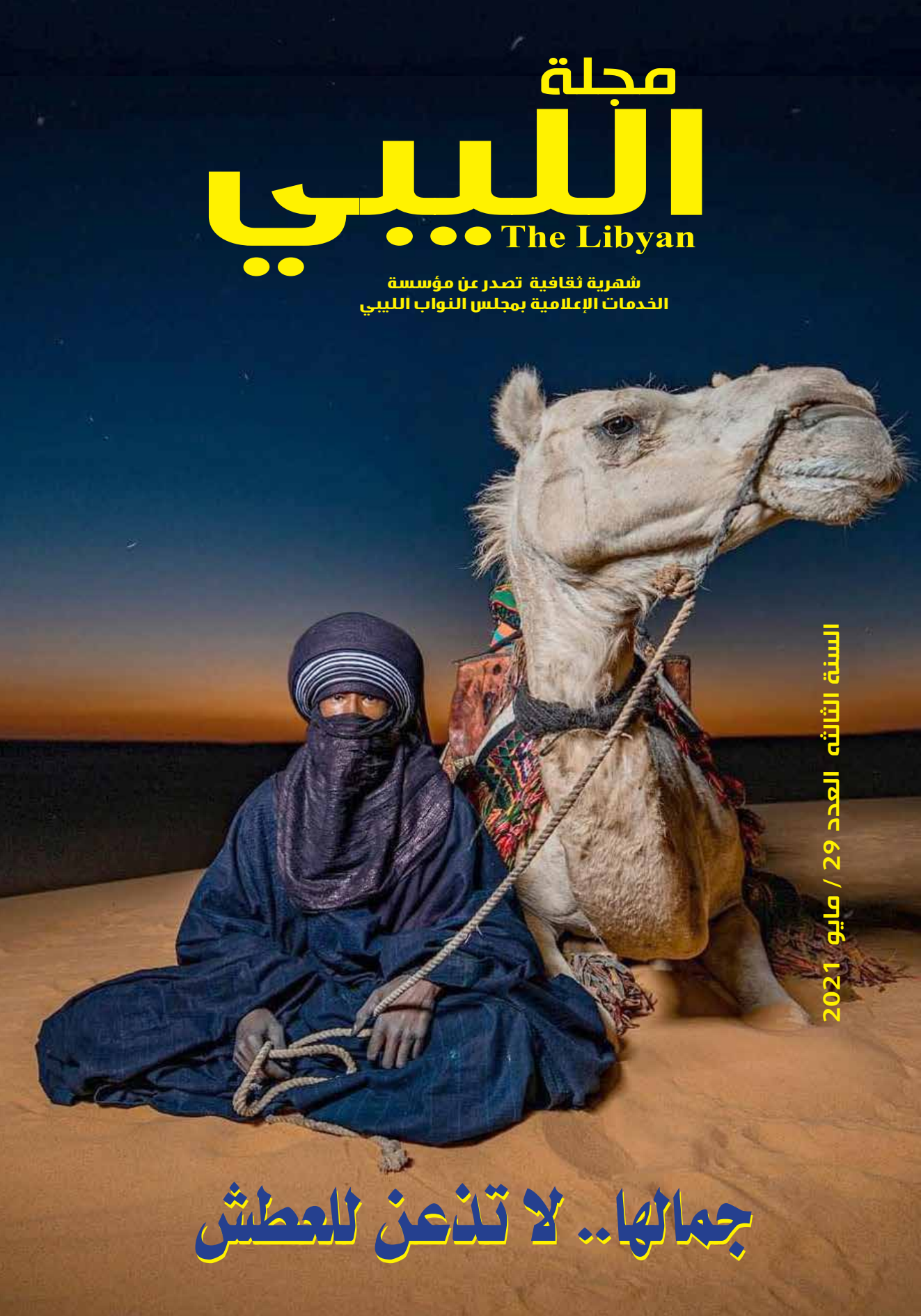
مجلة الليبي
The Libyan

شهرية ثقافية تصدر عن مؤسسة
الخدمات الإعلامية بمجلس النواب الليبي



السنة الثالثة العدد 29 / مايو 2021

جمالها.. لا تذعن للعطش

بعدسة المصور الليبي
«بدر طيب» ..

صورة الغلاف

مشهد ساحر من الجنوب الليبي .. جملٌ مكابر يجلس بخيلاء نادرة الى جانب صاحبه .
وكأن أمريء القيس هنا يعيد انشاد عجز بيته الخرافي الشهير :
((وأردف أعجازاً وناء بكلكلِ .))
هكذا هي ليبيا .. أرض نتفنن نحن في ازدراءها وتبدع هي في تمجيد حضورها من جديد
.

الليبي
The Libyan

شهرية ثقافية تصدر عن مؤسسة الخدمات
الإعلامية بمجلس النواب الليبي

رئيس مجلس الإدارة :

خالد مفتاح الشيخي

رئيس التحرير

د. الصديق بودوارة المغربي

Editor in Chief
Alsadiq Bwdawarat

مدير التحرير:

أ. سارة الشريف

مكتب القاهرة :

علي الحويج

مكتب تونس :

سماح بني داود

مكتب فلسطين :

فراس حج محمد

شؤون ادارية ومالية

عبد الناصر مفتاح حسين
محمد سليمان الصالحين

خدمات عامة:

رمضان عبد الونيس
حسين راضي

الإخراج الفني

محمد حسن محمد

العنوان في ليبيا

البيضاء . خلف شارع النسيم. الطريق الدائري الشمالي

عناوين البريد الإلكتروني

libyanmagazine@gmail.com

info@libyanmagazine.com

Ads@libyanmagazine.com

http://libyanmagazine.com

شروط النشر في مجلة الليبي

توجه المقالات إلى رئيس تحرير المجلة أو مدير التحرير
تكتب المقالات باللغة العربية، وترسل على البريد الالكتروني في صورة ملف وورد word، مرفقةً بما يلي :

1. سيرة ذاتية للمؤلف أو المترجم .
2. في حالة المقالات المترجمة يُرفق النص الأصلي .
3. يُفضّل أن تكون المقالات مدعمةً بصورٍ عالية الجودة، مع ذكر مصادرها .
4. الموضوعات التي لا تُنشر لا تُعاد إلى أصحابها .
5. يحق للمجلة حذف أو تعديل أو إضافة أي فقرة من المقالة، تماشياً مع سياستها التحريرية .
6. الخرائط التي تنشر في المجلة هي مجرد خرائط توضيحية لا تُعتبر مرجعاً للحدود الدولية .
7. لا يجوز إعادة النشر بأية وسيلة لأي مادة نشرتها مجلة الليبي بدايةً من عددها الأول، وحتى تاريخه، بدون موافقة خطية من رئيس التحرير، وإلا اعتبر ذلك خرقاً لقانون الملكية الفكرية .

المواد المنشورة تعبّر عن آراء كتابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة، ويتحمل كاتب المقال وحده جميع التبعات المترتبة على مقالته .

الليبي
The Libyan
السنة الثالثة
العدد 29
مايو / 2021

محتويات العدد

افتتاحية رئيس التحرير

ما بعد الشعر3 . (ص 8)

شـــــؤون ليبية

صالون هدى الليبي (ص 14)

الليبي بين أيديهم (ص 16)

المجتمع المدني في ليبيا 2 (ص 18)

خليج البمبة 1739 – 1862 م (ص 26)

الذئب في الأدب الليبي (ص 28)

شـــــؤون عربية

قناديل الأسرى ص34

توابيت الأمر الواقع ص 36

كتبوا ذات يوم

برقـــــــة الهادئـــــــة ص40

ترحـــــــال

رحيـــــــل موسوعـــــة «وحيد الدين خان» (ص 41)

تكرونـــــــة (ص 44)

ترجمـــــات

الكنيسة في العراق (ص 49)

ابـــــداع

مشية الآسر» مفتاح العماري« (ص 54)

احتلال «قصيدة» (ص 57)

محتويات العدد

ابـــــداع

(ص 58) الأعياد وسيكولوجية الفرحة

(ص 60) الفلسفة بين نارين

(ص 63) أبداً... لن «قصيدة»

(ص 64) القطط في التراث العربي

(ص 69) أنا عصفور الدوري «قصيدة»

(ص 70) أرزاق الرعية

(ص 73) أدب ما بعد الكورونا

(ص 78) جنة النص

(ص 80) فستق عبيد

(ص 84) كأنني حي

(ص 88) مستقبلنا و التعليم القائم على الفهم

(ص 90) فلسطين ما «قصيدة»

(ص 91) احتفائيات كتابة «قراءات في النص الليبي

ابـــــداع

(ص 94) مسرحية كلهم أبنائي .. الحساب المتأخر

من هنا وهناك

(ص 96) قول على قول

قبل أن نفترق

(ص 98) راتب جندي.. وليم فوكنر

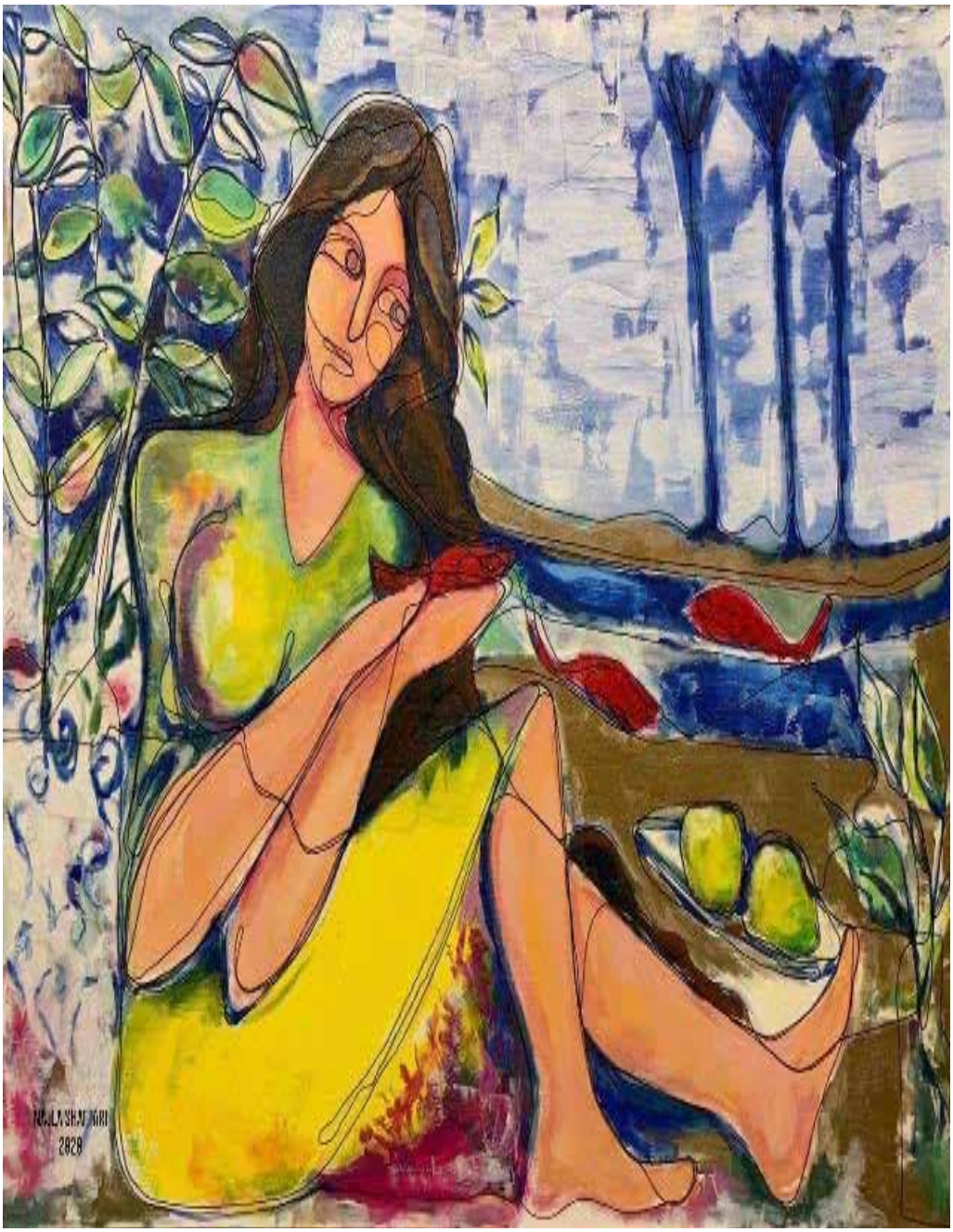
الاشتراكات

* قيمة الاشتراك السنوي داخل ليبيا 96 دينار ليبي
* خارج ليبيا 36 دولار أمريكي أو ما يعادلها بالعملات الأخرى مضافا اليها أجور البريد الجوي
* ترسل قيمة الاشتراك بموجب حوالة مصرفية أو شيك بإسم مؤسسة الخدمات الإعلامية بمجلس النواب الليبي على عنوان المجلة.

ثمن النسخة

في داخل ليبيا 8 دينار ليبي للنسخة الواحدة وما يعادلها بالعملات الأخرى في باقي دول العالم

سليمان منصور - فلسطين



نجلاء الشفتري. ليبيا

مابعـد الشعـر (3)

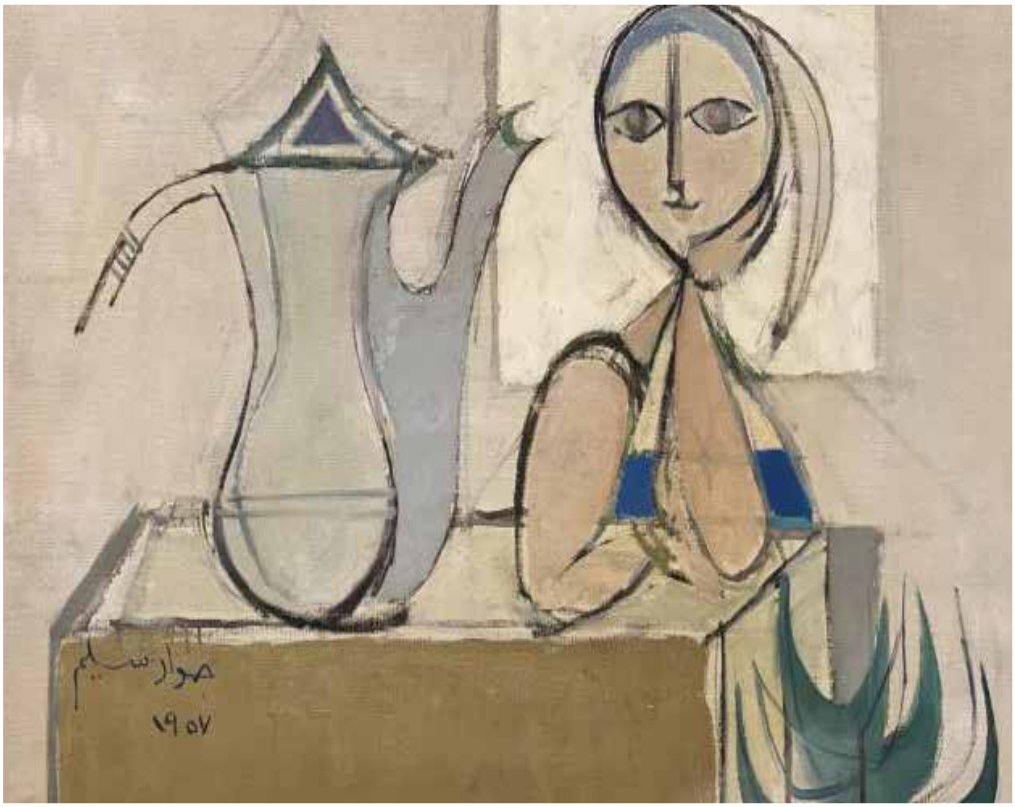
بقلم : رئيس التحرير

إن «الموحدين» ينهضون لإقامة دولتهم، لكنهم يضعون لقيامها شرطاً أساسياً لا تراجع عنه، فلا دولة لهم دون أن تسقط دولة «المرابطين»، أما «الأغالبة» فيناصبون دولة «الأدارسة» العداء، فيما يتجاهل أمراء الطوائف في الأندلس أنهم يعيشون في أرض معادية ووسط أعداءٍ متحفزين، فينهمكون في صراعات لا تنتهي، تأكل منهم الأخضر واليابس، وقبلهم كان «العباسيون» يترصدون الدوائر بالدولة الأموية حتى أطاحوا بها، ثم كان من بعدهم طوفان الدم والنزاعات بين ممالك قزمية تعض بعضها بجنون حتى يدركها الفناء دون أن تحسب له الحساب .

نفس الفكرة المدمرة اقتبسها هؤلاء في الشعر، فلا تطوير في بنية القصيدة العربية دون تفخيخ جسد القصيدة العمودية وتفجيره وبعثرته في شوارع المدن والساحات، كشرطٍ أساسي لتقوم دولة «قصيدة النثر»، من قال إن روما لا تريد أن تحرث تراب قرطاجة بالملح من جديد ؟

ولكن، لنترك صراع حضارات الشعر هذا لنرجع إلى صلب موضوع هذه المقالة، ولنسأل مجدداً : إلى أي حد تأثر الشعر بانصياعه لمنظومة أوامر الدين ونواهيه ؟ وهل ثمة حدود لما تبع هذا من تغيير ؟

إن البعض قد وضع هذا التغيير في إطارٍ أراه مجحفاً بعضٍ الشئ بحق المرحلة الجديدة، فأدونيس مثلاً يرى في كتابه القيّم «الثابت والمتحول » أن قدوم الإسلام قد جعل الإتباع غالباً على الإبداع، ويرى أن : **((كون النبي والخلفاء الراشدين أول من نقد الشعر في الإسلام، ومعنى كون النقاد الذين أتوا بعدهم، علماء لغة ودين، يوضح كيف أن الشعر أصبح أدباً، أي بياناً يعلّم ويهذّب يدعو**



الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، ويوضح كيف أصبح مرادفاً للسنة، أي نمطاً من التفكير والتعبير والسلوك، موروثاً عن أسلافٍ يُعتبرون قدوةً ونموذجاً.))

إن «أدونيس» يرى هنا أن الإتباع هو الغالب، وبالتالي فأنه يقدم ــ وبقدرته الفائقة على التحليل ــ رؤيةً للشعر تنأى به عن كونه مؤسسةً إبداعية كانت تنتج مفرداتها في العصر الجاهلي، إلى صيرورته تقليداً منهجياً لإسلافٍ صالحين، وصورةً نمطيةً ليس بيدها أن تنتج اختلافاً من أي نوع، لأن المطلوب منها فقط أن تتبع، أي أن تكون تابعةً في كل شيء وليست متبوعة في شيء .

وإذا كان «أدونيس» مصيباً في استنتاجه بخصوص أن روح التغيير والنقد والبحث وإعادة النظر الدائمة في الأفكار والأوضاع السابقة والراهنة قد جعلت الحضارة الغربية تقوم على الحركة والتطوير، فيما كان التقليد والنقل والاعتماد على التفسير والمحاكاة سبباً في انطواء الحضارة العربية والحد من طموح الإنسان العربي بصفة عامة مكتفياً بالسلامة والبقاء في الظل، إذا كان مصيباً في هذه الخلاصة، جاعلاً من انصياع الشعر إلى منظومةٍ أخرى لا تعتني بجمالياته بقدر اهتمامها بوظائفه، فإن «عبده بدوى» في كتابه «دراسات في النص الشعري» يرى وجهة نظرٍ مخالفةٍ تقوم على أن الشعر في صدر الإسلام قد اقتحم بفضل الدين الجديد ميداناً فسيحاً لم يكن متاحاً له قبله، إذ أن الشعر العربي قبل الإسلام : ((**اعتاد على مساحةٍ محدودة سمحت بها القبيلة التي فوضت الشاعر في أن يكون الناطق الرسمي باسمها، فاقتصرت تعابيره ومضامين قصائده على تعابيرٍ ومضامين القبيلة، لكنه بعد الإسلام**

أبحر في عالم جديد كان من مضامينه أن تصدى لقضايا الغيب وفكرة الجنة والنار، ومشهد سدرة المنتهى والعرش.))، وأنه ـــ حسب تعبير المؤلف ـــ كان مطالباً باكتشاف قارة جديدة داخل نفسه .

وهكذا يرى «عبده بدوى» خلاف ما رأى «أدونيس»، فالأول قال إن الإسلام أتاح للشعر أن يقتحم عالماً عقلياً جديداً، عندما قدم له نظاماً إلهياً لم يكن قد عرفه من قبل، فكان صوت الوحي حافزاً لسماع أصواتٍ أخرى أكسبت هذا الشعر أرضاً جديدة لم تكن حقاً له من قبل، فيما رأى «أدونيس» أن الدين كان رقيباً على إبداع الدنيا، وأن باب الابتكار قد أُغلق بأوامر الإتباع ونواهيه .

الاختلاف مبدعاً :

اختلفت إذن الآراء، وتباينت وجهات النظر وتعددت، وهذا إبداعٌ في حد ذاته وإثراءٌ لروحٍ طالما أكد الإسلام على وجودها، وحرص على النفخ في روحها كي لا تموت .

ولكن، وما دمنا قد ذكرنا التعددية في افتتاحيتنا هذه، فهل كانت ميزةٌ للشعر تعددية الآراء فيه ؟ أم أن لتعددية لهجات العرب وتنوعها واختلافاتها ميزة أكبر، تناسلت على مر السنين لتنتج في نهاية المطاف هذا «الشعر الشعبي» الذي يسود الآن ويهيمن على ساحة الشعر؟، وهل يمكن لنا أن نعثر على إجابةٍ لهذا السؤال قبل أن نتمعن أكثر ونغوص بعض الشيء في بعض التفاصيل ؟

إن هذا يستلزم أن نتعرض بعد الحديث عن الشعر على إطلاقه، إلى الحديث عن لغة الشعر ذاتها، الشعر العربي الذي كان يُنشد في ذلك الوقت بلهجات العرب على اختلافها في الكثير من وجوه اللغة كالإدغام والإعراب والوقف والزيادة والإمالة والتذكير والتأنيث وغيرها من الوجوه الأخرى .

إننا نجد أن «السيوطي» يورد حديثاً مفاده أن «عامر بن الطفيل» قدم على رسول الله، «فوثّبه وسادة»، أي «أفرشه» إياها، وهذه إشارة إلى لغة «حمير» التي تقول للقائم : ثب ، أي بمعنى : أقعد .

إلا أن تعدد اللهجات لم يكن يوماً بمشقةٍ على الشعر، بل منحه من الروافد ما أغناه عن السؤال، حتى أن لغوياً قديراً مثل «أبو العباس ثعلب» يبنى كتابه « فصيح الكلام « على عدة أبوابٍ هي على التوالي : باب «المجمع» الذي لا علة فيه ولا اختلاف في بناءٍ أو حركة، وباب «ما فيه لغتان أو أكثر» كقولهم «بغدان» أو «بغداد»، وباب «ما فيه لغتان أو ثلاث أو أكثر من ذلك»، كالحَصاد والحِصاد، وكلها صحيح. وباب ما فيه لغة واحدَة انساقت إلى أخطاء المولدين في النطق، فأصبح الخطأ فيها سارياً شائعاً على ألسنة الناس مثل قولهم : أصرفَ اللّهُ عنك المرض. وما شابه ذلك .

التعدد إذاً مصدرُ ثراءٍ وليس محلُ خلاف، وإذا كان «السيوطي» قد شهد لثعلب في كتابه فصيح الكلام، فأنه يورد شهادةً بالغة القيمة لابن هشام يقول فيها إن العرب كان يُنشد بعضهم شعر بعض، وكان كل منهم يتكلم على فطرته التي يعرفها وتعرفه، وكان ذلك مصدر كثرة الروايات في أبيات الشعر .

لغة اللهجات ولهجة اللغة :

إن اللغة الواحدة تستوعب اذاً لهجاتها العديدة، ولعل ما يرويه «السيوطي» عن «الأصمعي» عن اختلاف رجلين في نطق اسم «الصقر» ينهض دليلاً على هذا، فقد ذكر أن رجلين اختلفا في الصقر، فقال أحدهما إنه بالصاد، وقال الآخر إنه بالسين، فاحتكما إلى أول واردٍ عليهما، فما كان حكم الرجل إلا أن قال : إنه الزقر .

ورغم أن لهجات القبائل كانت تحوي في داخلها الكثير من الاختلاف، إلا أن لهجة قريش أضحت الأكمل من بينها، بفعل اختلاف العرب إلى البيت الحرام، وهناك كانت اللهجات تمتطي ألسنة القوم فتختار منها قريش الأصلح متجنبةً كشكشة ربيعة ومضر في اتباعهم كاف الخطاب بالشين، وكسكسة ربيعة ومضر أيضاً في إبدالهم كاف المذكر سيناً تمييزاً لها عن المؤنث، وعنعنة قيس وتميم وأسد في إحلالهم العين محل همزة البدء، وفخفخة هُذيل بإبدالهم العين محل الخاء، وعجعجة قُضاعة بجعلهم الياء المشددة جيماً.

وقد كانت للعرب قبل الإسلام الكثير من المفردات التي أخذت بعده معنى جديداً، وقد أبدع الدكتور «شوقي ضيف» في كتابه «العصر الجاهلي» في التقاط بعضها للدلالة على هذه الحقيقة عندما تعرض إلى لفظة «الآدب» التي وردت في بيت لطرفة بن العبد :

نحن في المشتاة ندعو الجفلى ..
لا ترى الآدب فينا ينتقر

إن «ابن العبد» يفتخر بكرم قومه قائلاً إنهم في عز برد الشتاء يقومون بتوجيه الدعوات العامة لكل من يرغب في الطعام حتى أنك لا ترى «الآدب» وهو صاحب الدعوة إلى الطعام، لا تراه يفضل أناساً على غيرهم، فالكرم هنا بلا حدود.

«الآدب» هذه مفردة صمدت للثورة الاجتماعية الكبرى بعد الإسلام، وأصبحت فيما بعد وقد اكتسبت معنى يدعو للتهذيب والإصلاح عندما وردت في حديثٍ للرسول عليه الصلاة والسلام :

((أدبني ربي فأحسن تأديبي))

ويبدو أن معنى «صاحب دعوة الطعام «، وهي الهدف الأصلي للكلمة قد تراجع أمام المد الإسلامي الكبير، وفقد نهائياً معناه لصالح المعنى الجديد، إذ أننا نجد الكلمة نفسها في بيتٍ لشاعر مخضرم هو «سهم بن حنظلة» :

لا يمنع الناس مني ما أردتُ ولا ..
أعطيهم ما أرادوا حسن ذا أدبا

هل كانوا شعراء شعبيين ؟ :

ليس هذا إلا قليل من كثير، وللراغب في الاستزادة أن يطالع «الفراء» و«الثعالبي»

و«المفضل» وغيرهم من علماء اللغة ليكتشف أن الشعر الجاهلي الذي كان يُنشد في زمنه، كان في واقع الأمر شعراً يخضع للهجات العرب المتباينة ، على أن هذا التباين لم يكن يشكل حالة انغلاق تمنع التواصل والذيوع ، فأمريء القيس كان من كِندة، و«طرفة بن العبد» من ربيعة، و«عنترة» من بني عبس، و «زهير» من مزينة، و«عمرو بن كلثوم» من تغلب، و«الحارث بن حلزة» من بكر، و«لبيد» من قيس، وكلهم كانوا شعراء الساحة المفوهين في ذلك الوقت على اختلاف فتراتهم الزمنية، وكانت الركبان تسير بأشعارهم، فهل يجوز لنا أن نقول إنهم كانوا شعراء عامية ؟

إن هذا السؤال سيكون مدخلنا إلى موضوع أكبر وأشمل، فلم نكن لنجرؤ على طرحه مالم نكن نعرف أن لغة العرب الفصحى في ذلك الوقت كانت هي اللغة التي يتحدثون بها في مجالسهم ويعلمونها لأبنائهم في البادية صافيةً خالصةً من شوائب الاختلاط وشبهة النحل، وإذا كان العربي ربما تكلم بلفظةٍ ليست فصيحة فأنه لا يفعل ذلك في لغته، أي أن الفصحى كانت هي العامية في ذلك الوقت مع اختلاف اللهجات بين القبائل .

وقد أشارت العرب إلى أن «الفَصح» هو «خلوص الشيء مما يشوبه»، ويقول «الراغب» في «المفردات» إن أصل هذه الكلمة كان في اللبن، إذ أنهم كانوا يقولون عنه إنه أفصح إذا ذهبت عنه الرغوة ، كما جاء في قول الشاعر :

ولم يخشوا مصالتهُ عليهم ..
وتحت الرغوةِ اللبنُ الفصيحُ

على أن اختلاف العرب الى أسواق قريش وبيتها الحرام جعل من اللغة العربية كياناً واحداً استوعب لهجات القبائل على تعددها، وأمد اللغة بعشرات المفردات للاسم الواحد، وكانت العرب تتكلم فيما بينها بلغة الشعر ذاته، أي أن الشاعر العربي في ذلك الوقت كان شاعراً شعبياً بمعنى الكلمة، حتى أن الأعرابي البسيط السائر على سجيته كان يُحكّم في الشعر، ويُعتد برأيه في التفضيل بين الشعراء .

لم تكن القصيدة إذاً تتحدث إلا بلسان الناس في الشوارع والأسواق، ولم يكن الشاعر إلا شاعراً شعبياً يتناقل الجميع أبياته ويتداولون معانيه بالمدح أو الذم. ويكفي أن نشير هنا إلى أن المساجد كانت في صدر الإسلام محلاً لمجالس الرواة وهم يسردون على مسامع الناس الأحاديث والأشعار التي تخدم مواعظهم فيما تخصصت جماعات بعينها في رواية غزوات الرسول وما يتعلق بها من أشعار كجماعة «أبان بن عثمان بن عفان»، وتخصصت جماعات أخرى برواية أخبار العرب، ولم يكن الشعراء الإسلاميون أنفسهم بمنأى عن هذا التيار المنحاز إلى الاتصال بالماضي، فقد كانوا يعنون برواية الشعر الجاهلي لينهلوا من قوة لغته وخصوبة ألفاظه حتى أن شاعراً فحلاً كالكميت يصبح راويةً للشعر القديم، ولا يخرج «الفرزدق» نفسه – وهو من هو بأهميته وفحولته – عن هذه القاعدة مفتخراً بالذي كان :

وهب القصائد لي النوابغُ إذ مضوا ..
وأبو يزيد وذو القروح وجرولُ

كان هذا في زمنٍ مضى، لكن الأحداث الجسام التي مرت بالعرب بعد نهاية الدولة العباسية، وتوالي الغزاة على المنطقة، وتوافد الألسنة الغريبة عليها والانقسامات السياسية الكبيرة بين أقطارها، واختلاف الأحوال بين مشرقها ومغربها وشمالها وجنوبها، ومروها بعصر اضمحلالٍ طويل بدأ من اجتياح «جنكيزخان» لفارس، ثم تدمير «هولاكو» لبغداد، ثم سيادة المماليك وانتقال مراكز الحضارة من عاصمة إلى أخرى، وسيادة بني عثمان بعد المماليك، ثم تفطن الأوربيين إلى إمكانية السيطرة على هذه الرقعة الكبيرة

من الجغرافيا التي تمر بحالة انعدام وزنٍ يجعلها غنيمة سهلة لمن يفكر بالاستحواذ وينشغل بالسيطرة، فكانت مرحلة الاستعمار الأوربي في الشرق والغرب، ومن المحيط إلى الخليج، ثم الثورات العربية المتتالية، إلى ما نعرفه اليوم من وضع سياسي راهن غني عن التعريف.

كل هذا التاريخ الطويل من الشد والجذب، كان له أكبر الأثر في أن تصبح اللهجات المتعددة هي الغالبة على لغة الخطاب اليومي بين الناس، واقتصر دور العربية التي كانت سائدةً في الماضي على أن تصبح «لغة فصحى» لا يتكلم بها القوم إلا في المناسبات الرسمية، ولا يكتبون بها الا على صفحات الجرائد أو يملؤون بها بطون الكتب .

إنجازٌ يُحسب للقرآن الكريم :

وحتى هذا الانجاز الصغير، لم يكن ليتحقق لولا أن لغة القرآن الكريم كانت هي العربية، إذ أن هذا الكتاب العظيم المقدس قد أسدى للعربية خدمةً لا تقدر بثمن عندما حفظها من الضياع، فانتصرت على قرون التخلف والانحطاط عندما ظلت على قيد الحياة باقيةً على ألسنة معلمي القرآن وفقهاء الزوايا المجتهدين.

ورغم الكثير من الخلط الذي شاب فروع اللغة في مطلع القرن الماضي بفعل هذه الظروف التاريخية الصعبة، واقتصار الكتّاب على اتباع الأساليب اللغوية التقليدية المملة، وتقليدهم لمقامات الحريري، أو محاكاتهم لأساليب كبار الكتاب القدماء كالجاحظ و«ابن المقفع» و«ابن خلدون» وغيرهم، رغم كل هذا فإن اللغة العربية ظلت موجودة حاضرة في الأذهان، لكنها لم تتمكن بعد من استعادة مكانتها القديمة لتصبح هي اللغة المحكية التي تجري على ألسنة الناس، ويبدو أنه سيمر وقت طويل جداً قبل أن يتحقق ذلك .

اذاً فإن اللغة العربية لم تعد هي لغة الخطاب اليومي كما كانت، ويبدو أن لهجات القبائل قد عادت من جديد لتصبح هذه المرة سائدةً في غياب الفصحى عن الأسواق ومجالس الأحاديث، فسيطرت العامية على مقاليد الأمور، وبالتالي أصبح الشعر السائر على ألسنة الناس هو الشعر الشعبي الذي نعرفه اليوم .

أول صالون ثقافي ترأسه امرأه ..

صالون هدي الليبي

هاجر الطيار. ليبيا

وسط أجواء احتفالية رائعة، وحضور نخبوي ملفت من الإعلاميين والمثقفين والأدباء والكتاب والفنانين نظم صالون «هدى العبيدي» الأدبي الثقافي، ومركز (M.A.Y.A) للاستشارات والتدريب التابع لمكتب الفتاة المغاربية في الوكالة المغاربية لمناشط الشباب يوم الاربعاء الموافق 2021/4/28 في مقر الوكالة في العاصمة طرابلس سهرته الرمضانية الثانية، والتي استضاف لإحيائها شيخ الملحنين الليبيين الفنان «عبد الباسط محمد البغدادي» مؤسس جمعية «صيانة المصحف الشريف» الذي انشد عدداً من الابتهالات الدينية التي تتناسب مع روحانيات شهر الخير شهر رمضان الفضيل على أنغام آلة العود، والتي نالت استحسان الحضور، كما ألقى الشيخ البغدادي عدداً من أشعار شقيقه الراحل المغفور له بإذن الله الدكتور الشاعر «عبد المولى البغدادي» .

ومن ثم قدم الشاعر «عبد القادر العرابي» صاحب الباع الطويل في إعداد وتقديم البرامج الاذاعية المسموعة في عدة اذاعات محلية، والحائز على جائزة التميز والابداع لمنظمة حقوق الإنسان والحض على نبذ خطاب العنف والكراهية، عدداً من القصائد التي تميزت بأنها تحمل الطابع الوطني والتي دعا من خلالها إلى الصلح والتسامح بين أبناء الوطن الواحد.

تخلل السهرة الرمضانية التي قدمتها الاعلامية «هاجر الطيار» مديرة «صالون هدى العبيدي الثقافي» في مكتب الفتاة المغاربية أحد مكاتب الوكالة المغاربية، مداخلات قيمة كان أبرزها مشاركة الدكتورة «كريمة بشيوة» استاذة «فلسفة الجمال» في جامعة طرابلس، حيث تحدثت عن روحانيات هذا الشهر الفضيل وجمالياته بين الماضي والحاضر. كما شارك في المداخلات الفنان «فرج الشريف» وفرقته، إذ قدموا بعض الاناشيد و الابتهالات الدينية، ثم قدم

شاعر المحكية المبدع الاستاذ محمد الدنقلي مجموعة من قصائده .

وفي الختام كرّم صالون «هدى العبيدي» الثقافي الشيخ «عبد الباسط البغدادي»، والشاعر «عبد القادر العرابي» بشهادات تميز وابداع نظير ما قدماه لإثراء الحراك لثقافي من خلال هذه السهرة الرمضانية البديعة.

وفي تصريح لها قالت الطيار : يأتي افتتاح صالون هدى العبيدي الأدبي الثقافي على غرار صالون «مي زيادة» في مصر الذي انشئ في سبعينيات القرن الماضي . ويعد تأسيس مثل هذه الصالونات نواة لمرحلة جديدة تسهم في اثراء وابراز دور المرأة في الحراك الثقافي كشريك للرجل، هذا الصالون الذي ترأسه عميد مدرسة اللغات ورئيس قسم اللغة العربية في الأكاديمية الليبية للدراسات العليا الدكتورة هدى العبيدي، هو الأول من نوع في تاريخ ليبيا، إيمانا منها بضرورة تفعيل مثل هذه المناشط التي تدعم المواهب الشابة خصوصاً النسائية منها في مختلف ضروب الثقافة والأدب من خلال استعرض نماذج مشرفه من الرواد السابقين والمبدعين الذين يمارسون نشاطهم على الساحة الثقافية، ما يسهم في اتاحة الفرصة للشباب للتعبير عن ذواتهم واستثمار طاقتهم بشكل إيجابي يسهم في بناء جيل مثقف وواع.

الليبي .. بين أيديهم

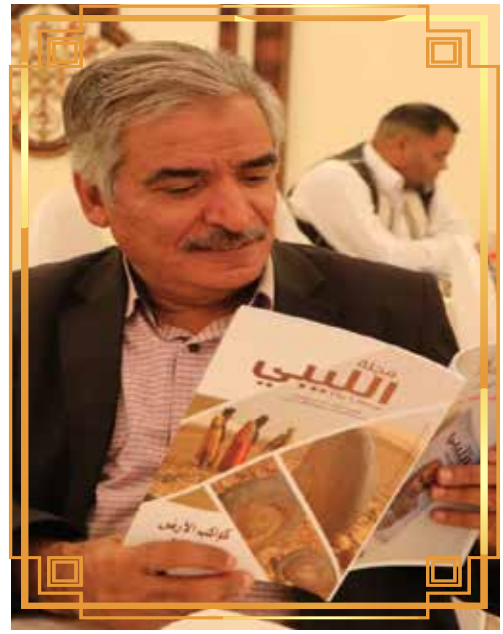
لم يكن الأمر مخططاً له، فأثناء إقامة الحفل الختامي لشهر رمضان الكريم الذي اقامته مؤسسة الخدمات الإعلامية، وكرّمت خلاله قناة ليبيا المستقبل الفنانين ومقدمي ومعدي برامجها الرمضانية لهذا العام، أثناء ذلك وصلت مجلة الليبي قادمةً من المطبعة، تلقفتها الأيدي، واطمأنت لها القلوب، فكانت آمنةً مطمئنة بين أيادي المبدعين .

ولأن الابداع عريب بطبعه، مهما كانت هيئته، مجلة ثقافية، أو برنامج إذاعي، أو مسلسل تلفزيوني، فقد كانت الألفة حاضرة بين الليبي وبين هؤلاء المبدعين الليبيين .

وكل غريب للغريب نسيبُ . كما أنشد أمرؤ القيس ذات زمن .

عدسة: عمر جابر

الليبي


الليبي

الليبي

الليبي

الليبي

الليبي

المجتمع المدني في ليبيا (2)

حسن المغربي . ليبيا

عهد الاحتلال الإيطالي 1911/1943م :

لم يتح لليبيين تأسيس أي نوع من الروابط الأهلية أو المشاركة في إدارة البلاد في عهد الاحتلال الإيطالي الذي تم فيه تقييد الحريات، ومنعت قراءة الصحف والمجلات، واقفلت جميع مؤسسات الثقافة من نواد ومدارس أهلية، وكان الناس بما فيهم العمال يساقون عن طريقة السخرة لجلب الحطب ورفع المياه من الآبار ومد الأسواق بالمنتجات والصنائع المحلية لصالح المصانع الإيطالية، ويصعب في هذه الفترة العثور على أي نقابة أو نشاط مدني في ليبيا، وقد اكتفت الحكومة الاستعمارية في السنوات الأولى من الغزو تأكيد اللغة الإيطالية وتعليمها في المدارس وتطبيق تشريعات الشغل المعمول بها داخل إيطاليا، إلا أنه بتولي الحزب الفاشي الحكم، صدرت مجموعة من القوانين العمالية، منها قانون رقم (2066) الصادر في 20 أبريل 1935م وهو يعتبر أول تشريع عمالي بشأن الحركة النقابية في ليبيا، وقد استمر العمل به

في تنظيم الجمعيات والروابط النقابية حتى نهاية الحكم الإيطالي(8) وكما يتضح من المادة الأولى من القانون أنه يخص الإيطاليين المقيمين في ليبيا ولا يشمل الليبيين أصحاب البلاد، ويمكن القول، إن جميع القوانين الصادرة أثناء الاحتلال الإيطالي لم تعترف بأية حقوق للعمال الليبيين، حتى بعد خطاب «موسوليني» في السراي الحمراء الذي سمح فيه لأول مرة بدخول الليبيين الحياة النقابية وتكوين النقابات مثل: نقابة المواشي ونقابة عمال الموانئ، ومع هذا، كان من الضروري على جميع المنتسبين أن يكونوا من الموالين للحزب الفاشي كشرط أساسي لقبولهم أعضاء في النقابات العمالية، وبذلك تكون الحركة النقابية في ليبيا حركة فاشية، ولم يكن لها أي فاعلية إلا في بعض الحالات، نذكر منها: «ما حدث عام 1938م بمدينة بنغازي، حيث عقدت نقابة الموانئ الإيطالية اجتماعا لدراسة موضوع أجور العمال العرب، ونتيجة لذلك، فقد صدر قرار يقضي بتقليص أجور العمال الليبيين بنسبة 15% بناء على اقتراح من أصحاب الشركات الإيطالية (...)، لكن عمال الموانئ الليبيين عقدوا بدورهم اجتماعاً وقرروا عدم استلام أي أجر منخفض، ورفعوا مذكرة إلى الاتحاد العام للبحارة بجنوا بإيطاليا، والتوقف عن دفع الاشتراكات للنقابة الإيطالية، وكانت النتيجة أن أعيدت إلى العمال الليبيين أجورهم كاملة، وفشل قرار النقابة بأمر من اتحاد البحارة الإيطالي(9).

إن رفض الروابط والاتحادات بجميع أنواعها، وعدم الاعتراف بالمشاركة في الحكم أمرٌ غير مستغرب من حكومة كولونيالية تنظر إلى هذه المنظمات نظرة متوجسة كون أعضائها من السكان المحليين المشككين في شرعية وجودها، وبالتالي فإنها لا تقبل بها إلا إذا كانت خاضعة لأوامرها وتعليماته، وهو ما حدث فعلاً على طول فترة الحكم الفاشي، وخير دليل على ذلك قيام السلطات الإيطالية (في إطار سياسية الطلينة) بمحاربة اللغة العربية واغلاق المدارس والزوايا الدينية ومصادرة الأوقاف، وإنشاء بدلاً عنها مدارس إيطالية ومحاولة فرض اللغة الإيطالية في المكاتبات الرسمية وفي اسماء الشوارع والميادين بالمدن الليبية، وارغام الموظفين الليبيين على خلع الزي المحلي وارتداء الزي الإفرنجي، وإقامة دور الفحش والدعارة وإنشاء الكنائس على سبيل التبشير بالدين المسيحي، وتضييق كل محاولة للتعليم الديني داخل البلاد أو خارجها، وفي هذا الصدد أشار المؤرخ المصري رأفت الشيخ: إلى بعض الاجراءات المتخذة من قبل السلطات الإيطالية منها: إنشاء مدرسة إسلامية عليا في طرابلس نصّبوا على مدخلها صليباً كبيراً من أجل تعليم ابناء الليبيين، ممارسة رقابة صارمة على الطلاب المتجهين إلى التعليم الديني في الجامع الأزهر خشية من مؤثرات التعليم المدني الحديث في مصر(10). وبذلك، وأدت في وقت مبكر كل محاولة تسعى إلى تكوين منظمة مدنية مستقلة في ليبيا.

عهد الإدارة العسكرية البريطانية 1943/1951م:

وبانتهاء الحرب العالمية الثانية انتهت سيطرة الحكم الإيطالي على ليبيا وحلت محلها الإدارة العسكرية البريطانية بدخول جيوش الحلفاء مدينة طرابلس في يناير 1943م حيث بدأت التنظيمات النقابية في الظهور، فأنشأ مكتب العمل والعمال في مدينة طرابلس في فبراير 1943م الذي كان يقوم في بادئ الأمر بتزويد القوات البريطانية المقاتلة باليد العاملة، ثم تأسس نادي العمال عام 1944م وانتخب أحمد قنابة رئيسا له «وقد قوبل تكوين هذا النادي بفرح بالغ من الأوساط العمالية حيث عرف الجميع أن أهدافه الحقيقية هي خدمة

العمال والمطالبة بتحسين أوضاعهم»(11)، كما نشطت الحركة العمالية في برقة بإنشاء اتحاد عام للعمال في بنغازي عام 1945م، وعندما تم ارغام سلطات الاحتلال على الاعتراف بالتجمعات العمالية، وصدر قانون في كل من ولايتي طرابلس وبرقة، يبيح للنقابات مزاولة نشاطها النقابي وفقا لشهادة تسجيل مرخص بها قانونا، بشرط ألا يتدخل أعضاء النقابة في السياسية، ومع ذلك، حاولت بعض النقابات مثل اتحاد النقابات الطرابلسية الذي كان يسيره محامي إيطالي شيوعي يدعى «تشبيللي» الخوض في الأمور السياسية، فشارك العمال في المظاهرات التي قامت ضد مشروع بيفن سفورزا، وانضم كثير منهم إلى حزب المؤتمر للمطالبة باستقلال ليبيا، وفي عام 1950م دخل الاتحاد في صراع مرير مع الحكومة المؤقتة بعد انضمامه إلى اتحاد العمال العالمي وابعاد المحامي الإيطالي باعتباره شخصية متطرفة ذات ميول يسارية.

ومن جهة أخرى، شهدت البلاد في عهد الإدارة العسكرية البريطانية عديد من الأطر الثقافية مثل تكوين الجمعيات الأهلية وتأسيس الأحزاب، نذكر منها: الحزب الوطني الذي تأسس عام 1944م وقام بمظاهرات واسعة ضد الجالية اليهودية وسلطة الإدارة العسكرية البريطانية بزعامة أحمد الفقيه حسن، وحزب الجبهة الوطنية الذي تأسس عام 1946م على يد كبار أعيان مدينة طرابلس كرد فعل مباشر على مشروع «بيفن اسفورزا» وحزب الاتحاد المصري الطرابلسي الذي كونه علي رجب المدني ولم يكن له شعبية واسعة، لمناداته باتحاد مع دولة مصر تحت تاج الملك فاروق، وجمعية عمر المختار التي تأسست في مصر عام 1942م من قبل أسرى الحرب وبعض أعيان برقة بمباركة الأمير محمد إدريس السنوسي، وكانت اغراضها وفقا للمادة الثالثة من قانونها الأساسي تنحصر في الثقافة والرياضة والأعمال الخيرية، وبعد إصدار مفوض الشؤون المدنية البريطاني الإذن بتسجيل الجمعية (كنادي للرياضة والثقافة) تأسس نادي «عمر المختار» رسمياً في أبريل 1943م وبدأ نشاطه السياسي واضحاً حينما وجه انتقادات لاذعة للإدارة العسكرية البريطانية عبر صحيفة الوطن التي يملكها «مصطفى بن عامر» ويرأس تحريرها «محمد الصابري». وفي أوائل 1945م تكونت رابطة الشباب في بنغازي لمنافسة جمعية عمر المختار، وتعاطف معها «عمر باشا الكيخيا»، وكان أول رئيس لها هو «سيد عبدالمجيد»، وانضم إليها مثقفون من بنغازي ودرنة، نذكر منهم: «رجب النيهوم»، رائد الحركة النقابية في برقة، وكذلك الشاعر «عبد ربه الغناي»، واصدرت الرابطة جريدة ناطقه باسمها هي جريدة «الاستقلال» سنة 1947م التي غيرت اسمها إلى «صوت الشعب» عام 1948م (12).

وقد كانت كل هذه المنظمات والاحزاب تنادي باستقلال ليبيا ووحدة أقاليمها، والانضمام إلى الجامعة العربية، مع اختلاف في وجهات النظر حول شكل النظام السياسي والإمارة السنوسية، مما أدى إلى فتن ومنازعات حزبية، فأضطر الأمير إدريس السنوسي عام 1947م إلى حل جميع الأحزاب السياسية في برقة لتوحيد النشاط السياسي عبر مسار واحد يمثله «المؤتمر الوطني البرقاوي» الذي جرى تأسيسه يوم 10/ يناير/ 1948م لكي يحل محل الجبهة، وما من شك، إن مثل هذا الإجراء كان له تأثير جوهري في وقف نمو منظمات المجتمع المدني في بلاد تسعى نحو الاستقلال وبناء دولة حديثة تواكب العصر، وتواجه التخلف الذي فرض عليها لسنوات

طويلة من تاريخها، وتأمل في التخلص من ارتفاع نسبة الأمية الذي بلغ 90% بحسب تقرير بعثة اليونسكو إلى ليبيا عام 1949م (13) جراء إهمال التعليم في العهدين التركي والإيطالي ثم في عهد الإدارة العسكرية البريطانية، وكان من المأمول أن ينتهي وجود الإنجليز في البلاد بانتهاء الحرب العالمية الثانية، لكنهم، آثروا البقاء، فقاموا بفتح المدارس في طرابلس وبنغازي ودرنة، ووضعوا مناهج دراسية تتفق والسياسية الإنجليزية، وحاربوا وجود الأندية الثقافية إلا ما يتفق مع مصالحهم، ولم يسمحوا بحرية الصحافة فيما عدا جريدتي طرابلس الغرب، وبرقة الجديدة اللتين كان يصدرهما مكتب الاستعلامات البريطاني في كل من طرابلس وبنغازي، واستخدام هاتين الجريدتين لتوجيه المواطنين إلى ما تريده الإدارة العسكرية الاستعمارية (14).

الاستقلال :

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بهزيمة إيطاليا تحول شأن المستعمرات الإيطالية إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة وفقا للفقرة الثالثة من الملحق الحادي عشر من معاهدة الصلح المبرمة مع دولة إيطاليا عام 1947م. وبعد سماع أقوال وآراء ممثلي الهيئات ومراعاة لرغبات سكان أقاليم ليبيا (برقة،

طرابلس، فزان) منحت الجمعية العامة للأمم المتحدة في 21/نوفمبر/1949م كافة الأقاليم الليبية استقلالها كدولة حرة ذات سيادة شريطة أن يتم تطبيق هذا القرار فعلياً في فترة لا تتجاوز أول أيام شهر يناير من سنة 1952م. أي بمعنى إنه إذا لم يتمكن الليبيون من إعداد الدولة الذي يتطلب وضع دستور وتحديد نظام الحكم وتشكيل حكومة فإن قرار الاستقلال الذي تحصلت عليه (بأغلبية صوت واحد) سيفقد فاعليته، لذلك قام ممثلو الشعب الليبي في الأقاليم الثلاثة بتشكيل الجمعية الوطنية (التأسيسية) وهي المخولة في نص القرار الدولي بمهمة إنجاز وضع الدستور ونظام الحكم في ليبيا. وبالفعل ففي يوم 24/ديسمبر/1952م أعلن استقلال ليبيا رسميا بُعيد موافقة الجمعية الوطنية على الدستور الذي يتألف من مائتين وثلاث عشرة مادة، كما تم الاتفاق على اتخاذ النظام الاتحادي (الفيدرالي) لتنظيم إدارة الأقاليم الثلاثة، ومبايعة الأمير محمد إدريس السنوسي كأول ملك لهذه الدولة الوليدة.

النظام الملكي في ليبيا ومؤسسات المجتمع المدني: 1951/1969م :

«لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي، في الماضي كما في الحاضر بنفي «الشريك» عن الحاكم، وهذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها ليست شيئا آخر غير (الشرك) في الحكم» . (محمد عابد الجابري)

لم يكن لدى ليبيا منذ اعلان استقلالها في يوم 24 ديسمبر 1951م أي دور لما يسمى بمؤسسات المجتمع المدني بمفهومها الغربي الحداثوي رغم وجود بعض الجمعيات التطوعية والنوادي الاجتماعية والنقابات العمالية يعود تأسيسها إلى فترة الحكم العثماني الثاني في ليبيا وبداية الغزو الإيطالي.

ولعل السبب في عدم تفعيل مثل هذه المؤسسات

يرجع إلى طبيعة نظام الحكم الذي يشترك والأنظمة التقليدية في عدائه للتنظيمات والجمعيات التي تسعى نحو الإصلاح والرقابة وتوسيع دوائر صناعة القرار والتعايش من أجل المصير المشترك، ففي العهد الملكي في ليبيا (1951/1969م) كانت هناك قوانين تجرم الاحزاب وتشكيل المنظمات بجميع أنواعها، وكانت هناك محاكمات للبعثيين والقوميين والنقابيين، باختصار، لقد بني نظام الدولة في تلك الآونة على التحالفات القبلية والعشائرية «الأمر الذي جعلها تقليدية الهوية والبنية ومرتابة من كل توجه مدني تحديثي»(15)، وإلا كيف يمكن تفعيل منظمات مجتمع مدني في دولة عملت منذ تأسيسها بعقلية تعطي العامل الجهوي الأولوية فيما يتعلق بالمناصب السيادية، فعلى سبيل المثال كان معيار الملك محمد إدريس في اختيار رئيس الحكومة ليس الكفاءة والقدرة على إدارة الحكم، وإنما التوازن بين الأقاليم (طرابلس، برقة، فزان) والدليل على ذلك أنه كلف وزير مالية بحكومة سابقة (متهمة بفساد مالي) بتشكيل حكومة جديدة، وحينما سأله السيد «مصطفى بن حليم» عن الأسباب التي جعلته يختار السيد «محمد عثمان الصيد» بتشكيل الوزارة الجديدة؟ أجابه قائلاً : «لقد كان الدور على فزان، ذلك أن رؤساء الوزارات الأربع الأولى كان اثنان منهما من طرابلس وأثنان من برقة، لذلك رأيت من الانصاف إعطاء الدور لفزان»(16) هذا العمل ليس غريباً، فالملك رغم اعترافه بالحياة الدستورية منذ إعلان الاستقلال بقصر المنار(17) ، إلا أنه كان كثير التجاوز لصلاحياته في عدة مناسبات، نذكر منها ما يلي :

- إجراء تعديل وزاري في حكومة السيد «محمود المنتصر» دون استشارته ما جعل الأخير يسارع بتقديم استقالته.

- العمل على حل المجلس التشريعي الطرابلسي بتأثير من ناظر الخاصة الملكية «إبراهيم الشلحي»، الأمر الذي جعل القضاء الإداري والدستوري بالمحكمة العليا يقضي بعدم دستوريته، على أساس إن الشخص الوحيد المخول في مثل هذا العمل هو رئيس الوزراء الاتحادي، وإن الاجراء السليم لحل المجلس التشريعي هو إصدار مرسوم ملكي يوقعه رئيس الوزراء إلى جوار توقيع الملك.

ومما يجدر بالذكر، قد نتج عن حكم المحكمة المشار إليها، قيام مظاهرات في العاصمة طرابلس وبنغازي وطبرق تنادي بسقوط المحكمة العليا وتهتف بحياة الملك. ولعمري، لو كان في ذلك الوقت منظمات مجتمع مدني حقيقية لما قدم «عبدالله العابد السنوسي» (ابن عم الملك) على قيادة مجموعة من الغوغائيين ومهاجمة مقر الحكومة والتنديد بسقوط أعلى سلطة في البلد.

من الواضح إن الملك إدريس الذي وضع كل السلطات في يده وحل الأحزاب السياسية بعد أول انتخابات نيابية، لم يكن مقتنعاً مثل غيره من الحكام التقليديين بدور المشاركة في الحكم، سواءً عن طريق الأحزاب أو المنظمات المدنية، وقد اعترف بذلك صراحة في أكثر من مناسبة، أشهرها خطابه قبل الاستقلال بالحفل الذي نظمته جمعية عمر المختار في بنغازي 20 يوليو 1944م، وقد جاء فيه: « إخواني، لا أرغب في وجود جمعيات متعددة ولا أحزاب، مهما كانت الغاية صالحة (...) إن عدد أمتنا وقلة ثروتنا لا يحملان تعدد الجمعيات، أما ضرر كثرة الأحزاب فقد أصبح ظاهراً حتى في الأمم التي سبقتنا بمراحل شاسعة في المدنية والحضارة» (18).

لقد استوعب الملك طبيعية المجتمع الليبي، وعمل منذ فترة الجهاد الوطني على تسيير دفة الحكم بعقلية (رئيس القبيلة) التي توجب احترام الشيوخ والانصياع التام لأوامرهم، «

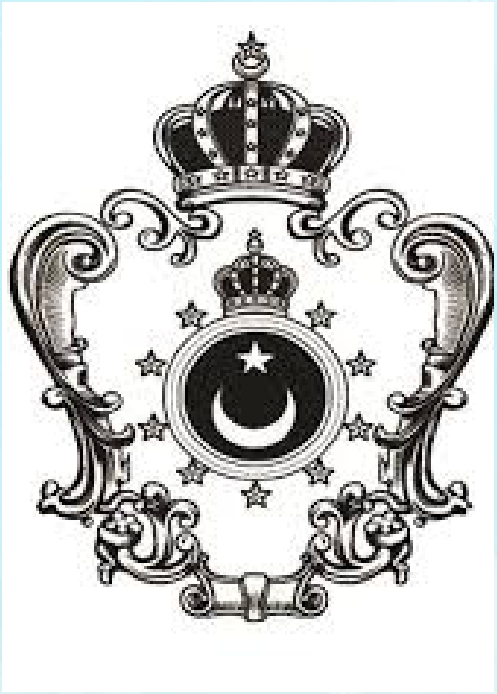
من لا يوقّر كبيرنا ويرحم صغيرنا ليس منّا» لهذا شدد على جمعية عمر المختار الذي رعى تكوينها منذ نشأتها في المهجر على عدم ممارسة السياسية، وقد اعلن في 12 ديسمبر عام 1947م حلها مؤكداً أن قراره كان موجهاً فقط ضد أنشطتها السياسية، والدليل أنه سمح لأعضائها مزاولة بعض الأنشطة التي تنحصر في الأمور الرياضية والثقافية والترفيهية. وما أن جاء شهر يوليو عام 1951م حتى حلت جمعية «عمر المختار» رسمياً بقرار وزاري، وصودرت جميع مؤسساتها واقفلت جميع التنظيمات التابعة لها مثل الكشاف ونادي الأهلي وجريدة الوطن، وكان ذلك نتيجة مظاهرات قام بها انصار الجمعية على خلفية دفن مسلم متوفي بالمستشفى المدني، انتهت بالهجوم على منزل المعتمد البريطاني(19)، فاضطرت الحكومة إلى اعتقال بعض الشخصيات البارزة فيها من بينهم رئيس الجمعية مصطفى بن عامر، وطاهر المجريسي وعلي زواوه.

ورغم وجود مؤسسات مدنية طوعية تشارك في حدود ضيقة في بناء الدولة أثناء الحقبة الملكية مثل: حركة الكشافة وقوافل العمل التطوعي من أجل محو الأمية، وجمعية الهلال الأحمر، وصحف ومجلات وكتل برلمانية معارضة تحاسب الحكومة وتقوم باستجوابها في القضايا المهمة، ومع ذلك، كان هناك صدامات سياسية متعددة نذكر منها: ما حدث بين نقابات العمال والحكومة في يونيو أثناء الاضطرابات العامة خلال الحرب العربية –الإسرائيلية، حيث « واجهت الحكومة الليبية خلال تلك الأزمة تحدياً قوياً من نقابات العمال الراديكالية ، فلقد تحدت القيادات العمالية محاولات الحكومة للحفاظ على استمرارية الأوضاع الاقتصادية العادية، ودعت إلى إضراب عام في حقول النفط ومقاطعة السفن الأمريكية والبريطانية.

ولقد قاد هذه الحركة نقابيون راديكاليون شبان كانوا قد تولوا قيادة نقابات عمال النفط وعمال الموانئ، مما زاد من النشاط والدور السياسي لهذه النقابات، وكان رد فعل الحكومة قوياً وقامت باستعمال قوة الشرطة والجيش لإيقاف الإضراب والقبض على القيادات العمالية الراديكالية، وبذلك نجحت الحكومة في تقليص دور الحركة العمالية كقوة سياسية محتملة(20). واعتمدت في المقابل على استقطاب العناصر القبلية والجهوية وتزوير الانتخابات وساندت مؤيديها بمناصرة طرف على آخر.

عليه، وفي ظل هذه الظروف، لا يمكن بناء دولة قوية من خلال مجتمع مدني فعال يجابه بمؤسساته وأحزابه ومنظماته الأهلية التيارات الحاملة للقيم التقليدية، ويقوم بمراقبة السلطة الحاكمة في الأداء والنتائج، فمن أهم وظائف المجتمع المدني بحسب تعبير «غرامشي» هي الهيمنة التي تتم بواسطة المثقفين، وهذا المطلب لن يتحقق في المجتمعات التي يجعل أفرادها الانتماء للقبيلة أو صلة الدم فوق جميع الاعتبارات، وفي هذا الصدد يقول «محمد عابد الجابري»: إن المجتمع المدني هو قبل كل شيء مجتمع المدن، وأن مؤسساته هي تلك التي ينشئها الناس بينهم في المدينة لتنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فهي إذاً مؤسسات إرادية أو شبه إرادية يقيمها الناس وينخرطون فيها أو يحلونها أو ينسحبون منها، وذلك على النقيض تماماً من مؤسسات المجتمع البدوي/القروي التي تتميز بكونها مؤسسات طبيعية يولد الفرد فيها منتميا إليها مندمجا فيها لا يستطيع الانسحاب منها مثل القبيلة والطائفة» (21)

إن الهدف الأساس من منظمات المجتمع المدني هو إيجاد أحسن صيغة ممكن للحد



من سلطة الحاكم وممارسة رقابة صارمة على أجهزة الدولة، وهذا الأمر لا يتوفر إلا بوجود مؤسسات أهلية قوية تخضع لها جميع أجهزة الدولة كونها تمثل بصورة مباشرة إرادة المحكومين.

من هنا يمكن القول، إن العهد الملكي في ليبيا لم يشهد مؤسسات مجتمع مدني مستقلة تماماً عن سلطة الدولة، وإن وجدت بعض الجمعيات على اختلاف مسمياتها، إلا أنه لم يكن لها أي دور في الأغراض السياسية كالمشاركة في صنع القرار، وحتى جمعية الهلال الأحمر التي تكونت بالأساس من أجل التكافل الاجتماعي وعون الناس الذين يحتاجون إلى الخدمات الصحية والتعليمية، تم اعتماد أول نظام سياسي لها عام 1957م بمرسوم ملكي، وتدخلت الدولة في تمويلها ووضعت قوانين ونظم داخلية لها، بل أصبح وزير الصحة عام 1959م رئيسها الفعلي، وبذا، فقدت الجمعية فاعليتها بحيث أصبحت تعكس النموذج التعاوني الكوربورتاوري الذي يبرز هيمنة الدولة على المنظمات غير الحكومية، مما أثر على طبيعية عملها، واحرجها دولياً في عدة مناسبات، أشهرها ما حدث أثناء «زلزال المرج» عام 1962م حينما طلبت الحكومة من الجمعية عدم قبول تبرعات لصالح الضحايا من منظمة الصليب الأحمر أو أي منظمة دولية (22) وهذا يؤكد توجس مؤسسات الدولة الرسمية من منظمات المجتمع المدني والأنشطة الأهلية التي تتطلب الاستقلالية عن سلطة الدولة، زد على ذلك، إن نظام الحكم في ليبيا في تلك الحقبة ساهم بشكل كبير في تأصيل مبدأ «الرعايا» لا «المواطنة». بالإضافة إلى تشجيع القبيلة ودعمها بجميع الإمكانات، ويحدثنا بشير المنتصر في مذكراته «شاهد على العهد الملكي في ليبيا» قائلاً: «لقد كنت واثقاً إن نظام الحكم في ليبيا يقوم على ركيزتين أساسيتين، الأولى: العامل القبلي والجهوي الذي شجعته بعض الحكومات الليبية والولايات السابقة واستشرى بين فئات كثيرة من الشعب، والثانية العامل القومي (...)، وإن أي تجاهل لهذين الاعتبارين السياسيين من طرف أي زعيم أو سياسي ليبي لا يكتب له النجاح في النظام الليبي»(23) وهو ما حدث فعلاً بالعهدين الملكي والجماهيري، ففي عهد المملكة تم التركيز على القبلية باعتبارها الداعم الأساس لشرعية الملك، في الوقت الذي ألغيت فيه الأحزاب ولم يعد في البلاد أي تنظيم شعبي له دور فعّال في شؤون الدولة، وكذلك في العهد الجماهيري حاول القذافي من أجل تقوية حكمه دعم القبيلة والدعوة إلى القومية في آن. ولا شك، إن التمسك بالنظام القبلي في ليبيا هو السبب الأساس في عدم وجود مجتمع مدني فاعل، ذلك إن الديمقراطية قد ارتبطت تاريخياً بتقويض النظام القبلي وانهيار سلطة شيخ القبيلة، بالمقابل قيام دولة المدينة وحق المواطنة.

"أهمية لوجستية لا تقدر بثمن ..

خليج البمبة 1793-1862م

عبدالحَمِيد رَمَضان امغونن. ليبيا

كانت لخليج البمبة عبر التاريخ الحديث والمعاصر أهمية اِستراتيجيّة، سواءً من الناحية العسكرية أو الاقتصادية، وذلك لما تملكه المنطقة من خصائص وقدرات لوجستية مُباينة، وبالتالي برز «مرَسّى البمبة» في التاريخ الليبي الحديث والمعاصر سواءً من جانب الأمن القومي للإقليم، أو من جانب تنامي الأطماع الغربية على هذه المنطقة.

بدأت أولى تلك الأطماع خلال أواخر شهر ديسمبر من عام 1793م، حيث دارت المفاوضات السياسية بين «صوفي فردريك» (كاترين الثانية)، إمبراطورة روسيا (1762-1796م)، و«يوسف باشا القرمانلي»، باشا طرابلس الغرب (1795-1832م)، من أجل عقد اتفاق يقضي بحصول الإمبراطورية الروسية على امتيازات اقتصادية وعسكرية في خليج البمبة، الأمر الذي قوبل بالرفض من جانب السلطة القرمانلية.

خلال الفترة الممتدة بين أعوام 1801-1805م، شاركت منطقة «البمبة» في أحداث «الحرب الطرابلسية، أو كما عُرفت في المصادر الغربية بالحرب البربرية الأولى، على خلفية النشاط الطرابلسي البحري ضد القوى الغربية، ليتم عن طريق مرفأ «خليج البمبة» تموين قوات «ويليام إيتون» الأميركية بدعم من السويد ومملكة صقلية، وبعد أن أُثقل كاهل «إيتون» بالهزائم العسكرية المتتالية في درنة وطرابلس انسحبت على اثرها القوات البحرية الأمريكية من ولاية طرابلس الغرب.

برز «مرسى البمبة» من حيث الجانب العسكري مرة أخرى خلال عام 1808م، فمع اندلاع «الحروب النابليونية» خلال الفترة ما بين 1803-1815م، اتخذت القوات البحرية الفرنسية من البمبة قاعدة بحرية للانسحاب من بطش قوات البحرية البريطانية بقيادة الكوماندر «ليونارد كولينجوود» ليشهد مرفأ خليج البمبة شهرة أوروبية، وخاصة خلال شهر فبراير من عام 1829م، حيث حدثت ظاهرة جوية في منطقة حوض البحر المتوسط عُرفت بالإعصار المتوسطي الأول، وبسبب السمات الجغرافية الطبيعية التي يمتلكها خليج البمبة أضحى الملاذ الآمن لأغلب السفن الأوروبية التي رست فيه حتى انتهاء هذه العاصفة، الأمر الذي جعل المرفأ محطة تجارية هامة لدى السفن الأوروبية، وبالتالي فرض أهالي المنطقة على السفن الأوروبية دفع رسوم جمركية تقدر بحوالي 25 تالاري-Tlari خلال عام 1862م.

أضحى مرفأ خليج البمبة من أهم مراكز برقة البحرية في مجال الشحن البحري سواءً لرسو السفن الأوروبية أو للاستيراد وتصدير السلع، حيث شارك بهذا العام في إجمالي قيمة (2.629.000 قرش تركي) كدخل لموانئ برقة البحرية.

الذئب في الأدب الليبي

امراجع السحاتي. ليبيا

الذئب من الحيوانات التي كانت تعيش بالمحيط المجاور للبشر، حيث كانت تقتات من ما تعثر عليه من طرائد في الموطن الذي تعيش فيه، أو تقوم بالسطو على مواشي جيرانها من البشر . هُجنّت في بعض الدول مع الكلاب لكي يتم الاستفادة منها في الحراسة والكشف عن الجرائم و الممنوعات .

قيل إن :

بعض المدن قيل إن الذئاب ساهمت في تأسيسها، حيث قيل إن مدينة روما الايطالية ساهم في تأسيسها شخصٌ أرضعته أنثى ذئب خُلّدت في الأدب الايطالي، وأقيم لها تمثال تخليداً لها، وكان ومازال أحد معالم المدينة الايطالية . كما قيل إن الذئب خُلّد وصار من أهم المعالم السياحية في فرنسا، حيث نُحت وزينت منحوتة له واجهة فندق «الانفاليد» في مدينة باريس، وهي عبارة عن اللغز التصويري الشهير، وقيل بأنه يتعلق باسم وزير المباني الفرنسي «لوفوى» ويقصد بها الذئب.

كما صارت الذئاب رمزاً للعديد من الشعوب الأوروبية، وصارت هاجس كل شخص في الأزمنة الماضية، حيث ظهرت الأقاويل عن الذئب والذئاب، وصارت فيما بعد معتقد للكثير منهم، حيث قيل بأنه كان هناك اجتماع يقوم في ليل يرأسه شيطان، وكان ذلك الاجتماع عادة يعقد كل منتصف ليلة سبت،

وكان من ضمن الحاضرين لهذا الاجتماع عدد من السحرة الذين كانوا يتنكرون في صور ذئاب عند حضور هذا الاجتماع، وقيل إن الذي لم يستطع ذلك، يقوم بامتطاء ذئب .

ويعتقد الأوروبيون أن من حلم بالذئب، كان حلمه إشارة أكيدة إلى أن هناك من يخونه مما هم قريبين منه، وقيل إن من ثقب سن الذئب ونظمها في خيط وعلقها بعنق طفل، فقد حمته من الخوف والكلب وفورات الغضب، وقيل إن رؤية الذئب صباحاً ليست فألاً حسناً، فمشاهدته قد تصيب من شاهده بالخمود في الصوت، وقيل إن حد اليونانيين أصابه الخرس بسبب ذلك، وقيل إن المرأة إذا رأت ذئباً يتبعها، وحلت حزامها وتركته مجروراً خلفها قائلة « حارس الحيوان الصغير، ذئب، أم المسيح لك أخ ! «، فإذا سمع الذئب ذلك رجع مضطرباً (2).

والذئب لم يسلم من الليبيين كذلك، لكونه أحد أعداءهم، وهو عدو الجميع، فهو عدو الأعداء وعدو الأصحاب، وصفوه بالغادر والقاتل ومنتهز الفرص، ونقلت صفات بعض البشر إلى الذئب، رغم أن الذئب منها براء، ولنا في قصة يوسف عليه السلام خير مثال، حيث كان الغدر من إخوته ولكنهم ألصقو التهمة بالذئب .

نتيجة الهواجس التي كان يشكلها الحديث عن الذئاب بين الليبيين خرجت الكثير من الموروثات الثقافية التي جاء فيها الذئب احد شخصياتها .

التعريف بالذئب :

الذئب أحد الحيوانات المفترسة التي كانت تتربص للمواشي التي كان يربيها الناس خاصة في البرية، وخاصة المواشي الضعيفة ، وهو رمادي اللون يميل إلى الصفرة ولونه قد يتغير حسب البيئة التي يعيش فيها، ولهذا نجد المثل الذي يقول :- «الذئب ابلون اترابى»، بمعنى أن لون الذئب بلون التربة التي يعيش فيها، وجمعه «ذئاب»، أو «ذؤبان»، أو «أذؤب»، وقد أعطى العرب للذئب أسماءً كثيرة منها السرحان، والذؤالة، والذيخ، وهو الذئب الجرئ، و«السمع»، وهو بين الذئب والضبع، و«العسبار»، وهو بين الضبع والذئب، والنهسر بين الكلب والذئب (3).

وقد أطلق عليه التبو أسم «تركي»، كما اطلق عليه بعض من الليبيين اسم «الأربد» بسبب لونه، واتهمه الإنسان زوراً بأنه غادر وقاتل وخائن، ولكن في الحقيقة لم يكن الذئب يوماً قاتلاً أو غادراً أو خائناً، إنما قانون الطبيعة هو الذي يسيره وفق مشيئة الله، وذلك من اجل إحداث توازن في البيئة، فعادةً، الذئاب لا تهاجم إلا الشاه الضعيفة العليلة التي لو بقيت بالقطيع لأصاب القطيع عدوى المرض المصابة به تلك الشاة .

والحقيقة أن كل هذه التهم باطلة، لأن الذئب وجد لخلق التوازن البيئي، فهو الذي يحمي قطعان الأغنام والماعز من الأمراض ويساهم في بقاء السلالة الأفضل، كما انه يساهم في إحياء بعض أشجار الغابات كالبطوم والشماري وغيرها .

لم نسمع في حياتنا عن شخص أكله ذئب أو هاجمه أو غدر به ذئب عنوة، أو ذئب يغدر ويخون ذئباً آخر، ولكنا سمعنا وقرأنا عن إنسان يغدر بإنسان، وإنسان يقتل إنساناً آخر، وإنسان يخون إنسان آخر، فصفة الغدر والقتل والخيانة أخذها الإنسان والصقها بالذئب، فعندما كان يعتقد الإنسان بأن ما ينسبه للذئب لن يجد من ينفيه، خاصة من المتهم الذئب، لأنه حيوان غير ناطق بلسان الإنسان، لا يستطيع أن ينفي التهمة التي نسبت إليه، ولكن يشأ الله أن يفضح الإنسان ويكشف الادعاء الكاذب عن الذئب، فعندما ادعى أخوة يوسف عليه السلام على الذئب زوراً بأنه أكل أخيهم حين انزلوه وتركوه في بئر

وذهبوا إلى أبيهم يعقوب عليه السلام وادعوا أن ذئباً أكل أخاهم، يقول الله تعالى في سورة يوسف الآية السابعة عشر :-» قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (4).

وجاء من ذلك المثل الشهير الذي يقول :-» براءة الذئب من دم أبن يعقوب «

عاش الذئب عيشة متوازية مع البشر، وكان في حالة كر وفر معهم، خاصة مع مربي المواشي في البرية، حيث كان الذئب يهاجم قطعان الأغنام ويفترس ما يستطيع افتراسه، خاصة الشاة الضعيفة والمريضة، هذا وقد اقترن الذئب بالضأن بسبب افتراسه لها، رغم أن الذئب يهاجم الماعز وغيرها من الحيوانات التي يستطيع مصارعتها، كما اقترن الذئب بالكلب بسبب مطاردة الكلاب للذئاب إلى درجة قتلها، وكانت هناك علاقة عداء دائم بين الكلب والذئب.

حكايات وأساطير عن الذئب :

عرف سكان ليبيا الذئب منذ مئات السنين، وصار قريباً من أغنامهم يفترس منها ما يستطيع في غفلة الكلاب والرعاة ، وصاروا ينسجون عنه الحكايات والأساطير والقصص، حتى أن العديد منهم سمي ولقّب به. ومثلهم مثل غيرهم من الشعوب والأمم التي أدخلت الذئب في حكايات ذات معنى ادخل الليبيون الذئب في أدبهم الشعبي (5). من تلك الحكايات عن الذئب، يحكى في إحدى الخرافات الشعبية الليبية ذات المعنى والذي ينطبق على البشر في كل زمان، أن ذئباً مر على مجموعة من الذئاب تأكل من جيفة شاة ، ولاحظ ذلك الذئب أن تلك الذئاب مقطوعة الذيول، فتقدم ليأكل معها لكن الذئاب منعته وقالت له :

- هذه الرميمة للذياب مقطوعة الذيول .

بمعنى أن هذه الجيفة للذئاب التي ذيولها مقطوعة . فذهب وقطع ذيله ، ثم رجع وتقدم وصار يأكل مع الذئاب مقطوعة الذيول وصار منها. كما تقول حكاية من الأدب الليبي بان ذئباً تحدث لرفاقه عن نفسه فقال :

- لما يجري وراي العيل، نجري وانقيل. ولما تجري وري الولية يغلبني الرقا من الضحك، ولما يجري وراي الراجل نجري ونتواجل . بمعنى انه عندما يجري خلفي الطفل اجري ثم أتوقف لأستريح من الركض وحرارة الشمس، وعندما تجري خلفي امرأة اجري واتعب من الصعود من جراء الضحك ، وعندما يجري خلفي الرجل أسرع في الجري.

كما يحكى في الحكايات الشعبية الليبية بان ذئباً كان ماراً من أحد الأودية، فوجد أمامه «لية شاة»، (كتلة الشحم في مؤخرة الشاة)، فنظر إليها وقال :

- يا ليه يلي في الخلاء مرمية مانك بلا

قضية .

لف ذلك الذئب حول تلك الليلة ثم غادر من أمامها وما هي إلا لحظات حتى اقبل إليها كلب فأكل منها ونفق.

ومن تلك الحكايات التي خلدت في الذاكرة الشعبية الليبية حكاية عواء الذئب ونباح الكلب، حيث يحكى أنه في أحد الأيام خرجت مجموعة من الشباب لغرض البحث عن مواشي ضاعت من نجعهم، وقد طال بحثهم في وديان الجبل الأخضر حتى أوشكت الشمس على المغيب، بعدها أسرع الشباب للبحث عن مكان أمن للمبيت فيه، وما أن وصلوا إلى أحد الأودية حتى عم الظلام في المكان، شعرت تلك المجموعة بشيء من الغم والهم، وتمنوا لو أنهم وصلوا أقرب نجع بالمنطقة لكي يستضيفهم ويرتاحون فيه من عناء السفر والبحث .

ولكن فجأة..! سمعوا عواء ذئب، واستمر الذئب في العواء، بعد ذلك انطلقت كلاب تنبح من أسفل الجبل، فاستبشروا خيراً، وقصدوا الاتجاه الذي صدر منه نباح الكلاب، فوجدوا نجعاً رحب بهم واستضافهم، حينها قال أحد أفراد تلك المجموعة :-

يا قاتل الذيب تقتال ..

هو إللي ايدل الذهيبة

عوا فوق روس لجبال ..

عوا نين ناوب طليبة

بمعنى يا قاتل الذئب، قتلك للذئب عمل خاطيء، فهو الذي يرشد الضائع للمكان الصحيح، فقد انطلق عواؤه من فوق قمم الجبال، ومن كثرة عواءه رد عليه عدوه وهو الكلب . وهذا الشعر قيل تقديراً للذئب الذي أنقذهم من ليلة كانت ستكون عصيبة لو أنهم لم يجدوا النجع، وقد عبّر عن عدم حب الرحالة والمسافرين لقتل الذئاب في حال إذا لم تهاجمهم، لأنها كالمنارات للسفن عندما تعوي في الغابة والجبل، وهذا العواء سوف يساهم في أن ينبح عدوها وهو الكلب الذي يعني الحياة والأمان والاطمئنان، ولهذا فأن منارات الغابة والجبل والتي هي الذئب والكلب لا يجوز قتلها . وما حدث لهذه المجموعة أكده استأنس «الأحيمر السعدي» لعواء الذئب في الصحراء (6).

من صفات الذئب الخفة والسرعة في التنقل، فهو حين ينقض على فريسته يتسلل بخفة ويهاجمها بسرعة، وهذا لفت أنظار الكثير من الليبيين فاستلهموا من ذلك الكثير من الأشعار، فهذه أبيات ذكرت اسماً من أسماء الذئب، وبعضاً من صفاته :

ذكّي ذكيك لربـــــد .. واللا سيـــــــري

هذي عصاتي فيدي .. وان بغيتي طيري (7).

بعض الأمثال والمأثورات التي استلهمت من الذئب :

كثيراً ما كانت الذئاب تنتهز انشغال العديد من الرعاة وتنقض على الأغنام، وقد عرفت بالذكاء الشديد، ولهذا نسج عليها الليبيون عديد الحكايات، منها أنه كان في الأصل راعياً تحول إلى ذئب، وإضافة إلى الذكاء كانت الذئاب تمتاز بعديد الميزات والخصائص كمواقيت الصيد وهطول الأمطار ومواسم نضج ثمار أشجار الغابات، وتمييز الشاة الضعيفة أو المريضة من الصحيحة، ونتيجة لتأثر الكثير من الليبيين بالذئب صار يدخل في موروثهم الشعبي من خلال الأشعار والأمثال والأساطير والحكايات الشعبية .

دور الذئب في استلهام الأمثال الشعبية الليبية:-

كان للذئب دور في إبراز الكثير من الأمثال الليبية حيث استلهم منه الكثير من الأمثال، منها المثل التباوي القائل :- « ((لو تحول القطيع إلى ذئاب فعلى العنزة أن تصبح ذئباً وألا أكلتها الذئاب))، وهو مثل يهدف للمقاومة . ((قد ما تربي تصيب إلا سيدي

بنادم والذيب))، وهو يهدف للحذر من قلة المعروف . ((كالذيب ما يخلي حبيب))، وهو يهدف إلى الحذر والانتباه .((الكذاب يحجم للذيب وهو يرفل ويخطف سنين الكلب وهو ينبح))، ((سيب الذيب ما ترى كان عجاجو))، وهو يهدف للانتباه والحذر وعدم التسرع.

وفي المأثور الشعبي الليبي كذلك ورد حوار بين ذئب وآخرين ، ويقول ذلك المأثور :-

« قالوا للذيب : كنك تجري ..!؟ أي (لماذا تركض ..! ؟)، فقاللهم الذيب : خايف من شمس بكره « أي (خوفاً من شمس الغد) . وهذا المأثور يتحدث عن أن بعض الناس شاهدوا ذئباً يعدو ويجري وقد غربت الشمس واقبل الليل، وهو الوقت الذي عادة يخرج فيه الذئب لاصطياد فرائسه، حينها تعجبوا كيف أن الذئب يجري في هذا الوقت، وهو وقت مناسب لخروجه ، فسألوه عن سبب ذلك، فأجابهم بأنه يخشى شمس الغد التي ستكون حارقة .

ومغزى هذا المأثور هو أن يقدر الإنسان العواقب التي قد تأتي عن طريق شيء ما، وان ينظر إلى البعيد في تقدير الأمور ويحسب لكل شيء حساب .

وفي المأثور الشعبي يحكى أن ذئباً عثر على رجل بين الحياة والموت من شدة العطش، فأصبح ذلك الرجل جاف الجلد ، فقام الذئب بإحضار الماء وسكبه على الرجل لكي يصبح رطباً طرياً حتى يستطيع أكله ! ولكن فجأة صار ذلك الرجل يتلقف قطرات من ذلك الماء حتى استرد وعيه وقوته، حينها لمح الذئب بالقرب منه، فنهض وهرع مسرعاً إلى عصى كانت بالقرب منه ضرب بها الذئب على رأسه فشجه، عندها هرب الذئب وهو يردد ويقول :- « امنادم مكركب رأس كوله يابس ما تبله « ، وصار ذلك قولاً مأثوراً لدى العديد من الليبيين . كما جاء الذئب من ضمن شخصيات لحكاية من التراث الليبي التباوي وهي (حكاية الأرنب والعنزة)، وهي حكاية عنزة وأرنب تجاورا وعاش الاثنان في ود ووئام، وتمضي السنين فتحرث العنزة حقلاً بالقصب، وتحرث الأرنب هي الأخرى حقلاً مجاوراً بالقصب كذلك، وما أن شرع حقل الأرنب بالظهور والاخضرار حتى بدأت بأكله، وفي نفس الوقت صارت العنزة تراقب حقلها لكي ينضج، تقول الحكاية :- إن الأرنب أكلت حقلها قبل ينضج بالكامل، وفي أحد الأيام قدمت الأرنب إلى العنزة وطلبت منها جزءاً من محصولها الذي نضج وإلا شكتها

إلى خالها الذئب، تقول الحكاية :- إن العنزة رفضت، فذهبت الأرنب إلى الذئب، فخافت العنزة ومضت إلى امرأة عجوز كانت تعيش في طرف إحدى القرى، وقد كان لتلك المرأة العجوز ثلاثة كلاب، فطلبت منها المساعدة بعد أن قصت عليها قصتها مع الأرنب، بادرت المرأة العجوز بالمساعدة ؛ لأن العنزة كانت تعطيها الحليب حيث تقول الحكاية :- بان المرأة العجوز كلفت كلابها الثلاثة بالذهاب مع العنزة لحراستها والقضاء على الذئب، وقد طلبت من العنزة بان تخفي الكلاب في مكان وتغطيهن، وعندما يأتي الأرنب والذئب تشير إلى مكانهن وتقول لهما بان المحصول يوجد تحت الغطاء، تقول الحكاية :- إن الأرنب والذئب اقبلا على العنزة ، فقالت الأرنب للعنزة :- أين المحصول ؟ فأشارت إلى المكان المختفية فيه الكلاب، فقصد كلاً من الذئب والأرنب المكان الذي أشارت إليه العنزة، وما أن وصلا المكان ورفعا الغطاء حتى برزت الكلاب، فأسرع الذئب والأرنب بالهروب، وصار الذئب يقول للأرنب:- لقد خدعتني أيتها الأرنب.

كما استلهم التباوي من الذئب لعبة شعبية صارت من أحد الألعاب الشعبية الليبية، وهي لعبة الذئب، أو «تركي»، كما يطلق التبو على الذئب، كما استلهم الليبيون من الذئب علاجاً لبعض أمراضهم، حيث كان دمه ولحمه دواءً ، حيث يقال بأن أكل لحم الحيوانات التي تجوع يشفي من بعض الأمراض، والذئب من تلك الحيوانات.

تفسير رؤية الذئب عند الليبيين في المنام :

كما تم تفسير رؤية الذئب في الحلم لدي الكثير من الليبيين، وهذا التفسير لا يختلف عما أورده العديد من الكتاب الأوائل، وكما هو معلوم لدى الكثير، فوفق رؤية البشر بأن الذئب يرمز للخيانة والجشع والرغبة في الافتراس، حيث يقال إن من رأى في منامه ذئباً، ويكاد ذلك الذئب يهدده، فإن ذلك يعني أن ذلك الذئب هو صديق للحالم يعتقد أنه وفي له، في حين أنه يخطط له للنيل منه، كما يقال بأن مطاردة الذئب وقتله هو التخلص من عدو، ويقول الكثير من المفسرين إن الذئب عدو ظلوم كذاب ولص غشوم من الرجال غادر من الأصحاب، ويقال إن الحالم إذا رأى في المنام يدخل بيته ذئب فأن بيته سوف يدخله لص، ويقال إن من رأى لديه جرو ذئب يربيه، فأنه يربي إنساناً شريراً يدمر حياته، ويقال إن من رأى ذئباً يتهم رجلاً بريئاً، فإن الذئب هنا يعني الخوف وفوات الأمر(8).

الهوامش والمراجع :

1. سمير شيخاني ، حقائق اغرب من الخيال ، بيروت – لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ص31.
2. بيار كانافوجيو، معجم الخرافات والمعتقدات الشعبية في أوروبا، ترجمة احمد الطبال، بيروت- لبنان : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط1، 1993) ، ص105 ، 106.
3. الأمام أبي منصور الثعالبي، فقه اللغة، تونس، الدار العربية للكتاب ، 1981) ، ص 64 .
4. سورة يوسف الآية 17.
5. إحسان عباس ، ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت – لبنان : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1977 ، ص 192 .
6. أمين مازن،1983، القصة في أدب عبد الله القويري، ط1 ، المنشاة العامة للنشر والتوزيع والإعلان ، طرابلس ، ليبيا ، ص 42.
7. شعر شعبي قديم .
8. الأمام محمد بن سيرين، تفسير الأحلام الكبير، بيروت – لبنان : دار الكتب العلمية ، 1996، ص 261.

مجلة الليبي تتابع نتاجهم ..

قناديل الأسرى

تقرير: فراس حج محمد. نابلس . فلسطين

بحضور رسمي وشعبي وإعلامي وأهالي الأسرى وأصدقائهم، وبرعاية المحافظة في نابلس عقد منتدى المنارة للثقافة والإبداع أمسية رمضانية بعد إفطار يوم الخميس 2021/4/29، بعنوان «حروف مضيئة في عتمة الزنازين» احتضنتها مصبنة كنعان التي تعد من الأماكن الأثرية البارزة في البلدة القديمة في نابلس.

تناولت الأمسية تكريم مجموعة من كتّاب نابلس الأسرى الذين ما زالوا خلف القضبان على مجمل منجزهم الإبداعي وما قدّموه من فكر وأدب للثقافة، مؤكدين مقولة «الثقافة مقاومة»، وهؤلاء الكتاب الأسرى هم: كميل أبو حنيش، وباسم خندقجي، وعمّار الزبن، ومنذر مفلح، وياسر أبو بكر، ووائل الجاغوب». كما تمّ في الأمسية إطلاق ديوان «أنانهم» وتوقيعه للأسير أحمد العارضة وتكريمه على منجزه الشعريّ.

بدأت الأمسية بالسلام الوطني وقراءة الفاتحة على أرواح الشهداء الأبرار، ثم رحّبت الدكتورة لينا الشخشير، رئيس منتدى المنارة للثقافة والإبداع بالحضور، مثمنة دور المؤسسات والفعاليات الوطنية والشعبية في دعم الحركة الأسيرة ومساندتها، مشيرة إلى أن هذه الأمسية تعقد على شرف المناضلين الأسرى الذين أضاءوا بحروفهم زنازين الاحتلال البغيض.

وتحدث اللواء قدري أبو بكر، رئيس هيئة شؤون الأسرى والمحررين مبيّناً جانباً من جوانب معاناة الأسرى جميعاً داخل المعتقلات، مضيفاً أن للكتاب الأسرى معاناتهم الخاصة، فهم لا يكتبون إلا وهم مهددون بمصادرة ما يكتبون عدا أن إجراءات السجن ليست مناخاً مناسباً للكتابة، من هنا تأتي أهمية كتاباتهم.

أما ممثل وزارة الثقافة الفلسطينية، مدير مديرية الثقافة في محافظة نابلس الأستاذ حمد الله عفانة فقد بيّن دور وزارة الثقافة في دعم الكتاب الأسرى، حيث سبق للوزارة أن أصدرت مجموعة من الكتب التي أبدعها الأسرى.

وتناول الكاتب الحيفاوي المحامي حسن عبادي السيرة الإبداعية لهؤلاء الكتاب المكرّمين وعلاقته بهم، من خلال مبادراته المتنوعة، فتحدث عن كتاب كميل أبو حنيش «جدلية الزمان والمكان في الشعر العربي»، والرواية الجديدة المعدة للنشر «الجهة السابعة»، كما تناول في الحديث سردية «الخرزة» لمنذر مفلح، وأضاء على ما كتبه باسم خندقجي فتوقف عند رواياته «نرجس العزلة»، و«خسوف بدر الدين»، و«مسك الكفاية»، و«أنفاس امرأة مخذولة»، وأشار إلى روايته الجديدة المعدة للنشر «محنة المهبولين».

وأما الكاتب وائل الجاغوب فتحدث عبادي عن كتاب الجاغوب «رسائل في التجربة الاعتقالية»، وعن كتب ياسر أبو بكر «أسفار العتمة»، وسلسلة بعنوان «كيف ننجح» حيث صدر منها كتابان، وكتابه الأخير «أشكال الفساد ومخاطره على حركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح في سجون الاحتلال ووسائل علاجه». أما عمار الزبن فذكر عبادي كتبه وهي «عندما يزهر البرتقال»، و«من خلف الخطوط»، و«ثورة عيبال»و«أنجليكا» و«الزمرة»، متوقفاً عند رواية الزبن الأخيرة «الطريق إلى شارع يافا».

في حين تحدث الكاتب فراس حج محمد عن ديوان أحمد العارضة «أنانهم»، وهو الديوان الثالث للشاعر الأسير، فقد سبقه ديوانان آخران هما «وشم على ذاكرة العدم» و«خلل طفيف في السفرجل»، ما زالا مخطوطين، وأشار إلى ما في «أنانهم» من لغة مكثفة، وصور شعرية لافتة، وإيقاع موسيقي هادئ، متوقفاً عند دلالة العنوان المصوغ من ثلاثة ضمائر (أنا ونحن وهم)، وحضور هذه الضمائر ودلالاتها في النصوص الشعرية. لافتا النظر كذلك إلى أن الشاعر العارضة قد استفاد في هذه العنونة اللافتة إلى ما تتيحه قوانين اللغة العربية من قواعد في النحت والاشتقاق. ورافق إشهار الديوان وتوقيعه إلقاء قصائد من الديوان، فقد ألقى الطالب زيد السيّد أحد طلاب الصف التاسع الأساسي في المدرسة الإسلامية قصيدة «أنتنّ أجمل» وبعض المقاطع من قصيدة (أ ن ا).

توابيت الأمر الواقع

الليبي ـ وكالات

قديماً استخدم الأتروسكان والإغريق التابوت كوعاء يصلح لاستعراض فني يليق بهيبة الموت، حتى عندما كانت الجثة تُحرق عوضاً عن دفنها، وقد كانت الحاجة إلى المزيد من التوابيت كلما كان هناك التسليم بالمزيد من الموت، فلا موت إذن بلا تابوت، ولا تابوت بلا موت .

وفي مصر القديمة تمتعت شجرة «الجميز» بمدلولات دينية في عقيدة المصري القديم الذي اعتقد بوجود شجرتي جميز عند المدخل الشرقي للسماء، حيث يتجلى المعبود «رع» كل صباح. وهو ما يُفسر تصويرهما على جدران مقابر الدولة الحديثة بينهما ثور مُقدس، كرمز حيواني للمعبود رع. كما ارتبطت شجرة الجميز بالمعبودة حتحور التي سُميت بدورها «سيدة الجميز»، والتي عادة ما صورت تمد ذراعيها خلال شجرة الجميز لتعطي المتوفى القرابين من الطعام والشراب الرطب.

ويعتبر خشب الجميز من أهم الأشجار التي اعتمد عليها المصري القديم في صناعة الأخشاب المُستخدمة في تسقيف المنازل والزحافات الخشبية المستخدمة في نقل البضائع والأحجار، كما استخدم في صناعة

التماثيل الخشبية، فضلًا عن التوابيت الخشبية المصنوعة من خشب الجميز الذي اتسم بلونه الشاحب وكثافته الخفيفة وجودته المنخفضة.

بطاقة شخصية للتابوت :

التابوت اسم لصندوق خشبي مستطيل بغطاء مثلث يثير الرعب في النفوس لأنه يرتبط بشيء مرعب اسمه الموت، وصناع التوابيت سابقاً كانوا قلة، ويمارس مثل هذه التجارة نجارون من الفئة التي تعاني ضعفاً في العمل نتيجة لعدم رواج مثل هذه التجارة وقلة إقبال الناس عليها إلا من قبل الذين أصابتهم مصيبة بفقدان عزيز، ولهذا نادراً ما تجد في أسواق النجارين محلاً لصناعة التوابيت.

توابيت العراق المرعبة :

التابوت حزين، هذا هو طبعه وهذه هي طبيعته، لكنه في العراق مرعب، ففي ظل التوترات الأمنية وتصاعد عمليات العنف والموت المجاني الذي بدأ يطارد العراقيين دون تفريق، بدأ الكثير من النجارين في التخصص في صناعة التوابيت التي وجدوا فيها صناعة رائجة تشهد طلباً متزايداً، ولعلنا نجد الكثير ممن كان يمتهن صناعة الأثاث المنزلي قد تحول إلى صناعة التوابيت، لذلك شهدت أسواق النجارين في العراق عموماً ارتفاعاً ملحوظاً بأسعار الخشب نتيجة مشكلة شح الوقود التي ألقت بضلالها على الأسعار وكذلك قلة وسائط النقل، التي أسهمت بشكل مباشر في ارتفاع أسعار التوابيت التي تصاعد سعرها خلال السنتين الماضيتين، وهذا العام بالذات نتيجة حوادث القتل والانفجارات وتداعيات الوضع الأمني الذي يشهده العراق.

إن ارتفاع عمليات العنف والقتل أسهم أيضاً بارتفاع أسعار الأقمشة السوداء التي تستخدم لكتابة لافتات النعي التي تعلق على الجدران، وظهور مهنة خطاطي لافتات النعي بعد أن شهد عملهم كساداً نتيجة اختفاء الاحتفالات الوطنية التي كانت سائدة، ولكنهم وجدوا ضالتهم بخط لافتات الأحزان والتظاهرات والاحتجاجات التي تزايدت خلال الثلاث سنوات الماضية نتيجة التوترات في المشهد السياسي العراقي، وكذلك لطلب رفع الغبن عن بعض الشرائح الاجتماعية والوظيفية التي عانت من قلة الراتب ومحدوديته وكنوع من الممارسة الديمقراطية في التعبير، فضلاً عن مواسم الانتخابات والاحتفالات الدينية التي تتطلب خط اللافتات في الساحات والأحياء الشعبية ومقرات الأحزاب الدينية والجوامع والحسينيات والمساجد.

وقد بدأ الخشب يستخدم بشكل خاص في صناعة التوابيت، في حين نشهد عدم إقبال العرسان الجدد على عمل غرف الزواج، معتمدين على شراء الغرف الجاهزة رغم عدم متانتها، فضلاً عن إغراق الأسواق التجارية بالمقتنيات الخشبية الجاهزة المستوردة المصنعة من قبل الشركات الأجنبية والعربية والتي ترد من دول الجوار.

ويقول السيد «أبو أمجد» الوحيد الذي يشتهر بصناعة التوابيت في «ميسان» : إن سعر التابوت الواحد يبلغ(60) ألف دينار نتيجة الارتفاع المضاعف لأسعار الخشب عموماً، في حين كانت التوابيت سابقاً تسلم لذوي المتوفى من قبل الحسينيات على أن تعود بعد دفن الموتى، للاستفادة منها مرة أخرى في نقل الجثامين إلى القبور.

ويقول أحد النجارين: إن صناعة التابوت عمل إنساني وأجر كبير عند الله، وبدون التابوت لا يمكن نقل وتشييع الموتى، صحيح إنه يجعل الإنسان يصاب بنوع من الحزن والأسى، إلا أن الأسى الأكبر هو ما نجده

من حالات تقشعر لها الأبدان، حيث تناثر أشلاء الجثث نتيجة الانفجارات المتزايدة التي تشهدها مدن العراق، وبالأخص مدينة بغداد، وعمليات القتل الوحشي التي تمارسها العصابات التكفيرية وعمليات القتل على الهوية، وظهور رفاة قتلى في المقابر الجماعية التي يعثر عليها هنا وهناك، مما يتطلب نقلهم من خلال التوابيت، ولهذا تزايد الطلب على التوابيت حتى صار البعض يجد في عمل التابوت صنعة مربحة رغم عدم معرفته بالنجارة، إلا أن التابوت صار يصنع من قبل عدد كبير من الذين امتهنوا هذه الصنعة وتنقصهم الخبرة والدراية في عملية صنع التابوت، لمجرد إيجاد فرصة للعمل والكسب والربح وخاصة في ظل تدهور الوضع الأمني.

وأضاف: إن البعض يحاول أن يعرض التوابيت على واجهة محله في حين كان سابقاً يختزنها في مكان آخر بعيداً عن أعين المارة، لأنه يسبب منظراً يجلب الحزن، غنها مفارقة الزمن وحكمته.

واضاف : كم كنت أتمنى ان أعود إلى العمل في صنع الأثاث المنزلي مثلما كنت سابقاً، ولكن عزوف العوائل عن شراء الأثاث اضطرني إلى مزاولة صنع التوابيت، لأنها أصبحت مصدر رزقي الوحيد، فضلاً عن أنها عمل إنساني وإكرام للميت.

ويقول أحمد الحاج حيدر. نجار: خلال الحرب العراقية الإيرانية كانت صناعة التوابيت تشهد طلباً نتيجة لعدد الضحايا الكبير، وبعد انتهاء الحرب تقلصت صناعة التوابيت، وأخذت المساجد والجوامع تقتني عدداً بسيطاً من التوابيت للثواب، إلا أن سقوط النظام السابق أسهم في ازدهار صناعة المنابر نتيجة للتوسع الكبير في تشييد الجوامع والمساجد، وكذلك ازدهار صناعة الهوادج الخاصة بالمواكب الحسينية.

وتشهد نجارة التوابيت في العراق ازدهاراً متصاعداً في ظل التوترات الأمنية وعمليات القتل والخطف والتفجيرات الإرهابية المستمرة بشكل شبه يومي تقريباً، فاليوم نجد أغلب أصحاب مهنة صناعة الاثاث المنزلي قد تحول إلى صناعة التوابيت بسبب الإقبال المتزايد عليها مما أدى إلى ارتفاع سعر التابوت الواحد حسب نوعية الخشب المستخدم في نجارته، بالإضافة إلى ارتفاع أسعار الاقمشة السوداء التي تستخدم كلافتات للنعي، وبالتالي تزايدت مهنة الخطاطين هذه الفترة، وازدهر عملهم بعد أن كاد عمل الخطاط آيلاً إلى الركود إثر التقدم التكنولوجي الذي نشهده في الوقت الحاضر.

وقد تحولت الساحة القريبة من معهد الطب العدلي في بغداد، التي تستقبل زواراً كُثر يأتون لتسلم جثث موتاهم الذين يقتلون لأسباب غامضة، إلى سوق للمتاجرة بالتوابيت، إذ يلاحظ قيام بعض المواطنين قرب المعهد بتأجير التوابيت الى الذين يتسلمون موتاهم من المعهد، ما يعني تغييراً جذرياً في قيم وتقاليد المجتمع العراقي، حيث أصبحت هذه تجارة مربحة يستغلها بعضهم لتحقيق مكسب مادي على حساب الناس المفجوعين بقتل ذويهم، بعد ما كانت سبيلاً يريد من يقوم به كسب الثواب والاجر من دون أي مردود مادي.

وقد وجدت الأقمشة والملابس السوداء رواجاً كبيراً نتيجة استخدامها لفترة الحداد، وكذلك للافتات النعي للإعلان عن مجالس العزاء، وكان سعر المتر للقماش الاسود 6000 دينار، أما اليوم فقد ارتفع سعره الى 10 الاف دينار بسبب اقبال الناس عليه، هذه فرصة يستغلها التجار بسبب الركود الذي يحصل في الآونة الأخيرة، واصبح هناك متاجرة في بيع التوابيت والمزايدة عليها، حيث نرى قرب الطب العدلي مزايدات على

تابوت يصل سعره إلى 100 ألف، بينما هو سعره في المحال العادية 60 ألف، لكن التجار يستغلون هذا الشيء عند خروج الاهالي من الطب العدلي ومعهم ذويهم وهم بأسوأ حالتهم ويضطرون لشراء أول تابوت يصادفهم لنقل فقيدهم إلى مثواه الأخير».

توابيت الحرب المنسية :

في الحرب الطويلة والمدمرة مع إيران، مات مئات الآلاف من الشبان، وأحياناً كان يموت في اليوم الواحد نحو 50 ألفاً كما حدث في معركة «الفاو» الأولى ومعارك «شرق البصرة» و«مجنون» وغيرها، وهذا العدد من الموتى في يوم واحد لا يستطيع أي مغسل موتى أو مسجد السيطرة عليه، فكان أن تكفلت هيئات التوجيه السياسي في الفرق العسكرية والفيالق بتجهيز كل لواء وفوج وكتيبة بتوابيت تكفيها وأكثر.

ولعل منظر شاحنات التوابيت الفارغة التي ترافق الجنود في حلهم وترحالهم وأكلهم ومنامهم، من أكثر اللوحات القاسية والمريرة التي ميزت سلوك الحرب، عندما يرتب الجنود توابيتهم بأنفسهم .

توابيت الدفع المسبق :

عندما كانوا يوزعون المعدومين بكافة تصنيفاتهم : العملاء والخونة والفارين من الخدمة العسكرية وحتى من ابتسم على نكتة رئاسية، كانوا يجبرون أهالي المعدومين على دفع مبلغ الطلقات النابتة في أجساد أبنائهم وكذلك سعر التابوت.

لقد دخل «التابوت» في موازنة الدولة، وجدول ضمن احتياجات الوزارات العراقية، وانصهر في الصراع الطافي على الحياة السياسية، غير أن أحداً لم يكن ليصل الى ورش صناعة التوابيت الحكومية، بل أن مواقعها كانت على الأرجح واحدة من أسرار الدولة العليا، ويتوقع أن ورش التصنيع العسكري كانت هي المتكفلة بصناعة التوابيت لشبان البلاد. ولم يكن تابوت الجندي كتابوت الضابط، وكان سمك خشب تابوت النقيب أرفع وأرخص بكثير من الخشب المصنوع به تابوت اللواء والفريق. لعلها هيئة متخصصة كاملة وليست ورشة فحسب، كانت تصنع التوابيت للعراقيين .

توابيت المكسب الأكيد :

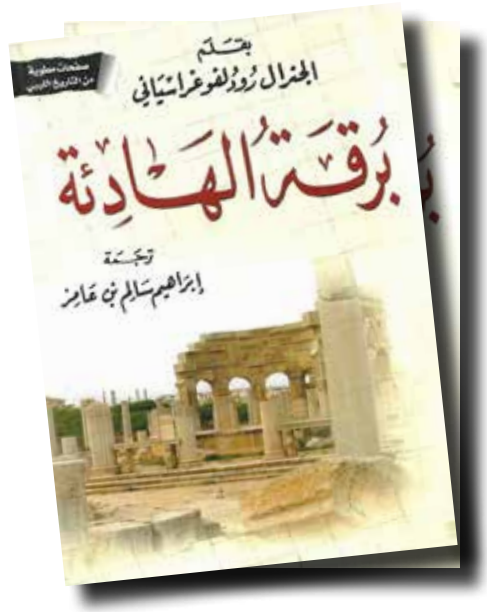
لا يتجاوز طول التابوت مترين، ولا يمتد عرضه أكثر من 80 سنتمترا، ويستخدمون لصناعته الخشب العادي كمثبتات ومعاكس المأخوذ من صناديق الشاي القديمة ومسامير متنوعة. أما تنظيف الخشب وشطره وتلميعه فلا يكلف النجارين أكثر من ساعة، تليها عملية تثبيت قطعه المعروفة. فالتابوت لا يحتاج الى مهارة، كما أن سعره يتراوح من 40 – 70 ألف دينار، اعتماداً على الحجم ونوع الخشب وتدخل الخطاطين الذين يلونون التابوت ببعض الآيات والأذكار.

هذا المبلغ يعادل شراء دولاب جيد بمرايا وأبواب لدى النجارين التقليديين، لكن صناع التوابيت فضلوا السهولة، لذلك وصفناهم في البداية بالنجارين الفاشلين الذين يتشاءم منهم الناس ولا يطيقون حتى النظر الى محلاتهم، لكنهم عموما يربحون أكثر من الباقين.

إنهم صناع توابيت فحسب، ولا يجيدون نجارة شيء آخر، وأيديهم تعودت على هذه المهنة، كما لا يحتاجون لا إلى إعلان ولا دعاية، ولا حتى يافطة، فوجود التابوت في مقبل المحل كاف للتعريف.

كما أن زبائنهم لا يتفاوضون بالنوعية ولا يتفاصلون بالسعر، فالذي يحتاج الى تابوت، قد أضناه يومه الى الحد الذي يريد أن ينهيه بأي شكل، خاصة أن الحصول على تابوت هو بداية عملية شاقة نهايتها الدفن.

برقة الهادئة



فوق جبال هاروج السوداء كان صالح الاطيوش قد حذو الزوبة في الكفرة وبدأ نشاطه في تكوين مجموعات من المسلحين في عدة مناطق حاملاً نشاطه في الاقليمين ببرقة وطرابلس . وعلم أخيراً في شهر يناير ١٩٢٩ ان المجموعات الثلاث تجمعت في جبال الهاروج السوداء ونزلت منها إلى الميدان ، وكان عددها أربعمائة مقاتل للغارات على اجدابية والنوفلية . وأول تحرك لهذه المجموعة المقاتلة كان متجهاً نحو منطقة (الجيفة) واستراحت فيها . ومن هناك وجهت طلائع مكونة من خمسين جندياً وبطليعتين التحمت مع قواتنا الاولى يوم ٨ – ٣ – ١٩٢٩ مع الهجانة من برقة . والثانية يوم ١٤ – ٣ – ١٩٢٩ في النوفلية فالتحمت مع الجند المسلح من طرابلس وانتهى ذلك بالقضاء على الطليعة الثانية . اما البقية وهي الأكثر عدداً والمجهز بأسلحته فمكون من ٣٠٠ مقاتل بقيادة عبد القادر الأطيوش في معسكره بمنطقة (الجيفة) ورفع على المعسكر العلم السنوسي ، وأقسموا اليمين أن يقاتلوا إلى النهاية ، ثم بدأ الزحف نحو (العقيلة) وأسروا جنود الحامية واستولوا على ما فيها من مؤن وذخيرة ..

وحيد الدين خان ..

رحيل موسوعة

علاء الدين الهدوي . الهند

مدخل :

بعد حياة مليئة حافلة بالعطاء العلمي، ولائحة طويلة من الإسهامات والتكريمات، رحل عن عالمنا صباح يوم العاشر من شهر رمضان 1442 هـ العالم المفكر الهندي العملاق والفيلسوف الحكيم المبدع، والكاتب والداعية، ورجل السلام وسفير المحبة والوئام، ومؤسس المركز الإسلامي في نيودلهي، صاحب التصانيف العديدة المفيدة، والتحقيقات السديدة الفريدة، العلامة الشيخ «وحيد الدين خان»، عن عمر يناهز 96 عاماً، تاركاً خلفه مكتبة علمية كبيرة، وللراحل مئات من الكتب، كتب بعضها باللغة العربية وبعضها الآخر بالإنجليزية، فضلاً عن مؤلفاته التي تمت ترجمتها إلى العديد من اللغات، ويعد كتاب «الإسلام يتحدى» أشهر ما ألفه وحيد الدين خان، كما أنه أولى اهتماماً خاصاً بالقضية الفلسطينية، وعندما ترجمت كتبه «الإسلام يتحدى»، و«الدين في مواجهة العلم»، و«تجديد الدين»، أصبحت حديث الناس ومائدتهم العلمية والفكرية، وكانت عوناً وسنداً كبيراً للصحوة الإسلامية المباركة.

وفاة العلامة هي فاجعة للمجتمع الهندي والعالم بأجمعه، وما أحوج العالم الإسلامي لمثل هؤلاء العلماء والمفكرين الذين أناروا الدنيا بعلمهم، ولقد قصر المسلمون في العقود الأخيرة ليس فقط في الدعوة إلى دينهم بل حتى في الاطلاع على حقيقته وفهم أركانه، نحن اليوم أمام عالم جليل لا يعرفه أكثر المسلمين، له إسهامات كبيرة في خدمة الدعوة الإسلامية في الهند والعالم أجمع، خصوصاً أنه عاصر الاحتلال الغربي لبلدان المسلمين، والهجمات الفكرية التي تعرض لها العالم الإسلامي، ولهذا فقد علم الداء والدواء لأمراض الأمة.

فهو مفكر عملاق يتصدى لمعالجة أعقد قضايا الفكر بأسلوب علمي يبهر العقول، وكانت دعوته قائمة على مهاجمة العنف وجماعات العنف المسلح، والميزة التي يمتاز بها وحيد الدين خان من بين أقرانه من مفكري العصر إدمانه القاتل على دراسة الكتب العلمية و الفكرية باللغة الانجليزية، ويمكن تقدير سعة اطلاعه وعمق دراسته من خلال مؤلفاته، ولقد أخبر بأنه لكي يستوعب الفلسفة الماركسية ظل منكباً على قراءة أهم المصادر الأساسية والأولية حتى قرأ أكثر من عشرة آلاف صفحة في صميم الموضوع قبل أن يكتب عن الماركسية كتابه « الماركسية في الميزان »، وعندما تصدى للرد على المدارس الفكرية الإلحادية وعلى رأسهم « برتراند رسل » الذي يعد دعامة الفكر الإلحادي في العصر الحديث قرأ كافة أعماله، ولقد أخبر عنه أيضاً أنّه ربما قرأ مائة صفحة ليكتب صفحة واحدة فقط.

قامت دولة الهند بتكريمه بجائزة «بادما فيبهوشان»، و«بادما بوشان» أعلى جائزة مدنية في جمهورية الهند، تمنحها الحكومة الهندية تكريماً للعديد من أبطالها المجهولين الذين ساهموا ببصماتهم في مجال الفنون والتعليم

والعمل الاجتماعي، ومن بينهم العلامة الشيخ «وحيد الدين خان»، الذي حاز على جوائز عديدة ومن أهمها جائزة «راجيف غاندي الوطنية للنوايا الحسنة»، وجائزة «غاندي للسلام».

نبذة تعريفية :

ولد وحيد الدين خان عام1925 م في مدينة «أعظم كره» بالهند، وتعلم في جامعة الإصلاح العربية الإسلامية، وبدأ «وحيد الدين» يقدم حصيلة فكره بعد دراسات عميقة، وفي البدء انتظم في سلك لجنة التآلف التابعة للجماعة الإسلامية بالهند، وعمل سنوات معدودة، ثم أمضى ثلاث سنوات مكباً على التآلف في المجمع الإسلامي العلمي التابع لندوة العلماء بلكناؤ، ثم شغل رئيس تحرير الجمعية الأسبوعية في دلهي عام 1967 م لمدة سبع سنوات حتى أغلقت المجلة من قبل السلطات، وفي أكتوبر سنة 1976 م أصدر لأول مرة ومستقلاعن كل الهيئات مجلة الرسالة، ودأبت هذه المجلة الشهرية على الصدور حتى الآن ونالت حظاً كبيراً من النجاح والقبول.

وفي عام 1992م وعندما واجه المجتمع الهندي حالة انقسام ديني حادة بسبب أزمة المسجد البابري شعر بضرورة أن يقنع الناس بالحاجة إلى استعادة السلام والوئام من أجل أن تسير البلاد مرة أخرى على طريق التقدم، ومن ثم فقد شرع في «مسيرة سلام» مع قيادات الطوائف الهندية جابت 35 منطقة هندية، كما دعا إلى لقاءات تجمع القادة الدينيين في البلاد من أجل نشر السلام والمحبة والانسجام، كما عمل على إعداد تلاميذ كسفراء للسلام ليس في الهند وحدها ولكن في العالم أجمع.

يقول الدكتور محمد عمارة: «ولقد لفت وحيد الدين خان الأنظار إلى إسهام الإسلام فى النهضة الأوروبية الحديثة، عندما أسقط الكهانة والثيوقراطية والحكم بالحق الإلهي، ففتح أمام أوروبا الحديثة أبواب الديمقراطية الليبرالية، وعندما قدم مبدأ تسخير الطبيعة للإنسان، بديلاً عن تقديس الطبيعة، ففتح أمام العقل الأوروبى أبواب العلم التجريبي، الذى كانت تحرمه وتجرمه الكهانة الكنسية لزعمها أن العالم دنس، لا يجوز التجريب فيه! كما كان العقل الإغريقى التأملى يترفع عنه لأنه - كالعمل اليدوي - خاص بالعبيد!».

ويقول أيضاً: «لقد وهب حياته كلها للدعوة الإسلامية، وتخصص في إقامة الأدلة العلمية على الإيمان الديني، فبلور علم كلام جديدًا مناسباً لعصر العلم، خالياً من جدل الفرق الإسلامية القديمة، ومتجرداً من محاكاة الفلسفة الإغريقية القديمة، ولقد أعانته ثقافته العلمية الواسعة على أن يقدم في هذا الميدان أعمالاً فذة غير مسبوقة، وكانت باكورة أعماله الفكرية سنة 1950 م كتابه «على باب قرن جديد».

المجدد الفريد :

ونظرا لقوة نفوذ الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية وتأثيرها في بعض الأوساط العربية، فلقد أحاطت مؤامرة الصمت الشهير والطعن بوحيد الدين خان، في نفس الوقت الذي فتحت فيه الأبواب أمام شخصيات دينية ذات مستوى سطحي في التفكير، ونالت من الاهتمام والدعاية ما لا يتناسب مع مواهبه الفكرية، والسبب في ذلك – كما هو ظاهر – أن وحيد الدين لا ينتمي إلى أية مؤسسة أو جماعة دينية تقليدية تدشن مكانته الدينية، وتكون سنداً لشهرته ولو كان صاحب موقف وعقل مفكر نادر وموهبة قلمية بارعة ظهرت من خلال مؤلفاته المبكرة، مثل كتابه «الإسلام يتحدى» و «الدين في مواجهة العلم»، و «الإسلام والعصر الحديث»، إن مثل هذه الكتب القيمة التي ألفها لتعكس بوضوح اتساع ذهنيته ومستوى اطلاعه على فكر العصر ومقدرته الفائقة على الرد على المدارس الغربية للفكر المعاصر بأسلوب عملي تحليلي ليس له مثيل في الفكر الإسلامي المعاصر، فمن هو المفكر أو الكاتب الذي تمكّن أن يطلع بعمق على الفلسفة المعاصرة ويفهم جوهر التحدي الحضاري والمستوى الفكري المعاصر، أو تمكن أن يكتب رداً على التحديات في المستوى العلمي والعصري، أو قام بعرض تعاليم الإسلام بأسلوب علمي تحليلي .... إن الأسلوب الذي درج عليه معظم الكتاب هو الأسلوب الإنشائي والعاطفي والأدبي، كما أن هناك كتاباً قد نالوا شهرة واسعة، ليس لأن صلاحيتهم ومواهبهم العقلية تؤهلهم لذلك، بل لأنهم ينتمون إلى جماعات دينية تقف وراء شهرتهم والدعاية لهم.

وعندما قامت جهود المصلحين والمفكرين المسلمين المعاصرين على أرض التقليد وردود

الفعل فإن وحيد الدين خان قامت جهوده على أساس الاكتشاف لعمل النبوة والسير على منهجها الوضاء، وتقدم مؤلفاته الحل لقضية التجديد في العصر الحديث، هذا بصرف النظر عن عدم وعي المسلمين بذلك، والحقيقة التي اكتشفها من خلال دراسة متواصلة لمؤلفاته أنه المفكر الإسلامي الذي درس بعمق قضية العصر الحديث التي يواجهها الإسلام، وعيّن بعمق نوعية الرد على هذه التحديات ، ويشعر كاتب هذه السطور بالفضل الكبير لهذا المفكر، ليس فقط من خلال النصوص الوافرة المدعمة لقضيته، بل أكثر من ذلك هو اكتسابه من خلال مؤلفات وحيد الدين الوجهة الصحيحة للتفكير، وهذه مسألة هامة فلا يمكن أن ينجح العمل إذا افتقد هذا الأمر، ولعل أزمة العمل الإسلامي في جوهرها لا تخرج عن نطاق هذا التحليل، وهو فقدانه الوجهة الصحيحة للتفكير، وأؤكد بكل ثقة وبعد خبرة نظرية وعملية أن مؤلفات «وحيد الدين خان» تستطيع أن تقدم الحل لهذه الأزمة، وبالتالي تحويل تيار العنف والمواجهة السياسية إلى العمل الإيجابي البناء الداخلي والخارجي.

لقد انتهج هذا الكاتب نهجاً جديداً في كتابه «الإسلام يتحدى»، ولعل كثيراً من القراء العرب يعرفون وحيد الدين خان من مؤلفه المشهور «الإسلام يتحدى»، ولكنه من المؤسف مازال مجهولاً على الصعيد الفكري المنهجي بسبب تأخر ترجمة مؤلفاته إلى اللغة العربية، ومن عرف وحيد الدين المفكر المنهجي سوف يجد أمامه نوعية فريدة من الفكر الإسلامي الإيجابي، جمع وحيد الدين بين المنهج الإسلامي والمنهج العلمي والفلسفي وبهذا المنهج كان يحاور الملحدين واللادينيين في العديد من كتبه. تتميز مؤلفاته بأنها تجمع بين البساطة والعمق، وبالتالي تناسب مختلف أنواع القراء، و تأثر كثيراً بأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي في أول نشأته، ثم خالف و ناقش علمياً وفكرياً ضد إيديولوجيات «المودودي» في العديد من كتبه.

وتمتاز كتاباته بالأسلوب العلمي والتحليلي، فهو أحد المفكرين المسلمين القلائل الذين تمكنوا من استيعاب ثقافة العصر، وفي نفس الوقت فهو متمكن من العلوم والدراسات الإسلامية في أدق خفاياها.

يرى الكثير من المثقفين أن كتبه عموماً، وكتابه «الإسلام يتحدى» خصوصاً، كان له أكبر الأثر على الملايين الذين اطلعوا عليه، فهو نجح بأسلوب ساحر في أن يثبت وجود الله سبحانه وتعالى عبر قوانين الإحصاء والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء، والغريب أن وحيد الدين خان استند إلى بعض أبحاث ونظريات اللادينيين والملحدين العلمية وقلبها بأسلوب علمي لصالح إثبات وجود الله.

إسهاماته الجلية ومؤلفاته الزاخرة :

وترك العلامة وحيد الدين خان وراءه كتباً قيمة وتراثاً فكرياً غزيراً وفريداً، وخلف إرثاً إبداعياً سيظل مصدر فخر واعتزاز ومدرسة للأجيال القادمة، وقد تجازوت مؤلفاته مئتى كتاب، ومنها كتب بالإنجليزية والأوردية والهندية، وترجمت كتبه إلى العديد من اللغات، وترجم ابنه «ظفر الإسلام خان» إلى العربية قرابة 40 كتاباً من كتبه، الإسلام يتحدى، الدين فى مواجهة العلم، فلسطين والإنذار الإلهي، رسول السلام، تعاليم النبي محمد، الجهاد والسلام والعلاقات المجتمعية في الإسلام، أيديولوجيا السلام، حاضرنا ومستقبلنا في ضوء الإسلام، قضية البعث الإسلامي، حكمة الدين، الإنسان القرآني، شرح مشكاة المصابيح، يوميات الهند وباكستان، تجديد الدين ،الإسلام والعصر الحديث، الإسلام ، وكل هذه المؤلفات ترجمت إلى العربية ومن المؤلفات الهامة التي لم تترجم له: « محمد رسول الثورة»، «ظهور الإسلام»، «الله أكبر»، بالإضافة إلى تفسيره للقرآن « تذكير القران» إلى غير ذلك من المؤلفات التي تربو على خمسين كتاباً، وآلاف المقالات المنشورة وغير المنشورة .

الخاتمة :

إن «وحيد الدين خان» ليس كاتباً محلياً فقط، بل ذاع صيته في العالم العربي و خارجه بأعماله القيمة وإبداعاته الفنية، وهو نجم ساطع بدا في ساحة الهند، وهو قوام صوام، لبيب ذكي، نجيب تقي، عالم مشارك زاهد، ، عذب المنطق، فصيح اللسان، حسن الإيراد والإنصاف وسلامة الصدر.

قرية الذاكرة والتاريخ ..

تكرونة

أكرم بن عمارة: باحث في تراث الاقليات - تونس

مقدمة:

إن تطور المجتمعات وما عرفته من «حداثة» ضربت كل ذلك الموروث الشعبي، وتسببت في قصور الذاكرة الجمعية وانقطاع السند الثقافي بتلك التواصلية المبتورة بين الأجيال، من أخطر العوامل المهددة للمخزون التراثي بـ «قرية تكرونة» الذي تغلب عليه العمارة الهندسية والرواية الشفوية المحفوظة في ذاكرة الاجداد باعتبارهما مكملين لثقافة وحافظين لتاريخ القدامى ومورثهم، ذلك ما دفعنا لمصافحة هذا المخزون التراثي و مزيد الاطلاع عليه، غير أن حاضرنا لا يقوم على فكرة تقديس التراث أو تهميشه، أي أن تراثنا دخل طي النسيان، فلا ريب أن توظيف المخزون التراثي يعد خطوة علمية في كيفية الاستفادة من هذا التراث الشعبي في عديد المناطق والجهات بالبلاد التونسية، فالتراث بشقيه المادي وغير المادي يعد صناعة متعددة الأبعاد، ووسيلة للإنتاج الثقافي المرتبط بالسياحة والتنمية الثقافية التي يكون مادتها الاولية من ذلك المخزون التراثي بالجهات ذات التاريخ والتراث الثري الذي نتلمسه في الحياة اليومية للأفراد، أو ذلك المكنوز في صدور العجائز، و«تكرونة» تلك القرية الجبلية

الشامخة بنسورها كما قالها ابنها الأديب «الطاهر قيقة»، ففي كل ثناياها حكاية تفتح امامنا مجالات لتوظيف تراثها المحلي كمنطلق لأي نشاط ثقافي أو مشهد فرجوي، فقصة «هلال رمضان» عند أطفال تكرونة تكلست في ذاكرة الاجيال أو تطواف الصبية بالأزقة حاملين الدمية القماشية، أو ما يعرف في الذاكرة الشعبية التونسية بـ» أمك طنقو»، و»العرس التكروني»، بخصوصيته. أو طقوس إعداد الخبز في «الطوابين»، وقصص الحب التي كانت بين صبايا وشباب تكرونة، ولا ننسى أهازيج الحصاد، وتلك المراسم الشعبية كاقتلاع الحلفاء. وفي البيت، عالم «المرأة التكرونية»، بخصوصية ملابسها الجامدة، رغم كل المتغيرات فهو حي يتعايش مع نساء تكرونة في إعداد «خبز الطابونة»، والحصاد، وفي مشاوير الحياة اليومية، ففي أزقة القرية المشهد الملفت للانتباه هي تلك الزاوية التي تنسب للولي الصالح «سيدي عبد القادر الجيلاني» ساكن بغداد، ولها «زردة» بطقوسها ومراسمها الخاصة، حيث جاهد «التكارنة» على إحياء مواسم «زردة سيدي عبد القادر» في بواكر فصل الربيع، حيث الخصب والاخصاب وهذا المتكلس الفكري والثقافي الذي عملنا على توظيفه في خلال هذه المقالة الموسومة تحت عنوان: «المخزون التراثي بـــ:»قرية تكرونة» الأمازيغية بين الروايات الشفهية والموروث الشعبي المدون»، هذا الدراسي الاحفوري قد يكون إضافة علمية في ميدان التراث لخلق روح ونبض جديدة له.

هذا الحقل يستوجب منا استعمال تقنيات جديدة للبحث في السوسيولوجيا الثقافية التي تحيل الباحثين في حقلها على العمل الميداني متسلحين بالمعرفة وقوة التواصل، وكأن الباحث في هذا المضمار مجبر على ان يتسلح بعلم النفس الاجتماعي لإعادة قراءة هذا التراث الغني وقراءة عقلتته رصينة ترتقى به في مصاف المقدس الشعبي.

1. إطلالة على التاريخ بين الذاكرة الشعبية والمدونة :

تعد قرية تكرونة من القرى الامازيغية القديمة بالساحل التونسي، وهي امتداد للحضارة الأمازيغية في شمال افريقيا التي استمرت لفترات زمانية هامة، وتتميز القرية عن بقية المواقع الأمازيغية الأخرى التي اندثر بعضها ولم يعد لها أثر، فوجودها فوق تلّة صخرية صلبة حافظت على تماسكها على مرّ العصور، وصمدت أمام قسوة الطبيعة وانتهاكات الإنسان.

تقع تكرونة في ولاية سوسة، وعلى بعد 100 كم جنوب العاصمة تونس، وتفتح على ‹خليج الحمّامات› و‹هرقلة› و‹سوسة› و‹جبل زغوان› و‹القيروان›، ممّا جعل منها مسرحاً للعديد من المعارك خلال الحرب العالميّة الثّانية. بُنيت تكرونة فوق جرف صخريّ مغطّى بالصّبّار بارتفاع حوالي 200م عن مستوى سطح البحر، قد يعود عهد تكوّن هذه الصخور إلى فترة الميوسين حوالي 22 مليون سنة، الحقبة الجيولوجيّة الثّالثة.

يمكن الصعود إليها على الأقدام من خلال دُرج تحيط بها الصخور الكبيرة ونباتات الصبار، كما يوجد مسالك اخرى تمثل مداخل و مخارج للقرية يعرفها سكانها جيداً، وجميع هذه الطرقات تقود الزائر إلى أعلى القرية حيث يوجد مقام أسطوري لضريح «سيدي عبد القادر» الذي يلقبه السكان «بالولي الصالح» الذي نسج الإسطير المحلي التكروني حوله عديد القصص.

جمال القرية التي تطل من الأعلى جعلها ايضاً أحد المواقع التي يقصدها صناع السينما والدراما، كما تعد القرية ايضا قبلة

لتظاهرات الثقافية والرحالات السياحية الترفيهية .

وفي مقابلة لنا مع «أم محمد» قالت : «إن توافد السياح أسال لعاب رجال الاعمال و المستثمرين الذين أقبلوا على شراء المنازل القديمة والمهجورة قصد تحويلها الى مشاريع سياحية وثقافية مربحة، خاصة أن معظم سكان القرية قد غادروها بسبب الظروف المعيشية القاسية وانعدام الحياة تقريباً، ويذكر أن الكاتب التونسي «الطاهر قيقة» قال عن قريته: « تكرونة هي الجبل، هي الريف، هي الجامع والزاوية والمقبرة، والصخور المتناثرة بين المنازل تذّكر أهل القرية بالشدّة والصلابة التي جبّلوا عليها مع الأنفة وعزّة النفس والشموخ، تكرونة هي المنبت هي الذكرى».

2. حفر في أصل التسمية :

قرية تكرونة الشامخة فوق الجبال، خليط سكاني من القبائل العربية ذات الاصول الهلالية كـ«أولاد سعيد»، وقبائل ذات مرجعيات مختلفة ساكنت الجبال من الأمازيغ، واقامت بينهم أسر من قبائل أندلسية «مورسكية»، وينسب الأديب الطاهر قيقة، في مجموعته القصصية الصخرة العالية «رام» إلى مسقط رأسه قرية تكرونة، حيث أمدنا بمعلومات اكثر من نادرة منها أن قائد «اولاد سعيد»، «ابو الواعر» هو الذي اطلق على قرية تكرونة اسم «الحجرة الزرقاء»، واختلاف الروايات حول أصل التسمية، هو ما دفعنا للخوض في عمليات حفر واستنطاق ذاكرة الكبار وما دُونا في أعمال أغلبُها ذِي مرجعية شفوية. وهنا لزاماً علينا متابعة تلك الروايات الشفوية باعتبارها المرجع الأوحد لنا في عملية الحفر في أصل التسمية، خاصة وأننا قد تناولنا التأسيس الاسطوري بآليات أنثروبولوجيا . وفي غمار الحفريات سنكون متسلحين بهذه المسائل الثقافية التي يستهدي بها الباحث في بواكير مشوراه المعرفي مقارنا بين كل هذه التسميات ذات المرجعية الامازيغية (البربرية)، فحرف التاء في بداية التسميات التي مرت معانا ذات

مرجعية امازيغية، فـ«تلابت» قرب فريانة و«تابديت» قرب «ام العرائس»، و(تطاوين؛ مزرط (تمزرت)) ، وكذلك «تكرونة» رغم وجود اشارات لأصل أندلسي، لكن يبدو لنا حسب علم اللغويات ذي المرجعية الأنثروبولوجية فإن «تاكرومت» الجبلية على سهل مدينة النفيضة في منطقة الساحل التونسي هي الاقرب لنا، أي «تكرونة».

فـ «تاكرومت» هي تصحيف وتحريف اخذته القرية، وأصل «تاكرومت» هي «الكرومة» باللهجة التونسية، وهذه التسميات («كالكرومة»؛ الرقبة) والرأس والحلق والفم والانف كلها ذات استعمال في «الطوبونيميا الأمازيغية»، اعتبرتها بعض الروايات الشعبية التي تحتاج بدورها إلى توثيق علمي. خاصة أنها مرتبطة بهجرات قبائل منطقة الساحل ومجال «اولاد سعيد»، في حراك قبلي مع قبائل الجنوب الشرقي التونسي، أما حسب التمهيد الذي كان منطلقاً لدراسة قرية «تكرونة» يجب الاشارة الى المرجعية الاندلسية للأسماء، حيث تعود الى تلك القبائل والعائلات الموريسكية التي تم تهجيرها بعد احتلال الإسبان لمدنهم، فأخذ هؤلاء الأندلسيون إضافة الى ما تمكنوا من حمله من متاعهم، فكانت هجرتهم مع كل ذلك الموروث الشفوي والتسميات لقُرَاهم ومُدُنهم، حيث ذهب البعض إلى أن اصل تسمية قرية «تكرونة» نسبة إلى «تاكورنا» بمدينة «مالقة بإسبانيا»، علماً أن عديد الأُسر الاندلسية اجبرت على مغادرة وطنها بعد تخييرها بين اعتناق المسحية أو الحفاظ على دينهم الإسلامي، وهذا ما جعل الاسبان يطلقون عليهم «الموريسكيين» لأنهم حافظوا على دينهم في كنف السرية. وفي قرية تكرونة اقامت فيها عديد الأسر الموريسكية حيث وجدنا ألقاب العائلات مثل لقب: «قيقة، قمش، شهودي»، وحسب روايات أهل القرية فأنهم يعودون لأُصول موريسكية : «الموريسكيين هم العرب المسلمون الذين بقوا في إسبانيا بعد سقوط حكم المسلمين». إضافة الى ما تحتضنه المقبرة العامة لتكرونة من شواهد رخامية قبورية، تعود الى أكثر من قرن تحمل أسماء لشخوص من هذه العائلات .

3. التأسيس الأسطوري لقرية تكرونة حسب الروايات الشفوية :

حظيت المدن والقرى الجبلية وغير الجبلية بأساطير وقصص أكبر من الخيال نسجها المخيال الشعبي بين الحفر الاسطوري وواقعية التأسيس، وهي أكثر من قصة، حيث نجد الرقم ثلاثة يتكرر معنا في علاقته بالإخوة الثلاثة، ففي عملية حفرنا الأنثروبولوجي تستوقفنا قصة تأسيس المعابد اليهودية الثلاث: ونتكلم هنا عن ذلك المعبد الاسطوري «الغربية»بـــ «جزيزة جربة»، ونفس الشيء لمعبد «الكاف»، ومعبد «عنابة». حيث خرجت الاخوات الثلاث

هاربات بقطع من هيكل سليمان بعد تخريبه على يد الملك الكندي «نبوخذ نصر»، وأسسن معابد «بجزيرة جربة» و«الكاف»بتونس و«عنابة بالجزائر»، وهذا ما جعلنا نتسأل أن المؤسسين للاستقرار بالمثلث القروي الأمازيغي:(«تكرونة، جرادو ، الزريبة العليا «)، حظوا ببعد أسطوري نجح المخيال الشعبي في رسمه وحبك قصصه وأساطيره.

وتدعيما للقصة نفسها حسب المقابلة التي تمت بيني وبين المبحوث «محمد الشهودي» الذي ذكر لنا ان ثلاث أسر من أصول جغرافية مختلفة جمعها مرتفع «تكرونة «، فكانت في قمة الجبل تعيش أسرة «قمش» وهي تحظى باحترام خاص في الوسط الأهلي، وتنحدر من أصل اندلسي وبالتحديد من «تكورنا» بمدينة «مالقة» الاسبانية، وبعد الهجوم القسري الذي تعرض له مسلمو الاندلس تم ترحيلهم، ووجدوا أن مرتفع «قرية تكرونة» أقرب في خصوصيته الجغرافية لمنطقتهم بالأندلس.

وأما في وسط الجبل فاستقرت أسرة «بن يوسف/ الشهودي»، والتي تعرف بالشهود، وحملت هذه التسمية (الشهود) بسبب اشتغال اغلب افرادها كعدول إشهاد (عدل اشهاد)، وتعود الى أصول ليبية من الجبل الغربي، أما أسفل الجبل فاستقرت أسرة «قيقة» المنحدرة من أصول مغربية، والتي يعود اليها الأديب التونسي «الطاهر قيقة» صاحب كتاب «الصخرة العالية». وتشابه هذه الاسطورة التي ابدعت المخيلة الشعبية في اختلاقها يعود الى ذلك البعد الرمزي لرقم ثلاثة في تدوينه في حضارات مختلفة وفي كافة الاديان تقريباً، فهو يمثل ثالوث الآلهة في بلاد ما بين النهرين ومصر الفرعونية.

كذلك نجد بعد رمزي أخر للرقم 3 في تركيبة العالم، فهو يتكون من بنية ثلاثية (الأرض، السماء، الجحيم)، «فهو مؤلف من السماء، من الارض ومن الجحيم، وكان هذا الاخير ‹هاديس› عند الاغريق وكان محروساً بسيربيروس (حيوان اسطوري) ذي ثلاثة رؤوس، والجحيم مغلقة بثلاث أبواب، فالرقم 3 عند فيثاغورس يعبر عن الكمال».

لذلك ما نلاحظه من تكرار رمزية الرقم 3 مرده ذلك التكلس العقدي في الثقافات والحضارات القديمة وسر تواصله يعود الى ذلك التجدد المتناسق والحي في ثقافة الاهالي، وأهالي تكرونة من ضمن هذه الثقافة الحية والملتصقة بموروث الأسلاف.

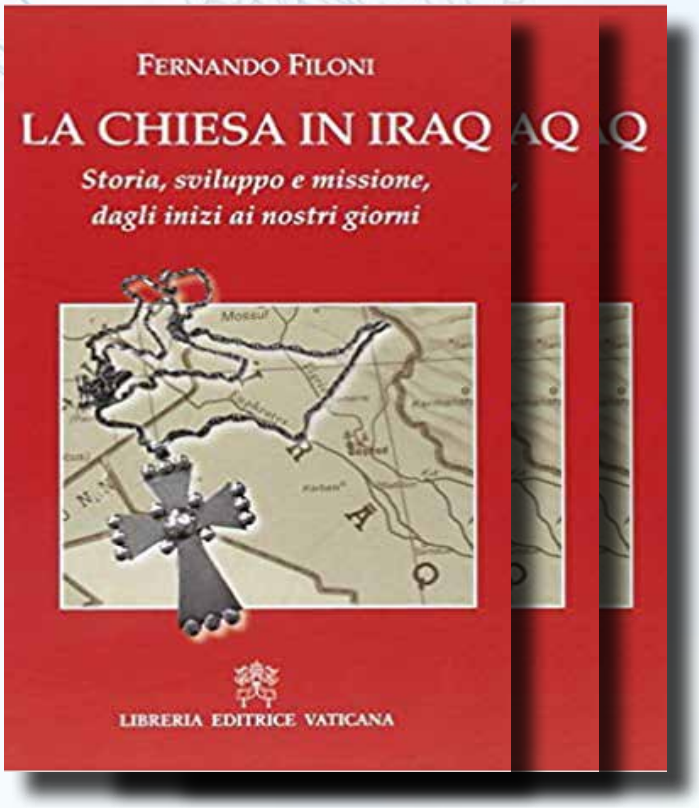
خلتمـــة

تعد قرية «تكرونة» بذلك المتكلس العقدي العابر للزمان والمكان، وبتلك الخلطة الإثنية التي جمعت بين الأمازيغ والحضور العربي الإسلامي واللجوء «المورسكي» (الأندلسي)، كل هذا التنوع كانت أثاره وبصماته حية عند أهالي تكرونة سوء في الحياة اليومية لعديد الأسر، أو في أسماء العائلات، أو في الثقافة الشعبية التي جمعت بين المقدس الديني وثقافة الأجداد.

هذا الموروث كون مخزوناً تراثياً يعد مدونة ثقافية تجمع بين عمق التواصل بما هو وجداني وبين ذلك الانفتاح على المحيط البعيد أو القريب، خاصة أن قسماً لابأس به طاله الإقصاء والتهميش، ولم يكن الوافد من الثقافات الاخرى هو المهدد لهذا المخزون بقدر ما خرج من هذا الحضور البشري من الذين آمنوا بظاهرية الاشياء فألغوا التراث بتعلة حفظ المقدس الديني، فحاربوا موروث الأجداد وخرجوا بثوب ظاهري بعيد عن كل الذوقية وشوهوا حتى المقدس الديني نفسه.

لذلك فالباحث في تراث الاجداد ناهيك عن التصاقه بهذا المخزون واجب عليه احترامه وإعادة إدراجه في الدورة الثقافية للحياة اليومية ولو موسميًا كفلكلور ثقافي يتواصل وجدانيا مع الآخر.

الكنيسة في العراق



عزالدين عناية. أكاديمي تونس مقيم في إيطاليا

أعادت الأوضاع المتوترة التي تعيشها منطقة الشرق الأوسط في السنوات الأخيرة، لا سيما في العراق وسوريا، تحريك مسألة الأقليات والطوائف في الأوساط الدينية والسياسية الغربية. وتم التعاطي مع المسألة بشكل غلب عليه طابع الإثارة وافتقر إلى الروية. جرى في غالب الأحيان تصوير العالم العربي بمثابة فضاء طارد ومعاد لمكوناته الدينية غير العربية وغير المسلمة إمعاناً في تجريده من رصيده الخلقي. والصورة فيها تلاعب فجّ لا ينصف المتضررين، مع حصول انتهاكات فظيعة بشأنهم في الفترة الأخيرة، ولا تردع الظالمين، بل تسيء إلى العرب أيما إساءة. هذا الكتاب الذي نتناوله بالعرض يأتي ضمن موجة الانشغال بأقليات البلاد العربية لاسيما منها المسيحية. وقد آثرنا عرضه نظرا لخطورة مضامينه، ولما يُعبّر عنه من مواقف تجاه التاريخ المشرقي عامة والواقع السياسي العربي راهنا، ولما يحوزه مؤلفه من موقع داخل حاضرة الفاتيكان. فهو من تأليف الكردينال فرناندو فيلوني، من مواليد 1946 بمندوريا الواقعة جنوب إيطاليا. الرجل يُعتبر من الوجوه البارزة لدبلوماسية حاضرة الفاتيكان، حيث شغل

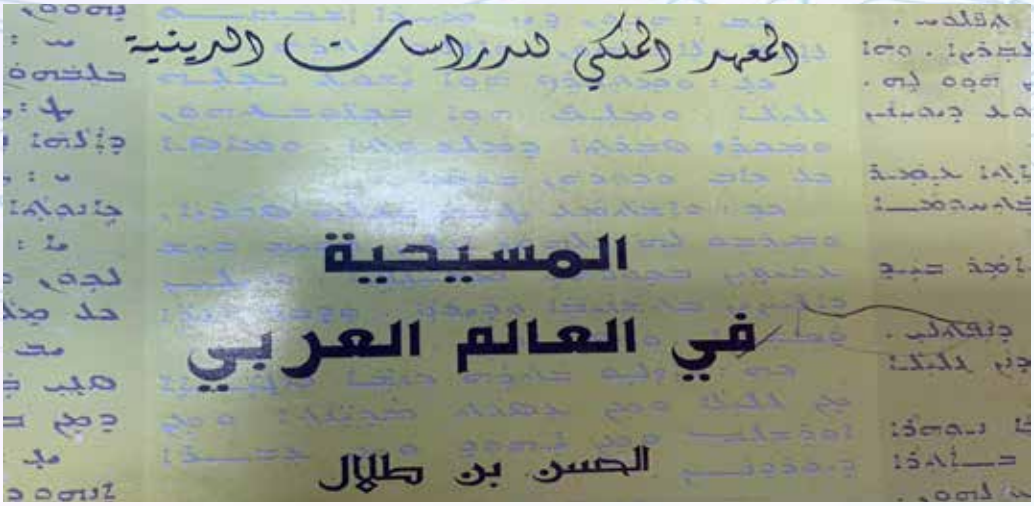
منصب القاصد الرسولي في العديد من المناطق خارج أوروبا، في إيران وهونج كونج والصين والفلبين والبرازيل، فضلاً عن تقلّده مهام دبلوماسية في الأردن والعراق. بالإضافة إلى تولّيه مناصب حساسة في حاضرة الفاتيكان، حيث يشغل، منذ العام 2011، منصب مفتش أنجلة الشعوب، وهي أعلى الهيئات المعنية بالتبشير على نطاق عالمي.

يتساءل فرناندو فيلوني في مستهل كتابه عن مدى قدرة الوجود المسيحي في العراق على الثبات مستقبلاً، أم سيكون مصيره الاندثار على غرار الأقلية اليهودية؟ محاولاً الإجابة عن ذلك السؤال من خلال إعطاء قراءة ذات طابع سياسي لما أحاط بالعراق خلال الحقبة الحديثة، وتأثير تلك الأوضاع على مسيحيي البلد. والكتاب يهدف بالأساس إلى بناء أواصر صلة بين الكنيسة العراقية والكنيسة الكاثوليكية، أكان ذلك في التاريخ القديم أم في التاريخ الحديث، ليخلص من خلالها إلى صياغة تاريخ للكاثوليكية في العراق. إذ لا يأتي الكتاب متابعة لتاريخ المسيحية في العراق بشكل عام، حتى وإن عاد المؤلف بذلك إلى رجالات التبشير الأوائل مع القديس توما والتلميذين آداي وماري.

يتناول الكردينال فيلوني في الفصل الأول من الكتاب تاريخ الجماعات المسيحية الأولى في العراق، مفسرا دواعي انعزال الكنيسة العراقية -على حد زعمه- التي تشكل مكوناً هاماً من مكونات المسيحية المبكرة الوارد ذكرها في (سفر أعمال الرسل2: 9). حيث يذهب إلى أن مسيحية القرون الأولى في العراق كانت خارج نطاق سيطرة روما والقسطنطينية، وقد كانت تلك الاستقلالية اللاهوتية ناتجة في البدء عن نهْل مباشر من الأصول المسيحية، وليس لأسباب سياسية وجغرافية، كون العراق في منأى عن الصراعات الجارية على ضفاف المتوسط.

ليتابع المؤلِّف في الفصل الثاني الحديث عن تاريخ الكنيسة في العراق إلى حدود القرن السادس عشر، ويتخلل ذلك تناول الحضور العربي والمغولي والعثماني وذلك بدءاً من منتصف القرن السابع الميلادي مبرزا مدى تأثير كل حقبة على الوجود المسيحي. ثم يركّز «فيلوني» في الفصل الثالث على حضور الكنيسة اللاتينية في أرض الرافدين، حيث يتناول مختلف أنواع التواصل طيلة الفترة المتراوحة بين القرن الخامس عشر والقرن التاسع عشر. ثم يخصص الفصل ما قبل الأخير إلى أحداث القرن العشرين، متناولاً تاريخ العراق الراهن وما تخللته من اضطرابات سياسية طيلة الحروب التي خاضها نظام البعث وحتى احتلال العراق من قِبل الأمريكان وظهور ما يُعرف بتنظيم الدولة الإسلامية داعش. لينتهي في الفصل الخامس والأخير إلى العلاقات الرابطة بين الكرسي الرسولي في روما والعراق.

ضمن الباب الأول ينطلق كتاب فيلوني بعرض عام للحضور المسيحي في العراق، يأتي غائماً وغير دقيق في عديد المواضع لافتقاره إلى الطابع التحليلي واعتماده أسلوب السرد والحشو للأحداث، يهيمن فيها تصوير للمسيحية العراقية تصويراً يغلب عليه طابع الفتنة والهرطقة، والحال أن تطور اللاهوت طبيعي أن ينشأ في ظل انشقاقات عقدية، وإن افتقر إلى سند سياسي على غرار السند الروماني الذي رافق المجامع المسكونية الأولى في الغرب. حيث لعبت السلطة الرومانية دورا فاعلا في عقد المجامع وفي قراراتها، مثل مجمع نيقية (325م) ومجمع القسطنطينية (381) ومجمع إفسس (431) ومجمع خلقيدونيا (451م)، وهي المجامع التي أرست أركان المعتقد الثالوثي. حيث تجري كتابة تاريخ مسيحيي العراق في كتاب فيلوني من منظور غربي، باعتبار



كافة أشكال الحكم التي شهدها العراق تحت حكم الفرس، والعرب، والمغول، والعثمانيين، وإلى حين تشكل الدولة العراقية الحديثة هي أشكال احتلال مارست ألواناً من الضغط والقهر على الشخصية العراقية المسيحية. وهي قراءة قاصرة على إدراك طبيعة حلقات تاريخ المجتمع العراقي لتجعل الفرز على أساس ديني هو المقياس العام المحدد.

والجلي أن ثمة صفحة من تاريخ مسيحيي العراق أُسقطت من الخلاصة التاريخية التي حاول فيلوني تقديمها عن هوية العراق المسيحية. فلو عدنا إلى تاريخ البدايات نلحظ أن التهديد البيزنطي المستمرّ على المنطقة، ما كانت مسيحية العراق والشام، ممثلة في النساطرة واليعاقبة، قادرة على الصمود في وجهه، ولا بوسعها الحفاظ على كيانها وخصوصياتها الدّينية المستقلّة من دون حضور الإسلام، وهو الأمر ذاته الذي واجهه أقباط مصر. يقول «ميخائيل السرياني» في الشأن، وهو بطريرك السريان الأرثوذكس في القرن الثامن عشر، في مؤلّفه التاريخي الضخم: «لأن الله هو المنتقم الأعظم، الذي وحده على كلّ شيء قدير، والذي وحده يبدّل ملك البشر كما يشاء، فيهبه لمن يشاء، ويرفع الوضيع بدلاً من المتكبّر. ولأن الله قد رأى ما كان يقترفه الرّوم من أعمال الشرّ، من نهب كنائسنا ودُورنا، وتعذيبنا بدون أيّة رحمة، أتى من الجنوب ببني إسماعيل، لتحريرنا من نير الرّوم... وهكذا كان خلاصنا على أيديهم من ظلم الرّوم وشرورهم وأحقادهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا...». وهو تقريباً ما يلتقي فيه مع «الحسن بن طلال» في كتابه «المسيحيّة في العالم العربي» (1995)، حين يذهب إلى أن فترة حصول الانشقاق بين القسطنطينية وروما، كان قد مرّ على خضوع المسيحيين في مصر والشام والعراق للحكم الإسلامي قرابة أربعة قرون. وبقي، من بين هؤلاء المسيحيين، الملكانيون وحدهم في مصر والشام موالين لبيزنطة، وعلى علاقة موصولة بها سياسياً وكنسياً، كما كانوا من قبل. أما أتباع مذهب الطبيعة الواحدة (الأقباط واليعاقبة)، وكذلك النّساطرة في العراق، فكانت بيزنطة بالنسبة إليهم مصدر اضطهاد لا غير. ولذلك رأوا في الحكم الإسلامي خلاصاً من جور بيزنطة، فأبدوا استعدادا للتعاون معه منذ البداية. وهناك من يشير إلى أن الموارنة كانوا في عداد المسيحيين الذين رحّبوا بحلول الحكم الإسلامي محل الحكم البيزنطي بالشام، خصوصاً بعد أن صدرت قرارات

المجمع المسكوني السّادس عام 680م، وتبع ذلك حدوث الافتراق الكنسي بين الموارنة، والملكانيين في أبرشية أنطاكية.

لا يخلو كتاب فيلوني من روح الهيمنة التي رافقت كنيسة روما ونزعتها للتمدد، ضمن ما يُعرف بالنزعة المسكونية، لإخضاع كنائس العالم. ولكن صراعات السّيطرة على سدّة التّراتبية داخل الكنسية ينبغي ألاّ تخفي أن حوادث الانفصال ومطالب الاستقلال لبعض الكنائس، التي قابلها تلويح بالحرمان واتهام بالهرطقة، ما كانت ذات صلة بالمفاهيم العقدية المجرّدة، بل بحثاً عن تحرر سياسي من التحالف الوثيق بين العرش والمذبح (أي الدولة والكنيسة). لذلك عند مراجعة تاريخ الكنيسة لابد من الحذر من مصادرة الحقيقة المغيَّبة، التي غالباً ما طمستها نعوت البدعة، والهرطقة، والمنحولة، والأبوكريفية، وغير القانونية، وهي إقصاءات أيديولوجية لطالما وُظِّفت للطّعن في الأطراف المعارضة لإلغاء مشروعيتها، استدعتها الكنيسة المهيمنة ضدّ من خالفها الرأي. وقد غرق فيلونِي طيلة الفصلين الثاني والثالث في هذا الانحياز لكنيسة روما دون مراعاة خصوصيات كنائس الشرق، معتبراً كل ما لم يرُق للكنيسة الكاثوليكية بدعة، ولو كانت تلك العقائد معبّرة عن الواقع الشّرقي ورؤيته وتصوّراته للمسيحيّة. إذ اعتبَر صاحب كتاب «الكنيسة في العراق» المرقيين هراطقة، وهو خطّ لاهوتي دعا إليه بريلّوس البصري، من بصرى الشام، في الولاية العربية الرّومانية، خلال القرن الثّاني. وملخّص رأي صاحبه أن المسيح خال من أي مسحة إلهية في ذاته، ولا ألوهية إلاّ ألوهية الآب التي حلّت فيه. كما اعتبر الأريوسيين الموحِّدين -أتباع الكاهن أريوس، الذي عاش في بداية القرن الرّابع م- هراطقة، وقد انتشر مذهبه في شمال إفريقيا وامتد إلى الشام والعراق، والذي عُقد لأجله مجمع «نيقية» الشهير سنة 325م. والأمر نفسه مع الآشوريين، الذين عدّهم هراطقة، وهم نساطرة رفضوا المذهب الرّوماني وشقّوا عصا الطاعة. وتعود نسبتهم إلى ثيودوروس المصيصي، المدعو نسطور، وهو ينحدر من أسرة آرامية عربية نزحت إلى شمال الشّام من بلاد العراق، التابعة في ذلك العهد إلى الدّولة الفارسية الساسانية، وقد مات نسطور بعد خلعه في المنفى، في صحراء مصر الشرقية.

على العموم لم يكن تاريخ الكنيسة الرومانية في المشرق صفحة نقية كما يصوره فيلوني. فقد شاب العلاقة اضطراب لم ينته عند إكراه كنائس المشرق على الاعتراف بهيمنة روما، بل شرعت كما يرى جورج خضر، مطران جبل لبنان للرّوم الأرثوذكس، في تحوير لاهوتي أنشأت بموجبه كنائس تابعة، فكان من الآشوريين الكلدان الكاثوليك في العراق، ومن الأرثوذكس الرّوم الكاثوليك، ومن الأرمن الأرثوذكس الأرمن الكاثوليك، ومن السّريان الأرثوذكس السريان الكاثوليك («مجلة المسرّة» بيروت، 2004، ص: 72-73).

وكما يورد فرناندو فيلوني بدأ التطلع مجدداً إلى ربط كنيسة العراق بروما في الفترة الحديثة مع إنشاء مطرانية بغداد سنة 1632 وتشكيل أول لجنة رسولية في سوريا خاصة بالشرق الأوسط سنة 1762. كان الغرض البعيد من ذلك إيجاد سبيل لاختراق الدولة العثمانية النافذة وتحصين مسيحيي المشرق من مخاطر البروتستانتية. لتتطور مخططات الكنيسة الغربية في العراق في فترة لاحقة إلى رهان على المدرسة كأداة لخلق شخصية مسيحية عراقية مرتبطة بروما، وقد حاز اليسوعيون قصب السبق في هذا منذ العام 1931 من خلال بعث «الجمعية التربوية العراقية الأمريكية» التي خولت لها وزارة

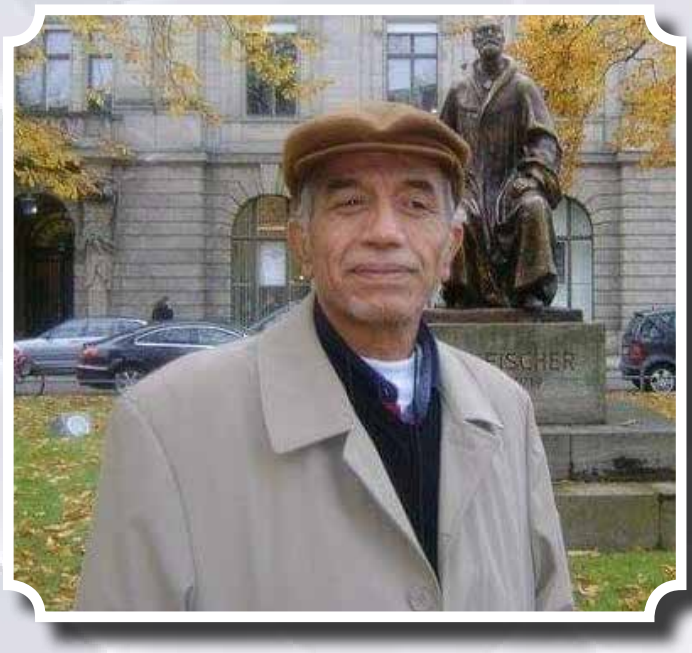
التربية العراقية إنشاء أول مدرسة، ستتطور في السنوات اللاحقة إلى ما يُعرف بـ«معهد بغداد» 1932 و«جامعة الحكمة» 1956. لكن الإشكال الماثل، أن تعليم الإرساليات التبشيرية في المشرق عامة ما كان دعماً للطوائف المحلّية وربطا لها بواقعها وتعريفاً لها بأصولها، بل هدفَ أساساً إلى ربط ولائها بالخارج. يصف «جبران خليل جبران» هذا الواقع الناتج عن تعدّد الولاءات الثّقافية والسياسية في مطلع القرن الفائت، ضمن كتاب «صفحات من أدب جبران» لنبيل كرامة (ص: 61-62)، قائلا: «في سوريا مثلاً كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصّدقة، وقد كنّا ولم نزل نلتهم خبز الصدقة لأننا جياع متضوّرون، ولقد أحيانًا ذلك الخبز، ولما أحيانًا أمَاتنا. أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبّه عقولنا قليلاً، وأماتنا لأنه فرّق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا، حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب، كل مستعمرة منها تشدّ في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها. فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أمريكية، تحول بالطبع إلى معتمد أمريكي، والشاب الذي تجرّع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيراً فرنسياً، والشاب الذي لبس قميصاً من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلاً لروسيا».

يتناول «فرناندو فيلوني» في القسم الأخير من الكتاب مسائل راهنة تتعلّق بمسيحيي العراق، خصوصا في ظل النزيف الديموغرافي الحاصل، حيث تراجعت نسبة المسيحيين من 5 بالمئة، أي بما يعادل مليون و 400 ألف مسيحي قبل الاحتلال الأمريكي عام 2003، إلى حوالي 2 بالمئة اليوم. والجلي ما يطبع مسيحيي العراق من تنوع طائفي: أرمن وآشوريين وكلدان وسريان، كما تخترق تجمعاتهم الإثنية تباينات مذهبية: أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت وإنجيليون، اعترف القانون العراقي باثنتي عشرة طائفة منها. ويبقى تمركز جلّ هؤلاء، قبل الأحداث الأخيرة التي شهدها البلد، في بغداد وأربيل والموصل. وكما يشير فيلوني، يبقى تكتل الكلدان يميل إلى الشراكة اللاهوتية مع الكنيسة الكاثوليكية، في حين ينحو تكتل الآشوريين إلى تشييد كنيسة عراقية محلية. وأما تكتل السريان، الأقل عدداً من الكلدان والآشوريين، فهو ينقسم إلى سريان كاثوليك وسريان أرثوذكس؛ في حين الأرمن فهم إلى الكاثوليك أقرب. وعلى العموم فالملاحظ أن بنية مسيحيي العراق الاجتماعية ليست بنية عشائرية ما جعل تشكيل عصبية داخلية بينهم ضعيفاً بقصد خلق نوع من التكتل الواقي، وهو ما أبقاهم عرضة للتهديدات بشكل مستمر. وإلى جانب مشاكل الداخل، تجابه كنيسة العراق مشاكل أخرى متأتية من الخارج تتمثل في الكنائس العابرة للقارات، وهي كنائس متمرسة بالتحكم في اقتصاد المقدّس على مستوى عالمي، على غرار الإنجيليات الجديدة والكنائس التقليدية الكاثوليكية والبروتستانتية، والتي تحاول ابتزاز المستجير بسلخه عن هويته. لا نقدّر أن كنيسة جريحة، كحال كنيسة العراق اليوم، في ظل تهديد حقيقي لوجودها، قادرة على رفع تلك التحديات بمفردها ما لم يحصل تكاتف ووعي بأن ثروة التنوع الثقافي والديني في البلاد العربية هي ثروة الجميع.

الكتاب: الكنيسة في العراق.. التاريخ والتطور والإرساليات التبشيرية من البدايات إلى الراهن. تأليف: فرناندو فيلوني.الناشر: مكتبة حاضرة الفاتيكان (روما-إيطاليا) ‹باللغة الإيطالية›. سنة النشر: 2021. عدد الصفحات: 255ص.

الشاعر الليبي مفتاح العماري ..

مشية الآسر



مفتاح الشاعري. ليبيا

حين يمسى الشاعر سحابة .. تقارع ارهاصاً لعاصفة من مخاض قصيدة، فأنه بذلك في استحضارٍ لآلهة الشعر وأجنحة الطير .. وهو في ذلك السابح على اجنحة إلى الانسام برفاهية الشعر. والشاعر والقصيدة هما رسل فكر واتقاد لعوالم وارفة الظلال تسكننا ونسكنهم، وهما أضحيا قبلة أذواقنا .

الشاعر لا يمتلك حدوداً، لا ينتمي لفسحة واحدة، أرضه هي المحبة، وحدوده هي الكلمات، وزاده هي رهافة الأحاسيس .. يخلق الذكرى ليتنفس ويتحرك بها، يتنسّم خبايا الحلم لأجل أن يعيش روحاً وإحساساً. وهو إلى ذلك دائم التنّقل بين خفقات القلوب، يسكن إليها ببساطة الأبرياء وابتسامة الصبيان، وعقول الفلاسفة وقناعة الرهبان، لما كان له بصنعة وخصوصية تجعله في حالة من التلاقي المستساغ مع فكر المتلقي عبر أساسيات محسوبة تنتمى لجوانب من جماليات تتجسدّ بميزان خفيف لا يُستهجن. هذا ما كانه «مفتاح العماري ومازال .. دائماً في حاضرنا .. عذب في شدوه .. ممتع في مشاكسته لمواقد إرهاصات شاعر في دير يصنع الكلمات .. ونتعلق بوجوده لمعانٍ كثيرة في ذاتنا .

ولكم نود أن نهمس لحبيب الشعر الذي أحبه فكان فتاه المدلل بجرأة مستكشف لمجاهل

التردد ليصل في النهاية إلى خمائل ربة الفنون والجمال والحب .

حين رغبنا في الحديث عنه - وهو الذي كما نعرف - كنّا في تبريرية أننا قرّاء أثخنهم العشق لشعره، فكنّا في بحثٍ دؤوب عن ما من شأنه أن يزيدنا اقتراباً وغبطة، وتريحنا قلوبنا حين تحتضن العماري المليء نبلاً .

مفتاح العماري صدر له – قيامة الرمل «شعر» – كتاب المقامات قيامة الرمل «شعر» - رجل بأسره يمشى وحيداً ـــ قيامة الرمل « شعر «- السور « مسرحية » – منازل الريح والأوتاد والشوارد .قيامة الرمل «شعر» – فعل القراءة والتأويل « مقالات في النقد الأدبي – ديك الجنّ الطرابلسي»- رحلة الشنفرى»- جنازة باذخة .

العماري حين الحضور كان كيوبيد المحبب شعراً، والعذب بتذكرة دخول الأفئدة دون تأخير، وإعلان أنه الإنسان قبل أن يكون الشاعر .. وحين الغياب إلى حين كان هوميروس الذي تنشده معابد القوافي فلا تطيق عنه صبراً .

وحين أئن شاعرنا بما يجد من اعتلال اعتراه .. وذهاب صحة .. وفراغ أنفاس حوله كان يحتفي بها يوماً ويدعوها لرحابة قلبه الواسع بكل المعايير .. ظلّ المتكّبر عن عواصفٍ شتى في نفسه، لكنه أبداً ما كان في موضع ضعف ليشتكي الذهاب أو المغادرة أو حتى الأنحاء الخالية .

في مقالته « الضحك « يقول : قد يعّد من السهل التحّدث عن الألم .. لكن أن يعاش .. ويتخلل مسامك .. فاتكاً بخلاياك في كل جزء من الثانية، هذا يعني أنك إزاء حرب حقيقية تترحم خرابها خارج الكلام .. لهذا كان لابّد من ابتكار أسلحة أكثر خطورة وفتكاً من أسلحة الدمار الشامل، فقط أن تستفز كل كائناتك القادرة على صناعة المزيد من

الضحك، مع قليل من الشعر والموسيقى، وأن ترفع رايات الحب، في سماء الوجد ، حيث يكفى لبضع كلمات تبثها رسالة عاشقة ، أن تضع فيك الكثير من الأكسجين والطاقة الخارقة على دحر جميع الأورام الخبيثة . المجد للضحك - للحب - للحياة .

وحين تمّعنا في ما كتب، كنّا قد رأينا فيه صورة غير متعمد لحياة أديب روسيا العظيم « تشيخوف » الذي آمن بالعمل الأدبي حين يكون طهارة للنفس وتخلصاً من أدران الخطيئة.. فكان أدبه يتجلى بفخامة انطباعية نابعة من واقع وخيال فنان وريشة رسام، وحباً للحياة ومقتاً للرتابة، ومتسلحاً بمحبة لمن حوله .. وظلّ منبعاً لأدبٍ يسكنه، لكنه كان أدب - الضحك من خلال الدموع كما قال د. احمد النعمان .

فحين تكتمل دائرة الإبداع من خلال المعاناة، فكأننا بالمبدع «بعصفورٍ من الشرق «، وتمثال في ذهن توفيق الحكيم كُتب تحته « لا يجعلنا عظماء غير ألم عظيم « .. لهذا حين اكتملت تلك الدائرة كان تشيخوف يعمد إلى وضع أحزانه عبر روائع روائية خلّدت في فكر الإنسانية .

في قصته « الكآبة» كان تشيخوف يروى حكاية الركّاب الذين لم يقاسموا الحوذي المسكين آلامه بعد موت ابنه الوحيد، بتجاهل واضح لاختلاج صوته بالبكاء – وحين يئس الحوذي من الواقع لم يجد مفراً من الشكوى إلى حصانه الصامت .. لكنه ظلّ في نظرة متشككة دائمة لأعماله– : ((سيقرأني الناس لفترة طويلة .. سبع سنوات .))، لكن أدبه تخطى الحدود الروسية لُيقرأ في كل دول العالم تقريباً، وُطبعت أعماله بالملايين و 92 لغة .

ومفتاح العماري كان أيضاً « البعث الثاني « للشاعر الألماني فريدريش هيلدرلين « الذي تمّثل الشعر في حياته فكان بلاغة تتغنى بكل الأنغام كما قال عنه « د. عبد الغفار مكاوي « في قصيدته « أمضى كل الأيام « يقول هيلدرلين :

((أمضى كل الأيام على درب غير الدرب .. حيناً للشجر الأخضر في الغابة .. حيناً آخر للنبع .. للصخرة حيث الأزهار مفتحة الأكمام .. انظر إلي فوق التل إلى السهل .. لكنى لا أجدك أبداً يا حبي .. في أي مكان لا أجدك أبداً في النور.. تتطاير منى الكلمات وتذروها الانسام .. كلماتي الطيبة وكانت فيما مر من الأيام .))

وحين تعلّق هيلدرلين بأستار العشق كانت « ديوتيما « حبيبته الوحيدة .. لكنها سرعان ما رحلت عنه بعد صراعٍ مع مرض عضال .. فظل الشاعر بعدها دائمَ الترحال، ولم يستقر بعدها أبداً، ورسم في داخله شعاب من هوى سكنه وطيفاً يأبى المغادرة :-

((أنت يا من أشرتِ لي قديماً وأنا على مفترق الطرق .. يا من علمتني بصمتك وأوحيت لي في هدوء.. أن أرى العظمة .. هل تتجلين لي وتحبينني كما كنت تفعلين ؟.. وهل تلهميني الحياة والسلام من جديد ؟))

وحين تقطّعت به سبل الهروب وانتهت إلى محطة الإقرار بواقع حياته دون ديوتيما الإنسانة الوحيدة التي أحبّته قرر أن يكتب اعترافه الأخير :

((تسكتين وتصبرين وهم لا يفهمونك .. يا أيتها الحياة الغالية .. تذبلين في صمت لإنك واحسرتاه.. تبحثين عبثاً بين البرابرة .. عن اهلك في نور الشمس .))

وعقب تفّجر جراحه واندلاق اليأس في أركان حياته استشعر الأسى وأعلن احتجاجه للرياح:-

((ويلي .. لو جاء شتاء.. أين سأقطف أزهاري. ؟))

احتلال

مانيسا أمريكو . سوريا

صدركَ المفتوحُ كجرح
رضابكَ المتدفقُ كنبع
حزنكَ الشاهقُ كالنخل
شبقكَ الفادحُ كرصاصة
رئتاكَ الطافحتانِ بالقطران
بكل ما جاد به الخراب
تحتلني
أنا البكاء الذي نجا
من حزن موشك القيامة .. الكارثةُ .. المؤنثةُ..
العابثةُ.. الباحثةُ.. الحادثةُ.. المتشبثة.. الماكثةُ..
اللاهثةعلى مفرق الحب .
في قلب رجل يشبه الموت
وجدت حياتي .
كنتُ كلما أمعنتُ النظر في البحث عن طريقةٍ أصرخُ
بها من كلّ قلبي
أُقبله
شفةٌ على شفة
والحب في ذمة الشعر

الأعياد وسيكولوجية الفرحة

محمود مصطفى حلمى عبد الواحد . مصر

في خلق المولى عز وجل للنفس البشرية الكثير من الأسرار التي أدرك العلماء منها الكثير، لكنهم على الأرجح لم يدركوا الأكثر، النفس البشرية هي المخلوق الأعظم بين مخلوقات اللّه عز وجل، لو استطعت أن تسبر أغوار تلك النفس لمَا وسعتك صحائف الدنيا لتكتب ما قد تكتشف فيها، ربما من أبرز تلك الأسرار هي الفرحة، تستطيع أن تطلق عليها العديد من المسميات الأخرى، مثل السعادة، السرور، النشوة، أو غير ذلك، المهم في النهاية أنك تجد الفرحة من الأشياء التي تقف أمامها متعجباً داخل النفس البشرية، حين تفرح نفسك، تنبسط عضلات جسدك، تهدأ دقات قلبك، تسير ذرات الهواء دخولاً وخروجاً إلى صدرك بأريحية شديدة، تشعر أنك لم تعد من ضمن المخلوقات التي تسير فوق سطح الأرض، ربما أصبحت طائراً ما، يحلّق في جو السماء، لم يغفل المولى عز وجل في تشريعاته السماوية عن ما قد يجعل الإنسان فرحاً، شرَّع الكثير مما يسعده في حياته، في أيامنا هذه نلاحظ بعض تلك التشريعات عياناً، العيد، شرع اللّه العيد حتى نفرح، نسعد، نضحك، قد يفهم البعض خطئاً أن العيد يكون للأطفال فقط، لكن الحقيقة الجلية أن العيد لكل فرد خلقه اللّه ويستظل بمظلة شرعه الحنيف، ثبَّت اللّه في الإسلام أعياداً عديدة، أراد اللّه لنا أن نفرح، لأنه يحبنا حتماً ويريد لنا الخير الكثير .

في العيد تلاحظ مظاهر الفرحة حقاً، يلعب الأطفال، يتزاور الكبار، يمرح الشباب، في نظرات الأعين تلمح معانى تلك الفرحة، في لمسات الأيدي تشعر بدفء السعادة التي تطفو على الوجوه والمشاعر.

حتى في ختام شهر رمضان، تجد الحنين

إليه يبدأ من أول يوم بعده، لأنه أيضاً شهر الفرحة، فرحة مع الله، فرحة مع الأهل، فرحة مع الناس، تشتاق القلوب إليه لأنها تشعر فيه بالفرحة، لأنها ترتاح فيه حقاً من كل عناء قد يصيبها طيلة العام، ولأن فرحة العيد تضمد كل جراح قد يصيب تلك القلوب من جراء مفارقتها لرمضان، قد ينغِّص الفرحة ألم، مرض، وباء، لكن في النهاية تظل الفرحة داخل القلوب، تشع ضحكات في كل مكان، تطبع البسمات على الوجوه، تطرح النشاط في الأجساد، تصبغ الوجود بلون الجمال، حتى حين ينعزل الإنسان في وحدة ما يستطيع أن يفرح، يفرح حين يعلم خالقه، حين يتقرب إليه ، حين يتحدث معه، حين يبكى تحت وطأة خشيته، حينها يذوق الإنسان فرحة ليس لها مثيل، حينها يعلم حقاً أن هناك أنواع من السعادة التي لم يذقها بعد رغم اعتقاده في وقت ما بأنه قد حاز كل شئ ،لكن علمه يظل منقوصاً رغم ظنه بأنه قد وصل إلى منتهاه .

أوجب الخالق عز وجل الفرحة في كل الشرائع، فحين تبحث ترى الأعياد ثابتة عند الجميع، تجد أن لليهودية ستة أعياد هي الفصح والباكورة و الأسابيع وهتاف الأبواق ويوم الكفارة والجمع ، في حين أن للمسيحية 11 عيداً، هي أعياد البشارة والميلاد والفصح والشعانين والغطاس وخميس الأربعين والخميس والختان وخميس العهد وعيد حد الحدود (أو عيد التجلي، أو عيد الصليب)، في حين أن أعياد المسلمين هي ثلاثة يوم الجمعة وعيد الفطر وعيد الأضحى، وقد سمي العيد عيداً لأنه يعود كل سنة بفرح مجدد، وعند العرب الوقت المجدد يعود فيه الفرح ، ووردت لفظة «عيد» في القرآن الكريم عندما طلب النبي عيسى (عليه السلام) من ربه أن ينزل مائدة من السماء كما في قوله تعالى : ((قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنكَ ، وَارْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ)) (المائدة114) ، وكذلك وردت لفظة «العيد» في أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهي كثيرة منها قوله : أما يوم الفطر ففطركم من صومكم وعيد للمسلمين. (صحيح الترمذي)، وقوله : إن لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا. (صحيح ابن ماجة)، والعيد لم يأت مع المسلمين ودولتهم فحسب، بل كان معروفاً عند الجاهلية قبل الإسلام، وردت لفظة العيد في شعر «النابغة الذبياني» عندما ذكر يوم «السباسب»، وهو أحد أيام الأعياد عند العرب قبل الإسلام فيقول :

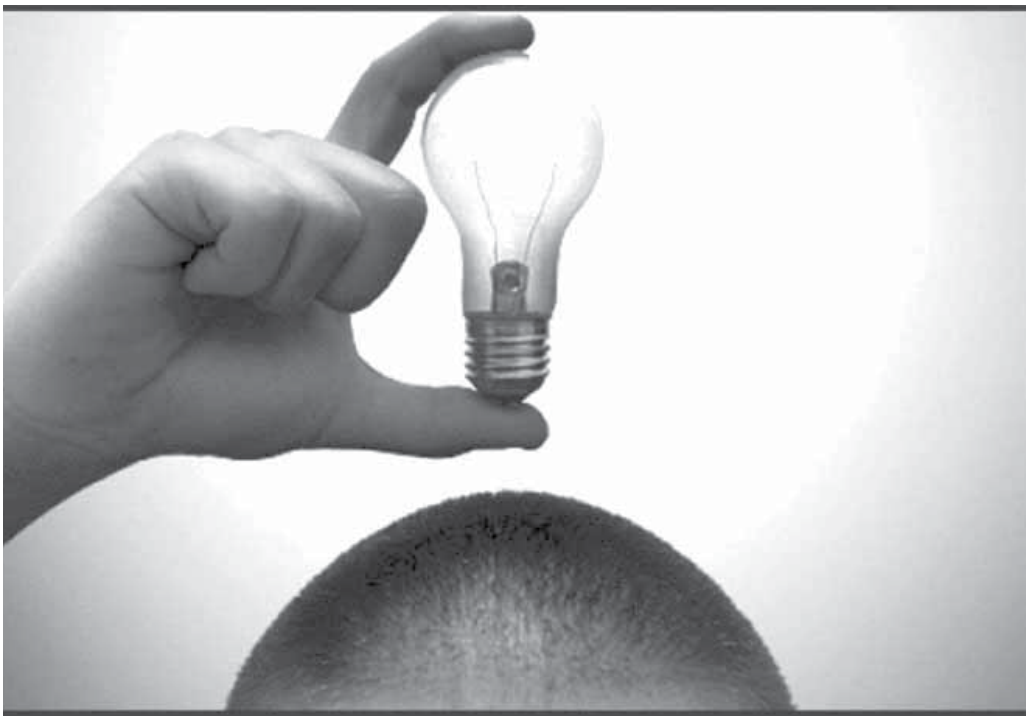
رقاقُ النعالِ ، طيبٌ حجزاتهمْ ..
يُحيَوّنْ بالريحانِ يومَ السبَّاسِبِ

وأول إشارة للاحتفال بالعيد قبل الإسلام كانت حين يأتي موسم الحج في شهر ذي الحجة عند العرب ما قبل الإسلام ، حيث تحتفل كل قبيلة بحجها وحسب تلبيتها الخاصة بها، وكان القريشيون يصومون يوم عاشوراء فيعيدون إكساء الكعبة لأنهم يعتقدون أن ذلك يزيل الذنوب التي في صدورهم ويكفرون عنها فيصومون يوم عاشوراء، ويأتي احتفالهم تأثراً باليهود الذين عاشوا في يثرب إلى جانب القبائل العربية لانهم يعتقدون أن الله نجا موسى حين أغرق فرعون وأهله .

في كل تلك الشرائع تجد الأعياد من الثوابت التي أراد الله عز وجل لها أن تكون في حياة البشر حتى يفرحوا ويسعدوا، لذلك لابد لك أن تعلم أن للفرحة أهمية قصوى في حياة كل منا، حتى يصحّ جسدك وتستقيم حياتك لابد لك أن تفرح، حتى تعيش هادئ البال لابد لك أن تفرح، حتى تعلم قدر الحياة وقيمتها وحلو ما فيها لابد لك أن تفرح، لذا كانت الفرحة هي روح الحياة وكل ما فيها .

بين ثقافتي السر والعلن، وأسلوب المدينة الجديد ..

الفلسفة بين نارين



عبد اللطيف بطاح. المغرب.

نطمح في هذه الصفحات إلى الوقوف على كيفية تأسيس العقلانية الأولى، من حيث كونها عقلانية يونانية ظهرت بفعل تفاعل ديانات مختلفة مع الفلسفة والفكر اليونانيين، لدرجة التقاء أفكار الحكماء الأوائل وتوافقها مع بعض مبادئ تلك الديانات، لأن تعاليم حكمتهم رامت مثلها مثل وحيها تحويل الإنسان من الداخل.

يعتبر جون بيار فيرنان أهم الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا هذه الإشكالية بتفصيل في نصوصهم، حيث يؤكد أن الفلسفة في بدايتها وجدت نفسها، في وضع ملتبس «فهي ستنتمي في إجراءاتها واستلهامها إلى مسارات الهيئات السرية وخلافات الأغورا في آن واحد؛ وستتردد بين ذهنية الأسرار الخاصة بالطوائف وعلنية النقاش المتناقض الذي يتسم به النشاط السياسي»، بمعنى أنها ستتأرجح كما الفيلسوف بين أمريين اثنين، فتارة نجده بفكره الفلسفي يحلم في أن يكون ملكاً فيلسوفاً، معتقدا بذلك، أنه الشخص الوحيد القادر على قيادة الدولة وتدبير شؤونها، وتارة أخرى، نجده منعزلاً عن العالم،

منطوياً على حكمة خاصة به، محاولاً هو وتلامذته بناء مدينة مثالية، وفي تنكره هذا وهو منعزل في ثقافة السر يبحث عن خلاصه في المعرفة والتأمل، وهو بهذا، يضعنا أمام مشكلة أقلمنا رهان هذه الصفحات الوقوف على أسبابها في المرحلة اليونانية.

الملاحظ أن العالم الروحي للمدينة/الدولة، تميز بالمساواة بين مكوناته، والتشابه بين أناسه، ذلك أن هذا الأخير، حسب فيرنان، يقيم وحدة المدينة، لهذا تم اعتبار المشاركون في تأسيس الدولة أقران متساوون، وهذا ما يعبر عنه عند الإغريق لفظ الأيزونوميا Isonomia المؤكد على الحق في مشاركة الكل في ممارسة السلطة.

لما كانت اسبرطة خلال القرن السابع قبل الميلاد منطوية على نفسها، قصد بناء قوتها العسكرية، محظرة بذلك استعمال المعادن الثمينة، والعملة الذهبية والفضية، مهملة الأداب والفنون، نبهنا فيرنان، أن الفلسفة والفكر اليونانيين غير مدينين بشيء لهذه الحضارة، غير أن اسبرطة الجديدة تختلف عنها بخروجها من السر نحو العلن، حيث عرفت بتفوق القانون والنظام، وجهتها نحو الحرب، وانفصالها عن الممالك الميسينية، وايمانها بالمساواة، وبالتالي طرح إمكانية النقاش من قبل الجميع في ساحة الأغورا وبصيغ حكيمة.

تبعا لما سلف ذكره، يمكن القول إن النكبات التي دمرت أغلب اليونانيين بسبب الحروب، شكلت علة دفعت الناجين منهم إلى البحث عن الوسائل الأولية للبقاء، بل وإلى اختراع حكمة تجمع بين أجزاء حياتهم، حكمة منحت للحكماء السبعة الذين ابتدعوا الفضائل الخاصة بالمواطنين قيمة عظمى، رغم أن عالمهم شهد نتائج بسبب الأزمة الدينية/الأخلاقية يمكن إجمالها في النقاط التالية:

- حل أزمة القيم اليونانية بالمزج بين المعطيات الأسطورية والتلميحات التاريخية والأحكام السياسية والشعارات الأخلاقية؛
- نشوء تفكير أخلاقي واقتصادي يواجه معضلات النظام والفوضى في العالم اليوناني؛
- استعادة العلاقات مع الشرق عند سقوط الإمبراطورية الميسينية؛
- ازدياد النمو الديموغرافي للسكان، أدى إلى تشجيع الزراعات الأكثر كسبا، وزيادة الرغبة في البحث عن المعادن، التي تم استعمالها بأشكال مختلفة، بكيفية أدت بالحرفيين إلى تكوين فئة اجتماعية جديدة إلى جانب الأرستقراطيين؛
- الحث على أهمية التفكير الذي يطهر النفوس من الشرور؛
- الاعتماد على النصوص القانونية، كسر الدعاوي القديمة التي كان القاضي فيها بمثابة كائن أعلى، مسلح بالصيغ الطقوسية والبراهين الموروثة من العرف: القسم/التحكيم/الشهادة، بشكل ساهم في توسيع فكرة الحقيقة الموضوعية؛

أدت هذه النتائج حسب فيرنان، إلى تقوية رغبة الطبقة الوسطى في العمل على خلق التوازن بينها وبين الأثرياء الذين يريدون الحفاظ على كل شيء، وبينهما وبين جمهور الناس الذين يطالبون بالحصول على كل شيء، لدرجة أضحى الصراع بينهم مرتبط بثنائية علن/سر، ظاهر/باطن، منكشف/متواري ...الخ حيث أصبح في ظله، مبدأ السيطرة على الذات فضيلة، وصورة النظام السياسي تروم خلق التوازن بين عناصر متخاصمة؛ نظام سياسي يُفترض في وجوده سيادة قانون يكون قاعدة «عليا ينبغي أن تكون واحدة ومساوية بين الجميع. قال سولون Solon لقد وضعت قوانين مساوية بين الضعفاء والأقوياء، محددا لكل منهما

عدالة مستقيمة. ومن أجل حماية حكم هذا القانون العام رفض سولون الطغيان الذي كان في متناول يده».

الظاهر من خلال قول سولون، إن القانون وهو يقيم عرشه مكان الملك في وسط المدينة، يخلق التوازن بين القوى الاجتماعية المتخاصمة بشكل يسمح للفلسفة بشق طريقها، ويوافق بينها، رغم ما يتطلبه هذا التوافق من وسائل، مثل: الموسيقى والرقص والطقوس التطهيرية، تلجأ لها الطبقة الوسطى قصد إقامة الاستقرار.

إن سيطرة الذات على الذات، تبعا لطريقة الحياة المسارية، تنطوي على ازدواجية حسب فيرنان، إذ أنها تخلق توثراً داخل الإنسان، بين عنصريين متناقضين «العنصر الخاص بمركز الأهواء أي الانفعال والتأثر والشغف، والعنصر الخاص بالحذر المتبصر وبالحساب العقلاني»، بطريقة يستخدم فيها العنصر الأول وسائل تسمح بإقناع مركز الأهواء، وتجعله مطيعا وقابلا للقيادة.

يعتقد فيرنان، أن السيطرة على الذات سبب في خلق النظام والتوازن في المدينة، مؤكدا في ذات السياق، أن فكرة السيطرة تلك سبق وأن ظهرت في مؤسسة التحفظ الإسبارطي، حيث كانت تدل على أي تصرف منضم ومنضبط ومطبوع بروح الاعتدال، الدال على الوقار في فلسفة كزينوفون Xénophon. من ثمة أصبح مبدأ السيطرة على الذات يُخضع كل فرد لنموذج عام يتفق مع الصورة التي كونتها له المدينة في علاقته بالغير، ونتيجة لهذا، يبتعد عن اللامبالاة وعن العجرفة المتعالية الأرستقراطية، التي كرست لنمط السر في الفلسفة.

ربما أن الأسلوب الجديد للمدينة يتميز ببعده عن ثقافة السر، ليغدو بريئاً من الصفات الدنيئة، بحيث أصبح في ظله الكل خاضع لنفس قواعد الرقابة والتوازن والاعتدال، «التي تعبر عنها أقوال مأثورة مثل اعرف نفسك/لا إفراط في شيء/التصرف المعتدل هو الأفضل»، إذ أن القيم التي عُبر عنها بطريق شفهية من قبل الفلاسفة، حددت موقع القضية الأخلاقية في إطارها السياسي العام، بشكل يربطها وتطور الحياة العامة، ونتيجة لهذا، تم وضع علم الأخلاق من طرف الحكماء بطريقة وضعية، سمحت بإقامة النظام في عالم المدينة، الذي يتميز بطابع المساواة بين أفراد أثينا، فلا وجود للمدينة بدون مساواة، والمساواة المقصودة هنا رغم أنها تسلسلية تتميز بتطبيق القانون على الجميع، فالمدينة/الدولة وهي تستبدل علاقات القوة بعلاقات عقلانية تظهر في جميع الميادين، تجعل النظام المستند على الاعتدال يحقق المساواة، لتتمكن بذلك من وضع يدها على «مصادر المعادن الثمينة واستبدال شعارات النبلاء بشعار المدينة»، وليصبح تناغم المجموع يجعل من المدينة سيدة نفسها، وهي ستظل هكذا مادام كل فرد من هذا المجموع سيدا على ملذاته.

مما سبق بيانه، يظهر أن الفلسفة في بدايتها الأولى رامت الخروج من ثقافة السر نحو العلن، آخذت بعين الاعتبار استحالة فهمها من قبل العامة، حتى وإن رفضت كل سلطة تفرض عليها وعلى الآخر، حيث لم تعد معها القيادة حكرا على شخصية وحيدة، فقد توزعت بالتساوي في نطاق الحياة العامة، كما أصبحت السلطة تنتقل من مجموعة لأخرى، ومن فرد لآخر، وفي ظل هذا القانون «اتخذ العالم الاجتماعي شكل الكون الدائري والممركز، الذي يكون فيه على المواطن، كونه مشابها لكل الأخرين، أن يجتاز كامل الدائرة محتلا على التوالي جميع المواقع المتماثلة التي يتكون منها الحيز المدني ومتخليا عنها، وفقا لترتيب زمني».

أبداً .. لن

رماح بوبو ـ سوريا

أبداً
لن أصير إلى
ما تومي إليه .
هكذا
ببساطة
سأترك قدمي
تحرك مجذاف الغيم .
سألبس
ما يرميه هديل الحمام
من بلادٍ لا أعرفها .
سأنبش في بركة الوقت
وأصطاد موسيقاي المفضلة
فأبي ..
الذاهب الى الجندية
كل صباح
لم يطرز لي دفئاً
يليق بالمدن المتبّلة بالفلفل الحار
ولا ناولني ناياً
لأطرد جنادب الخوف
عن دفاتري .
وأمي
لم تقل لي يوماً
كوني لأكون .
الوالي الذي لا يفتأ
يوزع أحجار الشطرنج
الى ما تطال يداه
لم يرني
ملكةً
ولا حتى
مربعاً أسوداً .
وهكذا
وجدت نفسي
ملء هذا الصوت
في
خطوة الأبنوس نحو شاطئ المتوسط
أرتجل
بيتاً لا يدخن حشيشة القلق.
ولا يُكتب على بابه
مقبرةً للعموم .
ولذا
لن
أنتمي إلى برد النحاس
ولا إلى
غفلة اليانسون .
سأبقى
كلما امتدت إليّ يداك .
ستكتشف
مدى علوّه
كوز الصنوبر.

القطط في التراث العربي

صلاح عبد الستار محمد الشهاوي. مصر

لم يخلق الله الإنسان ككائن حي وحده، وإنما خلق معه عدداً لا يحصى من حيوانات البر والبحر والجو، منها ما هو مأنوس يعاشره المرء، بل ويتعامل معه في حياته مثل الفرس والحمار والبقر والكلب والقط وطيور الزينة، ومنها الجوارح والضواري والوحوش التي لا يأمن الإنسان شرهّا، فإما أن يسعى إلى القضاء عليها، وأما أن يقيّد حريتها ويجعلها متاعاً للنظر في حدائق الحيوان، سواءً في باحات بغير أسوار أو في أقفاص مدججة بثقيل الأقفال. أما المستأنس من الطير والحيوان، فيألفه الإنسان لأسباب عدة أهمها الملكية والملازمة والتعود. هذا بالنسبة إلى الإنسان العادي، أما بالنسبة للإنسان صاحب القلب الرحيم والمشاعر الفياضة فتتعمق الألفة والعادة وتتحول إلى درجة أعلى من المشاعر الإنسانية.

والقط - الهر- من أهم الحيوانات الأليفة في حياة الإنسان العربي، وله حيز كبير في تراث هذا الإنسان لذا كان هذا المقال.

في كتابه«المستطرف في كل فن مستظرف» يعرف «الإبشيهي» القط بأنه : «حيوان متواضع ألوف خلقه الله تعالى لدفع الفأر

والحشرات» .

للقط أسماء وكنى كثيرة، قال «الراغب الأصفهاني»: «ما أكثر اسمائه وأقل نفعه، فقد حكي أن أعرابياً صاد سنوراً، فرآه شخص، فقال: ما تصنع بهذا القط ؟، ولقيه آخر، فقال: ما تصنع بهذا الخيدع؟ ولقيه ثالث، فقال: ما تصنع بهذا الخيطل؟ ولقيه آخر، فقال ما تصنع بهذا الهر؟ فقال: أبيعه. قال بكم؟ قال بمئة درهم، فقال: إنه يساوى نصف درهم، قال: فرمى به، وقال لعنه الله، ما أكثر أسماءه وأقل قيمته.

وأما عن أسمائه فمنها :

القط، والأنثى: قطه، والجمع قطط وقططة./ الضيون، والأنثى: ضيونة./ الخيدع، والأنثى: خيدعة./ الخيطل، والأنثى: خيطلة./ السنور» بكسر السين المهمة وفتح النون المشددة» والجمع السنانير، والأنثى سنورة. ويقال للسنور أبو أسعد/ وعطسة الأسد، ويكنى أيضاً: أبو خداش وأبو الهيم وأبو شماخ، والأنثى أم شماخ.

أما أشهر أسماءه، فهو: الهر، والأنثى هرة، والجمع هررة، وهريرة تصغير هرة، وإليها ترجع كنية الصحابى الجليل أبى هريرة، التي اشتهر بها، فقد كان شديد العطف على الحيوان، وكانت له هرة، يطعمها، ويحملها، وينظفها، ويؤويها. وكانت تلازمه كظله، حتى بات ملقباً بأبي هريرة.

وفي معاجم اللغة العربية، القط بكسر القاف وتشديد الطاء الجمع قِطاط وقططة، الهر: السنور، والقِطُّ: الهِرُّ، جنسٌ من الفصيلة السِّنَّوْرِيَّة ورتبة اللَّواحم.

أما عنَ أصل القط فتقول الرواية: «لما حمل نوح عليه الصلاة والسلام في سفينته من كل زوجين اثنين قال أصحابه: كيف نطمئن ومعنا الأسد؟ فسلط الله عليه الحمى، وهي أول حمى نزلت في الأرض، ثم شكوا إليه المعذرة، فأمر الله تعالى الخنزير، فعطس فخرج منه الفأر، فلما كر وزاد ضرره، شكوا ذلك لنوح عليه السلام، فأمر الله سبحانه وتعالى الأسد، فعطس، فخرج منه الهر، فحجب الفأر عنهم.

والقط نوعان: وحشي وأهلي، وهو يشبه الأسد في الصورة والأعضاء والوثوب والافتراس والعدو، إلا أنه أقل جرأة من الأسد وأكثرها من سائر الحيوان، وهو يناسب الإنسان، منها: إنه يعطس ويتثاءب ويتمطى، ويتناول الشيء بيده، ويغسل جهة وعينيه بلعابه.

وفي القط من الأخلاق الحميدة انه يرعى حق التربية والإحسان إليه، ويقبل التأديب، وربما ربي في حانوت السمان والجزار وفي الدور بين الدجاج والحمام وغير ذلك من المطاعم التى يحبها الهر ويأكلها فلا يتعرض لها بفساد، ولا يأكل منه ما لم يطعمه، وربما حفظها من غيره، وقاتل دونها، مع ما فيه من الافتراس والاختلاس، وفي طبع الهر وعاداته انه إذا أطعم شيئاً أكله في موضعه ولم يهرب، وإذا خطفه أو سرقه هرب به، ولايقف إلا أن يأمن على نفسه، وفي بعضها من الجرأة ما يقتل الثعبان والعقرب، وإذا أردات الهرة ما يريد صاحب الغائط أتت موضع

تراب في زاوية من زوايا الدار، فتبحث حتى تجعل لها حفرة، ثم تدفن فيها ماتلقيه، وتغطيه من ذلك التراب، ثم تشم أعلى التراب، فإن وجدت رائحة زادت عليه تراباً حتى تعلم أنها اخفت المرئى والمشموم، فإذا لم تجد تراباً خمشت الأرض، ويقال ان ستر الهرة ذلك ليتنبه بذلك قاضى الحاجة من الناس فيغطى ما يخرج منه.

والقط يقبل التعليم والتأديب حتى يمكن أن يألف الفأر مع ما بينهما من شدة العداوة، فيحصل بينهما من المؤالفة الظاهرة

والملاءمة أنيصعد الفأر على ظهر الهر، وربما عض أذنه، فيصرخ الهر ولا يأكله، لا يخدشه لخوفه من مؤدبهن فإذا أشار إليه مؤدبه بأكله وثب عليه على عادته وأكله.

وللقط دأب وصبر على مقصده، روي محمد بن عجلان - مولى بن زياد- قال: دخل زياد مجلسه ذات يوم فإذا بهر في زاوية البيت فذهبت أزجره، فقال: دعه فأرى ما له، ثم صلى الظهر ثم عاد إلى مجلسه ثم صلى العصر، فعاد إلى مجلسه، كل ذلك يلاحظ الهر فلما كان قبل غروب الشمس خرج جرذ فوثب عليه الهر فأخذه، فقال زياد: من كانت له حاجة فليواظب عليها مواظبة الهر فإنه يظفر بها. وذهبت هذه العبارة مضرباً ومثلاً.

القط في التراث العربي :

القط في التراث العربي والإسلامي حيوان غير نجس، مما حفز على اقتنائه وتربيته بالبيوت، استناداً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه: «الهرة لا تقطع الصلاة، إنما هي من متاع البيت».

وحديث السيدة عائشة رضي الله عنها: «كان النبي صلى الله عليه وسلم تمر به الهرة فيصغى لها الإناء فتشرب ثم يتوضأ بفضلها».

وقد امتنع الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم عن دخول دار قوم فيها كلب، فقيل له: إنك تدخل دار فلان وفيها هر، فقال: الهر ليست نجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات.

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كنت أتوضأ أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد، قد أصابت منه الهرة

قبل ذلك».
وقد أمر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بالعناية بالقطط وعدم تعذيبها، وذلك في حديثه الشريف: «عُذبت امرأة في هرة، سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض.
وتحمل لنا كتب التاريخ والأدب العربي القديم العشرات من الحكايات الدائرة حول القط، التي استكهنت خصاله وأوصافه وطباعه، منها حكاية سنور «ركن الدولة» الذي كان قد دربه على نقل الرسائل وحملها من وإلى أصحابها، فقد قي إنه كان لركن الدولة سنور يألف مجلسه، وكان بعض أصحابه إذا أراد الاجتماع به فيعسر عليه ذلك كتب حاجته في رقعة وعلقها في عنق السنور فيراها ركن الدولة فيأخذ الرقعة ويقرؤها ويكتب جوابه عليها ثم يشدها في عنق السنور فيرجع بها إلى صاحبها.
وحكي «ابن خلكان» وغيره في ترجمة الإمام «أبي الحسن طاهر النحوي»، أنه كان يوماً على سطح جامع مصر يأكل شيئاً وعنده بعض أصحابه، فحضرهم قط، فرموا له لقمة، فأخذها في فيه وغاب عنهم، ثم عاد إليهم فرموا له لقمة ثانية، فأخذها، وذهب، ثم عاد فرموا له شيئاً، فأخذه ثم عاد، ففعل ذلك مراراً كثيرة وهم يرمون له وهو يأخذ ويغيب ثم يعود من فوره، فتعجبوا منه، فتبعوه فإذا هو يأخذ ذلك الطعام ويدخل به إلى خربة في شبه البيت الخراب، وفي سطح ذلك البيت قط أعمى فإذا هو يضع الطعام بين يديه، فتعجبوا من ذلك.
وهناك قصة تحكى أن أحد الأمراء كان قد درب سنانير لديه للخدمة، حيث علمها كيف تحمل الشموع لإنارة مجلس الأمير، وادعى هذا الأمير بأنه قد غير طباع وعادات هذا الحيوان فاعترض عليه أحد حكمائه بأنه لا يستطيع ذلك لأن الطبع يغلب التطبع، فلم يوافقه الأمير على ذلك.
وفي أحد الأيام جاء هذا الحكيم مجلس الأمير وهو مخبئ لفأر في كُمه، وما إن اجتمع الحضور والسنانير تقوم بواجبها المدربة عليه، أفلت الحكيم الفأر من كمه، فما كان من السنانير إلا أن رمت بالشموع أرضاً وطاردت الفأر فانقلب المجلس إلى فوضى لما سببته من حريق، فالتفت الحكيم إلى أميره، قائلا: إن الطبع يغلب التطبع. وذهبت مثلاً وحكمة.
وأتت امرأة ابن سيرين فقالت: رأيت سنوراً أدخل رأسه في بطن زوجي فأخذ منه قطعة فقال ابن سيرين: قد سرق لزوجك ثلثمائة درهم وستة عشر درهماً، قالت صدقت فمن أين لك هذا؟ قال: من هجاء حروفه في حساب الجمل فالسين ستون والنون خمسون والواو ستة والراء مائتان فصار المبلغ ثلثمائة وستة عشر درهماً، فاتهموا عبداً في جوارهم فضربوه فأقر بالمال.

القط في الشعر العربي:

لأن اهتمام الشاعر العربي بالطير والحيوان قديم جداً – إذ كانت البيئة البدوية أهم مصدر من مصادر الشعر لديه- رأيناه يصف الفرس والناقة والنعامة والظبي والظليم والقطط وغيرها. وجعل ذلك ركناً أساسياً من أركان قصيدته وعنصراً بارزاً من عناصر منهج الأغراض فيها.
لذا فإن للطير والحيوان نصيب وافر جداً من أشعار الشعراء العرب منذ أقدم عصور الشعر، كان الشاعر فيها يصدر عن بيئته، فيصور ما فيها من ظواهر ومظاهر، ويصفها وصفاً حياً دقيقاً ومباشراً ومرتبطاً بعواطفه الذاتية وأحاسيسه الوجدانية، دون أن يتعدى حدود هذه البيئة وما فيها من بيد ومهامه وقفار، ودمن ورسوم وآثار، وطير وحيوان

ونبات أو غير ذلك من مدركات هذه البيئة الصحراوية البسيطة التي انعكست صورتها على صفحات شعره، وكان لها أثر واضح فيه .

ومن الحيوانات التي حظيت بعناية شعرهم – القط (الهر: السنور)، وأول ما يصادفنا من أشعارهم الكثيرة ما قالته «ميسون بنت بحدل الكلبية» أم «يزيد بن معاوية» ضمن قصيدة لها:

وأكلُ كسيرةٍ في كسر بيتي ..
أحبُّ إلي من أكلِ الرغيفِ
وكلبٌ ينبحُ الطراقَ دوني ..
أحبُّ إلي من قط ألوفِ
وخِرق من بني عمي نحيفٌ ..
أحبُّ إلي من عِلجٍ عنوف.

والمعني: لو أن كلباً ينبح في بيتها في بادية نجد أحب إليها من قط أليف في الحضر (في قصرها الذي هيأه لها معاوية). فلما سمعها «معاوية» قال: ما رضيت ابنة «بحدل» حتى جعلتني علجاً عنوفاً، هي طالق ثلاثاً، مروها فلتأخذ جميع ما في القصر، فهو لها. ثم سيرها إلى أهلها بنجد وكانت حاملاً بيزيد.

وكان الصالحون والأعلام ينادمون القطط وتصحبهم، وما أحسن قول أحمد بن فارس صاحب المجمل في اللغة:

إذا ازدحمتْ همومُ الصدرِ قلنا ..
عسى يوماً يكون لها انفراجُ
نديمي هرتي وأنيس نفسي ..
دفاتر لي ومعشوقي السراج.

ومن الغريب يُذكر أن «مروان الجعدي» آخر خلفاء بني أمية، لما كان مختبئاً في كنسية من عساكر «السفاح»، بلغه أن خادماً له وشى به، فأمر به فقطع رأسه، وسل لسانه وألقي على الأرض، فجاءته هرة فأكلته. ثم لما هجم «عامر بن إسماعيل» على الكنسية وقتل مروان، أمر برأسه فقطع وسل لسانه وألقي على الأرض، فجاءته تلك الهرة بعينها فخطفته وأكلته. فقال عامر: لو لم يكن في الدنيا عجب إلا هذا لكان كافياً، لسان مروان في فم هرة ! وقال في ذلك شاعرهم :

قد يسّر الله مصراً عنوةً لكم ..
وأهلكَ الكافرَ الجبارَ إذ ظلما
فلاك مقولَه هر يجر جرّه ..
وكان ربك من ذي الظلم منتقما.

وللشاعر «محمد بن الحسين الكيواني» من شعراء العصر العثماني، مرثية في هرّة اتخذ من رثائها مجالاً للعبرة التي ينبغي لأهل البغي من حكام هذا العصر أن يعتبروا بها يقول :

واسمع رثاء هريرة ..
كانت ترى عندي أسيره
خلس الحمام حياتها ..
وابتز من قلبي سروره
نال الردى منها وكا ..
نت منه قد أخذت طفوره
قد غالها ما غال ذا الأوتاد ..
واستقصى نفيره
فليعتبر من كان ذا ..
بغي ولا يركب غروره.

وهذه نصيحة عالم لمدعي الشعر الذي أهداه قصيدة :

لقد جاءني لك شعرٌ ولم يكن حسناً ..
ولا صواباً ولا قصداً ولا سددا
فعد عن ذاك وادفنه كما دفنت ..
هرٌ هراها ولم تُعلم به أحدا.

ويقول أحمد شوقي في حال الدنيا :

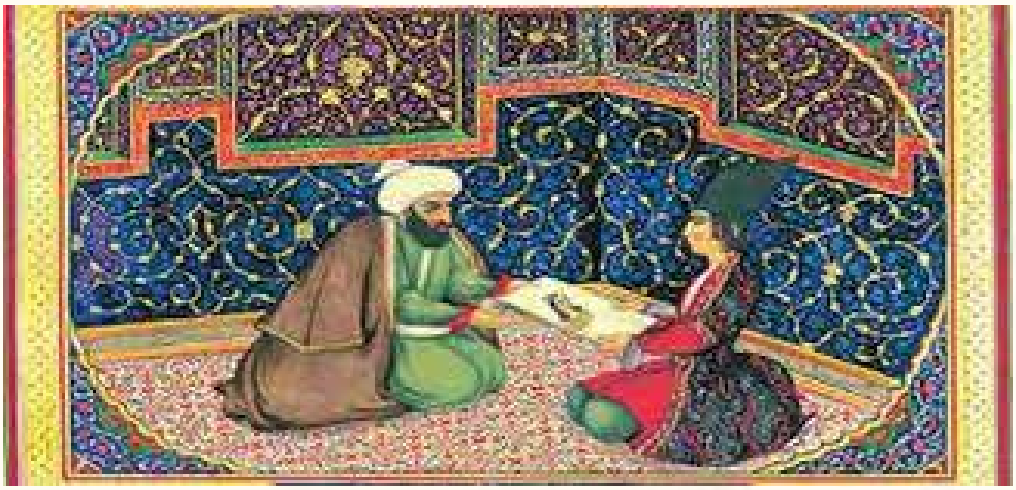
تُعينين المواليد والمنايا ..
وتبنين الحياة وتهدُمينا
فيا لك هرة أكلت بنيها ..
وما ولدوا وتنتظر الجنينا.

أنا عصفور الدوري

فريزة محمد سلمان

أنا عصفورُ الدوري
من يرقاتٍ أتغذّى
وصديقٌ للبيئة أجْدى
يُخطئُ من يغفلُ دوري .
في الصين أبادوني مرةْ
ندموا ماعادوا الكرةْ .
أسراب جرادٍ هجمتْ
أكلت مجهودَ شهورِ .
جوعٌ يفتكُ بالبلدِ
والوالي قد فقدَ الجلدِ
حكماءٌ قالوا : والينا
مشكلةٌ واضحةَ الحلِ
ودواءُ العلّةِ في الدوري
من خطأٍ قد صاروا عبرةْ
لكنْ لا ضيرَ من الخبرةْ
خدمتْ أجيالاً لعصورِ
أنا عصفور الدوري
حرٌ من دون قيودِ
عدتُ أمارسُ دوري
بوفاءٍ وحبورِ

أرزاق الرعية



محمد محمود فايد. باحث في الأدب الشعبي وعلم النفس. مصر

ضمن التوظيف المكثف لقصص الطير والحيوان في كتاب «ألف ليلة وليلة»، من أواخر الليلة 899 إلى الليلة 930، ترد قصة «الذئب والثعالب» في حكاية «الملك جليعاد»، و «وردخان»، حيث اتخذ المبدع من الحكاية إطارا لمجموعة من قصص الحيوان الوعظي يصل عددها إلى عشرين تقريبا. وهي ترد على لسان المنجمين والحكيم شماس، والوزراء، والملك الجديد وردخان، وخليلته. وذلك بهدف الترميز إلى الرسائل الإنسانية التي أراد القاص توصيلها؛ والتأكيد على بعض القيم الأخلاقية الهامة؛ وتوضيح الحكي وتعزيزه؛ واستخلاص الدروس، والاستفادة منها. وصولا لتعليم المجتمع، ما يحتاجه من الحيل النوعية، وهو يجابه الحياة، وما يضيف إلى فلسفته ووعيه من حكم شعبية، ويرفه عنه في ذات الوقت. حيث يعتبر عرض العبر الأخلاقية من خلال القص على لسان الحيوان، من أبلغ الأساليب التي تضمن للفكرة العمق، الغرابة، الإثارة، الطرافة. ومن ثم الذيوع، الانتشار، التأثير.

كان «شهريار» قد استحسن قصص الحيوان منذ بدأت شهرزاد تحكيها. نادماً في أعقابها على ممارساته الظالمة للمرأة،والرعية، قائلا: «لقد زهدتني يا شهرزاد في ملكي وندمتني على ما فرط مني في قتل النساء والبنات». (طبعة بولاق،1252ه،ج1 :ص307). و»زدتني بحكايتك مواعظ واعتبارا».(ج1 : ص308). فقد كان الهدف،تعليم شهريار/ المروي عليه: السلوك القويم. وإشعاره بالخوف، وتذكيره بعقاب اللّه، وتحذيره من مغبة الاستبداد. فكتاب الليالي نفسه أبدع ليكون :»عبرة لمن يعتبر، وحتى ينزجر».

وتتضافر أمثولات الطير والحيوان مع باقي رموز وأحداث الحكايات في إعطاء وتعليم «شهريار»،بعض الحقائق التي تدين الاستبداد والظلم، وتثير فيه الفضيلة والعدالة. فإذا تأملناها، نجد أن «شهرزاد»، تحكي حوادث أرادت من خلالها لفت انتباهه إلى ظلم الحاكم للمحكوم. وأساليب احتيال الظالمين على المظلومين. وبناءً على طلب «شهريار»تحكي «قصة الذئب والثعالب» الواردة في «حكاية الملك جليعاد وابنه وردخان»(ج2: الليلة 921، ص489)، والتي تحيلنا رموزها على إشكالية أرزاق الرعية، بعد أن رسمت «شهرزاد» السلوكيات الأخلاقية المفترضة، ومباديء العدالة الإنسانية. ضاربة الأمثلة، موضحة بالأدلة مغبة الظالمين والمستبدين نتيجة لغفلتهم وجورهم على الحقوق والأرزاق.

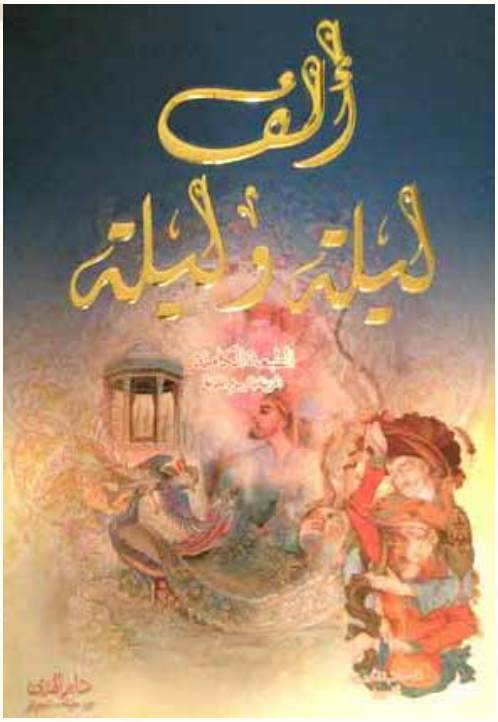
تنطلق الحكاية من رؤية رمزية يراها في منامه الملك العقيم «جليعاد»، حيث يحلم بنار تطلع من شجرة فرغ توا من سقيها. ليخبره المفسرين أنه: سينجب ولداً ظالما، يغدر بوزرائه. وبالفعل، يموت الملك ويتولى ابنه «وردخان» الحكم. لكن، تشغله النساء عن الرعية، فينصحه أستاذه «الحكيم شماس» عبر مجموعة من قصص الطير والحيوان. وتتدخل خليلته، فتقنعه بقتل أستاذه، ووزرائه وأعيان مملكته، بعد ضيقه بنقدهم، الأمر الذي يضعفه، ويدفع الملك المجاور للتفكير في احتلال مملكة «وردخان» الذي ينجح بصعوبة في الخروج من المأزق بمساعدة ابن معلمه في إيهام الملك المجاور بمنعة مملكته، فيتراجع عن قرار الحرب ويعقد معه صلحا.

وترد قصة «الذئب والثعالب» في معرض نصح الحكيم «شماس» لوردخان الغارق في ملذاته،المهمل لشعبه، حتى يئس منه وزرائه،قائلا :»إن كانت حاجتك إلى الدنيا والملك،فأفق لنفسك واضبط ملكك وأظهر للناس قوة بأسك، واعلمهم بأعذارك،وقد عزموا على العصيان، وصار دليل ذلك ما يعلمونه من صغر سنك وانكبابك على اللهو والشهوات.. ورعيتك كثيرون يريدون نقل الملك إلى غيرك، يبلغون فيك ما يريدونه من هلاكك، ويكون مثلك مثل الثعلب والذئب. فقال: وكيف كان ذلك؟ قال : زعموا أن جماعة من الثعالب خرجوا ذات يوم يطلبون ما يأكلون، فبينما هم يجولون في طلب ذلك، إذا هم بجمل ميت، فقالوا : قد وجدنا ما نعيش به زمانا طويلا، لكن نخاف أن يبغي بعضنا على بعض، ويميل القوي بقوته على الضعيف.. فينبغي لنا أن نطلب حكما يحكم بيننا ونجعل له نصيبا.. فبينما هم يتشاورون، إذ بذئب أقبل عليهم. فقال بعضهم: إن أصاب رأيكم فاجعلوا هذا الذئب حكما بيننا لأنه أقوى الناس وأبوه سابقا كان سلطانا علينا، ونحن نرجوا من الله أن يعدل بيننا. ثم توجهوا إليه.. وقالوا : لقد حكمناك بيننا لأجل أن تعطي كل واحد منا ما يقوته كل يوم على قدر حاجته، لئلا يبغي قوينا على ضعيفنا، فيهلك بعضنا بعضا. فأجابهم.. وقسم عليهم في ذلك اليوم ما كفاهم. فلما كان الغد، قال في نفسه : إن قسمة هذا الجمل بين هؤلاء العاجزين لا يعود عليّ منها شيء إلا الجزء الذي جعلوه لي، وإن أكلته وحدي،لا يستطيعون لي ضرا،مع أنهم غنم لي ولأهل بيتي. فمن الذي يمنعني عن أخذ هذا لنفسي. ولعل الله مسببه لي بغير جميلة منهم. فالأحسن أن أختص به دونهم. فلما أصبح الثعالب جاؤا..يطلبون منه قوتهم من الجمل. فقالوا: يا أبا سرحان أعطنا مؤنة يومنا. فأجابهم : ما بقي عندي شئ. فذهبوا في أسوأ حال. ثم قالوا إن الله أوقعنا في هم عظيم مع هذا الخائن الخبيث.. وليس لنا حول ولا قوة.ثم قال

بعضهم : إنما حمله على هذا الأمر،ضرورة الجوع.فدعوه اليوم يأكل حتى يشبع،وفي غد نذهب إليه. فلما أصبحوا، توجهوا إليه وقالوا: إنما ولينـاك علينا لأجل أن تدفع لكل واحد منا قوته، وتنصف الضعيف، وإذا فرغ تجتهد في تحصيل غيره، ونصير دائما تحت رعايتك، وقد مسنا الجوع ولنا يومان ما أكلنا فاعطنا مؤنتنا، وأنت في حل من جميع ما تتصرف فيه دون ذلك. فازداد قسوة. فقال بعضهم : ليس لنا حيلة إلا أن ننطلق إلى الأسد ونجعل له الجمل،فإن أحسن لنا بشيء منه، كان من فضله، وإلا فهو أحق به من هذا الخبيث. ثم أخبروه بما حدث. وقالوا : نحن عبيدك، جئناك مستجيرين بك، لتخلصنا من هذا الذئب، ونصير لك عبيداً .فلما سمع الأسد كلامهم، أخذته الحمية، وغار لله تعالى، ومضى معهم. فلما رأى الذئب الأسد مقبلا، فر. فجرى خلفه الأسد، ومزقه، ومكن الثعالب من الجمل».

لتنتهي القصة التي ينصح الحكيم شماس،من خلالها،تلميذه «وردخان»،ثم يخبره :»من هذا عرفنا أنه لا ينبغي لأحد من الملوك أن يتهاون في أمر رعيته. فأقبل نصيحتي وصدق القول الذي قلته لك، واعلم أن أباك قبل وفاته قد أوصاك بقبول النصيحة، وهذا آخر كلامي معك. فقال الملك : إني ساسمع منك، وغدا إن شاء الله أطلع إليهم. فلما سمعت زوجته ذلك الكلام، قالت : ما أكثر تعجبي من طاعتك لعبيدك.. فلأي شئ رفعتهم هذه الرفعة العظيمة حتى أوهمتهم أنهم هم الذين أعطوك الملك.. ومن حقك عدم الخضوع لهم. فكيف تكون مرعوبا منهم هذا الرعب العظيم».

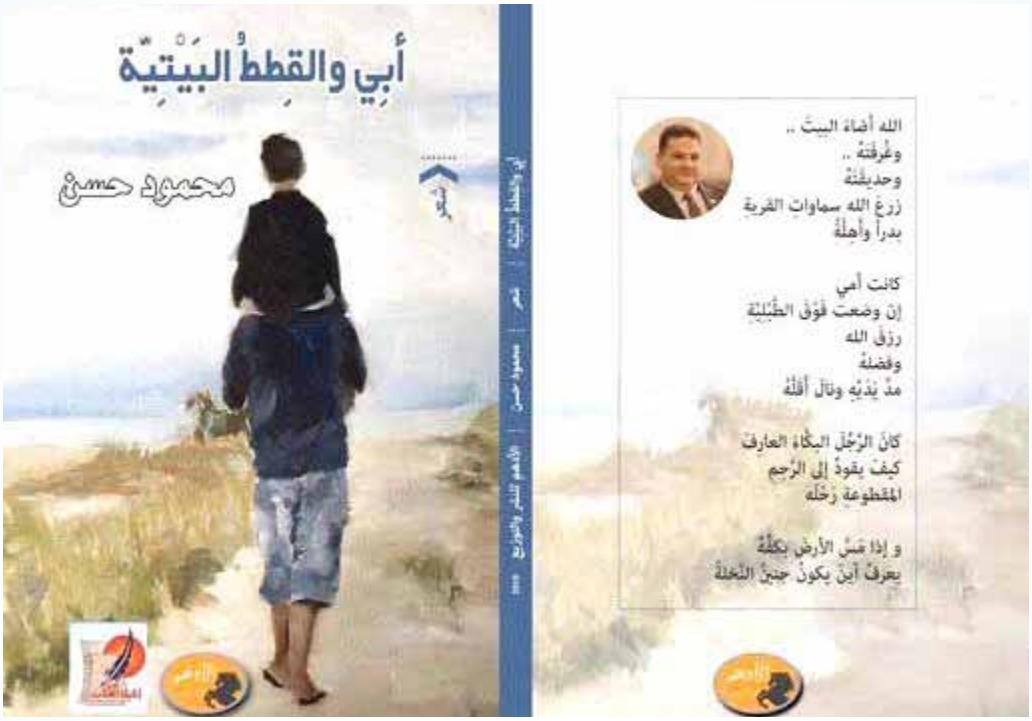
تتميز بنية الحكاية، بالبساطة النسبية. ويأتي التعقيد فيها، كون الشخصيات تعبر عن نفسها من خلال قصص الحيوان، عوضا عن حديثها المباشر. فالظلم مثلا،



لا يسمى في حوار الحكاية، لكن يشار إليه عبر أمثولة تنطوي على ظلم. ورغم علمانية طرح الثعالب، أراد الراوي القول إن الناس يضعون بإرادتهم سلطانا عليهم، يعطونه نصيبا من رزقهم على أن يحكمهم بالعدل، ويكون كالقاضي بجانب الضعيف ضد القوي، ومع المظلوم ضد الظالم، يقف على الحياد خارج الصراع الطبقي. يتخذ من المواقف العقلانية، ما ينصر الفقراء والضعفاء. مما يعبر عن الأيديولوجية الموضوعية للقاص، حيث ينبه المتلقين لفساد واستغلال بعض الحكام والأنظمة، رغم تعيينهم من قبل العامة. محذرا، مما قد يوهمهم به هؤلاء المحتالين من شرعية، سواء في حكمهم، أو في استقطاع ضرائب باهظة رغم عدم خدمتهم، والابتعاد عن معاني: الإيثار، والارتقاء، والفهم الحقيقي للمسئوليات، والمهام، والمتطلبات التي تتوق إليها مجتمعاتهم وينتظرون تحقيقها.

قراءة في ديوان أبي والقطط البيتية ..

أدب ما بعد كورونا



حاتم عبد الهادي السيد. مصر

بداية : ليس هدف الفن في الأساس « إصلاح المجتمع وزلزلته » – كما يذكر – أدونيس ، وإنما تكمن ماهية الفن في كونه يرسم أطراً ومقاييس، ويحدد علاقات وعلامات فارقة، أي يدور نحو الشيء ويصفه بما فيه من متناقضات دون أن يدخل في نقد أو هدم أو إجلاء تلك المتناقضات وإلا أصيب بالخطابية والمباشرة، لهذا وجب التفريق بين الزمن في القصيدة ، والعصر الذي كتبت فيه.

كما أن الزمن لا يرتبط « ببداية ووسط ونهاية » إذن لا انتهاء للقصيدة – زمنياً –، ولا معني لانتهاء قصيدة في عصر، وإنما يرجع العزوف عنها لاختلاف الذائقة وتوجيهاتها الحداثية، فالقصيدة في كل زمان ومكان هي القصيدة ، والشعر هو الشعر، أما التلقي فهذا أمر قبل وجود مدرسة التلقى –لا يعيره النقاد اهتماماً، وبالتالي لا انتهاء لقصيدة ، ولا موت لشاعر بقيت قصائده ، إذ أن الشعر لابد أن يكون لصيق البيئة والواقع وعليه أن يؤطر لهما، ينقدهما، ولكن ليس عليه العلاج، فالثقافة العربية وتطورها أمر يجب أن يؤخذ في الاعتبار ضمناً، وهو ليس «نفسياً » –وإنما أمر حتمي تستلزمه ضمائر وقفت على معين اللغة الشاعرة ، ويعزي إليها التوجه العام .

فالكلمة والجملة يشكلان حركة في المقطع داخل الكل العام، وبالتالي فهما أساس الحركة، ومنهما تأخذ الحركة ماهيتها، وما الوزن في الأساس إلا اتساق كلمات وجمل في نظام صوتي صرف، أو قالب ، - هذا عن القصيدة العمومية – أما الحديث عن قصيدة التفعيلة أو قصيدة النثر، فإن الكلمة والجملة فيهما تشكلان الحركة في الأساس، وما تخلّق المعني في القصيدة إلا بانفصال الشكل عن المضمون، والتجاوز في إحداهما لتشكيل نص له طبيعة خاصة، فيكون فعل التخلق مرتبطاً بجماليات النص – آليته – ولا حاجة هنا للفكر، بل إن ارتباط الشعر بالفكر يمثل عبئاً على التخلق ، وإنما هنا يتحتم الانفصال لطغيان الحالة الوجدانية على الشاعر من ناحية، وعلى الجو العام للقصيدة ، مع مراعاة أن القصيدة لا تكون قصيدة إلا إذا اعتمدت على بني فكرية وأنماط لغوية، ومكملات أخرى، وما الفكر إلا جزء في البناء، وليس هدفاً في ذاته، وإلا فإننا نقحم الفكر على الشعر ونؤجل بهدم البناء الشعري .

أدب البيت/ السكون/ الصمت :

رصدت الأدبيات العالمية مصطلح «أدب البيت»، أو المنزل؛ وهو الأدب الذى يتناول الأسرة : الأب والأم والزوجة والأبناء، ومتطلباتهم اليومية والمنزلية، وعلاقاتهم بالمجتمع، كما ارتبط ذلك المصطلح بأدب العزلة في المنزل، حيث تبدع العزلة جوهر الشعرية المغايرة، والباذخة أيضاً . ولنا أن نرى ذلك لدى الشعراء المعاصرين – الآن – ففي ديوانه : «أبى والقطط البيتية»، يحيلنا الشاعر المصري السامق «محمود حسن عبدالتواب» الى « أدب البيت «؛ عبر مشهديات الصورة الحياتية اليومية؛ حيث الأب/الشيخ/ الأزهرى/ الكبير،يجلس بطيبته المعهودة، وحنانه الذى يفيض على البيت حتى يطال القطط، وكأنه» أبو هريرة «الحداثى؛ يسقيهم – مع الأولاد – ويطعمهم ويطبب أوجاعهم .

وتتجلى أدبيات أدب المنزل/ البيت/ أدب الصمت والسكون / أدب الهدوء حين يصف شاعرنا / محمود حسن نهج الحياه اليومية في البيت، يقول : ((اللّه أضاء البيت/وغرفته/ وحديقته/زرع اللّه سماوات القرية/بدراً وأهلَّة/ كانت أمى/إن وضعت فوق»الطبلية»/رزق اللّه/ وفضله/مد يديه ونال أقله/ كان الرجل البكَّاء العارف كيف يقود الى الرحم/المقطوعة رحله ؟!/وإذا مسَّ الأرض بكفه/يعرف أين يكون جنين النخلة).(الديوان؛ص:8: 9).

إنه وصف مشاهداتى للحياة اليومية في المنزل؛ والفناء، وحديقةالدار، القرية، المجتمع المحيط، حيث يجلس الأهل وتوضع» طبلية الطعام «ويأكلون من رزق اللّه وفضله، وحيث الأم التي تطبخ والأب الذى يقتطع من طعامه ليطعم القطط البيتية، أبناءه؛ يقول : (والقطط البيتية/كانت تجلس في حجره/لا يأكل/ لا يشرب /إلا إن أكلت/إن شربت/ لا تحتاج خشاش الأرض فقد/سكنت ظله) .(الديوان ص 9 : 10).

ثم تبدأ مراسم الحنان الأبوى، طقوس وأدبيات المنزل؛ حيث الأب يحنو على صغاره، كالطيور التى تطعم أفراخها، في تصوّر جميل للمنزل الإسلامى العربى، حيث القطط قد أمنت رزقها؛ والأطفال والأسرة يتحلقون حول الأبوين في مشهدية رامزة للواقع المصرى، في صعيد مصر؛ وفى ريفها أيضاً، يقول : (كان أبى / مثل طيور الجنة / يطعمنا من فمه / يقتسم اللقمة نصفين / ويمنحنا قبلة). (الديوان، ص:11).

إنه طعام الحب، الرضا برزق اللّه وما قسمه؛ والحنان الدافق الفطرى، الذى يسع البيت والمجتمع والحياة، حيث يضم الأب صغاره ، والأطفال يشتاقون لحضن الشيخ الأزهرى الدافىء الحانى، وهو الولد الشقى يحاول أن يخش الى حضن الشيخ الذى هو مدفأة البيت،

إلى جانب الأم، يقول : (يا كم كنتُ تصنَّعتُ صداعاً / في رأسي / حتى يأخذني / بين ذراعيه لعل أبى؛ / ولعله .. / وأنا الآن إذا / ضلت خطواتي / في صحراء التيه الممتدة / واهترأت بوصلتي / حتى لم يسعفني / درب التبانة ،أستوحى ضحكته / فتلوح /القبلة). (الديوان ص: 12)

إذن أدب البيت العربي:» يعزز الايجابيات في المجتمعات، وينحو إلى الفضيلة، عبر صوفية الحنان، والبحث عن برهان، عبر اليقين والسموق والإيمان والحب، وهذا يرسِّخُ قيم الحياة النبيلة :الحق والخير والجمال والحرية والحب، والعشق الذى يصل الى حد التصوف ، وقد قلنا في مقال سابق: إن» أدب التصوف الذاتي «يصلح لأن يمثل خطاباً شعرياً عربياً، ليجابه المد المابعد حداثى، ويرسخ للفضيلة والقيم العربية الإسلامية الأصيلة، عبر البطل/ القدوة/الأب/المحبوب/الشيخ/العاشق/المحب للأولاد والقطط والعالم والحياة؛ يقول :

(إن الشيخ الأكبر / صوفى القلب / إمامىّ الطَّلة/إن لف عمامته / شاهدت ملوكاً/ وسوارى جنداً وخيولاً / وملائكة / وشممت العطر /وريحان الجنة في الحُلَّة). (الديوان ص: 13).

إنه الشيخ الوقور/ الرمز/والمتصرِّف الكبير، المتصوف، يرفل في حلته، بردته، يكوثر الحياة وهو يحوقل؛ عبر مسبحته النورانية المضيئة ،ولا غرور أن يشبهه الشاعر» بالخضر عليه السلام «حيث يتناص مع الميثولوجيا الدينية القرآنية لإحداث نقلة في الأدب الشعرى الصوفى؛ فهو يماهى بالحديث عن أبيه، ويساوق الموضوع، ليخشَّ بنا الى الخضر فيتوحَّدَ معه عبر اللغة الأثيرة/ الحكاءة/ وعبر التدوير الشعرى/والسرد القصصي الشاعر، الإحالى، فكأنك أمام ساحر، يوثِّق عرجون اللغة؛ ليندغم المقدس بالشعرى ، والمخيالى بالميثولوجى، فنراه عبر مهارة حاذق، يمازج بين صوفية والده؛ ونورانيه الخضر وبصيرته، يقول : (فغلام القرية كان أبى / من قتله؟ / خرق الفلك على / علم لمساكين بلا / حول أو قوة / وأقام جدار غلامين يتيمين / وفسّر سِرَّ الكنز لمن سأله / وأبى / من قال: أنا آتيك به / فأبى كل فيوضات /النور المكتملة) . (الديوان ص : 14)

إنه العرفان الصوفى، حيث يتمثل الهدهد، والجان الذى قال لسليمان : « أنا آتيك بعرش بلقيس قبل أن يرتد إليك طرفك « ، إنه التَّوَحَّد الذى يصل الى حد الذوبان؛ عبر خرقة الصوفية ، لا، بل عبر (التصوف الذاتى) الذى أشرت إليه –آنفاً – عبر الوجد، التَّوسّل، اليقين والبرهان، والعروج الى سماوات أكثر براحاً، للشعرية العربية، ولعلنا لن نغمطه حق والده الشيخ العالم؛ الذى كتب عنه في المقدمة : إلى روح فضيلة أبى الإمام :» حسن عبدالتواب «،الذى كان العلم يحج الى عمامته الأزهرية، ويطوف حولها .

ويتجلى أدب السكون والصمت، من خلال فضاءات البراح التصويرى، المشاهداتى الذى تحدثه الصورة الباذخة، عبر اللغة الأنيقة التي تتمكيج، وتصفو عبر سكون وهدوء المنزل النورانى، وبراحات الحدائق والقرى النائمة حولها، وكل ذلك يسد فجوة في الصورة الذهنية، ويحدث التماس الذاتى والنفسى ، وينشد تشاركية للقارىء كذلك.

ويتجلى أدب البيت كذلك في قصيدته:» بردية الخلاص»، حيث نراه يصف : الأم؛ الزوجة ؛ أرملته الحبيبة/الأم : التي ترمّلت بعد وفاة الوالد بعد أن كان عمود الخيمة / البيت/ عمود الشعر الرصين، يقول : (أرملتى / حين تجيء لتوقظنى / كل صباح / وهى تقبل رأسي / تسمعني في كفني / تتلو آي الذكر واستغفر / من سبعة آلاف سنين تخيط / الكفن الكتان وترتقه / يومياً /من سبعة آلاف ..وأنا في برزخى/المظلم تحت البحر الأحمر/

أتقصَّى أخبار الجنة والنار.). (الديوان ص: 19:18).

إنه يخاتلنا هنا حيث يندغم حديثه عن الأرملة العجوز ليتماس مع مصر التي عمرها سبعة آلاف عام حيث الأصالة المتجذرة عبر البيت/ المدينة / الوطن/ العالم، والكون، والحياة، وهو تصوير يفوق الواقعية السحرية التي نعرفها، ويعلو الى تماس مجازى فريد، ليؤكد أن أصالة المنزل وما به من طيبة وجمال، هى أصالة المصريين على مر العصور الممتدة كذلك .

ولعلنا نلمح تحقق مصطلح أدب البيت من تلك العلاقات الحميمة بين الوالد والأب والزوجة، الأم/ الأرملة العجوز/ مصر:(عبر البراح المخيالى السحرى)، وبين أطفاله وصلة رحمه كذلك، لنؤكد اندغام أدب البيت بأدب السكون الذى يجسد الفضيلة العربية، ولا يكرس ويمرر الفحش، كما في الادب الغربي عند «ساندوز» وغيره؛ وهو يسد فجوة في الشعرية العربية الغائبة، والتي أراها تتجدد، لتعود بقوة، في عالم ما بعد كورونا الآن .

ولعل « أدب المنزل « يتقاطع ويتماس مع الأدب العالمي في كثير من السمات، بل أنني أزعم أن «أدب الأطفال في الوطن العربي «يكرس لتلك الحميمة :«لأدب المنزل / البيت / الأسرة؛ عبر علاقات الحب والحنان بين الوالد وطفلته؛ وبين الأم وأولادها؛ بل يمكنني القول إن الشعر النبطى في البوادى العربية، يجسد بجدارة للأدب الجديد لأنه يعلى من الهوية والقيمة للفرد داخل القبيلة، ويعلى من شأن الذات والقيم، وتلك لعمرى مقصوديات يتغياها أدب السكون، وأدب البيت، أدب القبيلة الذى يعكس حياة المكان والسكان، ويؤصل للهوية العربية النبيلة الشامخة . ولعلنا نلمح امتداداً لثيمات هذا الأدب الوليد/ القديم/ المعاصر وعمقه عبر استخدامه السرد الشعرى/القصصى/ التبئيرى، الذى ينطلق من مركزية العلاقة بين أطراف الأسرة/العائلة/الأصدقاء/القبيلة/ القرية/ المدينة / العالم / الكون / الحياة، يقول : («هايدى» ترسل للأرض سماء / ونجوماً / وترتب قافية البيت الملكى / تلمحها حين تلاعب قطتها (شِيروسًّا) / كالأم الحانية الضامة / في فمها لقمة / أهدتها « شيروسا « / عمتها « بيرو العطار « / لما لمحت فوق العبارة في رحلتنا / للقنطرة الغربية / طفلاً لم يتجاوز عشر سنين / ويبيع الحلوى /طلبت مني عشرين جنيها /كي تشترى الحلوى /منه / وهى الآن توزع حلواها /فوق العبارة للركاب /جميعا) . (الديوان ص :62:61).

إنه تراث الفضيلة حيث الإبنة قد ورثت الحنان عن جدها، في معاملاتها مع القطط، وعلاقاتها اليومية، فنراها تجسد العطاء، التسامح، الفضيلة، فأدب البيت هو – كما أعنيه –: أدب الرحمة / أدب الفضيلة / أدب التربية المنزلية / أدب الأسرة التي ربت أبناءها على الفضيلة والإيثار، وتوزيع السعادة على الفقراء البائسين، وهو الأدب الذى ينشد مخصوصية اللغة التي قد تشبه الشعر الحكائي أو القصصي، عبر مسرحة المشهد/ التشكيل البصرى، لنظل كجمهور داخل جوقة الحدث الشعري، لا خارج السياق، أي هو: الأدب الذى يكسر الحائط الرابع لزمكانية الوجود، ويؤطر شعرية مغايرة، نلمحها عبر فرادة الشعر الحكّاء، لا يرسم أسطورة، بقدر ما يصنع صورة تماثلية، عبر المخيال الذى يشبه البراق، أو العنقاء الأسطورية، ليجسد الواقع الجميل عبر السكون والصمت والهدوء، وهو الأدب الذى ينشد الكمال عبر اكتمال فضاءات المعنى، ويسد فجوة الزمن بتشاركية الجمهور، ويصور الواقع بمخيال سحرى، عبر لغة أنيقة، تتأنق في سيرها التدويرى، وتحيلنا عبر السرد الشاعر، والشعر السردى الموسوق؛ الى فضاءات جديدة، تغايرية، وتمايزية، تتواشج مع العام الى الخاص، وتنشد تصوفاً ذاتياً لمرموزات اللغة واقتصادياتها المائزة،

ومجازاتها الإحالية الباسقة كذلك .

وبعد : قد يصلح أدب الأطفال كذلك، والشعر النبطي، لنضمهما الى فضاءات: « أدب البيت ،والسكون والصمت»، بغية إنتاجية أدب عربي عالمي جديد؛ نفاخر به ونزهو، فهو قوامه الفضيلة، لا « أدب الإلتزام « فحسب، وأواره اللمحات الصوفية التي تتوسل قيم الفضيلة والحرية؛ ضد ما بعديات الحداثة؛ التي لو طالت مجتمعاتنا العربية ـ دون تحصين سابق ، فستصارعنا؛ وربما تصرعنا؛ إذا لم نلتفت سريعاً الى الغزو الزاعق الممتد عبر الهيمنة والامبريالية؛ وعالم ماك والعولمة ،والكوكبية ،والشرق أوسطية، والحداثة، وما بعدياتها، والعصرنة؛ والأمركة، وصراعات الحضارات ومحوها؛ ولنا في تراثنا العربي-خاصة الشعري، والنثري؛ وفي خطابنا الحداثي العربي، الحصن الآمن، عبر لغتنا العربية، لغة القرآن والبلاغة؛ التي تسع كل شيء، لتتموسق؛ وتتمكيج، وتتعطر، وتزهو لتساوق اللغات في العالم، بل وتمايزها؛ وتعلوها؛ لأنها لغة القرآن الكريم، لغة اللّه الأعلى، السرمدي، وكلامه الباسق الباذخ الأثير.

وفى النهاية :

أقول : لقد تخيرنا- هنا – على سبيل المثال، بعض القصائد التجريبية، لدى الشاعر/ محمود حسن عبدالتواب؛ والتي ارتأينا فيها ملامح هذا الأدب الما بعد حداثي العالمي، والذى كان بعيداً، وغير معروف لدينا كذلك، لنقول للعالم : إن من الشعراء على مستوى الوطن العربي، منفتحين على كل ما هو جديد وسامق هناك، وكل مايحسبونه جديد في الغرب، هو قديم ومتجذر عندنا، بل هو موجود في الشعر الجاهلي أيضاً ، وما وصف الديار والمنازل والبكاء على الأطلال سوى صورة مظهراتية للتأصيل لهذا الأدب القديم/ الجديد كذلك، لكن البون شاسع بين الغائية من أدب السكون عندنا كعرب، وما عند الغرب الذى يتجسد أدب السكون لديهم في تمرير الفحش والعهر والإيروتيكا، ومع عدم رفضنا للغائية كذلك منطلقين من أن الإبداع لا يتقيد بوطن أو دين ، ولكن اعتبارية الذوق العام وسمت أدبنا بطابع الفضيلة ضد العهر المابعد حداثي، وصدرت الإيمان ضد الإلحاد، وأكدت أزلية الإله الخالق للكون والعالم والحياة.

أقول: لقد تخيرت-هنا-أنموذجاً؛ كإستراحة للتطبيقي، ليماثل ما نستشرف له، وألمحنا اليه من وجود تحولات في القصيدة العربية، كفعل كونى مقاوم، وككيان فاعل في جسد الحداثة، وما بعدياتها، فما يؤطرون له هناك، قد أطرنا له في السابق، وهذا – لعمرى – ليس نظرة شيفونية، استعلائية أو قبيلة متعصبة ، بل الأدلة موجودة في آدابنا العربية كذلك : في القصة والرواية والمقال وعبر تراثنا العربي الزاخر كذلك، ولنحيل المتشكك الى الأنموذج العربي القديم كذلك، يقول شاعرنا القديم:

لبيت تخفق الأرواح فيه ..
أحب الىّ من قصر منيف
ولبس عباءة وتقر عينى ..
أحب الىّ من لبس الشفوف .

ولعل بكائيات الأطلال والمنازل والديار، ووصف الرسوم متجذرة في أدبنا العربى، وهى تؤصل لذلك النهج الجديد، وتؤكد – على استحياء – قول الشاعر :

ما أرانا نقول الا معاداً ..
أو معاراً من لفظنا مكرورا .

لكننا نقول: إن تجديدية العصور، واختلاف البيئات قد أحدثت تحولاً في الذائقة والفكر، وفى نسق القصيدة/النص، وبات التجديد سمتاً، وثيمة ؛ تشيران الى الحضارة والتمدين والرقى، متوسلين القديم كأنموذج انساني لامتداد الفكر؛ وتكامليته عبر العصور والأزمنة المتعاقبة والممتدة .

جنة النص

انتقاء : سواسي الشريف

لم يعد هناك طعم لشيء
فوق ركام بيتها القديم
تلعب الطفلة

الكيلاني عون . ليبيا

فيما بعد
والجرافات ترفع ركام المدينة
سوف يخرج من بين الحجارة والغبار
سربٌ من الطيور
سوف يحلقون الى سماءٍ بعيدة
حيث لا خوف
ولا حزن
ولا بكاء.
فيما بعد
والسرير ينفض عنه الزجاج
سيسقط سن الحليب
على بلاط الغرفة
الذي شهد على أول حذاء.
فيما بعد
وهي تنهض لتتفقد رضيعها
ستتذكر أنها أصبحت ثكلى
تلك التي
كانت من يومين.. حبلى.

صونيا خضر . فلسطين

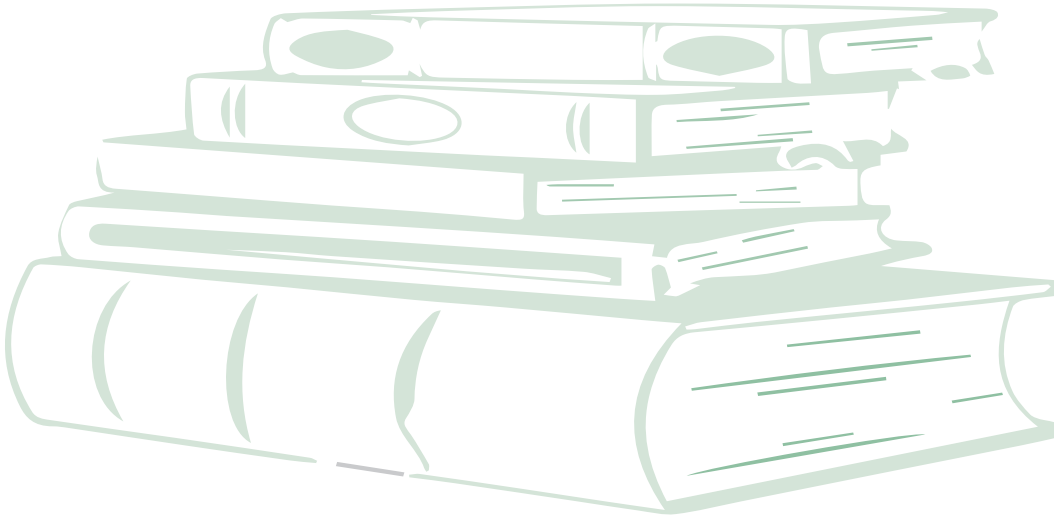
مع كل الحرائق
تشعلين الروح نوراً
ودمك نهر جار
يا غزة
ونحن العطشى
كأن القلب يصرخ
أمن قطرات ؟!

هيام جبر. الأردن

كُنتُ أُدرِكُ أنَّ القلوب المُرهفة تعطبُ باكِراً
فادخرتُ لكِ قلباً منذُ طفولتي.

حمزة الحاسي. ليبيا

بالأمس كانت هناك
قُبيل العيد
بمُحاذاة السور العتيق
تَجلس أول الزُقاق
تَتَوشّح بغِطاء الإنتِظار
الشمس ساطعة في المكان
اقتربت منها وقلت:
لما أنت هنا ؟
أجابت :
أنتظرُ ولداً لي ذهب للصلاة
– أخرى، في الجهة المقابلة تبيع التين والعنب في سلال



قاطعت الميزان ورددت بغضب
– هي هنا منذ أعوام لم تبرح المكان
دنوت منها أكثر
سألتها:
أغَزيّةٌ أنتِ يا خاله ؟
– قالت: أنا من بيتي هنا.. أنتظر ولدي هنا
ولماذا لم يعد ؟
أشارت بيدها ذهب للصلاة وانتظره ليعود ؛
ذكروه لي في دمشق يشيّع أخاً له
وآخر شاهده في الجولان
وثائراً من الجنوب ارسل قبعته
وشاهدته يصلي هنا
مَسحت دمعتي
تراجعت ..
تمتمت ولم تسمعني
ولدك شهيد
وأنت في القدس
ما زلتِ تنتظرين .

مريم حوامدة ▯ فلسطين

في غزة
ينامُ الليل
في قلوبِ الناس
وخيطُ الصباح
يُضيء الدمى
الملطخة بدماءِ الأطفال
في غزة
يقفُ الأبطالُ عراة الصدورِ
في وجهِ الاحتلال
في غزة
نادت القدسُ
توحدوا ولبو النداء
في غزة
الهواء سام
ولا يصلحُ للشربِ الماء
في غزة قلوبنا
ونحنُ
ها هنا ننتظر
أن تتسطّر أسمائنا
في لوحةِ الشهداء
في غزةِ
وجهتنا
في غزة
عودتنا
إلى غزة
قادمون
وكلنا أحرارٌ مجاهدون!

أمجد الخزعلي. الأردن

رواية العَبِيد الأحرار والأسياد العَبِيد ..

فستق عَبِيد

عبد الهادي شعلان - مصر

رواية «فستق عَبيد» للكاتبة «سميحة خريس»، سلسلة موصولة من حكايات العبودية المستمرة، الحكي فيها معادل موضوعي للتحرُّر من العبودية والخلاص من الحَبْسة الرَّاكدة على الرُّوح، التي تجعل العبد في حالة اختناق، فإذا به يحكي حكاية عبوديته فينفك ويتحرَّر.

تبدأ الحكايات بالجَد «كامونقة» وهو يحكي لابنته «رَحْمة» ويسرد لها سيرته مع العبودية بفخر عجيب، فقد قبضوا عليه جائعاً، يحاول القفز فوق سور مُزجَّج لبيت في «كردفان»، جروه بعد مقاومة خرقاء إلى زريبة الرَّقيق؛ حيث الفتية الهاربون من مطارحهم، والنسوة الضَّائعات اللواتي لم يعرفهن الحظ، هناك اكتشف وَضَاعَته، روَّضوه وكسروا زهوه، وفي غفلة صار عبداً، وضاعت أحلامه هباءً، وانفطرت نفسه وخضعت روحه وراء قضبان الزريبة التي حُبس فيها. عرضوه على منصة البيع، وبعد أنَ مرَّت فترة وصار يسمع زعيق بوق «أبو بايه العاجي» صار يتصوره نفس الصَّوت الذي يطلقه النَّخَّاس ليجمعهم على منصة عرض العَبيد في الماضي، لقد صار صوت النَّخَّاس هَاجسه.

غواية الفول :

عندما تزوج الجَد «كامونقة» من الجَدة «اللمون» كان كل همه أن يجاهد ليتحرَّر

ويحررها، فالحرية والخلاص من العبودية هي هاجسه الأول، لكن يحدث ما يُكَبل حريته من داخل أحشاء «اللمون». يقول: قطعت «اللمون» وجَدي وحماسي بضربة مفزعة، حين أخبرتني بأن طفلي يتحرك في أحشائها، كيف سأصطحبها معي إلى ساحات القتال كما يفعل المجاهدون؟ (ص 47) ، لقد صار الوليد عائقًا عن إدراك الحرية وبلوغ ما يريد، فالجهاد هو السبيل الوحيد لأن يكون حرًا، كيف يجاهد ومعه زوجته الحامل؟.

وبعد أن استقر الجَد «كامونقة»، زرع الفول السوداني ووجد استغراباً من أولاده، لكنه دائماً ما يفعل ما هو مرتبط بالحرية والتحرُّر، يقول: (قد تسألوني لماذا الفول السُّوداني؟ أمَا كان من الأسهل زراعة الدُّخان؟ حين عاش عبد الله وصار لي سواه ستة أبناء وعدد من الأحفاد، تذكرتُ كيف كان الجلابة وقطاع الطُّرق يقتنصون الصِّغار الجوعى عارضين عليهم ملء أكفهم حفنات من الفول، مستغلين جوعهم، وهم يختبئون وراء الأشجار مادين أكفهم لطفل جائع ويهمسون – مجاوه.. مجاوه (اسم حبات الفول) تغري حبات المجاوه الأطفال الجوعى، هكذا اختطفوا السُّذج وأنا أنظر إلى أولادي وأحفادي أردتُ تحصينهم من غواية الفول، يسمونه في أماكن كثيرة فستق العَبيد، إنه الفستق الذي يمكن أن يوقعك في العبَودية، قلت لنفسي، أزرعه فيشبع الأولاد ولا يذهبون للعبودية بأقدامهم. ص 63).

مزرعة الفول السوداني في الرواية تمثل براح الحرية، والمكان المتسع الذي ينطلق فيه العَبيد وهم أحرار، بعيدًا عن الأسياد الذين يريدون اغتصاب حريتهم واصطيادهم من مزرعة الفول، ويؤكد الجَد أن هناك أرواحاً أخرى داخلنا، ويكون حريصًا على أن يصل هذا المفهوم لأحفاده، وخصوصًا ابنته رَحْمة، فكل واحد منا مسكون بكائنات خفية تديره وترتب له حياته الوهمية، تماماً كما يحدث لعابر تحت ضوء الشمس، مَرَّ خلسة ولثوانٍ استراح فيها تحت ظل شجرة، جلس فوق ظله، فظن هذه هي الدنيا، ثم عاد ماشياً مكشوفاً للضياء الباهية السَّاطعة، الحياة التي نعرفها مجرد ثوان في الظِّل، ليست كل شيء.

كانت هذه هي المَرَّة الأخيرة التي رأى فيها رجال ونساء قبيلة «كامونقة» البنت اللعوب رَحْمة، فرغم حرص الجَد على أن ينشأ نسله حرًا، إلا أن رَحْمة التي تحب اللعب تم اختطافها من مزرعة الفول السُّوداني التي زرعها الجَد ليحميهم من العبودية، فأصبح مكان الحرية مقر اصطياد العَبيد.

وننتقل من عبودية الجَد إلَى عبودية ابنته: (شدني خاطفي بحزم وأرغمني على الوقوف، بينما أرجع آخر ذراع خلف ظهري، وأوثقني بحبل متين طويل يحفر لحمي ويمتد ليجر وراءه، وعلى خط مستقيم صبية وبنات عرفت بعضهن، كانوا مربوطين بإحكام في سلسلة حبل طويلة.. صرت صفقة مجزية بيعت لتاجر العَبيد الجزائري رايمون. ص 69).

لكن روح الحرية تملأ قلب رَحْمة منذ البداية: (كم حاولت قطع الحبال بكفي وأسناني، وصراخي، تلك اللحظة بدت لي هي ما ستكون عليه حياتي القادمة؛ حيث سأظل منشبة أظافري، عاضة بنواجزي، منتفضة أحاول الخلاص، حريصة على الصمم عن نبض الفؤاد، لن أستحق حريتي ولا كرامتي الإنسانية ولا الانتساب إلى دم جدي العظيم «كامونقة» إذا فرطت بتلك الرُّوح المقاومة لحظة في حياتي القادمة، سيعمل عقلي بدأب لفهم الكلمات الغريبة حولي، لا بدافع القُرب والتَّقارب، ولكن كما تتعلق القرود بأذيالها فوق فروع الشجر كي تقاوم السقوط، سأفهم ماذا يقول هؤلاء البيض الذين جعلوا سوادي قاتمًا في مشهدهم الباهت).

وبعد أن عاشرها سيدها «ساراماغو»

وشعرت أنَّها حرة , وأنَّها يمكن أنْ تكون زوجته على السَّفينة التي نقلتها وكأنَّها نست العبودية وصارت حرة، فالدودة تتمطى لتصير مخلوقًا مختلفًا، وتنسى لحظة كانت دودة، على اليابسة كبرت الفتاة التي وِلدَت على ظهر السَّفينة، تقول: (لأول مرَّة منذ اصطيادي في حقل الفول السُّوداني أشعر بالأمان. ص 86).

كان داخل رَحْمة أنثى حقيقية، تحب عراجين التَّمر التي يأتيها بها «ساراماغو» طرية وحلوة المذاق، وشعرت أنه يكمل نقصها، وتتغيَّر نظرتها إلى العَبيد وتشيح بوجهها عنهم، فقد باتوا في ناظرها مجرد أشياء لها لون قاتم لا شيء يجمع بينها وبين العَبيد، ولا ينبغي عليها أن تنذر نفسها للوجع.

مرَّة يتم مناداتها برَحْمة اسمها الأصلي، ومرة برفمة، وتتبدل أسماؤها مع تبدل أحوالها وكأنها بلا اسم، فقط عبدة سوداء يسميها سيدها كيفما شاء، فهي لا شخصية لها.

العلاقة الحميمة التي كان يمارسها معها سيدها تشعرها أنه يحبها ويفضلها على زوجته نفسها، كان الحديث بالكلمات والإشارات يشرع الألفة بينهما، فيتقاربان في لحظة حميمية، فيرتخي جفناه ويمارس معها العلاقة وهو في كامل ثيابه ودون أن ينزع عنها رداءها الخفيف، هل كان يخشى أن يمسّ جلدها الأسود الأبنوسي جلده الأبيض، هل كان يخشى على نفسه من عدوى ربَّما تصيبه، أم أنه الاشمئزاز الذي دفعته إليها فقط الرَّغبة ولا شيء غير الشَّهوة، هل كان يستعملها كجسد؟

وتغيَّر السيد «ساراماغو» تماماً في لحظة واحدة، صار سيدًا، وهي كانت من الذكاء بحيث رأت ذلك، فسيدها الذي كان يسير بمحاذاتها في المدينة، في اللحظة التي داست فيها قدماه أرض السفينة، بات غيره، تباعد عنها بخطوات عامدًا، ومال كتفه بعيدًا عنها، واختفت ابتسامته بمجرد ظهور البيض الرافلين بكثير من الثياب والرياش، عادا سيدًا وأمة، حرًّا وعبده، اُغتيلت لحظتها البهجة المخادعة، انطفأ سراج القلب، وسقطت عتمة غامضة لزجة أحاطتها، كأنَّ أيام الجزائر لم تكن، كأنَّها خُطِفت للتوِّ من حقل الفول، صارت مجرد عبدة.

يزداد تصميم رَحْمة فتصر على إغلاق صندوق ذاكرتها بإحكام، ستنسى كل الذكريات على رصيف الميناء علها تنزلق إلى الميناء وتغيب وتذوب، ستنسى، حقول الفول السوداني، وجدها «كامونقة» وجدتها «اللمون» وأباها وأمها، كل هذا لم يعد تاريخًا يعنيها بشيء، لن تصحب هذا التاريخ معها حَتَّى لا يعيقها بشيء، سترميه مثل ثوب بال لا يلزمها، شبكة تتحرر منها، فما أصعب أن تتعلق بشبكتين، ذاكرتها وعبوديتها.. فتعلمت إخفاء مشاعرها، أن تكون ملامحها محايدة تمامًا وبدأت تلعب لعبتها الجديدة كي تنقل لسيدها رسالة واضحة وصريحة: إنَّه ليس سيدها. فتتخطى تعليماته عن عمد، فتأكل البرتقالة دون أن تقشرها وفقًا لتعليماته، كانت تريد أن تتحرر حَتَّى في أبسط الأشياء.

كانت رَحْمة، رَهْمة، رَفْمة، أي اسم يمكن أن تتلون به، على الألسنة، لكن قلبها أسود حار لا يتلون. وبدأت رَحْمة تُسَمي الأشياء بأسمائها: أنا عبدة الرَّجل، لا ينبغي أن أكون محظيته، نلعب لعبة السيد والعبدة ببراعة، ومن هنا تتحكم في مشاعرها وساعة يدب الشَّوق في قلب سيدها ويرغب فيها، ساعتها تكون هي السيد.

كانت بكل قلبها تريد أن تتحرر من كل الأثقال، أن تتمتع وتجري تحت ضوء القمر عارية في مكان بعيد، في زمان بعيد، حيث الحياة خفيفة بهيجة.

من اللحظة الأولى التي التقى فيها سيدها ساراماغو بزوجته كارولينا وتبدلت معاملته معها تمامًا، فهو ينحني وهو يتحدث

لزوجته ثم بغتة يرفع رأسه لرَحْمة ويأمرها أن تذهب للحمام.

لماذا تقرر النسوة البيض غسل جسد العبدة بمجرد اللقاء الأول؟ لقد شعرت رَحْمة أنها لا يمكن أن تنسى نظرات الازدراء في عين كارولينا، شعرت أن الحمام الكريم كان وسيلتها للتخلص من روحها الأصيلة وجعلها امرأة تناسب كارولينا، امرأة تليق بدخول بيتها وخدمتها، لقد كسرتها بحمام دافئ عَطِر.

وهكذا بدأت حياة العبودية لرَحْمة في مزرعة بعيدة في آخر أقاصي الأرض، في قرية برتغالية تدعى «فاتيما».

رَحْمة لا تطيق الحبس، حَتَّى إنها حين كانت في المزرعة تعمل بكامل طاقتها كعشرة رجال، فإذا ما حبستها السيدة كارولينا بين الأغنام والخراف بكت وخارت قواها.

أنجبت رَحْمة ابنتها وساعة رأتها كارولينا أطلقت عليها اسم «كريولو»، والكريولو أولاد سود يجري في دمائهم بياض آبائهم، وثارت كارولينا فحبست رَحْمة في حظيرة الخنازير.

وبدأت هلوسات رَحْمة في محبسها مع الخنازير، وتم إقصاء ابنتها عنها فعانت من الوحدة والحَبْس في ذات الوقت.

الحَبْس والقهر والعبودية وحظيرة الخنازير أصاب رَحْمة بتبلد الإحساس والجُزام، ثم أصابها العمى وصارت تعيش مع ذكرياتها الماضية تستدعي تاريخًا وتعيش مع جدها «كامونقة» ونتأكد أن لكل منا كائنات ترافقه إذا انفض عنه الناس.

يعاني السيد ساراماغو العبودية داخل بيته، هذا السيد الحر ساراماغو فهو يستشعر الفرق الشاسع بين طبقته وطبقة زوجته كارولينا، بين ما كان عليه من فقر لا يستطيع أن ينساه وبين زواجه من امرأة تنظر إليه من فوق، وهي الوحيدة القادرة على إصدار الأوامر في البيت حَتَّى إنه عادة ما يكون نشيطًا في السَّفر، فإذا ما عاد إلى بيته خمد فجأة وشعر أن كابوسًا قد حطَّ عليه.

وعندما علم أن رَحْمة حامل منه أصرت رَحْمة على الإنجاب وقررت ألا تفتح فمها أبدًا ولا تبوح بالسِّر، وأنه لن يعرف أحد ما حدث، لكنها سمعت نحيبه وشكواه بأنها ستدمر حياته لو علمت زوجته كارولينا، كان خائفًا لحد مرعب من كارولينا، كان سيدها ساراماغو عبدًا لكارولينا دون أن يدري.

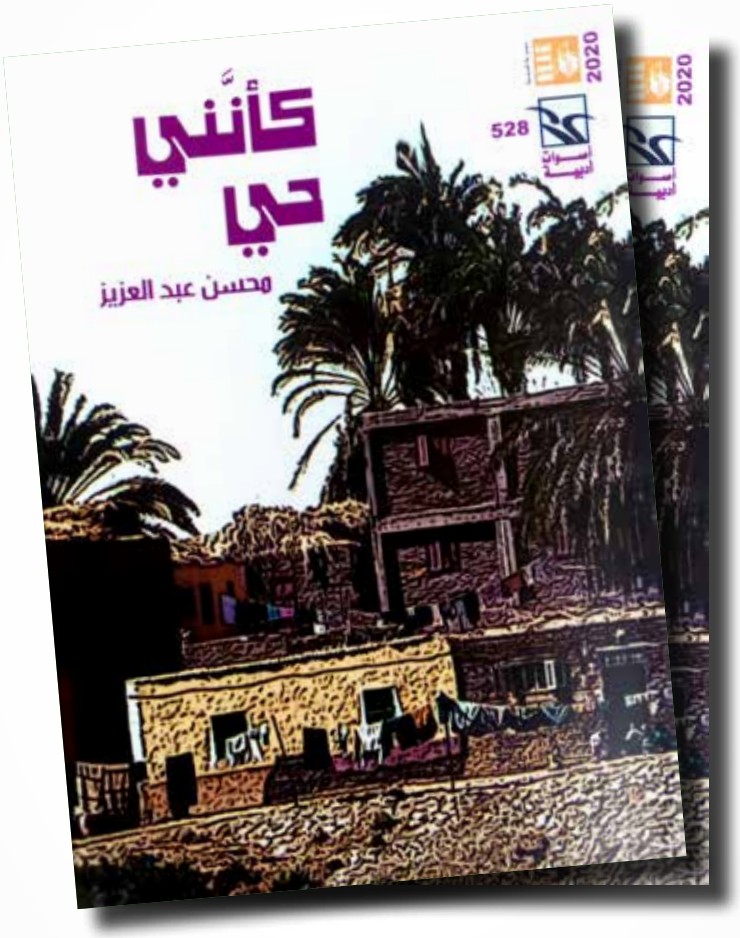
وإذا كان ساراماغو عبدًا لكالورينا فقد كان سانشو عبدًا لشهواته الشاذة، فقد رآه ساراماغو مع العبد الأسود «بيدور بن فردي» البكر يقبله في فمه، فمجتمع البيض لا يخلو من العبودية التي تكبل روحه، وتجعله باستعباده السُّود عبدًا لروحه القلقة وانكساراته الداخلية.

كريولو بنت رَحْمة هي الجيل الأخير الخليط بين الأبيض والأسود، الفتاة التي تجمع كل مميزات الأبيض والأسود، فهي لا يستطيع أحد أن يعايرها بأنها «كريولو» أي خليط إلا وتعايرهم بأنهم «بريتو» أي أسود غامق، وتُصِر على أن يتم مناداتها باسم «تركية»، وتتمرد على كل الممنوعات، فهي تعيش في وسط كله ممنوعات على السود، فتذهب للأشجار وتُسمي الأشجار بأسماء خاصة، الأضخم باسم «كامونقة» جَد والدتها، وتسمي باقي الأشجار: اللمون، النجومي، عبد الله، التيجاني، ونسة، وأحيانا تسمي شجرة باسم لوشيا الراهبة.

تركية، بنت رَحْمة تقترب من إدراك الحقيقة، وهو التفسير الدقيق لمعنى كلمة عبد والتي تلاشت حين تركوا المزرعة وعاشوا في الجزيرة لكنها تبخرت – كلمة عبد- من رأسها تمامًا، كبقعة ماء تحت سياط الشمس، لكنها عادت وقفزت إلى رأسها مرة أخرى عندما رأت بيرو يسير وراء سيده محني الرأس، حينها أيقنت أنه عبد من داخله، عبد من داخل روحه وأنَّ العبودية تنبع من داخل الروح. وأن الحُر الحقيقي هو من سيترك أثرًا غائرًا في لحم الحياة، كما شفرة المحراث تترك ثلمًا في الأرض.

غرائبية الواقع بين الذاكرة والوعي ..

كأنني حي



محمد عطية محمود . مصر

في المجموعة القصصية «كأنني حي» الصادرة عن سلسلة أصوات أدبية بالهيئة العامة لقصور الثقافة 2020 للكاتب «محسن عبد العزيز»، يطل ملمح الغرائبية التي تنبثق من المواقف الحياتية المائزة في لحظاتها وحكاياتها المرئية والمسموعة والمتفجرة من داخل وعي الشخصيات الحقيقية التي يبدو أن لها دور مهم في الذاكرة الإبداعية والإنسانية، تلك التي تطبع آثارها على أقاصيص المجموعة،

كملمح من ملامح الكتابة القصصية التي ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي؛ فتنقسم أقاصيص المجموعة إلى ثلاثة اتجاهات تحكم العلاقة السردية فيما بين: فضاء القرية وحكاياتها المشبعة بتلك المسحة الغرائبية والعجيبة التي ربما وصلت إلى حد التماهي مع العلاقات الميتافيزيقية الغيبية الموازية، انتقالا إلى المواقف الحياتية التي تعبر عن نزوع السارد إلى عقد علاقة بين عجائبية المواقف ونزوعه إلى السخرية منها، إلى جانب بعض النصوص القصيرة جداً بلغتها الخاطفة؛ إذن فالمجموعة، على صغر حجمها، تكتنز مساحات من خبرة التعامل مع النص القصصي من بذور الحكاية المرئية والمتوارثة والمسموعة إلى عمق الفكرة الإنسانية التي تمثل تجزر الفرد ومعاناته وأحيانا سخريته من واقعه. نجد أن الكاتب أفرد نصف مساحة مجموعته تقريباً لحكايات القرية والريف على مستوى أعم، تلبساً بالشخصيات وذكرياتها المشعة مع فضاء القرية والعلاقات الحميمة التي تدور في فلكها، فتبدو البداية الأسيانة بالإحساس بالفقد، والتي تتناثر أيضاً بحسها على مدار النصوص، في نص العنوان للمجموعة «كأنني حي»، وذكرى الأم التي يبدو لها ذاك الأثر الانفعالي الظاهر لمشاعر الحزن واليتم، وانقطاع الصلة مع العالم كأثر داخلي نفسي مركب يؤدي إلى الإحساس بفقد الذات، وما يترتب عليه بالشعور بالانفصال عن العالم:

«كنت أستند إلى حائط البيت المجاور حين طلعت أمي من البيت محمولة على النعش، فانخلع قلبي، وارتفع صوت النساء بالصراخ والعويل، ولم أعرف ماذا أفعل ولا كيف؟.. وأمشي في جنازة أمي، طفلاً أمشي، فكم من الحزن يكفي ليقول الناس: «إني حزين؟»، وهم ينظرون إليّ بعيون تملؤها الشفقة»

ذلك الشعور المتراكم لدى الشخصية التي تواجه ذاتها دوماً بسؤال الوجود، الذي يأتي في أعقاب الفقد الأول للأحباب، ذلك الذي يغير معايير النظرة إلى العلاقة بين الحياة وبين الانتهاء منها، فها هو الطفل يكبر على أعتاب مراحل متقدمة من العمر ليشير إلى تلك اللحظة/ الحالة المحفورة في الذهن، ليوقن بفلسفة وجوده حتمية النهايات التي ربما جاءت مبكرة على المستوى النفسي المتراكم :

«هذا الجسد الملفوف بإحكام في قماش أبيض – أنا – تتسلمني يد من داخل القبر المظلم فيما أياد أخرى تمهد المرقد وتلقي جانباً بالطوب الصغير وبقايا عظام من سبقوني، يريحون جسدي – أنا – الذي لن يستريح أبداً»

هذه العلاقة الغرائبية الذهنية التي يسوقها السارد منبثقة من وعيه الحاد بقسوة الحياة والانتقال، بتلك الطقوس الغريبة التي تصاحب عملية الانتقال إلى عالم آخر، فهو على المستوى النفسي قد انتقل إلى عالم آخر وهو موجود على قيد الحياة، وهو ما يدفعه دائماً إلى سؤاله المرير بعد سيَّال الذكريات التي لا تتوقف على مدار العمر:

«هل العمر الذي تسلل للطفل فجعل له شارباً ولحية؟ أم الأولاد الذين يقولون أبي، أنا لا أعرف الشيء الذي يجعل الجميع يتكلمون معي بثقة كأنني حي، حقيقة لا أعرف إنني مت منذ ثلاثين عاماً تقريباً»

يتوكد هنا الحس بالموات النفسي القابع في ذات السارد المطلق هنا كتعبير تجريدي عن العنصر البشري، والذي يمثل اتجاهاً

عدمياً مختلطاً بالوجود، لتكون هذه الذكريات والمشاهد مكللة ومصاحبة لمسيرته في الحياة، القائمة على تفنيد وتحليل كل اللحظات الممتدة في حياة البشر من حوله مراقباً لهم ولذاته العنيدة المصرة على تقصي كل الحقائق والدوران في فلكها، فنصوص القرية/ المكان الأثير تفرض وجودها وتأثيرها على الذات على نحو ما نراه في أقصوصة «الجسر الطويل»، فالسارد هما يغوص في تفاصيل البيئة المحيطة به والتي أثرت في تكوينه الشخصي والنفسي على نحو ما تحفر في الذاكرة:

«على جسر الترعة، الطريق ملتو كثعبان، التراب ناعم والشمس الحارقة تضرب الرؤوس بلا شفقة، ولا أحد على الطريق غيري، ومياه الترعة راكدة، وأعواد الذرة المنتصبة على الجانبين تبث الرعب في قلوب الرجال، وحكايات اللصوص أو الحرامية، كما يسميهم أهل البلدة الذين يختبئون داخلها لا تروح من ذهني أبداً.. أسمع أبي يحكي للرجال على الدكة»

تأتي الحكاية هنا لترسخ التفاصيل في الوعي لمغامرات الطفل وطقوس جمع أكواز الذرة من أعوادها، داخل السارد، فيبدو الالتصاق الحميم بالوعي لتلك الذكريات التي تداعب الذهن ولا تفارقه مكوناً رئيساً من مكونات الشخصية الغارقة في صور تتجسد من وعي الطفولة لتلقي ظلالها على واقعها، وهي السمة التي تتكرر كثيراً في متن النصوص التي لا تعدم التصاقها بالبيئة، إضافة إلى وعي السارد الذي ينقل أحاسيسه النفسية المتأثرة بفضاء المكان/ القرية، المرتبطة بالتذكر والتجول الوصفي في الذهن ما يطبع هذه الآثار الانفعالية:

«والجسر عبارة عن شارع بيوته العيدان في صف منتظم، يميل أحياناً ناحية اليمين ثم ناحية الشمال، لكنه في جميع الأحوال يبث الرعب قي قلبي، والناس لا وجود لهم، أين ذهب الرجال يا أبي؟.. أقول لنفسي، وأتذكر أبي وهو يقول: إنني رجل ويجب ألا أخاف وهاأنذا أحاول، لكن من يمنع قلبي من الخفقان بسرعة، كلما سمعت تكسر أحد عيدان الذرة، أو مر بجانبي كلب وراء شبح لا أراه»

تأتي براعة الوصف في الأقصوصة لتصف الجو العام والخلفية العريضة كتقنية من تقنيات السرد وتفعيله لدور المكان كخلفية وأرضية للحدث السردي القصصي/ الحكائي، ولتعبر عن التفاصيل الغريبة التي يأتي بها السارد ليعمق من ملامح خوفه وأسبابه وارتباطه بطقوس المكان واللهاث وراء فكرة الغيبيات/ الماورائيات التي تنتاب الوعي الجمعي المرتبط بالقرية/ الريف، ما يعطي لها هذا البعد الخرافي وهذا المدلول النفسي العميق القائم على مشاعر الخوف من الطبيعة ومن حكاياتها المؤثرة في الوجدان..

وهو الخوف على الحياة الذي يدفع شخصية أقصوصة «الخوف» كي تمارس طقوس بيئتها وموروثها كي تعيد الحياة لحفيدها غير القادر على المشي، والذي فشلت كل محاولات الأطباء لشفائه، بأن تضعه في القبر لتمارس مشاعر الخوف والرعب الحقيقي دورها في الشفاء، وهو ملمح أنثروبولوجي موغل في التراث البيئي الذي يحتوي مجموعة من البشر:

«أخيرا أنزلت الحفيد وجلست إلى قبر عميق، وربتت على ظهر الطفل وأخذته في حضنها وضاحكته ولعبت معه حتى اطمأن تماماً، وهي تقوم وتقعد وتنظر حولها، وتتركه خطوات وتعود، تلعب وتضحك

معه، دحرجته داخل حفرة القلب المظلمة، وتحول ضحكه إلى بكاء وصراخ ثم جري من شدة الخوف، جرى على قدميه وألقى بنفسه في حجرها، وهي تضحك وتبكي غير مصدقة»

هذه الملامح والطقوس الضاربة في الوعي، وهي مما يعقد جدلية العلاقة بين الموت والحياة في صورها الطبيعية/ الغرائبية التي تتسم بتلك السمة من خلال ثقافة التعامل مع الطقوس التي فرضتها الطبيعة/ البيئة، والمخزون النفسي في الوعي، ذلك الخط الممتد في ثنايا قصص المجموعة، حتى مع اختلاف بيئة النصوص، التي ذهبت في شقها الثاني لمعالجة مواقف متعددة من الحياة يرتبط فيها الحس النفسي بوعي مغاير ربما التمسه الكاتب من خلال نماذج استطاعت أن تشتبك مع وعي السارد، وتعانق نوعا جديدا من الغرائبية والوعي المغاير بالوجود من خلال الدخول في متاهات العقل والذهن، تلك التي تسم الشخصية الذهنية المركبة والتي تستسيغ عملية تفكيك الأمور وتفسيرها وتحويرها كي تتواءم مع الحالة المزاجية والنفسية، ربما للتعبير عن فكرة المتاهة، فثمة نص قصير من نصوص المجموعة بعنوان «نسيان» تبدو فيه نزعة السخرية من الذات/ الآخرين في عملية إسالة للدماغ، ربما إسقاطاً على حالة اللاوعي والانفلات الذهني التي ربما عانى منها الكثيرون، والتي ربما أدخلتهم في حيز الحلم والغرائبية التي يعيشون فيها:

«استيقظت مبكراً – على غير العادة – وكنت فرحاً جداً لذلك، وما إن جلست في المترو – سعيداً – حتى اكتشفت أني نسيت الموبايل، ولأن الموقف تحول فجأة إلى سخيف، قلت للمترو «لف وارجع». في البداية كان الناس مندهشين، لكن بعضهم بدأ يبتسم وهو يرى المترو يسير في الشوارع بلا قضبان»

تبدو الجمل الاعتراضية هنا لتحيل الموقف إلى خانة الاستثناء، مع خلق حالة من الاندهاش، تشبه الحالة الحلمية/ الكابوسية التي تعانق الحالة العبثية المتمثلة في مخاطبة المترو/ الجماد، وسير المترو بلا قضبان، كأنه تحول إلى كائن حي أو شيء هلامي له القدرة على السير بأي حال من الأحوال بعيداً عن آليته الملازمة له، وانقياده في يد سائقه، وما يدور في لا وعي السارد/ المنوم، والذي يفقد اتصاله بالعالم من خلال نسيانه للموبايل/ الوسيط الجديد في عالم محكوم بقبضة اليد، وهي الصورة الكاريكاتورية التي تتحول إلى صورة ثقيلة الوطأة على الذات/ الداخل، لتنتقل إلى الآخرين في صورة:

«المفاجأة أن كل واحد اكتشف أنه نسي شيئاً: هناك من نسي نظارة القراءة، ومن نسي مصروف منزله، ومن نسي أن يقبل أطفاله، الجميع الآن أصبحوا سعداء، لكن واحداً – مثلي تماماً – في آخر العربة كان حزيناً جداً، لأنه فقد أو نسي روحه وللأسف لم يجدها»

ولتصنع المفارقة نهاية النص بتلك النبرة الحزينة التي تصنعها غرائبية الواقع الذي اخترعه الذهن، لكي يجد لها مسبباتها النفسية، وهي عملية الفقد التي تعاني منها الذات على مستوى الروح/ الداخل ما يعمق هوة اغترابها عن ما حولها برغم الضجيج والحلم والاجتماع بين البشر، وإن كان مصطنعاً خارجياً، إلا صوت الداخل يظل يضغط ليصنع هذا العالم المهموم بذاته والتائه بين الذاكرة والوعي.

مستقبلنا و التعليم القائم على الفهم

د. هيبة مسعودي. تونس

يكتب «إدغار موران» في كتابه «المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل»،» :((لنكن على يقين أنّ مفهوم «البقاء» يكمن في طريقة معيشنا، وفي كيفية توجيه أوطاننا ومجتمعاتنا على المستوى الوطني والكوني.)) . مما يؤكد لنا أنّنا لا نحتاج إلى مجرد البقاء، بل نحتاج إلى البقاء الحيوي القويّ، ولا نحتاج إلى مجرد وظائف تؤمن لنا الاستمرارية المادية المالية لنسقط في ضرب من العبودية المعاصرة، عبودية استمرارية تأمين الأموال من أجل الحياة اليومية المبتذلة. ولا حاجة لنا بالتبعية واستراتيجيات صناعة المستقبل لأنّ المستقبل الذي نرتضيه لأنفسنا ربّما هو شديد الاختلاف عن مستقبل المجتمعات الأخرى مادام الحاضر متبايناً. إذا ما الذي نحتاجه بحق في الوطن العربي؟ كيف لنا أن نصنع مستقبلاً لا نكلّف فيه أنفسنا بالبحث عن هويتنا، وربمّا بإثارة السؤال حتى؟ أما زال ثمة من يؤمن بالإنسان في كليته؟ هل التعليم العالي يفكر في المواطن العربي كحاملٍ لهويةٍ مخصوصة ؟

يكتب «إدغارٍ موران» : ((لقد غدا مشكل الفهم مشكلاً أساسياً بالنسبة للناس، وبهذا الصدد يمكن القول إن من الواجب أن يكون هذا المشكل أحد غايات التربية.))، إن كل الشرور التي باتت تسكن مجتمعاتنا خاصة منها الأخلاقية والإنسانية تعود بالضرورة إلى عدم الفهم، لأنّ الفهم يتطلب الشمولية، أي تتبع المسألة منذ البداية وكيفية تطورها واتساعها بما فيها من علاقات، ونقصد بالفهم في هذا المستوى ما عرّفه «موران» بقوله : ((الفهم يعني عقلياً أن نصل سوياً إلى ضبط واستيعاب ما (ضبط واستيعاب النّص وسياقه، الأجزاء والكل، المتعدد والواحد) . إذن هو الاستيعاب العقلي لكل ما يحدث في شموليته، دون الإغفال عن بعد، أو جزء. فالفهم إحاطة بالكلّ. إنّ ما نراهن عليه بعد الوقوف على حجم الخلل الثّاوي في مؤسساتنا التعليمية اليوم، هو إعادة هيكلة البرامج وفق الحاجيات الفكرية للمرحلة الراهنة، ولعلّ أوكدها إطلاقا التأكيد على «الفهم»، نحن ملزمون بالفهم كقاعدة ارتكاز في كل المراحل التعليمية والتعليم العالي بخاصة لنوقف نزيف الأدمغة التي أنهكتها التجزئة، واستنزف التخصّص قواها .

الحقيقة أننا عقول لا تسعى إلى التّمرس على الفهم، بل تلامس الجزء النفعي منه الذي يمكننا من الحصول على شهادة أو المرور من مرحلة دراسية إلى أخرى، دون أن نمتلك الرغبة في استيعاب ظاهرة ما في شموليتها. هاهنا يمكن أن نقف عند نوعين من الفهم – كما يبيّن لنا إدغار موران- فهم موضوعي ونحصّ به العلوم خاصة منها الصحيحة، وهو فهم يستند إلى مبدأ التفسير. أمّا الفهم الثاني والأهمّ في تقديرنا فهو «الفهم الإنساني» فيكتب حوله ما يلي «يحيل الفهم الإنساني إلى معرفة الذات للذات « والإنساني متعدد الأبعاد ولعلّه لسبب كهذا نحتاج إليه أكثر. فالفهم يزّج بنا في عمق القضايا الانسانية الرئيسية التي تمّ الاستغناء عنها في النظم التعليمية الحالية وهو ما أفرز التطرّف الفكري والسقوط في فخ دمغجة العقول لخدمة الإرهاب. إنّ «الفهم الإنساني» هو الزرع الذي سيزهر في عقول أجيال المستقبل باعتبارها كل ما تبقى لنا لنتحوّل من شعوب استهلاكية ترهقها التبعية المطلقة إلى شعوب تتفكّر كل خطوات في الوجود الحيوي. لأنّه « ثمة فرق بين أن نربي من أجل تحصيل الفهم في الرياضيات أو في مادة تعليمية أخرى، وبين أن نربي من أجل اكتساب الفهم الإنساني. « ونظمنا التعليمية في البلدان العربية عليها

التعويل على الفهم الانساني، لأنّه بمثابة الطريق المختصر لإنقاذ انتماءنا «الهووي» (من الهوية)، من الشرور المحاطة به. فكما يقرّ «فتحي المسكيني» كل هوية هي «كوجيتو» مجروح، يعني ملكية انتماء تعطّل فيها العقل البشري وصارت جهازا حاضراً للاستعمال العمومي. « لذلك نحن مدعوون إلى فهم الهوية العربية في شكل رفض للهويات الجاهزة سلفاً من قبل أجندات عدائية، بل نحن ندعو إلى صناعة مستقبل خاص بنا ننتج فيه هويتنا ولا تكون معدّة فقط للاستهلاك الدوغمائي الكسول. ولا سبيل لنا لتنشيط لهذه الهوية المعطّلة إلا من خلال «الفهم الإنساني»، فهو كفيل بتنقية تاريخنا الفكري من أشكال التعصّب والتطرّف كتهمة ظلّت تلاحقنا بعد تنامي العنف العالمي رغم إقرار الكثير من المفكرين أنّ «الإرهاب خلل في الحداثة».

زد على ذلك ثّمة العولمة التي وجب حلحلة وجوه السيطرة التي تنطوي عليها والوقوف على الخطورة الثاوية في استراتجياتها. إنّها لعمري استراتجيات عسيرة تنتظر الفكر العربي فكيف لنا مجابهتنا، لولا فسحة أمل التعليم من أجل أجيال أكثر يقظة. لا من خلال هذه العقول المجهدة من النظرة المادية النفعية التي زرعت فيها الأنانية ليرى كل منهم المستقبل ذاتياً فردياً يخصّه هو وحده وليس شيئاً مشتركاً، لذلك إنّ أساتذة التعليم العالي مدعوون إلى الانخراط في صناعة المستقبل من خلال حسن انتقاء الدروس وعدم الاقتصار على التقليدي منها، وذلك في حلقات للتقييم الذاتي في آخر كل سنة دراسية، بمعنى» تعريض الطلبة لنصوص تستحق التّدريس كمدخل إلى موضوعات أوسع، موضوعات أكبر من ذات الفرد « حتى لا يبقى الدّرس متعالياً عن هواجس الطلبة مع الحرص على إدماج الأحداث الراهنة والمستّجدة في حلقات للحوار وإبداء الرأي.

كما يمكن أن نشير إلى أنّ النظم التعليمية التي تعتمد على التلقين أثبتت إفلاسها منذ ردح غير يسير من الزمن، لذلك على التعليم العالي أنّ يوقف التلقين مقابل زرع الفكر النقدي داخل الاختصاصات خاصة العلمية منها في ضرب من تنشيط ما يُعرف باليقظة الفكرية لدى الطلبة حتى لا تتبلّد العقول من التكرار والاجترار. إنّ اليقظة الفكرية تحييها الدربة على الفكر خاصة في ما نظنّه موضوع مسلمة واعتقاد كالهوية التي يُقال عنها «اختراع أخلاقي خطير، طورته كل الثقافات، ولكن بخاصة تلك التي لم تعد تمتلك أي كنز خلفي أو مشروع احتياطي لنفسها غير حراسة الانتماء بواسطة الذاكرة الممنوعة من التفكير. « . إنّه لزاماً علينا أن نخضع كل ما يخصّنا إلى «المحاكمة العقلية الذكية» من أجل صناعة المستقبل الخاص بنا، إضافة إلى عدم الفصل أو الاختيار بين تخصصات معرفية نفعية آدتية وأخرى إنسانية، بل يجب التوفيق بينهما طيلة سنوات الدراسة بمعنى أن التعليم العالي لا يحتاج إلى التكيف مع الحاجيات التقنية والمهنية للمجتمع بل عليه الموازنة بين المعارف العلمية التقنية و المعارف الإنسانية من تاريخ وفلسفة وعلم اجتماع... فالإنسان لا يولد إنساناً بل يكتسب إنسانيته. إنّنا مطالبون «بالهجرة إلى الإنسانية» على حدّ عبارة ا»لمسكيني» باعتبار» أنّ الإنسانية لا تعني أكثر من تمرين النفس على نسيان وحشة الناس، الآخرين، والتدرب على الاستئناس بهم والأنس معهم... في ضرب من اللقاء «اللحمي» معهم.« داخل عالم مركب نوازن فيه بين العلمي والإنساني، والثقافي والتقني، والخصوصي والكوني.

فلسطينٌ ما

خليل بوبكر. موريتانيا

فلسطين..
حيث الكمامات لا تمنع
الإصابة بنزلةِ رحيلٍ
وحيث تُغسلُ الجثث
بدل اليدين كلَّ مساء
مخافة العدوى بموجةٍ ثانية
من حزيران
وفي عصر التباعد
يتقاربون صفاً إلى الموت
إلى نهايةٍ تليق بالقبَّعة الصفراء.
أطفالها
يمسرحون النكبة العجوز
ليضحكَ العالم على
أجسادهم النحيلة
شيوخها

أقدم من تاريخ إسرائيلُ
وأكثر صلابةً
من جغرافيا «استيطان»
نسائها
يُمريمونَ جذع الحزن
فيسَّاقط فرحاً بالشهداء
أشجارها
جنودٌ بديهيون كتفاحةٍ ما
أوراقها
منسيةٌ كوثيقة «أوسلو»
فلسطين
سيجارةُ التاريخ
بعد طقس صيام
فمتى ستصاب برعشة النفثِ
أيها الصوَّامْ؟

حول كتاب " قراءات في النص الليبي " للكاتب الأديب رامز النويصري

احتفائيات الكتابة

عمر علي عبود. ليبيا

القراءة ليست بالعمل الهين.. خاصة إذا ما تعلقت باقتحام تجارب الآخرين وبسط الصورة المضمنة داخل التجربة كي تنبي عن أشياء لم تكن متبدية لدى القارئ العابر.. وإنما تعني القراءة هنا استنباط أهم ما تحويه هذه التجارب والوقوف على نقط انطلاقها وتبلورها حتى تؤول إلى شكلها الظاهر الساكن بين ظلفتي الكتاب.. وكثيرا ما تكون هذه القراءات في شكل مقاربات شبه نقدية ترنو إلى تتبع مكامن الأساسيات في البناء النصي.. ومن جهة أخرى قد تكون حالة تلمس لتناصات تدور حول التجربة أساساً.

وليس يعني هذا نوعاً من التشابه مع تجربة أخرى أو اقتناصاً منها.. وإنما هي أقرب إلى تماس في الحالة أو تقارب نوعي في إحداثيات التجربة ومحيطها النصي.. وليس هناك أصعب من قراءة التجارب أو النصوص إلا قراءة هذه القراءات ومقاربة هذه المقاربات.. لكن هذا الفضاء ليس أكثر من عرض لتجربة القراءة في عمومها تسعى إلى طرح محتويات الكتاب.. ومن خلاله تطرح كافة التجارب التي تتضمنها هذه المقاربات في العموم.. وفي هذا الكتاب " قراءة في النص الليبي" لرامز النويصري في جزئه الأول نجد أنه تضمن مستويات ثلاث رأى الكاتب أنها يمكن أن تقدم الكثير انطلاقاً من شمولها ووصولاً إلى تحديدها..

وقد تضمنت القراءات تجارب شعرية تهدف لمقاربة الشعرية عن الشاعر وأخرى في مجموعات شعرية تتناول مقاربة النتاج الشعري وصولاً لمقاربة النص الشعري ذاته.. وقد تتحول القراءة ذاتها إلى نص.. كما يتحول العرض إلى قراءة.. لكن في كل الأحوال يكون الهدف استجلاء النواحي الجمالية في الكتابة والوقوف على مواضع ترسيخ وجود النص ليثبت ذاته وسط زحمة الكتابة وشق طريق يفتح الآفاق صوب دروب أخرى وبراحات جديدة تصقل الأقلام وترسم الأحلام دون أن تخشى الزحام أو تخدش الأنام.

البداية كانت بالتجارب الشعرية.. فكانت قصيدة النثر مثار التناول.. وهنا يرى النويصري أن العملية الثقافية في بلادنا تعتمد الشرق كمنهل من مناهل المعرفة وأن ثقافة الآخر لم تصل إلينا إلا عبر الشرق رغم نبعها المغربي.. وقد وجد الكاتب نفسه في هذا السياق يحاول أن يصل لمقاربة أو نوع من التواصل بين المشرق والمغرب في إطار الكتابة أو النص الشعري تحديداً.. فقد بدأ بالتطرق لتجربة مجلة " شعر " والتي قادها أدو نيس رفقة يوسف الخال وأنسي الحاج.. وكانت تتضمن تنظيرات تخص قصيدة النثر وتبين نواحيها الجمالية رغم أن قصيدة التفعيلة لم تكن تعطي الفضاء الملائم لشقيقتها النثر.. وحين كان ذلك في المشرق كان المشهد الشعري الليبي ينضوي تحت إطار الشعر العمودي والتفعيلة.. وقد ذكر بعضاً ممن نسجوا خيوطهم على سدة التفعيلة في الشعر الليبي منهم لطفي عبد اللطيف وخالد زغبية وحسن السوسي ورجب الماجري وراشد الزبير.. ويذكر هنا أن هيمنة التفعيلة في ليبيا ظلت حتى أوائل السبعينات من القرن المنصرم.. حيث اعتبر أن تجربة الشاعر عبد اللطيف المسلاتي هي انطلاقة القصيدة النثرية في ليبيا مع النصف الثاني من السبعينات.. وفي تلك الفترة بدأ وجود هذه القصيدة يلاقي نوعاً من القبول من خلال النشر في أعمدة الصحف والمجلات.. لكنه يرى أن بعضها كان يقترب من الخاطرة.. فكانت فترة الثمانينات هي البداية الحقيقية والتي شهدت

ثراء في تنوع هذه القصيدة وتعدد اتجاهاتها.. ومن ثم استعرض بعض الأسماء التي أصدرت مجموعات شعرية تنطوي على قصائد نثرية ذكر منهم إضافة إلى المسلاتي أيضاً عبد الرحمن الجعيدي ومحمد الكيش.. وفي التجارب النسائية كانت مجموعات شعرية لفوزية شلابي وعائشة المغربي وزاهية محمد.. ويبرز النويصري هنا تجارب أخرى سبقت هذه التجارب من ناحية اقتحامها المشهد الشعري.. لكنها التحقت مؤخراً بركب القصيدة النثرية حيث وصف بأنهم تخلوا عن الوزن وغيروا وجهتهم صوب النثر منهم علي صدقي عبد القادر والسنوسي حبيب وإدريس ابن الطيب.. وبعد المرور على المراحل التي أكدت تواجد قصيدة النثر ولج مرحلة جديدة اعتبرها صياغة جديدة للنص.. وهي مرحلة التسعينات.. فهذه المرحلة شهدت بروز أسماء جديدة إلى عالم القصيدة النثر الذي تحول في بعض أحيانه إلى سرد.. لكن حقيقة من ألحقهم بهذه المرحلة هم من دخلوا المشهد الشعري في مرحلة الثمانينات.. وربما كان الرجوع في ذلك إلى المجموعات التي صدرت لهم في التسعينات.. لكن على أية حال لا يمكن اعتبارهم ضمنها.. فهذه المرحلة شهدت دخولاً قوياً لنخبة من الشباب كانت لهم بصمتهم على الساحة الشعرية في البلاد بأسرها.. وبعد أن مر على قصيدة النثر في ليبيا كانت له وقفة على جنس آخر من الشعر وهو ما عرف بالشعر المحكي والذي شهد ترعرعاً في أواخر التسعينات وبداية الألفينيات.. ومن المعروف أن هذا اللون اعتبر هجيناً من الشعر الشعبي أو الزجل والقصيدة الفصحى.. وأيضاً من لون آخر هو الشعر الغنائي.. وقد اعتبر رامز أن شعر المحكية هو أحد وجوه الخروج عن القصيدة الشعبية.. لكن سؤالاً ظل عالقاً يبحث عن إجابة طرحه رامز.. وهو يتعلق بمدى تحقيق الشاعر لمراده جراء هذا الخروج.. ومن هنا كان لا بد له أن يسبر أغوار هذا اللون كي يقف عند حدود سؤاله.. فكان استعراض شيء من التجارب الأبرز في هذا المجال.. وتبدو بلا شك تجربة الصيد الرقيعي هي الأنضج والأقوى في هذا اللون نظراً لانطلاقها من الشعر الفصيح.. ويبدو ذلك جليا من خلال نصوص الرقيعي في مجموعته الشعرية الأولى " عيون سالمة ".. فهذه النصوص تبدو قراءتها متيسرة بحيث يمكن أن تقرأ على أنها بالفصحى.. ويأتي على إثره شاعران آخران هما سالم العالم ومحمد الدنقلي.. وثلاثتهم كانوا يمثلون هذه التجربة التي شهدت احتفالاً محتشداً بها في فترة معينة.. وقد نوه رامز إلي أن خوضه غمار الشعر المحكي يأتي في إطار محاولاته للوقوف على تقنيات هذا اللون وما ينطوي عليه من تجارب.. لكن هذا اللون قد يحتاج بعض الوقت حتى يصبح في شكل يحمل فرادة واستقلالية عن الألوان الأخرى..ذلك أن عدم اتضاح تقنياته قد يعطي المجال لالتباس ألوان أخرى تحسب عليه دون أن تكون في سياقه..ولأن الشاعر جيلاني طريبشان كان أحد رواد الخروج عن التفعيلة فكانت تجربته مثار اهتمام النويصري من خلال النص الأكثر ألماً لهذا الشاعر "مكابدات ".. والعنوان وحده ينوء عن كاهل الشاعر.. فما بالك بالنص.. جيلاني ومكابداته كان محور التجربة الثالثة التي تناولها رامز واصف إياها بأنها تحتاج وقفة خاصة كون الشاعر يترك نصه يتشكل عبر صوره في سياقه العام.. وإذا كان جيلاني يمثل نمطاً متميزاً بلونه الذي ظهر في تسعينات القرن المنصرم.. إلا أن بداية تجربته كانت في الثمانينات.. تلك الفترة التي وصفها رامز بالمفقودة وجعلها محور التجربة الرابعة متناولاً أبعادها وتأثيرها..ويعزو هذا التقسيم العشري كونه التقسيم الذي درج عليه الكتّاب و النقّاد..وقد اعتبر أن مرحلة الثمانينات كانت فترة تجارب واستكشاف لمرحلة جديدة من الشعر بعد تكريس المرحلة السابقة المندرجة في السياق التقليدي والمؤطر..وليكون الانطلاق نحو التحديث والتجديد في مرحلة

التسعينات التي أنتجت نصاً جديداً محفوفاً بنظيراته الحداثية..ولأن هذا المرحلة مازالت متواصلة حتى مع قرب انقضاء عشرية جديدة بعدها فإنها لا تزال موضوعاً حرياً بالبحث وفق ما رآه الكاتب.. وتحت عنوان "رؤية الشعر.. رؤية الشاعر " كان موضوع التجربة الخامسة التي تطرق لها الكاتب... وتتجلى هذه الرؤية من خلال نصوص الشاعر " فرج أبو شينة " عبر مجموعتيه الشعريتين " العالم يستبدل ثيابه ".و.. " اهتداءات غزال يركض " ليصل إلى أنه لا يغادر لغته محتفظا بنفس التراكيب دون أن يغامر بإطلاق النص شانه شأن كثير من شعراء القصيدة النثرية في بلادنا..

أما المجموعات الشعرية التي تمثل الجانب الثاني في الكتاب فقد كانت تدور حول مجموعة " بالبنفسج أنت متهم " للشاعرة فوزية شلابي صاحبة النص النسائي الأكثر نضجاً بين الشواعر الليبيات والذي تطغي فيه الأنثى لحد يجمع بين الثورة والعشق وانتقاصه الأنثى... أما " الاندهاش والمراوغة " فهو يتناول مجموعة " شجر الكلام " للشاعر عبد السلام العجيلي... ذلك المشواشي العائد من آخر الغزلان.. صاحب القلب الطري.. في حين كانت محاولة أبعد عن التجنيس تتناول مجموعة " أنفاس " للشاعر مفتاح ميلود الذي يتفيأ شعرية الجبل الشامخ معبراً عنها بأنها طاقة حقيقية باتجاه حالة من التجرد والمباشرة دون خلق المفارقة... وفي محاولة للقراءة.. للمس..للغرفة.. تأتي مجموعة جديدة للشاعرة " مريم سلامة " بعنوان "معجم الحمامة /محاولة لتأثيث الغرفة " حيث يصف أنها تتميز عن سابق تجربتها وهي محاولة لفتح الأفق الأكثر تجاه القبول بالشكل والاختلاف فيه.. فيما تظهر روح الشعر حيناً وتختفي حيناً آخر... وفي كف الشعر تأتي قراءة لتجربة تفعيلية لأحد المرتكزات المهمة في براح التجربة الشعرية الليبية ككل..." قراءات في كف سندبادة " للشاعر لطفي عبد اللطيف متوسماً فيها شذرات صوفية ذات وجد متوتر.. وآخر قرآني تظهر فيه بعض التعابير الواردة فيه... في حين اعتبر بعضها جانباً من الإنشاد استمده الكاتب من خلال بعض الألفاظ التي زج بها الشاعر في نصوصه بتمكن لغوي وأداء مثير.. وفي آخر الجوانب التي تناولها الكتاب كانت نصوص مختارة لشعراء اختارهم الكاتب ليرسم خطوطه حول تجزيئاتها وسطورها التي تراءت له بين السطور.. حواء القمودي حازت الركن الأول من هذا الفضاء من خلال نصها "هي وعاداتها ".. والذي كانت مقاطعه تبتدئ بهذا الضمير الغائب الحاضر...فكانت هي حاضرة بنصها كاملاً في القراءة.. أما النص الثاني... فكانت وبكل تواضع قراءة في نصوصه.. وما أجمل أن تكون قراءة الشاعر في نصه .. فهو أحسن من يجيد قراءته وحتى لا يستأثر بهذه القراءة فقد جعل شريكاً له في جزء منها.. فكان الشريك شاعراً قال إن اسمه زكريا العنقودي الذي يكتب عن المازدا والروثمان والحضرة والعاشورة...فصار يشكل كل منها قصته بالشكل الذي يريد.. وكان الشاعر "محمد زيدان " ضيفاً على القراءة التالية من خلال نصه " سورة لخيط الحرير الناعم والمتين ".. يؤكد فيه على الدور المهم للغة و إمكاناتها في تجاوز أدوارها الأساسية إضافة لقبولها لأشكال هندسية حديثة...فكشف من خلال النص عن طاقات وآفاق للخروج عن دائرة الاحتمالات والإحالات تحت تأثير المراوغات واستعراض القدرات.. أما خاتمة القراءات والكتاب فكانت " في الغابة التي وئدت " لمحمد العريشية.. حيث يصف بأنه من خلال هذا النص يخرج عن نسقه اللغوي ليعنى بأنساق الكلام والحرص على اختيار المفردات.. فيصدر مفردة معجمية جامعا حولها مفردات تنادمها وتؤنس وحدتها. وهكذا كانت هذه إطلالة حول هذا الكتاب الذي تناول عديد التجارب التي جاب أعماقها الكاتب الشاعر حتى لأنه وجد طريقا في تجربته الخاصة ليعلن عن نفسه ضمن المشهد الشعري ولا يكون فقط مجرد قارئ مشاهد.. فكان مع كل التجارب وفي عمقها.

مسرحية "كلهم أبنائي"

الحســـــاب المتأخـــر

عبد الحكيم كشاد. ليبيا

المال والبنون قيمتان متوازيتان تسيران معاً وفق آلية الحياة، أو هما إذا ما كانا المركب السائر وسط الأمواج المتلاطمة، هو الرحلة فهما مجدافاه ، ولكن يحدث أحياناً ونحن نحث السير باتجاه أحدهما أن نفقد الآخر !

الدراما الأمريكية كثيراً ما تراجعت – وحدث لها ما يشبه النكوص، في أحلك فتراتها المتّسمة بالعنف والقتل – إلى عالم الأسرة ، وهو ارتداد قسري كثيراً ما ولّد انطباعاً لاستعراض دلائل القوة في جرائم القتل والسرقة والاستحواذ الذي بدأ يتفشى آنذاك في مجتمع يدين لهذه القوة وأسبابها بل ويجيزها بقوانينه .ربما كانت هذه العودة حصانة من نوع آخر عن عنف بدأ يستشري ويتفنن في أشكاله وتصبح له أيقوناته في السينما .

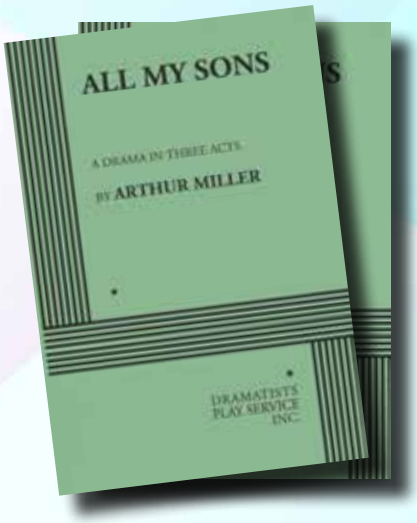
ليستمر هذا المنحى التصاعدي في اجتياحه لنسيج المجتمع من داخل الأسرة نفسها هذه المرة، ويصل ذروته مبدياً أعراضه المرضية بشكل أخطر بعد ذلك بسنوات .

وإذا كان الرجوع إلى عالم العلاقات الأسرية كما تراه الدراما الأمريكية، الأسلوب الأمثل والآمن لسد ثغرة ما يحدث خارجها، فإن ما فعله «آرثر ميلر» منذ العشرينيات بدأ في سباق مع زمنه في الكشف عن هذا الداخل بالذات وهو ينقّب في هذه الآثار حين اشار أين يكمن الجرح، لعل هذه إحدى مزايا الأدب العظيم في الغوص بمهارة والكشف عن النفس البشرية .

نبؤة المسرحية المبكرة:

ظلت نبؤة مسرحية «كلهم أبنائي» لآرثر ميلر في سباق مع الزمن، ولأن «ميلر» أدرك تأثير ذلك العالم الصغير، فقد سبر جيداً مكامن الضعف، وحفر في داخل ذلك النسيج عميقاً، بل وضع اصبعه على أس الفساد في الصراع القائم على المال، والقتل الذي يصل ذروته في اتهام الابن الأب أحدهما جانٍ والآخر مجني عليه .

هذه المفارقة هي مَا جعل «كلهم أبنائي» لها كل



هذا الصدى الكبير، ولتصبح بعد ذلك دراما اجتماعية عالية الصوت لزمن طويل بحيث قُدّمت عديد المرات وبمعالجات مختلفة الرؤى في المسرح والسينما .. «جو كيلر» الأب من الشخصيات التراجيدية المعاصرة تذكرّنا بمحنة الملك «لير» غير أنه عانى العقوق في أبنائه كما اعتدنا أن نرى العقوق، ونحن هنا أمام صورة معكوسة حين يتمثل في الأب بالنسبة للأبناء وهو الأقسى حين تهتز صورة هذا الأب والأعنف أن يتسبب في قتل الأبن .

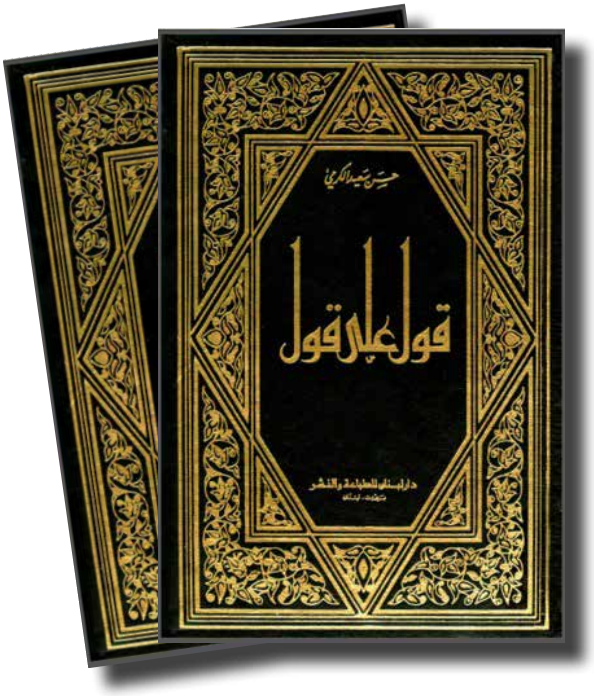
«جو» الأب في نهاية المسرحية وهو ينظر إلى خطاب الابن الميت، يُسقط في يده .. الخطاب الذي يقول كل شيء ويفضح فيه السر الذي ظل مكتوماً ومسكوتاً عنه حتى نهاية المسرحية، يقول «جو» أخيراً تيمة المسرحية : كان «لاري» ابني بالتأكيد، لكني أرى على ضوئه أنهم جميعاً كانوا أبنائي . أولئك الذين تسبب «جو» في موتهم بأسطوانات مصدوعة كانت ترسلها مصانعه إلى الجبهة لتقتل الطيارين وابنه من بينهم ! .. كانت صرخة «جو كيلر» المكتومة أشبه بصرخة «شكسبير في مسرحية «الملك لير»، غير أن صرخة «جو» كانت صرخة دامية بما يكفي لأن تبدو مختنقة لدرجة لا تجد متنفساً في الحالتين لأنها ولدت ميتة .

تلك النظرة :

ليست هناك ادانة اقسى من نظرة ابن لأبيه ! – دم يجري في العروق – وليس اقسى من تلك النظرة حين تأتي من ابن، وكيف لأبٍ أن يبرر بعد ذلك فعلته؟ وتلك النظرة التي يدركها الأب جيداً تفضح كل شيء، وتذوب أمامها كل الحجج، وتحرق كل المبررات، فلا تستطيع إلا أن تهرب .. تلك النظرة التي تحاصرك بمنطقها الذي لا يخطئ أبداً، والتي تقول إن الابن سر أبيه ! فتبدو عارياً متجرداً من كل منطق سوى منطق تلك النظرة التي تجعلك في مثل حبة خردل ! ..

تلك النظرة التي تنكر عليك هذا الجزء الذي هو منك . إدانة الابن ليست إدانة كلام، هي فوق الكلام والحجج والمنطق، إنها إدانة دم يتحرّك ويفضح العرق ! وما اقسى أن ينكر الفرع الأصل، وأن لا يرجع الفرع إلى أصله .. «كلهم أبنائي» صرخة «آرثر ميلر» التي بعثها في وجه حضارة تحتضر، بدأ موتها من الداخل حين نغرت قلب أسرة ، نواة نسيج المجتمع الأول، بل أن «ميلر» يضرب على أكثر من وتر حين أراد لهذه الصرخة المدوّية أن تكبر في وقتها حيال أمريكا كأمة وهي تواصل أسباب التواجد في عالم تحاول أن تكون وصيّة عليه، ولا يقول هذا إلا رجل ذاق مرارة الحرمان ورأى ما رأى .. إن «ميلر» رجل مسحوق عانى شظف العيش على الصعيد الإنساني، وعرف في أشهر مدينة مهملة «هارلم» كيف تعيش الديدان وهي تصوصو بقسوة إزاء لقمة العيش، وقد فتح مبكراً عينيه على دلائل حضارة تبني عشها الهش في مهب الريح، بعيدة عن الإنسان، إيماءة «ميلر» واضحة بحيث يجب أن تدرك للمرة الأولى والأخيرة، أن ثمة عالم متعالٍ بكل عجرفته يغضّ الطرف عن عالم مسحوق .. عالم يغصّ .. يقول «ميلر» : عالم حتماً يوماً ما ستشرقون به، وأنكم لمسؤولون عنه . مات «جو كيلر» بطلقة مسدس في يده كان ينتظر نهايته .. السؤال هل تكفي هذه النهاية لوقف نزيف أشار إليه «ميلر» عبر نسيج أسري أصيب في مقتل ؟ .. كانت إشارة مبكرة في الواقع للهاوية والانحدار من مبدع رأى مالم يُر ! .

من هنا وهناك



● **الســؤال** : من القائل وما المناسبــة:

ألاَ يـا دارُ لا يَـدْخُلْكِ حُـزنٌ ولا يَغْـدُرْ بصاحبـك الـزمـان

محمد بن داد

؟ ـ السنغـال

** .. ** .. **

ألا يا دار..

● الجـــواب : هذا البيت لا يُعْرَف قائله على ما أعلم، وقد وجدتُه في مناسبات عديدة في غير كتاب واحد من كتب الأدب، ولكني لم أقع حتى الآن على قائلٍ له يُعْرَف. ووجدتُ البيتَ مثلاً في مكانين من كتاب «إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس» عن حكايتين، قيل في الأولى إن رجلاً اسمُه علي ابن محمد الجوهري كان جالساً في دكانه فأتته مشتريةٌ تَسُوم عِقداً من الجوهر واتفقا على أن يذهبا إلى السيدة في دارها، فلمّا أقبل الرجلُ على الدار وَجَد على بابها هذين البيتين:

أَلَا يـا دارُ لا يَـدْخُلْكِ حُـزن ولا يَغْـدُرْ بصاحبـكِ الـزمـانُ
فنِعم الـدارُ أنت لكـلِّ ضيفٍ إذا ما ضاق بالضيفِ المكـانُ

قبل أن نفترق

اتصور بأنك أصبحت شخصاً مبغضاً للبشر، يا جو.
حدق جيليجان في صورتها الجانبية الباهتة وهي مستغرقة في التأمل والواقعة على نفس مستوى صورته.
بشأن النساء؟ عندما أقول الجنود فلست أعني نفسي . لم أكن جندياً بمعني أكثر أهمية مما يمكن اعتبار رجل يصل الساعات صانع ساعات ، وعندما أقول النساء فلست أقصدك أنت.

وليم فكنر

الليبي
The Libyan

مثلما تلعب بنا السياسة الان .. سنلعب بالاحتلال في نهاية المطاف

في قلب الليبي يا فلسطين

وطن الثقافة

وثقافة الوطن

مجلة الليبي