحي بالرؤى كما نجد عند فضل الرحمن^١، وهذه الروايات ورد بعضها فى الصحاح كرواية السيدة عائشة - رضى الله عنها - التي استشهد بها نصر أبو زيد^٢ : "كان أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة فى النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حيب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه - وهو التعبد- الليلالى أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها"^٣. والرواية متفق عليها، لكنها لا تعيد أن القرآن قد نزل عليه فى حال النوم، فالوحي له معان متعددة، والرواية نفسها فيها ما يفسر المقصود بالوحي وهى قوله " فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح "، فالوحي فى الرواية إلهام بما سيحدث، وحتى إن جاءت بعض الروايات الصحيحة بنزول القرآن الكريم على الرسول فى النوم فإن ذلك لا يعد دليلا على نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، فالنائم يرى فى منامه من يكلمه باللفظ، غير أنهم يحتجون بمثل تلك الروايات على أن النبى فى حال الوحي كان يدخل فى تجربة دينية يغيب فيها الوعى ويصبح فى حالة حلم، وهى استنتاجات لا دليل عليها سوى ما يفترضونه بعقولهم. ومن تلك الروايات التي اعتمد عليها أصحاب الفرضية روايات نزول القرآن على سبعة أحرف حيث استنتج منها على مبروك نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، مستدلا على ذلك بأن الأحرف السبعة تتضمن اختلافات بين ألفاظ القرآن، وهذه الاختلافات تعيد - كما يرى- أن ألفاظ القرآن الكريم من الرسول - صلى الله عليه وآله سلم - ، وليست من الله - عز وجل - لأنها لو كانت من الله لما جاز تغييرها، يقول على مبروك " وغنى عن

١ - انظر : الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ص ٥٦

٢ - انظر : مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٥٠

٣ - صحيح البخارى، البخارى، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: (خلق الإنسان من علق) حديث رقم [٤٦٩٠] ، صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى، مكتبة الإيمان، المنصورة ، دت، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم [٢٦٣]

البيان أن هذا الاختلاف لا بد أن يحيل وبالضرورة، إلى وجوب أن تكون ألفاظ القرآن من الإنسان، وليس من الله . ومن هنا أنها تقبل التغيير والإبدال، وذلك على عكس ما لو كانت من الله . ولعل ثمة قرينة على الأصل الإنساني للغة القرآن تأتي على لسان ملك الوحي نفسه، حيث روى أبو داود^١ (عن أبي بن كعب قوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أباي، إنى أقرئت القرآن، فقيل لي : على حرف أو حرفين؟ فقال الملك الذى معى : قل: على حرفين. قلت: على حرفين، فقيل لى: على حرفين أو ثلاثة؟ فقال الملك الذى معى قل: على ثلاثة. قلت: على ثلاثة. حتى بلغ سبعة أحرف. ثم قال: ليس منها إلا شاف كاف، إن قلت سمياً عليماً، عزيزاً حكيماً، ما لم تخط آية عذاب برحمة أو آية رحمة بعذاب) .

وهكذا، فإن الملك نفسه هو الذى يجيز للنبي أن يبدل لفظاً بآخر، بأن يقول (عزيزاً حكيماً) بدلاً من (سمياً عليماً)، وعلى شرط أن لا يحدث قلباً فى المعانى، وبما يؤشر عليه ذلك من جوهرية المعنى فى مقابل الحرف أو اللفظ، فإنه لو كان ملك الوحي نازلاً القرآن (كذا) (لفظاً وحرفاً) من السماء لما كان جائزاً للنبي - أو غيره - أن يبدل لفظاً بآخر، أو حتى يسقط حرفاً واحداً منه، لأن من أسقط شيئاً من كلام الله فقد كفر^٢ .

والرواية وإن كانت صحيحة فقد فهم منها ابن عبد البر خلاف ما فهمه منها على مبروك حيث قال "فإنما أراد به ضرب المثل للحروف التى نزل القرآن عليها أنها معان متفق مفهومها مختلف مسموعها، لا يكون فى شىء منها معنى وضده، ولا وجه يخالف وجهها خلافاً ينفيه أو يضاده، كالرحمة التى هى خلاف العذاب وضده وما أشبه ذلك، وهذا كله يعضد قول من قال إن معنى السبعة الأحرف المذكورة فى الحديث سبعة أوجه من الكلام المتفق معناه المختلف لفظه، نحو هلم وتعال وعجل وأسرع وأنظر وآخر ونحو ذلك"^٣ . وعلى ذلك فالمراد ضرب المثل للأحرف السبعة وليس جواز تغيير ألفاظ القرآن الكريم

١ - سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، باب تفريع أبواب الوتر، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، الحديث [١٤٧٧]، ٧٦/٢. صحيح

٢ - نصوص من القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٦

٣ - التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط١، ١٣٨٧هـ، ٢٨٣/٨، ٢٨٤

وقراءته بالمعنى.

ثم على فرض جواز القراءة بالمعنى - كما فهم على مبروك- فإن ذلك لا يعنى صحة ما استنتجه من نزول القرآن باللفظ دون المعنى، لأن جواز قراءة القرآن بالمعنى - على فرض التسليم به جدلا - لا يدل على تغيير القرآن نفسه وإنما يفيد الترخيص بقراءة بعض ألفاظ القرآن على غير ما أنزلت به، والشأن فى ذلك كشأن رواية الحديث بالمعنى فإنها لا تدل على أن ألفاظ الحديث فى أصلها لم تكن من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنما تدل على أن الرواة يتصرفون فى ألفاظ الرسول، فكذلك الشأن فى قرآن الكريم بالمعنى - لو صح ثبوته - لا ينفى نزول ألفاظ القرآن من الله عز وجل، وإنما يدل على جواز التصرف فيها.

والرواية التى احتج بها على مبروك على فرضيته تجاهل فيها قوله صلى الله عليه وآله وسلم "إنى أقرئت القرآن" وفيه ما يدل على أن هذه الأحرف السبعة هى ما نزله الله عز وجل.

ومن الروايات التى اعتمد عليها أصحاب تلك الفرضية تلك الروايات التى تذكر هيئة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - عند نزول الوحي، كرواية يعلى بن أمية أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم حال نزول الوحي عليه "وهو يغط" . ويستدل على مبروك من هذه الرواية أن الوحي يأتى للنبي بطريقة خفية فيقول "إن هذا الغطيط، الذى أدركه يعلى على النبي حال نزول الوحي عليه، والذى يتعلق بصفة الوحي وكيفية حصوله، هو أصل ما فيه من الخفاء"^٢. والغطيط لا يدل على الخفاء كما ذكر على مبروك وإنما يدل على ثقل الوحي، يقول ابن حجر " قوله: (يغط) بفتح أوله وكسر المعجمة وتشديد الطاء المهملة؛ أى ينفخ. والغطيط صوت النفس المتردد من النائم أو المغمى، وسبب ذلك شدة ثقل الوحي"^٣.

ومن الروايات التى يستدل بها أصحاب الفرضية تلك الروايات التى تصف الوحي بأنه

١ - صحيح، البخارى، كتاب الحج، باب غسل الخلق ثلاث مرات من الثياب، حديث [١٤٦٣]

٢ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢٠٩

٣ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى، أحمد بن على بن حجر العسقلانى، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مصر، ط١، ١٣٨٠هـ - ١٣٩٠هـ، ٣/٣٩٤

كصلصلة الجرس، كرواية عائشة - رضى الله عنها - "أن الحارث بن هشام - رضى الله عنه- سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - :أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس، وهو أشده على، فيفصم عنى، وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا، فيكلمنى فأعى ما يقول. قالت عائشة - رضى الله عنه - : ولقد رأيتَه ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتقصد عرقا^١.

يرى على مبروك أن تلك الروايات تكشف " عن كيفية حصول الوحي عن حقيقة أنه - وعلى الأغلب - ضرب من الاتصال غير اللغوى، وبما يجعل منه نوعاً من الاتصال الخفى حتى لو كان مشهوداً من غير النبى^٢". ثم يقول مستشهدا بشروح المحدثين لمعنى الصلصلة "وهكذا، فإن شطراً من الوحي - حسب الحديث - يأتي مثل صلصلة الجرس التى قيل: إنها صوت الملك بالوحي، وهى فى الأصل صوت وقوع الحديث بعضه على بعض، ثم أطلق على كل صوت له طنين، وقيل: هو صوت متدارك لا يدرك فى أول وهلة وقال الخطابى: يريد أنه صوت متدارك يسمعه ولا يتبينه أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد. وفى تفسير أن هذا النوع من الوحي هو الأشد، فإنه يقال: إن الفهم من كلام مثل الصلصلة أشكل من الفهم من كلام الرجل بالتخاطب المعهود"^٣.

ثم ينتقل على مبروك من استنباط خفاء الوحي وعدم كونه لغويا إلى سلسلة من الاستدلالات العقلية يستنتج منها أن النبى هو الذى صاغ ألفاظ القرآن فيقول "إن ذلك يعنى - وبلا أى مواربة - أن وحي الصلصلة لا يكون بالتخاطب اللغوى المعهود، بل يكون بصوت متدارك يسمعه النبى ولا يتبينه ثم يفهمه بعد. وإذ يكون الفهم لاحقاً على سماع الصوت، فإن التعبير عن المفهوم بألفاظ اللغة يكون لاحقاً على الفهم. وبالطبع، فإن كون وضع الألفاظ يأتي لاحقاً لسماع النبى لصوت الصلصلة وفهمه، إنما يعنى أن النبى هو الذى يضع الألفاظ الدالة على ما فهمه من هذا الصوت"^٤.

١ - البخارى، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث [٢]

٢ - نصوص حول القرآن، د.على مبروك، ص ٢٠٩

٣ - نصوص حول القرآن، د.على مبروك، ص ٢٠٩

٤ - نصوص حول القرآن، د.على مبروك، ص ٢١٠

كما يستدل على مبروك بتعقيب السيدة عائشة على رواية الحارث بن هشام على أن الوحي كان في أغلبه من هذا القسم، وليس من القسم الذي يأتيه فيه على هيئة رجل فيقول "ويبدو أن هذا النوع من الوحي الذي يأتي كصلصلة الجرس لم يكن هو الأشد فحسب، بل كان الأكثر وقوعاً أيضاً، حيث الملاحظ أنه حين شاءت عائشة أن تعبر عما اختبرته من نوعي الوحي اللذين تحدث عنهما النبي، فإنها اقتضرت على الإشارة إلى هذا النوع الذي يأتي كصلصلة الجرس بالذات، فقد كان تعليقها على حديث الحارث بن هشام عن كيفية وقوع الوحي أنها قالت: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه، وإن جبينه ليقتصد عرقاً. وإذا كان اكتفاء عائشة بالإشارة إليه يحيل إلى غلبته، فإن ذلك يؤكد على الشطر الأكبر من الوحي كان من قبيل الاتصال غير اللغوي"^١.

يتعلق استدلال على مبروك بالرواية السابقة بشقين:

الأول: الاستدلال بكون الوحي مثل صلصلة الجرس.

الثاني: الاستدلال بكلام السيدة عائشة .

أما الاستدلال بوصف الوحي بأنه كصلصلة الجرس على كون نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ فغير صحيح، إذ المقصود بوصف الوحي بأنه كصلصلة الجرس، علو صوته وشدته دون رؤية الملك، يقول ابن حجر " الصلصلة بمهملتين مفتوحتين بينهما لام ساكنة: في الأصل صوت وقوع الحديد بعضه على بعض، ثم أطلق على كل صوت له طنين، وقيل: هو صوت متدارك لا يدرك في أول وهلة"^٢. ومما يدل على أن المقصود بوصف الوحي بصلصلة الجرس قوة الصوت لا هيئته قول ابن حجر " فإن قيل: المحمود لا يشبه بالمذموم، إذ حقيقة التشبيه إلحاق ناقص بكامل، والمشبه الوحي وهو محمود، والمشبه به صوت الجرس وهو مذموم لصحة النهي عنه والتنفير من مرافقة ما هو معلق فيه والإعلام بأنه لا تصحبهم الملائكة كما أخرجهم مسلم، وأبو داود وغيرهما، فكيف يشبه ما فعله الملك بأمر تنفر منه الملائكة؟ والجواب أنه لا يلزم في التشبيه تساوي المشبه بالمشبه به في الصفات كلها، بل ولا في أخص وصف له، بل يكفي اشتراكهما في صفة ما، فالمقصود

١ - نصوص حول القرآن، د. على مبروك، ص ٢١٠

٢ - فتح الباري، ابن حجر، ٢٠/١

هنا بيان الجنس، فذكر ما ألف السامعون سماعه تقريبا لأفهامهم. والحاصل أن الصوت له جهتان: جهة قوة وجهة طنين، فمن حيث القوة وقع التشبيه به، ومن حيث الطرب وقع التنغير عنه^١.

ووصف هذا النوع من الوحي بصلصلة الجرس جاء فى مقابل نوع آخر يأتى الملك فيه فى صورة رجل فيكلم النبى، فصلصلة الجرس هنا تعنى سماع الصوت بشدة دون رؤية الملك، ولا يقصد من هذا الوصف للوحى عدم نزوله بالألفاظ المفهومة، بدليل قول الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - " فيفصم عنى، وقد وعيت عنه ما قال " فقله (قال) يدل على أن الوحي كان (قولاً) مفهوماً للنبى، و(القول) ما كان بالألفاظ التى يفهمها البشر. ولا يتسنى لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وهو بشر أن يفهم كلاماً بغير الألفاظ التى يفهمها البشر، وهذه الألفاظ التى وعها النبى فى وقت الوحي هى ألفاظ القرآن التى نزلت من عند الله عز وجل. وهذا ما التفت إليه ابن حجر بقوله " قوله: (وقد وعيت عنه ما قال) أي: القول الذي جاء به، وفيه إسناد الوحي إلى قول الملك، ولا معارضة بينه وبين قوله تعالى حكاية عن قال من الكفار ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ لأنهم كانوا ينكرون الوحي، وينكرون مجيء الملك به"^٢.

والترفة بين نوعى الوحي ترفة من حيث كيفية تلقى النبى للوحى فيما يشرحه ابن حجر بقوله " قوله : (وهو أشده على) يفهم منه أن الوحي كله شديد، ولكن هذه الصفة أشدها، وهو واضح، لأن الفهم من كلام مثل الصلصلة أشكل من الفهم من كلام الرجل بالتخاطب المعهود، والحكمة فيه أن العادة جرت بالمناسبة بين القائل والسماع، وهى هنا إما باتصاف السامع بوصف القائل بغلبة الروحانية وهو النوع الأول، وإما باتصاف القائل بوصف السامع وهو البشرية وهو النوع الثانى، والأول أشد بلا شك"^٣.

فالنوع الأول الذى هو كصلصلة الجرس يقترب فيه الرسول من الصفة الملائكية، بينما النوع الثانى يتشبه فيه الملك بالصفة البشرية. وما ذلك إلا لكى يتمكن النبى من الفهم عن الملك معانى الوحي وألفاظه، وهاتان الحالتان من أحوال تلقى الوحي ذكرهما كذلك ابن

١ - فتح البارى، ابن حجر، ٢٠/١

٢ - فتح البارى، ابن حجر، ٢١/١

٣ - فتح البارى، ابن حجر، ٢٠/١

خلدون بقوله " وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبله صورهم فيها، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة، وركز في طبائعهم رغبة في العبادة تكشف بتلك الوجهة وتسيغ نحوها. فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤوا بتلك الفطرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة. فلذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك المأ الأعلى ما يتلقونه، وعاجوا به على المدارك البشرية منزلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد. فتارة يسمع أحدهم دويماً كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه، فلا ينقضى الدوى إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقى من الملك، والرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي في اللغة الإسراع^١.

وكلام العلماء السابق في تفسير وصف الوحي بصلصلة الجرس هو أحد رأيين للعلماء أما الرأي الآخر فيرى أن صلصلة الجرس ليست هي الوحي وإنما هي صوت كان الرسول يسمعه قبل أن يسمع الوحي قال السيوطي " وقيل: هو صوت خفق أجنحة الملك، والحكمة في تقدمه أن يفرغ سمعه للوحي فلا يبقى فيه مكانا لغيره"^٢.

وقد فصل القول في هذا الرأي الحسيني هاشم فقال "ولا يصح أن يفسر بأن الصلصلة هي من تلقى القرآن بحيث يسمعه ولا يتبينه أول ما يسمعه حتى يفهمه ويعيه بعد ذلك كما التبس على البعض، وعلق بهذا على روى في مسند أحمد عن عبد الله سألت النبي صلى الله عليه وسلم هل تحس بالوحي؟ فقال: (أسمع صلصل ثم أسكت عند ذلك، فما من مرة

١ - العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن بن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ١٢٣/١

٢ - الإلتقان في علوم القرآن، السيوطي، ١/١٦٠. وقد ورد النص في فتح الباري على هذا النحو " وقيل: بل هو صوت حفيف أجنحة الملك. والحكمة في تقدمه أن يفرغ سمعه للوحي فلا يبقى فيه مكان لغيره" انظر فتح الباري ١/٢٠ والنص في الإلتقان أضبط من النص المصحف في نسخة الفتح

يوحى إلى إلا ظننت أن نفسى تقبض^١، فقال المعلق^٢: (المراد أنه صوت متدارك يسمعه ولا يتبينه أول ما يسمعه حتى يفهمه بعد).

فليس ذلك بحق، وإنما المراد أن النبى صلى الله عليه وسلم عند قدوم الوحى يسمع صلاصل التنبيه، ثم يسكت وتعترية حالة الشدة، وكأنه يقبض من عالم البشرية إلى عالم الملائكية حيث يلقنه ملك الوحى جبريل الآيات التى جاء بها من الملك القدوس المهيم، ويتلقى فى رحاب السمو - كلام الله - بلسان عربى مبين، ونجد فى تعبير الرسول الدقيق (فيفصم عنى وقد وعيت) بصيغة الماضى ما يفيد أن الوعى حصل أثناء تلقيه ووجوده مع الملك^٣.

وعلى ذلك فأصوات الصلصلة ليست إلا للتنبيه لهذا الإفرغ والاستعداد^٤.

وسواء أذهبنا إلى رأى العلماء الأول فى تفسيرهم لتشبيه الوحى بصلصلة الجرس ، أم ذهبنا إلى رأيهم الثانى، فإن هذا التشبيه لا يفهم منه بحال من الأحوال أن الوحى كان ينزول المعنى دون اللفظ كما ذهب إلى ذلك على مبروك.

أما الاستدلال بكلام السيدة عائشة على أن أغلب الوحى كان من نوع صلصلة الجرس اعتمادا على ما ورد فى الرواية من قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - "فيفصم عنى" وتكرار السيدة عائشة لهذه اللفظة فى قولها "فيفصم عنه وإن جبينه ليتصد عرقاً" وعدم ذكرها للنوع الثانى من الوحى وهو ما قال عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: "وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً فيكلمنى فأعى ما يقول". فقد أراد منه على مبروك الاستدلال على أن أغلب الوحى كان بالمعنى دون اللفظ، وهو استدلال غير صحيح إذ لا تعنى كلمة (فيفصم) التى جاءت فى كلام السيدة عائشة أنها أرادت الاقتصار على جانب واحد من جوانب الوحى، لأن ذكر هذا اللفظ فى سياق الحديث عن الطريقة الأولى للوحى لا يعنى أن ذلك لم يكن يحدث لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم- عند نزول الوحى بالطريقة الثانية أيضاً، فقد كان الوحى كله شديداً على رسول الله ، وصفه الله عز وجل

١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ.

١٩٩٥م مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، الحديث [٧٠٧١]

٢ - يقصد الخطابى وكلامه هو ما استشهد به على مبروك

٣ - الوحى الإلهى، د. الحسينى عبد المجيد هاشم، ص٤٨

٤ - الوحى الإلهى، د. الحسينى عبد المجيد هاشم، ص٥٠

بقوله تعالى ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيَّكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل : ٥] . وهذا ما ذكره ابن خلدون بعد أن ذكر الحديث وتكلم عن نوعي الوحي فقال " واعلم أن في حالة الوحي كلها صعوبة على الجملة، وشدة قد أشار إليها القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل : ٥] وقالت عائشة: (كان مما يعانى من التنزيل شدة)، وقالت: (كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه لينتصد عرقاً) . ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف"١.

وعلى فرض أن حالة الرسول التي وصفها السيدة عائشة كانت مختصة بأحد نوعي الوحي وهي الحالة التي يكون فيها الوحي مثل صلصلة الجرس دون الحالة الأخرى التي كان الملك يأتي فيها على صورة رجل فإن هذا الوصف منها لا يدل على أن أغلب الوحي كان من النوع الأول، وإنما يدل على حالة الرسول في هذا النوع، ولا يدل سكوتها عن وصف الحالة الثانية أنها كانت قليلة الحدوث، وعلى فرض صحة أن أغلب الوحي كان من النوع الأول فهذا لا يدل أيضا على أن نزول القرآن كان باللفظ دون المعنى.

ومن الروايات التي يستدل بها أصحاب فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ بعض الروايات التي جاءت في السيرة النبوية فيرى عبد المجيد الشرفي أنها تضمنت ما يفيد أن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - قد حصل على معلومات من بيئته، وهذه المعلومات تتعلق بوجود أنبياء اصطفاهم الله، وقد تخمرت تلك المعلومات عن الأنبياء في ذهن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - حتى وصل إلى اليقين بأنه نبي اصطفاه كما اصطفى الأنبياء من قبله. فيقول "ولقد كانت المعلومات التي تلقاها محمد من حوله، واطلع عليها في أسفاره وعن طريق (الأحناف) أو (أهل الكتاب)، مما كان يبلغ إلى (كذا) مسامع معاصريه من دون أن يولوه أدنى أهمية لأنه خارج عن آفاقهم الذهنية ومشاكلهم، ومن نتائج تأمله الطويل عندما كان ينقطع عن الناس ويتحنث في غار حراء . كان كل ذلك المادة التي تخمرت في ذهنه ووصل بها إلى اليقين بأن الله اصطفاه لتبليغ رسالته إلى قومه أولاً وإلى الناس كافة من خلالهم. لقد تركزت فيه عصاره روح الكون واستوعب معانيه، من دون أن يكون سعى إلى ذلك سعياً أو أراده عن قصد مبيت أو كان مهياً له

١ - العبر وديوان المبتدا والخبر، ابن خلدون، ١/١٢٤

كامل التهيؤ عندما هجم عليه الوحي"^١.

وشبهة لقاء النبي ببعض أهل الكتاب وبعض الأحناف والأخذ عنهم شبهة قديمة يشير عبد المجيد الشرفي نفسه إليها بقوله "وقد اتهم محمد بأنه يتلقى من رجل أعجمي، وهي تهمة قصد منها نفى النبوة وإنكار العلاقة الخاصة التي تربط النبي بربه والتي يعلم عن طريقها ما لم يكن يعلم. فكان جواب الوحي : ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هُود : ٤٩] ؛ ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت : ٤٨] ومحمد لا يعلم الغيب"^٢.

هل كان عبد المجيد الشرفي يقصد أن الرسول لم يكن يعلم الغيب لأنه تعلم من الأحناف وأهل الكتاب؟!

وسواء أقصد ذلك أم لم يقصد فإن فرضيته لا تختلف عن قول القائل إن الرسول يتلقى من رجل أعجمي.

ويستدل عبد المجيد الشرفي على فرضيته التي يذهب فيها إلى تلقي الرسول عن أهل الكتاب والأحناف وتأثره تدريجياً بما كان يسمعه منهم بروايات السيرة التي تبين أن الرسول لم يكن في البداية متيقناً من أنه رسول من الله - عز وجل - مما يدل على أن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - " لم يصل دفعة واحدة إلى هذا اليقين بأن الله اختاره لأداء رسالة جسيمة كان يستشعر بأنها ستجلب له المتاعب والعداوات"^٣.

من تلك الروايات التي يشير إليها ما تذكر ما فعلته السيدة خديجة مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - عندما رجع إليها بعد نزول الوحي عليه أول مرة، فقد روى " عن خديجة رضي الله عنها أنها قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أي ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به. فجاءه جبريل عليه السلام كما كان يصنع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لخديجة:

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٣٤

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٤١، ٤٢

٣ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٣٥

يا خديجة، هذا جبريل قد جاءني، قالت: قم يا بن عم فاجلس على فخذي اليسرى، قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلس عليها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحول فاجلس على فخذي اليمنى، قالت: فتحول رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلس على فخذا اليمنى، فقالت: هل تراه؟ قال: نعم. قالت: فتحول فاجلس في حجري، قالت: فتحول رسول الله صلى الله عليه وسلم فجلس في حجرها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قال: فتحسرت وألقت خمارها ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في حجرها، ثم قالت له: هل تراه؟ قال: لا، قالت يا بن عم، اثبت وأبشر، فو الله إنه لملك وما هذا بشيطان" ^١.

يقول عبد المجيد الشرفي "لا نستبعد ما ترويه السيرة - من دون تفاصيل الخبر العاكس لنظرة المسلمين المتأخرة إلى المرأة وصلة جسدها بالمحرم - من أنه اعتراه الشك في البداية وقد أمر أمراً بالقراءة، حتى احتاج إلى تأييد زوجته خديجة وابن عمها ورقة بن نوفل. ثم اعتراه حين انقطع عنه الوحي مدة وفترة، فلم يدر هل إن النداء الذي يسمعه من الله أو من شيطان من تلك الشياطين التي تعمر المتخيل الجمعي. إذ إن ما كان متعارفاً عليه في بيئته هو ما يعترى الكهان والشعراء والسحرة والمجانين (بمعنى الذين لهم علاقة بالجن، لا فاقدى التمييز) من اتصال بقوى غير مرئية تجعلهم يتقوهون بكلام يختلف عن الكلام العادي، وهو ليس كاهناً ولا شاعراً ولا ساحراً ولا مجنوناً، وليس حكيماً حنكته التجارب والتأملات، أو مصلحاً يروم تغييراً طفيفاً للعلاقات الاجتماعية، أو ساعياً إلى زعامة سياسية في قبيلته أو قومه. إنه نبي، على غرار أنبياء بني إسرائيل، وإن كان لا ينتابه مثلما ينتاب بعضهم فقدان الوعي والإغماء والصرع وغير ذلك من مظاهر الاضطراب والسلوك غير العادي، يوحى إليه في منامه ويقظته، ولا يتكلم من تلقاء نفسه بل بأمر إلهي، ويخاطبه الله عن طريق ملك من ملائكته: ﴿رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٦﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿١٧﴾﴾ [التكوير: ١٩ - ٢٠]، هو الذي سيرفقه القرآن لاحقاً في سورة البقرة: ٩٧ بأنه جبريل (= جبرا - إيل أي إيل قوي أو قوتي الله) ^٢.

١ - السيرة النبوية، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، ٢٣٩/١

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٣٤

ويُفسر عبد المجيد الشرفي ما ورد في القرآن من قصص الأنبياء السابقين وأقوامهم في ضوء هذه الفرضية فيقول "وعلى هذا الأساس كذلك ينبغي أن نفهم حديث القرآن عن قصص الأنبياء السابقين والأمم الغابرة. لقد احتفظ منها، في كثير من الإلحاح وبالصورة نفسها تقريباً، بما له دلالة في نفوس القوم في ذلك الظرف، وهو العقاب الذي ينتظر المكذبين للأنبياء الذين جاؤوهم بالتوحيد وبضرورة الإعراض عما كان يعبد آباؤهم، كما في أخبار أنبياء سورة هود"^١.

هذه النتيجة التي خلص إليها عبد المجيد الشرفي من روايات السيرة، وذهب فيها إلى أن النبي تأثر بما كان يسمعه من بعض أهل الكتاب والأحناف هي نتيجة لا يمكن قبولها والتسليم بها، ليس فقط لأنها تطعن في نبوة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- من حيث أنها جعلت النبوة ضرباً من تخيل الرسول لا اصطفاء حقيقياً من الله، وإنما أيضاً لأن تلك الروايات التي تشبث بها الشرفي لا تؤدي إلى النتيجة التي انتهى إليها، فلقاء النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- ببعض الحنفاء كزيد بن عمرو بن نفيل^٢ أو لقاءه ببعض النصارى كبحيرى^٣ أو ورقة^٤ كانت لقاءات عابرة قصيرة غير متكررة لا يمكن خلالها أن يكون الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم- قد تلقى فيها شيئاً ذا بال من أخبار الرسل والأنبياء مع أقوامهم، أو استفاد فيها معلومات تخمرت بعد ذلك في ذهنه كما يقول الشرفي، وهذه الشبهة شبيهة قديمة ذكرها القرآن نفسه على ألسنة المشركين في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [التَّحْلُ: ١٠٣] وهي تهمة لا تثبت أمام الفحص العلمي.

على أن تلقى الرسول معارف من أهل الكتاب والأحناف - إن سلمنا به جدلاً - فإنه لا يؤدي بالرسول إلى أن يعتريه شك في البداية كما استنتج الشرفي، بل عكس ذلك هو الصحيح، فلو صح ذلك لكانت تلك المعارف سبباً لجعل الرسول مهياً ومستعداً للنبوة، مطمئناً إلى أن شأنه في ذلك كشأن الأنبياء الذين كان يسمع عنهم، لكن هذا لم يحدث،

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٤١

٢ - انظر: البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ما ذبح على النصب والأصنام، حديث [٥١٨٠]

٣ - انظر: السيرة النبوية، ابن هشام، ١/١٨١

٤ - انظر السيرة النبوية، ابن هشام، ١/٢٣٨

بل حدث أنه فزع لما نزل عليه الوحي، وهذا دليل بين على أنه لم يسمع شيئاً له قيمة من أخبار الرسل والأنبياء من قبله، وهو ما أشار إليه القرآن في قوله تعالى ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتَبُ وَلَا الْيَمِينُ﴾ [الشورى : ٥٢] وقوله تعالى ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت : ٤٨].

وكان من الطبيعي بعد المقدمات التي قدمها عبد المجيد الشرفي أن يصرح بأن القرآن كلام الرسول وحده وليس كلام الله - عز وجل - لكنه أثر ألا يظهر كلامه بأنه تكرر لكلام المستشرقين الذين قالوا بالوحي النفسى، لئلا يواجه بالردود التي ووجهوا بها من قبله، فجعل القرآن كلام الله وكلام الرسول في الوقت نفسه، ليتحاشى أن يكون منكراً للمصدر الإلهي للقرآن الكريم، دون أن يوضح كيف يمكن أن يكون القرآن كلام الله على الرغم من أنه نفى أن تكون نبوة الرسول نبوة حقيقية!؟

ومما يستشهد به عبد المجيد الشرفي على فرضيته تلك المرويات التي تذكر نزول القرآن موافقا لرأى بعض الصحابة، لكنه يسمى ذلك نزول القرآن على لسانهم، " ومنها على سبيل المثال : أن البراء بن معرور قد يكون هو الذى بادر بالتوجه نحو الكعبة عوض الشام، قبل تحويل القبلة بأمر من الوحي.

وأن محمداً حين قدم المدينة كان المسلمون يجتمعون إليه للصلاة بغير دعوة، فهم أن يجعل بوقاً كبوق يهود الذين يدعون به لصلاتهم، ثم كرهه ثم أمر بالناقوس فَنُجِحَ ليضرب به للمسلمين للصلاة قبل أن يأخذ برأى عبد الله بن زيد بن ثعلبة - أو برؤياه - ويكلف بلالاً بالأذان فى الصيغة التى سيستقر عليها أو قريباً منها.

وأن عبد الله بن جحش أول من عزل خمس الغنيمة للرسول وقسم سائرهما حين هجم على غير قريش فى نخلة، فى الشهر الحرام فوق [الوحي] على ما كان عبد الله بن جحش صنع فى تلك العير فبرر القتال فى الأشهر الحرم وأقر قسمة الفء على النحو الذى ارتآه قائد السرية باجتهاد منه، متبعاً حسب المرجح قاعدة معهودة فى البيئـة العربية قبل الإسلام يميز بمقتضاها شيخ القبيلة عن سائر المشاركين فى الغزو . ولم يجد كتاب السيرة غضاضة فى تسجيل هذه الأحداث وأمثالها^١.

١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفي، ص ٤١، ٤٠.

ويرى عبد المجيد الشرفى أن العلماء لم يلتفتوا إلى دلالة هذه الروايات على كون القرآن من كلام البشر، ويرجع ذلك لانشغالهم بمضمون القرآن الكريم إجمالاً، والاهتمام بمراد الله عز وجل، دون الخوض فى تفصيلات جزئية تتعلق بالتحقق من مصدره، يقول عبد المجيد الشرفى "ومن اللافت للنظر أن علماء المسلمين أنفسهم لم يستكفوا فى الماضى عن تسجيل ورود الوحي على لسان عمر أو على لسان غيره من الصحابة، وهم الحريصون على إثبات مصدره الإلهى. ذلك أن ما كان يتسنى لمحمد معرفته، وما كان يدور فى خلداه وفى خلد أصحابه، لا ينبغى أن ينظر إليه فى جزئياته وتفصيله، إذ العبرة فيه بذلك التأليف *synthese* الفريد بين عناصره بما يخدم الهدف الذى أرادت العناية الإلهية أن يحقق عن طريقه، فالمؤثرات الظرفية والعوارض البشرية لن تكون لها سوى قيمة وثائقية إن لم تكن فى مظهرها الآخر الخفى تعبيراً عما يتجاوز التاريخ، وإن لم تكن مقولاتها وبنائها فى اتجاه مطلق الفكر. وهل الإيمان فى حقيقته غير الثقة بهذه الحكمة ومحاولة التشبع بـ (البيانات)^١ المبهرة تشبع الظمان إلى أشعة الشمس، لا هو عابئ باهتمامات الفيزيائى وهو يحلل عناصرها ولا حتى بما عسى أن تحدثه له من حروق وتصيبه به من إغماء ما لم يتناولها فى رفق وحذر؟"^٢.

إن علماء المسلمين عندما نقلوا تلك الروايات لم يكن نقلهم عن غفلة منهم لدلالاتها على نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ كما ادعى الشرفى، ذلك لأنها فى الحقيقة لا تدل على ذلك من قريب أو بعيد، ولو كانت لها دلالة على ذلك لما كان فى وسع علماء المسلمين أن يخفوا روايتها أو يغيروها، بل كانوا سيروونها كما هى ثم يكون لهم بعد ذلك موقف آخر معها، يفتنون فيه الشبهات المتعلقة بها كما فعلوا فى مثلها من الروايات فى مواضيع شتى، حيث لم يمنعهم من روايتها علمهم - وليس جهلهم - بما سيحتج به منها أصحاب الفرضيات والشبهات التى يخالفون بها النقل والعقل .

إن هذه الروايات الحديثية التى تعد إحدى مصادر فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ تثبت بطريقة غير مباشرة بطلان تلك الفرضية، فالإقرار بوجود أحاديث نبوية

١ - الأقواس من عنده وفيها من التعريض والتهمك ما فيها

٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٦، ٣٧

تختلف عن القرآن الكريم ميز القرآن الكريم بأن ألفاظه من الله - عز وجل-، لأنه لما كانت الأحاديث هي كلام الرسول وألفاظه لم يبق من فرق بينها وبين القرآن - وكلاهما وحى من الله - سوى أن يكون القرآن قد نزل بمعناه ولفظه. فالأحاديث هي ما صاغه الرسول بلفظه من المعانى التى أوحاها الله، والقرآن هو الوحي الذى نزل بمعناه ولفظه دون تدخل من الرسول فى صياغته، وقد ذكر الجوينى - توضيحا لذلك- أن "كلام الله المنزل قسمان: قسم قال الله لجبريل: قل للنبي الذى أنت مرسل إليه: إن الله يقول: افعل كذا وكذا وأمر بكذا وكذا ففهم جبريل ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم- وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به: قل لفلان: يقول لك الملك: اجتهد فى الخدمة واجمع جندك للقتال فإن قال الرسول: يقول الملك لا تتهاون فى خدمتي ولا تترك الجند تتفرق وحثهم على المقاتلة لا ينسب إلى كذب ولا تقصير فى أداء الرسالة. وقسم آخر قال الله لجبريل: اقرأ على النبي - صلى الله عليه وسلم - هذا الكتاب فنزل جبريل بكلمة من الله من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويسلمه إلى أمين، ويقول اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا"^١

وقد عقب السيوطى على ما ذكره الجوينى بقوله " قلت: القرآن هو القسم الثانى، والقسم الأول هو السنة كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن. ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل أداه بالمعنى، ولم تجز القراءة بالمعنى، لأن جبريل أداه باللفظ ولم يبح له إحياءه بالمعنى، والسر فى ذلك أن المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به فلا يقدر أحد أن يأتى بلفظ يقوم مقامه. وأن تحت كل حرف منه معانى لا يحاط بها كثرة فلا يقدر أحد أن يأتى بدله بما يشتمل عليه، والتخفيف على الأمة حيث جعل المنزل إليهم على قسمين: قسم يروونه بلفظه الموحى به، وقسم يروونه بالمعنى، ولو جعل كله مما يروى باللفظ لشق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف"^٢.

وهكذا يتبين أن فرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون اللفظ فرضية تخالف المنقول والمعقول وأن مصادرها التأسيسية مصادر لا تقوم بها حجة ولا يتبين بها دليل.

^١- الإتيان فى علوم القرآن، السيوطى، ١٥٩/١

^٢- الإتيان فى علوم القرآن، السيوطى، ١٥٩/١، ١٦٠

كما يتبين بطلان تلك الفرضية وفسادها من خلال الوقوف على لوازمها، والغايات التي تنتهي إليها، والنتائج التي تسعى إلى تحقيقها.

وأول هذه النتائج التي تؤدي إليها هذه الفرضية هي تاريخية القرآن الكريم، "وكان فضل الرحمن قد صاغ، في سياق آخر هذه الوشيجة بين الرسول والوحي بهذه العبارات (إن القرآن هو الجواب الإلهي عن طريق الرسول على الوضعية الاجتماعية والأخلاقية للإنسان العربي) فلذلك (يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار الوضعيات التاريخية والوجودية حيث عاش الرسول قصد فهم الرسالة القرآنية) ويترتب على ذلك (أنه لا يمكن فهم الوحي أو النفاذ على جوهره دون أن نضع في الحسبان القضايا الحقيقية التي عاشها مجتمع ذلك العصر. فإن الظرفية التاريخية وتطورها كانا عاملين محددين)"^١.

ومن هنا فقد كتب فضل الرحمن عن (المسائل الكبرى في القرآن الكريم) التي قصد بها جانب المعاني الإلهية، ودعا إلى تمييزها عن غيرها من الجوانب البشرية التاريخية، ومن ثم التركيز على تلك المسائل الكبرى وعدم الاهتمام بالمسائل التاريخية في القرآن التي هي كثير من أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد ذهب سروش إلى مثل ذلك عندما رأى أن ما تضمنه القرآن الكريم ليس على درجة واحدة من الأهمية، لأن هناك فرقا بين جانبه الإلهي وجانبه البشري، ومن ثم دعا إلى تمييز (الذاتي) من (العرضي) في القرآن الكريم فقال " إن اعتبار القرآن بشرياً يسهل عملية التمييز بين جوانبه الذاتية والعرضية، فبعض المسائل الدينية قد تكونت على نحو تاريخي وثقافي، ولم يعد لها موضوعية في العصر الراهن، وهذا الأمر يصدق على العقوبات الجسدية المذكورة في القرآن، فلو كان النبي يعيش في بيئة أخرى لما شغلت هذه العقوبات حيزاً من رسالته الدينية. وعلى المسلمين المعاصرين أن يعملوا على ترجمة القرآن وفقاً لمقتضيات الزمن، حيث بالإمكان العثور على مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى، وهذا شبيهه بترجمة الأمثال من لغة إلى أخرى، حيث لا تتم ترجمتها حرفياً، وإنما يبحثون عن مثل آخر يحمل نفس الروح والمعنى والمضمون، فمثلاً: هناك مثل عربي يقول: (كنقل التمر إلى هجر)، فإذا أردنا ترجمته إلى اللغة الانجليزية نقول: (كحامل الفحم الحجري إلى

١ - القرآن والتاريخانية، يوسف سنغاري، ص ٢٣

نيوكاسل). إن الإدراك التاريخي والبشري للقرآن يجيز لنا ذلك. وأما إذا أصررنا على اعتبار القرآن كلاماً غير مخلوق، وأنه كلام الله الخالد، والذي يتعين علينا تطبيقه بحرفيته، فإننا سنقع في مشكلة عويصة لا يمكن حلها^١.

وفكرة المسائل الكبرى في القرآن التي دعا إليها فضل الرحمن، والتي عالجها سروش من خلال تمييز الذاتي من العرضي في القرآن الكريم، هي الفكرة نفسها - التي قدمها - بل ألح على تقديمها وكررها في غير كتاب^٢ - على مبروك من خلال مصطلحي (التأسيسي) و(الإجرائي) حيث رأى أن القرآن "ساحة التقاء بين (التاريخي) بتحديداته الجزئية، وبين (المتجاوز) بشموله وكنيته، وإذا جاز القول بأن (التأسيسي) في القرآن يتمثل في هذا المتجاوز، الذي يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى، فإن الإجرائي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني من خلالها في لحظة بعينها"^٣.

وفكرة (التاريخية) التي استندت إلى فرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، وأثرها في الفصل بين قيم القرآن الأخلاقية وأحكامه الشرعية كما ظهرت في المسائل الكبرى عند فضل الرحمن، والذاتي والعرضي عند سروش، والتأسيسي والإجرائي عند على مبروك، هي نفسها التي عرضها نصر أبو زيد في (مفهوم النص) عندما حاول أن يثبت أن القرآن "منتج ثقافي"^٤ "حيث إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر"^٥ ثم عرض فيما بعد آثارها في (نقد الخطاب الديني)^٦ الذي رأى فيه أن بعض الأحكام الشرعية التي جاءت في القرآن هي أحكام تاريخية مرتبطة بزمنها

١ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٨، وانظر كذلك الذاتي والعرضي في الأديان، د. عبد الكريم سروش، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد ٢٢، ٤٢٣/٥١٣/٢٠٠٣م

٢ - انظر على سبيل المثال عرضه للفكرة في كتاب مفهوم الشريعة بين تسييس الإسلام وتحريمه، د. على مبروك، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٩١، وكتاب أفكار مؤتمة من اللاهوتي إلى الإنساني، د. على مبروك، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٥م، ص ٩١، وكتاب القرآن والشريعة صراعات المعنى وارتحالات الدلالة، د. على مبروك، مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، ط ١، ٢٠١٥ ص ٤٨، وكتاب نصوص حول القرآن الحي، د. على مبروك، ص ١٢٧

٣ - نصوص حول القرآن. في السعي وراء القرآن الحي، د. على مبروك، ص ١٢٧

٤ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد، ص ٢٤

٥ - مفهوم النص، د. نصر أبو زيد ص ٢٤

٦ - نقد الخطاب الديني، د. نصر أبو زيد، سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٤م

ولا يمكن أن تتجاوزه.

وقد ذهب عبد المجيد الشرفى إلى التاريخية بقوله "وبما أن محمداً كان يعيش فى عالم تغلب عليه القداسة، أو الصبغة السحرية حسب المفهوم الفييرى^١، مثلما كان الشأن بالنسبة إلى البشرية قاطبة حتى وقت قريب نسبياً، أى حتى القرن السابع عشر الميلادى. وأن الذهنية الميثية^٢ التي من أبرز خصائصها الحدس والتمثل كانت مسيطرة على طرق التفكير آنذاك لدى جميع الشعوب وفى كل الثقافات، فلن نستغرب أن نجد آثار هاتين الخاصيتين فى ما يبلغه إلى قومه وإلى المسلمين. وسواء نظرنا إلى هذه المسألة من وجهة إيمانية محضة أو من وجهة تاريخية محايدة، فإن الإقرار بذلك لا يعنى سوى أن الله يخاطب الناس بما يفهمون، وإلا كان وحيه عبثاً، وأن النبى مضطر إلى استعمال ما هو متوافر لديه، شائع معروف فى بيئته. إلا أن هذه العناصر توظف - كما سنرى - توظيفاً يتجاوز الظرف التاريخى المحدود، لتبلغ بها غايات لعلها أبعد مما كان المعاصرون للرسالة مهيبين لقبوله"^٣. يقصد بذلك أنه ينبغى النظر إلى القرآن الكريم من خلال وضعيته التاريخية المرتبطة بعصر نزوله، حيث كان العالم مصطبغاً بصبغة سحرية تتنافى مع العلم، وأنه ينبغى عدم تجاوز هذا الظرف التاريخى إلى توظيف القرآن فى الحياة المعاصرة.

والنتيجة الثانية لهذه الفرضية الاعتقاد بعدم عصمة القرآن الكريم - فضلاً عن عدم إعجازه من باب أولى- وجواز وقوعه فى الخطأ، نتيجة لوجود الجانب البشرى فيه، وهذا ما صرح به سروش فى قوله: " من جهة النظر التقليدية لا مجال لتطرق الخطأ فى الوحى. وأما فى العصر الحاضر فهناك الكثير من المفسرين يذهبون إلى اقتصار عصمة الوحى على المسائل الدينية البحتة، مثل: صفات الله، والحياة بعد الموت، وأسس العبادة، وأما فى ما يتعلق بمسائل هذا العالم والمجتمع الإنسانى فيمكن للخطأ أن يتطرق إلى الوحى من وجهة نظر هؤلاء المفسرين، فليس من الضرورى أن يكون ما ذكره القرآن من

١ - نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيير الذى اهتم بعلم اجتماع الدين واهتم بدراسة التأثيرات الثقافية على الدين

٢ - المراد الأسطورية، والميثولوجيا Mythology علم الأساطير

٣ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٩، ٤٠

الوقائع التاريخية وسائر الأديان والموضوعات العلمية صحيحاً، ودليل هؤلاء المفسرين أن هذا النوع من الأخطاء في القرآن لا يؤثر سلباً على نبوة النبي؛ لأنه إنما نزل منسجماً مع المستوى الفكري السائد في المجتمع آنذاك، وموافقاً للغته. أما أنا فأذهب إلى رأى آخر، حيث لا أتصور أن النبي قد تكلم بلغة قومه وهو يتمتع بعلوم ومعارف مختلفة، وإنما كان النبي مؤمناً بما يقول حقيقة، فكانت تلك هي لغته، وكان الفكر فكره، ولا أتصور أن علمه بشأن الأرض والكون وتكوين الإنسان أكثر من المعاصرين له، فان العلم الذي وصلت إليه الإنسانية حالياً لم يكن للنبي علم به، وهذا لا يؤثر على النبوة سلباً؛ لأنه إنما كان نبياً، ولم يكن عالماً أو مؤرخاً^١. وما ادعاه سروش على المفسرين ادعاء بلا بينة من كلامهم، بل كلامهم عن عصمة القرآن بل عصمة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - نفسه على الضد من ذلك.

ويشير عبد المجيد الشرفى إلى عدم عصمة القرآن الكريم، وأن شأنه في ذلك شأن الكتب المقدسة السابقة عليه فالقرآن كغيره يشتمل على عناصر أسطورية لا يمكن أن تقبل في التصورات الحديثة، فيقول " هكذا تتبين أن الرسالة الجديدة امتداد للرسالات التوحيدية السابقة، تحتوى بالضرورة على عناصر من ثقافة القرن السابع الميلادي في مكة أولاً، وفي الحجاز والجزيرة ثانياً، وفي منطقة الشرق الأدنى كله ثالثاً. فيما أنها موجهة إلى البشر وإلى أناس بأعيانهم، لا ينتظر منها أن لا تكون على هذا النحو. ومن الواضح أن الحديث فيها عن الجن وعن الهبوط من الجنة وعن دور إبليس والشياطين والملائكة وعن الطوفان وعمر نوح، وغير ذلك من الظواهر الميثية، مستمد من تلك العناصر التي تبدو اليوم بعيدة عن المفاهيم والمتصورات الحديثة. وكذا الشأن بالنسبة إلى العديد من مظاهر العجيب والغريب التي تزخر بها والتي لم يعد لها في نفوس معاصرينا الأصداء ذاتها، ولا لها في فكرهم الدلالات عينها"^٢.

من هنا يرى عبد المجيد الشرفى أن القرآن الكريم وإن كان قد تميز عن الكتاب المقدس بأنه دون في وقت مبكر فإن ذلك لا يعنى أن القرآن يختلف عن الكتاب المقدس من حيث

١ - كلام الله كلام محمد، د. عبد الكريم سروش، ص ١٤، ١٥
٢ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٣٤

مضمونه المرتبط بثقافة عصره، فالقرآن سيثير مشاكل عند التعامل معه بشكل نقدي، كالمشاكل التي وجدت عند التعامل مع التوراه والإنجيل كما أظهرها (النقد العالى) للكتاب المقدس. يقول "إذا كان مصير الرسالة المحمدية مختلفاً عن مصير رسالتى موسى وعيسى، حيث لم تدون التوراة إلا بعد قرون عديدة من موت موسى وإثر الأسر البابلى، ولم يدون الإنجيل إلا فى روايات مختلفة لم تحتفظ منها الكنيسة إلا بأربع، وامتزج فيها ما بلغه عيسى بأخبار حياته وكرازته، بينما دونت رسالة محمد بعيد وفاته وفصل فيها بين ما بلغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت فى المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوافر لما دون من الرسالتين السابقتين، فإن ذلك لا يعنى اختلافاً جوهرياً فى نوعية الرسالات الثلاث، وفى المشاكل التى يثيرها التعامل معها، لا سيما بعد انتقالها من الشفوى إلى المكتوب من القرآن إلى المصحف"^١.

ولا شك أن تلك النتائج التى تنتجها هذه الفرضية تخالف ما هو مستقر من أصول العقيدة والشريعة، كما تخالف ما ثبت من عصمة القرآن الكريم وتنزهه عن كل خطأ. وبطلان نتائج تلك الفرضية يدل على بطلانها، فضلا عن فساد مصادرها التأسيسية، وافتقارها إلى دليل صحيح تستطيع أن تثبت به صحة تصورها عن القرآن الكريم.

^١ - الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، ص ٤٣، ٤٤

الخاتمة ونتائج البحث

تعد فرضية نزول الوحي القرآني من الفرضيات المعاصرة التي طرحت مؤخرًا في حقل الدراسات القرآنية، وقد كشف البحث حول تلك الفرضية عن النتائج التالية:

أولاً- تأسست تلك الفرضية على أربعة مصادر لها صلتها بالتراث الإسلامي وهي المصدر الكلامي المتمثل في آراء علماء الكلام حول الكلام الإلهي وطبيعة القرآن الكريم من حيث هو كلام الله عز وجل، والمصدر الغنوصي أو العرفاني الذي تمثل في أطروحات الغنوصيين لنظرية التجربة الدينية، والمصدر التفسيري المستند على تفسير بعض آيات القرآن الكريم، والمصدر الروائي القائم على انتقاء مجموعة من الروايات وشرحها شرحاً يتماشى مع الفرضية.

ثانياً- حرفت الفرضية آراء المتكلمين لإظهارها بمظهر يتوافق مع القول بنزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، وقد ثبت من خلال البحث أن آراء المتكلمين -على اختلافها فيما بينها - بعيدة كل البعد عن هذه الفرضية، وعلى الرغم مما يبدو من التشابه الظاهري بين نصوص الكلابية والأشاعرة وفرضية نزول الوحي القرآني بالمعنى دون اللفظ كما ذهب إليها المعاصرون، فإن هذا التشابه في الحقيقة لا يمثل اتفاقاً حقيقياً بين الآراء الكلامية القديمة والفرضية المعاصرة، لأن الأشاعرة والكلابية الذين رأوا التوسط بين القائلين بقدم القرآن وخلقه، وإن ذهبوا إلى أن معاني القرآن قديمة وهي الكلام النفسى الذى هو صفة لله عز وجل، وأن ألفاظه حادثة مخلوقة، فإنهم لم يقصدوا بذلك أن ألفاظ القرآن الكريم المخلوقة ليست منزلة من الله -عز وجل- أو أن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم- هو الذى صاغها، لأن كون الألفاظ مخلوقة لا يستلزم كونها ليست من عند الله، لأن الألفاظ أنزلها الله بخلقه لها، وبهذا يتبين أن ما قصده الأشاعرة والكلابية بعيد كل البعد عن فرضية المعاصرين.

ثالثاً- غنوصية الباطنيين تعد المصدر الحقيقى المباشر لفرضية نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، والآراء الغنوصية عن نزول القرآن والنبوة آراء لا تقوم على أصول علمية حقيقية.

رابعاً- اعتمدت الفرضية على تأويل بعض آيات القرآن الكريم وشرح بعض الروايات بطريقة تهدف إلى إثبات نزول القرآن بالمعنى دون اللفظ، وهذه التأويلات وتأويلات بعيدة غير منضبطة بأصول التفسير وقواعده .

خامساً- تعد هذه الفرضية المعاصرة من مداخل الطعن في القرآن بطريقة غير مباشرة لأنها لا تصرح بعدم كون القرآن وحياً منزلاً من الله عز وجل بل تصرح -على العكس من ذلك - بأن القرآن أنزله الله وأوحاه، وهذه القشرة الخارجية للفرضية التي تظهر التصديق - أو تتظاهر- بالمصدر الإلهي للقرآن تخفى في باطنها موقفاً آخر من القرآن الكريم يقوم على إثبات كونه كلام الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم-، وهذا التداخل المتعمد في المفاهيم يجعل مناقشة الفرضية يحتاج للكشف عنه إلى مزيد من التعمق لفهمه أولاً ثم التمكن من الرد عليها ثانياً، وهذا ما يظهر خطر تلك الفرضية وتميزها عن غيرها من الفرضيات السابقة عليها التي تنكر المصدر الإلهي للقرآن إنكاراً واضحاً مباشراً.

سادساً- من أهم النتائج المترتبة على تلك الفرضية :

أ- جعل النبوة تجربة دينية كتجربة الصوفية في الاتصال بالله عز وجل، وجعل القرآن الكريم إلهاماً كإلهامات الشعراء .

ب- نفى إعجاز القرآن الكريم حيث إنه كلام بشري كغيره من كلام البشر، وجعل القرآن الكريم مساوياً للحديث الشريف.

ج- تاريخية القرآن بسبب وجود الجانب البشري فيه المتمثل في ألفاظه، وما يترتب على ذلك من القول بوجود أخطاء في القرآن الكريم، وكذلك التفرقة بين المبادئ الأخلاقية والأحكام التشريعية الواردة في القرآن الكريم، والانتهاز من ذلك كله إلى ضرورة تغيير الأحكام التشريعية (التاريخية) أو إبطال الشريعة كلية.

المصادر والمراجع

أولاً- الكتب :

- أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، د. السيد ولد أباه ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.
- أعلام تجديد الفكر الديني، مجموعة مؤلفين، إشراف د. بسام الجمل، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط١، ٢٠١٦م.
- أفكار مؤثمة من اللاهوتى إلى الإنسانى، د. على مبروك، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٥م.
- الإتيان فى علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط١، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى، تحقيق على توفيق وهبة، د. أحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، د. عبد المجيد الشرفى، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- الإسلام، د. فضل الرحمن مالك، ترجمة د.حسون السراى، مراجعة وتقديم د.عبد الجبار الرفاعى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ٢٠١٧م.
- الإصغاء إلى كلام الله فى المسيحية والإسلام، إعداد مشير باسيل عون، المكتبة البولسية، جونيه، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، المكتبة الأزهرية، ط٢، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- البرهان فى علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١، ١٣٧٦هـ / ١٩٥٧م.

- التلقى النبوي لفظ القرآني، د. عبد السلام مقبل المجيدي، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، الأردن، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.
- التمهيدي لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط١، ١٣٨٧هـ.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة برذوية الجعفي، تحقيق محمد أحمد عيسى، مكتبة الرحاب، القاهرة، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- الحركة الغنوصية في أفكارها ووثائقها، الخوري د. بولس الفغالي، الرابطة الكتابية، دكاش، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- الدين والظماً الأنطولوجي، د. عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بغداد، ط٣، ٢٠٢٠م.
- السيرة النبوية، جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م.
- الصانف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، تحقيق د. أحمد عبد الرحمن الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الغنوصية أو التيارات العرفانية في القرون المسيحية الأولى، الأب د. يوسف توما مرقس، شركة الأطلس للطباعة المحدودة، بغداد، العراق، ط١، ٢٠١٠م.
- الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
- القرآن والتاريخانية. مدخل إلى فكر فضل الرحمن، يوسف سنغاري، ترجمة أحمد فاضل

- الهليلي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٨م.
- القرآن والشريعة صراعات المعنى وارتحالات الدلالة، د. على مبروك، مصر العربية للنشر والتوزيع، مصر، ط١، ٢٠١٥م.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق مصطفى حسين أحمد، مصطفى حسين أحمد، ط٣، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- المسائل الكبرى في القرآن الكريم، د. فضل الرحمن مالك، ترجمة محمد أعيف، ط١، جداول، بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، مصر، ط٥، ٢٠٠٦م.
- المفكرون الجدد في الإسلام، رشيد بن زين، ترجمة حسان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٦م.
- الوحي الإلهي، د. الحسيني عبد المجيد هاشم، (كتاب ملحق بمجلة الأزهر)، ١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م.
- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق على محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- بسط التجربة النبوية، د. عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، ط١، ٢٠٠٩م.
- تأملات في نظرية بسط التجربة النبوية، حيدر السندی الأحسائي، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء، العراق، ط١، ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م.
- تأويلات أهل السنة، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق د. مجدى باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- حاشية الإمام البيجورى على جوهرة التوحيد، تحقيق د. على جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- حوارات مع عبد الكريم سروش، مجموعة مؤلفين، مركز الموعود الثقافى، الكويت، ط١،

١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.

- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.

- شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفى، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٠، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

- صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى، مكتبة الإيمان، المنصورة، د.ت.

- طريق إخوان الصفا المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، فراس السواح، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط ٣، ٢٠١٦م.

- عبد الكريم سروش دراسة النظريات ونقدها، مجموعة من المؤلفين، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط ١، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م.

- عيال الله أفكار جديدة فى علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، د. محمد الطالبي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط ٢، ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م. -

- فتح البارى بشرح صحيح البخارى، أحمد بن على بن حجر العسقلانى، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، مصر، ط ١، ١٣٨٠هـ.

- كلام محمد رؤى محمد، د. عبد الكريم سروش، ترجمة أحمد الكنانى، دار أبكالو، بغداد، ط ١، ٢٠٢١م.

- محمد مجتهد شبستري. دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامى للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط ١، ١٤٤٤هـ / ٢٠٢٣م.

- مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآنى، حيدر حب الله، دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- مفهوم الشريعة بين تسييس الإسلام وتحريره، د. على مبروك، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، ط١، ٢٠١٧م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- من النقل إلى العقل، د. حسن حنفي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠١٤م.
- نصوص حول القرآن. في السعي وراء القرآن الحي، د. على مبروك، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٥م.
- نقد الخطاب الديني، د. نصر أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.
- ثانياً- الرسائل الجامعية:**

- كتاب المعارف في شرح الصحائف تأليف شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي المتوفى بعد ٧٠٥ هـ. تحقيق ودراسة، إعداد الطالب عبد الرحمن سليمان أبو صعيك، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، عمان، إشراف د. محمد علي الجندي.

ثالثاً- الدوريات:

- أدب ونقد، العدد ٣٥٢، يوليو ٢٠١٦م.
- قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد ٢٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
- قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العددان ٥٣-٥٤، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
- نصوص معاصرة، لبنان، بيروت، العددان ١٥-١٦، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.



مجلة كلية الآداب جامعة بورسعيد
<https://jfpsu.journals.ekb.eg/>



P-ISSN: [2356-6493](https://doi.org/10.21608/jfpsu.2024.301740.1365)

E-ISSN: [2682-3551](https://doi.org/10.21608/jfpsu.2024.301740.1365)

الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (دم لفظير صهيون) للروائي نجيب الكيلاني

د. محمد شعبان عبد الرازق

مدرس الأدب العربي

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

dr.mohamed.shaban16@gmail.com

 10.21608/jfpsu.2024.301740.1365

This is an open access article licensed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



الأنساق الثقافية المضمرّة في رواية (دم لفطير صهيون)

للروائي نجيب الكيلاني

مستخلص

تعد ثقافة (فطير صهيون) ركيزة ثقافية خطيرة؛ لأنها تكشف عن الجوهر الخبيث للكيان الصهيوني، وتترجم الجانب الدموي في الثقافة الصهيونية، حيث تقوم تلك الثقافة على صناعة فطيرة يلتمها أناس هم أشبه بالحيوانات المفترسة من دماء أشخاص أبرياء، فالرواية وثيقة تاريخية مهمة تكشف عن هذا الطابع الدموي لليهود.

ومن ثم كان اختيار رواية (دم لفطير صهيون) حقلاً خصباً لدراسة أكثر من نسق ثقافي مسيطر على هذا الكيان الصهيوني ومتغلغل داخل كياناته، وتحاول الدراسة الحالية كشف الأنساق الثقافية التي تضمنتها تلك الرواية، ومعرفة أنماطها، مع تحليل تلك الأنساق في ضوء آليات المنهج الاستقرائي القائم على تحليل الظواهر المدروسة بوصفه المنهج الأكثر مناسبة لرصد تلك الأنساق.

الكلمات المفتاحية: الأنساق الثقافية، النقد الثقافي، الرواية، نجيب الكيلاني، دم لفطير صهيون.

Cultural Patterns Implicit in the Novel *Blood for Zion's Matzah* by the Novelist Naguib Al-Kilani

Dr. Mohamad Shaban Abdel Razek
Lecturer of Arabic Literature
Faculty of Arts, Port Said University

Abstract

The culture of “Zion’s Matzah” is a dangerous cultural pillar, as it reveals the malicious essence of the Zionist entity, and translates the bloody side of Zionist culture. That culture is based on making matzah that people who are more like predatory animals devour from the blood of innocent people. Accordingly, the novel is an important historical document that reveals this bloody character of the Jews.

Hence, choosing the novel *Blood for Zion's Matzah* is a fertile field for studying more than one cultural pattern that dominates this Zionist existence and permeates its entities. The current study attempts to uncover the cultural patterns implicit in that novel, and to know their patterns, as well as analyzing those patterns in light of the mechanisms of the inductive approach based on the analysis of the phenomena studied as the most appropriate method for monitoring these patterns.

Keywords: Cultural patterns, cultural criticism, the novel, Naguib Al-Kilani, *Blood for Zion's Matzah*.

مقدمة:

يركز النقد الثقافي الاهتمام على النصوص الأدبية باعتبارها خطابات ثقافية تحمل أنماطاً وسياقات متعددة ناجمة عن الثقافة. وتساعد هذه الثقافة على بناء ذات المبدع من خلال سلسلة من السياقات التي تتخلل النص، ويتم تمرير هذه السياقات وتحويلها من خلال تقنيات بلاغية جمالية تتعمق في الأنماط الثقافية الضمنية المخبأة خلف الحجاب الجمالي، حتى أعماق النص الأدبي.

ولا يمكن للنقاد الأدبيين أن ينجحوا إذا لم يفهموا مصطلحات النقد الثقافي، واستخدموا أساليب نقدية مختلفة مثل التفكيكية، والبنوية، والسيميائية، والنظرية التفسيرية وغيرها، واستكشفوا علوماً أخرى مثل علم النفس، والفلسفة، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع، بوصفها أدوات يستخدمها النقاد الثقافيون لجعل الجمل الثقافية طوع بنانهم، وكشف المعاني الثقافية في النصوص الأدبية.

ويعد النقد الثقافي من أحدث المجالات النقدية، وهو مفتوح لمعظم المجالات؛ مما يسمح له برصد الأنساق الثقافية بصفة عامة بوصفها بنية لغوية علنية، وفي الوقت ذاته كشف الأنساق الضمنية خاصة بوصفها بنية دلالية مخفية، ويرتبط النقد الأدبي بالأدب وسياقه الثقافي غير المعلن، باعتبار أن النص الأدبي ظاهرة ثقافية ذات أنماط ضمنية كثيرة، ولا يعني هذا أنه يدرس النصوص الأدبية من منظور البنية الفنية أو الجمالية، بل من خلال البحث عن جمل ثقافية ذات أنماط ضمنية غير مباشرة.

ويعد فن الرواية من الخطابات الثقافية المتنوعة، والتي تحظى باهتمام النقاد الثقافيين، ففي الرواية نجد القصائد والقصص والأمثال وسائر الأنواع الأدبية الأخرى، وهذا الخط الهائل لا يمكن رؤيته إلا في فن الرواية؛ لأنها تحمل العديد من الجمل الثقافية، كما أنها تبني الهوية الثقافية للمجتمع، وتعطي وجهات نظر لا تعد ولا تحصى حول تحولاته الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية، كما تتطرق إلى مختلف القضايا الاجتماعية وتطورها، والرواية عادة ترصد حركة المجتمع بالتعبير عن أفكاره ومعتقداته وعاداته وتقاليد ومكتسباته، وداخل روائها الإبداعي تكمن كل الأنماط الثقافية التي لا يمكن تجاهلها أو غض البصر عنها.

فالرواية جنس أدبي مهم لبحث الأنساق الثقافية، والوقوف على ظواهرها بعد اكتشاف أنساقها، وتحليل أنساقها المتوارية خلف تراكيبيها الجمالية، وخلف عباءة النص الممتلئ بعادات المجتمع وتقاليد ومخزونه السياسي والاجتماعي والثقافي والديني. ولهذا نتجه هذه الدراسة نحو دراسة تداخل الأنساق الثقافية داخل الرواية، وهيمنتها على بنية الخطاب في رواية (دم لفطير صهيون) خاصة في بعده السياسي والاجتماعي، فالبحث في النقد الثقافي عموماً يتوقف بين نقطتين: إحداهما ظاهرة والأخرى مضمرة، ولهذا سوف تُعنى الدراسة بالأنساق الثقافية المضمرة دون الظاهرة؛ حيث يمكن تأويل ما أضمّر من أنساق ثقافية لها تأثير في ظاهر النص، خاصة أن الدراسات الثقافية اتجهت في الآونة الأخيرة إلى نقد أنساق المجتمع المحيط بالنص.

وبذلك يتشابه مفهوم النقد الذي لم يعد يعتمد على ذاتية الناقد فحسب، ولا على التفسير والحكم فحسب، بل صار مرتبطاً بالعلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية، ولم يعد يتبنى أدوات علم الإشارات فقط، بل صار مفتحاً على هذا كله، مستفيداً من كل هذه المناهج؛ مع مفهوم الثقافة الذي يدمج بين الأنشطة الإنسانية المرتبطة بالمعتقدات والأعراف والأفكار والقيم الأخلاقية، في محاولة للكشف عن خفايا هذه المجتمعات وتمثيلاتهما، وإظهار ما فيها من سلبيات وعيوب قد تصل إلى درجات من الكوارث والاضطهاد، والنظرات الفوقية والتعالي والغرور.

الدراسات السابقة:

يقف الباحث عند نوعين من الدراسات السابقة وذلك على النحو الآتي:

أولاً: دراسات تحدثت عن الأنساق الثقافية والنقد الثقافي، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - دراسة الدكتور قاسم آل قاسم: الأنساق الثقافية في رواية (جبل حالية) لإبراهيم مضواح الألمعي، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم الإنسانية، جامعة الملك خالد، السعودية، المجلد ٣، العدد ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

ب - دراسة الدكتورة سمراء سهيلي: الأنساق الثقافية في الرواية النسوية الجزائرية

المعاصرة، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة ١ الحاج لخضر، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م.

ج - دراسة الدكتورة حمدة خلف العنزي: الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (ترمي بشرر ..) لعبده خال، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، العدد ١١، سبتمبر ٢٠٢١م.

د - دراسة الدكتور محروس محمود عبد الوهاب القللي: شعرية النسق الثقافي في مسرحية (يوم الزينة) لآمنة الربيع، مجلة كلية الآداب، جامعة بورسعيد، العدد العشرون، أبريل ٢٠٢٢م.

هـ - دراسة الدكتورة لينة أحمد حسن آل عبد الله: الأنساق الثقافية وتنميط صورة المرأة - دراسة في رواية (ريام وكفى) لهدية حسن، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، المجلد ٥، العدد ١، مارس ٢٠٢٣م.

ثانياً: دراسات تناولت الروائي الكبير نجيب الكيلاني وأعماله، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

أ - دراسة الباحث عبد الغفار الحسن محمد: القصة عند نجيب الكيلاني دراسة نقدية تحليلية، كلية اللغة العربية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، رسالة دكتوراة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

ب - دراسة الباحث علي يوسف عثمان عاتي: الرواية أبعادها ومراميها عند نجيب الكيلاني، كلية اللغة العربية، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان، رسالة دكتوراه، ٢٠٠٦م.

ج - دراسة الدكتور علي أحمد أبو زيد محمد: سمات الشخصية اليهودية في رواية حارة اليهود لنجيب الكيلاني، المؤتمر العلمي الدولي الثالث (دور الأزهر في النهوض بعلوم اللغة العربية وآدابها والفكر الإسلامي)، كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، الزقازيق، ٢٠١٢م.

د - دراسة الباحث علي محادي: الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٣٥هـ -

٢٠١٤م.

هـ - دراسة الباحثة إيمان عاشوري: السجن في روايات الكيلاني "ليل وقضبان" أنموذجاً، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، رسالة ماجستير، ١٤٣٩هـ -

٢٠١٨م.

و - دراسة الباحثين فهيمة بالرقي وبشرى قويدري: بنية الشخصية وأبعادها في رواية "أميرة الجبل لنجيب الكيلاني"، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، رسالة ماجستير، ٢٠٢١م.

أما دراسة الأنساق الثقافية في رواية (دم لفطير صهيون) للروائي نجيب الكيلاني فلم تحظَ بدراسات منفصلة، ولم يتم تناولها في ضوء المنهج الذي سيتناوله الباحث في الدراسة الحالية.

وسوف تنهض هذه الدراسة وفقاً لآليات المنهج الاستقرائي القائم على تحليل ظواهر الدراسة، من أجل الولوج إلى فضاء الرواية؛ لعلمي أجيب عن تساؤلات الدراسة.

التساؤلات البحثية:

التساؤل الرئيس في هذه الدراسة هو إلى أي حد يدرك قارئ رواية (دم لفطير صهيون) الأنساق الثقافية المضمرة فيها؟ وهل يمكن الوقوف أيضاً على مدى تشربه لهذه الأنساق في توجيه سرده؟ والإجابة عن هذا التساؤل تحيلنا إلى دور الخطاب السردي في الرواية في نقل الرؤية أو التجربة الخاصة للروائي، ودور الأنساق الثقافية وتأثيرها على بنية الرواية، ومحاصرة الأنساق الثقافية السالبة الواردة في الرواية ومحاولة تعريتها لتعرية صفات اليهود السلبية ونقائصهم.

ويتضمن هذا السؤال عدداً من التساؤلات الفرعية والتي تتمثل في:

ما النقد الثقافي؟ وما آلياته؟ وما الجديد فيه؟

وهل يغنيننا النقد الثقافي عن النقد الأدبي؟

وما أنماط الأنساق الثقافية المضمرة الواردة في رواية (دم لفطير صهيون) والمهيمنة

عليها؟ وكيف يحكم عليها المتلقي حتى وإن كانت مخالفة لعاداته وتقاليد وأعرافه ودينه؟

وما أكثر الأنساق الثقافية التي اعتمد عليها المؤلف؟ ولماذا؟ وعلام يدل ذلك؟
وما أقل الأنساق الثقافية وروداً في الرواية؟ وما دلالة ذلك؟
وما الخلفيات الثقافية التي تبلورت في ظلها الأنساق الثقافية في رواية (دم لفطير صهيون)؟

وهل أدرك المتلقي أن هذه الأنساق الثقافية قد عبّرت به رحلة كاملة من مجرد الامتعاظ تجاه تصرفات الصهاينة، إلى رفض الجانب المظلم لهم، وإماطة اللثام عن جانب من مؤامراتهم؟ وكيف يتصرفون حيال ذلك على مر العصور؟

الكلمات المفاتيح:

قبل اللوج إلى هذه الدراسة يقف الباحث عند المفردات الرئيسية في العنوان؛ لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي لكل منها وفقاً للمناهج العلمية المتبعة التي تستدعي أن تكون تلك المصطلحات هي الكلمات المفاتيح التي تفتح مغاليق النص أمام المتلقي، وتتمثل تلك المصطلحات الرئيسية في: (الأنساق الثقافية - النقد الثقافي - الرواية - نجيب الكيلاني - دم لفطير صهيون)

تجريد خطة الدراسة:

تم تقسيم الدراسة إلى شقين:

يتناول المحور الأول: فضاء الرواية وبنائها الثقافي، وفيه أتناول العنوان والبيئة والشخصيات.

أما المحور الثاني فيتناول: الأنساق المضمرة داخل الرواية، وهي نسق القوة الجنسية، ونسق الجريمة والقتل، ونسق الخوف والانقياد، ونسق الكراهية، ونسق التدين الظاهري والرياء، ونسق التدين الحقيقي.

ثم خاتمة الدراسة وفيها أهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.

مصطلح: (الأنساق الثقافية):

النسق لغة: مصطلح النسق من أكثر المصطلحات الرائجة في حقل الدراسات الأدبية والنقدية، وإذا ما عدنا إلى أصوله اللغوية في لسان العرب وجدنا "النسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد، عام في الأشياء، وقد نسقته تنسيقاً. ابن سيده: نَسَقَ الشيء يُنْسِقُهُ نَسْقاً ونَسَّقَهُ نَظْمَهُ على السواء، والاسم النَّسَقُ. والنحويون يسمون حروف العطف حروف النَّسَقِ لأن الشيء إذا عطف عليه شيئاً بعده جرى مجرى واحداً." (١)

وفي المعجم الوسيط "نَسَقَ الشيء نَسْقاً: نظمته. يقال: نَسَقَ الدر، ونسق كتيبه، ونَسَقَ الكلام: عطف بعضه على بعض. ويقال: جاء القوم نسقاً، وزرعت الأشجار نَسْقاً. ويقال: شَعَرَ نسق: مستوي النبتة حسن التركيب، وُدِرَ نَسَقٌ: مننظم. وكلام نَسَقٌ: متلائم على نظام واحد." (٢)

وبذلك لا يخرج مفهوم النسق في اللغة عن النظام والتتابع والتلاؤم.

النسق اصطلاحاً: يمكن النظر إلى مفهوم النسق على أنه علاقات تستمر وتتحول بمعزل عن الأشياء التي تربط بينها، والنسق يعمل على بلورة منطق التفكير الأدبي في النص، والنسق يحدد الأبعاد والخلفيات التي تعتمدها الرؤية. (٣)

والنسق نظام ينطوي على استقلال ذاتي، يشكل كلاً موحداً، وتقرن كليته بأنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها، ويرجع الاهتمام بمفهوم النسق نتيجة لتحول بؤرة اهتمام التحليل البنوي عن مفهوم الذات أو الوعي الفردي من حيث هما مصدر للمعنى إلى التركيز على أنظمة الشفرات النسقية التي تتزاح فيها الذات عن المركز، وعلى نحو لا تغدو معه للذات أي فاعلية في تشكيل النسق الذي تنتمي إليه، بل تغدو مجرد أداة أو

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة نسق، المجلد العاشر، ص ٣٥٢-٣٥٣، دار صادر، بيروت، د. ط.

(٢) مجمع اللغة العربية بمصر: المعجم الوسيط، مادة نسق، ص ٩١٨-٩١٩، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط ٤، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

(٣) ينظر: سعيد علوش (دكتور): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص ٢١١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

وسيط من وسائله أو أدواته. (١)

وقد عرفه تالكوت بارسونز على أنه "نظام ينطوي على أفراد فاعلين تتحدد علاقاتهم بمواقفهم وأدوارهم التي تتبع من الرموز المشتركة والمقررة ثقافياً في إطار هذا النسق، وعلى نحو يغدو معه مفهوم النسق الاجتماعي أوسع من مفهوم البناء الاجتماعي". (٢)

ويرى الغدامي أن النسق يتحدد عبر وظيفته، وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدّد ومقيّد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمّر، ويكون المضمّر ناقضاً وناسخاً للظاهر. ويكون ذلك في نص واحد، أو في ما هو في حكم النص الواحد. (٣)

أما الدكتور محمد مفتاح فيرى أن النسق "عبارة عن عناصر مترابطة متفاعلة متميزة، وتبعاً لهذا، فإن كل ظاهرة أو شيء ما يعتبر نسقاً دينامياً والنسق الدينامي له دينامية داخلية ودينامية خارجية تحصل بتفاعله مع محيطه؛ والدينامية إما خطية وإما غير خطية، وغير الخطية إما انعكاسية وإما غير انعكاسية". (٤)

وبذلك يقترب مفهوم النسق من مفهوم الأيديولوجيا من حيث أن له خصائصه وأفكاره ومعتقداته ونظامه وقانونه الذي يحكمه، ومن خلاله يمكن التعرف على النشاطات المختلفة والخصائص المميزة للمجتمع كله.

الثقافة لغة: جاء في لسان العرب "تَقَفَ الشيء تَقْفًا وتُقُوفَةً: حَذَقَهُ. وَرَجُلٌ تَقَفٌ وَتَقْفٌ وَتَقْفٌ: حَازِقٌ فَهْمٌ. وَيُقَالُ: تَقَفَ الشيءَ وَهُوَ سُرْعَةُ التَّعَلُّمِ. ابن دريد: تَقَفَتِ الشيءَ حَذَقْتُهُ، وَتَقَفْتَهُ إِذَا ظَفَرْتَ بِهِ. وفي حديث الهجرة وهو غلام لَقِينٌ تَقِفٌ أَي ذُو فِطْنَةٍ وَذَكَاءٍ وَالمَرَادُ أَنَّهُ ثَابِتُ المَعْرِفَةِ بِمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ." (٥)

(١) ينظر: إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة الدكتور جابر عصفور، ص ٤١٥-٤١٦، دار سعاد الصباح، الكويت، ط ١٩٩٣م.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٤١١.

(٣) عبد الله محمد الغدامي (دكتور): النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٧٧، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٣، ٢٠٠٥م.

(٤) محمد مفتاح (دكتور): المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، ص ١٣٥، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٢، ٢٠١٠م.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، مادة تقف، المجلد التاسع، ص ١٩، مرجع سابق.

وفي المعجم الوسيط "تَقَفَ تَقْفًا: صار حاذقاً فطناً فهو تَقِفٌ. وتَقَفَ العلم والصناعة: حَذَقَهما. وتَقَفَ الشيء: ظفر به. وتَقَفَ الشيء: أقام المعوج منه وسواه. وتَقَفَ الإنسان: أدبه وهذَّبه وعلمه. والثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يُطلب الحذق فيها".^(١)

وبذلك يتضح أن مفهوم الثقافة لا يخرج عن اكتساب العلوم والمعارف والفنون التي تتطلب الحذق بها والمهارة وسرعة التعلم، لكنها تبقى بعيدة عن معناها المعاصر سواء في العلوم الاجتماعية أو اللغويات.

الثقافة اصطلاحاً: يعد مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم تعقيداً بسبب كثرة التعاريف التي دارت حول هذا المصطلح، ففي معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب عُرفت الثقافة culture بأنها "رياضة الملكات البشرية، وترقية العقل والأخلاق وتنمية الذوق السليم في الأدب والفنون الجميلة، وإحدى مراحل التقدم في حضارة ما، والسمات المميزة لإحدى مراحل التقدم في حضارة من الحضارات".^(٢)

والثقافة في معجم المصطلحات الأدبية "شكل أو نوع حضارة جنس أو أمة أو شعب محدد، والعادات والتقاليد المرتبطة بذلك، وتطور الإنسان عقلياً من خلال التعليم والخبرة والتدريب، وأسلوب التعبير الفني لمجتمع ما، وطرق العيش وأساليبه المتوارثة عبر الأجيال في مجتمع محدد".^(٣)

إن كل عالم يتناول هذا المصطلح وفقاً لأيديولوجيته وانتمائه منذ تعريف (إدوارد تايلور) في أواخر القرن التاسع عشر والذي ذهب فيه إلى أن الثقافة "كل مركب يشتمل على المعرفة والمعتقدات، والفنون والأخلاق، والقانون والعرف، وغير ذلك من الإمكانيات أو العادات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع"^(٤)

ومن أبسط تعريفات الثقافة وأكثرها وضوحاً تعريف عالم الاجتماع (روبرت

(١) مجمع اللغة العربية بمصر: المعجم الوسيط، مادة ثقّف، ص٩٨، مرجع سابق.

(٢) مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص١٢٩، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.

(٣) نواف نصار: معجم المصطلحات الأدبية، ص٨٧، دار المعترف للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٤) مجموعة من الكتاب: نظرية الثقافة، ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، ص٩، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧م.

بيرستد) والذي يقول فيه "إن الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نملكه كأعضاء في مجتمع". (١)

لذلك بالإضافة إلى الصيغة التركيبية للثقافة، فإن هذه التعريفات تسلط الضوء أيضاً على العناصر غير المادية في حياة الناس، مثل القوانين والأخلاق والعادات والعناصر المادية للثقافة، مما يجعل الثقافة ظاهرة معقدة مكونة من عناصر متعددة بعضها فكري، وبعضها سلوكي، وبعضها مادي.

بينما يرى ت.س. إيوت أن ارتباطات كلمة الثقافة تختلف بحسب ما نعنيه من نمو فرد، أو فئة، أو طبقة، أو مجتمع، وثقافة الفرد تتوقف على ثقافة الفئة ولا يمكن أن تفصل عنها، وثقافة الفئة تتوقف على ثقافة المجتمع ولا يمكن أن تجرد منها، وبناء عليه فتقافة المجتمع هي الأساس، وهو المعنى الذي يجب بحثه أولاً، ولذلك ففكرتنا عن الكمال يجب أن تراعي المعاني الثلاثة للثقافة في وقت واحد. (٢)

والدكتور حسين الصديق يرى "الثقافة هي مجموع المعطيات التي تميل إلى الظهور بشكل منظم فيما بينها مشكّلة مجموعة من الأنساق المعرفية الاجتماعية المتعددة التي تنظم حياة الأفراد ضمن جماعة تشترك فيما بينها في الزمان والمكان. فالثقافة ما هي إلا التمثيل الفكري للمجتمع والذي ينطلق منه العقل الإنساني في تطوير عمله وخلق إبداعاته، فهي بهذا المعنى تختلط بالمجتمع فلا يمكن التفريق بينهما إلا في مستوى التمثيل، فهي بالتالي تحدّد هوية المجتمع في كافة أبعاده المادية والمعنوية". (٣)

أما مفهوم الثقافة عند الغدامي فيتأثر بمقولة (فيرتز) في أن "الثقافة ليست مجرد حزمة من أنماط السلوك المحسوسة، كما هو التصور العام لها، كما أنها ليست العادات والتقاليد والأعراف، ولكن الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الذي يتبناه (فيرتز) هي آليات الهيمنة، من خطط وقوانين وتعليمات، ومهمتها هي التحكم بالسلوك". (٤)

(١) مجموعة من الكتاب: نظرية الثقافة، ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، ص ٩، مرجع سابق.

(٢) ت.س. إيوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم الدكتور شكري محمد عياد، ص ٢٩-٣٣، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١م.

(٣) حسين الصديق (دكتور): الإنسان والسلطة إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، ص ١٦-١٧، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.

(٤) عبد الله محمد الغدامي (دكتور): النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٧٤، مرجع سابق.

والثقافة - وفقاً لتصور آخر - هي مجمل التراث الاجتماعي، أو هي أسلوب حياة المجتمع، وإن كل شعب على وجه الأرض له ثقافته الخاصة التي تميزه عن غيره، وله أنماط سلوك خاصة به، وله أساليب في المعاملات اصطاحت عليه الجماعة في حياتها وتوارثتها الأجيال عن طريق الاتصال والتفاعل فيما بينها، ولهذا لا يمكن تصور جماعة بدون ثقافة. (١)

في ضوء ما سبق فإن مفهوم النسق الثقافي هو من أكثر المفاهيم المستخدمة في النقد الثقافي، وعلى الرغم من ذلك فهو غير واضح المعالم، فقد أشار الدكتور محمد مفتاح لما يقرب من عشرين مفهوماً للنسق الثقافي أهمها أنه مجموعة من العناصر والأجزاء التي يترابط بعضها ببعض، مع وجود مميز أو مميزات بين كل عنصر وآخر، ووجود بنية داخلية ظاهرة، وحدود مستقرة لدى الباحثين، وقبول المجتمع له. (٢)

ويعتقد الدكتور نادر كاظم أن مفهوم النسق الثقافي "يقع في منطقة وسطى بين ((البناء الاجتماعي)) و((البنية الكامنة)) في العقل الإنساني؛ وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة، وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى. فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى. كما أنه، بعد أن يكون كذلك، ينقلب نسقاً مهيماً، يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم." (٣)، وبذلك يؤدي النسق وظيفتين أحدهما تدور في فلك تفسير الثقافة ومحاولة فك شفراتها، والأخرى تضطلع بالتأثير في فكر المتلقين ومحاولة السيطرة عليهم. أما الغدامي فقد جعل مفهوم النسق مركزياً في مشروع النقد، واكتسب عنده قيمة دلالية وسمات اصطلاحية، فالنسق عنده يتحدد عبر وظيفته وليس عبر وجوده المجرد، وهذه الوظيفة تتحدد بتعارض نسقين أو نظامين من أنظمة الخطاب أحدهما

(١) ينظر بتصرف بسير: قبائلي عمر: مدخل للثقافة الشعبية العربية مقارنة أنثروبولوجية، ص ١٧٣- ١٧٤، الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد السابع، مايو ٢٠٠٨م.

(٢) ينظر: محمد مفتاح (دكتور): التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، ص ١٥٨- ١٥٩، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٦م.

(٣) نادر كاظم (دكتور): تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص ٩٥، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.

ظاهر والآخر مضمّر، والمضمّر ينقض الظاهر وينسخه، ويكون ذلك في نص واحد. (١)
وهنا نستنتج أن النسق الثقافي يدور في إطار المعارف والعادات والتقاليد
والمعتقدات والفنون والأخلاق والمقدسات التي يكتسبها الإنسان من محيط مجتمعه الذي
ينتمي إليه.

مصطلح: (النقد الثقافي):

من أهم المصطلحات التي بدأت تظهر على الساحة النقدية وحظى باهتمام النقاد
والأدباء في نهايات القرن الماضي مصطلح النقد الثقافي، وقد زادت أهميته بسبب الدعوة
لنقد جديد في مجال النقد الأدبي الحديث، وتقاطع مع علوم ومعارف يأتي في مقدمتها علم
الجمال وعلم الاجتماع والتحليل الفلسفي.

وقد بدأت بوادر النقد الثقافي حين نشر ثيودور أدورنو في منتصف الخمسينات
كتاباً بعنوان (نظرات) وكان ذلك أول كتبه الأربعة عن النقد الثقافي والمجتمع (٢)، ثم بلور
مفهوم النقد الثقافي في كتابه (مؤشرات) واعتبره مفهوم برجوازي أنتجه الاستهلاك (٣)، لكن
مصطلح النقد الثقافي لم يتبلور واقعياً إلا على يد الناقد الأمريكي فنست لتش الذي أصدر
كتاباً قيماً في هذا الشأن، وأطلق مصطلح النقد الثقافي على نظريات الأدب لما بعد
الحداثة، واهتم بدراسة الخطابات في ضوء التاريخ والاجتماع والسياسة والمؤسساتية
ومناهج النقد الأدبي، وتستند رؤيته للنصوص الأدبية من خلال أنساق ثقافية بغية
تحصيلها، ومن أجل تقويم أنظمتها التواصلية مضموناً وتأثيراً مرجعياً. (٤)

فالنقد الثقافي "عملية ماثقة فكرية بالغة التشابك والتعقيد بين العديد من المناهج
والمعارف والمقتربات والعلوم، إنها صيرورة طويلة لها جنيولوجياتها الخاصة، تراكمت فيها
المفاهيم وتحولت على امتداد فترة طويلة من الزمن. وعبر الحوار الجدلي الخلاق مع

(١) ينظر: عبد الله محمد الغدامي (دكتور): النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٢٠٥-٢٠٦، مرجع سابق.

(٢) ينظر: ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي مدرسة فرانكفورت - الوجودية - ما بعد البنيوية، ترجمة الدكتور محمد عناني، ص ١١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦م.

(٣) ينظر: هيثم أحمد العزام: النقد الثقافي، ص ٨١-٨٢، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م.

(٤) ينظر: سمير خليل (دكتور): النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، ص ١١، دار الجوهري، بغداد، ط ١، ٢٠١٢م.

مدارس ومفاهيم نقدية وفكرية وأدبية. ذلك لأن النقد الثقافي أخذ على عاتقه القيام بمناقشة فكرية ونقدية مهمة وبالغة الاتساع، تهتم بتحليل الأساس الاجتماعي والسياسي والتاريخي للأعمال الأدبية والفنية.^(١)

والنقد الثقافي "نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطورها وسماتها".^(٢)، ولهذا صار النقد الثقافي اتجاهاً جديداً يهدف الكشف عن الأنساق الفكرية السائدة والمختفية في النص. ولذلك يعتمد النقد الثقافي على نظريات سياسية باعتباره يميل إلى أن يكون ذا توجه سياسي، وغالباً ما يعتمد على النظرية الماركسية، والنسوية، والنظريات السياسية الأخرى في إنجاز تحليلاته، ويهتم بشكل خاص بالثقافة الشعبية.^(٣)

أما الناقد الثقافي الدكتور عبد الله الغدامي فهو من أوائل من مارسوا النقد الثقافي ونظر إليه على أنه "فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الأسنوية) معني بنقد الأنساق المضمرة الذي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغته".^(٤)، والدكتور صلاح قنصوه يرى أنه "ليس منهجاً بين مناهج أخرى، أو مذهباً أو نظرية، كما أنه ليس فرعاً أو مجالاً متخصصاً من بين فروع المعرفة ومجالاتها؛ بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء كانت مادية أو فكرية، ويعني النص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً، تولد معنى أو دلالة".^(٥)، ويرى الدكتور يوسف عبد الله الأنصاري أن النقد الثقافي "هو الذي يدرس النص لا من الناحية الجمالية، بل من ناحية علاقته بالأيديولوجيات والمؤثرات التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية، ويقوم بالكشف عنها وتحليلها بعد عملية

(١) صبري حافظ: النقد الثقافي رايموند وليامز نموذجاً، ص ١٠، مجلة ألف البلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد رقم ٣٢، ٢٠١٢م.

(٢) ميجان الروبلي وسعد البازعي (دكتوران): دليل الناقد الأدبي، ص ٣٠٥، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٣، ٢٠٠٢م.

(٣) ينظر: غرينبلات وآخرون: التاريخانية الجديدة والأدب، ترجمة لحسن أحمامة، ص ١٥٨ وما يليها، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط ١، ٢٠١٨م.

(٤) عبد الله محمد الغدامي (دكتور): النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٨٣-٨٤، مرجع سابق.

(٥) صلاح قنصوه (دكتور): تمارين في النقد الثقافي، ص ٥، دار ميريت، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧م.

التشريح النصية." (١)

وانطلاقاً من هذه المسلمات الفكرية والمعرفية أصبح النقد الثقافي يتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خافية، وأهم هذه الحيل هي الحيلة الجمالية التي من تحتها يجري تمرير أخطر الأنساق وأشدّها تحكماً فينا. (٢) وعلى هذا يمكن أن يُنظر إلى النقد الثقافي على أنه كشف عن الأنساق الثقافية المضمرة في النص، من خلال القراءة الثقافية العميقة للمعنى العميق، وعدم الاكتفاء بالقراءة السطحية؛ لكشف التداخل بين النص والنسق الثقافي لمعرفة المعنى الخفي من أجل الوصول لتأويل الخطاب، وبحثاً عن القيم الثقافية المضمرة في عوالم العمل الإبداعي.

مصطلح: الرواية:

تحتل الرواية في الآونة الأخيرة المكانة الأبرز والأهم في الأدب العربي؛ بسبب إقبال القراء عليها من جهة، واهتمام النقاد والدارسين بها من جهة أخرى، فالروائي اليوم يمثل الشاعر القديم الذي كان ينطق بوجدان أمته، ويعبر عن حالها ويتّرجم مشاعرها ويلهمها أحلامها وآمالها.

الرواية لغة: عند العودة إلى كل المعاجم والقواميس العربية تبين أن مفهوم الرواية لا يخرج عن معنى الارتواء، ففي لسان العرب: رويت القوم أرويهماً إذا سقيت لهم. ويقال: من أين ريتكم؟ أي من أين ترتوون الماء؟ وروى الحديث والشعر يرويه رواية وترواه، ورواية كذلك إذا كثرت روايته، والهاء للمبالغة في صفته بالرواية. ورويت الحديث والشعر رواية فأنا راوٍ، في الماء والشعر، من قوم رواة. (٣) وقد تشابهت هذه التعاريف اللغوية في معاجم اللغة (٤) التي أجمعت أن الرواية تعني الارتواء المادي بالماء أو الارتواء الروحي

(١) يوسف عبد الله الأنصاري (دكتور): النقد الثقافي وأسئلة المتلقي، ص ٤٦، جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠٨م. وجميل حمداوي (دكتور): النقد الثقافي بين المطرقة والسندان، ص ١٠٤، مجلة الملتقى، العدد ٢٧، فبراير ٢٠١٢م.

(٢) حفناوي بعلي (دكتور): مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص ٥٠، دار العربية للعلوم، بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

(٣) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة روى، المجلد الرابع عشر، ص ٣٤٥-٣٤٩، مرجع سابق.

(٤) ينظر أيضاً: مجمع اللغة العربية بمصر: المعجم الوسيط، مادة روى، ص ٣٨٤، مرجع سابق.

من الحديث والشعر .

فالارتواء إذن يقع في مادتين نافعتين لا غنى للجسم والروح عنهما، وقد لاحظ العربي الأول العلاقة بين الماء والشعر لأن صحراءه كانت أعز شيء فيها هو الماء، ثم الشعر. (١)

الرواية اصطلاحاً: جاء في معجم المصطلحات الأدبية أن الرواية (Novel)

تعني "سرد قصصي نثري طويل يصور شخصيات فردية من خلال سلسلة من الأحداث والأفعال والمشاهد. والرواية شكل أدبي جديد لم تعرفه العصور الكلاسيكية والوسطى، نشأ مع البواكير الأولى لظهور الطبقة البورجوازية وما صاحبها من تحرر الفرد من ربة التبعات الشخصية. وتختلف الحكمة في الرواية عن الحكمة في الملحمة الكلاسيكية وملحمة عصر النهضة، فهي لم تعد مرتكزة على التاريخ الماضي أو الأساطير. وقد تحدث الرواية لأول مرة وبشكل كامل النزعة التقليدية التي تحكم على الأعمال الأدبية وفقاً لمعايير اللياقة الأدبية السائدة المستخلصة من النماذج البارزة في النوع الأدبي التي تضرب بها الأمثال، وقدمت معيارها الجديد وهو الصدق إزاء الخبرة الفردية." (٢)

والرواية سرد نثري خيالي طويل عادة، تجتمع فيه عدة عناصر في وقت واحد مع اختلافها في الأهمية النسبية باختلاف نوع الرواية، وهذه العناصر هي الحدث، والتحليل النفسي، وتصوير المجتمع، وتصوير العالم الخارجي، والأفكار، والعنصر الشعري. وقد اهتمت الرواية بصفة خاصة بتصوير الشخصيات من خلال سرد الحدث فيما لا يقل عن ستين أو مائة ألف كلمة. (٣)

إن ازدهار الرواية وتعدد أنواعها واتساع أغراضها واختلاف أساليبها وتدرج مستوياتها وتنوع مصادرها وتمرداها على القوالب واستيعابها لكثير من عناصر الفنون وانتشارها في الآداب المعاصرة؛ كل ذلك جعل الوصول إلى تعريف واحد جامع وشامل ودقيق أمراً صعباً، ومن ذلك المنطلق نجد أن هناك تعريفات عامة للرواية للتمييز بينها

(١) ينظر: عبد الملك مرتاض (دكتور): في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، ص ٢٢، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٤٠، ديسمبر ١٩٩٨م.

(٢) إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، ص ١٧٦، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، تونس، ط ١، ١٩٨٦م.

(٣) ينظر: مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص ١٨٣، مرجع سابق.

وبين الفنون الأدبية الأخرى، لكنها لا تفرق بينها وبين الأنواع السردية المختلفة، وهناك تعريفات خاصة تتناسب مع مذهب أدبي بعينه، فالرواية نص نثري تخيلي سردي يدور حول شخصيات متورطة في حدث مهم، وهي تمثيل للحياة والتجربة، يشكل الحدث والوصف والاكتشاف عناصر مهمة في الرواية، وهي تتفاعل وتتمو وتحقق وظائفها من خلال شبكة تسمى الشخصية الروائية، فالرواية تصور الشخصيات ووظائفها وعلاقاتها وسعيها نحو غاياتها ونجاحها أو إخفاقها، والرواية تتكبد على دراسة العديد من العناصر التي تقوم عليها ومنها: اللغة والسرد والكتابة والصوت والشخصية والزمن والفضاء والبنية والتخيّل. (١)

إن الرواية هي سجل الواقع والمجتمع ولذلك تعددت الأنواع الروائية وفقاً لعدة أنماط أو معايير، فهناك تصنيف يقترحه (هينكل) على حسب طبيعة المتخيّل الذي تستلهمه الرواية في تشكيل عالمها الحكائي ومنها: الرواية الاجتماعية أو الواقعية، والرواية النفسية، والرواية الرمزية، والرواية الرومانسية الجديدة التي تختلف عن الرومانسية الكلاسيكية القديمة في أنها تستند على واقع العصر ولا تتفصل عن المجتمع. وهناك تصنيف وفقاً للملفوظ الروائي عند (باختين) ومنها: الرواية المونولوجية الأحادية الذي يهيمن فيه خطاب واحد هو خطاب المؤلف، والرواية الحوارية والتي تستوعب خطابات وملفوظات متعددة مثل الرواية البوليفونية. وهناك تصنيف وفقاً للشكل الروائي كما يراه (لوكاش) وهو يمنح الشكل الروائي بنية جدلية سمتها التعارض بين الذات والعالم ومنها: الرواية المثالية المجردة وفيها يخرج البطل للعالم الخارجي محاولاً تحقيق وجوده حتى وإن كان وعيه بالعالم الخارجي محدوداً، ورواية رومانسية خيية الأمل وفيها تتقطع علاقة البطل مع العالم الخارجي بسبب اتساع وعيه فينسحب من العالم الخارجي وينطوي على ذاته، والرواية التربوية التي تعتبر محاولة تركيب للنموذجين السابقين وفيها يتوصل البطل

(١) ينظر بتصرف: لطيف زيتوني (دكتور): معجم مصطلحات نقد الرواية، ص ٩٨-١٠١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.

لمحاولة مصالحة بين ذاته والعالم. (١)

لقد شكلت الرواية في زمننا المعاصر ديوان العرب الجديد، بسبب أنها صارت كتابهم الواصف لآمالهم وأحلامهم وانتكاستهم وآلامهم، وقد غدت الرواية أكثر التصاقاً بالمجتمع؛ لأنها تجسد مختلف جوانبه، وترسم أدق تفاصيله، وتسعى إلى تقديم إجابات عما استغلق من القضايا الراهنة في الفكر العربي المعاصر، ومن القصور وصف الرواية على أنها بنية لسانية جمالية حيادية مجردة، بل هي خطاب إبداعي اجتماعي يسوق إلى مقولات محددة ذات قيم محددة. (٢)

الروائي نجيب الكيلاني:

وُلد نجيب الكيلاني إبراهيم عبد اللطيف في الأول من يونيو عام ١٩٣١، في قرية شرشابة التابعة لمركز زفتى في محافظة الغربية بمصر، نشأ في أسرة تعمل في الزراعة وكان يشارك أسرته في أعمال الحقل المعروفة، والتحق بكتاب القرية وعمره أربع سنوات، وظل هناك حتى السابعة من عمره، فكانت نشأته نشأة دينية، ثم انتقل إلى المدرسة الإرسالية الأمريكية الابتدائية بقرية سنباط التي تبعد عن قريته خمسة كيلو مترات، كان يقطع هذه المسافة مشياً على الأقدام ذهاباً وإياباً، ثم أكمل دراسته الثانوية في مدرسة طنطا عاصمة محافظة الغربية، ثم التحق بكلية الطب في القصر العيني جامعة فؤاد الأول (القاهرة الآن) عام ١٩٥١م استجابة لرغبة والده على الرغم من أنه كان يطمح الالتحاق بكلية الحقوق أو كلية الآداب. (٣)

ظهرت بوادر موهبته الأولى في الشعر في أواخر المرحلة الابتدائية، حيث كتب

(١) ينظر بتصرف يسير: محمد بوعزة: تحليل النص السردي وتقنيات ومفاهيم، ص ٢٤-٣٢، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

وينظر: ر.م. ألبيريس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم، ص ٨٥ وما يليها، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ٢، ١٩٨٢م.

(٢) ينظر بتصرف يسير: إبراهيم براهمي: الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (الجازية والدرائش) لعبد الحميد بن هذوقة، ص ٧٦٦، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢١م.

(٣) ينظر بتصرف يسير: نجيب الكيلاني (دكتور): تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، ص ١٣ وما يليها، دار الصحوة، القاهرة، ط ١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.

وعبد الله بن صالح العريني (دكتور): الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، ص ١١-١٣، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، السعودية، ط ٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

وسالم عمر طاهر الدوسكي: الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ ونجيب الكيلاني (نماذج مختارة)، ص ٢٤، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، رسالة ماجستير، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

أولى قصائده عن فلسطين عام ١٩٤٨م متأثراً بأحداث تلك الفترة، واستمر في كتابة الشعر حتى أصدر مجموعته الشعرية (أغاني الغرباء)، واستمر في إنتاجه الشعري حيث صدر له سبعة دواوين شعرية مطبوعة. (١)

أما رواية (الطريق الطويل) فهي أولى البشائر في مسيرته الروائية، ومن العجيب أنه كتبها وهو في زنزانتة، والأعجب أنها فازت بجائزة وزارة التربية وقررت على طلاب الصف الثاني الثانوي عام ١٩٥٩م، وقد سمحت له إدارة السجن بالخروج لبضع ساعات لاستلام الجائزة، وترجمت هذه الرواية إلى اللغة الروسية، وصدر عنها ١٥ طبعة حرة عدا الطباعات الحكومية. (٢)

كان نشاطه في جماعة الأخوان سبباً في دخوله السجن عام ١٩٥٥م، حيث قضى ثلاث سنوات وراء القضبان، وأفرج عنه على الرغم من أن الحكم كان بالسجن لعشر سنوات، ثم أعيد إلى المعتقل سنة ١٩٦٥م وأفرج عنه بعدها بعامين سنة ١٩٦٧م، وهو يعتبر هذه التجربة من أسمى التجارب في حياته، وقد تركت في نفسه أثراً عميقة، وقد صور الكيلاني تلك المرحلة في روايات عدة، ويمكن إدراجها في خانة أدب السجن ودراساتها. (٣)

عمل طبيباً في العديد من دول الخليج، ومن أبرزها الكويت والإمارات، وتقلد العديد من المناصب المتعلقة بمهنة الطب، حتى إنه تقلد منصب مستشار وزير الصحة بالإمارات لمدة عشر سنوات، وكان لهذا المنصب دور كبير في تحسين التأطير الصحي لهذا البلد، ثم عاد بعد تقاعده إلى مصر عام ١٩٩٢م، ووافته المنية بالقاهرة سنة ١٩٩٥م. (٤)

مر إنتاجه الروائي بمراحل ومستويات وضعها الدكتور حلمي القاعود في أربعة

(١) ينظر: سالم عمر طاهر الدوسكي: الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ ونجيب الكيلاني (نماذج مختارة)، ص ٢٧، مرجع سابق.

(٢) ينظر: نجيب الكيلاني (دكتور): تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، ص ٢٣، مرجع سابق. وسالم عمر طاهر الدوسكي: الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ ونجيب الكيلاني (نماذج مختارة)، ص ٢٨، مرجع سابق.

(٣) ينظر: أحمد موساوي (دكتور): في أدب نجيب الكيلاني أبعاد الصراع وامتداداته، ص ١١، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٤) ينظر: علي محمادي: الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، ص ٥٢ - ٥٣، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

إطارات: الإطار الأول: ويمثل الرواية الواقعية الرومانسية، وقد عبر من خلالها عن هموم الناس والعلل الاجتماعية المتفشية، مثل الفقر والجهل، ومنها روايات الطريق الطويل، والربيع العاصف، وطلّاع الفجر.

الإطار الثاني: ويمثل الرواية التاريخية التي تستلهم السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، وقد استدعى التاريخ واستلهمه؛ ليقدم النماذج البشرية المشرقة، ويرصد جهاد الآباء، ومنها روايات أرض الأنبياء، ودم لفظير صهيون، ونباليون في الأزهر، واليوم الموعود.

الإطار الثالث: ويمثل الرواية الاستشراقية التي عبر فيها عن هموم المسلمين خارج حدود العالم العربي، واستطاع أن يكشف للعالم مآسي المسلمين في دول إسلامية عدة، ومنها روايات ليالي تركستان، وعذراء جاكرتا، وعمالفة الشمال.

الإطار الرابع: ويمثل الواقعية الإسلامية، ويعبر فيها عن القضايا الاجتماعية التي تهم جموع المستضعفين، وما يلقاه الناس من ظلم وقهر واضطهاد، ويتخذ من تفاصيل الحياة اليومية عناصر أساسية يركز عليها في بناء هذه الروايات، ومنها روايات اعترافات عبد المتجلي، وامرأة عبد المتجلي، وقضية أبو الفتوح الشراقوي، وملكة العنب. (١)

رواية: (دم لفظير صهيون):

عُرف الروائي نجيب الكيلاني ببراعته الفنية، وبتوجهه الإسلامي، والتزامه الصدق الفني والواقعي في تحديد شخصيات الرواية ورسم أبعادها، ورواية (دم لفظير صهيون) من الروايات التي اعتمد فيها على التجربة التاريخية، ومن هنا جاء أهمية دراسة هذه الرواية من جهة؛ من أجل كشف عوار الطائفة اليهودية ومعتقداتهم الشيطانية تجاه الآخرين، ومن جهة أخرى تميزت الرواية باعتماد الروائي على وثائق تاريخية واقعية جعل منها لبنة روايته، ثم تقنن في انتقاء نماذج البشرية التي أقام عليها دعائم روايته، واعتنى بتصويرها وإبراز معالمها وفقاً لشواهد تاريخية وثقافة إسلامية وعربية ومهارة فنية. (٢)

(١) حلمي محمد القاعود (دكتور): الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني دراسة نقدية، ص ١٣-١٥، مكتبة العبيكان، السعودية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٢) ينظر بتصرف يسير: علي أحمد أبو زيد محمد (دكتور): سمات الشخصية اليهودية في رواية حارة اليهود لنجيب الكيلاني، ص ٤٩٨، المؤتمر العلمي الدولي الثالث (دور الأزهر في النهوض بعلوم اللغة العربية وآدابها والفكر الإسلامي)، كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، الزقازيق، ٢٠١٢م.

وفي رواية دم لفطير صهيون استطاع الروائي نجيب الكيلاني أن يدمج بين العمل الروائي والتاريخ على اعتبار أن الرواية "تاريخ متخيل داخل التاريخ الموضوعي، وقد يكون هذا التاريخ المتخيل تاريخاً جزئياً أو عاماً، ذاتياً أو مجتمعياً، فقد يكون تاريخاً لشخص أو لحدث أو لموقف أو لخبرة، أو لجماعة، أو للحظة تحول اجتماعي، إلى غير ذلك." (١)

والتخيل التاريخي هو المادة التاريخية المتشكلة بواسطة السرد، وقد انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفية، وأصبحت تؤدي وظيفة جمالية ورمزية، فالتخيل التاريخي لا يُحيل على حقائق الماضي، ولا يقررها، ولا يروّج لها، إنما يستوحىها بوصفها ركائز مفسرة لأحداثه، وهو من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزز بالخيال، والتاريخ المدعم بالوقائع، لكنه تركيب ثالث مختلف عنهما. (٢)

فالتاريخ يهتم في المقام الأول بالقضايا العامة من دون الغوص في التفريعات أو الجزئيات، والرواية تأتي لتكشف عن هذا العالم المخفي في جنبات التاريخ، فما التاريخ إلا جملة من الأحوال والأحداث والوقائع التي تمر بالإنسان ويمر بها، والرواية تحيل التاريخ الجامد إلى كائن حي مفعم بالحياة والحركة، وهي إن تشاكرت مع التاريخ في المادة والعناصر من زمان ومكان وشخصيات وأحداث، إلا أن الرواية الأدبية تكتسي الذاتية، ويتخللها الخيال والتصوير، أما التاريخ فيتميز بالواقعية الموضوعية، لكن الروائي نجيب الكيلاني تمكن في روايته (دم لفطير صهيون) من تحرير الحادثة التاريخية من جمودها الوثائقي، وأن يُحيلها عملاً فنياً إبداعياً، يتجلى فيه إسقاط الماضي على الحاضر، والتنبيه على أن خطر الكيان اليهودي على المجتمعات الإنسانية قديم ومتجدد. (٣)

(١) محمود أمين العالم: الرواية بين زمنيّتها وزمنها مقارنة مبدئية عامة، ص ١٣، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، يناير ١٩٩٣م.

(٢) ينظر: عبد الله إبراهيم (دكتور): التخيل التاريخي، مقال بجريدة الرياض، العدد ١٥٩٢١، الخميس ٣ من ربيع الأول ١٤٣٣هـ - ٢٦ يناير ٢٠١٢م.

(٣) ينظر بتصرف يسير: علي أحمد أبو زيد محمد (دكتور): سمات الشخصية اليهودية في رواية حارة اليهود لنجيب الكيلاني، ص ٥٠٣-٥٠٦.

المحور الأول: فضاء الرواية وبنائها الثقافي:

كل مجتمع له ثقافته التي تشكل وعيه الجمعي، وتحكم أفرادها وتؤطرهم حسب عادات وتقاليد وأعراف وقواعد يخضعون لها، وتتسرب في بنيته، وتتغلغل في ثقافته؛ لتغدو أنساقاً معلنة أو مضمرة تتحكم في نمط تفكير الأفراد، وفي تصوراتهم للحياة.

العنوان:

يبدأ فضاء الرواية من العنوان الذي له أهمية كبرى في الوصول إلى المتن السردي، فهو عتبة من عتبات النص في توضيح غموضه، وتفكيك رموزه، وبه يمكن الكشف عن طبيعته وخبائاه وبنائه الثقافي " باعتباره مصطلحاً إجرائياً ناجعاً في مقارنة النص الأدبي، ومفتاحاً أساسياً يتسلح به المحلل للولوج إلى أغوار النص العميقة قصد استنطاقها وتأويلها، ويستطيع العنوان، أن يقوم بتفكيك النص، من أجل تركيبه، عبر استكناه بنياته الدلالية والرمزية، وأن يضيء لنا في بداية الأمر ما أشكل من النص وغمض." (١)

أما الدلالة القريبة للعنوان فتشير إلى شيء ما خطير يخص اليهود، وهذا ما تحدده الثيمة الأساسية لعنوان الرواية (دم لفظير صهيون) الذي جاء مشحوناً بالعديد من الإيحاءات العميقة التي تظهر نفسية شعب عقائده تعطيه مبرراً لجريمة نكراء لا تغتفر، جريمة شناعتها تفوق الوصف وخطرها غير محدود، جريمة اشترك في ارتكابها كل فئات وطوائف الشعب اليهودي من الخادم إلى الحلاق وأصحاب الثروة والصديق المزيف وصولاً إلى رجال الدين اليهودي.

والعنوان جاء في صورة مركب اسمي (جملة اسمية)، والتي تدل على الثبات والسكون والحسم والنقير اللامتاهي، وجاءت صيغة العنوان خبرية، فجاءت كلمة (دم) خبراً لمبتدأ محذوف، فالجملة الاسمية بالنسبة للعنوان تؤدي دور الإبلاغ المسبق، وتجعل العنوان يسبح في عالم لا تحده حدود، ولا يرتبط بزمان؛ لأنه يعانق المطلق، فهو حر في تحركاته الدلالية التي لا تستوعبها قراءة واحدة، ولا يستطيع المتلقي أن يحصر دلالاته أو

(١) جميل حمداوي (دكتور): السيميوطيقا والعنونة، ص ٩٦، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثالث، يناير/مارس ١٩٩٧م.

يهيمن عليه بسلطته، فالعنوان لا بد أن يتجانس مع بنية النص الدلالية لتحقيق التكافؤ السيمائي بين العنوان والمتمن. (١)

ولأن اللون الأسود مرتبط بفكرة الشر، ويعاكس أو يؤخر مخطط التطور والتقدم عامة، ويستحضر الجهل والجهالة، ويستدعي كل ما له علاقة بالخيانة، ويرتبط بالشر، ويستحضر الموت، هذا فضلاً عن استخدام اللون الأسود في التعابير التي تبدو عفوية وتدل على الحقد والكرهية مثل: (القلب الأسود، والنهار الأسود، والأفكار السوداء، والقائمة السوداء). (٢) وهذا ما بدا واضحاً في عنوان الرواية الذي جاء باللون الأسود، وبخط عريض وكبير أكبر حتى من اسم المؤلف؛ لأن هذه الدلالة التي يريد منا المؤلف أن نصل إليها هي الجريمة النكراء السوداء التي ارتكبتها الصهاينة للراهب المسيحي وخدامه، والتي ارتكبت مرات ومرات، منها ما اكتُشف، ومنها ما لا يعلمه إلا الله.

فالعنوان لا بد أن يؤدي دوراً محورياً في تشكيل اللغة الروائية، من خلال علاقة الاتصال والانفصال مع النص، والعنوان لم يعد ذا دلالة سطحية مباشرة على النص، بل بات يمتاز بعلاقة عميقة معه، حتى أصبح العنوان بنية دلالية موازية للنص في علاقة تشابكية. (٣) وعنوان رواية (دم لفطير صهيون) لم يوضع اعتباطاً، فقد وُفق الروائي إلى أبعد حد في اختيار العنوان؛ ولهذا نجد تطابقاً كبيراً بين دلالة العنوان ومحتوى الرواية، فالعنوان حمل دلالاته لما ارتكبه الصهاينة من فعل آثم، وكان موحياً لأقصى درجة.

البيئة:

إن العلاقة بين النسق والبيئة ليست علاقة ساكنة، بل تقوم على العلاقات الديناميكية السائدة بينهما، فالنسق لا يمكن أن يكون بمعزل عن البيئة وإلا لساار النسق نحو الاعتلاج، أو لما تحقق على الإطلاق. (٤)

(١) ينظر: حسيني فتيحة: التناص الذاتي عبر العتبات في رواية "الشمعة والدهاليز"، ص ٥٦، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الشهيد حمة لخضر، الجزائر، العدد ١، ٢٠٠٩م.

(٢) ينظر بتصرف يسير: كلود عبيد: الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالاتها)، ص ٦٩ وما يليها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

(٣) موفق مقدادي وعبد الله الخطيب (دكتوران): العتبات في رواية "أعراس أمانة تحت شمس الضحى" للروائي إبراهيم نصر الله، ص ٥٧٤، مجلة المشكاة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الأول، العدد الثاني، رجب ١٤٣٥هـ - أيار ٢٠١٤م.

(٤) ينظر: نيكلاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، ص ٨٤، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ٢٠١٠م.

ومن هنا نشأ مصطلح الزمكان أو الكرونوتوب chronotope وهو في الأساس مصطلح نحته باختين، يبحث فيه عن دفع الخلط وتجاوز تقنيات الفكر التقليدي الذي يرى ضرورة فصل الزمن عن المكان، فالكرونوتوب يبحث عن مجموع خصائص الزمن والفضاء داخل كل جنس أدبي، ففي كل حدث هناك فضاء/زمن باعتبارهما وحدة واحدة يستحيل فصلها. (١)

إن ما يحدث في الزمكان الفني الأدبي هو انصهار علاقات المكان والزمان في كل واحد مُدرك ومُشخص، فالزمان يتكثف ويتراص؛ ليصبح شيئاً فنياً مرئياً، والمكان يتكثف ويندمج في حركة الزمن، وعلاقات الزمان تتكشف في المكان، والمكان يُدرك ويُقاس بالزمان، وهذا التقاطع بين الأنساق والامتزاج بين العلاقات هما ما يميزان الزمكان الفني. (٢)

والكاتب من بداية روايته يبرز مكان الرواية (دمشق) وزمنها بشكل واضح في الفترة ما بين فبراير ١٨٤٠ وسبتمبر من العام نفسه، ثم تبين حال دمشق بشكل عام بعد سيطرة الجيش المصري عليها بقيادة إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا، ثم يدلف على حارة اليهود الشهيرة في دمشق ويصفها وصفاً دقيقاً، فيصف رجالها ونساءها وبيوتها وأبوابها وممراتها وحوانيتها. (٣)

ولأن دراسة المكان في الرواية بات أمراً مهماً؛ لأنه يحمل الدلالة على الوجود، فقد عمد الروائي نجيب الكيلاني إلى وصف بيوت اليهود بدقة، فقد كانت بيوتهم ملتصقة ببعضها البعض فهي أشبه بالحصون، وقد جعلوا لكل بيت بابين يقل ارتفاعهما، وربما يكون السبب وراء ذلك قديماً فقد أمر فرعون ألا تُرفع مداخل بيوتهم ولا أسقفها؛ كي يدخلوها منحنيين، وذلك لإذلالهم وإهانتهم، ولكن نتيجة لخبثهم ولؤم طباعهم فقد استمروا في هذه العادة؛ كي ينحني الداخل إليهم لتعويض حالة النقص المترسخة داخلهم، ولرغبتهم

(١) ينظر: شعيب حليفي: شعرية الرواية الفانتاستيكية، ص ١٨٢-١٨٣، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٢) ينظر: ميخائيل بختين: أشكال الزمان والمكان في الرواية، ترجمة يوسف حلاق، ص ٦، منشورات وزارة الثقافة، سورية، ١٩٩٠م.

(٣) ينظر: نجيب الكيلاني: دم لفظير صهيون، ص ٦-٧، دار النفائس، بيروت، ط٥، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

في كسب عزة وكرامة من كل داخل عليهم؛ لأنهم يفتقرون إليهما بل ويفتقدونهما. (١)

والمكان يحتل حيزاً كبيراً في الرواية، فلا أحداث ولا شخصيات يمكن أن تلعب دورها في الفراغ، ومن هنا برزت أهمية المكان ليس بوصفه خلفية للأحداث فحسب، بل وكعنصر حكائي قائم بذاته، "فقد أصبح الفضاء الروائي مكوناً أساسياً في الآلة الحكائية، وفي هذا الاتجاه سارت الشعرية الجديدة للمكان بعد أن تخلصت من عجزها المنهجي والمعرفي عن طريق الإفادة من المنطق والسميانيات وسائر العلوم الإنسانية وأصبحت تنظر إلى الفضاء الروائي نظرة جديدة تغنيه وتغتنى به مما أعاد له حضوره على مستوى التحليل والبحث." (٢)

ولهذا تفنن الروائي نجيب الكيلاني في عرض مسرح الأحداث حتى إنه ذكر ما فيه من طيور وأغنام وزراعات وثمار وشوارع وحوانيت انتهاء بدير عبادتهم (كنيس الإفرنج) الذي يمارسون فيه عبادتهم وطقوسهم الدينية. (٣)

الشخصيات:

يقوم المتن الحكائي في رواية (دم لفظير صهيون) على العديد من الشخصيات، منها المحوري مثل: شخصية داود هوارى، والبادري توما، وكاميليا زوجة داود، وسليمان الحلاق، ومراد القتال، ومنها الهامشي مثل: أخوة داود، والحاخامات، وإبراهيم خادم البادري، والخادمة إستير، فالشخصيات في القصة هي "مدار المعاني الإنسانية، ومحور الأفكار والآراء العامة، ولهذه المعاني والأفكار المكانة الأولى في القصة منذ انصرفت إلى دراسة الإنسان وقضاياها، إذ لا يسوق القاص أفكاره وقضاياها العامة منفصلة عن محيطها الحيوي، بل ممثلة في الأشخاص الذين يعيشون في مجتمع ما، وإلا كانت مجرد دعاية، وفقدت بذلك أثرها الاجتماعي وقيمتها الفنية معاً." (٤)

فطابع حياة اليهود دفع بهم إلى التجمع والإقامة سوياً في شارع واحد أو في حي واحد، وربما يكون ذلك بسبب تكوينهم وشعورهم منذ الأزل بالعظمة والاضطهاد في آن

(١) ينظر: المصدر: ص٧.

(٢) حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، ص٢٧، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

(٣) ينظر: المصدر: ص٧-٨.

(٤) محمد غنيمي هلال (دكتور): النقد الأدبي الحديث، ص٥٢٦، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.

واحد، فهم شعب الله المختار والشعب الأفضل والأوحد والأقدر، ولكن الشعوب الأخرى لا يقبلون بذلك ولا يسمحون به فيذيقونهم الأمرين، بداية من السبي الروماني وحتى الاضطهاد النازي^(١)، وهذا ما أظهره الروائي في بداية روايته من وصف حارة اليهود وأثرها في شخصيات روايته خاصة اليهود.

ولقد أجاد الروائي نجيب الكيلاني في رسم شخصياته وإبراز أبعادها من كل الاتجاهات، فداود هراري من الناحية الاجتماعية شخصية مرموقة ذات بطش ونفوذ مادي، وتحمل تعصباً دينياً لا حدود له، وهو تاجر مراوغ ذو نفوذ وسلطان واسع وباع في التجارة، ومن الناحية الجسدية هو رجل في الخامسة والخمسين من عمره، علاه الشيب وبدأ جلد وجهه يتلوى، أما البعد النفسي فهو الأهم إذ تظهر عقده النفسية المتمثلة في عجزه الجنسي وضعفه أمام زوجه الجميلة التي لم تبلغ الثلاثين من عمرها.^(٢)

والزوجة كاميليا امرأة جميلة تجلس وسط النسوة متألقة كالزهرة، عيناها تتبضبان بسحر جذاب، لكن عليها مسحة حزن، ومن الناحية الاجتماعية فهي تعيش في أسرة ذات ثراء فاحش، ومر على زواجها من داود ثلاث عشرة سنة، وأنجبت منه أولاداً، أما من الناحية النفسية فهي تضيق ذرعاً بالقيود التي يكبلها بها زوجها، وهي تشمئز منه، لكنها لا تحاول الخلاص، فهي مستسلمة للأمر الواقع، تكتم كل ذلك في نفسها، ولا تحاول التنفيس عنه إلا من خلال أوقات الخيانة التي تقضيها مع الخادم مراد الفتال.^(٣)

والخادم مراد الفتال مفعم بالحيوية والفتوة وهذا يزيد شبق زوج سيده كاميليا، وهو من الناحية الاجتماعية لا يملك من أمره شيئاً، يتطلع إلى الزواج من إستير لكن سيدته لن تسمح له بذلك؛ ليظل لها وحدها، ولذلك فهو من الناحية النفسية يضيق ذرعاً بسيدته من الخيانة، لكنه لا يقدر على مقاومتها أو رفضها، فهو يحبها ويكرهها، ويخاف منها ويأنس إلى جوارها.^(٤)

وسليمان الحلاق يمثل الشخصية اليهودية العامة خير تمثيل، فهو من الناحية

(١) رشاد عبد الله الشامي (دكتور): الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، ص ١٧ و ٢٩، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٠٢، يونيو ١٩٨٦م.

(٢) ينظر: المصدر: ص ٨ و ١٦ - ١٧.

(٣) ينظر: المصدر: ص ١٧ - ١٨ و ٢٠ و ٢٦.

(٤) ينظر: المصدر: ص ٤٦ و ٧٤ - ٧٥.

الاجتماعية يسعى إلى جني المال بشتى الطرق، فكل همه الثراء على حساب كل البشر، وعلى حساب أي قيمة، وكمن تمنى عدم وجود القسيس النصراني توما في دمشق، فوجوده هو الخطر الأكبر عليه؛ لأنه يسد أمامه طرق الحصول على المال من وراء فصد الدم، ولو كان القسيس توما يتقاضى أجراً نظير تقديم العلاج للناس لكان يملك مئات الألوف من الدينار الذهبية، أما البعد النفسي لشخصية سليمان الحلاق فتعتمد في الأساس على شدة كراهيته للقسيس النصراني توما؛ لأنه يمثل بالنسبة له الجانب المشرق في مواجهة نفسه المعتمدة، ويكشفه أمام نفسه دائماً خاصة في جهله بالطب وطريقة معالجته لأمراض الناس التي تعتمد أساساً على فصد الدم. (١)

وتظهر في الرواية العديد من الشخصيات الأخرى التي لعبت أدواراً ثانوية مؤثرة في الرواية، ومنهم يوسف وهارون وإسحق هراري أخوة داود هراري وهم أصحاب صيت واسع في التجارة، وعلى درجة كبيرة من الثراء، واشتركوا جميعاً في مقتل القسيس توما وخادمه إبراهيم، والحاخامات وعلى رأسهم الحاخام يعقوب العنتابي الحاخام الأكبر والرأس المدبر لجريمة قتل القسيس، والحاخام موسى سلانكي، والحاخام موسى أبو العافية الذي ثاب إلى رشده وآب إلى الحق واعتنق الإسلام وتمسك به، وهناك رجال السلطة شريف باشا والي دمشق وظهر بمظهر الرجل الحازم صعب المراس الكاره الظالم والوساطة والمقدس للعدل والمساواة، وعلى النقيض محمد علي الذي صورته الروائي في صورة المهتم بالمكاسب المادية أولاً وأخيراً ولو على حساب العدالة والمساواة وإعلاء القيم، وأخيراً الخادمة إستير محبوبية الخادم مراد القتال والصورة المقابلة لكاميليا في كل شيء، حتى إنها عندما رأت حبيبها مراد وسيدتها كاميليا في وقت من أوقات ممارسة الرذيلة انتهت الأمر بالصفح "عفواً سيدتي .. لقد انتهى الأمر وسأناسه كلية .. وأرجو ألا يترك في نفسك أي أثر .." (٢)

لقد اكتظت الرواية بالشخصيات على تعدد مستوياتها الدلالية، وجنسياتها، وانتماؤها، وخلفياتها الثقافية والسياسية والاقتصادية والدينية، وإن كان الغرض الرئيس من

(١) ينظر: المصدر: ص ٢٨-٢٩ و ص ٣٠-٣٣.

(٢) المصدر: ص ٧٨.

وراء عرض كل هذه الشخصيات تعرية المجتمع اليهودي، وكشف عوراته، وسبر أغواره، وفضحه، والتبنيه على جريمة من جرائمه الممتدة عبر التاريخ والتي ما زالت تمارس بكل وحشية وعدوانية حتى يومنا هذا.

المحور الثاني: الأنساق المضمرة داخل الرواية:

لا شك أن تشظيات النسق داخل البنى النصية يسمح بتشكيل أنساق أخرى بالغة التداخل والجاذبية، فهي أنساق شبيهة (بكيمياء الخلايا) على حد تعبير بارسونز^(١)، وينطبق عليها أيضاً وصف (نظرية الصندوق الأسود Black Box) بحيث لا يمكن التعرف على باطن النسق ولا يمكن تحليله؛ لأنه شديد التعقيد، كما لا يمكن استنتاج حتمية وجود ميكانيكية ما تُفسر موثوقية النسق وإمكانية تقديره والتنبؤ بمخرجاته لدى مدخلات محددة معروفة إلا من خلال انتظام علاقات النسق الخارجية.^(٢)

ولأن القراءة الثقافية للنصوص تسعى إلى "إعادة قراءة النصوص الأدبية في ضوء سياقاتها التاريخية والثقافية، حيث تتضمن النصوص في بناها أنساقاً مضمرة ومخاتلة قادرة على المراوغة والتنمغ، ولا يمكن كشفها أو كشف دلالاتها النامية في المنجز الأدبي إلا بإنجاز تصور كلي حول طبيعة البنى الثقافية للمجتمع، وإدراك حقيقة هيمنة تلك الأنساق المؤسسة على فكرة الأيديولوجيا ومفهوم المحتمل في صراع القوى الاجتماعية المختلفة."^(٣) والنسق في ضوء انفتاحه على الثقافة يؤسس نظاماً من العلاقات المرجعية الخاصة، والاحتمالات الإشارية اللانهائية، حيث تضحى العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية لا حد لها^(٤)، ويتضح ذلك من خلال الأنساق المضمرة الآتية:

(١) ينظر: نيكلاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، ص ٣٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) ينظر: نفس المرجع بتصرف يسير، ص ٦٤.

(٣) يوسف عليمات (دكتور): النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ص ١١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

(٤) ينظر: يوسف عليمات (دكتور): جماليات التحليل الثقافي الشعر الجاهلي نموذجاً، ص ٤٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م.

النسق الأول: نسق القوة الجنسية:

يرتبط مصطلح القوة الجنسية دائماً في وعي الجماعة بقوة الذكر ورجولته وفحولته، وأي مساس بهذه القوة يجعل الرجولة تهوي في مهاوٍ سحيقة، كما تقتزن الرجولة بثنائية الأوثة، ولهذا اتفق كثير من الروائيين على تغذية نصوصهم بتابوهات جنسية، منها ما يأتي بشكل عفوي، ومنها ما يظهر بشكل حاد وعنيف، ورواية (دم لفطير صهيون) جاء الجنس فيها مسخراً لكشف أنساق الرذيلة في المجتمع اليهودي وتعريته وكشف أدرانه من خلال محاولة تسخير أسطورتهم عن الفطير المقدس فطير عيد الفصح^(١) لعلاج هذا الضعف الجنسي الواضح عند (داود الهواري)، ومحاولة إرضاء الزوجة النهممة الجميلة (كاميليا) التي تدرك ضعف زوجها وتحاول إشباع هذا النهم من خلال ممارسة الرذيلة مع الخادم (مراد).

ففي البداية كان داود نهماً ومتعطشاً إلى تناول الفطير المقدس الذي سيعيد إليه حيويته وقوته الجنسية ويرضي ربه كما أخبره (الحاخام موسى أبو العافية)، ثم تطور الأمر بعد مقتل (البادري توما) وتناول الفطير المقدس، فتحول لفرع وخوف وهروب حتى من الحديث عنه، وفي النهاية داخل السجن كان شاحباً أشبه بتمثال من البؤس والشقاء.^(٢) أما (كاميليا) فقد تطور نهماها الجنسي، ففي البداية تبدو متمزقة الروح ساقطة الجسد وهي تنتظر (الخادم مراد القتال) فيقع في يدها كتاب تقرأ فيه أن التلمود يصرح للإنسان اليهودي أن يسلم نفسه للشهوات إذا لم يمكنه أن يقاومها، لكن عليه أن يفعل ذلك سراً، وما هي تفعل الشيء نفسه، وتنتظر هذا الخادم بشغف في غرفة قذرة هي ألد عندها من سرير داود النظيف، بل إنها تثير في نفسها النشوة العارمة أكثر من ذلك الأثاث الفاخر الذي يذكرها دائماً بالحرمان، فهذه الحجرة هي جنتها الموعودة فلتشرب وتستمتع بالحياة الآثمة ما دام التلمود قد حلل لها ذلك.^(٣)

ولأن الجسد المؤنث لا يظهر في موقع عام إلا ويكون بمثابة كتاب مفتوح جاهز للقراءة، فالمرأة تبذل قصارى جهدها لتقديم جسدها على أجمل صورة، وهذا ما أظهرته

(١) ينظر: المصدر: ص ٢١.

(٢) ينظر: المصدر: ص ٢١ وص ٥٧ وص ١٠١ وما بعدها.

(٣) ينظر: المصدر: ص ٢٥-٢٧.

كاميليا وهي تستقبل زوجها داود متعطرة ومرتدية قميص النوم الوردى الكاشف عن مفاتن جسدها، ثم جلست على السرير أمامه وأعطته ظهرها وألقت برأسها على صدره، كانت تحاول التقرب منه بالرغم من كرهها الشديد له، بينما هو يجارها ببرود مرة ويدفعها بعيداً عنه أخرى، لدرجة أنه كان يشعر تجاهها بالكراهية في تلك اللحظة، وهنا المفارقة فهي تضح أنوثة وحيوية وهو يتمزق وهناً وقلقاً وكمداً. (١)

إن هذا الالتحام بين المرأة والجسد يحيل إلى التناوب بينهما بصورة طردية، فظاهرة تشيؤ الجسد أو جنسنته ظاهرة تتسم بالإبهام والغموض، ويتم ذلك حين يعمد المبدع بشكل أو آخر إلى تشييء الجسد بتحويله إلى كائن مادي تارة، أو تحميل المادي دلالات جنسية تُحيل إلى الجسد تارة أخرى. (٢) ونتيجة لذلك تقلصت المرأة وأصبحت مجرد جسد، وأصبح استثمار هذا الجسد ثقافياً، وجرى دفع المرأة لأن ترد نفسها مجرد جسد مثير، وصارت تسعى إلى إبراز هذا المعنى، وتم عزل العقل عن الجسد؛ لتجعل العقل للرجل والجسد للأنثى، وجاءت الثقافة المعاصرة لتعزز هذا التقسيم من خلال تسليع الأنثى وتسويقها كبضاعة تغري الذكر وتدفعه إلى البذل والاستجابة مع كوامن فحولته المريضة والمتربصة. (٣)

وإن أقسى ما تعانيه الأنثى من ألم هو الإحساس بانشطار الذات على نفسها، أو تشظيها إلى أجزاء صغيرة كحبات الرمل (٤)، وهذا ما كانت تشعر به (كاميليا) عندما رأتها إستير في أحضان الخادم مراد الذي كان ينوي الزواج منها، وكان سيده داود يعده دائماً بذلك، ففي البداية حاولت كاميليا السيطرة على نفسها وقامت بصفعها، وإزاء نظرات إستير الملتهبة ومواجهتها بالحقيقة واعتراضها الدائم على زواجها من مراد، لتبدأ إستير في المواجهة والتحدي وأنها كانت تشك في الأمر من قديم وأن دمها لا يصلح للفطير المقدس، وهنا تبدأ كاميليا في الانشطار والتشظي بعد أن أدركت كلمات إستير وخطورتها،

(١) ينظر: المصدر: ص ٥٦-٥٨.

(٢) ينظر: أحمد علواني (دكتور): الجسد بين المتخيل السردى والنسق الثقافى، ص ٢٢٧، دار النابعة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.

(٣) ينظر بتصرف يسير: عبد الله الغدامي (دكتور): المرأة واللغة، ص ٣٤-٣٥، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ط ٣، ٢٠٠٦م.

(٤) ينظر بتصرف يسير: إبراهيم أحمد ملحم (دكتور): الأنثوية في الأدب النظرية والتطبيق، ص ٩٢، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠١٦م.

فتعتذر وتحاول أن تسترضيها وتؤكد لخادمتها أنها لحظة ضعف وأنها وقعت تحت تأثير السكر، بل يصل بها الأمر للتضرع فتزحف على ركبتيها أمام خادمتها وتحاول تقبيل يدها، بل وتعددها بتنفيذ وعد الزواج منه. (١)

وفي النهاية قررت بهدوء الرحيل ومفارقة داود، وعلى الرغم من محاولاته البائسة في الاحتفاظ به حتى كاد أن يتركها تمارس لذاتها كيفما تشاء، لكنها أصرت وغادرت حتى وهو يستعطفها بالطفلين، وانتهى المطاف به إلى كراهية الفطير المقدس، بل وكراهية كلمة مقدس نفسها. (٢)

لقد كانت (كاميليا) مثلاً واضحاً للتناقض الحاد، والعنف الاجتماعي والاضطراب العاطفي الذي تفرزه التعاليم الزائفة المستقاة من شروح التلمود، وتعززه القيم الفاسدة التي درج عليها المجتمع اليهودي من جشع وأناية ومادية مفرطة، لقد كانت كاميليا رمزاً حيويًا متحركاً وتجسماً لمأساة الضلال اليهودي، وصورة صادقة للعقد النفسية التي ينضح بها التاريخ الطويل لملة أصابها الزيف والشطط على مر العصور. (٣)

ولهذا فإن جمال (كاميليا) ليس الجمال الطبيعي فحسب، بل هو الجمال الذي يسعى إليه النسق الثقافي، وتحاول الثقافة اصطناعه بمواصفات خاصة، وجرى تثبيته في المصطلح الاجتماعي من جهة والمصطلح البلاغي من جهة أخرى، والدلالة النهائية لهذه الصفحة المفتوحة هو الفتنة، وهي غاية التمثيل الثقافي للجسد، وأي جسد فتان فهو بالضرورة جسد امرأة، بداية من عالم الحيوانات في الطباء والنوق، وفي عالم النبات في الورد والروائح، فهي بالضرورة نعوت لا بد أن تصرف وتحتكر للجسد البشري المؤنث. (٤)

ولعل استحضار الجسد بهذه الصورة رغبة منه في التفاعل مع النص بوصفه جسداً ينطق بالمسكوت عنه، ويصف التفاصيل الدقيقة المستترة من حياة الجماعة؛ فيغدو الجسد فواعل متحركة، وألسنة خطابية وتعبيرات دلالية، وممارسة ثقافية؛ لإيصال خطابات مختلفة الدلالات، فتعكس أفكاراً مخفية، تعبر عن إحساسات متوارية، تجسد ممارستنا

(١) ينظر: المصدر: ص ٧٦-٧٩.

(٢) ينظر: المصدر: ص ١٣٥-١٣٧.

(٣) ينظر: المصدر: ص ١٣٩.

(٤) ينظر بتصرف يسير: عبد الله الغدامي (دكتور): ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، ص ٧٢-٧٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.

الثقافية الحية والمرئية. (١)

فهذا الارتكاز على البعد الجنسي، والربط بينه وبين الجسد، يبرز لنا بصورة جلية محاولة الكاتب الكشف عن المناطق المحرمة والمعتمة، والرغبة في التصريح بالشيء المكبوت في هذا الجسد الأنثوي.

أما المشاهد الجنسية الواردة في الرواية فقد كانت غير متفحشة وإن كانت مكشوفة إلى حد ما، ولم تكن أيضاً مسخرة لمتع غريزية بقدر ما كانت تأكيداً للشخصية اليهودية الباحثة عن النهم والرغبة في اكتناز كل شيء.

وهذه المشاهد الجنسية لم تكن من أهداف الرواية بقدر ما كانت وسيلة لتسليط الضوء على شخصية داود الذي يعاني من العجز الجنسي، في مقابل شخصية كاميليا المتعطشة للإشباع الجنسي بكل وسيلة ممكنة وفي أي وقت؛ لينفضح المسكوت عنه في النسق أكثر من المصرح به، وجعل النسق الخفي هو الأعمق دلالة، والأكثر دوراناً في الرواية.

النسق الثاني: نسق الجريمة والقتل:

هناك ظواهر سلبية كثيرة تسيطر على المجتمع حتى تصير أنساقاً مضمرة لا تؤثر في المجتمع فحسب، بل تشكل شخصيته وتكوّن بنيته، وهذه الظواهر لا يمكن التغافل عنها أو تجاهلها؛ لذلك لا بد من تتبعها وتحديد أسبابها؛ من أجل علاجها بعد الكشف عنها من خلال النصوص.

والجريمة شر من أعظم الشرور الاجتماعية؛ لأنها تتناول الانتهاك الجنسي، والطغيان السياسي، والتمييز والعنصرية، والجريمة تطرح العديد من القضايا التي تهتم بهوية الإنسان، ومن خلالها يقف الإنسان على مفاهيم لا حصر لها مثل: الكرامة، والإنسانية، والعدالة الاجتماعية، والقانون، والحرية، والخطيئة، والذنب، والقتل. (٢)

فنسق الجريمة والقتل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بدلالة كلمة (دم) الواردة في العنوان،

(١) ينظر: أحمد علواني (دكتور): الجسد بين المتخيل السردي والنسق الثقافي، ص ٢٤٨، مرجع سابق.
(٢) ينظر: هند شعبان السيد: صورة الجريمة والعقاب وعلاقتها بالبناء الفني عند تشارلز ديكنز ونجيب محفوظ في روايتي "أوليفو تويست والطريق" دراسة مقارنة، ص ١٦٣، مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، العدد ٦١، الجزء ٢، أكتوبر ٢٠٢١م.

وتأتي جريمة قتل البادري توما من قبل الصهاينة لصنع الفطير المقدس ذات دلالة محورية في الرواية؛ لأنها تكشف عن عمق سيطرة هذا السلوك الوحشي عليهم، ورغبتهم الدائمة في قتل كل من يخالفهم حتى وإن كان مسالماً معهم، ولا يمثل لهم أي تهديد.

وقد ظهر مشهد المسالمة بداية في هذا المشهد المهيّب الذي جمع بين البادري توما وداود هراري والحاخامين الكبيرين موسى أبو العافية وموسى سلانكي وهم يسيرون في تسامح ومحبة تجاه بيت داود، لكن هذه المسالمة لم تدم طويلاً، بل كانت بمثابة السكون الذي يسبق العاصفة.

فلو قيل للبادري إن البحار هاجت وماجت واشتعلت أمواجها نيراناً لصدق الأمر، أما أن يرى صديقه الحميم داود يُكشر عن أنياب الغدر، وتتقلب سحنته إلى شيطان شرير، ثم يقترب منه يريد أن يفترسه، فهذا أمر لا يمكن تصديقه. (١)

إنها جريمة مكتملة الأركان ومدبرة ومخطط لها، وهذا ما قاله الحاخام سلانكي ساخراً: "أنت مقدم للمحاكمة"، ولكن أي محاكمة والبادري لم يفعل أي شيء يستحق المحاكمة، فهو "يدعو الناس للهداية بطريقته السليمة. هكذا أمرنا المسيح"، ليرد عليه داود وهم يضحكون بهستيرية "حسناً إن ديننا يأمرنا بأن نسفك دمك أترانا نطيعه أم نخالفه؟"، وحاول البادري المكبل بالأغلال تحييتهم عما هم مقدمون عليه، لكن هباء ما يفعله "أيها الرجال .. أنتم تلعبون لعبة خطيرة، وتفتحون الطريق لفتنة كبرى" (٢)

إن هذه النصوص تضرر رغبة مبيتة وتصميم على ارتكاب الجريمة، وكيف لا وقد اجتمع رجال الدين اليهودي مع الثري داود على هذا الفعل المشين، وهذا ما تتم به الحاخام سلانكي قائلاً بعد أن أمرهم الحاخام أبو العافية بربط فم الأب توما حتى لا يصيح ويسمعه أحد: "يقول التلمود من العدل أن يقتل الإسرائيلي بيده كل كافر، لأن من يسفك دم الكافر يقرب قرباناً إلى الله." (٣)

فالإنسان عندما يرتكب جريمته ينادي دائماً في داخله صوت ما يقول لا، ويظل هذا الصوت يتعالى إلى أن ينتصر أحدهما على الآخر، ولهذا كان يشعر سليمان الحلاق

(١) ينظر: المصدر: ص ٣٨٣٧.

(٢) ينظر: المصدر: ص ٣٩٠٣٨.

(٣) ينظر: المصدر: ص ٤١.

بالخوف من ارتكاب هذه الجريمة، والخادم مراد القتال كان قلبه يرتجف، بل ورجال الدين اليهودي أنفسهم كانوا يؤدون دورهم وصوت ما في داخلهم يقول لا ويرفض الانصياع، لكن الجريمة في طريقها إلى الاكتمال، ولن تكون بحق البادري فحسب بل خادمه إبراهيم عمار الذي جاء بحثاً تم القبض عليه أيضاً وسوف يلقي نفس مصير القسيس. (١)

لقد حوى نسق الجريمة والقتل قدراً غير قليل من الألفاظ التي تعبر عن غضبة همجية تظهر الروح الانتقامية التي حلت في الشخصية الصهيونية، وهذا النسق يستدعي هذا الكم الهائل من الحقد الدفين والرغبة في الانتقام والقتل لا من البادري توما فحسب بل من كل الشعوب غير اليهودية على السواء، وهذا النسق يفصح هذه الرغبة التي سيطرت على الصهاينة كرد فعل للتاريخ الطويل من الإذلال والعبودية والتي لا تزال مهيمنة عليهم حتى اليوم.

النسق الثالث: نسق الخوف والانقياد:

يفرض الخوف على الإنسان نسقاً من الطاعة العمياء، أو الانقياد خلف المتسلط صاحب السطوة والنفوذ، أو الثري المتقوي بماله، فالفقير يحترم الغني ولو أخطأ، ويبجله ولو وبخه، ولا سبيل إلى مخالفة أمره أو الصدام معه، ويخفي هذا الخوف نسقاً مضمرًا متحكماً في كل سلوكيات المقود، وتتكون مع الزمن صورة رمزية للغني وصاحب السلطة دون أن نجد لها تفسيراً منطقياً، وكل معارضة لهذين الصنفين هي من باب التمرد المستحق يصاحبه العقاب والتعنيف. (٢)

وكان من الطبيعي أن يكون الخوف والشعور بالانقياد من الأنساق التي تسيطر على بنية رواية (دم لفطير صهيون)، وهذا الخوف والانصياع وتشوهات الشخصية أمور مترابطة، وترتبط بشخصية الخادم (مراد القتال) الذي يُمثل النموذج الفعلي لنسق الخوف والانقياد، وظهر هذا في رد فعله حين أمرته كاميليا "اتبعني إلى حجرتي .." (٣)، والخادم لأنه لا يملك من أمره شيئاً، فلا يمكنه الرفض بسبب خوفه الشديد من سيده داود "سيدتي

(١) ينظر: المصدر: ص ٤٤٤-٤٦.

(٢) ينظر بتصرف يسير: حمدة خلف العنزي (دكتورة): الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (ترمي بشرر...) لعبده خال، ص ٣٤٢، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب جامعة ذمار، اليمن، العدد ١١، سبتمبر ٢٠٢١م.

(٣) ينظر: المصدر: ص ٤٢.

إن داود بالبيت .." (١)، ولا يمكنه الهرب من سيده كاميليا لأنه يعلم مكرها وبطشها "تلفت حوالياه في خوف لم يجد أحداً ولهذا تبعها مسرعاً ودلف إلى حجرة نومها." (٢) فلا حق له في الاعتراض، وكل ما يسيطر عليه الطاعة العمياء ترسيخاً لمقولة (سمعنا وأطعنا).

فتقافة الخوف والقهر والانقياد تفرز تشوهات الشخصية، وهذه الشخصية مهما بلغ طموحها يظل محدوداً داخل إطار معين لا يتعداه؛ لأن هذا الإطار محاط بسياج من الخوف العميق الموجود داخل ذات الإنسان، إنها منطقة محرمة ومقدسة الجنبات لا يمكن اختراقها، وهذا ما يفسر لنا الخوف العميق المسيطر على سليمان الحلاق، وقلب الخادم مراد القتال الذي يرتجف، حتى الخامات والرجال من أسرة هراري على الرغم من نفوذهم الديني أو الاقتصادي إلا أن شيئاً ما في داخل كل فرد يقول (لا). ولو كان الأمر أمر دين كما يزعمون، فلم التردد؟ ولم الخوف؟ ولم يحاول كل واحد منهم أن يقهر تردده وخوفه وارتيابه؟ (٣)

والخوف والاحترام المزيف وجهان لعملة واحدة، وهما قرينان للانقياد الاضطراري في عُرف النسق الثقافي، وهذا ما يشعر به الخادم مراد القتال تجاه كاميليا، فهو يحبها ويكرهها، ويخاف منها ويأنس إلى جوارها، فهي بالنسبة له شيطانة جميلة مثيرة شرب من حبها حتى الثمالة، فهي فاتنة عجزية لعوب، وإستير الخادمة التي وعده سيده أن يزوجه لها بالنسبة لها لا شيء (٤)، وهذا التناقض الواضح يؤول إلى إلغاء كلي للشخصية؛ لينتج نسق ثقافي يصبح بمرور الزمن مرضاً اجتماعياً.

ونسق الخوف مرتبط بالشعور بالدونية مما يجعل الخادم أو المأجور لا يتلقى أوامره من سيده أو الذي استأجره فحسب، بل من كل من يحيطون به، وهذا ما بدأ يشعر به سليمان الحلاق وهو مسجون في زنزانتة بعد القبض عليه، وعندما بدأت رحلته تنقلب من اليقين في عدم كشف الجريمة التي ارتكبها بأمر من سادات اليهود وكبرائهم إلى الشك

(١) ينظر: المصدر: ص ٤٢.

(٢) ينظر: المصدر: ص ٤٣.

(٣) ينظر: المصدر: ص ٤٤-٤٥.

(٤) ينظر: المصدر: ص ٤٦.

خاصة أن الدائرة بدأت تضيق عليه، وأصابع الاتهام كلها تشير إليه، فالزنزانة شديدة السواد، والوحدة قاتلة، وعيون السجان ونظراته القاسية تحاصره وهو يخشاها ويخاف منها، وثقته في الحاخامات بدأت تضعف، واحتماؤه بذوي السلطة والنفوذ والمال لم يعد ذا جدوى.

وعندما تتحول جمل النداء والاستدعاء إلى علامات ثقافية فإنها تعكس الانصياع والخنوع التام من الخادم للمخدوم، ويتجلى فيها خضوع المظلوم واستكانته للظالم، وتنازله عن حقه؛ لتمثل نسقاً في الحياة لا يمكن وصفه بأقل من السقوط والتدني في دائرة التسليم التام، ووقوع المظلوم ضحية وفريسة، وهذا ما بدا في حوار كاميليا مع الخادم مراد القتال الذي أخفته في تلك الحجرة القذرة كي لا يتمكن أحد من العثور عليه:

"لقد أصبحت لي وحدي

أنا عبدك يا سيدتي

في نظري أنت من كبار السادة

هذا كثير جداً

أيها الأبله لا فرق بين غني وفقير

لكني خادم

وانفجر باكياً، فهتفت:

ماذا جرى يا مراد ..؟؟

أبكي من أجل سيدي .. ومن أجل نفسي

لا تخف

.....

لا أستطيع التخلص من رعبني إنه يقهرني" (١)

ومما لا شك فيه أن نسق الخوف جزء لا يتجزأ من ثقافة المجتمعات خاصة المجتمعات التي تمارس فيها السلطات بشكل قهري، فعندما يتحكم الغني في الفقير ينتج

(١) ينظر بتصرف يسير: المصدر: ص ٧٤-٧٦.

تكريس متراكم لثقافة الانقياد والخوف والطاعة العمياء^(١)، وهذا ما يعكسه النص في كثير من سطوره، وتؤكد التجارب النصية كإستراتيجية مضادة لمواجهة إستراتيجيات الهيمنة والمركزية في سياق الاشتباك الأبستمولوجي بين المركز والهامش، بين السيد والتابع، بين السلطة وضحاياها^(٢)، واتضح ذلك في الانقلاب الحاد في الحوار بين إستير الخادمة وسيدتها كاميليا بعد أن رأت إستير بعينيها حبيبها في أحضان سيدتها، ففي البداية "لم تتحرك إستير وإنما ظلت تلهبها بنظراتها القاسية .. بينما طأطأ مراد رأسه في أسى".^(٣) وفي النهاية بعد أن أدركت كاميليا خطورة موقفها وتحدي الخادمة لها وحاولت مهاندتها حتى تتدبر أمرها بعد ذلك "إستير .. أنا آسفة .. كلنا خطايا .. لحظة ضعف يا حبيبتى .. لقد شربت كثيراً ولم أتمالك إرادتي .."^(٤) بل إنها زحفت على ركبتيها العاريتين، وقبلت يدها، وذكرتها بوعد الزواج من الخادم مراد، لينتهي الحوار بقول إستير "عفواً سيدتي .. لقد انتهى الأمر وسأساه كلية .. وأرجو ألا يترك في نفسك أي أثر .."^(٥)

لقد كانت بنية اللغة وبنية الفكر هنا أمر واحد، فاللغة ليست أداة أو وسيلة للتخاطب والتفاهم والتواصل فحسب، وإنما اللغة وسيلتنا للتأثير في العالم وتغيير السلوك الإنساني من خلال مواقف كلية.^(٦) واتضح ذلك من التحول في سلوك إستير، هذا التحول النابع أساساً من شعورها بالدونية أمام سيدتها، وسيطرة الخوف عليها، أما الخادم مراد الفتال فقد كان نسق الخوف والانقياد نابعاً من شعوره بالدونية الاجتماعية أمام سيده وسيدته؛ بسبب هذا البون الشاسع بين طبقتيهما الاجتماعية، وممارسة داود وكاميليا لسلطتهما الاجتماعية عليه، هذا فضلاً عن المال الذي يفنقر إليه الخادم ويتواجد بلا حدود عند داود وعائلته.

(١) ينظر بتصرف يسير: حمدة خلف العنزي (دكتورة): الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (ترمي بشر...) لعبده خال، ص ٣٤٦، مرجع سابق.

(٢) ينظر: محمد بو عزة: سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، ص ٣٨، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

(٣) المصدر: ص ٧٦.

(٤) المصدر: ص ٧٧.

(٥) المصدر: ص ٧٨.

(٦) أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني، ص ٦، دار أفريقيا الشرق، ١٩٩١م.

النسق الرابع: نسق الكراهية:

فَرَضَ الواقع المعيش في بيئة بني صهيون أن يكون الشعور بالكراهية هو أحد المشاعر الرئيسية المسيطرة على بنية رواية (دم لفظير صهيون)، فتناقلت وتغذت على الأحقاد الواردة في الرواية، وصارت موروثاً وأنساقاً ثقافية، وتضخم الجانب الوحشي العدواني في الإنسان، وصارت الكراهية مركزاً يوجه سلوك الإنسان، فاندفع ينشر أفكاراً وأشكالاتاً من العدوانية، وجاهر بعداء مَنْ اختلف معهم؛ مما كان له الأثر العميق في توليد الكراهية، فصارت تكبر وتتنازل وتتسع دوائرها. ^(١) ومن ثم كان خطاب الكراهية سمة مميزة لهذا النسق داخل بنية الرواية.

ويتضح أن نسق الكراهية له الدور الأكبر في تضخم الجانب المتوحش في الإنسان، ويظهر ذلك من خلال شعور سليمان الحلاق تجاه البادري توما، والأمر لا يتوقف على الشعور فحسب، بل إنه يصرح بذلك دائماً لأصدقائه من اليهود مثل مراد الفتال، وفي وجود آل هراري والحاخام موسى سلانكي قائلاً: "إني أكره هذا الرجل كراهية لا مثيل لها .." ^(٢)

ويحاول أن يعلل سليمان الحلاق كراهيته للبادري توما تعليلاً دينياً؛ لأنه مسيحي وثني من وجهة نظر اليهود، يجوز استباحة ماله ودمه، بل هو في مرتبة تساوي مرتبة الحيوانات، لكن السبب الحقيقي وراء هذه الكراهية هو اشتراكهما في مهنة واحدة، فالبادري توما يزاول مهنة الطب، لكنه يمارسها على أسس علمية وتجربة طويلة، بينما سليمان محدود الكفاءة، أغلب نشاطه في فصد الدم؛ لذلك لا يلجأ إليه الناس إلا في حالة تعذر وجود الأب توما، أو انشغاله بأعمال كثيرة. ^(٣)

واللغة تصوغ حياة الإنسان وأفكاره، وتؤثر فيه وتحدد علاقاته مع غيره على مستوى الأفراد والجماعات والدول والثقافات، ويبدو ذلك في حالات التكامل والتفاهم والصراع، فخطاب الكراهية لا يمكن حصره في اللفظ فحسب، بل يتعدى اللغة ليتحول إلى

(١) ينظر بتصرف يسير: زهير محمود سليمان عبيدات (دكتور): خطاب الكراهية في رواية سومر شحادة (حقول الزرة) قراءة في ضوء نظرية النقد الثقافي، ص ٨٣ وما بعدها، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ٨٢، الجزء ٤، أبريل ٢٠٢٢م.

(٢) المصدر: ص ٢٨.

(٣) ينظر: المصدر: ص ٢٨.

سلوك عملي قد يشكل خطراً على المستويين الفردي والجماعي^(١)، وسليمان الحلاق لا هم له سوى المال على الرغم من أنه كان يعيش في ببحوحة من العيش، لكنه وصف البادري توما في حوار مع زوجه بالمأفون، لا لشيء سوى أنه يعالج الناس بالمجان، وعاد يسرح في خيالاته الشيطانية العدائية متمنياً لو كان غير موجود في الشام لكان قد ربح الكثير من الأموال من وراء المسلمين والمسيحيين الذين يعالجهم، وهذا العداء تحول لعقدة نفسية؛ لأنه يرى أن البادري توما عندما يغير الدواء لمريض كان قد كتبه سليمان له يعتبر نوعاً من الإساءة؛ لأنه بذلك يظهر جهله أمام الناس، ويجعله مثار سخرية لهم.^(٢)

وخطاب الكراهية يحول التعبيرات إلى أفعال وأشكال من السلوك؛ ولأن خطاب الكراهية يستخدم اللغة أداة تعبير يترتب عليها سلوك ما، والمتحدث لا يعبر في خطاب الكراهية عن أفكار عدائية فحسب، بل إنه يقوم بعمل ما مثل التحريض أو إظهار سوء المعاملة أو التهديد^(٣)، وهذا سبب حنق سليمان الحلاق على البادري توما الذي لا ينشد أجراً مقابل معالجته للناس، "فتمنى أن ينقض عليه ويخنقه، وهدوء الرجل أشعل عاصفة من الحقد في قلبه."^(٤)

وصفتا الكراهية والعداء تستدعيان صفات أخرى مثل المكر والخداع والنفاق، فكراهية الخير للبادري توما وتمني حصول الشر له يبدو جلياً في كل موقف من المواقف التي يطلعنا عليها الروائي في تناوله لسليمان الحلاق، فهو الذي يقول مخاطباً زوجه: "أراني مضطراً لأن أكذب وأمالئ وأنافق وأسرق بل وأقتل في بعض الأحيان. ألا ترين كيف حكمت أوروبا العالم وسيطرت عليه؟ وكيف استطاع الإنجليز أن يثبتوا أقدامهم في الهند؟.. بل كيف استطاع جيش إبراهيم باشا أن يسيطر على الشام؟؟ لا بد من الخوض في دماء البشر وجثث الضحايا."^(٥)

وخطاب الكراهية يزرع مشاعر كراهية في النفس، وهذه المشاعر تتحول إلى

(١) ينظر بتصرف يسير: أنطونيوس نادر: خطاب الكراهية والسؤال المولم مقارنة فلسفية (ج.ل أوستن - أنموذجاً)، مرجع سابق.

(٢) ينظر بتصرف يسير: المصدر: ص ٢٨-٢٩.

(٣) ينظر بتصرف يسير: أنطونيوس نادر: خطاب الكراهية والسؤال المولم مقارنة فلسفية (ج.ل أوستن - أنموذجاً)، منصة معنى الثقافية، ٦ أكتوبر ٢٠١٩م، <https://mana.net>.

(٤) المصدر: ص ٣٠.

(٥) المصدر: ص ٣١.

سلوك عدائي عندما تحين الفرصة، أو إلى مصادر ملهمة في ابتداع سلوكيات عدائية ومواقف تصادمية وأفكار تحريضية.^(١)، لكن على الرغم من ذلك هناك في داخل ذات الإنسان، وفي مكان بعيد منطقة حرام مقدسة الجنبات، لا يمكن أن تخترقها قوة الشياطين، هذه المنطقة ترفض الانصياع للكراهية والغدر والخيانة والعداء، وهذا هو السبب الذي يجعل سليمان الحلاق خائفاً مما هو مقدم عليه، وقلب الخادم مراد القتال يرتجف، بل والحاخامات وأسرة داود هراري يؤدون دورهم البغيض وفي داخل كل واحد منهم شيء يقول (لا) ويرفض الانصياع.^(٢)

إن خطاب الكراهية الذي يتضمن نوعاً من الهجوم على شخص، أو تحريضاً ضده، أو انتقاصاً من قدره؛ يجعل الكراهية تتحول من شعور دفين إلى سلوكيات عدوانية إجرامية بسبب الاختلاف في الدين أو العرق، وهذا ما يفسر لنا سلوك الصهاينة عامة وهذه الجماعة اليهودية خاصة تجاه البادري توما وخادمه إبراهيم، من أجل فطيرتهم المزيفة لا المقدسة.

فالكراهية عند الصهيوني نسق يسيطر على شخصيته، ويتوسل بها لإعادة صياغة ذاته؛ لأنه يمارس الكراهية ضد كل شعوب الأرض لتحرير نفسه من نفسه ومن ذاته الطفيلية الهامشية، وبذلك يشعر أنه تخلص من كل مخاوفه، وأصبح جديراً بالحياة التي يحاول أن يحتفظ بها لنفسه وبني جنسه فقط، ويسلبها من كل شعوب الأرض.

النسق الخامس: نسق التدين الظاهري والرياء:

إن نسق التدين من الأنساق التي تتحكم في بنية المجتمعات؛ لأنه يتحكم في سلوكيات الأفراد ونظراتهم تجاه الآخرين، فالتدين نسق يجذب الآخرين إليك أو ينفهم منك، ونزعة التدين كامنة في أعماق النفس البشرية "وعلة ذلك تدين الإنسان بطبعه؛ لأن الإنسان يولد مفطوراً على التدين والاعتقاد فيما يفوق قدراته الإدراكية من قوى، وهذا ما جعله يلجأ إليه اعتقاداً منه أن تلك القوى التي يدين إليها بالقدسية والطاعة هي المتحكمة

(١) زهير محمود سليمان عبيدات (دكتور): خطاب الكراهية في رواية سومر شحادة (حقول الذرة) قراءة في ضوء نظرية النقد الثقافي، ص ٨٢، مرجع سابق.

(٢) ينظر بتصرف يسير: المصدر: ص ٤٤ - ٤٥.

في مصيره." (١)

فبداية يظهر الصهاينة مدى تدينهم وتمسكهم بتعاليم دينهم، وأوامر تلمودهم، وظهر ذلك جلياً في موقف الحاخامات من ذبح البادري توما، واستغلال دمه في صنع فطيرتهم المقدسة، بل يرون أن ذلك أمر إلهي جاء في تلمودهم عندما أخرج الحاخام سلانيكي كتاباً من جيبه ثم قال: "إذن فلنقرأ كلمات التلمود عن الفطير المقدس المعجون بدم مسيحي .. لنقرأ معاً .." (٢)

إن نسق التدين الظاهري يتأكد عندما يخلط رجل الدين بين أغراضه الشخصية الدنيئة والدين الذي صار لعبة بين يديه يشكله وفقاً لأهوائه كما يشاء، بل إنه يرد على أي منطق يخالف منطق بحجج دنيئة تبرز ضحالة أفكاره ورياءه ورغباته الدنيوية التي يحاول خلع رداءً دينياً عليها، ويتضح ذلك في قول الحاخام سلانيكي: "أسباب سفك الدم عندنا ثلاثة .. أولها كراهيتنا للمسيحيين الذين هم بمثابة حيوانات أو وثنيين كفرّة مستباح قتلهم، وثانيها أنه قرية إلى الله، وثالثها أن للدم المسيحي فعل سحري في بعض الأمور السرية..". (٣) ثم استطرده بعد ذلك قائلاً: "يقول التلمود من العدل أن يقتل الإسرائيلي بيده كل كافر، لأن من يسفك دم الكافر يقرب قرباناً إلى الله .." (٤)

ولأن التدين حاجة بشرية فطرية، والإنسان بوصفه فرداً من أفراد المجتمع يدين بما يدين به مجتمعه، ويتشكل تفكيره وتبني شخصيته في ظل ظروف المجتمع، لكن إذا شذ المجتمع وتبنى رجل الدين هذا الشذوذ الفكري صار الأمر أشبه بالكارثة التي تهدد الجميع وتندّر بخطر جسيم، فالخادم مراد القتال يرى أن من احتقر أقوال الحاخامات استحق الموت، بل إنه يرى أن أقوال الحاخامات أفضل من أقوال الأنبياء، ويزيد أن من يجادل حاخامه في الدين فقد أخطأ وكأنه جادل العزة الإلهية. (٥)

والدين والثقافة صنوان متشابهان، إذ إن كليهما يقدمان أنظمة للسلطة ونظماً

(١) كمال طاهير: الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، ص ٧٠، كلية الأدب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م.

(٢) المصدر: ص ٣٩.

(٣) المصدر: ص ٤٠.

(٤) المصدر: ص ٤١.

(٥) ينظر: المصدر: ص ٤٧.

شرعية تفرض الخضوع وتُغري أشياءً كثيرين، إنها تجمع وتربط الناس بعضهم ببعض، وتمنحهم شعوراً بالهوية والتضامن الاجتماعي، إلا أن هذه المشاعر غالباً ما تتسبب بأذى قاتل. (١) خاصة إذا وقع كتاب في يد إنسان له سلطة اجتماعية على إنسان آخر، والأدهى أن يكون هذا الكتاب يحوي أفكاراً تتناسب مع هذا الشخص صاحب الفكر المنحرف من الأساس، هذا الشخص الذي ربما لم يقرأ يوماً في أي كتاب من الأساس، والآن تقع بين يديه جُمل تحمل شذوذاً فكرياً فضلاً عن الشذوذ الديني.

فكاميليا التي كانت تنتظر الخادم مراد الفتال في حجرة الإثم بملابس شفافة تبرز مفاتن جسدها لتمارس معه الرذيلة تقرأ في كتاب للعالم الرباني يعقوب وهو من رجال الدين اليهودي الذي له آراء معتبرة قائلاً: "محرم على اليهودي أن ينجي أحداً من بقية الأمم من البئر التي يكون وقع فيها، وعلى الطبيب اليهودي ألا يداوي أمياً (غير إسرائيلي) مطلقاً ولو بالأجرة إلا إذا أراد ضرره أو الانتفاع بماله." (٢) لكنها تتضايق من هذه الكلمات وتلقي الكتاب بعيداً وتعود إلى لحظات انتظارها التي تمر ببطء، وتتناول مخطوطاً آخر مكتوباً بخط اليد الأسود وتقرأ: " لا تعتبر اليمين التي يقسم بها اليهودي في معاملاته مع باقي الشعوب يمينا؛ لأنه كأنما أقسم لحيوان، والقسم لحيوان لا يُعد يمينا .." (٣)

إنها لا تشعر بأي مذاق لهذه الكلمات التي تعرف أنها من قواعد الديانة اليهودية التي تجلها وتحترمها وتؤمن بها أعمق الإيمان، لكنها عادت إلى لحظات انتظارها وأخذت تبكي وتضرب رأسها في سرير قديم، لكنها هدأت وتناولت كتاباً ثالثاً، لكن هذه المرة شدتها الكلمات وأخذت تقرأ بصوت مرتفع: "وقال الربى كرونز: إن التلمود يصرح للإنسان اليهودي بأن يسلم نفسه للشهوات إذا لم يمكنه أن يقاومها، ولكنه يلزم بأن يفعل ذلك سراً لعدم الضرر بالديانة، ولقد ذكر في التلمود عن كثير من الحاخامات مثل الربى ((رابي)) والربى ((نحمان)) أنهم كانوا ينادون في المدن التي يدخلونها عما إذا كان يوجد فيها امرأة تريد أن تسلم نفسها لهم عدة أيام .. وجاء في التلمود أيضاً عن الربى ((أليغاز)) أنه فتك

(١) ينظر: وليام د. هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة الدكتور قصي أنور الدينان، ص ٢٥، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط ١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.

(٢) المصدر: ص ٢٤.

(٣) المصدر: ص ٢٥.

بكل نساء الدنيا، وأنه سمع مرة أن واحدة تطلب صندوقاً ملأناً بالذهب كي تسلم نفسها فحمل الصندوق وعبر سبعة شلالات حتى وصل لها .. وجاء في التلمود أن هذا الحاخام لما توفي صرخ الله في السماء قائلاً تحصّل الربّي ((أليعازر)) على الحياة الأبدية" (١)

إن النص عندما يكون حادثة ثقافية نسقية، فإن أنساقه تكتسب خاصية الانفتاح على فضاءات في الثقافة والأيدولوجيا والتاريخ، بحيث تلحظ هاته المعطيات دون أن تكون متعالية على بنية الخطاب، بوصفها بنية نصية مثل اللغة المشكلة للنص، بالإضافة إلى كونها نموذجاً للتمثيل أو للفجوات النصية والخطاب السردية. (٢)

النسق السادس: نسق التدين الحقيقي:

في مقابل النسق السابق يبرز لنا هنا نسق التدين الحقيقي والوعي الديني، وهذا النسق لا يظهر إلا نتاج العلم والمعرفة الحقيقيين، فالروائي من بداية تجسيده لشخصية البادري توما وهو يلح على هذا الجانب؛ ليظهره في صورة الإنسان المتدين الذي زهد في الدنيا بكل تفاصيلها، ووهب حياته للرب ومعالجة الناس عن رضا وحب ورهبانية مختارة بكامل إرادته، لم يفرضها عليه أحد، فقد تزوج الحقيقة لا المرأة؛ لأن الحقيقة الكبرى دفنها أبدي، وهذا ما جعل الخواجا سانتي ينظر إليه نظرة مختلفة، ويرى أن حاله هذا نوع فريد من البطولة.

فالبادري توما يقول في يقين ثابت: "إنه حرمان بإرادتي .. لم يلزمني به أحد وأنا لا ألزم به أحداً .. فليتزوج الرجال .. وليأت إلى الدنيا أطفال كالزهور .. لكن لا بد أن يكون هناك طائفة يتفرغون لمجد الله، ويعشقون الحقيقة .. ويهبون حياتهم كاملة لها .." (٣)

إن عقيدة التدين تحمل في ثناياها تعلق الذات الإنسانية بما هو أسمى ويفوق إدراكها الحسي والحسي، وهذا ما يجعلها تدخل في حالة من السكينة والتأمل تحملها على الشعور بالراحة النفسية والهدوء، وعلى هذا يترك التدين آثاره في النفس التي تحقق من خلاله جملة من الأهداف سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. (٤)

(١) المصدر: ص ٢٥-٢٦.

(٢) ينظر: يوسف محمود عليمات (دكتور): النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، ص ٢٠، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠١٥م.

(٣) المصدر: ص ١٤.

(٤) ينظر: كمال طاهير: الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، ص ٧٣، مرجع سابق.

وهذا ما دفع البادري توما إلى الالتفات نحو سانتي قائلاً: "أست معي في أن الملمات تختلف؟؟ هناك من يجد لذته في الطعام، وآخر يجدها في المال وجمعه، وثالث لا يستشعرها إلا في أحضان النساء .. وهكذا .. وأنا العاشق للكون وما فيه، أنا أنعم في رحاب الحقيقة الأبدية أشعر أن سعادتني لا بداية لها ولا نهاية .. وُجِدْتُ قبل أن أُولد .. وستمتمت .. وتتخطى سنوات العمر .. وترافقني في الآخرة .. أتعي جيداً ما أقول يا سانتي؟؟" (١)

إن نسق التدين الحقيقي يُظهر في الإنسان الجانب الإيماني الذي يكون نابغاً عن علم ومعرفة حقيقيين، فنسق التدين الحقيقي يجعل الإنسان ملتزماً في كل سلوكياته، متحلياً بمكارم الأخلاق، متعلقاً بربه في كل شيء، فنسق التدين الحقيقي يفرض على المرء وعياً والتزاماً وجهداً وتضحيات، في مقابل التدين المزيف الذي يرتدي دائماً أردية التواكل والشهوات والزخرف والادعاءات الزائفة؛ ولهذا قال الخادم إبراهيم للبادري توما: "أريد أن أكون تقياً مثلك .." (٢)

لقد كانت النبوة الحانية التي شعر بها البادري توما في صوت خادمه إبراهيم هي التي دفعته إلى احتضانه، والحديث معه بود قائلاً له: "من يدري؟؟ قد تكون أفضل مني عند أربنا الذي في السماوات .." (٣)

لقد كان البادري توما هو النموذج الذي ألح عليه الروائي؛ ليظهر من خلاله نسق النقاء والصفاء والتدين الحقيقي في الرواية، فالبادري لم يترك خادمه في حيرته وظل معه حتى يعيد إليه الأمل والاطمئنان والسكينة والهدوء بعد أن قال له: "أي بني الحبيب، الله يفهم لغتك دون أن تتكلم .. إنه يعلم خفايا القلوب .. الحفاة العراة من الصيادين والجهلة .. فتح لهم باب .. أصبحوا حواريين لولده المخلص .. وأخذت الدنيا عنهم المعرفة والنور .. إن يكن قلبك نقياً .. تفتح لك أبواب السماء وتصير الأرض كلها في قبضة يدك .. ولا حدود لقدرة المؤمن .. لأنها من قدرة الله .." (٤)

(١) المصدر: ص ١٤-١٥.

(٢) المصدر: ص ٣٤.

(٣) المصدر: ص ٣٤.

(٤) المصدر: ص ٣٥.

والحقيقة عندما تكون واضحة أمام الإنسان لا تحتاج إلى أكثر من بصيرة نافذة وذهن صافٍ للوصول إليها والإيمان بها، وهذا ما أكدته الروائي من خلال عرضه لموقف الحاخام موسى أبي العافية الذي بدأ الشك يتسرب إلى داخل نفسه، فطلب من السجان بعض الكتب عن الدين المسيحي والدين الإسلامي، وشرع في قراءتها، ثم طلب إحضار أحد الشيوخ المسلمين ليحاوِّره، ولما وقف على ضلال ما هم فيه، خلص إلى الحقيقة الواضحة، ونطق بالشهادتين، وسمَّى نفسه محمد أفندي أبا العافية.

إن المبدع هنا يعرض وجهة نظره، ويغلفها بإطار فني، لكن يجب عليه ألا يُنصب نفسه رجل دين، فهو قد يكون مختلفاً مع الخلفية الدينية التي ينتسب إليها، أو ممانعاً ورافضاً لها، أو مقتنعاً بها، وهنا يأتي دور النقد ليبرز تلك الانعكاسات، ويظهر ما يتولد عنها من أنساق ظاهرة أو مضمرة في الخطاب^(١)، فالحاخام موسى أبو العافية سابقاً أدرك خرافات التلمود التي لا يُسمح لأحد بمعارضتها ولا مناقشتها، وبعد حوار طويل مع الشيخ المسلم أدرك السجن الذي كان يعيش فيه بلا سجان، وبدأ يطرق باب الحرية الذي فُتح أمامه على مصراعيه بعبارة واحدة (أشهد ألا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله).^(٢)

فالدين هو الفطرة السليمة والعقل الرشيد، والدين له مركز ثابت لا يتغير ولا يتقل كمنقطة ارتكاز الدائرة، والدين له آفاق واسعة تمتد وتتسع وتترامى في شتى الأمكنة والأزمنة^(٣)، ولهذا عندما يزرع الإنسان نفسه من ماضيه العفن، ويتخلص من أوزار الأيام التعسة، ويلقى الله بقلب جديد وفكر جديد، لا بد أن ينال حريته، ويصل إلى الحقيقة والدين الحق بعقيدة قوية وقلب سليم وعقل واع.^(٤)

لقد كان إسلام الحاخام موسى أبي العافية وتسميته باسم محمد أفندي أبي العافية ضربة قوية للتجمع اليهودي والمخطط الصهيوني، واعترافاً بالجريمة، وإظهار الديانة

(١) ينظر بتصرف سير: لينة أحمد حسن آل عبد الله (دكتورة): الأنساق الثقافية وتنميط صورة المرأة - دراسة في رواية (ريام وكفى) لهديّة حسن، ص ٤٧٦، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة زمار، اليمن، المجلد ١، العدد ١، مارس ٢٠٢٣م.

(٢) ينظر: المصدر: ص ٩٢ - ٩٤.

(٣) ينظر: محمد الغزالي: الإسلام والمناهج الاشتراكية، ص ٢٠٢، دار نهضة مصر، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٥م.

(٤) ينظر: المصدر: ص ٩٤.

اليهودية بمظهر يسيء إلى تلك العقيدة، وبدأ الناس يتساءلون عن سر فساد اليهود، وهل هو لطبيعة موروثة فيهم؟ أم بسبب التعاليم التي اخترعها أئبارهم الحاقدون وترتبت عليها الأجيال لقرون عديدة؟

إن النسق الديني من أهم المرتكزات التي تدور حولها الثوابت الفكرية والاجتماعية، فالتوجهات الدينية تمثل المحور الأساسي لأغلب سلوكيات الفرد داخل مجتمعه؛ لذلك تتمحور معظم نشاطات الأفراد حول مرتكزات دينية، والمجتمع الإنساني إذا كان الدين والأيدولوجيا فيه شيئاً واحداً توحد بداخله النسق الديني والأيدولوجي، وأصبح الفكر الموجه لسلوكيات أفرادها ذا طابع ديني، الأمر الذي يؤدي إلى صعوبة الفصل بين المعتقدات الدينية من جهة، والأفكار والمعتقدات والمبادئ الأيدولوجية من جهة أخرى داخل المجتمع.

خاتمة

انتهت هذه الدراسة حول الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (دم لفطير صهيون) للروائي نجيب الكيلاني، وقد خلصت إلى بعض النتائج التي تبلور أهمية دراسة الأنساق الثقافية بوصفها إحدى البنى الفنية التي تسهم في تشكيل بنية الرواية، ومن أبرز تلك النتائج ما يلي:

أولاً: أثبتت الدراسة أن للنقد الثقافي فاعليته بوصفه آلية من الآليات الإستراتيجية النقدية الهادفة لمقاربة العمل الأدبي؛ بحثاً عن آلياته الثقافية التي أسهمت في تشكيل السياق العام للنص بوصفه حدثاً ثقافياً، وسعيها نحو تحديد أنساقه الثقافية.

ثانياً: أكدت الدراسة أهمية النسق الثقافي بالنسبة للنقد الثقافي، فهو مفهوم مركزي في المشاريع النقدية الحديثة التي تهتم بقراءة النصوص، وهو ركيزة من ركائز تحليل النصوص الإبداعية، والنسق المضمرة هو ركيزة رئيسة في الدراسات الثقافية؛ لأنه يتميز بدلالات عميقة تكمن خلف التحليل الجمالي، ويغوص في أعماق النص، ويستعين بالمناهج النقدية الأخرى، حتى يطفو أمام القارئ وينكشف.

ثالثاً: أظهرت الدراسة أن الأنساق الثقافية المضمرة تظهر في رواية (دم لفطير صهيون) في عدة مواضع، يأتي في مقدمتها عتبة العنوان المشحون بجملة من الإيحاءات العميقة التي تعبر عن خسة ودناءة الكيان الصهيوني، مروراً بالبيئة التي تعد وعاءاً للنسق الثقافي، وكل بيئة لها نسقها الثقافي الذي يميزها ويعبر عن بنياتها الظاهرة والمضمرة، والصراع الخفي أو المعلن داخلها عبر أنماط ذهنية سائدة، ومؤثرات فكرية وقيمية واجتماعية ونفسية وسلوكية لا يمكن تجاهلها، وصولاً إلى الشخصيات والتي ساعدت على تعرية المجتمع اليهودي، وكشف عوراته، وسبر أغواره، وفضحه، والتنبية على جريمة من جرائمه الممتدة عبر التاريخ.

رابعاً: كشفت الدراسة عن جملة من الأنساق الثقافية المضمرة تتوارى خلف غطاء جمالي، وهذه الأنساق قد أسهمت في تنميط صورة الكيان الصهيوني وإبراز خسته، وقد تدرجت تلك الأنساق من حيث درجة الوضوح والبروز، ومن هذه الأنساق الأكثر وضوحاً وبرزاً:

أ - نسق القوة الجنسية: وقد ظهر بشكل جلي في مجموعة من المشاهد الجنسية الواردة في الرواية، والتي لم تكن مسخرة لمتع غريزية، بقدر ما كانت تأكيداً للشخصية اليهودية الباحثة عن النهم والرغبة في اكتناز كل شيء، ولم تكن من أهداف الرواية بقدر ما كانت وسيلة لتسليط الضوء على شخصية داود الذي يعاني من العجز الجنسي، في مقابل شخصية كاميليا المتعطشة للإشباع الجنسي بكل وسيلة ممكنة وفي أي وقت؛ لينفضح المسكوت عنه في هذا النسق بشكل أكثر من المصرح به.

ب - نسق الجريمة والقتل: وقد جاء هذا النسق في المرتبة الثانية من حيث البروز والوضوح؛ ليؤكد أن الظواهر السلبية وفي مقدمتها انتشار الجريمة وسفك الدماء كان أكثر الظواهر الاجتماعية انتشاراً في هذا المجتمع، بما يؤكد البعد الجمالي في اختيار عنوان الرواية (دم لفطير صهيون).

ج - نسق الخوف والانقياد: إذ إنه كان من المنطقي أن يتلازم هذا النسق مع النسق السابق (الجريمة والقتل)؛ حيث إن مشاعر الخوف التي تسيطر على مرتكبي الجريمة هي الأنسب إلى التلاقي والتوافق مع نسق الجريمة والقتل.

د - نسق الكراهية: هو الذي يعد نسقاً تلازمياً مكملاً لثالث (الجريمة والخوف)، وبذلك يكون المؤلف قد وُفق إلى أبعد الحدود في رسم ملامح الأنساق الثقافية السائدة في المجتمع الصهيوني، والتي تشابكت وترابطت فيما بينها؛ لتفصح سمات هذا المجتمع وخصائصه.

خامساً: أثبتت النماذج التطبيقية أن الأنساق الأقل بروزاً هما نسقا التدين بشقيه (الظاهري والحقيقي)؛ فقد خفت ضوء هذين النسقين مقارنة بالأنساق الأربعة السابقة، وإن كان نسق التدين الظاهري هو الأكثر شيوعاً، وهذا يؤكد مكانة الدين الحقيقية في هذا المجتمع المترهل المنهار ثقافياً في داخله، في الوقت الذي جاء فيه التدين الحقيقي خافتاً، ولا يظهر إلا من شخصيات من خارج هذا المجتمع من الأساس، أو من شخصيات كانت تنتمي لهذا المجتمع ثم تعود إلى رشدتها وصوابها؛ مما يؤكد أن الجانب الديني الحقيقي في ذلك المجتمع لا يتسم بالعمق ولا المصداقية.

قائمة المصادر والمراجع

المصدر:

نجيب الكيلاني: دم لفظير صهيون، دار النفائس، بيروت، ط٥، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

المراجع العربية والمترجمة:

- ◆ إبراهيم أحمد ملحم (دكتور): الأنثوية في الأدب النظرية والتطبيق، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠١٦م.
- ◆ إبراهيم براهمي: الأنساق الثقافية المضمرة في رواية (الجازية والدرويش) لعبد الحميد بن هذوقة، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، الجزائر، المجلد ١٤، العدد ٢، ٢٠٢١م.
- ◆ إبراهيم فتحي: معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، تونس، ط١، ١٩٨٦م.
- ◆ أحمد علواني (دكتور): الجسد بين المتخيل السردي والنسق الثقافي، دار النابعة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م.
- ◆ أحمد موساوي (دكتور): في أدب نجيب الكيلاني أبعاد الصراع وامتداداته، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ◆ إديث كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة الدكتور جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط١، ١٩٩٣م.
- ◆ ت.س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة وتقديم الدكتور شكري محمد عياد، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ◆ أنطونيوس نادر: خطاب الكراهية والسؤال المؤلم مقارنة فلسفية (ج.ل أوستن - أنموذجاً)، منصة معنى الثقافية، ٦ أكتوبر ٢٠١٩م، <https://mana.net>.
- ◆ أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قيني، دار أفريقيا الشرق، ١٩٩١م.
- ◆ جميل حمداوي (دكتور): السيميوطيقا والعنونة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثالث، يناير/مارس ١٩٩٧م.

- ◆ _____: النقد الثقافي بين المطرقة والسندان، مجلة الملتقى، العدد ٢٧، فبراير ٢٠١٢م.
- ◆ حسن بحراوي: بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- ◆ حسين الصديق (دكتور): الإنسان والسلطة إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.
- ◆ حسيني فتيحة: التناص الذاتي عبر العتبات في رواية "الشمعة والدهاليز"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة الشهيد حمة لخضر، الجزائر، العدد ١، ٢٠٠٩م.
- ◆ حفناوي بعلي (دكتور): مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ◆ حلمي محمد القاعود (دكتور): الواقعية الإسلامية في روايات نجيب الكيلاني دراسة نقدية، مكتبة العبيكان، السعودية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ◆ حمدة خلف العنزي (دكتورة): الأنساق الثقافية المضمره في رواية (ترمي بشرر...) لعبد خال، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب جامعة زمار، اليمن، العدد ١١، سبتمبر ٢٠٢١م.
- ◆ رشاد عبد الله الشامي (دكتور): الشخصية اليهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٠٢، يونيو ١٩٨٦م.
- ◆ ر.م. ألبيريس: تاريخ الرواية الحديثة، ترجمة جورج سالم، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط٢، ١٩٨٢م.
- ◆ ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي مدرسة فرانكفورت - الوجودية - ما بعد البنوية، ترجمة الدكتور محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.
- ◆ زهير محمود سليمان عبيدات (دكتور): خطاب الكراهية في رواية سومر شحادة (حقول الذرة) قراءة في ضوء نظرية النقد الثقافي، مجلة كلية الآداب، جامعة

- القاهرة، المجلد ٨٢، الجزء ٤، أبريل ٢٠٢٢م.
- ◆ سالم عمر طاهر الدوسكي: الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ ونجيب الكيلاني (نماذج مختارة)، كلية الدراسات العليا، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، رسالة ماجستير، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ◆ سعيد علوش (دكتور): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ◆ سمير خليل (دكتور): النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دار الجوهري، بغداد، ط١، ٢٠١٢م.
- ◆ شعيب حليفي: شعرية الرواية الفانتاستيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ◆ صبري حافظ: النقد الثقافي رايموند وليامز نموذجاً، مجلة ألف البلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد رقم ٣٢، ٢٠١٢م.
- ◆ صلاح قنصوه (دكتور): تمارين في النقد الثقافي، دار ميريت، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧م.
- ◆ عبد الله إبراهيم (دكتور): التخيل التاريخي، مقال بجريدة الرياض، العدد ١٥٩٢١، الخميس ٣ من ربيع الأول ١٤٣٣هـ - ٢٦ يناير ٢٠١٢م.
- ◆ عبد الله بن صالح العريني (دكتور): الاتجاه الإسلامي في أعمال نجيب الكيلاني القصصية، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، السعودية، ط٢، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- ◆ عبد الله الغدامي (دكتور): ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م.
- ◆ _____: المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٦م.
- ◆ _____: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، ٢٠٠٥م.

- ◆ عبد الملك مرتاض (دكتور): في نظرية الرواية بحث في تقنيات السرد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٤٠، ديسمبر ١٩٩٨م.
- ◆ علي أحمد أبو زيد محمد (دكتور): سمات الشخصية اليهودية في رواية حارة اليهود لنجيب الكيلاني، المؤتمر العلمي الدولي الثالث (دور الأزهر في النهوض بعلوم اللغة العربية وآدابها والفكر الإسلامي)، كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، الزقازيق، ٢٠١٢م.
- ◆ علي محادي: الاتجاه الإنساني في روايات نجيب الكيلاني، كلية الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ◆ غرينبلات وآخرون: التاريخانية الجديدة والأدب، ترجمة لحسن أحمامة، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، ط١، ٢٠١٨م.
- ◆ قبائلي عمر: مدخل للثقافة الشعبية العربية مقارنة أنثروبولوجية، الأثر، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، الجزائر، العدد السابع، مايو ٢٠٠٨م.
- ◆ كلود عبيد: الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزياتها، ودلالاتها)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ◆ كمال طاهير: الخطاب المعرفي للشعر العربي قبل الإسلام، كلية الأدب واللغات، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، رسالة دكتوراة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م.
- ◆ لطيف زيتوني (دكتور): معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.
- ◆ لينة أحمد حسن آل عبد الله (دكتور): الأنساق الثقافية وتتميط صورة المرأة - دراسة في رواية (ريام وكفى) لهدية حسن، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، المجلد ٥، العدد ١، مارس ٢٠٢٣م.
- ◆ مجدي وهبه وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م.
- ◆ مجمع اللغة العربية بمصر: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط٤،

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

- ◆ مجموعة من الكتاب: نظرية الثقافة، ترجمة الدكتور علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٢٣، يوليو ١٩٩٧م.
- ◆ محمد بوعزة: تحليل النص السردي تقنيات ومفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- ◆ _____: سرديات ثقافية من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ◆ محمد الغزالي: الإسلام والمناهج الاشتراكية، دار نهضة مصر، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٥م.
- ◆ محمد غنيمي هلال (دكتور): النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ◆ محمد مفتاح (دكتور): التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ١٩٩٦م.
- ◆ _____: المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠١٠م.
- ◆ محمود أمين العالم: الرواية بين زمنيتها وزمنها مقارنة مبدئية عامة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الثاني عشر، العدد الأول، يناير ١٩٩٣م.
- ◆ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
- ◆ موفق مقدادي وعبد الله الخطيب (دكتوران): العتبات في رواية "أعراس آمنة تحت شمس الضحى" للروائي إبراهيم نصر الله، مجلة المشكاة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الأول، العدد الثاني، رجب ١٤٣٥هـ - أيار ٢٠١٤م.
- ◆ ميجان الرويلي وسعد البازعي (دكتوران): دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م.
- ◆ ميخائيل بختين: أشكال الزمان والمكان في الرواية، ترجمة يوسف حلاق،

- منشورات وزارة الثقافة، سورية، ١٩٩٠م.
- ◆ نادر كاظم (دكتور): تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- ◆ نجيب الكيلاني (دكتور): تجربتي الذاتية في القصة الإسلامية، دار الصحوة، القاهرة، ط١، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٥م.
- ◆ نواف نصار: معجم المصطلحات الأدبية، دار المعتز للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ◆ نيكلاس لومان: مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ٢٠١٠م.
- ◆ هند شعبان السيد: صورة الجريمة والعقاب وعلاقتها بالبناء الفني عند تشارلز ديكنز ونجيب محفوظ في روايتي "أوليفر تويست والطريق" دراسة مقارنة، مجلة كلية الآداب، جامعة سوهاج، العدد ٦١، الجزء ٢، أكتوبر ٢٠٢١م.
- ◆ هيثم أحمد العزام: النقد الثقافي، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م.
- ◆ وليام د. هارت: إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة الدكتور قصي أنور الذبيان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ◆ يوسف عبد الله الأنصاري (دكتور): النقد الثقافي وأسئلة المتلقي، جامعة أم القرى، السعودية، ٢٠٠٨م.
- ◆ يوسف محمود عليمات (دكتور): جماليات التحليل الثقافي الشعر الجاهلي نموذجاً، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- ◆ _____: النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ◆ _____: النقد النسقي تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠١٥م.



الضرورات الشعرية المستقبحة لدى النحاة- جمعًا ودراسة

د. محمد محمد عبد الحلیم الشوبري

الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك خالد، السعودية.

ومدرس النحو والصرف والعروض في كلية دار العلوم ، جامعة القاهرة، مصر.

Shobary79@hotmail.com

 10.21608/jfpsu.2024.285745.1348

*This is an open access article licensed under the terms of
the Creative Commons Attribution International License
(CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>*



الضرورات الشعرية المستقبحة لدى النحاة- جمعاً ودراسة

مستخلص

تسعى هذه الدراسة إلى البحث عن الضرورات القبيحة في النحو العربي وجمع متفرقاتها، ولم شتاتها حتى تصير معجماً يجمع بين دفتيه كل ما يتعلق بالضرورات القبيحة، وقد تتبعت ورود هذه الضرورات في كتب النحاة وكتب اللغويين، وفي الكتب التي أفردت لها، مثل كتب السيرافي وابن عصفور وغيرهما، وفي كتب شرح الشعر، واستقصيتها، فوجدت كثيراً من هذه الضرورات في الكتب السالفة الذكر، وفي غيرها مما لم يرد فيما صنف لها، وذلك مثل ما ورد في كتب شرح الشعر، وفي تعليقات بعض اللغويين والنحاة على بعض الشواهد النحوية، وفي شروح بعضهم لدواوين الشعراء، وتحديثت عن أهداف الدراسة وذكرت الدراسات السابقة المتداخلة معها، ووضحت الفرق بين تلك الدراسات ودراستي هذه، وتحديثت عن منهج الدراسة وذكرت أقوال النحاة في الضرورة، وفي أنواعها وعددها، وأسباب الحكم عليها بالقبح، ومناهج التصنيف فيها، واتبعت رأي ابن عصفور في تصنيفها، فوضعت المبحث الأول لضرورات الحذف والمبحث الثاني لضرورات التقديم والتأخير، والمبحث الثالث لضرورات الزيادة، والمبحث الرابع لضرورات الإبدال والتغيير، ثم الخاتمة وفيها ما توصلت إليه الدراسة، وأردفتها بالمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: الضرورة القبيحة، النحو، الحذف، الزيادة، التغيير، التقديم والتأخير.

Poetic Ugly Necessities of Grammarians- Collective and Study

Abstract

This study seeks to search for ugly necessities in Arabic syntax and collect their fragments until this study becomes a dictionary that brings together everything related to ugly necessities. I have traced the occurrence of these necessities in the books of grammarians and linguists, and in the books that were devoted to them, such as the books of Al-Serafi, Ibn Asfour, and others. I investigated it, talked about the objectives of the study, previous studies, and the study methodology, and mentioned the sayings of grammarians regarding necessity, its types and number, the reasons for judging it as ugliness, and the approaches to classifying it. I followed the opinion of Ibn Asfour in its classification, so I placed the first section for the necessities of deletion, the second for the necessities of precedence and delay, and the third for the necessities of addition. The fourth is for the necessities of replacement and change, then the conclusion, which includes the findings of the study.

Keywords: ugly necessity, grammar, deletion, addition, change, introduction and delay.

مقدمة الدراسة:

زخر النحو العربي بخصائص وسمات تفرد بها عن غيره من الأنحاء والعلوم، ولكل أمة علوم خاصة تمتاز بها، وعلم النحو العربي الذي يخدم القرآن الكريم ولغته أحد أهم هذه العلوم، ومن بين خصائص هذه اللغة الشريفة لغة الشعر، وهي لغة خاصة به، ويجوز فيها ما لا يجوز في غيرها من الكلام العربي، أعني النثر، كما نبه على ذلك علماء النحو واللغة، والمزية التي ينفرد بها الشعر هي الضرورات، والضرورات أنواع، فمنها حذف وزيادة، وتقديم وتأخير، وإبدال وتغيير، ومنها حسن وقبيح، وقد لفت انتباهي التقسيم الأخير بين الحسن والقبح، فأردت أن أستقصي الأمر في هذا الأمر فتتبعت أقوال النحاة وتقسيماتهم، وبحث عن هذين القسمين، وتبين لي وجود عدد كبير من الضرورات الحسنة والقبيحة، فاقترعت على البحث في الضرورات القبيحة، وقد عملت على جمع متفرقاتها، ولم شعنها حتى تكون تحت يدي طالبها إذا بحث عنها، وقد اجتهدت ما وسعني الجهد في استقصائها وتتبعها فكان هذا البحث.

وستكون خطة البحث على النحو الآتي: المقدمة ثم التمهيد وفيه تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً، وخصائص اللغة الشعرية واللغة النثرية، وأهداف الدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، والحديث حول عدد الضرورات وأنواعها، وسبب الحكم بالحسن أو القبح على الضرورة، ومناهج التصنيف في الضرورة، ثم مباحث أربعة: أولها مباحث ضرورات الحذف أو النقص، وثانيها مباحث ضرورات التقديم والتأخير، وثالثها مباحث ضرورات الزيادة، ورابعها مباحث ضرورات الإبدال والتغيير، ثم الخاتمة وفيها نتائج البحث وتوصياته.

التمهيد:

الضرورة لغة:

أورد ابن منظور في مادة (ض.ر.ر) أن الضرورة الحاجة، وهي اسم لمصدر الاضطرار، وَقَدْ اضْطُرَّ إِلَى الشَّيْءِ أَي أُجِبَّ إِلَيْهِ، وتقول: حملتني الضرورة على كذا وكذا أي ألجأتني^(١)، وهذا هو المعنى العام الذي ورد في معجمات اللغة^(١).

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ض.ر.ر) ٤/٤٨٣.

الضرورة اصطلاحًا:

كان للنحاة الأوائل أحاديث مختلفة حول الضرورة، ولم يرد عند هم تعريف اصطلاحى لها حتى جاء ابن السراج فذكرها بلفظها، وعرفها تعريفًا اصطلاحيًا^(٢)، وسأذكر أقوال النحاة في الضرورة فيما يأتي:

تحدث الخليل عن الشعر والشعراء وما يجوز لهم في الشعر في لفظه ومعناه، فقال: "الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا، ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم من إطلاق المعنى وتقييده، ومن تصريف اللفظ وتعقيده، ومد المقصور وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه، فيقربون البعيد ويبعدون القريب، ويحتج بهم ولا يحتج عليهم، ويصورون الباطل في صورة الحق والحق في صورة الباطل"^(٣)، وبحديث الخليل هذا جعل للشعراء الحرية المطلقة في فعل ما يشاءون في اللفظ والمعنى، وتحدث تلميذه سيبويه عما يحل في الشعر وما لا يحل في غيره من الكلام، ويقصد بالكلام النثر؛ فقال: "يجوز في الشعر ما لا يجوز في الكلام"^(٤)، ولم يذكر سيبويه ألفاظ ضرورة أو ضرورات أو ضرائر، وإنما ذكر ألفاظ اضطر ويضطر^(٥)، وذكر المبرد الضرورة بلفظها، ونص على ما يجوز للشاعر وما لا يجوز فقال: "واعلم أن الشاعر إذا اضطر إلى صرف ما لا ينصرف جاز له ذلك؛ لأنه إنما يرد الأسماء إلى أصولها وإن اضطر إلى ترك صرف ما ينصرف لم يجز له ذلك؛ وذلك لأن الضرورة لا تجوز للحن، وإنما يجوز فيها أن ترد الشيء إلى ما كان له قبل دخول العلة"^(٦)، وحديث المبرد فيه تفصيل؛ إذ لم يجوز للشعراء للحن في اللغة من أجل الضرورة، وذكر العلل التي تجوز للشاعر ما اضطر إليه، وكذلك تحدث ابن السراج عن الضرورة وذكرها بلفظها؛ فقال: "ضرورة الشعر أن يضطر الوزن إلى حذف أو زيادة أو تقديم أو تأخير في غير موضعه، وإبدال حرف أو

(١) انظر مثلاً: الخليل، العين، مادة (ض.ر.ر)، ٧/٧، والزيبيدي، تاج العروس مادة (ض.ر.ر) ٣٨٨/١٢.

(٢) انظر: ابن السراج، الأصول ٤٣٥/٣.

(٣) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ١٤٣، ١٤٤.

(٤) سيبويه، الكتاب ٢٦/١.

(٥) انظر على سبيل المثال: سيبويه، الكتاب ٩٨/١، ٩٩، ١٦١/٢، ٢٣٩، ٢٤٣/٣، ٥٠٥، ١٨٨/٤، ١٩٠.

(٦) المبرد، المقتضب، ٣٥٤/٣.

تغيير إعراب عن وجهه على التأويل، أو تأنيث مذكر على التأويل^(١)، وقد أكد السيرافي عدم تجويز اللحن؛ إذ قال: "وليس في شيء من ذلك رفع منصوب ولا نصب مخفوض، ولا لفظ يكون المتكلم فيه لاحنا، ومتى وجد هذا في شعر كان ساقطاً مطرحاً، ولم يدخل في ضرورة الشعر"^(٢).

وقد تحدث الدماميني عن الضرورة عند ابن مالك وأشار إلى أنها ما ليس للشاعر عنه مندوحة^(٣)، أي إن الشاعر مجبر على هذا القول أو ذلك، ولكنه لم يوافق الرأي وعلل لذلك تعليلاً حسناً؛ حيث قال "وهذا ليس بمرضي؛ لأن الشاعر لا يلزمه تخيل جميع العبارات التي يمكن أداء المقصود بها، فقد لا يحضره في وقت النظم إلا عبارة واحدة تحصل غرضه فيكتفي بها، ولو فتح هذا الباب لانتسح الخرق وأمكنا في كل ما يدعى أنه ضرورة أن يدعى أنه أمر اختياري، لتمكن الشاعر من أن يقول غير تلك العبارة، ويعين تركيباً آخر يتم الوزن به، وهذا سهل على من له محاولة لنظم الشعر ولا يكاد يعوزه ذلك في جميع الأشعار أو غالبها"^(٤).

وتحدث ابن عصفور عن أن الشعر موضع الضرورات، وأنها مألوفة فيه اضطر إلى ذلك الشعراء أو لم يضطروا، يقول: "اعلم أن الشعر لما كان كلاماً موزوناً يخرج الزيادة فيه والنقص منه عن صحة الوزن، ويحيله عن طريق الشعر، أجازت العرب (فيه) ما لا يجوز في الكلام، اضطروا إلى ذلك أو لم يضطروا إليه، لأنه موضع ألفت فيه الضرائر"^(٥)، واتفق الألويسي مع ابن عصفور في رأيه أيضاً، فقال: "الضرورة ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة أم لا"^(٦)، وبهذا يتفق الألويسي وابن عصفور على أن للشعر لغة خاصة وأنه موضع الضرورات.

ونخلص من هذا كله إلى أن للشعر لغة خاصة ينفرد بها عن لغة النثر، وأن الضرورات إنما تتعلق بهذه اللغة، وهي من خصائصها، وبها تمتاز من لغة النثر.

(١) ابن السراج، الأصول، ٤٣٥/٣.

(٢) السيرافي، ضرورة الشعر، ص ٣٤.

(٣) انظر: الدماميني، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢١٨/٢.

(٤) الدماميني، تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ٢١٨/٢.

(٥) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١٣.

(٦) الألويسي، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون النثر، ص ٦.

خصائص اللغة الشعرية واللغة النثرية:

للشعر خصائص يتميز بها عن قسيمه النثر، وهي:

- ١- النظم مع قوة الألفاظ وجزالتها، وقد ذكر أبو هلال العسكري ذلك بقوله: "النظم الذي به زنة الألفاظ، وتماثل حسنها؛ وليس شيء من أصناف المنظومات يبلغ في قوة اللفظ منزلة الشعر"^(١)، وذكر في موضع آخر أن "من أفضل فضائل الشعر أنّ ألفاظ اللغة إنما يؤخذ جزؤها وفصيحتها، وفحلها وغريبها من الشعر"^(٢).
- ٢- اعتدال لغته وخلوها من التعقيد، قال ابن طباطبا: "وعلة كل حسن مقبول الاعتدال، كما أن علة كل قبيح منفي الاضطراب"^(٣).
- ٣- غناه بالشواهد التي يستعان بها على معرفة ما فيه التباس أو غموض من ألفاظ القرآن أو من السنة الشريفة، قال أبو هلال العسكري: "ومن ذلك أيضا أنّ الشواهد تنزع من الشعر، ولولاه لم يكن على ما يلتبس من ألفاظ القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم شاهد"^(٤).

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى الآتي:

- ١- جمع شتات الضرورات القبيحة في النحو العربي حتى تصير هذه الدراسة معجما يجمع بين دفتيه كل ما يتعلق بهذه الضرورات.
- ٢- ذكر الضرورات التي نص النحاة على قبحها دون غيرها مما اختلف فيه.
- ٣- تصنيف هذه الضرورات حسب ما ورد عند النحاة الذين أفردوها بالتأليف.
- ٤- اختيار أحد مذاهب النحاة في تصنيف الضرورة، وإدراج الضرورات المجموعة حسب هذا التصنيف المختار ودراستها.
- ٥- بيان أسباب الحكم على هذه الضرورات بالقبح كما ورد عند النحاة.

(١) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٣٧.

(٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٣٨..

(٣) ابن طباطبا العلوي، عيار الشعر، ص ٢١.

(٤) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص ١٣٨..

الدراسات السابقة:

- ١- دراسة الدكتور عبد الملك شتيوي الموسومة بـ"الضرورات النحوية بين الحسن والقبح" وقد نشرت في مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، العدد الحادي والأربعون ٢٠٢٢م، وقد تكونت دراسته من مقدمة فيها دوافع البحث وأهميته وخطته ومنهجه، وتمهيد فيه مطلبان: الأول حديث عن الضرورة ومفهومها عند النحاة وأنواعها وضوابطها، والثاني معايير الحكم على الضرورة بالحسن أو القبح، وتكونت من فصلين أولهما بعنوان الضرورات الحسنة، وثانيهما بعنوان الضرورات القبيحة، ثم خاتمة ذكر فيها ما توصل إليه بحثه، وكان مجموع الضرورات القبيحة التي أوردها سبع عشرة (١٧) ضرورة، منها ثلاث (٣) ضرورات في الزيادة، وخمس (٥) ضرورات في الحذف، وسبع (٧) ضرورات في الإبدال والتغيير، وضرورتان في التقديم والتأخير. أما بحثي هذا فقد أربت الضرورات القبيحة فيه على أربعين.
- ٢- لغة الشعر: دراسة في الضرورة الشعرية، للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف، وكان أطروحة جامعية ثم نشر في كتاب صدر عن دار الشروق بالعنوان السابق، وكانت الطبعة الأولى عام ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، وهو من أفضل الكتب التي درست الضرورة؛ إذ عرض لها من جميع الزوايا، فبحثها من حيث المنهج والأسس التي أنتجتها، وخرجها على القاعدة، ومفهوم النحاة لها، واختلاف هذا المفهوم ونتائجه، وتعدد اللهجات، وتعدد الروايات، وفي إطار السليقة اللغوية، ثم تناولها في ضوء لغة الشعر.
- ٣- بحث "الضرورة الشعرية عند النقاد حتى نهاية القرن الرابع الهجري وآراء المحدثين فيها" للدكتور سامي عوض، والدكتور مالك يحيا، وكسرى زهيري، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، سوريا، المجلد (٣٧)، العدد (٣)، ٢٠١٥م. وهذا البحث عرض فيه مؤلفوه لآراء النقاد القدامى في الضرورة، ومنهم ابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، وأبو هلال العسكري، وعرضوا لآراء المحدثين أمثال إبراهيم أنيس وكمال بشر ورمضان عبد التواب وإبراهيم محمد وعبد الحكيم راضي ونازك الملائكة، ولم يتعرضوا للضرورات القبيحة عند النحاة ولم يذكرها أيًا منها، وبهذا يختلف بحثهم عن بحثي.

منهج الدراسة:

ستتبع هذه الدراسة المنهج الإحصائي الاستقرائي، وستعنى بالبحث عن الضرورة القبيحة التي نص النحاة على قبجها، وستعمل على استقصائها في كتب النحاة، والكتب المصنفة في الضرورة، والمعجمات، وكتب اللغويين ما استطاع الباحث إلى ذلك سبيلا، ثم سيعمل الباحث على جمع هذه الضرورات، وتصنيفها حسب ما ورد عن النحاة، وبيان سبب قبجها عندهم.

عدد الضرورات وأنواعها:

صنف كثير من العلماء في الضرورة، وقسموها تقسيمات متنوعة، ولكن لم يحصها أغلبهم، وقد أشار الألويسي إلى ذلك قائلا: وقد كثرت الضرورات، ولم تنحصر في عدد معين؛ إذ إن بابها الشعر، على قول الجمهور ومخالفهم، وشعر العرب لم يحط بجميعة أحد، فكيف تحصر الضرائر في عدد^(١)، غير أن الحيدرة اليميني حصر الضرورات في نيف وأربعين ضرورة^(٢).

ويذكر الألويسي أنه نسب إلى الزمخشري حصر الضرورات في عشر، وأن أبا سعيد القرشي حصرها في مئة ضرورة في أرجوزة له سماها "اللسان الشاكر في ضرورة الشاعر"، ثم ينص الألويسي على أن الصواب عدم الجزم بعدد معين في الضرورات^(٣).

أما عن أنواع الضرورة فقد تحدث السيوطي عنها من حيث الحسن والقبح؛ فذكر في حديثه عن الرخصة أنها ما جاز استعماله لضرورة الشعر، وأن ذلك يتفاوت حسنا وقبحا، فالضرورة الحسنة ما لا تستهجن ولا تستوحش منه النفس، كصرف ما لا ينصرف، وأن الضرورة القبيحة هي ما تستوحش منه النفس كالأسماء المعدولة، وما أدى إلى التباس جمع بجمع، كردّ مطاعم إلى مطاعيم، أو العكس فإنه يؤدي إلى التباس مطعم بمطعام^(٤)، وذكر الألويسي أن ضرورة الشعر تتفاوت حسنا وقبحا، وأن الضرورة المستقبجة ما تستوحش منه النفس، مثل الأسماء المعدولة عن وضعها الأصلي بزيادة أو نقص، وذكر

(١) انظر: الألويسي، الضرائر وما يجوز للشاعر دون الناثر، ص ٢٤.

(٢) انظر: الحيدرة اليميني، كشف المشكل في النحو ٥٢٦/٢.

(٣) انظر: الألويسي، الضرائر وما يجوز للشاعر دون الناثر، ص ٢٦.

(٤) انظر: السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ص ٨٦، ٨٧.

مثالا للنقص في قول بعضهم: [من الوافر]

..... وشتا بين قتلي والصلاح

فقد أراد (شتان)، ولكنه حذف النون وهو حذف قبيح، ومن أمثلة الزيادة المستقبحة التي ذكرها ما يؤدي إلى التباس جمع جمع كرد مَطَاعِم إلى مَطَاعِيم بزيادة الياء فإنه يؤدي إلى التباس مَطَعَم بِمِطْعَام^(١).

وقد قسم الحيدرة اليميني الضرورات تقسيما يقترّب من الوصف بالحسن والقبح؛ فهي عنده ثلاثة أصناف: صنف خفيف على القلوب شائع في الأسماع لا ينقص الشعر ولا يذم بركوبه الشاعر، والصنف الثاني ينتهي في الرداءة ويلزم صاحبه الدم، ويذهب بهجة الشعر، والصنف الثالث الأخير يقع بينهما في درجة التوسط، وهو محتّم لما فيه في الضعف^(٢)، وكان الصنف الأول عند الحيدرة هو الضرورة الحسنة، وكان الثاني هو الضرورة القبيحة، والصنف الثالث عوان بين ذلك.

سبب الحكم بالحسن أو القبح على الضرورة:

أورد النحاة أسبابا للحكم على الضرورة بالقبح، ومن ذلك ما أورده السيوطي من أن أقبح الضرائر الزيادة المؤدية إلى ما ليس أصلا في كلام العرب كقوله: [من البسيط]

..... من حيثما نظروا أدنو فأنظور

وكذلك الزيادة المؤدية إلى ما يقل في كلامهم كقوله: [من الطويل]

..... دفوف من العقبان طأطأت شمالي

ومنه أيضا النقص المجحف كقوله: [من الكامل]

..... درس المنا بمتالع فأبان^(٣)

وذكر الصبان في حاشيته أن عدم صرف المصروف أباه أغلب البصريين لكونه خروجاً عن الأصل بخلاف صرف الممنوع من الصرف؛ إذ هو رجوع إلى الأصل^(٤).

(١) انظر: الألويسي، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، ص ٢١.

(٢) انظر: الحيدرة اليميني، كشف المشكل في النحو ٥٢٨/٢، ٥٢٩.

(٣) انظر: السيوطي، مع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٢٧٤/٣.

(٤) انظر: الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ٤٠٤/٣.

وذكر الدكتور محمد حماسة أن سبب الحكم بالحسن أو القبح على الضرورة هو الرد إلى الأصل، والتشبيه، فما قوي فيه وجه الشبه بالجائز أو كان له أصل يراجع فهو حسن، ويتفاوت الحسن والقبح بتفاوت درجته في القرب أو البعد من هذين^(١)، وحدد الدكتور عبد الملك شتيوي ستة أسباب لوصف الضرورة بالقبح، هي البعد عن الأصل أو الخروج عن الأصل، والإجحاف ببنية الكلمة، ومساواة الصحيح بالمعتل من الأفعال والعكس، ووضع الشيء في غير موضعه، والخروج عن قواعد النحاة، ومخالفة الأصل^(٢)، ولعل كل هذه الأسباب ترجع إلى ثلاثة الأسباب التي ذكرها السيوطي وتجمع فيها.

مناهج التصنيف في الضرورة:

تعددت تصنيفات العلماء في الضرورة واختلفت مشاربهم، فكان لكل منهم منهج خاص، وجاءت تصنيفاتهم على النحو الآتي^(٣):

- ١- ابن السراج صنف الضرورة تصنيفا سداسيا، فأورد ضرورات الحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير، والإبدال، وتغيير الإعراب عن جهته، وتأنيث المذكر.
 - ٢- السيرافي صنف الضرورة تصنيفا سباعيا، فأورد ضرورات الحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير، والإبدال، وتغيير الإعراب عن جهته، وتأنيث المذكر، وتذكير المؤنث، والأخير هو الذي استدركه السيرافي على ابن السراج.
 - ٣- ابن عصفور صنف الضرورات تصنيفا رباعيا، فأورد ضرورات الزيادة، والنقص، والتقديم والتأخير، والبدل.
 - ٤- الألويسي صنف الضرورات تصنيفا ثلاثيا فأورد ضرورات الحذف، والزيادة، والتغيير.
 - ٥- محمد حماسة عبد اللطيف صنف الضرورات تصنيفا ثنائيا، وهو تصنيف جديد لم يأت به أحد قبله على حد علمي، فأورد الضرائر الصرفية، والضرائر النحوية^(٤).
- وسأرصد فيما يأتي الضرورات التي عثرت عليها في كتب النحاة واللغويين والكتب التي أفردتها النحاة للضرورة، وقد اتبعت فيها تصنيف ابن عصفور؛ حيث يتضح الفرق

(١) انظر: عبد اللطيف، د. محمد حماسة، لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، ص ١١٧.

(٢) انظر: شتيوي، د. عبد الملك، الضرورات الشعرية بين الحسن والقبح ٢٢٧-٢٢٩.

(٣) انظر: نجار، منال محمد هاشم، الضرورة الشعرية بين نحو الجملة ونحو النص، هامش ١، ص ٤٢٦، ٤٢٧.

(٤) انظر: عبد اللطيف، محمد حماسة، لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، ص ١٥٠.

بين هذا البحث وبحث "الضرورات الشعرية بين الحسن والقبح" لعبد الملك شتيوي من حيث عدد الضرورات القبيحة التي أوردتها، ولأن هذا التقسيم الرباعي تقسيم وسط بين التقسيم السداسي لابن السراج والسباعي للسيرافي، وبين التقسيم الثنائي لمحمد حماسة والثلاثي للأوسي، وتأتي الضرورات على النحو الآتي:

المبحث الأول: ضرورات الحذف أو النقص

١- إبدال الهمزة ألفاً وحذف الألف للجزم

من ذلك قول زهير: [من الطويل]

جَرِيءٍ، مَتَى يُظَلِّمُ يُعَاقِبُ بِظُلْمِهِ سَرِيْعًا، وَإِلَّا يُبَدِّلُ بِالظُّلْمِ يُظَلِّمُ

الضرورة هنا في الفعل (يُبَدِّلُ)؛ حيث إن أصله (يُبَدِّدُ) غير أن الشاعر لما اضطر أبداً من الهمزة ألفاً، ثم حذف الألف للجزم. قالوا: وهذا من أقبح الضرورات^(١)؛ إذ إنه من إجراء الصحيح مجرى المعتل في حذف آخره للجازم، ويرى ابن عصفور أنه خفف همزة (يُبَدِّدُ) ثم أجراها مجرى حروف العلة، وحذفها للجازم^(٢) وذكر ابن الأنباري أن علامة الجزم في الفعل (بيد) سقوط الألف؛ لأن فعله (بديت) على الانتقال من الهمز إلى التشبيه بقضيت ورميت، فالمضارع المجزوم منه لم أبد^(٣)، وعلى كلام ابن الأنباري هذا لا شاهد في البيت، ولا ضرورة.

٢- ترخيم غير المنادى

يشير ابن الشجري إلى أن الترخيم جائز في المنادى كما يرى النحاة، وأنه غير جائز فيما سواه، يقول: "واعلم أن الشاعر إذا اضطرَّ إلى الترخيم في غير النداء، فإنه من الضرورات المستقبحة؛ لأن الترخيم إنما يستحقه المنادى، وليس كلَّ منادى يرخَّم، وإذا لم يكن كلَّ منادى يرخَّم، فغير المنادى بعيد من الترخيم"^(٤).

ومن ذلك قول جرير: [من الوافر]

(١) انظر: التبريزي، شرح القصائد العشر، ص ١٢٣، والبغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب ١٧/٣، ١٨، وشراب، محمد محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية ١٩٢/٣، والإسترابادي ١١/٤.

(٢) انظر: ابن عصفور، الممتع الكبير في التصريف، ص ٢٨١.

(٣) انظر: ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص ٢٧٩.

(٤) ابن الشجري، أمالي ابن الشجري ٣١٩/٢.

أَلَا أَضَحَّتْ حِبَالُكُمْ رِمَامًا وَأَضَحَّتْ مِنْكَ شَاسِعَةً أَمَامًا

أجرى الشاعر كلمة (أمامة) في غير النداء كما أجزاها في النداء بالترخيم فحذف التاء لما اضطر، والألف فيها للإطلاق، وعده النحاة من أقيح الضرورات^(١).

٣- حذف عجز الكلمة اكتفاء بالصدر

ومن ذلك قول لبيد: [من الكامل]

دَرَسَ الْمَنَّا بِمُتَالِحٍ فَأَبَانَ.....

يريد بـ(المنَّا) المنازل، وقد حذف عجز الكلمة اكتفاء بالصدر، وهذه ضرورة قبيحة عند

النحاة^(٢)، أو من أقيح الضرورات كما ذكر الرضي^(٣)، أو شاذة كما ذكر أبو العلاء

المعري^(٤)، ومثله قول أبي دؤاد: [من الكامل]

يَلْدِسُنْ جَنْدَلٌ حَائِرٌ بِجُنُوبِهِ فَكَأَنَّمَا تَنْفِي سَنَابِكُهَا حُبَا

يريد الشاعر بكمة (حُبَا) حُبَاجِيَا، وقد اكتفى بالجزء الأول من الكلمة، وقد علق أبو العلاء

المعري على هذا الحذف بأنه شاذ لا ينبغي أن يجعل أصلا يرجع إليه^(٥)، ومنه أيضا قول

العجاج: [من الرجز]

قَوَاطِنًا مَكَّةَ مِنْ وُرُقِ الْحَمَا

أراد بـ(الحَمَا) الحَمَامَ ولكنه حذف الميم وهي عجز الكلمة اكتفاء بالصدر، وهذا الحذف

ضرورة قبيحة^(٦)، وقد عقب ابن مالك على ذلك بأنه لا يرخم للضرورة ما فيه الألف

واللام، ولا يقال عن كلمة (الحمي) في البيت السابق إنه مرخم للضرورة، لما فيه الألف

واللام، وإنما هو من الحذف المستباح فيما لا يليق به الترخيم، وعلى صورة لا تستعمل في

الترخيم^(٧).

(١) انظر: الأنصاري، النواذر في اللغة، ص ٢٠٧، والبغدادي، خزائن الأدب ٢/٣٦٤.

(٢) انظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة (منا) ٦/٢٤٩٧، وابن منظور، لسان العرب، مادة (م. ن. ا) ١٥/٩٣.

(٣) انظر: الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب ٤/٣٩٨.

(٤) انظر: المعري، رسالة الملائكة، ١/٢٧٧.

(٥) انظر: المعري، رسالة الملائكة ١/٢٧٧، وأبو علي الفارسي، المسائل العسكرية في النحو العربي، ص ١٠٥.

(٦) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (م. ل. و) ١٥/٢٩٣.

(٧) انظر: ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد، ٣/٤٣١.

٤- حذف حرف الجر وتعدي الفعل

ومن ذلك قول عمرو بن كلثوم: [من الوافر]

بِأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمَرُو بَنِّ هِنْدٍ تُطِيعُ بِنَا الوُشَاةَ وَتَزْدَرِينَا؟

فالفعل تزدرينا أصله زريت على الرجل وأزريت به، فلم يستعمل في الثلاثي إلا متعديا بالحرف؛ ومن ثم كان أجدر ألا يستعمل في افتعلت منه، غير أنه يجوز على قبح في الشعر أن تحذف الحرف وتعديه في بعض المواضع، وكأنه جاز هنا لأن الفعل قبله تطيع بنا متعد بحرف الجر^(١).

٥- حذف علامة الإعراب (الضمة) من الحرف الصحيح تخفيفا إجراء للوصل مجرى

الوقف

ومن ذلك قول الشاعر: [من السريع]

فاليوم أَشْرَبَ غير مُسْتَحَقِّبٍ إِنَّمَا مِنْ الله ولا واغل

وقد ذكر البغدادي أن أبا الحسن الأخفش قال: إن الرواية بحذف الضمة من (أشرب)، وتسكين المضارع غير جائزة عندنا إلا على ضرورة قبيحة، وإن أجازها جماعة من رؤساء النحاة^(٢)، وقد أنكر المبرد والزجاج تسكين حركة المضارع لما فيه من ذهاب حركة الإعراب وهي لمعنى^(٣)، وثمة روايات أخرى تخرج البيت من هذه الضرورة^(٤).

٦- حذف (لا) النافية

ومن ذلك قول الشاعر: [من الطويل]

رَأَيْتُكَ يَا ابْنَ الحَارِثِيَّةِ كَأَلْتِي صِنَاعَتَهَا أَبَقْتَ وَلَا الوَهْيِ تَرْقَعُ

فقد حذفت (لا) النافية، في ضرورة الشعر، في قوله: "صناعتها أبقت"، والتقدير: "لا صناعتها أبقت"، وهي ضرورة قبيحة؛ إذ إنها ليست في مضارع وقع جوابا للقسم^(٥)، ولا

(١) انظر: التبريزي، شرح القصائد العشر، ص ٢٣٥.

(٢) انظر: البغدادي، خزنة الأدب ٣٥٢/٨.

(٣) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر ٩٥.

(٤) انظر: البغدادي، خزنة الأدب ٣٥٢/٨.

(٥) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، ٢٧٧/٣، وشراب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية ٩٩/٢.

تحذف (لا) إلا في جواب قسم ملفوظ به أو مقدر^(١).

٧- حذف الواو من (هو) والياء من (هي)

حذف الواو من الضمير (هو) والياء من الضمير (هي) أقبح من حذفهما مع الضمير المتصل؛ لأن الحذف لم يكن إلا بعد التسكين، وسبب القبح أن الحذف يجعل الضمير على حرف واحد، وهو عرضة للابتداء فلا بد أن يكون على حرفين على الأقل: حرف يبتدأ به، وحرف يوقف عليه^(٢).

ومثال حذف ياء (هي) قول الشاعر: [من الرجز]

دَارٌ لِسُعْدَى إِذْ هِ مِنْ هَوَاكَا^(٣)

أي: هي من هواكا، وقد علق ابن يسعون على ذلك بأن حذف ياء (هي) وواو (هو) لم يكد يرد إلا في هذا البيت وقليل مثله، وقلة استعمالهم الضميرين على هذا النحو دليل على استقباحتهم ذلك^(٤).

ومثال حذف الواو من (هو) قول الشاعر: [من الطويل]

فبِئِنَاهُ يَشْرِي رَحْلَهُ قَالَ قَائِلٌ لِمَنْ جَمَلٌ رِخْوُ الْمِلَاطِ نَجِيبٌ^(٥)

وكلمة (فبيناها) أصلها فبينا هو، ولكنه حذف الواو من (هو)، وقد علق السيرافي على هذا البيت بأن حذف التنوين عنده أي صرف ما لا ينصرف أقبح من حذف الواو في (هو)؛ إذ التنوين علامة تفرق بين ما ينصرف وما لا ينصرف، وسقوطه يؤدي إلى اللبس، أما حذف الواو من (هو) فلا يوقع في لبس ولا يخرج عن باب^(٦)، وإذا كان حذف التنوين أقبح من حذف الواو فدل ذلك على أن حذف الواو قبيح، ونص ابن يسعون على قبح هذا الحذف وأنه من التشبيه البعيد قياسا واستعمالا^(٧).

ومنه قول الشاعر: [من الطويل]

(١) انظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب، ٨١/٢.

(٢) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١٢٥.

(٣) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١٢٦، وانظر: ابن الشجري، الأمالي ٥٠٦/٢.

(٤) انظر: ابن يسعون، المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح ٢٥٧/١.

(٥) انظر: السابق نفسه.

(٦) انظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه ١٩٤/١، وابن عصفور، ضرورة الشعر، ص ٤٨.

(٧) انظر: ابن يسعون، المصباح لما أعتم من الإيضاح ٦٥٨/١.

وأكفّيه ما يخشى وأعطيه سُؤله وألحقه بالقوم حتاه لأحق

فكلمة (حتاه) أصلها حتى هو، وقد حذفت الواو من (هو)، وهذا الحذف ضرورة قبيحة^(١).

٨- حذف الميم من (بينما)

عد النحاة حذف الميم من بينما من أقبح الضرورات، ومنه قول الشاعر: [من الطويل]
فبيناهُ يَشْرِي رَحْلَهُ قَالَ قَائِلٌ لِمَنْ جَمَلٌ رِخْوُ الْمِلَاطِ نَجِيبُ
والأصل فبينما هو^(٢)، وزعم بعض النحاة أن (بيننا) محذوفة من بينما^(٣)، وقال آخرون إنها ليست محذوفة من بينما، واحتج أبو علي بإضافة بينا إلى المصدر على أن (بيننا) ليست محذوفة من بينما لأن بينما لا تضاف، وإنما هي مكفوفة بـ (ما) داخلة على الجملتين^(٤).

٩- حذف الجازم (لام الأمر) وبقاء عمله

ومن ذلك قول الشاعر: [من الوافر]
محمّدٌ تَقْدُ نَفْسَكَ كُلُّ نَفْسٍ إِذَا مَا خِفْتَ مِنْ أَمْرٍ تَبَالًا
فالفاعل (تقد) مجزوم بـ(لم) المحذوفة، وقد بقي عملها، وهذا من أقبح الضرورات كما ذكر ابن يعيش^(٥)؛ لأنّ الجازم أضعف من حرف الجرّ، وحرف الجرّ لا يُضَمَرُ^(٦).
ومثله قول الآخر: [من الوافر]
فقلتُ: ادعي وأدعُ فإنّ أندى لصوتٍ أن ينادي داعيان
يريد: ولأدعُ فحذف اللام الجازمة وأبقى عملها، وهو قبيح^(٧).

(١) انظر: البغدادي، خزنة الأدب ٩/٤٧٢، ٤٧٣.

(٢) انظر: ابن الشجري، الأمالي ٢/٥٠٦.

(٣) انظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب ١/١٤٠٧.

(٤) انظر: أبو حيان، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٧/٣٠٨.

(٥) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري ٤/٢٥٣، وابن الصانع، الملحّة في شرح الملحّة ٢/٧٩٥.

(٦) انظر: البغدادي، شرح أبيات مغني اللبيب ٤/٣٣٥.

(٧) انظر: القرّاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٢١٠، ٢١١.

١٠- الوقوف على الحرف المشدد بالتخفيف، وإن لم يكن فيه تصريح

ومن هذا قول القائل: [من الرمل]

إِنَّ فِعْلَ الْخَيْرِ أَحْرَى وَأَسَدُّ وَعَلَى الْإِنْسَانِ إِصْلَاحُ الْعَمَلِ

أورد التتوخي أن بعض النحاة أجاز الوقف في نصف البيت على الحرف المشدد بالتخفيف، وإن لم يكن فيه تصريح اقتداء بالوقوف على المشدد في القافية لأن الأنصاف تحمل ما تحتمله الأواخر، وقد ذكر البيت السابق، وعلق عليه بقوله إنه ضرورة قبيحة^(١).

١١- تخفيف المشدد وتغيير المعنى

ومنه قول الشاعر: [من الوافر]

كَأَنَّكَ نَاطِرٌ فِي كُلِّ قَلْبٍ فَمَا يَخْفَى عَلَيْكَ مَحَلُّ غَاشٍ

وقد أراد بالغاش: القاصد، يقال: غشيه يغشاه إذا قصده، والمعنى أنت عارف بمن يقصدك، ولا يخفى عليك محله، فتتزل كلاً منزلته الذي يستحقها، فكأنك مطلع على أسرار القلوب، وقيل: أراد بالغاش من الغش فخفف، والأول أولى أي من نزل بك فلا يخفى عليك محله^(٢)، وقد ذهب بعض الناس إلى أنه أراد محل غاشٍ من الغش، وتلك ضرورة قبيحة، والمعنى غير مفتقرٍ إلى ذلك. وإنما هو فاعل من غشي يغشى، وهو مؤد معنى الغش؛ لأنه يغشى القلب^(٣).

١٢- حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه

ومن ذلك قول الشاعر: [من الرجز]

فِيَا الْغَلَامَانَ اللَّذَانَ فَرًّا إِيَّاكُمَا أَنْ تُكْسِبَانِي شَرًّا

فقد حذف الموصوف (أي) من (أيها) وأقام الصفة مقامه في الموضع الذي يقبح في الكلام مثله، وهو هنا حذف (أي) وإقامة (الغلامان) مقامه، وهذا قبيح؛ إذ إن حرف النداء لا يليه ما فيه الألف واللام؛ لأنه يعرف المنادى إذا قصد، والألف واللام من علامات

(١) انظر: الدماميني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص ٨٣.

(٢) انظر: المعري، معجز أحمد، ص ٢٠٣.

(٣) انظر: المعري، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، ص ٦٤٧.

التعريف ولا يجتمع تعريفان في اسم واحد^(١).

١٣- حذف الياء من آخر الكلمة والإعراب على ما قبلها

تأتي كلمة (الثماني) بإثبات الياء، وحكم يائه في الإعراب حكم ياء (القاضي)، وقد أورد أبو حاتم عن الأصمعي "وتقول: ثمانية رجال وثمانية نسوة ولا يقال: ثمان"، وأما في قول القائل: [من الرجز]

لَهَا تَنَائِيَا أَرْبَعٌ حِسَانُ وَأَرْبَعٌ فَهَيَّ لَهَا ثَمَانُ

فقد أنكره يعني الأصمعي وقال: هو خطأ، وذكر أبو الفتح المطرزي أنه من الضرورات القبيحة فلا يستعمل حالة الاختيار^(٢)، وذكر ابن هشام اللخمي أن كلمة (ثمانية نسوة) فيها لغتان: ثماني نسوة، بالياء في ثماني، وهي أفصح. واللغة الثانية: حذف الياء من ثماني، وجعل الإعراب في النون، وعليه أتى في بعض روايات الحديث: (فصلَّى ثَمَانِ رَكَعَاتٍ) وذكر البيهقي السابق^(٣)، وقد علق المطرزي على الحديث الواقع في شرح الجامع الصغير "صلاة الليل إن شئت كذا وإن شئت ثمانًا" بأنه خطأ، وعذرهم في هذا أنهم لما رأوه حالة التنوين بلا ياء ظنوا أن النون متعقب الإعراب فأعربوا^(٤).

١٤- تسكين وسط الكلمة المتحرك

ومنه قول الشاعر: [من البسيط]

لَقَدْ مَصَّتْ جِئْبٌ صُرُوفُهَا عَجَبٌ فَأَحْتَتَ عِبْرًا وَأَبْدَلَتْ دَوْلًا

أشار الدماميني إلى أن أجزاء البيت كلها مخبونة، وأشار إلى أن (جئب) الأصل فيها تحريك القاف بالفتح لكنه سكنها للضرورة، وهي ضرورة قبيحة^(٥)، ومن ذلك أيضا قول الشاعر: [من الطويل]

نَجَا دَوْبِلٌ فِي الْبُرِّ وَاللَّيْلِ دَامِسٌ وَلَوْلَا عِبَاءَتُهُ لَنَارَ الْمُقَابِرَا

لا يستقيم الوزن إلا بإسكان التاء في (عباءته) (مفاعيلن // ٠/٠/٠)؛ لأن البيت

(١) انظر: السيرافي، ضرورة الشعر، ص ١٢٨.

(٢) انظر: المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، ص ٦٩.

(٣) انظر: ابن هشام اللخمي، المدخل إلى تقويم اللسان، ص ١٧٣.

(٤) انظر: المطرزي، المغرب في ترتيب المعرب، ص ٦٩.

(٥) انظر: الدماميني، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، ص ١٥٨.

من الطويل ولو تحركت التاء لصارت التفعيلة (مفاعلتن ٠///٠//) فينكسر البيت، وقد علق المحققان بأن هذا من أقبح الضرورات^(١).

ومما نص النحاة أيضا على أنه من الضرورات القبيحة تسكين نون (هَن) عند اتصالها بالضمير، ومن ذلك قول الشاعر: [من السريع]

وَقَدْ بَدَا هُنْكَ مِنْ الْمُنْزَرِ

وقد أشار الأعلام إلى أن تسكين نون (هن) عند اتصالها بالضمائر من أقبح الضرورات^(٢).

المبحث الثاني: ضرورات التقديم والتأخير

١ - الفصل بين المضاف والمضاف إليه

ومن ذلك قول ذي الرمة: [من البسيط]

كَأَنَّ أَصْوَاتَ - مِنْ إِيغَالِهِنَّ بِنَا - وَأَوَّخِرِ الْمَيْسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيحِ

فقد علق سيبويه على الفصل بين المضاف (أصوات) والمضاف إليه (أواخر) بالجار والمجرور في البيت السابق بأنه قبيح^(٣).

والفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف والجار المجرور أقبح من غيرهما، ومن ذلك قول الشاعر: [من الكامل]

فَرَجَّجْتُهَا بِمَرْجَةٍ زَجَّ الْقُلُوصِ أَبِي مَرَّادَهُ

فقد فصل بين كلمة (زج) وكلمة (أبي) بكلمة (القلوص) وهي مفعول المصدر (زج)، وليست كلمة (القلوص) ظرفا ولا جار ومجرورا، ومنه أيضا قول الآخر: [من الطويل]

تَمَرَّ عَلَى مَا تَسْتَمِرُّ وَقَدْ شَفَتْ غَلَائِلَ عَبْدُ الْقَيْسِ مِنْهَا صَدُورِهَا

أراد: وقد شفت عبد القيس منها غلائل صدورها، وعلق السيرافي على البيتين بأن هذا

(١) انظر: الخليل، كتاب العين (باب العين والباء وواي معهما)، ٢/٢٦٢.

(٢) انظر: السيوطي، همع العوامع شرح جمع الجوامع ٢/٥٢٧، وشراب، شرح الشواهد الشعرية ٣/٥٢.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب ١/١٧٩، ١٨٠، وابن جني، الخصائص ٢/٤٠٦.

الفصل بين المضاف والمضاف إليه قبيح جدا^(١).

ومنه أيضا قول الشاعر: [من الرجز]

كَأَنَّ بَرْدُونَ أَبَا عِصَامٍ زَيْدٍ حَمَارٌ دُقُّ بِاللِّجَامِ

فقد فصل بالمنادى (أبا عصام) بين المضاف (بردون) والمضاف إليه (زيد)، وهذه ضرورة قبيحة^(٢).

٢- الفصل بين (قد) والفعل

ومن ذلك قول الشاعر: [من الوافر]

فَقَدَ وَالشُّكُّ بَيْنَ لِي عَنَاءٍ بُوْشُكٍ فِرَاقِهِمْ صُرْدٌ يَصِيحُ

فقد فصل بين (قد) والفعل (بين) بقوله: (والشك)، وذلك من رديء الاعتراض، وهو فصل قبيح جدا؛ لقوة اتصال (قد) بما تدخل عليه من الأفعال؛ إذ تعد مع الفعل كالجاء منه^(٣)، والمقصود فقد بين لي بوشك فراقهم صرد يصيح والشك عناء، وقال ابن جني: "فقد ترى إلى ما فيه من الفصول التي لا وجه لها ولا لشيء منها"^(٤)، والحق أن في البيت فصولا كثيرة قبيحة، ومنها الفصل بين (قد) والفعل بالواو والمبتدأ (والشك)، وبين المبتدأ (الشك) والخبر (عناء) بالفعل والجار والمجرور، وفي البيت تعقيد لفظي بسبب هذه الفصول.

٣- الفصل بين (لن) ومنصوبها

ومنه قول الشاعر: [من الكامل]

لن - ما رأيتُ أبا يزيدَ مقاتلا - أدعَ القتالَ وأشهدَ الهنْجاءَ

فقد فصل بين حرف النصب (لن) ومنصوبه الفعل (أدع) بجملة فعلية تامة منفية وهي (ما رأيتُ أبا يزيدَ مقاتلا) يراجع، وقد علق ابن عصفور على ذلك بأنه من الفصل بين الحروف والأفعال التي لا يليها إلا الفعل في سعة الكلام وبين الفعل^(٥).

(١) انظر: السيرافي، ضرورة الشعر، ص ٨٠، ٨١.

(٢) انظر: الخوارزمي، التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب ٢٠٠/١.

(٣) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٢٠١، وابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ٤٨/٣.

(٤) ابن جني، الخصائص ٣٣١/١.

(٥) انظر: السابق، ص ٢٠١.

٤- الفصل بين (لم) ومجزومها

مما ورد من ذلك قول الشاعر: [من الطويل]

فأضحت مَعَانِيهَا قَفَارًا رُسُومَهَا كَأَنَّ لَمْ-سَوَى أَهْلِ مِنَ الْوَحْشِ- تُوَهَّلِ

فقد فصل بين (لم) ومجزومها (توهل) بالظرف والمجرور (سوى أهل من الوحش)، أي: كأن لم توهل سوى أهل من الوحش، وهو من أقبح الضرائر، فلا يقاس عليه في سعة ولا في غيرها^(١)، وقد علق ابن عصفور على ذلك قائلاً: "وجميع ذلك لا يجوز الفصل بينه وبين الفعل في سعة الكلام"^(٢).

٥- الفصل بين العدد وتمييزه

ومن ذلك قول الشاعر: [من المتقارب]

على أنني بعد ما قد مضى ثلاثون للهجرٍ حولًا كميلاً

فقد فصل بين العدد (ثلاثون) وتمييزه (كميلاً) بالجار والمجرور، وهو قبيح^(٣)، وعلل السيرافي لذلك قائلاً: (ولو قال: أتاك ثلاثون - اليوم - رجلاً كان قبيحاً؛ لأنه لا يقوى قوة الفاعل وليس مثل (كم) لما ذكرت لك^(٤))، وقد ذكر ابن مالك أن تمييز عشرين وما شابهها يقبح الفصل بينها وبين تمييزها، فلا تقول: أتاك ثلاثون اليوم درهما؛ لأن العدد هنا لا يقوى قوة اسم الفاعل في جواز الفصل، واستشهد بالبيت السابق^(٥).

٦- تقديم المعطوف على المعطوف عليه

ومن ذلك قول ذي الرمة: [من الطويل]

كأنا على أولادٍ أحقَّب لآحها ورُمي السفا أنفاسها بسهام

جنوبٌ ذوتٌ عنها التناهي وأنزلت بها يوم ذبابٍ السببِ صيام

فقد قدم المعطوف (ورمي السفا) على المعطوف عليه (جنوب)، والأصل لآحها جنوبٌ

(١) انظر: ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد ١٣١/٣.

(٢) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٢٠٣.

(٣) انظر: ابن السراج، الأصول في النحو ٣١٦/١.

(٤) انظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه ٤٨٤/٢.

(٥) انظر: الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك) ٣٠٠/٦.

ورمي السفا، وهذا التقديم ضرورة قبيحة^(١).

٧- تقديم المفعول معه على صاحبه

ومنه قول الشاعر: [من الطويل]

جَمَعَتْ وَفَحْشًا غَيْبَةً وَنَمِيمَةً ثَلَاثُ خِصَالٍ لَسْتُ عَنْهَا بِمُرْعَوِي

فقوله: "وفحشًا" الواو فيه بمعنى (مع) عند ابن جني، وعند الجمهور: الواو فيه للعطف؛ لأنه معطوف على قوله: "ونميمة" ولكن قدم عليها للضرورة، وهذه ضرورة قبيحة؛ لأنه لا يجوز تقديم المفعول معه على صاحبه عندهم خلافًا له^(٢)، وقد ذكر ابن الناظم أن تقديم المفعول معه على مصحوبه ممنوع عند الجمهور، وأجازه أبو الفتح في الخصائص، واستدل بالبيت السابق^(٣).

٨- تقديم معمول الصفة على الموصوف

ومنه قول الشاعر: [من الوافر]

فقد والشكُّ بَيَّنَّ لي عِناءً بَوْشُكٍ فِرَاقِهِمْ صُرْدٌ يَصِيحُ

فقدم (بوشك فراقهم)، وهو معمول (يصيح) و(بصيح) صفة لـ(صرد)، وتقديم الصفة أو ما يتعلق بها على موصوفها قبيح^(٤).

٩- التقديم والتأخير وإخراج الكلام عن وضعه.

ومنه قول الفرزدق: [من الطويل]

فليست خُرَاسَانُ التي كان خَالِدٌ بها أَسَدٌ إِذْ كان سَيْفًا أَمِيرَهَا

وفي هذا البيت أشياء منها الفصل بين اسم كان الأولى وهو خالد، وبين خبرها الذي هو "سيفًا" بقوله: "بها أسد إذ كان" والأمر الثاني أنه قدّم بعض ما "إذ" مضافة إليه وهو (أسد) عليها، وفي تقديم المضاف إليه أو شيء منه على المضاف من القبح والفساد ما لا خفاء به ولا ارتياب، والأمر الآخر أن "أسد" أحد جزأي الجملة المفردة للضمير على شريطة

(١) انظر: السيرافي، شرح أبيات سيبويه ١/٣٣١.

(٢) انظر: العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية ٣/١٠٧١.

(٣) انظر: ابن الناظم، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص ٢٠٥.

(٤) ابن جني، الخصائص ٢/٣٩٣، وانظر: ابن الأثير، المثل السائر ٢/١٨٠.

التفسير، أعني: ما في كان منه. وهذا الضمير لا يكون تفسيره إلا من بعده^(١). وقد علق ابن عصفور على ذلك بأنه قدم وأخر وأخرج الكلام عن وضعه فلم يفهم المراد منه إلا بعد تدبر كثير، وهذا قبيح جدا لا ينبغي لأحد أن يرتكبه، وفي هذا البيت يمدح خالد بن الوليد ويذم أسدا، وكانا واليين بخراسان، وكان خالد واليا عليها قبل أسد. وتقدير البيت: فليست خراسان (بالبلدة) التي كان خالد بها سيِّفاً إذ كان أسد (أميرها)^(٢).

ومن ذلك قول الشاعر: [من الطويل]

له مقلتا حوراءَ طَلَّ خميلاً من الوحشِ ما تتفكُّ ترعى عرارها

وقد علق الألويسي على هذا البيت بأنه أراد: لها مقلتا حوراء من الوحش ما تتفك ترعى خميلاً طل عرارها، وقال: مثل هذا لا نجيزه للعرب فضلا عن المولدين، ووصف هذا التعقيد الذي حدث بسبب التقديم والتأخير بأنه من أقبح الضرورات^(٣).

المبحث الثالث : ضرورات الزيادة

١- زيادة (واو) ناشئة من إشباع الضمة

ومن ذلك قول الشاعر: [من البسيط]

وَأَنِّي حَيْثُما يَثْبِي الهوى بصري من حَيْثُما سَلَكو أدنُو فأنظُور

قال: (فأنظور) وهو يريد: فأنظر، ولكنه أشبع ضمة الظاء لما اضطر إلى إقامة الوزن، فنشأت الواو، وهذه الزيادة من أقبح الضرائر^(٤)، وقد علق السيوطي على هذا نشوء (الواو) في الفعل في هذا البيت بأنه من أقبح الضرائر لأن فيه زيادة مؤدية إلى ما ليس أصلا في كلام العرب^(٥).

٢- زيادة (ياء) ناشئة من إشباع الكسرة

ومن ذلك قول الشاعر: [من الطويل]

كأني بفتحاءِ الجناحين لقوةٍ صيودٍ من العُقبانِ طأطأت شيمالي

(١) انظر: ابن جني، الخصائص ٣٩٩/٢.

(٢) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٢١٣.

(٣) انظر الألويسي، الضرائر وما يجوز للشاعر دون الناثر، ص ١٤، ١٥.

(٤) انظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (الصاد والراء والواو)، ٣٦٩/٨.

(٥) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٢٧٤/٣.

أراد الشاعر بكلمة (شيمالي) شمالي، ولكنه اضطر فأشبع كسرة الشين فنشأت الياء، وهذه ضرورة قبيحة^(١)، وقد علق السيوطي على هذا البيت بأنه من أقبح الضرائر لأن فيه زيادة مؤدية إلى ما يقل في كلام العرب^(٢).

٣- جعل الألف واللام بمعنى (الذي) مع الفعل (وصل الألف واللام مع الفعل)

ومن أقبح الضرورات جعل الألف واللام بمعنى (الذي) مع الفعل، ومنه قول الشاعر: [من الطويل]

يقول الخنا وأبغض العجم ناطقًا إلى ربنا صوت الحمار اليجدعُ

فإنه أراد: الذي يجدع، ولا يستطيع أن يقول: المجدع؛ لأن القافية مرفوعة، ولو قال: (المجدع) لخفض، والخفض إقواء، وهو أقبح^(٣)، ولا يصح الفرار من القبيح إلى الأقيح، ومنه أيضا قول الشاعر: [من البسيط]

ما أنت بالحكم الترضى حُكومتُهُ ولا الأصيل ولا ذي الرأى والجدل

وقول الآخر:

ما كاليزوخ ويغدو لاهيا فرحا

وقد ذكر النحاة أن الأبيات السابقة من الضرورات القبيحة^(٤).

٤- قطع همزة الوصل بعد متحرك في وسط الكلام

ومن ذلك قول الشاعر: [من الرجز]

يا نفس صبرًا كلَّ حيٍّ لاق وكل إثنين إلى افتراق

فقد قطع همزة الوصل في (اثنين) بعد حرف متحرك في كلمة (كل) وهي أقبح الضرورات في قطع همزة الوصل^(٥)؛ إذ تقطع همزة الوصل في أول الكلام أما قطعها في حشو الكلام فضرورة قبيحة.

(١) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٢٧٤/٣، والاقتراح في أصول النحو وجدله، ص ٥٣.

(٢) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٢٧٤/٣.

(٣) انظر: السيرافي، شرح كتاب سيبويه ٢٣٦/١، وضرورة الشعر، ص ١٦٦، ١٦٥.

(٤) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٣٣٢/١.

(٥) انظر: المعري، اللامع العريزي شرح ديوان المتنبي، ص ١٣٣٨، والعكبري، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء

العكبري المسمى التنيان في شرح الديوان ١٦٠/٤.

٥- إضافة كلمة (فم) وتشديدها

تعوض الميم من الواو في الضرورة في كلمة (فم)، عند الإضافة، وإذا شددت الميم فإن ذلك من أقبح الضرورات، مثل قول القائل: [من الرجز]
يا ليتها قد خرجت من فُمَّه حتى يعودَ البَجْرُ في اسْطُمَّه^(١)

٦- زيادة نون مشددة

ومن ذلك ما أورده السيرافي من قول الراجز: [من الرجز]
كَأَنَّ مَجْرَى دَمْعِهَا الْمُسْتَنَّ
قُطُنَّةٌ مِنْ أَجُودِ الْقَطْنِ
فقد زادوا في كلمة (القطن) نونا مشددة فصارت (قُطُنُنَّ)، وعلق على هذا بأنه من أقبح الضرورة، وذكر أمثلة أخرى على هذا^(٢).

المبحث الرابع: ضرورات الإبدال والتغيير

١- تأنيث المذكر

ومنه قول الشاعر: [من البسيط]

يَأْيُهَا الرَّاكِبُ الْمُرْجِي مَطِيَّتَهُ سَائِلُ بَنِي أَسَدٍ مَا هَذِهِ الصَّوْتُ

فقد أنث الصوت على معنى الصيحة أو الاستغاثة، وتأنيث المذكر من قبيح الضرورة؛ إذ إنه خروج عن أصل إلى فرع، والجائز من ذلك رد التأنيث إلى التذكير لأنه الأصل^(٣)، وعلق ابن يعيش على هذا بقوله: "وهذا من أقبح الضرورة"^(٤)، ووافقه أبو حيان؛ لأن فيه تحريفا ورد الأصل إلى الفرع^(٥).

٢- تصحيح حروف الاعتلال

وصف النحاة تصحيح حروف الاعتلال قبل الألف التي تكون بدلا من تنوين المنصوب بأنها من أقبح الضرورات؛ لأنهم يشبهونها بالهاء، فيقولون: سقايا في سقاء، كما

(١) انظر: أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ١/١٨٧.

(٢) انظر: السيرافي، ضرورة الشعر، ص ٥١، ٥٢.

(٣) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٣/٢٧٤، والاقتراح في أصول النحو وجدله، ص ٥٣.

(٤) ابن يعيش، شرح المفصل ٣/٣٦٣.

(٥) انظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب ٢/٧٣٧، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٦/١٨٦.

يقولون: سقاية، فيصحون الياء ولا يبدلونها همزة مع الألف، ومنه قول الشاعر: [من الوافر]

إذا ما المرء صُمَّ فلم يُكَلِّمْ وأعيًا سَمَعُهُ إلا نِدَايَا
ولاعَبَ بالعِشِيِّ بِنَى بِنِيهِ كَفِعَلِ الهَرِّ يَلْتَمِسُ العِظَايَا
يلاعِبُهُم وَوَدُّوا لو سَقَوْهُ من الدِّيفَانِ مُتْرَعَةً إِنَايَا
فأَبْعَدُهُ الإِلَهَ ولا يُؤَبِّي ولا يُعْطَى من المرضِ الشِّفَايَا

وقد علق المبرد على هذا الأبيات بأنها من أقبح الضرورات التي ينبغي أن لا يجوز مثلها ولا تصح^(١)، ويعلق القزاز القيرواني على الأبيات السابقة بأن الشاعر أبقى الياء في الكلمات الواردة في قوافي الأبيات على ما كانت عليه مع الهاء، والحق أن يبدل منها همزة، فيقال: النداء، والعطاء، وإناء، والشفاء، وهذا من أقبح الضرورات عندهم؛ إذ كان لا أصل له في كلام العرب^(٢).

٣- نصب المضارع بعد فاء السببية التي لم يسبقها نفي (سببها إيجاب)

ومن ذلك قول الشاعر: [من الوافر]

سَأْتُرُكَ مَنزِلِي لِبَنِي تَمِيمٍ وَالْحَقَّ بِالْحِجَازِ فَاسْتَرِيحَا

فقد نصب الفعل (أستريحا) في الإيجاب، وهذا من أقبح الضرورات^(٣)، وقد علق ابن السراج على ذلك بقوله: "قد جاء مثله في الشعر أبيات لقوم فصحاء، إلا أنه قبيح أن تتصب وتتعطف على الواجب الذي على غير شِعْرِ... ومع ذلك فإن الإيجاب على غير الشرط أصل الكلام، وإزالة اللفظ عن جهته في الفروع أحسن منها في الأصول لأنها أدل على المعاني، ألا ترى أنهم جازوا بحرف الاستفهام"^(٤)، وقال أبو علي الفارسي: "قالنصب في المعنى كالجزم، إلا أنه في النصب دخله من أجل قبح اللفظ ما ذكرناه"^(٥)، والسبب في

(١) انظر: السيرافي، ضرورة الشعر، ص ١٤٠.

(٢) انظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٣١٠، وانظر: شرح كتاب سيبويه ١/٢٢٧.

(٣) انظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٣١٣.

(٤) ابن السراج، الأصول في النحو ٢/١٨٢.

(٥) أبو علي الفارسي، المسائل البصريات، ص ٨٥٦.

قبح نصب الفعل (أستريح) أنه مسبوق بغير نهي ولا نفي ولا استفهام (سأترك) فالفعل موجب، وكان الحق رفع الفعل (أستريح) إلا أنه لما ألقاه القافية إلى النصب نصب.

٤- عطف المنصوب على المرفوع المضم

ومن ذلك ما أورده سيبويه، قال أنشدنا يونس لجريز: [من المتقارب]

فإياك أنت وعبد المسيح أن تقرّباً قبلة المسجد

فعطف (عبد) بالنصب على الضمير الذي في محل رفع (أنت)، وهذا قبيح؛ لأن المنصوب يعطف على المنصوب المضم ولا يعطف على المرفوع المضم^(١).

٥- العطف على المجرور دون إعادة الجار

ومنه قول الشاعر: [من البسيط]

فاليوم قرّبت تهجونا وتشتّمنا فاذهب فما بك والأيام من عجب

فقد عطف (الأيام) على الضمير (الكاف) المتصل بالباء (بك)، وذلك قبيح، إنما يجوز في الشعر دون حال الاختيار، وسعة الكلام^(٢).

٦- إثبات ألف ما الاستفهامية المجرورة

ومن ذلك قول الشاعر: [من الوافر]

على ما قام يشتمني لنيم كخنزير تمرغ في رماد

وقد أثبت الشاعر ألف (ما) الاستفهامية المجرورة غير المركبة في البيت السابق، وذكر ابن يعيش أن إثباتها قليل^(٣)، وحكى الأخفش أن من العرب من يثبت ألف (ما) الاستفهامية المجرورة، وعلق قائلاً بأن ذلك قبيح قليل^(٤).

٧- عود الضمير على متأخر لفظاً ورتبة

ومن ذلك قول سليل بن سعد: [من البسيط]

(١) انظر: سيبويه، الكتاب ٢٧٨/١.

(٢) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل ٢٨٢/٢.

(٣) انظر: ابن يعيش، شرح المفصل ٤١٠/٢.

(٤) انظر: ابن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد ١٠٢/٤، وناظر الجيش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ٥٢١٢/١٠.

جَزَى بَنُوهُ أَبَا الْغَيْلَانَ عَنْ كَبِيرٍ وَحُسْنٍ فِعْلٍ كَمَا يُجَزَى سِنْمَارُ

جعل الشاعر الهاء المتصلة بالفاعل المتقدم في (بنوه) عائدة إلى المفعول المتأخر (أبا الغيلان)، ولم يجز هذا أحد من النحويين؛ لأن رتبة الضمير التأخير عن ما يعود عليه، فإذا تقدّم المضمّر على مظهره لفظاً ومعنى، لم يجز أن ينوي به غير رتبته، واستعماله في الشّعر من أفصح الضّرورات^(١).

٨- الإلغاء في باب ظن أوخواتها

ومن ذلك قول الشاعر: [من البسيط]

أَبَا الْأَرَجِيزِ يَا ابْنَ اللَّؤْمِ تَوَعِدُنِي وَفِي الْأَرَجِيزِ خَلْتُ اللَّؤْمَ وَالْخَوْرَ

ألغى الشاعر الفعل (خلت) ورفع (اللؤم والخور) بعدها لما تقدم عليها من الخبر ونوي فيها من التأخير، والتقدير: وفي الأراجيز اللؤم والخور خلّت ذلك، وقد وصفها أبو حيان بأنها من أقبح الضرورات^(٢).

٩- وضع المفرد موضع الجمع

ومن ذلك قول الشاعر: [من الطويل]

بِهَا جَيْفُ الْحَسْرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا فَبِيضٌ وَأَمَّا جِلْدُهَا فَصَلِيبٌ

وقول الآخر: [من الرجز]

لَا تُتَكْرَمُوا الْقَتْلَ وَقَدْ سُبِينَا فِي حَلَقِكُمْ عَظْمٌ وَقَدْ شَجِينَا

وضع المفرد (جلدها، وحلقكم) موضع الجمع (جلودها، وحلوقكم)، وهو من أفصح الضرورات، وحكى الأخفش عن العرب: ديناركم مختلفة، أراد: دنانيركم، وقد حملوه على الشذوذ^(٣).

١٠- العدول عن صيغة إلى أخرى

ومن ذلك قول الشاعر: [من البسيط]

(١) انظر: ابن الشجري، الأمالي ١/١٥٢.
 (٢) انظر: أبو حيان، ارتشاف الضرب ٤/٢١٠٧، وأبو حيان، التذليل والتكميل ٦/٥٥٦، ٥٦.
 (٣) انظر: ناظر الجبش، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد ١/٤١٧، وأبو حيان، التذليل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ٢/٨٤.

فِيهِ الرِّمَاحُ وَفِيهِ كُلُّ سَابِغَةٍ جَدَلَاءَ مُحْكَمَةٍ مِنْ نَسْجِ سَلَامٍ
 ويقصد ب(سلام) هنا سليمان بن داود عليهما السلام، وهذا العدول من أقبح الضرائر^(١)،
 وعلق السيوطي في موضع آخر بأنه لا يجوز في الشعر ولا في غيره^(٢). وأورد ابن منظور
 أنه أراد داود، فجعله سليمان، ثم غيره إلى سلام^(٣)، وبهذا التغيير الذي ذكره ابن منظور
 يكون ثمة تعقيد لفظي ومعنوي؛ إذ أراد كلمة (داود) وأتى بأخرى (سليمان)، ثم عدل بها
 إلى (سلام).

١١- وضع فعل الأمر موضع الاسم

ومن ذلك قول الشاعر: [من الوافر]

أَلَا يَا أُمَّ فَارِعَ لَا تَلُومِي عَلَى شَيْءٍ رَفَعْتَ بِهِ سَمَاعِي
 وَكُونِي بِالْمَكَارِمِ ذَكْرِي وَذَلِّي دَلَّ مَاجِدَةَ صِنَاعِ

فقد وضع كلمة (ذكريني) مكان (مُذَكَّرَة) وهذا قبيح؛ إذ لا يقوم فعل الأمر مقام
 الاسم، وإنما يقوم الفعل المستقبل والماضي مقامه، وذلك مثل قولك: (كان زيد يقوم) فوق
 المضارع المستقبل موقع الاسم (قائماً)، ومثل (كان زيد قد انطلق) أي: منطلقاً، ولكن
 الشاعر اضطر فوضع فعل الأمر موضع المستقبل في خبر كان؛ لأن ابتداء كلامه أمر،
 وهو (كوني)، والمعنى الحاصل هنا أنه وقع منه الأمر لها على التذكير، أي كوني مذكرة
 لي بالمكارم، وأدخل (كوني) ليتوصل بها إلى ما بعدها؛ إذ كانت الفائدة فيه^(٤)، وعلق ابن
 عصفور على هذا البيت بأنه جعل (ذكريني) في موضع (مذكرة). وهو قبيح، لأن فعل
 الأمر لا يقوم مقام الخبر في باب (كان)^(٥).

١٢- إثبات الهاء في الوصل وتحريكها

أنشد الكوفيون لبعض الأعراب: [من المتقارب]

(١) انظر: السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع ٢٧٥/٣.

(٢) انظر: السابق ٢٨٩/٣.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (م.ل.س) ٣٠٠/١٢.

(٤) انظر: السيرافي، ضرورة الشعر، ص ١٦٥، ١٦٦، والسيرافي، شرح كتاب سيبويه ٢٣٧/١.

(٥) انظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٢٥٨.

وقد رايني قولها يا هناه ويحك ألحقت شرا بشر
وأنشدوا أيضا: [من الرجز]

يا رب يا رياه إياك أسل

لا يجيز النحاة إثبات الهاء في الوصل ساكنة ولا متحركة؛ لأنها إنما تلحق في الوقف لبيان الألف قبلها فإذا صيرت إلى الوصل أسقطت عنها بسبب النطق بما بعدها، تقول في الوقف: وازيداه، فإذا وصلت قلت: وازيدا وعمراه، فإنك تحذفها في الوصل وتثبتها في الوقف، وقيل إنهم يجرونها في الوصل على حد إجرائها في الوقف، وعلق العكبري على ذلك بأن إثباتها في الوصل على حد إثباتها في الوقف مكروه وضرورة مستتجة^(١)، وقال صدر الأفاضل الخوارزمي، إن إجراء الوصل مجرى الوقف على مخالفة الدليل^(٢).

١٣- إضافة الصفة المجردة من أل إلى معمولها المضاف إلى ضمير الموصوف.

نص سيبويه على أنه قد جاء في الشعر " حسنةٌ وجَّهها " شبهوه بحسنة الوجه، وذلك رديء، لأنه بالهاء معرفة كما كان بالألف واللام، وهو من سبب الأول كما أنه من سببه بالألف واللام، واستشهد بقول الشماخ: [من الطويل]

أَقَامَتْ عَلَى رَنْعِيهِمَا جَارَتًا صَفًّا كُمَيْتَا الْأَعَالِي جَوْنَتَا مُصْطَلَاهُمَا^(٣)

وعلق الرضي الإستراباذي على هذا بأن سيبويه وجميع البصريين جوزوا على قبح في ضرورة الشعر إضافة الصفة المجردة من "أل" إلى معمولها المضاف إلى ضمير الموصوف^(٤).

(١) العكبري، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري ٣/٣٦٢، ٣٦٣.

(٢) انظر: الخوارزمي، شرح المفصل في صنعة الإعراب الموسوم بالتخمير ٤/٣٦٠.

(٣) انظر: سيبويه، الكتاب ١/١٩٩.

(٤) انظر: الإستراباذي، شرح الرضي على الكافية ٣/٤٣٦، ٤٣٧.

الخاتمة:

من خلال استقراء كتب النحاة والبحث فيها عما نصوا على أنه ضرورة قبيحة تبين وجود أربع عشرة ضرورة قبيحة في ضرورات الحذف، وتسع ضرورات قبيحة في قسم التقديم والتأخير، وست ضرورات في قسم الزيادة، وثلاث عشرة ضرورة في قسم الإبدال والتغيير، كما ظهر وجود بعض الضرورات التي لم ترد فيما صنفه النحاة في الكتب التي اختصوها بالضرورة، وهذه أتت في كتب شرح الشعر، وشرح الشواهد النحوية، وتعليق بعض النحاة واللغويين على بعض الأبيات في كتب النحو واللغة والمعجمات، وهذا يؤكد قول بعضهم إن الضرورات لا تنحصر في عدد معين، ومن ثم فإن كتب شروح الشعر وكتب اللغويين وتعليقاتهم بحاجة إلى دراسات دقيقة ومستوعبة تتقصى ما فيها من ضرورات قبيحة وغير قبيحة وتصنفها وتدرسها، وهي أيضا بحاجة إلى تتبع ما فيها من مصطلحات النحاة وأقوالهم وقواعدهم، ولعل هذه الدراسة تكون حافزا للباحث ولغيره على الاستقصاء التام الشامل لما ورد في كتب النحاة وغيرهم من اللغويين وشرح الشعر من الضرورات القبيحة مما لم يقع تحت يدي لاستكمال النقص وسد الخلل.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن الأثير، ضياء الدين بن الأثير أبو الفتح، نصر الله بن محمد (ت:٦٣٧هـ)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق د. أحمد الحوفي، د. بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة، القاهرة.
- ٢- الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي نجم الدين (ت:٦٨٦هـ)، شرح شافية ابن الحاجب، حققهما وضبط غريبهما وشرح مبهمهما الأساتذة: محمد نور الحسن، ومحمد الززراف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٣- الإستراباذي، محمد بن الحسن الرضي نجم الدين (ت:٦٨٦هـ)، شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.
- ٤- الآلوسي، السيد محمود شكري الآلوسي البغدادي، أبو المعالي (ت:١٣٤٢هـ)، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، شرحه محمد بهجة الأثري البغدادي، المكتبة العربية ببغداد، المطبعة السلفية بمصر، الطبعة العاشرة ١٣٤١.
- ٥- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار (ت:٣٢٨هـ)، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف (سلسلة ذخائر العرب ٣٥).
- ٦- الأنصاري، أبو زيد الأنصاري (ت:٢١٥هـ)، النوادر في اللغة، تحقيق ودراسة: الدكتور محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
- ٧- البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت:١٠٩٣هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٨- البغدادي، عبد القادر بن عمر، شرح أبيات مغني اللبيب (ت:١٠٩٣هـ)، تحقيق عبد العزيز رباح - أحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، الطبعة (ج ١

- ٩- (٤ - الثانية، (ج ٥ - ٨ الأولى) (١٣٩٣ - ١٤١٤ هـ).
التبريزي، يحيى بن علي بن محمد الشيباني أبو زكريا (ت: ٥٠٢ هـ)، شرح القصائد العشر، عنيت بتصحيحها وضبطها والتعليق عليها للمرة الثانية إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢ هـ.
- ١٠- التنوخي، القاضي أبو يعلى عبد الباقي بن أبي الحصين عبد الله بن المحسن، القوافي، تحقيق الدكتور عوني عبد الرؤوف، مكتبة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية ١٩٧٨ م.
- ١١- ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلية (ت: ٣٩٢ هـ)، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.
- ١٢- الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى الفارابى (ت: ٣٩٣ هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ١٣- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥ هـ)، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق وشرح ودراسة: رجب عثمان محمد، مراجعة: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ١٤- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: ٧٤٥ هـ)، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق د. حسن هندواي، دار القلم - دمشق (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ - ١٤٣٤ هـ / ١٩٩٧ - ٢٠١٣ م.
- ١٥- الحيدرة اليمني، علي بن سليمان (ت: ٥٩٩ هـ)، كشف المشكل في النحو، تحقيقي الدكتور هادي عطية مطر الهاللي، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- ١٦- الخليل، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت: ١٧٠)، كتاب العين، تحقيق د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

- ١٧- الخوارزمي، صدر الأفاضل القاسم بن الحسين (ت:٦١٧هـ)، التخمير شرح المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.
- ١٨- الدماميني، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت:٧٢٨هـ)، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، تحقيق الحساني حسن عبد الله، مكتبة الخانجي الطبعة الثانية ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ١٩- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى (ت:١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، أعوام النشر (١٩٦٥م-٢٠٠١م)، ٤٠ جزءاً.
- ٢٠- ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل النحوي (ت:٣١٦هـ)، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت.
- ٢١- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت:١٨٠هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٢- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت:٤٥٨هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٢٣- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت:٣٦٨هـ)، شرح كتاب سيبويه، تحقيق أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٢٤- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت:٣٦٨هـ)، ضرورة الشعر، تحقيق الدكتور رمضان عبد التواب، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٢٥- السيرافي، أبو محمد يوسف بن أبي سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت:٣٨٥هـ)، شرح أبيات سيبويه، تحقيق الدكتور محمد علي الريح هاشم، راجعه:

- طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- ٢٦- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الاقتراح في أصول النحو وجدله، حققه وشرحه: د. محمود فجال، وسمى شرحه (الإصباح في شرح الاقتراح)، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ - ١٩٨٩ م.
- ٢٧- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق وتعليق: د. حمدي عبدالفتاح مصطفى خليل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٥، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٢٨- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية - مصر.
- ٢٩- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: ٧٩٠ هـ)، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، الجزء السادس، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٣٠- شتيوي، د. عبد الملك، الضرورات النحوية بين الحسن والقبح، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، العدد الحادي والأربعون ٢٠٢٢ م.
- ٣١- ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن علي بن حمزة (ت: ٥٤٢هـ)، أمالي ابن الشجري، تحقيق الدكتور محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م.
- ٣٢- شراب، محمد محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م.
- ٣٣- ابن الصائغ، محمد بن حسن بن سباع بن أبي بكر الجذامي، أبو عبد الله، شمس الدين (ت: ٧٢٠هـ)، للوحة في شرح الملحمة، تحقيق إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

- ٣٤- الصبان، أبو العرفان محمد بن علي الصبان الشافعي (ت ١٢٠٦م)، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٥- ابن طباطبا، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم طباطبا، الحسني العلوي، أبو الحسن (ت: ٣٢٢ هـ)، عيار الشعر، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع، مكتبة الخانجي - القاهرة.
- ٣٦- عبد اللطيف، د. محمد حماسة، لغة الشعر دراسة في الضرورة الشعرية، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.
- ٣٧- ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي، أبو الحسن (ت: ٦٦٩ هـ)، الممتع الكبير في التصريف، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.
- ٣٨- ابن عصفور، علي بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمِي الإشبيلي، أبو الحسن (ت: ٦٦٩ هـ)، ضرائر الشعر، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
- ٣٩- ابن عقيل، بهاء الدين بن عقيل، المساعد على تسهيل الفوائد، تحقيق د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرى (دار الفكر، دمشق - دار المدني، جدة)، الطبعة الأولى، (١٤٠٠ - ١٤٠٥ هـ).
- ٤٠- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدين (ت ٦١٦ هـ)، ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري (ت ٦١٦ هـ)، المسمى التبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهرسه: مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري، عبد الحفيظ شلبي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ٤١- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (ت ٣٧٧ هـ)، المسائل البصريات، تحقيق د. محمد الشاطر أحمد محمد أحمد، مطبعة المدني، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.
- ٤٢- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي (ت ٣٧٧ هـ)، المسائل العسكرية في النحو العربي، تحقيق د. علي جابر المنصوري، الدار

- العلمية الدولية للنشر والتوزيع ودار الثقافة للنشر والتوزيع (عمان - الأردن) ٢٠٠٢م.
- ٤٣- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني (ت: ٨٥٥)، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، المشهور بـ «شرح الشواهد الكبرى»، تحقيق أ. د. علي محمد فاخر، أ. د. أحمد محمد توفيق السوداني، د. عبد العزيز محمد فاخر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.
- ٤٤- القرطاجني، أبو الحسن حازم القرطاجني (ت: ٦٨٤هـ)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، تونس ١٩٩٦م.
- ٤٥- القزاز القيرواني، محمد بن جعفر القيرواني أبو عبد الله التميمي (ت: ٤١٢هـ)، ما يجوز للشاعر في الضرورة، حققه وقدم له وصنع فهرسه: الدكتور رمضان عبد التواب، الدكتور صلاح الدين الهادي، دار العروبة، الكويت - بإشراف دار الفصحى بالقاهرة.
- ٤٦- ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي الجباني، أبو عبد الله، جمال الدين (ت: ٦٧٢هـ)، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق د. عبد الرحمن السيد، د. محمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى (١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م).
- ٤٧- المبرد، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي، أبو العباس، (ت ٢٨٥هـ)، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب. - بيروت.
- ٤٨- المطرزي، أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الحنفي الخوارزمي (٥٣٨ - ٦١٦ هـ)، المغرب في ترتيب المعرب، دار الكتاب العربي - بيروت (د. ت). هذه الطبعة إعادة صف بحرف جديد لطبعة دائرة المعارف النظامية بالهند (١٣٢٨ هـ، في جزأين).
- ٤٩- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله (ت: ٤٤٩هـ)، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، تحقيق محمد سعيد المولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات

- الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٥٠- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي (ت: ٤٤٩هـ)، معجز أحمد، تحقيق د. عبد المجيد دياب، سلسلة ذخائر العرب ١٩٨٤م.
- ٥١- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي (ت: ٤٤٩هـ)، رسالة الملائكة، عني بتحقيقه وشرحه وضبطه ومعارضته: محمد سليم الجندي، عضو المجمع العلمي العربي، دار صادر - بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.
- ٥٢- المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان التتوخي (ت: ٤٤٩هـ)، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٥٣- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤١٤هـ.
- ٥٤- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، الحواشي لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.
- ٥٥- ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد، محب الدين الحلبي ثم المصري (ت: ٧٧٨هـ)، تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، دراسة وتحقيق: أ. د. علي محمد فاخر وآخرين، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
- ٥٦- ابن الناظم، بدر الدين محمد ابن الإمام جمال الدين محمد بن مالك (ت: ٦٨٦هـ)، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠م - ٢٠٠٠م.
- ٥٧- نجار، د. منال محمد هاشم، الضرورة الشعرية بين نحو الجملة ونحو النص، الندوة الدولية الثانية (قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة)، كلية الآداب، جامعة الملك سعود ٢٥-٢٧/٢/٢٠١٤م.

- ٥٨- ابن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ)، المدخل إلى تقويم اللسان، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٥٩- أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (ت: نحو ٣٩٥ هـ)، الصناعتين: الشعر والنثر، تحقيق علي محمد البجاوي [ت ١٣٩٩هـ]- محمد أبو الفضل إبراهيم [ت ١٤٠١ هـ]، المكتبة العصرية - بيروت ١٤١٩هـ.
- ٦٠- ابن يسعون، أبو الحجاج يوسف بن يبقى (ت: بعد ٥٤٢هـ)، المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح، تحقيق ودراسة: محمد بن حمود الدعجاني، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٦١- ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش ابن أبي السرايا محمد بن علي، أبو البقاء، موفق الدين الأسدي الموصلي (ت: ٦٤٣هـ)، شرح المفصل للزمخشري، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

ثانياً: تخصص الآثار



العلاقة بين بني قرمان والمماليك في أسيا الصغرى (٦٥٤-٨٨٨هـ/١٢٥٦-١٤٨٣م) كما تعكسها النقود

د. شريف يحيى محمود

مدرس الآثار والمسكوكات الإسلامية

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

sherif.yehia@arts.psu.edu.eg

 10.21608/jfpsu.2024.283697.1346

This is an open access article licensed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



العلاقة بين بني قرمان والمماليك في أسيا الصغرى (٦٥٤-٨٨٨هـ/١٢٥٦-١٤٨٣م) كما تعكسها النقود

مستخلص

تعد النقود الإسلامية مصدراً تاريخياً وأثرياً لا يقبل الشك في تحديد العلاقة بين الحكام والدول في العصر الإسلامي سواء علاقات تبعية سياسية أو تبعية مذهبية أو استقلال ذاتي تحت جناح الحكام والدول القوية أو استقلال تام، ومن ثم كانت النقود الإسلامية هي الوسيلة التي نتبين من خلالها أبعاد تلك العلاقات بين الحكام والدول خاصة وأن المصادر التاريخية قد أغفلت الحديث عن بعض هذه العلاقات وهو الأمر الذي يتضح من دراسة النقود الإسلامية، وذلك لأن النقود هي الأداة الرئيسية والوسيلة الإعلامية المهمة التي يعلن من خلالها الحاكم خضوعه لحاكم آخر.

وسوف أتناول في هذا البحث دراسة النقود التي سكها بنو قرمان والنقود التي تلقي الضوء على العلاقة بين دولة بنو قرمان والدولة المملوكية، وذلك من خلال النقود وما أورده المصادر التاريخية المعاصرة من معلومات توضح أبعاد هذه العلاقة.

الكلمات المفتاحية: نقود، بنو قرمان، قونيه، الاشرف، علاء الدين، الناصر.

The Relationship between the Karamanids and the Mamluks in Anatolia (654-888 AH / 1256-1483 AD) as Reflected by Coins

Abstract

Islamic coins are an indisputable historical and archaeological source for determining the relationships between rulers and states in the Islamic era. These relationships could involve political or religious subordination, autonomous self-governance under the protection of powerful rulers and states, or complete independence. Therefore, Islamic coins are the medium through which we can discern the dimensions of these relationships, especially since historical sources have often overlooked discussing some of these connections. This is evident from the study of Islamic coins, as they are the main tool and significant means of communication through which a ruler declares his submission to another ruler.

In this research examines the coins minted by the Karamanids and the coins that shed light on the relationship between the Karamanid Era and the Mamluk Era. This will be done through the analysis of the coins and the information provided by contemporary historical sources that clarify the dimensions of this relationship.

Keywords: Coins, Karamanid, Konya, Al Ashraf, Ala al-din, Al Nasir.

المقدمة :

قامت إمارة قرمان في جنوب شرق آسيا الصغرى-تركيا الحالية- على مشارف مملكة أرمينية الصغرى في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وذلك في الوقت الذي كانت فيه دولة سلاجقة الروم آخذة في الاضمحلال، وضمت أراضي هذه الإمارة النصف الغربي كله من جبال طوروس، واتخذت من مدينة أرمناك^١ عاصمة لها في بداية الأمر^٢.

وبعد انهيار سلطنة سلاجقة الروم في العقد الأول من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر للميلاد، استولى القرمانيون تدريجياً على بعض ممتلكات السلاجقة واتخذوا من قونية^٣ العاصمة السلجوقية نفسها عاصمة لهم في معظم الفترات، مما حقق لهم مكانة مهمة بين الإمارات التركمانية في آسيا الصغرى، وحذا بهم في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأنهم «ورثة السلاجقة»، دون باقي الإمارات الأخرى، ولم تلبث أن اتسعت بعد ذلك أراضي الإمارة القرمانية، لتشمل جزءاً كبيراً من وسط آسيا الصغرى يطابق منطقة قبادوقية القديمة، وقسماً من إقليم ليكاونية، بالإضافة إلى السيطرة على منفذ على ساحل البحر المتوسط فيما بين قيليقية - أرمينية وخليج العاليا^٤.

وكان مؤسس هذه الإمارة التركمانية التي عاشت قرنين من الزمان هو الأمير التركماني قرمان، الذي ظهر لأول مرة على مسرح الأحداث السياسية في المنطقة حوالي سنة ٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م، وقد هاجر والده، الذي يدعى نور صوفي من أذربيجان^٥ واستقر

^١ أرمناك: تقع جنوب مدينة لارندة عاصمة إمارة بني قرمان أنظر كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٨٠.

^٢ محمد نجيب الوسيمي : العلاقة السياسية بين إمارة قرمان ودولة المماليك الجراكسة ٧٨٤- ٨٨٨هـ/ ١٣٨٢- ٤٨٣م، المجلة التاريخية المصرية، مجلد ٣٩، ١٩٩٨م، ص ١٢.

^٣ قونية : بالضم ثم السكون ، ونون مكسورة ، وياء مثناه من تحت خفيفة ، من أعظم مدن الإسلام بالروم، مدينة بأسيا الصغرى، تحيط بها أنقرة من الشمال، ومن الشرق أنقرة وأذنة، ومن الغرب ولاية أيدين، ومن الجنوب ولاية أذنة والبحر المتوسط، أنظر ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي) (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان ، مجلد ٤، دار صادر بيروت، ١٩٧٧م، ص ٤١٥؛ علي بن صالح المحمدي: إمارة بني قرمان ودورها في آسيا الصغرى خلال العصر المملوكي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٥، ٢٠١٢م، ص ٢٦٧.

^٤ محمد نجيب الوسيمي : العلاقة السياسية بين إمارة قرمان ودولة المماليك، ص ١٢.

^٥ أذربيجان : بالفتح ثم السكون وفتح الراء وكسر الباء الموحدة وياء ساكنة وجيم وألف ونون، تسمى بأذرباذ بن إيران بن الأسود بن سام بن نوح عليه السلام، وأذربيجان إقليم واسع يقع في الشمال الغربي من إيران^(٥)، ويبلغ طوله ثلاث وسبعين درجة، وعرضه أربعين درجة ، حده من برذعة شرقاً إلى أرزنجان غرباً، راجع : ياقوت الحموي،

لبضع سنوات بالقرب من سيواس^١، ثم انتقلت أسرته إلى منطقة الجبال الواقعة بين لارنده وأرمناك، وشارك أحياناً في الأعمال التي قام بها التركمان المقيمون في تلك المنطقة ضد الأرمن والفرنجة^٢.

وفي عام ٦٥٤هـ/١٢٥٦م أكد ابن بيبى وجود الأمير قرمان في إقليم قمر الدين، حيث بدأ بعد فترة ضئيلة من هذا العام ممارسة قطع الطرق، وتخلي عن مهنته القديمة القائمة على تزويد أهالي لارنده^٣ بالفحم النباتي المستخرج من غابات طوروس^(٤).

وطبقاً لما ذكره ابن بيبى فإن السلطان السلجوقي قليج أرسلان الرابع (٦٥٥ - ٦٦٣ هـ / ١٢٥٧ - ١٢٦٥م) قرب إليه الأمير قرمان، وولاه سنة ٦٦٠هـ/١٢٦١م إمارة مقاطعته، حتى أصبح بالتدريج على درجة كبيرة من القوة، حالت بين السلطان نفسه والتصدي له، وبعد وفاة قرمان حوالي ٦٦١هـ/١٢٦٢م اعتقل السلطان قليج أرسلان أبناءه وإخوته في قلعة كاوله بالقرب من قونية لبعض الوقت، حتى توفي السلطان سنة ٦٦٣هـ/١٢٦٥م، وعندئذ تم إطلاق سراحهم، ولم يلبث أن ازداد نفوذهم بالتدريج، حتى استطاعوا الاستيلاء على قونية سنة ٦٧٥هـ/١٢٧٦م لبعض الوقت، ثم استقروا فيها نهائياً سنة ٧٣٦هـ/١٣٣٥م بعد زوال الحماية المغولية عن آسيا الصغرى، وبذلك أصبحت إمارة قرمان أقوى الإمارات التركمانية في جنوب شرقي الأناضول وأقدمها^(٥).

ونظراً لموقع الإمارة القرمانية على التخوم الشمالية لدولة سلاطين المماليك في مصر والشام، فقد كان طبيعياً أن تحوز اهتمام هؤلاء السلاطين المماليك، بوصفها درعاً لتأمين الحدود الشمالية لبلادهم في أعالي بلاد الشام وإقليم الجزيرة من الخطر المغولي بعد

معجم البلدان، مج١، ص ١٢٨؛ المقدسي (محمد بن احمد بن أبي بكر البناء، ٣٩٠هـ)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩١م، ص ٣٧٥؛ كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس، كوركيس عواد، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٥م، ص ١٩٣.

^١ سيواس : تقع علي نهر قزل ايرماق ويحيط بها من الشمال قسطموني وطرابوزن، وشرقا أرضروم ، وجنوباً حلب وأذنة وغرباً أنقرة ، كي لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية، ص ص ١٧٩-١٨٠.

^٢ محمد نجيب الوسيبي : العلاقة السياسية بين إمارة قرمان ودولة المماليك الجراكسة، ص ١٢.

^٣ لارنده : إحدى مدن الثغور خارج حدود البلاد الشامية، زارها ابن بطوطة وكتب اسمها بصورة اللارنده وهي عاصمة إمارة بني قرمان ، انظر كي لسترنج : بلدان الخلافة الشرقية، ص ١٨٠.

^٤ ابن بيبى (ناصر الدين يحيى بن محمد، ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، تاريخ سلاجقة الروم، دراسة وترجمة د. محمد علاء الدين منصور، مصر، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٣٣٤ - ٣٣٧، الأقراني، مسامرة الأخبار ومسيرة الأخيار، بسعي وتصحيح وحواشي/ عثمان توران، أنقرة ١٩٤٣، ص ٧١، ١١٠ - ١١٢.

^٥ ابن بيبى، تاريخ سلاجقة الروم، ص ٣٣٤ - ٣٣٧.

معركة عين جالوت ٦٥٨هـ/١٢٦٠م، هذا بالإضافة إلى أهميتها في مهاجمة مملكة أرمينية الصغرى في قيليقية، بالإضافة إلى الحفاظ على مصالح المماليك الاقتصادية الخارجية، وقد حرص أبناء قرمان منذ تأسيس إمارتهم الصغيرة على التقارب مع سلطنة المماليك، باعتبارها أكبر قوة سياسية مجاورة لهم في منطقة الشرق الأدنى، وذلك في إطار الحفاظ على التوازن الإقليمي مع باقي الإمارات التركمانية الأخرى في آسيا الصغرى بصفة عامة، ومع إمارة بني عثمان - أقوى هذه الإمارات على الإطلاق - بصفة خاصة^(١).

واتضحت ملامح التوجهات السياسية لإمارة قرمان تجاه سلطنة المماليك في مصر والشام سنة ٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م عندما أعلن الأمير محمد بك بن قرمان تأييده للسلطان الظاهر ببرس البندقداري في مواجهته للمغول على أرض آسيا الصغرى، وعند وصول السلطان إلى قيصرية قلد الأمير علي بك الأخ الأصغر لحاكم الإمارة المذكورة «توافق وسناجق ورايات» له ولإخوته، مما يعني دخول الإمارة القرمانية رسميًا تحت السيادة المملوكية^(٢).

وتطورت العلاقات القرمانية - المملوكية تدريجيًا، فعندما هاجم المغول أراضي الإمارة القرمانية سنة ٦٨٠هـ/ ١٢٨١م ردًا على إغارات القرمانيين على مدينة قونية وضواحيها، قبل ما أحدثه المغول من سلب ونهب وتخريب لأراضي الإمارة وعمليات الأسر والإبادة البشرية بسكانها بمشاعر الأسي والاستتكار الشديدين من قبل السلطات المملوكية. وأرسل السلطان المملوكي المنصور قلاوون (٦٧٨ - ٦٨٩هـ/ ١٢٧٩ - ١٢٩٠م) في مستهل رمضان ٦٨١هـ/ الموافق الثالث من ديسمبر ١٢٨٢م رسالة إلى السلطان أحمد تكودار (٦٨٠ - ٦٨٣هـ/ ١٢٨١ - ١٢٨٤م) مُحذِرًا من مغبة تكرار مثل هذه الغارات التي أذت مشاعر المسلمين^(٣).

^١ محمد نجيب الوسيبي: العلاقة السياسية بين إمارة قرمان ودولة المماليك الجراكسة، ص ١٤.
^٢ ابن عبد الظاهر (القاضي محي الدين، ٦٩٢هـ/١٢٩٢م)، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق ونشر عبد العزيز الخويطر، ط١، الرياض ١٩٧٦م، ص ٤٦٦، ٤٧١؛ وابن فضل الله العمري (شهاب الدين احمد بن يحيى، ٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، مسالك الأبيصار في ممالك الأمصار، السفر ٣ - ٤، إصدار فؤاد سزكين بالتعاون مع علاء الدين جوخوشا وايكهارد نويبور، ألمانيا، ١٩٨٨م، ص ١٥٨، ابن تغرى بردي (جمال الدين أبو المحاسن، يوسف بن ٨٧٤هـ/١٤٧٠م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٧، مصر، ١٩٢٩-١٩٧٢، ص ١٨١، ١٨٣، المقرئ (تقي الدين احمد بن علي، ٨٤٥هـ/١٤٤٢م)، السلوك لمعرفة دولة الملوك، ج ١، تحقيق محمد مصطفى زيادة، مصر، ١٩٣٦-١٩٥٨م، ص ٦٣٠، ٦٣٣.
^٣ القلقشندي، صبح الاعشي، ج ٧، ص ٢٣٧ - ٢٤٢.

ولم تلبث أن اكتملت مظاهر سيادة دولة المماليك البحرية على إمارة قرمان بالإعلان عن الدعاء في الخطبة، وسك العملة فيها باسم السلاطين المماليك، ففي سنة ٧١٨هـ / ١٣١٨ - ١٣١٩م أرسل الأمير محمود بك بن قرمان (٦٧٧ - ٧٤٠ هـ / ١٢٧٨ - ١٣٤٠ م) سفارة إلى القاهرة تحمل دراهم قرمانية باسم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاون، وتعلن إقامة شعائر الخطبة في بلاده باسمه، وكان أن كتب للأمير تقليدًا بحكم الإمارة نيابة عن سلطنة المماليك وسيرت إليه بعض الهدايا. وكذلك ضُربت مثل هذه العملات في مدينة أرمناك العاصمة سنة ٧١٥ هـ / ١٣١٥ م، وفي لارنده أهم المدن سنة ٧١٦ هـ / ١٣١٦م، وحملت اسم السلطان الملك الناصر محمد، في حين نقشت على دراهم أخرى ألقابه (السلطان الأعظم ناصر الدنيا والدين، الملك الناصر محمد بن قلاون). وأشار المقرئزي إلى وصول رُسل الحاكم القرمانى المذكور سنة ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م ضمن كثير من رسل الملوك الأجانب الذين جاءوا إلى القاهرة لبذل الطاعة للناصر محمد بن قلاون^(١).

وفي سنة ٧٦٨ هـ / ١٣٦٧م حرض السلطان المملوكي الأشرف شعبان (الثاني) (٧٦٤ - ٧٧٨ هـ / ١٣٦٣ - ١٣٧٦م) الأمير علاء الدين بك خليل بن محمود (٧٥٣ - ٧٨٣ هـ / ١٣٥٢ - ١٣٨١م) للهجوم على جورهيجوس للتأثير على الموقف التفاوضي للقبارصة لقبول شروط الصلح التي عرضها المماليك، وكذلك لكي يشغلوا القبارصة في الدفاع عنها فيتمكن المماليك من غزو قبرص التي كانت هدفًا استراتيجيًا لهم، وبعد هزيمة القرمانيين أمام القبارصة الذين وصلوا للدفاع عن جورهيجوس اضطر الأمير القرمانى علاء الدين خليل إلى الدخول في الصلح مع القبارصة، بعد أن علم بمفاوضات الصلح المملوكية - القبرصية^(٢).

ونجحت سلطنة المماليك البحرية سنة ٧٧٧هـ / ١٣٧٥م في ضم قيليقية إلى ممتلكاتها، وبالتالي وضعت حدًا لمملكة أرمنية الصغرى، وعندئذ توترت العلاقات

^١ الشجاعى(شمس الدين، ت٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاون الصالحى وأولاده، تحقيق برباره شيفر، القسم الأول، قيسبادن، ١٩٧٨م، ص ١١٥، المقرئزي، السلوك، ج ٢، ص ١٨٥ - ١٨٦، ٢٥٩، ابن تغرى بردى، النجوم، الزاهرة ج ٩، ص ٧٨.

^٢ المقرئزي، السلوك ج ٢، ص ٤٢٨ - ٤٣٠؛ سعيد عبد الفتاح عاشور، قبرص والحروب الصليبية، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢م، ص ص ١٤٠ - ١٤١، ١٥١ - ١٥٢، ١٥٦.

المملوكية - القرمانية لأول مرة في تاريخها، نظرًا لاستئثار المماليك بالأسلاب الأرمينية دون القرمانيين وغيرهم من التركمان الذين كثيرًا ما أقضوا مضاجع الأرمن المجاورين لهم، ولذلك أيد الأمير القرماني علاء الدين بن خليل في ذو القعدة سنة ٧٨٥ هـ/ الموافق ديسمبر ١٣٨٣م ويناير ١٣٨٤م المتمرد التركماني الأمير أحمد بن رمضان أمير أذنة (٧٨٠ - ٨١٠ هـ/ ١٣٧٨ - ١٤٠٧م) ضد سيف الدين برقوق (٧٨٤ - ٨٠١ هـ/ ١٣٨٢ - ١٣٩٨ م) أول سلاطين دولة المماليك الجراكسة، واتفقا مع التركمان الثائرين على أن يقلعوا بلاد «سيس» من يدي سلطان مصر المملوكي. وبرغم فشل المحاولة فإنها برهنت على أن الأمير علاء الدين بك خرج على سياسة أجداده التقليدية الموالية للسلطنة المملوكية، مما أضر به وبلاده، في وقت كانا فيه في أمس الحاجة إلى تأييدها ضد طموحات الإمارة العثمانية النامية. وجاء ذلك مصحوبًا بضعف سلطنة المماليك البحرية وقيام دولة المماليك الجراكسة، مما ترك أثره في توجهات القوى السياسية المجاورة في التعامل مع مصر وبلاد الشام^(١).

وعلى الرغم من توتر العلاقات القرمانية - المملوكية منذ سنة ٧٨٥ هـ/ ١٣٨٤م تحركت قوات السلطان العثماني بايزيد الأول (٧٩١ - ٨٠٥ هـ/ ١٣٨٩ - ١٤٠٣ م)، للهجوم على أراضي إمارة قرمان؛ فأرسل السلطان المملوكي برقوق مبعوثه الأمير حسام الدين الكنجي نائب الكرك إلى السلطان بايزيد، مما أرجأ الهجوم العثماني إلى حين، وفي الوقت نفسه دعا الأمير القرماني علاء الدين بك بن خليل لأن يرسل مبعوثيه إلى السلطان المملوكي ليعلن خضوعه للسلطنة المملوكية وإزالة ما حدث أخيرًا من توتر في العلاقات بين البلدين. ولكن العثمانيين كانوا قد انتهوا من تثبيت أركان دولتهم، وحين وقت أولى محاولاتهم لتوحيد كل الأناضول تحت سيادتهم، فتذرع بايزيد بأن علاء الدين القرماني نقض العهد وأغار على بلاده، مما دفعه إلى اجتياح أراضي الإمارة القرمانية مرة ثانية سنة ٧٩٢ هـ/ ١٣٩٠ م واحتلال معظمها وقتل أقوى حكامها الأمير علاء الدين وحبس ولديه محمد وعلي بمدينة بروسا حاضرة الدولة العثمانية، ومن ثم أصبح بنو عثمان هم القوة

^١ ابن الصيرفي (علي بن داود الشهير بالخطيب الجوهري، ت. ٩٠٠ هـ، ١٤٩٤م)، نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق حسن حبشي، ج ١، مطبعة دار الكتب، مصر، ١٩٧٠م، ص ٨٢ - ٨٥، المقريري، السلوك ج ٣، ص ٥٠٤ - ٥٠٦، ابن إياس، بدائع الزهور، ج ١، ص ٣٢٨ - ٣٤٠.

الكبرى في الأناضول بأجمعه^(١).

ولم تلبث حملة تيمورلنك على بلاد الأناضول في بداية القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي أن قلبت مجرى الأمور كلها رأساً على عقب لفترة من الزمن، وأوقفت المد العثماني لمدة ربع قرن، وافرغ تيمورلنك بعد معركة أنقرة ٨٠٤هـ / ١٤٠٢م عن محمد بك وعلي بك ابني الأمير القراماني السابق علاء الدين خليل من سجن السلطان العثماني بايزيد الأول، وخلع عليهما، وولاهما بلادهما، وألزم كل واحد منهما بإقامة الخطبة، وضرب السكة باسمه واسم السلطان محمود خان المدعو صرغتمش، ذلك أن تيمورلنك استهدف من إحياء الإمارات التركمانية التي سبق أن ضمها العثمانيون إلى دولتهم إشعال عملية الثأر بين هذه الإمارات والدولة العثمانية لإضعاف كلا الجانبين لصالح التيموريين في نهاية المطاف^(٢).

وفيما يلي دراسة وصفية تحليلية لنقود إمارة بنو قرمان^٣:

أولاً: النقود التي سكها أمراء بنو قرمان.

١- نقود علاء الدين (٧٥٠ - ٧٩٤هـ / ١٣٤٩ - ١٣٩٢م).

النقود التي وصلتنا للأمير علاء الدين بن قرمان نقود فضية تم تصنيفها إلي ستة طرز كالتالي:

^١ ابن حجر (شهاب الدين احمد بن علي، ت ٨٥٢هـ/١٤٤٨م)، أنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق حسن حبشي، ج ١، مصر، ١٩٦٩م، ص ٢٧٦، ٤٥٣، القراماني، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، دراسة وتحقيق أحمد حطيط وفهمي سعد، مج ٣، ط ١، بيروت ١٩٩٢م، ص ١٦، وابن قاضي شهبه، تاريخ ابن قاضي شهبه ج ٣، ص ٤٧١، ابن الصيرفي، نزهة النفوس ج ١ ص ١٨٢، المقرئزي، السلوك، ج ٣، ص ٥٨٩، ٧٤٩، سعيد عيد الفتح عاشور، قبرس ص ١٦٠.

^٢ ابن عريشاه (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد، ت ٨٥٤هـ/١٤٥٠م)، عجائب المقذور في نوائب تيمور، تحقيق أحمد فايز الحمصي، ط ١، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٣٤٠ - ٣٤٣، القراماني، أخبار الدول، مج ٣، ص ١٨، ٢١، ابن حجر، أنباء الغمر، ج ٢ ص ٢٦٩، ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة، ج ١٢، ص ٢٦٩؛ المنهل الصافي ج ٤، ص ١٢٨.

^٣ زامباور: معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، ترجمه ذكي محمد حسن وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ٢٣٦.

الطرز الأول :-

الشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه هذا الطراز بأن كتابات مركز الوجه دونت داخل مربع يحيط به دائرة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق نُقِشت بها كتابات الهامش، أما الظهر هذا الطراز فجاءت كتاباته المركز داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
[الله] توكلت علي العلاي ضرب بكشهر	المركز	لا اله الا الله محمد رسول الله	المركز
		[ابو بكر] / عمر / عثمان / علي	الهامش
			
(شكل رقم ١) تفريغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

اشتمل كتابات مركز الوجه علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية " لا اله الا الله محمد رسول الله "، وقد ظهرت شهادة التوحيد بالترتيب ذاته لأول مرة على الدنانير والدرهم العربية الإسلامية التي قام بسكها الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان في سنة ٧٧ هجري، حيث تشير شهادة التوحيد إلى الركن الأول في العقيدة الإسلامية والأساس الذي يقوم عليه الدين، ولا يصح إسلام المرء بدونه، لذلك جاءت في مركز الوجه الذي

يشتمل على النصوص الرئيسية للنقود^١، يحيط بها أسماء الخلفاء الراشدين مجردة بصيغة "ابو بكر/ عمر/ عثمان / علي"، وكانت أسماء الخلفاء الراشدين تسجل علي النقود لتوضيح اعتناق أصحابها لمذهب أهل السنة والجماعة، فقد ظهرت لأول مرة أسماء الخلفاء الراشدين في بلاد المغرب علي دنانير بني خرزون ضرب طرابلس عامي "٤٢٥هـ و ٤٣١هـ^٢، أما الظهر فدونت في ثلاثة أسطر أفقية، مشتمل علي العبارة "توكلت علي الله" بالسطر الأول، توكل علي الله: استسلم إليه، وتشير هذه العبارة إلي أن صاحبها يفوض أمره إلي الله ويتوكل عليه، فهو نعم المولي ونعم المصير^٣.

ويتضح لنا أن تسجيل هذه العبارة علي نقود علاء الدين ليعلم من خلالها أنه يتوكل علي الله في حربه ضد السلطان بايزيد العثماني.

وبالسطر الثاني دون اسم علاء الدين بصيغة "العلاي"، ودون بالسطر الثالث والأخير اسم دار الضرب هكذا " بكشهر " ذكرها كي لسترنج في كتابه بلدان الخلافة الشرقية بغير شهر وتبعد حوالي ثمانين ميلا غرب قيصرية، وكانت ذات شان، وهي مدينة كبيرة ذات مباني جميلة فسيحة الشوارع والأسواق ذات انهار وبساتين وعلي أنهارها النواعير^٤.

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها نموذج نُشر بكتالوج عملات القرمانيين ويبلغ وزنه ١,٣ جرام وقطره ١٧ مم^٥، ونموذج آخر نُشر بمزاد zeno^٦ (لوحة رقم ١).

^١ عاطف منصور رمضان: موسوعة النقود في العالم الإسلامي، نقود الخلافة، ج١، دار القاهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م ص ٩٧.

^٢ عاطف منصور رمضان: النقود الإسلامية وأهميتها في دراسة التاريخ والآثار والحضارة الإسلامية، دار زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ص ٢٩٩-٣٠٠.

^٣ عاطف منصور رمضان: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ج١، دار زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ص ٢٣١-٢٣٢.

^٤ كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، ط ٢٠١٩م ص ١٧٩.

^٥ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, Cilt 2, istanbul, 2013, p.140, No.1.

^٦ Zeno, No.300949.

الطرز الثاني:الشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأنه كتابات المركز جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
المركز	[الله] توكلت ع العلي ضرب قونية	لا اله الا الله محمد رسول الله	المركز
			
(شكل رقم ٢) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه والظهر متشابهة مع كتابات الطراز السابق ولكن اختلف عنه في أن كتابات الوجه والظهر جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة، بالإضافة إلي أن اسم دار الضرب نُقش بصيغة " ضرب قونية ". وينتمي لهذا الطراز نموذجين سبق نشرهما، النموذج الأول نُشر بكتالوج العملات القرمانية^١، ونموذج آخر نشر بمزاد ستيفن البوم(لوحة رقم ٢)^٢.

¹ Husnu Ozturk - Halük Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coinsistanbul , p.144, No.7.

² Stephen Album Rare Coins Auction 37, 11-14 Jun 2020, lot 2291.

الطرز الثالثالشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأنه كتابات المركز جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
علاي لارنده	المركز	الله العزة محمد	المركز

دونت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي عبارة " العزة لله محمد " العزة : القوة والغلبة وتشير هذه العبارة إلي أن الله سبحانه وتعالى يهب العزة لمن يريد من عباده بتوقيقه ويضرب الذل والهوان علي من يثاء^١ ، ولعل سبب تسجيل هذه العبارة علي نقوده ليُحيطه الله سبحانه برعايته ويجعل له العزة أما الظهر فدونت كتاباته في سطرين أفقيين ، اشتمل السطر الأول علي اسم علاي " أم السطر الثاني فاشتمل علي اسم دار الضرب " لارنده"^٢. وينتمي لهذا الطراز أربعة نماذج سبق نشرها بكتالوج العملات القرمانية^٣، وأيضا نموذج آخر نُشر بمزاد Stephen Album^٤ (لوحة رقم ٣)، بالإضافة إلي نموذج آخر نُشر بمزاد zeno^٥.

^١ عاطف منصور: موسوعة النقوش الاثرية، ص ٣٢١.

^٢ Zambaur,E.V., Die Munzprägungen Des Islam ,Wiesbaden , 1968 , p.217,Diler,Omer, Islamic mints,Istanbul,2009,p.1064.

^٣ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coinsistanbul , p.163, Nos40,41,42,43.

^٤ Stephen Album Rare Coins Auction 37 11-14 Jun 2020, lot 2290.

^٥ Zeno,No.82082.

الطرز الرابع :الشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأنه كتابات المركز جاءت داخل دوائر مفصصة يحيط بها دائرة خطية.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
علا الدنيا والدين ضرب قونيه	المركز	الله نصر من وفتح قريب	المركز

اشتمل مركز الوجه علي ثلاثة أسطر أفقية دون بها الاقتباس القراني من الآية ١٣ بسورة الصف " نصر من الله وفتح قريب " وتبشر هذه الآية بان الله سيعجل له النصر علي أعدائه، ويرجع سبب تسجيل هذا الدعاء على نقود الأمير علاء الدين إلى ما ذكرته المصادر التاريخية عن قيام السلطان العثماني بايزيد الأول بحصار مدينة قونية، بعدما نقض علاء الدين موثيقه وأغار على ممتلكات الدولة العثمانية، لذلك سجل الأمير علاء هذه العبارة طالباً من الله أن ينصره علي أعدائه^١.

أما الظهر فوننت كتاباته في ثلاثة أسطر أفقية، اشتمل السطرين الأول والثاني علي اسم وألقاب علاء الدين هكذا " علاء الدنيا والدين، أما السطر الثالث والأخير اشتمل علي اسم دار الضرب بصيغة " ضرب قونية " .

وينتمي لهذا الطراز أربعة نماذج سبق نشرها بكتالوج العملات القرمانية^٢، وأيضاً نموذج آخر نُشر بمزاد Stephen Album^٣ (لوحة رقم ٤)، بالإضافة إلي نموذج نُشر بكتالوج النقود المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس لمؤلفه Hennequin Giles^٤.

^١ القراماني (أبو العباس أحمد بن يوسف بن أحمد الدمشقي، ت ١٠١٩هـ/١٦١٦م) : أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، بيروت، دت، ص ٣٠٠.

^٢ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coinsistanbul , p.169, Nos,51,5,53.

^٣ STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 36,23.01.2020 ,LOT 493

^٤ Hennequin,Gilles, Catalouge des Monnaies Musulmanes, de la Bibliotheque Nationale, Asia pre- Mongole, Les Salguqs Et Leurs Successeurs ,p.902,pl.1,No.1986.

الطرز الخامس :-الشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأنه كتابات المركز جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
علا الدين خلد الله ملكه ضرب قونيه	المركز	الله مفتاح الابواب	المركز
			
(شكل رقم ٣) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

اشتمل مركز الوجه علي ثلاثة أسطر أفقية دون بها عبارة " مفتاح الابواب يا الله " وتشير هذه العبارة إلى تضرع صاحبها إلى الله بالدعاء طالباً منه أن يفتح له أبواب الخير والرزق، ويرجع سبب تسجيل هذا الدعاء على نقود الأمير علاء الدين إلى ما ذكرته المصادر التاريخية عن قيام السلطان العثماني بايزيد الأول بحصار مدينة قونية، بعدما نقض علاء الدين موثيقه وأغار على ممتلكات الدولة العثمانية^١. لذلك تضرع الأمير علاء الدين إلى الله عسى أن يفتح له الأبواب، ويخرج من ضيق هذا الحصار، ولكن هذا الدعاء لم يغن عنه من أمر الله شيئاً، فقد استولى السلطان العثماني على بلاده وقتله،

^١القراماني: أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، بيروت، دت، ص ٣٠٠.

وأسر ولديه محمد وعلي^١.

وقد تميزت نقود بني قرمان بهذا الدعاء، فلم يرد على سكة دولة أخرى.

أما الظهر فدونت كتاباته في ثلاثة أسطر أفقية، اشتمل السطرين الأول والثاني علي اسم وألقاب علاء الدين هكذا " علاء الدنيا خلد الله ملكه، تمثل هذه العبارة دعاء لصاحبها بدوام الملك والسلطان، وتعد هذه العبارة من أكثر الأدعية شيوعاً علي السكة الإسلامية، فقد استحسناها الحكام والسلاطين فسجلوها كدعاء لهم علي النقود المضروبة بأسمائهم، فما أحوج هؤلاء الحكام إلي بقاء ملكهم واستمرار سلطانهم^٢ أما السطر الثالث والأخير اشتمل علي اسم دار الضرب بصيغة " ضرب قونية ".

وينتمي لهذا الطراز أربعة نماذج سبق نشرها بكتالوج العملات القرمانية^٣، ونموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٤، بالإضافة إلي نموذج نشر بكتالوج النقود القرمانية لمؤلفه CÜNEYT ÖLÇER^٥.

^١ عاطف منصور : موسوعة النقوش الأثرية، ص ٤٧٤.

^٢ عاطف منصور : موسوعة النقوش الأثرية، ص ٤٢٣.

^٣ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coinsistanbul , p.167, Nos,47,48,49,50

^٤ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul ArkeolojiMüzelereTeshirdeki Islami SikkelerKatalogu. CiltII. Istanbul 1974, p.441, No.1345.

^٥ c.olcer .,karaman ogullari beyligi madeni paralari istanbul ,1982,p.71.

الطرز السادس:**الشكل العام لهذا الطراز :**

يتميز الشكل العام لوجه بأن كتاباته دونت داخل مربع خطي يحيط بها دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق دون بها كتابات الهامش، أما الظهر نُقشت كتابات المركز جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
قوله الحق وله الملك الملك الا عظم علا الدنيا والدين خلد ملكه ضرب قونيه	المركز	لا اله الا الله محمد رسول الله الملك لله	المركز
		[ابو بكر] / [عمر] / [عثمان] / [علي]	الهامش
(شكل رقم ٤) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

اشتمل مركز الوجه علي ثلاثة أسطر أفقية دون بها شهادة التوحيد والرسالة المحمدية هكذا " لا اله الا الله محمد رسول الله" ثم دون العبارة الدعائية " الملك لله " الملك: ما يملك ويَتصرف به ، ويقصد من هذه العبارة أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء ، وينزعه ممن يشاء ولعل سبب اتخاذ علاء الدين لهذه العبارة هو اعتلائه لعرش البلاد.

أما الهامش اشتمل علي أسماء الخلفاء الراشدين هكذا " أبو بكر / [عمر] / [عثمان] / علي.

أما الظهر فدونت كتاباته في أربعة أسطر أفقية، دون بالسطر الأول والثاني الاقتباس القرآني من الآية القرآنية " قوله الحق وله الملك^١ " وتفسير هذه الآية أن الله عز وجل لا يقول شيئاً عبثاً وأنه مالك كل شيء، وكلمته هي الحقيقة وإرادته هي السيادة، وربما أراد علاء الدين تسجيل هذا الاقتباس القرآني ليعلن من خلالها اعترافه بفضل الله عليه الذي وهبه هذا الملك، ودون بالأسطر الثلاثة الأخرى اسم وألقاب علاء الدين هكذا " الملك الاعظم علا الدنيا والدين خلد ملكه ضرب قونية".

وينتمي لهذا الطراز نموذج لم يسبق نشره ومحفوظ بجمعية النميات الأمريكية ويُنشر في هذا البحث لأول مرة ويبلغ وزنه ١,٣٩ جرام^٢ (لوحة رقم ٥).

وينتمي لهذا الطراز نموذجان سبق نشرها بكتالوج العملات القرمانية^٣، بالإضافة إلي نموذج نشر بكتالوج النقود القرمانية لمؤلفه CÜNEYT ÖLÇER^٤.

٢- نقود محمد علاء الدين تنقسم فترة حكمه إلي فترتين :

- الأولي (٨٠٥-٨٢٢هـ / ١٤٠٢-١٤١٩م).

- الثانية: (٨٢٤-٨٢٧هـ / ١٤٢١-١٤٢٤م).

أ- النقود التي وصلتنا من الأمير محمد علاء الدين "الفترة الأولى" نقود

فضية تم تصنيفها إلي طرازين كالتالي :

الطراز الأول:

الشكل العام لهذا الطراز :

يتميز الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأنه كتابات المركز جاءت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

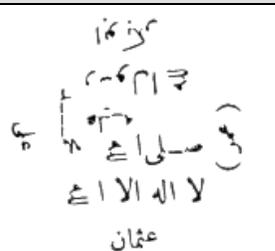
^١ سورة البقرة- الآية ٢٤٧.

^٢ Ans,No.1966.227.1.

^٣ Husnu Ozturk - Halük Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coinsistanbul , p.172, No.55.

^٤ c.olcer .,karaman ogullari beyligi madeni paralari istanbul ,1982,p.73

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
* ٨١١ *	المركز		المركز
السلطان الاعظم بم محمد بن علا الدين خلد الله ملكه			

اشتمل مركز الوجه علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية بالخط الكوفي المربع بصيغة " لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما عبارة الصلاة علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد سجلت لأول مرة علي النقود الإسلامية وذلك علي دراهم المهدي المضروبة بمدينة السلام سنة ١٥٨هـ/٧٧٥م^١، يحيط بها أسماء الخلفاء الراشدين مجردة بصيغة " ابو بكر/ عمر/ عثمان / علي ".

أما الظهر فجاءت كتاباته في خمسة أسطر أفقية بالخط الكوفي البسيط مشتملة علي اسم وألقاب محمد علاء الدين ومكان وتاريخ الضرب هكذا " ٨١١ / السلطان الاعظم/ محمد بن علاء الدين / خلد الله ملكه/ ضرب/ سنة/ قونية " اشتمل السطر الأول علي تاريخ الضرب بالأرقام العربية بصيغة ٨١١هـ، تلي ذلك اسم وألقاب السلطان محمد بصيغة السلطان الأعظم^٢.

ثم نقش العبارة الدعائية " خلد الله ملكه " تمثل هذه العبارة دعاء لصاحبها بدوام

^١ عاطف منصور: النقود الإسلامية وأهميتها في دراسة التاريخ والآثار، ص ٦٩.
^٢ السلطان : وأصله من الفعل سَلَطَ وتَسَلَطَ ويعين القهر وقد (سَلَطَهُ) الله عليهم (تسليطاً فتسلط) عليهم (السلطان) هو الوالي وهو فعلان يذكر ويؤنث والجمع (السلطين) و (السلطان) أيضاً الحجة والبرهان ولا يجمع، لأن مجراه مجرى المصدر، وامرأة (سليطة) أي صاحبة ورجل (سليط) أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة ، والسلطان في اللغة في اللغة من السلاطة بمعنى القهر وقد ورد اللفظ في آيات القرآنية عديدة بمعنى الحجة والبرهان وهذا اللفظ مأخوذ من اللغة الأرمية والسريانية SULTANA، ويقصد به الوالي أو الحاكم، ومن ثم صار يطلق علي عظماء الدولة وقد استعمل لأول مرة في عهد هارون الرشيد حين لقب به خالد بن برمك ، ثم صار لقب السلطان لقباً عاماً علي المستقلين من الولاة يضرب علي نقودهم تمييزاً عن غيرهم من الولاة غير المستقلين، وكان كثيراً ما يلحق بعض مثل " الأعظم"، " المعظم للمزيد راجع حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، ص ٣٢٣؛ الرازي (زين الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر الرازي ت ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ج١، صيدا، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٢٧١.

الملك والسلطان، وتعد هذه العبارة من أكثر الأدعية شيوعاً علي السكة الإسلامية، فقد استحسنتها الحكام والسلاطين فسجلوها كدعاء لهم علي النقود المضروبة بأسمائهم، فما أوحى هولاء الحكام إلي بقاء ملكهم واستمرار سلطانهم، وقد سجل الأمير محمد علاء الدين هذا الدعاء علي نقوده بعد الاستقلال التام بملك بني قرمان، لان تيمورلنك قد استولي علي أملاك بني قرمان وجعل الأمير محمد خاضعا له فأقام له الخطبة وضرب باسمه السكة ولكن بعد وفاة تيمورلنك تمكن الأمير محمد من الاستقلال بحكم بلاده لذلك دعا الله أن يحقق لدولته البقاء والاستمرار^١.

ثم جاءت اسم دار الضرب قونية بالسطر الأخير.

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها منها نموذج محفوظ بمتحف الاشمولين ويبلغ وزنه ١,٥٢ جرام^٢ (لوحة رقم ٦)، بالإضافة إلي ثمانية نماذج نُشرت بمزاد زينو^٣ (لوحة رقم ٧)، ونموذج نُشر بكتالوج النقود المحفوظة بالمتحف البريطاني لمؤلفه^٤ lanepool، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون^٥.

الطرز الثاني:

الشكل العام لها الطراز:

جاء الشكل العام لهذا الطراز بأن كتابات مركز الوجه نُقشت داخل مربع من حبيبات متماسة يحيط بها كتابات يحيط بها مربع أكبر من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع الخارجي بالدائرة تكوين أربع مناطق دون بها كتابات الهامش، أما الظهر فجاءت كتاباته داخل دائرة خطية وقسمت إلي أربع مناطق يفصل بينها خطوط أفقية .

^١ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ج ١، ص ٤٢٣؛ القراماني: أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، ص ٢٩٣.

^٢ Inv, No, HCR 16310.

^٣ Zeno, Nos, 42265, 205870, 205871, 67812, 205869, 321364, 90676, 234147.

^٤ LanePoole: catalogue of The Oriental Coins in the British Museum , vol.VIII, London, 1883, p.24, No.52.

^٥ احمد توحيد: موزة همايون: سكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، قسم رابع، قسطنطينية، ١٩٠٣م، ص ٣٦٠، رقم ٧٦٥.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
<u>[ضرب قونيه]</u> <u>[السلطان الاعظم]</u> <u>محمد بن علا الدين خلد</u> <u>مملكته و [دولته]</u> <u>سنة ٨٢٢</u>	المركز		المركز

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي عبارة " المنه لله " المنه: الإحسان والإنعام، وتشير هذه العبارة إلي اعتراف صاحبها بفضل الله فهو صاحب الإحسان والإنعام، وقد سجلت هذه العبارة عل نقود محمد علاء الدين بعد عقد الصلح بينه وبين السلطان العثماني محمد جلبي بعد حروب بينهما استمرت عامين كاملين (٧١٧-٧١٨/١٣١٧-١٣١٨م) كان قد استولي فيها السلطان محمد جلبي علي كل بلاد بني قرمان ولم يبق بيد السلطان محمد سوي قونيه ولكن السلطان العثماني عفا عنه وعقد مع الصلح والذي بمقتضاه تعود بلاد بني قرمان إلي حكم الأمير محمد علي أن يقيم فيها الطاعة للسلطان العثماني، ومن ثم فقد اعترف الأمير محمد بنعمة الله عليه فسجل عبارة " المنه لله " علي نقوده^١.

تلي ذلك الرسالة المحمدية بصيغة " محمد رسول الله صلي الله عليه وسلم " ثم سجلت أسماء الخلفاء الراشدين مجردة بهامش الوجه هكذا " ابو بكر/ عمر/ عثمان/ علي ".

أما الظهر فاشتمل علي اسم دار الضرب بالسطر الأول بصيغة " ضرب قونية" تلي ذلك اسم وألقاب السلطان محمد بالسطرين الثاني والثالث بصيغة " السلطان الاعظم محمد بن علاء الدين" ثم تلي ذلك العبارة الدعائية بالسطر الرابع بصيغة " خلد ملكه ودولته" وتمثل هذه العبارة الدعاء لصاحبها بان يحفظ الله ملكه ويحقق لدولته البقاء والاستقرار، ثم سجل تاريخ الضرب بالسطر الأخير بالأرقام العربية هكذا ٨٢٢.

وينتمي لهذا الطراز نموذج لم يسبق نشره ومحفوظ بمؤسسة النقد السعودي مؤرخ بسنة

^١ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ص ٣٥٦-٣٥٨.

٨١٩هـ^١ (الوحدة رقم ٨).

وينتمي لهذا الطراز نموذجان نُشرا بمزاد زينو^٢ (الوحدة رقم ٩)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٣، ونموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٤، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقية لمؤلفه إسماعيل غالب^٥، ونموذج نشر أيضا بمزاد HERITAGE AUCTIONS^٦، ونموذج نشر بكتالوج النقود العالم الإسلامي وقيمها لمؤلفه Mitchiner^٧.

ب- النقود التي وصلتنا من الأمير محمد بن علاء الدين " الفترة الثانية" نقود فضية
تم تصنيفها إلي طرازين كالتالي :

الطراز الأول :

الشكل العام لهذا الطراز :-

جاء الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بأن كتاباتهم دونت داخل أنصاف دوائر يحيط بها دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات غير متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
محمد بن علاء الدين خلد ملكه ضرب لارنده	المركز	السلطان ا لاعظم مور خان يراقندين	المركز

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي اسم وألقاب الأمير تيمور بصيغة " السلطان

^١ مؤسسة النقد السعودي، متحف العملات ، الرياض ١٤١٦هـ / ١٩٦٦م، ص ١٦٣، تحت رقم ٩.

^٢ Zeno, Nos, 162395, 154903

^٣ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، قسم رابع، قسطنطينية ، ١٩٠٣م، ص ٣٦٠، رقم ٧٦٥.

^٤ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul Arkeoloji Müzeler Teshirdeki Islami Sikkeler Katalogu., p.442, No.1348.

^٥ إسماعيل غالب: تقويم مسكوكات سلجوقية، قسطنطينية، ١٣٠٩هـ، ص ١١١، رقم ١٥٩.

^٦ HERITAGE AUCTIONS, INC., AUCTION 271840, 07.10.2018, LOT 37076.

^٧ Mitchiner, Michael, The World of Islam, oriental coins their values , London , 1977, p.201, No.1196.

الاعظم/ تيمور خان/ يرلغي " وتيمور اسمه تيمور بتاء مثناه مكسورة فوق وياء ساكنة مثاه تحت واو ساكنة بين ميم مضمومة^(٢) وهو الأمير تيمور كوركان بن الأمير ترغاي بن بركل بن انجل بن ايلانكير بن الأمير قرجار نويان^(٣) ويرجع أصل اسمه إلي تمر وتعني بالتركية " الحديد^(٤)، ثم أضيف إليه "لنك" بمعنى الأعرج أو الكسيح لإصابته في شبابه فصار يعرج^(٥)، فعرف كما يقول السخاوي "بتمرلنك" ثم خفف فقيل تمرلنك^(٦)، وعند الأوربيون عرف بـ Tamerlane^(٧)، وينتمي الأمير تيمور إلي فرع كركن من بيت البرلاس^(٨)، وكان الأمير تيمور قد أصيب في بداية حياته بالعرج أثناء غارة علي سيستان سنة (٧٦٧هـ/١٣٦٥م) فعرف واشتهر بتمرلنك أي تيمور الأعرج^(٩) وقد عينه الخان تغلق تيمور في سنة ٧٦١هـ/١٣٥٩م أميراً علي بلاد كش وتقع حالياً في جمهورية أوزبكستان وتعرف باسم شهر سبز أي المدينة الخضراء^{١٠} وجعله المسئول الأول عن بلاد ما وراء النهر في أثناء غيابه، وفي تلك الأثناء تزوج تيمورلنك من ترکان أقا أخت الأمير حسين بن قزغن صديقه ومنازعه في الأمر فيما بعد، وأخذ تيمور يتحين الفرصة تلو الأخرى حتى استطاع القضاء علي الأمير حسين وقتله وإعلان الدولة قيام دولته في سنة ٧٧١هـ/١٣٧٠م، متخذاً سمرقند عاصمة لدولته، وبسط نفوذه علي إيران والعراق

^١ للمزيد أنظر : شريف يحي محمود" نقود الأمير تيمور، رسالة ماجستير ، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠١٦م، ص ص ١٤-٣٠.

^٢ أبو العباس شهاب الدين احمد بن محمد دمشقي: عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق د. سهيل ذكار، طبعة الأولى، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٨م، ص٩؛ أبو العباس شهاب الدين احمد بن محمد دمشقي(ت ٨٥٤هـ): عجائب المقدور في نوائب تيمور ،تحقيق احمد فايز الحمصي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص ٣٩.

^٣ هكذا ورد نسبه ضمن النقش الإثنائي لمسجد بي بي خانم للمزيد راجع كريم كمال هلال: العنصر الدينية والجنائزية بمدينة سمرقند في العصر التيموري، رسالة ماجستير ، كلية الآداب، قسم آثار وحضارة، جامعة حلوان، ٢٠١٣م، ص ٥.

^٤ كلافيجو: سفارة إلي تيمورلنك(١٤٠٣-١٤٠٦) نقله الي العربية سهيل ذكار، دمشق، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ١٥٤.

^٥ ارمينوس: تاريخ بخاري، ترجمه وعلق عليه د أحمد محمود الساداتي- راجعه وقدمه د يحي الخشاب، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٢٠٩.

^٦ السخاوي: محمد بن عبد الرحمن (٩٠٢هـ- ١٤٩٦م): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع عشر، ج٣، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، ص٤٦.

^٧ دونالد وليبر : إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد المنعم حسنين، ط٢، دار الكتب المصري- دار الكتاب اللبناني، القاهرة، ١٩٨٥م.

^٨ شبل إبراهيم عبيد: الكتابات الأثرية علي المعادن في العصرين التيموري والصفوي، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص ١٠.

^٩ محمد أسد الله صفا: تيمورلنك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ٦.

^{١٠} Ali Durrani(F): Temur (1370-1405), Materials of the International Scientific Conference " Amir Temur And his place in World History, Tashkent, 1996, p29.

وأذربيجان والهند وغزا دمشق وآسيا الصغرى^(١)، وقد أصبح الأمير تيمور حاكما علي العالم وظلت السلطنة في أسرته مدة ١٤٢ عاما^(٢)، تلي ذلك لقب خان : وهو لقب تركي يطلق علي شيوخ الأمراء في قبائل الترك منذ القرن الأول أو الثاني الهجري ، ومعناه الرئيس، ودخل هذا اللقب في العالم الإسلامي عن طريق خانات التركستان، ومن ثم انتقل إلي بعض أنحاء العالم الإسلامي مع الترك والتتار كعلم علي السلطنة^(٣)، وبالسطر الأخير دونت عبارة يرلغي : وهي كلمة تركية تعني أي بواسطة الأمير أي أنهم سلاطين بأمره هو فقط^(٤).

أما الظهر اشتمل علي اسم وألقاب محمد بن علاء الدين هكذا " محمد بن علاء الدين خلد ملكه ضرب لارنده".

وينتمي لهذا الطراز نموذجين لم يسبق نشرهما وتُنشر في هذا البحث لأول مرة وهما محفوظين بجمعية النميات الأمريكية^٥ " غير منشورين" الأول ضرب لارنده (لوحة رقم ١٠) ^٦، والثاني ضرب قونية (لوحة رقم ١١)^٧.

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها نموذج نشر بكتالوج النقود موزة همايون^٨، ونموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٩، ونموذج ثالث نُشر بمزاد STEPHEN ALBUM ضرب قيصرية (لوحة رقم ١٢)^{١٠}، ونموذج آخر نُشر بمزاد ALBUM

^١ كريم كمال هلال: العماير الدينية والجنازية بمدينة سمرقند في العصر التيموري، مخطوط ماجستير، كلية الآداب، قسم آثار إسلامية، جامعة حلوان، ٢٠١٣م، ص ٦.

^٢ غياث الدين خواندمير : دستور الوزراء، ترجمة وتعليق د حربي أمين سليمان، تقديم فؤاد عبد المعطي الصياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، ص ٣٩٢.

^٣ حسن الباشا: الألقاب الإسلامية، ص ٢٧٤؛ مصطفى بركات: الألقاب والوظائف العثمانية (دراسة في تطور الألقاب والوظائف منذ الفتح العثماني حتى إلغاء الخلافة العثمانية من خلال الآثار والوثائق والمخطوطات، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢١؛ دائرة المعارف الإسلامية، مادة خان.

^٤ ريتشارد بلانت: النقود العربية والإسلامية، تقديم د بسام سروج وإبراهيم سروج، منشورات مكتبة السائح، طرابلس، ط ١، ١٩٩٤م، ص ١١٨.

^٥ I want to present all my thanks to John Thomassen Collections Manager, American Numismatic Society for his providing me coin photo that belong to karamanid.

^٦ Ans, No. 1949.163.363.

^٧ Ans, No. 1998.25.869.

^٨ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، ص ٣٦٣، رقم ٧٦٨..

^٩ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.443, No.1351.

^{١٠} STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 32, 13.09.2018 , LOT 406.

لارنده^١، بالإضافة إلي نموذج سبق نشره بمزاد ZENO^٢.

الطرز الثاني :-

الشكل العام لهذا الطراز :

جاء الشكل العام لهذا الطراز بأن كتابات مركز الوجه نُقِشت داخل مربع من حبيبات متماسة يحيط بها يحيط به دائرة من حبيبات متماسة وتنتج عن تلاقي المربع بالدائرة دونت كتابات الهامش، أما الظهر فجاءت كتاباته داخل دائرة خطية وقسمت كتابات المركز إلي أربع مناطق يفصل بينها خطوط أفقية .

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الوجه		الظهر	
المركز	يا دايم فلافنا يا حافظ احفظ ولازوال ملكه عثمان علي	المركز	السلطان الاعظم محمد بن علا الدين خلد ملكه ضرب قونيه ٨٠٤

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي عبارة " يا دايم فلافنا يا حافظ احفظ ولازوال ملكه^٣ والدايم من اسماء الله الحسني ، فني الشيء ، فناء : باد وانتهي، الحافظ : الحارس ، الحفيظ من صفات الله تعالي ، زال زوالاً، وزولانا : تحول وانتقل ، وتشير هذه العبارة إلي بعض صفات المولي سبحانه وتعاللي فهو الدائم الباقي والباقي لإفناء لذاته وهو الحافظ لعباده بفضلله وكرمه وبيده الملك يؤتته من يشاء وينزعه ممن يشاء وهو علي كل شيء قدير .

دونت هذه العبارة المهمة على نقود محمد بن علاء الدين وقد دون بالسطر الأول عبارة «يا دايم فلافنا»، بينما جاءت بالسطر الثاني عبارة «يا حافظ احفظ»، أما السطر

¹ STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 34, 23.05.2019, LOT 572.

² Zen,No.215762.

^٣ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ص ٣٥٦-٣٥٨.

الأخير فنقش به عبارة «ولا زوال ملكه»، وتمثل هذه العبارة خلاصة تجربة الأمير محمد في حكم بنى قرمان، فهي تعكس رحلته مع الملك والسلطان. فلو نظرنا لتاريخ حكم الأمير محمد لوجدنا أنه تعرض لكثير من المحن التي عصفت بكيان ملكه، ثم يمن الله عليه بعد ذلك بالعودة إلى عرشه، ويزول ملك أعدائه. وأول المحن التي عاشها الأمير محمد كانت في بداية حياته عندما قتل والده الأمير علاء الدين بن خليل، وأسر مع أخيه الأمير على لدى السلطان العثماني بايزيد الأول^١.

وظل الأمير محمد وأخوه على في سجن بايزيد حتى أخرجهما تيمورلنك في أعقاب موقعة أنقرة التي انتصر فيها على السلطان العثماني بايزيد سنة ٨٠٥هـ / ١٤٠٢م. وقام تيمورلنك بتتصيب الأمير محمد حاكماً على بنى قرمان على أن يقيم له الخطبة، ويضرب باسمه السكة^٢، وظل الأمير محمد خاضعاً لطاعة تيمورلنك حتى توفي الأخير في سنة ٨٠٧هـ / ١٤٠٤م، فاستقل بملك بني قرمان.

ولم يستقر حكم الأمير محمد بعد ذلك، فقد خاض العديد من الحروب ضد السلطان العثماني محمد جلبي، وكاد أن يفقد بلاده كلها، ولم يبق بيده سوى مدينة قونية. ولكن السلطان العثماني عفا عنه، وأعاد إليه بلاده على أن يلتزم بطاعته ثم تعرض الأمير محمد المحنة قاسية على أيدي المماليك الجراكسة، حين قام إبراهيم بن المؤيد شيخ بالاستيلاء على بلاده، والقبض عليه وسجنه في القاهرة سنة ٨٢٢هـ / ١٤١٨م. ولكن الله من عليه بوفاة السلطان المؤيد شيخ، ونجح في العودة إلى ملكه سنة ١٣٤هـ / ١٤٢١م.

ومما سبق يتضح أن هذه العبارة تعكس تلك الأحداث التي عاشها الأمير محمد، فقد نجاه الله في كل مرة يتعرض فيها لملكه للزوال، فقد كان يعود إلى عرشه ويزول ملك أعدائه الذين هددوا عرشه، ومن ثم فقد أعلن الأمير محمد حقيقة لا تغيب وهي أن الله هو الدائم لافناء لذاته وهو الحافظ يحفظ من يشاء من عباده، فقد حفظ الأمير وأزال ملك أعدائه فسبحان من لا زوال لملكه.

^١ ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر، ج٧، ص ٢٦٣؛ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ص ٤٧٩-٤٨١.

^٢ ابن تغري بردي: المنهل الصافي، ج٤، ص ١٢٨؛ القرماني: أخبار الدول وآثار الأول، ص ٢٩٣.

ثم دون بهامش الوجه أسماء خلفاء الراشدين " [ابو بكر/ [عمر]/عثمان/ علي " أما الظهر فاشتمل علي اسم وألقاب الأمير محمد في أربعة أسطر أفقية بصيغة السلطان الاعظم/ محمد بن علاء الدين/ خلد ملكه ودون بالسطرين الأخيرين اسم مكان الضرب وتاريخه هكذا/ضرب قونية/٨٢٤.

وينتمي لهذا الطراز ثلاثة نماذج نُشرت بمزاد زينو^١ (الوحدة رقم ١٣)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٢، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقيه لمؤلفه إسماعيل غالب^٣.

٣- نقود تاج الدين إبراهيم بن محمد الثاني (٨٢٧ - ٨٦٨هـ/١٤٢٤-١٤٦٣م).

النقود التي وصلتنا من الأمير إبراهيم بن محمد نقود فضية تم تصنيفها إلي أربعة طرز

كالتالي :

الطرز الأول :-

الشكل العام

جاء الشكل العام لوجه هذا الطراز بان كتابات المركز اشتملت علي دائرة من حبيبات متماسة مقسمة إلي ثلاث أقسام يحيط بها كتابات الهامش يحيط به دائرة خطية، أما الظهر هذا الطراز فدونت كتاباته مربع من حبيبات متماسة مقسم إلي خمسة مناطق يحيط به دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات غير متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الوجه		الظهر	
المركز		المركز	

^١ Zeno, Nos300947,300948,1180585.

^٢ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، قسم رابع، قسطنطينية، ١٩٠٣م، ص ٣٦٢، رقم ٧٦٧.

^٣ اسماعيل غالب: تقويم مسكوكات سلجوقية، ص ١١١، رقم ١٦٠.

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية بصيغة " لا اله الا الله محمد رسول الله" ودون بالسطر الأول عبارة " كل شيء عدله" وبالسطر الأخير نقش تاريخ الضرب ٨٣٧ بالارقام العربية .
أما الظهر اشتمل المركز علي اسم دار الضرب بصيغة " ضرب قونية"، ودون بالهامش اسم وألقاب الأمير إبراهيم هكذا " السلطان تاج/ الدنيا والدين/ ابراهيم بن محمد/ بن قرمان خلد الله ملكه".

وينتمي لهذا الطراز نموذج نُشر بمزاد زينو^١ (لوحة لرقم ١٤)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٢، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٣.

الطرز الثاني :-

الشكل العام : جاء الشكل العام لوجه هذا الطراز بان كتابات المركز دونت داخل دائرة، أما الظهر هذا الطراز فدونت كتابات المركز داخل أنصاف دوائر من حبيبات متماسة يحيط بها كتابات الهامش في أربع مناطق يحيط به دائرة خطية.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
	المركز	<p>ابو بكر عمر طول المر مع الطاعة من خلع الانبياء ضرب قونية عثمان علي سنة ٨٣٤</p>	المركز

جاءت كتابات مركز الوجه في أربعة أسطر أفقية بالخط الكوفي البسيط مشتملة علي أسماء الخلفاء الراشدين بالسطرين الأول والأخير حيث اشتمل السطر الأول علي

¹ ZENO,NO,300948.

^٢ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي،،ص ٣٦٦، رقم ٧٤٧..

³ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.444, No.1352.

اسمي أبو بكر / عمر بينما اشتمل السطر الأخير علي اسمي عثمان وعلي مصحوبا بتاريخ الضرب بالأرقام العربية هكذا ٨٣٤.

ودون بالسطرين الثالث والرابع عبارة " طول العمر مع الطاعة من خلع الانبياء " والطول : مقابل القصر أو العرض، ويستعمل في الأعيان والأعراض كالزمان وغيره، الخلعه: ما تخلعه من الثياب ونحوها ويقال خلع عليه خلعة : أعطاه، أو ألبسه، ويقصد من هذه العبارة أن طول الإنسان مع التزامه بطاعة الله سبحانه وتعالى إنما هي صفة من صفات الأنبياء، فمن تخلق بها وجعلها سبيله في هذه الحياة فإنه ترقى إلي مرتبة الأنبياء في أخلاقهم وصفاتهم الحسنة.

هذا وأن تسجيل هذه المبادئ الأخلاقية علي نقود السلطان تاج الدين إبراهيم يوضح ما تمتع به هذا الحاكم من صفات حميدة، وأخلاق طيبة، فكان حسن السيرة بين رعيته، عادلاً بينهم، وصارت له علاقات طيبة بالدول المجاورة، فكان أحسن حكام بني قرمان^١.

أما الظهر اشتمل المركز علي اسم دار الضرب بصيغة " ضرب قونية"، ودون بالهامش اسم وألقاب الأمير إبراهيم هكذا " السلطان / ركن الدنيا/ والدين غياث الدين/ خلد ملكه" وركن ركن إلي الشئ في اللغة أي مال إليه وسكن، ورُكُنَ الشئ جانبه الأقوى إذا فالركن هو الناحية القوية من الشئ، وقد ورد في القرآن الكريم فقال تعالي: " قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ"^٢ ، أي فيه القوة والمنعة، وكان اللفظ يدخل في تكوين بعض الألقاب المركبة مثل " ركن الإسلام " و " ركن الأمة "، وهذا اللقب من الألقاب المضافة إلي الدين^٣، وغيث الدين : غياث أصله في اللغة الغواث فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، ويقال استغاثني فلان فأغثته، والاسم منه العَوْتُ والغَوْتُ والغَوْتُ، وتستعمل النسبة إليه " الغياثي " كلقب فخري للعسكريين خصوصاً الملوك، ولقب الغياث

^١ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ص ٤٥٦؛ القرمانني: أخبار الدول وآثار وأثار الأول في التاريخ، ص ٢٩٣.

^٢ سورة هود، آية ٨٠.

^٣ أنظر: ابن منظور؛ لسان العرب، مج ٣، باب الرء، ج ١٩، ص ١٧٢١، حسن الباشا؛ الألقاب الإسلامية، ص ٣٠٤ - ٣٠٦، محمد عبد الودود عبد العظيم؛ دراسة مقارنة للكتابات والزخارف علي النقود والتحف المعدنية في العصر المملوكي البحري في ضوء مجموعة متحف الفن الإسلامي، مخطوط رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٢٥.

يُضاف لبعض الكلمات لتكوين ألقاب مركبة، مثل " غياث الدين " " غياث المسلمين " "غياث الدنيا والدين " ...ألخ^١.

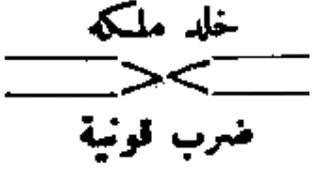
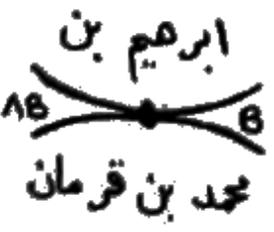
وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها خمسة نماذج نُشرت بمزاد زينو^٢ (الوحة رقم ١٥)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٣، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٤، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقيه لمؤلفه إسماعيل غالب^٥، ونموذج آخر أيضا نُشر بمزاد STEPHEN ALBUM RARE COINS^٦ (الوحة رقم ١٦)، ونموذج نشر بمزاد GORNY & MOSCH GIESSENER MÜNZHANDLUNG^٧.

الطرز الثالث :-

الشكل العام لهذا الطراز:

جاء الشكل العام لوجه وظهر هذا الطراز بان كتابات المركز دونت داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
	المركز		المركز

جاءت كتابات مركز الوجه بالخط الكوفي البسيط مشتملة علي أسم وألقاب إبراهيم

^١ القلقشندي؛ صبح الأعشي، ج ٦، ص ٢١، ابن منظور؛ لسان العرب، مج ٥، باب الغين، ج ٣٧، ص ٣٣١٢، حسن الباشا؛ الألقاب الإسلامية، ص ٤١٣.

^٢ ZENO,NOS,44657,281560,214800,209652,82081.

^٣ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، ص ٣٦٤، رقم ٧٧٠.

^٤ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.445, No.1355.

^٥ اسماعيل غالب : تقويم مسكوكات سلجوقية، ص ١١٢، رقم ١٦٢.

^٦ STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 12,01.11.2021, LOT150.

^٧ GORNY & MOSCH GIESSENER MÜNZHANDLUNG, AUCTION 172, 15.10.2008,LOT 7154.

بن محمد بصيغة " ابراهيم بن محمد بن قرمان" وتاريخ الضرب بالأرقام العربية والهندية هكذا " ٨BB " أي ٨٥٥ هـ .

أما الظهر فدونت كتاباته في سطرين أفتيين يفصل بينهم سهمين متقابلين واشتمل علي العبارة الدعائية بالسطر الأول " خلد ملكه "، وبالسطر الثاني اسم دار الضرب هكذا " ضرب قونية".

وينتمي لهذا الطراز نموذج لم يسبق نشره ، ويُنشر لأول مرة في هذا البحث ومحفوظ بجمعية النميات الأمريكية ضرب قونية^١ (لوحة رقم ١٧).

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها منها نموذج محفوظ بمتحف الاشمولين ومؤرخ بسنة ٨٥٨هـ^٢ (لوحة رقم ١٨)، و أحدي عشر نموذج نُشر بمزاد زينو^٣ (لوحة رقم ١٩)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٤، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٥، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقيه لمؤلفه إسماعيل غالب^٦، ونموذج نُشر بكتالوج النقود المحفوظة بالمتحف البريطاني لمؤلفه lanepool^٧، بالإضافة إلي نموذج نُشر بمزاد STEPHEN ALBUM RARE COINS^٨، ونموذج آخر نشر بمزاد HERITAGE AUCTION^٩ ، ونموذج نشر بكتالوج النقود العالم الإسلامي وقيمها لمؤلفه Mitchiner^{١٠}.

¹ Inv,ANs,No.,1949.163.357.

² Inv,No, HCR 16311.

³ZENO,Nos,66342,66343,66344,66345,170537,76340,298409,303266,36144,295274,295275.

^٤ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي،،ص ٣٦٧، رقم ٧٧٥.

⁵ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.445, No.1357.

^٦ اسماعيل غالب : تقويم مسكوكات سلجوقية،،ص ١١٣، رقم ١٦٤.

⁷ -Lane Poole:BMCO VIII,p.25,No.54.

⁸ STEPHEN ALBUM RARE COINS, ONLINE AUCTION 12,1.11.2021,LOT 151

⁹ HERITAGE AUCTIONS, INC., AUCTION 271840,7.10.2018, LOT 37084

¹⁰ Mitchiner,Michael,The World of Islam, oriental coins their values,p.201,No.1197.

الطرز الرابع :-الشكل العام لهذا الطراز :

جاء الشكل العام لوجه هذا الطراز بان كتابات مركز الوجه داخل دائرة يحيط بها كتابات الهامش يحيط به دائرة، أما الظهر هذا الطراز تميز بأن كتابات المركز دوت داخل مربعان الداخلي من حبيبات متماسة والخارجي خطي يحيط به دائرة ونتج عن تلاقي الدائرة بأضلاع المربع الخارجي تكوين أربعة مناطق دون بها كتابات الهامش.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الوجه		الظهر	
المركز	<p>٣٦</p> <p>ضمن الله رزق</p> <p>فرب</p> <p>كل احد قونية</p> <p>عمر ٨٣٦</p>	المركز	<p>عمر</p> <p>ابن</p> <p>السلطان الملك العادل ابراهيم بن قرمان</p>

جاءت كتابات مركز الوجه داخل دائرة مشتملة علي فاشتمل علي عبارة " ضمن الله رزق كل احد" ضمن الرجل ونحوه ضمناً : كفله أو التزم أن يؤدي عنه ما قد يقصر في أدائه، الرزق: بالفتح مصدر، وبالكسر اسم الشيء المرزوق، وهو كل ما ينتفع به، ويجوز أن يوضع كل منهما مكان الآخر، وهو ما ينتفع به مما يؤكل ويلبس. وهو العطاء، ويقصد من هذه العبارة أن الله سبحانه وتعالى قد كفل الرزق الجميع خلقه، فيقول عز من قائل: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا "، كما روى عن رسول الله له في حديثه لابني خالد أنه قال : لا تياسا من الرزق ما تهزهزت رءوسكما، فإن الإنسان تلده أمه أحمر ليس عليه قشر ثم يرزقه الله تعالى وقد مر رسول الله ﷺ بابن مسعود وهو حزين فقال : له: «لا تكثر همك ما قدر يكن تعالى وما ترزق يأتك (ضمن الله رزق بالسطر الأول، بينما جاءت «كل أحد» بالسطر الثاني.

ويرجع سبب تسجيل هذه القيم الدينية والمبادئ الأخلاقية على نقود السلطان تاج الدين إبراهيم إلى ما تمنع به من حسن السيرة، وقوامة الخلق، وحرصه علي العدل بين

رعيته، وفي حقيقة الأمر إن هذه العبارة تمثل قيمة أخلاقية يحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان في تثبت الثقة في نفوسهم بأن الرزق بيد الله، وقد تكفل به لجميع خلقه، ولعل تسجيل هذه القيمة الأخلاق التي ترتبط بالرزق على إحدى وسائل الرزق وهي النقود يعكس أهمية هذه العبارة في كونها تذكر الناس بحسن التعامل بهذه النقود، والبعد عن الغش والتزيف وأكل الأموال بالباطل، لأن الله قد ضمن ريق كل أحد، ولن يأخذ أحد أكثر مما قدر له^١.

تلي ذلك اسم ومكان الضرب بالسطر الأخير هكذا " ضرب قونية " ، أما الهامش فاشتمل علي أسماء الخلفاء الراشدين هكذا " ابو بكر/ عمر /[عثمان]/ علي " بالإضافة إلي تسجيل تاريخ الضرب بالأرقام العربية هكذا " ٨٣٦هـ".

أما الظهر اسم والد الأمير إبراهيم هكذا " بن محمد"، يحيط به اسم وألقاب الأمير إبراهيم بصيغة " السلطان الملك العادل ابراهيم بن قرمان " والملك : لقب يطلق علي الرئيس الأعلى للسلطة الزمنية، وهو لقب معروف في اللغات السامية^٢.

وقد انفردت سكة بني قرمان بتسجيل هذه العبارة، فلم تظهر على نقود دولة أخرى. وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها نموذج نُشر بمزاد زينو^٣ (لوحة رقم ٢٠)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٤، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٥.

الطرز الخامس :

الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه داخل دائرتان صغيرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة تحيط بها كتابات الهامش تحيط بها دائرة، أما الظهر فدونت كتاباته داخل دائرة خطية .

^١ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ص ٤٥٧.

^٢ حسن الباشا : الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، ص ص ٤٩٦-٤٩٩. ZENO, No, 216488.

^٤ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، ص ٣٦٥، رقم ٧٧٣.

^٥ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.445, No.1356.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
ضرب قونية ظل السلطان لظل الله ثبات الملك بالعدل في سنة ٨٢٩هـ	المركز	الله الله	المركز
		السلطان المعظم ابراهيم بن محمد بن قرمان خلد مملكته	الهامش

جاءت كتابات مركز الوجه في سطرين أفقيين مشتملة علي لفظ الجلالة مكرر هكذا " لله " الله " في المنتصف يحيط بها كتابات الهامش مشتمل علي اسم ألقاب إبراهيم هكذا " السلطان المعظم ابراهيم بن محمد بن قرمان خلد مملكته " .

أما الظهر فدونت كتاباته في أربعة أسطر أفقية ، اشتمل السطر الأول علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب قونية" ، واشتمل السطر الثاني والثالث علي عبارة ظل السلطان لظل الله ثبات الملك بالعدل "ويقصد من تلك العبارة" ظل السلطان لظل الله " أن السلطان هو القائم علي حقوق الله بين عباده وينفذ شرعه فيهم ويحكم بينهم بحكم الله، فهو ظل الله في تطبيق أحكامه، وإقامة شرعه، أما عبارة ثبات الملك بالعدل " ثبت - ثباتا وثبوتاً: استقر ويقال ثبت بالمكان: أقام، فهي توضح مبدأ مهما لكل حاكم وهو استمرار ملكه وبقاءه مشروط بإقامته للعدل بين الناس، فالدول لا تحقق الرقي والازدهار والحضارة إلا إذا قامت علي العدل، وعند ربط مدلول العبارتين يمكن القول بأن السلطان هو ظل الله في تنفيذ أحكامه وشرعه بين العباد، فان العدل هو حكم الله تعالي في أرضه، فينبغي علي الحاكم إقامته بين الناس ، بوصفه القائم علي حقوق الله في الأرض. ولعل السلطان تاج الدين إبراهيم سجل تلك العبارة علي نقوده ليعلن من خلالها التزامه بمبدأ العدل في حكمه، لأنه يتمني ثبات ملكه واستمراره، وليذكر نفسه دائما بالالتزام بالعدل، وقد انفردت نقوده بتلك العبارة فلم ترد علي نقود أي دولة أخرى^١.

^١ عاطف منصور : موسوعة النقوش الأثرية ، ص ص ٤٥٧-٤٥٨؛ القراماني : أخبار الدول وأثار الأول ، ص ٢٩٣.

ودون تاريخ الضرب بالسطر الأخير هكذا " في سنة ٨٢٩".

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها ، منها نموذج نُشر نموذج نُشر بمزاد Vcoins^١ (لوحة رقم ٢١)، ونموذج آخر نشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٢٢هـ^٢، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٣، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقيه لمؤلفه إسماعيل غالب^٤، ونموذج نُشر بكتالوج النقود المحفوظة بالمتحف البريطاني لمؤلفه Ianepool^٥، ونموذج نشر بكتالوج العملات الإسلامية المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس لمؤلفه^٦ Hennequin, Gille.

الطراز السادس :-

الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه داخل دائرتان صغيرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة تحيط بها كتابات الهامش تحيط بها دائرة، أما الظهر فدونت كتاباته داخل دائرة خطية .

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
السلطان الاعظم	بن ابراهيم	بركه الملك	المركز
قويه	٨٣٣	ابو بكر عمر عثمان	المركز
صرب	محمد بن علا الدين	في ادامة العدل	

جاءت كتابات مركز الوجه فاشتمل علي ثلاثة أسطر أفقية دون بالسطر الأول والثالث عبارة " بركة الملك في ادامة العدل" وتشير تلك العبارة إلي أن استمرار الملك

^١https://short-link.me/Fyqb.

^٢ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، ص ٣٦٤، رقم ٧٦٩.

^٣ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.444, No.1353.

^٤ إسماعيل غالب : تقويم مسكوكات سلجوقية، ص ١١٣، رقم ١٦٤.

^٥ -Lane Poole:BMCO VIII,p.24,No.53.

^٦ Hennequin, Gilles, Catalouge des Monnaies Musulmanes, de la Bibliotheque Nationale, Asia pre- Mongole, Les Salguqs Et Leurs Successeurs, p.905,pl.1,No.1990.

وبقاءه يقوم بصورة رئيسية علي استمرار العدل وجعله منهاجا للحكم، وسبب اتخاذ السلطان إبراهيم تلك العبارة شعارا له علي سكتته وذلك بسبب الأحداث التي عاشها السلطان إبراهيم أثناء حكم والده الأمير محمد، فقد اتسم عهد والده بالظلم والعسف والشراسة في جمع الأموال من الرعية دون وجه حق، ومالوا إلي أخيه علي حين نصبه السلطان المملوكي المؤيد شيخ حاكما علي بني قرمان سنة ٨٢٢هـ/١٤١٩م، وسار الأمير علي بين رعيته بالحسنى فالغي الجبايات ورفع عن الكاهل الناس تلك الأعباء^١، وكان سلوك الأمير محمد السيئ مع رعيته سببا في تعنيف السلطان المؤيد شيخ له أثناء سجنه بمصر^٢، وكان الغرض من تلك العبارة بث الاطمئنان في نفوس الرعية من انه سوف يلتزم بالعدل أساسا لحكمه، كما امتد هذا السلوك الطيب إلي جيرانه من الحكام فتحسنت علاقته بالدولة العثمانية وتزوج أخت السلطان مراد وسار بينهم اتحاد عظيم، فقد تميزت نقوده بهذه العبارة فلم تظهر علي نقود دولة أخرى^٣.

وبالسطر الثاني نُقشت أسماء الخلفاء الراشدين مجردة هكذا " ابو بكر/ عمر/ عثمان/ علي. وتسجيل أسمائهم تؤكد تبعية السلطان إبراهيم للمذهب السني. أما الظهر مشتملة علي اسم و ألقاب إبراهيم هكذا " السلطان الأعظم إبراهيم بن محمد بن قرمان " بالإضافة إلي تسجيل اسم دار الضرب هكذا " ضرب قونية" وتاريخ الضرب بصيغة "٨٣٣هـ".

وينتمي لهذا الطراز نموذجين سبق نشرهما، الأول نُشر بكتالوج العملات الإسلامية المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس لمؤلفه^٤ Hennequin, Gille. والثاني نُشر آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٥.

^١ الصيرفي (علي بن داود، ت ٩٠٠هـ/١٤٩٤م) : نزهة النفوس والأبدان في تاريخ أهل الزمان، ج٣، تحقيق حسن حبشي، القاهرة، ١٩٧٣م، ص٣١؛ عاطف منصور : موسوعة النقوش الأثرية، ص ٤٠٣-٤٠٤.

^٢ الصيرفي: نزهة النفوس والأبدان ، ج٢، ص ٤٦٥؛ ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي ، ت ٨٥٢هـ، ١٤٤٩م): إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، ج٧، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص٣٧٣-٣٧٤.

^٣ عاطف منصور: موسوعة النقوش الأثرية، ص ٤٠٥؛ محمد فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٥٥.

^٤ Hennequin, Gilles, Catalouge des Monnaies Musulmanes, p.906, pl.1, No.1992.

^٥ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.445, No.1354.

الطرز السابع :-الشكل العام لهذا الطراز:

جاء الشكل العام مشابهًا للطرز السابق وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
في إدامة العدل ابو بكر عمر عثمان علي بركة الملك حسن العمل ٨٣٣	المركز	السلطان الاعظم تاج الدين / ابراهيم بن محمد / يا والدين خلد ملكه	المركز

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي اسم وألقاب إبراهيم هكذا " السلطان الأعظم ابراهيم بن محمد تاج الدنيا والدين ودون بالسطر الأخير العبارة الدعائية " خلد ملكه". أما الظهر فجاءت كتاباته في أربعة أسطر أفقية اشتمل السطر الأول والثالث علي عبارة " بركة الملك في إدامة العدل " ودون بالسطر الثاني أسماء الخلفاء الراشدين مجردة بصيغة " ابو بكر / عمر/ عثمان علي"، ودون تاريخ الضرب بالسطر الرابع والأخير هكذا " ٨٣٣".

وينتمي لهذا الطراز نموذج سبق نشره بمزاد STEPHEN ALBUM RARE COINS (لوحه رقم ٢٢).

٤- اسحق بن إبراهيم (٨٦٨ - ٨٦٩ هـ / ١٤٦٣ - ١٤٦٤ م).

النقود التي وصلتنا من الأمير اسحاق ابن ابراهيم نقود فضية تم تصنيفها في طراز واحد

كالتالي :

الشكل العام لهذا الطراز:

جاءت كتابات مركز الوجه داخل دائرتان صغيرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة تحيط بها كتابات الهامش تحيط بها دائرة، اما الظهر فدونت كتاباته داخل دائرة خطية .

¹ STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 41, 16.9.2021, LOT 2095.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
خلد ملكه ضرب قونية	المركز	اسحاق ابراهيم بن محمد بن قر[مان]	المركز

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة اسم وألقاب اسحاق بن إبراهيم في سطرين أفقيين هكذا " اسحاق ابراهيم بن محمد بن قر[مان]، أما الظهر فدونت كتاباته في سطرين أفقيين اشتمل السطر الأول علي العبارة الدعائية " خلد ملكه"، تلي ذلك السطر الثاني فاشتمل علي اسم دار الضرب " ضرب قونية.

وينتمي لهذا الطراز نموذج سبق نشره بمزاد zeno¹ (لوحة رقم ٢٣).

٥- بير أحمد بن إبراهيم² (٨٦٩-٨٧١هـ / ١٤٦٤-١٤٦٦م):-

والنقود التي وصلتنا من الأمير بير أحمد نقود فضية تم تصنيفها في طرازين كالتالي :-

- الطراز الأول :-

- الشكل العام لهذا الطراز:

- جاءت كتابات مركز الوجه والظهر داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
خلد ملكه *) ٨٧٥ (* ضرب قونية	المركز	احمد بن قرمان ضرب قونية	المركز

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي اسم وألقاب بير احمد بصيغة " بير احمد بن أبراهيم بن قرمان، أما الظهر فدونت كتاباته في ثلاثة أسطر أفقية، اشتمل السطر

¹ Zeno, No, 300940.

² Lane -Poole, Stanley, Catalogue of The Oriental Coins in the British Museum , volII , London, 1983., p.21.

الأول عليا لعبارة الدعائية" خلد ملكه، أما السطر الثاني فاشتمل علي تاريخ الضرب بالأرقام العربية هكذا " ٨٧٥"، واشتمل السطر الثالث والأخير علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب قوينة".

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها نموذج محفوظ بمتحف الاشمولين^١ (لوحة رقم ٢٤)، منها خمسة نماذج نُشرت بمزاد زينو^٢ (لوحة رقم ٢٥)، ونموذج آخر نُشر بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٧٠هـ^٣، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٤، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود تقويم مسكوكات سلجوقيه لمؤلفه إسماعيل غالب^٥.

الطرز الثاني :

- الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجهداخذ دائرة صغيرة يخطط بها كتابات الهامش يحيط بها دائرة ، أما الظهر فنُقشت كتاباته داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
<p style="text-align: center;">خلاه ----- ملكه ضرب ----- قونية</p>	المركز	سالمطان	المركز
			الهامش
		بير احمد بن ابراهيم بن محمد[بن قرمان]	

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي لقب بير احمد بصيغة " سلطان: واشتمل الهامش علي اسمه وألقابه هكذا " بير احمد بن إبراهيم بن محمد[قرمان]، أما الظهر فدونت كتاباته في ثلاثة أسطر أفقية، اشتمل السطر الأول والثاني علي العبارة الدعائية

¹ Inv,No, HCR 16312

² ZENO,Nos,295536,42267,44614,91285,101966.

^٣ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي،،ص ٣٧٠، رقم ٧٨١.

⁴ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.446, No.1360.

^٥ اسماعيل غالب : تقويم مسكوكات سلجوقية،،ص ١١٥، رقم ١٦٩.

خلده ملكه، واشتمل السطر الثالث والأخير علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب قوينة".
وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها ، منها نموذج نُشر بمزاد زينو^١، ونموذج آخر نشر
بكتالوج النقود موزة همايون مؤرخ بسنة ٨٧٠هـ^٢، وثمة نموذج آخر نُشر بكتالوج النقود
لمؤلفه ارتوك^٣، بالإضافة علي نموذج نشر بمزاد STEPHEN ALBUM RARE
COINS^٤ (الوحة رقم ٢٦).

^١ ZENO, No, 43382.

^٢ احمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي،، ص ٣٧١، رقم ٧٨٤.

^٣ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.446, No.1359.

^٤ STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 37, 11.06.2020 LOT 541

ثانياً: العلاقة بين بني قرمان والمماليك من خلال النقود:-١- نقود السلطان الناصر ناصر لدين الله محمد " الفترة الثالثة" (٧٠٩هـ-٧٤١هـ / ١٣١٠-١٣٤١م):-والنقود التي وصلتنا لسلطان الناصر لدين الله محمد نقود فضية تم تصنيفها إلىطرزين كالتالي :الطرز الأول :-- الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه والظهر داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
ضرب مدينة [علانية] حميت عن الآفات والبلية في سنة تسع عشر وسبعماية	المركز	ضرب علانية السلطان الاعظم الملك الناصر خلد ملكه وسلطانه	المركز
(شكل رقم ٥) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه في خمسة اسطر أفقية، اشتمل السطر الأول علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب علانية، أما السطر الثاني والثالث اشتمل علي اسم وألقاب

الملك الناصر بصيغة" السلطان الاعظم الملك الناصر" ونُقش بالسطر الرابع والخامس العبارة الدعائية " خلد ملكه وسلطانه" ويقصد بهذه العبارة الدعاء لصاحبها بأن يخلد الله ملكه ويبقي له سلطانه.

أما الظهر فدونت كتاباته في سبعة أسطر أفقية اشتمل السطر الأول والثاني علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب مدينة ع" والسطر الثالث والرابع علي عبارة " حميت عن الافات والبلية " الآفة : كل ما يصيب شيئاً فيفسده من عاهة أو مرض أو قحط، البلية : البلاء وهو المحنة الشديدة تنزل بالمرء لتختبره، وتمثل هذه العبارة الدعاء لمدينة الضرب أن يحفظها الله من المحن والبلاء ويدفع عنها خطر الأعداء^١، أما السطر الخامس والسادس والسابع اشتمل علي تاريخ الضرب بالحروف العربية هكذا "في سنة تسع وعشر وسبعماية".

وتؤكد هذه القطعة ما أورده المصادر التاريخية اكتملت مظاهر سيادة دولة المماليك البحرية على إمارة قرمان وسك العملة فيها باسم السلاطين المماليك، ففي سنة ٧١٨هـ/ ١٣١٨ - ١٣١٩م أرسل الأمير محمود بك بن قرمان (٦٧٧ - ٧٤٠ هـ/ ١٢٧٨ - ١٣٤٠ م) سفارة إلى القاهرة تحمل دراهم قرمانية باسم السلطان المملوكي الناصر محمد بن قلاوون.

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها بمزاد زينو^٢(لوحة رقم ٢٧)، بالإضافة إلي ثلاثة نماذج نشرها بكتالوج النقود العلائية^٣، ونموذج نُشر بكتالوج النقود لمؤلفه ارتوك^٤.

^١ عاطف منصور : موسوعة النقوش الأثرية، ص ٢٣٨.

^٢ Zeno,Nos,116751,298664,214801. 28323,98850.

^٣ O.diler, G.kurkman, Alaiya Paralari, Istanbul,1981,pp.64-65,Nos,A1-40,A1-41,A1-42.

^٤ Artuk, Ibrahim and Cevriye, : Istanbul, p.258, No.805.

٢- نقود السلطان الناصر لدين الله حسن " الفترة الأولى " (٧٤٨-٧٥٢هـ/١٣٤٧-١٣١١م):-

والنقود التي وصلتنا للسلطان الناصر حسن نقود فضية تم تصنيفها إلي طرازين كالتالي :
الطراز الأول :-

- الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه داخل مربع يتوسط كل ضلع من أضلاعه نصف دائرة يحيط به دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة، أما الظهر فدونت كتاباته داخل نجمة سداسية يحيط بها داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
ضرب لارنذة	المركز	الملك الناصر	المركز
			
(شكل رقم ٦) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي اسم وألقاب الملك الناصر هكذا " الملك الناصر " ، أما الظهر فاشتمل علي اسم دار الضرب هكذا " ضرب لارنذة".
وينتمي لهذا الطراز نموذجان سبق نشرهما، الأول نشر بكتالوج العملات القرمانية^١، ونموذج الثاني نُشر بمزاد SOLIDUS NUMISMATIK^٢ (لوحة رقم ٢٨).

^١ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.189, No.81.

^٢ SOLIDUS NUMISMATIK, AUCTION 81, 15.06.2021, LOT 103.

الطرز الثاني :

- الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه والظهر داخل مربع يحيط بها دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
في سنة تسع وربعي سبعماي [ة]	المركز	السلطان الملك الناصر	المركز
			
(شكل رقم ٧) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه في سطرين أفقين مشتملة علي اسم وألقاب الملك الناصر " السلطان الملك الناصر"، أما الظهر فاشتمل علي اسم تاريخ الضرب بالحروف العربية هكذا " في سنة تسع واربعين سيعماية ".
وينتمي لهذا الطراز نموذج سبق نشره بكتالوج العملات القرمانية¹.

¹ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.191, No.84.

٣- نقود السلطان الصالح صلاح الدين صالح (٧٥٢-٧٥٥هـ / ١٣٥١-١٣٥٤م):-

والنقود التي وصلتنا للسلطان الصالح صلاح نقود فضية تم تصنيفها إلي طراز واحد كالتالي :

- الشكل العام لهذا الطراز:

جاءت كتابات مركز الوجه والظهر داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
ضرب علاية حميت الافات والبلية خمسين سبعمائة	المركز	السلطان الملك صالح عز نصره	المركز
			
(شكل رقم ٨) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي اسم وألقاب الملك الصالح هكذا: السلطان الملك الصالح عز نصره، أما الظهر فدونت كتابته داخل أربعة أسطر أفقية، اشتمل السطر الأول والثاني علي كلمة دار الضرب هكذا " ضرب علاية" والسطر الثالث اشتمل علي عبارة " حميت عن الافات والبلية " ثم اشتمل السطر الرابع والأخير علي تاريخ الضرب بالحروف العربية هكذا " خمسين وسبعمائة.

وينتمي لهذا الطراز نموذجان سبق نشرهما، الأول نشر بكتالوج العملات القرمانية^١، ونموذج الثاني نُشر بمزاد SOLIDUS NUMISMATIK^٢ (لوحة رقم ٢٩).

٤- نقود السلطان الناصر لدين الله حسن " الفترة الثانية" (٧٥٥ - ٧٦٢هـ / ١٣٥٤ - ١٣٦١م)

والنقود التي وصلتنا للسلطان الناصر لدين الله حسن " الفترة الثانية " نقود فضية تم تصنيفها إلي طرازين كالتالي:-

الطراز الأول :-

الشكل العام لهذا الطراز:

جاءت كتابات مركز الوجه داخل مربع يحيط به داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق دونت بها كتابات الهامش، أما الظهر فدونت كتاباته داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

- وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
السلطان الملك الناصر ستين سبعمائة قونيه	المركز	لا اله الا الله محمد رسول الله	المركز
		ابو بكر / عمر / عثمان / علي	الهامش
			
(شكل رقم ٩) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

¹ Husnu Ozturk - Halük Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.196, No.89.

² SOLIDUS NUMISMATIK, AUCTION 81, 15.06.2021, LOT 106.

جاءت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية هكذا " لا اله الا الله محمد رسول الله" يحيط بها كتابات الهامش مشتملة علي أسماء الخلفاء الراشدين " ابو بكر/[عمر]/عثمان/علي"، أما الظهر فدونت كتابته داخل ثلاثة أسطر أفقية ، اشتمل السطر الأول والثاني علي اسم وألقاب الملك الناصر هكذا " السلطان الملك الناصر" وبالسطر الثالث تاريخ ودار الضرب " ستين وسبعماية قونية ".

وينتمي لهذا الطراز نموذجان سبق نشرهما، الأول نشر بكتالوج العملات القرمانية^١، والثاني بمزاد زينو ضرب قونية^٢(الوحة رقم ٣٠).

¹ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.213, No.117

² Zeno, No.251777.

الطرز الثاني :-

- الشكل العام لهذا الطراز :

جاءت كتابات مركز الوجه والظهر داخل مربع يحيط به داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق دونت بها كتابات الهامش.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
السلطان الملك الناصر ناصر امير المؤمنين	المركز	لا اله الا الله محمد رسول الله	المركز
ضرب ارمناك / ٠١ ستين/ سبعمايه	الهامش	ابو بكر/ عمر/ عثمان /علي	الهامش
			
(شكل رقم ١٠) تفريغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

جاءت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية هكذا " لا اله الا الله محمد رسول الله" يحيط بها كتابات الهامش مشتملة علي أسماء الخلفاء الراشدين " ابو بكر/[عمر]/ عثمان / علي"، أما الظهر فدونت كتابته داخل ثلاثة أسطر أفقية، اشتمل السطر الأول والثاني علي اسم وألقاب الملك الناصر هكذا " السلطان الملك الناصر" وبالسطر الثالث دون عبارة ضرب امير المؤمنين، وبهامش الظهر دون تاريخ واسم دار الضرب هكذا " ضرب ارمناك / ستين/ سبعمايه

وينتمي لهذا الطراز نموذجان سبق نشرهما، الأول نشر بكتالوج العملات القرمانية^١، والثاني بمزاد زينو ضرب قونية^٢ (لوحة رقم ٣١).

٥- نقود السلطان الأشرف ناصر الدين شعبان الثاني (٧٦٤-٧٧٨هـ/١٣٦٣-١٣٧٧م):

والنقود التي وصلتنا للسلطان الأشرف ناصر الدين شعبان الثاني "الفترة الثانية" نقود فضية تم تصنيفها إلى طرازين كالتالي:

الطراز الأول:-

- الشكل العام لهذا الطراز:

جاءت كتابات مركز الوجه داخل مربع يحيط به داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق دونت بها كتابات الهامش، أما الظهر فدونت كتاباته داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
السلطان الملك الأشرف خلد الله ضرب قونيه	المركز	لا اله الا الله محمد رسول الله	المركز
		ابو بكر/ عمر/ عثمان/ علي	الهامش
			
(شكل رقم ١١) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

¹ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.203, No.98.

² Zeno, No.295425.

جاءت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية هكذا " لا اله الا الله محمد رسول الله" يحيط بها كتابات الهامش مشتملة علي أسماء الخلفاء الراشدين " ابو بكر/[عمر]/ عثمان / علي"، أما الظهر فدونت كتابته داخل أربعة أسطر أفقية ، اشتمل السطر الأول والثاني علي اسم وألقاب الملك الأشرف هكذا " السلطان الملك الأشرف" وبالسطر الثالث والرابع دونت العبارة الدعائية "خد الله ملكه"

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها ثلاثة نماذج نشرت بكتالوج العملات القرمانية^١، وثلاثة نماذج نُشرت بمزاد زينو ضرب قونية^٢ (لوحة رقم ٣٢).

الطرز الثاني:

جاءت كتابات مركز الوجه داخل مربع يحيط به داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة ونتج عن تلاقي أضلاع المربع بالدائرة تكوين أربع مناطق دونت بها كتابات الهامش، أما الظهر فدونت كتابته داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الوجه		الظهر	
المركز	الله محمد رسول الله	المركز	السلطان الملك الاشرف علي
الهامش	[ابو بكر]/ [عمر]/ [عثمان]/ [علي]	الهامش	ضرب لارندة

جاءت كتابات مركز الوجه في ثلاثة أسطر أفقية مشتملة علي شهادة التوحيد والرسالة المحمدية هكذا " لا اله الا الله محمد رسول الله" يحيط بها كتابات الهامش مشتملة علي أسماء الخلفاء الراشدين " ابو بكر/[عمر]/ عثمان / علي"، أما الظهر فدونت كتابته داخل ثلاثة أسطر أفقية ، اشتمل السطر الأول والثاني علي اسم وألقاب الملك

¹ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.229, Nos,141,142,143.

² Zeno,Nos,193852,193853,193854.

الأشرف هكذا " السلطان الملك الأشرف" وبالسطر الثالث دون اسم الحاكم القرماني هكذا " علي"، وعلي بن علاء حكم في الفترة من (٨٢٢-٨٢٤هـ / ١٤١٩-١٤٢١م). ودون بهامش الظهر اسم دار الضرب هكذا " لارندة".

وينتمي لهذا الطراز ثلاث نماذج سبق نشرهما، الأول نُشر بكتالوج العملات القرمانية^١، والنموذج الثاني نُشر بمزاد زينو ضرب قونية^٢ (الوحدة رقم ٣٣)، بينما الطراز الثالث ضرب بمزاد Stephen Album Rare^٣.

٦- نقود السلطان الأشرف سيف الدين برسباي (٨٢٥-٨٤١هـ/١٣٦٣-١٣٧٧م):

والنقود التي وصلتنا للسلطان الأشرف سيف الدين برسباي نقود فضية تم تصنيفها إلي طرازين كالتالي:

الطرز الأول:

- الشكل العام لهذا الطراز:

جاءت كتابات مركز الوجه داخل دائرتان الداخلية خطية والخارجية من حبيبات متماسة، أما الظهر فجاء داخل دائرتان الداخلية صغيرة بها نجمة سداسية يحيط بها دائرة اكبر وفي المساحة المحصورة بين الدائرتين دون كتابات مركز الظهر.

وجاءت نصوص كتاباته كالتالي :-

الظهر		الوجه	
عائنية حميت ضرب	المركز	نجمة سداسية	المركز
الافات والبلية		سلطان الإسلام الملك الأشرف	الهامش
			
(شكل رقم ١٢) تفرغ لكتابات وزخارف الدرهم- عمل الباحث			

¹ Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, p.243, Nos,164.

² Zeno, No.301784.

³ Stephen Album Rare Coins Auction 34, 23-26 May 2019, lot.542.

جاءت كتابات مركز الوجه مشتملة علي نجمة سداسية داخل دائرة يحيط بها دائرة أخرى وفي المساحة المحصورة بين الدائرتين دونت كتابات هامش مركز الوجه مشتملة علي اسم وألقاب الملك الأشرف هكذا " سلطان الاسلام الملك الاشرف" أما الظهر فدونت كتاباته في ثلاثة أسطر أفقية دون بالسطر الأول والثاني سام دار الضرب" ضرب علانية " وبالسطر الثاني عبارة " حميت عن الافات والبلية " .

وينتمي لهذا الطراز نماذج سبق نشرها، منها ثلاثة نماذج نشرت بكتالوج العملات العلانية^١، ونموذج نُشر بكتالوج العملات الإسلامية لمؤلفه Stephen Album^٢ (الوحة رقم ٣٤).

¹ O.diler, G.kurkman, Alaiya Paralari, Istanbul,1981,pp.64-65,Nos,A1-50,A1-51,A1-52.

² Album, Stephen, A Chick list of Islamic coins,2nd Edition,1998,p.54,No.1003.

النتائج :

- ١- بينت الدراسة قيام حكام بنو قرمان بضرب نقود اقتصر تداولها في داخل المدن التي سُكت فيها .
- ٢- أوضحت الدراسة أن نقود بنو قرمان جاءت على نفس نمط النقود الإيلخانية والمملوكية المعاصرة لهم.
- ٣- قامت الدراسة بحصر دور السك القرمانية وهي أرناك وبيشهر وعلائية وقونية ولارنده.
- ٤- أكدت الدراسة من خلال المسكوكات صحة ما أوردته المصادر التاريخية والتي أشارت إلي قيام بنو قرمان بسك نقود باسم السلاطين المماليك، لاسيما بعد السيادة المطلقة لدولة للمماليك على الإمارة القرمانية، إذ وصلتنا نقود ضُربت باسم السلطان الناصر محمد بن قلاوون والناصر حسن والصالح صلاح الدين والملك الأشرف شعبان.
- ٥- بينت الدراسة أن عبارة "مفتاح الابواب يا الله " لم ترد إلا علي نقود علاء الدين بن قرمان- في ضوء ما توصلت إليه الدراسة- ولم ترد علي أي نقود أي دولة أخرى- علي حد علمي.
- ٦- أكدت الدراسة من خلال المسكوكات صحة ما أوردته المصادر التاريخية بضرب نقود تحمل اسم الأمير تيمور ومحمد بن علاء الدين ضرب قونيه ولارنده وذلك بمناسبة تنصيب الأمير محمد حاكماً علي بنى قرمان من قبل تيمورلنك.
- ٧- بينت الدراسة تقرد نقود الأمير القرماني محمد بن علاء الدين بتسجيل عبارة " يا دايم فلافنا- يا حافظ احفظ -ولازوال ملكه" فلم تظهر علي نقود أي دولة أخرى في ضوء ما وصلنا من نقود.
- ٨- اتضحت الأهمية الدينية علي نقود بنو قرمان من خلال ظهور شهادة التوحيد والرسالة المحمدية مختصرتين وأسماء الخلفاء الراشدين بالإضافة إلي تسجيل عبارة " صلي الله عليه وسلم" مما يؤكد اعتناق حكامها المذهب السني.
- ٩- انفردت نقود الأمير القرماني إبراهيم بن محمد بتسجيل بعض العبارات الدعائية و

منها عبارة "ضمن الله رزق كل أحد"، و"بركة الملك في ادامة العدل"، و"طول العمر مع الطاعة من خلع الانبياء"، و"ظل السلطان لظل الله ثبات الملك بالعدل" فلم تسجل هذه العبارات على نقود أي دولة أخرى- في ضوء ما توصلت إليه الدراسة- علي حد علمي-.

١٠- أوضحت الدراسة تنوع تسجيل التواريخ الهجرية علي نقود بنو قرمان فظهرت بالأرقام تارة وتارة أخرى بالحروف العربية.

١١- بينت الدراسة سبب تسجيل عبارة " المنة لله" علي نقود الأمير القرماني محمد علاء الدين وذلك بعد عقد الصلح بينه وبين السلطان العثماني محمد جلبي بعد حروب بينهما استمرت عامين والذي بمقتضاه تعود بلاد بني قرمان إلي حكم الأمير محمد ، ومن ثم فقد اعترف الأمير محمد بنعمة الله عليه فسجل عبارة " المنه لله "علي نقوده.

١٢- تميزت نقود الامير علاء الدين بتسجيل الاقتباسات القرآنية منها الاقتباس القرآني من سورة البقرة- الآية ٢٤٧ " قوله الحق وله الملك" وأيضاً الاقتباس القرآني من سورة الصف - الآية ١٣ " نصر من الله وفتح قريب" وتشير هذه الاقتباسات القرآنية اعترافه بفضل الله عليه الذي وهبه هذا الملك وعزز نصره بالانتصار علي السلطان العثماني بايزيد الأول أثناء حصار مدينة قونية.

١٣- تعد نقود بنو قرمان سجلاً للالقباب والنعوت الخاصة بهم والتي تنوعت ما بين السلطان- الاعظم- الملك- ركن الدنيا والدين- العادل- المعظم.

١٤- تنوع العبارات الدعائية الواردة علي نقود بنو قرمان منها" توكلت علي الله- لله العزة- خلد ملكه- الملك لله- خلد ملكه ودولته" وهي تعبر عن الأحداث السياسية المختلفة التي مر به أمراء بنو قرمان.

١٥- تميزت نقود أمراء بنو قرمان بتسجيل أنواع مختلفة من الخطوط عليها مثل الخط الكوفي البسيط والكوفي المربع و الكوفي المورق.

المصادر والمراجع :

المصادر العربية :

- البلازري (أبو الحسن احمد بن يحيى، ت ٢٧٩هـ)، فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، عمر انيس الطباع، بيروت.
- ابن بيبى (ناصر الدين يحيى بن محمد، ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، تاريخ سلاجقة الروم، دراسة وترجمة د. محمد علاء الدين منصور، مصر، ١٩٩٤م.
- ابن تغرى بردي (جمال الدين أبو المحاسن، يوسف، ت ٨٧٤هـ/١٤٧٠م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٧، مصر، ١٩٢٩-١٩٧٢م.
- بيبرس المنصوري (الأمير ركن الدين بن عبد الله الدوادار، ت ٧٢٥هـ/١٣٢٤م)، مختار الأخبار، تاريخ الدولة الأيوبية و دولة المماليك البحرية حتي سنة ٧٠٢هـ، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان، ط ١٩٩٣م، ١.
- ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي ، ت ٨٥٢هـ، ١٤٤٩م): إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، ج ٧، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- الرازي (زين الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر الرازي ت ٦٦٦هـ): مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ج ١، صيدا، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- أبو العباس شهاب الدين احمد بن محمد الدمشقي (ت ٨٥٤هـ) :
- عجائب المقدور في نؤائب تيمور، تحقيق احمد فايز الحمصي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط ١، ١٩٨٦م.
- عجائب المقدور في نؤائب تيمور، تحقيق د .سهيل ذكار، طبعة الأولى، دار التكوين ، دمشق ، ٢٠٠٨م.
- ابن عبد الظاهر (القاضي محي الدين، ت ٦٩٢هـ/١٢٩٢م):
- الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق ونشر عبد العزيز الخويطر، ط ١، الرياض ١٩٧٦م.
- تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق مراد كامل ، ط ١،

- مصر، ١٩٦١م.
- ابن عربشاه (أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد، ت ٨٥٤هـ/١٤٥٠م)، عجائب المقدور في نوائب تيمور، تحقيق أحمد فايز الحمصي، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.
- السخاوي (محمد بن عبد الرحمن، ت ٩٠٢هـ- ١٤٩٦م): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع عشر، ج٣، منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان.
- الشجاعى (شمس الدين، ت ٧٤٥هـ/١٣٤٤م)، تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالحى وأولاده، تحقيق برباره شيفر، القسم الأول، فيسبادن، ١٩٧٨م
- ابن فضل الله العمري (شهاب الدين احمد بن يحيى، ت ٧٤٩هـ/١٣٤٨م)، مسالك الأيصار في ممالك الأمصار، السفر ٣ - ٤ ، إصدار فؤاد سزكين بالتعاون مع علاء الدين جوخوشا وايكهارد نويباور، ألمانيا، ١٩٨٨م.
- العيني (بدر الدين محمود، ت ٨٥٥هـ/١٤٥١م)، عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان، ج ٢ ، تحقيق محمد أمين، مصر، ١٩٨٨-١٩٩٢م.
- القرمانى (أحمد بن يوسف، ت ١٠١٩هـ/١٦١٠م)، أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، دراسة وتحقيق أحمد حطييط وفهمي سعد، مج ٣ ، ط١، بيروت ١٩٩٢م.
- القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي، ت ٨٢١هـ/١٤١٨م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج٥، مصر، ١٩٦٣م
- المقريزي (تقي الدين احمد بن علي، ت ٨٤٥هـ/١٤٤٢م)، السلوك لمعرفة دولة الملوك، ج١، تحقيق محمد مصطفى زيادة، مصر، ١٩٣٦-١٩٥٨م.
- المقدسي (محمد بن احمد بن أبي بكر البناء، ت ٣٩٠هـ)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩١م.
- ياقوت الحموي (شهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبد الله الحموي) (ت ٦٢٦هـ)، معجم البلدان ، مجلد ٤، دار صادر بيروت، ١٩٧٧م.
- اليقوي (أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب، ت ٢٨٤هـ)، كتاب البلدان، ليدن، ١٨٩٢م.

المراجع العربية :

- ارمينوس: تاريخ بخاري، ترجمه وعلق عليه د أحمد محمود الساداتي- راجعه وقدمه د يحي الخشاب، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة ، ١٩٨٧م.
- أوقطاي أصلان آبا، فنون الترك وعمائرهم، ترجمة أحمد محمد عيسي، استنبول، ١٩٨٧م.
- حسن الباشا: الألقاب الإسلامية في التاريخ والوثائق والآثار، .
- ريتشارد بلانت: النقود العربية والإسلامية، تقديم د بسام سروج وإبراهيم سروج، منشورات مكتبة السائح، طرابلس، ط١، ١٩٩٤م.
- دونالد وليبر : إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبد المنعم حسنين، ط٢، دار الكتب المصري- دار الكتاب اللبناني، القاهرة، ١٩٨٥م.
- سعيد عبد الفتاح عاشور، قبرس والحروب الصليبية، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ٢٠٠٢م.
- شبل إبراهيم عبيد: الكتابات الأثرية علي المعادن في العصرين التيموري والصفوي، دار القاهرة للكتاب، ٢٠٠٢ م.
- عاطف منصور:
- موسوعة النقود في العالم الإسلامي، نقود الخلافة، ج١، دار القاهرة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م .
- النقود الإسلامية وأهميتها في دراسة التاريخ والآثار والحضارة الإسلامية، دار زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- موسوعة النقوش الأثرية علي المسكوكات الإسلامية، ج١، دار زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠١٨م.
- كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ط٢، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- كلافيجو: سفارة إلي تيمورلنك (١٤٠٣-١٤٠٦) نقله الي العربية سهيل نكار، دمشق، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- محمد أسد الله صفا: تيمورلنك، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- محمد فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقي، ط١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- مصطفى بركات: الألقاب والوظائف العثمانية (دراسة في تطور الألقاب والوظائف منذ الفتح العثماني حتى إلغاء الخلافة العثمانية من خلال الآثار والوثائق والمخطوطات، دار غريب، القاهرة، ٢٠٠٠م.

المراجع الفارسية المعربة :

- أحمد توحيد: موزة همايون: مسكوكات قديمة إسلامي قتالوغي، ١٣٠٩هـ.
- إسماعيل غالب : تقويم مسكوكات سلجوقية، قسطنطنية، ١٣٠٩هـ.

الدوريات العلمية :

- علي بن صالح المحمدي: إمارة بني قرمان ودورها في آسيا الصغرى خلال العصر المملوكي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٥، ٢٠١٢م.
- محمد نجيب الوسيمي : العلاقة السياسية بين إمارة قرمان ودولة المماليك الجراكسة ٧٨٤-٨٨٨هـ / ١٣٨٢-١٤٨٣م، المجلة التاريخية المصرية، مجلد ٣٩، ١٩٩٨م.

رسائل الماجستير والدكتوراه :-

- محمد عبد الودود عبد العظيم؛ دراسة مقارنة للكتابات والزخارف علي النقود والتحف المعدنية في العصر المملوكي البحري في ضوء مجموعة متحف الفن الإسلامي، مخطوط رسالة ماجستير، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م.

- شريف يحيى محمود" نقود الأمير تيمور، رسالة ماجستير ، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠١٦م.
- كريم كمال هلال: العمائر الدينية والجنائزية بمدينة سمرقند في العصر التيموري ، رسالة ماجستير ، كلية الآداب، قسم آثار وحضارة، جامعة حلوان، ٢٠١٣م.

المراجع الأجنبية :

- Artuk, Ibrahim and Cevriye: Istanbul Arkeoloji Müzelere Teshirdeki Islami SikkelerKatalogu. CiltII. Istanbul 1974.
- c.olcer., karaman ogullari beyligi madeni paralari istanbul, 1982.
- Diler, Omer, Islamic mints, Istanbul, 2009.
- Hennequin,Gilles, Catalouge des Monnaies Musulmanes, de la Bibliotheque Nationale, Asia pre- Mongole, Les Salguqs Et Leurs Successeurs.
- Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri Karamanid Coins, Cilt 2, istanbul, 2013.
- Mitchiner,Michael,The World of Islam, oriental coins their values , London , 1977.
- Zambaur, E.V., Die Munzprägungen Des Islam, wiesbaden, 1968.

المواقع الإلكترونية والمزادات:

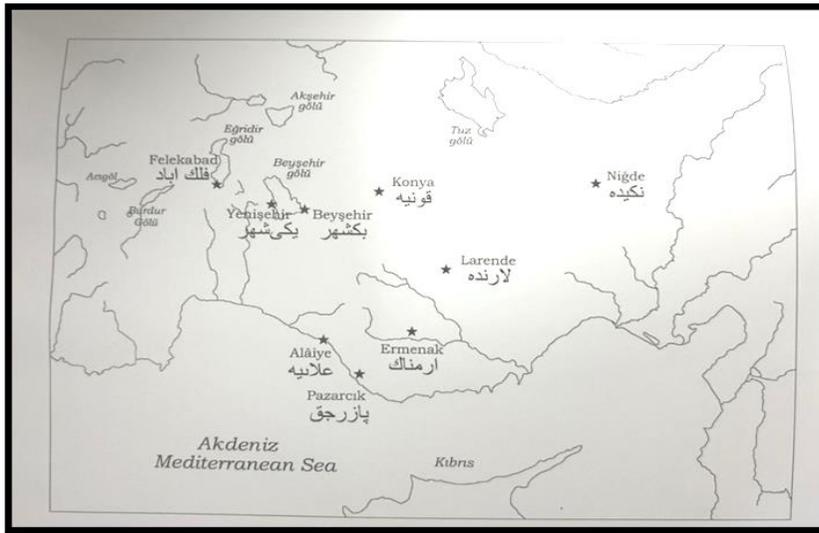
- <https://numismatics.org/collections/islamic/> .
- <https://www.acsearch.info/home.html> .
- <https://www.numisbids.com> .
- Zeno. ru, database.

أولاً: الخرائط



(خريطة رقم ١) توضح حدود إمارة قرمان و حدود السلطنة المملوكية

<https://short-link.me/DV1E>



(خريطة رقم ٢) خريطة توضح دور ضرب بنو قرمان ، نقلا عن

Husnu Ozturk - Halûk Perk, Karaman Ogullari Beyligi Sikkeleri
.Karamanid Coins. Cilt 2 istanbul .2013.p.131.

الظهر	الوجه	اللوحة
		اللوحة (لوحة رقم ١) درهم لعلاء الدين ضرب بيشهر نقلا عن Zeno,Ru.No.300 949 الوزن ١,١١ جرام- القطر ١٦مم
		(لوحة رقم ٢) درهم لعلاء الدين ضرب قونية الوزن ١,٦١ جرام، Stephen Album Rare Coins Auction 37, 11- 14 Jun 2020, lot 2291.
		(لوحة رقم ٣) درهم لعلاء الدين ضرب لارندة الوزن ١,٦١ جرام، Stephen Album Rare Coins Auction 37 11- 14 Jun 2020, lot 2290.
		(لوحة رقم ٤) درهم لعلاء الدين بن قرمان ضرب قونية ، الوزن ١,٦٤ جرام نقلا عن STEPHEN ALBUM RARE COINS, AUCTION 36,23.01.2020 LOT 493



(لوحة رقم ٥) اقجه
لعلاء الدين ضرب
قونية ، محفوظة
بجمعية النميات
الأمريكية، تُنشر لأول
مرة ،

رقم السجل

Inv,Ans,No

1966.227.1

الوزن ١,٣٩ جرام.



(لوحة رقم ٦) درهم
لمحمد بن علاء الدين
ضرب قونية ومؤرخ
بسنة ٨١١هـ محفوظ
بمتحف الاشمولين

رقم السجل

Inv,No, HCR

16310

الوزن ١,٥٢ جرام

القطر ٢٢,٥ مم



(لوحة رقم ٧) درهم
لمحمد بن علاء الدين
ضرب قونية ومؤرخ
بسنة ٨١١هـ

نقلا عن

Zeno,No,321364

الوزن ٢,٦٠ جرام

القطر ٢٢,٨ مم



(لوحة رقم ٨) درهم
لمحمد علاء الدين
ضرب قونية ومؤرخ
بسنة ٨١٩هـ

محفوظ بمؤسسة النقد

السعودي، متحف

العملات ، الرياض

١٤١٦هـ / ١٩٦٦م،

ص تحت رقم ٩



(لوحة رقم ٩) درهم
لمحمد بن علاء الدين
ضرب قونية ومورخ
بسنة ٨١١هـ

نقلا عن

Zeno, No. 162395

الوزن ١.٤ جرام

القطر ١٩ مم



(لوحة رقم ١٠) تنكة
لمحمد علاء الدين و
الأمير تيمور ضرب
لارندا

محفوظ بجمعية

النميات الأمريكية

رقم السجل :

INV.No,

1949.163.363

يُنشر لأول مرة في هذا
البحث



(لوحة رقم ١١) تنكة
لمحمد علاء الدين و
الأمير تيمور ضرب
قونية

محفوظ بجمعية

النميات الأمريكية

رقم السجل :

INV.No,

1998.25.869

الوزن ١.٥٦ جرام

القطر ١٩ مم.

يُنشر لأول مرة في هذا
البحث



(لوحة رقم ١٢) تنكة
لمحمد علاء الدين و
الأمير تيمور ضرب
قونية

نقلا عن

STEPHEN
ALBUM RARE
COINS,
AUCTION

32,13.09.2018

LOT 406

الوزن ١.٧٨ جرام

<https://www.acse.arch.info/search.html?similar=5249931>

(لوحة رقم ١٣) درهم
لمحمد بن علاء الدين
ضرب قونية ومؤرخ
بسنة ٨٢٤هـ
نقلا عن

Zeno, No,
300947

الوزن ١,٩٣ جرام
القطر ٢١ مم



(لوحة رقم ١٤) درهم
لأبراهيم بن محمد بن
علاء الدين ضرب
قونية ومؤرخ بسنة
٨٢٧هـ
نقلا عن

Zeno, No,
300984

الوزن ١,٦٠ جرام
القطر ٢١ مم



(لوحة رقم ١٥) أفجة
لأبراهيم بن محمد
ضرب قونية ومؤرخة
بسنة ٨٣٤هـ
نقلا عن

Zeno, No, 44657

الوزن ٠,٨ جرام
القطر ١٣,٥ مم





(لوحة رقم ١٦) تنكة
لأبراهيم بن محمد
علاء الدين ضرب
قونية
نقلا عن

STEPHEN
ALBUM RARE
COINS,
AUCTION

12,01.11.2021

الوزن ٠,٨٦ جرام



(لوحة رقم ١٧) أقبجة
لأبراهيم ضرب قونية
ومورخة بسنة
٨٥٨هـ، محفوظة
بجمعية النميات
الأمريكية وتُنشر لأول
مرة،

رقم السجل

Inv, ANs, No., 194

9.163.357

الوزن ٠,٩٢٥ جرام

(لوحة رقم ١٨) درهم

لأبراهيم بن محمد بن

علاء الدين ضرب

قونية ومورخ بسنة

٨٥٨هـ محفوظ

بمتحف الاشمولين

رقم السجل

Inv, No, HCR

16311

الوزن ٠,٩ جرام

القطر ١١,٦ مم



(لوحة رقم ١٩) أقبجة
لأبراهيم بن محمد
ضرب قونية ومورخة
بسنة ٨٤١هـ

نقلا عن

Zeno, No, 76340

القطر ١٣ مم



(لوحة رقم ٢٠) أقة

لأبراهيم بن محمد
ضرب قونية ومورخة
بسنة ٨٣٢هـ

نقلا عن

Zeno, No, 216488

القطر ٠,٨ مم

الوزن ١٥ مم



(لوحة رقم ٢١) أقة

لأبراهيم بن محمد
ضرب قونية ومورخة
بسنة ٨٣٢هـ

نقلا عن

<https://short-link.me/HARk>

(لوحة رقم ٢٢) درهم

لأبراهيم بن محمد
مورخ بسنة ٨٣٣هـ

نقلا عن

STEPHEN
ALBUM RARE
COINS,
AUCTION 41,
16.9.2021, LOT
2095

(لوحة رقم ٢٣) درهم

لإسحاق بن محمد
ضرب قونية نقلا عن

Zeno, No, 300940

الوزن : ٠,٨٥ جرام

القطر ١٣ مم



(لوحة رقم ٢٤) درهم
ليبير محمد ضرب
قونية ومؤرخ
بسنة ٨٧٠ هـ محفوظ
بمتحف الاشمولين
رقم السجل
Inv,No, HCR
16312
الوزن ٠,٨٦ جرام
القطر ١٠,٩ مم



(لوحة رقم ٢٥) درهم
ليبير محمد ضرب
قونية ومؤرخ
بسنة ٨٧٠ هـ نقلا عن
Zeno,No,101966
الوزن : ١,٦ جرام
القطر ١١ مم



(لوحة رقم ٢٦) درهم
ليبير احمد بن ابراهيم
ضرب قونية نقلا عن
STEPHEN
ALBUM RARE
COINS,
AUCTION
37,11.06.2020
LOT 541
الوزن ٣,٦٥ جرام



(لوحة رقم ٢٧) درهم
للسلطان الناصر لدين
الله محمد بن قلاوون
ضرب علانية ومؤرخة
بسنة ٧١٩ هـ، نقلا
عن
Zeno,No,116751



(لوحة رقم ٢٨) درهم
للملك الناصر ضرب
لارنذة نقلا عن

SOLIDUS
NUMISMATIK,
AUCTION 81,
15.06.2021, LOT
103.

<https://www.acse-arch.info/search.html?id=821953>

7

(لوحة رقم ٢٩) درهم
للملك الصالح نقلا عن

SOLIDUS
NUMISMATIK,
AUCTION 81,
15.06.2021, LOT
106.

<https://www.acse-arch.info/search.html?id=821954>

0

(لوحة رقم ٣٠)
درهم للسلطان
المملوكي الملك
الناصر ضرب قونية ،
نقلا عن

Zeno, No. 251777
الوزن ١,٣٩ جرام-
القطر ١٨,٦ مم



(لوحة رقم ٣١)
درهم للسلطان
المملوكي الملك
الناصر ضرب ارمناك
ومؤرخ بسنة ٧٦١ ،
نقلا عن

Zeno, No. 295425
الوزن ٠,٩٦ جرام-
القطر ١٨,٣ مم





(لوحة رقم ٣٢)
درهم لعلاء الدين
ضرب قونية
نقلا عن

Zeno, No, 193852
الوزن ١,٦٧ جرام



(لوحة رقم ٣٣) افجة
للسلطان الأشرف
شعبان ضرب لارندة
نقلا عن

Zeno, No. 301784



(لوحة رقم ٣٤) درهم
للسلطان برسباي
ضرب علانية نقلا عن

O.diler,
G.kurkman,
Alaiya Paralari,
Istanbul, 1981, p
p.64-65, No., Al-
50.

ثالثاً: تخصص التاريخ والحضارة



الآثار الاقتصادية للسيطرة المصرية على المجموعة "ج" بالنوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى

د. هبة أحمد محمود أحمد

مدرس التاريخ القديم بقسم التاريخ والحضارة

كلية الآداب، جامعة بورسعيد

dr.heba.zard@gmail.com

 10.21608/jfpsu.2024.299026.1360

This is an open access article licensed under the terms of the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0). <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



الآثار الاقتصادية للسيطرة المصرية على المجموعة "ج" بالنوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى

مستخلص

الهدف من هذا البحث هو دراسة الآثار الاقتصادية للسيطرة المصرية على المجموعة "ج" بالنوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى، مع التعرض للعلاقات المصرية النوبية، والتعريف بالمجموعة "ج"، وأسباب التدخل المصرى في النوبة السفلى، بالإضافة إلى إلقاء الضوء على النشاط الاقتصادي للمجموعة "ج" في النوبة في ظل السيطرة المصرية، ومنه مزاوله سكان تلك المجموعة لحرفة الرعى والزراعة، والتعرف على سكان المجموعة "ج" في ظل السيطرة المصرية على منتجات المناجم والمحاجر، وعلى منتجات الذهب، ومقتنيات مقابر المجموعة "ج" المتأثرة بالفن المصرى، وكذلك التعرف على طبيعة العلاقات التجارية في ظل السيطرة العسكرية المصرية، وأخيرًا أسباب سقوط المجموعة "ج".

الكلمات المفتاحية: النوبة السفلى، الحصون، الأوضاع الاقتصادية، التوسع العسكري، الدولة الوسطى، التجارة.

The Economic Impact of Egyptian Control over Group "C" in Lower Nubia during the Middle Kingdom

Dr. Heba Ahmed Mahmoud Ahmed

Lecturer in Ancient History at the Department of History and Civilization, Faculty of Arts, Port Said University

Abstract

The aim of this paper is to study the economic impact of Egyptian control over Group "C" in Lower Nubia during the Middle Kingdom, as well as addressing Egyptian-Nubian relations and introducing Group "C" and the reasons for Egyptian intervention in Lower Nubia. Moreover, it will shed light on the economic activities of Group "C" in Nubia under Egyptian control, including the practice of herding and agriculture by the group's inhabitants. It will also explore the involvement of Group "C" inhabitants in mining and quarrying products, gold products, and the burial goods of Group "C" influenced by Egyptian art. It will examine trade exchange under Egyptian military control, and finally the reasons for the fall of Group "C".

Keywords: Lower Nubia, forts, economic conditions, military expansion, Middle Kingdom, trade.

بينما لاحظ "تكيفر" أن الحفاظ على مثل هذه الثقافات الأثرية المماثلة وانتشارها كان سيتم تشجيعه "إذا كانت بعض هذه المجموعات من الرعاة شبه الرحل"^١، بينما تشير إحدى النظريات أن أصول هذه الثقافة متعددة الأوجه ؛ فهي مزيج من التطورات المحلية مع الشعوب المجاورة^٢.

ومن ثم ، ومن خلال عرض الآراء السابقة ، ترجح الباحثة أن سكان المجموعة "ج" من الرعاة شبه الرحل الذين ساقتهم الظروف المناخية من المناطق القريبة ، سواء من الغرب أو الجنوب إلى منطقة النوبة السفلى ؛ للاستقرار فيها مثلهم مثل السكان القدماء في مصر ؛ والذين نزلوا إلى وادي النيل بسبب الظروف المناخية الصعبة ، فكانت ممارستهم لحرفة الرعى أقوى من ممارستهم للزراعة ؛ بوصفهم مستقرين في النوبة السفلى.

كما عاصرت الدولة الوسطى في مصر حضارة المجموعة الثالثة "ج" في مرحلتها الثانية (IIA-IIIB) تقريباً حوالي ٢٠٥٠-١٧٠٠ ق.م في بلاد النوبة السفلى^٣ (شكل ١-١٢، ب).

فقد انتشر سكان حضارة المجموعة "ج" في مناطق النوبة السفلى ، بعد أن تخلى المصريون عن مجموعة من مجتمعات التعدين الصغيرة التي أنشئت في عصر الدولة القديمة، وقد تألفت المجموعة "ج" من مجموعة من رؤساء القبائل التي زودت مصر بالمرتزقة وغيرهم ، في مقابل التبادل التجاري والحصول على السلع المصرية^٤ ، والتي سيطرت على أصحاب تلك الحضارة طوال عصر الدولة الوسطى، والتي كانت - بما لا يدع مجالاً للشك - طاغية عليها ومؤثرة فيها.

¹ Trigger, B., *Nubia under the Pharaohs*, 51 – 53; Anderson, W, *The Significance of Middle Nubian C- Group Mortuary Variability, ca. 2200 B.C to ca. 1500 B.C.*, Vol. I, PHD of Philosophy, (McGill University, 1996), 53.

² Mokhtar, G., "General History of Africa II." (1981), 252.

^٣ عمرو حسين وآخرون، ثقافة المجموعة الثالثة الغامضة في النوبة "كشفت أصولها، تحليل الإطار الزمني وعلاقته بالثقافات المعاصرة، مجلة البحوث والدراسات الإفريقية ودول حوض النيل، المجلد ٦ العدد ١ أكتوبر ٢٠٢٣، ١٤٦.

^٤ عمرو حسين وآخرون، ثقافة المجموعة الثالثة الغامضة في النوبة "كشفت أصولها، ١٤٦،

Gatto, M. C, *Egypt and Nubia in the 5th-4th millennia BCE: A view from the First Cataract and its surroundings*, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, 13, (2009) 132.

وقد فرض التدخل المصري في بداية عصر الدولة الوسطى سيطرة مشددة على المنطقة عبر نظام من القلاع والحصون الدفاعية الضخمة^١ بهدف التحكم في النوبة السفلى.

وكان سكان النوبة السفلى في ذلك الوقت ينتسبون إلى نفس جنس سكان مصر خلال عصور ما قبل التاريخ ، ولم تأخذ الحضارة المصرية عنهم إلا الشيء الضئيل للغاية ؛ لأنهم شديدي الفقر^٢، وكانت حضارة المجموعة "ج" تُعرف بـ(العصر النوبي المتوسط)، وتعتبر حضارة مزدهرة تحتفظ بالسمات القومية الخالصة ؛ حيث دل على ذلك أوانيتها الفخارية وبقايا مساكنها مثل مساكن "عنية"^٣ و"كرمة"^٤.

وخلال عصر الأسرة الحادية عشرة وبعد انتهاء الثورة الاجتماعية الأولى ، وجهت مصر اهتمامها بالنوبة، ويتضح ذلك من خلال نقوش "بوهن"  "بوهن"  الجنوبي وادى حلفا، وكانت مجرد حملات تأديبية بسبب اعتداء بعض النوبيين على القوافل التجارية المصرية، حيث يتضح ذلك من خلال نقش "إبيسكو" أن الملك "منتوحتب الثاني نب حبت رع" قد سافر إلى "بوهن" وعاد بالمعادن والأحجار الكريمة، ولعل هناك ما يشير إلى احتلال المصريين للنوبة!! حيث تم ذكر بعض أسماء لأفراد مصريين، مثل "إنقف ومنتوحتب وسبك حتب"، ربما كانوا رؤساء بعثات قد شاركوا في بعثات التعدين في النوبة

¹ Smith, S., T., "Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation from the Third to First Millennium B.C." In *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*, edited by James G. Cusick, 256-271. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 25. (Carbondale: Southern Illinois University, 1998), 258-260.

^٢ سليم حسن، مصر القديمة "تاريخ السودان المقارن إلى أوائل عهد بيغنجي"، (القاهرة، ١٩٩٨)، ٧٥-٧٦.
^٣ عنية : عنية القديمة هي إحدى قرى النوبة السفلى ، كانت تقع على بعد ٢٣٠ كم تقريبا جنوب مدينة أسوان، وكانت قرية مهمة يطلق عليها اسم ميعام ، وقد اشتهرت أراضي المنطقة المحيطة ، وقد اشتهرت أراضي المنطقة المحيطة بعنية بأنها من أكثر المناطق خصوبة في النوبة السفلى، مما جعلها من الأراضي التي تعتمد على الزراعة والتجارة، والآثار الموجودة بها تعود إلى أزمنة تاريخية مختلفة، يعود تاريخ أقدم البقايا في عنية إلى حوالي ٣٠٠٠ عام ق.م. وتنتمي إلى حضارة "المجموعة أ"، حيث تم العثور على القليل من مقابر المجموعة، وفي عصر الأسرة الثانية عشر تم زيادة مساحة عنية ببناء حصن البلدة الصغير. لمزيد من التفاصيل راجع :
حنان عبدالحكيم إسماعيل، نشر بعض أواني فخار "المجموعة - ج " Group-C من مكتشفات البعثة الألمانية بقرية عنية القديمة بالنوبة السفلى عام ١٩٣١م، حولية الاتحاد العام للآثار بين العرب، العدد ٢٦، (٢٠٢٣م)، ٤١ - ٤٢.

^٤ سليم حسن، مصر القديمة "تاريخ السودان المقارن إلى أوائل عهد بيغنجي"، ٢.

السفلى!!^١.

إلا أن ملوك الدولة الوسطى منذ بداية الأسرة الثانية عشرة قد قاموا بإعادة فتح النوبة السفلى ، طبقاً لما ورد في المصادر الأثرية مثل "بردية نفر رحو" *nfr rhw* ولوحات حصن "بوهن" ونقوش مقبرة "سارنبوت الأول بأسوان" ونقوش وادى الهوى ودابود وعمدا ولوحات الحدود في حصون أورونارتى وسمنة  و "بردية نصائح أمنمحات الأول لابنه سنوسرت"، والتي أقر له فيها من أنه قد أخضع أهل "واوات" و"المجا" (قبائل البجا)، والمعروف أن أمنمحات الأول نفسه من أصل نوبى وفقاً لما جاء في بردية نفرتى^٢.

وقد قاموا بالتدخل فى الشأن النوبى ووطدوا نفوذهم وأسسوا مراكز للحكم فى كرمة جنوب السودان، ولعل أسوار أمنمحات المبجل التى شيدها أمنمحات الأول بالنوبة خير دليل على ذلك، ناهيك عن إنشاء العديد من الحصون بالنوبة، حيث يعتبر عصر الملك "سنوسرت الثالث" قمة التوسع والنفوذ العسكرى والسياسى والاقتصادى فى النوبة فقد شيده بالنوبة سبعة عشر حصناً وقلعة^٣.

النشاط العسكرى المصرى فى إقليم النوبة السفلى :

هناك عدة أسباب لتدخل المصريين فى النوبة عسكرياً ، ولعل أبرزها - كما يعتقد رايزنر - الضعف الذى تعرضوا له فى نهاية الدولة القديمة ؛ فقرروا تطوير أنفسهم عسكرياً لمواجهة أى تمرد نوبى محتمل^٤، ومن المرجح أن هذا التدخل كان لمنع أى هجمة نوبية من ملوك "كرمة"، وكذلك لعدم جدوى الحملات المؤقتة على النوبة والتي لا

^١ محمد بيومى مهران، تاريخ السودان القديم، (الإسكندرية، ١٩٩٤)، ٢١٤.

^٢ Reisner, G., *Excavations at Kerma*, (Cambridge, 1923), 11; Adams, W., *Nubia "Corridor to Africa"*, 75.

وللمزيد عن الحصون العسكرىة للمصريين فى النوبة راجع: محمد بيومى مهران، تاريخ السودان القديم، ٢٢٧-٢٣٥.

^٣ Redford, D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II, (New York, 2002), 551.

^٤ Reisner, G, A, "Ancient Egyptian Forts at Semna and Uronarti", *BMFA*, Vol, 27, (1929), 66.

تؤتي ثمارها دائماً^١.

ربما كان هناك سبب آخر ، وهو تركيز ملوك عصر الدولة الوسطى فى الإشراف على المنطقة ؛ وذلك خوفاً من غارات الكوشيين وثوراتهم أو تحالفهم مع المجموعة "ج" ضد النفوذ المصرى، وكذلك لتأمين السيطرة على الطرق البرية التجارية والطرق النهرية من كرمة وكوش خصوصاً مع زيادة الطلب على منتجات النوبة كالذهب والنحاس والبخور والأبنوس والعمود وبعض العبيد والأحجار الكريمة^٢.

بالإضافة إلى تغير فكر الجالس على عرش مصر منذ بداية عصر الدولة الوسطى عن سابقهم من حيث رأيهم فى أراضي بلاد النوبة الشمالية والتي اعتبروها أرضاً مصريه، وهذا ما تؤيده الباحثة ، ويظهر ذلك من خلال قيام العديد من الملوك فى إعادة تحديد الحدود مع النوبيين خلال فترات حكمهم، ومن ثم بذل ملوك الدولة الوسطى أقصى ما فى وسعهم لفرض السيطرة الإستراتيجية على بلاد النوبة عن طريق الدوريات العسكرية، مع ترسيخ لاحتلال دائم ببناء القلاع العسكرية^٣.

ومن خلال وجهة نظر ملوك الدولة الوسطى الاقتصادية ومحاولة الاستفادة من خيارات المدن الجنوبية، فقد عمد المصريون إلى إرسال الحملات العسكرية للنوبة السفلى للسيطرة على بضائعهم فمثلاً الأبنوس *hbny* والذي كان يستخدم فى صناعة التوابيت، وقام المصريون بجلب كلاب الصيد من هناك والفهود والماشية كبيرة الحجم والقرود والجرانيت وزيت *sntr* و عطور *hknw* والنحاس *bi3*^٤.

ولقد تابع الملك "أمنمحات الأول" سياسة سلفه فى الاهتمام بالجنوب ؛ فامتد نفوذ مصر إلى دنقلة "مناطق الشلال الثالث" ، ومن المرجح أنه تأسس فى عهده ذلك المركز التجارى فى مدينة "كرمة" فى شمال السودان بعد أن شيد حصن سمنا جنوبي الشلال الثانى ، ففي موقع كرمة أقاموا حصناً ومستوطنة ومخزناً كبيراً ؛ وذلك لإيداع ما يحمله

^١ حسام حسن محمد، تجارة مصر الخارجية منذ أقدم العصور وحتى نهاية الأسرة الثانية عشرة، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآثار - جامعة القاهرة، ١٩٩٧)، ٣٧٤-٣٧٦.

^٢ Trigger, B., *Nubia under the Pharaohs*, (London, 1976), 61.

^٣ Callender, G., *The Middle Kingdom Renaissance*. Shaw, I. *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University, 2000, 160 – 61

^٤ حسام حسن محمد، تجارة مصر الخارجية منذ أقدم العصور وحتى نهاية الأسرة الثانية عشرة، ٣٧٦، جون ويلسون، الحضارة المصرية، ترجمة أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، ١٩٥٥)، ١٦٧.

التجار من بضائع ، وكان يقيم في هذا الحصن حاكم مصري ، وكانت هناك أيضا مدينة مصرية صغيرة وبها صناعات مصرية وبعض العمال ؛ للاستفادة من المناجم ومحاجر ومنتجات المنطقة المختلفة^١.

كما قام الملك سنوسرت الأول بإنشاء العديد من القلاع على الحدود الجنوبية عند بوهن للسيطرة على المراكز السكانية الرئيسية ، والتي كانت تستوعب حاميات عديدة بما يكفي لصد قوة هائلة من هجوم النوبيين، بالإضافة لإرساله خمس بعثات تجارية من أجل السيطرة على وادي الهودي للإحضار الجمشت خلال سنوات حكمه^٢.

كما تبعه بقية ملوك الدولة الوسطى في بناء العديد من الحصون حتى الملك سنوسرت الثالث وخلفائه، والذين شيدوا خطأً دفاعياً من الحصون ، فيه بعض الحاميات العسكرية تحت قيادة ضباط مصريين فيما بين الشلال الثاني وحتى آخر الحدود في سمنا جنوب الشلال الثاني وحتى وادي حلفا ، وعددها ثمانية حصون ، منها ثلاثة تخص الملك سنوسرت الثالث وحده^٣، بالإضافة إلى البعثات التجارية والتي تكررت في عهده وعهود أمنمحات الثالث والرابع إلى محاجر الديوريت والنحاس في الصحراء الغربية للنوبة، وسمنة وقمنة وغيرها^٤.

النشاط الاقتصادي للمجموعة "ج" في النوبة في ظل السيطرة المصرية :

١- مزاولة سكان المجموعة "ج" لحرفة الرعي :

افترض "رايزنر" أن ثقافة المجموعة الحضارية "ج" تمثل تطوراً لثقافة المنطقة الواقعة شمال كوش، وربما كانوا جماعات رعوية جاءت من حول ضفاف نهر عطبرة أو أنهم من قبائل البجة أو كانوا مهاجرين من ناحية ليبيا في الغرب^٥. حيث أدى جفاف آخر

^١ خالد شوقي البسيوني : عمارة حصون وقلاع الدولة الوسطى في النوبة السفلى، حولية الاتحاد العام للآثاريين العرب، العدد ١٦، (٢٠١٤)، ٩٦٥.

^٢ Williams, B, *Serra East and the mission of Middle Kingdom fortresses in Nubia*, Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in honor of Edward F., Chicago: Oriental Institute, 1999, p 443.

^٣ حسام حسن محمد توفيق رجائي : تجارة مصر الخارجية منذ أقدم العصور وحتى نهاية الأسرة الثانية عشرة، ٣٧٥. علاء الدين محمد قابيل، النشاط السلمي لملوك الدولة الوسطى في النوبة عصر الدولة الوسطى، المجلة العلمية بكلية الآداب جامعة طنطا، العدد ٢٤، (٢٠١١)، ٩١٢ - ٩١٥.

^٤ أسامة عبد الرحمن النور، دراسات في تاريخ السودان القديم، نحو تأسيس علم الدراسات السودانية، (أم درمان، ٢٠٠٦)، ١١ - ١٣.

البيئات الصالحة للسكن في الصحراء الخضراء إلى تدفق لاجئي المناخ إلى وادي النيل^١. (شكل ٣)

ونظراً للخصوبة الشديدة لأرضهم فقد عملوا بمهنة الرعى وتربية الماشية وكوّنوا أكثر من مجموعة عرقية، ولم يكن للزراعة دورٌ كبيرٌ في تشكيل حضارة هذه المجموعة، ومنهم من اندمج مع الجيش المصري أو عملوا كرهاة^٢.

حيث كانت الحرفة الأساسية لهم هي رعى الأبقار وغيرها من حيوانات، وعاشوا في قرى كشف عنها في وادي حلفا، ومن الممكن استنباط الصفات التي تميز حضارتهم من خلال رسوم الماشية على الصخور ودفنات الماشية، وقد تميزوا بنوع خاص من الفخار حيث ينسب إليهم الفخار الأسود ذو الخطوط البيضاء المتقاطعة^٣. (شكل ٤-٥)

إلا أن هناك رأى آخر يرى بأنهم كانوا زراعيين مستقرين ، وكان لديهم مجرد طموح في أن يصبحوا أصحاب الماشية، فمن ناحية يشير غياب المصنوعات اليدوية المتخصصة لاستغلال النباتات في مواقع المجموعة الثالثة ، إلا أن الزراعة كانت نشاطاً معيشياً هامشياً ، ومن ناحية أخرى كانت الماشية ذات أهمية اقتصادية وثقافية^٤.

حيث اعتمدت شعوب المجموعة الثالثة على الموارد المتجددة لقطعانهم - الحليب والدوم - للحصول على الغذاء، في حين كان من المحتمل أن يتم حجز اللحوم للمناسبات الخاصة ، ومن المحتمل أنهم استكملوا نظامهم الغذائي بالمواد الغذائية البرية والأسماك والحبوب التي تم الحصول عليها من خلال الزراعة والتجارة - مثل الرعاة الآخرين، وكانت معظم مواقع سكنهم ذات طبيعة سريعة الزوال ، وكانت ثقافتهم المادية متنقلة، وهكذا يبدو أن شعوب المجموعة الثالثة مارسوا بعض التنقل في مستوطنات شبه دائمة داخل مساحات محدودة من النهر، بينما كان الشباب يتجولون على طول النهر وفي

¹ Hafsaas, H., *The C- Group People in Lower Nubia*, Cattle Pastoralists on the Frontier between Egypt and Kush, *Oxford handbook of Ancient Nubia* (2021), 159; Carl, G., *Egyptian imperialism in Nubia c. 2009-1191 BC*. Diss. University of Birmingham, 2011., 12.

² Smith, S. T., *Wretched Kush: ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian empire*, (Psychology Press, 2003), 76.

^٣ محمد بيومي مهران، تاريخ السودان القديم، ١٦٩.

⁴ Hafsaas, H., *The C- Group People in Lower Nubia*, 159.

الوديان القريبة مع قطعانهم بحثاً عن المرعى^١.

اهتم سكان المجموعة "ج" برسوم الحيوانات كالبقر والماعز والثيران والأغنام ، وقد تم العثور على صور لفرس النهر والزراف في معابدهم الصغيرة بموقع الدفوفة الشرقية ، فكانت هذه الحيوانات مصدراً للرزق فهي تمثل سلعةً تجارية استخدمت للتجارة مع مصر ، ومن الغريب أن هذا الرسم قد نفذ بعضها بالفيانس المصري ، فربما كانوا قد حصلوا عليه مقابل تصدير هذه الحيوانات إلى مصر^٢.

ومن كثرة حبههم للماشية فقد رفعوها إلى مصاف المعبودات حيث تم العثور على تمثال من الطمي المحروق في إسكوت^٣ وحالياً محفوظ بمتحف التاريخ الطبيعي بجامعة كاليفورنيا ، ويمثل تمثالاً بجسم آدمي ورأس حيوانى؛ فمن المرجح أنه نتيجة للتبادل الاقتصادي بين مصر والمجموعة "ج"^٤.

ومثلهم مثل أى رعاة كانوا يحتاجون إلى استراتيجيات لحماية قطعانهم من التخفيضات من خلال السرقة والحرب، وكذلك زيادة قطعانهم ، والتي تأثرت من خلال الغارات على الحيوانات ، فربما كان شباب المجموعة الثالثة محاربين يحرسون مجتمعهم وماشيتهم ، وكذلك يداهمون جيرانهم المصريين ، وكان نمط الحياة المتنقل هذا كرامة للماشية جزءاً معتاداً من هوية المجموعة الثالثة، وهذا يتناقض مع جيرانهم الزراعيين المتمركزين في القرى في كل من مصر والنوبة العليا^٥.

¹ Hafsaas, H., *The C- Group People in Lower Nubia*, 159 – 160.

² Bates, H., *The Eastern Libyans*, (London, 1914), 246.

^٣ كانت قلعة أسكوت تقع على جزيرة في بطن الحجر، إلى الجنوب مباشرة من الشلال الثاني، وكانت واحدة من سلسلة من القلاع التي أنشئت خلال عصر الدولة الوسطى. وحتى أعمال التنقيب التي أجرتها جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، بقيادة ألكسندر بدوي من عام ١٩٦٢ إلى عام ١٩٦٤، لم يكن معروفاً الكثير عن الموقع وأهميته. وقد ذكرها ويلر عابراً في عام ١٩٣٢، ووصفها بأنها "دمرت وأعيد بناؤها كثيراً"، ولاحظ أنها وفرت خط رؤية حاسماً بين شلفاك ومرشد، وبالتالي ربطت في النهاية سمعة بالشلال الثاني. ومع ذلك لم يتم إدراك أهمية أسكوت كحصن رئيس في الدولة الوسطى إلا بعد أعمال التنقيب التي أجرتها جامعة كاليفورنيا، ومن خلال دراسة القلعة يتضح لنا أنها شملت عدة إجراءات تأمينية مثل تخزين الغلال خوفاً من طول مدة الحصار فكانت مخازن قلعة أسكوت تسع لإطعام ٣٢٦٤ إلى ٥٦٢٨ شخصاً سنوياً والتي كانت بمثابة قاعده أمنه غذائيه لإمداد الدوريات العسكرية لمملوك الدولة الوسطى. لمزيد من التفاصيل راجع :

Smith, S. T, *Askut and the Role of the Second Cataract Forts*, Journal of the American Research Center in Egypt, Vol. 28 (1991), 107 – 117.

^٤ ناصر مكاوى وآخرون، القبائل النوبية خلال عصر الدولة القديمة، ٩٤٤.

^٥ Hafsaas, H., *The C- Group People in Lower Nubia*, 160.

ومن ثم استنفاد ملوك الدولة الوسطى في مصر من قطعان الماشية التي تجاوزت أعدادها أرقاماً كبيرة للمجموعة "ج" خاصة في حالات التمرد ، فبالإضافة إلى الطرق السلمية والتبادل التجاري مع المجموعة ، كان الملوك المصريون يحصلون على تلك الماشية كغنائم لحملاتهم العسكرية عند قمع تلك المجموعات إذا تعدت على الحصون أو الحدود المصرية خاصة خلال عصر الأسرة الثانية عشرة.

كما كان ناتج الرعى في المناطق الخصبة للمجموعة يتم تحويله إلى الحكومة في مصر بدون مقابل مادي في بعض الأوقات كجزء من الضرائب باعتباره إقليم من أقاليم مصر، مما زاد من حاصلات الضرائب السنوية^١.

وعلى أي حال فقد تعاملت الحكومة المصرية مع النوبيين بالحسنى ما داموا يؤدون ما عليهم من ضرائب أو جزية أو أعمال كلفتهم السلطة المصرية بأدائها^٢ ومن الملاحظ أن الحكومة المصرية شيدت عدة سدود عند حصن سمنا لتسجيل ارتفاع منسوب النيل للاطمئنان على حالة الفيضان واتخاذ التدابير الاحترازية لحماية أهل النوبة وضمان سلامة المحاصيل النوبية^٣، أو لحساب مساحة الأراضي الزراعية لتقدير قيمة الضرائب ومعرفة إمكانية الملاحة في نهر النيل فضلاً عن تمكين الموظفين والإداريين في النوبة من تحديد الوقت المناسب لإبحار أسطول الجزية والبضائع إلى عاصمة البلاد حيث لا تستطيع السفن أن تجر عبر الجنادل إلا وقت فيضان نهر النيل^٤.

غير أن السكان الوطنيين (المجموعة ج) قد وقفوا في وجه أطماع المصريين بقوة وبأس شديدين؛ فقد رأى النوبيون في مطامع المصريين خطراً يهدد استقلالهم وخشوا أن يتسلط المصريون عليهم ويخضعونهم لسلطانهم التام ، وبذلك يُقضى على حريتهم كلية ، خاصة عند قيام الحكومة المصرية بتحديد أماكن لرعى ماشيتهم وتحكمهم في عدم

^١ منة الله حمدى إبراهيم، أنشطة ملوك النصف الثاني من الأسرة الثامنة عشرة في النوبة من خلال الشواهد الأثرية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠٢٠)، ٤١٣.

^٢ محمد بيومي مهران، تاريخ السودان القديم، ٢٣٩.

^٣ Trigger B., *History and Settlement in Lower-Nubia*, (London, 1965), 112.

^٤ Keating, R., *Nubian Rescue*, (London, 1975), 133.



tš rs iry m rnpt-sp 8 hr hm n nswt-bity h^c-k3w-R^c di ḥnh dt
 r nhḥ r tm rd sn sw nḥs nb m ḥd
 m ḥrt m k3l mnmnt nbt nt
 nḥsw wpw-ḥr nḥs (ī)wt(y).f(y) r ḥr-t swnt m ḥkn
 m wpwt r-pw ḥr.t(w) (ḥt) nbt nfr(t) ḥn^c.sn nn swt rdt
 sw3 k3l n nḥsw m ḥd hr ḥḥ r nhḥ¹

" الحدود الجنوبية تأسست في العام الثامن من حكم جلالته، ملك مصر العليا والسفلى
 "خع كاو رع" (سنوسرت الثالث) فليعطى الحياة لأبد الأبد، ليمنع النوبيين (نحسو) من
 العبور أو الإبحار نحو الشمال، بالسفن أو براً باستثناء أى نوبى يأتى من مرجيسا أو
 معه رسالة، ولكن دون السماح لأى سفينة من النوبيين بالمرور شمالاً للأبد"^٢. لكن لم
 تهدأ النوبة ولا الجنوب ؛ مما اضطره إلى القيام بحملة أخرى في العام السادس عشر من
 حكمه، حيث ذكرت لوحة أورونارتى بأنه قد شيد حصناً وسماه بـ "حصن طرد النوبيين"^٣.

¹ Breasted, J., H., *Ancient Records of Egypt*, Vol I, (The University of Chicago Press, 1906), 293-294; De Buck, A., *Egyptian Readingbook*, (Chicago,1948), 78; Gardiner, A., *Egypt of the Pharaohs*, (Oxford University Press, 1961), 135.

² De Buck, A., *Egyptian Readingbook*, 78; Köpp-Junk, Heidi. "Mobility, Foreignness, and Integration in Ancient Egypt - Mobilität, Fremdheit und Integration im Alten Ägypten." In *Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle, Band 17*, 2017,129-145.

^٣ فرانسوا دوما، حضارة مصر الفرعونية، ترجمة ماهر جويجاتى، (القاهرة، ١٩٩٨)، ٩٨-٩٩.

٢- سكان المجموعة "ج" في ظل السيطرة المصرية على منتجات المناجم والمحاجر: حرص ملوك الدولة الوسطى على استغلال مناجم ومحاجر النوبة السفلى والتي تفيض بالخيرات المختلفة والنادرة ، والتي قلما وجدت في أراضى مصر، ولتسهيل ذلك عملوا على إعداد شبكة من الطرق البرية والبحرية ، وحفر الآبار لتأمين الوصول إلى الموارد، سواء تلك المتاحة من خلال التعدين المباشر والاستخراج ، وكذلك تلك التي تم الحصول عليها من خلال التجارة. وفي مجال الثروة المعدنية، قدمت النوبة الجمشت والفيروز والنحاس والنيس وكانت أيضًا قناة للعناصر الغريبة من المناطق الداخلية الأفريقية من العاج والزراف والبخور^١.

كما أشرفت الحكومة وحدها على مواقع المناجم والمحاجر وتجهيز طوائف المختصين من العمال تحت إشراف رؤساء عمال ومفتشين وتُعد الأساطيل والقوافل لنقل العمال وما يلزمهم من أدوات^٢.

حيث تتحدث النصوص عن رحلة الموظف "حننوHnnw" (من عهد الملك منتوحب الثانى نب حبت رع) في ثلاثة آلاف رجل لحفر اثنتي عشرة بئراً في الجنوب منها، اثنتان في سمنا، إلا أن ملوك الأسرة الحادية عشرة لم يرسخوا لاحتلال دائم للنوبة السفلى ، ولكن فقط الاستفادة من مواردها، ولم يتم إطلاق النشاط جنوباً إلا في العام التاسع والعشرين من حكم الملك "أمنمحات الأول"، وتغيرت السياسة المصرية من "شبكة من التجارة المنقطعة واستغلال المحاجر إلى ترسيخ لاستقرار وسيطرة مستمرة"^٣.

وتذكر النقوش الصخرية في أبو حنظل (حوالي ١٥٠ كيلومتراً جنوب أسوان) هذه الحملة ضد النوبة السفلى: "في العام التاسع والعشرين من حكم $shnp-ib-R^c$ (أمنمحات الأول) أتينا لقمهر واوات". وفي بردية أخرى كتبها الوزير "إنتف إقر"، جاء: "ثم نبج النوبيون في الجزء المتبقي من واوات، ثم أبحرت منتصراً ضد التيار، فذبجت النوبيين

¹ Wood., G, From Raids to Conquest (and Retreat): The Middle Kingdom in Nubia, Pdf, 1. <https://media.ameiiapeabody.eu/2018/09/The-Middle-Kingdom-in-Nubia-George-Wood>.

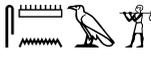
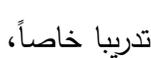
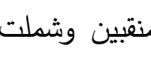
^٢ أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة، منذ بداية الدولة القديمة وحتى نهاية الدولة الحديثة، رسالة دكتوراة، كلية الآداب، جامعة طنطا، (٢٠٠٠)، ١١٤.

^٣ أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة، ١٠٨.

على ضفة النهر، ثم أبحرت مع التيار أقطف الذرة وأقطع أشجارهم المتبقية. وأشعلت النار في منازلهم، كما لو كان المرء مضطراً إلى التصرف ضد من تمرد على الملك".^١ ومن ثم يتبين أن سكان المجموعة "ج" كانوا في مأمن في ظل الحكم المصري في الفترات الطبيعية بعيداً عن أوقات الغزوات والتي كانت توجه لقمع المتمردين منهم وفرض السيطرة المصرية .

وقد رافق الأجنبُ النوبيين الحملات الاستكشافية في النوبة للتعدين، حيث ضمت بعثة الملك "سنوسرت الأول" ألف رجل نوبى من سكان المجموعة (ج)^٢.

كما فعل "سنوسرت الثالث" مثل الملك "مرى إن رع" من قبل بحفر قناة في صخور الجندل الأول لتسهيل مرور القوارب والتي سهلت نقل أحجار الديوريت والزمرد والذهب وغيرها من النوبة السفلى في الجنوب ، والتي استفاد منها أبناء النوبة السفلى في نقل منتجاتهم الأخرى إلى مصر والقيام بعملية التبادل التجارى مع المصريين أنفسهم.^٣

ويلاحظ أن البعثات المرسله إلى المناجم والمحاجر قد ضمت بعض الفئات المهنية من المصريين ومن أبناء النوبة، مثل "  " و"  " و"  " من المصريين ومن أبناء النوبة، وقد يتلقون تدريباً خاصاً، حيث كانوا يعملون في البداية كقاطعي حجارة ، بعد ذلك تم توظيفهم كمنقبين وشملت مهامهم البحث عن المعادن الثمينة مثل الذهب وقطع الحجر وقد يقومون أيضاً بدور الكشافة للإرشاد إلى الطرق الجيدة المؤدية إلى المناجم وفقاً لألقاب "حسي مين"^٤.

وقد استغل المصريون العمال النوبيين من سكان المجموعة (ج) فى تشييد الأكواخ لاستغلال المحاجر والمناجم، بحيث أُقيمت خمس قرى ومقابر وأبراج مراقبة، كما عثر على قرية فى بوهن تؤرخ بفترة المجموعة (ج)، وكان هؤلاء العمال النوبيين يعملون فى صهر النحاس، كما تم استغلالهم فى العمل فى محاجر الديوريت فى صحراء النوبة

¹ Wood., G, From Raids to Conquest (and Retreat): The Middle Kingdom in Nubia, 2-3.

^٢ أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة، ١٦١.

^٣ أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة ، ١٠٨.

⁴ Sayed, M. M., *Smntyw "Prospectors" in the Middle Kingdom of Egypt*, Journal of the Faculty of Archaeology, 25, (2022), 102.

الغربية^١.

٣- سيطرة المصريين على إنتاج الذهب:

بعد نجاح ملوك مصر في ضم إقليم النوبة، فقد سيطروا بالكامل على احتكار التجارة المهمة للبلاد، والمبادلات التجارية المصرية بالمحاصيل الثمينة، وعلى رأسها الذهب؛ وهو ما أدى إلى الرفع من منزلة مصر خصوصاً في حوض البحر المتوسط، لا بفضل محاصيلها المحلية فقط، بل بسبب الدور الفاصل الذي كانت تقوم به موارد الثروة الغنية من الذهب التي كانت تتحصل عليها من بلاد النوبة السفلى^٢.

كما بدأت مصر في التنقيب عن الذهب في النوبة السفلى في عهد الملك سنوسرت الأول وصهرت الذهب في كوبان (عند الجندل الثالث) وحملته إلى مصر عن طريق السفن، حيث تم اكتشاف ميزان وأوزان تستخدم لوزن الذهب في أورونارتي وسمنة^٣.

وخلال تلك الفترة تطورت تقنيات استخراج الذهب من الحجارة، حيث تم تطوير نوعين أساسيين جديدين من المطارق الحجرية: فأس حجري بيضاوي بوزن ٢-٥ كجم مع شق محفور لعصا خشبية متشعبة ومطرقة حجرية أسطوانية بيد واحدة إلى حد ما بمقبض منحوت ومُشكل هندسياً، كما تم إدخال الملاط الحجري الإضافي؛ مما سمح بسحق خام الكوارتز المتكتل أولاً إلى حبيبات بحجم حبة البازلاء تقريباً ثم طحنه إلى جزء مسحوق مرة أخرى^٤.

كانت الحملة العسكرية الأولى في العام الثامن عشر من حكم "سنوسرت الأول" (١٩٥٦-١٩١١ قبل الميلاد)، على الأرجح منظمة للوصول إلى الذهب النوبي حيث يذكر "أميني" في مقبرته في بني حسن أنه قام برحلات استكشافية إلى النوبة حيث عاد منها بالذهب وخام الذهب لملكه.

ويذكر في مقبرته: «لقد أجبرت زعماءهم (النوبيين) على غسل الذهب»؛ حيث كان

^١ أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة، ١١٥.

^٢ Hibbs, A.C., *Irrigation and Infection* "A Bioethnography of Schistosomiasis in Ancient Nubia", (Emory University 2010), 43-44.

^٣ Sayed, M. M., Smntyw "Prospectors" in the Middle Kingdom of Egypt, 103.

^٤ Klemm, D., Klemm, and Murr, A., *Gold of the Pharaohs-6000 years of gold mining in Egypt and Nubia. Journal of African Earth Sciences* 33.3-4 (2001), 648 – 649.

غالبية عمال المناجم في تلك الأوقات على الأرجح أعضاء من قبائل المجموعة "ج" وليسوا من المصريين ، يُقترح ذلك من خلال المقبض المصمم هندسيًا للمطارق الحجرية التي تستخدم بيد واحدة، والتي تناسب بشكل أفضل يدًا بحجم ١٨-٢٠ سم، بدلاً من يد بحجم ١١-١٣ سم، وهو المتوسط بالنسبة لسكان وادي النيل من تلك المجموعة في ذلك الوقت^١.

٤- التبادل التجاري في ظل السيطرة العسكرية المصرية:

كان للمجموعة "ج" شبكة من العلاقات مع جيرانها في النوبة القديمة حيث تبادلت معهم التجارة والأفكار الاقتصادية والأساليب الفنية المشتركة ، كما تفاعلت مع الحضارات المجاورة، بحيث يمكننا القول إنها كانت حضارة متطورة وغنية برزت ثقافتها ككيان منفرد في تاريخ النوبة قديماً رغم تعدد أصولها^٢.

ولكن مع بداية عصر الدولة الوسطى في مصر لم نجد تبادلاً تجارياً بين البلدين يسير على طريق الوِدِّ والمهادنة، كما يبرهن على ذلك ثقافة مجموعة "ج" ؛ إذ لم نجد تقريباً أي عنصر من عناصر التجارة المصرية قد ورد إلى بلاد النوبة، وعلى ذلك لم يكن لمصر أمام هذا الموقف إلا أن تحتل بلاد النوبة احتلالاً عسكرياً؛ وذلك لأن المصري كان يرى بقاء الطريق مفتوحة إلى الأماكن التي يمكنه أن يصرف فيها تجارته من الأهمية بمكان، وعلى ذلك فلا بد من تهدئة الأحوال في كل بلاد النوبة السفلى والإشراف عليها إشرافاً قوياً ؛ حتى يتسنى بذلك سير القوافل التجارية دون عائق أو منافس^٣.

ومن ثمَّ استمر الملك منتوحوتب الرابع في إرسال الحملات العسكرية كما فعل أسلافه السابقين لضمان تدفق تلك المنتجات إلى مصر ، ولقد ازداد إصرار المصريين على التوسع الإقليمي والاستغلال الاقتصادي لإقليم النوبة السفلى ، حتى إذا جاء ملوك الأسرة الثانية عشرة واستطاعوا أن يخضعوا كل الأراضي بين الجندل الأول والثاني الخاضعة

^١ Klemm, D., Klemm, and Murr, A., *Gold of the Pharaohs—6000 years of gold mining in Egypt and Nubia*, 649.

^٢ عمرو حسين وآخرون، ثقافة المجموعة الثالثة الغامضة في النوبة "كشفت أصولها، تحليل الإطار الزمني وعلاقته بالثقافات المعاصرة، ١٥٢-١٥٣.

^٣ سليم حسن، مصر القديمة، ج ١٠، ص ٩٥.

لسلطة المجموعة "ج" إخضاعا تاما للنفوذ المصري^١.

مع بداية عصر الأسرة الثانية عشرة توطدت العلاقات بين مصر ومملكة كرمة في الجنوب ، ويحتمل أنه في عهد «أمنمحات الأول» كانت توجد مستودعات تجارية في «كرمة» ؛ مما جعل المصري يري لزاما عليه أن يُخضع سكان بلاد النوبة السفلى لإرادته ؛ حتى يسيطر على طرق التجارة لتسير تجارته وتتمو دون توقف^٢.

وقد أسفرت سياسة مصر العسكرية عن نجاح ملحوظ يمثل قمة التوسع السياسي والعسكري والاستراتيجي في النوبة السفلى، وكانت الحصون المصرية بمثابة بوابة للإمبراطورية المصرية في شمال السودان، فهي حزام منيع ضد الخطر النوبي، وفي الوقت ذاته موانئ تجارية ومراكز تعدينية استراتيجية تعمل على تأمين طرق التجارة ومراقبة الحدود وطرق القوافل البرية^٣.

كما تحولت الأراضي الزراعية في المنطقة إلى مصادر للضرائب والإيرادات لصالح الحكومة المصرية، بالإضافة إلى ذلك فقد فرضت القلاع المصرية الرسوم الباهظة على التجار والمزارعين النوبيين؛ مما أثر سلبا على الإنتاج الاقتصادي وحركة التجارة ، كما تسببت هذه الضرائب الثقيلة في تراجع معدل الإنتاج الزراعي وتدهور أوضاع الحياة الاقتصادية للسكان المحليين في النوبة السفلى^٤.

وبشكل عام يمكن القول :إن السياسة العسكرية المصرية خلال عصر الدولة الوسطى كان لها تأثير سلبي في بعض الأوقات على الأوضاع الاقتصادية في مجموعة (ج) ببلاد النوبة؛ حيث أدت إلى تقييد حركة التجارة وتدهور الظروف المعيشية للمزارعين والتجار المحليين؛ ولم يكتفِ المصريون بذلك، بل تعدى الأمر إلى إنشاء مدن مصرية صناعية تجارية في قلب النوبة مثل مدينة "كرمة" عند الشلال الثالث وأحكموا السيطرة على النوبة السفلى ؛ حيث توجد مناجم الذهب ومحاجر الأحجار الكريمة^٥.

^١ نبيلة محمد عبدالحليم ، معالم التاريخ الحضاري والسياسي في مصر الفرعونية، ١١٨.

^٢ سليم حسن، مصر القديمة، ج ١٠، ص ٩٥.

^٣ <https://www.penn.museum/documents/publications/expedition/14-1/Ancient.pdf>

^٤ Johnson R., "Agricultural Production in Ancient Nubia." *Journal of Archaeological Science*, 40, (2017), 70-90.

^٥ خالد شوقي البسيوني، عمارة حصون وقلاع الدولة الوسطى في النوبة السفلى، ٩٧٣.

ولكن نجحت السياسة المصرية في بلاد النوبة وأنت ثمارها في عصر كلٍ من "أممحات الثاني وسنوسرت الثاني"، حيث تشير نصوص مقبرة "سا حتحور" -وهو أحد موظفي هذين الملكين- إلى سيطرة الحكومة المصرية على النوبة السفلى واستغلالهم المناجم وإحضار الفيروز والذهب من هناك، وكذلك وكدليل واضح على السيطرة المصرية تمت عبادة الملك "سنوسرت الثالث" في النوبة وتقديسه^١.

حيث كان هناك دوريات عسكرية مهمتها الرقابة الجمركية والسيطرة على التجارة واستغلال المواد الخام؛ وتأمين قوافل الحمير التي تحمل الغذاء للعاملين في المحاجر وتأمين رحلة عودتهم ، وكذلك تأمين النوبيين الذين حضروا إلى الحصون المصرية لتبادل بضائعهم ولمنع التجار المخالفين الذين جاءوا لخدمة الحكومة المصرية ، ولم تتوافق بضائعهم مع احتياجات الحصون المصرية وتم طردهم إلى الصحراء^٢.

في المقابل نجد أن حضارة المجموعة "ج" قد استفادت من السيطرة المصرية على النوبة السفلى، حيث حصل النوبيون على سلع جديدة لم تكن متاحة من قبل من خلال التبادل التجاري؛ فقد حصلت النوبة على الأقمشة المصنوعة من الحرير والأواني الفخارية المزخرفة^٣.

كما استفادت مصر من الحيوانات البرية النوبية، وكذلك العبيد الذكور ليكونوا عمالاً في المشروعات الكبرى للدولة المصرية، وكذلك الأبقار والماشية والفلسبار والملاخيت والفيروز والعقيق الأحمر والماعز والغزلان والنمور والقروذ والنسانيس والزراف^٤، حيث تم استخدامها في المقايضة مع السلع المصرية أو منتجات القرى المجاورة، واستخدمت جلودها في بعض الصناعات كالملابس أو النعال، أو التحنيط أحياناً، والملابس

¹ Borchardt, L., *Altägyptische Festungen an der Zweiten-Nilschwelle*, (Leipzig, 1923), 25-26.

^٢ رجب عبد اللطيف محمد، دور الدوريات العسكرية المصرية في فرض السيطرة الإستراتيجية على بلاد النوبة خلال عصر الدولة الوسطى (٢٠٥٢-١٧٨٥ ق.م تقريباً)، ٧٢٩ وما بعدها.

³ O'Connor, D., *Ancient Nubia: Egypt's Rival in Africa*, (University of Pennsylvania, 1996), 25.

⁴ Winlock, H.E., "The Metropolitan Museum's Egyptian Expedition", The Metropolitan Museum of Art Bulletin, vol. 9, 43.

الكهنوتية وأحياناً أخرى كقرايين^١.

وطبقاً لـ Welsby فقد وفرت مصر الحبوب والخضروات للمجتمع النوبي ونوعت مصادر الدخل لديهم، كما فتحت النوبة أسواقاً جديدة للتبادل التجاري، وعلى المستوى الأمنى فقد عززت مصر الأمن والاستقرار فى النوبة السفلى ، وذلك من خلال توفير الحماية العسكرية للسكان ؛ مما أسهم فى تنمية الاقتصاد وتحسين مستوى المعيشة لدى سكان المجموعة "ج"^٢.

لقد وفرت التجارة النوبية مع مصر البذخ والثراء حيث حصلت النوبة على بعض السلع ذات القيمة العالية ، والتي تعتبر مصدراً لتمويل الثروة لتعزيز سلطة النوبيين ، وخلق علاقات رعاية بين حاكم مركزي ونخب محلية^٣.

الجدير بالذكر أن السيطرة المصرية قد أفرزت تقسيماً غريباً لسكان المجموعة "ج" بين أقلية غنية استفادت من أرباح التجارة مع مصر عاشت حياة الرفاهية ، وبين أغلبية فقيرة عانت من الظلم والقهر والاستبداد ودفع الضرائب والعمل فى المناجم والمحاجر ، ومبادلة بعضهم كسلع استراتيجية مع مصر ، وأدى ذلك إلى ارتباط بقاء النخبة المحلية ببقاء سيطرة مصر على أراضيهم ؛ مما دفعهم إلى مساعدة المصريين على أبناء جلدتهم.

ومن ثم فقد أدت السياسة المصرية فى النوبة إلى انتشار ظاهرة التفاوت الاقتصادي، حيث تركزت الثروات فى يد الملوك المصريين والنخب المحلية، وهؤلاء الحكام استغلوا الموارد المحلية لصالحهم، بما فى ذلك المعادن الثمينة كالذهب، فالسكان المحليون نادراً ما استفادوا من مواردهم، حيث كانت تذهب العائدات إلى العاصمة المصرية، فعانت النوبة السفلى من الفقر والحرمان ؛ فتراجع مستوى المعيشة^٤.

^١ منة الله حمدى إبراهيم، أنشطة ملوك النصف الثانى من الأسرة الثامنة عشرة فى النوبة من خلال الشواهد الأثرية، ٤١٣.

^٢ Welsby, D. A. *The Kingdom of Kush: The Napatan and Meroitic Empires*, (Markus Wiener Publishers, 2004).44.

^٣ Smith, S., T., "Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation, 265.

^٤ Redford, D. B., *From slave to pharaoh. The black experience of ancient Egypt*, (London, 2004).

ومن خلال المؤشرات الباثولوجية للعظام المكتشفة في النوبة السفلى عرفنا أنهم قد واجهوا مشكلة سوء ونقص التغذية ، ولديهم حالات من العنف فيما بينهم، وربما عاش النوبيون محرومين من أرباح تجارتهم!! وممنوعين حتى من استخراج المواد الخام^١. إلا أنه على الجانب المصرى فقد حظيت بلاد النوبة السفلى بحماية كبيرة قوية من الملوك المصريين وخصوصاً "الملك سنوسرت الثالث" وخاصةً في منطقة "اوات" باعتبارها أرضاً مصرية، حيث أقيمت كل عام احتفالات كبرى تعظيماً له، في سمنة وبوهن وكرمة وأورونارتى و"جبل عج" بمنطقة توشكى ؛ مما عاد بالفائدة على سكان النوبة السفلى في ذلك الوقت^٢.

بحيث كان الطابع الرمزي لهذا التبادل ذا أهمية كبيرة استخدمت النخب النوبية الاتصالات المصرية والرمزية والأيدولوجية لتعزيز مكانتها وسلطتها داخل النوبة، مع الاهتمام بدور السلع الفاخرة المستوردة في الاقتصاد السياسي والأهمية الرمزية للأشياء والأيدولوجية المصرية في إضفاء الشرعية على الحكام النوبيين^٣. ولعل قدوم موظف كبير يسمى "حعبى جفاى" من أسيوط إلى النوبة ومعه عددٌ كبيرٌ من الجالية المصرية أغلبها من الضباط والجنود المسلحين ، وكذلك اصطحب عدداً من الكتبة والأطباء والفلاحين والعمال والصناع والحرفيين وكل التخصصات ومعهم أسرهم ؛ كل هذا يؤكد عزم الحكومة المصرية على تمصير النوبة، والاهتمام بها ؛ مما انعكس على الثقافة النوبية آنذاك ؛ فصنعوا الفخار النوبى الأحمر المصقول ذا الحافة السوداء ، وعرفوا دولاب الفخرانى، واستحدثوا فناً جديدة للنوبة فى النحت والنقش ؛ مما يُعد مدخلاً لتمصير النوبة فى بداية الأسرة الثامنة عشرة^٤.

¹ Pynegar, H, *How Egypt's Second Cataract fortresses in Nubia were used primarily to pacify the local population*, Dissertation submitted as part of the degree in Ancient History, (Birmingham,2014),12; Lawrence, A, W, "Ancient Egyptian Fortifications", *JEA, Vol, 51, (1965), 72.*

^٢ كريستيان ديروش ونوبلوكور، أسرار معابد النوبة، ترجمة فاطمة عبد الله محمود، (القاهرة، ٢٠١٠)، ٥١.

³ Smith, S., T., "Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation, 265.

⁴ Reisner, G., *Excavations at Kerma*, (Cambridge, 1923), 25-26.

٥- مقتنيات مقابر المجموعة "ج" المتأثرة بالفن المصري:

كان التدخل المصري العسكري في النوبة السفلى بمثابة تدخلاً استيطانياً ؛ فقد سمحت الإدارة المصرية لسكان المجموعة "ج" بالاحتفاظ بملامح وسمات ثقافتهم الأصلية في بادئ الأمر، ولكن تغير الوضع مع بداية الدولة الوسطى، فعمل الملوك المصريون على إحكام القوة والهيمنة المصرية إدارياً واقتصادياً واجتماعياً ودينيًا ، وبقيت الحصون العسكرية تراقب الحدود، كما اعتمدت الإدارة المصرية على العمال المحليين النوبيين في صهر النحاس ، وإنتاج الأواني الفخارية وكذلك العمل في المناجم والمحاجر ومختلف الوظائف قليلة الشأن أو خادمت ، بجانب بعض العمال المصريين^١. (شكل ٨)

كما سمحت للمصريين بالعمل في مهنة الرعى دون قيود وكذلك في جمع الحجارة، مما ساهم في حدوث اندماج بين السكان المحليين والمغتربين من المصريين بالنوبة، وتعايشوا تعايشًا سلميًّا، وتم الكشف عن أواني طهى وفخار ذات طابع نوبى فى بوهن^٢.

كما صنعوا الأقرط من الصدف واستعملوا الخرز، وكانت مقابرهم كبيرة نسبياً، احتوت على أواني فخارية متنوعة وأساور مصنوعة من العاج والعظم والحجر ، وأقرط من المحار وخرز من القيشانى، وكانوا يرتدون نعلاً جلدية وقمصاناً من الجلد، وعثر على مرايا برونزية وأسلحة كالخناجر، وكانت أوانيها مصنوعة يدوياً ، يغلب عليها الزخرفة بأشكال هندسية^٣، كل هذا يدل على ثراء أصحاب المجموعة "ج" ببلاد النوبة^٤.

¹ Smith, S., T., "Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation from the Third to First Millennium B.C, 262.

² Smith, S., T., "Nubia and Egypt, 262.

^٣ محمد إبراهيم بكر، تاريخ السودان القديم، (القاهرة، ١٩٩٠)، ٤١؛ محمد بيومى مهران، تاريخ السودان القديم، ١٦٨-١٧٠.

Bates, H., *The Eastern Libyans*, (London, 1914), 245-246; Emery, W., B., and Kirwan, L., P., *The Excavations and survey between Wadi es-Sebua and Adindan 1929-1931*, (Le Caire, 1953), 4-5; Lacovara, P., "Ancient African kingdoms on the Nile Nubia", (New York, 1996), 78- 81

^٤ ناصر مكاوى وآخرون، القبائل النوبية خلال عصر الدولة القديمة، مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، ٢٩، ٢٠٢١، ٩٤٤.

Haeny, G, *Rapport Préliminaire sur les Fouilles à Ouadi el Sebouâ Fouilles en Nubie, Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales*, Cairo, 1963. 53 – 54; Stevenson, A, "The A-Group Cemetery at Tunqala West", *The Journal of Egyptian Archaeology* 98.1 (2012). 230; Török, L, *Between Two Worlds, The Frontier between Ancient Nubia and Egypt 3700 B.C – AD 500*, 36.

ومن المرجح أن العلاقة التجارية كانت هي النقطة الرئيسية التي جمعت مصر بسكان المجموعة "ج" في بداية الأمر ؛ بدليل العثور على أواني الفخار المصرية في النوبة السفلى ، فربما استوردوا مواداً وأطعمة من مصر آنذاك، وقد وصلت هذه المنتجات من خلال التجارة أو كهدايا، كما أُجبر عمال المناجم على العمل لصالح مصر، حيث تحكمت مصر في صادرات النوبة و وارداتها^١.

كما تم العثور على أواني تخزين ذات طراز مصري خالص، كما يرى إمري أن فخار المجموعة "ج" يتشابه مع فخار مصر في العصر المبكر^٢، وخلال عصر الدولة الوسطى من الممكن أن نرى أن بعض الفخار الموجود في الحصون هو من أصل نوبي ، وإذا نظرنا مرة أخرى إلى الفخار الموجود في بوهين فمن الممكن رؤية الفخار النوبي داخل المجموعة حيث تم العثور على كل أواني المجموعة "ج" في مجموعات فخارية والتي مثلت حوالي (١٨٣ شقفاً) والتي تتكون من الخزفيات ذات الأشكال المفتوحة بعكس فخار كرمة المكتشف في تلك المنطقة ، كما قام ستيفارت بتحليل الفخار الذي عثر عليه ألكسندر بدوى في موقع حصن أسكوت، ويشير بوضوح إلى أن الفخار المصري أكبر بكثير من حيث العدد ، من خزف كرمة أو المجموعة "ج" والتي شكلت حوالي ٣,٦٪ فقط في القبر الواحد ؛ مما يدل على فرض كامل للسيطرة المصرية على تلك المناطق^٣.

وبالنسبة لعادات الدفن فكان المتوفى يوضع في اتجاه الشرق وبجواره متاعه الجنائزي ، وبعض أدوات الزينة ، وأحياناً نجد مقصورة إلى الشرق أو الجنوب الشرقي مخصصة لوضع القرابين وتقديمها للمتوفى وهو ما يتوافق مع العادات الجنائزية المصرية^٤. (شكل ٦)

حيث تقترض بعض النظريات أن ثقافة المجموعة "ج" قد تطورت محلياً في النوبة كامتداد للثقافة المحلية، وتقدمت تكنولوجياً في صناعة الفخار والثقافة المادية، بينما يرى آخرون أن ثقافة المجموعة "ج" قد تأثرت بعوامل خارجية خصوصاً مصر وحوض البحر

¹ Lobban, R. A., *Historical Dictionary of Ancient and Medieval Nubia*, (USA, Scarecrow Press, 2004), 101.

^٢ ناصر مكاوى وآخرون، القبائل النوبية خلال عصر الدولة القديمة، ٩٤٤.

³ Carl, G., *Egyptian imperialism in Nubia c. 2009–1191 BC.*, 29 – 30.

^٤ ناصر مكاوى وآخرون، القبائل النوبية خلال عصر الدولة القديمة، ٩٤٤.

المتوسط^١.

حيث يمكن التحقق من ذلك من خلال اكتشافات متفرقة للفخار النوبي النموذجي بجانب الفخار المصري من نوع أوعية ميدوم المصقولة باللون الأحمر ، والتي تم اكتشافها أيضًا بشكل متكرر في البقايا السطحية التي تم مسحها ، وهو ما يمكن اعتباره إشارة إلى سيطرة مصرية أقوى لعمليات التعدين، على عكس القيود المصرية السابقة على تجارة الذهب^٢.

كما تدل الاكتشافات في مواقع الحصون المصرية في منطقة النوبة السفلى على وجود ورش للفخار في منطقة بوهن وأسكوت وأورنارتي^٣ حيث عثر في بوهن على ١٠١٥ قالبًا للخبز ؛ والتي تدل على وجود مخبز كان يعمل فيه أبناء المجموع "ج" لتوفير الخبز للحاميات المصرية، كما تدل مخازن الحبوب في قلاع ميرجيسيا وسمنة على أن الجماعات النوبية المحلية كانت تعتمد بشكل شبه كامل على نظام الحصون في الحصول على الغذاء ؛ الأمر الذي كان يشكل وسيلة للسيطرة على السكان المحليين كما هو واضح في برقيات سمنة، حيث تحكمت القلاع في توزيع الغذاء في المدينة^٤. (شكل ٧)

رابعاً: سقوط المجموعة "ج" ونهايتها:

كان للتدخل العسكرية المصري في النوبة خلال عصر الدولة الوسطى أثر بالغ في سقوط المجموعة "ج" ونهايتها ؛ حيث قامت مصر بإرسال حملات عسكرية متعددة في

^١ نجم الدين محمد شريف، النوبة قبل نباتا، في تاريخ إفريقيا العام، المجلد الثاني، (اليونسكو، ١٩٨٠)، ٢٥٤.

^٢ Klemm, D., Klemm, and Murr, A., *Gold of the Pharaohs—6000 years of gold mining in Egypt and Nubia*, 649.

^٣ أورنارتي : تقع جزيرة أورونارتي في بطن الحجر على بعد حوالي ٥ كم من حدود الدولة الوسطى مع كوش عند وادي سمنة. تتبع الأهمية الثقافية الرئيسية للجزيرة من القرار الذي اتخذ بإقامة حصن كبير على شكل شبه منحرف على أعلى تلة في الجزيرة في عهد سنوسرت الثالث. جنبًا إلى جنب مع القلاع المعاصرة في سمنة غرب وكومة وسمنة جنوب وشلفاك، شكلت أورونارتي مكونًا واحدًا فقط من منطقة محصنة واسعة النطاق في أقصى نقطة جنوبية للسيطرة المصرية المباشرة. مثل معظم هذه المواقع (باستثناء جنوب سمنة)، تم التنقيب في أورونارتي في وقت مبكر من تاريخ علم الآثار السوداني بواسطة بعثة متحف هارفارد/بوسطن للفنون الجميلة في أواخر عشرينيات القرن العشرين (دنهام ١٩٦٧؛ ريزنر ١٩٢٩؛ ١٩٥٥؛ ١٩٦٠؛ ويلر ١٩٣١)، ثم تجددت الحفائر بها مرة أخرى بعد أن غمرتها المياه بين عامي ٢٠١٢ و ٢٠١٤. لمزيد من التفاصيل راجع :

Ferreira, E, "The Lower Nubian Egyptian Fortresses in the Middle Kingdom: A Strategic Point of View", *AJH*, Vol, 5, No, 1, January,(2019), 113; Knoblauch, C, and Laurel B. "Evolving communities: the Egyptian fortress on Uronarti in the late Middle Kingdom." *Sudan & Nubia* 21 (2017), 50.

^٤ Carl,G., *Egyptian imperialism in Nubia c. 2009–1191 BC.*, 23 – 24.

النوبة السفلى ؛ بهدف السيطرة على موارد النوبة وبسط النفوذ العسكرى والسياسى، ولعل هذه الحملات قد أدت إلى تدمير العديد من المستوطنات النوبية وكذلك استنزاف موارد أهل النوبة، مما أسهم فى إضعاف الاقتصاد النوبى، كما أن القلاع والحصون المصرية التي شيدت في هذه المنطقة الحدودية قد فرضت ضرائب باهظة وأثرت على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للسكان المحليين بالمنطقة^١.

كما تشير بعض الأبحاث والدراسات إلى عدة تغيرات مناخية وحالة من الجفاف الشديد أدت إلى تدهور حالة الأراضي الزراعية وانخفاض المحاصيل الزراعية، فقد أثر بشكل مباشر على الاقتصاد الغذائي واستقرار السكان^٢.

حيث شهدت النوبة السفلى خلال فترة المجموعة الحضارية "ج" عدة نزاعات قبلية وصراعات داخلية بين مختلف القبائل، ولعل هذه النزاعات قد نتجت بسبب التنافس على الموارد المحدودة مثل المياه، والتي كانت حيوية لبقاء المجتمعات النوبية في تلك المنطقة الصحراوية الجرداء؛ مما أدى إلى حدوث حروب داخلية استمرت لفترة ليست بالقليلة، أدت بشكل أو بآخر إلى أضعاف البنية السياسية والاجتماعية للنوبة، فكان من المستحيل تشكيل تحالفات قوية ضد التهديدات المصرية الخارجية ، وساهم بشكل كبير فى تسهيل غزو المصريين للمنطقة آنذاك^٣.

إذ إن افتقار النوبة إلى وحدة سياسية مركزية جعلها غير قادرة على تنظيم مقاومة فعالة، كما أن الصراعات القبلية قد أدت إلى هجرة ونزوح السكان من المناطق المتضررة ؛ فضعف الاقتصاد وتراجعت الزراعة، وكانت هناك بعض القبائل التي تتلقى دعماً من المصريين أو من قوى أخرى مقابل تعاونها في السيطرة على أجزاء من النوبة^٤.

وتجدر الإشارة إلى أن المجموعة الحضارية "ج" لم تختف تماماً، بل اندمجت مع بعض سكان الحضارات المجاورة للنوبة مثل الحضارة المصرية، ولعل هذا الاندماج قد أدى إلى

¹ Smith, J., *Trade and Economy in Ancient Egypt*, (Cairo, 2020), 45-46.

² Brown, A., "Climate Change in Ancient Nubia", *Journal of Environmental History*, 25 (3), (2018), 120.

³ Smith, J., *Trade and Economy in Ancient Egypt*, 45.

⁴ Johnson, R., "Internal Conflicts in Nubian History." *Journal of African Studies*, (2017), 40(2), 74-90.

تبنى بعض التقاليد و الثقافات من الحضارات الأخرى؛ مما أدى تدريجيًا إلى زوال الهوية المميزة للمجموعة الحضارية^١.

في ضوء ما تقدم يتبين أن كل هذه العوامل مجتمعة قد أسهمت في إضعاف البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجموعة؛ مما أدى في النهاية إلى زوال المجموعة "ج" أو اندماجها مع الحضارات الأخرى المجاورة لها، وبعد سقوط الدولة الوسطى حوالي عام ١٦٨٠ قبل الميلاد، سقط حكم المجموعة "ج" بالتبعية وباتوا تحت سيطرة ملوك مملكة كرمة، حيث دخل الهكسوس مصر تقريباً عام ١٧٣٠ ق.م، وفقدت مصر قوتها في النوبة العليا وتقهقرت شمال الوادي، وانتشرت العناصر المميزة لحضارة "كرمة" في النوبة العليا وأقامت فيها^٢.

الخاتمة :

انتهت هذه الدراسة حول الأثر الاقتصادي للسيطرة على المجموعة "ج" بالنوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى ؛ وقد أسفرت الدراسة عن عددٍ من النتائج هي :
أولاً : أن المجموعة "ج" كانت بطبيعتها مزدهرة تحتفظ بسماتها القومية ، وعملت بمهنة الرعى وتربية الماشية، ولم يكن للزراعة دورٌ كبيرٌ في تشكيل هذه الحضارة، لكن تبين من خلال الدراسة الحالية أنه بعد السيطرة المصرية على هذه المجموعة قد اندمج بعض السكان المحليين مع الجيش المصري ، وعملوا أيضاً بنفس مهنتهم السابقة وهي الرعى ، وبعضهم انخرط في الخدمة العسكرية المصرية ؛ مما يؤكد استفادة سكان المنطقة "ج" من السيطرة المصرية في هذا الجانب .

ثانياً : كشفت الدراسة أن الإدارة المصرية قد اعتبرت النوبة السفلى جزءاً لا يتجزأ من الأراضي المصرية ، ووقفت الدراسة على الأدلة التي تؤيد ذلك ومنها : أن المصريين قد قاموا بتسجيل ارتفاع منسوب مياه نهر النيل في عدة حصون مثل حصن سمنا بدافع الاطمئنان على حالة الفيضان لضمان سلامة السكان المحليين، كما أن الحكومة

¹Davis, E., "Cultural Integration in Ancient Civilizations", Economic Quarterly, 30(4), (2016), ١٠٢.

^٢ زكريا رجب عبد المجيد، التاريخ المصري القديم، الجزء الأول، "منذ فجر التاريخ وحتى بداية عصر الدولة الحديثة"، (الاسكندرية، ٢٠٠٩)، ٣٠٦.

المصرية قد تعاملت مع سكان النوبة السفلى بأسمى معانى الإنسانية والرقى، والدليل على صحة ذلك القول ما ذكره "ونى" : أنه لم يحدث سلب جندى خبزاً من عابر سبيل ، إلا خلال بعض الحملات العسكرية .

ثالثاً : كشفت الدراسة الحكمة الكامنة خلف إنشاء الإدارة المصرية للقلاع على الحدود ، ووضع الحاميات العسكرية بها ، والتحكم فى طرق التجارة من طرف واحد فقط ، وهو الخوف من تكرار سيناريو عصر الدولة القديمة حينما فقدت مصر سيطرتها على النوبة ؛ ومن ثم كان هذا التوجه من الإدارة المصرية ؛ الأمر الذى ساعد على نشاط التبادل التجاري بين الطرفين بشكل آمن واستفادة الجانب المصري من ذلك التبادل بشكل ملحوظ ؛ نظراً لأن سكان المجموعة الحضارية "ج" كانوا من أصول عرقية متعددة ؛ وكانت حضارتهم غنية ومقابرهم كبيرة نسبياً؛ ومن ثم كان السعي نحو الاستفادة من الاقتصاد النوبى وبسط النفوذ المصرى بهذه الطريقة .

رابعاً : أثبتت الدراسة أن مصر قررت السيطرة على طرق التجارة البرية والبحرية بسبب زيادة الطلب على منتجات النوبة مثل الذهب والنحاس والبخور والأبنوس والعمود ، كما قام المصريون ب جلب كلاب الصيد والفهود والماشية الكبيرة والقرود والجرانيت وزيت النحاس والعمود من النوبة السفلى.

خامساً : برهنت الدراسة نجاح السياسة المصرية العسكرية فى النوبة السفلى حيث أصبحت الحصون المصرية بمثابة بوابة للإمبراطورية المصرية فى شمال السودان وأيضاً كانت موانئ تجارية ومراكز تعدينية فهى تعمل على تأمين طرق التجارة ومراقبة الحدود وطرق القوافل البرية.

سادساً : كشفت الدراسة أنه كان للسياسة العسكرية المصرية خلال عصر الدولة الوسطى أثرٌ سلبيٌّ على الأوضاع الاقتصادية والمعيشية فى المجموعة (ج) ببلاد النوبة ؛ وذلك بسبب تقييد حركة التجارة وتدهور الظروف المعيشية للمزارعين والتجار المحليين ، ومن خلال دراسة المؤشرات الباثولوجية للعظام فى النوبة السفلى، تم التعرف على مشكلة سوء التغذية والعنف بين السكان المحليين، حيث عاش النوبيون محرومين من أرباح تجارتهم وتعرضوا لقيود فى استخراج المواد الخام؛ مصر تدخلت فى شؤون النوبة

بالتدخل العسكري والاقتصادي، مما أثر بشكل كبير على حياة سكان النوبة السفلى، في البداية سمحت الإدارة المصرية لسكان المجموعة "ج" بالحفاظ على ثقافتهم، لكن مع انطلاق الدولة الوسطى، زاد التدخل المصري لتحكم بالقوة والسيطرة الاقتصادية والاجتماعية والدينية. تم إقامة الحصون العسكرية لمراقبة الحدود، واستخدمت الإدارة المصرية العمال المحليين في الصناعات والتعدين، ما أدى إلى التكامل بين السكان المحليين والمصريين.

سابعًا : أبرزت الدراسة أنه كان لسيطرة المصريين العسكرية على النوبة السفلى خلال عصر الدولة الوسطى آثار إيجابية انعكست على سكان المجموعة "ج" حيث عثر بمقابرهم على ملابس وصنادل وجراب للعودة، وتطورت المباني الجنائزية لديهم وأصبحت المقبرة جزئين علوى وسفلى كما تطورت صناعة الفخار، مما يشير إلى الثراء الاقتصادي، كما تأثر النوبيون بالفن المصري حيث عثر على مسلات عليها صور أبقار وأوانى فخارية منقوشة.

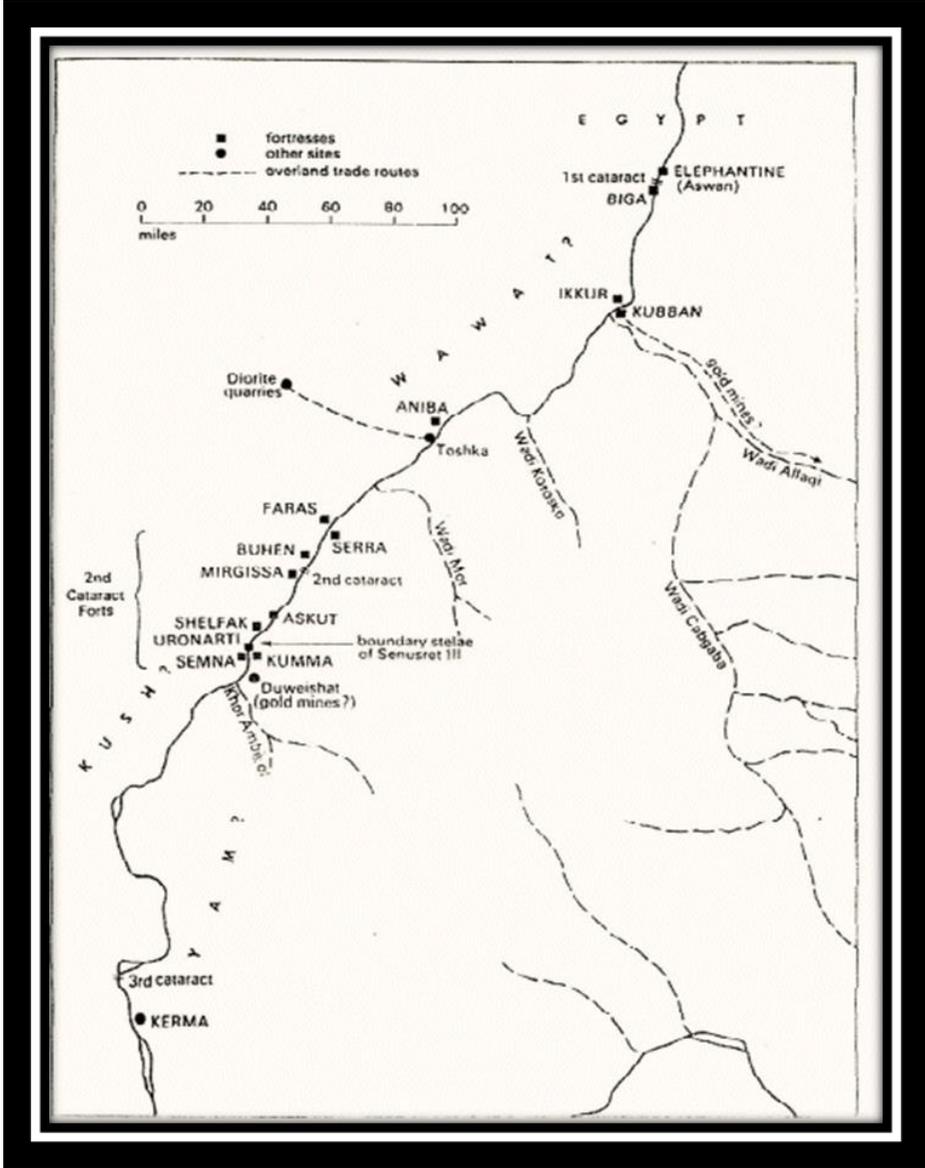
ثامنًا : أثبتت الدراسة أن المجموعة الحضارية "ج" لم تختف بشكل كامل، بل اندمجت مع سكان الحضارات المجاورة مثل الحضارة المصرية، ولعل هذا التفاعل المجتمعي قد أدى تدريجيًا إلى استيعاب بعض التقاليد والعادات الثقافية من الحضارات الأخرى، مما أسهم في زوال الهوية المميزة للمجموعة الحضارية "ج" .

ملحق الصور والخرائط والأشكال:

التاريخ قبل الميلاد	النوبة السفلى	النوبة العليا	مصر
٣١٠٠ - ٣٥٠٠ ق.م.	المجموعة الكلاسيكية أ	ما قبل كرمة	قبل الميلاد
٢٩٠٠ - ٣١٠٠ ق.م.	نهاية المجموعة أ	ما قبل كرمة	قبل الميلاد
٢٤٠٠ - ٢٩٠٠ ق.م.	(توقف/غير مؤكد)	ما قبل كرمة	بداية الأسرات/ الدولة القديمة
٢٠٥٠ - ٢٤٠٠ ق.م.	المجموعة ج IA,IB	بداية حضارة كرمة	الدولة القديمة/ فترة الانتقال الأولى
١٧٠٠ - ٢٠٥٠ ق.م.	المجموعة ج IIA,IIB	كرمة الوسطى	الدولة الوسطى
١٥٥٠ - ١٧٠٠ ق.م.	المجموعة ج المرحلة الثالثة III	كرمة الكلاسيكية	فترة الانتقال الثانية

(شكل ١) جدول بالمجموعات النوبية وما يقابلها في مصر، نقلاً عن:

Buzon, M. R, *Nubian identity in the Bronze Age Patterns of cultural and biological variation,* "Bioarchaeology of the Near East", (Purdue University, USA, 2011), 25.



(شكل ٢- أ) خريطة للمواقع الإستراتيجية بالنوبة خلال عصر الدولة الوسطى (مناجم-

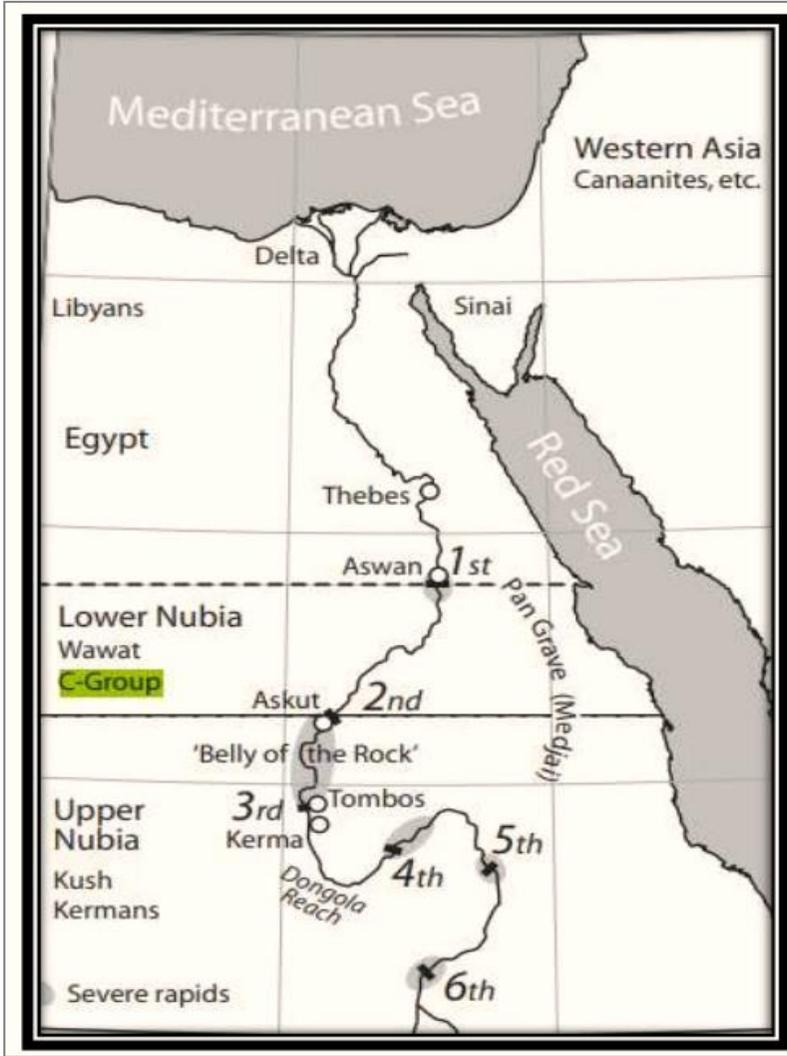
محاجر - موانئ - طرق - قلاع وحصون)، نقلاً عن:

خالد شوقي البسيونى، عمارة حصون وقلاع الدولة الوسطى فى النوبة السفلى، مجلة
الإتحاد العام للآثاريين العرب ١٦، ٢٠١٤، ٩٧٥.



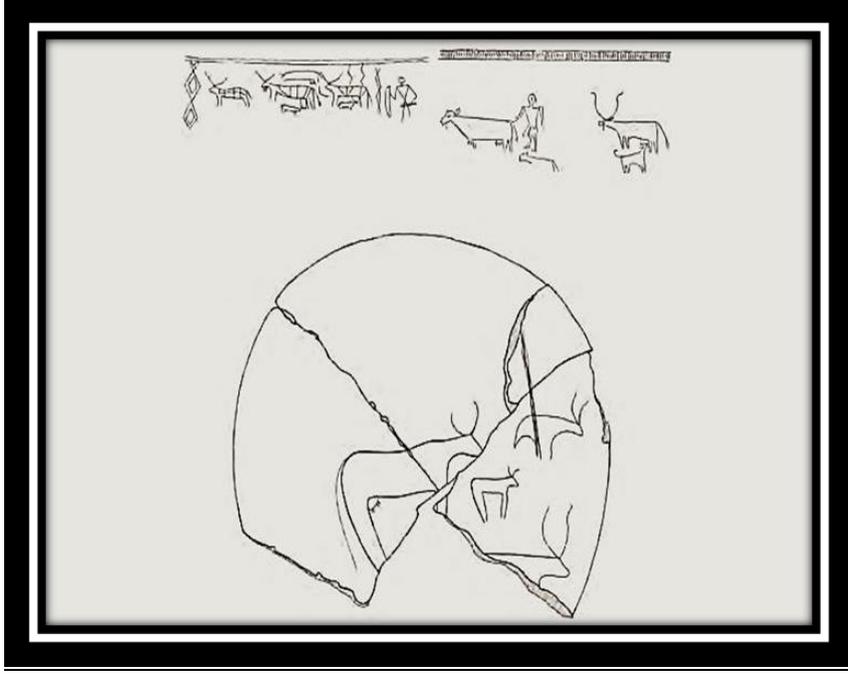
(شكل ٢-ب) خريطة وادي النيل (مصر والسودان)، نقلاً عن:

وولتر إمري، مصر وبلاد النوبة، ترجمة تحفة هندوسة، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، (القاهرة، ٢٠٠٩)، ٨.



(شكل ٣) خريطة تبرز موقع المجموعة "ج" بالنوبة نقلاً عن:

Smith, S. T., *Wretched Kush: ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian empire*, (Psychology Press, 2003), 3.



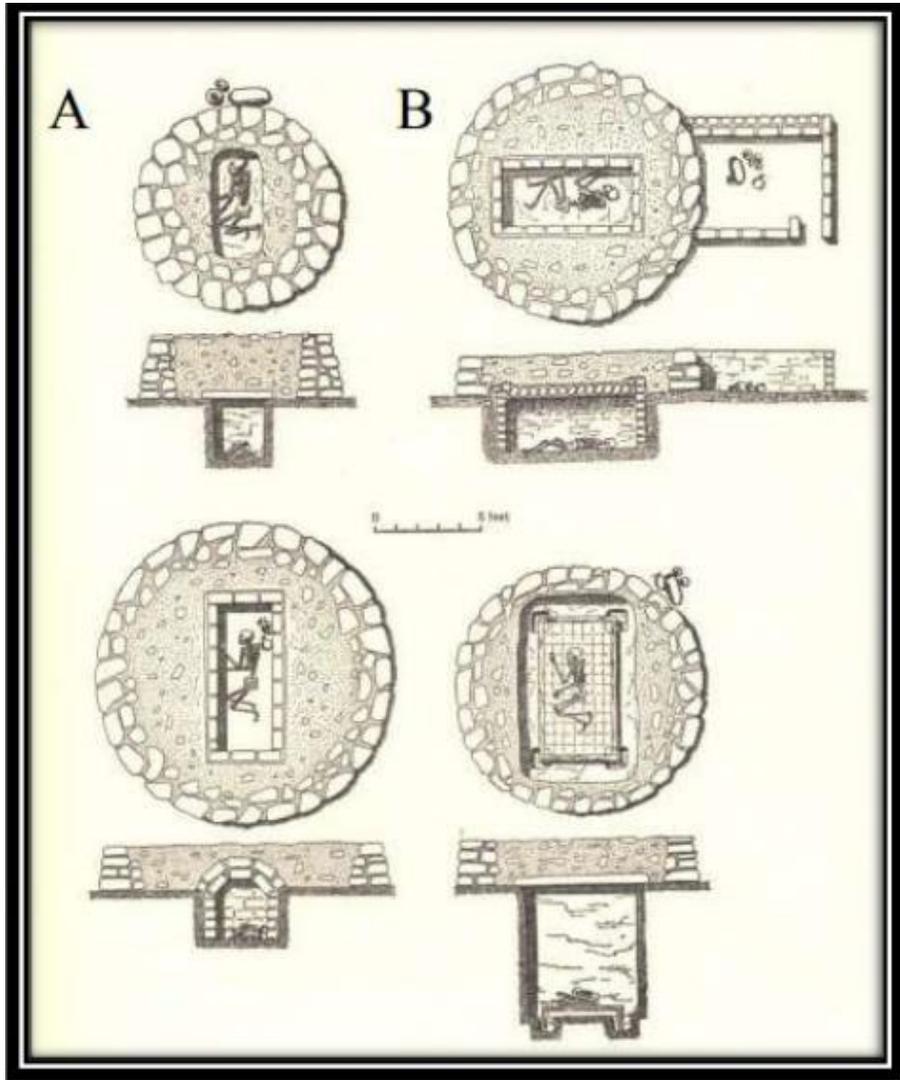
(شكل ٤) تمثيلات الماشية- أعلى اليسار: جرة من القبر رقم ٩٤ في المقبرة ١١٥ في قرطة. أعلى اليمين: جرة من المقبرة N في عنيبة بالأسفل: لوحة جنازية بها ماشية. نقلا عن :

Hafsaas, H., *The C- Group People in Lower Nubia*, 160, fig. 9.2.



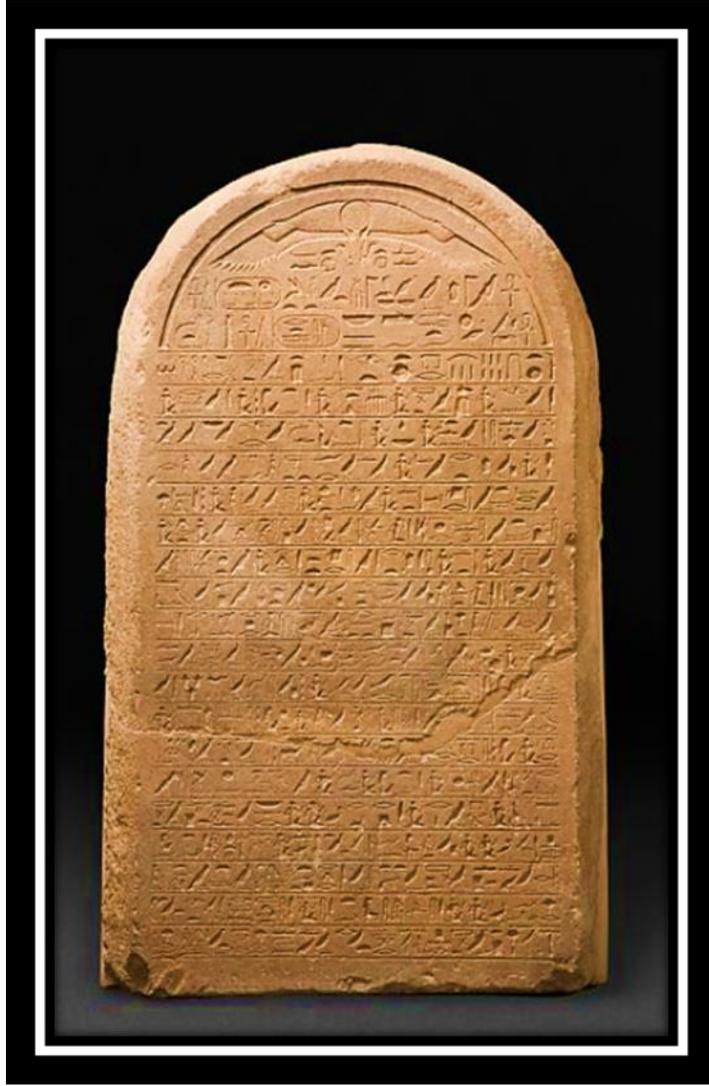
(شكل ٥) إناء فخارى ينتمى لحضارة المجموعة "ج"، نقلاً عن:

سامية بشير دفع الله، تاريخ الحضارات السودانية القديمة "منذ أقدم العصور وحتى قيام مملكة نيته"، (جامعة إنديانا، ١٩٩٩)، ٥٦.



(شكل ٦) يوضح أنماط الدفن في مقابر المجموعة "ج" بالنوبة السفلى، نقلاً عن:

Britton, Lauren R. *A biocultural analysis of Nubian fetal pot burials from Askut, Sudan*, (University of Central Florida, 2009), 24.



(شكل ٧) لوحة سمنا الكبرى - عصر سنوسرت الثالث، نقلاً عن:

Shaw, I., *The Oxford History of Ancient Egypt*, (Oxford University Press 2003), 155.

وكذلك: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/591230>



(شكل ٨) إحدى الخادמות النوبيات تحمل حقيبة - مقبرة "خنوم حتب الثانى" - بنى

حسن - الأسرة الثانية عشرة، نقلاً عن:

Shafik, S., Representations of Distinct Physical Features in Wall Scences of The Old and Middle Kingdoms, *International Journal of Tourism and Hospitality Management*, Volume 3, Issue 2, 2020, 207.

المراجع العربية والمترجمة:

- أسامة عبد الرحمن النور، دراسات في تاريخ السودان القديم ، نحو تأسيس علم الدراسات السودانية، (أم درمان، ٢٠٠٦).
- أمينة عبدالفتاح محمد السوداني، المناجم والمحاجر في مصر القديمة، منذ بداية الدولة القديمة وحتى نهاية الدولة الحديثة)، رسالة دكتوراة، كلية الآداب، جامعة طنطا، (٢٠٠٠).
- جون ويلسون، الحضارة المصرية ، ترجمة أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، (القاهرة، ١٩٥٥).
- حسام حسن محمد، تجارة مصر الخارجية منذ أقدم العصور وحتى نهاية الأسرة الثانية عشرة، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآثار - جامعة القاهرة، ١٩٩٧).
- حنان عبدالحكيم إسماعيل، نشر بعض أواني فخار "المجموعة - ج Group-C " من مكتشفات البعثة الألمانية بقرية عنبية القديمة بالنوبة السفلى عام ١٩٣١م، حولية الاتحاد العام للآثارين العرب، العدد ٢٦، (٢٠٢٣م)
- خالد شوقي البسيوني، عمارة حصون وقلاع الدولة الوسطى فى النوبة السفلى، مجلة الإتحاد العام للآثارين العرب ١٦، ٢٠١٤، ٩٧٣-٩٧٥.
- رجب عبد اللطيف محمد، دور الدوريات العسكرية المصرية فى فرض السيطرة الاستراتيجية على بلاد النوبة خلال عصر الدولة الوسطى (٢٠٥٢-١٧٨٥ ق.م تقريباً)، مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، مجلد ٢٨، ٢٠٢٠.
- زكريا رجب عبد المجيد، التاريخ المصري القديم، الجزء الأول، منذ فجر التاريخ وحتى بداية عصر الدولة الحديثة، (الاسكندرية ، ٢٠٠٩).
- سامية بشير دفع الله، تاريخ الحضارات السودانية القديمة "منذ أقدم العصور وحتى قيام مملكة نبتة"، (جامعة إنديانا، ١٩٩٩).

- سليم حسن، مصر القديمة "تاريخ السودان المقارن إلى أوائل عهد بيغنخي"، (القاهرة، ١٩٩٨).
- عبد الله حسين، السودان من التاريخ القديم إلى رحلة البعثة المصرية، الجزء الأول، (القاهرة، ٢٠١٣).
- نبيلة محمد عبدالحليم، معالم التاريخ الحضارى والسياسى فى مصر الفرعونية، الاسكندرية، (١٩٨٨).
- سليم حسن، مصر القديمة، ج ١٠، تاريخ السودان المقارن إلى أوائل عهد بيغنخي، (القاهرة، ١٩٩٤).
- علاء الدين قابيل، الإدارة المصرية للنوبة فى عصر الدولة الوسطى، (المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا)، العدد ٢٤، (٢٠١١)، ٩٧١-٩٧٢.
- عمرو حسين وآخرون، ثقافة المجموعة الثالثة الغامضة فى النوبة "كشف أصولها، تحليل الإطار الزمنى وعلاقته بالثقافات المعاصرة، مجلة البحوث والدراسات الإفريقية ودول حوض النيل، المجلد ٦ العدد ١ أكتوبر ٢٠٢٣، ١٤٦-١٥٣.
- فرانسوا دوما، حضارة مصر الفرعونية، ترجمة ماهر جويجاتي، (القاهرة، ١٩٩٨).
- كريستيان ديروش نوبلوكور، أسرار معابد النوبة، ترجمة فاطمة عبد الله محمود، (القاهرة، ٢٠١٠).
- محمد إبراهيم بكر، تاريخ السودان القديم، (القاهرة، ١٩٩٠).
- محمد بيومى مهران، تاريخ السودان القديم، (الاسكندرية، ١٩٩٤).
- منة الله حمدى إبراهيم، أنشطة ملوك النصف الثانى من الأسرة الثامنة عشرة فى النوبة من خلال الشواهد الأثرية، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠٢٠).

- ناصر مكاوى وآخرون، القبائل النوبية خلال عصر الدولة القديمة، مجلة وادى النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، ٢٩، (2021)، ٩٤٤.
- نجم الدين محمد شريف، النوبة قبل نباتا، في تاريخ افريقيا العام، المجلد الثاني، (اليونسكو، ١٩٨٠)، ٢٥٤.
- وولتر إمري، مصر وبلاد النوبة، ترجمة تحفة حدوسة، مراجعة عبد المنعم أبو بكر، (القاهرة، ٢٠٠٩).

المراجع الأجنبية

- Adams, W., *Nubia "Corridor to Africa"*, (London, 1977).
- Anderson, W, *The Significance of Middle Nubian C- Group Mortuary Variability, ca. 2200 B.C to ca. 1500 B.C.*, Vol. I, PhD of Philosophy, (McGill University, 1996).
- Bates, H., *The Eastern Libyans*, (London, 1914).
- Borchardt, L., *Altägyptische Festungen an der Zweiten-Nilschwelle*, (Leipzig, 1923).
- Breasted, J., H., *Ancient Records of Egypt*, Vol I, (The University of Chicago Press, 1906).
- Britton, Lauren R., *A biocultural analysis of Nubian fetal pot burials from Askut, Sudan*. (University of Central Florida, 2009).
- Brown, A., "Climate Change in Ancient Nubia", *Journal of Environmental History*, 25 (3), (2018).
- Buzon, M. R., *Nubian identity in the Bronze Age Patterns of cultural and biological variation*, " *Bioarchaeology of the Near East*", (Purdue University, USA, 2011).
- Callender, G., *The Middle Kingdom Renaissance*. Shaw, I. *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford University, 2000.
- Davis, E., "Cultural Integration in Ancient Civilizations", *Economic Quarterly*, 30(4), (2016).

- De Buck, A., *Egyptian Readingbook*, (Chicago,1948).
- Emery, W., B., and Kirwan, L., P., *The Excavations and survey between Wadi es-Sebua and Adindan 1929-1931*, (Le Caire, 1953).
- Ferreira, E,"*The Lower Nubian Egyptian Fortresses in the Middle Kingdom: A Strategic Point of View*", *AJH*, Vol, 5, No, 1, (2019).
- Gatto, M. C, *Egypt and Nubia in the 5th–4th millennia BCE: A view from the First Cataract and its surroundings*, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan*, 13, (2009).
- Gardiner, A., *Egypt of the Pharaohs*, (Oxford University Press, 1961).
- Haeny,G, *Rapport Préliminaire sur les Fouilles à Ouadi el Sebouâ Fouilles en Nubie*, *Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales* ,Cairo,1963
- Hibbs, A.C., "Irrigation and Infection" A Bioethnography of Schistosomiasis in Ancient Nubia", (Emory University 2010).
- Johnson R., "Agricultural Production in Ancient Nubia." *Journal of Archaeological Science*, 40, (2017), 70-90.
- Johnson, R., "Internal Conflicts in Nubian History." *Journal of African Studies*, (2017), 40(2), 74-90.
- Keating, R., *Nubian Rescue*, (London, 1975).
- Lacovara, P., "Ancient African kingdoms on the Nile Nubia", (New York ,1996).
- Lawrence, A, W, "Ancient Egyptian Fortifications", *JEA*, Vol, 51, (1965), 72.
- Lobban, R. A., *Historical Dictionary of Ancient and Medieval Nubia*, (USA, Scarecrow Press, 2004).
- Mokhtar, G., "*General History of Africa II.*" (1981), 252.
- O'Connor, D.,. *Ancient Nubia: Egypt's Rival in Africa*, (University of Pennsylvania. 1996).
- Pynegar, H, *How Egypt's Second Cataract fortresses in Nubia were used primarily to pacify the local population*, Dissertation submitted as part of the degree in Ancient

- History, (Birmingham,2014).
- Redford, D. B., *From slave to pharaoh. The black experience of ancient Egypt*, (London, 2004).
 - Redford, D., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Vol. II, (New York, 2002).
 - Reisner, G, A, "Ancient Egyptian Forts at Semna and Uronarti", BMFA, Vol, 27, (1929).
 - Reisner, G., *Excavations at Kerma*, (Cambridge, 1923).
 - Shafik, S., Representations of Distinct Physical Features in Wall Scenes of The Old and Middle Kingdoms, *International Journal of Tourism and Hospitality Management*, Volume 3, Issue 2, 2020.
 - Török, L, *Between Two Worlds, The Frontier between Ancient Nubia and Egypt 3700 B.C – AD 500*, (Leiden, 2009).
 - Klemm, D., Klemm, and Murr, A., *Gold of the Pharaohs—6000 years of gold mining in Egypt and Nubia. Journal of African Earth Sciences* 33.3-4 (2001).
 - Köpp-Junk, Heidi. "Mobility, Foreignness, and Integration in Ancient Egypt - Mobilität, Fremdheit und Integration im Alten Ägypten." *In Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle*, Band 17, 2017.
 - Knoblauch, C, and Laurel B. "Evolving communities: the Egyptian fortress on Uronarti in the late Middle Kingdom." *Sudan & Nubia* 21 (2017).
 - Smith, S. T, *Askut and the Role of the Second Cataract Forts*, Journal of the American Research Center in Egypt, Vol. 28 (1991).
 - Smith, J., *Trade and Economy in Ancient Egypt*, (Cairo, 2020).
 - Smith, S. T., *Wretched Kush: ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian empire*, (Psychology Press, 2003).
 - Smith, S., T., "Nubia and Egypt: Interaction, Acculturation, and Secondary State Formation from the Third to First Millennium B.C." *In Studies in Culture Contact: Interaction*,

Culture Change, and Archaeology, edited by James G. Cusick, 256-271. Center for Archaeological Investigations, Occasional Paper No. 25,(Southern Illinois University, 1998).

- Stevenson, A, "*The A-Group Cemetery at Tunqala West*", *The Journal of Egyptian Archaeology* 98.1 (2012).
- Trigger B., *History and Settlement in Lower-Nubia*, (London, 1965).
- Trigger, B., *Nubia under the Pharaohs*, (London, 1976).
- Welsby, D., A., *The Kingdom of Kush: The Napatan and Meroitic Empires*, (Markus Wiener Publishers, 2004).
- Sayed, M. M., *Smntyw "Prospectors" in the Middle Kingdom of Egypt*, *Journal of the Faculty of Archaeology*, 25, (2022).
- Williams, B, *Serra East and the mission of Middle Kingdom fortresses in Nubia*, *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in honor of Edward F.*, Chicago: Oriental Institute, 1999.
- Winlock, H., E., "The Metropolitan Museum's Egyptian Expedition", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 9, 43.

مواقع الإنترنت:

- <https://www.penn.museum/documents/publications/expedition/14-1/Ancient.pdf>
- <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/591230>

قائمة مرتبة أبجدياً بأسماء السادة الأساتذة

محكمي بحوث العدد التاسع والعشرين (يوليو ٢٠٢٤م) - الجزء الأول

م	الأسماء	التخصص والائتماء المؤسسي
١	أ.د/ إبراهيم محمد بيومي محمود مهران	أستاذ بقسم التاريخ - كلية الآداب - جامعة عين شمس
٢	أ.د/ أحمد محمد يوسف عبدالقادر	أستاذ الآثار - كلية الآثار - جامعة القاهرة
٣	أ.د/ أسامة أحمد مختار	أستاذ بقسم الآثار - كلية الآداب - جامعة بني سويف
٤	أ.د/ عائشة محمود عبدالعال	أستاذ بقسم التاريخ - كلية البنات - جامعة عين شمس
٥	أ.د/ عزة محمد جديع	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة السويس
٦	أ.د/ عصام سيد أحمد عامرية	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية دار العلوم - جامعة الفيوم
٧	أ.د/ محمد السيد عزوز	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة المنوفية
٨	أ.د/ محمد راضي محمد الزيني	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة بورسعيد
٩	أ.د/ محمد طه غلام	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ
١٠	أ.د/ محمود علي عبد المعطي عبدالناصر	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة أسيوط
١١	أ.د/ ندا الحسيني ندا	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة بورسعيد
١٢	أ.د/ ياسر عطية الصعيدي	أستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب - جامعة المنوفية
١٣	أ.د/ يوسف حسن نوفل	أستاذ بقسم اللغة العربية - كلية البنات - جامعة عين شمس



JOURNAL OF
FACULTY OF ARTS
PORT SAID UNIVERSITY

PEER-REVIEWED QUARTERLY PERIODICAL

ISSUE NO. 29

July 2024

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/)