



الأبحاث المحكمة
للمؤتمر الدولي السنوي لقسم اللغات الشرقية وآدابها

الدراسات الينية في اللغات الشرقية

الذي عقد في رحاب كلية الآداب - جامعة القاهرة
خلال الفترة (17 - 18 فبراير 2020م)

(المجلد الثاني)

رئيس المؤتمر

رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها

الأستاذ الدكتور / جلال السعيد الحفناوي

مقرر المؤتمر

الدكتورة / سامية محمد جلال

2020

المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
شكر وتقدير	
مقدمة	أ
المحور الرابع: أبحاث اللغة التركية	583
الشفرة النفسية في رواية "الاضطراب" للكاتب عمر زلفلو ليواني؛ مقارنة بنائية	585
د. هند العطاوي	
الرومانسية بين الشاعر التركي إيلخان جكر İlhan Geçer والشاعر إبراهيم ناجي	645
من خلال مقتطفات من أشعارهما؛ دراسة مقارنة	
د. دينا محمد عبد ربه عطوة	
المحور الخامس: أبحاث اللغة العبرية	695
توظيف السيرة الذاتية لنيلسون مانديلا في أدب الطفل العبري الحديث؛ رواية	697
(מנדלה מנדיلا) لتامار فاريتي زاهافي نموذجاً	
د. رهام سيد عطية	
توظيف أحداث عنتبي في الأدب العبري المعاصر الموجه للطفل دراسة في رواية	781
"55 דקות באנטבה" للأديبة الإسرائيلية "أورا موراج"	
د. إيرادة فوزي	
التعددية الدينية من منظور العالمية اليهودية	825
أ. حسين عبد البديع حسين حسن	

- 867 المحور السادس: أبحاث اللغة السواحيلية
- 869 المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية؛ دراسة صوتية دلالية
 د. حسام محمد رمضان / د. حنان مصطفى محمود
- 901 أسلوب الترادف في معاجم التعبيرات والمصطلحات بين العربية والسواحيلية
 د. حسام محمد رمضان
- 945 المحور السابع: أبحاث اللغة الآذرية
- 947 الصراعات في مصر وأذربيجان خلال العصر العباسي الأول من خلال روايتي
 "البشموري" و"بابك"
 د. عائشة عبد الواحد السيد
- 999 المساهمة الأذربيجانية في نشر اللغة العربية
 د. سيمور نصيروف

شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

أتقدم واللجنة العلمية للمؤتمر بأسمى آيات الشكر والعرفان لمعالي الأستاذ الدكتور **محمد عثمان الخشت** -رئيس جامعة القاهرة، على رعايته الكريمة للمؤتمر. والشكر موصول لسعادة الأستاذ الدكتور **جمال عبد السميع الشاذلي** -عميد كلية الآداب، على دعمه للمؤتمر.

وأشكر زميلتي الدكتورة **سامية محمد جلال** مقرر المؤتمر.

كما أتقدم بالشكر الوافر لرؤساء الجلسات العلمية، وفقاً لترتيب الجلسات:

أ.د/ **علي علي شعبان**، كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر

أ.د/ **محمد نور الدين عبد المنعم**، كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر

أ.د/ **أحمد عبد الرحمن القاضي**، كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر

أ.د/ **نجلاء رأفت سالم**، كلية الآداب - جامعة القاهرة

أ.د/ **محمود سلامة علاوي**، كلية الآداب - جامعة القاهرة

أ.د/ **أحمد محمود هويدي**، كلية الآداب - جامعة القاهرة

أ.د/ **عبد المنعم عبد الله حسن**، كلية اللغة العربية بالمنصورة - جامعة الأزهر

ولا يفوتني أن أشكر جميع زملائي في قسم اللغات الشرقية على ما قدموه من عون ساهم في نجاح المؤتمر، والثناء العطر للهيئة المعاونة من شباب هيئة التدريس، وعلى رأسهم الأستاذ **حسين عبد البديع** والأستاذ **هيثم جمال**. وأتمني التوفيق والنجاح لمؤتمرات القسم القادمة.

الأستاذ الدكتور/ **جلال السعيد الحفناوي**

م رئيس المؤتمر ورئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها

مُتَكَلِّمًا

يشمل هذا الكتاب الأبحاث التي قدمت في مؤتمر “الدراسات البيئية في اللغات الشرقية” الذي عقده قسم اللغات الشرقية في يومي 17/ 18 فبراير 2020 في كلية الآداب – جامعة القاهرة. وقد تنوعت الأبحاث المقدمة في المؤتمر بين دراسات عربية وأردية وفارسية وتركية وعبرية وسواحيلية وأذربيجانية، وتنوعت الأبحاث في الحقول العلمية المختلفة فهناك الدراسات الأدبية والثقافية والدينية والدراسات الأدبية المقارنة وكذلك في الدراسات اللغوية النقابلية. ونقدم هنا عرضًا لكل محور من محاور المؤتمر السبعة حتى يكون القارئ رؤية عامة عن المحاور، ومدى ارتباط الأوراق البحثية أو بُعدها عن الموضوع الرئيس للمؤتمر؛ وهو الدراسات البيئية.

يحتوي هذا المجلد الثاني على أربعة محاور، تتضمن الأبحاث المقدمة في الدراسات التركية والعبرية والسواحيلية والأذربيجانية.

في **مجال الدراسات التركية** لدينا دراستان فقط في مجال الأدب التركي الحديث والمعاصر. الدراسة الأولى **للدكتورة هند العطاوي** حيث قدمت بحثًا متميزًا ارتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع المؤتمر؛ حيث استعملت المنهج النفسي في دراسة الأدب التركي، وذلك من خلال دراستها بعنوان: “الشفرة النفسية في رواية الاضطراب للكاتب عمر زلفلو ليوانلي”. وقد أشارت في مقدمة البحث إلى الدراسات العربية والتركية التي تناولت الأدب التركي من منظور التحليل النفسي. وهدفت من دراستها إلى الكشف عن طبيعة الرواية النفسية المعاصرة والموضوعات التي تطرحها، موضحة إفادتها من أداة التحليل النفسي وأطروحاته المتنوعة. وفي ضوء ذلك، قسمت

بحثها إلى ثلاثة عناصر رئيسة. بحثت في العنصر الأول تأثير علم النفس في الرواية التركية من نشأتها ومراحل تطورها. وركزت في العنصر الثاني كيف أن عمر ليوانلي وقف على الشخصية الأدبية من خلال روايته محل الدراسة. والعنصر الثالث في الدراسة -وهو الأكثر تميزاً- تناولت فيه الرواية بوصفها نظاماً من التحولات للكشف عن الأبعاد النفسية، وذلك من خلال معالجتها لأزمة الإنسان المعاصر، ثم كيفية الخلاص من هذه الأزمة.

أما البحث الثاني فهو عن الرومانسية بين إيلخان كجر الشاعر التركي وبين إبراهيم ناجي الشاعر المصري والبحث في إطار الأدب المقارن وقدمته الدكتورة دينا محمد عبد ربه عطوة. بدأت بحثها بمقدمة أشارت فيها إلى تأثير الرومانسية على الشاعرين محور الدراسة وكيف أنهما استحدثتا صوراً جديدة للتعبير عن الغربة: غربة إيلخان كجر عن الوطن الأم، وغربة إبراهيم ناجي من خلال شعوره بالاغتراب؛ بسبب شعوره العميق بالألم والحزن، وبسبب الواقع المرير وقسوة المجتمع. واختارت لذلك نماذج من أعمالهما، وحددت للدراسة نماذج من ديوان وراء الغمام لإبراهيم ناجي، وديوان لحن الخزام لإيلخان كجر. فتناولت الرؤية الفنية للشاعرين، ثم قدمت نماذج من التصوير الرومانسي لهما من خلال الديوانين المذكورين؛ فتحدثت عن تصويرهما للطبيعة والمشاعر الإنسانية (الحزن والألم والحب والسعادة والفرق) وكل ذلك بأسلوب وصفي. وسبقت ذلك بدراسة عن التيار الرومانسي وظهوره وأهم ممثليه في الأدبين العربي والتركي، موضحة خصائص الرومانسية.

بالانتقال إلى المحور الخامس، فإنه يشتمل على ثلاثة أبحاث في مجال الدراسات العبرية: دراستان في الأدب العبري المعاصر، والدراسة الثالثة في مجال الفكر الديني المعاصر. البحث الأول للدكتورة رهام عطية بعنوان: "توظيف السيرة الذاتية لنيسلون مانديلا في أدب الطفل العبري الحديث؛ رواية مانديلا لتامار فاريتي

زاهافي نموذجًا". أشارت الباحثة إلى أنها ستتبع المنهج النقدي في دراستها سواء من حيث المضمون أو الشكل، كما أشارت إلى أنها ستتبع المنهج التاريخي. قدمت تمهيدًا تناولت فيه أهداف أدب الطفل العبري ودوافعه، ثم وضحت صورة مانديلا في الرواية ومانديلا الحقيقي. وفي المبحث الأول عرضت مظاهر توظيف السيرة الذاتية لمانديلا، وقسمتها لعدد من المحاور. فخصصت محورًا للصورة ونقيضها، وآخر لعرض بعض العادات والتقاليد في مجتمع جنوب إفريقيا، وثالث لعنصرية النظام الحاكم. وخصصت مبحثًا لدوافع توظيف السيرة الذاتية لمانديلا، وحصرتها في دوافع دينية وصهيونية وإنسانية ونسوية. والمبحث الثالث عرضت فيه وسائل توظيف السيرة الذاتية لمانديلا وذلك -وفقًا لكلامها- من حيث البنية الحوارية، والبنية السردية، ولغة النص، وعتبات النص.

والمبحث الثاني أيضًا في مجال الأدب العربي المعاصر، وهو بعنوان: "توظيف أحداث عنتيبي في الأدب العبري المعاصر الموجه للطفل دراسة في رواية "55 دقيقة في عنتيبي" للأديبة الإسرائيلية "أورا موراج". والبحث مقدم من الدكتورة إيرادة فوزي. قدمت الباحثة لبحثها بمقدمة عرفت بموضوع الدراسة وأهميتها. ثم قدمت عرضًا مختصرًا لأحداث الرواية، وقسمت موضوع الدراسة الرئيس إلى ثلاثة محاور -كما ذكرت. ناقشت في المحور الأول النظرة المتدنية للشخصية العربية والأفريقية كما تعكسها أحداث الرواية، وذلك من خلال شخصية الدكتور وديع حداد والرئيس عيدي أمين. وعرضت في المحور الثاني تأكيد أحداث الرواية على التمسك بالهوية والقومية اليهودية، وذلك عبر التأكيد على الانتماء للوطن، والاحتفاظ بالهوية الإسرائيلية، والتذكير الدائم بالنازية، ومعاداة السامية. وموضوع المحور الثالث ركزت فيه على كيفية تصدير فكرة البطولة المطلقة للجندي الإسرائيلي.

أما آخر دراسة في هذا المحور فهي من تقديم الأستاذ حسين عبد البديع، بعنوان: "التعددية الدينية من منظور العلمانية اليهودية". موضوع الدراسة له جوانب دينية واجتماعية وفلسفية، قسمه الباحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة. عرض في المقدمة التصنيف الثلاثي للمواقف التي تضبط العلاقات بين الأديان: الحصرية، والشمولية، والتعددية، وأوضح أن مصطلح "التعددية الدينية" أصبح يدل على معنيين: أحدهما يغلب عليه الطابع الاجتماعي أو السياسي العام، والآخر يرمي إلى القول بأن الأديان سواء؛ فلا فضل لدين على آخر. خصص الباحث المبحث الأول للحديث عن العلمانية من حيث المفهوم، وذكر سبب كتابتها "العلمانية" على خلاف المعتاد، وأن العربية أخذت اللفظ من السريانية التي اشتقته من "العالم" لا "العلم". ثم تعرض لنشأة العلمانية والعلمنة اليهودية وتطورها. أما المبحث الثاني، فتناول فيه مفهوم التعددية الدينية من حيث المفهوم والنشأة والاتجاهات، ثم بين الموقف اليهودي التقليدي الرافض للتعددية الدينية؛ استناداً إلى التفسير التقليدي للنصوص الدينية، المبنية على عقيدتي الاختيار والخلص. وفي نهاية المبحث أبرز موقف العلمانية اليهودية من التعددية الدينية؛ التي أيدتها مؤكدة أن الحقيقة ليست قاصرة على اليهودية وحدها، وذلك من خلال تقديم تفسير عصري لليهودية وعقائدها، يكون بديلاً للتفسير الديني التقليدي.

ولدينا دراستان في مجال اللغويات التقابلية وذلك في **محور اللغة السواحيلية**، الأولى دراسة تقابلية بين بعض مفردات اللغة السواحيلية واللغة الفارسية على المستوى الصوتي والمستوى الدلالي، وقدمها كل من **الدكتور حسام رمضان والدكتورة حنان مصطفى**. حدد الباحثان مادة الدراسة من خلال ثلاثة معاجم سواحيلية وأخرى فارسية. وقسما البحث إلى مبحثين، خصصا الأول للتغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية. وأشارا إلى ملامح تلك التغيرات وسبب حدوثها، وذلك من خلال أمثلة تطبيقية. أما المبحث الثاني فقد تعرضا فيه للتغيرات الدلالية للمفردات الفارسية



في اللغة السواحيلية، موضحين ذلك من خلال تعميم الدلالة أو تضيق المعنى أو تغيير مجال الاستعمال. ثم بينا الحقول الدلالية للمفردات المقترضة من الفارسية في اللغة السواحيلية، وحددا هذه الحقول في ألفاظ البحار، والنباتات، والبناء، والألوان، وغير ذلك.

والدراسة الثانية دراسة تقابلية بين اللغة العربية واللغة السواحيلية بعنوان: **أسلوب الترادف في معاجم التعبيرات والمصطلحات بين العربية والسواحيلية**. قدم هذه الدراسة الدكتور حسام رمضان. حدد الباحث دراسته من خلال معجمين من معاجم المصطلحات: أحدهما خاص باللغة العربية، والآخر خاص باللغة السواحيلية. وقسم دراسته إلى مبحثين، خصص الأول لأسلوب الترادف في المعجم العربي الذي حدده؛ فقام بوصف المعجم ثم عرض مقدمة الناشر ومقدمة المؤلف، موضحاً شروط المؤلف في صياغة المعجم، أتبعها بمنهجه في تناول المعجم. ثم أسهب بعد ذلك في تعريف الترادف، وموقف علماء اللغة منه، وأهميته في صناعة المعجم، ثم قدم نماذج للترادف في المعجم موضحاً الطرق التي أورد فيها المؤلف الترادف. ولا يختلف المبحث الثاني كثيراً عن المبحث الأول، وتناول نفس الموضوعات التي تناولها في المعجم العربي محل الدراسة وطبقها على المعجم السواحيلي الذي حدده في بداية دراسته. وأضاف مادة مقارنة بين المعجمين في نهاية المبحث الثاني، ذكر فيه أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف، شارحاً أسباب حدوث الترادف في المعجمين.

خُصص المحور الأخير للدراسات الأذربيجانية، ويتضمن دراستين. الدراسة الأولى في مجال الأدب المقارن مقدمة من الدكتورة عائشة عبد الواحد السيد، تعالج الرواية التاريخية حيث إن سلوى بكر مؤلفة رواية البشموري، وأنور ممدخاني مؤلف رواية بابك، يعبران عن أحوال مصر وأذربيجان خلال العصر العباسي الأول، واعتمد الكاتبان على المصادر التاريخية العربية التي أرخت لهذه الفترة التاريخية. يقع هذا البحث في مقدمة ومدخل ومباحث. تناولت الباحثة في المقدمة أسباب اختيارها للعلمين



والمنهج الذي اتبعته. أما المدخل فقدمت عرضاً طيباً للروايتين يساعد في فهم المبحثين التاليين. تناولت في المبحث الأول الصراع الديني في الروايتين، فأشارت إلى الصراع بين العقائد الوثنية والموروث الإبراهيمي من جانب، ثم وضحت العلاقات المسيحية الإسلامية، ثم تناولت الصراع بين المذاهب المسيحية، وأخيراً الصراع بين المذاهب الإسلامية. فجاء المبحث متوازناً في القضايا التي طرحتها الروايتان. وقد أجادت الباحثة في تتبع هذه القضايا. أما المبحث الثاني فتناولت فيه الصراع العرقي الاقتصادي في الروايتين، فعرضت الصراع بين العرب والأعاجم، ثم الصراع بين القبائل العربية، وأخيراً الصراع الاقتصادي. وقد دعمت الباحثة بحثها بكثير من المصادر والمراجع التاريخية والدينية للفترة التاريخية التي تناولتها الروايتان محل الدراسة.

ورصدت الدراسة الثانية المساهمة الأذربيجانية في نشر اللغة العربية، وقدم هذه الدراسة الدكتور سيمور نصيروف. قدم الباحث مقدمة وافية ذكر فيها تغنى علماء العرب بمساهمة الأذربيجانيين في العلوم العربية والإسلامية؛ فأهل أذربيجان مشهورون بالانكباب على العلم والاشتغال به كما يقول الحميري، وأشار الإمام الجزري إلى أن أذربيجان خرج منها جماعة من العلماء في كل فن، وقدم الباحث غير اسم من علماء أذربيجان الذين دونوا مؤلفاتهم بالعربية، مثل: الخطيب التبريزي، والإمام ابن الحاجب، وغير ذلك. وذكر مدح البحري لأذربيجان وعلمائها. وعلاوة على ذلك، ذكر بعض الشخصيات الأذربيجانية التي قامت بأدوار فاعلة، مثل: صلاح الدين الأيوبي الدويني الأذربيجاني، وأفضل الدين الخونجي. ثم قدم الباحث عرضاً شائناً عن السائب بن فروخ -أحد شعراء القرن الثاني الهجري. فعرف به ونشأته، وشيوخه الذين تلقى عليهم العلم، وتلامذته، وآثاره، ومؤلفاته. ويتضح من عرضه مدى إسهامات هذا الشاعر، وإثرائه المكتبة العربية؛ حيث قدم نماذج من شعره.

اللجنة العلمية للمؤتمر

المحور الرابع
أبحاث اللغة التركية

الشجرة النفسية في رواية
"الاضطراب" للكاتب عمر زلفو
ليوانلي؛ مقارنة بنائية

د. هند العطاوي

الشفرة النفسية في رواية "الاضطراب" للكاتب عمر زلفو ليوانلي مقاربة بنائية

د. هند العطافي

كلية الآداب / جامعة القاهرة

الملخص

هيئت العلاقة المتبادلة بين المبدع والمتلقي السبيل لقيام تصورا نفسيا للنص الروائي، فعندما استفاد الأول في تصوير الشخصية من معطيات علم النفس ونظرياته دفع الثاني اللجوء إلى علم نفس الأدب لفهم وتحليل المضمون باعتباره بنية مجازية للواقع يحمل بين ثناياه متعة يحدثها في النفس تجمع بين المعرفة وصدمة الانكشاف تدفعها إلى إعادة النظر في واقعها المعاش.

لعبت الرواية التركيبية هذا النوع من التأثير على وعى القارئ عندما بدأت بشكل سطحي منذ نشأتها الولوج إلى عالم النفس وتصوير ما يحيط به؛ وتمثل رواية "الاضطراب" HZURSUZLUK (2017) للكاتب عمر زلفو ليوانلي (1946 -) واحدة من الأبنية السردية النفسية بتركيزها على ما يحدث للفرد حين يفقد شعوره بإنسانيته ويعيش في عالم قاس يحرمه منها. وفي هذا التحليل نتوقف على الشفرة النفسية أى نظام الرموز داخل النص التى أبرزت مكنوناته وخفائيه والرسائل التى بعث بها إلى ذهن القارئ وربما لم يكن مؤلفها قاصدا إياها. وبتبنى منهج النقد البنائي نهدف التركيز على النص مجال البحث بوصفه وحدة غير قابلة للتجزئة أو الانقسام، فهو يمثل قيما جمالية عبرت عن وجهة نظر ثابتة تجلت فى مستويين: أزمة الإنسان المعاصر، وسبل الخلاص منها. نقصد بهذه المقاربة جعل العالم قابلا للفهم والإدراك؛ فتقديم الوعى على نحو واقعى في الرواية يمكن أن يساعد على الإحاطة العميقة بالنفس الإنسانية، ويشجع على مواجهة أزمات مجتمعاتنا والقدرة على تغييرها.

The Psychological Implications in the novel “Disquiet” by Ö.Z. Livaneli: A Structural approach

Dr. Hend El Atafi
Faculty of Arts, Cairo University

Abstract

The reciprocal relationship between the author and the receiver paved the way for a psychological visualization of the narrative text. While the former benefited from the data of psychology and its theories when portraying the characters, the latter has been compelled to use the psychology of literature to understand and analyze the content as a metaphorical structure of reality that brings pleasure to the soul, combining the knowledge and the shock of being exposed, motivating the soul to reassess its current reality.

The Turkish novel has such an influence on the conscience of the reader since its emergence as it dives into the soul, sketching its surroundings. Ö.Z. Livaneli's *Disquiet* (2017) is one of the structural psychological narratives that stress how the individual develops when losing his sense of humanity and when living in a cruel world that deprives him from it. This analysis focuses on the psychological implication or the symbolic structure in the text that manifests its contents, secrets, and messages that are received by the reader which possibly might not be intended by the author.

Through the structural criticism approach, we aim to focus on the study text as an entity that cannot be divided. It depicts the aesthetic values that represent a fixed view expressed in two levels: the contemporary human crisis, and ways to get rid of it. We mean by this approach to make the world understandable; by providing some realistic awareness throughout the novel which can help deepen the comprehension of the human soul, and encourage confronting the crises of our societies and the ability to change them.

المقدمة

مثّل الاتجاه النفسي أحد المناهج التي ولجت إلى الأدب وفنونه انطلاقاً من كونه تعبيراً عن النفس وخفايا اللاشعور، واستعانت الرواية باطروحات علم النفس، شهدناه في تطور تدريجي منذ نشأة الرواية التركيبية بظهور شذرات من السرد النفسي في أعمال أدباء التنظيمات وثروت فنون والأدب القومي. وساعد على تطور هذا النمط في الكتابة توجه الرواية نحو الواقعية والتجريبية في العصر الجمهوري، واهتمام الروائيين تصوير الطبقات المستغلة والدفاع عن العمال والشرائح المستضعفة وكشف القيم المجتمعية المهترئة، كما عرضت أزمات الطبقة الوسطى والمتقنة.

وفي إطار السعي للوقوف على رسالة النص وفهم دلالاته استقى النقد الأدبي أيضاً من مجالات علم النفس المختلفة كعلم النفس العام، وعلم نفس الأدب، وعلم نفس الإبداع، وعلم نفس اللغة، ليقدم قراءة أدبية تبحث في تقنيات النص النفسية وأهدافه والموضوعات المطروحة فيه. وساعدت هذه المناهج المتلقى أن يكون منتجا للنص يقوم بتحليله وليس مستهلكاً له، وهو توجه رصدناه في الدراسات العربية للأعمال الروائية التركيبية القائمة على التحليل النفسي مثل دراسة تحليلية نقدية لروايات بيامي صفا من خلال غرفة الجراحة التاسعة ورواية تردد قدمتها أ.د. سنية محمد مصطفى عام 1989، والتأثيرات النفسية في روايات بيامي صفا للدكتورة منال علي حسين عام 2014.

أولت الدراسات التركيبية كذلك عنايتها بتحليل هذا الجانب من الإبداع الروائي التركي ومن بينها على سبيل المثال لا الحصر:

- Yunus Ayata, Necati Tonga, Psikolojik Roman, Romana Yansıyan Yazar ve Türk Edebiyatındaki Bazı Örnekleri Üzerine Bir İnceleme, iLMi ARAŞTIRMALAR, Sayı 25, 2008, 7-20.
- Dursun ŞAHİN, NEZİHE MERİÇ'İN OYUNLARINDA

BİLİNÇ AKIŞI TEKNİĞİ, 2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (19-21 Ekim 2011) Bildirileri 2. Cilt, (s. 997-1011). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.

- Mustafa KARABULUT, USUF ATILGAN'IN 'AYLAK ADAM' ROMANINDA ANLATIM TEKNİKLERİ, Turkish Studies - Volume 7/1 Winter 2012, p.1375-1387
- Özlem Kale, EDEBİYATTA BİLİNÇ AKIŞI TEKNİĞİNE BAŞVURULMA SEBEPLERİ ÜZERİNE BAZI DİKKATLER, NWSA-Humanities, 4C0195, 10, (2), 88-93.

<http://dx.doi.org/10.12739/NWSA.2015.10.2.4C0195>

وقف هذا التوجه النقدي على قدرة المبدع تقديم الوعي على نحو واقعي للوصول إلى المتلقى الذي يستقبله بدوره في مسعى لحل شفرته النفسية باعتبارها - طبقا لجيرار جونيت Gérard Genette (1930-2018) نسيجا من التشكيلات ينعقد فيه معا زمن الكاتب الذي يكتب وزمن القارئ الذي يقرأه. وهو المنحى الذي نتوجه إليه في تحليل رواية "الاضطراب" HUZURSUZLUK (2017) للكاتب عمر زلفلو ليوانلى (1949-) فالأزمة السورية في هذا النص ماثلة بشكل مباشر وصريح في وعى الكاتب لكونها تمثل معطيات أثرت على الواقع المعاش داخل تركيا وخارجها، فعلى المستوى الأول صورت الرواية قصة حب بين حسين الطبيب التركي الذي يجمع بين القومية العربية والتركية ومكلناز الفتاة السورية الكردية الإيزيدية التي تعرف عليها في معسكر اللاجئين وأراد الزواج منها لكن مجتمعه يرفض ذلك، وعندما يقاوم هذا يقضى نحبه في النهاية. وعلى المستوى الثاني يظهر تأثير الأزمة السورية كذلك على وعى القارئ في كل مكان فى العالم، وهو يرصد يوميا على مدار عشرينسنوات حجم هذه الكارثة الإنسانية التي تعصف بكل القيم المنادية بالحرية والعدل والمساواة. وفى هذا النص يقف الكاتب على خبايا النفس الإنسانية من خلال سرد نفسى يقوم على تعدد الرواة يبرز خلاله تعدد وجهات النظر لتكتمل الصورة مع انتهاء الرواية.

تماشى هذا العمل الروائي مع هدف الكاتب في كل أعماله وهو تقديم رسالة اجتماعية عبر الكتابة والفكر؛ لهذا أولى الباحثون الأتراك عنايتهم بزلفو ليوانلي باعتباره أحد أهم الروائيين في الأدب التركي في الفترة الأخيرة. وركزت دراساتهم على البناء الروائي للكاتب بتحليل رواياته التي انتجها حتى عام 2015 كان من بينها:

- Güzel SATIK , ZÜLFÜ LİVANELİ'NİN ROMANLARI VE ROMANCILIĞI, Yüksek Lisans Tezi, ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI, 2015
- Aslıhan AYTAÇ, ZÜLFÜ LİVANELİ'NİN ROMANLARINDA YAPI VE İZLEK, YÜKSEK LİSANS TEZİ, FIRAT ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI, ELAZIĞ-2013

بالإضافة إلى دراسة أفردت تحليلاً للجوانب الفلكلورية في رواية "الاضطراب"

بعنوان:

- Rezan KARAKAŞ, Miray ÇETİN, MODERN ROMANIN FOLKLOR TUTULMASI: "HUZURSUZLUK", Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Journal Of Social Sciences Institute SUSBID 2019: 289 - 303 SAYI: 14 ISSN: 2147-8406 Research Article / Araştırma Makalesi.

لم تتطرق الدراسات السابقة إلى الهدف الذي أقمنا عليه هذا البحث وهو الكشف عن طبيعة الرواية النفسية المعاصرة والموضوعات التي تطرحها وطرق معالجتها، ونرمي في هذا التحليل استقراء الدلالات النفسية في ألفاظ النص وتراكيبه بالتركيز على المستتر فيه أو المسكوت عنه والعبور منها إلى تداعيات أزمة الشرق الأوسط في النص السردى المعاصر من خلال الرواية مجال البحث التي تعرض أزمة اللاجئين السوريين في تركيا والتركيز فيها على الطائفة الإيزيدية بوجه خاص،

فتصور معاناتها واضطهادها على يد آخر لا يعترف بهم كمسلحى داعش في سوريا والعراق، أويجهل وجودهم وحقيقة معتقدتهم كما في تركيا. ونقف في هذا التحليل على المعنى الممكن للفكرة التي يطرحها الكاتب في روايته، من خلال الانتقال من الأحداث إلى البنية لشرح الثقافة في جملتها، ومن تحليل طبيعة الثقافة إلى استجلاء كنه الروح الإنسانية نفسها والطبيعة من حولها.

ونظرا لطبيعة الرواية مجال البحث أمكننا الاستفادة من أداة التحليل النفسي وأطروحاته المتنوعة؛ لاسيما نقد شارل مورون (1899-1986) الذي يعتمد في أحد مراحل منهجه على المطابقات وبناء العمل الأدبي حول شبكة من التدايعات، والاستعانة بأساليب أخرى في النقد تبرز وضع القارئ أمام النص. ونسير في هذا التحليل طبقا للمنهج البنائي الذي ينطلق من أن الشكل والمضمون لهما نفس الطبيعة ويستحقان نفس العناية إذ يكتسب الثاني واقعه من الأول، وذلك بدراسة المقاطع الوصفية وبنائها وتشكيلها وارتباطها بمستوى القص النفسي وكيف تخدمه. ونطرح في هذه المقاربة تساؤلا حول قدرة الكاتب التركي الاقتراب من الواقع العالمي وفصح أوهام الذات الإنسانية وانحرافات الفكرية والشعورية؟! وللإجابة عليه يقسم البحث إلى المحاور التالية:

أولاً: علم النفس والرواية التركية: يبحث في تأثير علم النفس على الرواية التركية منذ النشأة وتطورها.

ثانياً: عمليوانلى ورواية "الاضطراب": يقف على الشخصية الأدبية للمؤلف وروايته "الاضطراب".

ثالثاً: البنائية وعتبات النص: يقدم رواية "الاضطراب" بوصفها نظاما من التحولات ينتقل من الأضعف إلى الأقوى للكشف على أبعادها النفسية، وتجلت في بنيتين أساسيتين:

الأولى: أزمة الإنسان المعاصر: تظهر هذه الأزمة من خلال لاوعى الشخصيات وتداعياتها، وتتمثل في اتجاهيين:

1. **الأنا والآخر:** يتجلى فيها نظرة الأنا للآخر وما نتج عنه من إرهاب في

الشرق والغرب، أدى إلى إشاعة الفوضى في عصرالعولمة وتجلي معها دور الإعلام فى تأجيحها. ويمثل قهر المرأة في هذا الاتجاه صورة تكشف عن مأساوية الأوضاع الاجتماعية والنفسية التى تعيشها المرأة في الشرق باعتبارها آخر.

2. **الإلحاد:** تعرض الرواية في هذا الاتجاه أزمة اغتراب الإنسان في عصر الرقمنة الأمر الذى ينتهى إلى إلحاده.

الثانية: الخلاص من الأزمة: نلمس في رواية "الاضطراب" سبل الخروج من الأزمة في بنيتين فكريتين تعتمد الأولى فيها على الثانية:

1. **المسؤولية الإنسانية:** وتتمثل في وقف الحروب واحترام الآخر مع اختلافه.

2. **الروح القوية:** وهو الخطاب الصوفي الروحى الذى تقدمه الرواية بدعوتها العودة إلى الفطرة الإنسانية، عندما ينفذ الإنسان الدنيا عن كاهله.

أولاً: علم النفس والرواية التركية

الإنسان هو الهدف المشترك بين علم النفس والأدب، وإن كان اهتمام الأول باللغة فإنها في الآن نفسه الأداة الأساسية للثاني باعتبارها وسيلة للتعبير طورها الإنسان عبر الزمن. ونتيجة لهذا عرف الأدب الرواية النفسية حيث يتداخل الواقع بالخيال، وامتاز هذا النوع الروائي عن غيره بوقوفه على التفاصيل وتحليله الأوضاع النفسية للشخصيات عبر بناء يقوم على تقنيات مختلفة كالمنولوج الداخلي والاستباق والاسترجاع وتيار الوعي⁽¹⁾. أولى الغرب عنايته بهذا النمط من الرواية وتحليلها من جوانب مختلفة وانطلق من تساؤلات حول كيف يصبح الكاتب إنساناً ويبدع العمل الأدبي، وأنماط الشخصيات في علم النفس التي يخترعها الكاتب وخصائصها، وتأثير الأبطال الذين تم تجسيدهم على القارئ⁽²⁾، وركز في هذه المقاربة على النقطتين الأخيرتين بغية الوقوف على خصائص الرواية النفسية التركية المعاصرة.

قدمت الرواية التركية في عصر التنظيمات أولى نماذجها وهي تسير على نهج الأدب الغربي، ووقف الأدباء فيها على الجانب النفسي للشخصيات بشكل سطحي يتماشى مع كونها فترة النشأة، ويرجع هذا إلى إدراكهم أهمية الأدب في إصلاح المجتمع عن طريق عرض مشاكله وأزماته لعلاجها أو التخلص منها. ويمكننا أن نجد بعض الومضات في تحليل نفسية الأبطال في الروايات الأدبية والتاريخية والواقعية والرومانتيكية والطبيعية؛ كرواية "انتباه" (1876) لنامق كمال (1840-1888) و"عشق طلعت وفطنت" (حب طلعت وفطنت) (1827-1875) لشمس الدين سامي (1850-1904)⁽³⁾. صور رجائي زاده محمود أكرم (1847-1914) في روايته "آرابه سوده سي" (عشق العربية) (1889) الحالة الإنسانية وعرض العالم الداخلي للبطل عبر تقنية المنولوج الداخلي وتيار الوعي⁽⁴⁾.

اتفق بعض أدباء التنظيمات مثل رجائى زاده محمود أكرم⁽⁵⁾ وثروت فنون مثل محمد رؤوف⁽⁶⁾ على مبدأ ضرورة تصوير الرواية كل وجوه الحياة والطبيعة الإنسانية وتدوين الحالة الاجتماعية من أجل صلاح البشرية⁽⁷⁾. وبهذا يقدم الروائيون طرحا جديدا للسير عليه منذ عصر الأدب الجديد.

وفى عصر الأدب القومى يقدم پيامى صفا (1899-1961) أيضا رؤيته فى الاستفادة من تكنيك الرواية الغربية وتطورها عبر الزمان، وينطلق من مبدأ أن الرواية هى الحياة وهى المعنى المقتبس من الحياة لما تحويه من أفكار ورسائل تنتقل من التشخيص إلى التجريد، ومن الحركة إلى التصوير والتحليل، ومن الخارج إلى الداخل⁽⁸⁾. ولأن پيامى صفا كان شغوفا بالفلسفة وعلم النفس يبدأ فى رواية *الصاعقة Şimşek* (1928) بشكل بدائى وسطحى تجارب فى التحليل النفسى، بوقفه على روح الإنسان أكثر من التكنيك. وتدرجيا تزداد لديه الرغبة للنفوذ إلى أماكن مظلمة وخافتة داخل النفس الإنسانية والبحث عن الأسباب مع الحدث، كما بدى فى روايته "غرفة الجراحة التاسعة 9-uncu Hariciye Koğuşu" (1930) و"رواية تردد Bir Tereddüdün Romanı" (1933)⁽⁹⁾ التى يطرح فيها تساؤلا: "هل نحن من يعطى للوجود معنى؟! ليجيب عليه فى روايته "أريكة الأنسة نوراليا Matmazel" (1949) بقوله: ليس الإنسان هو من يعطى للوجود معنى، فالوجود هو من يعطى المعنى للإنسان⁽¹⁰⁾.

اهتم الكتاب الأتراك منذ قيام الجمهورية حتى اليوم بالرواية النفسية وتجلى فى أعمال مختلفة كرواية "الطمأنينة Huzur" (1948) لأحمد حمدى طانبنار (1901-1962)، و"الإنسان والشيطان İnsan ve Şeytan" (1942) لسامحه آيوردى (1905-1993)، بالإضافة إلى روايتى "الألعاب الخطرة Tehlikeli Oyunlar" (1973) و"من لا يمكن الإمساك بهم Tutunamayanlar" (1972) للكاتب أوغوز آطاي (1934-1977)⁽¹¹⁾. ساعدت هذه المجهودات وغيرها فى

العصور الأدبية الأخيرة الاهتمام بفكرة التحليل النفسى، حيث تظهر الأبطال كشخصيات تحكى مجموعة من الأفكار والمشاعر. وقد هيئت الحياة نفسها والأحداث التى يموج بها العالم الاهتمام بهذا الجانب؛ فقيام الحروب المدمرة دفع المبدعون التوجه إلى النفس الإنسانية وتحليل قدرتها على التدمير بدلا من التعمير. وهو الأمر الذى يلفت الانتباه لو قارنا على سبيل المثال رواية "كرسى الأنسة نوراليا" للكاتب پیامى صفا ورواية عمر ليوانلى *Huzursuzluk* الاضطراب (2017) خاصة العناية فيهما بابرار الجانب الصوفى في الإنسان لأنهما نشرتتا في أعقاب حرب طاحت بالبشرية؛ فالأولى عمل صوفى كتب في العصر الأخير للكاتب أثناء الحرب العالمية الثانية⁽¹²⁾، والثانية كتبت إبان الأزمة السورية الأخيرة وحملت مشاعر صوفية سامية في عالم يموج بالاضطراب. ويدخل وعى الكاتب مع وعى المتلقى في عملية الإبداع، فالأحداث التى تشهدها منطقة الشرق الأوسط خاصة الأزمة السورية وتأثيرها على الداخل التركى، مثلت الشفرة النفسية التى انطلق منها ليوانلى وتواصل معها القارئ في تأويله؛ إذ جسدت نفسية أبطالها العنصر الموجه في الرواية أكثر من حبكة الحدث، فالشخصيات رمزية/مجازية عبرت عن أزمة الإنسان المعاصر.

ثانياً : عمر ليوانلى ورواية "الاضطراب"

ولد عمر زلفولو ليوانلى عام 1946 ودرس في أنقره في مدرسة المعارف ثم الفلسفة والموسيقى في استوكهولم. عرف بشخصيته الصريحة فهو كاتب لا يخفى أفكاره ويصرح بها دون مواربة أو خوف لهذا اعتقل عام 1972 في سجن عسكري عقب الانقلاب، ثم عاش إحدى عشر عاماً في المنفى. أسس جمعية الصداقة التركية اليونانية؛ الأمر الذى أتاح تعيينه سفيراً لليونسكو للنوايا الحسنة في باريس عام 1996 ومستشار المدير العام، ثم استقال منه عام 2017. وفي الفترة من 2002-2006 شغل مناصب مختلفة في المحافل السياسية منها نائباً في مجلس الشعب التركي وعضواً في المجلس الأوروبي ومجلس اتحاد غرب أوروبا. حاضري جامعات هارفارد وبرينستون، وهو فنان متعدد المواهب يكتب الرواية والسيناريو ويؤلف أعمالاً موسيقية، لحن لكبار الشعراء الأتراك والأجانب مثل ناظم حكمت (1901-1961)، وأورخان ولى قانلق (1914-1950) وسعيد فائق (1906-1954) والشاعر الإسباني لوركا Lorca (1898-1936) والفرنسى بول اليوارد Paul Eluard (1895-1952). له أعمدة يومية في الصحف القومية يطرح أفكاره ورؤياه السياسية والاجتماعية. حصل على أكثر من ثلاثين جائزة دولية ومحلية في مجال الأدب والموسيقى والسينما⁽¹³⁾.

نشرت أعماله الأدبية في الخارج وترجمت إلى أربعين لغة الأمر الذى هيا حصوله على جوائز مختلفة في الخارج منها جائزة أدب البلقان، وعلى بارنيس و كاتب نوبل الكبير في أمريكا، وجائزة كتاب العام في إيطاليا وفرنسا، وقلده الرئيس الفرنسى نيشان جوقة الشرف عام 2014. أما في تركيا فقد نال جائزة يونس نادى، وأورخان كمال. كانت روايته "قصة أخى Kardeşimin Hikayesi" الأكثر قراءة عام 2013. تُدرّس رواياته في جامعة ميزورى في أمريكا لفكرها الداعى نشر الثقافة

والسلام العالميين⁽¹⁴⁾. كانت أولى أعماله الأدبية قصص بعنوان "طفل في عرفات" وهي المجموعة القصصية الوحيدة التي كتبها⁽¹⁵⁾. كان أول كتاب ألفه ليوانلى يحمل اسم *Düzen Düşkünü Bir Anarşist* (سقوط نظام فوضوى) لكنه نشره بعد ذلك عام 2011 بعنوان *Bir Kedi, Bir Adam, Bir Ölüm* (قطعة، رجل، موت). ومن أعماله الروائية *Engereğin Gözündeki Kamaşma* (1996) (التحير في عين الأفعى)، *Mutluluk* (2002) (السعادة)، *Leyla'nın Evi* (2006) (منزل ليلي) *Son Ada* (2008) (الجزيرة الأخيرة)، *Serenad* (2011)⁽¹⁶⁾.

مثّل التنوع في السرد وإمكاناته أحد خصائص الرواية في القرن العشرين، لأن له دورا كبيرا في الكشف عن مفهوم الزمان الخاص واللاشعور. وبينما كان الكاتب/الراوى مسيطرا على الشخصيات في رواية الحادثة حيث تلعب الأبطال الدور الذى يخطه الكاتب، فإن حرية السرد التى نالها المبدع فى رواية مابعد الحادثة هيئت له السبيل استخدام تقنيات سرد متعددة كالاستباق، المنولوج الداخلى، الرجوع إلى الوراء، وهى أساليب تمكن المتلقى من الانسياق إلى شعور كاتبين في النص الواحد⁽¹⁷⁾. وقد سار عمر ليوانلى في رواية "الاضطراب" على هذا النمط عندما سرد الحدث من وعى الراوى/البطل؛ وهى التقنية الجديدة التى ولجت إلى الرواية التركية على يد الكاتب أحمد حمدي طانبنار فى روايته "الطمأنينة" حيث يحكى الراوى القصة بعين البطل وينظر من وعيه، ولايتضح أين بدأ وأين انتهى⁽¹⁸⁾. وهكذا تدور رواية "الاضطراب" حول البطل إبراهيم الصحفى الذى يعود إلى مسقط رأسه ماردين⁽¹⁹⁾ للبحث عن سبب مقتل صديق طفولته حسين طعنا على يد متطرفين في أمريكا، بعد أن تعرف على ملكناز الفتاة السورية الإيزيدية وطفلتها العمياء في معسكرات اللاجئين وأراد الزواج منها. ويقوم بناء الرواية على سرد قصة حسين وملكناز على لسان الراوى/البطل إبراهيم وهو يتعقب أثرهما للوصول إلى الحقيقة،

وفي هذه الرحلة - كما يصفها الكاتب في عنوان الجزء الأول للرواية (الرحلة إلى حسين) والأخير (الرحلة إلى ملكناز) - يتطور الحدث عبر سرد مبنى على تعدد الرواه الذين يقصون الواقعة كل من وجهة نظره وطبقا لما عاشه وشاهده مثل: آيسل وسالم أخوة حسين وأصدقائه مثل محمد وعم فؤاد، حتى وصول إبراهيم إلى معسكرات اللاجئين ومقابلته زيلان التى تسرد فى قص مأساوى ماحل بها هى وأختها نرجس وصديقتها ملكناز بعد أن اجتاج تنظيم داعش الإرهابى قرى الطائفة الإيزيدية في سوريا وقتلو الرجال وسبوا النساء. هنا يتحول شعور البطل والمتلقى في آن واحد عندما يواجه بشاعة الظلم الذى يرتكبه الإنسان وهو يخرج الوحش الكاسر داخله.

ثالثاً: البنائية وعتبات النص

مثلت العلاقة بين الأدب والمجتمع مركزاً قام عليه النقد البنائي، فالبنية تكشف الجانب الخفي للأشياء لأن لها مضمون مختلف تحوى المحتوى نفسه الذى تم التقاطه في تنظيم منطقي على أساس أنه من خواص الواقع. وبإغفاله الجوانب العرضية الثانوية يكشف التحليل البنائي الشفرة السرية التى تربط مختلف مناحى النشاط الإنساني والتى تشمل تنظيماته الاجتماعية وحياته الاقتصادية ولغته وإبداعاته الفنية. ويتجلى في هذه المجالات جميعها ما يعرف بالبنية أو المرتبة أو الهيكل أو التصور، وتعنى به دائماً وجهة النظر الثابتة؛ فالإبداع الأدبي يبلور الحد الأقصى للضمير الجماعي الذى ينتمى إليه المبدع في أصغر أشكاله⁽²⁰⁾. وهو الهدف الذى أقمنا عليه هذه المقاربة واعتمادنا على المنهج البنائي الذى يقوم على التكامل مع غيره من العلوم الإنسانية في الفكر طبقاً لمبدأ التبادل والتفاعل المشترك، ويفضى البحث في الأبنية إلى التنسيق بين العلوم المختلفة⁽²¹⁾، وبدى ذلك مع تحليلنا البنية النفسية لرواية "الاضطراب" وانتهى إلى نتائج حول البناء الاجتماعي والأزمة التى يعيشها الإنسان في هذا العصر. فقد عمد زلفو ليوانلى في هذا النص التأثير النفسي على المتلقى، ولتحقيق ذلك ظهر البناء السردى متنوعاً في أنماطه والتركيز على الاستباق والمنولوج الداخلى وتيار الوعى بشكل خاص. ويواجهنا عنوان الرواية "الاضطراب" باعتباره العتبة الأولى للسرد ليحرك فكر وشعور المتلقى حول ذلك الإنسان الذى يعيش في قلق واضطراب نتيجة الحروب والنزاعات في الداخل والخارج. كما يحمل تكثيفاً لمغزاها ويرسم المحور النفسي فيها حيث عالم مزدوج الشخصية يدعو إلى الحرية في الوقت الذى لايعترف بالآخر ويهمشه ويسعى للقضاء عليه، علاوة على أنه يمثل مفتاحاً يعطى الكاتب به إحياء نفسياً للقارئ بمجريات هذه الرواية المضطربة شخصياتها. ويتناسب العنوان مع

الأسلوب السردى الذي يسير في خطين متوازيين ومتداخلين الأول سرد قصة حسين وملكناز باعتبارهما أبطال الحدث الرئيسى، والثانى حياة إبراهيم البطل/الراوى التى نطل عليها من خلال هذا السرد الذى يجمع شخصيات يصور خلالها الاضطراب والقلق الذى يكابده البشر في حياتهم.

يعتمد المنهج البنائى كذلك على القيم الخلافية ومبدأ المناسبة وتعنى وجهة النظر التى يدرس منها الموضوع، كإجرائين يساعدان على شرح الخلافات بين المجتمعات؛ وهو بهذا يضع أساس التواصل بين الثقافات مهما كانت متباعدة في الظاهر⁽²²⁾. وسيرا على هذا النهج تجلى في نص "الاضطراب" توجه الكاتب إلى محورين أساسيين صَدَّرَ بهما الرواية؛ يقدم فى الأول أزمة الإنسان المعاصر الذى يعيش يتلقى الأذى من هذا وذاك فى عبارة اقتبسها من كتاب اللاطمأنينة للشاعر البرتغالي فيرناندو بيسوا⁽²³⁾ القائل:

" كل واحد في هذه الدنيا الصغيرة مبتلى، بلا اسم، كل شخص في المكان الخطأ⁽²⁴⁾ " .

ويقدم فى المحور الثانى سبل الخلاص من الأزمة وهو العيش بإنسانية من خلال بيت لمحي الدين ابن عربى⁽²⁵⁾ القائل:

"رأيت وجهى في وجهك سمعت صوتى في شفتاك⁽²⁶⁾"

بدت بنية الرواية بهذا التصدير أداة منهجية منطقية ومثلت في نفس الوقت خاصية للواقع، كشفت لنا محور الوقائع وطبيعتها العميقة. وقد ساعد هذا الوقوف على وصف عدد محدود من الوقائع الدالة التى تميزت عند ملاحظتها جديرة بأن تشرح بقية الظواهر بدقة وقوة؛ فرواية "الاضطراب" تبدأ بثلاث مشاهد مقطوعة من سياقها داخل النص السردى يدفع بهم الكاتب المتلقى مباشرة نحو تيار فكر بطل الرواية وشخصياتها المأزومة. تعبر القطعة الأولى عن الأنا أما الثانية فهى

تصور الآخر، ويربط بينهما المعاناة التي يعيشها الإنسان بين هذا وذاك، ثم تصور القطعة الأخيرة الإنسانية المفقودة.

تشكل القطعة الأولى بداية السرد الراوي عبر حوار بين عم فؤاد المعلم المسن وإبراهيم تلميذه الصحفي الشاب، وبدى الحوار في شكل مناجاة نفس من طرف واحد لانسمع إلا صوت الأول؛ وفيه يُقدم المحتوى الذهني مباشرة من الشخصية إلى القارئ بدون حضور المؤلف، ولكن مع افتراض وجود الجمهور افتراضاً صامتاً. وتقدم مناجاة النفس بهذا الشكل مزيجاً من الوعي الداخلي والخارجي، أي أنها تصور جانبي الشخصية الداخلي والخارجي⁽²⁷⁾. وبهذه التقنية التي تطالعنا في صدر الرواية يحلل الراوي أزمة الشرق الأوسط معتمداً فيه التمثيل لتقريب المعنى، وهو يشرح ماتحبه الجمال في الصحراء ومعنى كلمة "الشغف والولع" في قوله:

"... لكنها (أي الجمال) كان أكثر ما تحبه في الصحراء هو الشوك .
تقطف هذا الشوك في المكان الذي تراه وتبدأ في مضغه. وتفتح
الأشواك الحادة جراحاً في فم الجمل، ويبدأ النزيف من هذه الجراح.
وعندما يمتزج طعم الدم المالح هذا بأشواكه، يعجب به الجمل للغاية.
وهكذا كلما أكل ينزف، وكلما نزف يأكل، لا يستطيع أن يشبع من دمه
بأي شكل، ويموت الجمل من فقد الدم إذا لم يُمنع (من أكل الشوك).
وهذا يسمى الحرص أو الشغف والولع بالشئ .التي قلتها سابقاً، تأتي
من كلمات مثل حرص، احتراص، حريص.إن هذا يابنى هو عادة في
كل الشرق الأوسط، طوال التاريخ يقتل بعضه البعض لكنه لا يدرك أنه
يقتل نفسه في الأساس. إنه يشمل من طعم دمائه⁽²⁸⁾".

يستهل الكاتب روايته بهذا التفسير لكلمة التعصب الذي يحمله الجنس البشري بين جنباته، وهي صفات كانت ولا تزال سبباً في اندلاع الحروب التي شهدتها الإنسانية على مر العصور. وفي هذا التمثيل الكنائي يقارب ليوانلى بين الكائنات

الحية كالجمال وولعه فى مضغ الأشواك وبطل الرواية حسين بأصراره الزواج من إيزيدية يرفضها مجتمعه وهو يمثل رمزا لما يعيشه الشرق في ظل تعصب لا يمكنه استيعاب الآخر، إذ يعيش الإنسان رهين الأشواك التى لا يستطيع الفكك منها فيدفع حياته ثمن محاولته للتغيير ويقضى نحبه نتيجة هذا التعصب⁽²⁹⁾. وبهذا يعبر الكاتب في مستهل روايته عن رؤيته للإنسان المعاصر وأزمته النفسية المتمثلة في رفض الآخر الذي يعيش معه على نفس الأرض لمجرد الاختلاف.

يأتى الانتقال في المقطع الثانى فى مستهل الرواية إلى قول حسين وهو يودع أمه قائلا: *لو أخذتيني يا أمى وحتى لو أدخلتيني في بطنك مجددا فلن يمكنك حمايتي أيضا!*⁽³⁰⁾

تقدم هذه الجملة أزمة الإنسان المعاصر الذى يهرب من الموت شرقا ليجده غربا، فبعد نجاة حسين من محاولة الاغتيال التى تعرض لها في ماردين جراء اطلاق شاب ينتمى إلى داعش النار عليه لأنه سيتزوج من إيزيدية كافرة، تقرر أسرته إرساله إلى أمريكا خوفا عليه. وفي هذا التمثيل الكنائى صورة للإنسانية المعذبة شرقا وغربا يقدم بها الكاتب مع بداية الرواية رمزا للآخر وهو الغرب، حيث هرب حسين للنجاة من المذبحة التى تحدث في الشرق، ليجد هناك نزيه دم مماثل أيضا يقضى عليه باعتباره آخر مرفوض تماما.

يمثل الاستباق الثالث الذى تصدرت به الرواية جزءاً من بنائها الفكرى، عندما يتحول الحدث إلى زمان ومكان آخر بعد شهرين من مغادرة حسين ماردين وانتقاله إلى أمريكا فى مشهد احتضاره وآخر كلماته: *"أنا كنت إنسانا"*⁽³¹⁾.

توجه الكلمات السابقة المتلقى إلى سبل الخلاص من هذه الأزمة التى يعاني منها البشر وهو العيش بإنسانية. وفي هذه الجملة التى يودع بها حسين الحياة، بعد طعنه على يد متطرفين يرفضون وجود المسلمين على الأراضي الأمريكية، نتوقف على الزمن الماضى الذى استخدمه البطل وكأنه صار ميتا فى شكل مناجاة نفس

يعبر عن الأزمة التي عاشها لأن أحدا لم يعترف به في هذه الدنيا لا في الشرق حيث ينتمى ولا في الغرب حيث الحرية وحقوق الإنسان لمجرد الاختلاف. وهذه النهاية هي صورة رمزية لإنسان القرن الواحد والعشرين الذي يعيش في عصر العولمة بعد أن كسرت الحدود بين البشر عبر وسائل تكنولوجيا متعددة، ورغم هذا لا يملك الإنسان حرية الاعتقاد ويحاول الآخر القضاء عليه بمنتهى الوحشية. وهكذا تأتي البداية حيث تنتهي الأحداث مع نهاية القصة بموت حسين جراء طعنات قاتلة من متطرفين لسبب يبحث عنه الراوى/إبراهيم؛ ويقدم في هذا السرد المتشظى تداعيات ذهن البطل المشتت مع صدمته في الإنسانية التي يفقدها.

شكلت عتبات النص من عنوان واقتباسات وما يتبعها من استباقات واردة في صدر رواية "الاضطراب" كما رأينا علاقة متبادلة أبرزت الخط الرئيسي الذي يسير عليه السرد النفسى داخلها، وحصرت تكوينها الفكرى في بنيتين أساسيتين تُقيم عليهما هذا التحليل وهما:

البنية الأولى: أزمة الإنسان المعاصر

أثار ليوانلى مشاعر وفضول القارئ لمعرفة أحداثها المثيرة والدخول تدريجيا إلى الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر، باستخدامه تيمات وموتيفات مختلفة لقص الحالة النفسية للبطل ولخلق جو الضيق والاضطراب. ولم تقتصر الأزمة على ما عاشه حسين حتى قضى نحبه، بل كانت أيضا أزمة شخصية إبراهيم نفسه التي تتكشف خلال رحلته لمعرفة الحقيقة أمكننا تتبعها في اتجاهين أساسيين:

1. الأنا و الآخر

تبدأ الرواية بمنولوج داخلي مباشر وهو ذلك التكنيك المستخدم في القصص بغية تقديم نفسية الشخصية، يهتم بكل محتويات الوعى وعملياته لا بواحد منها فحسب، غير متكلم به جزئيا أو كليا. يعرض الوعى للقارئ بصورة مباشرة في مرحلته

المكتملة قبل أن يتشكل للتعبير عنه بالكلام عن قصد مع عدم الاهتمام بتدخل المؤلف، أي أنه غياب كلي أو قريب من الكلي للمؤلف داخل النص الأدبي، كما أنه لايفترض وجود سامع⁽³²⁾. برزت هذه التقنية في رواية "الاضطراب" عبر جمل تتناسب مع القواعد والمنطق، وظهرت في وعى إبراهيم مع عودته إلى مدينته ماردين وهو يعترف باختلاف الماضي والحاضر في النظرة إلى الآخر عبر مونولوج داخلي مباشر. ويتجلى تأثير المكان على نفس البطل وهو يستدعي ذكريات الطفولة⁽³³⁾، ويطلعنا خلاله على هذه البيئة التي تمثل مدخلا يلج منه إلى ما وراء الشعور وهو يشرح الأهمية التاريخية لهذه المنطقة وهي تجمع ميراث الشرق والغرب نتيجة وضعها الجغرافي الذي جعلها جسرا بين ثقافتين. لهذا تعددت عقائد قاطنيها فجمعت طوائف من السريان القدماء، والمسلمين، واليهود، والمجوس، والزرادشت. وهو ماتجلى أيضا في أبطال الرواية أنفسهم -إبراهيم وحسين- فقد تنوعت عرقياتهم وجمعوا بين الجنس العربي والتركي. فالتعدد أمرعادي وطبيعي كما أوضحه الراوى في الرمز الذي ساقه حول تشييد مسحي للجامع الكبير "أولو جامع" في هذه المدينة⁽³⁴⁾، وهو علامة على احترام الآخر مهما كان الاختلاف لأن الجميع أحرار في اعتقادهم.

بهذا المدخل تقدم الرواية مفهوم استيعاب الآخر الذي عاشته منطقة أرض الرافدين في الماضي القريب حيث يختلط في ذهن البطل/إبراهيم الماضي بالمعاش، وهو أحد خصائص تيار الوعي الذي يُحي كل شئ في الماضي ويسقطه على اللحظة الحالية⁽³⁵⁾. وفي هذا المكان تتداعى الذكريات في ذهن إبراهيم وهو يشعر بالحزن لدرجة البكاء لأن المدينة لم يعد فيها عائلته وأقاربه بعد أن هجرها الجميع وعاشوا في أنقره وازمير. كما أن شكلها القبيح أثر سلبا على مشاعره، ويراها قد تغيرت من الناحية المعنوية لأن الإسلام في طفولته كان نوعا من التيسير في العبادة، خلق معه تفاهما واحتراما لكل العقائد خاصة في أيامهم المقدسة حيث الولائم المحببة للجميع. ويعبر إبراهيم عن هذا التغير في المونولوج التالي:

"كان الإسلام شيئاً آخر في ماردين مدينة طفولتي..... أما الآن فهي مدينة مظلمة في ظل إسلام حاد قاسي، منغلق على نفسه جداً. والآن فإن الشوارع التي أسير فيها كأنها أكثر ظلمة، بلا سعادة جداً، بلا حرارة للغاية. أصبحت مدينة يسكنها الخوف وسط المصادمات في هذه الأثناء بين كل داعش من ناحية ، وحزب العمال الكردستاني من ناحية، والقوات المسلحة من ناحية.

قرع سمعى أصوات الأسلحة من بعيد و نباح الكلاب..... السياح لم يعد يأتون إلى هنا، من هم في بيوتهم أيضا يخافون الخروج⁽³⁶⁾. "

يلاحظ في الوصف السابق للمكان اعتماده على الجانب النفسي حيث الشعور بالخوف من هذه المدينة التي حولها الإرهاب إلى مكان منعزل لا يسمع فيه إلا أصوات طلقات النار ونباح الكلاب. و يقدم التحول من الأمن إلى الاضطراب بهذا التحليل صورة للإسلام المعاصر حيث تعمل وسائل الإعلام على تصديرها مدعية أن من يقترب هذا مسلمون.

وفي الوقت الذي يروج الغرب صورة نمطية للشرق لفرض سيطرته عليه، فإن الشرق أيضا يراه في شكل واحد لا يتغير باعتباره الملاذ والملاجأ للحرية والحياة المرفهة. وبمجرد الحديث عن أمريكا حيث يعيش أخوة حسين يثير في نفس الراوى/البطل الحسد على هذه الحياة حيث ينعم الجميع بالحرية، ويستدعى هذا مقارنة بين حياة إبراهيم المضطربة وهو يعيش الخوف على مستويات مختلفة سواء من الإرهاب أوفي حياته العملية والشخصية ويعلق على ذلك بقوله:

" لقد كان ابن خلدون محقا جدا فكرت قائلا، عندما يقول أن الجغرافيا هي القدر لقد كان مُحقا للغاية.فقد تجلى الولع بالتعصب الذي شرحه العم فؤاد على قدرنا بينما تستمر حياة سعيدة وغنية لمن

ولدوا في أمريكا، إننا مثل الجمال تنزف كلما أكلت الشوك ، وتستمر
في الأكل كلما نزفت، وتغرق في دمائها⁽³⁷⁾."

تتجسد في المنولوج السابق أزمة الإنسان المعاصر في نظرته إلى نفسه وبيئته التي يجدها السبب في كل هذا الاضطراب، لأنها تموج بأشكال مختلفة من التعصب. ولا يقف ليحلل حياة الآخرين في كل مكان في العالم حيث يعيش الجميع هذه الحالة المضطربة لأنهم يفكرون بنفس الطريقة النمطية. ويضع الراوي/البطل الحتمية الجغرافية سببا فيما آلت إليه هذه المنطقة طوال تاريخها، مستندا إلى نظرية البيئة والشخصية وتأثير الأول في الثاني⁽³⁸⁾؛ وهى الفلسفة التي روج لها ابن خلدون ووصف في مقدمته أهل الأقاليم المعتدلة -وهى منطقة الشرق الأوسط- بأنهم أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم فهم يمتلكون كافة الأحوال الطبيعية للاعتدال، لهذا كان المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والنبوات والملك والدول والشرائع توجد في الأكثر فيها⁽³⁹⁾. ويرى إبراهيم أن هذه الخصائص أصبحت الآن أزمة هذه المنطقة التي تنزف من الحروب والصراعات. ويقدم هذا التناص البعد النفسي للمكان وتأثيره على الفعل الإنساني إذ يمثل التنوع في هذه المنطقة أحد أسباب ازدهارها وانتكاساتها في الآن نفسها، ويبرز تناقض النفس البشرية الصانعة للحضارات والهادمة لها.

تثير الأحداث التي كابدها الفتيات الإيزيديات -زيلان ونرجس وملكناز- في ظل الأسر على يد تنظيم داعش في نفس إبراهيم تداعيات مختلفة حول حقيقة الإنسان الذي يعيش داخله وحش مخيف يدمر كل شئ الجسد والروح ليقضى على كل المشاعر. ويصرح في منولوج داخلى أن الجنس الإنساني لاق له أن يعيش على هذه الأرض بعد كل هذا الدمار الذى ألحقه بالبشرية، فالحوانات والنباتات لايمكن أن تلقى هذه المعاملة لأن الإنسان يدافع عنها في كل المحافل العالمية⁽⁴⁰⁾. ويلمس البطل في هذا التحليل طبيعة التناقض الذى يعيشه الإنسان وهو يفرض

الجنس الذي ينتمي إليه ويقضى عليه لمجرد الاختلاف، بينما يقبل اختلاف الأجناس الأخرى ويعمل على الحفاظ عليها ويحول دون اندثارها.

يمثل الآخر داخل الرواية أيضا الطائفة الإيزيدية⁽⁴¹⁾ التي يقف الراوي/البطل مستغربا أمام عقيدتها الغريبة وهي تؤمن بالشیطان، وتقّس ثمار الخس لهذا يحرم عليهم أكله ولمسه وذكر اسمه في مجلسهم، كما تمنع استخدام اللون الأزرق في الحياة اليومية لأنه لونا مقدسا⁽⁴²⁾. وتساعد هذه العناصر على ظهور في السرد ما يعرف في علم النفس بالتداعي الحر، وهو التكنيك الرئيسي في تنظيم حركة تيار الوعي في القصص القائم على نشاط الوعي عبر محتوى يتوفر عن طريق شئ يوحى بشئ آخر، وذلك من خلال تداعي الصفات المشتركة أو المتناقضة على نحو كلى أوجزئي، وتنظم ظهوره الذاكرة والحواس والخيال⁽⁴³⁾. وتظهر هذه التقنية عندما يقف إبراهيم على الاختلاف في الظاهر بين عقيدته كمسلم وما يعتقده الإيزيدية، ليبدأ التداعي الحر حول المعتقدات التي لأمعنى لها عند بنو جدلته من الأتراك أيضا، ويسردها لينتهي إلى قوله:

"عندما فكرت في هذا أدركت أنني أظلم الإيزيديه. لكن مجددا فإن اعتبار الخس زنباً هو صحيح أمر غريب"⁽⁴⁴⁾.

تجسد الجملتين السابقتين تناقض الإنسان بإدراكه الاختلاف الكامن بين البشر والعجز عن التأقلم معه، لهذا ينظر إلى الآخر باستغراب يتحول مع الوقت إلى رفض وجوده إما بالقتل كما فعل داعش مع طائفة الإيزيدية، أو باخراجه وطرده كما ظهر في رد فعل أم حسين عندما رفضت دخول ملكناز منزلها بعد أن عرفت أنها من عبدة الشيطان.

الإرهاب في الشرق والغرب

يمثل الشرق والغرب أحد المحاور التي درج الروائيون الأتراك معالجتها في أعمالهم منذ نشأة الرواية، كل بأسلوبه ومنهجه في تحليل هذه الأزمة. وقد اتفق البعض كخالدة أديب (1884-1964) وبيامي صفا وأحمد حمدي طانبنار أن الغرب متخلف عن الشرق من ناحية القيم المعنوية، رغم الانجاز الذي أحدثه في عصر النهضة الصناعية فإنه أبدع قيمه المادية والمعنوية التي تتفق معه. ويرى طانبنار أن الشرق في حاجة إلى هذا الجديد لتشيد حضارة مستمرة كالغرب، وعندما نقوم بهذا سيتغير القديم شئنا أم أبينا وسيحدث التقدم، فالأمر مرهون بالاستفادة من القديم لوضع أسس الجديد⁽⁴⁵⁾. تأتي رواية "الاضطراب" لتقدم بين ثناياها أيضا نظرة الشرق إلى الغرب في الألفية الجديدة، فقد أدى الجمود الفكرى إلى تغيير الواقع وهو ما شهدته مدينة ماردين على الحدود السورية بعد أن صارت مرتعا لعناصر داعش فأطلق أحدهم النار على حسين لأنه سيتزوج من فتاة إيزيدية. وبعد نجاته من الموت -ولأن الجانى لم يندم على ما اقترفه- تقرر الأسرة إرساله إلى أمريكا خوفا عليه من الموت، حيث يعيش أخويه هناك ويؤكدان له أن كل الملل والطوائف تحيا بسلام لأنها بلاد الحرية، لايتدخل أحد في دين الآخر⁽⁴⁶⁾. لكن الأمر لم يعد كذلك في ظل النزعة القومية الشعبوية التي بدأت في استبعاد الآخر وظهور منظمات عنصرية تدافع عن الجنس الأبيض وتسيده في المجتمع وتهاجم الأجناس الأخرى، وازدادت مثل هذه الجماعات الفاشية خاصة بعد هجمات الحادى عشر من سبتمبر وبدأت معاداة الإسلام باعتبار أن كل ما يحدث من إرهاب وقتل على يد معتنقيه. وزاد الأمر سوءً مع ظهور البلاء المسمى داعش ومابثه من صور ومقاطع مصورة للقتل والحرق وقطع الرؤوس. كل هذا أدى إلى حياة غير آمنة يعترف بها سالم أخو حسين بعد أن صار العالم كله في حالة خوف واضطراب⁽⁴⁷⁾.

هكذا يخرج حسين من الشرق هربا من العنصرية متوجها إلى أمريكا ليصدم

بفاشية مقبولة، يقتل على أثرها بطعنة سكين دهنت بدم خنزير لأنه جاهر بإسلامه، عندما أكد لأحد زبائنه في المحل الذي يعمل أنه لا يقدم لحم الخنزير لأنه مسلم، ويسرد سالم أخوه هذا في قوله:

"حتى حكوا أنهم أرادوا قتله قائلين فليكن درساً لأقرانه أيضاً، فهو يعلن وهو يفخر قائلاً أنا مسلم في المحل. وقبل ذلك دهنوا هذه السكاكين بدم الخنزير، وقبل أن يقتلوه قالوا لحسين هذا، إنك تموت بدم الخنزير، لن تستطيع دخول الجنة بعد اليوم سخروا منه وهم يقولون هذا. صاحوا الخنزير الخنزير قائلين بينما كانوا يطعنوه بسكاكينهم. وقالوا في نهاية استجوابهم إننا لسنا نادمين، لسنا نادمين أبداً، سنستمر في الحرب حتى لا يبقى أى مسلم في أمريكا.... أى أن النازيين الصليبيين مع المسلمون من الجهاديين ارتكبوا جريمة مشتركة.....(48) "

وبالتوقف في التحليل السابق على لفظة "النازيون الصليبيون" تنثير في الأذهان تاريخ أوروبا المسيحية عندما قامت بأولى حملاتها على الشرق باسم الدين للسيطرة والحكم. فالإرهاب صناعته منذ أواخر القرن الحادى عشر مع بداية الحملات الصليبية (1096-1291) وهى الآن تنتهج بعنصريتها نفس السبيل في القرن الواحد والعشرين بتدخلها في أزمات الشرق الأوسط لبيع السلاح وتحسين اقتصادها المتدهور. هكذا تساوى الشرق والغرب من الناحية النفسية في مبدأ رفض الآخر لاختلاف المعتقد، ولم يتوقف هذا على الجانب الفكري والشعورى كما تجلى في استغراب إبراهيم عقيدة الإيزيدية ومجالات تقديسهم، لكنه تطور بشكل عملي لينتهى إلى القتل كما حدث لحسين على يد متطرفين.

إن العنصرية بهذا الشكل المقيت تؤدي إلى قلق وخوف يساعد على هدم الدول وتحول حياة الفرد من أمن وطمأنينة إلى اضطراب وفوضى. ويدخل الإعلام بأشكاله المختلفة الورقى والالكتروني في خضم هذا ليلعب دوراً رئيساً في إشاعة

الفوضى في العالم، فكل ما ينشر على صفحات الجرائد له حساباته الخاصة بكل دولة. ويمكننا أن نقف على هذا من خلال انطباعات إبراهيم التي يسردها بمجرد سماعه خبر وفاة تركي في أمريكا طعنا بالسكين على يد جماعة عنصرية فيقول في المنولوج التالى:

"ولأن الاعلام في الولايات المتحدة الأمريكية لا ينشر أشياء كهذه كان لا يوجد أى صورة دموية (للحادث) لكن قسم (النشر فى الصحيفة) حصل على صورة للقتيل من سجلات سكان ماردين. أعطى مدير التحرير تعليماته لاستخدام الخبر بشكل صغير، قال إن هذا الخبر يلفت إنتباه القراء المتدينين⁽⁴⁹⁾".

ويتجلى في المنولوج السابق انطباعات البطل الذهنية كصحفى يفهم مثل هذه الرموز في عالم النشر ويقف ليقارن الاعلام في الغرب والشرق من الناحية النفسية؛ وكيف لا يهتم الأول بنشر هذه الأحداث حرصاً منه على عدم إثارة مشاعر المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة منعاً للاحتقان. في الوقت الذى يهتم الشرق بهذا الخبر في حدود ضيقة جلباً لاهتمام الجماعة المتدينة في البلاد، فهى جريمة عنصرية تثير نظرة سلبية نحو الغرب الداعى إلى الحرية والمساواة.

وفي نفس السياق يقدم إبراهيم رؤيته للموقف عند لقائه شيخ الإيزيدية الذى يؤكد له أن إلههم هو إيزد لا الخليفة يزيد الذى قتل الحسين بن على حفيد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ويدعوه أن ينشر هذا ليعرف الناس حقيقتهم. وبعد أن يعده إبراهيم بهذا يتحول الحوار إلى منولوج داخلى يصف به الراوى/البطل حقيقة النشر الصحفى الذى لا يهتم بهذا العالم الصوفي كعنايته بالتعليق على رجال السياسة ونشر الصور والأحداث الغريبة والمثيرة. لهذا تراود إبراهيم الشكوك أن رئيس التحرير سيوافق على نشر موضوع كهذا، ولأنه لم يستطع مصارحة شيخ الإيزيدية بحقيقة الأمر، يعده أنه لو لم يستطع أن ينشر هذه الحقيقة في الصحيفة فإنه سيضعه على

موقع الشبكة العنكبوتية ليكون أوسع وأكثر حرية.⁽⁵⁰⁾ وبدأ في هذا المنولوج التأثير النفسي للإعلام ودوره في نشر الحقيقة وإبراز الاختلافات بين البشر ليحترمها الجميع، الأمر الذي يساعد على إشاعة السلام والطمأنينة في العالم.

قهر المرأة

اعتمد الكاتب في الرواية أيضا على تقنية تيار الوعي القائم على الاهتمام "بالانطباعات أكثر من الأحداث، وبالروح أكثر من البدن، وبالتعمق أكثر من التوسع، وبالتجارب أكثر من ثراء الحياة... فهو محاسبة وجودية.⁽⁵¹⁾" وتجلي هذا عند لقاء إبراهيم الفتاة الإيزيدية زيلان وقصها المأساة التي حلت بطائفتها في وصفها بقوله:

"نقص زيلان بلا إحساس كأنها كانت تقرأ نشرة جوية، دون أن تحدث أى إيماءة في وجهها، بلا أي تغير في نبرة صوتها، وقد أدهشني أسلوبها هذا. إن الأحداث التي تقصها بشكل جاف، بدأت تحيا في نظري، كأن رأسي يكمل نصف ما تركته"⁽⁵²⁾.

الاحساس الذي فقدته هذه الفتاة وهي تقص ماحدث لها يعكس حجم الأزمة النفسية التي عاشتها المرأة الإيزيدية جراء القهر الغير إنساني الذي تعرضت له. الأمر الذي يثير في نفس إبراهيم الاستغراب فكأن الأحداث التي تقصها وقعت لأحد غيرها، ويقدم تحليلا داخليا لها ويراهم محاولة منها دفن هذه الأزمة في ركن منعزل من ذهنها⁽⁵³⁾. تنحت زيلان عن هذا العالم بهذه المشاعر السلبية التي لم يقدر أن يفهمها إبراهيم في البداية، فلا حزن ولا شيء في نبرتها وهي تحكى أقسى مامرت به. إلا أنها تتغير فقط في لحظة استرجاعها لمشهد موت أختها نرجس لتصمت ويصفر وجهها وعندما يطلب إبراهيم منها الاستمرار يصور نظرتها في قوله:

"نظرت إلى وجهي بعداوة، قرأت في عينيها الكره الذي تشعر به

تجاه الظالم أن يجبرها أن تقص هذا. (54)

يتداخل فى هذا البناء قص المأساة التى وردت على لسان زيلان مع المنولوج الداخلى غير المباشر للبطل/الراوي، ويقدم الكاتب بهذه التقنية الشاعر والأحاسيس التى لم تذكرها رواية الحدث صاحبة الأداء الأوتوماتيكي بعد أن فقدت القدرة على التعبير جراء وحشية الإنسان المعاصرة. ويعترف إبراهيم بصعوبة استيعاب فكرة تجاوز هذا الألم لهذا يشعر بالاضطراب والتشتت (55).

تمثلت الأزمة النفسية التى عانت منها زيلان فى أختها نرجس الطفلة فى الثامنة من عمرها، التى بيعت فى سوق العبيد بعد أن نزعها الرجال أصحاب اللهى من حضن أختها لجمالها. وبعد عدة أشهر يلتقيان بعد أن تتغير وتترك زيلان ماحل بها من صمتها ونظرات عيناها الغربية والعدائية وقد امتلأت بكرة أسود، بالإضافة إلى إحساسها اللامبالى وقسوتها وعنادها فهى لاتنفذ الأوامر مهما لاقى من ضرب الرجال (56) وتحلل زيلان سبب ماوصلت إليه أختها الطفلة فى قولها:

"لو يفقد الإنسان جزء من أمله فإنه يبدو حزينا لكن عندما يبقى بلا أمل تماما، هكذا يصبح.

إننى أعرف لأننى رأيت نفس الشيء أيضا فى ملكناز بعد ذلك. إنك لاتثق فى أخيك ولا حتى فى جدتك وجدك، تراه دائما الوحش الكامن داخل كل مخلوق فى ملابس الإنسان، ولا ترى شيئا آخر. (57)"

يعبر التحليل السابق عن الألم النفسى للمرأة فى هذا الموقف الذى يمكن أن يفقدها عقلها بعد أن فقدت الأمل تماما فى هذا العالم الذى نزعها حقها فى الحياة كإنسان. ولم يكن الانتهاك الذى تعرضت له هؤلاء الفتيات جسديا فحسب، فقد أدركن وجود ذلك المريض النفسى الذى يُدعى إنسانا لأنه لايشعر بالذنب مما اقترفه، فهو ينفذ أوامر خليفته ويثاب بتحويل النساء الإيزيديات إلى مسلمات (58). وكلها مبررات

غير منطقية يسوقها إنسان القرن الواحد والعشرين لفرض هذه الأفكار العنصرية التي لا تمت بصلة لا إلى دين أو عقل أو فطرة سليمة.

ويدعونا هذا إلى طرح تساؤلا حول الدوافع التي أدت الوصول إلى هذه الدرجة من الوحشية في عالم يدعو إلى الحرية وتتعالى فيه المطالبات بحقوق الإنسان؛ ويمكننا أن نعزو هذا إلى الكبت الذي عاشه الإنسان في حياة لم يشعر فيها بحريته المنشودة فتبقى في اللاشعور وإن لم يعد العقل الواعي يعرفها. "فوظيفة الكبت منع النزعات النفسية السير في طريقها الطبيعي. وهذا المنع لا يقضى عليها فتظل قوة متحفزة للظهور ولكنها تبقى مع كل هذا مختفية فيما يسمى باللاشعور، وتحاول أن تطفو على السطح وأن تظهر بصورة إيجابية⁽⁵⁹⁾". وهو ما تجلى في المنضمين إلى داعش أملا في الفوز بالحرور العين؛ في دلالة واضحة على مشكلة نفسية لهؤلاء الشباب المهمش في مجتمعاتهم، فقد أخرج كل منهم نزعاته النفسية المكبوتة في صور مختلفة بشعة من قتل واغتصاب.

بدت نرجس منذ رجوعها إلى أختها كمن خرج من هذا العالم إلى عالم آخر، لا تنطق ببنت شفة، وتظل صامتة حتى بعد تحررها من الأسر وفرارهن بوصولهن جبل شينغال وهناك كانت الصدمة في رؤيتهن جثث الإيزيدية من الأطفال والشباب والشيخ والرجال وقد قطعت رؤوسهم في بطن الوادي، وهو المشهد الذي كان له بالغ الأثر عليها. وبينما تلد ملكناز طفلتها تحكى زيلان عن أختها في قولها:

"كانت نرجس أصلا في عالم آخر، لم تهتم أبدا بالطفلة، فقد ركزت عيناها على الموتى، كانت تنظر إلى الوجوه المقطوعة المتحجرة تحت ضوء القمر، كانت تترنح إلى الأمام والخلف وهي تقف دون أن تنبت ببنت شفة. (60) "

الصورة السابقة رغم ماحوته من رمز شاعري وهو ضوء القمر، فهو يمثل حضورا

مركبا للإنسانية المعذبة. ففي الوقت الذي ينبغي أن تعيش هذه الفتاة السعادة والمشاعر الجميلة لاتجد أمامها إلا جثث القتلى من أهلها الذين قضوا نحبتهم بشكل عنصري وحشي. لهذا يظهر الاضطراب في حركاتها بعد أن فقدت عقلها وانفصلت عن هذا العالم، وانتهت بإلقاء نفسها من فوق الجبل وكانت آخر كلماتها قبل أن تفيض روحها:

" أنا إنسانة يا أختي الكبرى" قالت، كانت أساسا هذه هي آخر

كلماتها أيضا، لم تقل شيئا آخر. (61)

كان الصمت الذي عقد لسان هذه الفتاة رمزا لمأساة الإنسان المعذب، بعد أن انتفى من هذا العالم المادى الرحمة واحترام الآخر المختلف. لهذا فضلت نرجس بعد معاناتها الأليمة الموت على الحياة في مكان لا تشعر فيه بإنسانيتها.

إن صمت شخصية نرجس منذ رجوعها حتى لحظة انتحارها نراه أيضا في ملكناز عند لقاءها إبراهيم وهو ما يشعره بالاضطراب، ويسيطر في هذا الجزء من السرد المنولوج الداخلى ليبرز معه إحدى خصائص تيار الوعى حيث لا يوجد شخص في مواجهة الراوى لأنه يخاطب نفسه ليوصل القارئ إلى شعور الشخصية فيقول :

" كان يتمزق داخلى على ملكناز، وكنت أيضا أخاف منها. كأنكم

لا تستطيعوا الدخول على نمر سقط فى المصيدة ولاقى جراحا مميتة،

وكأنكم لا تقدروا على تضميد جراحه رغم رغبتكم الشديدة، كنت لا

أستطيع الاقتراب من ملكناز هكذا. كان الوضع مثل ملاحظة بكل

شفقتك لكن بلا حيلة ، لإضطراب قطه، رغم ماتعانيه من ألم، وهى

تتشبث بعمل أى شئ وتفكر أنك أيضا ستفعل بها السوء. (62) "

صور التحليل السابق عبر تمثيل كنائى قوة شخصية ملكناز وعنادها وهو ما تناسب مع قسوة الألم الذى عانتها، كما أكد صعوبة علاج هذه الآلام النفسية التى حفرت جرحا غائرا في هذه المرأة أفقدتها الثقة بمن حولها.

2. الإلحاد:

يقيم إبراهيم في تداعي حر بناء جدليا حول مفهوم التراث والتجديد بوصف الأول "نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض. فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير يوجه سلوكها بأفكاره وتصوراتهِ ومُثله⁽⁶³⁾". ويمثل المكان جزءا من هذا التراث الذي يؤثر نفسيا على البطل بمجرد دخوله مدينته لتتداعى ذكريات طفولته ويشعر بالتشتت والاضطراب لاختلافه عن أصدقائه الذين تربى بينهم وعاش طفولته معهم، لأنه فقد هويته بعد تغير المكان والعيش في استانبول وكأنه تخطى عن أصله وجذوره الشرقية⁽⁶⁴⁾.

يعترف إبراهيم في تحليل داخلي أن اضطرابه جاء نتيجة حالة الشيزوفرنيا⁽⁶⁵⁾ التي تعيشها روحه لأن عقلها في الغرب وقلبها في الشرق، ويشعر الآن بالندم على إرسال والده له ليتعلم في مدرسة داخلية في استانبول لأن ذلك أفقده هويته بعد أن فقد ثقته بنفسه⁽⁶⁶⁾. ويمكننا الوقوف من هذا الجانب على المنظور النفسي للشخصية التي شكلها بناء الرواية عبر مجموعات زوجية من التقابلات تمثل قيما خلافية؛ فحالة ازدواج الشخصية التي يعيشها إبراهيم كما رأينا تدفعه إلى الشعور بالاغتراب داخل وطنه وهي الحالة التي تنثير في وعيه نقد فكرة الإله وأهميته كمعتقد يدين به الإنسان. وهو الاحساس الذي يعبر عنه إبراهيم بعد سماعه قصة الفتيات الإيزديات والأحداث المؤلمة التي كابدها في الأسر حتى وصولهن جبل شينغال المقدس للإيزيديين⁽⁶⁷⁾، ومحاولتهن عبوره تحت حرارة شمسهِ المقدسة بعد نفاذ العتاد. ويتسائل البطل في منولوج داخلي أين الإله في هذا الموقف وكيف لم تصله صيحة هؤلاء الأبرياء وآلامهم، ويتعجب من أنه ربما يستريح في اليوم السابع بعد خلق الكون، تماشيا مع أسطورة الخلق⁽⁶⁸⁾. ويفسر بيسواه هذا الشعور النفسي في كتابه اللاتمأنينة بقوله: "ولأن النفس الإنسانية تتجه إلى النقد بدافع من إحساسها لا من تفكيرها. اختار أغلبية الشباب الإنسانية كبديل لله⁽⁶⁹⁾".

إن الإلحاد الذى انتهجه إبراهيم يصعب عليه إدراك أهمية وجود الإله في حياة الإنسان ليساعد روحه الشعور بالطمأنينة كلما تأزمت الأمور. لهذا يخلص من هذا أن الحياة طبيعتها الاضطراب والقلق، لا يمكن للإنسان العيش إلا لحظات من الطمأنينة النادرة، لكن الاضطراب هو السمة الغالبة فيها⁽⁷⁰⁾. ومع انتقاله إلى دير الزعفران⁽⁷¹⁾ للسؤال عن ملكناز حيث أطلال معبد الشمس التى ترجع إلى مايقرب من أربعة آلاف عام⁽⁷²⁾، يؤثر سكون المكان وروحانيته في نفسه ليدخل في تحليل داخلى يكشف عن شخصيته فيقول:

"لم أكن أعرف أى شئ عن الإيزيدية الذين سمعت عنهم من كل شخص في الأيام الأخيرة، حتى أننى كنت أطلق عليهم اليزيدي، كان قد طرق سمعى أيضا أنهم يعبدون الشيطان لكننى كنت لا أبالي قليلا. كنت قد تخليت عن علاقاتي بالله والشيطان قبل سنوات، منكمشا مثل شعبان يغير جلده، في نهاية فترة صعبة⁽⁷³⁾".

يلعب الفضاء المكانى بما يحمله من طابع تاريخى دينى تأثيره على الناحية الروحية للبطل، ويشعره بالاضطراب وهو يفقد الشعور بالزمان والمكان عند مقارنته عمر الدنيا الممتدة قبل الميلاد وعمره هو البالغ اثنان وثلاثون عاما⁽⁷⁴⁾. ويظهر ذلك من خلال التداعى الحر ليفصح عن شخصيته التى تخلت عن فكرة الإله بعد أن عاش في مدينة كبيرة بها خليط وامتزاج القرن الواحد والعشرين، ليصبح صحفيا ملحدا في هذا العصر الرقمي. ويعترف البطل بتأثير المكان من الناحية النفسية عليه في المنولوج التالى:

"كأننى أعيش هنا تجربة، انقطعت عن العالم المادي، بينما لا أؤمن أبدا بمثل هذه الأشياء أيضا. معتقدات فارغة كان يقول أستاذي في مدرسة النشر الصحفي، المعتقدات الفارغة فارغة من الحقيقة، لا تصور الحقيقة لكن مجددا أيضا كل الإبداع الإنساني، وفنونه مدينة لهذه

المعتقدات..... لهذا السبب لاتستخفوا بعض الأشياء قائلين أن
الاعتقاد أمرا لا طائل منه، فبدون هذه المعتقدات لما كانت ثقافة الإنسان؛
لا العمارة، ولا الموسيقى، ولا الأدب⁽⁷⁵⁾."

يمكننا أن نعزو الاضطراب والقلق في نفس إبراهيم إلى تفسير الشاعر ببسوا
بقوله "العالم الذي وُلدنا فيه مفتقراً إلى الأمان الديني، وإلى الدعم الأخلاقي، وإلى
الاستقرار السياسي. لقد ولدنا إذن في أوج القلق الميتافيزيقي، في أوج القلق الروحي،
وفي أوج اللامأمنية السياسية⁽⁷⁶⁾". هكذا مثلت شخصية البطل في بعدها النفسي
صورة لما وصل إليه الإنسان المعاصر بكل تقدمه العلمي والتكنولوجي، يعيش
الاضطراب والقلق في كل حال بعد أن فقد الثقة في الخالق، متجاهلاً إرادة هذا
الإنسان نفسه وهو يظلم بنو جنسه بأبشع الطرق على أرض خلقه الله لتعميرها.

يقدم لنا علم النفس تفسيراً لحالة البطل الذي يعيش صراعاً بين الأصالة
والمعاصرة، وتمثل الأولى "الشعور الذي يعبر به الشخص عن تقديره للأشياء، وهو
النوع المكتسب من البيئة غالباً. وكل العمليات العقلية المعيارية، كالأحكام
الأخلاقية أو الدينية أو السياسية، تنتمي إلى هذا النوع من العمليات التي تتم في
خفاء، هناك في اللاشعور، وهي عمليات أصيلة في النفس البشرية، تتمثل فيها
الرغبات المكبوتة التي لم يسمح بها العقل الواعي (أو البيئة الاجتماعية في أصلها
الأصيل). ولما كانت هذه الرغبات لاتندثر بل تظل تعمل في الخفاء فإنها
تؤثر بطريقة خفية في سلوك الإنسان وموقفه من المثل على اختلاف أنواعها، تلك
التي تقرأها البيئة ويقرأها العقل الواعي⁽⁷⁷⁾". ويفسر هذا التشتت الذي يعيشه الإنسان
بين لاشعور يقر وجود الدين وأهميته في الحياة وبناء الحضارات، والحياة العملية
التي تدفع المرء أن ينفذ يده من الإيمان بأي معتقد. وتمثل الحروب المشتعلة هنا
وهناك على أساس ديني واحدة من أسباب هذا الاضطراب في النفس الإنسانية
تدفع المرء الخلاص من أي معتقد.

البنية الثانية: الخلاص من الأزمة:

وفي إطار نظرية الشكل التي أسهمت في تجديد علم النفس التجريبي، ودعمت علم نفس الفكر نحاول في هذا الجانب توضيح الخواص الشخصية لبنية الظواهر داخل النص مجال الدراسة على أساس نظرية القصد والدلالة؛ التي تبحث عن شروط عمليات التلقى الحسية كعناصر نفسية، فما تم تلقيه منذ البداية إنما هو الشيء في مجموعته ثم تجرى بعد ذلك عملية شرحه⁽⁷⁸⁾. وبتطبيقنا هذا الإجراء تجلى لنا الثنائية التي تتسم بها الطبيعة البشرية بمكوناتها الطبيعية المادي في مقابل المعنوي، فقد ميزت الإنسان عن غيره من الموجودات بسمات روحية وثقافية تقتصر على عالمه وترتبط بإنسانيته؛ فيعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها النشاط الحضاري (الاجتماع الإنساني - الحس الخلقي - الحس الجمالي - الحس الديني)⁽⁷⁹⁾. وإن كان المحور الأول في بحثنا قد تناول الجانب المادي في الإنسان وأزمته المعاصرة، فإن المحور الثاني ينطلق أيضا من الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وكلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري، ولذا سمى الإنسان الحيوان الميتافيزيقي⁽⁸⁰⁾. وهو ماتجسد في شخصية إبراهيم عندما شعر بالاضطراب بعد أن قصت زيلان ما عانتة هي وأختها نرجس وصديقتها ملكناز ويشرح في منولوج طويل ما يعتريه؛ فهو يرى داخله العدم العميق ويحاول كتابة ما سمعه لملأ هذا الفراغ، ويعترف أن الكتابة نوع من العلاج النفسي يستمد منه القوة ليستطيع أن يعيش بين الناس ليتحرر من التعصب. وتكرر نفسة كلمة حسين حال احتضاره: "أنا كنت إنسانا!"⁽⁸¹⁾؛ فهي الوسيلة التي يتمسك بها للخلاص من الأزمة ليشعر بإنسانيته. وفي خضم هذا كله يفصح لنا السرد الروائي كيفية الخلاص من أزمة الإنسان المعاصر وتترأى لنا في اتجاهين:

1. المسؤولية الإنسانية:

تحمل شخصية حسين منذ طفولته المسؤولية الإنسانية تجاه المجتمع، وذلك لأنه يمتلك من الناحية الشعورية قلباً رحيماً على الجميع. ويأتى وصفه من الناحية النفسية أولاً ليضع في وعى القارئ حرصه الإنساني العميق، وتجلى في قول صديقه محمد:

" لم يتغير طبعه هذا أبداً، حتى كلما كبر ازدادت أيضاً مشاعر الرحمة أكثر. كلنا أناس شفقون لكن لا يمكن أن يكون أحد مثله.... فلنشرب في نكرى الإنسان صاحب أطيب قلب في العالم.

يقولون يولد الداء من الرحمة، أنك تعرف، كل شيء ازداد عن حده انقلب إلى ضده (82) "

يبرز الوصف السابق الرحمة التي امتاز بها حسين وهي شيء محمود في الإنسان، ويقدمها بوصفها الداء الذي أصاب الشخصية حتى قضى عليها. ويمثل هذا البناء الثنائية داخل الطبيعة الإنسانية ذاتها وهي تجمع بين جنباتها الخير والشر والصواب والخطأ. ومهدت شخصية حسين بهذا الشكل السبيل لتصاعد الأحداث عندما يبدأ مقاومة جمود وتحجر بيئته التي تعتبر الإيزدية عبدة الشيطان يحرم الزواج منهم. وهي الطائفة التي تعرضت للظلم طوال تاريخهم نتيجة اختلاف المعتقد (83)، وكان هجوم داعش عليهم هو الأشد والأسوأ في التاريخ المعاصر؛ بالاستيلاء على قراهم وقتل الرجال وقطع رؤوسهم وحرقها وأسر الفتيات والنساء الشابات وبيعهن في سوق العبيد وتحويلهن إلى جوارى، وتربية أطفالهن كأعداء للإيزيدية؛ لهذا كله تعبر هذه الطائفة عن نفسها في قولها:

" إننا الفرع المكسور من شجرة الإنسانية (84) "

مثلت هذه العناصر جزءاً من السرد النفسي الذي تأثر به حسين بمجرد تعرفه على ملكناز وطفلتها العمياء في معسكر اللاجئين علاوة على أنه لمس نقاء

قلوبهم⁽⁸⁵⁾؛ فالإنسانية هي المحرك الذي يدفعه إلى حب هذه الفتاة ومساعدتها مهما كلفه الأمر. وهكذا سيطر الجانب النفسي على شخصية البطل وجعله مصرا على الزواج من فتاة إيزيدية رغم رفض الجميع الذين انتقوا على وصفه بالمجنون⁽⁸⁶⁾. ويحلل الراوي/البطل سبب هذا الجنون عبر منولوج داخلي بعد قرائته الأشعار العربية التي كتبها حسين ملكناز وكلماتها المفعمة بمشاعر تؤثر في الإنسان وكأنه يطوف في حدائق الشرق التي تذخر بزهورها وأريجها. ويشبها إبراهيم بمزامير الحب التي نظمت لملكة سبأ لا لفتاة تعيش في معسكر اللاجئين بعد أن تحررت من يد داعش⁽⁸⁷⁾. وكان لهذه الأشعار بالغ الأثر على إبراهيم ليدرك معها قيمة الإنسان الذي لا يمكن أن يعيش على هذه الأرض منعزلا عن الآخر، ويأتي الشعور بالحب في هذا الموقف رمزا للمسؤولية الإنسانية.

مثلت قصة الحب بين حسين وملكناز مع اختلافهما في الدين والقومية مدخلا يلج منه إبراهيم للخلاص من أزمته واضطرابه النفسي، فشخصية ملكناز بالنسبة له مركز الحب الذي قضى حسين نحيبه من أجله⁽⁸⁸⁾، وهو الحب الإنساني الذي لم يعرفه البطل/الراوي في حياته مع زوجته السابقة لأنه مهموم بالمال والسلطة والمستقبل ومحاكاة الغرب. وكان هذا الحب سببا في تغير لاشعوره بعد عودته من ماردين، ويعترف في منولوج داخلي بتأثير الأحداث المؤلمة التي سمعها عليه وسيطرت شخصياتها على ذهنه، لاسيما نرجس التي ترقد تحت الحجارة في وادي قفر وقد مزقتها الحيوانات⁽⁸⁹⁾. هكذا يتداخل الحب بالألم في نفس إبراهيم وهي المشاعر التي تؤدي إلى شعوره بالاضطراب؛ وتمثل فيه صورة للإنسان المعذب على هذه الأرض بين حب يتمناه وألم يحياه.

يثير وجود البطل/الراوي في مخيمات اللاجئين السوريين تحولا في نفسه ويعترف من خلال منولوج داخلي مباشر أنه لم يعد ذلك الشخص الذي ينظر بسطحية للأمور، فوعيه الآن يجذبه نحو الانسحاب من هذا العالم الكاذب، ويبدأ في سلسلة

من التداعيات يحلل بها فكرة الإرهاب وأسباب نشأته في منطقة الشرق الأوسط. ويتوقف حول مغزى زيارة الممثلة الأمريكية انجيلينا جولي لمخيمات اللاجئين ويرى أن وجودها يزيد آلام هؤلاء المساكين فالأفضل توقف الحرب التي أدت إلى هذا الوضع المهين للإنسانية. وينتقد الرواي السياسة الأمريكية في المنولوج التالي ويخاطب بها انجيلينا قائلاً:

" لو أستطعت أن أجد فرصة للقائها، لكنت أقول لها إن كل هؤلاء الناس هنا بسبب سياساتكم، الأصح أنه ليس بسببكم (وإنما بسبب) بلادكم أيضاً، كان لاحق لكم الحرب بطائراتكم، وبجنودكم، وبجاملات طائراتكم، وهي تعبر المحيط لحرق وهدم بلاد هؤلاء الناس، ولاستنزاف أكثر أراضي الشرق الأوسط التي تنزف أساساً، خادعين العالم بكذبة وجود أسلحة دمار، ولهدم منازل ملايين من الناس على رؤسهم، ولخلق أراضينا ببلاء الإرهاب! هل أنشأت الأمم المتحدة من أجل هذا؟ (90) "

يعترف البطل في هذا التداعي الحر بفشل السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط فهي السبب الذي وصلت به الإنسانية إلى هذا المشهد الحزين بعد أن فقد الجميع السلام والطمأنينة في بلادهم. وتثير زيارة الممثلة الأمريكية انجيلينا جولي لمعسكر اللاجئين في ذهن البطل تداعيات مختلفة في الخيال والواقع، فيحلم بها في المساء باعتبارها الملاك المخلص لهؤلاء المعذبين، ويتذكر حواراً كان قد أجراه منذ عامين مع طالب عذبه الشرطة حتى صار كسيحاً. ويحكي الطالب أن عقله كان يفكر في طائر الكناريا الذي حُبس في قفص داخل المخزن الذي سجن فيه، فتغريده الجميل كان يذكره بالعالم الخارجي وجماله وبالحرية التي يفتقدها، ويعترف الشاب أنه كره طائر الكناريا رمز هذا الجمال في مكان لاجمال فيه⁽⁹¹⁾. يظهر التناس بين هذه القصة وزيارة انجيلينا جولي لمعسكر اللاجئين وتأثيرها السلبي في نفوس هؤلاء المساكين، الذين يموتون من البرد أو من دخان التدفئة داخل مخيماتهم،

فيشعرون بالألم والحسرة على ما حل بهم بعد أن كانوا يعيشون في أمان واطمئنان بلا نزاع ولا عنف⁽⁹²⁾. رغم أن هذه الزيارة هدفها تخفيف المعاناة لكنها على النقيض تساعد على ازدياد الحزن والألم في نفوس اللاجئين، لأن المساعدة الحقيقية في هذا الوضع يكون بالعمل على وقف الحرب وعودتهم إلى ديارهم. وبهذه الصورة النفسية يقدم الكاتب كيفية الخلاص من هذه الأزمة الإنسانية عبر حلول عملية أكثر منها دعائية تفيد فقط من يقوم عليها.

2. الروح القوية

كان ميلاد الكاتب عمر ليوانلى في مدينة قونية حيث قبر جلال الدين الرومى⁽⁹³⁾ والتكية المولوية له تأثيره العميق على شخصيته، فقد تشبع بأفكار مولانا منذ الصغر لأن والده كان مولعا به ويقرأ دائما أشعاره الصوفية في المنزل. ويقول في أحد حواراته الصحفية: "كان مولانا دائما داخلى وفي حياتى منذ الطفولة... وكبرت وأنا مندمجا معه."⁽⁹⁴⁾ وتجلى هذا التأثير في روايته "الاضطراب" وهى تقدم كيفية الخلاص من الأزمة التى تثير النزاعات بين البشر عبر أشعار جلال الدين. وللوصول إلى هذا الفكر الصوفى يتدرج بناء الحوار بين إبراهيم أثناء تواجده في معسكر اللاجئين مع شيخ الإيزيدية ويبدأ بفكرة الجهل بالآخر التى تؤدى إلى عدم تقبله من الناحية النفسية، وهو الأمر الذى بدى فيما عُرف عن الإيزيدية في منطقة بلاد الرافدين أنهم عبدة الشيطان لأنهم لا يذكرون اسمه ويقصدونه، وذلك يرجع إلى أن الشيطان كالإنسان -طبقا لمعتقدهم- يحمل الخير والشر معا لأن كلاهما اقتربا الخطيئة في الجنة وغفرله الإله بعد ذلك. من هنا لاتعرف الإيزيدية فكرة الجنة والنار وتعتبرهما نفاقا يقوم به العبد للحصول على الثواب؛ ويكمن الدين في قلب كل مؤمن لهذا يقوم اعتقادهم على أن هناك مكانا وراء الخير والشر. ويسوق شيخ الإيزيدية في هذا السياق قصة امرأة من العارفين في الإسلام ، ويقصد بها رابعة العدوية وهى

القصة التي رواها الأفلاكي في مناقب العارفين بالفارسية، عندما حملت ذات يوم في يدها الماء وفي الأخرى النار لتطفأ هذا بذاك، فينظر العباد إلى الله دون رجاء في الجنة ومن غير خوف من نار، وبهذا يصفو قلب العبد إلى عبادة الله بلا مطمع في جزاء أو خوف من عقاب.⁽⁹⁵⁾ ويشرح شيخ الايزدية بهذه القصة ما يجب أن يكون عليه قلب العبد المؤمن⁽⁹⁶⁾، ويظهر هذا التحليل فكرة الإيمان التي تتوحد في قلب البشر مهما اختلفت عقائدهم، الأمر الذي يستدعي في وعى البطل أبيات مولانا جلال الدين فيقول:

"بمجرد أن قال الشيخ هذا، خطر مولانا فجأة على بالي في جو صوفي يجزني داخله، وكان يقول هكذا بالقدر الذي أتذكره:

هناك مكان

فيما وراء الخير والشر

سنتقابل معك هناك⁽⁹⁷⁾ "

يؤثر جو القصص العجائبي في لاوعى إبراهيم أثناء حديثه مع شيخ الإيزدية ويسحبه إلى عالم الصوفية الروحاني. تمثل الأبيات السابقة فكرة المساواة بين البشر باختلاف عقائدهم حيث الخلاص في عالم آخر بعيداً عن هذه الدنيا الظالمة التي يُصنف فيها أعمال البشر إلى خير وشر وخطأ وصواب. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا حول السبب في اتجاه البطل إلى التراث الصوفي، وهو الإنسان المعاصر الذي ابتعد عن الروحانيات وجعل العقل هو مصدر معرفته وإيمانه. ويمكننا أن نعزو هذا التداعي في نفس إبراهيم لتأثره بالأحداث المأساوية في قص زيلان، فاستدعت ذاكرته أشعار مولانا لتمنحه هذه القوة التي تحتاجها شخصيته المادية ليخرج إلى عالم أكثر رحابة من الواقع الأليم.

وعلى الجانب الآخر ركز الراوى في تجسيد شخصية مكلناز على الجانب

الشعورى والنفسى؛ وهو ما تجلى في وصف الراهب جبرائيل لها بعد هروبها إلى دير الزعفران تبكى على بابه، فأواها الرهبان لأنهم لا يريدون أى إنسان لجأ إليهم مهما كان دينه⁽⁹⁸⁾. ويتداخل وصف الشخصية المادى بالمعنوى في قوله:

"كانت فتاة رفيعة، وسمراء، كانت تلفت النظر جدا عيناها الواسعتان في وجهها الرقيق، كانت عيناها تشع بريقا غريبا، عيناها أحيانا غاضبة، وأحيانا مليئة بالكُره، وأحيانا أخرى متحدية. كيف أقولها، نظرات تشير الفضول كأنها تحمل سرا هاما جدا لكنها لن تحكيه. لعلها لو تحدثت، ولو حكته على الأقل يتأثر الإنسان، علاوة على أن الصمت في الغالب كان يُجعل نظراتها أكثر عمقا. باختصار لم نستطع أن نحل لغز الفتاة لكن واضح أن داخل هذا الجسد الضعيف روح قوية جدا، لأنها أثرت فينا جدا. بعد ذهابها لم نستطع أن ننساها لفترة طويلة." (99)

تعبر كلمات الراهب، بوصفه رجل دين يقوم عمله على خلاص أرواح الناس من الإثم والمعصية، عن هذا الجانب في شخصية ملكناز وهو المدخل النفسي الذى تلج به إلى قلب حسين، فهي قوية رغم المعاناة والألم لهذا ترفض الانصياع لحسين بالكذب على أسرته وادعاء أنها مسلمة، لأن الكذب أكبر ذنب في الإيزيدية⁽¹⁰⁰⁾ الأمر الذى يدل على الفطرة النقية لهذه الفتاة وقوتها في التمسك بعقيدتها مهما جابهت من مصاعب.

لاذت ملكناز بالصمت فى لقاءها إبراهيم في نهاية الرواية، وكانت نظراتها اللامبالية أقوى من أى تعبير وكأنها تقول:

"أنا لا أريد الشفقة، لا حاجة لى أن يتألم أحد أبدا، لا على ولا على طفلي، فالشفقة جزء من الظلم أيضا. الشفقة لا يمكن أن تكون شفقة الظلم. ... ليس ضروريا أن تشفق علي، ليس ضروريا الشفقة من أحد." (101)

اعتمد الراوى في وصف مشاعر مكلناز على نظرات عيناها، وبدى المنولوج الداخلى السابق أشبه بحديث الشخصية عن ذاتها في محاولة لتقديم أفكارها الصامتة. كما مثل تحليلا نفسيا للمرأة التى ظلمت بلا وجه ولا تقبل الشفقة على ماحل بها لأن الظالم نجا بفعلته دون عقاب، وهو يكشف عن الألم النفسى الذى تعيشه فى هذا الموقف العصبى. لهذا تفضل مكلناز العمل كخادمة على أن تعاني الشعور بالشفقة من الآخرين بعد أن فقدت الثقة فى الإنسانية وانغلقت على نفسها داخل ظلام دامس يمنع تسرب أى شعاع للأمل⁽¹⁰²⁾.

بهذا يصور الراوى شخصية مكلناز من الناحية النفسية حيث تملك قدرا من الكبرياء رغم ماتكابه من ظروف صعبه جعلها قوية فى مواجهة هذا الظلم المتمثل فى جانبين: الأول ظلم من اعتدى عليها وجعلها تحمل سفاحا، والثاني ظلم من يشفق على ماحل بها ولم يقدم لها شيئا يُغير من هذا الواقع الأليم. لهذا السبب أحبت البطلة حسين الذى واجه هذا الظلم وحاول تغييره بإخراجها من معسكر اللاجئين للزواج بها. فقد جسد الحب فى هذا الموقف علاجا للنفس الإنسانية يقدمه النص فى ثنايا هذا السرد المؤلم يلمح به إلى حب الإنسانية التى تسع الجميع بلا تفرقة، وهو حب إيجابى يواجه به الإنسان كل ألوان التطرف والعنصرية للخروج من الاضطراب إلى الطمأنينة. إن وجود مثل هذه الشخصيات التى كابدت الآلام وعاشت القهر يساعد الإنسان الخلاص من أزمتة، فقد أثارت القوة الروحية لمكلناز فى نفس إبراهيم التعجب والاندعاش لأنها لا ترغب مساعدته. وتمثل كل محاولاته أن يكون لطيفا معها - كما يحللها فى منولوجه الداخلى - نوعا من العبث مع فتاة نجحت أن تبقى على قيد الحياة فى بطن الجبل بلبنها⁽¹⁰³⁾، وعندما تسأله لماذا يشرح لها كل هذا يقول :

"صمتُ فترة، صحيح لماذا أشرح لها هذا. ثم ناظرا إلى عيناها،
لأننى أود أن أساعدك يا مكلناز، قلتُ بشجاعة أدهشتني، لاتفهمينى
خطأ، إننى أرغب أن أساعد نفسي أكثر منك، أود أن أتذكر أننى إنسان

مجدداً، إنني أود أن أعالج نرجس (طفلتها)، هناك قلق كبير يعتريني،
قلق يقتلني تدريجياً (104)."

إن ملكناز بالنسبة لإبراهيم رمز الإنسانية المعذبة، لهذا يسعى أن يساعدها لعله يجد قيمة لذاته. مثلت هذه التجربة بداية تغيير لشخصية البطل الذي بدأ يهتم بأخبار الطائفة الإيزيدية، وهي تقف -كما يصفها الرواي في نهاية الرواية- في الطريق الدولي على الحدود مع أوروبا خلفها داعش من قتلهم وأمامهم أوروبا التي ترفض دخولهم (105). وتنتهي الرواية بهذا الموقف المخزي للإنسانية التي لم تستطع في القرن الواحد والعشرين أن تقضى على العنصرية بألوانها المختلفة لتستمر معاناة المعذبين دون علاج.

النتائج

إن تجسيد الواقع يكون أحيانا أكثر تأثيرا من الواقع نفسه، وهو ماتجلى في روايه "الاضطراب" باعتبارها سردا متخيلا أقامه عمر ليوانلى عبر تأثيرات نفسية أدخل خلالها القارئ إلى عالم اللامعقول في إشارة منه إلى عبثية ما يحدث مستفيدا من الأحداث المعاصرة التي فجرتها معاناة اللاجئين السوريين في تركيا إبان هجوم داعش الإرهابي على سوريا والعراق. وفي قصص مابعد حدائي وظف ليوانلى البنية الروائية في تلاحم وتطابق تجلى معه بناء فكريا قدم خلاله رسالته القائمة على رؤية كونية نرصدها في النقاط التالية:

أقام الكاتب البناء السردى في النص عبر وسائل متنوعة مستفيدا من تقنيات علم النفس في مجال تداعي الأفكار ورواية تيار الوعي. جاء الاقتباس والتناص للتعبير عن تداخل البناء الثقافي للإنسان وهو المدخل لفكرة انتقاء الاختلاف بين بنو البشر؛ وضرورة الحفاظ على هذا التنوع. وفي هذا الإطار استطاع الكاتب التغلغل إلى أعماق الروح الإنسانية ليرز قدرتها على تجاوز الراهن و بناء المستقبل والتحرر من المعتقدات التي تربت عليها؛ من خلال نظرة صوفية تسعى التقرب إلى الآخر واستيعابه بدلا من تهيمشه وقتله، وهو ماتجلى في الحب الذى جمع حسين وملكناز رغم الاختلاف وتجسيدهما شخصيتين ذات حساسية غيرعادية من الناحية النفسية وارتباطهما بكل القيم الإنسانية كالرحمة والصدق، علاوة على اشتراكهما في العناد والإصرار والإرادة على الفعل دون خوف رغم المعاناة والمصاعب. وعبر تقنية التداعى الحر يهجو لوانلى الأمم المتحدة وقيامها بتعيين سفراء للنوايا الحسنة وفشلها في وقف الحرب مكتفية بالإدانات والشجب، وبدى هذا رد فعل نفسى لأنه المنصب الذى استقال منه الكاتب.

ولأن البنية نظام من التحولات ظهرت فى الرواية مجال البحث تقنيات الاستباق ومناجاة النفس والاسترجاع المعتمد على محرك نفسي في الحاضر، وإسقاط إطارين زمنيين في وحدة قصصية واحدة والانتقال المطرد من الحوار إلى المنولوج الداخلى، وساعد هذا المتلقى الوقوف على مراتب من الشعور الإنسانى سجلها البطل/إبراهيم في إنطباعاته الذهنية داخل أجزاء زمانية مختلفة عبرت على اضطرابه وتشتته. قدم النص كذلك وجهات نظر مختلفة من خلال تداخل السرد النفسى النابع من وعى البطل مع الحدث القائم على بناء متعدد الرواة وساعد هذا الانتقال من وعى إلى آخر ومن بنية إلى أخرى والمضى من الأضعف إلى الأقوى، كما حمل دلالات جدلية من منظور نفسى في علاقة الأنا والآخر والصراع الدائم على رفض الآخر في كل أنحاء العالم شرقا وغربا وارتباطه بأمور شعورية نتيجة تأثيرات عقدية؛ وهو ما بدى في النظرة الراضية لاختلاف الدين بالنسبة للقائمين في تركيا وأمريكا على حد سواء، الأمر الذى فسر الحياة الإنسانية بشكل نفسى. وفي هذا الإطار أيضا قام الحدث على نفى الصفة التى ألصقت بالإيزدية -بأنهم أتباع يزيد ابن معاوية قاتل الحسين رضى الله عنه- وإظهار الوجه الآخر لهؤلاء المعذبين، وبدى فيه الانتقال من مرحلة الوعى الجزئى المشوه إلى مرحلة الوعى الكامل الحقيقى وحققه بناء الرواية عبر التحول المكاني في كل مراحل القص بين ماردين ودير الزعفران ومعسكر اللاجئين واستانبول وصولا بأمريكا، الأمر الذى أثار على وعى البطل/إبراهيم ليقف فى النهاية على أزمة إنسان القرن الواحد والعشرين بعد أن سمع مأساة الايزدية، ويقرر الخلاص من هذا الظلم بكتابتها ونشرها ليعلم الناس حقيقة ما حدث، كعلاج نفسى للتخلص من التعصب وللقبض على إنسانيته قبل فوات الأوان.

حمل المكان داخل النص دلالة نفسية يضع معه الكاتب الثابت مقابل المتغير، وظهر ذلك فى تمازج البنية المكانية باعتبارها الثابت مع البنية الزمانية لكونها المتغير وهو ماتجلى فى مدينة ماردين التى تبدلت من التسامح إلى التعصب بتغير

الزمان. ساعد المكان كذلك على إضفاء صفات على الأفكار المجردة، فالحرية وارتباطها بالولايات المتحدة الأمريكية بوصفها بلد الحريات كانت دافعا لسفر حسين إلى هناك هربا من التطرف الذى أصاب بلده. كما مثّل الانتقال المكانى مع خروج ملكناز من ماردين فى أقصى الشرق إلى استانبول فى أقصى الغرب توجهها نفسيا لاستيعاب الغرب الاختلاف والتنوع بين البشر واعتبارها واحدة من عناصر حل الأزمة الإنسانية.

إن رحلة إبراهيم فى اقتفائه أثر ملكناز وحسين هي فى واقع الأمر رحلة البحث عن الذات الإنسانية التى تاهت فى حياة مادية صرفه أبعدتها عن كل الروحانيات والمعتقدات التى يقلل من قدرها قاطنوا المدن بعد أن حولت المادية حياتهم إلى عقل بلا روح. لهذا يُذكر البطل نفسه بإنسانيته المفقودة أمام ماسمعه من مظالم انتهكها الإنسان فى حق أخيه بتكراره جملة "أنا كنت إنسانا".

أظهرت البنية اللغوية إمكانية ثبات الثابت وتكرار الفكرة المتسلطة، وبرز ذلك فى إلحاد إبراهيم وطريقته التهكمية حول فكرة الإله الذى يستريح تاركا عبده يتألمون ليتناقض هذا مع نظرة الإنسان المعاصر لحرية المعتقد واحترام الآخر، وهى الصورة الذهنية التى تختتم بها الرواية لتقف فى وعى المتلقى استمرارية الفكر العنصرى الذى يستهين بالآخر ويهمشه، ويتعارض هذا مع الرؤية الكونية التى طالعناها فى النص وهى إشارة إلى التناقض الذى تعيشه النفس البشرية ويؤدى إلى اضطرابها.

جسد البناء اللغوى فى الرواية تلك المنطقة الذهنية المجردة عن الكلمات للكشف عن الصراع الداخلى ومظاهر اضطراب العمليات الذهنية غير المعبر عنها؛ وكما بدى الحوار بأنواعه الداخلى والخارجى مصورا للبناء الفكرى كان الصمت أيضا معبرا عن أزمة نفسية عاشتها الشخصيات. بدى صمت نرجس بعد رجوعها من الأسر كاشفا لماعنته هذه الطفلة التى تناوب عليها الرجال بعد بيعها فى سوق النخاسة، لتسقط فريسة اليأس والاحباط وتنتهى بالانتحار للهروب من هذا الواقع المرير. ونلاحظ أن

الصراع النفسي في هذا الموقف وجد صده في عقل المتلقى الذى يتأثر ويعاني هو الآخر الشعور بالظلم لأن الجانى نجا بفعلته دون انزال العقاب عليه.

قدم النص رموزا كبدايل للأفكار الذهنية بوصفها تقنية متبعة في قصص تيار الوعى، تؤثر في وعى الشخصيات وتنتقل إلى المتلقى. ويمكن اعتبار بطل القصة حسين رمزا للمسؤولية الأخلاقية داخل المجتمع بحبه ملكناز ومساندته علاج طفلتها العمياء. كما تجسد في الطفلة العمياء التى ولدت جراء الاعتداء علي أمها رمزا مزدوجا يحمل في جانب صورة لقهر المرأة ومعاناتها النفسية في إشارة إلى الإنسانية المعذبة، وتقدم في جانب آخر الأمل في المستقبل ألا ترى هذه الطفلة ماكابدته أمها، ويأتى تسميتها باسم نرجس دلالة نفسية على استمرارية المرأة في الصراع من أجل البقاء مهما كانت العقبات والتحديات. ومثلت المرأة بهذا الشكل نوعا من التأثير النفسي على المتلقى لكون القص واقعا حدث بالفعل للنساء الإيزيديات على أيدي داعش.

تقوم الرواية في رأينا على التضاد الذي يدور في لاوعى البطل ويبرز اضطراب النفس وصراعها بين الشرق/الغرب، الإيمان/الاحاد، الفرد/المجتمع، الصمت/الكلام، الماضى/الحاضر، الرحمة/الداء. وقد ساعدت الطباعة الحديثة توصيل هذه الثنائية عندما كتبت الرواية بخط مستوى ثم التحول فى الصفحتين الأخيرتين إلى خط مائل، فى إشارة إلى التحول من القص إلى الواقع. حيث مثل القص الاستواء الذى بلغته شخصية البطل/الراوي بمعرفتها حقيقة ذاتها الإنسانية، بينما جسّد الواقع في شكل الميل والانحراف الذى يعيشه الإنسان، وبدى مؤلما في نهاية الرواية مع جموع النازحين من الإيزيدية المتكدسة على الحدود للهرب إلى أوروبا.

قدم هذا البناء النفسى صورة لوعى الفرد بأزمته من خلال فكرة العنصرية التى واجهها إنسان هذا العصر وأفضت به إلى الموت في شكلين: الأول مادي جراء طعنات قاتلة على يد متطرفين كما جاءت نهاية حسين، أو بالانتحار يأسا من الحياة

وتجلى في حالة نرجس. والثاني معنوى وظهر في فقد الإحساس والعناد واللامبالاة في نظرات كلا من زيلان وملكناز؛ فالمرأة/الإنسان هنا تموت نفسيا بعد أن فقدت الثقة في الإنسانية. كما عرض بناء النص بشكل غير مباشر كيفية الخروج من هذه الأزمة ماديا ومعنويا، ويقوم الأول على الثاني فنبد العنصرية والعيش بين البشر بمساواة هو السبيل لانتهاء الحروب التي تدمر كل شئ. ويتمثل المعنوى في المخزون النفسي المتراكم من التراث والذي لايزال حيا في الوجدان الإنساني يمكن أن يغير هذا الواقع الأليم، كما برز في أشعار محي الدين ابن عربي ومولانا جلال الدين الرومي، ويقدم به الكاتب رسالته ردا على المأساة التي ارتكبها داعش بتأويله الخاطيء لهذا التراث عبرسلوك قائم على التعصب والجهل، برفضه للآخر وسعيه القضاء عليه على أرض خلقها الله تسع الجميع.

الحواشي

(1) Yunus Ayata, Necati Tonga, Psikolojik Roman, Romana Yansıyan Yazar ve Türk Edebiyatındaki Bazı Örnekleri Üzerine Bir İnceleme, İLMi ARAŞTIRMALAR, Sayı 25, 2008, s.19-20

(2) Yunus Ayata, Adı geçen eser, s.16-17

(3) Yunus Ayata, Adı geçen eser, s.19.

(4) Yunus Ayata, Adı geçen eser, s.11-17

(5) رجائي زاده محمود أكرم (1874-1914): يطرح رؤيته في مقدمة روايته "أرابه سوداسي" حول اعتماد القص بأنواعه المختلفة كغيرا على تصوير الحقيقة بقدر الإمكان، ويقدم الحدث من خلال عرضه للأحوال البشرية كنوع من العبرة للآخرين.

Cevdet KUDRET, Türk Edebiyatında Hikaye Ve Roman, 1.cilt, 5.Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987, S.158

(6) محمد رؤوف (1875-1931) روائي تركي ينتمي إلى مدرسة ثروت فنون. وتعد روايته "أيلول" (1900) أول رواية تركية تقوم على التحليل النفسي لشخصياتها وتعتمد على المنولوج الداخلي. كان ممن شجعوا كتابة هذا النمط الروائي في مقال له بعنوان "الرواية عندنا" (1899)، ويتساءل لماذا لا تصور الرواية التركية أخلاق الإنسان وطبيعته الحقيقية وإنسانيته وبشريته بوجوهها المتعددة، منتقدا نقص هذا الجانب في الإبداع الروائي التركي حتى هذه الفترة.

Cevdet KUDRET, Adı geçen eser, S.269-271.

(7) Cevdet KUDRET, Adı geçen eser s. 158, 269-271

(8) Cevdet KUDRET, Adı geçen eser, s. 367-368

(9) Cevdet KUDRET, Adı geçen eser, s. 368

(10) Cevdet KUDRET, Adı geçen eser, s.370

(11) Yunus Ayata, Adı geçen eser, s.12.

(12) Cevdet KUDRET, Türk Edebiyatında Hikaye Ve Roman, 1.cilt, 5.Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987, s.370

(13) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, Dogan Kitap, İSTANBUL 2017, S.4

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/milletvekillerimiz_sd.bilgi?p_donem=22&p_sici_l=6185

Giriş Tarihi : 7/1/2020 Saat: 11:33

AKŞAM GAZETESİ 06 Temmuz 2014 Pazar 01:45

<https://www.aksam.com.tr/pazar/dogrunun-ve-vanlisin-otesinde-bir-yer-var-seninle-orada-bulusacagiz/haber-322198>. Giriş Tarihi : 8/9/2019 saatı: 10:08

(14) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, Dogan Kitap, İSTANBUL 2017, S.4

(15) <http://www.livaneli.gen.tr/arafatta-bir-cocuk/> Giriş Tarihi : 7/1/2020 Saat: 11:03

(16) Güzel SATIK , ZÜLFÜ LİVANELİ'NİN ROMANLARI VE ROMANCILIĞI, Yüksek Lisans Tezi, ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI 2015, S.9-13

(17) Mustafa KARABULUT, YUSUF ATILGAN'IN 'AYLAK ADAM' ROMANINDA ANLATIM TEKNİKLERİ , Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter 2012, p.1375-1387, TURKEY , s.1377

(18) BERNA MORAN, Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış , 1. Cilt, 20.baskı, İletişim

Yayımları, İstanbul 2008. s.271-274

(19) ماردین: أقدم الأماكن في منطقة جنوب شرق الأناضول ومركز ميلاد و نشر السريانية في وقت وجيز. مدينة ذات بناء ثقافي متنوع وبها آثار تاريخية عديدة لما مثلته في الماضي كمركز استقرار في العصر البابلي والآشوري والحيثيين والبارسيين والأمويين والعباسيين وسلاجقة الأناضول وأبناء آرتوق وصولاً بالدولة العثمانية. أشارت المصادر التركية أنه في عام 1106 دخلت هذه المنطقة تحت سيطرة آرتوقلى وسكنها ثقافات كثيرة شكلت بنائها العرقي من عرب وأكراد وسريان وروم وأرمن ويهود، ويعيشون إلى اليوم كما في الماضي في عدل وسلام .

İbrahim YILMAZ, KÜLTÜREL ZENGİNLİK BAKIMINDAN MARDİN , Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1 ,s. 51 -53

(20) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة 1998. ص 125 - 138

(21) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، ص 178

(22) صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي. ص 136-137

(23) فرناندو بيسوا Fernando Pessoa (1888-1935) : شاعر وأديب وفيلسوف برتغالي، من ألمع شعراء الأدب الأوروبي الحديث وأعظم شعراء البرتغال. عكف على دراسة الفلسفة والفلسفة الجمالية، نشر أولى أعماله الشعرية باللغة الانجليزية عام 1918، صدر أول كتاب له باللغة البرتغالية عام 1934. اذاعت شهرته الأدبية مع نهايات القرن العشرين بإعادة نشر أعماله وبحوثها. أعماله الكاملة علامة فارقة لإبداعه ما أسماه heteronyms أو الشخصيات البديلة، وهي الذات المتحولة أو الهويات البديلة التي تعد نظائر لأفكار الكاتب، استخدم فيها أكثر من سبعين مؤلفاً بديلاً ونشر بأسمائهم الأشعار والنقد الشعري، والمقالات حول الأدب البرتغالي، والكتابات الفلسفية، يحل خلالها الباعث الداخلي من وجهة نظر نفسية. كتابه اللاطمأنينة *The Book of Disquiet* واحداً من الأعمال المهمة في الأدب البرتغالي اليوم وقعه الكاتب باسم Bernardo Soares. كتبه بيسوا خلال العقدين الأخيرين من حياته ونشر بعد وفاته للمرة الأولى عام 1982 ونال شهرة وترجم إلى عدة لغات منها التركية عام 2006، وأعيد طبعة 2016. وهو عبارة عن يوميات بلا أحداث في أقسام شعرية يستعصى تصنيفه، الصورة فيه للروح المجسدة في أوجاعها وأحاسيسها وأفكارها.

فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة ، ترجمة المهدي أخريف ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016، ص 8-

23

<https://www.britannica.com/biography/Fernando-Pessoa>

Giriş Tarihi: 9/ 11/2019 Saat: 11:34

<https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Portuguese-literature/108577#276290.toc>

Giriş Tarihi 9/11/2019 Saat: 2:13 pm

[https://www.dr.com.tr/Kitap/Huzursuzlugun-](https://www.dr.com.tr/Kitap/Huzursuzlugun-Kitabi/Edebiyat/Anlati/urunno=0000000222103)

[Kitabi/Edebiyat/Anlati/urunno=0000000222103](https://www.dr.com.tr/Kitap/Huzursuzlugun-Kitabi/Edebiyat/Anlati/urunno=0000000222103)

Giriş Tarihi 9 /11/2019 Saat 8:24 pm

(24) *Şu Küçük dünyada herkes incitilmiş,*

isimsiz, herkes yanlış yerde.

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 11

(25) محى الدين ابن عربي : (560هـ/1165 م - سنة 638هـ/1240 م) : محمد بنى على ابن أحمد الطائى الحاتمي

المرسي، المعروف بمحيي الدين ابن العربي المكنى بأبي بكر، والملقب بالشيخ الأكبر. ولد بمرسية في الأندلس وانتقل إلى إشبيلية. وتنقل في البلاد فزار المغرب و مصر والحجاز وبغداد وسكن الروم مدة حتى استقر به المقام في دمشق ومات ودفن فيها. كان ذكياً كثير العلم، زاهدا متفرداً متعمداً متوحداً، وقد عمل الخلوات. عرف بسلطان العارفين لبلوغه مرتبة كبيرة في مقام التصوف والعرفان؛ دلت عليها مؤلفاته التي بلغت نحو أربعمئة كتاب ورسالة أشهرها الفتوحات المكية في التصوف وعلم النفس، وفصوص الحكم، وله ديوان شعر أكثره في التصوف.

ديوان محي الدين ابن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص 4-6

(26) *Kendi yüzümü gördüm senin yüzünde*

Kendi sesimi duydum senin dudağında.

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 11

(27) روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة محمود الربيعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015

، ص 74-76

(28) “.....Ama bunların çölde çok sevdikleri bir diken vardı. Gördükleri yerde o diken koparır çiğnemeye başlarlar. Keskin diken devenin ağzında yaralar açar, o yaralardan kan akmaya başlar. Tuzlu kanın tadı dikeninkiyle karışınca bu, devenin daha çok hoşuna gider. Böyle yedikçe kanar, kanadıkça yer, bir türlü kendi kanına doyamaz ve engel olunmazsa kan kaybından ölür deve. Bunun adı haresedir. Demin de söyledim, hırs, ihtiras, haris gibi kelimeler buradan gelir. Bütün Ortadoğu'nun adeti budur oğlum, tarih boyunca birbirini öldürür ama aslında kendini öldürdüğünü anlamaz. Kendi kanının tadından sarhoş olur.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, s.13

ترد هذه الفقرة في سياقها داخل الرواية ص 47

(29) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, s.47

(30) “Beni alıp tekrar karnına soksan bile koruyamazsın artık anne!”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, s.15.

ترد هذه الجملة في سياقها داخل الرواية ص 119

(31) “Ben Bir insandım.” Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.19.

ترد هذه الجملة في سياقها داخل الرواية ص 126

(32) استخدم تكنيك المنولوج الداخلي للمرة الأولى الكاتب الفرنسي Edouard Dujardin (1861-1949) في روايته

Les Lauries sont Coupés. الذي كتبها عام 1887. بينما ظهر أول نموذج في التركيبة للمنولوج الداخلي في

رواية "آرابه سوداسي" لرجائي زاده محمود أكرم عام 1898.

Mustafa KARABULUT, Adı Geçen Eser, S. 1378-1379

روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ص 59-60

(33) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 18

(34) “Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, s.26

(35) Dursun ŞAHİN, NEZİHE MERİÇ'İN OYUNLARINDA BİLİNÇ AKIŞI TEKNİĞİ, 2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (19-21 Ekim 2011) Bildirileri 2. Cilt, (s. 997-1011). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi. S.3

(36) *Çocukluğumun Mardini'nde İslam da başka bir şeydi.....Ama şimdi içine kapanmış, sertleşmiş öfekli bir İslam'ın gölgesi altında kararır bir şehir.....Şimdi*

yürüdüğüm sokaklar daha karanlık sanki, daha neşesiz, daha ıssız. Bir yandan İŞİD, bir yandan PKK, bir yandan devlet güçleri derken çarpışmaların ortasında kalmış, korku içinde bir kent.

Uzaklardan silah sesleri ve köpek havlamaları çalınıyor kulağıma....turistler gelmiyor artık buralara, evdekiler de çıkmaya korkuyor.

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.28-29

(37) İbn Haldun ne kadar haklıymış diye düşündüm, coğrafya kaderdir derken ne kadar haklıymış. Amerika'da doğanlar mutlu ve zengin bir hayat sürerken bizim kaderimize Fuat Amca'nın anlattığı harese düşmüş, diken yedikçe kaynayan, kanadıkça yemeye devam eden, kendi kanında boğulan develer gibiyiz.

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.121

(38) أحد محاور الجغرافيا البشرية العلاقة بين الإنسان والبيئة وتفاعلهما وتبادل التأثير بينهما، وقد تعددت الفلسفات حولهما ومنها ما عرف بفلسفة الحتم الجغرافي Environmental Determinism. كان ابن خلدون (1332-1406م) أحد دعاة هذه النظرية والناشرين لها بفضل اضطلاعهم على مؤلفات السابقين من عرب ومسلمين ورومان وإغريق، علاوة على رحلاته في مناطق وبيئات عديدة. وقد ساعدته هذه الخلفيات في شرح العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية ومدى الارتباط والتفاعل بينهما، وانتهى فيها إلى أن البيئة بمختلف عناصرها كالموقع والمناخ والتربة ومظاهر السطح والغطاء النباتي والثروة الحيوانية الطبيعية.. وغيرها تؤثر في الإنسان وتحتّم نمط سلوكه وطباعه وتوجهاته الاقتصادية وأنماطه الاجتماعية.

حسن الخياط، العطاء الجغرافي في مقدمة ابن خلدون، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد الثامن 1996 ، ص 9-38. ص 9-12

(39) حسن الخياط، العطاء الجغرافي في مقدمة ابن خلدون، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد الثامن 1996 ، ص 9-38. ص 14-15

(40) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.98-99.

(41) تعتبر الإيزيدية من الطوائف الإثنية والدينية، وهي في أصلها قبائل متعددة كردية وعربية يقطنون العراق وسوريا وشرق تركيا وروسيا. وهي ديانة مستمدة من المعتقدات الدينية لبلاد ما بين النهرين لاسيما الديانة البابلية التي ترجع إلى الألف الثالث قبل الميلاد، دخلتها تأثيرات مختلفة من الزرادشتية والمسيحية والإسلام. حدث التأثير الأكبر على يد عدي بن مسافر في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو متصوف من الشام ومن السلالة الأموية جدد هذه الديانة بميراثها الأشوري البابلي وتأصيلها مع ديانة سيدنا إبراهيم عليه السلام.

تاريخ الطائفة الإيزيدية مليء بالاضطهاد والتنكيل لأسباب دينية واقتصادية؛ فقد شهدت على مدى تاريخها ثلاث وسبعين إبادة جماعية كان أغلبها في العصر العثماني، وآخرها على يد تنظيم داعش الإرهابي عام 2014. وهم الآن يتكلمون الكردية والعربية، موزعون في سوريا وجورجيا وأرمينيا وتركيا التي تعد أكثر البلدان طاردة لهذه الطائفة، وبسبب الاضطهاد هاجر أغلبهم إلى ألمانيا وبعض الدول الغربية وروسيا.

رضا سالم داود، الأقليات الإيزيدية في العراق (بحث في الجغرافيا السياسية)، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية كلية الآداب عدد خاص بالمؤتمرات 2018-2019، ص 147-149، ص 157-158

(42) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.41,47,83.

(43) روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ص 84-85

(44) “Bunları düşününce Ezidilere haksızlık ettiğimi anladım. Ama yine de marulun günah olması tuhaf doğrusu.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.83.

(45) BERNA MORAN, Adı Geçen Eser, s.289-290

(46) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.118-119

(47) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.123-125

(48) “...hatta lokantada ben Müslümanım diye övündüğünü, propaganda yaptığını, Kendilerinin de başkalarına ders olsun diye onu öldürmek istediklerini anlatmışlar. Daha önce o bıçaklara domuz kanı sürmüşler, öldürmeden önce de Hüseyin’e söyledikleri bunlarmış; domuz kanıyla ölüyorsun, cennete de gidemeyeceksin artık diye alay etmişler. Pig Pig diye bağırılmışlar bıçakları sokarken. İfadelerinin sonunda pişman değiliz demişler, hiç pişman değiliz, Amerika’da hiçbir Müslüman kalmayana kadar savaşmaya devam edeceğiz.....yani cihatçı Müslümanlar ile Haçlı Naziler ortak bir cinayet işledi.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.127.

(49) “ABD medyası böyle şeyleri yayınlamadığı için elde kanlı bir fotoğraf yoktu ama Mardin’deki nüfus kayıtlarından ölenin resimini bulmuştu servis. Yazı işleri müdürü, haberin küçük bir şekilde kullanılması talimatını verdi dindar okuların ilgisini çeker bu haber dedi.” Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.20

(50) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.86-87

(51) Dursun ŞAHİN, NEZİHE MERİÇ’İN OYUNLARINDA BİLİNÇ AKIŞI TEKNİĞİ, 2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (19-21 Ekim 2011) Bildirileri 2. Cilt, (s. 997-1011). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi. S.2.

(52) “Zilan hava raporu okurmuş gibi duygusuz, yüzünde hiçbir mimik olmadan, sesindeki tonlama hiç değişmeden anlatıyor, onun bu tavrı dehşete düşürüyor beni. Kuru kuru olaylar gözümde, canlanmaya başlıyor, kafam onun yarım bıraktıklarını tamamlıyor gibi..”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.94

(53) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.97

(54) “...yüzüme nefretle baktı, bunları anlattıran zalime duyduğu nefreti gözlerinde okudum.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.106

(55) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.100

(56) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.95-100

(57) “İnsan umudunun bir kısmını kaybederse üzgün görünür ama tamamen umutsuz kalınca, böyle olur.

Daha sonra Meleknaz’da da aynı şeyi gördüğüm için biliyorum. Kardeşine, annana babana bile güvenmezsin, insan kılığındaki her yaratığın içindeki canavarı görürsün hep, başka bir şey görmezsin.” Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.95

(58) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.94

(59) عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ط.4، مكتبة غريب، ص 39-40

(60) “Nergis zaten bambaşka bir dünyadaydı, bebekle hiç ilgilenmedi, gözünü ölülere dikmiş, ay ışığı altında kaskatı kesilmiş yüzlerine bakıyor, öne arkaya sallanıp duruyordu hiç ses çıkarmadan.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.105

(61) “Ben bir insandım abla” dedi, son sözleri de bu oldu zaten, başka bir şey demedi.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.106.

(62) “Meleknaz’a hem içim parçalanıyordu, hem de ondan korkuyorum. Tuzağa düşüp ölümcül yaralar almış bir kaplana nasıl sokulamazsanız, çok istemenize rağmen yaralarını nasıl saramazsanız, Meleknaz’a da öyle yaklaşmıyorum. Acı çekmesine rağmen, senin de kötülük yapacağını düşünerek pençe atan bir kedinin ızdırabını, bütün sevecenliğiyle ama çaresizce izlemek gibiydi durum.” Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.146.

(63) حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، هنداوي، 2017، ص 15-18

(64) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.19, 42, 64-65

(65) الفصام Schizophrenia هو أحد الاضطرابات العقلية الرئيسية، ويحدث في نسبة 1% من الناس. والكلمة تتكون من بادئة Schizo بمعنى انفصال أو انقسام و phrenia وتعني عقل، والمعنى الإجمالي هو انقسام العقل. تبدأ أعراض الفصام في الظهور مبكراً في مرحلة المراهقة والشباب، والنسبة متساوية في الذكور والإناث، وتوجد أسباب وراثية حيث ينتقل المرض في عائلات عن طريق الجينات بالإضافة لعوامل أخرى مكتسبة. وللـفصام أنواع متعددة مثل النوع البارانوي، والجامودي والمشوش. كما توجد طريقة أخرى لتصنيف الأنواع إلى أول وثاني وثالث. حيث يتميز الأول بأعراض موجبه كالهلاوس والهياج، والثاني بأعراض سلبية مثل العزلة واللامبالاة.

لطفي الشربيني، معجم مصطلحات الطب النفسي، مراجعة عادل صادق، مركز تعريب العلوم الصحية، الكويت ص 164

(66) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.134-135.

(67) يقع وادي لالش (بمعنى وادي الصمت) في منطقة جبلية شمال غرب الموصل بين ثلاثة جبال يحرس الإيزيديين على عبوره حفاة الأقدام تعظيماً لقدسية المكان، وهذا الوادي هو المعبد الديني الرئيسي والوحيد لهذه الطائفة وبه قبر الشيخ عدی بن مسافر المقدس لدى أتباع الديانة. والوادي حسب الميثولوجيا الإيزيدية أقدم البقع على الأرض اختارها الرب بترابها ومائها للأرض في بداية الخلق.

رضا سالم داود، الأقليات الإيزيدية في العراق (بحث في الجغرافيا السياسية)، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية كلية الآداب عدد خاص بالمؤتمرات 2018-2019، ص 150-151

(68) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.99, 104, 154

(69) فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة، ص 33

(70) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.99

(71) دير الزعفران أو دير القديس مارحانانيا وهو الاسم الذي اشتهر به في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر. يقع على تلة مرتفعة تبعد خمس كم إلى الشرق من مركز إقليم ماردين، وهو ملك لجماعة السريان الأرثوذكس. عرف بهذا الاسم منذ القرن الخامس عشر، رغم أن تاريخ انشائه غير مقطوع به فإن المصادر السريانية ترجعه إلى عصر ما قبل الميلاد؛ كان معبداً لإله الشمس بناه الرومان لشعب المنطقة. أقدم مكان في هذا الدير هو الصالون الواسع الموجود أسفل الفناء. وطبقاً لسكان الدير فقد شيد هذا المكان عبدة الشمس قبل ميلاد المسيح عليه السلام.

Zeynep Gül KÜÇÜK, MARDİN VE ÇEVRESİNDE SÜRYANİLER, YÜKSEK LİSANS TEZİ, ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI, ADANA 2008, s.52-53

<https://www.gazire.com/cms/new/s/18859>

تاريخ الدخول : 2019/10/17 الساعة 9.37

(72) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.52

(73) “Son günlerde herkesten duyduğum Ezidiler hakkında bir şey bilmezdim ben, hatta onlara Yezidi derdim. Şeytana tapıkları benim de kulağıma çalınmıştı ama pek aldurmamıştım. Allah’la ve şeytanla olan bağlarımı yıllar önce, deri değiştiren bir yılın gibi kıvrana kıvrana, zorlu bir süreç sonunda atmıştım.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.52-53

(74) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.53

(75) “Sanki bir deneyim yaşıyorum orada, maddi dünyadan kopuyorum, böyle şeylere hiç de inanmadığım halde. Boş inançlar derdi basın yayın okulundaki hocam, boş inançlar sahiden boştur, gerçeği yansıtmazlar ama yine de insanlık bütün yarattısını, sanatını onlara borçludur..... Bu yüzden bazı şeyleri boş inanç diye küçümsemeyin, onlarsız insan kültürü olmaz; ne mimari, ne müzik, ne edebiyat.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.54

(76) فرناندو ببسوا، كتاب اللاطمأنينة، ترجمة المهدي أخريف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016، ص

39

(77) عز الدين إسماعيل ، التفسير النفسي للأدب، ص 141

(78) صلاح فضل، مصدر سابق، ص 173-174.

(79) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتقنيك الإنسان، ط.2، دار الفكر العربي، بيروت 2007 . ص 11-12

(80) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتقنيك الإنسان. ص 12

(81) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 110-111

(82) “O huyu hiç değişmedi, hatta büyüdükçe merhamet duygusu daha da arttı. Hepimiz merhametli insanlarız ama kimse onun gibi olamaz.....dünyanın en iyi kalpli insanının anısına içelim.

Merhametten maraz doğar derler, bilirsin, her şeyin fazlası fazla.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.33-34

(83) الإيزيدية ديانة تؤمن بالوجود الإلهي وبطاووس ملك ، ولها كتابين مقدسين هما مصحف رش (الكتاب الأسود)

وكتاب الجلوة. أشار بعض الباحثين إلى أن تسمية الإيزيديين (بعبد الشيطان) أساسها رفضهم الجمع بين حرفي (الشين والطاء)، وتشاؤمهم من أي لعن بما فيه لعن (إبليس) لأنه لم يسجد لأدم، وهو في نظرهم الموحد الأول الذي لم ينس وصية الرب بعدم السجود لغيره في حين نسيها الملائكة فسجدوا، وأن أمر السجود لأدم كان مجرد اختبار، وقد نجح إبليس فيه فهو بذلك (أول الموحدين) ، وكافأه الله على ذلك بأن جعله طاووس الملائكة ورئيسا عليهم.

رضا سالم داود، الأقلية الإيزيدية في العراق، ص 148

(84) “İnsanlık ağacının kırılmış dalıyız.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.48.

(85) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.49

(86) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.8,49

(87) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.63-64

(88) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.131

(89) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.131-134.

(90) “ Görüşme fırsatı bulabilseydim, bu insanların hepsi sizin politikalarınız yüzünden burada derdim ona, daha doğrusu sizin değil de devletlerinizin, ne hakkınız vardı savaş uçaklarınızla, askerlerinizle, uçak gemilerinizle okyanus aşarak bu insanların ülkesini yakıp yıkmaya, zaten kanayan Ortadoğu topraklarını daha da kanatmaya, kitle imha silahları var yalanıyla dünyayı kandırarak, milyonlarca insan evini başına yıkmaya, bizim topraklarımızı terör belasına boğmaya! BM bunun için mi kuruldu? ”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.72-73

(91) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 73

(92) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.71-72

(93) جلال الدين الرومي (1207-17 حوالى 1273) من الشعراء البارزين في الأدب العالمي، شرح فكره الصوفى بنوق شعبي من خلال الحكايات. نظم أشعارا فارسية تتناسب مع تقليد عصره في العشق الإلهي، وقدم خلالها النصح للإنسان. رحلته من بلخ مسقط رأسه حتى وصوله قونية المكان الذى أسس فيها تكتيه المولوية وبها قبره، تمثل أحد أهم وأشهر التجارب الصوفية لما حملته من وجهة نظر تتسع لكل من في الكون ما جعل فكره يصل إلى العالمية. أعماله الديوان الكبير، والمثنوى، والخطابات، والمجالس السبعة.

Arslan TEKİN, Edebiyatımızda İsimler Ve Terimler, 2.BS., ÖTÜKEN, İstanbul 1999.s.433-434

(94) نملس تأثير مولانا جلال الدين على وعى الكاتب نفسه الذي يصرح في إحدى حواراته الصحفية بأهمية القرن الثالث عشر لظهور شعراء مثل يونس إمره وجلال الدين الرومي وحاجي بكتاش ولى (1209-1270) وإدبىالى (1206-1326)، وهؤلاء جميعهم يمثلون إنسانية عظيمة تواجه كل أنواع التفرقة. أهمية مولانا من وجهة نظره أنه فيلسوف عظيم قدم فلسفته شعرا ولابد الوقوف طويلا للتفكير وشرح كلماته. لهذا قام بتلحين أشعار جلال الدين الرومي باللغة الانجليزية عام 2014، ودمج فيها الآلات الغربية بالآلات الشرقية التقليدية، وهو ينطلق فيها من رؤية كونية شاملة عبرت عنها أشعار مولانا وانتهجها ليوانلى فى حياته.

AKŞAM GAZETESİ 06 Temmuz 2014 Pazar 01:45

<https://www.aksam.com.tr/pazar/dogrunun-ve-yanlisin-otesinde-bir-yer-var-seninle-orada-bulusacagiz/haber-322198>. Giriş Tarihi : 8/9/2019 saat: 10:08

(95) عبد الرحمن بدوى، شهيدة العشق الإلهي، ط.2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962، ص 90

(96) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 85- 86

(97) Şeyh bunları söyler söylemez, içine sürüklendiğim mistik ortamda birden Mevlana geldi aklıma, hatırladımğım kadarıyla şöyle diyordu:

Bir yer var

İyiliğin ve kötülüğün ötesinde

Seninle orada buluşacağız

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.86.

(98) Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.57-56

(99) “ Zayıf, esmer bir kızdı, ince yüzünde kocaman gözleri çok dikkat çekiyordu, bir acayip pırıltıyla yanan gözlerdi onlar, bazen öfkeli, bazen nefret dolu, bazen meydan okuyan gözler. Nasıl desem, çok önemli bir sır taşıyor ama anlatmıyor gibi merak uyandıran bakışlar. Belki konuşsa, anlatsa daha az etkilenir insan, ne var ki suskunluk bakışlarını daha derin kılıyordu galiba. Kısacası kıızı çözmedik biz ama o zayıf bedeninin içinde çok güçlü bir ruh olduğu belli, hepimiz bu kadar etkilediğine göre. Gittikten sonra uzun süre unutamadık onu. ”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.58

⁽¹⁰⁰⁾ Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S. 79

⁽¹⁰¹⁾ “Merhamet istemiyorum, hiç kimsenin acımasına ihtiyacım yok, merhamet de zulmün bir parçası; ne bana ne acıyın ne de çocuğuma. Merhamet zulmün merhemi olamaz...senin merhametin gerekmiyor bana, hiç kimsenin merhameti gerekmiyor.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.139

⁽¹⁰²⁾ Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.145

⁽¹⁰³⁾ أثناء عبور مكلناز جبل شنغال مع صديقتها زيلان نفذ العتاد من طعام وماء، وعانوا العطش ولم يكن أمامهم

إلا شرب اللبن الذي خرج من صدر مكلناز بعد ولادة طفلتها.

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.107,147

⁽¹⁰⁴⁾ “Bir süre sustum, sahi niye anlatıyor bunları. Sonra gözlerine bakarak, çünkü ben sana yardım etmek istiyorum Meleknaz, dedim beni de şaşırtan bir cesaretle, yanlış anlama, senden çok kendime yardım etmek istiyorum, tekrar insan olduğumu hatırlamak istiyorum, Nergis'i tedavi ettirmek istiyorum, içimde büyük bir huzursuzluk var, beni yavaş yavaş öldüren bir huzursuzluk.”

Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.148.

⁽¹⁰⁵⁾ Ömer Zülfü Livaneli, HUZURSUZLUK, S.153.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربية :

- حسن الخياط، العطاء الجغرافي في مقدمة ابن خلدون، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد الثامن 1996
- حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، هنداوي، 2017
- رضا سالم داود، الأقلية الإيزيدية في العراق (بحث في الجغرافيا السياسية)، مجلة مداد الآداب، الجامعة العراقية كلية الآداب عدد خاص بالمؤتمرات 2018-2019، ص 145-162
- روبرت همفري، تيار الوعي في الرواية الحديثة، ترجمة محمود الربيعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015
- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، القاهرة 1998.
- عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي، ط.2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962
- عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ط.4، مكتبة غريب
- فرناندو بيسوا، كتاب اللاطمأنينة ، ترجمة المهدي أخريف ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2016
- لطفى الشربيني، معجم مصطلحات الطب النفسي، مراجعة عادل صادق، مركز تعريب العلوم الصحية، الكويت
- محي الدين ابن عربي ،ديوان محي الدين ابن عربي، شرحه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية ،بيروت، 1996

المراجع باللغة التركية :

- Arslan TEKİN, *Edebiyatımızda İsimler Ve Terimler*, 2.BS., ÖTÜKEN, İstanbul 1999.s.433-434
- BERNA MORAN, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış* ,1. Cilt, 20.baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Cevdet KUDRET, *Türk Edebiyatında Hikaye Ve Roman*, 1.cilt, 5.Baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987
- Dursun ŞAHİN, NEZİHE MERİÇ'İN OYUNLARINDA BİLİNÇ AKIŞI TEKNİĞİ, 2. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Sempozyumu (19-21 Ekim 2011) Bildirileri 2. Cilt, (s. 997-1011). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi

- Güzel SATIK , ZÜLFÜ LİVANELİ'NİN ROMANLARI VE ROMANCILIĞI, Yüksek Lisans Tezi, ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI 2015
- İbrahim YILMAZ , KÜLTÜREL ZENGİNLİK BAKIMINDAN MARDİN , Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1 ,s. 51 -53
- Mustafa KARABULUT, YUSUF ATILGAN'IN 'AYLAK ADAM' ROMANINDA ANLATIM TEKNİKLERİ , Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter 2012, p.1375-1387, TURKEY
- Ömer Zülfü Livaneli,HUZURSUZLUK, Dogan Kitap,İSTANBUL 2017
- Yunus Ayata,Necati Tonga, Psikolojik Roman, Romana Yansıyan Yazar ve Türk Edebiyatındaki Bazı Örnekleri Üzerine Bir İnceleme, iLMi ARAŞTIRMALAR, Sayı 25, S. 7-20, 2008
- Zeynep Gül KÜÇÜK, MARDİN VE ÇEVRESİNDE SÜRYANİLER, YÜKSEK LİSANS TEZİ,ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI, ADANA 2008,s.52-53
- <https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Portuguese-literature/108577#276290.toc>
Giriş Tarihi 9/11/2019 Saat: 2:13 pm
AKŞAM GAZETESİ 06 Temmuz 2014 Pazar 01:45
- <https://www.aksam.com.tr/pazar/dogrunun-ve-yanlisin-otesinde-bir-yer-var-seninle-orada-bulusacagiz/haber-322198>. Giriş Tarihi : 8/9/2019 saati: 10:08
- <https://www.britannica.com/biography/Fernando-Pessoa>
Giriş Tarihi: 9/ 11/2019 Saat: 11:34
- <https://www.dr.com.tr/Kitap/Huzursuzlugun-Kitabi/Edebiyat/Anlati/urunno=0000000222103>
Giriş Tarihi 9 /11/2019 Saat 8:24 pm
- <http://www.livaneli.gen.tr/arafatta-bir-cocuk/> Giriş Tarihi :7/1/2020 Saat: 11:03
- https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/milletvekillerimiz_sd.bilgi?p_donem=22&p_sicil=6185 .Giriş Tarihi :7/1/2020 Saat: 11:33

الرومانسية بين الشاعر التركي ايلخان
كجر İlhan Geçer والشاعر إبراهيم
ناجي من خلال مقتطفات من أشعارهما؛
دراسة مقارنة

د. دينا محمد عبد ربه عطوة

الرومانسية بين الشاعر التركي ايلخان كجر İlhan geçer والشاعر إبراهيم ناجي من خلال مقتطفات من أشعارهما

دراسة مقارنة

د. دينا محمد عبدربه عطوه
مدرس بكلية الدراسات الإنسانية
قسم اللغة التركية وآدابها
جامعة الأزهر

المقدمة

الحمد لله الذي جعل لنا من العلم نوراً نهتدي به والصلاة والسلام على الصادق
الأمين المبعوث رحمة للعالمين، أفصح العرب لساناً وأبلغهم منطقاً وبياناً وعلى آله
وصحبه أجمعين...أما بعد،

إن المذهب الرومانسي مذهب أدبي يهتم بالنفس البشرية ويمتلئ بالعواطف
والمشاعر والأخيلة، وإذا ما أمعنا النظر في نشأة المذهب الرومانسي، نجد أن
الرومانسية لم تصبح مذهباً أدبياً إلا بعد ما لا يقل عن قرن ونصف من ظهور
الكلاسيكية ومن الجدير بالذكر، إن الرومانسية لم تكن ثورة على أصول الكلاسيكية
وقواعدها فحسب بل كانت ثورة على القيود الفنية وأصول الصنعة الأدبية حتى يمكننا
القول بأن الرومانسية قد كانت حالة نفسية وتعبيراً عن تلك الحالة أكثر من كونها
مذهباً أدبياً أحل أصولاً فنية محل أصول أخرى وذلك لأن جوهرها كان التحلل من
كل الأصول والقيود كي تتحرر النفس البشرية وتتطلق على سجيتها وظهرت
القصائد التي تعبر عن أنات وعبرات خالصة.

وموضوع هذا البحث (الرومانسية بين الشاعر التركي إيلخان كجر والشاعر ابراهيم ناجي من خلال مقتطفات من أشعارهما) دراسة مقارنة.

وكان اختياري لهذا الموضوع لما لمست من تأثير كبير لهذا التيار الرومانسي على الشعارين من خلال مقتطفات من أشعارهما وكان لكل منهما أسلوبه الخاص في التعبير عن المذهب الرومانسي في صور عديده واستحدثت صور جديده للتعبير عن الغربة والحنين إلى الوطن وإلى الرجوع إلى تاريخ الأجداد والذي استخدمه إيلخان كجر في التعبير عن غربته . وتأتي أهمية هذه الدراسة ، حيث تبرز أوجه الشبه والاختلاف فيما بين الشعارين ويستشعر القارئ طبيعة تأثر الشاعر المصري إبراهيم ناجي بالمذهب الرومانسي، فجاء شعره معبراً عما يختلج في داخله من شعور عميق بالألم، والحزن، وعما تجود به قريحته من رغبة في الهروب إلى الطبيعة، التي كانت الملاذ الذي يهرب إليه من واقع مرير ومجتمع قاس، كما تظهر طبيعة تأثر الشاعر التركي إيلخان كجر ilhan geçer أيضا بالمذهب الرومانسي وكيفية استخدامه للأماكن التي تثير احساس الغربة والحزن بداخله ، وكان للذكريات دورا كبيرا في شعوره بالغربة. وتتنوع خصائص وسمات المذهب الرومانسي بين مقتطفات من أشعار ابراهيم ناجي وإيلخان كجر والتي سوف نتناولها بالبحث والدراسة. واعتمدت الدراسة في أشعار ابراهيم ناجي على ديوان (وراء الغمام) وفي أشعار الشاعر التركي إيلخان كجر على ديوان (Hüzzam Beste) لحن الخزام.

وسنذكر بعض الأسئلة التي كانت مدار البحث:

- ما المقصود بالمذهب الرومانسي؟ وما هي سماته وخصائصه؟
- التعريف بالشعارين (من هما الشعارين إبراهيم ناجي وإيلخان كجر) وماهي طبيعة أشعارهما؟ وشخصيتهما الأدبية ورؤيتهما الفنية؟

- كيف تناول الشاعران للمذهب الرومانسي في أشعارهما؟ ويظهر هنا التقارب والتباعد واختلاف الاسلوب لمحاكاة الخصائص الرومانسية، حيث الطبيعة والشعور بالألم والحزن والغربة ومشاعر الحب الرقيقة التي تنم عن نفس بشرية مفعمة بالأحاسيس والمشاعر الجياشة.

- منهجية البحث:

اعتمد البحث على الدراسة المقارنة الموضوعية للمذهب الرومانسي وتجلياته وسماته على مقتطفات من أشعار الشاعر المصري المعروف ابراهيم ناجي في ديوان وراء الغمام ، أما الشاعر التركي ايلهان كجروقد اشتهر بشاعر الرومانسية في الأدب التركي وله العديد من الكتب والأشعار منها belki ربما و Bir bulut geçti مرت سحابة وديوان Hüzzam beste لحن الخزامى وقد اعتمدت الدراسة على مقتطفات من الاشعار في لحن الخزام ومنه محطات القطار الصغيرة Küçükİstasyonlar ومساء خريف في سماتيا (سماتيا ده كوز أقشام) جميل مع الناس (insanla güzel) وهم اونلر ونداء إلى يونس (يونس سسلانش) والعديد من الأشعار التي ستكون مدار البحث والمقارنة.

وقد قسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة، وسنعرض كلا منهم تفصيلاً:

التمهيد ويتضمن التعريف بالمذهب الرومانسي ونشأته. أما المبحث الأول: فتناولت فيه التيار الرومانسي في الشعر التركي والعربي، وخصائصه ، وأشرت فيه إلى ظهور التيار الرومانسي في الأدبين وأهم رواده وممثلة ثم المبحث الثاني وتناولت فيه التعريف بالكاتبين والشخصية الأدبية لكل منهما ثم الدراسة المقارنه الموضوعية للسمات والخصائص الرومانسية في أشعار الشاعرين ابراهيم ناجي وايلخان كجر. ومنها الطبيعة والمشاعر الإنسانية حيث الحزن والغربة والحب.

التمهيد:

نشأة التيار الرومانسي:

بالرغم من أن الرومانسية لم تصبح مذهباً أدبياً إلا بعد ما لا يقل عن قرن ونصف من ظهور الكلاسيكية ، فإن طابعها الأساسي قد كان الثورة على الكلاسيكية وعلى كافة أصولها وقواعدها، حتى يمكن القول بأن الرومانسية قد كانت في جوهرها ثورة تحريرية للأدب من سيطرة الآداب الإغريقية واللاتينية القديمة ومن كافة القواعد والأصول التي استتبطت من تلك الآداب.⁽¹⁾

لم تكن الرومانسية ثورة على مصادر الاستيحاء والمحاكاة الكلاسيكية وقواعدها فحسب بل كانت ثورة على كافة القيود الفنية ، حتى يمكن القول بأن الرومانسية قد كانت حالة نفسية وتعبيراً عن تلك الحالة أكثر من كونها مذهباً أدبياً أحل أصولاً فنية محل أخرى . ولوأننا نظرنا في نشأة الرومانسية بفرنسا منذ أوائل القرن التاسع عشر لوجدنا أنها لم تكن لتتغلب فيها على الكلاسيكية ذات الجذور العميقة في المزاج الفرنسي والفلسفة الفرنسية ، لولا أن تضافرت عدة ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية مهدت لظهورها وخلقت عند الفرنسيين تلك الحالة النفسية. ولإحاطة بهذه الظروف لا يكفي أن نرجع إلى التاريخ لنعلم أن الثورة الفرنسية قد قامت ثم تمخضت عن نابليون بونابرت الذي بلغ ذروة المجد ومع ذلك انتهى نهاية محزنة، فكل هذه الأحداث لا تهم التاريخ الأدبي في ذاتها بقدر ما تهمه في مقدار تأثيرها على نفوس الشعراء والأدباء. وأصبح الرومانسيون يجدون في شقائهم نعيماً ونبلاً وفي الشعر عزاء عن هذا الشقاء.⁽²⁾

وعلى الإجمال من الممكن الكلام عن الأدب الكلاسيكي بوصفه أدب العقل والصنعة وجمال الشكل وعن الأدب الرومانسي (الرومنتيكي) بوصفه أدب العاطفة والخيال والتحرر الوجداني والفرار من الواقع والتخلص من ربة الأصول الفنية التقليدية

للأدب. والأدب الرومانتيكي يمثل روح الثورة والتمرد والحرية وقد استمرت الرومانتيكية تحتل الميدان حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى بداية ظهور التيار الواقعي.⁽³⁾ وإذا ما حاولنا الوصول لتعريف محدد لمفهوم الرومانتيكية نجد إنه من العبث حصرها في تعريف خاص لأن معرفتها تحتاج إلى الإلمام باتجاهاتها وربط هذه الإتجاهات بالحقائق التاريخية والاجتماعية ولهذا نستطيع أن نقول إن الأدب الرومانتيكي صورة صادقة للإتجاهات الثورية والوطنية وقد عبر عن آمال ذلك المجتمع في أدب فيه الحميا الفنية والثورة الفكرية والضييق بالواقع ونشدان السعادة في عالم الأحلام.⁽⁴⁾

المبحث الأول

التيار الرومانسي في الشعر العربي والتركي وأهم ممثليه

أولاً: التيار الرومانسي في الشعر العربي وأهم ممثليه :

لقد تضافرت جملة من العوامل التي أسهمت في ظهور المدرسة الرومانسية في الشعر العربي الحديث ومن أبرزها:

- تأثيرات الغرب:

قوي الاتصال بالثقافة الغربية في منتصف القرن الثامن عشر فقد أخذت البعثات تقصد أوروبا للتزود بالعلوم الجديدة وتأثرت بها وعادت تحمل هذا التأثير، وفي هذا الوقت وصل إلى المثقفين ما توصل إليه الغرب من أسرار الصياغة الشعرية ووسائل التصوير وكثرت الترجمات والمطالعات المباشرة في كتب الغربيين وتأثروا بها . وأهدتهم ثقافتهم الواسعة إلى أن هناك أغواراً في النفس الإنسانية وأسراً في الطبيعة . وبهذا أثرت هذه التيارات الفكرية والشعورية في تطوّر الشعر العربي الحديث. (5)

- الجماعات والمدارس الأدبية:

وفي هذه التجمعات نجد الدعوات التجديدية المنظمة في شكل مدارس وجماعات أدبية لها أسس وأركان، ومن هذه المدارس (مدرسة الديوان) حيث نهل العقاد والمازني من المجموعة المختارة والشهيرة التي جمعها (بالجريف) أستاذ الشعر في جامعة أكسفورد بإسم الكنز الذهبي وهي مجموعة تضم خير ما كتبه الشعراء الإنجليز من شعر وجداني. (6)

ومن هذه التجمعات أيضاً (الرابطة القلمية بالمهجر) وكانت هذه الرابطة بمثابة أول مدرسة أدبية منظمة تنزع إلى تكوين جماعة ذات طابع خاص في التفكير والتعبير وكان لهذه الرابطة الفضل في تحرير الشعر من قواعده. ومن أهم المدارس كانت مدرسة (أبولو) في مصر تعبيراً عن ملامح التطوع إلى الغرب وموازنة أدبة بآداب الشرق ، وانتظم فيها معظم الشعراء الرومانسيين الذين تبلور على أيديهم هذا المذهب .⁽⁷⁾ وتبلور العديد من الجماعات الأخرى مثل عصبة العشرة وغيرها في تجديد شكل الشعر .

ونادى أحمد زكي أبوشادي بضرورات التجديد وسار على نهجه مجموعة من الأدباء في حين تمسك آخرون بالإطار القديم ولم يكن مبعث النزعة الرومانسية التي غلبت على الشعراء حينئذ الإطلاع على نماذج الجيل الجديد وشعراء المهجر بل كان الواقع الحقيقي المتأزم الذي كانت تعيشه مصر آنذاك إبان حكم الملك فاروق والإنجليز لمصر وعانى الشعب من الظلم والجور فكان طبيعياً أن ينطوى الشعراء على أنفسهم وأن يشعروا بالحزن والألم لذلك وغلبت دواوينهم النزعة الرومانسية ويبدو ذلك جلياً في عناوين دواوينهم فأبوشادي له (الشعلة) ولإبراهيم ناجي وهو الشاعر الذي سوف نتناوله تفصيلاً في هذا البحث ديواناً بإسم (وراء الغمام) ولعلي طه (الملاح التائه).⁽⁸⁾

ثانياً: التيار الرومانسي في الشعر التركي وأهم ممثليه:

ويمكننا القول إن الأدب والثقافة التركية منذ النشأة قد مرت بأربع مراحل، مرحلة دخول الأتراك الإسلام وتأثرهم الثقافي بالدين الإسلامي، ومرحلة الاستقرار والاستيطان بالأناضول ، ومرحلة التبادل الحضاري والثقافي إبان الدولة العثمانية التي كانت تموج بالثقافات والديانات المتعددة ، ومن ثم جاءت آخر مرحلة وهي مرحلة الاتجاه نحو الغرب والنقل عنهم .⁽⁹⁾

إن الأدب هو مرآة للعصر والمجتمع الذي ينشأ فيه، وكما هو معلوم إن تركيا قد مرت بتغيرات سياسية واقتصادية و كانت من أهم الأسباب التي غيرت من ملامح وشكل الدولة هي سقوط وانهيار الدولة العثمانية ونشأة تركيا الحديثة التي كانت تموج بالاضطرابات والتيارات الفكرية المختلفة وتعددت مراحل الأدب التركي. ومن أهم هذه المراحل :

مرحلة أدب التنظيمات:

كان إعلان التنظيمات (1255هـ - 1839م) هو أول إشارة رسمية للإتجاه بكل مؤسسات الدولة وجهة الغرب، ونشطت حركة الترجمة وأصبحت الحاجة ماسة لكلمات جديدة تلائم الحياة الحديثة وما طرأ عليها من متغيرات وتساير النضال الفكري والسياسي ولم يكن هناك ما يملأ هذا الفراغ سوى حركة الترجمة عن اللغات الأوروبية وخاصة الفرنسية.⁽¹⁰⁾ كتب أدباء تلك الفترة في ظل تيارات محددة عرفوها عن الغرب مثل الكلاسيكية والتي يمثلها شناسي وأحمد وفيق والرومانسية والتي يمثلها نامق كمال وأحمد مدحت أفندي والواقعية والطبيعية والتي يمثلها سامي باشا زاده سزائي ونابي زاده ورجائي محمود أكرم.⁽¹¹⁾ ومن ثم تتابعت المراحل والتيارات المختلفة ومنها مرحلة ثروت فنون وفجر آتي والأدب القومي والعديد من التيارات الفكرية. وكان التغريب Batıcılık من أهم التيارات التي غيرت شكل الدولة والأدب التركي على وجه العموم ، وتزعم هذا التيار كما ذكرنا العديد من الشباب المتحمس للثقافة والحضارة الغربية وبرزت لديهم فكرة النهوض ببلادهم عن طريق التغريب.⁽¹²⁾ وتعددت التيارات الغربية التي كان لها أثراً على الأدب التركي ومنها الواقعية والطبيعية والرمزية والكلاسيكية والرومانسية إلخ. وسرعان ما أحلت التيار الرومانسي أهمية كبيرة في مقابل القداسة التي كان ينعم بها التيار الكلاسيكي والثقافة اللاتينية واليونانية المتمثلة فيه.⁽¹³⁾

أصبح الأدب التركي بعد فترة التنظيمات، متأثراً بشكل كبير بالتيار الرومانسي والتيار الواقعي ولكن تزامن ظهور وانتشار التيار الرومانسي بالآزمات التي كانت تمر بها تركيا آنذاك وكان هذا ملاذا لانتشار التيار الرومانسي. وجاءت أعمال نامق كمال لتبرهن عن هذا التأثير بالتيار الرومانسي وما يحمله من خصائص، وتبنى الفنانون مفهوم تكسير التيار الرومانسي للقيود الكلاسيكية التي دامت طويلاً والثورة عليها، وأعلنوا حريتهم للتخلص من قيود الصنعة. يعد نامق كمال هو القلب النابض للتيار الرومانسي وخصائصه في الأدب التركي، وتزامن انتشار مفهوم الملية (القومية) الذي كان سائداً آنذاك مع انتشار التيار الرومانسي الذي كان مفهوم حب الوطن والقومية من أهم ركائزه. وطوع نامق كمال الأساطير والحكايات والأمثال لهذا المفهوم القومي وحظيت هذه الموضوعات بنهايات رومانسية تعبر عن الملية الخالصة. ومن ثم تجلت خصائص الرومانسية حيث حب الطبيعة في الأشعار التي كتبها عبدالحق حامد طرخان بكتابه المسمى البرية Sahra. (14)

تبنى هذا التيار العديد من الكتاب الأتراك مع اختلاف مدارسهم وتياراتهم الفنية. وظهر تأثير التيارات الغربية على العديد من الجماعات الأدبية إبان عصر الجمهورية، فمن الممكن القول إن الشعر التركي بعد فترة التجديد قد تغذى على ثلاثة أنواع من الشعر، الشعر الشعبي وشعر الديوان والشعر الغربي، أما بالنسبة للشعر الغربي فكان للشعر الفرنسي وتياراته عظيم الأثر على الشعر التركي ومن ثم ظهر للأدب الإنجليزي والأمريكي تأثيراً على الأدب التركي، ومن ثم ظهرت تيارات أخرى ومنها (المذهب البرناسي) (15) والذي تناوله الشاعر يحي كمال في أشعاره وطور من مفهومه ومن ثم ظهر تأثير الرمزية على الشاعر أحمد هاشم. وعمل كثير منهم على قراءة وترجمة الأشعار الغربية لكبار شعراء الغرب ومن ثم وضعوا أشعاراً على غرارها. ومنهم أحمد حمدي طانينار وأحمد محب درنا سي وناظم حكمت ونجيب فاضل وجاهد صدقي وغيرهم. (16)

وخلاصة القول، إن التيار الرومانسي من التيارات الغربية التي أثرت على الأدبين العربي والتركي وكان لهذا التأثير عوامل أدت إلى العمل على تقوية هذا التيار وذاع صيته وأثره بالأدبين (العربي والتركي) ، ومن الأدباء العرب من أخذ عن التيار الرومانسي وأخذ يجدد في شكل الشعر العربي الحديث، كما عمل أدباء الترك على تطويع خصائص التيار الرومانسي ليثري اللغة والثقافة والماهية القومية عند الترك و للتعبير عما تضيق به صدورهم. ليصبح التيار الرومانسي ملاذاً للتعبير عن حب الوطن والجمال والطبيعة والغربة وسوف نذكر هذا تفصيلاً.

خصائص التيار الرومانسي:

إن لكل تيار من تيارات الأدب المختلفة ما يميزه عن التيارات الأخرى بل يكون عنصراً جاذباً لمحبي هذا التيار ومن ينتمي إلى مدرسته وسنعرض أهم الخصائص التي تميز التيار الرومانسي:

1- الرومانسية والعاطفة، إن الرومانسيين يعتبرون العقل في ميدان الفن معارضا للخيال والإلهام فهم بذلك يحددون سلطان العقل، ويتوجون مكانه العاطفة والشعور و تسليم القيادة إلى القلب الذي هو منبع الإلهام.⁽¹⁷⁾

2- الرومانسية والمجتمع، خلقت الشخصية الرومانسية لها آمال تضيق ذرعا بالمجتمع الذي يعيش فيه وما يسوده من تقاليد. ويتطلع إلى سعادة حرهم منها المجتمع ويرى المجتمع ظالم مسئول عن ضحاياه ولا أثر لجناية ما يفعله البشرمن شرلأنهم يروا أن هذا ما جناه المجتمع على ضحاياه. وجاءت ثورتهم عن كل التقاليد في المجتمع ، ووصف أنه أدب الثورة والرومانسيون هم أبناء الثورة.⁽¹⁸⁾

3- الخيال والمشاعر الانسانية: ينشد الرومانسيون عالم خيالي ومثالي في منطقة الاحلام عن طريق القلب والعاطفة.⁽¹⁹⁾

4- الطبيعة، ولأن الرومانسي يهوى العزلة والانفراد كي يجنح بخياله الواسع، دون عائق ولا عقبة، يعمد إلى الخروج للطبيعة. حتى يفتن بها، وتعزف مظاهرها ملامح القصيدة، فالرومانسيون ضاقوا ذرعا بما تضطرب به المجتمعات من حولهم، فولعوا بترك المدن إلى الطبيعة وكانت تروقهم الوحدة بين أحضانها ليخلوا إلى الذات أنفسهم.⁽²⁰⁾ وتمثل الطبيعة دوراً خطيراً في حياة الرومانسي على المستويين الفكري والفني وهم لا يصفونها بأسلوب موضوعي لأنهم لا يرونها إلا انعكاساً لما تحتوي أنفسهم، فهم يطلقون العنان المطلق وينالون السعادة.⁽²¹⁾

5- الذاتية والإحساس الفردي، الأدب الرومانسي ذاتياً فردياً يعبر عن شخصيته وفرديته وذاتيته بحرية لأن مادته مستقاة من فكرة الكاتب الشخصية عن الحياة.⁽²²⁾

6- المرأة وقصص الحب، والغالب على قصص الحب هو جنوحها نحو الافلاطونية والمثالية وهو جنوح طبيعي لديهم يجد مبرره في سعيهم إلى الهروب من الواقع والانطلاق إلى عوالم غير مرئية كما ينشد الرومانسيون قصص بجانب قصص الحب مثل اليأس والانتحار وجميع ذلك مبني على تجارب فردية.⁽²³⁾ أما المرأة، لا يكاد يخل شعر شاعر عبر العصور من ذكر امرأة فهي الحبيبة والزوجة، والصديقة، وهي مصدر شقاء الشعراء كما أنها مصدر هناء وخصب ونماء. وقد لعب الحب دوراً كبيراً في الآداب المختلفة على مر العصور فكان حديث الشعراء وموضوع كثير من القصص.⁽²⁴⁾

7- الأسرة والحياة اليومية: من أبرز الموضوعات الجديدة في شعر الرومانسيين وصفهم للأسرة ولشؤون الحياة اليومية، ويندرج في هذا النوع من الشعر وصف الخدم، الريفيين، وبخاصة الطفولة والأطفال. ويبتدئ الرومانسيون في هذه الموضوعات آراءهم الديمقراطية وشعورهم الوطني وحلمهم بعالم مثالي يسوده الإخاء والمساواة.⁽²⁵⁾

8- مشاعر الحزن والغربة وحب الوطن : وقلب الرومانسي عامر بعواطف إنسانية عمادها الوطنية، أو الحرية، أو الحب القوي الذي يعلو بنفوس ذويه . وهو في كل ذلك معتد بذاته. ولذا كان الحزن طابع الرومانسيين، وهو حزن يدل على عزلتهم الروحية ونفورهم من المجتمع⁽²⁶⁾

وخلاصة القول، إن النزعة الفردية الذاتية التي نبعت من التيار الرومانسي جعلته معبراً عن نفس كل كاتب وملاً للتعبير عن ما يدور بخلده ومفسراً لمزاعته واتجاهاته المختلفة، ونشأ عن هذا التيار معان جديدة على الأدبين التركي والعربي على حد سواء أمثال كلمة الحرية وحب الوطن و العزلة والعديد من المعاني التي كان لها خصوصية عند هذا التيار ومنها الغربة والحزن والحب والألم والأمل والأفلاطونية في الحب ، فكان هذا التيار من التيارات الغربية التي أثرت على شكل الأدبين العربي والتركي على حد سواء، وظهر لهذا التيار العديد من رواده في الأدب العربي ومنهم أحمد زكي أبوشادي وعلي طه وإبراهيم ناجي والعديد من الفنانين أما على الجانب التركي، فكان نامق كمال هو رائد التيار الرومانسي في الأدب التركي ومن ثم تبنى العديد من الكتاب هذا التيار ومنهم ، عبدالحق حامد طرخان ورجائي زاده أكرم.

المبحث الثاني

التعريف بالشاعرين ورؤيتهما الفنية

أولاً: الشاعر ابراهيم ناجي:

ابراهيم ناجي (1898-1953) شاعر مصري ولد بالقاهرة وتخرج في كلية الطب عام 1923م ومارس الطب في عيادته وكان شغوفاً بالأدب، ومرهف الحس وصاحب في شبابه ثلاثة شعراء وهم صالح جودت ومحمد الهمشري وعلى محمود طه المهندس فتأثر بهم وتأثروا به وأعجب بمطران، وأقبل على الشعر الوجداني الغربي وكان يحسن الانجليزية والفرنسية وحين قامت جمعية أبولو 1932 عين وكيلاً لها ، وعمل طبيباً بمصلحة السكك الحديدية ثم رئيساً للقسم الطبي بوزارة الأوقاف ثم عزل وهو في الخامسة والخمسين، كان يشكو من مرض السكر وتوفي في عيادته بالقاهرة 1953. أصدر في حياته ديوانين (وراء الغمام 1934- وليالي القاهرة 1951) ونشر بعد وفاته ديوانه الطائر الجريح 1957 ثم جمع شعره كاملاً في ديوان ناجي 1961م وله كتاب (مدينة الأحلام) ومجلة (حكيم البيت) وترجم اهازيج شكسبير وشعر بودلير (أزهار الشر) ومسرحية (الجريمة والعقاب) لدستوفسكي.⁽²⁷⁾

رؤيته الفنية:

كما ذكرنا سابقاً إن ابراهيم ناجي، كان أحد أركان جمعية أبولو وصاحب أعضاءها المتحمسين إلى التجديد مرحلة طويلة من عمره، وكانت أول أشعاره اشعاراً غنائية مائجة بالحزن والشكوى والذاتية، وقد تصالحت عليه ظروف النشأة والبيئة ، لتجعل منه رومانتيكياً يغلب عليه الحزن والأنطواء والوجد والهروب والانطلاق والتمرد

والتعلق بالطبيعة والتشبث بالحب. ولكنه حزنه كان مقنعاً بالبسمة وانطوائه مستتراً بالدعابة وهروبه معوضاً بالتشبث بالأصدقاء . وعندما أمتزجت موهبته الشعرية الغنية مع طبيعته الرومانتيكية الحادة جعل ذلك ناجي علماً من أعلام (الرومانتيكية الغنائية) حتى ليعد شعره من أصدق ما لتلك المدرسة من سمات . ولشعره ملامحه الخاصة التي يتميز بها في المضمون والشكل على السواء هذا مع اشتراكه مع المدرسة الرومانتيكية الغنائية فيما لها من كيان فني عام ، أخفق في حبه الأول اخفاقاً مريراً وعجز عن تعويضه فكان يحمل بداخله من الأسى ونبع البكاء الحبيس.⁽²⁸⁾

كتب ناجي القصيدة الأشهر له (الأطلال) وتشكل أطلال ناجي رمزاً إسقاطياً، يتجاوز الدلالة الحسية، ليكون الملاذ الروحي، الذي هو خصيصة رومانسية، يختلف تشكله، وتتعدد صورته، ويتكون الرمز الإسقاطي من خلال محورين، هما: دار المحبوبة، والمحبوبة: الحلم والمثال، فالدار عنده تغادر ماديتها، وتفارق حسياتها.⁽²⁹⁾

إن الناظر لديوان وراء الغمام أوليالي القاهرة أوالطائر الجريح يجد فيها مجتمعة ميلاً جامعاً إلى التعبير عن حبه والآمه وتجاربه النفسية ورومانسية شعره الغنائي ، فشعره ألم وشجن وقلق وهم محب عاشق لا يجد إلا الذكرى سلوى فالناي يحترق والعاصفة تهب واليأس على الكأس والشكوك فيها موت وجراح وانتقام ، هكذا رسم الشاعر لنفسه الطريق بل في الحقيقة إن نفسه هي التي حددت له معالم الطريق ثم سار على هديها وهوشاعر غزل بماتعني الكلمة ، ففي أسلوبه الغزل في تصوره ومعناه والخيال لديه اطلاق العنان للتصورات.⁽³⁰⁾

قد شكل إبراهيم ناجي ومجموعة من الشعراء جيلاً رومانسياً ، رسم للشعر آفاقاً جديدة نحو التطور والتجديد ، أعطت لهذا الشعر أبعاداً إنسانية بعيدة ، فهو أدب جديد لا توحى به عوامل مفروضة من الخارج ، بمقدار ماهو منطلق من ذات الأديب وتصوره للحياة، وممارسته للتعبير عنها ، ولا يوحى به تقليد أو محاكاة بقدر

ما توحى به إرادة التجديد والرغبة في الانطلاق من أسر المضامين القديمة التي أوحى بها المخيلة أو تصور مجتمعات غريبة عن احساس الأديب وتفكيره. (31)

والتجديد عند ناجي يجري في زوايا متعددة، فهو مجدد في موسيقاه وفي خياله بل وفي أفكاره وأساليبه فهو يتغنى بالطبيعة وبالجمال على طريقة جديدة متأثرة، بشعراء الغرب أصحاب المذهب الرومانسي. إلا إنه فتح باباً جديداً في الغزل العربي تأثر به شعراء العصر الحديث وغزل ناجي كله وجداني النزعة يصور الآما مكبوتة وجراحاً غائرة وبداية لمرحلة جديدة ، مرحلة الانطلاق الثوري على القديم وارهاص للجديد. (32)

التزم ناجي بمقولته (الشعر عندي هو النافذة التي أطل منها على الحياة وأشرف منها على الأبد وهو البلمس داويت به جراح نفسي، عندما عز الأساة هذا هو شعري)، فشعره كان نافذته التي يطل منها للحياة، ولناجي تراث أدبي، نثري وشعري فهو في نثره أديب ناقد ومترجم ومحلل وقصاص وفنان. (33)

ثانياً: الشاعر التركي (إيلخان كچر İlhan geçer):

ولد (إيلخان كچر İlhan geçer) عام 1917، في منطقة) باكيركوي (Bakırköy) بإستانبول، والده هو نافذ بك الطبيب العسكري ، بدأ حياته التعليمية ملتحقاً بمدرسة اردك Erdek ثم انتقل إلى مدرسة (روبرت كولج) بإستانبول (1929-1932)، وأتم تعليمه الثانوي بمدرسة (قبطاش Kabataş) الثانوية، والتحق اثر ذلك بكلية الإقتصاد لمدة عام، ومن ثم بدأحياته الوظيفية كموظف بمصلحة الضرائب وفي الفترة (1940 - 1945) التحق بالعسكرية ضابطاً بفيلق ببورصة، ثم عين موظفاً في المديرية العامة للطباعة والنشر بعد اتمامه للوظيفة العسكرية، وعين براديو أنقره، وهكذا دخل إيلخان كچر مجتمع الثقافة والفن بأنقره حيث كان يجتمع مع العديد من الفنانين والأدباء آنذاك. (34)

أما عن حياته الأدبية، كان إيلخان كجر شغوفاً بالقراءة والكتابة منذ طفولته، وكتب أولى أشعاره وهو في سن صغيرة بعنوان (العيون البنية Kahverengi Gözlerin) والتي كتبها تقليداً ومحاكاة للأشعار المكتوبة في صفحة الشباب بجريدة (وقت Vakit) ونشرت في هذه الجريدة عام 1934. و عندما عين كجر براديو أنقرة نشأت بينه وبين العديد من الأدباء صداقات كبيرة. ومن ثم تعرف على (مونيس فايق أوزانصوى Munis Faik ozansoy)، وشرعوا آنذاك بتأسيس مجلة (حصار Hisar)، والتي أسست كردة فعل مناهضة لمفهوم الشعر لأورخان ولي وأصدقاءه. تزوج من السيدة سعدية هانم ولكن لم يدم الزواج وعاش فترات كبيرة منعمة يعاني الوحدة والالام الفراق. (35)

رؤيته الفنية:

حمل إيلخان كجر على عاتقه مسؤولية الإدارة والكتابة بجريدة حصار، وبجانب أشعاره التي كان يكتبها في جريدة حصار كتب المناظرات الكلامية والجدالية والنقدية بأسلوب جاد مستخدماً اسماً مستعاراً وهو (بوليت نافذ Bülent Nafiz). وفي الفترة بين 1935-1940 احتل إيلخان كجر مكانة متميزة في جريدة اليوم السابع والتي كانت من أهم وأشهر المجلات انتشاراً، وبدأ يذيع صيته ويعرف اسمه بين الشعراء. انتشرت أعماله الشعرية في مجلات الأطفال والمجلات الأدبية مثل (الوجود varlık) وإستانبول وتورك ديلي والعديد من المجلات التركية، بالإضافة الى مقالاته النقدية وعرف بشاعر الغربة والحزن والعشق والفراق حيث كانت هذه الموضوعات التي تغلب على أشعاره، وكون هو وأصدقاءه الحصاريون جبهة للمحافظة والدفاع عن لغة الحياة اليومية (اللغة المتداولة). وبجانب أشعاره التي أستخدم فيها وزن الهجاء والوزن الحر، كتب أيضاً النثر بأسلوب جاد وكان له بصمه في الأدب التركي، كما كان له نتاج شعري غزير ونشرت له أعمالاً في صحف عديدة منها، إستانبول İstanbul و تورك ديلي (اللغة التركية Türk dili)، وتورك ادبياتي Yeni Defne

ve Türk Edebiyatı ، والعديد من الصحف والمجلات العلمية. حصل كجر على المراكز الأولى في المسابقات الشعرية وحاز على جائزة عن أشعاره (سلام على يونس Yunusa selam) وكان عضواً في النادي الأدبي بقاضي كوي ووقف الأدب التركي وعضواً أيضاً في اتحاد كتاب الأدب والثقافة التركية.⁽³⁶⁾

ظهرت جريدة حصار في الفترات 1950-1957م واستعادت نشاطها في الفترة 1964-1980م وكان كجر من مؤسسيها والقائمين على ادارتها بصحبة، Mehmet çınarlı، محمد جنارلي، وصلاح الدين باتو Salaettin Batu، و (مونيس فايق اوزانصوى Munis Faik ozansoy). واستمر الدفاع في المجلة عن القومية وأدب المملكة، واتجه بعض الكتاب للتجديد وللتقليد الغربي مع الحفاظ على الشكل والرجوع إلى كل ما هو تقليدي وحافظوا على لغتهم الشعرية والهوية التركية. وكتبوا الأشعار ذات النزعة الحماسية معتمدين على مصادر الأدب الشعبي، والطبيعة والعشق وكتبت الرباعيات في هذه الموضوعات.⁽³⁷⁾

كان إيلخان كجر ممن استفاد بالتقاليد الشعرية وغلب على شعره الغنائية ، واستطاع التعبير بأشعاره عن مشاعر الحزن والتشاؤم من العالم الخارجي والإنطوائية والعزلة، بأسلوب قوى ومشاعر فياضة. وأعماله الشعرية هي (Büyüyen Eller الأيادي المتنامية)، (Belki ربما) ، (Bir bulut geçti مرت غمامة)، (العهد الأخضر Yeşil çağ)، (لحن الخزام Hüzzam Beste).⁽³⁸⁾

ارتبطت افكار كجر بأصدقاءه من الحصاريين، وأخذ يستعين بكل ما هو تقليدي geleneksel، وعمل على تطويره لأفكاره الجديدة، فلم يتخلى عن الغنائية والتناغم بين الموسيقى والصوت (الرم) وأحياناً كثيراً يلتزم بالقوافي والوزن. يقول كجر عن نفسه (الشعر هو كل شيء بالنسبة لي، فهو أمني وسلوتي وسعادي، أمضيت عمري تهب رياح الشعر برأسي فأنتثر الحب، فأنا شاعر مغمم بالمشاعر والخيال والموسيقى، تنسج أبيات شعري بـمشاعر الألام والحب والاشتياق)⁽³⁹⁾، ولهذا عندما نتحدث عن شعر كجر

فنقول (طاف وجال بالشعر) حيث كان كجر يقول الشعر طبعاً وليس تطبعاً، فجاءت كلماته سهلة عذبة ويعبر عن هذا الشكل من الكتابة بـ (تبعثر في رياح الشعر) وحينئذ تتحقق كتاباته الشعرية، عرف كجر بإسم (شاعر المشاعر)، وكان له بصمة قوية في موضوعات الحب والاشتياق والفراق والغربة والخيال، ومع التزامه بالوزن والقوافي وتقليدية الشعر إلا أنه رأى إنه لمن الضروري التنوع في الموضوعات الشعرية.⁽⁴⁰⁾

أدخل تلك المعاني والمشاعر في الشعر التركي الحديث، ورسم لنا بأشعاره صورة حية مكتملة التفاصيل. وسوف نعرض مقتطفات شعرية ونقارن بين تناول الشاعرين لخصائص الرومانسية من الناحية الموضوعية:

التصوير الرومانسي:

- الطبيعة في شعر الشاعرين إبراهيم ناجي وإيلخان كجر:

ينشد الرومانتيكيون السلوان في الطبيعة ويبثونها حزنهم وينظرون بين مشاعرهم ومناظرها، فقد يضيّقون بمناظرها الجميلة لأنها لا تبعاً بحزنهم وإنما يستجيبون لمناظرها لأن لها صلة بخواطرهم ومصائرهم، ويتخيلون في المخلوقات أرواحاً تحس مثلهم، فتشاركوا مشاعرهم.⁽⁴¹⁾

كان لعنصر الطبيعة أثراً كبيراً في أشعار الشاعرين، فنرى الشاعر إبراهيم ناجي بديوانه (وراء الغمام) يناجي البحر والليل ويقيم مساجلات بينه وبين الطبيعة التي يشكو لها أنينه وحزنه وهي لا تأبى لشكواه وحزنه، حيث يقول في قصيدة: خواطر الغروب

قلت للبحر إذ وقفت مساءً كم أطلت الوقوف والإصغاء

وجعلت النسيم زاداً لروحي وشربت الظلال والأضواء

لكأن الأضواء مختلفات جعلت منك روضة غناء⁽⁴²⁾

يحاول ناجي في هذه الابيات أن يسمو بروحه ونفسه ليصل لهذا الهدوء
والسريرة التي عليها البحر ويزود بالنسيم العليل لتصفو نفسه من متاعبها ولكن
هيهات أن يندثر الألم بداخله، فيتألق كل شيء ويزهر هذا المظهر البديع ولكنه
يعقب قائلاً:

إنما يفهم الشبيه شبيهاً أيها البحر نحن لسنا سواء
أنت باق ونحن حرب الليالي مزقتنا وصيرتنا هباء
أنت عات ونحن كالزبد اذا هب يعلو حيناً ويمضي جفاء
أبتغي عندك التأسى وما تملك رداً ولا تجيب نداء⁽⁴³⁾

وهنا يبدأ ناجي مساجلاته مع البحر حيث يرى أنه لا يشبه البحر فهم ليسوا
سواء، فلا يشعر البحر بأنيته وضراوة الأيام والليالي عليه، فيبتغي الشاعر البحر
ليزيل همه ويسرى عنه ما في نفسه من الالام ولكن شكواه بلا أمل وبلا جواب.
وفي موضع آخر يناجي الشاعر ابراهيم ناجي الطبيعة في قصيدة (الليالي)
قائلاً:

كم في الدجى آهة تطول تسري إلى أذنة وشعر
لوفهم النجم ما نقول أو يفهم الليل ما نسر
ما بالها أعين الفلك منشرات على الفضاء
تطل من قاتم الحلك بغير فهم ولا نكاء
ألا وفي ألا معين في مدلهم بلا صباح
وكلما جد لي أنين تسخر بي أنة الرياح⁽⁴⁴⁾

يستكر ناجي على الليل والنجم عدم فهمهم له بل يري إن المم وأنينيه مجالاً
لسخريه الرياح منه فكلما يأن ويطلب العون تشتد الرياح ويأن صوتها وهى تسخر
لشكواه.

وهناك موضع آخر في قصيدة (الحياة) يتناول فيه أيضاً الشكوى من الطبيعة
التي لا تأبى لحزنه وهي رفيقه التي طالما تغنى بها وإليها. حيث يقول:
عيت بالدنيا وأسرارها وما احتياي في صوت الرمال
أنشد في رائع أنوارها رشداً فما أغنم إلا الضلال⁽⁴⁵⁾

يشكو الشاعر من الدنيا التي طالما أعيته بهومها، ويحاول أن يتمسك بكل
جميل فيها من نور وأطياف ولكن لا سبيل إلى النجاة والعون منها.

ومن المواضع الأخرى التي تناول فيها ناجي (الطبيعة) أبياته في قصيدة (الناي المحترق) فلم يناجي الطبيعة ولم يشتكي منها بل جاء بالطبيعة للوصف
مستخدماً إياها لرسم لوجه فنية ينضم إليها هو ومحبوبته، حيث يصف حالته النفسية
لمحبوبته مستخدماً أدواته من الطبيعة للوصف، حيث يقول:

كم مرة يا حبيبي والليل يغشى البرايا

أهيم وحدي وما في الظلام شاك سوايا

أصير الدمع لحناً وأجعل الشعر نايأ⁽⁴⁶⁾

وإذا ما أمعنا النظر، في شعر İlhan Geçer نجد تناوله أيضاً للطبيعة بشكل
مختلف حيث يتغنى بالطبيعة محاولاً تصويرها أنها قد سيرت جميعها لخدمة الإنسان
وأن تبعث الجمال بداخله فأخذ يتغنى لروعة الطبيعة بوجود الإنسان فيها فلولا وجود
الإنسان لما أصبحت هذه الطبيعة الغناء ذات معنى، حيث يقول في ديوانه (لحن الخزام
Hüzzem Beste) في قصيدة (جميل بالإنسان) İnsanla Güzel حيث يقول:

الإنسان حبيبي أيها الإنسان
 أنوار الشمس جميعها من أجلك
 ومعك البحر والسموات ذات معنى
 تتقاسم فرحة الطيور معك
 فلو تكن موجوداً
 فالليالي الحالكة ليست بمفزعة⁽⁴⁷⁾

- يحاول كجر أن يعدد مظاهر الطبيعة الغنائية بحياة الإنسان مسترسلاً في الوصف، حيث يقول:

كل شيء جميل في معية الإنسان
 فالمنازل تتشاءب مع بزوغ الصباح
 ورياح الربيع الزرقاء تغدو بالشوارع
 وإذا لم يوجد الانسان يبدو هذا كله صورة قبيحة.⁽⁴⁸⁾

يسترسل كجر بوصف الطبيعة محاولاً الربط بينها وبين الإنسان ليصل لغايته المنشودة وهي دعوته للسلام، وكأنما يستنكر كل هذه النعم وكل هذا الجمال المرتبط بك أيها الانسان ومازال هناك من الحروب والشرور والتي هي من صنيعتك. حيث يقول:

الصدقات والأحباء بلا حدود
 فلماذا الأحقاد والشرور والحروب
 بينما الدنيا بهذا الجمال.⁽⁴⁹⁾

- ونراه أيضاً يتحدث عن فصول السنة الأربعة وتحول الأوراق وذبولها، بينما تتبدل الدنيا بين ربيع وخريف ويستعين بهذا ليصف أحوال الفقراء، وهنا نلاحظ تمتع كجر بصفة الاسقاط والتوظيف لجميع خصائص الأدب الرومانسي ومنها الطبيعة ليلمس المشاعر الإنسانية لفقير معدم. حيث يقول في قصيدته (هم Onlar) :

على ظهورهم غطاءهم

وفي أيديهم صرة

تتاثروا بينما تهب رياح الخريف

صفرُكأنهم أوراق الأشجار المريضة (المصابة بالحمى)

لكن السحب البيضاء كانوا أشد وأقسى. (50)

- يسلط كجر الضوء على الطبيعة لإحياء الأمل وبثه في النفوس ويفرد لها في ساحته حديثاً يبعث السعادة، فكان له من الملكة لتتويع التناول للطبيعة على وجهين وجه يؤثر بالنفوس ويشعر بها الم الفقراء كما رأينا سابقاً والوجه الآخر ينبعث منه ما يسري عن النفوس وما يؤجج مشاعر الحب والسعادة حيث يقول في قصيدته (مطرالربيع Bahar Yağmuru) :

تحمل الطيور الربيع على أجنحتها المبتلة

ويهطل المطر على أزهار اللوز

والرياح تتغنى بالأناشيد السعيدة

ويمتد من السماء يد الأمل الوردية. (51)

الذكريات في شعر الشاعرين ابراهيم ناجي وإيلخان كجر:

كانت الذكرى من أهم الجوانب التي تناولها ناجي في أشعاره ، فجاءت الذكرى لتؤجج حبه الدفين لمحبيبته وينعي ديار المحبوب ولكن ناجي لم يذكر المكان الحقيقي للديار فجاءت مبهمة، هذا بخلاف كجر الذي كان عنده المكان محددًا بالإسم، تصبح الذكرى ألباً نابضاً بين الضلوع، ونراه يقول أشعاراً في قصيدة (العودة) عن ذكرى ديار المحبوب:

دار أحلامي وحيي لقيتنا في جمود مثلما تلقى الجديد

أنكرتنا وهي كانت إن رأتنا يضحك النور إلينا من بعيد

رفرف القلب بجنبي كالذبيح وأنا أهتف يا قلب انتد

فيجيب الدمع والماضي الجريح لم عدنا ؟ ليت أنا لم نعد⁽⁵²⁾

تتهياً الذكرى عند ناجي لتشكل الحنين الذي صاحب هذه الذكرى وجسده في صورة شخص يحدثه ويعاتبه لما فعل به بل يلوم نفسه أنه من صنع هذا بنفسه، حيث يقول في قصيدة (الحنين):

أمسى يعذبني ويضنني شوق طغى طغيان مجنون

أين الشفاء ولم يعد بيدي إلا أضاليل تداويني

أبغى الهدوء ولا هدوء وفي صدري عباب غير مأمون

ويح الحنين وما يجرعني من مره ويبيت يسقيني

ربيته طفلاً بذلت له ماشاء من خفض ومن لين⁽⁵³⁾

يتطور الشعور بالذكرى والحنين إلى الموتى ليصل إلى الرثاء، وقد تناول ناجي الرثاء في قصيدته (رثاء شوقي) حيث يقول:

قل للذين بكوا على شوقي النادبين مصارع الشهب
 وا لهفته لمصر والشرق ولدولة الأشعار والأدب
 دنيا تفر اليوم في لحد وصحيفة طويت من المجد
 ومسافر ماض إلى الخلد سيقته الاء بلا عد⁽⁵⁴⁾

وهنا تظهر المكانة الكبيرة لشوقي في قلب الشاعر فهو فقيد الأمة جميعها ،
 كما كان له مرثية أخرى لرتاء الشاعر طانيوس عبده بمعهد الموسيقى حيث يقول
 في قصيدة (إلى روح الشاعر):

قلمي ! ما الذي لديك من الخبر يا قلم
 قم فذكر وناج قومك واخطب وقل لهم
 قل لأهل الغناء في كنف المعهد الأشم
 ذلك الشاعر الذي بات في خاطر الظلم⁽⁵⁵⁾

ومن أشعاره أيضاً في تأبين الشاعر أحمد شوقي ، قصيدة (ساعة التذكار)
 حيث يقول:

شجن على شجن وحرقة نار من مسعدي في ساعة التذكار
 قم يا أمير أفض على خواطرا وابعث خيالك في النسيم الساري.⁽⁵⁶⁾

- أما عندما نتحدث عن الذكريات في شعر إيلخان كجر، نجد إنها من أهم
 الموضوعات التي نالت شطراً كبيراً في شعره واستطاع توظيف الذكريات لإحياء
 تاريخ الدولة العثمانية والملوك العظام، ونجد هذا جلياً واضحاً في قصيدة (زمن في
 قصر طوب قابي Topkapı Sarayında zaman)، ونلمس هنا تطويع كجر
 للغته الرومانسية للحديث عن الذكريات ملتزماً بتاريخه وقوميته حيث يقول:

وكأنما يستمر عهد السلطنة القديمة في قصر طوب قابي.
 الآن وكأنما الملوك على عروشها اللامعة تبتسم من القباب الهلالية
 فقرة عظيمة في مجلس الغناء
 صوت شاكر آغا مسموعاً على مقام الفرحنك
 ولحن الليالي هولحن خريير الماء
 تربع سلطانها على العرش
 وكأنما توقف الوقت في القصر
 ففي كل أرجاءه صفحات (تفاصيل) لتلك العهد العظيم

السلطان سليمان على العرش وصيحات الظفر تدوي من القباب⁽⁵⁷⁾
 ونراه في قصيدة أخرى ينشد الأنين والحنين لكل ماهو قديم، حيث يثير في
 نفسه رغبة الرجوع بالزمن، وترتبط الذكرى هنا بالأشياء والأماكن حيث يثير شجونه
 ويضحكه ويبكيه كل ما يراه في السوق ويعمد إلى الوصف الدقيق لكل مافي المكان،
 حيث يقول في قصيدة (سوق التحف Bedesten):

السجاجيد والأرائك والساعات والثريا
 في دهاليز السوق المظلمة
 تتسكب دموع الحزن والضحكات والأفراح في وجه الأشياء القديمة.
 فتلك العصا ذات مقبض الفضة هي لباشا .
 قد جلبت من قصر هي والثريا البلورية
 وفي ساعة الوقواق ينبض قلب عهد مضى

والستارة الحريية قد بهتت مع الذكريات

وكأنه عهدا بجميع عظمته يعيش الآن في سوق التحف. (58)

- ينتقل كجر للحديث عن ذكرى الطفولة ليلمس من خلالها عهداً بسيطاً كان من أجمل ما يعيش الإنسان بقلب وفكر منطلق للحياة حيث يقول في قصيدة (العهد الأخضر Yeşil Çağ) :

ما أجمل أن تكونوا في أعماركم أيها الأطفال

ما أجمله

تتعلق فكرة بالسحاب

وتغدو كالفراشة الطليقة

ما أرق أيدكم أيها الأطفال

ما أرقها

فلن تزيل رغباتكم حتى الرياح العاتية (59)

ارتبط شعر كجر بذكر المكان تحديداً في ذكرياته ، حيث جاءت الأماكن في ذكرياته مصرحة بأسمائها، وكان هذا مخالفاً لناجي الذي طالما جاء المكان مبهماً حيث يقول عنه ديار المحبوب أو بالمكان القديم وماشابه ذلك ، ليفهم العمومية ولكننا نرى لكجر صورة مخالفة لهذا وهو يعبر عن ذكره في قصيدة (مساء خريف في سماتيا Samatyada Güz Akşamı) .

الآن تضرب رياح الخريف الجنوبية بقايا المدينة الكبيرة

قديماً كانت الرياح على شواطئ سماتيا

الآن لا يذهب الحرفيون والعمال إلى أعمالهم

بل يعودون متعبين منهكين القوي إلى الشوارع الموحله
لايستطيعون دفع أيجاراتهم
والمستأجرون يتهافتون أمام المنازل
والقطط الهذيلة تطوف بالمكان فوق الحوائط المتهمة الخربة
والملابس المرقعة تتمايل منتشرة في الحقائق
تنبعث رائحة أشجار البلوط المتفتحة
تميل النجوم المثيرة للشفقة على ليال سماتيا
الأن طيور النورس الخريفية على شواطئ سماتيا
تبكي وتتعى بحزن الفصول التي لن تعود .⁽⁶⁰⁾

(المشاعر الإنسانية) الحزن والألم والحب والسعادة والفرق في أشعار

الشاعرين ابراهيم ناجي وايلخان كجر :

من المعروف إنه من المحن تأتي المنح، فلكل شاعر تجربة شخصية من
المحن فجرت بداخله أشعاراً تعبر عن مايدور بخلده كانت له الملاذ والسلوى ليعبر
عن حزنه وألمه فعند النظر لأشعار الشاعر ابراهيم ناجي، نجد إن الحديث عن
الحزن قد لايفترق عن حديثه عن محبوبته أوبلده أو رثاء لصديق أوفقداً وحباً لوطن،
أو رثاء للنفس وعليها وللشاعر نتاج أدبي ضخم في جميع هذه الموضوعات التي
كانت من أهم سمات الشعر الرومانسي والمدرسة الرومانسية، فنراه في قصيدة
(الحنين) يتجرع الشاعر آلام الشوق للمحبيب حيث يقول:

أمسى يعذبني ويصيبني شوق طغى طغيان مجنون

أين الشفاء ولم يعد بيدي إلا أضاليل تداويني⁽⁶¹⁾

وعند اللقاء يجدد أساه وحزنه وألمه لما كان وقت الفرق والبعد حيث يقول
ناجي في قصيدة (تحليل قبله):

ولما التقينا بعد نأى وغربة شجيين فاضا من أسى وحنين

تسألني عيناك عن سالف الهوى بقلبي وتستقي قديم الديون

مناجاة أشواق وتجديد موثق وتبديد أوهام وفض ظنون

وشكوى جوى قاس وسقم مبرح وتسheid أجفان وصبر سنين! (62)

- تبعث كلمات اليأس والحزن أحياناً من الشاعر من منهج الذاتية التي يسيطر
على خصائص المدرسة الرومانسية حيث يقول في قصيدة (قلب راقصة):

أمسيت أشكو الضيق والأينا

مستغرقاً في الفكر والسأم

فمضيت لا أدري إل أين

ومشيت حيث تجرني قدمي. (63)

يعبر ناجي عن يأسه من الدنيا وأنه لايلقى لها بالاً.

وهناك موضع آخر يدرك المعنى الحتمي للحياة فهي إلى زوال، ويدرك بعد
يأس من الحياة أنها إلى فناء ، حيث يقول في قصيدة الحياة:

سيان ما أجهل أو أعلم

من غامض الليل ولغز النهار

سيستمر المسرح الأعظم رواية طالت وأين الستار

انظر إلى شتى معاني الجمال منبعثة في الأرض أو في السماء

ألا ترى في كل هذا الجلال غير نذير طالع بالفناء. (64)

يدرك ناجي للحقيقة التي معها ينتهي بأسه وحزنه إن الدنيا إلى زوال.

- ولناجي قصيدة ينعي فيها نفسه عندما كان مريضاً وشعر أنه سيفارق الحياة، حيث يقول في قصيدة الميت الحي متألماً لحاله:

قف تأمل مغرب العمر واخفاق الشعاع

وابك جبار الليالي هذه طول الصراع

واضياع الحزن والدمع على العمر المضاع

وهتاف القلب بالشكوى على غير انتفاع

ما يهم الناس من نجم على وشك الزماع (65)

- لوعة الفراق:

كان ناجي شاعراً مخلصاً في حبه لمحبيه يتألم لفراق ويسعد للقاء، وكانت قصائده الشعرية في الحب واصفاً لذة الوصال ولوعة الفراق ويعدده اغتراباً أيضاً فالمحبيب عنده ممكن أن يكون وطناً أو محبوباً، فنراه يتحدث عن لحظات يلتقي بها محبوبته، في قصيدة (ليالي الأرق) :

هل في العصيب المدلهم مصغ لشاك لم ينم

سهد على سهد ونكرى فوق ذكرى تزدهم

وحنين قلب لا يثوب إلى خيال لا يلم

لمن انتظاري في الظلام كان بي شبه اللمم (66)

الدموع:

يرى ناجي إنه يبكي في وصل ونعمة كما يبكي في فراق وشقاء، حيث يقول
في قصيدة الشك:

بي ما تحس وفي فؤادك مابي فتعال نبك أيا نجي شبابي
تجري الدموع وأنت دان واصل كمسيلهن وأنت في الغياب⁽⁶⁷⁾

حب الوطن:

كان ناجي شاعراً محباً لوطنه وفي كثير من الأحيان يناديها بمحبوبته ولكنه
كان حريصاً في كثير من قصائده أن يصرح بذكر اسم مصر ويخاطبها ويناديها
ويبث روح الهمة والعزيمة بشباب مصرومن شعره قصيدة (نداء الشباب) حيث يقول:

اليوم يومكم الأعز المستطاب
اليوم يبدوحب مصر فلا خفاء ولا حجاب
أن كان اثما يا شباب فلارجوع ولا متاب.
هاتوا الفدا الغالي لمصر وارخصوه كالتراب.⁽⁶⁸⁾

الحب في أشعار ناجي:

أطلق على ناجي شاعر الأطلال وشاعر الرومانسية، وجاءت قصائده مفعمة
بجمال الحب والغزل، فالمرأة في شعره ذات مكانة كبيرة فهي الأمان والسعادة فيشقى
بفرقة ويسعد لوصل مع محبوبته، ولناجي نتاج غزير في الحب والغزل ونذكر منها
قصيدة (الوداع) حيث يصور ناجي صورتان لوصل وفراق في آن واحد حيث يقول:

ومشينا في طريق مقمر تثب الفرحة فيه قبلنا

وتطلعنا إلى أنجمة فتهاوين وأصبحن لنا

وضحكنا ضحك طفلين وعدونا فسبقنا ظلنا

وانتبهنا بعد مازال الرحيق وأفقنا ليت أنا لا نفيق.⁽⁶⁹⁾

وإذا ما أمعنا النظر في شعر إيلخان كجر نجد إنه قد تناول أيضاً خصائص
الرومانسية (المشاعر الإنسانية) من حزن وألم ووفاء ولوعة فراق وسنتناول هذا
تفصيلاً:

الحزن والألم والغربة في شعر إيلخان كجر:

كان كجر ملتزماً بسمات المدرسة الرومانسية من الناحية الموضوعية، ولكنه
كان أحياناً لا يصرح بالحزن والألم ولكنه يسوق لنا صورة رمزية شعرية تبث هذا
الحزن ومن قصائد التي تناول فيها الغربة ولوعتها وما يبيت الحزن في النفس مستدعياً
شكلاً حزيناً ، حيث يقول في قصيدة (محطات القطار الصغيرة küçük
İstasyonlar):

حال محطات القطار الصغيرة

يبعث الحزن لجميع البشر

وكأنما الحديد والأرض والشجر نسيت وحيدة

وامرأة ذات وجه شاحب تنتظر نظرة حزينة خلف الزجاج

فجميع محطات القطار تذوقني لذعة ومرارة الفراق

تدق ناقوس غربتها بمرارة

الشجرة جافة، والعربة سوداء والنجمة في السماء وحيدة

والوان المكان حولها شديدة الصفارتشبه الذكريات التي هُجرت.⁽⁷⁰⁾

نلاحظ إن كجر يستدعي مقومات مادية والألوان لتقوية صورة الغربة والألم، حيث نجده يستدعي الشجر الجاف والحديد واللون الأصفر للدلالة على الحزن والوحدة.

حزن الإنسان وغربته في المجتمع وخارجه:

يبث كجر صورة تبعث الحزن في القلوب وهي صورة الغربة وضيق الحال، ونرى المغتربين الذين يتجولون بحثاً عن القوت وما المجتمع لهم بنصير حيث يقول في قصيدة (هم Onlar_حيث يقول:

وضعوا حجراً على صدورهم وقرعوا جميعاً باب الغربة
ارتشفوا رشقات الماء من الينابيع البعيدة
نوم مخضب بآمال كثيرة وسعادة قليلة
تشتتوا وتبعثروا في المدن الكبيرة
نقص عددهم جميعاً في العزلة الكبرى
وعادوا بالتجاعيد المتزايدة على وجوههم
تفتت آمالهم وبحثوا عن مواساة.⁽⁷¹⁾

وكما هي طبيعة المدرسة الرومانسية التي لا تلقي لوماً على الفرد بل يكون المجتمع هو المتسبب لأزماته.

الرتاء والحزن صورة للإخلاص والوفاء:

كما كان الرثاء صورة من صور الحزن والألم عند ناجي فكان أيضاً صورة للحزن عند كجر حيث يرثي معلمه في قصيدة (غصن النور Işık Dalı) قائلاً:

يداك موجودتان يا معلمي

تكتب مقدر البلاد (المملكة)
تبعثرت ظلمتها الحالكة
فيذاك ربيع في قلوبنا
عيناك موجودتان يا معلمي
ناظرة إلى الأفاق المنير
قلبك موجود يا معلمي وبداخله لأمراض ولاحقد
ممتلاً بالعلم والحب والحسن وقلبك النابض من أجل الوطن.⁽⁷²⁾
يرتبط الحزن أيضاً في شعر كجر بحب الوطن فطالما أثار الحديث عن الوطن
الأحاساس بالشجن فموطن الإنسان هو دفئه ومسكنه.
الشعور باليأس ورجاء الأمل:
_ يذكر الأمل فنفرج الأسارير وتسعد، للشاعر قصائد عديدة يبث فيها الأمل
للإنسان فكل ظلمة ستتقشع ويأتي النور لامحالة، وهنا يلجأ كجر للحديث عن التوكل
عندما يعاني الإنسان من مر الحياة ويذكر في قصيدته (ابتهال Yakarış):
الليالي الحالكة تلتف حولي وتكسوني
على كل حال سيفتح الباب الأخير على الظلام
فعصافير قلبي تترنم بالتوكل
وأنا الآن بناء قديم مترنح آيل للسقوط⁽⁷³⁾.

الحب والسعادة :

تعددت صور الحب في شعر كجر، ومنها حبه للطفولة وللأطفال وقد ذكرنا ذلك آنفاً، وحبه للمعدمين والفقراء وشفقته على كل مغترب عن بلاده وسوف نذكر الآن تعلقه بأيام الطفولة القديمة وسعادته بها وذلك في قصيدته المسماة الأيام القديمة Eski günler حيث يقول:

قديمًا كان هنالك طفلاً

في منزل مطلي ذو شرفة بارزة

مرفهاً في دنيا السعادة .⁽⁷⁴⁾

الحب الصوفي:

تناول كجر بطبيعته التي تميل إلى (أدب المملكة) الحديث عن يونس امره مستدعياً إياه ليبث خصائص الصوفية على أشعاره من صفاء النفس لتشييع الروحانيات على شعره من الوجد والعشق الإلهي حيث يقول في أشعاره (مناداه ليونس) Yunusa Sesleniş:

كل ضوء جديد على مر العصور

فيونسي قنديلاً في تكية القلب

ومعلقة ذهبية على مائدة الأيمان

ومنديلاً على العيون الخضراء

يقول الشعر في مجلس الأصدقاء

يأتي لأجله الأحباء المخلصين⁽⁷⁵⁾.

أما عندما نذكر أشعاره في الغزل والحب فلقد ترنم بقصائد رقيقة يتحدث فيه عن محبوبته وحبه الأول، ومن هذه القصائد قصيدته المسماة (الحب الأول İlk Aşk): حيث يقول:

بيتك كان مواجهاً للبستان
الطور عند شباكك
كلما رأتك كانت تبسم أكثر
الليالي لها مذاق آخر (76)
ويقول في موضع آخر عند الفراق:
حجب شباكك المعطر منذ وقت بعيد
كيف تنسى تلك الذكريات (77)

وبعد أن أنهينا من ذكر أهم الموضوعات التي تناولها الشاعر إبراهيم ناجي وإيلخان كجر سنلقي لمحة سريعة عن اللغة التي استخدمها كلا منهما:

استطاع كلاهما من تناول أشعاره بلغة سهلة بسيطة فنري ناجي قد وفق في استخدامه للغة سهلة الفهم تعتمد على الوصف وتساؤل العارف المتجاهل وذلك في قوله (قلبي ! ما الذي لديك من الخبر يا قلم) من قصيدته (إلى روح الشاعر). وقد سبق أن ذكرنا إن ناجي قد قرأ للشريف الرضي وكان متأثراً بالمتنبي وعلاقته قوية بالتراث الشعبي يحافظ على البناء اللغوي والنغمة والموسيقى. (78)

أما عن لغة إيلخان كجر فكما ذكرنا سابقاً أنه كان من جماعة حصار وكان محافظاً ومرتبطاً بأدب المملكة، أسلوبه سهل بسيط يحاول استخدام اللغة البسيطة في صياغة شعره، يتمسك بالتراث والموروث الشعبي ويظهر هذا في ذكره للقصور

العثمانيه مثل Topkapı، ويذكر اسم السلطان سليمان. محاولاً جذب القارئ لكل ما هو موروث، يستخدم كجر التقديم والتأخير في أشعاره كما استخدم الترادف مثلاً في قوله (argin – yorgun) كما استخدم التكرار في قوله pırl pırl، مستخدماً التكرار لتقوية المعنى.

وخلاصة القول، ظهرت السمات الخاصة على اشعار الشاعر ابراهيم ناجي والشاعر التركي إيلخان كجر، وكان لكل منهم خصوصية تظهر في أشعارهما، ولقد عرضنا أهم النماذج التي تناولها كلاً منهم، فجاءت أشعارهما ملازمة للموضوعات الرومانسية من حزن وألم وفرح وظهرت طبيعة تناولهما للموضوعات، ومنها حب الوطن بين ناجي وكجر، عند ناجي هو أيقونة انفعالية تثير الحماسة والشجن في النفوس. أما جكر فكانت التفاصيل المادية التي ترتبط بالدولة العثمانية وتاريخ البلاد والاثار وبقايا الدولة مجالاً للفخر والأنين، أما ناجي فكان مصرحاً بحب مصر وذكرها اسماً يفنديها بنفسه وروحه وبكل ثمين. وفي الغزل والحب تنوعت موضوعات العشق عند ناجي وكان للمرأة مكانة مميزة في أشعاره وجاءت أشعار كجر لترسم صورته رقيقة عن الحب والمحبة. وظهرت صور الغربة وجميع صور الرومانسية عند كل شاعر، لتلمس القلوب وتتأثر بها النفوس.

الخاتمة والتوصيات

نتائج البحث

- بعد أن انتهيت من الدراسة خلصت لبعض من النتائج والتي جمعتها في نقاط:
- اضطلع المذهب الرومانسي بدور كبير في التعبير عن أنات وعبرات النفس البشرية وأفراحها وأترحها.
- اهتم شعراء الرومانسية بتحليل مشاعرهم النفسيه ومن يشاركونهم الحزن والفرح.
- كانت للأماكن القديمة و الذكريات مكانة في التعبير عن الغربة والوحدة في أشعار إيلخان كجر.
- ربط الشاعر المصري إبراهيم ناجي حبه لوطنه بحبه لمحبوبته وجعل من شوقه لبلده وحزنه عليها وسيلة للتعبير عن هذا الحب.
- اظهر إيلخان كجر في أشعاره الصبغة الصوفية مستخدماً الرمز والدلالات الصوفية للوصول لاسمي درجات العشق والصفاء النفسي.
- جاءت أشعار إبراهيم ناجي معبرة عن نفس صافية تبحث عن الجمال في كل من حولها.
- أصبح المذهب الرومانسي ملاذا لكل من ضاقت عليه دنياه وشعر بمرارة الاغتراب عن وطنه وعن روحه.
- ارتبط الشعر الرومانسي عند إيلخان كجر بالألوان لرسم صورة تنبض بالحياة.

- حرص الشاعران على الموسيقى الشعرية، وجاءت الاشعار أشعاراً غنائية خالصة.
- يرتبط الشاعران بالمكان ويجعلونه يضحك ويبكي أيضاً في الوصال والذكريات.

التوصيات:

- توصي الدراسة بتوجيه الباحثين لدراسة الأنواع الأدبية دراسة مقارنة، لما ينشأ عن هذه الدراسات من تقارب ورصد للتأثير والتأثر بين اللغات.

الحواشي

- (1) محمد مندور: الأدب ومذاهبه ، الطبعة السادسة، نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة، 2006، ص55.
- (2) المصدر السابق ص56-62.
- (3) عز الدين اسماعيل: الأدب وفنونه - دراسة ونقد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ، ص35.
- (4) محمد غنيمي هلال: الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص5.
- (5) نغم عاصم عثمان: الرومانسية بحث في المصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية، سلسلة مصطلحات معاصرة ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، الطبعة الأولى، 2017، ص99
- (6) نسيب نشاوي:مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر الاتباعية - الرومانسية- الواقعية- الرمزية، ديوان مطبوعات الجزائر ، 1984، ص169.
- (7) نسيب نشادي: المصدر السابق، ص170.
- (8) نغم عاصم عثمان: المصدر السابق ، ص107.
- (9) Metin And : Tanzimat ve İstibdat döneminde Türk Tiyatrosu 1839- 1908 , Türkiye iş Bankası kültür yayınları, Ankara, 1972. S.9.
- (10) الصفصافي أحمد المرسي: أوراق تركية حول الثقافة والحضارة ، الكتاب الثاني اللغة ..والأدب ... والفنون ، إيتراك للنشر ، القاهرة ، 2003، ص64-65.
- (11) عبدالعزيز محمد عوض الله: الشعر التركي في عصر الجمهورية ، القاهرة ، 2009، ص17.
- (12) Cemil Koçak ve değerleri: Türkiye Tarihi Çağdaş Türkiye 1908- 1980 , Cem Yeyinevi . İstanbul .2007. S.46.
- (13) - Suut kemal yetkin: Edebiyatı Akımlar, remzi kitab evi , İstanbul . 1967. S.19
- (14) - Secaattin Tural: Türk edebiyatında Romantizmin uzun Serüzeni, Türk dili Dergisi, şubat, 2014. S.38-40.
- (15) المذهب البرناسي: مذهب شعري جاء في أعقاب الرومانسية، احتجاجاً على توغلها في الذاتية ، اكتسب عنوان هذا المذهب نسبة إلى جبل بارناس ، نالت هذه المدرسة اكتمال مبادئها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتعني بالصور الشعرية وتعتمد في مبادئها على الفلسفة الوضعية والتجريبية وتتأثر بها.
- انظر: مجيد صالح: مبادئ بلاغة التصوير بين الاتجاهين الرومانسي والبرناسي في الشعر العربي ، فصلية إضاءات نقدية، العدد 31، السنة الثامنة، 2018.
- (16) - İnci Enginün : Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, dergah Yayınları , İstanbul, s.24-25.
- (17) محمد غنيمي هلال: الرومانتيكية، مصدر سابق 16.
- (18) نغم عاصم: المصدر السابق، ص53-55.
- (19) محمد غنيمي هلال: نفس المصدر، ص18.

- (20) محمد غنمي هلال: الرومانتيكية، ص 169.
- (21) سيد حامد النساخ: في الرومانسية والواقعية، مكتبة غريب للنشر، القاهرة، ص 25.
- (22) سيد حامد النساخ: في الرومانسية والواقعية، مصدر سابق، ص 15.
- (23) المصدر السابق نفسه: ص 23.
- (24) محمد غنمي هلال الرومانتيكية ص 183.
- (25) نغم عاصم: الرومانسية، مصدر سابق، ص 80.
- (26) نفس المصدر السابق: ص 57-59.
- (27) ديوان ناجي: جمعه وحققه أحمد رامي - صالح جودت - أحمد هيكال، دار المعارف - مصر، 1961، ص 31-32.
- (28) نسيب نشاوي: مصدر سابق، ص 232.
- (29) حامد الرواشدة: صورة المرأة في شعر إبراهيم ناجي، قراءة في قصيدة الأطلال أنموذجاً، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، الأردن، 2016، ص 1071.
- (30) كامل محمد عويضة: إبراهيم ناجي شاعر الأطلال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993، ص 39.
- (31) عبد الكريم غلاب: مع الأدب والأدباء، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1974، ص 24.
- (32) كامل محمد عويضة: المصدر السابق، ص 34.
- (33) نفس المصدر السابق: ص 4، 3.
- (34) - Muhsin Karabay: İlhan Geçer, Türk dili dergisi, Aralık, sayı 792, Ankara, S.69.70.
- (35) - Aynı eser: S.70.
- (36) - Muhsin Karabay: Adı geçen eser.S.71.
- (37) - İnci Enginün: Adı geçen eser.S.105-106.
- (38) - Aynı Eser:S.106-107.
- (39) - necmettinTurinay :İlhan Geçer'in Görüşleri, *Türk Edebiyatı*, (1983). S.38.
- (40) - İlhan Geçer: "Gözlerin", *Yedigün* dergisi, S.Vii. Ankara.1938.
- (41) محمد غنمي هلال: مصدر سابق، ص 160.
- (42) إبراهيم ناجي: ديوان ناجي - وراء الغمام، دار العودة للنشر، بيروت، 1980، ص 54.
- (43) المصدر السابق نفسه.
- (44) ديوان إبراهيم ناجي (وراء الغمام): المصدر نفسه، ص 41.
- (45) المصدر السابق نفسه: ص 20.
- (46) نفس المصدر: الناي المحترق، ص 17.
- (47) - İnsanlar canım İnsanlar
Işıklar güneşler hep sizin için
Sizinle anlamlı gökler ve deniz

Sizinle bölüşür sevinci kuşlar

Siz varsanız korkunuç değil

Karanılığı gecelerin.

Bak:İlhan geçer : Hüzzam Beste,Birinci Baskı, Kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara,1986, S.3.

(48) – Herşey İnsanla güzel

Doğan güne karşı gerinen evler

Mavi rüzgarların koştuğu sokak

İnsan olmazsa kötü resimler gibi.

Bak: aynı. Geçen eser.

(49) – Dostluklar Sıcak sevgiler sonsuz

Savaşlar kinler öfkeler neden

Dünya bu kadar güzelken

Bak: aynı. Geçen eser.

(50) – Onlar Sırtlarında Yorganları

Ellerinde çıkını

Güz Rüzgarlarınca Savrulduklar

Sıtmalı Yapraklar gibi Sarı

Ama ak bulutlar Yavuzdular.

Bak:İlhan geçer : Hüzzam Beste, Onlar, S.4.

(51) – Islak Kanatlarında bahar taşıyor kuşlar

Badem çiçeklerine Yağmur Yağmıyordu

Kedersiz şarkılar söylüyor rüzgar

Ümidin pembe eli gökten uzanıyordu.

–aynı Eser.S.72.

(52) ديوان ناجي: مصدر سابق، ص13.

(53) المصدر السابق: ص16.

(54) ديوان ناجي(قصيدة رثاء شوقي): ص63.

(55) المصدر نفسه (قصيدة إلى روح الشاعر): ص 97.

(56) المصدر نفسه (قصيدة ساعة التناكر): ص99.

(57) Topkapı Sarayında Zamanın

Eski Saltanatı Sürüyor gibi

Hala pırıl pırıl tahtları hakanların
Hilal kubbelerden gülüyor gibi
Sazlar Meclisinde Muhteşem Fasil
Duyulan Şakir Ağanın Ferahnak Sesi
Geceler beste Çağıl çağıl...
Minderlere bağdaş kurmuş Sultanı
Sanki durmuş gibidir.Sarayda Zaman
Her Yanda O devrin Muhteşem Sayfaları
Tahtında Sultan Süleyman
Kubbelerde Çınlayan hep Zafer naraları.

- Bak: İlhan geçer : Hüzzam Beste, Topkapı Sarayında Zaman.S.5.

(58) Halıllar kanapeler avizeler Saatler

Bedestenin loş dehlizlerinde
Sevinçler kahkahalar göz yaşı keder
Şu gümüş Saplı baston bir paşanıdır.
Bir konaktan gelmiştir billur avize
Guguklu Saatte bir devrin Kalbi atar
Hatırlarla solmuş ipekli perde
Bir devir bütün ihtişamile
Bedesten de hala yaşar gibidir.
Bak: aynı Eser, Bedesten.S.7.

(59) Sizin yaşınızda olmak ne iyi çocuklar

Ne iyi
Asıp düşüncüyü bulutlara
Hür kelekler gibi
Sizin elleiniz ne ince çocuklar
Ne İnce
Solmasın arzularınız
Deli bir rüzgar değince

- Bak: İlhan geçer : Hüzzam Beste.S.19.

(60) Şimdi büyük şehrin artıkları vuruyordur

Eskimiş güz İodoslarile Samatya kıyılarına

Şimdi işleri iyi gitmeyen bir takım esnaf
 Yorgun argın dönüyordur
 Yapışkan çamurlu Sokaklarına
 Kiralarını bir türlü ödeyemeyen
 Kiracılar dökülmüştür kapıların önüne
 Kılkuyrak kediler dolaşıyordur.
 Yıkık duvarlar üstünde
 Yamalı çamaşırlar sallanan bahçelerden
 Kızarmış palamut kokuları geliyordur
 Samatyanın Yorgun akşamlarına
 Fakir yıldızlar eğiliyordur.
 Şimdi Samatya kıyılarında güz martıları
 Dönmeyecek Mevsimherin hüzünyle ağlıyordur.
 Bak: İlhan geçer :Samatyada Güz Akşamı.S.19.

(61) ديوان ناجي: قصيدة الحنين، ص16.

(62) ديوان ناجي: قصيدة تحليل قبله، ص19.

(63) ديوان ناجي: قصيدة قلب راقصة، ص24.

(64) ديوان ناجي: قصيدة الحياة، ص21.

(65) نفس المصدر السابق: قصيدة الميت الحي، ص33.

(66) نفس المصدر: قصيدة ليالي الأرق، ص46.

(67) ديوان ناجي: قصيدة الشك، ص50.

(68) ديوان ناجي: قصيدة (نداء الشباب) ص 93.

(69) ديوان ناجي: قصيدة (الوداع) ص35.

(70) Nedense küçük İstasyonların hali

İnsana hep hüzn verir

Tek başına unutulmuş gibi

Ağaç toprak ve demir

Cam arkasında solgun yüzlü bir kadın

Mahzun gözlerle bakar

Küçük İstasyonlar bana hep

Buruk yalnızlıkları tattırır

Gurbeti acı acı çalar kampana

Kavruk ağaç kara vagon gökte yıldız yalınızdır.

Hüznüyle kaderiyle başbaşa yorgun

Yanında yöresinde renkler Sap Sarı

Terkedilmiş hatıralar gibidir.

Bak: İlhan geçer : Küçük İstasyonlar.S.1.

⁽⁷¹⁾ Onlar taş basıp bağlılarına

Hep gurbetin kapısını çaldılar

Uzak çeşmelerden bir kaç yudum Su

Az Sevinç çok umutla terli bir uyku

Kocaman kentlerde ufalıp dağıldılar

Büyük Yalnızlıklarda büsbütün azaldılar

Döndüler yüzlerinde artan kırışıklarla

Ümitleri ufalayıp teselli aradılar.

Bak: İlhan geçer :Onlar.S.4.

⁽⁷²⁾ Ellerin vardır öğretmenim

Memleketin alinyazısını yazar

Dağıtır kopkoyu karanlıkıharı

Ellerin yüreklerimizde bahar

Gözlerin vardır Öğretmenim

Aydınlık ufuklara bakan gözlerin

Yüreğin vardır öğretmenim

İçinde ne haset ne kin

Sevgiyle iyilikle bilgiyli dolu

Vatan için çarpanyüreğin.

Bak: İlhan geçer : Işık Dalı .S.9.

⁽⁷³⁾ Sürme üstüme üstüme karanlık geceleri

Nasıl Olsa Siyaha açılacak Son kapı

Tevekküle Ötüyor gönümün serçeleri

Ben şimdi çatırdatan Sallanan Köhne yapı

Bak: İlhan geçer :Yakarış.S.10.

⁽⁷⁴⁾ Bir çocuk vardı eskiden

Aşı boyalı cumbalı evde

Mutlu dünyasında saltanat süren.

- Aynı eser:S.21.

⁽⁷⁵⁾ Asırlar boyunca hep taze ışıık

Gönül dergahında kandil yunus um

İman sofrasında bir altın kaşık

Yaşlı gözlere mendil yunus um

Dostlar meclisinde şiirin söylenir.

Bak: İlhan geçer : Yunusa Sesleniş.S.4.

⁽⁷⁶⁾ bostana karşıydı eviniz

Benceresinde ıtırılar

Sen göründükçe daha bir gülümserdi

Gecelerin bir başka tadı vardı.

Bak: İlhan geçer :İlk Aşk.S73.

⁽⁷⁷⁾ İtırılı Benceren çoktan örtülmüş

Nasıl da unutulmuş o hatıralar.

Aynı Eser.

⁽⁷⁸⁾ محمد عويضة: مصدر سابق، ص80-81.

ثبت المصادر المراجع

أولاً: الكتب والمراجع العربية:

- 1- إبراهيم ناجي: ديوان ناجي - وراء الغمام ، دار العودة للنشر ، بيروت، 1980.
- 2- الصمصافي أحمد المرسى: أوراق تركية حول الثقافة والحضارة ، الكتاب الثاني اللغة .. والأدب ... والفنون ، إيتراك للنشر ، القاهرة ، 2003.
- 3- حامد الرواشدة: صورة المرأة في شعر إبراهيم ناجي، قراءة في قصيدة الأطلال أنموذجاً، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، الأردن، 2016.
- 4- ديوان ناجي : جمعه وحققه أحمد رامي - صالح جودت - أحمد هيكل، دار المعارف - مصر ، 1961.
- 5- سيد حامد النساخ: في الرومانسية والواقعية، مكتبة غريب للنشر ، القاهرة، ص25.
- 6- عبد الكريم غلاب: مع الأدب والأدباء، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1974.
- 7- عبدالعزيز محمد عوض الله: الشعر التركي في عصر الجمهورية ، القاهرة ، 2009.
- 8- عز الدين اسماعيل: الأدب وفنونه - دراسة ونقد ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، الطبعة الثامنة، بدون تاريخ.
- 9- كامل محمد عويضة: إبراهيم ناجي شاعر الأطلال، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 1993.
- 10- مجيد صالح: مبادئ بلاغة التصوير بين الاتجاهين الرومانسي والبرناسي في الشعر العربي ، فصلية إضاءات نقدية، العدد 31، السنة الثامنة، 2018.
- 11- محمد غنيمي هلال: الرومانتيكية، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
- 12- محمد مندور: الأدب ومذاهبه ، الطبعة السادسة، نهضة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة، 2006.
- 13- نسيب نشاوي: مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر الانتبائية - الرومانسية- الواقعية- الرمزية، ديوان مطبوعات الجزائر ، 1984.
- 14- نغم عاصم عثمان: الرومانسية بحث في المصطلح وتاريخه ومذاهبه الفكرية، سلسلة مصطلحات معاصرة ، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية ، الطبعة الأولى، 2017.

ثانياً: الكتب والمراجع التركية:

- 1- Cemil Koçak Ve Değerleri :Türkiye Tarihi Çağdaş Türkiye 1908- 1980 , Cem Yeynevi . İstanbul . 2007.
- 2- İlhan Geçer: Hüzzam Beste,Birinci Baskı, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara,1986.
- 3- İlhan Geçer: "Gözlerin", Yedigün Dergisi, S.Vii. Ankara.1938.
- 4- İnci Enginün : Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı, Dergah Yayınları , İstanbul.

- 5- Metin And : Tanzimat Ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu 1839- 1908 , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1972.
- 6- Muhsin Karabay: Adı Geçen Eser.
- 7- Muhsin Karabay: İlhan Geçer, Türk Dili Dergisi, Aralık, Sayı 792, Ankara.
- 8- Necmettinturinay :İlhan Geçer'in Görüşleri, *Türk Edebiyatı*, 1983.
- 9- Secaattin Tural: Türk Edebiyatında Romantizmin Uzun Serüzeni, Türk Dili Dergisi, Şubat, 2014.
- 10- Suut Kemal Yetkin: Edebiyatta Akımlar, Remzi Kitab Evi , İstanbul . 1967.

المحور الخامس

أبحاث اللغة العبرية

توظيف السيرة الذاتية لنيلسون مانديلا

في أدب الطفل العبري الحديث؛

رواية (מנדלה מנדיلا)

لتامار فاريتي زاهافي نموذجاً

د. رهام سيد عطية

توظيف السيرة الذاتية لنيلسون مانديلا¹
في أدب الطفل العبري الحديث
رواية (מנדלה מנדיلا) لتامار فاريتي زاهافي² نموذجاً
د. رهام سيد عطية
كلية الآداب – جامعة القاهرة

مقدمة

قصد البحث دراسة السيرة الذاتية لمانديلا التي خُطت بيد إسرائيلية لتتحول من سيرة ذاتية إلى سيرة غيرية بتصرف الأديبة تامار وخيالها لتصيح لنا رواية كاملة عن حياته مقسمة لفصول، ويعنى البحث بالوقوف على أسباب هذا التناول في أدب الطفل العبري الحديث، وكيف وظفت هذه الشخصية ذات الصيت الكبير شكلاً ومضموناً في هذا الأدب، وبالتالي معرفة ما يتم غرسه من معتقدات وأفكار وقيم في عقلية الطفل الإسرائيلي منذ نعومة أظفاره، وقد أثار انتباه الباحثة الوقوف في أدب الطفل العبري على هذه الشخصية بالذات ودوافع ذلك ومظاهره، ولا سيما أن الرواية صدرت حديثاً في عام 2014 لتعرض عدداً من الأفكار أرادت الكاتبة أن تكون رسائلها توجه للطفل في المرحلة المعاصرة من الأدب العبري، ومن الجدير بالمعرفة أن الفارق بين وفاة مانديلا في ديسمبر 2013 وبين صدور الرواية في عام 2014 ليس بالفارق الكبير مما يشير إلى التزام الكاتبة بعرض سيرته فور وفاته، ولم تتأخر كثيراً عن هذا الإجراء، مما يزيد من الحماس البحثي لقراءة ما كتبتة عن هذه الشخصية، وكيف وظفتها ووظفت أحداث سيرتها الذاتية؟ وبأي دافع إنساني كان أم صهيوني؟ ولماذا وجهت للطفل بالذات؟ وما الرسائل التي أرادت توجيهها؟ وما الوسائل الفنية التي اتبعتها في روايتها لإبراز المضامين المعروضة؟ لا سيما أن الرواية قد حصلت على جائزة اندرسون لأدب الطفل في عام 2016³.

سيتبع البحث المنهج النقدي في دراسة الرواية من حيث المضمون من خلال الوقوف على مظاهر التوظيف ودوافعه، ومن حيث الشكل من خلال الوقوف على وسائل تناول الفنية، وكذا المنهج التاريخي في تتبع الخلط بين أصل السيرة الذاتية لماندبلا وبين الرواية المستقاة من أحداث سيرته، وذلك في تمهيد البحث.

الدراسات السابقة

طرق عدد من الباحثين موضوع أدب الطفل العبري الحديث في عدد من الرسائل العلمية والأبحاث من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

الأبحاث

* إبراهيم البحراوي (كرئيس فريق بحثي): مفاهيم وثقافة الصراع والعدوان في أدب الأطفال الإسرائيلي ومقررات التعليم الإسرائيلية، مركز بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس 2002.

* زين العابدين محمود حسن: شعر لئنة جولدبرج بين النظرية والتطبيق، مجلة الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، 1984.

* سناء عبد اللطيف: الأسطورة الشعبية في أدب الأطفال العبري دراسة في المضمون والسمات الأسلوبية، مجلة كلية الآداب، جامعة حلوان، 2003.

الرسائل العلمية

* أيمن أحمد عطية: قصص الطفل عند لئنة جولدبرج دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، 2007.

* سناء عبد اللطيف: الاتجاهات الأيديولوجية في أدب الأطفال العبري في إسرائيل، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1992م.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الأبحاث والرسائل العلمية جميعا تتحدث عن أدب

الطفل العبري الحديث باتجاهاته وتوجهاته، إلا أنها لم تتناول من قريب أو بعيد الرواية موضوع البحث فقد صدرت بتاريخ متأخر عن ورود هذه الدراسات.

كما لم تتعرض أي من الدراسات عن السيرة الذاتية أو الغيرية عن سيرة نيلسون مانديلا وتناولها في الأدب العبري.

تمهيد

أهم ما يعتمد عليه موضوع هذا البحث أمران أولهما أن الرواية موضوع البحث موجهة للطفل، وثانيهما أن الرواية تتعرض لشخصية حقيقية هي شخصية مانديلا التي لا يخفى كفاحها وأفكارها، وهي الشخصية التي صاغت سيرتها قبل وفاتها، ولذا من المتوقع أن تعتمد هذه الرواية على أحداث سيرة حية، وعليه جاءت أهمية التمهيد لذلك قبل اللوج إلى متن البحث .

أولاً: أدب الطفل العبري الحديث أهدافه ودوافعه

تعددت الاتجاهات التي يعرضها أدب الطفل العبري الحديث، وبالتالي تعددت أهدافه، وكثرت دوافعه، كما تنوعت الأجناس الأدبية شعراً ونثراً، إذ تناول أدب الطفل موضوعات التربية والوعظ، وانتقاد وسائل التعلم، والتأكيد على حقوق الطفل وضرورة مراعاة نفسيته، بالإضافة إلى بث بعض الاتجاهات الصهيونية في ثنايا ذلك، إما بالرجوع إلى التاريخ أو التأكيد على بعض السلوكيات والصفات التي ينبغي على اليهودي التحلي بها، وبثها في عقل الطفل ووجدانه في صورة الحكاية أو الأنشودة، ولا يتسع المجال لحصرها جميعاً⁴، ولكن يمكننا الإشارة إلى عدد منها للتأكيد على اتجاهات هذا الأدب وتطوره من حيث الشكل والمضمون، وهي تنقسم إلى:

1- قصص وأشعار موجهة مباشرة للطفل تأتي في شكل الحكاية أو الأنشودة.

2- أعمال أدبية أخرى يقوم فيها الطفل بدور الراوي أو دور البطل أو كلاهما

معاً، ويمكننا تقسيم بعض موضوعات أدب الطفل وعرض نماذج منها كالآتي:

1- السخرية من انتفاء القيم التربوية في التعامل مع الطفل

تطل علينا هذه السمة من خلال معاناة أحد الأطفال الذي يواجه مشكلة في نطق بعض الحروف، فهو ينطق القاف والكاف طاء وينطق الجيم دالا، ويعيش معاناة كاملة بسبب أن اسمه واسم جده يبدأان بحرف القاف، بينما يبدأ اسم والده بحرف الجيم، فيصبح سخرية الأطفال حين يضطر إلى نطق اسمه في الفصل، أو يضطر إلى نطق اسم معلمه الذي يبدأ هو الآخر بالجيم، بل ويتعرض للضرب والإهانة من معلميه، ومن أهله بسبب هذا الخطأ الذي لا حيلة له فيه، وهذه القصة الحزينة لهذا الطفل البائس تصاغ مترجمة عن اليبديش في قصة (הדגל العلم) للكاتب (شالوم عليخם שלום עליכם)⁵:

"לא ביכולתי לבטא קו'ף וכ'ף וגימ'ל... קראו לי: קופל בן גיטל קלמן

והרבי שלי גרשון גרזירת דרדקי מגלגניקה .

ילד, מה שמך - ?

שמי? טופל בן דיטל טלמן -

הרם קצת את קולך -

טופל בן דיטל טלמן -

יותר חזק -

אני צועק בקול רם: טו - פל בן די - טל - טל - מן !

אצל מי אני לומד ?

אצל דרשון דרדק מלדניטה. כולם צוחקים. כולם

צוחקים ואני בוכה."⁶

"ليس في استطاعتي نطق القوف والكاف والجيميل... ويدعونني: قوبيل بن

جيطل قلمان، والحاخام الذي يعلمني هو جرشون جروجيرت دردقي مجلجنيقا.

ما اسمك أيها الفتى؟

اسمي؟ طوبيل بن ديطل طلمان.

أرفع صوتك قليلا.

طوبيل بن ديطل طلمان.

أعلى

صحت بصوت مرتفع: طو- بيل بن دي - طل - طل - مان.

وعمن أتعلم على يديه؟

عند درشون دروديرت مدلدنيطا

ضحك الجميع وبكيت أنا.

وإمعانا في عرض معاناة هذا الطفل المنكوب، يضيف إلى عجزه هذا عجزا آخر هو فقره الشديد الذي يقف حائلا أمام شرائه لعلم صغير يرفعه في العيد ويلهع به فرحا نشوانا، فهو يعبر عن خيبة أمله قائلا:

"שיהיה לי דגל משלי ... על אושר כזה מלא וטוב, אף לא העזתי לחשוב."⁷

"أن يكون لدي علم يخصني... على سعادة عظيمة وغامرة كهذه لم أكن أجرو على مجرد التفكير."

وصف لنا الطفل راوي الأحداث في الفقرة السابقة معاناته ببساطة ويسر دون مواربة أو تلميح، إذ يرى وهو الصغير الحالم أن سعادة اقتنائه لعلم كهذا هي سعادة غامرة وعظيمة، إلا أن هذا الطلب البسيط الذي يجعله في قمة نشوته لا يستطيع حتى التفكير فيه لضيق ذات اليد.

2- إقحام شخوص العهد القديم في رواية قصص الأطفال

لعل أوضح مثال على ذلك أن (بياليك) الذي يلقب بالشاعر "القومي" يخوض كذلك غمار أدب الطفل، مما يضيف عددا من علامات الاستفهام حول مضمون أعماله الأدبية الموجهة للطفل، وهو ينتهج نهجا خاصا في استقاء القصص من قصص العهد القديم فيروي قصصا عن داود⁸ وسليمان⁹ في مجموعته القصصية للأطفال (ויהי היום חן היום).

"ויהי היום ושכב שלמה בגנו, לנום את תנומת הצהריים,
ושני שומרי ראשו עומדים עליו דומם מראשותיו
ומנפנפים במניפות, להשיב מעליו את הזבובים."¹⁰

"ذات يوم جلس الملك "سليمان" في حديقته ليرقد في وقت القيلولة، ويقف حراسه في صمت عند رأسه يلوحون بالمراوح ليذبوا عنه الذباب."

تعبّر الفقرة الفائتة عن مدى الثراء الذي يحياه الملك "سليمان" في قصره وسط حديقته، ويقف خدامه وحراسه ليذبوا الذباب عن وجهه ليرقد مرتاحا عزيزا، فيرسم للأطفال منذ البداية حياة العزة والنعيم التي عاشها الملك "سليمان" في سابق الأيام، ويحكي كذلك قصة "عربا" و"راعوث" المؤابيتين اللتان تزوجا من بني إسرائيل، وكانت "راعوث" هي جدة داود عليه السلام، فيصغ عليهما من إيجابيات الصفات قائلا:

"ערפה ורות המואביות אחיות بنות אב אחד היו, بنות
עגלון מלך מואב, ושתיהן נעורות יפהפיות ונחמדות למראה
... ותהי עורפה הוללה וסוררת ועזת-נפש מעודה כבכרה
קלה, ורות היתה תמה וצנועה וחרדה כאילת השדה."¹¹

"كانت "عربا" و"راعوث" المؤابيتين أختين من أب واحد، هن بنات "عجلون" ملك مؤاب، وكلتاها فتاة جميلة وبديعة المظهر... وكانت "عربا" بهية مشرقة وقوية الشخصية منذ نعومة أظفارها، أما "راعوث" فقد كانت ساذجة متواضعة رقيقة وشامخة كالنخلة في الحقل."

3- بث الروح العدوانية والتوظيف التاريخي

نجد مثلاً في مقطوعات شعرية لألترمان **אלתרמן**¹² بعنوان (זה היה בחנוכה או נס היה פה كان هذا في عيد الحانوكا أو حدثت معجزة هنا) محاولات لتوجيه فكر الطفل إلى العنف، وإلى أهمية الحرب والنضال، فيجعل من أدوات المنزل وأثاثه جنوداً في الحرب بين اليونانيين واليهود، ليصل في نهاية الأنتشودة، إلى مدى قوة اليهود وضعف أعدائهم:

אז אמר המטאטא :

נעלם נא חגיגה

ונראה לו לשוטה ,

את משחק החנכה!¹³

حينها قالت المكنسة:

هيا نقيم احتفالاً

ونزيره هذا الغبي

مسرحية¹⁴ الحانوكا

جعل (ألترمان) المكنسة هي المبادرة باقتراح الاحتفال بعيد الحانوكا، من خلال تمثيل مشهد مسرحي يعكس الحرب، وكانت هي التي تختار شخصيات المسرحية التي تدور أحداثها حول قصة الحرب بين المكابيين واليونانيين، وعلى طول المقطوعة الشعرية توزع المكنسة الأدوار على الرحب والسعة، إلى أن أتى زمن توزيع أدوار الأعداء من اليونانيين فلم يتشجع أحد لعلمهم بأنهم هم المهزومون المدحورون:

אך סוף סוף הגיע עד

היונים... ופה עמד !

אף אחד אינו חוטף ,

כל אחד רוצה לבכות ...

כי כלם יודעים היטב

היונים קבלו מכות...¹⁵

وفي النهاية وصل إلى

اليونانيين وهنا توقف!

ولم يتلهف أحد

وأراد الجميع البكاء

فجميعهم يدركون جيدا

أن اليونانيين هم من تلقوا الضربات

ولا يخفى من خلال هذه الأبيات محاولة الشاعر إضفاء روح القدسية على حروب اليهود، وتأييد فكرة الحرب والانتصار وزرعها في عقول الصغار كدلالة على الفخار¹⁶ ، بالإضافة إلى تجسيد هزيمة الأعداء في شكل ضربات موجعة مؤلمة، ويربط لنا الشاعر بين فكرة العيد الديني الذي ينتظره الأطفال بلهفة مبهورين، وبين فكرة الحرب المقدسة، ليربط في المخزون اللاشعوري للطفل بين فكرة البهجة ونشوة الانتصار، وفكرة كون الفرد جنديا منتصرا في معركة حامية الوطيس تكون نتائجها وبالا على الأعداء، ونجد هنا مبالغة واضحة من خلال إضفاء القدسية الدينية على العيد لإضفاء مزيدا من التحقير على الأعداء فهم ليسوا مجرد أنداد في حرب، بل إنهم أعداء الدين وأعداء الله.¹⁷

4- الخيال المعبر عن آمال الطفل وأحلامه

يؤكد النقاد أن فترة الطفولة فترة مبهرة، وإن من الخطأ تضييعها على الأطفال بسخف عالم الكبار دون محاولة فهمهم، واحتضان آمالهم، واحتوائهم، وتوسيع أفقهم، وأن الأدباء في قصصهم للأطفال يأخذونهم إلى عالم سحري خيالي يحبون التواجد داخله، ومن هنا تتبع أهمية أدب الطفل.¹⁸

نجد شاعرة مثل (ليئة جولدبرج) تسوق لنا أحلام الأطفال¹⁹ التي تجاوز الواقع نحو خيال أشبه بالحلم، وتصوغ ذلك من خلال تلك الفتاة الصغيرة بطلة مقطوعتها الشعرية (كوبع קסמים) الطاقية السحرية) التي تحلم بأن تكبر لتفوق الكبار في قدرتهم على اتخاذ القرار، والمشاركة في الحوار، ولا ترى سبيلا لهذا سوى في أن تسرح بذهنها في عالم الوهم وتتخيل طاقية سحرية ترتديها لتحقيق ما تريد حيث تصبح أكبر حجما من الجميع، فيستمع لها الجميع، فنجدها تقول متمنية :

כל הימים, כל הימים

חולמת אני על كوبע קסמים .

كوبع קטן, מקושט נוצה ,

העושה כל מה שאני רוצה .²⁰

طيلة الأيام، طيلة الأيام أحلم بالطاقية السحرية

طاقية صغيرة مزركشة لامعة

تفعل كل ما أريد

أحببش أوتو وأومر, למשל :

"كوبع, עשה שאני אגדל!"²¹

سوف أبحث عنها وأقول مثلا

أيتها القبة أجعليني أكبر

وأما בערב כבר לא תאמר :

"לכי לישון כבר מאוחר" !

وأبأ لا עוד יגער במילים :

אל תתערבי בשיחת

הגדולים!" !

ولن تقول أُمي في المساء :

أذهبى لتنامي فالوقت متأخر

وأبي لن يصيح قائلاً:

لا تتدخلي في حديث الكبار

וכשאדבר יקשיבו כולם

כי אני הגדולה בכל העולם.²²

عندما أتحديث سينصت الجميع

لأنني أكبر واحدة بالعالم.

ولا يخفى ما تشير إليه الأبيات السابقة من معاناة الصغار من معاملة الكبار، وإحساسهم أن الكبير هو الواصي على كل سلوكياتهم وتصرفاتهم، ويبدو جلياً ما تدعو إليه الأبيات ضمناً من مبادئ تربوية وتعليمية تتمثل في إتاحة فرصة للأطفال للتعبير عن رغباتهم، وعدم مهاجمة تطلعاتهم، وحثهم على اتخاذ القرار دون فرضية من ولي الأمر حتى يصير هذا الحلم بعيد المنال بالنسبة لهذه الطفلة الحالمة واقعا جميلاً لتحب طفولتها وتعيشها باسمتاع كما تريد ليس كما يريد لها الآخرون، فمساحة الاختيار وإبداء الرأي والمشاركة في الحوار يجب أن توهب للطفل حتى تكتمل سعادته، ويشعر بأهميته.

5- تقديم العبرة على ألسنة الحيوان

مثلاً يستخدم الشعراء الأطفال كأبطال لأعمالهم الأدبية، وكذا يحركون أثاث البيت وأدوات المنزل ويجعلونها تتطرق وتتحرك للفت انتباه الطفل إلى الحكاية، يستخدمون كذلك الحيوانات كالدب والفأر وغيرهما في صياغة الحكاية لجعل الطفل يلتفت للصورة المرسومة داخل كتاب الحكايات كعنتبة نصية ويتفاعل مع المحتوى بشغف ومتابعة، فنجد (حيا شنهاف **חיה שנהב**)²³ تصوغ مقطوعة شعرية عن الدب (دوبيليه) الذي يبحث له عن بيت، ويجد أخيراً صندوقاً خشبياً مفتوحاً من إحدى جوانبه، فيدخل فيه من فتحته العلوية الموجهة نحو السماء، فيضايقه المطر

الذي ينهمر عليه من أعلى، وتشجع الشاعرة الطفل على الابتكار والتفكير لإيجاد حل لكل مشكلة من خلال قلب الدب (دوبيليه) للصندوق ليجعل فتحته جانبية، فتزعجه الرياح، فإذا به يقلب صندوقه رأساً على عقب حتى يجعل الفتحة ناحية الأرض، فيغدو البيت ظلاماً حالكا لا يدخله النور، وهنا توضح الشاعرة أن الحل يتأتى من خلال الاستعانة بالفأر ليقرض له الخشب منجزاً فتحتين في الجدار كنافذتين، وفتحة أخرى للباب، وعمل باب يتم فتحه وإغلاقه من بقايا الأخشاب، ولكن الشاعرة تنبه أن هناك ثمن دائماً لتلقي المساعدة من الآخرين، فكل من ساعد (دوبيليه) بشيء كان المقابل أن يشاركه الحياة داخل البيت، حتى ازدحم البيت وأصبح من الصعوبة بمكان العيش داخله، وتتبلور هنا وجهة نظر جديدة في معالجة المشكلة الجديدة بأن يغادر (دوبيليه) البيت المزدهم ليجت لنفسه عن صندوق آخر بعد أن حصل على خبرات متراكمة من تعامله مع الآخرين، فنقرأ في بداية المقطوعة الشعرية التبشير بحصول الدب على البيت، ثم مواجهته لأول مشكلة، والتعامل معها بإيجاد الحل:

דבילה מצא בגינה ארנז גדול.
 הוא נכנס פנימה ואמר:
 זה יהיה הבית שלי
 איזה בית, איזה בית,
 דבילה מצא לו בית.
 פתאום ירד גשם חזק ודבילה נרטב לגמרי.
 כי לא היה גג לבית שלו.
 מה לעשות?
 דבילה יצא החוצה והפך את הארנז לצד אחר.
 עכשיו היה גג לבית שלו.²⁴

عثر (دوبيليه) في الحديقة على صندوق كبير
 ودلف إلى الداخل وقال:
 سيكون هذا بيتي

يا له من بيت، ياله من بيت
عثر (دوبيليه) لنفسه على بيت
وفجأة هطل مطر شديد و(دوبيليه)
ابتل تماما
فليس هناك سقف
لبيته
ما العمل؟
اتجه (دوبيليه) إلى الخارج وقلب الصندوق على الجانب الآخر
وصار لبيته سقفا الآن.

وتنتهي المقطوعة الشعرية بإيجاده لحل جديد لآخر مشكلاته بعد ازدحام البيت
بالسكان، وانسحابه لبدأ حياة جديدة في بيت جديد حاملا معه خبراته القديمة التي
حتمًا ستساعده على تلافي أخطاء الماضي لتنتهي المقطوعة بالبيت المتكرر نفسه،
الذي أكدت من خلاله على المعنى وأشارت إلى أهمية القضية المطروحة:

אֵיזָה בֵּית, אֵיזָה בֵּית,

דְּבִילָה מְצֵא לוֹ בֵּית.²⁵

يا له من بيت، ياله من بيت

عثر (دوبيليه) لنفسه على بيت

أدب الطفل ودوافعه في الأعمال الأدبية العبرية، والتي يمكننا تحديدها في
ثلاثة محاور رئيسية:

المحور الأول: التأكيد على مجموعة من المبادئ التربوية في صياغة
شخصية الطفل وترسيخها بالعديد من الوسائل:

- 1- المثابرة والتحدي، وتكرار المحاولة وعدم الركون لليأس، وهذا رغم المشكلات التي قد تعصف بالإنسان.
- 2- تقبل العون والتعاون البناء مع تحقيق مكاسب مشتركة.
- 3- توظيف الضعف الإنساني كدافع لتحقيق آمال كبار.
- 4- توظيف التاريخ وحكاياته، والاستناد إلى حائط البطولات لبث روح الأصالة وتوثيق عرى الارتباط بالماضي وأمجاده .
- 5- توظيف اللغة من خلال السرد المشوق في القصة أو اللحن البراق في الأنشودة ، وكذا الأسلوب الفكاهي الساخر لجذب انتباه الأطفال للمتابعة، مما يصل بهم إلى أعلى درجات التأثر.
- 6- إنطاق الجماد وتوظيف الحوار بين الجمادات لتحقيق المتعة والإثارة والتشويق.
- 7- توظيف الشخصية من خلال جعلها محورا في بعض الأعمال، وهي شخصية طفولية تقابل شخصية البطل الضد في الأعمال الإبداعية للكبار لإثارة التعاطف لدى الطفل وترسيخ الحكمة أو الموعظة المراد التأكيد عليها، وزرع هذه الشخصية في أعماق وجدان الطفل.
- 8- توجيه النقد لوسائل التدريس، من خلال السخرية اللاذعة والموقف الفكاهي.
- 9- الاعتماد على العهد القديم والأجادا (الأساطير المرتبطة به) كوسائل لتحقيق هذه الغاية التربوية الوعظية²⁶، ويتوافق هذا الاتجاه مع مكونات الشخصية اليهودية التي تربط دائما بين التاريخ والدين، وينعكس كل هذا في أدب الطفل العبري الحديث.
- 10- توظيف شخصيات تاريخية ذات صيت وشهرة لزرع أفكارها في عميق وعي الطفل، ولإكساب المعروض في أدب الطفل مصداقية ووجاهة.

المحور الثاني: التأكيد على حقوق الطفل وضرورة الالتزام بها.

المحور الثالث: غرس الايدلوجيات الصهيونية في عقل الطفل ووجدانه ، فلعل أكثر الأمور المطروحة غريبة في أدب الطفل العبري الحديث والمعاصر، أنه وسط هذا الكم الهائل من المحظورات التي يضعها الكتاب والشعراء في وجه كل من تسول له نفسه الإساءة إلى الطفل، وكل هذا الفيض الغزير من الإنسانية الفريدة والشعور الإنساني المجرد، ووسط هذا العرض المسهب للمبادئ والقيم السامية من المساواة ورفض الظلم، يدس لنا السم بالعسل، ويطل علينا التعصب بأنياه، فنجد زرعاً للكراهية في الوجدان وتباكياً على مآسي الماضي، واستدراراً لتعاطف الأمم مع اليهود من خلال الحديث على موضوعات عدة أهمها عن الأحداث النازية، وعن وحشية الأغيار، وعن تميز اليهود وقوة تحملهم وفراط صبرهم وطول أناتهم، فتتحول القضية الإنسانية العامة إلى قضية غاية في الخصوصية، ويتحول الطفل إلى وسيلة، وتتحول مآسيه إلى إعلام مضاد، وإلى إعلان عن حق اليهود في الدولة وقيامها، وإلى ترسيخ منذ الصغر في وجدان الطفل اليهودي لعناصر الكراهية والتعصب والتأزم النفسي.

ثانيا: بين مانديلا في الرواية ومانديلا الحقيقي

اعترفت الأديبة تامار في مقدمة روايتها بأنها قد تصرفت بالحذف والإضافة إلى سيرة مانديلا، كما أشارت لوجود بعض الأحداث والشخصيات من وحي خيالها²⁷، ولعل هذا الاعتراف وحده يعد نواة لمحاولة التأمل في عدد من الدوافع التي دعت الأديبة إلى مثل هذا التغيير الذي ألحقته بالأصل، وكذا فتحت الباب للتساؤل البحثي لماذا لم تلتزم تامار بأحداث سيرة مانديلا وشخصياتها؟ فإن كان هدفها هو بث الوعي في عقول الأطفال واستلهاهم العظة من سير العظماء، فلا مجال للتغيير أو التبديل، فأحداث سيرة مانديلا على حالتها كفيلة ببث الوعي وترسيخ القيم الإنسانية في عقول الأطفال ووجدانهم، دون تدخل منها، مما يوحي بأن الأديبة كانت لها هدفا محددا سيتضح من خلال الدراسة النقدية التحليلية للرواية في متن البحث، وبداية

يمكننا سرد عدد من الفوارق بين سيرة مانديلا ورواية تamar لهذه السيرة، والتي تبدو بوضوح من مجرد القراءة للنصين:

1- اختصار بعض الفصول وعدد من الأحداث التاريخية التي ترويها السيرة عن تاريخ القبائل في إفريقيا، وانتماءاتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وتوارث الزعامة فيما بينهم، وكذلك ما يخص طقس تعميد مانديلا وديانته التي لم تتحدث عنهما رغم ورودهما في السيرة.

2- الحديث عن بعض الطقوس الإفريقية كطقس ختان الذكور، رغم إهمالها لطقوس أخرى_ كما ذكرنا آنفا_ وربما كان ذلك لكون هذا الطقس يعد من الشعائر اليهودية المعمول بها، والتي أرادت إبرازه أمام الطفل اليهودي كطقس يعبر عن الفخار والقوة والرجولة والتحمل، وإضفاء هالة من القدسية عليه في مقابل إهمال طقس التعميد مثلا، وعدم الرغبة في لفت انتباه الأطفال إليه ، لا سيما أن مانديلا لم يكن يهوديا.

3- إفراط فصول من الرواية لموضوعات لم تستهلك كل هذه المساحة والتركيز والأهمية في سيرة مانديلا كحياته في بيت حاكم شعب الثمبو الذي تنبأه بعد وفاة والده، فقد أفردت لهذه الحادثة فصلا خاصا، رغم أن مانديلا قد دمج هذه الحكاية ضمن الفصل الأول من سيرته الذي يتحدث عن طفولته في الريف جامعا بين معيشته في بيت أبيه الريفي ثم اضطراره للعيش في بيت الحاكم في منطقة ريفية أخرى بعد وفاة والده، وكذا أسهبت في الحديث عن رعيه للغنم تحت فصل منفصل اسمه: "روليها لا ابن الخامسة منذ كان راعيا للغنم"، ربما لغرس بعض القيم في عقل الطفل اليهودي لما تحمله مهنة الرعي من صبر من الراعي وقدرة على القيادة وتحمل المسؤولية، وهي قيم لم تجد وسيلة لإبرازها إلا من خلال هذه الصورة، هذا بالإضافة لحياة اليتيم التي جعلت من صاحبها بطلا وقوة.

4- تغيير عناوين الفصول ، إذ حمل كل عنوان جديد وجهة نظر تخص الأديبة حول الأحداث، فالفصل الذي اسماه كاتب السيرة وبطلها مانديلا: "جوهانسبرج" اسمته هي "نيلسون يفر إلى جوهانسبرج" ناعته سفره بالهروب مضفية على العنوان بعضا من تخيلها عن أسباب السفر، كذا اسمت الفصل الذي تزوج فيه من زوجته الأولى ايفيلين ثم انفصاله عنها وارتباطه بوييني زوجته الثانية : "عثر نيلسون مانديلا على حب حياته" رغم أن سيرة مانديلا قد أعقب كاتبها فصل "جوهانسبرج" بفصل بعنوان "طريق المكافح من أجل الحرية" وفي هذا التغيير ما يلفت النظر كثيرا لأمرين: أولهما أن الكاتبة أرادت أن توضح الفارق الكبير بين ايفلين زوجته الأولى، وبين زوجته الثانية ويني، فكما بدا لنا من سير الأحداث فايفيلين لم تستطع تحمل غياب مانديلا عن البيت، وتركته وطالبت بالانفصال، وأخذت ابنهما معها إلى حيث ذهبت، دون أن تكون معينا له في نضاله، أو حتى مؤمنة بقضيته أو دون أن تكون مستعدة للتضحية والصبر، لكن الكاتبة بالغت في تقديم شخصية ايفيلين كشخصية أنانية رغم أن مانديلا نفسه قد برأها من هذا الاتهام، وأرجع انفصالهما إلى عدم التزامه هو نحو أسرته، وكذا إلى عدم اتفاقهما حول بعض الأمور في تنشئة أبنائهما²⁸.

والأمر الثاني: أن الكاتبة لم تعنون أيا من فصول الرواية باسم دال على السعي في سبيل الحرية رغم ما بدا من أحداث السيرة من سعي دؤوب من جانب مانديلا في طريق الحرية المأمولة، حتى أن عنوان السيرة ذاتها الذي وضعه مانديلا "مسيرة طويلة نحو الحرية" غيرته لتضع اسم مانديلا فقط عنوانا لروايتها، ربما لأنها رأت أن اسمه وحده كفيلا بأن يعبر عن هذا المعنى، أو أنها تحاول ضمنا أن تتسب هذا الكفاح لآخرين وألا تربطه بمانديلا وحده في أذهان الأطفال من قراء رواياتها.

5- إضافة شخصيات لا وجود لها في حياة مانديلا، كشخصية بيكي التي مثلت حب طفولته وصباه كما أوضحت الأديبة، بل وجعلت منها فتاة ملونة ولدت لأم إفريقية وأب أبيض مغتصب لأمها لم يعلم عنها شيئا، ولم يرببها أو يهتم لأمها،

كما جعلت من شخصية سيسولو الذي كان سببا في انضمام مانديلا إلى المؤتمر الوطني الإفريقي رجلا ملونا أيضا رغم عدم ورود هذه المعلومة عنه في سيرة مانديلا الأصلية، واعتقد أن هذه الحكايات المختلفة، وكذلك تلك الشخصية التي لم ترد في سيرة مانديلا كانت لهدف تشويقي لجذب انتباه الطفل إلى الحكاية، وإضفاء بعض الإثارة على الحدث الذي ربما يكون حدثا مملا لطفل قد لا يهتم لمثل هذه الحكايات، كما قد تحمل هدفا آخر تبرز من خلاله وحشية البيض وانتهاكهم لحرمة الأفارقة، وتعيدهم على نساءهم، لتضرب بجرواحه ألقته عصفورين، ولتقضي على رتبة العرض وجديته في السيرة، وتبسطه ليقترّب إلى ذهن الطفل.

كما أضافت شخصيات يهودية لا وجود لها في حياة مانديلا وعلى رأسهم المحامي الأبيض الذي عمل معه مانديلا وتدرّب في مكتبه، وهو شخصية يهودية مثلت في روايتها المحامي الأبيض الوحيد الذي يسمح للسود بالعمل لديه، ويمد لهم يد العون، وهي شخصية غير حقيقية ولم ترد في سيرة مانديلا، وأضافت كذلك عددا من الشخصيات التي أدعت أنهم كانوا أعضاء في المؤتمر الوطني الإفريقي، وقد كانوا أحد المناضلين مع مانديلا في سبيل الحرية، وقد تعرضوا للمطاردة والاعتقال، وهذه شخصيات وهمية أيضا لم ترد في السيرة، فقد ورد فقط أن هناك عدد من البيض والملونين والهنود الذين أنضموا لمسيرة النضال وتعرضوا للاعتقال، ولكن لم يذكر أسماءهم، وليس هناك من دليل على أنهم يدينون حتما باليهودية²⁹، بل إن تamar لم تذكر وجود مناضلين مسلمين كان يلتقي بهم مانديلا أثناء تخفيه هاربا من الشرطة حتى لا يتم القبض عليه، وقد ورد ذكر ديانته في سيرته³⁰.

6- حذف قائمة طويلة من الشخصيات الإفريقية والعربية التي أشاد بها مانديلا في سيرته³¹، ومن بينهم أعضاء المؤتمر الوطني الإفريقي وأبقت على ثلاثة أسماء فقط، كما لم تذكر قائمة الرؤساء العرب الذين التقى بهم ومدوا له يد العون، وكذا لم تورد ذكرا لابنة مانديلا الثانية التي أنجبها زوجته الأولى ايفيلين بعد ابنهما

الأول وبدون سبب واضح، ربما لعدم وجود دور لها في الأحداث.

7- عدم الإشارة إلى كفاح الأفارقة من ذوي الأصل الهندي، الذي أثار نضالهم ضد العنصرية إعجاب مانديلا، إذ عبر عنهم وعن حملتهم على أنها الملهم لكفاح المؤتمر الوطني الإفريقي، والمحرك لأفكاره حيث قال: "أصبحت الحملة الهندية مثالا لنا في تنظيم الشباب لنوع الاحتجاج الذي كنا ندعو إليه، وغرست فينا روح التحدي".³²

8- تجاهل سخرية مانديلا من مبدأ الاختيار اليهودي واعتباره فكرا عنصريا، فقد كان يسخر من عقيدة الرجل الأبيض التي تجعل منه سيدا لشعوب الأرض والتي تماثل أسطورة شعب الله المختار كما أسماها مانديلا، إذ ورد على لسانه في سيرته: "كانت افتراضية الأبارتيد تقوم على فكرة سمو الجنس الأبيض على الأفارقة والملونين والهنود، وكانت وظيفته تتحصر في ترسيخ السيادة البيضاء إلى الأبد ... وقد دعم ذلك الأساس العقائدي القائم على الأسطورة التي مفادها أن الأفريكان هم شعب الله المختار وأن السود نوع تابع".³³

9- تقليص الحديث عن نضال مانديلا مع الإسهاب في الحديث عن طفولته وسجنه وعلاقاته العاطفية الحقيقي منها وغير الحقيقي، بل وربطت هذا النضال بمساعدة اليهود البيض له، بما يحمله هذا الإدعاء من شخصيات يهودية مختلفة وفي ذلك تدليس تاريخي، وانحراف عن محتوى السيرة .

10 - تغييب دور مصر في الرواية رغم كونه دورا رئيسا، إذ استقر على أرضها مقر حزب المؤتمر الوطني الإفريقي في إطار دعم مصر لحركات التحرر في إفريقيا بوجه عام، فقد كانت السودان محطة مانديلا الأولى للوصول إلى مصر بعد أن سار من جنوب إفريقيا مشيا على الأقدام هاربا حتى السودان قبل إيداعه السجن، وذلك في رحلة استمرت قرابة الشهرين، ومنها استقل طائرة إلى مصر³⁴، كذا لم تورد تamar ذكرا لزيارته الثانية لمصر بعد خروجه من السجن³⁵، بل وإشادته بها وبحضارتها وأسطولها وجيشها وبفكر الرئيس جمال عبد الناصر وإصلاحاته، إذ

يقول مبهورا بالنموذج المصري: "كانت مصر نموذجا مهما لنا فقد كان أمامنا على الطبيعة برنامج الإصلاح الاقتصادي الذي أطلقه جمال عبد الناصر، فقد حدد الملكية الخاصة للأراضي الزراعية، وأمم بعض قطاعات الاقتصاد، وكانت له الريادة في بدء برنامج كامل للتصنيع، وجعل التعليم ديموقراطيا وبنى جيشا حديثا، وكان كثير من تلك الإصلاحات هي بالتحديد ما يطمح المؤتمر أن يحققه، وكان الأهم بالنسبة لنا في ذلك الوقت أن مصر كانت الدولة الإفريقية الوحيدة التي تمتلك جيشا وأسطولا بحريا وجويا يمكن أن يقارن بذلك الذي تملكه جنوب إفريقيا".³⁶

وعن حضارة مصر يقول: "كانت مصر قد تملكتم مخيلتي وأنا طالب كمهد للحضارة الإفريقية، وكنز لجمال الفن والتصميم، وكنت دائما أرغب في زيارة الأهرام وأبو الهول وعبور نهر النيل أعظم أنهار إفريقيا".³⁷

وقال معقبا على زيارته للمتحف المصري في القاهرة ذات صباح: "اكتشفت في صباح واحد أن المصريين كانوا يبدعون أعمالا فنية ومعمارية عظيمة بينما كان الغربيون في الكهوف".³⁸

11- تجاهل دور الدول العربية الإفريقية التي أشاد مانديلا بدورها وبمساهمتها في نضاله كالمغرب وتونس والجزائر وموريتانيا أو التي كانت إحدى المحطات في رحلته إلى مصر مثل السودان، فهو يقول في سيرته: "وفي تونس في اليوم التالي التقينا بالحبيب بورقيبة وكان رد فعله إيجابيا وفوريا، وعرض أن يقدم التدريب العسكري، ومنحنا خمسة آلاف جنيه للأسلحة... وكانت المغرب ملتقى المناضلين من أنحاء إفريقيا، فهناك وجدنا أناسا من موريتانيا وأنجولا والجزائر، وقضينا أياما مع رئيس البعثة الجزائرية في المغرب، لأن الجزائر هي الأقرب لنموذجنا".³⁹

12 - السكوت عن مساهمة بعض الدول الإفريقية غير العربية في نضال حزب المؤتمر مثل غانا وأثيوبيا وأنجولا وليبيريا وموزمبيق وغيرهم.

11- تعظيم دور بعض الشخصيات اليهودية في حياة مانديلا، لا سيما شخصية آرثر جولدرايخ وهو عضو في البالماح، رغم أن ذكر هذه الشخصية في سيرة مانديلا كانت مقتصرة على تعرفه على حرب العصابات، فيقول عنه في سيرته: "كانت حياته السياسية غير معروفة للشرطة، كما كانت له خبرة في حرب العصابات، إذ إنه قد حارب مع البالماح وهو الجناح العسكري للحركة اليهودية القومية في فلسطين، وكان على علم بحرب العصابات مما أفادني".⁴⁰

وقد أشار مانديلا في السياق نفسه عن عدم تحمسهم الشديد لأعمال العنف والتخريب رغم اضطراهم لذلك إذ نقرأ قوله في سيرته: "قد درسنا أربع اختيارات : التخريب، حرب العصابات، الإرهاب، والثورة المعلنة، وكانت الثورة المعلنة مستحيلة على جيش لم يقو عوده، أما الإرهاب فكانت له آثاره السلبية على من يقومون به لأنه يفقدهم أي تأييد جماهيري، وكانت حرب العصابات ممكنة، إلا أن المؤتمر كان مترددا في تبني العنف، فقد كان من الصواب أن نتبع الوسيلة التي تسبب أقل الأخطار للأفراد، ألا وهي أعمال التخريب ... وكانت استراتيجيتنا تتلخص في القيام بمناوشات منتقاة ضد المنشآت العسكرية ومحطات توليد القوى وخطوط الهاتف ... وغيرها من الأهداف التي تعوق فاعلية الدولة العسكرية، وتفرع رأس المال الأجنبي، وتضعف الاقتصاد لكي نجر الحكومة إلى المساومة".⁴¹

بينما تناولت الأديبة هذه الشخصية بشيء من المبالغة في أهميتها في حياة مانديلا وكفاحه، وهذا رغم ما قدمته دول إفريقيا وعلى رأسها مصر من دعم مادي ومعنوي، وتدريب عسكري، وتسليح، وتأييد وظل مسكوت عنه في روايتها.

المبحث الأول

مظاهر توظيف السيرة الذاتية لمانديلا

بداية سيعرض البحث للمظاهر التي بدت عليها سيرة مانديلا، عند صياغتها في رواية "مانديلا" لتأمر التي يمكن عرضها عبر المحاور التالية:

المحور الأول: إبراز الصورة ونقيضها من خلال شخصيات الرواية

من الملاحظ حرص تأمر على إبراز شخصيات محددة في الرواية من خلال عرض نقيضها، كمحاولة منها لتجلية الصورة وتوضيحها، ويظهر ذلك فيما يلي:

1- صورة الآخر بين الإنسانية والوحشية

تجدر الإشارة هنا إلى أن الآخر في العنوان لا يقصد به غير اليهودي، بل يقصد به الآخر بالنسبة لمانديلا، والذي قصدت به تأمر البيض الذين يقفون في المواجهة مع مانديلا كأُسود يحارب نظام الفصل العنصري، وقد قسمتهم في الرواية إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: مجموعة من المتعاليين المغتصبين الوحشيين وهم الأغلبية،

وقد تجلت صفات العدوانية والاعتصاب والوحشية في شخص الرجال البيض الذين كانوا يستحلون لأنفسهم حرمة النساء الإفريقيات، فيسلبون منهن آدميتهن وحقهن في الاختيار أو حتى الاعتراض، ويعتدون عليهن جسدياً، بما يحمله ذلك أيضاً من إيذاء نفسي، وتجلت هذه الصورة من خلال عرضها لنتيجة أفعالهم، فقد اختلقت لنا تأمر شخصية (بيكي) التي كانت نتاجاً لهذه العلاقة غير الشرعية بين امرأة إفريقية مغلوقة على أمرها، ورجل أبيض مستبد، فما هي تحكي لمانديلا عن حكايتها المريرة في الفقرة التالية:

"כשאמא שלי היתה נערה, קצת יותר גדולה ממני היא הלכה לבדה לכפר השכן. איש לבן אחד ראה אותה. הוא ירד מהסוס שלו. הוא גרר אותה לשיחים ... הבטן של אמא שלי גדלה. כולם ידעו שהיא בהיריון."⁴²

"עندما كانت أمي شابة ، أكبر مني قليلا، ذهبت وحدها إلى القرية المجاورة، ورآها رجل أبيض، فترجل من فوق جواده، وسحبها ناحية الغابات... كبرت بطن أمي، وعرف الجميع أنها حامل."

وقد اختلقت الكاتبة الحكاية ذاتها لتعبر عن وحشية البيض من خلال إدعاء كون (سيسولو) إحدى الشخصيات التي كانت سببا في انضمام مانديلا للمؤتمر الوطني الإفريقي هي كذلك شخصية ملونة جرى على والدته ما جرى على والد (بيكي)، وهذا رغم عدم ورود هذه القصة عنه في سيرة مانديلا الأصلية، ويبدو لنا ذلك في الفقرة التالية حين ضحك سيسولو لتعجب مانديلا من اختلاف درجة بشرته:

"אחי, מה אתה מביט בי כאילו מעולם לא ראית אדם צבעוני - צחק סיסולו- אבא שלי לבן ואמא שלי שחורה משבט הק'וזה. רק היא גדלה אותי, אבי נעלם."⁴³

"ضحك سيسولو: لماذا تنتظر إلي هكذا وكأنك لم تر قط رجلا ملونا، إن أبي رجل أبيض وأمي سوداء اللون من قبيلة (اكسهوسا)، هي من ربتي وحدها، أما أبي فقد اختفى."

برزت كذلك صفة التعالي في شخصية الوالي البريطاني الذي سلب والد مانديلا كبير قبيلته أمواله وممتلكاته وزعامته وتركه صفر اليدين لأنه رفض الانصياع الكامل لأوامره، وها هو أحد الحكماء يحكي لمانديلا عن عزة أبيه، وصلف الوالي البريطاني، بعد أن شكا أحدهم أبيه عند الوالي وأرسل الوالي في طلبه:

"מסר לו אביך שמושל אנגלי, שרק לפני זמן קצר הגיע לדרום אפריקה, לא יכול לשפוט את ראש הכפר, כי ראש הכפר הוא נצר למשפחת המלוכה של עם הטמבו ושבט

הק'וזה ... כששמע המושל את תשובתו של אביך, מיד גזר
עליו את עונש קשה הוא החריס את כל רכושו וגירש
אותו.⁴⁴

"بعث أبوك إليه ما مفاده أن الوالي الإنجليزي الذي لم يصل إلى جنوب إفريقيا
إلا من فترة قصيرة لا يمكنه محاكمة عمدة القرية، لأن عمدة القرية هو الممثل للأسرة
الحاكمة من شعب الثمبو، وقبيلة الأكسهوسا ... عندما سمع الحاكم بإجابة أبيك،
أصدر ضده عقوبة قاسية، فقد صادر كل أملاكه، وطرده."

بدا تعنت الرجل الأبيض وعنجهيته أيضاً، وكذا تعاليه واحتقاره للآخر في
الرواية في صورة رئيس الجامعة التي التحق بها مانديلا لدراسة الحقوق، واستطاع
الوصول في انتخابات الكلية لمركز في الاتحاد الطلابي، وحين حاول ممارسة مهامه
الطبيعية وعرض شكاوى زملائه على رئيس الجامعة صدم بصلف الرجل الأبيض،
وكلفه هذا الأمر غاليا حيث طرد من جامعته ولم يكن باقيا على إنهاء دراسته سوى
سنة واحدة، ويتضح ذلك من الفقرة التالية التي يرد فيها حوار مانديلا مع أخيه بالتبني
وهو يحكي له عن خلافه مع رئيس الجامعة:

"כשנפגשתי עם מנהל האוניברסיטה הוא הודיע לי
שהטענות שלנו אינן מעניינות אותו כלל... דוקטור
אלכסנדר קר, אנגלי נחמד בדרך כלל, אמר לי
שבאוניברסיטה שלו הוועד חסר כל משמעות, ואני
הודעתי לו שאם כך, אני מתפטר מוועד הסטודנטים. ואז
הודיע לי דוקטור קר שאם אתפטר מן הוועד אסולק מן
האוניברסיטה."⁴⁵

"عندما التقيت برئيس الجامعة أخبرني أن ادعاءاتنا لا تعنيه على الإطلاق
... قال لي الرئيس الكسندر كار وهو إنجليزي جميل المظهر بشكل عام : إن الاتحاد
الطلابي في جامعته فارغ من معناه، فأخبرته إن كان الأمر كذلك فإني استقيل من
الاتحاد الطلابي، فأبلغني دكتور كار إنني إن استقلت من الاتحاد الطلابي فسيتم
استبعادي من الجامعة."

كما تفح العنصرية الفجة، والتعالی غیر المبرر من سلوكيات السكرتيرتين البيضاءوتين في مكتب أحد المحامين الذي قبل بتدريب مانديلا عنده، فقد سمعهما مانديلا وهما يتهاامسان عليه في الفقرة التالية:

"רוצי לחנות לקנות כוס חדשה - שמע מנדלה את המזכירה אומרת לחברתה- בעוד שעה יגישו לכל העובדים תה, והשחור הדוחה הזה עלול לשתות מהכוסות שלנו, איזה גועל! אמרה לה חברתה - אם אם השחור הדוחה הזה יגע לכוסות שלנו אני לא אשתה מהן לעולם. ראית איזה אף רחב יש לו? ואיזה שפתיים עבות? הוא ממש קוף שיצא מהג'ונגל".⁴⁶

"سارعي بالذهاب للمحل لشراء كوب جديد، فبعد ساعة سوف يقدمون الشاي لجميع العاملين، وهذا الأسود البغيض سوف يشرب من أكوابنا.

أجابتها زميلتها: أشعر بالاشمئزاز، إذا لمس هذا البغيض أكوابنا، فأنا لن أشرب منها على الإطلاق، هل ترين هذا الفم الغليظ الذي يملكه؟ إنه حقا قرد فر من حديقة الحيوان."

المجموعة الثانية: وهم مجموعة من الضعفاء السلبيين المؤيدين لفكر مانديلا، ولكنهم أضعف من أن يمدو له يد العون في قضيته الإنسانية، بل وإنهم أحيانا ما يكونون ضحية الجهل والخداع، وتتبلور هذه الشخصيات في الرواية في صورة السجانتين اللتين اشفتا على ويني زوجة مانديلا الثانية إثر اعتقالها، وكانتا تتبادلان معها أطراف الحديث ليلا، لقد كانت إحدهما تخشى أن يلقي بها السود إلى البحر إن حصلوا على حقوقهم انتقاما منهم كما خوفهم رئيس حكومتهم، وحين أوضحت لها ويني أن هذا الكلام كله من باب الخداع والتدليس، وأن هدف السود يكمن في العدالة والمساواة وعدم التمييز أجابتها قائلة:

"לעולם לא שמעתי את המילים המרגיעים האלה -אמרה הסוהרת- תמיד אמרו לנו שאם לשחורים יהיה נשק, הם יחסלו אותנו אחד- אחד".⁴⁷

"قالت الحارسة : لم أسمع قط كلمات مطمئنة كهذه، دائماً يقولون لنا، أن السود إن حملوا السلاح فسوف يقضون علينا فرداً فرداً."

ووصل الأمر إلى درجة التزاور مع ويني بعد الارتياح لها، ولكن كانت العقابرة وخيمة حيث خسرت الحارستان وظيفتهما حين نما الأمر إلى علم الشرطة.

تمثلت هذه المجموعة أيضاً في شخص حارسة السجن التي صحبت ويني خارج المعتقل بعد انتهاء موعد زيارة زوجها في معتقل جزيرة روبين النائبة، إذ تبين جهلها وسلبيتها في حوار فتحته مع ويني وهي تقتادها إلى خارج المعتقل بقارب:

"انحنو، الלבנים ايننو رוצים להפריע לכם לחיות את החיים שלכם. תחיו אתם באזורים שהממשלה נתנה לכם, ותנו לנו לחיות האזורים שלנו. תשלחו את הבנים שלכם לבתי הספר שלכם, שם הם ילמדו את מה שמתאים לשחורים, ותנו לנו לשלוח את הילדים שלנו לבתי הספר שלנו, ושם הם ילמדו את מה שמתאים ללבנים. באמת اينני מבינה מה רע באפרטהייד."⁴⁸

"نحن البيض لا نريد أن نضايقكم أثناء ممارسة حياتكم، فلنعيشوا أنتم في المناطق التي أعطتكم الحكومة إياها، واسمحوا لنا بالعيش في أحيائنا، ولترسلوا أولادكم إلى مدارسكم، وهناك سيتعلمون ما يناسب السود، واسمحوا لنا أن نرسل أولادنا لمدارسنا، وهناك سيتعلمون ما يناسب البيض، أنا حقا لا أفهم ما السيء في نظام الأبارتيد."

فأجابتها ويني بصفعة على وجهي الجهل واللامبالاة المجسدين في حديثها بقولها:

"אם האפרטהייד נפלא כל כך, בואי נתחלף."⁴⁹

"إن كان نظام الأبارتيد رائع إلى هذا الحد فلنتبادل الأدوار."

فكانت إجابتها التي قالت فيها أنها لم تفكر بهذه الطريقة⁵⁰، وكذا وداعها لويني بتعاطف قائلة لها "انتبهى لنفسك."⁵¹ ما هما إلا دليل على بعض من اقتناعها بحديث ويني، وبعض من شعورها بالتعاطف مع ما يعانون، وضعف وسلبية رغم

إدراكها لسلوكها العنصري ضد فئة مغلوقة على أمرها.

المجموعة الثالثة: وهي مجموعة كلها من اليهود الذين نفت عنهم صفات الشر المجسدة في المجموعة الأولى، ونفت عنهم السلبية المجسدة في المجموعة الثانية، وجمعت لهم صفات النزاهة والقوة والتأييد لنيلسون مانديلا وأفكاره، وكان من بين هذه الشخصيات من هم من وحي خيالها، فلم تستح وهي تروي عن سيرة حياة أن تضيف شخصيات يهودية لا وجود لها في حياة مانديلا، وبدأت لنا مجموعتها تلك مجموعة مثالية لا غبار عليها مثلت المحرك الأساسي لكفاح مانديلا، ومن بين هذه الشخصيات شخصية المحامي اليهودي غير العنصري (سيدلافسكي) وهو شخصية غير حقيقية عرضتها بإيجابية مفرطة في وصف مظهره وسلوكه من ناحية حيث تقول:

"כעבור כמה דקות נפתח הדלת ואדם צנום בעל שפם דקיק, לבוש בחליפה מהודרת, יצא ולחץ את ידו של גלסון בחום, הוא התנצל שנאלץ לחכות והזמין אותו לשבת במשרדו".⁵²

"بمرور عدة دقائق انفتح الباب، وخرج رجل رفيع ذو شارب دقيق يرتدي حلة فاخرة، وصافح نيلسون بحرارة، واعتذر له لأنه اضطر للانتظار ودعاه للجلوس في مكتبه."

ومن ناحية أخرى تعرب عن تعاطفه وإنسانيته، فإذا به يعرض المساعدة بصدق على مانديلا، ويقول له بحماس شديد:

"אני אעזור לך ככל שאוכל ... אני מאמין שרק אם תהיו משכילים תזכו להיות שווים זכויות ללבנים בכל לבי אני רוצה שתהיה עורך דין מצליח, אני אלמד אותך, אסביר לך".⁵³

"سوف أساعدك قدر ما أستطيع ... أنا أوقن أنكم فقط حين تصبحون مثقفين ستحظون بالمساواة في الحقوق مع البيض، ومن كل قلبي أريدك أن تكون محامياً ناجحاً، سوف أعلمك، وسوف أفسر لك "

بل نجد تamar تبالغ في جعل هذه الشخصية الفريدة من نوعها في قبولها بتدريب المحامين السود وتوظيفهم، كما جعلت ذلك يجري على لسان بطلها مانديلا اعترافا وامتنانا:

"תודה עורך הדין סידלבסקי, אני מעריך מאוד את נדיבות לבך. אני יודע שאתה עושה מעשה יוצא דופן, שום משרד עורכי דין לא היה מעסיק אפריקני כמוני."⁵⁴

"أشكر سيدي المحامي سيدلافيسكي أنا أقدر كرم أخلاقك وأعرف أنك تقوم بمهمة استثنائية، فلا توجد مكاتب محاماة تعين أفارقة مثلي."

كما تطلق العنان لخيالها لتصف إحدى الشخصيات اليهودية التي وردت في سيرة مانديلا دون أن يجري عليها الوصف على لسانه بهذه الصفات المنتقاة من الكاتبة، فهي تصف هيئته وبشاشته بقولها:

"לחדר נכנס גבר לבן, גבוה וחייכן. הי אני ארתור- אמר"⁵⁵

"دلف إلى الحجرة رجل طويل القامة سمح الوجه وقال: أهلا أنا آرثر."

وتواصل الكاتبة وصف فعاله على لسان مانديلا وبشيء من المبالغة في الدور الذي يلعبه في أحداث السيرة، فقد أنطقت مانديلا، وجعلته يقدمه لبناته وزوجه قائلاً:

"ארתור עוזר לנו להקים צבא אפריקני שיילחם בשלטון האפרטהייד, אבל זה סוד גדול."⁵⁶

"آرثر سوف يساعدنا في تكوين جيش إفريقي يناهض نظام الأبارتيد، ولكن هذا سر كبير."

2- صورة الأم بين الاهتمام واللامبالاة

قدمت لنا الكاتبة نماذج عديدة للأم الإفريقية، ولو بدأنا بترتيب أحداث الرواية لوجدنا أم مانديلا تظالعنا بداية، تلك الأم التي اقتصر دورها على رعاية بيتها، والانصياع لأوامر زوجها بلا جدل أو نقاش، وقد امتدت طاعتها لزوجها بعد وفاته في تنفيذ وصيته بأن يُربى مانديلا في بيت حاكم شعب الثمبو، بما في ذلك من ألم تتجرعه أمة أم في وضعها، تضطر راغبة لفراق ابنها بعد فراق زوجها، بل إنها سارعت إلى تنفيذ الوصية فور نهاية طقوس العزاء، وفي الفقرة التالية إشارة لمحاولتهما هي وابنها تجاهل ألمهما بالصمت عن البوح بمكنونات النفس على طول الطريق:

"הם לא החליפו מלה כל הדרך. שתיקה מעיקה ועצובה
עטפה אותם. שניהם יגיעו שכשיגיעו לכפר החדש יאלצו
להפרד זה מזה."⁵⁷

"لم يتبادلا أطراف الحديث طوال الطريق، فقد ظلل عليهما صمت عقيم وكئيب، فكلاهما يعرف أن لحظة وصولهما إلى القرية الجديدة سيضطران للافتراق عن بعضهما البعض."

بل تكرر هذا الوداع الصامت المؤلم عند تركها له وعودتها دونه:
"הפתח ביתו של הצ'יף חיכתה לנילסון אמו. היא עמדה
מוכנה לצאת לדרך בחזרה אל ביתה -החזק מעמד ילדי-
אמרה לו ونסתה להסתיר ממנו את כאב הפרדה."⁵⁸

"عند مدخل بيت الحاكم كانت أم نيلسون تنتظره، وقد وقفت وهي مستعدة للمغادرة لتعود أدراجها إلى بيتها، قالت له وهي تحاول أن تخفي عنه ألم الفراق: فلتبلي بلاء حسنا يا بني"

فجمعت هذه الأم في سلوكها بين اهتمام تغلق عليه حدود قلبها، وبين لامبالاة تبديها نحو فراقه، وتتجلى أمامنا صورة جديدة للأم على النمط الفانت ذاته، وهي

زوجة حاكم الثمبو التي أذعنت لقرار تربية ابن ليس بابنها، ولم يكن لها حتى الحق في أن تجيب بالقبول أو الرفض، وهي لا تتبالي بأن تملك هذا الخيار، بل وتهتم بآبن غيرها كاهتمامها بولدها إذعانا لقرار زوجها الحاكم، وفي الفقرة التالية نجدها تتادي على مانديلا كأم رؤوم كي يتناول عشاءه:

"نلسون مندلها بوا لاכול اروحته عرب!- نشمع كول ايشה
محلون הבית הגדול של הצ"ף".⁵⁹

"تردد صوت امرأة من نافذة منزل الحاكم الكبير : نيلسون مانديلا تعالى لتناول وجبة العشاء!"

ويقتصر دور هذه الأم كذلك على رعاية شؤون بيتها، وتنفيذ ما يمليه عليها زوجها الذي يباغتها بأمر جديد في استضافة عدد من القبائل في البيت وإعداد الطعام لهم وتقديمه:

היום מתחיל דיון חשוב עם בני שבט הזולו. אני יודע מתי
הדיון מתחיל, אבל אינני יודע מתי הוא יסתיים -אמר
הצ"ף לאשתו- תדאגי להגיש שפע אוכל לאורחים.

"מדי פעם בפעם עברו הנשים בין הגברים ובידיהן מגשים
עמוסי כל טוב. הגברים אכלו ושתו והמשיכו בדיון".⁶⁰

"قال الحاكم لزوجته: اليوم سيبدأ نقاش مهم مع أبناء قبيلة الزولو، أنا أعرف متى سيبدأ النقاش، ولكن لا أعرف متى سينتهي، فلتهمي بتقديم أطعمة متنوعة للضيوف... وتارة تلو الأخرى كانت النساء تعبرن بين الرجال، وبأيديهن صوان ملأى بكل طيب، فأكل الرجال وشربوا وواصلوا النقاش."

لم تبد لنا الكاتبة مشاركة نسائية للأمهات في النقاش أو الحوار، ولكنها دائماً مشاركات في الخدمة.

تمثل النموذج الجديد الذي عرضته الكاتبة للأم في صورة امرأة تعرضت للاغتصاب، وأصبحت أما رغماً عنها، وتعرض لنا صورة هذه الأم التي يتصارع

داخلها شعور الأمومة نحو ابنتها، وشعور الخزي من نظرة المجتمع لها، وينتصر عليها شعور الأمومة، فتهتم بأمر طفلتها ولا تبالي بنظرات المجتمع، بل لا تبالي بشعور المهانة الذي يؤلم نفسها لما تعرضت له من سلوك وحشي ومهين، وإذا بابنتها بيكي تحكي قصتها في إحدى الفقرات:

"כשהגיע הזמן שלה ללדת אותי היא התרחקה מהכפר,
היא רצתה ללדת אותי בשדה ולחזור לכפר בלעדי...
כשהיא ראתה אותי היא התמלאה באהבה אלי. אמא
אוהבת לספר לי על הרגעים האלה."⁶¹

"عندما اقترب موعد ولادتي ابتعدت عن القرية، أرادت أن تلدني في الحقل،
وأن تعود إلى القرية من دوني ... وعندما رأيتي تملكها الحب نحوي، وأحببت أُمي
أن تحكي لي عن تلك اللحظات ."

كانت تلك اللحظات أحب ما كانت ترغب تلك الأم في روايته ربما لأنه القرار
الوحيد الذي استطاعت أن تمليه على الجميع بإرادتها .

وتطل علينا ايفيلين زوجة مانديلا الأولى ونموذج الأم الجديد، التي صدمت
بنموذج للآب لم تعهده، ورأت في اهتمام مانديلا بالشأن العام إقلاقاً من حقها في
رعايته لها ولأبنائها، تلك الأم الذي تشتت وعيها بين نموذج الأم الإفريقية الذي
عهده، وبين هذا النموذج المقاتل الذي لم تعهده، هذا النموذج الذي يقف مع زوجه
جنباً إلى جنب، لا ذلك الذي يسير في الخلف تابعا وراء قائده، فقررت أن تنتهي
هذه العلاقة المربكة مبررة لنفسها أن الخطأ لدى مانديلا، فتركت له خطاب وداع
وافترقت عنه:

"אוולין השאירה לו פתק על השולחן, ובו הסבירה
שהחליטה להיפרד ממנו - המחויבות שלך למאבק לחירות
גדולה מהמחויבות שלך למשפחתך, אינני מוכנה לחיות
כך. חזרתי לבית הורי. אני מחכה שתשלח לי את הסכם
הגירושין."⁶²

"تركزت له ايفيلين رسالة على الطاولة، وبها تفسير قرار انفصالها عنه - إن التزامك بالنضال في سبيل الحرية أكبر من التزامك تجاه أسرتك، لست مستعدة لتلك الحياة، عدت إلى بيت والدي، وأنا انتظر أن ترسل لي وثيقة الطلاق."

3- صورة الزوجة والحبيبة بين الندية والتبعية

إذا كانت نماذج الأمهات سالفة الذكر قد جمعتهم برجالهن علاقة تبعية وانقياد بأشكال مختلفة، فعدم تواجد الرجال في حياة بعضهن تماما أو عدم وجودهم بصورة دائمة كان يستدعي لدى النساء شعورا بالكراهية نحوهم أو شعورا بالإهانة لهن كإناث، بينما كان تواجد الرجال في حياة بعضهن الآخر يستلزم انصياعا وطاعة عمياء سواء عن اقتناع أو انقياد، فإن ويني زوجة مانديلا الثانية قد جمعتها بمانديلا علاقة ندية جعلتها شريكة له في الوجود والغياب، وهي صورة لنموذج جديد لم يصادفه مانديلا سوى في شخص ويني، لذلك انتابه القلق عندما وجدها تحزم حقيبة ملابسها حين فتح عينيه ذات الصباح:

"כשפקח מנדלה את עיניו, הוא ראה את אשתו אורזת
מזוודה קטנה - זהו, גם את החלטת להתגרש ממני ולחזור
לבית אביך? שאל, ספק בצחוק ספק ברצינות." ⁶³

"عندما فتح مانديلا عينيه رأى زوجته وقد حزمت حقيبة صغيرة - إذن فقد قررت أنت أيضا أن تتفصلي عني وتعودي إلى بيت أبيك؟ سأل ببعض الارتياب في كون الأمر مزاح أو حقيقة."

أشفق عليها في شهور حملها أن تتعرض للاعتقال حين أخبرته أنها ستغادر للمشاركة في مظاهرة ضد استصدار التصاريح من البيض مع كل حركة لهم، وأن حزمها للحقيبة استعدادا لربما ألقى القبض عليها، فجاءت إجابتها دلالة على شجاعتها التي لن تجعلها تحيد عن طريقها، مثلها كمثل زوجها المقاتل الجسور:

"بכל דרום אפריקה נשים יוצאות להפגין נגד האישורים
הארורים האלה, ואתה מצפה שאני אשב בבית ואסרוג
נעליים קטנות לתינוק שייוולד לנו".⁶⁴

"في جنوب إفريقيا كلها هناك نساء تخرج للتظاهر ضد التصاريح اللعينة هل
تعنقد أنني سأبقى في البيت وأنسج جوارب صغيرة لطفلنا الذي سيولد."

دللت هذه الإجابة على توافقها الكبير مع أفكار زوجها، فهي ترى في الاهتمام
بحياتها الشخصية دون النظر للمصلحة العامة أنانية لا تليق بها.

لم يكن وجود مانديلا إلى جوارها هو ملهمها الوحيد، بل إن غيابه له طاقة
ملهمة أخرى تدفعها لاستكمال طريق النضال، ومساعدة الجوعى والمحتاجين، فحين
التقت به في سرية بعد غياب طويل لفراره من قوات الأمن، وسألها عن حالها أجابته
بما يدل أنها على دأبها السابق:

"אני עובדת המון. המצב בסווטו מדרדר מיום ליום,
הרחבות מלאים רעב, פשע ומחלות, והחינוך ירוד. אני
אצה ממשפחה למשפחה אבל המצוקה מתגברת כמו גלים
בים סוער, ברור שהעוני משרת הממשלה הגזענית הזאת,
היא מטפחת אותו ככל שנהיה נחשלים יותר, היא תוכל
לנצל אותנו יותר".⁶⁵

"أنا أعمل في العمل العام، فإن الوضع في سوفيتو يتدهور من يوم لآخر،
الطرق مليئة بالجوعى، والجريمة والأمراض، وقد تدهور التعليم، وأنا أمر على
أسرة تلو الأخرى، ولكن الأزمة تتفاقم مثل الأمواج في بحر هائج، من الواضح أن
الفقر يخدم هذه الحكومة العنصرية، فهي ترعاه، فكلما كنا ضعفاء أكثر كلما وفقت
في استغلالنا أكثر."

4- صورة القائد بين الجسارة والمراوغة

تجلت هذه الصورة من خلال عرض متواز لشخصية مانديلا مقارنة بأبيه فكراً وسلوكاً، واتضح أن الشخصيتان تتقاطعان في المسلك والتصرف عندما يمس الأمر كرامة أحدهما، فسلوك والد مانديلا الذي أشرنا سلفاً إلى رفضه التام للانصياع لأوامر الوالي البريطاني رغم ما وقع عليه من عقاب، هو ذاته سلوك مانديلا نحو رئيس الجامعة الذي أصر على جعله رئيساً صوريا لاتحاد الطلاب وعليه القبول بذلك وإلا تعرض للطرده من الجامعة، فحين عاتبه جاستيس أخوه بالتبني على عدم استخدامه لأسلوب المراوغة، وتنفيذ قرار رئيس الجامعة حتى يحصل على شهادة الحقوق، أقر له أن سلوكه هذا الذي بدا خلواً من الحكمة ما كان ليستطيع أن يسلك غيره، وكأنه ميراث عن أبيه، إذ نقرأ:

"אתה משוגע , אחיזו השנה האחרונה של הלימודים שלך.
כבר היה עדיף לך לעמוד בראש הוועד המטופש הזה עוד
שנה אחת ולקבל את התואר- אמר ג'סטيس

אני יודע שלא נהגתי בחוכמה, אבל לא יכולתי לנהוג
אחרת. אתה זוכר את הסיפור על אבא שלי, שאבד את כל
האדמות שלו, ואת כל הרכוש שלו כי סרב לציית למושל
האנגלי? אני נהגתי בדיוק כמוהו, לא יכולתי אחרת-נלסון
השפיל את מבטו כמו ילד קטן המודה באשמה." ⁶⁶

"قال جاستيس: هل أنت مجنون يا أخي، لقد كان هذا عامك الدراسي النهائي،
كان من الأفضل لك أن ترأس هذا الاتحاد الأحمق سنة واحدة وتحصل على شهادتك.

خفض نيلسون رأسه كطفل صغير يقر بذنبه: أنا أدرك أنني لم أتصرف
بحكمة، ولكن لم يكن باستطاعتي أن أتصرف بشكل آخر، هل تذكر قصة أبي الذي
فقد كل أملاكه، وكل ثروته لأنه رفض أن يذعن لأوامر الوالي الإنجليزي، لقد
تصرفت مثله تماماً، فليس في إمكاني أن أتصرف بشكل آخر."

لقد رسمت لنا الكاتبة صورة القائد الجسور الذي لا يهاب ولا يخشى في الحق لومة لائم، موضحة أن المراوغة أو السكوت عن عمد في محاولة للانحناء للتيار تأتي غالبا بنتيجة عكسية، فحين تجاهل مانديلا إهانة السكرتيرتين في مكتب المحامي سيدلافسكي، حين سمعهما وهما تتقززان من الشرب من كوب شاي تلمسه شفتاه الغليظتان، فتح ذلك الباب على مصراعيه لإهانتته التالية بمحاولة استخدامه كعامل يتسوق لهما لمجرد أنه أسود اللون وهما بيضاوتان، ولم يمهله هذا السيل الجارف من الإهانات سوى المواجهة والحسم، فحين وضعت له إحداهما بعض العملات المالية على مكتبه ليبتاع لهما بعض الأمور، كان رده الصادم نهاية لمهزلة محاولات إهانتته المتتابة على أيديهما حيث قال:

"גברתי אני מבקש ממך לדפוק על הדלת לפני שאת נכנסת. ואשר לשליחויות שאת מבקשת ממני לעשות, אשאל לעורך הדין סידלבסקי אם הוא מסכים שאבטל את זמני בקניות למזכירותי. כן ועוד דבר קטן, היום אשמח לשותות תה, אבל בבקשה, בכוס חרסין ולא בכוס הפח שקניתם אתמול ברוב נדיבותכן." ⁶⁷

"سيدتي أنا أطلبك أن تطرقي الباب قبل أن تدخل، أما عن المشاوير التي تطالبيني بأن أقوم بها فسوف أسأل عنها المحامي سيدلافسكي، فإن قبل بأن أضيع وقتي بالتسوق لسكرتيرتي فليكن، وهناك أمر آخر بسيط اليوم يسعدني أن احتسي الشاي، ولكن من فضلك في فنجان صيني، وليس في هذا الكوب الصفيح الذي ابتهنماه لي أمس بفرط كرمكما."

نوهت الكاتبة على أن الجسارة لا تعني عدم احترام الخصم الشريف في معركة شريفة، فسلوك القائد الجسور يشوبه نبل الخلق، واحترام الآخر، وعدم المساس بكرامة الأنداد الخاسرين، فهي الكاتبة تصفه لنا بهذه الصفات مجتمعة من خلال حديث أجرته على لسان أبيه في بداية روايتها، وهو يشيد لزوجته بسلوك ولدهما:

"ראיתי אותו בקרב מקלות. כשניצח את היריב, הוא הושיט לו יד ועזר לו לקום. את מבינה? הוא התגבר על היריב שלו אבל לא פגע בכבודו. כך מתנהג מנהיג." ⁶⁸

"شاهدته في مضاربة بالعصي، عندما غلب الخصم فقد مد يده إليه وساعده على النهوض، هل تفهمين؟ لقد تغلب على خصمه دون أن يمس كرامته، هكذا مسلك الزعيم!"

وتم التأكيد من قبل الكاتبة على أن جسارة القائد والزعيم لا تخلو من حكمة قد تكبح سلوكه، حتى لا تتحول الجسارة إلى اندفاع، فقد كان لمانديلا رأياً في سلوك والده نحو الوالي الإنجليزي الذي غضب على والده وسلبه أملاكه ومنصبه وطرده من قريته بسبب رفض الأب المثلث أمامه للدفاع عن نفسه في شكوى قدمت ضده، وفي الفقرة التالية يتجسد لنا هذا الرأي من خلال الإجابة عن سؤال طرحه حاكم الثمبو عليه لاستقراء رأيه في موضوع والده، وسلوكه إن كان في الموقف نفسه:

"אני הייתי הולך למושל האנגלי ומשכנע אותו שאני צודק. כך לא הייתי נענש וגם לא הייתי מוחל על כבודי - ענה נלסון." ⁶⁹

أجاب نيلسون: "كنت سأذهب إلى الوالي الإنجليزي وأقنعه إنني بريء، وهكذا ما كنت لأعاقب أو انتازل عن كرامتي."

فربما حل الموقف بالحكمة لا بالتصادم كان سيؤتي ثماره في هذه القضية دون أن يتأذى أحد الأطراف، وقد عرضت لنا الكاتبة المزيد من الفقرات التي توضح حكمة مانديلا وقدرته على استقراء الأوضاع والمساهمة في الحل، فقد أقنع حاكم الثمبو بإبطال زواج بيكي التي لم تكن راغبة في الزواج من رجل يكبرها في السن، ومتزوج من أربع زوجات، رغم أن هذا القرار هو قرار الحاكم نفسه، فقد فهم سبب قبول الحاكم لهذه الزيجة، ولعب على هذا الوتر، وأحسن العزف، وحقق النتيجة المرجوة، ونجده يبلغ بيكي بهذا وسط ذهولها بقدرته على حل الأمر وسؤالها عن كيفية حدوث ذلك، إذ أجاب:

"תראי, הבנתי שהצ'יף יודע שאני רוצה להינשא לך -אמר לה בשקט- הבנתי שהוא מחתן אותך כדי להפריד בינינו, דרך שלא תאמלל אותך וגם תועיל לכפר שלנו, אני חושב שאסור לנו להיפגש עד שתלכי ללמוד. אני חושב שהש'יף יתחרט אם ידע שאנחנו חברים וימהר לחתן אותך."⁷⁰

"قال لها بهدوء: "انظري، لقد أدركت أن الحاكم يعلم رغبتني بالزواج منك، وأدركت أنه يزوجك حتى يفرق بيننا، ولذلك اقترحت عليه طريقا آخر للتقريب بيننا، طريقة لن تجعلك بائسة، وكذلك تخدم قريتنا... ثم واصل هامسا: ولكن أنا أرى أن علينا ألا نلتقي حتى تذهبي للدراسة، أنا أخشى أن يندم الحاكم إذا علم أننا أصدقاء، ويسارع في تزويجك."

المحور الثاني: عرض بعض العادات والتقاليد في مجتمع جنوب إفريقيا

كشفت لنا أحداث الرواية عن تفاصيل بعض العادات والتقاليد المعمول بها في مجتمع جنوب إفريقيا، والتي اختارت الكاتبة إلقاء الضوء عليها وإبرازها أمام الطفل الإسرائيلي، ومن بين هذه العادات:

* ختان الذكور

أوضحت الكاتبة أن هذه العادة ترتبط ارتباطا وثيقا بصفة الرجولة وتحمل المسؤولية، وقد جاءت هذه المعلومة على لسان زوجة حاكم الثمبو، إذ قالت:

"אם הנערים לא יעברו את טקס המילה הם לא יחשבו גברים, הם לא יוכלו להיות בעלי רכוש ולא יוכלו להינשא ... אתמול בבוקר הם יצאו לדרך, אני מאמינה שבערב הם יגיעו לטהלרה, המקום שעורכים בו את הטקס. הם ישהו שם כמה ימים. אחרי שייטהרו בנהר ואחרי שירקדו ריקודים סוערים שישכיחו מהם את הפחד, יעברו את טקס המילה."⁷¹

"إن لم يمر الفتيان بطقس الختان فإنهم لا يحسبون رجالا ، لا يمكنهم أن يصبحوا أصحاب أملاك، ولا يستطيعون الزواج ... سوف يخرجون إلى الطريق في صباح الغد، واعتقد أنهم سيصلون لـ (طيهلارا) المكان الذي سينعقد فيه الطقس، وسوف يبقون هناك عدة أيام، بعد أن يتطهروا في النهر ويرقصون رقصات صاخبة يطردون بها الخوف، سوف يمرون بطقس الختان."

* تعدد الزوجات

بدأت الإشارة إلى تلك العادة الإفريقية عند الحديث عن والد مانديلا الذي كان زوجا لأربعة نساء، وقد نوهت عن ذلك وهي تروي مأساة احتضاره، ورعاية زوجاته الأربعة له:

"ימים ארוכות לא הפסיק אביו להשתעל. אמו של רוליהלאלה טפלה בו ושלוש נשותיו האחרות באו גם הן לעזור." ⁷²

"لم يتوقف أبوه عن السعال لأيام طويلة، كانت أم روليهلالا تعتني به وقد حضرت زوجاته الثلاثة الأخريات أيضا من أجل المساعدة."

وربطت الكاتبة الزواج بالطاعة العمياء للزوج انقيادا لا اقتناعا، فعندما قرر الزوج في حياته أن يرسل مانديلا للدراسة في إحدى المدارس، ظهر على الأم الامتناع من هذا القرار، وذلك رغم إذعانها لقرار الزوج شاءت أم أبت، وها هو مانديلا أو روليهلالا الصغير يستشعر ذلك في الفقرة التالية:

"רוליהלאלה הביט באמו. הבעת פניה הבהירה לו שהיא מתנגדת להחלטתו של אביו, אבל מצייתת לו." ⁷³

"نظر روليهلالا إلى أمه التي كشف له تعبير وجهها عن اعتراضها على قرار أبيه رغم انصياعها له."

حسم الزوج كذلك قرارا أخيرا قبل وفاته، بأن أوصى بأن يتربى ابنه على يد حاكم الثمبو دون استشارة أمه أو استشارته، وها هي الكاتبة تعلن ذلك في جملتها الفاصلة التالية:

"הש"ף של עם הטמבו יאמץ את רוליהלאלה, אמר אביו
בעוד עיניו עוצמות ומת, נשותיו של אביו של רוליהלאלה
פרצו בזעקות בכי." ⁷⁴

"حاكم شعب الثمبو سوف يتبنى روليهلالا. قال والده وقد أغلقت عيناه ثم مات وانفجرت زوجات والد روليهلالا في النواح."

لعل في لفظ الكاتبة زوجات والد روليهلالا ما أرادت الإشارة إليه من أن أمه في تلك اللحظة لم تكن إلا واحدة من نساء أبيه المطيعات، وكأن هذا هو الرابط الوحيد الذي ربطه بأمه في هذه اللحظة الحاسمة، فقد كانت الطاعة العمياء إحدى المحددات التي تحكم العلاقة بين المرأة وزوجها حتى ولو على حساب مشاعرها ومشاعر أولادها.

ولم يفت الكاتبة الإشارة إلى اعتراض مانديلا في داخله على هذا الانصياع الصامت لقرارات والده من قبله وقبل والدته دون التوقف حتى لمراعاة بعض من مشاعره في توديع من يحب في القرية مسقط رأسه، فهو يتساءل في دخيلة نفسه قائلا بشيء من الحنق على أمه :

"למה אמא לא אפשרה לי להיפרד מהחברים שלי,
מהמורה שלי, מכל נשות הכפר שהיו לי כאמהות? חשב
وهוא רצה לרוץ בחזרה לכפר, אבל המשיך לצעוד עם אמו
בשביל." ⁷⁵

"لماذا لم تسمح لي أُمي أن أودع رفاقي، ومعلمتي، وكل نساء القرية اللاتي كن لي بمثابة الأمهات - أراد أن يركض عائداً إلى القرية، لكنه واصل السير مع أمه في الطريق"

لقد كان نيلسون مانديلا منذ نعومة أظفاره يجد غضاضة في كبت حريته، وعدم احترام مشاعره وضعت حاجزا بينه وبين أمه جعله يأسى لفراق كل هؤلاء المذكورين في الفقرة السابقة ولا يأسى على فراقها هي، بل يلومها وبشدة.

* الإجبار على الزواج

إن تحكم حاكم القبيلة في مصائر الشبان من الفتيات والفتيان هو دأب هذا المجتمع القبلي في إفريقيا، فقد كان يتخذ لهم هو قرار الزواج، وليس عليهم سوى التنفيذ، وقد ظهر ذلك في مثالين بالرواية، وكان المثال الأول يكمن في بيكي التي أمر حاكم الثمبو بتزويجها من رجل كهل يكبرها بكثير، بل ستكون له زوجة خامسة، وهذا فقط لأنه يملك المال الذي يمكنه من عقد الزيجة، وقد كشفت الفقرة التالية عن مدى اعتراضها على هذا الأمر:

"השעות חלפו, צללי השיחים התארכו, ובקי נשארה לבדה על שפת הנחל. היא היתה שקועה במחשבות עצובות ולא הרגישה בשמש השוקעת וברוח הערב הקרירה שהחלה לנשוב. לפני כמה ימים הודיעה לה אמא שהיא נבחרה להיות אשתו החמישית של אחד המכובדים מן הכפר השכן ... אינני רוצה להיות אשתו החמישית לאיש זקן. כל הנשים שלו והילדים שלו בוודאי יציקו לי ויעליבו אותי - אמרה בקי." ⁷⁶

"مرت الساعات، وتعالى ظلال الأعشاب، وظلت بيكي وحيدة على شاطئ النهر، كانت غارقة في أفكار حزينة، ولم تشعر بالشمس الغاربة وبرياح الليل الباردة التي بدأت تهب، فمنذ عدة أيام أخبرتها أمها إنها وقع عليها الاختيار لتكون الزوجة الخامسة لأحد الكبراء في القرية المجاورة قالت بيكي: لا أريد أن أكون زوجة خامسة لرجل عجوز، كل نسائه وأولاده بالتأكيد سيضايقونني ويهينونني."

بل حسمت قرارها بعدم الزواج به ولو كلفها الأمر أن تفارق قريتها إلى غير رجعة هرباً من هذه السطوة غير المحمودة على مصيرها:

"أني لا אתחתן עם הזקן הזה. אם הם יכריחו אותי להתחתן אתו אברח מכאן, כן אברח ליוהנסבורג ... איש לא יוכל למצוא אותי במדינה הגדולה הזאת ההחלטה עודדה את רוחה, והיא התישבה על גדת הנחל והחלה לתכנן את בריחתה."⁷⁷

"أنا لن أتزوج هذا العجوز، إذا أجبروني أن أتوجه فسوف أهرب من هنا، سوف أفر إلى جوهانسبرج ... لن يستطيع أحد أن يجدني في هذه المدينة الكبيرة. هذا القرار أثلج صدرها، وجلست على شاطئ النهر تخطط لفرارها"

كما أن هذا الإجبار الواقع على كاهل بيكي لم يكن يؤثر عليها وحدها بالسلب، بل يؤثر كذلك على مصير ماندिला الذي كان يعشقها ويتمنى الزواج بها لولا محاولات الحاكم التقريظ بينهما لأنه لا يراها تليق به، ورغم أنه سعى لإنقاذها من هذه الزيجة بالابتعاد عنها، إلا أنه كان ثائرا لزواجها من غيره يستشعر مرارة هذا التحكم غير المبرر من قبل الحاكم، فنقرأ:

"אף על פי בזכותו ניצלה ידידתו מנישואין עם גבר זקן, חש נלסון צביטה קטנה בלב. הוא קינא מעט בבעלה של בקי. אילו הצ'יף אפשר לו, היה נושא אותה לאישה."⁷⁸

"رغم أن بفضلته تم إنقاذ صديقه من الزواج برجل عجوز، إلا أن نيلسون أحس بداخله بقليل من المرارة، وحقد قليلا على زوج بيكي، فلو أن الحاكم قد سمح له لاتخذها زوجة."

أما المثال الثاني لاتخاذ قرار الزواج دون مشورة أصحابه، هو هذا الإعلان الذي صرح به الحاكم أمام ولده الحقيقي (جاستيس) وولده المتبنى (ماندिला) بأنه قرر أنه آن الأوان لزواجهما، وهو قرار جديد لا فكاك منه إلا بالتخطيط للفرار بعيدا عن بؤرة التحكم، وقد جاءت الفقرة التالية معبرة عن اتفاق الأخوين على الرفض، والرغبة في الفرار:

"לא נראה לי שנוכל לשכנע אבא שלי לבטל את הנישואין.
יש רק פתרון אחד: אנחנו צריכים לברוח ממטקזווני!
אמר ג'סטיס

נראה לי שאתה צודק אם לא נברח מכאן, נמצא את
עצמנו נישואים לנשים שלא בחרנו." ⁷⁹

"قال جاستيس: لا يبدو لي أن بمقدورنا أن نقنع أبي بإبطال الزواج، ولكن
هناك حل واحد، علينا أن نفر من متكزفوني!

قال نيلسون : أرى أنك على حق، فإن لم نفر من هنا سنجد أنفسنا متزوجين
بامراتين لم نختارهما."

* مبدأ الشورى

بدا من العرض الروائي للكاتبة التزام مبدأ الشورى في الأمور العامة، وضرورة
الموافقة بالإجماع على شتى الأمور غير الشخصية، وقد بدا ذلك من سؤال مانديلا
لمعلمه السيد بندا في الفقرة التالية:

"מדוע הצ'יף אינו עורך הצבעה ומחליט על פי דעת הרוב?
שאל נלסון את מר פנדה.

אצלנו לא מחליטים על פי דעת הרוב, אצלנו מחליטים
רק כשכולם תומכים בהחלטה. כולם! הסביר המורה.

אבל אבל תמיד יהיה מישהו שההצעה לא תיראה לו והוא
יתנגד - לחש לו נלסון

תפקידו של הצ'יף הוא להציע הצעה טובה כל כך, שכולם
יתמכו בה." ⁸⁰

"سأل نيلسون السيد بندا: لماذا لا يعقد الحاكم تصويتاً، ويقرر وفق رأي الأغلبية؟

فسر له المعلم : لا يتخذون القرارات عندنا وفق الأغلبية، يتخذون القرارات
عندنا فقط عندما يؤيد المأ القرار، بالإجماع.

همس إليه نيلسون: ولكن سيظل هناك دائما شخصا ما لا يلائمه الاقتراح وسيعترض.

قال المعلم هامسا: "إن وظيفة الحاكم تكمن في أن يقترح اقتراحا جيدا يؤيده الجميع."

وهكذا أوضحت لنا الكاتبة من خلال كل ما عرضنا آنفا منظومة العلاقات وما يحكمها في مجتمع الأفارقة في جنوب إفريقيا، وخاصة في ريفها وقراها.

المحور الثالث: إبراز عنصرية النظام الحاكم

لعل أبرز تعبير عن العنصرية والتمييز في الرواية تمثلت في التجربة الأولى التي خاضها مانديلا في يومه الأول في مدينة جوهانسبرج بعد أن ترك قريته ورحل عنها، وظهر ذلك في عدة أشكال:

1- تحذير سائق التاكسي الأسود الذي أقله هو وأخيه جاستيس من محطة القطار، إذ أوما لهما بعنصرية هذه المدينة، وأكد أن حياتهما في القرية ستكون أكثر هناء.⁸¹

2- مرورهما على المنازل الفاخرة المضاة بالكهرباء للسكان البيض للمدينة نفسها.⁸²

3- ولوجهما إلى حي الفقراء السود والمقارنة المفجعة بينه وبين حي الأثرياء البيض، والمعيشة غير الآدمية التي تحياها هذه الفئة من البشر.⁸³

4- التعرف على شخصية سيسولو الذي ضم مانديلا لحزب المؤتمر الوطني الإفريقي، والذي صرح لمانديلا بجوانب العنصرية التي يعاني وبهاها السود في جنوب إفريقيا عامة وفي جوهانسبرج خاصة، والتي لخصتها الفقرة التالية:

"תקשיב לי טוב ... כאן זה לא הכפר הנעים והנחמד שלך, כאן זאת עיר משפילה, גזענית, נצלנית ואכזרית לאפריקנים, שים לב לשלטים שכתוב עליהם (ללבנים בלבד) אל תעז לשבת על הספסל שמיועד ללבנים, אל תשתה מהברזיות שמיועדות להם, אל תכנס למסעדות, לבתי קפה, לבתי קולנוע, לבתי חולים, לבתי ספר או לספריות שמיועדים להם. לעולם אל תכנס בדלת הראשית, תמיד תחפש את הדלת הצדדית, המיועדת לנו לאפריקנים. אם תתבלבל, יעצרו אותך מיד, בכל מקום ישנם שוטרים לבנים שרק מחכים לעצור אותנו."⁸⁴

"استمع إلى جيدا، فهنا ليست القرية الجميلة البديعة خاصتك، إنها مدينة حقيرة عنصرية استغلالية وحشية بالنسبة للأفارقة، انتبه إلى اللافتات المكتوب عليها (البيض فقط)، فإنك لن تجرؤ على الجلوس على مقعد خاص بالبيض، لن تجرؤ أن تشرب من الصنابير الخاصة بهم، أو أن تدخل إلى المطاعم أو المقاهي أو دور السينما أو المستشفيات أو المدارس أو المكتبات المخصصة لهم، وأبدا لن تدخل من الباب الرئيسي، دوما سوف تفتش عن الباب الجانبي المخصص لنا نحن الأفارقة، وإذا أخطأت فسوف يعتقلونك على الفور، في كل مكان يوجد رجال شرطة من البيض ينتظرون فقط أن يعتقلوننا."

ويبدو من الفقرة التالية الإشارة إلى سلوكيات عنصرية أخرى يتبعها البيض في تعاملهم مع السود الأفارقة، حيث يلزمونهم باستصدار تصاريح في كل تحرك لهم بالسفر أو الترحال، ويظهر ذلك من خلال إشارة سيسولو إلى ذلك:

"תשמע, אני יכול להשיג לך אישור שהייה ביוהנסבורג, אבל אם תרצה לצאת מיוהנסבורג תצטרף ללכת לתחנת המשטרה, לדווח לאן אתה רוצה לנסוע ולכמה ימים. אם השוטר יאשר לך את הנסיעה, אם השוטר יאשר לך את הנסיעה תוכל לנסוע, וכשתחזור תצטרף להכנס שוב לתחנת המשטרה ולהחתים את השוטר על האישור. אבל אם הוא לא יאשר לך את הנסיעה, תתקע ביוהנסבורג ולא תוכל לצאת ממנה, גם אם עליך להגיע לחתונה של אחיך

או להלוויה של סבתך, אתה מבין? ... נולדת במדינה

הגזענית ביותר בעולם!"⁸⁵

"اسمع ، أنا أستطيع أن أعطيك تأشيرة إقامة في جوهانسبرج، ولكن إن أردت الخروج من جوهانسبرج فعليك أن تذهب إلى قسم الشرطة لتقر إلى أين تريد الرحيل وكم يوما، وإذا وافق الشرطي على السفر فسوف تسافر، وعندما تعود فعليك أن تتوجه مرة أخرى إلى قسم الشرطة وتجعل الشرطي يوقع على التأشيرة، ولكن إن لم يوافق لك على السفر ستظل في جوهانسبرج ، ولن يمكنك أن تخرج منها، وكذلك عندما يتوجب عليك الذهاب إلى عرس أخيك أو إلى جنازة جدتك، هل تفهم؟ ... ، لقد ولدت في أكثر مدينة عنصرية في العالم!"

5- ركوب مانديلا الحافلة المخصصة للسود أثناء عودته من عمله، ومدى التكس والازدحام والمعاملة غير الآدمية التي يلقيونها، إلى الدرجة التي لام فيها السائق لما لاقى من عنف في رحلة العودة:

"קרטיס הנסיעה יקר כל כך - פנה נלסון לנהג - מדוע אתה דוחס אותנו עד שכולנו נחנקים? לא מגיע לנו לנסוע כמו בני אדם?

אני מסכים אתך, אחי - אמר הנהג - אבל זו הדרישה של המנהלים הלבנים של חברת האוטובוסים. תאמין לי, אם היה החוק מתיר להם, הם היו אומרים לי להעלות אתכם על גג האוטובוס. אחי, אין בעולם נצלנים כמותם."⁸⁶

"التقت نيلسون للسائق: إن سعر التذكرة غال جدا لماذا تكسنا هكذا حتى نختنق جميعا؟ ألا يحق لنا أن نركب مثل باقي البشر؟

قال السائق : أنا اتفق معك يا أخي، ولكن هذه تعليمات المديرين البيض لشركة الحافلات، صدقني إن كان القانون يسمح لهم لكانوا وجهوا أوامرهم لي كي أصعدكم على سقف الحافلة، لا يوجد في العالم مستغلون مثلهم."

6- تعرف مانديلا على أوليفر تمبو الذي فتح أمامه باب الرغبة في النضال بعد أن صحبه هو ويسيولو في زياره لعمال المناجم السود المضطهدين، الذين يعانون معاناة شديدة في ظروف عملهم ورواتبهم، ويلقون معاملة سيئة من أرباب العمل.. هاهي الفقرة التالية تصف جانباً من معاناتهم:

"עכשיו הם יקבלו מעט דייסה מעופשת וירדו לעבוד בבטן
האדמה עד הערב - אמר טמבו - רק פעם בשנה מותר להם
לצאת מכאן ולחזור למשפחותיהם לכמה ימים, רק פעם
בשנה."⁸⁷

"الآن سيحصلون على عصيدة لا تسمن ولا تغني من جوع وسينزلون للعمل في باطن الأرض حتى المساء، وغير مسموح لهم بالخروج من هنا إلا مرة واحدة في السنة، فيعودون إلى أسرهم لعدة أيام، فقط مرة واحدة في السنة."

وكان الجواب عندما سأل مانديلا عن سبب عودتهم إلى هذا الجحيم كالاتي:
"הסיבה פשוטה -חייך טמבו חיוך מר- אישורי המעבר
שלכם מגבילים אותם לאזור המכרות."⁸⁸

"ابتسم تمبو ابتسامة مريرة قائلاً: الإجابة بسيطة جداً، فتأشيراتهم للعبور تقيدهم بمنطقة التعدين."

7- اعتقال نيلسون مانديلا وزوجه من قبل النظام الحاكم لمناداتهما بالعدل، ودفاعهما عن المظلومين، وتحريضهما على التظاهر، في أكثر من موضع في الرواية.

8- الإشارة إلى مجزرة شاريفيل حين قتلت الشرطة المتظاهرين الأفارقة المنادين بحقوقهم المشروعة بالذخيرة الحية⁸⁹، حيث قتلت الشرطة يومها حوالي سبعين شخصاً من بينهم نساء وأطفال.

9- مطاردة مانديلا والقبض عليه والحكم عليه بالحبس المؤبد في سجن جزيرة روبين النائبة.⁹⁰

10 - التفرقة بين المعتقلين السود وبين المعتقلين البيض في المعاملة داخل السجن، من حيث الملابس والمأكل.⁹¹

11- المعاملة غير الآدمية التي تتنافى مع حقوق الإنسان في السجن، وذلك فيما يتعلق بالأشغال الشاقة الملقاة على عاتقهم أو الصراخ بهم، أو قذارة زنازينهم.⁹²

12- القبض على معلم زيندزي (ابنة مانديلا) الأسود في المدرسة أمام تلاميذه⁹³، وزجه في السجن وإعدامه، وذلك لأنه يعلم التلاميذ ما لا يفرضه النظام الحاكم من مناهج تدرس للسود، إذ كان يدرس لهم أحد الأشعار التي تحكي عن أغرب الحكايات التي حلت بهم كأفارقة، والتي من الممكن أن تنثير حفيظة الأطفال ضد النظام العنصري الحاكم، فقد روى لهم قصة حياة سارة بارتمان التي اختطفت وتم اقتيادها إلى حديقة حيوان أو سيرك في أوروبا، وكان البيض يدفعون التذاكر لمشاهدتها كما يدفعون لمشاهدة الحيوانات.⁹⁴ ولعل أغرب ما في القصة وما لا يصدق العقل أنها قصة حقيقية وغير ملفقة، بل حدثت بالفعل.

المبحث الثاني

دوافع توظيف السيرة الذاتية لمانديلا

تعددت أسباب توظيف الكاتبة للسيرة الذاتية لمانديلا، وعليه يمكن تصنيفها إلى عدد من الدوافع الرئيسية التي حكمت هذا التوظيف:

أولاً: دوافع دينية

لعل أبرز ما يؤكد على وجود مثل هذه الدوافع المقارنة بين أصل السيرة الذاتية لمانديلا وبين رواية تمار، وهذا ما أشرنا إليه في تمهيد البحث من أن الكاتبة قد تجاهلت تماماً وعن عمد ديانة مانديلا، ولم تحكي عن طقوس تعميده التي رواها في سيرته، وربما يرجع ذلك إلى عدم رغبتها في تشتيت انتباه الطفل الذي يمثل الهدف الرئيس لما تكتبه، ولا تجعله يربط بين فعل مانديلا العظيم كقائد وزعيم وبين انتمائه إلى المسيحية، بل على العكس من ذلك تؤكد على عدد من الطقوس اليهودية التي مر بها مانديلا، مثلما يمر بها اليهودي المتدين، كطقس الختان، فإن كان هذا الطقس يمثل في إفريقيا عادة اجتماعية مرتبطة بالقوة والرجولة، وتحمل المسؤولية، وتجاوز الألم، فقد أرادت أن تبرهن على قيمة هذا الطقس في اليهودية وتحبب الأطفال فيه، وفي دلالة على الرجولة وقوة التحمل، فهذه زوجة حاكم الثمبو تصف هذا الطقس بكل فخر:

"ברור שזה כואב. גבר צריך לדעת לסבול בשקט. אם ייאנח או יצעק, יבייש את עצמו ואת משפחתו. רק מילה אחת הוא חייב להגיד מיד אחרי ברית המילה: נדיאנדודה! כלומר: אני גבר!"⁹⁵

"فعلا إنه مؤلم، ولكن على الرجل أن يعرف كيف يتحمل في صمت، إن صاح أو ناح فإنه سيخجل نفسه وأسرته، كلمة واحدة فقط لزاما عليه أن يقولها على الفور بعد طقس الختان: ندي ايندودا أي أنا رجل."

ثانياً: دوافع صهيونية

يعد تقديم الشخصيات اليهودية بصورة إيجابية مفرطة أحد الدوافع الصهيونية الرئيسة في الرواية، فقد استغلت الكاتبة ورود شخصية آرثر جولدرايخ في سيرة مانديلا، وإشارته إلى انتمائه لمنظمة البالماح لتبرهن لنا بلا وجه حق عن عدالة قضايا اليهود في مقارنة مجحفة بينها وبين قضية مانديلا، وقد وضعت على لسان مانديلا ما لم يقله عن آرثر جولدرايخ، بل جعلت ظهوره في الرواية كمشاهد البطولة في عرض مسرحي، إذ جعلت بطل السيرة يقدمه بنفسه لزوجته وبناته محتفيا به:

"حברות، זה ארתור גולדרייך לא רק שהוא יהודי, הוא גם ישראלי. תארו לכן שהוא היה בצבא של היהודים לפני שנוסדה מדינת ישראל. איך קראו לצבא שלכם?" 89

"يا رفيقات هذا آرثر جولدرايخ، وهو ليس يهوديا فقط، بل إسرائيلي أيضا، تصوروا أنه كان في الجيش اليهودي قبل أن تقام دولة إسرائيل، ماذا يطلقون على جيشكم؟"

أبانت الكاتبة بكلماتها القليلة تلك التي استخدمتها لوصف آرثر جولدرايخ اليهودي على لسان مانديلا عن ارتباط اليهود بدولة إسرائيل، وكذا بالجيش الإسرائيلي، بل جعلت بتلقيقها هذا مانديلا وكأنه المؤيد لفكره وقضيته، بل المعترف بجيش إسرائيلي وأحقيته، على الرغم من أن هذا لم يحدث في السيرة الأصلية، بل يتناقض مع المنطق، فأفكار نيلسون الإنسانية التي ناضل من أجلها طوال حياته تتناقض تماما مع فكر الصهيونية الداعي إلى إقامة دولة في فلسطين على أنقاض دولة أخرى ورغمًا عن شعب أصلي يملك الأحقية والسيادة، بل وتواصل افترائها بتلك الإجابة التي جعلت آرثر جولدرايخ يحبها عن سؤال مانديلا في الفقرة الفائتة حيث قال:

"קראו לצבא שלנו ההגנה, אני הייתי בפלמ"ח שזה סוג של יחידת קומנדو, צחק ארתור"⁹⁶

"ضحك آرثر: يطلقون على جيشنا الدفاع (هجانا)، وقد كنت في البالماح، وهي تشبه وحدة الكوماندوز."

لقد قدمت للطفل في فقرتها الفائقة معلومتين متناقضتين أرادت لهما أن تستقرا في وعيه ووجدانه، أن جيشهم الإسرائيلي هو جيش دفاع، وكأنه صاحب حق وعقيدة، ثم أشارت إلى أنه تكون من عدد من الوحدات من بينها البالماح التي وصفتها على لسانه على أنها وحدة كانت تقوم بحرب عصابات، وهو أمر يتعارض مع اضطلاعها بمهام الدفاع فقط، فقد أصبغت على هذا التنظيم الإرهابي الذي يمارس إرهابه ضد العرب قبل قيام إسرائيل صفات الجرأة والجسارة والتصميم، فقد بدأ من وحدة تجاهد في التنظيم والقتال حتى أصبح جيشا منظما، بل وتواصل تقديمها لهذه الشخصية على لسان مانديلا بطل روايتها هي، وليس مانديلا الحقيقي، فوضعت على لسانه اعترافا غير وارد في سيرته من أن آرثر الذي جاهد في سبيل تحقيق هدفه ودولته، هو ذلك المجاهد الحق الذي يقف جوار الآخرين في حروبهم من أجل الاستقلال والحرية، فسيكون المساند لهم هم أيضا الأفارقة المضطهدين، فنقرأ:

"ארתור עזר ליהודים לבנות לעצמם מדינה, ועכשיו הוא עוזר לנו, האפריקנים."⁹⁷

"إن آرثر ساند اليهود في بناء دولة لأنفسهم، والآن سوف يساندنا نحن الأفارقة."

ولم تكتف الكاتبة بكل هذه الإدعاءات التي كانت دوافعا رئيسة لتوظيف هذه السيرة، بل اختلقت شخصية جديدة لا وجود لها في سيرة مانديلا، وألبستها ثوب الصلاح والإنسانية، بل وجعلتها تقدم نفسها كمناضلة ضد العالم المضطهد لليهود والمقيد لحريتهم، وهي شخصية المحامي سيدلافسكي الذي أكدت على يهوديته في

أكثر من موضع في الرواية توازيا مع سلوكه غير العنصري في تعيين الأفارقة السود الراغبين في التدريب على المحاماة، بل جعلته هو الآخر مساندا لقضية نيلسون الإنسانية رغم عدم وجوده الفعلي كشخصية في حياة مانديلا التي تتلاعب في سيرتها كيفما تشاء، وها هو سيدلافسكي يقول لمانديلا ما يلي:

"בחור צעיר - אמר סידלבסקי כשליווה את נילסון לדלת
- אנחנו היהודים סבלנו מגזענות קשה מאות שנים. אני
לא אנהג כלפיך כמו שנהגו כלפי העם שלי, הוא הרים את
קולו כדי שמזכירותיו ישמעו והמשיך בדבריו: ואם מישהו
ומישהי במשרד הזה יפגינו כלפיך גזענות, ספר לי, ואדע
כיצד לנהוג בהם." 98

"قال المحامي سيدلافسكي وهو يرافق نيلسون إلى الباب: "أيها الفتى الشاب نحن اليهود عانينا من العنصرية الشديدة لمئات السنين، وأنا لن أتصرف معك كما تصرفوا مع شعبي." ورفع صوته كي تسمعه سكرتيراته، وواصل حديثه قائلا: "وإذا أظهر أي واحد أو أية واحدة في هذا المكتب عنصرية ضدك أبلغني، وسوف أعرف كيف أتصرف معهم."

لقد جمعت لنا الفقرة السابقة بين هذا الاستخدام العنصري الفج للفظ شعب دلالة على اليهود، بما يحمله ذلك من خلط في المصطلحات بين لفظ اليهودي، وارتباط ذلك بعرق أو شعب أو أمة، وبين هذا الإدعاء الصهيوني الدائم بالاضطهاد على يد الأغيار، وكأنهم كانوا هدفا وحيدا للظلام في أنحاء العالم، وكأنهم من عانوا وحدهم من قهر الظلم، واستبداد الحكام، ووطأة الاضطهاد، إنهم الضحية المجني عليها التي تطالعنا دوما بوجهها القميء بين صفحات الأدب العبري، بل وتطالعنا كذلك في سير العظماء تلفيقا وإدعاء، حتى أنه لم يعد من مفر لدارس الأدب العبري من توقع ظهورها في أي عمل تضحك بسماحة مدعاة، وتتادي بالتححر في غير مكانها أو أوانها، بل وفي غير قضيتها ومأساتها، وكأنها تشارك الغير مآسيهم عمدا وقصدا للظهور والتجلي.

لقد ألقت لنا الكاتبة بظلال ثقيلة على الآخر العنصري، وكأنها وجماعتها براء من هذا الاتهام، ولم تستح ولم يعل وجهها حمرة الخجل وهي تلفق لنا هذه الشخصية التي سيدرك قاريء السيرة حتما عدم وجودها في الأحداث، كما نست أو تناست أن فكر مانديلا كان يرى أن كل من يعيش على أرض جنوب إفريقيا له حق المواطنة بها، وأن من حقه الجهاد في سبيل الحصول على حقوقه، فكيف سيتعامل مع كل هذه الشخصيات اليهودية على أنها جزء منفصل عن جنوب إفريقيا، أو أنهم شعبا آخر يقطن إلى جواره سرعان ما سيعود لبلاده، وكيف يرى فيهم مواطنين في دولة أخرى ويعاونهم في التواجد على أرضه محتلين، بل ويصفهم بمحمود الصفات.

كما أن الكاتبة في عرضها لصورة الآخر سعت لتصدير هذه الصورة للطفل ليبلور في ذهنه صورة العدو، ويحدد حجم شرسته، ولا يعارض في أي هجوم عليه. ونست الكاتبة أو تناست كذلك أن الحكومات الإسرائيلية، وكذا الحكومات الأمريكية كانت أحد أكبر داعمي نظام الفصل العنصري، وهذا ما أكدته مانديلا عند زيارته لإسرائيل حيث قال: "جاءت هذه الزيارة لشفاء الجروح القديمة الناجمة عن علاقة إسرائيل بنظام الفصل العنصري السابق في جنوب إفريقيا"⁹⁹

ومن بين دوافع التوظيف الصهيونية الأخرى هذا التناول الغريب للعلاقة التي ربطت مانديلا بأمه، فمانديلا يقول في دخيلة نفسه وهو يسير إلى جوارها لتسلمه لحاكم الثمبو ليتبناه بعد موت أبيه أنها لم تسمح له بوداع قريته وأهلها:

"למה אמא לא אפשרה לי להיפרד מהחברים שלי,
מהמורה שלי, מכל נשות הכפר שהיו לי כאמהות?
חשב"¹⁰⁰

"فكر قائلاً: "لماذا لم تسمح لي أمي أن أودع رفاقي، ومعلمتي، وكل نساء القرية اللاتي كن لي بمثابة الأمهات."

لقد بينت الفقرة الفائتة رغبة مانديلا في وداع حتى النساء العزيزات في القرية

اللاتي يرى فيهن صورة الأم، دون أن يشير إلى ألمه لفراق أمه هو، بل يرى فيها تزمنا وقسوة منعه أن يحس ناحيتها بشعور الابن المحب لأمه غير الراغب في الافتراق عنها، بل وأكدت لنا الكاتبة على هذا المعنى مرة أخرى عندما وصفت لحظة وداعه لأمه بعد تسليمه لبنت الحاكم، فقالت في إحدى فقرات روايتها:

"בגלל עייפותו של נלסון או מבני שעתיד במטקזוני נראה

לו מסעיר, לא היתה הפרדה מאמו קשה עליו".¹⁰¹

"ربما بسبب إنهاك نيلسون أو لأن المستقبل في متكزفوني قد بدا له مثيرا لم يكن فراق أمه صعبا عليه."

ولعل لسان حال القارئ يقول أين العنصرية في هذا الطرح؟ ولن يدرك الدوافع الصهيونية وراء هذا التناول إلا باحث الأدب الذي تدرس في تحليل ما جاء به أدباء العبرية من أفكار تدعو للتأمل منها ما تناوله أدباء كأهارون ميجيد¹⁰² وغيره حين تحدث عن الأشكال الاستيطانية وخاصة الكيبوتس¹⁰³، وتناول دأب الأشكال الاستيطانية على التفريق بين الأم ووليدها لتسعى المؤسسة لتتشته كي ينمو غير مرتبط بأسرة أو أم أو أب¹⁰⁴، وأن يكون انتماءه الأصلي للكيان الاستيطاني وأهدافه، فهم يربونه ليكون أداة لتحقيق غاياتهم لا زاوية خاصة تلهيه عن هذا الهدف¹⁰⁵، وهذا ما حاولت الكاتبة زرعه في وجدان الطفل، من أن عدم الارتباط بالأم يخلق شخصية قيادية، فإذا كان مانديلا هذا الزعيم الذي يشار له بالبنان قد حقق ما حققه، فلأنه كان هذا الرجل المستقل عن كل شعور عاطفي يربطه بأمه، فهذا الانفصال الذي أحسه ناحية أمه كان الدافع له في الانطلاق بلا أغلال تقيد معصمه وتغل قلبه وتحدد وجهته، فليس هناك غير عقله المنظم، وسعيه الدؤوب، وسيره واثق الخطى، وكأنها تؤكد بعد كل هذه السنوات من إقامة إسرائيل على صحة الإجراءات التي اتخذها السابقون لترسيخ هذا الكيان الصهيوني.

وليس أدل على صحة ما ذهبْتُ إليه من أن هذه العلاقة التي حددتها الكاتبة

لتجمع بين مانديلا وأمه ليست بواردة في سيرته، بل إن مانديلا لم يتحدث عن قريته إلا ليذكر مأكولات أمه ودفء العائلة، وجمال حياة القرية، وما بها من علاقات ودودة تجمع بين أفرادها، ولكن هذه الصورة التي رسمتها لنا الكاتبة قصدت بها حتما تجاهل هذا الجانب من حياته، بل وتزييفه بما يخدم أهدافها الصهيونية.

ثالثا: دوافع إنسانية

بالإضافة إلى الدوافع الصهيونية للكاتبة التي جعلتها تتعرض لهذه السيرة الجديرة بالتأمل، والتي عرضنا لها آنفا، فقد كان هناك بعض الدوافع الإنسانية البادية من خلال استنباط العظات من سير العظماء، والتي من غير الممكن تجاهلها في تعليم الطفل وتنشئته وزرع القيم في عميق وعيه، ومن بين هذه القيم:

1- التضحية والمثابرة :

إن سنوات السجن الطويلة التي عاشها مانديلا والتي تفوق سنوات كفاحه خارجه، وتمتد لقرابة الثلاثين عاما لم تقتل فيه روح النضال بل مثلت محطة من محطات نضاله، إذ جاهد داخله جهاده الأعظم في وجه السجانين العنصريين ومديرهم، واستطاع أن يحصل بكفاحه على بعض الحقوق التي سلبت منه داخل السجن، وهذه المثابرة المشوبة بالصبر والحلم والقدرة على التحمل تحمل في طياتها تضحية لها صفات خاصة تميزها، وأهم ما يميزها هو الرضا وعلو الهامة والكرامة التي تناطح السحاب، ولعل رد مانديلا على السجانين الذين صاحوا به هو ورفاقه للقيام بأشغالهم الشاقة في السجن أصدق دليل على همته التي لا تخبو وكرامته التي يأبى لها أن تمتن حين قال:

"איננו חירשים - פנה אליהם מנדילה ברוגע - אנחנו נשמע

הפקודות שלכם גם אם תדברו כמו בני אדם תרבותיים".¹⁰⁶

"التفت إليهم مانديلا بهدوء: نحن لسنا صما، وسوف نصغي لأوامركم أيضا

إن تحدثتم كبشر متحضرين."

إن الله لم يرد لنا أن نكون نعاجا تساق للذبح، ولعل قصة الذبيح اسماعيل الذي افتداه الله بذبح عظيم تحمل هذه الحكمة في طياتها كما أدعي، فالتضحية ليست قبولا بالمهانة أو غبنا للذات، بل إدراك لسموها، ورفض لكل مظاهر الامتهان والاستسلام إلا لله الذي افتدى روح نبيه الطائع.

فالتضحية لا تعني أن يسير من اختار أن يفدي غيره منكس الرأس يشعر بالخذلان، يسعى دائما لاستدرار العطف والشفقة، ولكن على العكس هي اختيار لا يندم صاحبه ولا يسعى من ورائه إلى شكر أو امتنان، بل يناصر الحق أينما كان، راضيا بما قدم، ساعيا لخدمة غيره بلا أنانية وهو مرفوع الرأس ويده هي العليا.

2- النزاهة والعدالة:

حرب مانديلا لم تكن حربا ضد البيض كما قد يتصور البعض، بل ضد أفكارهم¹⁰⁷، فلم يكن ينظر إلى جنوب إفريقيا على أنها وطنه وحده، بل هي وطن للجميع بلا تفرقة وبلا تمييز¹⁰⁸، كان يبحث لنفسه عن مكان بينهم كانوا ليدركوه إن حكموا المنطق والضمير، فقد حمل كفاح مانديلا ضد البيض شفقة بهم وعدلا في توزيع الأدوار لم يفطنوا هم إليه في تعاملهم معه ومع بني جنسه، وهذا حديثه في إحدى خطبه:

"أنا لا رוצים לזרוק הלבנים בים, אנחנו מאמינים
שדרום אפריקה שייכת לכל מי שחי בה, אנחנו מאמינים
של אפריקנים מגיע ליהנות מטובה של הארץ הזאת,
אנחנו רוצים לחיות פה יחד, אפריקנים ולבנים, בשוויון
ובאחוה." 109

"نحن لا نريد ان نلقي بالبيض إلى البحر، نحن نؤمن أن جنوب إفريقيا تنتمي لكل من يعيش فيها، ونحن نؤمن أن للأفارقة حق في التمتع بخيرات هذه الأرض، نحن نريد أن نعيش هنا سويا، أفارقة وبيض في مساواة وتآخي."

3- الشجاعة:

هذه الصفة اقل ما يقال في نيلسون مانديلا الذي واجه نظاما من أعتى الأنظمة، قد أيدته قوى عظمت في عالمنا الظالم، فهو لم يخش المواجهة ولم يصمت عن حق، ولم يخش لوما أو تعذيبا أو نفيا أو سجنا، وقد واجه مدير المعتقل بحقه في المساواة مع السجناء البيض في المأكل والملبس، وحين أجابه المدير ببرود بأن لا حق له هنا، وأن هذا هو القانون المتبع، أجابه دون أن يهاب قوله الحق بما مفاده أن سن القانون لا يعني عدالته:

"נכון זה עוד חוק מטופש של ממשלת האפרטהייד לזה

אני מסכים ... ענה לו מנדילה במתינות" ¹¹⁰

"أجابه مانديلا بثبات: حقا هذا قانون أخرق آخر لحكومة الأبارتيد أنا اتفق معك في ذلك."

4- المؤازرة والاتحاد :

لعل من أهم ما يمكن عرضه والتأكيد عليه من قيم هو أن الاتحاد قوة لا يمكن العبث بها أو تقويضها ما دام أصحابها حراسا عليها، مدركين لأهميتها، لا يسمحون بتسلل عناصر الفرقة إليهم، وقد أكدت الكاتبة على تحقق هذه القيمة في الوعي الجمعي للأفارقة من خلال عدد من الفقرات بروايتها، وتمثلت أحد هذه المواضع في إدراك مانديلا للغرض الخبيث الذي سعى له الاحتلال البريطاني من زرع الفرقة بين القبائل الإفريقية، حين صادروا بعض الأراضي من قبيلته ووعدوهم بالتعويض بأرض أخرى، وعندما قدمت لهم السلطات البريطانية البديل كان البديل أرضا قامت بمصادرتها من قبيلة الزولو، فإذا بقبيلة الزولو تطالبهم بأرضها، وتصر على استرجاعها ليدب الخلاف بين القبيلتين، فقد اقترح مانديلا حلا على حاكم الثمبو يدل على إدراكه لأهمية الاتحاد ونبذ الخلاف والفرقة، ويظهر ذلك في الفقرة التالية:

"האנגלים רוצים שנריב בינינו וניחלש, כי אם נהיה חלשים הם יוכלו לשלוט בנו בקלות. אני חושב שעלינו להחזיר את האדמה לבני הזולו ולדרוש מהאנגלים אדמה אחרת שאינה שייכת לאיש."¹¹¹

"إن الإنجليز يريدوننا أن نختلف فيما بيننا ونضعف لأننا إن أصبحنا ضعفاء فإنهم يمكنهم أن يتحكموا فينا بسهولة ، وأنا أرى أن علينا أن نعيد الأرض لأبناء الزولو، وأن نطالب الإنجليز بأرض أخرى ليست ملكا لأحد."

كما أبرزت لنا الكاتبة بجملة واحدة ما يحكم العلاقات بين الأفارقة، وهو التعاون والإخاء والمؤازرة في الشدائد، فعندما نزل مانديلا وأخيه من أبيه بالتبني جاستيس ضيفان في بيت أحد الأفارقة في مدينة جوهانسبرج في بداية ارتحالهما من قريتهما إلى هناك، وبعد أن قررا الرحيل بعد أن أدركا فقر الرجل ومساحة بيته الصغيرة التي قد لا تسمح لهما بالبقاء عنده، إذا به يصر على استضافتهما معبرا عن رغبته في ذلك، وأنه من العار تركهما يرحلان، إذ قال:

"אותי חינוכו ששחור עוזר לשחור, אותך לא?"

"علموني أن الأسود في عون الأسود ألم يعلموكما؟"¹¹²

رابعاً: دوافع نسوية

نظرا لأن كاتبة الرواية امرأة فقد سعت لدوافع نسوية إبراز العنصر النسائي المؤثر في حياة مانديلا، وأنا أدعي أنها نجحت في ذلك من خلال عرضها لشخصية ويني الزوجة الثانية الأكثر تأثيرا في حياة مانديلا، التي وجدت فيها صفات الجسارة والإقدام التي تتلاءم مع كونها زوجة لزعيم وهب نفسه لقضية إنسانية نابذا الأنانية والتمحور حول الذات، ولعل الدافع النسوي الرئيس الذي اعتقد أن الكاتبة نجحت في التدليل على تحققه من خلال الرواية، هي تلك الرسالة التي وجهتها ضمينا للنساء من أن قوة المرأة لا تكمن في ضعفها كما يدعي البعض، ولكن يكمن في ثقافتها بنفسها، وعلمها بقيمة هذه النفس، وفي عدم قبولها لأن تكون ظلا لرجل، بل تقف

إلى جواره في مشوار حياته طال أو قصر ليلقيا سويا بظلالهما على هذه الحياة، حتى تصبح حياة جديرة بأن تعاش.

لقد عرضت لنا الكاتبة من قبل لنماذج من النساء التابعات اللاتي لم يحسن أزواجهن بوجودهن إلا حال توجيه الأوامر لهن بالخدمة أو استضافة الضيوف، أو تنفيذ القرارات بلا استشارة لهن أو اهتمام برأيهن، أما وجود ويني كان وجوداً فاعلاً في حياة مانديلا ومؤثراً في شعوره ووجدانه، ولعل أبرز ما جاء من فقرات عكست ارتباطه الشديد بها تلك الفقرة التي تبين استقباله لها حال خروجها من السجن:

"קבל את פניה של אשתו בפתח הכלא, וכשחייבך אותה בזרועותיו החסונות חש עד כמה רזתה .

התינוק שלנו בסדר? לחש להן

ההנשים בכלא אמרו לי שלפי צורת הבטן שלי הן בטוחות שזו תינוקת, התינוקת שלך מרגישה טוב, וגם האשה שלך תרגיש טוב לאחר שתתקלח ותחליף בגדים, אני לא מבינה איך אתה יכול לחבק אישה מלוכלכת, שלא החליפה בגדים ימים רבים כל כך".¹¹³

"استقبل زوجته عند مدخل المعتقل، وعندما طوقها بذراعيه القويتين استشعر كم ضعفت.

همس لها: هل طفلنا بخير؟

النساء في السجن قلن لي أنه وفق هيئة بطني فإنهن واثقات من أنها طفلة، طفلتك جياشة المشاعر، وزوجتك كذلك ستصبح جياشة المشاعر حين تستحم وتبدل ملابسها، أنا لا أفهم كيف يمكنك أن تحتضن امرأة متسخة لم تبدل ملابسها لأيام كثيرة جداً."

فقد بينت الفقرة مدى ثباتها وقوتها، ومدى ارتباط مانديلا بها، وبطفلهما الذي لم يولد بعد، واستكمالا لتلك الحالة أشارت لنا الكاتبة إلى أن مانديلا قد احتضنها غير عابيء بكاميرات التصوير التي يحملها الصحفيون أو بنظرات الآخرين من حولهما:

"התגעגעת אלייך. דאגתי לך. הבית היה ריק בלעדיך-
לחש לה, ולא היה אכפת לו שכל הקהל הרב שנאסף
בפתח בית הסוהר נועץ בהם מבטים ושצלמי העיתונות
מצלמים אותם." ¹¹⁴

"همس لها: اشتقت إليك، وقلقت عليك، البيت فارغ جدا بدونك، لم يعبأ بأن
كل هذا الجمهور الغفير الذي تجمع عند مدخل السجن كان ينظر إليهما، وأن
كاميرات الصحفيين تصورها."

لقد أرادت الكاتبة أن تبعث برسالة إلى كل امرأة بأن هذه العلاقة الوثيقة
المُرضية للطرفين التي يمكن أن تجمع بين رجل وامرأة شرطها الأساسي أن يرى فيها
الرجل امرأة قوية، فالرجال لا يقعون في حب النساء الضعيفات، بل يستغلوهن فقط،
أما المرأة الواثقة من ذاتها هي فقط من يمكنها أن تحرك مشاعر الرجل، وتجبره على
الاعتراف بوجودها بل بتأثيرها.

المبحث الثالث

وسائل توظيف السيرة الذاتية لمانديلا

اعتمدت الكاتبة في روايتها على مبان عدة، اتخذت منها وسائلًا للتعبير عن مضمون العمل، وعرض الشخصيات، وإبراز البطولات، والوصف، والعرض، ويمكن تقسيم المباني الفنية في روايتها كما يلي:

1- البنية الحوارية

من خلال الحوار الدائر بين شخصيات الرواية أبرزت لنا الرواية وسائل الكاتبة في عرض المضمون، فقدمت لنا من خلال الحوار عدداً من الشخصيات وعرضت لسلوكها، كما أبرزت لنا بطولة بعضها الآخر وقدرتها على التحدي والصمود، وبرز ذلك من خلال:

أ- تقديم وعرض الشخصية

"تعد الشخصية عنصراً مهماً من عناصر بناء الرواية لأنها تصور الواقع من خلال حركتها مع غيرها وتعد العنصر الأساسي الذي يضطلع بمهمة الأفعال السردية وتدفعها نحو نهايتها المحددة"¹¹⁵ وتستغل الكاتبة الحوار في الرواية لإبراز الظلم الواقع على الشخصيات المقهورة، ولتجلية العنصرية في أوضح صورها، فمن خلال حوار دار بين المعلم الإفريقي وعدد من تلاميذه أثناء إلقاءه للدرس وقراءته لإحدى القصائد الممنوعة في الفصل في إحدى مدارس السود تطل علينا عنصرية البيض من خلال عرض شخصية سارة برتمان:

"והמשיך ללחוש: השיר מבוסס על מקרה אמיתי. באמת
היתה אישה שחורה שעבדה בשדה נחטפה והוצגה

באירופה כמו שמציגים חיה בגן חיות הלבנים שילמו כסף
כדי לראות אותה, והיא מתה אומללה. הם כינו את
האישה הזאת בלעג וינוס ההוטנטוטית שמה האמתי היה
שרה ברטמן.¹¹⁶

"وواصل الحديث بهمس: إن القصيدة¹¹⁷ تركز على حادثة حقيقية، حقا كان
هناك امرأة سوداء تعمل في الحقل، تم اختطافها وعرضها في أوروبا كما تعرض
الحيوانات في حديقة الحيوان، وكان البيض يدفعون المال مقابل مشاهدتها، وماتت
بائسة، قد أطلقوا على هذه المرأة على سبيل السخرية (المتلعثمة¹¹⁸ فينوس)، بينما
اسمها الحقيقي هو سارة بارتمان."

إن الأمر الذي يثير العجب في هذا الخطاب بين المعلم وتلاميذه هو المضمون
الذي يعرضه عن إحدى الشخصيات الحقيقية التي تعرضت للغبن بسبب بشرتها
السوداء، وتم التعامل معها وكأنها البهيمة والحيوان تساق وتباع وتعرض، بل إن
الأطباء الأوروبيون قاموا بتشريح جثتها بعد وفاتها ليبينوا الفارق بين الجسد الأبيض
والجسد الأسود في الصفات¹¹⁹.

كما استغلت الكاتبة الحوار لتشير إلى أن العنصرية التي يتعرض لها السود
ترجع أحيانا إلى أنهم فريسة ارتضت أن تُلتهم، فهم يدرسون في السر ويغضبون في
السر، وحين يقوم من بينهم من يجاهر بغضبه، فإنهم يسكتوه خشية التعرض للسجن
والإبعاد، فها هي الفتاة زيندزي ابنة المناضل مانديلا تعلن احتجاجها علنا على
الجرائم العنصرية التي مورست في حق سارة بارتمان، فإذا بهم يخشون ارتفاع صوتها
في الحديث الذي يتداولونه سرا:

"השיר הזה הוא על הגזענות של האדם הלבן כלפינו
האפריקנים - אמרה זינדזי ומיד הסו אותה חבריה.
הגזענים בטוחים שאנחנו לא ממש בני אדם כמוהם ...
הבעות הפנים של התלמידים נעשו כועסות וזועמות,
זינדזי לא ידעה אם הם כועסים על הגזענות או על
הדברים שהעזה לומר בקול רם"¹²⁰

"هذه القصيدة حول عنصرية الإنسان الأبيض نحونا نحن الأفارقة، وعلى الفور أسكتها زملاؤها، إلا أنها واصلت حديثها بصوت مرتفع: العنصريون متأكدون من أننا لسنا بشرا مثلهم ... تحولت ملامح وجه التلاميذ إلى ملامح غاضبة ساخطة، ولم تميز زيندزي إن كانوا غاضبين على العنصرية أم لأنها تجرأت على الحديث بصوت مرتفع."

ب- إبراز البطولة

أظهرت الكاتبة من خلال الحوار الذي دار بين زيندزي الابنة الصغرى لمانديلا وزناني ابنته الكبرى بطولة زيندزي الصغيرة، فما أشبهها بوالدها القائد المحارب، وتعرض من خلال هذه الشخصية بطولة مانديلا مجسدة في طفلة صغيرة يرتاح الأطفال إلى سماع الروايات عنها، ولا سيما أنها تكتب أدبا للطفل، فعندما دق الباب والأم ليست في المنزل خشت زناني أن تفتح، بينما تولت زيندزي القيادة وباغتتها بفكرة:

"יש לי רעיון. אני אלך לדלת ואשאל מי זה בשפה שלנו, ק'וזה. אם זה שוטר, הוא לא יבין מה אני אומרת, ואם זה מישו טוב, הוא יבין ויענה לי בשפת הק'וזה -הציעה
זנדזה הקטנה:"¹²¹

"اقتربت زيندزي الصغيرة: عندي فكرة ، أنا ساقرب من الباب، وأسأل من هناك بلغتنا (الكوزا)، إذا كان هذا شرطي فلن يفهم ماذا أعني، وإن كان هذا شخص طيب فسوف يفهم ويجيبني بلغة الكوزا."

فإذا بأختها الكبرى تسلم لها القيادة في حوارهما الثنائي، وتترك لها مسؤولية اتخاذ القرار:

"אני לא יודעת מה לעשות תחליטי את ... זנדזה רצה לדלת ופתחה לאפריקני ... אתה תלך לחפש את אמא, היא בטח בסביבה של בית הספר כי לשם מגיעים האנשים שנשארים בלי בית, ואני ואחותי נתלבש ונכין גם לאמא בגדים יבשים - אמרה לו בטון מצווה

تגידי בת כמה את מפקדת קטנה? שאל וחיוך גדול האיר את פניו¹²²

"انا لا أعرف ما العمل؟ قرري أنت ... جرت زيندزي نحو الباب وفتحته للإفريقي ... وقالت له بصيغة الأمر: ستذهب أنت للبحث عن أمي، هي بالتأكيد في محيط المدرسة، إذ يصل إلى هناك البشر الذين بقوا بلا منازل، وسوف ألبس أنا وأختي ونجهز لأمي ثيابا جافة .

سأل وابتسامة عريضة تنير وجهه: أخبريني كم تبلغين من العمر أيتها القائدة الصغيرة؟"

حين ينضم فرد جديد إلى هذا الحوار الدائر كما في الفقرة السابقة يشهد الطرف الجديد لزيندزي بالقيادة، والقدرة على إدارة الموقف وهو أمر تجاوزت فيه حدود سنها الصغير .

2- البنية السردية

يمكن تقسيم البنية السردية للرواية كما يلي:

أ- الحبكة والحدث

"يعد الحدث مكونا رئيسا من مكونات السرد وإذا انطلقنا من خصوصية العمل الروائي على اعتبار إنه عملية سردية تلتقط مجموعة من وقائع العالم الخارجي وقعت لشخص في زمان ومكان معينين، فهذا يعني أن الحدث الروائي مؤشر مباشر ودليل واضح على علاقة الفن الروائي بالعالم الخارجي".¹²³

فإن الأحداث الحماسية تتسارع في سيرة مانديلا وبالتالي في رواية الكاتبة، ما بين حياته الريفية الهادئة وما غرسته فيه من تحمل للمسؤولية، واضطلاع بالقيادة، وتعلم لبعض الرياضات البدنية، وما بين حياته في مدينة جوهانسبرج العنصرية وما غرسته فيه من رغبة في التحرر والنضال في سبيل تحقيق العدل والمساواة والحرية،

وبالفعل تتحقق الانتصارات وتحفز الهمم، ثم تبدأ الأحداث في التأزم وتتجلى حبكة الرواية في الحكم بالمؤبد على مانديلا ورفاق كفاحه، لتحل القيود محل الهيام في سماء الحرية، ويتملك اليأس النفوس التي طالما كانت ترفرف في فضاء الأمل، فإذا بسيسولو رفيق مانديلا يبنه ذكرياته ويفضي إليه بعجزه، فيسري مانديلا عنه، ويهبه أملاً جديدا يسير بأحداث الرواية نحو الأمل في الانفراجة والحل، فنقرأ:

"منדלה - אמר סיסולו - פתאום נזכרתי בפעם הראשונה שראיתי אותך, זה היה ביום השני שלך ביוהנסבורג, כשעמדת מסכן ומבולבל לפני הבית שלי, זוכר? מי ההאמין אז שנהיה כבולים זה לזה עד יום מותנו?"¹²⁴

"قال سيسولو: يا مانديلا لقد تذكرت فجأة المرة الأولى التي رأيتك فيها، كان هذا في يومك الثاني في جوهانسبرج، عندما كنت تقف بائساً محتاراً أمام بيتي، هل تذكر؟ من يصدق أننا سنظل مكبلين مع بعضنا البعض حتى يوم موتنا."

وغذا برد مانديلا يبعث الأمل من جديد في نفس سيسولو:

"אחי אני חושב על החברים שהצליחו לברוח מן המשטרה לא על יום מותנו... אני בטוח שהם יעשו הכל כדי לשחרר אותנו - ניסה מנדלה להפיח תקווה בחברו"¹²⁵

"يا أخي أنا أفكر في الرفاق الذين نجحوا في الفرار من الشرطة وليس في يوم موتنا... وأنا أعلم أنهم سيبدلون جهدهم لإطلاق سراحنا - حاول مانديلا أن يبعث الأمل في صاحبه."

قابلت هذه اللحظة البائسة لتأزم الحبكة واليأس التام لحظة حماسية إيجابية بناء على اقتراح لمانديلا استغلال الوقت داخل المعتقل في الدراسة والتعلم، وقد حول هذا الاقتراح الإيجابي لمانديلا هذا اليأس الذي يقابل الموت إلى حماس يبشر بالحياة، ويهب الأمل، ويحفز لتحقيق المستحيل، ويستنهض الهمم لمواصلة النضال، فنلاحظ في الرواية شدة حماس سيسولو لاقتراح مانديلا حيث قال:

"זה רעיון מצוין, הצטרפו אלינו אסירים פוליטיים צעירים רבים כל כך. נקים בעבורם את אוניברסיטת האי רובן - התלהב סיסולו".¹²⁶

استطاع مانديلا بفعله هذا أن يحول للكاتبة حبكة روايتها الكئيبة إلى لحظة انتصار مهيب، وهذا ما فعله في حياته كلها، حيث أشعل في ظلام العبودية بصيص نور الحرية، وكسر قيود سجنه هو وغيره من السجناء من حوله بمعاول العلم والوعي.

ب- الربط بين البداية والنهاية

حاولت الكاتبة في بنائها الروائي الربط بين ما نما عليه مانديلا وما آل إليه في نهاية حياته، فقد شب ونما وهو لا يزال يسمى بروليهاالا على فنون القتال، والقدرة على المبارزة والدفاع عن النفس، حتى أصبح قادرا غير عاجز يدافع عن حقه لا يخشى في الحق لومة لائم، ونجد في الفقرة التالية إشارة إلى حلقة للمبارزة بالعصي حين كانوا صغارا في قريته، فهناك من هو أكبر سنا يضطلع بمهمة القيادة ويختار الخصمين ليتبارزا:

מנהיג הילדים חיך לעצמו. יותר משרצה לנצח את ילדי הכפר השכן רצה לשלוט בילדי כפרו. הוא השתהה בבחירת הזוג הראשון עד שרוליהאלה הקטן מלמל : נו כבר, ואז בחר בזוג הראשון, שרק שריקה קצרה, והשניים נלחמו זה בזה. המנצח היה מי שהפיל את יריבו במקלו בבטנו של היריב".¹²⁷

"ابتسم زعيم الصبية في نفسه. أكثر مما أراد أن يتغلب على أبناء القرية المجاورة، فقد أراد أن يسيطر على أبناء قريته، وقد تأخر في اختيار الثنائي الأول حتى ململ الصغير روليهاالا قائلا: "هيا" حينذاك اختار الثنائي الأول، أصدر صافرة قصيرة، وإذ بالاثنتين يقاتلان بعضهما البعض، والمنتصر هو من يطرح خصمه أرضا، ويلمس بعصاه بطن الخصم."

بدأت في الفقرة الفاتنة روح المنافسة والتحدى التي شب عليها مانديلا وأبناء قريته، والتي أهلتها ليدافع عن حقه ولا يقبل الظلم في لاحق أيامه، وتعود الكاتبة لتصوره لنا بعد إطلاق سراحه من السجن وقد وهن جسده يتمنى الراحة، فتشجعه زوجته ودافعه الثابت الراسخ، إذ تذكره بمصيره وقدره المحتوم المتمثل في العمل والنضال دون كلل أو ملل، فنقرأ:

"את יודעת מה שמתחשק לי לעשות מחר בבוקר? אמר לוֹיִנִי כשנכנסה לחדר השינה - מתחשק לי להיות זקן רגיל שהולך לבית המרקחת לקנות משחת שיניים ואחר כך יושב על ספסל בשמש וקורא עיתון.

"תשכח מזה צחקה ויני, יצאת מהכלא כדי לעבוד, לא כדי לנוח." 128

"قال لوييني عندما دخلت إلى غرفة النوم: هل تعرفين ما الذي أتوق لفعله غدا صباحاً؟ أتمنى أن أكون شيخاً عادياً يذهب إلى الصيدلية لشراء معجون أسنان، وبعد ذلك يجلس على الكرسي في الشمس ويتصفح الجريدة.

ضحكت ويني قائلة: دعك من هذا لقد خرجت من السجن للعمل لا للراحة."

ج - الوصف

رسمت لنا الكاتبة منذ الصفحات الأولى لروايتها صورة والد مانديلا المهاب الذي يدعم ابنه من بعيد ويشجعه في مبارزة للعصي مع الصبية، ليتطور هذا الوصف بعد ذلك وينغرس بجذوره في تربة الابن مانديلا الذي تعشقه ابنته وتثني عليه في فقرات أخرى من الرواية، فنقرأ بداية عن هذا التقديم بالوصف لوالد مانديلا في الفقرة التالية:

"ממרומי הצוק התגלתה דמות גבוהה שהלכה ומתקרבה אליהם. זה היה אבא של רוליהלאלה. הוא התיישב בצל אחד העצים והתבונן בילדים, שעודדו בקולי קולות את הלוחמים." 129

"تجلت من أعلى الجرف شخصية موقرة سارت لتقترب منهم، كان هذا والد روليهالا الذي جلس تحت ظل إحدى الأشجار وتابع الصبية الذين يدعمون المقاتلين بأصوات صاخبة."

ثم تقدم لنا الكاتبة وصفا إيجابيا لشخصية مانديلا الإنسان، وليس فقط المناضل من أجل الحرية، وجاء هذا الوصف على لسان زوجته، وابنته، لتضيف لبطلته على المستوى العام بطولة شخصية في حياته الخاصة، فقد كان نعم الزوج والأب، فنجد زيندزي تصفه لوالدتها قائلة أثناء عودتهما من زيارة له في السجن:

"أمא, אבא שלי הוא האיש הכי מקסים בעולם. גם שהוא כפוף, הוא זקוף. גם כשהוא זקן, הוא צעיר. גם כשקשה לו הוא שמח, וכשמחלישים אותו הוא מתחזק כמו עץ שמלבלב אחרי ששרד בתקופת היובש."¹³⁰

"يا أمي إن أبي هو أكثر الرجال سحرا في العالم ، حتى وهو منحني فهو شامخ، حتى وهو شيخ فهو فتى، وكذلك عندما تتعسر معه الأمور فهو سعيد، وعندما يضعفون قوته فإذا به يقوى مثل الشجرة التي تزهر بعد أن نجت من فترة الجفاف." لقد وضحت الفقرة قوة إرادته وصموده في وجه الصعاب، ليصبح قدوة لابنته التي تراه ساحرا براقا قويا، فلا تبصر فيه ضعفا رغم معاناته، بل تجد القوة تطل عليها لتحمسها وتزيد من مقدار حبها له.

وإذا بالأم تبادل ابنتها الإعجاب بأبيها حامدة الله على كونها زوجته فتقول:

"אני חושבת שבכל העולם אין איש חזק יותר מאבא שלך, מעולם לא חיינו יחד כמו משפחה רגילה, אבל אני מודה לאל על כל דקה שאני אשתו."¹³¹

"اعتقد إنه لا يوجد في العالم كله رجل قوي أكثر من أبيك، حقا لم نعش سويا كأسرة طبيعية، ولكنني أشكر الله على كل دقيقة أعيشها وأنا زوجته."

إن هذه القوة الموصوفة مشهود على وجودها وتحققها من خلال شخصيات الرواية، الأمر الذي خلق لنا صورة البطل في عيون الأطفال التي توجه لهم الكاتبة روايتها.

د - الراوي ومحدودية المكان والزمان

"تتشكل البنية السردية للخطاب من تضافر ثلاثة مكونات هي: الراوي، والمروي، والمروي له. ف (الراوي) هو الشخص الذي يروي الحكاية أو يُخبر عنها، سواء كانت حقيقة أم متخيّلة. ولا يُشترط فيه أن يكون اسماً متعيناً، فقد يتنقّع بضمير ما، أو يُرمزله بحرف. و(المروي) هو كل ما يصدر عن الراوي، وينتظم لتشكيل مجموع من الأحداث تقترن بأشخاص، ويؤطرها فضاء من الزمان والمكان. وأما (المروي له) فهو الذي يتلقى ما يرسله الراوي." ¹³²

أبقت الكاتبة على عنصري الزمان والمكان في العمل الروائي لارتباطهما الوثيق بالأحداث والشخصيات، بينما حولت السيرة التي كان مانديلا راويها إلى رواية فسلبت منها راويها لتعيد صياغتها وتصوغ هي أحداثها بشيء من التصرف من جانبها كما ذكرنا آنفاً في تمهيد البحث، فاختلطت فن السيرة الذاتية بفني الرواية والسيرة الغيرية، وقد احتلت الكاتبة مكان الراوي في روايتها حيناً، وتركت الأحداث تسرد على لسان شخصيات الرواية حيناً آخر.

وقد أكد النقاد أن هناك صلة وثيقة تربط الرواية بالسيرة الذاتية ¹³³، وعليه يمكن الوقوف على أهم عناصر الاتفاق البادية في رواية الكاتبة:

- الامتداد الزمني على فترات وأجيال.
- وحدة المكان.
- ارتباط الحقائق بالصياغة الفنية والجمالية ¹³⁴.
- الراوي الواحد العليم.

- وحدة الفكرة والموضوع والتركيز على إبرازهما من خلال السرد الحكائي.
- مطابقة شخصية المؤلف لشخصية السارد أو الراوي.
- القيمة الوعظية واستحضار الدروس المستفادة.
- ارتباطهما بفنون النثر، ف كلا الفنين يعتمدان على الصياغة النثرية¹³⁵.
- إبراز البطولات .

3- لغة العرض وعتبات النص

يدخل (العنوان ودلالته) ضمن العتبات النصية الداخلية المحيطة ، وهذه العتبة النصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالكاتبة، وما تريد التأكيد عليه وتوجيه فكر القارئ إلى أهميته¹³⁶، وعليه فإن عنوان الرواية وعناوين فصولها¹³⁷ حملت دلالات مختلفة يمكن الوقوف عليها من خلال العرض التالي لدلالات العنوان:

مانديلا

حمل عنوان الرواية إشارة واضحة إلى بطلها صاحب السيرة الموظفة للفت الانتباه إليه وحفره في وجدان الطفل.

روليها لالا ابن الخامسة فحسب منذ كان راعيا للغنم

يدل عنوان الفصل الأول على خصوصيته، إذ يحمل الإشارة إلى فترة بعينها في حياة مانديلا، وهي فترة طفولته وصباه في قريته، وكذا تحمل اسمه الأول قبل أن يهبه البيض اسماً جديداً، فقد أشارت الكاتبة لكل اسم أطلق على مانديلا لتقديمه بكنيته قبل خصاله.

نيلسون ابن الثانية عشرة من عمره الابن المتبنى لحاكم شعب الثمبو

يشير الفصل الثاني إلى واقعة غيرت شكل حياة مانديلا حيث مات والده وتبناه حاكم شعب الثمبو مما نتج عنه توديع قريته والإقامة حيث يقيم الحاكم.

نيلسون يفر إلى جوهانسبرج ويناضل من أجل الحرية
أبرز الفصل الثالث انتقال مانديلا إلى مرحلة فيصلية في حياته وهي مرحلة
النضال ضد العنصرية والتمييز
نيلسون مانديلا وجد حب حياته
مثل الفصل الرابع إشارة قوية إلى التفاتة من نيلسون مانديلا صوب حياته
الشخصية.

محكوم بالمؤبد مع الأشغال الشاقة
مثل الفصل الخامس الإعلان الصريح عن اعتقال مانديلا ونفيه.
زيندزي تحذو حذو والديها
أبرز الفصل السادس شخصية البطلة زيندزي ابنة البطل مانديلا كعنصر
مؤثر في الأحداث.
ستة مليون إنسان يحتفلون بيوم مولد مانديلا والعالم كله يحتفل بإطلاق سراحه
من المعتقل

الفصل السابع حمل نتيجة الكفاح، وكيف توج الفلاح نضال مانديلا، إذ تحولت
معاناته إلى مثال، وتحول شخصه إلى قدوة، فالفكرة لا تظل أسيرة الحبس بل ترفرف
بحرية وإن قُيدت معاصم أصحابها.

جنوب إفريقيا تناطح عنان السماء
أوجز عنوان الفصل الثامن والأخير ثمرة كفاح العظماء وكيف يعود كفاح
الأبطال بالخير على أوطانهم.

من خلال العرض السابق لوسائل توظيف السيرة الذاتية لمانديلا يمكن تحديد
ما تتميز به لغة العرض في رواية مانديلا:

- لا تعتمد لغة العرض على راو ثابت فحسب بل تعتمد على الوصف والحوار كأساس لتتقسم الرواية إلى بنية حوارية وبنية سردية.
- تقديم الشخصية يتم بعدة وسائل للعرض منها الاسم والوصف والحوار.
- تفيض اللغة بعبارات وكلمات تشد الإرادة وتستنهض الهم.
- تمتاز لغة العرض بالبساطة والتشويق لجذب انتباه الطفل لأحداث الرواية¹³⁸.
- تستخدم عتبات النص حاملة لمعان عدة ودلالات معبرة.
- لا تنتهج الكاتبة منهجا رمزيا، بل تمتاز لغة العرض بالتصريح والمباشرة.
- أحيانا ما تتبع الكاتبة أسلوب السخرية في عرضها للأحداث كما فعلت من خلال مقابلة ساخرة بين نظرة البيض العنصرية للبشرة الداكنة للسود، وبين سخرية السود من عدم احتمال بشرة البيض لأشعة الشمس، فها هي زيندزي ابنة مانديلا تسخر في دخيلة نفسها من البشرة الحمراء للبيض وقد عانوا الأمرين في قيط إفريقيا، فنقرأ: "התענגה לראות את פניהם האדומות משמש. מגיע להם, הלוואי שהיום יהיה היום הכי חם בשנה והם ירתחו. לי לא אכפת, אני אפריקנית, אני רגילה לחיות באפריקה." ¹³⁹ سخرت منهم وهي ترى وجوههم الحمراء من الشمس: إنهم يعانون من الحرارة، يستحقون أن يكون هذا اليوم هو الأكثر حرارة في السنة حتى تسفعهم الشمس، أما بالنسبة لي فإن الأمر لا يهم، فأنا إفريقية ومعتادة على الحياة في إفريقيا."
- ثنائية العرض وتعدد دلالاته، فكما وردت السخرية كأسلوب لزيندزي في التهكم من البيض في الفقرة السابقة، نجد الفقرة نفسها تحمل أسلوبا واقعيا يربط بين طبيعة بشرة السود وطبيعة أجواء بلادهم، لتوجد الكاتبة هذا الرابط القوي بين الحالة والمحل، وإظهار البيض في صورة الدخلاء المحتلين وترسيخ ذلك في عقول الأطفال من خلال جمع كل هذه المعاني في فقرة واحدة موحية.
- تسهيل الفكرة وتقريبها إلى مخيلة الطفل من خلال استخدام شخصية الطفلة زيندزي كمعبرة عن أفكار أبيها مانديلا، مما يساعد الطفل على المتابعة والانتباه.

الخاتمة

توصل البحث إلى النتائج التالية :

- 1- اعتمدت الكاتبة على سيرة مانديلا في كثير من أحداث الرواية، ولكنها تصرفت بالإضافة والحذف في بعض الأحداث الأخرى، كما أضافت إلى السيرة شخصيات وحذفت أخرى، وكذا بالغت في تأثير بعض الشخصيات اليهودية في حياة مانديلا وكفاحه.
- 2- خاطبت الكاتبة الطفل بلغة بسيطة يفهمها، وكانت لها بعض الرسائل التي أرادت غرسها في وعيه ووجدانه.
- 3- عرضت الكاتبة لجانب من الحياة في جنوب إفريقيا وبعض العادات والتقاليد والممارسات اليومية.
- 4- أبرزت الكاتبة العنصرية المقيتة التي عاشها شعب جنوب إفريقيا الأسود وأبرزت بطولة هذا الشعب وتميز زعمائه وكفاحهم.
- 5- كان لتناول الأدبية للسيرة بعض الدوافع الإنسانية التي لا يمكن غض البصر عنها في سيرة مليئة بالعظائم.
- 6- كان لتناول الأدبية دوافع دينية وصهيونية برزت بشدة في المبالغة في تأثير الشخصيات اليهودية في حياة مانديلا التي كان بعضها حقيقيا والآخر مختلفا، وفي تجاهل غيرها من الشخصيات الأخرى في سيرته، بل وتجاهل الإشارة إلى طقس تعميد مانديلا بهدف تجاهل ذكر ديانتته، كما لم تشر إلى أي من الشخصيات الأخرى وفق ديانتها سوى الشخصيات اليهودية.

7- كان لتناول الأدبية للسيرة في روايتها بعض الدوافع النسوية بهدف إبراز الدور النسوي في حياة الزعماء.

8- استخدمت الأدبية وسائل عدة في عرض المضمون منها توظيف الحوار والسرد والعناصر اللغوية والأسلوب البسيط الأكثر مباشرة وتصريحا، والأقل مجازا وتلميحا لسرعة توصيل الفكرة وبساطة تقريبها إلى أذهان الطفل هدف الرواية.

9- تميزت لغة العرض عند الأدبية بعدد من السمات الأسلوبية والفنية، واعتمدت الأسلوب الواقعي الساخر أحيانا.

10- نجحت الكاتبة في توظيف العتبات النصية لتعبر عن دلالات قوية كوسيلة في عرض المضامين.

وفي الختام أود أن أقدم ببحتي هذا تحية تقدير وإجلال لنيلسون مانديلا وغيره من عظماء الإرادة الذين أدوا عن الإنسانية فرض كفاية في جهادهم ضد العنصرية، هؤلاء الذين تعيش أفكارهم رغم فناء أجسادهم، وتبقى رسومهم رغم غياب جسومهم، هؤلاء الذين ترفرف أرواحهم في سماء الحرية كملهمين لغيرهم، هؤلاء الذين تمر السنون ليحتفي بهم من هاجموهم من قبل ليؤكدوا لنا أن الفكرة لا تموت، وأن الحق نور يشع بضياءه إن سكن القلوب قبل الوجوه.

الحواشي

¹ مُنح مانديلا جائزة نوبل للسلام، وفي عام 1994 أصبح أول رئيس أسود لجنوب أفريقيا. وفي عام 2009، اتخذت الأمم المتحدة الخطوة غير المسبوقة المتمثلة في تحديد يوم دولي للاحتفال بإنجازات نيلسون مانديلا ومكانته العالمية. والقرار، الذي يوافق على أن يكون هذا اليوم 18 يولييه، يوم مولد مانديلا، يعرب عن التقدير لإسهامه البارز في إقامة جنوب أفريقيا دولة ديمقراطية دون تمييز عنصري أو جنسي، كما أن أفضل طريقة يمكننا تكريمه بها على كونه مصدر الإلهام هذا لنا جميعاً هي أن نطبق قيمه ونبذل قصارى جهودنا للعيش على نحو يحقق احترام حريات الآخرين وتعزيزها. راجع:

- نيلسون روليهلاهلا مانديلا : الأمم المتحدة ، حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي، 2013.

<https://www.ohchr.org/ar/NewsEvents/Pages/NelsonRolihlahlaMandela.aspx>

للمزيد راجع سيرته:

- Mandela, Nelson: *Long Walk to Freedom Volume II: 1962–1994* (large print edition). London: BBC AudioBooks and Time Warner Books Ltd. (2004) [1994].

² تמר ورטה-זהבי تمار فاريتي زهافي : ولدت في عام 1959 في مدينة القدس، عاشت فترة طويلة في فرنسا، وهناك أعدت رسالة دكتوراة عن تأثير الشخصيات السياسية في الأطفال، وبالفعل كتبت في أدب الطفل عن شخصيات مؤثرة منها مانديلا وغاندي ومارتن لوثر كينج، حصلت على عدد من الجوائز عن أعمالها الأدبية، ولها أعمال ترجمت للألمانية والإيطالية، كتبت كذلك قصصاً قصيرة للكبار، وتستقر الآن في القدس مع زوجها وأبنائها الثلاثة. للمزيد عن الكاتبة وأعمالها راجع:

- تמר ورטה-זהבי: לקסיקון הספרות העברית החדשה.

<https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/01911.php#Bib>.

- رحל ינאית בן-צבי ו אחרים: ספרות ילדים ונוער, קרן הספרות לילדי ישראל, יוני 2016, עמ' 113.

- לנגר, אורית. קולו של "האחר" הערבי : דמות הערבי ויחסי יהודים-ערבים בשני ספרים לנוער מאת תמר ورטה-זהבי. *ספרות ילדים ונוער*, חוב' 132 (אב תשע"א, אוגוסט 2011), עמ' 43: 53.

- משיח, סלינה. *תמר ورטה-זהבי: סופרת ילדים רדיקלית ואקטיביסטית*. *ספרות ילדים ונוער*, גל' 137 (טבת תשע"ה, דצמבר 2014), עמ' 151–155.

- פלק-פרץ, סמדר. *ילדי הקשת בענן : רב-תרבותיות בספרות ילדים ישראלית עכשווית* : עיון ביצירות נבחרות מאת נעמי שמואל ותמרורטה-זהבי, בשיתוף עם עבד-אלסלאם יونس. *במעגל חינוך* : מחקר, עיון ויצירה, גל' 6 (מאי 2016), עמ' 78–101.

³ עיטור אנדרסן לספרי ילדים יוענק לסופרת תמר ورטה-זהבי, הארץ.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.2772467>

⁴ للمزيد حول هذا الموضوع راجع: سناء عبد اللطيف: الاتجاهات الأيديولوجية في أدب الأطفال العبري في إسرائيل، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1992م.

⁵ شالوم عليخم شلوم عليخ (1859: 1916): أديب يهودي ولد في أوكرانيا وتوفي في مدينة نيويورك، وهذا الاسم هو التوقيع الأدبي للأديب (شالوم نحوموفيتش رابينوفيتش شلوم نحوموفيتش رابينوفيتش)، وقد كتب نتاجه الأدبي باليديشية وتم ترجمته فيما بعد إلى العبرية على يد عدد من المترجمين، وقد امتاز أسلوبه باستخدام النادرة والدعابة، وكذا الأسلوب الساخر، وقد كتب بعضاً من نتاجه الأدبي للأطفال. أهاروني، أريه: *مאה וחמישים שנה להולדת שלום עליכם*, מאזנים, כרך 83, גל' 3, 2009 עמ' 2.

⁶ *שלום עליכם: הדגל, תרגם מיידש: אפרים תלמי, הוצאת אלונה- מפעלי עתונות בע"מ, תל-אביב, 1981, עמ' 5, 7.*

⁷ *שם, עמ' 10.*

⁸ *ה.ג. ביאליק: ויהי היום, הוצאת ספרית דביר לעם, תל-אביב, 1970, עמ' 10: 61.*

⁹ *שם, עמ' 62: 213.*

¹⁰ *שם, עמ' 62.*

¹¹ *שם, עמ' 9.*

¹² ناتان ألترمان נתן אלטרמן (1910: 1970): شاعر وكاتب مسرحي وصحفي ومترجم إسرائيلي، وهو أحد أعضاء حركة إسرائيل الكاملة، حاز على جائزة إسرائيل للأدب في عام 1968، تم اختياره لوضع صورته على العملة الإسرائيلية من فئة 200 شيكل التي ستصدر بداية من عام 2016، له العديد من الأعمال الأدبية ذات الطابع الصهيوني، وقد كتب كذلك في مجال أدب الطفل، באومגרטרן، أوره: נתן אלטרמן . מבחר מאמרים על יצירותיו، עם עובד، תל-אביב، 1971، עם 7: 26.

¹³ ألترמן، נתן: זה היה בחנוכה או גם היה פה، הקיבוץ המאוחד، 2001، עם 13.

¹⁴ قامت الباحثة بترجمة كلمة (משחק لعبة) بمعنى مسرحية لأنها لعبة تمت بأداء تمثيلي.

¹⁵ ألترמן، נתן: זה היה בחנוכה או גם היה פה ، עם 16.

¹⁶ كثر خاصة في الثمانينات والتسعينيات تناول موضوع الحرب والعنوان في أدب الأطفال العبري الحديث، فبدت عسكرة الفكر كعملية متدرجة في الأدب الذي استخدم في مناهج التعليم في المراحل المختلفة، رغم أن هذه الفترة هي فترات السلام المزعم مع العرب، وهذا ما يدل على أن السلام هو هدنة سياسية وليست اتجاهًا أصيلاً في الأدب والمجتمع الإسرائيلي/ راجع: يحيى محمد عبد الله إسماعيل: عسكرة التعليم في إسرائيل، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (34)، 2007، ص 113: 145.

¹⁷ راجع: محمد جلاء إدريس: فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 18، 2001، ص 1: 257.

¹⁸ آتلس، יהודה: ילדים גדולים: סופרים אהובים לילדים - חייהם ויצירתם، הוצאת ידיעות אחרונות، 2003 עם 36.

- רודין، שי: הילדה החדשה: ייצוגי ילדות בספרות הילדים הישראלית לגיל הרך، גיליון 3، עם 55: 80 .
¹⁹ راجع: أيمن أحمد عطية: قصص الطفل عند ليثة جولديج دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، 2007.

²⁰ غولديج، لاه: كובع كسميم، سפרית פועלים، בלי תאריך، עם 6.

²¹ شمس، עם 8.

²² شمس، עם 14.

²³ حيا شنهاف חיה שנהב (1936: ...) : أديبة وشاعرة إسرائيلية تخصصت في مجال أدب الأطفال، وحصدت العديد من الجوائز الأدبية، ولدت في مستوطنة (كفر يهوشوع كفر יהושוע) في وادي (يزرعيل יזרעאל)، ولدت لأم ألمانية وأب بولندي من مؤسسي المستوطنة، هي أرملة وأم لثلاثة أبناء، وجدة لعدد من الأحفاد، ولعل هذا ما دفعها لكتابة أدب للأطفال، حصلت على جائزة بيبليك لعام 2004، من نماذج أعمالها الأدبية (غنבים בכפר لصوص في القرية)، (חתול ירוק القطعة الخضراء).

ראה: גרון، רבקה: דובלה בונה בית (עיון ספרותי והצעות דידקטיות)، הד הגן، כרך 56، 1991، עם 99: 101.

²⁴ שנהב، חיה: דובילה בונה בית، עם עובד، תל-אביב، 2008، עם 1، 2، 3.

²⁵ شمس، עם 23.

²⁶ انظر: موسوعة مدار-بيديا، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية

<http://www.madarcenter.org/>

موسوعة-المصطلحات/502-كورتشاك، يانوش

²⁷ תמר ורטה זהבי: מנדלה . ספור חייו של נילסון מנדלה، הוצאת עם עובד، תל - אביב ، 2014 ، עם 4 .

²⁸ نيلسون ماندبلا: مسيرة طويلة نحو الحرية . السيرة الذاتية، ترجمة د/ فاطمة نصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة، 2010، ص 130 .

²⁹ المصدر السابق، ص 127.

³⁰ المصدر السابق، ص 126.

³¹ المصدر السابق، ص 74، 75، 78، 79.

³² المصدر السابق، ص 79.

³³ المصدر السابق، ص 82.

³⁴ الهيئة العامة للاستعلامات: العلاقات بين مصر وجنوب إفريقيا

<http://www.sis.gov.eg/section/141/1136?lang=ar>

³⁵ نيلسون ماندبلا: مسيرة طويلة نحو الحرية ، ص 344.

³⁶ المصدر السابق، ص 180 ، 181.

- 37 المصدر السابق، ص 180.
 38 المصدر السابق، ص 180.
 39 المصدر السابق، ص 181.
 40 المصدر السابق، ص 172.
 41 المصدر السابق، ص 172, 173 .
 42 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 27 .
 43 שם, עמ' 48 .
 44 שם, עמ' 15 .
 45 שם, עמ' 42 .
 46 שם, עמ' 53 .
 47 שם, עמ' 81 .
 48 שם, עמ' 112 .
 49 שם, עמ' 112 .
 50 שם, עמ' 112 .
 51 שם, עמ' 112 .
 52 שם, עמ' 52 .
 53 שם, עמ' 52, 53 .
 54 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 52, 53 .
 55 שם, עמ' 49 .
 56 שם, עמ' 90 .
 57 שם, עמ' 16 .
 58 שם, עמ' 23 .
 59 שם, עמ' 21 .
 60 שם, עמ' 31 .
 61 שם, עמ' 27 .
 62 שם, עמ' 72 .
 63 שם, עמ' 78 .
 64 שם, עמ' 79 .
 65 שם, עמ' 86 .
 66 שם, עמ' 43 .
 67 שם, עמ' 60, 61 .
 68 שם, עמ' 10 .
 69 שם, עמ' 21 .
 70 שם, עמ' 38 .
 71 שם, עמ' 34 .
 72 שם, עמ' 14 .
 73 שם, עמ' 11 .
 74 שם, עמ' 14 .
 75 שם, עמ' 16 .
 76 שם, עמ' 33, 34 .
 77 שם, עמ' 36 .
 78 שם, עמ' 43 .
 79 שם, עמ' 44 .
 80 שם, עמ' 31 .
 81 שם, עמ' 46, 47 .
 82 שם, עמ' 46 .

- 83 شם, עם' 47 .
 84 شם, עם' 50 .
 85 شם, עם' 51 .
 86 شם, עם' 54, 55 .
 87 شם, עם' 59 .
 88 شם, עם' 59 .
 89 شם, עם' 83 .
 90 شם, עם' 95, 96 .
 91 شם, עם' 99 .
 92 شם, עם' 114 .
 93 شם, עם' 124 .
 94 شם, עם' 119, 120 .
 95 شם, עם' 35 .
 96 شם, עם' 89 .
 97 شם, עם' 90 .
 98 شם, עם' 53 .

⁹⁹ World: Middle East Mandela makes Gaza plea, BBC News, 1999.

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/478796.stm

وقد قال في تصريح له في الصحف عن سياسة الولايات المتحدة الأمريكية: "ليس هناك دولة في العالم ارتكبت فظائع غير قابلة للوصف مثل الولايات المتحدة الأمريكية. وهم لا يبالون."

- Jarrett Murphy: Mandela Slams Bush On Iraq CBS News, 2003.

<https://www.cbsnews.com/news/mandela-slams-bush-on-iraq/>

¹⁰⁰ תמר ורטה זהבי: מנדלה, עם' 16 .

¹⁰¹ תמר ורטה זהבי: מנדלה, עם' 23 .

¹⁰² אהרון מגד אהרון מייגיד: ولد في وارسو عاصمة بولندا عام 1920، هاجر إلى فلسطين عام 1926، عمل في مجال الصحافة وبرع في كتابة القصة، وركز على قضايا الكيبوتس وعرض لما به من إيجابيات وسلبيات، وفاز بالعديد من الجوائز عن مجموعاته القصصية للمزيد راجع: زين العابدين محمود حسن: الكيبوتس بين المثالية والواقع في القصة العبرية عند أهارون ميجيد، دن، 1994، ص 129:125.

¹⁰³ المرجع السابق ص 108: 111 .

¹⁰⁴ حاييم دارين درابكين: الكيبوتس واقعه الاجتماعي والاقتصادي، ترجمة محمود عباس، مكتبة الدراسات الآسيوية والعربية، مطبعة دوكمة، القدس، 1974، ص 128 .

¹⁰⁵ Antononsky, H.F.: Social Behaviour of young children in the kibbutz, journal of social psychology, 1958, p. 117.

- نجلاء رأفت سالم: الاستيطان ومشاكله في الأدب العبري الحديث، الطبعة الثانية، الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، 2014، ص 42.

¹⁰⁶ תמר ורטה זהבי: מנדלה, עם' 99 .

¹⁰⁷ أشارت الكاتبة تمار في حوار لها مع جريدة هآرتس أن أهم ما يمكن استنباطه من سيرة ماندلا هو إمكانية التصالح بين البشر رغم عمق العداوة أحيانا والربط بين هذا المعنى والسيرة قد أدركه الأطفال الذين التقيت بهم بالفعل. عيטור אנדרסן לספרי ילדים יוענק לסופרת תמר ורטה-זהבי, הארץ.

<https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.272467>

تجدر الإشارة هنا إلى أن الأبناء اليهود لم يطبقوا على أنفسهم هذه الفكرة، بل لازال أدبهم يلوم النازية ويسب الألمان رغم دفع ألمانيا للتعويضات واعترافها بالخطأ، للمزيد عما يوصف به الألمان في الأدب العبري راجع :

- جمال عبد السمیع الشاذلي: النازية في الأدب العبري الحديث، المجلس الأعلى للثقافة، 2019، ص 58.

¹⁰⁸ تحاول الكاتبة زرع بعض القيم في وعي الأطفال وهذا ما اكدته بنفسها في إحدى أحاديثها الصحفية، عن ضرورة التعايش والتصالح بين البشر.

- كرن كسكو آيلى: סיפורה של אישה אקטיביסטית – תמר ורטה זהבי בתחום ספרות פוליטית מהגיל הרך, 2019.

<https://dialogtogether.com/%D7%A1%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%A8%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%90%D7%99%D7%A9%D7%94-%D7%90%D7%A7%D7%98%D7%99%D7%91%D7%99%D7%A1%D7%98%D7%99%D7%AA-%D7%AA%D7%9E%D7%A8-%D7%95%D7%A8%D7%98%D7%94-%D7%96%D7%94%D7%91>

109 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 97 .

110 שם, עמ' 103 .

111 שם, עמ' 32, 33 .

112 שם, עמ' 47 .

113 שם, עמ' 81 .

114 שם, עמ' 81 .

115 إشراق كامل كعيد: تقنيات السرد في عالم علي بدر الروائي (رسالة ماجستير) ، جامعة بغداد ، 2009، ص114.
- حنان علي : الشخصية الروائية ، الحوار المتمدن، العدد 4182، 2013 .

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=372912&r=0>

116 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 119 , 120 .

117 كتبت الشاعرة الأوروبية ديانا فيرراس Diana Ferrus ، وهي أصلاً من جنوب أفريقيا من قبيلة الخويسان شعراً بعنوان "قصيدة سارتيجي بارتمان"، وكانت هذه القصيدة سبباً في رجوع سارة، وكانت ديانا صاحبة الدعوة لعودة رفات سارة، وأحد الثلاثة الذين اصطحبوا رفاتهما للعودة لمقرها الأخير. راجع : سارتيجي بارتمان، ويكيبيديا:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%AC%D9%8A%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%85%D8%A7%D9%86>

وقد ناضل نيلسون مانديلا كذلك من أجل عودة رفاتها إلى موطنها الأصلي لتدفن فيه، وبالفعل انتزع بقايا جسدها انتزاعاً من فرنسا لتصل إلى جنوب إفريقيا في عام 2002. راجع: عثمان لحياني: نحن الأفارقة وفرنسا العريانة، 7 إبريل 2020.

<https://www.z-dz.com/%D9%86%D8%AD%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9/>

118 الهوتينتوت هو اللفظ الذي كان يستخدمه الهولنديين للدلالة على قبيلة الخويسان الأفريقية بسبب لغتهم الغربية والتي تحتوي على كثيراً من "الطققة" باللسان أثناء الكلمات. في رواية أن هذه اللفظة معناها "المتلعثمون". راجع: سارتيجي بارتمان، ويكيبيديا:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%AC%D9%8A%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%85%D8%A7%D9%86>

119 Gilman, Sander L. (1985). "Black Bodies, White Bodies: Toward an iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth Century Art, Medicine, and Literature". Critical Inquiry. The University of Chicago Press. 12 p.204 :242.

120 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 120 .

121 שם, עמ' 87 .

122 שם, עמ' 88 .

123 العالم الروائي عند غسان كنفاني، الفارابي عبد اللطيف وشكير أبو ياسين، دار الثقافة ، 1987، ص 22.

راجع كذلك: أسماء بدر محمد: الحدث الروائي والرؤية في النص، مجلة دواء، العراق، مجلد 4، العدد 16 ، 2018، ص 21.

124 תמר ורטה זהבי: מנדלה, עמ' 96 .

125 שם, עמ' 96 .

126 שם, עמ' 117 .

- ¹²⁷ شمس، عم' 7 .
- ¹²⁸ شمس، عم' 172 .
- ¹²⁹ شمس، عم' 7 .
- ¹³⁰ شمس، عم' 133 .
- ¹³¹ شمس، عم' 133 ، 134 .
- ¹³² محمد عزام: الراوي والمنظور في السرد الروائي، ديوان العرب، إبريل 2016 .
- <https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B8%D9%88%D8%B1-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A>
- ويليك، واران - نظرية الأدب - ترجمة: محيي الدين صبحي - دمشق، دن، د.ت، ص 225.
- ¹³³ فيليب لوجون: السيرة الذاتية - الميثاق والتاريخ الأدبي. ترجمة علي حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994، ص 22 - 23.
- عبد اللطيف محمد السيد الحديدي: السيرة بين الذاتية والغيرية في ضوء النقد الأدبي، دار السعادة للطباعة، 1996، ص 45.
- عبد الله الخطيب: في الكتابة والتجربة، ترجمة محمد بريدة، دار العودة، بيروت، 1980، ص 99.
- Kateb yacine : Nedjma , paris , seuil , 1956,, p.130.
- Custouvon Grunboun M :L ' identité culturelle de l'islam paris gallimard -N R F- 1973-p.138.141.
- ¹³⁴ قحطان بير قدار: رواية السيرة الذاتية بين الواقع والمختل، شبكة الألوكة اللغوية والأدبية، 2009 .
- https://www.alukah.net/literature_language/0/4795/
- ¹³⁵ الطيب بو دربال: من السيرة الذاتية إلى السيرة الروائية، 2018
- <http://www.benhedouga.com/content/%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9>
- ¹³⁶ عبد العاطي بو طيب: العتبات النقدية بين الوعي النظري والمقاربة النقدية، جريدة العلم المغربية، (الملحق الثقافي)، السبت 28 إبريل 2001، ص 6.
- Bernad, Valette: Esthetique Du Roman Moderne, Ed Nothan, Ed Paris, 1993, P. 147.
- ¹³⁷ كمال الرياحي: عتبات النص الروائي، مجلة الكلمة، العدد 5، مايو 2007.
- <http://www.alkalimah.net/Articles/Read/475>
- عبد الفتاح الجمري: عتبات النص: البنية والدلالة، منشورات الرابطة، الدار البيضاء، 1996، ص 16.
- ¹³⁸ آييلت كليين كهن: تמר ورטה - זהבי מראיינת את גנדי, מנדלה וקינג, מקור ראשון, 2016 .
- <https://www.makorrishon.co.il/nrg/online/47/ART2/791/196.html>
- ¹³⁹ تמר ورטה זהבי: מנדלה, עמ' 127 .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

المصادر والمراجع

- (أ) أسماء بدر محمد: الحدث الروائي والرؤية في النص، مجلة دواة، العراق، مجلد 4، العدد 16، 2018.
- (ب) إشراق كامل كعيد: تقنيات السرد في عالم علي بدر الروائي (رسالة ماجستير)، جامعة بغداد، 2009.
- (ج) أيمن أحمد عطية: قصص الطفل عند ليئة جولدبرج دراسة تحليلية نقدية، رسالة ماجستير، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، 2007.
- (د) جمال عبد السميع الشاذلي: النازية في الأدب العبري الحديث، المجلس الأعلى للثقافة، 2019.
- (هـ) حاييم دارين درايبكين: الكيبوتس واقعه الاجتماعي والاقتصادي، ترجمة محمود عباس، مكتبة الدراسات الآسيوية والعربية، مطبعة دوكمة، القدس، 1974.
- (و) زين العابدين محمود حسن: الكيبوتس بين المثالية والواقع في القصة العبرية عند أهارون مجيد، دن، 1994.
- (ز) سناء عبد اللطيف: الاتجاهات الأيديولوجية في أدب الأطفال العبري في إسرائيل، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، 1992م.
- (ح) شكير أبو ياسين والفارابي عبد اللطيف: العالم الروائي عند غسان كنفاني، دار الثقافة، 1987.
- (ط) عبد الفتاح الحجمري: عتبات النص: البنية والدلالة، منشورات الرابطة، الدار البيضاء، 1996.
- (ي) عبد الله الخطيبي: في الكتابة والتجربة، ترجمة محمد برادة، دار العودة، بيروت، 1980.
- (ك) عبد العاطي بو طيب: العتبات النقدية بين الوعي النظري والمقاربة النقدية، جريدة العلم المغربية، (الملحق الثقافي)، السبت 28 إبريل 2001.
- (ل) عبد اللطيف محمد السيد الحديدي: السيرة بين الذاتية والغيرية في ضوء النقد الأدبي، دار السعادة للطباعة، 1996.
- (م) فيليب لوجون: السيرة الذاتية - الميثاق والتاريخ الأدبي. ترجمة علي حلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.
- (ن) محمد جلاء إدريس: فلسفة الحرب في الفكر الديني الإسرائيلي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد 18، 2001، ص 1: 257.
- (س) نجلاء رأفت سالم: الاستيطان ومشاكله في الأدب العبري الحديث، الطبعة الثانية، الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، 2014.

ع) نيلسون مانديلا: مسيرة طويلة نحو الحرية . السيرة الذاتية، ترجمة د/ فاطمة نصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة، 2010.

ف) ويليك، وارن . نظرية الأدب . ترجمة: محيي الدين صبحي . دمشق ، دين ، د. ت.
ص) يحيى محمد عبد الله إسماعيل: عسكرة التعليم في إسرائيل، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد (34)، 2007.

المقالات من شبكة الانترنت

- حنان علي : الشخصية الروائية ، الحوار المتمدن، العدد 4182، 2013 .
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=372912&r=0>
- سارتي بارتمان، ويكيبيديا:
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%AC%D9%8A_%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%85%D8%A7%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9/
- الطيب بو دربال: من السيرة الذاتية إلى السيرة الروائية، 2018
<http://www.benhedouga.com/content/%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9/>
- عثمان لحياني: نحن الأفارقة وفرنسا العربية، 7 إبريل 2020.
<https://www.z-dz.com/%D9%86%D8%AD%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9/>
- قحطان بير قدار : رواية السيرة الذاتية بين الواقع والمتخيل، شبكة الألوكة اللغوية والأدبية، 2009 .
https://www.alukah.net/literature_language/0/4795/
- مال الرياحي: عتبات النص الروائي، مجلة الكلمة، العدد 5، مايو 2007.
<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/475>
- محمد عزام: الراوي والمنظور في السرد الروائي، ديوان العرب، إبريل 2016 .
<https://www.diwanalarab.com/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%B8%D9%88%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%A7%D8%B1%D9%82%D8%A9-%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D9%86%D8%A9/>

<http://www.madarcenter.org/%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%8A>

- موسوعة مدار-بيديا، المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية / <http://www.madarcenter.org> موسوعة-المصطلحات/502-كورتشاك،-يانوش
- نيلسون روليهلاهلا مانديلا : الأمم المتحدة ، حقوق الإنسان، مكتب المفوض السامي، 2013. <https://www.ohchr.org/ar/NewsEvents/Pages/NelsonRolihlahlaMandela.aspx>
- الهيئة العامة للاستعلامات: العلاقات بين مصر وجنوب إفريقيا <http://www.sis.gov.eg/section/141/1136?lang=ar>

ثانياً: باللغة العبرية

ספרים:

- אלתרמן, נתן: זה היה בחנוכה או נם היה פה, הקיבוץ המאוחד, 2001.
- באומגרטרן, אורה: נתן אלתרמן . מבחר מאמרים על יצירותיו, עם עובד, תל- אביב, 1971.
- גולדברג, לאה: כובע קסמים, ספרית פועלים, בלי תאריך.
- ח.נ. ביאליק: ויהי היום, הוצאת ספרית דביר לעם, תל-אביב , 1970.
- לנגר, אורית. קולו של "האחר" הערבי : דמות הערבי ויחסי יהודים-ערבים בשני ספרים לנוער מאת תמר ורטה-זהבי. ספרות ילדים ונוער, חוב' 132 (אב תשע"א, אוגוסט 2011).
- רחל ינאית בן-צבי ו אחרים: ספרות ילדים ונוער, קרן הספריות לילדי ישראל, יוני 2016.
- שלום עליכם: הדגל, תרגם מיידש: אפרים תלמי, הוצאת אלונה- מפעלי עתונות בע"מ, תל-אביב , 1981.
- שנהב, חיה: דובילה בונה בית, עם עובד, תל-אביב , 2008.
- תמר ורטה זהבי: מנדלה . ספור חייו של נילסון מנדלה, הוצאת עם עובד, תל - אביב, 2014.

מאמרים:

- אהרונ, אריה: מאה וחמישים שנה להולדת שלום עליכם, מאזנים, כרך 83, גל' 3, 2009.
- אטלס, יהודה: ילדים גדולים : סופרים אהובים לילדים - חייהם ויצירתם, הוצאת ידיעות אחרונות , 2003 .
- איילת קליין כהן: תמר ורטה - זהבי מראיית את גנדי, מנדלה וקינג, מקור ראשון, <https://www.makorishon.co.il/nrg/online/47/ART2/791/196.html>. 2016
- גרון, רבקה: דובלה בונה בית (עיון ספרותי והצעות דידקטיות), הד הגן, כרך 56, 1991.
- משיח, סלינה. תמר ורטה-זהבי: סופרת ילדים רדיקלית ואקטיביסטית. ספרות ילדים ונוער, גל' 137 (טבת תשע"ה, דצמבר 2014).
- עיטור אנדרסן לספרי ילדים יוענק לסופרת תמר ורטה-זהבי, הארץ. <https://www.haaretz.co.il/gallery/literature/1.2772467>

- פלק-פרץ, סמדר. ילדי הקשת בענן : רב-תרבותיות בספרות ילדים ישראלית עכשווית : עיון ביצירות נבחרות מאת נעמי שמואל ותמר ורטה-זהבי, בשיתוף עם עבד-אלסלאם יונס. במעגלי חינוך : מחקר, עיון ויצירה, גל' 6 (מאי 2016).
- קרן קטקו איילי: סיפורה של אישה אקטיביסטית – תמר ורטה זהבי בתחום ספרות פוליטית מהגיל הרך, 2019.
<https://dialogtogether.com/%D7%A1%D7%99%D7%A4%D7%95%D7%A8%D7%94-%D7%A9%D7%9C-%D7%90%D7%99%D7%A9%D7%94-%D7%90%D7%A7%D7%98%D7%99%D7%91%D7%99%D7%A1%D7%98%D7%99%D7%AA-%D7%AA%D7%9E%D7%A8-%D7%95%D7%A8%D7%98%D7%94-%D7%96%D7%94%D7%91>
- רודין, שי: הילדה החדשה: ייצוגי ילדות בספרות הילדים הישראלית לגיל הרך, גיליון 3, בלי תאריך.
- תמר ורטה-זהבי: לקסיקון הספרות העברית החדשה.
<https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/01911.php#Bib>

ثالثا: باللغات الأوروبية

Books:

- Antononsky, H.F.: Social Behaviour of young children in the kibbutz, journal of social psychology, 1958.
- Bernad, Valette: Esthetique Du Roman Moderne, Ed Nothan, Ed Paris, 1993.
- Custouvon Grunboum M :L ' identité culturelle de l'islam paris gallimard -N R F- 1973.
- Gilman, Sander L.. "Black Bodies, White Bodies: Toward an iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth Century Art, Medicine, and Literature". Critical Inquiry. The University of Chicago 1985 .
- Mandela, Nelson: *Long Walk to Freedom Volume II: 1962–1994* (large print edition). London: BBC AudioBooks and Time Warner Books Ltd. (2004) [1994].

Articles:

- Jarrett Murphy: Mandela Slams Bush On Iraq CBS News, 2003.
<https://www.cbsnews.com/news/mandela-slams-bush-on-iraq/>
- Kateb yacine : Nedjma , paris , seuil , 1956.
- World: Middle East Mandela makes Gaza plea, BBC News, 1999.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/478796.stm

توظيف أحداث عنتيبي
في الأدب العبري المعاصر الموجه للطفل
دراسة في رواية "55 دקות באנטבה"
للأديبة الإسرائيلية "أورا موداج"
د. إرادة فوزي

توظيف أحداث عنتيبي
في الأدب العبري المعاصر الموجه للطفل
دراسة فى رواية 55 דקות באנטבה للأديبة الإسرائيلية
"أورا موراج"

د. إیرادة فوزى محمد
مدرس الأدب العبري الحديث
كلية الآداب جامعة سوهاج

مقدمة

أدت حرب 1967 إلى موجة نشاط عسكرى فلسطينى داخل الأراضى العربية المحتلة، وداخل أماكن الاستيطان اليهودى وراحت الموجة تنمو تتزايد بشكل مطرد.⁽¹⁾ وقد ظهرت منظمة "الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين"⁽²⁾ عام 1967 كأحدى حركات المقاومة الفلسطينية ردًا على الهزيمة والنكسة التى لحقت بالعرب فى تلك الحرب. وبدأت هذه الحركة فى توسيع دائرة نشاطها ضد العدو الإسرائيلى، متخذة من كافة الدول والعواصم ميدانًا لها، فكانت تستند على فكرة مطاردة العدو الصهيونى فى كل مكان وبكافة الأشكال والوسائل، وكانت عمليات اختطاف الطائرات التابعة لشركات الملاحة الجوية الإسرائيلىة، أو الطائرات التى تحمل أعدادًا غفيرة من المسافرين الإسرائيليين، هى أكثر طرق المقاومة شهرة، حيث كان الغرض منها هو لفت أنظار العالم للقضية الفلسطينية؛ ولوضع الأسرى والمعتقلين فى السجون الإسرائيلىة، ولمشكلة اللاجئين الفلسطينيين المشردين فى شتى أقطار العالم. فاهدفهم كان تغيير نظرة العالم للشخصية الفلسطينية، وإخراجها من الإطار المحصورة فيه، من شخصية الفلسطيني المحاصر المسلوب الإرادة لإثبات أنه قادر على المواجهة والتخطيط والتنفيذ، قادر على خوض غمار الحروب، حتى يحقق أهدافه المنشودة.

وأحدى عمليات اختطاف الطائرات فى تلك الفترة هى **מבצע אנטה** "عملية عنتيبي أو كما يطلق عليها أيضا **"מבצע יונתן"**⁽³⁾ عملية جوناثان ورغم مرور أكثر من أربعين عامًا على حدوثها" إلا أنها تُعد واحدة من أكثر العمليات العسكرية أهمية حسب رؤية الجيش الإسرائيلي، حيث يعتبرونها أكثر العمليات جراءة على الإطلاق، ليس فقط على المستوى الجيش الإسرائيلي ولكن على مستوى جيوش العالم أجمع.

عرض موجز لأحداث عملية عنتيبي:

وقد وقعت أحداث هذه العملية يوم الأحد 27 يونيو 1976 عندما قامت مجموعة تابعة للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين باختطاف طائرة تابعة للخطوط الجوية الفرنسية، فبعد وصول الطائرة إلى اثينا قادمة من تل أبيب، وعلى متنها مائتان وثمانية وأربعون مسافرًا منهم مائة وثلاثة إسرائيليين استقلها أربعة ركاب جدد ألمان وأخراهم فلسطينيان، وسيطر الأربعة ركاب على الطائرة وأمروا قائدها بتحويل مسار الرحلة إلى ليبيا، وبعد التزود بالوقود رفض الرئيس معمر القذافي السماح للطائرة بالبقاء، على الأراضي الليبية. فأقلعت الطائرة متجهة إلى مطار عنتيبي فى دولة أوغندا، حيث انضم لهم ستة فلسطينيين آخرين.⁽⁴⁾

وقام الخاطفون باحتجاز جميع الرهائن فى مبنى تابع للمطار، ثم أطلقوا سراح الرهائن الأجانب، واحتجزوا الرهائن الإسرائيليين وطاقم الطائرة المكون من أربعة عشر فردا، والذى رفض المغادرة مع الرهائن المحررين وأصر على البقاء، وطالب الخاطفون إطلاق سراح المعتقلين الفلسطينيين فى السجون الإسرائيلية وبعض الأسرى فى سجون فى دول أخرى، فى مقابل الافراج عن الطائرة والركاب.⁽⁵⁾

وقد رفض رئيس الوزراء الإسرائيلى فى تلك الفترة "اسحق رابين" **"יצחק רבין"** الاستجابة لمطالب الخاطفين، وأمر بشن حملة عسكرية لتحرير الرهائن،

وذكر في مقابلة تليفزيونية معه أنه لم يقبل بالخضوع حيث قال "كان من المستحيل أن أوافق على تسليم المعتقلين في السجون الإسرائيلية في مقابل إطلاق سراح الرهائن"⁽⁶⁾ والعملية العسكرية التي قام بها الجيش الإسرائيلي كان أساسها مباغته الخاطفين عن طريق إرسال قوات من المظليين في الجيش، متتكرين في الزى العسكري الأوغندي، ثم قاموا بهجوم مفاجئ على مطار عنتيبي وقتلوا جميع الخاطفين، وقُتل أيضا قائد العملية جوناثان نتياهو وثلاثة من الرهائن.⁽⁷⁾

من الجدير بالذكر أن عملية عنتيبي حظت باهتمام كبير، وشهرة واسعة في جميع وسائل الإعلام الإسرائيلية منذ وقت تنفيذ العملية وحتى الآن. وثمة أعمال كثيرة توثق هذا الحدث، منها الأعمال الأدبية من قصص وروايات، وكتب وثائقية، وأفلام سينمائية نذكر منها على سبيل المثال: المذكرات التي كتبها شمعون بيرز "שמעון פרס" عام 1991 بعنوان "مذكرات عنتيبي" "יומן אנטבה" حيث كان يشغل منصب وزير الدفاع أثناء وقوع العملية.⁽⁸⁾ وقام الشقيق الأصغر لجوناثان وبنيامين نتياهو، وهو الطبيب "عيدو نتياهو" "עידו נתניהו" بكتابة قصة حياة شقيقه الأكبر في كتاب بعنوان "معركة يוני الأخيرة" "הקרב האחרון של יוני" عام 1991 وفي هذا الكتاب سلط الضوء على الدور القيادي لأخيه في عملية عنتيبي، وفي عام 2007 قام بكتابة مؤلف آخر بعنوان "دورية الأركان العامة في عنتيبي" "סיירת מטכ"ל באנטבה" ويتناول في هذا الكتاب شهادات بعض الجنود والضباط الذين شاركوا في عملية تحرير الرهائن، كما كشف عن تفاصيل أكثر عن العملية من خلال بعض الوثائق العسكرية التي حصل عليها.⁽⁹⁾

وهناك عديد من الأعمال الأدبية الموجه للأطفال التي تناولت تلك الحادثة حيث نشر الأديب "إيثان درور" "איתן דרור" أربع روايات وهي "دودو وميري نحטפים לאוגנדה" "اختطاف دودو وميري إلى أوغندا" عام 1976 "עוזי ودני במבצע יהונתן" "عوزي وداني في عملية جوناثان" عام 1977 "ידידות ומאבק

בשערי אנטבה" "الصداقة والنضال عند بوابات عنيتيبي" عام 1977 "ברק ורעם בשערי אוגנדה" "البرق والرعد عند بالقرب من أوغندا" عام 1977 وقد ظهرت هذه الأعمال تباعا، ويرى المؤلف "أدير كوهين" "אדיר כהן" أن هذه الأعمال تتسم بالسطحية ويرى أن المعالجة الفكرية لها لم تكن على المستوى المطلوب.⁽¹⁰⁾ وغيرها كثير من الأعمال الموجه للأطفال التي تتناول تلك الحادثة منها أعمال تناولت تلك العملية في إطار بسيط بما يتناسب مع عقلية المتلقى الصغير.

أهمية هذه الدراسة

وقد وقع الاختيار على رواية "55 دقيقة في عنيتيبي"⁽¹¹⁾ "55 דקות באנטבה" للأديبة الإسرائيلية "أورا موراج" "אורה מורג"⁽¹²⁾ والتي قامت فيها بإحياء ذكرى هذه العملية وإعادة صياغتها وكتابتها للشباب، وبث كثير من الأفكار بها لعدة أسباب منها:

1- أن هذه الرواية مقدمة لفئة المراهقين والشباب، ومن المتعارف عليه أن المراهق في تلك المرحلة العمرية دائما ما يبحث عن صورة البطل والقوة التي ينسجها في خياله، ويرغب في الاقتداء بها والسير على دربها، والأدب الإسرائيلي بشكل خاص هو بمثابة أداة يستخدمها الأدباء الإسرائيليون لترسيخ مفاهيم ومعاني وقيما محددة، يعملون على ترسيخها في عقل الطفل، بما يعزز أفكارهم الأيديولوجية، فهو لا يكتب بهدف إثارة المتعة والتشويق لدى المتلقى الصغير فحسب، بل استطاع الأدباء الإسرائيليون من خلاله غرس ما يريدون من أفكار ذات أبعاد أيديولوجية،⁽¹³⁾ وسياسية واجتماعية، بما يخدم أفكارهم الصهيونية التي يرغبوا في حشو عقول الأطفال بها، وهناك كثير من الأفكار التي أرادت الأديبة الإدعاء بها وغرسها في نفوس الأطفال؛ مثل فكرة مدى التفوق العسكري للجيش الإسرائيلي، واستعداد جنوده للتضحية بأرواحهم، من خلال تقديم نموذج حقيقي للبطل الذي يضحي بنفسه من أجل وطنه وهو جوناثان نتتياهو، كما أشارت إلى إيهود بارك أيضا وغيره كأبطال حسب زعمها قادوا عمليات عسكرية

من أجل الحفاظ على أمن الوطن، كما قدمت موراج صورة مثالية للبطولة أيضا من خلال بطل الرواية وهو مراهق يبلغ من العمر أربعة عشر عاما.

2- تكرت الأدبية أحداث عملية الاختطاف بكل تفاصيلها الدقيقة، في صورة مبسطة للشباب، فهذه الرواية تعتبر كتابا وثائقيا لأحداث عملية عنتيبي، فهي ليست مجرد رواية مبنية على أحداث خيالية، وتكرت في مقدمة الرواية انها استعانت بكثير من الوثائق العسكرية وشهادات بعض الرهائن الذين كانوا على متن هذه الرحلة ولذلك فهي تتصح الشباب بقراءة هذه الرواية كي يشعروا بالفخر بما صنعه أبائهم حسب زعمها.

3- أرادت الأدبية تعزيز فكرة الإنتماء للوطن وأن إسرائيل هي الملاذ الآمن والوحيد للإسرائيليين، ولذلك يجب عليهم الإيمان به والتضحية من أجل المحاطة على وجوده واستمراريته.

4- مزمنة الرواية لكثير من الاتهامات التي تلاحق رئيس الحكومة بنيامين نتنياهو بالضلوع في كثير من قضايا الفساد، وخيانة الثقة، فهذه الرواية تذكر الشباب والمراهقين ببطولته حسب ادعائها هو وعائلته وماقدمه للجيش والوطن من تضحيات.

5- لأنه على حد علم الباحثة لم يتم العثور على دراسات عربية سابقة تناولت عملية عنتيبي

منهج الدراسة:

وعلى هذا، فمن خلال أدوات المنهج التكاملي في ضوء إستقراء النص، يمكن تناول هذه الرواية، بالنقد والتحليل. ومن أجل تفنيد ودحض تلك الآراء والأفكار التي بثتها الأدبية في روايتها فقد قسمت البحث إلى عدة محاور وهي كالآتي:

أولاً: النظرة المتدنية للشخصية العربية والأفريقية

ثانياً: التأكيد على ادعاء التمسك بالهوية والقومية اليهودية

ثالثاً: زعم فكرة البطولة المطلقة للجندى الإسرائيلي

عرض مختصر لأحداث الرواية:

تبدأ الرواية بإستعراض الأدبية لقوة الجيش الإسرائيلي - حسب زعمها - وقدراته القتالية الفائقة، فى محاولة منها لجذب انتباه الشباب، ففى زيارة للقائد - ايهود باراك - لأحد المدارس فى مدينة تل أبيب كى يلقي محاضرة للطلاب يحدثهم فيها عن بطولات وإنجازات الجيش، وكيف استطاع هزيمة الفلسطينيين فى (حادثة سيناه)⁽¹⁴⁾ وأخذ يستطلع آرائهم فيها، وكان لأحد الطلاب رأياً سديداً وهو ما لفت نظر باراك، وهذا الطالب هو **عومري** بطل الرواية الذى كان يرى؛ أنه يجب على الجيش عدم الخضوع لمطالب الخاطفين أبداً ويجب على الجيش التدخل العسكرى للحفاظ على أمن الوطن، وهذا كان تمهيدا لأحداث الرواية الفعلية عندما سافر عومري وحيدا على متن الطائرة المتجهه من تل أبيب إلى باريس، لمقابلة بعض أفراد عائلته هناك، وكانت تجلس إلى جواره فتاة تدعى **تامى** والتى تشاركه بطولة الرواية، وهى أيضا كانت وحيدة. وبينما كان يتبادلان أطراف الحديث حتى قام أحد الأشخاص بشكل مفاجئ وأعلن أن الطائرة أختطف، وتم تغير مسار الرحلة حيث اتجهت إلى ليبيا للترود بالوقود ومكثت هناك عدة ساعات، ثم اتجهت إلى مطار عننتيبي فى دولة أوغندا، وتتوالى أحداث الرواية حيث يقوم الطفل عومري ذو الأربعة عشر عاما بوضع خطة وهى النقاط بعض الصور للخطافين ولمبني المطار المحتجزين به، واستطاع إرسال هذه الصور والمعلومات لأخيه المجدد فى الجيش، عن طريق صديقه تامى التى كانت تحمل جواز سفر أمريكيا، فادعت أنها ليست يهودية وتم تحريرها مع الرهائن من الجنسيات المختلفة، والمعلومات التى استطاع عومري وتامى جمعها ساعدت كثيرا فى نجاح العملية وإنقاذ الرهائن. قسمت موراج الرواية لسبعة أيام بدءا من اليوم الأول للاختطاف وحتى آخر يوم إطلاق سراح الرهائن، وقد مزجت فى الرواية بين أحداث واقعية أعتمدت خلالها على الوثائق وذكرت تفاصيل اللقاءات التى عقدت بين القيادات الإسرائيلية؛ كاسحق رابين رئيس الوزراء وشمعون بيرز وزير الدفاع، وجوناثان نتنياهو قائد الأركان العامة، وغيرهم من أعضاء الحكومة

والجيش الذين كانوا فى وضع مُربك و كانوا مختلفين حول القرار الذى يجب على الحكومة اتخاذه؛ هل هو التسليم بمطالب الخاطفين أم محاولة تنفيذ عملية عسكرية، وفى النهاية كان القرار الحاسم هو شن هجوم عسكرى على مطار عنتيبي، وقد ذكرت موراج التفاصيل الدقيقة للخطة التى قام الجيش بتنفيذها. كما نسجت الأديب قصة حب بين عومري وتامى خلال فترة إحتجازهم سويا، حيث نجح فى إقناعها بإنكار هويتها وتقديم مصلحة الوطن عن أى شئ آخر. وفى النهاية تذكر الأديبة مشاعر الحزن والأسى التى ألمت بالإسرائيليين جراء موت جوناثان، ثم رسالة أخيرة منها للعالم أجمع بأنه يجب - أن يتعلم الشجاعة من الجنود الإسرائيليين -

أولا: النظرة المتدنية للشخصية العربية والأفريقية:

كانت النظرة للآخر فى الفكر اليهودى ولا زالت نظرة خاصة وهذا ما انعكس بشكل مباشر على أدبهم، فتبينت مواقف الأدباء من الآخر العربى حسب انتماءاتهم الحزبية والسياسية، فمنهم من عرف العربى على حقيقته، فذكر حسناته وسيئاته ومنهم من غض الطرف عن أى صفات حسنة للشخصية العربية، وأبرز سيئاته لإظهار العربى متأخراً متخلفاً. وبالطبع فإن الخط الصهيونى هو الغالب على انتاج هؤلاء الأدباء حيث يتسم بالنظرة المتعالية، والسخرية والاستخفاف بالعرب واعتبارهم سذجاً بسطاء.⁽¹⁵⁾ ولم تختلف نظرة الأديبة الإسرائيلية موراج التى تمثل الشخصية العربية لديها كجزء من الكابوس الحياتي للإنسان الإسرائيلي.

فلم تتغير الصورة النمطية والنظرة الدونية للشخصية العربية بوجه عام والفلسطينية بوجه خاص، وغيرها من الشخصيات الأخرى من القارة الأفريقية، التى تراها الأديبة شخصيات همجية متخلفة، وفى كثير من الأعمال الأدبية الإسرائيلية عمد الأدباء والمفكرين اليهود إلى تشويه وتحقير الشخصية العربية فى مؤلفاتهم. وذلك لترسيخ نمط معين فى أذهان الأطفال عن العربى؛ من خلال إصاق الصفات

السلبية به فهو مجرد قاتل مجرم راعى غم. وهذه الصورة السلبية التي تضع العربي في مرتبة متدنية تصل إلى حد نزع صفاته الانسانية وتجريده من صفاته البشرية ليس من قبيل السب والتجريح بل في إطار عملية فكرية معروفة لدى علماء النفس بمصطلح "التجريد من الانسانية Dehumanization" وهي عملية تستهدف تسهيل "العدوان على الطرف الآخر على اعتبار أنه كائن أقل مرتبة ولا يتمتع بما للكائن الانساني من حقوق وواجبات.⁽¹⁶⁾

1- الشخصية العربية متمثلة في شخصية الدكتور "وديع حداد"

بدأت مراجع التعريف بوديعة حداد⁽¹⁷⁾ في روايتها بأنه طبيب عربي مسيحي، يبلغ من العمر 46 عاماً، وأنه ضابط العمليات في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وتصف الأدبية حداد أثناء وجوده في الصومال وبينما كان يجلس منتظراً محادثة الرئيس "عبدى أمين"⁽¹⁸⁾ رئيس دولة أوغندا على الهاتف، أخذ يتأمل في الصور وعناوين الصحف المعلقة على الحائط والتي تحمل اسمه، بأنه المنظم والمسؤول عن عمليات اختطاف الطائرات. وذكرت منهم مراجع عمليتان؛ عملية اختطاف طائرة "العال" للجزائر عام 1968، ثم ذكرت أن أحب عمليات الاختطاف لديه كانت اختطاف الأربع طائرات والهبوط بهم إلى مطار داوسون في الأردن، عام 1970، ثم بدأ حداد يحدث نفسه بصوت عالٍ قائلاً؛ أنه لا يوجد في العالم أحد يماثله في الذكاء وأنه هو الملك الحقيقي وسوف يثبت ذلك لرايين رئيس الحكومة.

"دוקتور وديع روفاء عربي - نוצרי כבן 46, ... קצין המבצעים של החזית העממית לשחרור פלסטין... על הלוח היו נעוצות תמונות וכתבות ... המתארות אתו כאחראי על חטיפות מטוסים ומתקפות טרור בשדות תעופה ... כל המתקפות והחטיפות, פרט לאחת נרשמו כסיפור הצלחה מרשים באחת מהסן חטיפת אל אל לאלג'יר ב- 1968, אך הצליח לכופף את ממשלת פלסטין הכבושה, ממשלת הציונים, ואילץ אותה לשחרר חברים יקרים תמורת בני הערובה. תמונה גדולה ואהובה עליו במיוחד הייתה זו

שבה נראו ארבעה מטוסים קרועים לגזרים לאחר פיצוץ
במנחת ים מאולתרים במדבר ירדני.⁽¹⁹⁾

"الدكتور وديع حداد طبيب عربي مسيحي يبلغ من العمر 46 عام... ضابط العمليات في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ... مثبت على اللوحة صور ومقالات ... التي تصفه كمسؤول عن عمليات خطف الطائرات، والهجمات الإرهابية في المطارات... جميع الهجمات وعمليات الاختطاف، فقط سُجلت كقصة نجاح مذهلة، باستثناء واحدة فقط. أحد العمليات الناجحة عملية اختطاف طائرة " العال" للجزائر عام 1968، نجح في إخضاع الحكومة الصهيونية للحكومة الفلسطينية المحتلة، مما أجبرها على إطلاق سراح أصدقائه الأعزاء، في مقابل الرهائن. والصورة المفضلة لديه كثيرا هي التي تظهر بها أربع طائرات محطمة لشطايا جراء تقجيرها في مطار مؤقت في الصحراء الأردنية."

في بداية حديثها ذكرت الأدبية أن حداد طبيب عربي، لم تذكر أنه فلسطيني حتى لا يتبادر إلى ذهن القارئ الصغير أن هناك دافعا قويا أو مُبررا لما يفعله من أعمال خطف للطائرات، وذكرت عمليتان إحداهما كانت عام 1968 والأخرى عام 1970 ومن المعروف حتى في الصحف العالمية، أن العمليات التي كان يصممها حداد كان كان الهدف منها هو التدخل لإحداث خلل في توازن القوى والهيمنة العسكرية والاقتصادية الأمريكية والإسرائيلية، فلم يكن هدفه من هذه العمليات هو خلق الرعب من خلال القتل والإصابة، ولكن هدفه كان قلب الإطار ومحاولة إثبات قدرة الشعب الفلسطيني على المقاومة المسلحة، وبالفعل التفت أنظار العالم حول هذه العمليات في أوائل السبعينيات، واستطاعت حركات المقاومة الفلسطينية إثبات وجودها إلى جانب الحركات الثورية الأخرى.⁽²⁰⁾

"אין כל העולם הביט ולא האמין שהכל זה אני רק אני אין
גדול ממני אני הכי גדול אמר בקול רם "אין כמוני מי שידוע

لأرغن حטיפه להכניע את הממשלה הציונית ולשחרר את מי שאני רק רוצה. ... גנרל רבין חושב שהוא גיבור גדול כי הצליח לכבוש שטחים של שלוש ארצות שלנו בשישה ימים. יופי שימשיך לחשוב אני אראה לו מי כאן המלך האמיתי ומי קובע מה יהיה. אני מכין לו עכשיו כזות 'חגיגה' שהוא לא ידע מאיפה זה בא לו. חה-חה-חה."⁽²¹⁾

"كيف يتثنى للعالم بأسره أن ينظر ولا يؤمن أن كل هذا من صنعى أنا، أنا فقط، لا يوجد من هو أعظم مني، ثم قال بصوت عالٍ أنا أعظم شخص، لا يوجد مثلى من يمكنه تنظيم عملية خطف لإخضاع الحكومة الصهيونية لتحرير الأشخاص التي أرغب فيها... يعتقد الجنرال رابين أنه بطل عظيم لأنه تمكن من احتلال ثلاثة من أراضينا في ستة أيام، حسنا فليستمر في اعتقاده وأنا سأريه من هو الملك الحقيقي ومن الذي يقرر ما هو أت، سأعد له احتفال لن يعلم كيف حدث ها ها ها ها"

تخلق موراج انطباعاً في هذه الفقرة عن وديع حداد أنه شخص غير متزن نفسياً، يصل إلى حد الجنون كل هدفه أن يثبت أنه أذكى وأقوى من أى شخص، وأن هدفه هو لفت أنظار العالم إلى شخصه، وإلى قدراته الذاتية على إخضاع رؤساء الدول. وهذا بالطبع منافٍ للحقيقة وإلى ما ذكره حداد بنفسه فيما يخص العمليات التي كان يخطط لها ضد الكيان الصهيوني، حيث كان يرى أن دور العمل المسلح الفلسطيني هو إقلاقه لراحة المحتل، ومنعه من الاستقرار، وإثبات أن الشعب الفلسطيني المقهور المحروم من أى دعم حقيقي من مختلف الدول، والمتروك لمواجهة أشرس الجيوش في العالم دون أى دعم حقيقي، ومع ذلك فهو قادر على التحدى والمواجهة. وكان يرى أيضاً أن الثورة الفلسطينية لا تمتلك أرضاً تستطيع الانطلاق منها لمواجهة العدو الصهيوني ولذلك فهو مُجبر على أسلوب العمل السري والمواجهة غير المباشرة، مع القوات الإسرائيلية التي تمتلك أحدث الأسلحة والمعدات.⁽²²⁾

مثل هذه الأفكار لا يمكن أن تصدر عن شخص كل هدفه إثبات أنه الأقوى وأن يظهر أما العالم أجمع قدراته الفكرية وعظمته الشخصية، لاسيما أن حداد لم يكن يحب الظهور إعلامياً ولم يجرى في حياته حديثاً صحفياً، ولم يكتب مذكراته، فهدفه لم يكن الشهرة، بل على العكس فحتى الأموال لم تكن تعني له شيئاً في حياته الخاصة.⁽²³⁾

كما سعت الأدبية أيضاً في هذه الفقرة إلى التركيز على إنجازات الجيش الإسرائيلي، وإلى قدرته على احتلال ثلاث دول عربية في ستة أيام، حرب 1967 ويبدو جلياً في هذه الرواية تركيز الأدبية على إنجازات الجيش الإسرائيلي فقط وتجنب ذكر أي من الحروب الأخرى التي خاضها وكان الانتصار بها حليف العرب مثل حرب 1973 وذلك بدافع تحسين صورته أمام الأطفال والشباب، وتعزيز فكرة الانتماء للوطن لديهم.

"لمרות גאוותו ויוהרתו תמונה אחת לא נעלמה מעיניו של חדד – תמונת המטוס של סבנה בכל פעם שראה אותה נמחק החיוך משפתיו. ושוב דיבר לעצמו טוב פעם אחת עשינו טעות."⁽²⁴⁾

"على الرغم من شعوره بالفخر وغروره إلا أن هناك صورة واحدة لا تغيب عن نظر حداد هي صورة طائرة سيينا بمجرد رؤيتها، تخفى الابتسامة من على شفاهه، ويعود ليحدث نفسه قائلاً؛ حسناً لقد أخطأنا لمرة واحدة فقط."

وفي هذه الفقرة تبدأ الأدبية في غرس الأفكار التي تعنيها في ذهن الأطفال، ألا وهي أن التفوق العسكري للجيش الإسرائيلي هو ما يحى أثار أي مقاومة للفلسطينيين، فعلى الرغم مما أثبتته حداد من قدرات على التخطيط والتنفيذ في واقعة اختطاف أربعة طائرات في وقت واحد والهبوط بها في مطار مهجور في الأردن، وإخلائها من الركاب، وتفجيرها والمطالبة بالإفراج عن جميع السجناء السياسيين المحتجزين في مقابل تحرير الرهائن، ولكن الأدبية تذكر أن عملية سيينا التي انتصر فيها الجيش الإسرائيلي تثبت تفوقهم، في مقابل فشل المقاومة الفلسطينية،

وذلك بهدف تحقيق دور المقاومة والإعلاء من شأن الجيش الإسرائيلي في عيون القارئ الصغير.

وفي فقرة أخرى أثناء المحادثة الهاتفية بين الرئيس الأوغندي عيدي أمين وحداد لترتيب خطوات اختطاف الطائرة واختيار مكان الهبوط وهو مبنى تابع لمطار عنيتيبي، يتسائل عيدي أمين عن سبب اختيار حداد لطائرة "أير فرانس" الفرنسية بشكل خاص، فسأل لماذا لم تخطط لأختطاف طائرة تابعة لشركة "العال" الإسرائيلية، حيث سيكون الركاب جميعهم إسرائيليين، فأجابه حداد؛ بأن النظام الأمني الذي تضعه شركات الطيران الإسرائيلية والإجراءات الأمنية التي تتخذها صارمة للغاية، ومن المستحيل على أفراد المقاومة اختراقها، وإلا مصيرهم سيكون الموت.

"أدוני הנשיא ... ברור לי שלו טסת מעולם בחברת אל-על בלתי אפשרי לחדור את חגורת האבטחה שלהם בשדה התעופה בלוד. ימח שמם וגם אם כבר חדרת למטוס יהיה לך עסק עם המאבטחים שבמטוס. לכל טיסה שלהם מצטרפים מאבטחים סמויים, ותאמין לי, אף חוטף מטוס לא רוצה להיתקל בהם. הם מאומנים וחזקים, והעיקר: הם לא מוותרים ולוחמים עד הסוף. לא נשא משם בחיים. הדלת של הטייס אצלם נשארת תמיד סגורה, ולא חשוב מה נעשה- הם לא יפתחו אותה. הטייסים ינחיתו את המטוס בחזרה בלוד, ושם אתה כבר יודע מה יקרה לנו." (25)

"سيدي الرئيس ... من الواضح لي أنه لم يسبق لك السفر على متن خطوط شركة طيران "العال" فمن المستحيل اختراق منطقة الأمان في مطار اللد. عليهم اللعنة، وحتى إذا كنت قد دخلت الطائرة بالفعل فسوف تتعامل مع عناصر الأمن على متن الطائرة. كل رحلة ينضم إليهم عناصر أمن سريين، ثق بي، لا يوجد خاطف طائرة يريد أن يحتك بهم. إنهم مدربون وأشداء، الخلاصة: أنهم لا يستسلمون ويقاثلون حتى النهاية. لن نغادر الطائرة على قيد الحياة، فباب كابينة الطيار

مغلق دائماً، بغض النظر عما نفعله - لن يفتحوه. سيهبط الطيارون بالطائرة عائدين إلى مطار اللد ، حيث تعلم ما سيحل بنا."

يبدو أن الأديبة قد بالغت كثيراً في وصف الإجراءات والسيطرة الأمنية للقوات الإسرائيلية بحيث يصعب اختراقها، مقارنة بالقوات الأمنية في الدول الأخرى مثل فرنسا. وذلك بهدف واحد وهو الإغلاء من قيمة الجيش والوطن في نفوس الأطفال الإسرائيليين، ولكن الحقيقة منافية لهذا؛ فاهناك الكثير والكثير من العمليات التي نفذتها المقاومة الفلسطينية، واخترقت بها الانظمة الأمنية المعقدة للقوات الإسرائيلية، وتحدث فيها أجهزتهم الاستخباراتية ، وأسلحتهم المتطورة، فعلى سبيل المثال لا الحصر هناك حادث الاختطاف الذي ذكرته بنفسها وهي الطائرة التابعة لشركة طيران "العال" الإسرائيلية رحلة رقم 426 عام 1968.⁽²⁶⁾ حيث تمكن أعضاء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين من إجبار الحكومة الإسرائيلية على تنفيذ مطالبها، بتحرير الأسرى في سجونهم. وغيرها كثير من العمليات التي قام بها أفراد من المقاومة بتحدي الكيان الصهيوني، ومنها عمليات اختطاف جنود إسرائيليين من داخل فلسطين المحتلة نفسها وإخفائهم لفترات طويلة بعضها امتد لسنوات، ولم تتمكن الحكومة الإسرائيلية، من تحديد أماكنهم أو تحريرهم باستخدام القوة العسكرية، بل اضطرت للجوء للمفاوضات وتقديم التنازلات وتحرير مئات الأسرى مقابل جندي واحد فقط. وغيرها كثير من العمليات الفدائية التي لا تتسع صفحات البحث لذكرها.

تتوالى أحداث الرواية حيث ذكرت مارج دور حداد في تخطيط وتنسيق عملية عنتيبي، أثناء وجوده في مقديشو عاصمة الصومال، خلال حديثه مع الخاطفين، ورئيس دولة أوغنده عيدي أمين، إلى أن يصل بنفسه إلى مطار عنتيبي في اليوم الرابع لإحتجاز الرهائن، ويقابل عيدي أمين ويدور بينهما حديثاً مطولاً حول وضع الرهائن، ومصير العملية ، ثم تعاود مارج في تكرار الحديث عن "عملية سيبنا" خلال ذكر وديع حداد أن أكثر ما يخشاه ويفزع هو انتصار القوات

الإسرائيلية كما حدث في سببنا، حتى ترسخ فكرتها بمدى التفوق العسكري والروح القتالية للجنود الإسرائيليين

وفي فقرة أخرى تذكر مورج موقف رئيس الحكومة في تلك الفترة "اسحق رابين" من وديع حداد خلال حديث دار بين رابين وأحد القادة في الجيش الإسرائيلي عنه.

"אתה באמת מאמין שיוצאו אותם להרוג ? שאל פריוקה.
(רבין) כן מפקד הפעולה הוא ודיע חדאד האכזר
שבמחבלים. שאיש מאתנו לא ישלה, את עצמו שחדאד
ירחם על מישוה- לו על ילד, לו על אישה, לא על זקן ולא
על חולה." (27)

"سأل برويكا هل تعتقد حقاً أنهم سيقتلوهم؟ (يقصد الرهائن) (اجابه
رابين) نعم فقائد العملية هو وديع حداد أكثر الإرهابيين شراسة، فلا
يمكن لأى أحد منا أن يخدع نفسه ويظن أن حداد سوف يشفق على
أحد، لا على طفل ولا إمراه، ولا على مسن ولا مريض."

يبدو أن الأدبية لم يحالفها الحظ في كتابة هذه الصفات على وديع حداد؛ لأنها
ذكرت في فقرة سابقة في الرواية أنه بعد عملية الاختطاف من مطار أثينا، وقبل أن
تهبط الطائرة في ليبيا، قامت إمراة إسرائيلية تحمل جواز سفر بريطانيًا بجرح نفسها
وكانت حُبلى ثم إدعت أنها في حالة نزيف، فأطلق الخاطفون سراحها عند هبوط
الطائرة، بأوامر من وديع حداد، إذا كان بالفعل أكثر الإرهابيين بطش وشراسة ماكان
ليطلق سراحها، سواء أكانت تحمل جواز سفر بريطانيًا أم إسرائيليًا فالبطش والقسوة
لا يعرف جنسية، وقد مكث الرهائن الإسرائيليون في عنتيبي سبعة أيام لم يصاب واحد
منهم بأذى، بل إن عيدي أمين قد أصدر أوامره لطبيبه الخاص، وكان يشغل منصب
وزير الصحة في تلك الفترة أن يتابع حالة الرهائن الصحية يوميا. فهدف حداد كان
واضحا ومعلنًا، وكان يكرر رأيه كثيرًا في كل المناسبات ألا وهو؛ " لسنا إرهابيين،
نحن أكثر إنسانية من أى طرف آخر، نحن نحسب حساب الأطفال لكن نرى أن

أطفال شعبنا لهم الحق في الحياة والخروج من المعاناة. والحل الوحيد هو النضال ...
ونؤمن بأن الحرب طويلة الأمد هي التي يمكن أن توصلنا إلى هدفنا. (28)

"نوسעת אחת, ישראלית בעלת דרכון בריטי הצליחה להשתחרר הלילה בעורמה. היא נמצאת בחודש השישי להריונה והעמידה פנים שהיא מדממת. היא פצעה את עצמה בסכין דיממה, וכמעט 'הפילה' כביכול את עובריה. המחבלים 'קנו' את הסיפור ושחררו אותה לאחר שנחתו בלוב. היא דיווחה שיש ארבעה חוטפים על המטוס." (29)

"تمكنت إحدى المسافرين وهي امرأة إسرائيلية تحمل جواز سفر بريطانيًا من التحرر بدهاء، فهي حامل في شهرها السادس، أدعت أنها تتزف، جرحت نفسها بسكين وأدعت أنها تقرباً على وشك فقد جنينها، انطلت القصة على الخاطفين، وأفرجوا عنها فور هبوط الطائرة في ليبيا، وأفادت بوجود أربعة خاطفين على متن الطائرة."

ومما لا يدع مجالاً للشك أنه لا يوجد وجه للمقارنة بين "شراسة" و"بطش" أفراد المقاومة الفلسطينية كما تحاول أن تثبت موراج وبين شراسة و"بطش" بعض المستوطنين وقوات الأمن الإسرائيلية، التي لا ترحم طفلاً ولا شيخاً ولا امرأة، ولا حتى نبات أو حيوان. فحسب مذكرته منظمة العفو الدولية أنه في أثناء الأسابيع الأولى من الانتفاضة الثانية التي بدأت سنة 2000 بلغت النسبة بين الفلسطينيين القتلى والإسرائيليين القتلى 1 إلى 20 والغالبية العظمى من القتلى الفلسطينيين تعرضوا للفتك بهم أثناء التظاهرات وفي ظروف لم تكن حياة عناصر قوات الأمن الإسرائيلية فيها معرضة للخطر. (30)

وهذا ما يتكرر الآن في مسيرات العودة بصورة أسوأ من زى قبل، ولم تذكر موراج موقف وديع حداد بعد فشل عملية عنتيبي، وتمكن الجيش الإسرائيلي من تحرير الرهائن.

2- الشخصية الأفريقية متمثلة في "عدي أمين"

لم تدخر الأدبية موراج وسعاً في ذكر الرئيس الأوغندي عدي أمين بأقبح الصفات، فقد ذكرت اسمه في الرواية أكثر من مائة مرة، واستخدمت أسلوب السخرية والاستهزاء به بداية من مقدمة الرواية وحتى نهايتها. وذلك بسبب سياسته التي اتبعها مع الكيان الصهيوني وبسبب موقفه الداعم للقضية الفلسطينية، فمن المعروف أن القضية الفلسطينية قد احتلت مكاناً بارزاً في الجدول اليومي لمنظمة الوحدة الأفريقية في أوائل السبعينات، وأصبحت شأناً أفريقياً عاماً في كثير من الدول الأفريقية مثل الكونغو، زامبيا، غينيا، مالي، نيجيريا، وليس أوغندا فقط، فكان الرأي السائد أن هناك ظلماً وقع على الفلسطينيين ويجب إزالته.⁽³¹⁾

وقد أعرب عدي أمين عن رأيه هذا في مقابلة تليفزيونية أجريت معه، بتقديم دعمه الكامل للفلسطينيين وتعاطفه مع قضيتهم، حيث ذكر أن "الفلسطينيون ليسوا مخربين هذا هو رأي فهم يحاربون من أجل هدفهم، المخربون هم الإسرائيليون الصهيونيون الذين أخذوا أرض الفلسطينيين بالقوة."⁽³²⁾

فتصفه على لسان شمعون بيريس الذي كان يشغل منصب وزير الدفاع في تلك الفترة قائلة:

"פרס הניח אט אט את השפופרת על כנה, ותמונותו של שליט אוגנדה הדיקטטור אידי אמין דאדה עלתה מול פניו. אפריקאי ענק הנראה כעץ בעל גזע עבה. כארבע שנים קודם לכן סעד פרס בחברתו, בעת שביקר בישראל, ונוכח בעצמו במה שכולם ידעו הענק האכזר התנהג כאילו יצא זה עתה מהגונגל הוא מיהר לצחוק באופן בלתי צפוי, היה מסוגל להיות נדיב וטוב לב ותוך שנייה להפוך איש אחר, אכזר וחוסר רחמים, אדם מטורף. היה ידוע שהוא בקושי ידוע לקרוא אך היה לו כשרון מנהיגות יוצא דופן... האדם הזה היה אחראי עתה לגורלם של למעלה ממאה ישראלים במרחק של כ- 4000 קילומטרים מגבולות הארץ."⁽³³⁾

قام بيريس بإغلاق سماعة الهاتف ببطء، وصورة حاكم أوغندا الديكتاتور عيدي أمين دادا فى مخيلته. أفريقي ضخم يبدو أنه شجرة ذات ساق سمكة. منذ حوالي أربع سنوات كان بيرز فى صحبته عند زيارته لإسرائيل، وأدرك بنفسه مايعلمه الجميع عن العملاق الوحشى، الذى كان يتصرف كما لو أنه خرج للتو من الغابة، كان يضحك بشكل غير متوقع، قادراً على أن يكون كريماً ولطيفاً، وفي ثانية يتحول ليصبح رجلاً آخر قاسياً ولا يرحم، مجنون. كان من المعروف أنه بالكاد يستطيع القراءة ولكن لديه قدرة قيادية غير اعتيادية... هذا الرجل أصبح مسؤولاً الآن عن مصير أكثر من مائة إسرائيلي على بعد 4000 كيلو متر من حدود الدولة.

ومن صفات الحيوانات التى أطلقتها عليه أيضاً.

"دאדה נראה כמו פיל שחום ונוצץ חסר חדק, רובץ בתוך אפריון מפואר הנשיא בידי ארבעה גברים שכמעט קרסו מכבוד משקלו ... דאדה שפניו רחבים כמחבת סטייקית מפוחמת, אפו רחב כסרטן שמן פסוק רגליים, ונחיריו פעורים כמנהרות אפלות היכולות להכיל בתוכן צמד אגודלים שמנים, הוסיף לנופף בידיו כמו היה מלך העולם. עיניו הפעורות מזרות האימה נבלעו המשמני פניו." (34)

"بدا دادا مثل فيل داكن لامع ليس لديه خرطوم، يستلقى على كرسي فخم... يحمله أربعة رجال بدا عليهم الانهيار من ثقل وزنه... وجه دادا كبير مثل شريحة لحم متفحمة ، أنفه عريضاً مثل سلطعون سمين مبتور القدمين، وفتحات أنفه مثل الأنفاق المظلمة التي يمكن أن تتسع لأبهامين كبيرين، يلوح بيديه كما لو كان ملك العالم. انغمست عيناه التي تحرق بشكل مرعب فى وجه الكبير."

هذه اللهجة الخطابية التى تستخدمها الأديبة فى وصف رئيس دولة سواء كنا نتفق أو نختلف معه لا يجوز توجيهها للأطفال، حيث يعتبر استخدامها لمثل هذه

الصفات الفيل الداكن أو الزنجي، كما شبهته أيضا بالحيوان الذي خرج للتو من الغابة، ووجهه مثل قطعة اللحم المشوي كناية عن شدة سواد بشرته، ووصف طوله بالشجرة ومناخرة بالنفق المظلم كل هذه الصفات السيئة تعد عنفاً لفظياً، وتشجيعاً للأطفال والشباب على التتمر، فأى شخص لا يتفق مع الآخر يسخر ويتهكم من شكله ومظهره، ويحقر من شأنه، بل ويرجعه لدرجة الحيوان، وهذا منافي للأداب والسلوك التي كان يجب عليها كأديبة المحافظة عليها أثناء كتابتها للشباب. فهي بهذا الخطاب المشبع بالكراهية والتحقير "تعرض على الكراهية" ضد مجتمع كامل فإذا كان هذا هو وصف رئيس الدولة؛ فكيف سيكون الشعب.

هناك عبارة رددتها كثيرا موراج على لسان عيدي أمين حيث كان يستخدم كثير من الألفاظ مثل الدكتور، الفاتح، الحاج وغيرها من الألقاب التي تدل على غروره، وعدم أهليته للحكم.

"אני הוד מעלתו הנשיא לכל החיים, פילדמרשל, החאג',
דוקטור אידי אמין דאדה, אדון כל חיות האדמה ודגי הים,
כובש האימפריה הבריטית באפריקה, מלך סקטלנד בכלל
ואוגנדה בפרט."⁽³⁵⁾

"أنا الرئيس الأعلى للحياة، المشير، الحاج، الدكتور عيدي أمين
دادا، رب جميع الحيوانات الأرضية وأسماك البحر، الفاتح
للإمبراطورية البريطانية في إفريقيا، ملك اسكتلندا بشكل عام وأوغندا
بشكل خاص".

وفي فقرة أخرى تشير موراج إلى مدى تسلطه وتحكمه في كل مقاليد الأمور، حتى وسائل الإعلام التي لا يمكن الثقة في مصداقيتها، فالأخبار التي تُبث يجب أن تكون بموافقة، ويجب أن تُسلط الألة الإعلامية عليه وعلى انجازاته، وأخباره.

"הרדיו בביתו של ח'אליד אלשיד, נציג החזית לשחרור
פלסטין בקמפלה בירת אוגנדה... היטב ידע שאם ברצינו
לקבל ידיעות מהימנות על המתרחש באוגנדה ובעולם

علיו להקשיב לרדיו אירופי או אמריקאי. הרדיו המקומי שהיה כמו כל דבר במדינה תחת שליטתו הבלעדית של הרודן אידי אמין, השמיע את שהורו לו להשמיע, רק לעתים רחוקות דוויח אמת. הידיעות תמיד שיבחו ופיארו את הנשיא.⁽³⁶⁾

"الإذاعة في منزل خالد الشيد، ممثل جبهة التحرير الفلسطينية في كمبالا، عاصمة أوغندا ... يعلم جيدًا أنه إذا أردنا الحصول على أخبار موثوقة عما يحدث في أوغندا وفي العالم، فعليه الاستماع إلى الراديو الأوروبي أو الأمريكي. الإذاعة المحلية كانت مثل أي شيء في البلاد تحت السيطرة الحصرية للطاغية عيدي أمين، يبت فقط ما يملأ عليه، ونادرا ما يكون صحيحا، الأخبار تمدح وتُمدد الرئيس على الدوام."

في آخر الفقرات التي ذكرت فيها عيدي أمين كانت للسخرية منه فبعد انتهاء العملية العسكرية وتحرير جميع الرهائن الإسرائيليين، أعلن أنه استعداد مطار عنتيبي مرة أخرى وأنه خضع لسلطته، وذلك في محاولة منه لانكار اشتراكه في عملية الاختطاف ولنفي الاتهام عن نفسه، مما أثار سخرية الضباط والرهائن حتى تعالت ضحكاتهم.

"קול ישראל מירושלים השעה תשע בבוקר. הרי החדשות נפתח בפעולה באנטבה: כי בני הערובה חולצו הלילה במבצע צבאי מבריק ... אידי אמין מודיע: "כבשתי מחדש את שדה התעופה של אנטבה. צחוק אדיר ומשוחרר נפלט מגרונות הנוסעים."⁽³⁷⁾

"صوت إسرائيل من القدس في الساعة التاسعة صباحا. بعد كل شيء، بدء الأخبار في عنتيبي: لأن الرهائن تم إنقاذهم الليلة في عملية عسكرية مذهلة، يعلن عيدي أمين: "استعدت مطار عنتيبي مرة أخرى، تعالت أصوات الضحكات من الركاب."

من الجدير بالذكر أن إسرائيل كانت حريصة على عودة العلاقات مع أوغندا رغم ماحدث أثناء فترة حكم عيدي أمين، ولكن لم تعود العلاقات إلى سابق عهدها

إلا في بداية التسعينات، بعد التوقيع على اتفاقية أوسلو بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية عام 1993 وبعد عودة العلاقات سرعان ما توطدت العلاقات السياسية والاقتصادية وقام الرئيس الأوغندي الحالي "موسفني" بزيارة إسرائيل عدة مرات،⁽³⁸⁾ حيث ترى إسرائيل أنها يجب أن توطد علاقاتها بكل دول أفريقيا، للاستفادة منها في جميع المجالات الزراعية، والصناعية، والاستفادة من منابع النيل، وأبرز دليل على ذلك هو دور إسرائيل الحالي في بناء سد النهضة. وقد زار رئيس وزراء إسرائيل الحالي بنيامين نتنياهو مدينة عنتيبي في شهر مارس الماضي بهدف تعزيز العلاقات السياسية والاقتصادية والأمنية بين البلدين.⁽³⁹⁾

ثانياً: التأكيد على التمسك بادعاءات القومية والهوية اليهودية

هناك فرق طفيف بين النعرة العنصرية وبين الاعتزاز القومي، فهذا الأخير مهم ومطلوب لقيام المجتمعات واستمرارها، بينما الأول خطير وهادم للسلام والإخاء بين البشر. فالاعتزاز القومي هو عاطفة من الترابط والتضامن تعين على التآخي والتعاون بين البشر، فلا تظهر النعرة إلا في مجتمع مصاب بعقدة الضعة، مع تأخر فكري وثقافي، مثل المجتمع الإسرائيلي.⁽⁴⁰⁾ فرغم المحاولات الكثيرة التي يحاول أن يُبذلها الكيان الصهيوني في تقديم كل المميزات لمواطنيها بمفهوم المواطنة المعروف، وبصورة كبيرة تفوق دول كثيرة وعادية، فإن أغلب مواطنيها يفقدون لمعاني المواطنة، ولا يوجد لديهم الإلتزام لدولة إسرائيل.⁽⁴¹⁾ ولذلك نجد من الأدباء الإسرائيليين من يتمسك بفكرة الوطن، باعتباره الملاذ الآمن والوحيد لجموع الشعب اليهودي، الذي يجب عليهم أن يحافظوا عليه، ويتمسكوا فيه بهويتهم وقوميتهم، رغم كل الصعاب التي يمكن أن يمروا بها، حتى لا يتعرضوا للاضطهاد والتدمير، والتشرذم في الدول المختلفة مرة ثانية - حسب زعمهم - وقد بذلت الأدبية موراج جهداً كبيراً في محاولة غرس بعض الأفكار التي من شأنها أن تزيد من فكرة الإلتزام للوطن عند المراهقين والشباب وذلك من خلال النقاط الآتية.

1) تعزيز فكرة الانتماء للوطن

من خلال عومري بطل الرواية الذي يبلغ من العمر أربعة عشر عامًا، حيث يؤكد لتامى خلال أحداث الرواية أنه لديه إيمان عميق أن الحكومة والجيش الإسرائيلي، سوف ينقذهم فالوضع بات مختلفا الآن عن ذى قبل؛ ف لديهم دولة ووطن سيبنل ما فى وسعه من أجل حماية أرواحهم. تتحدث تامى فى هذه الفقرة مع عومري سائلة إياه عن مصريهم، وماذا سيحل بهم

" אני פוחדת שכל רגע משהו עלול לפרוץ לאולם ופשוט לחסל אותנו.

נכון, הכול יכול לקרות אני לא רוצה להעמיד פני גיבור, אבל אני מרגיש שהפעם זה יסתיים אחרת .
למה ?

כי בכל זאת עכשיו יש לנו מדינה .

אבל איך המדינה יכולה לעזור ? גם כוחה מוגבלת.
נכון, אבל בכל זאת הפעם יש תקווה שמהו אולי יקרה ומישהו יציל אותנו." (42)

"(تامى) "أخشى أن يقتحم أي شخص ما القاعة ويقضي علينا.

(عومري) صحيح، أي شيء يمكن أن يحدث لا أريد التظاهر بأنني بطل، لكنني أشعر هذه المرة بأن الأمر سينتهي بشكل مختلف.

(تامى) لماذا ؟

(عومري) لأنه بالرغم من ذلك الآن لدينا دولة

(تامى) لكن كيف يمكن للدولة أن تقدم المساعدة؟ وهي محدودة القوى

(عومري) صحيح ، ولكن على الرغم من ذلك؛ هذه المرة هناك أمل في أن يحدث شيء ما، وأن ينقذنا شخص ما"

ثم تؤكد الأدبية في فقرة أخرى على نفس الفكرة؛ وجود دولة وكيان ينتمي إليه الإسرائيليون هو الحل الوحيد لكل الأزمات، ومقارنة الوضع الحالي أى بعد 48، بالوضع السابق أثناء الحرب العالمية خلال فترة حكم هتلر.

"הסיפור שאינו נגמר המשיכה תמי בקול עצוב, עצם זה שאנחנו יהודים רודף אותנו גם כשיש לנו מדינה , גם כשהיטלר מת.

אני מאמין שהפעם זה יהי שונה.

מה יהיה שונה?" ... אני בטוח שבארץ מתכננים איך להגיע אלינו ולשחרר אותנו.⁽⁴³⁾

"واستمرت تسمى بصوت حزين القصة التي لا تنتهي، حقيقة أننا يهود مطاردين، حتى عندما تكون لدينا دولة، وايضا بعد موت هتلر.

(عومري) أعتقد هذه المرة سيكون الأمر مختلفًا.

(تامي) ما الذي سيجعله مختلفًا؟... (عومري) أنا متأكد من أن

الدولة تخطط لكيفية الوصول إلينا وإطلاق سراحنا."

ثم تبلغ الحبكة ذروتها في الرواية عندما يعرب البطل عن مدى ثقته في إمكانيات الجيش الإسرائيلي، وكفاءة قادته، وتستعرض الأدبية قوة الجيش والشرطة، ورفض الحكومة الأنصياح لأوامر الإرهابيين.

"מדינת ישראל ערבה לכל יהודי, יהיה יהכן שיהיה ידע כל אזרח ישראלי בעולם שהממשלה תעשה הכול כדי להגן עליו, ולשמור על חייו ולשחרר אותו. לו ייתכן שכמה מחבלים יורידו מדינה שלמה על הברכיים...יש לנו מדינה, יש לנו ממשלה, צבא, משטרה. לא נוכל להתקפל בפני כל חוסף מטוסים."⁽⁴⁴⁾

" دولة إسرائيل هي الضامن لكل يهودي؛ ليكون معلوماً لكل مواطن إسرائيلي في العالم أن الحكومة ستبذل قصارى جهدها لحمايته والحفاظ على حياته وتحريره من الأسر، من المحال أن يجعل بعض الإرهابيين

دولة بأكملها تجثوا على رُكبتيها... لدينا دولة، لدينا حكومة، جيش،
قوة شرطة. لا يمكننا الإستسلام لكل خاطف طائرة"

(2) الحرص على الاحتفاظ بالهوية الإسرائيلية

وقد حاولت تامي أكثر من مرة التمسك بهويتها اليهودية، وكانت رافضة لاستخدام جواز السفر الأمريكي، والسبب الوحيد الذي جعلها وافقت أن تتكر هويتها اليهودية، هو إقناع البطل عومري لها بأنه يجب عليها أن تساعد كل الرهائن وتسلم الصور التي ألتقطوها للمطار المحتجزين فيه للسلطات الإسرائيلية. وقد كررت رفضها أكثر من مرة ولكنها رضخت في النهاية لإيمانها أن هذا هو دورها الذي يمكن أن تقدمه للوطن.

"لמה אני צריכה לעזוב ולא להישאר כאן עם שאר
הישראלים? אם אתה כל- כך בטוח שיגיעו לחלץ אתנו,
אז אחכה להם כאן ואשתחרר יחד אתך . למה לא?"(45)

"لماذا أنا مضطرة للمغادرة لما لا أمكث هنا مع سائر الإسرائيليين؟ إذا
كنت متأكدًا تمامًا من أنهم سيأتون لإنقاذنا، فلما لا أنتظرهم هنا حتى
يُطلق سراحي معك."

وهنا تتبنى الأديبة الأفكار التي قامت عليها الصهيونية في العصر الحديث، حيث رأي مفكروها أن معاداة السامية بمنزلة مرض أصاب كل الشعوب، وأن العلاج الناجع لهذه الظاهرة يكمن في ضرورة الفصل بين اليهود وغيرهم⁽⁴⁶⁾ فأكدت الأديبة أن الخاطفين أصرروا على فصل اليهود عن غيرهم من الجنسيات الأخرى، وشبهت وضعهم بما كان يفعله هتلر في الحرب العالمية، رغم أن الأمر يختلف تمامًا هذه المرة، فرغبة الخاطفين في الفصل بين اليهود، والجنسيات الأخرى كانت بسبب أن الإسرائيليين هم الغاصبين لوطنهم فلسطين، ليس لمجرد إنتمائهم لأسرائيل فقط .

3) التذكير الدائم بالنازية، ومعاداة السامية حسب ادعاءات الأدبية

تُعرف دائرة المعارف اليهودية مصطلح "معاداة السامية" بأنها مصطلح مستخدم منذ نهاية القرن التاسع عشر للإشارة إلى أية حركة منظمة ضد اليهود أو أى شكل آخر من أشكال العداء لليهود، وهو عداء موجه إلى أشخاص يدينون باليهودية أو يعودون إلى أصول يهودية.⁽⁴⁷⁾ كما يحاول الصهاينة احتكار دور الضحية وحصره على اليهود وحدهم دون غيرهم من الشعوب، ولهذا فإنهم يرفضون أية محاولة لرؤية الإبادة النازية باعتبارها نمط تاريخي عام شمل كثير من الدول والشعوب. والحقيقة أن إسرائيل قد بذلت جهوداً مكثفة لترسيخ "أحداث النازي" في الوعي اليهودي العام، و الوعي الإسرائيلي بصفة خاصة؛ وليس أدل على تأثيرها من أن المادة الموسوعية اليهودية تبدأ بالتأكيد على أن "النكبة" تُعد دون شك أكثر فترات تاريخ "الشتات" اليهودي مأساة.⁽⁴⁸⁾ وقد قامت إسرائيل باستغلال هذه الأحداث لترسيخ "النازية" في وعي الإسرائيليين، فأصبحت أحداث النازي تمثل في الواقع عملية تلقين دعائية لخلق شعارات وتصورات زائفة عن العالم، فكانت أداه فعالة في يد الصهاينة، يستخدمونها كيفما شاءوا لاستدراج عطف العالم الغربي للحصول على تعويضات مالية كتعويض عن الأضرار الجسيمة التي لحقت بهم، ولقد أعلنت وزارة التعليم في إسرائيل عام 1979 م تدريس مادة " الإبادة الجماعية" إجبارياً على تلاميذ الصف النهائي في المرحلة الابتدائية؛ وذلك لإحياء ذكرى أحداث النازي وترسيخها بشكل مستمر.⁽⁴⁹⁾

ولكن من أبرز أشكال توظيف الإبادة الجماعية من جانب إسرائيل واستغلالهم لتلك الأحداث، هو التأكيد أن إسرائيل هي الوطن والملاذ الدائم، في مقابل خطر التعرض لأحداث النازي مرة أخرى، كما تستغل كتبرير لما يرتكبه الصهاينة من فظائع وأعمال عنصرية وعمليات تطهير عرقية ضد الشعب الفلسطيني.

أبرزت الأدبية موراج فكرتها؛ بأن التمسك بالإنتماء لدولة إسرائيل، وبالقوموية اليهودية هو الحل الوحيد، للحفاظ على وجودهم، واستمراريتهم، من خلال التذكير الدائم

بالنازية، وما تعرض له اليهود خلال فترة الحرب العالمية الثانية، وحكم هتلر لألمانيا.

"אני מרגישה פתאום מה הרגישה אנה פרנק. ואני כמוה,
כל כך רוצה לאהוב. היא פחדה שכל רגע מישהו עלול
לפרוץ למיבוא ולהסגיר אותם לנאצים... כשקראתי את
היומן של אנה פרנק התרגשתי ובכיתי וקיוותי שבסוף
היא תתנצל." (50)

"أشعر فجأة بما شعرت به أنا فرانك فأنا مثلها، أرغب بشدة أن أقع في
الحب، كانت في كل لحظة تخشى من اقتحام محتمل لشخص ما يشي
بهم للنازيين ... " عندما قرأت مذكرات أنا فرانك تأثرتُ وبكيتُ وتمنيْتُ
أن يتم إنقاذها في النهاية."

تستند الأدبية على شخصية "أنا فرانك" (51) والمذكرات التي كتبتها، من أجل
إثبات حجتها، أن إسرائيل هي الملاذ الآمن، وكدليل على مامر به اليهود من
اضطهاد وظلم حسب زعمها، ولأن الفتاة أنا في نفس المرحلة العمرية التي تقدم لها
الأدبية هذه الرواية، فنسبة التأثير بشخصية أنا فرانك سيكون كبيراً، من قبل القراء.

ولكن هناك كثير من الشكوك تحيط بتلك المذكرات، ولذا فلا تعد وثيقة تاريخية
يُعتد بها كما غدت أنا فرانك إحدى الأساطير التي تستخدم لتحويل فكرة الإبادة النازية
من جريمة غربية ضد قطاعات بشرية عديدة داخل تشكيل حضارى غربي، إلى
جريمة ألمانية ضد اليهود فحسب. (52)

تصر الأدبية في عدة فقرات متتالية من الرواية على التذكير "بالمحرقة"، وتؤكد
أنه تم الفصل بين اليهود والجنسيات الأخرى في فترة الحرب العالمية، وتؤكد على
أن العنف والاضطهاد كان مقتصر على اليهود فقط،

ويرى البروفيسور "براون" Brown وهو عالم النفس في جامعة كانسس
الأمريكية "kansas" أن معاداة السامية ليست مجرد دعاية يستخدمها الصهاينة
للترويج لأفكارهم فحسب، بل أصبحت ظاهرة حقيقية مستمرة يستخدمها اليهود في

كتابتهم، حتى أنها أصبحت جزء من كيانهم والسبب فيها هم اليهود أنفسهم.⁽⁵³⁾ وهذا ما يبدو جلياً في الفقرات التالية.

"מה זה כאן, אושוויץ? עוצים לנו סליקציה? מפרדים בינינו? מי לחיים ימינה, ומי למוות שמאלה? לא די שעברנו את השואה? קראו באומץ כמה נוסעים ניצולי שואה."⁽⁵⁴⁾

"قال بشجاعة بعض الركاب الناجيين من المحرقة ما الذي يحدث هنا، أوشفيتز؟ يقومون بالاختيار والفصل بيننا؟ من يعيش إلى اليمين ومن يُقتل إلى اليسار؟ ألا يكفي أننا تخطينا المحرقة؟"

"תת- אלוף דן שומרון, מפקד כוחות הקרקע...פנה אל חייליו ואמר: 31 שנים לאחר שהתגלו זוועות השואה עושים באנטבה סלקציה, הפרדה בין יהודים לאחרים, בדיוק כמו שעשו הנאצים. אתם היא הזרוע הארוכה של צהל שתמנע את התרחשותם של מקרים כאלה."⁽⁵⁵⁾

"خاطب العميد دان شومرون قائد القوات البرية... التفت إلى جنوده قائلاً: بعد 31 عاما من اكتشاف أهوال المحرقة يقومون بالاختيار والفصل بين اليهود وغيرهم في عنتيبي، كما فعل النازيون. أنتم الذراع الممتدة للجيش التي ستمنع وقوع حالات مماثلة."

يعتبر اليهود أنفسهم معرضون للتهديد دائماً بشكل خاص، ولذلك فهم يبذلون الجهود اللازمة من أجل بقائهم، وهناك معتقد صهيوني يعتبر ماقام به هتلر هو بمثابة ذروة الكراهية لليهود من قبل الأغيار، ولذلك فإن التذكير بالكراهية الدائمة لليهود، يعتبر واجب وطني و قد أعطاه رخصة كاملة: فيحق لهم أن يحموا أنفسهم بالطريقة المناسبة لهم، أيًا كانت الوسيلة التي قد يلجأوا إليها حتى العدوان والتعذيب، يمثل لديهم دفاعاً شرعياً عن النفس.⁽⁵⁶⁾

وهذا هو مقصد موراج فهي تروج للمعاناة ومعسكرات التعذيب التي تعرض لها

اليهود، والتي لن يسمحوا بتكرارها مرة أخرى، أيًا كان الثمن من ضحايا آخرين يقوموا بإسقاط ما حدث لهم على شعب أعزل، يحولوه لمجرد لاجئين في مختلف الدول.

ثم تعرض في هذه الفقرة لأحد الطيارين الذين نفذو خطة الهجوم على مطار عنيتبي، وهو يتذكر أحداث النازي. وما تعرض له وهو طفل صغير، ولا يمكن أن ينمحي من ذاكرته، وعلى الرغم من إصرار موراج على التذكير بأحداث النازية وعقد مقارنة بين وضع اليهود بعد وجود كيان لهم في فلسطين وبين ما فعله النازيون بهم، منكرة ما أثبتته الوثائق التاريخية أن "الصهاينة اليهود هم من صنعوا هتلر وساعدوه في التخطيط والتنفيذ لإرتكاب بعض الأحداث المضادة لإخوانهم اليهود بهدف تحقيق هدفهم المنشود في هجرة اليهود من دول أوروبا إلى فلسطين." (57)

" הוא נזכר בכפר הנידח בהולנד, שבו התחבא מפני הנאצים בזמן מלחמת העולם השנייה. הוא היה אז ילדון בו ארבע. מבעד לחלון של עליית הגג, שבה שהה כל היום לבדו היה יכול לראות רק את השמים. כשראה את מטוסי בעלות הברית בדרכם להתקפות על גרמניה הנאצית ובחזרה לבסיסם, החליט מה יעשה כשיהיה גדול: טייס שמציל." (58)

" يتذكر القرية النائية في هولندا، حيث اختبأ من النازيين خلال الحرب العالمية الثانية. كان عمره أربع سنوات حينذاك. من خلال نافذة العلية، حيث كان يمضي طوال اليوم بمفرده، كان بإمكانه رؤية السماء فقط. عندما رأى طائرات الحلفاء في طريقها للهجوم على ألمانيا النازية والعودة إلى قاعدتها، قرر ما سيفعله عندما يصبح راشدًا: طيار مُنقذ."

ثالثاً: زعم فكرة البطولة المطلقة للجندى الإسرائيلي

اعتاد بعض مؤلفى كتب الأطفال فى إسرائيل الإشادة بالمقاتلين اليهود وبطولتهم وجراتهم وحيلهم، وسرعة بديهة الأطفال الإسرائيليين، فلم يولوا أهمية واهتمام بالشعور نحو الإنسان، واتخذت كتبهم موقف الإستعلاء اليهودي فى مقابل التخلف العربى.⁽⁵⁹⁾

جوناثان نتنياهو بطل الحرب

يعتبر جوناثان نتنياهو أحد رموز وأبطال الحرب (حسب الادعاءات الصهيونية) الذين حظوا باهتمام وتكريم كبير من قبل الحكومة الإسرائيلية، كما ذكرت، وهناك نصب تذكارى وضع له أمام كنيس فيلادلفيا، وهناك بعض الأحياء، والمدارس التى سميت على اسمه. كما أن له موقع الكترونى خاص به سُمي باسمه وضع فيه سيرته الذاتية وإنجازاته وكل التفاصيل الدقيقة عن حياته، ومن غير المعلوم هلى السبب فى هذه الشهرة الواسعة والاهتمام الزائد يعود لبطولاته العظيمة من وجهة نظرهم، أم لأنه الشقيق الأكبر لرئيس الوزراء الحالى. وبالطبع فإن الأديبة قد أولته أهمية خاصة فى روايتها، ووصفته بكثير من صفات الأبطال كالشجاعة والذكاء واليسالة، وذكرت أن حزن الجنود والقادة على موته فاق الوصف.

يتحدث إيهود باراك فى هذه الفقرة عن إثنان من المحاربين البواسل - حسب وجهة نظر الأديبة- ألا وهما الأخوان يوني و بنيامين نتنياهو، عندما سألتها إحدى طالبات المدرسة هل كان هناك مصابين فى "عملية سيناء"، فأجابها بأن بيبي كان أحد المصابين.

"وفצוע קל מהסיירת, ביבי נתניהו שמו. אני מציין את שמו כי אחיו, יוני נתניהו, החליף אותי כמפקד סיירת מטכ"ל, והוא המפקד הנוכחי של הסיירת. שניהם לוחמים אמיצים וחכימים, מהטובים ביותר שיש לנו."⁽⁶⁰⁾

"أصيب أحد ضباط دورية هيئة الأركان وهو بيبي ننتياهو بجروح طفيفة، أشير إلى اسمه، لأن أخيه يوني ننتياهو، تولى منصب قائد دورية الأركان العامة وهو القائد الحالي للدورية. كلاهما مقاتل شجاع وذكي ، من أفضل ما لدينا"

هناك حديث دار بين يوني ننتياهو وأحد الضباط حيث كان يتسأل يوني عن حاكم أوغندا

"ما هو ראש ממשלת אוגנדה؟ שאל סגן – אלוף יוני נתניהו את סגנו מוקי בצר.

אתה מתכוון לשאול מי הנשיא."

שיהיה. מי הנשיא? אידי אמין

רק רגע, הנפיל הזה?

... לאיזו חור באפריקה נפלנו, התפלץ יוני.

והחטופים שלנו נמצאים תחת חסותו של מטורף כזה בשדה התעופה של אנטבה.

על מה אתה חושב? שאל מוקי בצר, שהכיר היטב את מפקדו הנערץ, וידע שגלגלי המוח שלו פועלים עתה במלוא המרץ.⁽⁶¹⁾

"من هو رئيس وزراء أوغندا؟ سأل المقدم جون ننتياهو ملازمه موكي بيتزر.

تقصد أن تسأل من هو الرئيس."

ايا كان من هو الرئيس؟ عيدي أمين

لحظة واحدة ، ذلك الضخم؟

انفجر يوني قائلاً يالها من حفرة فى أفريقيا التى سقطنا فيها..

والرهائن تحت رعاية مجنون كهذا في مطار عنتيبي..

ماذا تعتقد؟ سأل موكي بيتزر، الذي كان على دراية جيدة بقائده الموقر،
وكان يعلم أن عقله يعمل الآن بكامل قوته.

وفى هذه الفقرة يظر أيضا سخرية يوني ننتيا هو من حاكم أوغندا والتحقير من شأنه.

ثم يحاول يوني كقائد للفريق أن يرفع من همة جنوده ويشجعهم ويقوى عزيمتهم.
"יוני עבר בין החיילים, חיך, טפח לרבים על השכם ואמר:
חבר'ה, אנחנו יוצאים להציל חיים אני בטוח שכל אחד
מכם ינהג על פי הצורך המבצעי. נתגבר על המחבלים
במהירות. אני שב ומדגיש: הדבר הראשון הוא להגיע
במהירות לבני הערובה."⁽⁶²⁾

"مر يوني بين الجنود، وابتسم، وربت على كتف كثير من الجنود وقال:
يا رفاق، سننقذ الأرواح. أنا متأكد من أن كل واحد منكم سيتصرف
وفقاً لما تقتضيه العملية. سنتغلب سريعاً على الإرهابيين، و أكد مرة
أخرى: الأولوية هي للوصول إلى الرهائن بأقصى سرعة."

ثم تذكر موراج اللحظات الأخيرة من موت يوني وحزن الجنود والقادة عليه،
حتى أن بعض الجنود يرى أن إنقاذ حياة جميع الرهائن، لا يوازي خسارة يوني، وهذه
مبالغة شديدة فحياة 103 شخص لا تقارن بحياة شخص واحد مهما بلغت أهميته
"רק יוני חסר, אמר מוקי בעצב.

אולי כל המבצע לא היה שווה אם זה המחיר, הפטיר
בכאב אחד הקצינים... מוטה קרא בקשר לרבין ולפרס
ואמר בקול שבור: יוני לא חזר. בבת – אחת התחלפה
השמחה המתפרצת בעצב איום. תחושת ההישג האדיר
התגמדה לנוכח האבדה הנוראית. רבין ופרס הביטו זה אל
זה, לא מוצאים את המילים להביע את ההלם
והתסכול."⁽⁶³⁾

"قال موكي بحزن خسرتنا يوني

نعاه أحد الضباط بشكل مؤلم، ربما لم تكن العملية برمتها تستحق العناء إذا كان هذا هو الثمن ، ... اتصل موتا "برابين" و"بيرز" وقال بصوت منكسر: يوني لم يعد. وفجأة تحولت السعادة الغامرة لحزن رهيب. لقد تضائل الشعور بالإنجاز بسبب الخسارة الفادحة. رابين و"بيرز" نظروا إلى بعضهم البعض، ولم يجدا الكلمات التي تعبر عن الصدمة والإحباط."

الادعاء بأن الجندي الإسرائيلي هو الجندي الذي لا يُقهر

إذا لخصنا العلاقة بين الجيش والمجتمع في إسرائيل لوجدنا أن الجيش يحاول أن يلعب دوراً رئيساً في دعم أو أصر الترابط الاجتماعي، وفي الفوز بتأييد السكان للنظام السياسي، ويدعم التعاطف معهم سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات داخل المجتمع.⁽⁶⁴⁾

وهذه الفكرة التي حاولت الأدبية موراج غرسها في عقل القارئ الصغير، ألا وهي الإيمان الكامل بقدرات الجيش وجنوده، والوقوف دائماً إلى جانبه ودعمه؛ مع التحقير والإقلال من شأن الآخر مهما كانت قدراته أو إمكانيته العسكرية. وهذا ما اتضح جلياً في الرواية، فتقارن موراج بين الجندي الإسرائيلي والجندي الأوغندي، وتصف الأخير بأنه جندي من ورق وأن الجندي الإسرائيلي يستطيع أن يتغلب عليه ويداه مقيدتان، وتبدو هذه مبالغة شديدة من الأدبية؛ فالفارق بين القوة العضلية للجندي الأفريقي مقارنة بالجندي الإسرائيلي معروفة، والحالة الوحيدة التي يمكن للجندي الإسرائيلي التغلب فيها، هي بنوعية السلاح الذي يحمله، ومدى تطوره، وكمية الذخائر التي يحملها.

"مرגע שנכנס לשיבת הממשלה מוטה חייך: בחיך, יצחק.
אם האונגדים יתערבו, ננצח אותם בידיים קשורות. כולנו
כאן מכירים את הרמה של הצבא הזה. אלה חיילים
מקרטון."⁽⁶⁵⁾

" منذ اللحظة التي دخل فيها جتماع مجلس الوزراء، ابتسم موتا: بربك

يا إسحاق. إذا تدخل الأوغنديون، فسوف ننتصر عليهم بأيدينا مقيدة.
كلنا هنا نعرف مستوى هذا الجيش. هؤلاء جنود من الورق المقوى. "
ثم تذكر الأدبية في فقرة أخرى المهمة العالية للجنود، ورغبتهم في القتال،
وحرصهم الشديد على تحرير الرهائن.

"שמחה וחרדה נמהלו זו בזו. בבת אחת זינקו החיילים
השרועים על הקרקע, מותשים עדיין מהטיסה הקשה
לקצה סיני. כולם כמו נכנסה בהם רוח חדשה, לבשו
בזריזות את המדים המנומרים- מדי הצבא האוגנדי –
לשם הטעיה, ועלו במהירות למטוסים."⁽⁶⁶⁾

"اختلط الفرح والقلق مع بعضهما البعض، وفجأة قفز الجنود المستلقون
على الأرض، وهم لا يزالون مرهقين بسبب الرحلة الصعبة إلى نهاية
سيناء، وبهمة عالية ارتدوا سريعا الزي المرقط زي الجيش الأوغندي،
للتمويه وعلى الفور صعدوا الطائرات."

وهنا ترسم الأدبية صورة مثالية للجنود تجعل كل شاب يقرأ روايتها يتمنى أن
يصبح جندي حتى يدافع عن وطنه وأبناء شعبه، ولكن بطبيعة الحال فصورة
المؤسسة العسكرية ليست مثالية لهذه الدرجة، بل هناك ظاهرة أصبحت منتشرة في
إسرائيل حاليا وهي تهرب بعض الجنود من الخدمة العسكرية "وقد أكدت الاحصائيات
الرسمية في إسرائيل أنه من بين كل 500 مجند بالجيش الإسرائيلي ينتحر سنويا
إثنان ومع ذلك تحاول الحكومة الإسرائيلية تجاهل الموضوع، وهذا يوحي بالأزمة
النفسية العميقة التي خلقتها بداخلهم الحكومة والمؤسسة العسكرية، ولا سيما ظاهرة
هروب بعض المجندين من الخدمة"⁽⁶⁷⁾

ثم تصف الأدبية شعور الرهائن بالفخر عند رؤيتهم للجنود وهم قادمون
لتحريرهم وإطلاق سراحهم.

"ותחושת הגאווה למראה החיזיון הבלתי ייאמן של
לוחמים ישראלים הפורצים מהחשכה, מצילים

ومشחררים, היו חזקים מכדי שיהיה אפשר לעכלם." (68)

"وكان الشعور بالفخر للمشهد الخيالي المستحيل، للمقاتلين الإسرائيليين يندفعون من الظلام، وينفذون ويحررون الرهائن ، كان أقوى من أن يمكن استيعابها."

وأخيراً فإن الأدبية موراج تؤمن بفكرة الإنكار التام لحق الفلسطينيين في الدفاع عن حقوقهم المغتصبة، وأراضيهم المسلوبة، فأظهرتهم في روايتها كإرهابيين، ولم تتطرق إلى أى مبرر لأفعالهم، وتبنت رؤية تنتيهاو للأرهاب الذى عرفه بأنه " الارهاب يتمثل فى القتل والتشوية وتهديد الأبرياء بشكل منظم ومتعمد من أجل زرع الخوف فى النفوس لتحقيق أهداف سياسية." لكن هذه الصياغة يجانبها الصواب ليس فقط لأنه يكتنفها الغموض بشأن الاستثناءات، ولكن لأنه ذكر فى نفس الكتاب (69) مقولة " اننا لسنا إرهابيين مطلقاً، وانما الارهابيون هم المسلمون والعرب والشيوعيون." (70)

ما يثبت إنكار الأدبية وغيرها فى المجتمع الإسرائيلي لحقوق الفلسطينيين فى مقاومة الاحتلال، هى المعارضة والنقد اللاذع الذى تعرض له المخرج البرازيلي "خوسية باديل" عند ظهور فيلمه " 7 ימים באנטבה " "سبعة أيام فى عنيتبي" عام 2018 حيث يقدم هذا الفيلم رؤية جديدة لعملية عنيتبي؛ يقلص فيها من دور البطولي لجوناثان نتنيهاو، كما يقدم جانب من حياة الخاطفين الألمان والفلسطينيين، ويعرض لوجهة نظرهم، وهو ما أثار موجة من الغضب الشديد والاستياء والرفض فى إسرائيل. (71)

الخاتمة

ومما سبق عرضه في هذه الدراسة يمكننا استخلاص النتائج الآتية:

- كشفت الدراسة عن مبالغة الأدبية في إبراز الدور الأيجابي للجيش الإسرائيلي، وقدراته اللا محدودة في الحفاظ على أمن المواطن الإسرائيلي. وعقدت مقارنة بين الجندي الإسرائيلي ونظيره الأفريقي ووصفت الأخير أنه جندي من ورق، وكانت النتيجة بالطبع لصالح الجندي الإسرائيلي، وحقيقة الأمر أن المقارنة قد تُحسم لصالح الجنود الإسرائيليين من حيث استخدامهم لأحدث الأسلحة الفتاكة، والاستعداد النفسي للقتل فقط ، ليس إلا

- أوضحت الأدبية خلال الرواية أن نظرة الحكومة الإسرائيلية لحركات المقاومة الفلسطينية باعتبارها

حركات إرهابية، دموية، تتسم بالعدوانية، منكرة أي حقوق لهذا الشعب الأعزل وسعت لغرس هذه المفاهيم في عقل المتلقى الصغير.

- أسهبت الأدبية في نظرتها العدائية تجاه العرب وفي وصف الشخصية العربية والأفريقية بصفات سلبية، من شأنها التحقير والسخرية منها كتشبيه عيدي أمين ببعض الحيوانات مثل الغوريلا والفيل والأسود؛ وهذه الصفات لا تعكس صدقاً أدبياً منها، ولا مراعاةً للفئة العمرية التي تخاطبها؛ ولكنها تعكس فكراً صهيونياً موجهاً يهدف إلى تشويه صورة هذه الشخصية، وإنكار أى حق لها في المقاومة والمطالبة بحقوقها المسلوبة.

- حاولت الأدبية الإدعاء بأن إسرائيل هي الوطن الآمن لليهود وغرس مفهوم

الإنتماء والمواطنة في عقلية المتلقى الصغير، فالوطن هو الملاذ الآمن؛ في مقابل العودة للشتات مرة أخرى. من خلال التركيز على النازية باعتبارها الجريمة النكراء الموجه ضد الشعب الإسرائيلي بشكل خاص.

- أشادت "أورا مورج" بدور يوني نتتياهو كبطل للحرب حسب زعمها هو وأخيه بينيامين نتتياهو رئيس الوزراء الحالي، في محاولة منها للتأكيد على الدور الوطني الذي يقوم به حاليًا بنيامين خاصةً مع مزمنة الكتاب لاتهامه بالضلوع في كثير من قضايا الفساد وخيانة الثقة، فحاولت الأديبة تحسين صورته في عيون المراهقين والشباب في إسرائيل.

الحواشي

1 - جمال الشاذلي: أثر حرب أكتوبر على المجتمع الإسرائيلي في الرواية العبرية الحديثة دراسة في رواية الصحوة الكبرى لبنى برياش، مجلة رسالة المشرق، مجلد 11، 2002، ص 192

2- الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين: منظمة فدائية فلسطينية انبثقت عن حركة القوميين العرب، أمينها العام هو الدكتور جورج حبش، أعلن عن تشكيلها عام 1967 هو والدكتور وديع حداد، اشتهرت الجبهة بعملياتها الخارجية من اختطاف الطائرات، كما كان لها نشاطها المهم والملاحظ في الأرض المحتلة وخاصة في قطاع غزة، وكانت على صلة وثيقة بحركات ثورية عالمية في أوروبا واليابان .
للمزيد انظر: عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983، المجلد الثاني، ص 40

(3) יונתן נתניהו (13 مارس 1946 - 4 يوليو 1976) قائد دورية الأركان العامة في الجيش الإسرائيلي، قُتل في عملية عنتيبي، أثناء محاولة تحرير الرهائن، وهو الشقيق الأكبر لرئيس الوزراء الحالي بنيامين نتانياهو، وقد دفن في جبل هرتزل تمجيذا لذكراه، وهناك نصب تذكاري له أمام كنيس فيلادلفيا، وهناك بعض الأحياء، والمدارس التي سميت على اسمه.

<http://www.yoni.org.il> at 7pm 15-3-2020

(4) המרכז למורשת המודיעין (מל"מ) אתר הנצחה ממלכתי לחללי הקהילה
<https://www.intelligence.org.il> at 10 pm 15-3-2020

(5) عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، المجلد الرابع، ص 249: 247

(6) - 4 כסון 11- תאגיד השידור הישראלי, (25- 6- 2016) : עך היה - 40 שנה למבצע אנטבה - כאן 11 לשעבר רשות בשידור

From [https:// Youtube.be /7cc7kf10lty](https://Youtube.be/7cc7kf10lty)

(7) جوني منصور: معجم الأعلام و المصطلحات الصهيونية والإسرائيلية ، مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ط 1، رام الله فلسطين، ص 218-209.

(8) מבצע אנטבה: שמעון פרס נזכר ברגעים הדרמטיים והאומץ ליבם של המנהיגים

<https://www.m.maariv.co.il> at 4pm 26/3/2020

(9) www.ybook.co.il at 5pm 12/2/2020

(10) אדיר כהן: פנים מכוערות במראה השתקפות הסכסוך היהודי- ערבי בספרות הילדים העברית, תל- אביב 1985, עמ' 147

(11) אורה מורג: 55 דקות באנטבה, הוצאת שוקן, תל - אביב 2017

(12) أورا موراج : أديبة إسرائيلية ولدت في حي "بات جاليم" في مدينة حيفا عام 1943 درست الأدب العبري والمسرح في جامعة تل أبيب وجامعة حيفا عملت كأديبة للأطفال والشباب و مترجمة وممثلة مسرحية " حصلت على جائزة

زئيف لأدب الأطفال والشباب عام 2005، وجائزة المكتبات العامة عام 2011 و 2018 وغيرها من الجوائز. وتعتبر كتبها هي الأكثر مبيعا للشباب في إسرائيل، ومنها ما عرض كأعمال تليفزيونية ويمكن تقسيم أعمالها الأدبية إلى قسمين: القسم الأول يتناول قصصا وروايات ترفيحية وبها بعض الأفكار من الاجتماعية والانسانية منها على سبيل المثال قصة " يلد זה לא מה היה פעם" "الطفل لم يعد كما كان في أي وقت مضى" (1982)، وقصة "מאה תפוחים חדשים" "مائة تفاحة جديدة" (1889) الذي تحدثت فيه عن تجربة طلاقها وكان من أكثر الكتب مبيعا في إسرائيل وتحول لمسلسل تليفزيوني بعنوان "לתפוס את השמים" "أمسك السماء" وحصل هذا المسلسل على عدة جوائز منها جائزة الأوسكار الإسرائيلية، "לפעמים יום הולדת זה דוקא יום נעים" "أحيانا يوم عيد الميلاد يكون جميلا حقا" (1999). القسم الآخر من أعمالها الأدبية تطلق عليه سلسلة الكتب التشويقية التاريخية حيث تقدم خلال هذه السلسلة أعمالاً ذات بُعد سياسي وأيديولوجي، تختار خلالها أشخاصا أو أحداثا تاريخيا وتقدمها للشباب بهدف غرس أفكارا وقيما معينة في نفوسهم؛ منها على سبيل المثال كتاب "בחזרה אל הבונקר, על ימיו האחרונים של התלד" "العودة إلى المخبأ، الأيام الأخيرة في حياة هتلر" 2012 وكتاب "חפרפרים במחותרת" "الحفارات في باطن الأرض" (2013) حيث أختير هذا الكتاب من قبل وزارة التربية والتعليم في إسرائيل ضمن قائمة الكتب الموصى بها للشباب والتي تتحدث عن موضوع حروب إسرائيل، "שלושה יריות בכיכר, על רצח יצחק רבין" "ثلاث طلقات في الميدان، حول مقتل اسحق رابين" 2016 وأحدث أعمالها كان كتاب "במנוסה מציפורני העיט" "هارباً من مخالب النسور" (2019) تحكى خلال هذه الرواية قصة هروب مجموعتين من الأطفال من مخالب النازيين أثناء الحرب العالمية الثانية.

للمزيد انظر: לקסיקון הספרות העברית החדשה

<https://library.osu.edu/projects/hebrew-lexicon/01442.php> נכנס ב : 2020- 4 - 22 השעה 8 pm

גרשון ברגסון: שלושה דורות בספרות הילדים העברית, הוצאת יסוד תל- אביב, 1966, עמ' 61 (13)
(14) وقعت أحداث اختطاف سبيانة عام 1972 من قبال عناصر من منظمة "سبتيمبر الأسود" حيث أفلقت طائرة تابعة للخطوط الجوية البلجيكية سبيانة إلى مطار اللد في فلسطين، واستطاع الجيش الإسرائيلي بقيادة إيهود باراك من اقتحام الطائرة وتحرير الرهائن.
חטיפת מטוס סבנה המכלול

Monday 9/3/2020 at 4pm <https://www.Hamichlol.org.il>

- أحمد حماد: الذات والآخر بين الأدبين العبري والفلسطيني، ص 46، 52

(16) محمود صميده: استراتيجية الأدب الصهيوني لإرهاب العرب، مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر - أبو ظبي 1988، ص 7

(14) وديع حداد: (1927-1978) مناضل عربي وواحد من قادة حركة القوميين العرب والجهة الشعبية لتحرير فلسطين ولد في مدينة صفد وتلقى تعليمه الابتدائي والثانوي في مدارسها، ثم غادر مع أسرته إلى بيروت بعد احتلال الصهاينة لفلسطين، والتحق بالجامعة الأمريكية في بيروت وتخرج منها طبيبا عام 1952. أسس مع جورج حبش فرع حركة القوميين العرب في الأردن، واعتق سنة 1957 بسبب نشاطه السياسي وأودع معتقل الجفر الصحراوي حيث

قضى ثلاث سنوات تمكن بعدها من الهرب مع مجموعته من رفاقه وتوجه إلى سورية سنة 1961. وبدأ في العمل المسلح ضد الكيان الصهيوني، وبالإضافة إلى مجالات عمله المتعددة كان اهتمامه الأساسي ضرب العدو وإنزال الخسائر في صفوفه، واستطاع خلال عشر سنوات من العمل المتواصل أن يخلق حقائق سياسية جديدة، وأن يبيث روحاً من النضال والإقدام في صفوف الجماهير الفلسطينية والعربية، وبالطبع فقد حاول الكيان الصهيوني اغتياله أكثر من مرة وتوفي بعد مرض عضال في 28-3-1978 للمزيد انظر عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، الجزء السابع، ص 284، 285

- عيدي أمين دادا: (1925-2003) سياسي وعسكري أوغندي تولى رئاسة أوغندا من الفترة 1971- حتى 1979 تلقى دراسته العسكرية في بريطانيا وإسرائيل، بدأ حكمه بسياسة معاكسة تماماً للرئيس الأسبق الذي كان قد إنقلب عليه، فبنى سياسة خارجية موالية للغرب ولإسرائيل، ودعا للحوار مع حكومة جنوب أفريقيا، أما داخلياً فقد شن حملة قمع ضد المناهضين لحكمه لا مثيل لها في التاريخ الأوغندي، ولكن أماله في المملكة المتحدة وإسرائيل سرعان ما تبددت، ولذلك فقد بدأ في انتهاج سياسة خارجية مختلفة تميزت بتأييد الحركات التحررية الأفريقية والعربية. ولذلك فقد عمدت الدوائر الغربية والصهيونية على التشهير به والإطاحة بحكمه وفي عام 1978 نشأ نزاع مسلح بين أوغندا وتنزانيا انتهى بسقوط العاصمة الأوغندية، وهروب عيدي أمين إلى ليبيا ثم إلى المملكة العربية السعودية التي استقر بها إلى وفاته.

(18) للمزيد انظر عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص 266،

(19) أوره مورغ: 55 دקות באנטבה، שם، עמ' 23، 24

(20) <https://samidoun.net/2020/03/after-wadie-haddad-the-war-on-terror-and-the-resistancece/> - at 4pm on Thursday 7/4/2020

(21) أوره مورغ: 55 دקות באנטבה، שם، עמ' 24

(22) غسان شربل: أسرار الصندوق الأسود، مؤسسة رياض الريس للكتب والنشر، ط 1، 2008، ص 119: 116

(23) نفس المصدر: ص 32

(24) أوره مورغ: 55 دקות באנטבה، שם، עמ' 24

(25) أوره مورغ: שם، עמ' 28، 29

(26) كانت الطائرة العال رحلة 426 في طريقها من مطار لندن ثم إلى مطار ليوناردو دا فنشي، ثم إلى مطار اللد عام 1968

حيث فتح أحد الخاطفين الباب المصفيح لكابينة الطيار، وأجبره على تحويل مسار الطائرة للجزائر، وأحتجز الركاب الإسرائيليين فقط وطاقمها المكون من عشرة أفراد كرهائن، وبعد خمسة أسابيع من المفاوضات أطلق سراح الجميع مقابل ستة عشر سجيناً عربياً مدناً. وتعتبر هذه العملية من أطول عمليات الاختطاف.

للمزيد انظر: بنيامين نتنياهو: مكان تحت الشمس، ترجمة محمد عودة الدويري، دار الجليل للنشر، ط 3، 2015، ص 277، 278

<https://books.google.com> وانظر أيضاً د. محمد اشتية: موسوعة المصطلحات والمفاهيم الفلسطينية، 2011

(27) أوره مورغ: שם، עמ' 159

- (²⁸) غسان شربل: مرجع سابق، ص 105
- (²⁹) شمس: عم' 64
- (³⁰) نورمان ج فنكلستين: مايفوق الوقاحة إساءة استخدام اللاسامية وتشوية التاريخ، ترجمة أيمن حداد، دار نشر العبيكان، ط1، 2008، ص 175
- (³¹) آريه عوديد: إسرائيل وأفريقيا العلاقات الإسرائيلية الأفريقية، ترجمة عمرو زكريا خليل، ط1، 2014، ص 116: 113
- (³²) - כאן 11- תאגיד השידור הישראלי, (25-6-2016): עך היה - 40 שנה למבצע אנטבה - כאן 11 לשעבר רשות בשידור
From [https:// Youtube.be/7cc7kf10lty](https://Youtube.be/7cc7kf10lty)
- (³³) אורה מורג: שם, עמ' 74
- (³⁴) שם: שם, עמ' 81
- (³⁵) שם: שם, עמ' 94
- (³⁶) אורה מורג שם: שם, עמ' 139
- (³⁶) שם, עמ' 79
- (³⁷) שם: שם, עמ' 353
- (³⁸) آريه عوديد: إسرائيل وأفريقيا العلاقات الإسرائيلية الأفريقية، مرجع سابق، ص 400، 402
- (³⁹) רה"מ ייפגש עם נשיא אוגנדה ומנהיגים מהאזור
www.israelhayom.co.il/article at 7pm in 3/5/2020
- حسن ظاظا: أبحاث في الفكر اليهودي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015، ص 101، 100
- (⁴¹) عمرو عبدالعلي علام: المجتمع الإسرائيلي بين مطرقة الصهيونية وسندان الواقع، دار العلوم للنشر، 2016، ص 43
- (⁴²) שם: שם, עמ' 139
- (⁴³) שם: שם, עמ' 156
- (⁴⁴) שם: שם, עמ' 194
- (⁴⁵) שם: שם, עמ' 195
- (نجلاء رأفت: صراع الهوية داخل الشخصية اليهودية، دراسة في قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل عجنون، رسالة المشرق، المجلد التاسع عشر، ⁴⁶)
- العددان الثالث والرابع 2006، ص 147
- (⁴⁷) Encyclopdia Judaica.vol.3. Jerusalem.p 87
- أحمد حماد: اغتراب الشخصية اليهودية في الأدب العبري الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، 181 ⁴⁸
- رشاد عبدالله الشامي: عجز النصر الإسرائيلي وحرب 67، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط1، 1990، ص 41-49 ⁴⁹
- (⁵⁰) שם: שם, עמ' 138

- أنا فرانك: (1929-1945) فتاة يهودية ألمانية أختبأت هي وأسررتها خلال الحرب العالمية الثانية،⁵¹ في أحد المخابئ السرية، داخل مبنى كبير في أمستردام، ولكن كُشف أمرهم وسُلموا للقوات الألمانية التي وضعتهم في معسكر أوشفيتز، حيث لقت حتفها هي ووالدتها وأختها الكبرى بسبب مرض التيفوئيد، وبعد موت أنا وجدت مذكراتها التي كتبتها خلال فترة إختبائهم.

at 6 am in 16/2/2020 <https://www.fantasticfiction.co.uk>

(⁵²) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، المجلد الرابع، ص 435

(⁵³) צבי גיורא: אנחנו היהודים، הוצאת דן، ישראל 1994، עמ' 112

(⁵⁴) שם: שם، עמ' 61

(⁵⁵) שם: שם، עמ' 290

(⁵⁶) نورمن فلنكستين: صناعة الهولوكوست تأملات في استغلال المعاناة اليهودية، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب بيروت، 2001، ص 41:44

(⁵⁷) محمد جلاء إدريس: إسرائيليات مقالات... ودراسات، مطبعة صحوة، ط1، 2007، ص 60

(⁵⁸) שם: שם، עמ' 325

(⁵⁹) אדיר כהן: פנים מכוערות במראה השתקפות הסכסוך היהודי-ערבי בספרות הילדים העברית،

(⁶⁰) שם: שם، עמ' 20

(⁶¹) שם: שם، עמ' 77

(⁶²) שם: שם، עמ' 290

(⁶³) שם: שם، עמ' 351, 352

(⁶⁴) أفيفا أفياف: المجتمع الإسرائيلي، ترجمة وتعليق محمد أحمد صالح، مركز الدراسات الشرقية، العدد 6، 1998، 167

(⁶⁵) שם: שם. עמ' 106

(⁶⁶) שם: שם، עמ' 289, 290

(عمرو عبد العلي علام: مرجع سابق، ص 137⁶⁷)

(⁶⁸) שם: שם، עמ' 322:325

(⁶⁹) الكتاب بعنوان: الارهاب كيف يستطيع الغرب الانتصار، حيث عقد المؤتمر الثاني لمعهد جوناثان 1984، ودونت مناقشات المؤتمر في كتاب يحمل هذا العنوان

www.aqsaonlin.org/news at 5 pm in 28/3/2020

قراءة مختصرة في كتاب محاربة الإرهاب والتطرف ل(بنيامين نتنياهو)

(⁷⁰) إدوارد سعيد، كرسنوفر هيتشنز: إلقاء اللوم على الضحايا الدراسات الزائفة والقضية الفلسطينية، الهيئة العامة

للاستعلامات، 1987، ص 163

(⁷¹) ביקורת סרט - 7 ימים באנטבה": גרוע, אבל לא בגלל ניפוץ המיתוס

at 6pm in 28/3/2020 <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5208084,00.html>

قائمة المصادر والمراجع

أولا: باللغة العربية

- إدوارد سعيد، كرسنوفر هيتشنز: إلقاء اللوم على الضحايا الدراسات الزائفة والقضية الفلسطينية، الهيئة العامة للاستعلامات، 1987
- آريه عوديد: إسرائيل وأفريقيا العلاقات الإسرائيلية الأفريقية، ترجمة عمرو زكريا خليل، ط1، 2014
- أفيفا أفيغ: المجتمع الإسرائيلي، ترجمة وتعليق محمد أحمد صالح، مركز الدراسات الشرقية، العدد 6، بنيامين نتنياهو: مكان تحت الشمس، ترجمة محمد عودة الدويري، دار الجليل للنشر، ط3، 2015
- جوني منصور: معجم الأعلام و المصطلحات الصهيونية والإسرائيلية، مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، رام الله فلسطين، 2009
- عبد الوهاب الكيالي: موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت
- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999
- عمرو عبد العلي علام: المجتمع الإسرائيلي بين مطرقة الصهيونية وسندان الواقع، دار العلوم للنشر، 2016
- غسان شربل: أسرار الصندوق الأسود، مؤسسة رياض الريس للكتب والنشر، ط1 2008
- محمود صميذة: استراتيجية الأدب الصهيوني لإرهاب العرب، مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر - أبو ظبي 1988
- محمد جلاء إدريس: إسرائيليات مقالات... ودراسات، مطبعة صحوة، ط1، 2007
- محمد اشتية: موسوعة المصطلحات والمفاهيم الفلسطينية، 2011
- نجلاء رأفت: صراع الهوية داخل الشخصية اليهودية، دراسة في قصة "السيدة والبائع المتجول" لشموئيل عجنون، رسالة المشرق، المجلد التاسع عشر، العددان الثالث والرابع 2006
- نورمان ج فنكلستين: مايفوق الوقاحة إساءة استخدام اللاسامية وتشوية التاريخ، ترجمة أيمن حداد، دار نشر العبيكان، ط1، 2008
- نورمان ج فنكلستين: صناعة الهولوكوست تأملات في استغلال المعاناة اليهودية، ترجمة سماح إدريس، دار الآداب بيروت، 2001

ثانياً: باللغة العبرية

המקורות

- אורה מורג: 55 דקות באנטבה, הוצאת שוקן, תל – אביב 2017

הספרים והמאמרים

- אדיר כהן: פנים מכוערות במראה השתקפות הסכסוך היהודי-ערבי בספרות הילדים העברית, תל-אביב 1985
- גרשון ברגסון: שלושה דורות בספרות הילדים העברית, יסוד, תל-אביב 1966
- צבי גיורא: אנחנו היהודים, הוצאת דן, ישראל 1994
- המרכז למורשת המודיעין (מל"מ) אתר הנצחה ממלכתי לחללי הקהילה
- אריאל כהנא: רה"מ ייפגש עם נשיא אוגנדה ומנהיגים מהאזור, 2020
- נועם אמיר: מבצע אנטבה: שמעון פרס נזכר ברגעים הדרמטיים והאומץ ליבם של המנהיגים, מאמר בעתון מעריב, 2015
- שמוליק דובדבני: ביקורת סרט - "7 ימים באנטבה": גרוע, אבל לא בגלל ניפוח המיתוס, 2018
- יוסף גלון: לקסיקון הספרות העברית החדשה

אתרי האנטרנט

- [https:// www. Hamichlol.org.il](https://www.Hamichlol.org.il)
- <http://www.yoni.org.il>
- <https://books.google.com>
- <https://samidoun.net>
- www.israelhayom.co.il/article
- <https://library.osu.edu/projects/hebrew>
- <https://www.ynet.co.il/articles>

From <https:// Youtube.be>

- כאן 11- תאגיד השידור הישראלי, (25-6-2016) : עך היה – 40 שנה למבצע אנטבה – כאן 11 לשעבר רשות בשידור.

**التعددية الدينية
من منظور العالمية اليهودية
أ. حسين عبد البديع حسين حسن**

التعددية الدينية من منظور العالمية اليهودية

حسين عبد البديع حسين حسن

كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة

شغلت العلاقات بين الأديان العديد من المفكرين والباحثين، في محاولة منهم للإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي تطرح نفسها فيما يخص الأفضل بين الأديان، ولعل من أهمها: هل هناك دين واحد يمتلك الحقيقة المطلقة المستمدة من الإله وما دونه باطل؟ وإن وُجد، فهل ثمة سبيل إلى أن يكون لدى الأديان الأخرى جزء من هذه الحقيقة؟ وهل أتباع دين معين يضمن الخلاص لمعتنقيه، فيهلك من دونهم؟

لم يترك المفكرون والباحثون في الأديان هذه الأسئلة دونما محاولة منهم لبحث إجاباتها في كل دين، ثم تصنيفها حسب موقف كل دين من الأديان الأخرى. فخرج لنا في عام 1982م "ألان ريس Alan Race"، الأكاديمي البريطاني البروتستانتي، بتصنيف ثلاثي للمواقف التي تضبط العلاقات بين الأديان، على النحو التالي: الحصرية، والشمولية، والتعددية.

أما "الحصرية" (Exclusivism) فيُقصد بها حصر الحق واحتكاره في دين بعينه ونفيه عن سائر الأديان، وأنه لا يوجد سوى طريق واحد إلى الله، وما غيره باطل. ويؤمن أتباع الحصرية بأن الخلاص الأخرى لن يكون من نصيب أحد من أتباع الأديان الأخرى، وأنه من نصيبهم فحسب. بينما "الشمولية" (Inclusivism) توافق الحصرية في أنها تحصر الحق في دين واحد، غير أنها توسع من سبل النجاة لأتباع الأديان الأخرى، كما ترى أنه يمكن العثور على الحق والحكمة وحتى الوحي في الأديان الأخرى. وتُعرف "التعددية" (Pluralism) بأنها النظرية التي تعترف

بجميع الأديان العالمية الكبرى، وأنها جميعاً طُرق موصلة إلى الحقيقة الدينية⁽¹⁾. وهذا يعني أنها تتخذ موقفاً مناقضاً لادعاءات الحصرية؛ مؤكدة أنه لا يمكن لدين واحد الادعاء بأنه يمتلك الحق وحده، بل إن جميع المعتقدات والممارسات صالحة وتؤكد على حب الله، ومن ثم فلا يوجد دين أفضل بطبيعته أو يتفوق على آخر.

وعلى الرغم مما تواجهه التعددية الدينية من معارضة أو تحفظ حتى في بيئتها الغربية، فقد حظيت -ولا تزال تحظى- باهتمام بالغ في مجال دراسة الأديان، حتى صارت إحدى أهم القضايا الإنسانية التي تشغل الاهتمام العالمي. ومما يعكس هذا الاهتمام تزايد الجهود العلمية الموجهة التي تسعى جاهدة إلى نشر الفكر التعددي بين المجتمعات، نذكر من بينها: معهد «شالوم هارتمان» بفرعيه في فلسطين وأمريكا الذي أسسه الحاخام «دافيد هارتمان» عام 1976م⁽²⁾، ومشروع التعددية الدينية التابع لجامعة «هارفارد» الأمريكية الذي دُشن عام 1991م⁽³⁾، ومؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث التي أسست بالمغرب عام 2013م⁽⁴⁾.

الجدير بالذكر أن التعددية الدينية تعد أحد أكبر التحديات التي تواجه اليهودية في علاقتها بالأديان الأخرى؛ إذ تتطوي على فلسفة تطعن فيما تقرّه اليهودية من أفضلية على سائر الأديان من ناحية، وتنزع عنها حصر خلاصها في أتباعها من ناحية أخرى. ومن ثم، تتمثل مشكلة الدراسة في شقين رئيسيين:

الشق الأول: التناقض الحاصل بين عقائد مركزية في اليهودية، مثل: «الاختيار» و«العهد» و«الخلاص»، والدعوة إلى التعددية الدينية التي ترمي إلى التخلي عن هذه العقائد؛ وما تبع ذلك من ردود أفعال رافضة ومؤيدة. ذلك أن اليهود قد واجهوا -ولا يزالون- اتهامات كثيرة تعصف بادعاءاتهم بالاختيار والخصوصية⁽⁵⁾، التي تندرج في علم الأديان تحت تصنيف الحصرية -سالف الذكر-. ومن ثم، تظهر الحاجة إلى الكشف عن ماهية الموقف اليهودي من التعددية الدينية في اليهودية، وبيان دور علمنة اليهودية في نشرها.

يتمثل الشق الآخر من مشكلة الدراسة في أنه على الرغم من أهمية بيان الموقف اليهودي من التعددية الدينية؛ لا سيما في ظل الموقف العام الإقصائي لليهودية، فلم أقف -حتى الآن- على دراسة عربية غُنيت بدراسة ذلك الموقف.

لما كان من غير المنطقي تناول موضوع بهذه الأهمية والعمق بجوانبه كافة، فستقتصر **حدود الدراسة** على بيان موقف العالمية اليهودية من الدعوة إلى التعددية الدينية؛ باعتبارها أبرز المنادين بها بين التيارات اليهودية. وستركز الدراسة الاهتمام على مقارنة "يعقوب ملكين" بوصفها دليلاً مهماً للفهم؛ إذ يعد أحد أبرز منظري العالمية والعلمنة اليهودية في عصرنا، وتحظى أعماله بقبول عريض بين العالمانيين اليهود؛ لا سيما الإسرائيليين منهم.

ووفقاً لطبيعة موضوع الدراسة وما تثيره من تساؤلات وما تنشده من أهداف، ستعتمد الدراسة على **المنهج الوصفي التحليلي**، من خلال تعرّف الموقف اليهودي من التعددية الدينية بين الرفض والقبول، وبيان أهم الأدلة التي استند إليها دعائها، والكشف عن الاعتراضات عليها وتحليلها في ضوء نصوص التراث الديني اليهودي. وللوقوف على ما سبق طرحه، يُقسم البحث على النحو التالي:

مقدمة

المبحث الأول: العالمية وعلمنة اليهودية؛ النشأة والأسس

أولاً: في مفهوم العالمية والعلمنة

ثانياً: نشأة العالمية والعلمنة اليهودية وتطورها

ثالثاً: أسس علمنة اليهودية

المبحث الثاني: الموقف اليهودي من التعددية الدينية

أولاً: التعددية الدينية؛ نشأتها واتجاهاتها

ثانياً: الموقف اليهودي التقليدي من التعددية الدينية

ثالثاً: دور علمنة اليهودية في الدعوة إلى التعددية الدينية

نتائج الدراسة، وقائمة المصادر والمراجع

المبحث الأول

العالمانية وعلمنة اليهودية؛ النشأة والأسس

لما كان البحث العلمي سَمَتَه الأم التراكم؛ فأوجب على الباحثين التزام جدية الطرح وإضافة ما هو جديد إلى المعرفة الإنسانية، فإنه لا معنى في هذه الدراسة لتكرار ما توصلت إليه دراسات سابقة جادة في طرحها ونتائجها، بل الأحرى أن نكمل ما بدأته هذه الدراسات. ومن ثم، فإننا سنعرض في بداية كل مبحث ما يمثل توطئة لموضوع الدراسة؛ خشية الدخول في صلبها مباشرة، فتكون بتراء، عصية على الفهم المتكامل. فهاكم لمحة مهمة تكشف عن العالمية والعلمنة، تُكملها لمحة أخرى في المبحث القادم عن مفهوم التعددية الدينية؛ فيكتمل بذلك تبيان مصطلحات عنوان الدراسة.

أولاً: في مفهوم العالمية والعلمنة

إن اصطلاح "علمانية" هو الترجمة الشائعة للكلمة الإنجليزية "Secularism" التي استعملها لأول مرة بأحد معانيها المعاصرة عام 1851م، الكاتب الإنجليزي "جورج هوليوك"⁽⁶⁾ للتعبير عن مذهبه السياسي الداعي إلى فصل النظام الاجتماعي عن السلطان الديني⁽⁷⁾.

كان هذا اللفظ يُطلق في بداية تطوره على رجل الدين "غير المقيد بنذور الرهبنة وقواعدها" أو "غير المترهبين". وتطور شيئاً فشيئاً ليُقصد به بعد ذلك غير الكهنوتي. وقد توسّع اليوم المجال الدلالي للكلمة توسعاً كبيراً، فأصبحنا نقرأ عن "عمل علماني"؛ أي: غير ديني، و"موسيقى علمانية"؛ أي: موسيقى غير دينية/كنسية، و"جامعة علمانية"؛ أي: جامعة غير دينية. وبذلك صارت كلمة "علمانية" علماً على كل ما هو "غير ديني" في سياقه الغربي⁽⁸⁾.

غير أن تعقّب كلمة "علمانية" في اللسان العربي يُظهر أنها كانت معلومة ومتداولة بكثافة قبل ظهور المعنى الاصطلاحي الجديد لها في الغرب. وإذا أردنا الدقة فيمكن القول إن كلمتي "علماني" و"علمانية" هما من الألفاظ الراسخة في المعجم الديني للنصارى العرب (أي: الناطقين باللغة العربية أصالة أو اكتساباً)، والسريان منهم خاصة. ولقد سك السريان كلمة "حلم" وصفًا للشخص الذي يتحرك خارج دائرة الكهنوت لفصله إيمانياً ووظيفياً عن الكاهن، وهي بمعنى: من ينتمي إلى العالم⁽⁹⁾.

وقد تسلل هذا المصطلح إلى المعجم العربي الديني بمعنى: نصراني ديني صرف، قبل أن يكتسب معنى حضارياً أضخم مع بداية الثورة على السلطان الكنسي والمرجعية الدينية. أما أول معجم عربي وردت فيه هذه الكلمة، فالمرجّح أنه "المعجم الوسيط"؛ إذ جاءت في طبعته الأولى عام 1960م والثانية 1979م بفتح العين هكذا: "العَلَم: العالم. العَلَماني: نسبة إلى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي"⁽¹⁰⁾. ولذلك فإن استعمال المصطلح "عالماني" هو أقرب الصور لأصل الكلمة ومرادها، كما أنه مانع للالتباس مع نسبة الكلمة إلى العلم، التي تجعل البعض يقول: "علماني"، متوهماً أن الأصل في العالمية رفعة العلم وتفضيله، وهو المذهب المعروف في عصرنا الحاضر بلفظ "العلموية" (Scientism)⁽¹¹⁾. وخلاصة القول: إن العربية أخذت اللفظ من السريانية التي اشتقته من "العالم" لا "العلم"؛ لذلك فالأصوب أن يكون المصطلح "العالمانية" لا "العلمانية" ولا "العلمانية" ولا "الدينية".

أما خلاصة التعريف المختار للعالمانية هو ما ذهب إليه عامري في كتابه المهم، بعد استكناه موسع للمصادر والمراجع المختصة، فذهب إلى أنها: "مبدأ يقوم على إنكار مرجعية الدين أو سلطانه في تنظيم شؤون الناس، بعضها أو كلها، انطلاقاً من مرجعية الإنسان لإدراك الحقيقة والمنفعة الكامنتين في هذا العالم"⁽¹²⁾.

بناء على هذا التعريف، يمكن القول إن العالمية تهدف إلى نزع سلطان المقدس عن الوعي الإنساني باعتبار أن وجود المقدس المتعالي على العقل والتجربة

مصادم للمبدأ العالماني الذي يرمي إلى "فك السحر" عن العالم. كما تؤكد العالمية أن العقل الإنساني هو الوسيلة الوحيدة لإدراك حقيقة العالم وسبيل المنفعة. ومن ثم، فقد كانت الوريث الشرعي لعصر "التنوير" المسمى أيضًا بـ "عصر العقل"؛ ليحلَّ العقل مكان الكنيسة، والفيلسوف مكان رجل الدين، والتجربة مكان الدعاء. وهذا ما دفع عالم الاجتماع "ماكس فيبر" إلى استعمال كلمة "عقلنة" مرادفًا للعلمنة؛ إذ هما عنده وجهان لمبدأ واحد⁽¹³⁾.

بالانتقال إلى كلمة "علمنة" (Secularization) فيمكن تعريفها بأنها آلية تحويل الواقع إلى حال العالمية. كان أول استعمالها بمعنى إخراج رجل الدين من عالم الرهبنة إلى وظيفة خدمة رعية الكنيسة، ثم تحولت إلى الدلالة على الانتقال من العالم الديني أو المقدس إلى العالم غير الديني أو غير المقدس. ولعل تعريف عالم الأنثروبولوجيا "ت. ن. مدان" من أفضل تعريفات علماء الاجتماع في هذا الصدد؛ إذ يقول: "إن العلمنة تُحيل دلاليًا عادة إلى العمليات الاجتماعية - الثقافية التي توسع مجالات الحياة (المادية والمؤسسية والفكرية) التي يضيق فيها طردًا دور المقدس"⁽¹⁴⁾.

ثانيًا: نشأة العالمية والعلمنة اليهودية وتطورها

جاء رجلٌ من اليهود إلى عمر -رضي الله عنه- وهو كعْبُ الأحبار، قبل أن يُسلم -كما في بعض الروايات-، وقال له: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرُؤُونَهَا، لَوْ عَلَيْنَا مَعَشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ، لَأَتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا. قَالَ: أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ⁽¹⁵⁾.

دينٌ كاملٌ اكتمل في زمن البعثة النبوية، وآخر لم يكتمل في زمن موسى - عليه السلام-؛ ذلك مما يمكن أن نستشفه من كلام أحد أهم علماء اليهود في ذلك

العصر، وبضدها تَبَيَّنُ الأشياء. وليس من باب التهويل القول إن هذا هو أساس ما يمكن تسميته بـ “مشكلة اليهودية”. فاليهودية ديانة متطورة، لم تولد كاملة، بل اتسمت عقيدتها وشريعتها بالتطور المستمر، بما يتفق والعوامل التاريخية التي خضع -ولا يزال يخضع- لها اليهود على مر العصور، وصولاً إلى عصرنا الحاضر. ومن ثم، توصف اليهودية بأنها ديانة تاريخية تتحكم فيها مسيرة التاريخ اليهودي قديماً وحديثاً، تلك المسيرة التي أضافت إلى بنيتها الأساسية البسيطة الكثير من التعديلات والزيادات التي أوصلتها حالياً إلى درجة من التعقيد أبعدتها عن بساطتها القديمة.

وقد ضرب خليفة بالعهد القديم -المصدر الأساسي لليهودية- مثلاً على كون اليهودية ديانة متطورة؛ إذ استغرق تأليفه وتدوينه نحو ألف عام من القرن الثالث عشر قبل الميلاد حتى القرن الرابع قبل الميلاد؛ مما جعل اليهودية تتطور داخل العهد القديم نفسه خلال هذه المدة، ثم تطورت خارج فترة العهد القديم حتى يومنا هذا. ويعقب خليفة على هذا التطور بكلام وافٍ لفهم طبيعة موضوع الدراسة، بقوله: “يجدر بنا أن نشير إلى أن هذا التطور الذي تتصف به اليهودية هو الذي سمح لبعض اليهود في العصر الحالي بربط الصهيونية باليهودية واعتبارها حلقة من حلقات تطور اليهودية وإن زعموا أنها الحلقة الأخيرة، والتطور أيضاً هو الذي سمح لبعض اليهود اعتبار الصهيونية ديناً بديلاً لليهودية وإن ظل هذا اعتقاداً لفئة قليلة متطرفة في فكرها الصهيوني”⁽¹⁶⁾.

على أن العالمية تعد من أبرز الأحداث التاريخية التي أثرت في تاريخ تطور الديانة اليهودية؛ فأحدثت فيها ما أحدثت من تناول جديد لعقيدة اليهودية وشريعتها، نتبينها في السطور القادمة.

(أ) تعريف العالمية والعلمنة في السياق اليهودي

من الناحية اللغوية، لم يدخل مفهوم “عالماني” إلى اليهودية إلا في مرحلة متأخرة؛ إذ إن المعجم العبري التقليدي لا يحتوي على مصطلحات تدل على المقصود

بمصطلح "عالماني"؛ لأن كلمة "קֹדֶשׁ" (the holy) التي تدل على القداسة والطهارة، ومقابلها كلمة "חל" (the profane)، كانتا مصطلحات طقسية؛ إذ يرد في (اللاويين 10: 10): "וְלִהְבִּדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֵל וְלִתְמַיֵּז בֵּין הַמִּקְדָּשׁ וְהַמְּחֻלָּ" (17). وبمجرد الاعتراف بإمكانية الهوية اليهودية العلمانية، صيغ المصطلح العبري "חלונז" للدلالة على الشخص العالماني، ومصطلح "חלונזות" للدلالة على العلمانية (18). ويرى البعض أن أول "يهودي عالماني" كان الفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا (Baruch Spinoza) (1632 - 1677م) (19).

على أن محاولة الوقوف على **التعريف الاصطلاحي** للعلمانية من المنظور اليهودي، أفضت إلى أنه يمكن القول إن اليهود يتناولون العلمانية بمنظور إضافي إلى جانب المفهوم الكوني للعلمانية -سالف الذكر-. فالعلمانية في سياقها اليهودي تنطوي على طرح موقف تفسيري بديل عن التفسير الديني للمصادر التقليدية لليهودية؛ لا سيما المقرأ والمشنا والتلمود، علاوة على الصوفية اليهودية (القبالاه)، والفلسفة اليهودية عبر الأجيال. وينطوي الموقف اليهودي العلماني على فهم عالمي أو كوني للعلمانية؛ بمعنى أن العلمانية اليهودية تعتمد -مثل العلمانية- إلى إقامة اليهودية على أسس عقلية مستقلة عن الإيمان الديني وتتفصل عن أية سلطة دينية. وهذا يعني أن العلمانية كموقف فكري تفسيري قد أطلقت المضامين والمصادر واللغة الدينية وحولتها من نطاق المرجعية الدينية الحاخامية أو الطائفية إلى نطاقات أخرى حررتها من هذه السلطة، محاولة إعطاءها معنى جديداً (20).

أما مفهوم "اليهودية العلمانية Secular Judaism" أو "اليهودية الإنسانية العلمانية Secular Humanistic Judaism"، فيشير "يعقوب ملكين" إلى أنه يحمل معنيين: فهو يشير إلى قسم من اليهود الذين لا يشعرون بالالتزام بالوصايا الدينية، وكذلك يشير إلى النتاج الواسع للثقافة والعمل الإبداعي الذي أنتجه اليهود العلمانيون على مدار الـ 250 عامًا الماضية (21).

على الجانب الآخر، فإن مصطلح “علمنة اليهودية” **Secularization of Judaism** هو مصطلح توصف به عملية إعادة صياغة النسق الديني اليهودي من الداخل على يد بعض المفكرين اليهود العلمانيين وشبه العلمانيين، بهدف تكيف اليهودية تماماً مع العلمانية (بعقلانياتها أو لا عقلانياتها المادية)، وتصبح كل منطلقات اليهودية الدينية والفلسفية ذات طابع نسبي تاريخاني⁽²²⁾. ويوضح إيليزر شفيد (Eliezer Schweid)، أستاذ الفلسفة اليهودية في الجامعة العبرية في القدس، أن “العلمنة ... يتم التعبير عنها برغبة قوية في العودة إلى حياة طبيعية كاملة على الأرض، على عكس الحياة “الروحانية”، المعزولة عن الحياة الطبيعية، لليهودية الهاالاخية كما تم تشكيلها في الشتات”⁽²³⁾.

ووفقاً للبروفيسور “تسفي زوهار”، يوجد مفهومان للعلمنة: الأول هو عدم قدسية الواقع، لدرجة الكفر المطلق بظاهرة القداسة؛ والثاني هو هامشية المؤسسة الدينية والمعتقد الديني في الحياة اليومية وفي وعي الكثير من الأشخاص⁽²⁴⁾.

(ب) نشأة العالمية اليهودية ومظاهر العلمنة

خلال المرحلة التي سبقت عصر التنوير الأوروبي وما تبعها من حركة الانعتاق⁽²⁵⁾، كانت الديانة اليهودية بشكل عام تُقهم باعتبارها شريعة تنظر إلى الإنسان اليهودي بوصفه مأموراً، وتشمل مجموعة الأوامر الدينية التي تنظم جميع جوانب حياته، الخاصة والاجتماعية⁽²⁶⁾، ولم تكد تخرج عن هذا الفهم إلا نادراً؛ مثلما فعل اسبينوزا -متأثراً بالعقلانية⁽²⁷⁾- عندما أنكر المصدر الإلهي للتوراة، فحُرم على إثر ذلك من عضوية الجالية اليهودية في أمستردام عام 1656م.

بداية من القرن السابع عشر، ونتيجة للتغيرات الحادة في المجتمع الأوروبي، في الثقافة وفي الحياة اليومية، التي نبعت من عمليات العلمنة والحدثة، وجد اليهود أنفسهم أمام تحولات جذرية كان لها كبير الأثر في ديانتهم. رُصدت من بين هذه التحولات ظاهرة التراخي الديني (religious laxity)، والتثاقف⁽²⁸⁾ الحديث، والنقد

الفلسفي للدين، لا سيما بين المتحولين دينياً⁽²⁹⁾ السابقين في المجتمعات الغربية السفاردية (خاصة في أمستردام) وبين العائلات الثرية لـ "يهود البلاط court Jews" الأشكنازي في وسط أوروبا⁽³⁰⁾.

أسهمت هذه التحولات في تغيير النظرة التقليدية لليهودية باعتبارها شريعة واجبة الالتزام، وأدت إلى ظهور أزمة في المجتمع اليهودي التقليدي، أخذت في التقاوم التدريجي ووصلت إلى ذروتها في نهاية القرن التاسع عشر⁽³¹⁾. فقد استيقظ يهود أوروبا على واقع طولبوا فيه بنقّب جدران الجيتو والخروج من الأحياء اليهودية المنغلقة عليهم لقرون عديدة؛ ففوجئوا بحياة فُرضت عليهم فرضاً، عرّضت اليهود لانقسامات عديدة ردّاً على ذلك الواقع الجديد بمعطياته الحداثية والعالمانية⁽³²⁾: بدءاً باعتراض حاد وصارم تسبب في حالة من العزلة والانغلاق، ووصولاً إلى محاولة تكييف غالبية قيم الواقع الجديد ودمجها في نسيج الحياة والعقيدة⁽³³⁾، فاصطدمت تطلعات إخراج اليهود من بوتقتهم و"تحريرهم" بقلق اليهود المخلصين للتقاليد الدينية. وفي تلك المرحلة، تجلّى أن تعريف الذات اليهودية لم يعد سيعتمد على معتقدات "التوراة والوصايا" وممارساتها، بل ظهرت البدائل القومية والعرقية والثقافية وغيرها⁽³⁴⁾؛ تأسيّاً بالحالة الأوروبية.

مع مطلع القرن الثامن عشر، برزت ملامح تلك الأزمة في المجتمع اليهودي التقليدي؛ بدأت في ألمانيا ثم أخذت في الانتشار في بقية دول أوروبا، وفي مناطق الاستيطان اليهودي الجديد، في الولايات المتحدة، في أمريكا الجنوبية وفي أستراليا. تجسدت الأزمة في انحسار جارف، ولا سيما لدى الجيل الشاب، لنمط الحياة الديني التقليدي؛ كان نتيجة لمطالبات الشريعة والتقاليد - اللتان شكلتا على مدار أجيال نمط الحياة اليهودي التقليدي - بالتعامل مع واقع جديد للغاية⁽³⁵⁾.

في تلك المرحلة، بدأت مظاهر التراخي الديني في التطور التدريجي؛ إذ شوهدت عروض استخفاف علنية في الشوارع والمعابد ضد الالتزام الديني والاعتقاد في العناية الإلهية، كما ظهرت اتهامات بأن التوراة كانت اختراعاً موسوياً أو أن الدين اليهودي

القائم كان تشويهاً لمبادئ الإيمان الموسوية النقية، وكذلك انتشرت انتهاكات يوم السبت وتحريمات الطعام الحلال، وعدم مراعاة أيام الصيام، ووضع الثقيلين، وحضور الصلاة في الكنيس. كما أخذ الرجال والنساء في التمرد على الدين، فصارت النساء يرتدين الفساتين الحاسرة التي تخالف القيود الدينية، بل وسارت نساء متزوجات مكشوفات الرأس، وحلق الرجال اللحى والسوالف. وخلافاً للنمط الديني التقليدي للحياة، كان اليهود يميلون إلى قضاء وقت الفراغ في الحانات أو المقاهي أو المسرح، وذاع رفض الامتثال لأحكام الحاخامات، ومطالبات بالتححرر من سلطة المجتمع⁽³⁶⁾.

يُفهم من ذلك أن العلمنة تمثلت وقتها في إرضاء الدوافع البشرية الطبيعية، حيث إغراءات الجسد والموضة والرغبة في السعادة وحرية الحياة والفكر، وذلك في مقابل الشريعة التي تحجمها وتقيدّها.

اكتسبت عملية العلمنة زخماً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ إذ أصبحت هناك أعداد متزايدة من العالمانيين، لا سيما في المدن التي كانت المواقع الرئيسية للعلمنة اليهودية كألمانيا ولندن⁽³⁷⁾.

بحلول نهاية القرن الثامن عشر، ظهرت في ألمانيا حركة التنوير اليهودي المتأثرة بنظيرتها الأوروبية، عُرفت باسم حركة الهسكالاه، كانت بدايتها على يد الفيلسوف اليهودي موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) (1729 - 1786م). بدأت تلك الحركة من مجرد محاولة معتدلة نسبياً لتوسيع آفاق اليهود ونشر أدب عالماني بينهم، وبخاصة في مجال العلوم، ثم وصلت إلى توجيه سهام النقد إلى التعليم القائم فقط على مصادر اليهودية. وأسهمت حركة الهسكالاه في تطوير حالة من فقدان الثقة في قدرة المؤسسة الحاخامية على توفير زعامة جيدة لليهودية؛ إذ أنشأ أتباعها طبقة صفوة عالمية جديدة هددت المؤسسة الحاخامية، آمنّت بأن الحقائق الأساسية للدين يمكن فهمها بواسطة المنطق الإنساني، وأن الفلسفة يمكنها مواصلة كونها ركيزة أساسية للدين⁽³⁸⁾.

أثارت أفكار حركة الهسكالاه حفيظة الدوائر اليهودية المحافظة، وخاصة لدى الحاخامات الذين شنوا حرباً ضروساً ضد معتقدات الحركة، وصلت لدرجة إصدار فتاوى بتحريم مطالعة كتابات دعاة حركة الهسكالاه التي وصموها بالكفر والإلحاد. ومع هذا، لم تتجح هذه الحرب في وأد حركة الهسكالاه والحد من انتشارها، فامتدت لفترة تاريخية تبلغ مائة عام (1780 - 1880م)⁽³⁹⁾.

في أوائل القرن التاسع عشر، زادت مسارات العلمنة لدى اليهود كما في معظم شعوب أوروبا، وبدأت النتائج الجدلية للعلمنة في الظهور. لما رأى اليهود في العلمنة بوادر انهيار لهويتهم وتفكك وحدة الجماعة اليهودية، سعوا إلى إيجاد حلول جديدة ربطت بين التقليد والابتكار، والدين والحدث.

في المدارس الحديثة، التي أنشئت بشكل أساسي في ألمانيا، كان الحل نابعاً من الدراسات العلمية للدين التي عمدت إلى جعل اليهودية بؤرة تتشكل حولها الهوية اليهودية واستخلاص القيم الأخلاقية. عُرفت هذه الدراسات، التي تأسست عام 1819م، باسم علم اليهودية⁽⁴⁰⁾ (= Wissenschaft des Judentums) (Science of Judaism)، وهو نتاج مجموعة من المفكرين الألمان اليهود ذوو التوجه العلماني والاهتمام التاريخي الذين خضعوا للتناقض الحديث. جعل علم اليهودية الدين، إلى جانب مكونات أخرى من التقاليد والأدب اليهودي، موضوع دراسة لتعزيز احترام اليهود لذاتهم، والحفاظ على هويتهم، وليكون مصدر فخر لهم. كما أن الدين اقتصر دوره على مجال الأسرة والكنيس، وخضع للعلمنة ليصبح، بدلاً من كونه تقليدًا للمعرفة الدينية والتزام صارم بالوصايا، عنصراً من عناصر الثقافة اليهودية⁽⁴¹⁾. ونتيجة لذلك، حث البعض على فصل المجال الخاص للهوية اليهودية عن المجال العام للمشاركة في المجتمع الأوسع؛ مثلما عبرت العبارة الشهيرة لواحد من أبرز شعراء الهسكالاه، يهودا ليب جوردون (Judah Leib Gordon) (1830 - 1892م) عام 1862م؛ إذ قال: "كن يهودياً في المنزل، إنساناً خارجه"⁽⁴²⁾.

على أنه مع تزايد التراخي الديني والتثاقف في مدن أوروبا، كان المستتبون (المسكليم) أول من يدين تآكل الهوية اليهودية؛ بل أعلنوا عن الحاجة إلى تشكيل هوية قومية حديثة⁽⁴³⁾. في ذلك الوقت، جاء دور الصهيونية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر، وعُدَّت أحد أشكال الهوية اليهودية الحديثة، المرتبطة بالمشاعر القومية المتنامية في جميع أنحاء أوروبا. من هذا المنطلق، جادل القادة الصهاينة بأن حل "المشكلة اليهودية" لم يكن التحرر بل السيادة الإقليمية المتمثلة في إقامة وطن "قومي" لليهود. فبحثوا عن طريقة لإقناع جموع اليهود بهذه الفكرة، وأدركوا أن الدين يمثل قوة تعبئة لا غنى عنها. فلعبت الرموز الدينية المفرغة من محتواها دوراً رئيسياً لتحقيق ذلك الهدف. ومن ثم، أعادت الصهيونية تفسير النصوص الدينية، واستعارت من الثقافة اليهودية التقليدية ورموزها وأساطيرها ما يبسر مهمتها⁽⁴⁴⁾، أبرزها عقيدتنا الخلاص والاختيار.

سبب هذا التفسير الجديد أزمة في الديانة اليهودية. فبدلاً من الخلاص الذي يعبر عن اللقاء الأخرى بين الإنسان اليهودي وإلهه، حولته الصهيونية إلى حوار بين اليهودي والعالم، وأعلنت أن المسيح المخلص ليس إنساناً أو شخصاً من نسل داود، ولكنه فكرة أو رمز إلى حرية الإنسان اليهودي الفردية وحرية القومية. علاوة على أن عقيدة الاختيار تعرضت هي الأخرى لهزة عنيفة جراء التناقض الصهيوني الذي يسعى إلى إزالة التوتر القائم بين الإنسان اليهودي والعالم الذي يعيش فيه، ومساواته بغيره من البشر، بما يتناقض والفهم التقليدي لهذه العقيدة في الديانة اليهودية⁽⁴⁵⁾.

عدَّ العالمانيون اليهود الحركة الصهيونية -بما حققت من إقامة إسرائيل عام 1948، وإعادة إحياء اللغة العبرية- أعظم إنجاز لليهودية العالمية. ومنذ منتصف القرن العشرين وحتى يومنا هذا، ازداد النشاط العالمي حدة في إسرائيل والعالم. فقد أنشأت المجتمعات الثقافية في أوروبا والأمريكتين مدارس عالمية (يديشية) وأحزاب سياسية ونقابات عمالية. وفي الستينيات، تم إنشاء مجتمعات ثقافية عالمية جديدة في الشتات، مثل مركز المجتمع اليهودي العالمي (Communautaire Laïc Juif) فضاء إسحاق رابين (Espace Yitzhak Rabin) في بروكسل، ومركز برنارد لازار

(Centre Bernard Lazare) في باريس، وعشرات المعابد العالمية المرتبطة بجمعية اليهودية الإنسانية التي أسسها الحاخام العالمي الأول، شيروين تي واين (Sherwin T. Wine)، في الولايات المتحدة وكندا. كما تعمل فروع الاتحاد الدولي لليهود الإنسانيين العالميين في إسرائيل والمكسيك وأستراليا وإيطاليا وفرنسا وروسيا⁽⁴⁶⁾.

ثالثاً: أسس علمنة اليهودية

تطورت مسيرات علمنة اليهودية منذ نشأت في القرن السابع عشر وصولاً إلى اليوم؛ بما يجعل من غير اليسير تتبع الأسس طوال تلك المرحلة التاريخية المهمة في تاريخ الديانة اليهودية. ومع ذلك، يمكن الوقوف على أبرز أسس العلمنة وما يؤمن به اليهود العالمانيون من خلال ما نظره يعقوب ملكين في أعماله العبرية والإنجليزية.

من أبرز قناعات اليهود الإنسانيين العالمانيين عموماً ما يلي⁽⁴⁷⁾:

- المعرفة القائمة على النظريات التي يمكن إثباتها أو دحضها هي وحدها الجديرة الاعتقاد، ولا ينبغي إعطاء أية مصداقية للتفسيرات الدينية للواقع التي لا يمكن إثباتها أو دحضها.
- الغرض من الأخلاق هو تحسين حياة الإنسان، ويجب على المرء أن يسعى جاهداً للحفاظ على حقوق جميع الناس وجميع الشعوب.
- يجب تعليم البشر في إطار الثقافة الأسرية والقومية، مع تطوير الشعور بالأخلاق واكتساب قيم العدالة الاجتماعية في كل من المجتمع القومي والدولي.
- الحق في الاستقلال الشخصي، والمساواة، والاختيار لا يمكن تحقيقه إلا في مجتمع ديمقراطي، يفي فيه الفرد بجميع التزاماته، ويطيع قوانينه ويؤكد حقوقه وحقوق الآخرين.
- تعتبر اليهودية، على مر العصور، ثقافة تعددية. هذه التعددية هي المبدأ الذي يعطي الشرعية للنقاش. ومع ذلك، فإن شرعية النقاش لا توفر مبرراً لمفهوم النسبية باعتبارها المطلق الوحيد، والمبادئ الأخلاقية العالمية باعتبارها مفارقات تاريخية مطلقة.

أما عن أسس علمنة اليهودية، فأجملها ملكين فيما يلي:

اليهودية كنقافة

بدأ في القرن التاسع عشر النظر إلى اليهودية باعتبارها ثقافة شعب وليست ديانة، وأسهم في ذلك "علم اليهودية". ويُقصد بالنظر إلى اليهودية كنقافة أنها ثقافة تشتمل على ديانة وليست مطابقة لها، وذلك نقيض الإيمان بأن اليهودية ديانة فقط. ويعتقد العلمانيون أن تعريف اليهودية بوصفها ثقافة يوسع نطاق دلالة مفهوم اليهودية؛ إذ إن الديانة اليهودية ليست فقط مجموعة شرائع وأحكام، بل هي أيضًا مجموعة إبداعات وظواهر وعادات يهودية دينية وغير دينية، تشكل سويًا البيئة الروحانية التي يتربى ويتعلم فيها أفراد اليهود. كما يرون أن الإيمان باليهودية بوصفها ثقافة يؤثر في النظرة إلى الديمقراطية وفصل سلطات الدين عن الدولة، وبذلك تتحول اليهودية إلى عنصر مؤثر في السياسات والتعليم الإنساني وفي مجموع مصادر اليهودية. وبناء على ذلك، فإن اليهودية تشمل ثقافة اليهود والديانة اليهودية بكل تياراتها: الصدوقيين، والفريسيين، والأرثوذكس، والإصلاحيين، والمحافظين، والحسيدية، وغيرها.

الإله بوصفه بطلاً أدبياً

ثمة اعتقاد بين اليهود العالمانيين بأن الناس ابتكروا الإله وصوروه في إبداعاتهم ومعتقداتهم التي تغير هيئته، وجوهره. وبينما يعتقد المؤمنون بأن الإله هو الخالق والحاكم، يرى من لا يؤمن بالإله ككيان موجود، خالقاً كان أو حاكماً، أنه بطل أدبي ابتكره الناس مبدعو القصص الأسطورية أو الإبداعات الأدبية والفنية التي شكلت آلهة في صور متعددة، ومنحوها أدواراً متنوعة في الثقافات المختلفة.

المقرا كتاب أدبي

يُنظر إلى العهد القديم على أنه أساس اليهودية والقاسم المشترك الوحيد لكل التيارات اليهودية، بما يتعارض والاعتقاد بأن التلمود والشرعية (الهالاخاه) هما مصدرها

اليهودية وأساسها. وأن العهد القديم يحوي تشكيلة إبداعات أدبية وأحداث وقضايا وبلاغة وشعرًا، تمثل مجتمعة ثقافة اليهود في مرحلة تكوينه.

محورية الإنسان

تؤكد اليهودية العالمية أن العقل هو أفضل طريقة لاكتشاف الحقيقة، وبأنه في وسعنا حل المشاكل البشرية، وأن المبادئ التوجيهية الأخلاقية مستمدة من البحث البشري عن التجديد والعدالة والسعادة. كما تؤكد أنه يجب على اليهود وغير اليهود على حد سواء الاعتماد على أنفسهم وعلى بعضهم البعض في النضال من أجل أفكارهم. وتتمركز رؤيتها العالمية حول الإنسان المستقل وليس حول شخصية الله. ومن ثم، فلا لغة الله ولا العبادة تتناسب مع نمط الحياة الإنسانية⁽⁴⁸⁾.

ومن اللافت للانتباه قبل الانتقال إلى المبحث التالي، أن أشير إلى أنه على الرغم من الهزة العنيفة التي أحدثتها عملية علمنة اليهودية في نفوس اليهود، علاوة على أن معظم اليهود في العالم وإسرائيل من العالمانيين؛ إذ إنه وفقًا لاستقصاء أجره مركز بيو الأمريكي للأبحاث بين أكتوبر 2014م ومايو 2015م، فإن نسبة العلمانيين اليهود في إسرائيل تبلغ 49% كأعلى نسبة مقارنة بالحريديم (الأرثوذكس المتشددون) (9%)، والمتدينين (الأرثوذكس العصريين) (13%)، والمحافظين (29%)⁽⁴⁹⁾. ومع ذلك، فإن البحث في الموسوعات اليهودية المختلفة قد كشف عن أنه لا وجود لمدخل واحد حول العلمانية أو العلمنة سواء في الموسوعة العبرية (האנציקלופדיה העברית) التي صدرت طبعتها الأولى خلال الأعوام (1949 – 1980م) ويعملون حاليًا على طبعتها الثانية، أم في الموسوعة اليهودية (Encyclopaedia Judaica) التي صدرت طبعتها الأولى في القدس عام 1971 – 1972م، وطبعتها الثانية المنقحة عام 2007م. غير أن الموسوعة الوحيدة المكتوبة بالعبرية (أو التي تتناول اليهودية) التي تضم هذا المدخل هي موسوعة العلوم الاجتماعية الإسرائيلية (האנציקלופדיה למדעי החברה) التي صدرت في مجلداتها الخمسة خلال الأعوام (1962م – 1970م).

المبحث الثاني

الموقف اليهودي من التعددية الدينية

أولاً: التعددية الدينية؛ نشأتها واتجاهاتها

التعددية الدينية تعريب للمصطلح الإنجليزي (Religious Pluralism) الذي يعرّبه البعض "التعددية العقائدية"⁽⁵⁰⁾. على أن الإحاطة بمفهوم التعددية الدينية فرعٌ على تفكيك مكوناته اللفظية؛ أي: بيان لفظ التعددية (Pluralism) ولفظ الدينية (Religious) في أصله الإنجليزي، ثم بيان مقابلهما العربي والعبري.

ترد كلمة (Pluralism) "التعددية" في المعاجم الإنجليزية على ثلاثة معانٍ: المعنى الكنسي والفلسفي ثم السياسي الاجتماعي. فالكنسي يتلخص في تولي منصبين كنسيين في الوقت نفسه. والفلسفي هو منهج الفكر الذي يعترف بأكثر من مبدأً أعلى. وأخيراً، السياسي الاجتماعي الذي هو النظام الذي يعترف بتعايش الأجناس والجماعات والأحزاب المختلفة مع بقاء خصائصها المتميزة المستقلة⁽⁵¹⁾.

أما في المعاجم العربية، فإن التعددية: مصدر صناعي من "تعدّد" وفعله "تعدّد"؛ أي: صار ذا عدد⁽⁵²⁾. ويراد بلفظ التعدد في اللغة ثلاثة معانٍ⁽⁵³⁾: الأول: التكثر والضرورة على عدد، مصدرًا، من الإحصاء. الثاني: الكثرة نفسها والمعدود نفسه، كمائة وألف على المعنى الحاصل بالمصدر، من الإحصاء. الثالث: التهيئة، مصدرًا، يقال: الرجل يتعدّد أي يستعدّ ويتهيأ.

والتعددية مفهوم داخل في مجالات عدّة: كالفلسفة، والثقافة، والسياسة، والدين. ومن ثم، يعرفها صاحب "معجم اللغة العربية المعاصرة" بأنها "مفهوم يناهض بأن هناك عدة أنواع من الواقع مع ضرورة قبول الأنماط الثقافية والجنسية والعرقية والدينية القائمة بين مختلف الجماعات الإنسانية"⁽⁵⁴⁾.

ويقابل لفظ التعددية في اللغة العبرية لفظ “פְּלוּרָלִיזְם” الذي يُفسر في المعاجم العبرية بأنه لفظ لاتيني الأصل من الكلمة (Pluralis) التي تعني الكثرة، ويحمل أربع دلالات⁽⁵⁵⁾: الأولى: مذهب فلسفي يقول إن العالم يتألف من عناصر مختلفة، على النقيض من “الوحدوية أو الواحدية Monism”. والثانية: اعتراف بوجود الآخر، وتعدد نزعاته وطرق تفكيره، مثل التعددية الثقافية. والثالثة: نظام سياسي يضم مختلف الأعراق والمبادئ والأديان، أو مجتمع متعدد الوجوه والنزعات يعترف بوجود الآخر المختلف عنه. والأخيرة: في النظام الديمقراطي: طريقة اتخاذ القرارات والإبرام بأغلبية الأصوات.

ويتبين مما سبق أن التعددية تنطوي على الكثرة وعدم الوحدة، والتألف من وحدات كثيرة؛ لأن الواحد ليس بمتعدد، فالمتعدد يقبل القسمة على خلاف الواحد. ويختلف تعريف التعددية باختلاف المجال المذكورة فيه؛ إذ هناك تعددية ثقافية، وتعددية إثنية، وتعددية اجتماعية، وتعددية سياسية، ويظهر هذا الاختلاف بالبحث في المعاجم المتخصصة على اختلافها⁽⁵⁶⁾. ولا يعنينا في هذه الدراسة إلا التعددية الموصوفة بالدينية.

أما مصطلح (Religious) فهو من كلمة (Religion) “الدين” التي أحدثت في -ولا تزال- إشكالات عديدة في الاتفاق على تعريف جامع مانع له؛ مما حدا بالبعض إلى القول إن هذه الكلمة لا يمكن تحديدها ولا يضبطها ضابط، وللعلماء ثلاثة مسالك لتعريف الدين: **التعريف الماهوي** “essentialist” الذي يعرف الدين بجوهره، ويرتبط أساساً بالجانب السيكلولوجي والبيولوجي للدماغ البشري، **والتعريف الموضوعي** “substantialist” الذي يتعلق بالشائع المشترك بين الأديان، ويهتم بأمر الوجود الإلهي وفوق الطبيعي، وأخيراً **التعريف الوظيفي** “functionalist” الذي يتعلق بالدور الوظيفي للدين في خدمة الفرد والمجتمع⁽⁵⁷⁾.

ومن أبرز تعريفات الدين ما جاء في “موسوعة الأديان” من أن الدين يعني:

“تنظيم الحياة حول الأبعاد العميقة للتجربة - وهي مختلفة في الشكل والاكتمال والوضوح طبق الثقافة المحيطة بها”، وهو تعريف يشتمل على النظر إلى الدين باعتباره نمطاً من أنماط ترتيب الحياة على نحو مخصوص⁽⁵⁸⁾.

الجدير بالذكر أن ثمة اتجاهاً حديثاً يحظى بتأييد واسع بين العلماء المتخصصين في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية ومقارنة الأديان وفلسفة الدين، يرمي إلى توسيع مفهوم الدين ليصبح علماً على جميع الأديان؛ سواء أكانت تعترف بالإله أم لا. وفي ضوء هذا التعريف الشامل، صار مصطلح الدين مشتملاً على جميع الأديان والمذاهب والأيدولوجيات الحديثة مثل الشيوعية والإنسانية والعالمانية وغيرها⁽⁵⁹⁾.

على الجانب الآخر، فقد كفانا الدكتور/ دراز، مؤونة البحث في المعاجم العربية عن معنى كلمة (دين)، وذلك في كتابه التأسيسي المهم في مجال دراسة الأديان؛ إذ جمع شتات معانيها على ثلاثة فحسب، تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب. ومن ثم، فباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة:

1- فإذا قلنا: “دانه ديناً” عنيّا بذلك أنه: مَلَكه، وحَكَمه وسَاسَه، ودَبَّرَه، وقَهَرَه، وحَاسَبَه، وقَضَى في شأنه، وجازاه وكافأه؛ فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى المَلِك والتصرُّف بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، والمحاسبة والمجازاة، ومن ذلك: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاحة: 4]؛ أي: يوم المحاسبة والجزاء. وفي الحديث: “الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَه”⁽⁶⁰⁾؛ أي: حكمها وضبطها، و”الدَّيَّان”: الحكم القاضي.

2- وإذا قلنا: “دان له” أردنا أنه: أطاعه، وخضع له. فالدين هنا هو الخضوع والطاعة، والعبادة والورع. وهذا المعنى ملازم للأول ومطالع له “دانه فدان له” أي قهره على الطاعة فخضع وأطاع.

3- وإذا قلنا: “دان بالشيء” كان معناه أنه: اتَّخَذَه ديناً ومذهباً؛ أي: اعتقده واعتاده أو تخلَّق به؛ فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير

عليها المرء نظريًا أو عمليًا. فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وسيرته؛ كما يقال: “هذا ديني وديني”، والمذهب النظري عنده هو عقيدته ورأيه الذي يعتنقه، ومن ذلك قولهم: “دينت الرجل”؛ أي: وكلته إلى دينه ولم أعترض عليه فيما يراه سائغًا في اعتقاده.

يعقب دراز على ذلك ملخصًا تلك المعاني: “ونستطيع الآن أن نقول إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد؛ فإن الاستعمال الأول، الدين هو: إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو: التزام الانقياد، وفي الاستعمال الثالث هو: المبدأ الذي يلتزم الانقياد له”⁽⁶¹⁾.

علاوة على ما سبق، يمكن العثور في المصادر والمراجع العربية على اجتهادات كثيرة تدلو بدلوها في بيان التعريف الاصطلاحي لكلمة “دين”، من أشهرها ما أورده التهانوي؛ إذ يعرف الدين بأنه: “وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل. وهذا يشتمل العقائد والأعمال. ويطلق على كل ملة كل نبي”⁽⁶²⁾.

غير أن هذا التعريف قاصر عن بيان حقيقة “الدين” كما يوضحها لنا القرآن الكريم؛ إذ حصر مفهوم الدين في الدين الحق. فلا ريب أن تتبع السياقات القرآنية لكلمة “الدين” يعد من الأهمية بمكان في الكشف عن الدلالات المختلفة لهذه اللفظة. والحقيقة أن هذا التتبع يكشف عن أن هذه اللفظة تُطلق على المذهب الحق والمذاهب الباطلة. والأدلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85] فالإسلام في هذا السياق يُطلق عليه لفظ “دين”، وما دونه يُطلق عليه أيضًا لفظ “دين”، غير أن الله لا يقبل غير دين الإسلام. ومن الأدلة أيضًا ما ورد في مخاطبة المشركين؛ إذ قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6].

مما سبق، يتبين أن الإسلام ليس وحده ما يُطلق عليه لفظ "الدين"؛ أي: كل الدين، وإنما هو الدين الحق المصدق بالدلائل⁽⁶³⁾.

وقد تتبع عامري الدلالات المختلفة للفظ "دين" في القرآن، فجمعها في خمسة معانٍ، لا يسع المجال لذكرها، بل نسوق ما قاله معقّباً على تلك المعاني، ففيه الكفاية لموضوع الدراسة؛ إذ يقول: "إن الدين إذن في مطلق معناه هو منهج الحياة، فكل منهج تواضع عليه الناس هو دينٌ، ولو خلا من الإيمان بالله أو اليوم الآخر أو النبوة"⁽⁶⁴⁾. وهو بذلك ينحو منحى المعنى الشامل للفظ "دين" الذي تواطأ عليه جل المتخصصين في دراسة الأديان.

بناء على ما سقناه من التعريفات، فإننا إذا ما أضفنا إلى "التعددية" (Pluralism) كلمة "الدينية" (Religious) فإنه يمكن تعريف "التعددية الدينية" بأنها: "تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة (الأديان بمفهومها الواسع) في وقت واحد مع بقاء مميزات وخصائص كل منها"⁽⁶⁵⁾.

وهذا التعريف -وما ذهب مذهبه- تطرق إلى الهدف من التعددية؛ ألا وهو التعايش بين الأديان المختلفة دونما تمييع لخصوصية كل منها، ولا إقصاء، بل تنوع يعكس مفهوم الكثرة الذي ورد في التعريفين اللغوي والاصطلاحي للتعددية. ومن ثم، يمكن القول إن تعريف "التعددية الدينية" -وفق هذا المذهب- يقع ضمن اهتمامات المجال الاجتماعي والسياسي. أما التعريف الآخر للتعددية الدينية، ولعله الأشيع في الأوساط الغربية المهتمة بدراسات الدين، فهو حسب صياغة جون هيك: "التعددية الدينية هي نظرية خاصة بعلاقة الأديان المختلفة مع تعارض المعتقدات بين بعضها البعض. وهي النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجابة لها"⁽⁶⁶⁾. وهذا يعني أنه لا يمكن لدين واحد الادعاء بأنه يمتلك الحق وحده، بل إن جميع المعتقدات والممارسات صالحة وتؤكد على حب الله، ومن ثم فلا يوجد دين أفضل بطبيعته أو يتفوق على آخر.

على أن هذا التعريف يواجه كثيرًا من التحفظات من المفكرين المسلمين كما لقي في الأوساط الغربية أول الأمر؛ وذلك لعدة أسباب: اختزاله "الدين" في الجانب الماورائي وهو في نظر علمائه نظام حياة شامل؛ وقوله بنسبية الحقيقة الدينية، وهو ما لا يقرونه أيضًا؛ وزعمه أن الأديان هي استجابات الناس للحقيقة العليا من خلال ثقافتهم المختلفة، وتناسيه أن اليهودية والمسيحية والإسلام إنما يقومون أساسًا على الوحي المعصوم لا الثقافة السائدة⁽⁶⁷⁾.

وعلى أية حال، فإن مصطلح "التعددية الدينية" أصبح يدل على معنيين: أحدهما يغلب عليه الطابع الاجتماعي أو السياسي العام، والآخر يشيع في مجالات الدراسات الإنسانية والدينية، وبخاصة مقارنة الأديان، ويرمي إلى القول بأن الأديان سواء؛ فلا فضل لدين على آخر.

وعلى الرغم مما تواجهه التعددية الدينية من معارضة أو تحفظ حتى في بيئتها الغربية نفسها، فإنها شاعت وزاعت، وملأت الدنيا وشغلت الناس؛ وذلك لأنها لم تنشأ من فراغ بل كانت هناك دواع وأسباب⁽⁶⁸⁾ -من داخل الأديان ذاتها- أدت إلى هذا الذبوع والانتشار، وإن كانت بعض الأحداث والاستراتيجيات السياسية والجهود العلمية الموجهة ساعدت في ذلك أيضًا.

الجدير بالذكر أن التعددية الدينية لا يحكمها تيار واحد نستطيع بتعرفه الوقوف على هذا المصطلح دونما معاناة من غموض أو التباس في فهم، بل يوجد في مجال الدعوة إلى التعددية الدينية والتأصيل لها فكريًا اتجاهات أو تيارات متميزة⁽⁶⁹⁾، تلتقي جميعها حول المفهوم العام للنظرية، وتتنوع وتتمايز بعد ذلك في زاوية النظر، وأساليب التناول، وفي الأسس والخلفيات الفكرية التي تقوم عليها هذه الاتجاهات.

(أ) الاتجاه الإنساني العلماني:

يقوم هذا الاتجاه على مركزية الإنسان في الكون، وتعود أصوله إلى الفلسفة الإغريقية قبل سقراط، لكنه نال دفعة قوية عند مطالع عصر النهضة الأوروبية وما

بعده، وأسهم في إعادة صياغته فلاسفة محدثون كثيرون يتراوحون بين التدين والإلحاد، من أمثال لوك وروسو وأوجست كونت وجون ديوي ورسل. ويتكون هذا الاتجاه من عناصر أساسية، أبرزها: **محورية الإنسان بدءًا وغاية**: وهذا العنصر هو ثمرة من ثمار الثورة الفكرية والثقافية في العصر الحديث؛ فمصالح الإنسان هي الأجدر بالرعاية، وما ينفعه حسب التجربة يؤخذ به، وما لا ينفعه يُترك. فضلًا عن تناول العالمية كأساس **للتعايش السلمي بين الأديان**؛ إذ كانت الغاية من تبني الدعوة إلى التعددية الدينية تتمثل في تحقيق التعايش السلمي بين الجماعات المتنوعة؛ فاستقر لدى دعاة التعددية -بالتضافر مع التجربة الأوروبية- أن النزعة العالمية هي خير وسيلة للتعددية السياسية والدينية، وتحقيق التعايش السلمي بين البشر.

(ب) الاتجاه اللاهوتي العولمي:

ويتطلع هذا الاتجاه إلى بناء لاهوت عالمي (Global Theology)، وذلك بتحويل الاتجاه أو الجهد الإنساني من محورية الدين إلى محورية الإله، والتأكيد على أن كل الأديان تعبيرات نسبية أو مظاهر واستجابات مختلفة للحقيقة الماورائية المطلقة الواحدة التي هي الحقيقة في ذاتها. ويمثل هذا الاتجاه صلب دعوى "جون هيك".

(ج) الاتجاه التوفيقي:

قال به عدد من المفكرين المنتمي أكثرهم إلى شبه القارة الهندية، منهم: غاندي. وقد أنشأوا بالتعاون مع مفكرين غربيين في مطلع القرن الماضي رابطة تعمل على تحقيق تعارف أفضل بين منتسبي الأديان المختلفة، وتأكيد العناصر العالمية في كل الأديان، والنهوض بالأخلاقيات في العالم.

(د) الفلسفة أو الحكمة الخالدة:

وهي فلسفة باطنية، تذهب إلى أن كل التقاليد الدينية على مرّ العصور مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة، وأن المعارف الدينية على اختلافها مستمدة من جوهر واحد أو «دين خالد». وتطمح هذه الأطروحة إلى أن تعيد للأديان طبيعتها المقدسة الكاملة

المطلقة؛ وذلك بالقول إن المطلق حقًا هو المطلق الكلي أي الله سبحانه، وكل مظهر من مظاهر التجلي ومنها الأديان داخل في دائرة النسبية، ولكن بما أنه من تجليات المطلق فهو مطلق أيضًا غير أنه ليس المطلق في ذاته، بل إن مطلقية كل دين هو بالنسبة إلى عالمه الخاص، فالأديان كالشموس، لكل نظام شمسي شمس.

ثانيًا: الموقف اليهودي التقليدي من التعددية الدينية

لا يمكننا أن ندرك الهزة العقائدية التي أحدثتها العلمنة والدعوة إلى التعددية الدينية في اليهودية دون إلقاء لمحة عن الموقف التقليدي لليهودية تجاه أتباع الأديان الأخرى. ففي اليهودية، يعتقد أتباع الفكر اليهودي التقليدي أو ما يعرف بـ «اليهودية الأرثوذكسية» أن اليهودية تمتلك الحقيقة المطلقة⁽⁷⁰⁾، ويستندون في ذلك إلى ما يُعدّونه «الوحي الإلهي» المتمثل في أدلة المقرأ (العهد القديم)، مثل العبارات الدالة على اختيار بني إسرائيل دون سائر الأمم، وفق ما ورد في سفر التثنية (14: 2): «لَأَنَّكَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلَهِكَ، وَقَدْ اخْتَارَكَ الرَّبُّ لِكَيْ تَكُونَ لَهُ شَعْبًا خَاصًّا فَوْقَ جَمِيعِ الشُّعُوبِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ»، وما ذُكر في حضّهم على اجتناب تلك الأمم، مثل سفر اللاويين (18: 3): «مِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ مِصْرَ الَّتِي سَكَنْتُمْ فِيهَا لَا تَعْمَلُوا، وَمِثْلَ عَمَلِ أَرْضِ كَنْعَانَ الَّتِي أَنَا آتٍ بِكُمْ إِلَيْهَا لَا تَعْمَلُوا، وَحَسَبَ فَرَائِضِهِمْ لَا تَسْلُكُوا». كما يستندون إلى أدلة من التلمود، علاوة على العديد من المواضع في المصادر الدينية اليهودية التي تحمل في طياتها التحذير من الأغيار ودياناتهم الوثنية، ووجوب اجتنابهم.

على أن المطالع للعهد القديم يقف على وجود اتجاهين رئيسين تقوم عليهما ديانة الإسرائيليين: الاتجاه الأول: اتجاه إنساني عالمي يقول بالتوحيد الحق لله الواحد وينزّهه عن أي شرك، ويصفه بأنه رب العالمين. وقد تبنى هذا الاتجاه الأنبياء، مع إشاراتهم أيضًا إلى خصوصية العلاقة بين يهوه وبني إسرائيل. الاتجاه الثاني: هو الاتجاه العنصري القومي الذي ينادي بالخصوصية والاختيار والعهد والخلاص. ويظهر هذا الاتجاه بشكل خاص على المستوى التشريعي؛ إذ آثروا الاتجاه العنصري

في التعامل مع غير اليهود. وأصبحت الأحكام والتشريعات المتعلقة بأنواع المعاملات كافة مع غير اليهود تُستقى مباشرة من تعاليم الحاخامات وآرائهم⁽⁷¹⁾.

وانطلاقاً من هذا الاتجاه العنصري، عبّر العهد القديم ومن بعده المشنا والتلمود عن الأغيار بمجموعة من المصطلحات التي كشفت عن موقف كتب اليهود المقدسة من الأغيار، والتي تحمل في طياتها معاني الفصل والتفريق بين بني إسرائيل و"الأغيار"، تلك المعاني التي أَلقت بظلالها على طبيعة تعامل اليهود مع الآخرين في عصرنا الحاضر. ويمكن حصر أهم هذه المصطلحات فيما يلي: **גֵּר** (نوخري) = غريب أو أجنبي؛ **גֵּרָוֹן** (كُنْعَنِي) = كنعاني؛ **גֵּר** (جوي) = وثني أو غير يهودي؛ **גֵּר** (جير) = غريب أو متهود؛ **זָר** (زار) = غريب أو أجنبي؛ **אַפִּיקורוס** (أبيقوروس) = أبيقوريّ أو ملحد أو زنديق؛ **לַכּוֹ"ם** (لكوم) = عابد النجوم أو الأوثان، أو أُمَمِيّ؛ **אַמּוֹת הָעוֹלָם** (أُمُوت هَاْعُولَام) = شعوب العالم؛ **מִיִּים** (مينيم) = زنادقة أو مارقون أو كفار.

فضلاً عن ذلك، فإن البحث عن الموقف التقليدي لليهودية تجاه "الأغيار" يكشف عن كثير من مظاهر العنصرية والنظرة العدائية. ويكفي المرء أن يطلع على سفر يشوع ليُفجع بأوامر القتل والإبادة بشأن الكائنات الحية جميعاً؛ ذلك السفر الذي تتضمنه المناهج الإسرائيلية العالمية -بزعمهم- ضمن صفوف الصف الرابع الابتدائي، والذي نجد أثره -ولا بد- في النشء الإسرائيلي عندما يشدد عوده⁽⁷²⁾.

ومن بين الأدلة التي تعكس هذا الاتجاه العنصري ما ورد في التلمود البابلي، قسم [قداشيم] = (المقدّسات) / مبحث [مناحوت] (=التَقْدِيمات) ص 43: وجه ب[من أن اليهودي يفتح يومه بشكر الله على أنه لم يخلقه من الأغيار أو لم يجعله امرأة أو جاهلاً: "ورد في البرايتا أن رَبِّي مثير كان يقول: يجب على الرجل [اليهودي] أن يَتَلَوَّ ثلاث بركات يومياً [شاكرًا الله على فضله عليه]، بأن يقول: [تبارك الله] الذي جعلني يهوديًا، [تبارك الله] الذي لم يجعلني امرأة، [تبارك الله] الذي لم يجعلني جاهلاً". وفي صيغة أخرى ترد البركة أكثر صراحة بالحمد على أن الله لم يخلقه من الأغيار؛

وصيغتها: "مبارك أنت أيها الربُّ إلَها، ملك الكون، الذي لم يجعلني من الأغيار".

كما ورد في التلمود المقدسي في قسم [ناشيم = (النساء)] / [مبحث قيدوشين (= الخطبة) 4: 14] على لسان رَبِّي "شَمْعُون بار يوحاي": "أَقْتُلِ الْأَفْضَلَ مِنْ غَيْرِ الْيَهُودِ". ووردت في التلمود المقدسي أيضًا قصة تدل على إباحة سرقة ممتلكات الأغيار؛ حيث ورد في مبحث [بابا قاما (= الباب الأول) 4: 3] أن المملكة الرومانية أرسلت حارسين لتعلم التوراة من الرَبِّي جمليليل، فدرسوا على يديه العهد القديم والمشنا والتلمود والأجاده، وقالوا له في النهاية: إن شريعتكم كلها مناسبة ورائعة، عدا الأمرين التاليين: الأول: أنكم تقولون إن اليهودية لا يجوز لها توليد غير اليهودية، ولكن غير اليهودية تقوم بتوليد الإسرائيلية، كما لا تقوم اليهودية بإرضاع ابن غير اليهودية، لكن غير اليهودية تقوم بإرضاع ابن اليهودية بإذنها. الثاني: أن سرقة اليهودي محرمة وسرقة غير اليهودي مباحة⁽⁷³⁾.

وخلاصة القول: فإن مجمل الموقف التقليدي لليهودية تجاه غير اليهود يتصف بالعنصرية والاحتقار والازدراء، وتسوده النظرة العدائية بوجه عام؛ مما سبب لليهود من المشكلات الكثير في البلدان التي عاش اليهود بين ظهرانيتها؛ جراء ما تشتمل عليه كتبهم المقدسة؛ لا سيما التلمود، الذي تعرض نصه إلى ظاهرة لغوية اجتماعية تُعرف باسم التلطيف أو التسميل "Euphemism"؛ تهدف إلى استبدال كلمة أو عبارة غير مستحبة بأخرى تتجنب المباشرة. ويهدف التلطيف إلى التعبير عن التأدب والدماثة في التواصل البشري⁽⁷⁴⁾. وقد أسفرت هذه الظاهرة عن حذف الرقابة المسيحية لعدة كلمات وإبدالها بأخرى، مثل كتابة كلمة "أبيقوري" بدلًا من "مين" (= مهروطق أو كافر)، و"آرام" أو "فارس" بدلًا من "روما". وحرار الرقيب المسيحي أمام كلمة "جوي" (= غير يهودي)، فأبدلها بكلمة "كوتي" أي "سامري" أو "كوشي" أي حبشي أو زنجي، وقد حُذفت كل إشارة فيها استخفاف بالمسيح أو بالمسيحية، كما حُذف اسم السيد المسيح من كل المواضع⁽⁷⁵⁾.

ولما كانت التعددية الدينية بشكل عام ترمي إلى التعايش مع الآخر، بل وقبول اختلافه، فإن الموقف اليهودي التقليدي النابع من النظرة إلى الأغيار ككائنات أدنى من اليهود، رافض للتعددية الدينية، جملة وتفصيلاً، اللهم إن كان اليهود في موقف ضعف يجبرهم على ذلك.

ثالثاً : دور علمنة اليهودية في الدعوة إلى التعددية الدينية

أوردنا سابقاً قول جون هيك إن: "التعددية الدينية نظرية خاصة عن علاقة الأديان كتقاليد ثقافية، واختلافها في ادعاءاتها المختلفة للحقيقة". على أن توصيف "جون هيك" للأديان بأنها تقاليد ثقافية يطرح قضايا بحثية مهمة فيما يتعلق بمدى قبول العالمية اليهودية للتعددية الدينية، على الرغم مما يمكن تصوره من الموقف النقابلي: الدين في مقابل العالمية. فمما يفهم من المبادئ التي تتبناها العالمية اليهودية، أنها تنظر إلى اليهودية باعتبارها ثقافة، وهذا من شأنه تمهيد الطريق أمام الدعوة إلى التعددية الدينية في اليهودية؛ إذ إن تعريف هيك للتعددية الدينية يفتح المجال أمام العالمية اليهودية بمطالبة التيارات اليهودية الأخرى ليس بمجرد الاعتراف بأن تلك التيارات جميعها موصل إلى حقيقة اليهودية، بل وبقبول الفهم العالمي لليهودية بأنها ثقافة. ولعل هذا يفسر شبه الإجماع الذي يظهره البحث في الخلفيات الفكرية للتعددين في اليهودية؛ إذ لا تكاد تجد رافعاً للواء التعددية إلا في المعسكر العالمي.

ما إن أخذت الدعوة إلى التعددية الدينية في الظهور على الساحة الفكرية، حتى وجدت من تبناها من اليهود؛ فبحثوا عن شواهد في مصادره الدينية، تعضد رؤيتهم الفلسفية للدين، بما يتفق والتعددية الدينية؛ لبيان أن الحقيقة المطلقة أو الخلاص الأخروي يتجاوزان حدود الدين الواحد. وقد عضدوا رأيهم ذلك بالعديد من الشواهد في المصادر اليهودية المختلفة التي تدل على وجود تعددية دينية في اليهودية، وأنها ليست بالأمر المحدث، وأن الحقيقة ليست قاصرة على اليهودية وحدها، وذلك من

خلال تقديم تفسير عصري لليهودية وعقائدها، يكون بديلاً للتفسير الديني التقليدي، وينطلقون فيه من منظور أخلاقي إنساني علماني (זרם ההומניזם החילוני)؛ بما يضمن عدم الحطّ من شأن غير اليهود أو اليهود غير الملتزمين بفرائض اليهودية.

فيما يتعلق بالأدلة من التوراة، فيمكن الإشارة إلى استنكار "يعقوب ملكين"، الأستاذ بجامعة تل أبيب، الفهم التقليدي للاختيار، بقوله⁽⁷⁶⁾: "الاعتقاد الديني بأن اليهود هم جماعة اختيار بمعنى "شعب مختار" من قبل إله الكون، ولذلك فاليهود أسمى من كل الشعوب الأخرى، هو اعتقاد يشكل خطورة على عقلية المؤمنين به وإنسانياتهم. إنه مثل كل اعتقاد يتسبب في الحط من إنسانية الغير، والذي يشكل الإنسانية كلها. ويرتبط التعصب الديني والسياسي بفكرة "شعب مختار" من قبل إله الكون كله، والذي اختير ليكون سبب الخلاص للعالم".

ويقدم "ملكين" بدلاً من ذلك تفسيراً مختلفاً للاختيار؛ يقول فيه: "إن اليهود هم "شعب اختيار" بمعنى أنهم جماعة يختار أفرادها أسلوب انتمائهم لليهودية وليهوديتهم، ويختارون التيار الذي ينتمون إليه ومجموعة الإبداعات التي تمثل حسب وجهة نظرهم ثقافة اليهود"⁽⁷⁷⁾.

ويدعم هذا الاتجاه "آفي ساجي"، الأستاذ بجامعة بار إيلان؛ حيث يرى أن التفسير العصري في مقابل التقليدي يعد خروجاً على "الحصريّة الدينية"، مستنداً إلى المبدأ التلمودي الوارد في قسم [موعيد = (الأعياد)] / مبحث [عبرانيين =] (الدمج) ص 13: وجه ب: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים هذه وتلك أقوال الإله الحي" الذي يمثل حجةً على جواز الاختلاف في التفسير، وأن الاختلاف يُثري اليهودية، ويُبنى بالتسامح والتعددية كمظاهر أصيلة في الديانة اليهودية⁽⁷⁸⁾.

أضف إلى ذلك أن دعاة التعددية ينظرون إلى عهود التوراة، كعهد إبراهيم وموسى مع الله، على أنها نموذج للعلاقة بين الله والأمم، وبما أن الله قد دخل في علاقة عهد خاص مع اليهود، فلا يوجد سبب يمنع الله من الدخول في علاقات

أخرى مع الشعوب الأخرى. وهكذا، فمن منظور التوراة، يمكن النظر إلى الأديان المختلفة على أنها تعبيرات عن العلاقات التي بين الشعوب الأخرى والله⁽⁷⁹⁾.

ومن بين الأدلة على التعددية في العصور الكلاسيكية، فقد سلط دعاة التعددية الضوء على فيلو السكندري (20 ق.م - 50م) كنموذج بارز على وجود التعددية في المصادر اليهودية. فقد أكد فيلو أن الله، كروح مطلقة، يتجاوز كل القيود البشرية. يرتبط الله بالمادة من خلال سلسلة من الوسطاء (مثل أفكار أفلاطون) التي تتبع من الكلمة أو العقل الإلهي. وقد كانت الكلمة، بالنسبة إلى فيلو، أداة الله للنشاط الإبداعي بالإضافة إلى البنية العقلانية للكون. ومن ثم، يمكن فهم الأديان المختلفة (والفلسفة اليونانية أيضًا) على أنها مظاهر مختلفة للكلمة الإلهية الواحدة⁽⁸⁰⁾.

أما من النصوص التلمودية، فيؤكد دعاة التعددية على وجود رأي آخر ينبغي الوقوف عنده يتحدث عن إمكان نجاة غير اليهود في الآخرة، غير الرأي المتشدد السائد في التلمود تجاه الأديان الأخرى. ويشير هذا الرأي إلى أنه إذا ما توفرت ضوابط معينة في الأمم الأخرى، فإنه من الممكن نجاتهم. وأهم هذه الضوابط ما يُعرف بـ (فرائض أبناء نوح السبع)؛ وهي: الامتناع عن عبادة الأصنام، والامتناع عن غشيان المحارم، والامتناع عن القتل، وعدم قطع أوصال الحيوان وهو على قيد الحياة، وعدم التجديف على الله، وعدم السرقة، وتسوية الخلافات بين الناس. ويسمى من يلتزم بهذه الفرائض: **גֵּר תוֹשֵׁב** (جير توشاف) = المتهود جزئيًا، وهناك إشارة تلمودية في مبحث العبادة الوثنية (10ب، ص 43) لإمكان نجاته؛ حيث ينص التلمود في (التوسفتا، مبحث "سنهدين - مجلس القضاء الأعلى" (13ب) أن (للسالحين من جميع الأمم حظًا في الآخرة **יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא**).

وبالانتقال إلى العصور الوسطى، أورد دعاة التعددية كثيرًا من الأدلة الفلسفية على أصالة دعوتهم في الديانة اليهودية، وهي أدلة متأثرة بالفلسفة اليونانية وبعلم الكلام الإسلامي. ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى ثلاثة نماذج:

الأول هو "سعديا الفيومي" (882 - 942م). قام جاءون بصياغة علم الكلام اليهودي الذي يؤكد أن الله واحد، ولكنه يمتلك العديد من الصفات. وقد فسروا امتلاك الله لهذه الصفات بأنها تعزز فهم الأديان المختلفة على أنها صفات أو مظاهر مختلفة للإله الواحد⁽⁸¹⁾.

أما النموذج الثاني فهو "تنتيل بيرف فيومي" (ت 1165م تقريباً) الذي قال في كتابه "بستان العقول": "اعلموا أن الله تعالى أمر أن يتعبد كل قوم بشريعة، ويحل لكل قوم شيئاً حرمه على الآخرين، ويحرم عليهم شيئاً قد أحله للآخرين؛ لأنه عارف بمصالح خلقه، وبما يوافقهم كمعرفة الطبيب الماهر بالمرضى"⁽⁸²⁾.

والنموذج الأخير هو موسى بن ميمون (1135 - 1204م) الذي يعترف بأن المتدينين من غير اليهود لديهم مكان في "الآخرة" إذا كانوا قد بلغوا معرفة الخالق وطهروا روحهم بممارسة الفضائل؛ إذ يقول: "أي شخص يزكي روحه بنقاء الأخلاق ونقاء المعرفة بالإيمان بالخالق، سيكون بلا شك من أبناء عالم الآخرة"⁽⁸³⁾.

ولم تقتصر أدلة التعددين على ذلك، بل استمر تنقيبهم في الآراء والأفكار اللاحقة لدعم رأيهم. فيرون أن العصر الحديث⁽⁸⁴⁾ يشتمل كذلك على ما يسير على النهج التعددي لليهودية. ويمثل الفيلسوف الألماني "موشيه مندلسون" (1729 - 1786م)، الذي يعد أحد رواد حركة التنوير اليهودي (الهسكالاه)، النموذج الأبرز لرؤيتهم التعددية. ففي كتابه "أورشليم"، انطلق مندلسون إلى سد الفجوة بين الجيتو اليهودي في القرون الوسطى وأوروبا الحديثة. تماشياً مع كانط، جادل مندلسون أن حقيقة الدين لا تعتمد على الوحي فوق الطبيعي، ولكنها متأصلة في العقل (العلة أو السبب) البشري، وبالتالي فهي متاحة للجميع. وبالنسبة إليه، لا تدعي اليهودية أنها تمتلك الوحي الحصري للحقيقة اللازمة للخلاص، لأن الخلاص متاح لجميع الناس من خلال العقل (السبب). كما أن الوحي الفريد الممنوح لليهود في الشريعة الموسوية هو عبارة عن مجموعة قوانين لتنظيم السلوك تربطهم بالله وتوحدتهم كشعب، وهي فريدة وصالحة لليهود وحدهم؛ بغرض إرشادهم في سلوكهم الأخلاقي والروحي، وجعلهم يفكرون في طبيعة الحياة ومصيرها. وبالنسبة إلى

مندلسون، فإن إله العقل وإله سيناء هم واحد، وأن جميع الأديان تشترك في نفس الحقيقة التي قدمها الله من خلال العقل، ولكن لكل دين مجموعة قوانينه أو شريعته الفريدة الخاصة به لإعطاء معنى وتوجيه للحياة العملية.

ويبرز في العصر الحديث أيضًا التوجه التعددي للحاخام الأمريكي أفراهام يهوشوا هيشل (1907 - 1972م)، الذي كان أستاذ الصوفية اليهودية في المعهد الديني اليهودي في أمريكا؛ إذ يقول: "إن صوت الله يتحدث بلغات عديدة، ويتواصل بنفسه في مجموعة متنوعة من البديهيّات. كلمة الله لا تنتهي أبدًا. لا توجد كلمة تمثل كلمة الله الأخيرة".

التعددية الدينية عند "ملكين"

يؤمن "ملكين" بأن اليهودية ليست أيديولوجية وعقائد ثابتة يعتنقها اليهود بل مسار تدريجي. بمعنى أن الشريعة لم تكن دستورًا، بل كانت تعاليم متطورة من الشريعة ومتغيرة من خلال أفراد ابتدعوها، ومن خلال إصلاح مستمر، وأن هذا الإصلاح مستمر في عصرنا في التيارات التي تغير صيغ الصلوات والطقوس والعادات والفرائض وفقًا لمعتقداتهم والظروف المتغيرة. ويستندون في ذلك إلى المبدأ التلمودي "هذه وتلك أقوال الإله الحي" الذي يعدونه اعترافًا بشرعية الاختلاف وضرورته من أجل الاقتراب من الحقيقة. ونتيجة لذلك، يمكن القول إن اليهودية هي اسم الثقافة التعددية والمتطورة لليهود، التي تشمل ديانتهم وتياراتها. وقد أكد "ملكين" -في غير موضع- أن التعددية سمة مميزة لكل فترات ثقافة اليهود. وتتمثل هذه التعددية، في كل عصر وجيل، في تشكيلة إبداعات فكرية وأدبية وفنية تتجلى فيها معتقدات متناقضة، مثل ثقافة عصر العهد القديم، والتصوف والفلسفة العقلية في العصور الوسطى، والحسيدية والهسكالاه في العصر الحديث، والمتدينين والعلمانيين في العصر الحاضر.

علاوة على ذلك، فإن "ملكين" ينظر إلى التعددية بوصفها مبدأً أساسيًا في تطور الفكر والشريعة، مستندًا إلى المبدأ التلمودي: "هذه وتلك أقوال الإله الحي"، معتبرًا أن

هذا اعتراف بشرعية الاختلاف وضرورته من أجل الاقتراب من الحقيقة، وأنه يرمز إلى تحويل التعددية من سمة لليهودية إلى مبدأ موجه في فكرها.

ومن أجل تأكيد مبدأ التعددية، حرص "ملكين" على ذكر أحداث تاريخية تعضد وجهة نظره. فقد أوضح أن التعددية في ثقافة اليهود تتجلى في فترة الهيكل الأول ليهوه في القدس، وفي هياكل يهوه في بيت إيل وفي بلدان في أسفار العهد القديم، التي تعرض وتصف تعدد الديانات والمعتقدات والعبادات لآلهة كثيرة قد انتشرت بين اليهود آنذاك. وتصطدم النظرة إلى يهوه على أنه إله مجرد بالنظرة إلى إله إسرائيل على أنه عجل ذهبي. كما تصطدم آراء حول العدل الإلهي في أقوال الأنبياء بآراء مناقضة لها، كما في قصص إبراهيم وأيوب والجامعة. وفي فترة الهيكل الثاني، تنقسم اليهودية إلى يهودية هلينية ويهودية ربانية، إلى يهودية فلسطين ويهودية بلدان العالم الشرقي والغربي. وتظهر في جموع اليهود تيارات وفرق تتصارع فيما بينها، مثل: الصدوقيين، والفريسيين، والأسينيين، وغيرهم. وخلال العصر الهلنستي، طور حاخامات التوراة الشفهية الشريعة بنقاشاتهم، وتطورت آداب يهودية تمثل تيارات يهودية مختلفة، مثل: أدب اليهودية الهلينية (فيلون، وفلافيوس)، وأدب اليهودية الربانية (مشنا، تلمود، مدراشيم). وتتنوع منذ العصر الوسيط وعصر النهضة الأوروبية وتتعاظم التعددية المتمثلة في كثرة الطوائف التي تعيش في قارات وثقافات مختلفة. ويتزايد في العصر الحديث معدل تطور التعددية في اليهودية بالانقسام إلى يهودية علمانية ودينية، وبالتيارات التي تنشط في بلدان العالم. وعلى الرغم من كثرة التيارات والفرق اليهودية على مر العصور، فإن "ملكين" يؤكد أن أيًا منها لا يمثل "اليهودية المعيارية"، كما أنه لا يشكل أي واحد منها انحرافًا عن النموذج المعياري، ولا تطابق اليهودية أي تيار من تياراتها، بل تشملها جميعًا.

وخلاصة القول، يرى "ملكين" أن وحدة اليهود مشروطة بانعدام وحدته وتجانسه، وبكثرة السبل التي من خلالها يستطيع الفرد أن يحقق انتماءه لليهودية دون أن يفصل نفسه عنها.

نتائج الدراسة

إن ما عرضته من مقومات التعددية الدينية يصطدم صراحة- بعقائد اليهودية؛ مما يثير العديد من الأسئلة البحثية التي تحتاج إلى دراسة تُعنى بتبيان أدلة مؤيدي التعددية ورافضيها؛ إذ كيف يتسنى للإنسان اليهودي أن يكون مُختاراً من عند الله - حسب عقيدته-، وفي الوقت نفسه تنادي التعددية الدينية بمساواته ببقية البشر؟ وكيف يمكن أن يؤمن اليهودي بأن التوراة وحي من الله، ويعتقد صواب ما يخالفها بأن الوحي يتعدّد؛ مما يجعل الحقّ يتعدد، ولا ينحصر في اليهودية وحدها؟ ومن ثم، فمن الضروري بحث موضوع "التعددية الدينية" بصورة موسعة وجذوره العالمية. كما أنه من الأهمية بمكان إلقاء الضوء على الجدل القائم بين فهم اليهودية كجوهر ديني والمقاربة العالمية التي ترى في اليهودية المجموع الكلي للإبداع الروحي عند اليهود؛ إذ إن تفسير اليهودية كثقافة يرغم اليهودي المتدين إلى إعادة تفسير النصوص التي توجه حياته الدينية.

وقد توصلت هذه الدراسة إلى بعض النتائج المهمة التي تحتاج إلى مزيد دراسة، من بينها ما يلي:

- 1- إن اعتبار العقل المصدر الحاكم للمعرفة يعد أحد الأسباب الرئيسة في قبول التعددية الدينية في اليهودية من عدمه.
- 2- يستند القول بالتعددية الدينية إلى القول بنسبية الحقيقة؛ مما يستحيل معه قبول المتدينين للتعددية؛ لأنهم سيواجهون مشكلة في جدوى اتباع دين معين واعتقاد صوابه، والعكس صحيح بالنسبة إلى العالمانيين.
- 3- لا تتساوى المصادر الدينية المختلفة في درجة الاعتماد عليها من منظور دعاة التعددية الدينية في اليهودية؛ إذ أكثر اهتمامهم لدعم آرائهم ينصب على العهد القديم والأقوال الفلسفية المتنوعة؛ مهمشين دور التلمود في ذلك.

الحواشي

(1) Alan Brill: *Judaism and Other Religions; Models of Understanding*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. pp. 15 – 17.

(2) حول المعهد واهتماماته البحثية، يُرجع الرابط التالي: <https://hartman.org.il/>

(3) حول المشروع وتاريخه ومهامه وأعضائه، يُنظر الرابط التالي: <http://pluralism.org/>

(4) حول المؤسسة وأنشطتها وإصداراتها، يمكن تصفح الرابط التالي: <https://www.mominoun.com/>

(5) وقد أشار الأستاذ الدكتور "محمد خليفة حسن" إلى أن موضوع الاختيار أصبح من أشد الموضوعات حساسية؛ خاصة في الحوار الدائر بين اليهودية وبقية أديان العالم؛ لا سيما: المسيحية والإسلام. كما أنه يسبب حرجاً لليهود الذين يشتركون في هذا الحوار، علاوة على اليهود الذين يبحثون عن مكان ملائم للإنسان اليهودي في العالم دون الحديث عن اختياره. يُنظر: محمد خليفة حسن: الحركة الصهيونية؛ طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي. القاهرة: دار المعارف، 1981م. ص 25.

(6) جورج هوليوك George Holyoake (1817 – 1906م): كاتب إنجليزي اعتنى بالتأصيل لفكرة العالمية والدفاع عنها. نشر أفكاره عن طريق كتبه ومقالاته في دورتي: "The Reasoner"، و"Secular Review". كما أسس "الاتحاد العالمي البريطاني". ويمكن الاطلاع على سيرته الذاتية في مؤلفه الصادر عام 1892م: *Sixty Years of An Agitator's Life*. London

(7) سامي عامري: العالمية طاعون العصر؛ كشف المصطلح وفضح الدلالة. لندن: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، 2018م. ص 52.

(8) المرجع السابق، ص 53 – 54.

(9) المرجع السابق، ص 56 وما بعدها.

(10) حول دخول المصطلح المعجم العربي الحديث، انظر: المرجع السابق، ص 61 – 62.

(11) في بيان النزعة العلمية، انظر: سلطان العميري: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث. لندن: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، 2018م. ج 1، ص 430 – 514.

(12) سامي عامري. ص 97.

(13) المرجع السابق. ص 99.

(14) انظر:

Triloki Nath Madan: *Modern Myths, Locked Minds*. New Delhi: Oxford University Press, 1997. p. 5.

نقلًا عن: سامي عامري. ص 96.

(15) أخرجه البخاري (45) واللفظ له، ومسلم (3017) باختلاف يسير عنده.

(16) محمد خليفة حسن: تاريخ الديانة اليهودية. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2016م. ص 257.

(17) Ben Halpern: "Secularism" in: "Authur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.): 20th Century Jewish Religious Thought; Original essays on critical concepts, movements, and beliefs." Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009. pp. 863 – 866.

- (18) Chaim Milikowsky: "Secularism" in: "R. J. Zwi Weblowsky and Geoffrey Wigoder (eds.): The Oxford dictionary of the Jewish religion". New York: Oxford University Press, 1997. pp. 613 – 614.
- (19) Gregory Kaplan: "Secularism" in: "Judith R. Baskin (ed.): The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture". Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 539.
- (20) Einat Ramon: *Jewish Secularism as a Challenge for Modern Jewish Theologians: The Case of David Hartman's Thought*. Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR), V. 3. Kyoto, Japan: CISMOR, Doshisha University, February 2007. pp. 18 – 40.
- (21) Yaakov Malkin: "Humanistic and secular Judaisms" in: "Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel (eds.): Modern Judaism; An Oxford Guide". New York: Oxford University Press, 2005. pp. 106 – 113.

(22) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيرى جديد. القاهرة: دار الشروق، 1999م. مج (3)، ص 403.

(23) אליעזר שביד: היהדות והתרבות החילונית : פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים. רעננה: הקיבוץ המאוחד، 1981. עמ' 18.

(24) צבי זוהר: "תגובות ההלכה לתהליכי המודרניזציה והחילון" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית، 2008. כרך שני، עמ' 176 – 186.

(25) **الانعتاق (Emancipation)**: هو تقبل مبدأ المساواة بين اليهود والمواطنين كافة، وتأكيد حق اليهودي في أن يختار مكان إقامته، وأن يعمل في أية وظيفة يريد بها بما في ذلك الوظائف الحكومية دون أي تفرقة أو تمييز. وقد بدأت حركة الانعتاق تحت تأثير مثل حركة التنوير الأوروبية وقيمها، مثل: التسامح والمساواة بين البشر، والإيمان بأن الإنسان نتاج بيئته وليس مولوداً بكل صفاته، وهذه المثل هي التي دافعت عنها الثورتان الأمريكية والفرنسية. ولكن لم يكن من الممكن تحقيق انعتاق اليهود إلا عن طريق إلغاء العلاقة بين الدين والدولة من جانب الدول الأوروبية (المسيحية) وإلغاء العلاقة بين الدين والقومية من جانب اليهود. وقد نتج عن هذه السياسة الجديدة تداعي أسوار الجيتو واندماج كثير من اليهود وسقوط كثير من الهيئات اليهودية الإدارية/الدينية. وتعد اليهودية الإصلاحية وحركة الاستنارة اليهودية هما الاستجابة الإيجابية لحركة الانعتاق. انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية؛ رؤية نقدية. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1975. ص 88 – 89. للمزيد حول الانعتاق اليهودي، انظر:

David Sorkin: *Jewish Emancipation; A History Across Five Centuries*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019.

(26) מנחם לורברבוים: "דת ומדינה בישראל ומסורת האמנה החברתית" ב: "מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונן שמיר (עורכים): רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית; ספר הזיכרון לאוריאל רוזן-צבי ז"ל". הדפסה שנייה. אוניברסיטת תל-אביב، 1998. עמ' 279 – 299.

(27) **العقلانية (Rationalism)**: مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو مجرد مردود إلى مبادئ عقلية. ومن هذا الوجه يطلق على فلسفة ديكارت واسبينوزا وليبنز وهيجل. انظر: مراد وهبة: المعجم الفلسفي. القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007م. ص 428.

(28) **تثاقف acculturation**: تبني ثقافة أجنبية.

(29) **conversos** = **كونفيرسو**: كلمة أسبانية تعني "من بدل دينه"، وتطلق على الشخص اليهودي أو المسلم الذي كان يُظهر أنه اعتنق الديانة المسيحية في أسبانيا خلال أواخر العصور الوسطى كي لا يلاحق أو يطرد، لكنه بنفس الوقت استمر بممارسة دينه.

(30) Shmuel Feiner: The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe (Trans. By: Chaya Naor). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. Preface (xii).

(31) مناحם فريدمان: "האורתודוקסיה נוכח תהליכי המודרניזציה והחילון" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 170 – 175.

(32) وصف "زوهار" ذلك بقوله: "إن واقع ظهور تيارات دينية-فكرية في اليهودية في العصر الحديث يمثل ظاهرة أوروبية واضحة، لم تحدث في الجاليات اليهودية التي كانت تعيش في البلدان الإسلامية". انظر: ص 176 – 186.

(33) יוסף דן: "החברה הדתית נוכח החילון והמודרניות" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 166 – 169.

(34) Shmuel Feiner. Preface (xi – xii).

(35) مناحם فريدمان. עמ' 170 – 175.

(36) Shmuel Feiner. p. 253.

(37) Ibid. p. 257.

(38) מיכאל מאיר: "תנועת הרפורמה ביהדות" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 213 – 220.

(39) رشاد عبد الله الشامي: بدايات الأدب العبري الحديث؛ أدب حركة التتوير اليهودية (الهسكالاه). القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2008م. ص 3 – 4.

(40) تفرّع علم اليهودية إلى كثير من المجالات والموضوعات، مثل: نقد العهد القديم، ودراسة التلمود، والتاريخ والآثار، والفلسفة الدينية. كان يُشار إلى علم اليهودية في بعض بلدان أوروبا بعبارة "الدراسات اليهودية"، أو بالكلمة اللاتينية "جودايكا". لم يعد يُستخدم مصطلح "علم اليهودية" في الوقت الحاضر، ويُستخدم بدلاً منه مصطلح "الدراسات اليهودية". للمزيد، انظر: عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسير جديد. مج (3)، ص 95 – 96.

(41) Shmuel Feiner. pp. 261 – 262.

(42) Gregory Kaplan. p. 539.

(43) Shmuel Feiner. p. 262.

(44) Guy Ben-Porat: "Secularization in Israel" in "Phil Zuckerman and John R. Shook (eds.): The Oxford Handbook of Secularism". New York: Oxford University Press, 2017. pp. 172 – 187.

(45) للمزيد، انظر: محمد خليفة حسن: الحركة الصهيونية؛ طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي. ص 11 – 25.

(46) Yaakov Malkin. pp. 106 – 113.

(47) Ibid.

(48) Sherwin T. Wine: "Humanistic Judaism" in: "R. J. Zwi Weblowsky and Geoffrey Wigoder (eds.): The Oxford dictionary of the Jewish religion". New York: Oxford University Press, 1997. pp. 340 – 341.

(49) مركز بيو للأبحاث (Pew Research Center): المجتمع الإسرائيلي المنقسم دينياً (Israel's Religiously Divided Society). ص 1.

(50) راجع مثلاً: يوسف بن محمد بن أحمد القحطاني: التعددية العقائدية وموقف الإسلام منها. الرياض: دار التمرية، 2010م.

(51) أنيس مالك طه: اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها. رسالة دكتوراه، إسلام آباد – باكستان:

الجامعة الإسلامية، 2000م. ص 3.

- (52) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004م. ص 587.
- (53) جاد الله بسام: فلسفة التعددية الدينية. عمان - الأردن: دار النور المبين للنشر والتوزيع، 2018م. ص 27.
- (54) أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008م. مج 2، 1464 - 1465.
- (55) دافيد سجييف: قاموس سجييف (عربي - عبري، عبري - عربي). القدس وتل أبيب: دار شوكن، 2008م. ص 950. وكذلك: أبرههه ابن-شوشن: ميلون ابن-شوشن، مחדش ومعودنك لشנות האלפיים. ירושלים: המילון החדש، 2003. כרך ה, עמ' 1487.
- (56) حول تنوع التعريفات بتنوع المجالات، يُنظر: محمد مهدي عاشور: التعددية الإثنية؛ إدارة الصراعات واستراتيجيات التسوية. عمان: المركز العالمي للدراسات السياسية، 2002م. ص 20 - 26.
- (57) انظر:
- Seth Daniel Kunin and Jonathan Miles-Watson (eds.): *Theories of Religion: A Reader*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2006. pp. 3 - 7.
- نقلًا عن: سامي عامري. ص 230. وللمزيد، انظر: أنيس مالك طه. ص 3 - 6.
- (58) سامي عامري. ص 230.
- (59) أنيس مالك طه. ص 6.
- (60) أخرجه الترمذي (2459)، وابن ماجه (4260)، وأحمد (17164).
- (61) محمد عبد الله دراز: الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (اعتنى به: محمد شحاتة). القاهرة: مركز تفكر للبحوث والدراسات، 2019م. ص 37 - 38.
- (62) محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م. ج 1، ص 814.
- (63) سامي عامري. ص 225.
- (64) المرجع السابق. ص 227.
- (65) أنيس مالك طه. ص 6.
- (66) المرجع السابق.
- (67) حسن الشافعي: التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية. مؤتمر الدوحة الرابع الحوار الأديان: دور الأديان في بناء الإنسان، 2006م. ص 2.
- (68) من الأسباب الداخلية: اختلاف الأديان السائدة في العالم في تصور الإله، وجودًا وعدمًا، وحدة وتعددًا، تشبيهًا وتنزيهًا، وفي وظيفة الدين شمولًا وضيقًا، خلاصًا روحيًا أو خلاصًا دنيويًا اجتماعيًا أو هما معًا. علاوة على اعتقاد أتباع كل دين بنوع من الأفضلية أو الاختيار الإلهي لمعتقديه؛ فلا يكاد يخلو دين من هذا الأمر، ويربط الخلاص به. ومن أهم الأسباب الخارجية: الجهود والمشروعات البحثية التي تُجرى في الجامعات ومراكز الأبحاث الغربية على أيدي الخبراء. انظر: حسن الشافعي. ص 3 - 4.
- (69) المرجع السابق. ص 5 - 8.
- (70) من بين من قال بهذا الرأي «مناحيم كيلنر Menachem Kellner»، أستاذ الفلسفة اليهودية المتفرغ بجامعة حيفا، وذلك في كتابه الصادر عام 2006م بعنوان:

Must a Jew Believe Anything? London: Littman Library of Jewish Civilization, second edition. p. 125.

(71) مصطفى عبد المعبود سيد منصور: الديانة اليهودية؛ عقائد – عبادات – تشريعات. القاهرة: دار الثقافة العربية، 2015م. ص 31.

(72) خصصت في ذلك باباً كاملاً في رسالتي للماجستير، درست فيه منهج سفر يشوع في التعليم الإسرائيلي، وبياناتها كالتالي: حسين عبد البديع حسين: الاستيطان في سَفَرِي يشوع والقضاء وأثره في الفكر الصهيوني والتعليم. برلين: دار نشر نور، 2017م.

(73) يונاتن فيينستوك: نوكرى وشور של نوكرى؛ על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי. אקדמות: כתב עת למחשבה יהודית، גיליון (18). ירושלים: בית מורשה، 2006. עמ' 73 – 84.

(74) سلوى ناظم: "الأخر في الصلاة اليهودية" في: الآخر في الفكر اليهودي. مجموعة مؤلفين. الجزء الثالث: الآخر من المنظور الديني والفلسفي. القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2006م. ص 9 – 18.

(75) ليلي إبراهيم أبو المجد: مدخل إلى دراسة التلمود، مع ترجمة فصول مختارة. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2010م. ص 20.

(76) يعقوب ملكين: يهودية بلا إله (ترجمة وتعليق: أحمد كامل راوي). القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2016م. ص 76.

(77) المرجع نفسه. ص 75.

(78) أבי שגיא: אתגר השיבה אל המסורת. מהדורה שנייה. ירושלים: מכון שלום הרטמן – רמת גן: אוניברסיטת בר אילן – ירושלים: כתר، 2006. עמ' 302.

(79) Harold Coward: *Pluralism in the World Religions; A Short Introduction*. Washington: Oneworld Publications, 2000. p. 1.

(80) Harold Coward. p. 5.

(81) Ibid.

(82) ننتنيل بيرف فيومي: بستان العقول (نقلته إلى الخط العربي ومهدت له: سهير سيد أحمد دويني). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014م. ص 188.

(83) Harold Coward. p. 5 – 6.

(84) Ibid. p. 7 – 14.

قائمة المصادر والمراجع

(أ) باللغة العربية:

- أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة. القاهرة: عالم الكتب، 2008م.
- أنيس مالك طه: اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها. رسالة دكتوراه، إسلام آباد - باكستان: الجامعة الإسلامية، 2000م.
- جاد الله بسام: فلسفة التعددية الدينية. عمان - الأردن: دار النور المبين للنشر والتوزيع، 2018م.
- حسن الشافعي: التعددية الدينية من وجهة نظر إسلامية. مؤتمر الدوحة الرابع للحوار الأديان: دور الأديان في بناء الإنسان، 2006م.
- حسين عبد البديع حسين: الاستيطان في سقري يشوع والقضاة وأثره في الفكر الصهيوني والتعليم. برلين: دار نشر نور، 2017م.
- دافيد سجييف: قاموس سجييف (عربي - عبري، عبري - عربي). القدس وتل أبيب: دار شوكن، 2008م.
- رشاد عبد الله الشامي: بدايات الأدب العبري الحديث؛ أدب حركة التتوير اليهودية (الهسكالاه). القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2008م.
- سامي عامري: العالمية طاعون العصر؛ كشف المصطلح وفضح الدلالة. لندن: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الثانية، 2018م.
- سلطان العميري: ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث. لندن: مركز تكوين، الطبعة الثانية، 2018م.
- سلوى ناظم: "الآخر في الصلاة اليهودية" في: الآخر في الفكر اليهودي. مجموعة مؤلفين. الجزء الثالث: الآخر من المنظور الديني والفلسفي. القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2006م. ص 9 - 18.
- عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية؛ رؤية نقدية. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1975.
- : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد. القاهرة: دار الشروق، 1999م.
- لئلي إبراهيم أبو المجد: مدخل إلى دراسة التلمود، مع ترجمة فصول مختارة. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2010م.
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 2004م.
- محمد خليفة حسن: الحركة الصهيونية؛ طبيعتها وعلاقتها بالتراث الديني اليهودي. القاهرة: دار المعارف، 1981م.
- : تاريخ الديانة اليهودية. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2016م.
- محمد عبد الله دراز: الدين؛ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (اعتنى به: محمد شحاتة). القاهرة: مركز تفكر للبحوث والدراسات، 2019م.
- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.
- محمد مهدي عاشور: التعددية الإثنية؛ إدارة الصراعات واستراتيجيات التسوية. عمان: المركز العالمي للدراسات السياسية، 2002م.
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي. القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007م.
- مصطفى عبد المعبود سيد منصور: الديانة اليهودية؛ عقائد - عبادات - تشريعات. القاهرة: دار الثقافة العربية، 2015م.
- نتنيل بيرف فيومي: بستان العقول (نقلته إلى الخط العربي ومهّدت له: سهير سيد أحمد دويني). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014م.
- يعقوب ملكين: يهودية بلا إله (ترجمة وتعليق: أحمد كامل راوي). القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2016م.
- يوسف بن محمد بن أحمد القحطاني: التعددية العقائدية وموقف الإسلام منها. الرياض: دار التتمرية، 2010م.

(ב) باللغة العبرية:

- אבי שגיא: אתגר השיבה אל המסורת. מהדורה שנייה. ירושלים: מכון שלום הרטמן – רמת גן: אוניברסיטת בר אילן – ירושלים: כתר, 2006.
- אברהם אבן-שושן: מילון אבן-שושן, מחודש ומעודכן לשנות האלפיים. ירושלים: המילון החדש, 2003.
- אליעזר שביד: היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים. רעננה: הקיבוץ המאוחד, 1981.
- יונתן פיינטוך: נוכרי ושור של נוכרי; על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי. אקדמות: כתב עת למחשבה יהודית, גיליון (18). ירושלים: בית מורשה, 2006. עמ' 73 – 84.
- יוסף דן: "החברה הדתית נוכח החילון והמודרניות" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 166 – 169.
- מיכאל מאיר: "תנועת הרפורמה ביהדות" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 213 – 220.
- מנחם לורברבוים: "דת ומדינה בישראל ומסורת האמנה החברתית" ב: "מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורונו שמיר (עורכים): רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית; ספר הזיכרון לאוריאל רוז-צבי ז"ל". הדפסה שנייה. אוניברסיטת תל-אביב, 1998. עמ' 279 – 299.
- צבי זוהר: "תגובות ההלכה לתהליכי המודרניזציה והחילון" ב: "זמן יהודי חדש; תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי". הדפסה שלישית, 2008. כרך שני, עמ' 176 – 186.

(ג) باللغة الإنجليزية:

- Alan Brill: *Judaism and Other Religions; Models of Understanding*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Ben Halpern: "Secularism" in: "Authur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.): 20th Century Jewish Religious Thought; Original essays on critical concepts, movements, and beliefs." Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009. pp. 863 – 866.
- Chaim Milikowsky: "Secularism" in: "R. J. Zwi Weblowsky and Geoffrey Wigoder (eds.): The Oxford dictionary of the Jewish religion". New York: Oxford University Press, 1997. pp. 613 – 614.
- David Sorkin: *Jewish Emancipation; A History Across Five Centuries*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019.
- Einat Ramon: *Jewish Secularism as a Challenge for Modern Jewish Theologians: The Case of David Hartman's Thought*. Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (JISMOR), V. 3. Kyoto, Japan: CISMOR, Doshisha University, February 2007. pp. 18 – 40.
- Gregory Kaplan: "Secularism" in: "Judith R. Baskin (ed.): The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture". Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 539.
- Guy Ben-Porat: "Secularization in Israel" in "Phil Zuckerman and John R. Shook (eds.): The Oxford Handbook of Secularism". New York: Oxford University Press, 2017. pp. 172 – 187.
- Harold Coward: *Pluralism in the World Religions; A Short Introduction*. Washington: Oneworld Publications, 2000.
- Sherwin T. Wine: "Humanistic Judaism" in: "R. J. Zwi Weblowsky and Geoffrey Wigoder (eds.): The Oxford dictionary of the Jewish religion". New York: Oxford University Press, 1997. pp. 340 – 341.
- Shmuel Feiner: *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe* (Trans. By: Chaya Naor). Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Yaakov Malkin: "Humanistic and secular Judaisms" in: "Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel (eds.): Modern Judaism; An Oxford Guide". New York: Oxford University Press, 2005. pp. 106 – 113.
- <https://hartman.org.il/>
- <https://www.mominoun.com/>
- <http://pluralism.org/>

المحور السادس

أبحاث اللغة السواحيلية

المفردات الفارسية في اللغة
السواحيلية؛ دراسة صوتية دلالية
د. حسام رمضان - د. حنان مصطفى

المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية

دراسة صوتية دلالية

د. حسام محمد رمضان (*)

د. حنان مصطفى محمود (*)

ملخص البحث

تلقي هذه الدراسة الضوء على المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية. حيث ظهرت على المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية بعض السمات الصوتية الغالبة في اللغة السواحيلية. حيث تأثرت المفردات الفارسية في السواحيلية بالقلب، وبالإضافة، وبالحذف، والمماثلة، والمخالفة.

كما تتعرض الدراسة لبيان التغيرات الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، سواء بتوسيع المعنى، وتضييق المعنى، وتغير الحقل الدلالي.

وأيضاً تتناول الدراسة الحقول الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، لبيان أي المجالات الدلالية كان أكثر اقتراباً من اللغة الفارسية.

وقد اعتمدت الدراسة على ثلاثة قواميس من اللغة السواحيلية، وثلاثة قواميس من اللغة الفارسية.

واتخذت الدراسة المنهج اللغوي الوصفي التحليلي وذلك لتحليل المفردات التي وردت بالدراسة. ويتبنى البحث أيضاً المنهج اللغوي التاريخي، لتتبع التغير الصوتي والدلالي للمفردة تاريخياً.

* د. حسام محمد رمضان إبراهيم، مدرس اللغة السواحيلية وآدابها، قسم اللغات الإفريقية، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ودول حوض النيل، جامعة أسوان. البريد الإلكتروني: (Hossam.Ramadan@aswu.edu.eg).

* د. حنان مصطفى محمود، مدرس اللغة الفارسية وآدابها، كلية دار العلوم، جامعة أسوان. البريد الإلكتروني: (Hanan.m.farsi@gmail.com).

وجاءت موضوعات الدراسة في بحثين:

المبحث الأول: التغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

المبحث الثاني: التغيرات الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

كلمات مفتاحية: المفردات الفارسية، التغيرات الصرفية، التغيرات الدلالية، الحقول الدلالية. الإقتراض، اللغة السواحيلية.

Abstract

Persian vocabulary in the Swahili language phonetic and semantic study

Dr. Hossam Mohamed Ramadan Ibrahim

Dr. Hanan Mustafa Mahmoud

This research aims to study the Persian vocabulary in Swahili. As some of the predominant phonological features appear in Swahili. Where the Persian vocabulary in Swahili was affected by the substitution, the increase, the deletion, the similarity, and the violation.

The study is also exposed to indicate semantic changes to the Persian vocabulary in the Swahili language, whether by broadening the meaning, narrowing the meaning, and changing the semantic field.

The study also deals with semantic fields of Persian vocabulary in the Swahili language, to indicate which semantic fields were more borrowed than the Persian language.

The study relied on three dictionaries from the Swahili language and three dictionaries from the Persian language.

The study took the descriptive, analytical approach to analyze the vocabulary mentioned in the study. The research also adopts the historical linguistic approach, to track the phonological and semantic change of the singular historically.

The study topics came in two topics:

The first topic: Phonological changes to the Persian vocabulary in Swahili.

The second topic: semantic changes to the Persian vocabulary in Swahili.

Keywords: Persian vocabulary, morphological changes, semantic changes, semantic fields. Borrowing, the Swahili language

مقدمة

تشهد الدراسات البيئية(*) تطورا في مجال البحث العلمي في العالم في الوقت الراهن. وذلك لما يشهده العالم من ثورة تكنولوجية تستدعي تكاملا بين جميع فروع المعرفة، إسهاما في تقدم العلوم الإنسانية. ومن ثم يأتي هذا البحث ليقدم دراسة صوتية ودلالية لظاهرة المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية. والمقصود بالمفردات الفارسية في هذه الدراسة، الكلمات والتعبيرات والمصطلحات التي اقتضت من اللغة الفارسية واستخدمت في اللغة السواحيلية، حيث كان لإيران دور بارز في شرق إفريقيا، وخاصة في العصر الإسلامي بعد أن انتشر الإسلام فيها، وظهر هذا جليا في كتابة الحرف الفارسي بالحرف العربي، وكذا الحرف السواحيلي الذي كان يكتب بالحرف العربي إلى أن جاء المستعمر فغير الحرف العربي السواحيلي إلى الحرف الروماني.

كما كان للعلاقات الاقتصادية بين إيران ودول شرق إفريقيا دور هام في التقارب بين الفارسية واللغة السواحيلية. وكما هو معروف فإن اللغة السواحيلية هي اللغة الرسمية في تنزانيا وكينيا وتعد لغة التعامل والتواصل بين دول شرق إفريقيا، ونظرا لهذا التواصل بين إيران وشرق إفريقيا، فقد تأثرت اللغة السواحيلية ببعض المفردات الفارسية.

تلقى هذه الدراسة الضوء على المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية. حيث ظهرت على المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية بعض السمات الصوتية الغالبة في اللغة السواحيلية. وتأثرت بعض المفردات الفارسية في السواحيلية بالقلب أي تغير صفات الصوت ومخارجه، وبالزيادة، وبالحذف، والمماثلة، والمخالفة.

كما تتعرض الدراسة لبيان التغيرات الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، سواء بتوسيع المعنى، وتضييق المعنى، وتغير الحقل الدلالي، وأيضاً تتناول الدراسة الحقول الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، لبيان أي المجالات الدلالية كان أكثر اقتراضاً من اللغة الفارسية.

مادة الدراسة

اعتمدت مادة هذه الدراسة على معاجم من اللغة الفارسية، ومعاجم من اللغة السواحيلية، وهي كالآتي:

أولاً: معاجم اللغة الفارسية:

- ابراهيم الدسوقي شتا، فرهنگ بزرگ فارسی / المعجم الفارسي الكبير (فارسي. عربي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ثلاثة أجزاء.
- سعيد الصباغ، فرهنگ فراگیر / المعجم الموسوعي (فارسي. عربي) الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م.
- محمد التونجي، فرهنگ طائی / المعجم الذهبي (فارسي. عربي)، دار العلم للملايين، بيروت.

ثانياً: معاجم اللغة السواحيلية

- K. W. Wamitila, "Kamusi ya Misemo na Nahao", Longhorn Publishers, Kenya, Ltd. Nairobi, 2000, chapa cha Kwanza, 1999.
- Ahmed E. Ndal, Hamisi Babusa, Kamusi Teule ya Kiswahili: Kilele cha Lugha, East African Educational Publishers, Kenya. 2013,
- Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, Kamusi ya Kiswahili Sanifu, Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, Tanzania. 2013.

منهج الدراسة

اتخذت الدراسة المنهج اللغوي الوصفي التحليلي وذلك لتحليل المفردات التي وردت بالدراسة، ورصد ما حدث بها من تغيرات صوتية، كما تبنت الدراسة المنهج اللغوي التاريخي، لتتبع التغير الصوتي والدلالي للمفردة عبر التاريخ، لإيراد المعنى الدلالي لها وعرض الحقول الدلالية لها.

مشكلة الدراسة

تتخصر مشكلة الدراسة في صعوبة التعرف على التغيرات الصوتية والدلالية التي لحقت بكل المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، وكذا معرفة الحقول الدلالية وأي المجالات الدلالية كان أكثر اقتراساً للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى بيان التغيرات الصوتية التي لحقت بالمفردات المقترضة من الفارسية إلى اللغة السواحيلية، وكذلك بيان التغيرات الدلالية في هذه المفردات المقترضة من الفارسية للسواحيلية، وأيضاً معرفة الحقول الدلالية الأكثر تأثراً بالمفردات الفارسية، ومن هذا المنطلق قسمت الدراسة إلى مقدمة تمثل مدخلاً تمهيدياً لفهم موضوع الدراسة، ومبحثين:

المبحث الأول: التغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

المبحث الثاني: التغيرات الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

أخيراً تعرض الدراسة لأهم النتائج والتوصيات، ثم ثبت المراجع العربية والأجنبية.

المبحث الأول

التغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية

تختلف المفردة الفارسية في اللغة السواحيلية في نطقها عن اللغة الفارسية. وللوقوف على هذا الاختلاف الصوتي فلا مناص من معرفة طريقة نطقها في اللغتين، وإنما يتأتى ذلك بمعرفة مخارج أصوات هذه المفردات وصفاتها. كما يتحقق - معرفة الاختلاف الصوتي - في نطق هذه المفردات بالرجوع إلى الأبجدية الصوتية الدولية. ومن ثم ستعرض الدراسة التغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية موضع الدراسة، من حيث المخارج والصفات، مشفوعة بالأبجدية الصوتية الدولية معتمدة في ذلك على قواميس مادة البحث والقواميس التي تعرض النطق الصوتي للمفردات.

ملامح التغيرات الصوتية في المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية:

رصدت الدراسة بعضاً من التغيرات الصوتية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية. فيما يلي عرضاً لها وللتغيرات الصوتية التي حدثت بها.

(أ) تغير الصوت اللثوي الأنفي المجهور (ن) إلى الصوت الشفوي الأنفي المجهور (m).

وقد ظهر هذا جلياً في المفردة الفارسية {پنبه} {panbeh} قُطن) يُقابلها في السواحيلية {Pamba} {pamba} قطن).

(ب) تغير الصوت اللثوي الحنكي الانفجاري المهموس (چ) إلى الصوت اللثوي الحنكي الإحتكاكي المهموس (sh).

مثال ذلك: المفردة الفارسية (دَرِيْجَه) {dareit'ch} الباب الصغير، نافذة

المنزل، النافذة الصغيرة) يُقابلها في السواحيلية {Dirisha} {diriŠa} نافذة، شباك).

(ج) تغير الصوت اللثوي، التكراري، المجهور (ر) إلى الصوت اللثوي، الجانبي، المجهور (l).

مثال ذلك: المفردة الفارسية {dārtčein} شجرة تنبت في الهند، قرفة، نوع من التوابل والبهارات) يُقابلها في السواحيلية {Dalasini} {dalasini} قرفة).

(د) تغير الصوت اللثوي، الحنكي الانفجاري الإحتكاكي المجهور (چ) إلى الصوت اللثوي، الإحتكاكي، المهموس (s).

مثال ذلك: المفردة الفارسية {dārtčein} شجرة تنبت في الهند، قرفة، نوع من التوابل والبهارات) يُقابلها في السواحيلية {Dalasini} {dalasini} قرفة).

(هـ) تغير الصوت القصي، الإحتكاكي، المهموس، (خ) إلى الصوت الحلقي، الإحتكاكي، المهموس (h).

مثال ذلك: المفردة الفارسية {baxt} بَخْتُ {baxt} الحظ، الطالع، النصيب) يُقابلها في السواحيلية {Bahati} {bahati} الحظ، الطالع، النصيب).

(و) تغير المقطع المغلق إلى مقطع مفتوح في بعض المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية.

مثال ذلك: المفردة الفارسية {baxt} بَخْتُ {baxt} الحظ، الطالع، النصيب) يُقابلها في السواحيلية {Bahati} {bahati} الحظ، الطالع، النصيب).

مثال ثاني: المفردة الفارسية {dourbein} (دُورْبَيْنُ) الشخص الذي ينظر من بعيد خيرا مما ينظر من قريب. كاميرا، آلة تصوير.) يُقابلها في السواحيلية {Darubini} {darubini} منظار، تلسكوب، مجهر).

مثال آخر: المفردة الفارسية {barf} بَرْفُ {barf} الثلج، الجليد) يُقابلها في السواحيلية {Barafu} {barafu} الثلج، الجليد).

اللغة السواحيلية لا تعرف المقطع المغلق إلا في كلمات محدودة جداً، ومن ثم تتحول المقاطع المغلقة في المفردة إلى مقاطع مفتوحة.

(ز) تغير الصوت اللثوي، الجانبي، المجهور، (ل) إلى الصوت اللثوي، الإنفي، المجهور (n).

مثال ذلك: المفردة الفارسية (لَنُكَر {langar} مرساة السفينة) يُقابلها في السواحيلية (Nanga {nanga} مرساة، هَلْب).

(ح) تغير الصوت في المفردة عن طريق حذف الصوت اللثوي، التكراري، المجهور، (ر).

مثال ذلك: المفردة الفارسية (لَنُكَر {langar} مرساة السفينة) يُقابلها في السواحيلية (Nanga {nanga} مرساة، هَلْب).

(ط) تغير الصوت في المفردة عن طريق المماثلة أي: وضع صوت صائت يماثل صوت صائت بالمفردة.

مثال ذلك: المفردة الفارسية (بُوس {bous} تقبيل، قُبلة) يُقابلها في السواحيلية (Busu {busu} تقبيل، قُبلة).

تغير الصوت الأخير الساكن (س) اللثوي، الإحتكاكي، المهموس، بزيادة الصوت المتحرك (u) في آخر المفردة ليمائل المتحرك قبلها (u).

(ي) التغير الصوتي في المفردة عن طريق المخالفة الصوتية أي: " تغيير أحد الصوتين المتماثلين في كلمة ما إلى صوت آخر مخالف" (1).

مثال ذلك: المفردة الفارسية (كهربا {kahrabā} كهرباء) يُقابلها في السواحيلية (Kaharabu {kaharabu} كهرباء).

جاءت المخالفة الصوتية عن طريق تغيير الصائت (ا) في آخر المفردة إلى الصوت الصائت (u).

أنماط التغير الصوتي في المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية:

تعددت أنماط التغيرات الصوتية في المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية لتتوافق مع النظام الصوتي في اللغة السواحيلية ويسهل استخدامها فجاءت كما يلي:

- التغير في مخارج الأصوات وصفاتها.

- التغير عن طريق الحذف والزيادة.

- التغير عن طريق المماثلة والخالفة.

سبب حدوث التغير الصوتي في المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية:

يرجع السبب في التغير الصوتي في المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية إلى ما يلي:

- الإنسجام الصوتي. ويطلق عليه أيضاً التناغم الصوتي، ويعني: "تأثر الأصوات اللغوية بعضها ببعض تأثر يهدف إلى نوع من المماثلة أو المشابهة بينها ليزداد مع مجاورتها قربها في الصفات أو المخارج"⁽²⁾. فالإنسجام الصوتي يعني أن لكل لغة نظامها الصوتي في مفرداتها، ويلزم في الصوت أن ينسجم مع باقي الأصوات في المفردة من حيث المخارج والصفات، إلى جانب باقي مفردات اللغة. من أجل أن تتماشى المفردة مع النظام الصوتي للغة. ولكي يحدث الإنسجام الصوتي قد يتم زيادة أو حذف بعض الأصوات في المفردة، أو أن يتم مماثلة أو مخالفة بعض الأصوات في المفردة.

- يرجع سبب التغير الصوتي لأنه لا بد من تكييف المفردة صوتياً لتناسب البنية الصوتية للمقطع في اللغة السواحيلية، إذ إن المقطع لا بد أن يكون مفتوحاً باستثناء بعض المفردات القليلة جداً.

المبحث الثاني

التغيرات الدلالية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية

حدث تغير من الناحية الدلالية لبعض المفردات الفارسية عند دخولها السواحيلية؛ تمثل هذا التغير في ثلاثة أشكال: تعميم الدلالة أي توسيع المعنى، وتضييق المعنى أو الدلالة، وتغير مجال الاستعمال، بينما ظلت بعض المفردات على نفس معناها الدلالي ولم يحدث بها تغير في الدلالة.

أولاً: تعميم الدلالة

تعميم الدلالة يرادف توسيع المعنى ويساوي مصطلح تعميم المعنى.⁽³⁾ ثم أطلق عليه توسيع المعنى وهو " أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من قبل "⁽⁴⁾، أي يحدث زيادة في المعنى ومجال الإستعمال، والمقصود بها في المفردات المقترضة أن تدل المفردة على معان أكثر من المصدر المأخوذ منه، وهذا التوسع في المعنى في المفردة قد يكون في مفردات اللغة نفسها " ومن هذا التعميم أن " البأس " في أصل معناها كانت خاصة بالحرب، ثم أصبحت تطلق على كل شدة، وأن الناس في خطابهم الآن يطلقون كلمة "الورد" على كل زهر، وكلمة "البحر" على النهر والبحر "⁽⁵⁾ وليست اللغة السواحيلية ببعيدة عن التغير الدلالي للمفردات، فقد صدرت دراسة عن "التغير الدلالي لمفردات اللغة السواحيلية" ⁽⁶⁾ أظهرت أن بعض المفردات في اللغة السواحيلية المقترضة من العربية قد تغير معناها، ليس هذا فقط بل التغير الدلالي قد حدث في بعض المفردات من لهجة لأخرى حيث "رصدت الدراسة 150 مفردة سواحيلية اختلف معناها في لهجة kiunguja عن لهجة kibara" ⁽⁷⁾ حيث ذكر أن " من أمثلة تعميم الدلالة

في مادة الدراسة (gonezi)، مفردة بانتوية الأصل تأتي في لهجة kiunguja بمعنى: الشخص الذي ينتابه النعاس فجأة في أي مكان وجد به،⁽⁸⁾. بينما تستخدم في لهجة kibara بمعنيين: (أ) الذي ينعس في أي مكان كان فيه (ب) النعاس.⁽⁹⁾ نرى هنا أن الأصل في هذه المفردة هو وصف من ينتابه النعاس دون مقدمات في أي مكان، إلا أن هذه المفردة طرأ على معناها شيء من التعميم بحيث أخذت معناً جديداً فأصبحت تطلق على النعاس نفسه كما هو الحال في لهجة kibara.⁽¹⁰⁾

وفيما يلي عرضٌ لبعض المفردات الفارسية في اللغة السواحيلية وعرض المعنى المعجمي والدلالي لها في اللغتين السواحيلية والفارسية، ثم بيان ما حدث بها من تغير في الدلالة إلى تعميم أو توسيع الدلالة.

المفردة (پنبه) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Pamba).

المعنى المعجمي للمفردة (پنبه) في اللغة السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu)⁽¹¹⁾ كالآتي: تستخدم هذه المفردة في الاسم بالمعاني الآتية: قطن، ومنها مصطلح (Mafuta ya pamba) بمعنى زيت القطن، وتعني أيضاً طعام أو مصروف وقت السفر.

تستخدم هذه المفردة في الفعل بالمعاني الآتية: ارتداء ملابس جميلة بها زينة. يتزين. يعد أو يرتب شيء بشكل رائع. يحتشد، يتجمع في مكان.

المعنى المعجمي للمفردة (پنبه) في اللغة الفارسية: بمعنى قطن،⁽¹²⁾ في اللغة الفارسية تتبدل بعض الحروف لتحل محلها حروف أخرى، فقد تتم ظاهرة الإبدال الصوتي في بعض الحروف، وذلك بسبب التقارب الكبير في مخارج نطقها.، فكلمة (پنبه) تجاوز الصوت الصامت /ب/ مع الصوت الصامت /ن/ يتم إبدال صوت /ن/ إلى ميماً /م/ أثناء النطق، فتتطو (پمبه)، كما في كلمة: (شنبه) التي تتطو (شمبه) / يوم السبت).

التغير الدلالي للمفردة (پنبه): أخذت اللغة السواحيلية الكلمة (پنبه) من اللغة الفارسية، بنفس المعنى المعجمي والدلالي لها في الفارسية ثم توسعت في استخدام هذه المفردة بأن جعلت منها اسماً وفعلاً، فالأصل الذي وضعت له في الفارسية والسواحيلية هو قطن. ثم زادت السواحيلية في استخدامها كاسم ما يتزود به وقت السفر، بمعنى الزواد، وهو عبارة عن طعام يوضع في شنطة قماش. وقد أطلق هذا الاسم لأن الزواد كان يوضع في قماش قطن، ثم تحولت إلى الأموال فصار مصروف.

وعندما دخلت المفردة في السواحيلية كفعل إنما انطلقاً من كون القماش يستخدم في بيان الزينة والجمال ثم بمعنى يرتدي ثم جاءت المفردة بمعنى يحتشد نسبة إلى أن القماش وهو المصنوع من القطن يحيط بجسم الإنسان فكأنه يحتشد حوله. ولذلك جاءت كلمة الإحتشاد من القطن، فقد توسعت هذه المفردة وأصبحت تمثل تعميماً وانتقلت من الخاص إلى العام. فاكتملت معاني دلالية جديدة. ويرجع ذلك إلى أن الكلمة استخدمت في بيئة تخالف البيئة التي كانت فيها، وكذا الثقافة التي كانت فيها.

أن تعميم المعنى هو " تحويل الدلالة من المعنى الجزئي إلى المعنى الكلي، وبه تصبح الكلمة تدل على عدد من المعاني أكثر مما كانت تدل عليه من قبل أو تدل على معنى أعم من معناها الأول،⁽¹³⁾ من ذلك في العربية كلمة «الورطة» بمعنى «الهلاك»، وأصل معناها «الوحد تقع فيه الغنم فلا تقدر على التخلص» وقيل: أصلها «أرض مطمئنة لا طريق فيها يرشد إلى الخلاص»، ثم استخدمت في كل شدة. ⁽¹⁴⁾ وفي الفارسية لفظ «شبيخون» ومعناه الأصلي «الهجمة الفجائية في الليل»، وقد توسع معناه على مر الزمن وبات يدل الآن على كل الهجمات الفجائية، سواء في الليل أم النهار". ⁽¹⁵⁾

مثال آخر للتغير الدلالي بالتعميم لبعض المفردات الفارسية في السواحيلية:

المفردة (رنگ) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Rangi).

المعنى المعجمي للمفردة (رنگ) في السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu) ⁽¹⁶⁾ كالآتي: تستخدم هذه المفردة في الاسم بالمعاني الآتية: لون. ومنها تعبيرات مثل: (rangi nyeupe) لون أبيض، (rangi nyeusi) لون أسود. الخ.

تستخدم هذه المفردة فعل إذا جاء قبلها كلمة (paka) بالمعاني الآتية: يطلي، يدهن، يُلون.

المعنى المعجمي للمفردة (رنگ) في اللغة الفارسية:

تستخدم هذه المفردة في الاسم بمعنى: لون ⁽¹⁷⁾ ويمكن أن تستخدم هذه المفردة في الفعل إذا أضيف لها حرف الناء المصدرية ، فحرف الكاف الفارسي [گ] يعد من بين أكثر الحروف شيوعاً في اللغة الفارسية، وينطق مثل صوت الجيم في العامية القاهرية في آخر الكلمة، في أولها، أو في وسطها، فينطق (رنج).

التغير الدلالي للمفردة (رنگ): أخذت اللغة السواحيلية المفردة (رنگ) من اللغة الفارسية، بنفس المعنى المعجمي والدلالي لها في الفارسية وهو لون ثم توسعت اللغة السواحيلية في استخدام هذه المفردة ولكن بعد إضافة لها المفردة (paka) ويعتبر هذا نوعاً من أنواع التوسع في استخدام المفردة (رنگ) لأنها احتوت على معنى زائد على المعنى الأصلي الموضوع لها في اللغة الفارسية.

ثانياً: توضيق المعنى

يقصد بتضييق المعنى " تحويل الدلالة من المعنى الكلي إلى المعنى الجزئي أو تضييق مجالها، وعرفه بعضهم بأنه تحديد معاني الكلمات وتقليلها" ⁽¹⁸⁾ والمثال

على ذلك في اللغة الفارسية كلمة «دهقان» الذي كان يشمل عدة معان في اللغة الفارسية الكلاسيكية منها: «إيراني»، «مالك» و«الإيراني الإقطاعي» لكن حددت دائرتها الدلالية في اللغة الفارسية حديثاً ويستتبط منها معنى «دهقان» أي القروي أو المزارع⁽¹⁹⁾.

أما في اللغة السواحيلية فمثل المفردة (chuja) كانت تستخدم بمعنى يصفي شيء استخدام الماء لتتقيته من الشوائب، ثم تخصصت الدلالة في المجال السياسي لتصبح بمعنى عزل القادة غير الأمناء من الحزب. ⁽²⁰⁾ ومثل كلمة (Saruji) التي كانت تعني سرج الفرس، ثم صارت تعني الأسمت. ⁽²¹⁾ فالسرج يوضع فوق الفرس والأسمت يوضع فوق البناء فتخصصت الدلالة.

تتحدد الدلالة للمفردة حتى تصبح علماً على الشيء، إذا أطلقت المفردة فلا ينصرف الذهن إلى غيرها من دلالة " ولا تزال الدلالة تتخصص حتى تصل إلى العلمية أو ما يشبهها، فقولنا "شجرة البرتقال في حديقتنا" يصل بالدلالة إلى أضيق الحدود، وتكاد تكون الدلالة هنا كالدلالة في الأعلام وأسماء الأشخاص كمحمد وعلي وأحمد ونحو ذلك " .

السبب في تخصيص بعض المفردات أن " الناس في حياتهم العامة ينفرون عادة من تلك الكليات التي لا وجود لها إلا في الأذهان، ويؤثرون الدلالات الخاصة التي تعيش معهم فيرونها ويسمعونها ويلمسونها، ولذا يسهل عليهم تداولها والتعامل بها في حياة أكثر ما فيها ملموس محسوس " .⁽²²⁾

يمكن تفسير ظاهرة التخصيص أو التضيق في اللغة بعكس ما فسر به توسيع المعنى. فقد كان التوسع نتيجة إسقاط لبعض الملامح التمييزية للفظ، أما التخصيص فنتيجة إضافة بعض الملامح التمييزية للنص، فكما زادت الملامح لشيء ما قل عدد أفرادها " ⁽²³⁾

المفردة (بندر) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Bandari).

المعنى المعجمي للمفردة (Bandari) في اللغة السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu) ⁽²⁴⁾ كالآتي: المكان الذي ترسى وتقلع منه السفن، ميناء أو مرسى السفن، المدينة التي ترسو وتقلع منها السفن، مكافأة تعطى للعاملين أثناء سفر الغني سفرًا طويلًا.

المعنى المعجمي للمفردة (بندر) في اللغة الفارسية:

تستخدم هذه المفردة في اللغة الفارسية: بمعنى ميناء، مرفأ، أو رصيف الميناء، مرسى السفن في الميناء. ⁽²⁵⁾ ولا تستخدم هذه المفردة في الفعل، فهي اسم .

التغير الدلالي للمفردة (بندر): أخذت اللغة السواحيلية المفردة (بندر) من اللغة الفارسية، بنفس المعنى المعجمي والدلالي لها في الفارسية وهو المدينة التي ترسو وتقلع منه السفن، ثم تخصص المعنى فأصبحت المفردة تعني مرسى السفن الذي يستخدم من أجل الشحن والتفريغ للبضائع، أو لأغراض أخرى كنقل الركاب من بلد لآخر، فهو مكان لدخول وخروج السفن، وتأتي مع اللاحقة گاه (بندرگاه/ مكان البضائع التجارية).

وقد تخصصت أيضا عندما استخدمها العاملون بالمطالبة بمكافأة عند سفر صاحب العمل، فكأن العاملون هم أهل الميناء وصاحب العمل هو السفينة، وهذه الكلمة اسم تستخدم للمفرد والجمع بنفس النطق والمعنى.

مثال آخر: المفردة (ننگر) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Nanga).

المعنى المعجمي للمفردة (Nanga) في اللغة السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu) ⁽²⁶⁾ كالآتي: شئ ثقيل كالحجر أو معدن يتم ربطه وإلقاؤه بالمياة لمنع المركب من التحرك في المياة. أي بمعنى هلب السفينة. وبمعنى توقف إذا جاء معها (ondoka). وبمعنى توقف (tia nanga).

المعنى المعجمي للمفردة (لنْگَر) في اللغة الفارسية: تستخدم هذه المفردة: بمعنى هلب. (27)

التغير الدلالي للمفردة (Nanga): أخذت اللغة السواحيلية المفردة (Nanga) من اللغة الفارسية، بمعنى هلب المركب أو السفينة ثم بدأت تتخصص الكلمة لتصبح بمعنى التوقف. حيث كان يستخدم الهلب لإيقاف السفن.

ثالثاً: تغير مجال الإستعمال (نقل المعنى):

المقصود بالتغير الدلالي عن طريق تغيير مجال الإستعمال هو "النقل المتعمد الذي تتطلبه مستحدثات الحياة من منشآت ومخترعات جديدة كنقل {السيارة والقاطرة والقطار} من مجالها القديم إلى مجال حديث دعت إليه الحضارة ومستلزماتها". (28)

طرق انتقال المعنى : يحدث عن طريق المجاز حيث أن " جميع أنواع المجاز التي يتساوى فيها الطرفان تدخل تحت هذا النوع المسمى بنقل المعنى، أو تغير مجال الإستعمال" (29) وأيضا: الإستعارة، وإطلاق البعض على الكل، (30) وفي حالة انتقال الكلمة من المحل إلى الحال أو من المسبب إلى السبب أو من العلامة الدالة إلى الشيء المدلول عليه.

مبررات ودوافع مجال استعمال المفردات :

أ) توضيح الدلالة:

وهي عبارة عن "جعل الصورة الذهنية من الجلال والصقل بحيث لا تترك مجالا للوهم أو الشك. ويكون هذا عادة حين تنتقل الدلالة المجردة إلى مجال الدلالات المحسوسة الملموسة" (31) "وأوضح ما تكون تلك العملية فيما يسمى بالكنائيات الأدبية كأن يكنى عن (الكرم) بكثرة الرماد، وعند (التذلل) بإزاحة ماء الوجه... الخ فنقل الدلالة المجردة إلى المجال المحسوس مما يمهر فيه الأدباء والشعراء وأصحاب الخيال، وهو كثير الورود في الأدب العربي، وهو الذي يستحق أن يسمى بالمجاز البلاغي" (32)

(ب) رقي الحياة العقلية:

فكلما ارتقى التفكير العقلي جنح إلى استخراج الدلالات المجردة وتوليدها والإعتماد عليها في الإستعمال، "لأنها بدأت بالمحسوسات، ثم تطورت إلى الدلالات المجردة بتطور العقل الإنساني ورقيه، وهنا نلاحظ أن الدلالة تنتقل من مجال المحسوس إلى مجال الدلالات المجردة" لكن تنتقل الدلالة من المجال المحسوس إلى المجال المجرد يتم عادة في صورة تدريجية، وتظل الداللتان سائدتين جنباً إلى جنب زمناً ما، خلاله قد تستعمل الدلالة المحسوسة⁽³³⁾، ثم قد تنزوي الدلالة المحسوسة في ركن صغير من أركان الدلالة الأصلية، ونعثر عليها حينئذ في بعض النصوص القديمة المتحجرة". ولا يقتصر النقل على النقل من المحسوس إلى المجرد ولكن قد يحدث العكس حيث أنه " ليس النقل بين الدلالات مقصوراً على ما تقدم من نقل الدلالة المجردة على مجال المحسوسات أو العكس، بل قد يتم بين المحسوسات بعضها مع بعض لصلة بي الداللتين في المكانية أو الزمانية، أو اشتراك في جزء كبير من الدلالة" ⁽³⁴⁾ ويوجد أمثلة على ذلك في اللغة السواحيلية مثل (الذقن) تستعمل بمعنى اللحية، والشنب يطلق على الشارب.

(ج) انحطاط المعنى أو ابتذاله، وعكسه رقي المعنى:

" قد تتردد الكلمة بين الرقي والانحطاط في سلم الإستعمال الاجتماعي، بل قد تصعد الكلمة الواحدة إلى القمة، وتهبط إلى الحضيض في وقت واحد" ⁽³⁵⁾ "اللقب أفندي المأخوذة عن التركية كان له خلال القرن التاسع عشر مركز هام ومكان مرموق ثم انحط قدره على توالي الأيام... وكلمة رسول كان لها معنى الشخص الذي يرسل في مهمة ما، ثم صار لها هذه الدلالة السامية التي تألفها الآن" ⁽³⁶⁾

المفردة (كهربا) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Kaharabu).

المعنى المعجمي للمفردة (Kaharabu) في اللغة السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu) ⁽³⁷⁾ كالآتي: نوع من الزينة، على سبيل المثال: عقد مرصع بأحجار تميل إلى الإصفرار.

المعنى المعجمي للمفردة (كهربا) في اللغة الفارسية: تستخدم هذه المفردة (كهربا) بمعنى كهرباء.

التغير الدلالي للمفردة (Kaharabu): أخذت اللغة السواحيلية المفردة (Kaharabu) من اللغة الفارسية، ولكن تغير معناها بتغير المجال الإستعمالي لها حيث تستعمل في مجال الزينة لأنها تلمع كلمعان ضوء الكهرباء. مما يعتبر نوع من الرقي الدلالي للكلمة.

مثال آخر: المفردة (دريچه) في الفارسية حيث تُنطق في السواحيلية (Dirisha).

المعنى المعجمي للمفردة (Dirisha) في اللغة السواحيلية: ورد معناها في قاموس (Kamusi ya Kiswahili Sanifu) ⁽³⁸⁾ كالآتي: فتحة في حائط المنزل يوضع بها خشب أو زجاج من أجل مرور الضوء والهواء.

المعنى المعجمي للمفردة (دريچه) في اللغة الفارسية: الكلمة الفارسية (دريچه) احتوت على أكثر من معنى دلالي مثل: الإختناق، والأغلاق، صمام، غطاء، ثم جاء المعنى الأخير لها بمعنى فتحة، كوة، نافذة.

التغير الدلالي للمفردة (Dirisha): كانت المفردة (Dirisha) تستخدم بمعنى فتحة في الحائط ثم تطور معناها وتغير إلى نافذة في السواحيلية بينما هذه المفردة في اللغة الفارسية لا يتم استخدامها بهذا المعنى حيث تستخدم الفارسية مفردة أخرى أيضا أكثر استخداما لمعنى النافذة وهي كلمة (پنجره) إلا أنه من الممكن أن للنوافذ

أنواع كثيرة ومن الممكن أن يكون نوع معين من النواذ يستخدم ويطلق عليه نفس المسمى في كلا اللغتين. أو قد تكون الكلمة قديمة في الإستخدام في الفارسية وقد كانت تستخدم في بلاد شرق إفريقيا حين تم اقتراضها.

فالتغير الدلالي هنا انتقال المفردة من المجال الدلالي لها لمجال آخر من استعمالها في السواحيلية كفتحة في الحائط أو في السقف لدخول الهواء إلى شباك. وهذا نظرا للتطور الذي لحق المجتمع السواحيلي في البناء وتغير الثقافة وعادات المجتمع. وحدث نفس الأمر للمفردة من تغير في اللغة الفارسية حيث تغير معناها الدلالي من فتحة في الحائط إلى صمام يتم فتحه وغلقه. حيث دخلت في حقل دلالي آخر فتغير معناها. بينما الكلمة نفسها لم تعد تستخدم كما في السواحيلية بمعنى شباك بل حلت محلها كلمة أخرى هي (بنجره).

التوافق المعجمي والدلالي في المفردات السواحيلية المقترضة من الفارسية:

لم يحدث تغيير دلالي ومعجمي في كثير من المفردات المقترضة من اللغة الفارسية ونأخذ منها على سبيل المثال: المفردة (Bangi) وتكتب في الفارسية (بنگ): هذه المفردة تعني في اللغة الفارسية: (القنب الهندي، الحشيش، مخدر).

وتعني في اللغة السواحيلية⁽³⁹⁾: أوراق نبتة معينة تخمر العقل عند مضغها أو تدخينها مثل التبغ.

المفردة (Barafu). وتكتب في الفارسية (برف): تستخدم هذه المفردة: بمعنى ثلج.⁽⁴⁰⁾

وتعني كلمة (Barafu) في اللغة السواحيلية⁽⁴¹⁾: (ثلج) الماء المتجمد من البرودة وتحول كحجر أبيض.

هذه المفردة تعني في اللغة الفارسية: ثلج أيضا فلم يحدث لها تغير دلالي، فهذه المفردة معناها في السواحيلية نفس معناها في الفارسية.

المفردة (Busu) وتكتب في الفارسية (بوس): وتأتي بمعنى القبلية ومنها الفعل بوسیدن/ التقبيل.

تعني المفردة (Busu) في اللغة السواحيلية: (قُبلة) جاء معناها في قاموس (Kamusi ya Kiwahili Sanifu). وضع الشفاه على شيء ما لإظهار الإحترام أو المحبة، وهذا يتوافق أيضا مع معناها في اللغة الفارسية، ولم يحدث لها تغير دلالي فهذه المفردة معناها في السواحيلية نفس معناها في الفارسية.

المفردة (Darubini) وتكتب في الفارسية (دوربين): وردت بمعنى منظار أو كاميرا تستخدم لرؤية الأشياء،

تعني المفردة (Darubini) في اللغة السواحيلية⁽⁴²⁾: (منظار) ، عدسة ترى بها الأشياء البعيدة قريبة والصغيرة تراها كبيرة.

في اللغة الفارسية وردت بنفس المعنى منظار أو كاميرا تستخدم لرؤية الأشياء وتصويرها، ولم يحدث لها تغير دلالي فهذه المفردة معناها في السواحيلية نفس معناها في الفارسية.

المفردة (Pilipili) وتكتب في الفارسية (فلفل): تستخدم هذه المفردة: بمعنى فلفل بنفس معناها العربي⁽⁴³⁾

ورد معنى المفردة (Pilipili) في اللغة السواحيلية⁽⁴⁴⁾: فلفل وهو أحد البهارات التي توضع في الأطعمة، ولم يحدث لها تغير دلالي في السواحيلية أو الفارسية.

الحقول الدلالية للمفردات المقترضة من الفارسية في السواحيلية:

المقصود بالحقول الدلالي أو الحقل المعجمي: " هو مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها مثال ذلك كلمات الألوان في اللغة العربية. فهي تقع تحت المصطلح العام "لون" وتضم ألفاظاً مثل: أحمر - أزرق - أصفر - أخضر - أبيض .. الخ، وعرفه (Ulmann) بقوله: "هو قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبر عن مجال معين من الخبرة"، و (Lyons) بقوله: "مجموعة جزئية لمفردات اللغة"⁽⁴⁵⁾

أما عن الهدف من جمع الحقول الدلالية للمفردات في اللغة السواحيلية المقترضة من اللغة الفارسية فهو نفس الهدف الذي أشار إليه أحمد مختار عمر حيث ذكر أن: "هدف التحليل للحقول الدلالية هو جمع كل الكلمات التي تخص حقلاً معيناً، والكشف عن صلاتها الواحد منها بالآخر، وصلاتها بالمصطلح العام"⁽⁴⁶⁾

وفيما يلي عرضاً للحقول الدلالية للمفردات المقترضة من الفارسية الواردة بالدراسة:

ألفاظ البحار: ميناء، (bandari)، ثلج، (barafu)، هلب، (nanga).

فمن الملاحظ أن اللغة السواحيلية قد تأثرت بالألفاظ المتعلقة بالصلات ما بين أهل فارس وكانت متمثلة في ألفاظ البحار كالميناء والهلل والثلج نظراً لأنها وسيلة الإنتقال ما بين بلاد شرق إفريقيا وإيران.

ألفاظ النباتات: فلفل: (pilipili)، بانجو: (bangi)، قرفة: (dalasini)، قطن: (pamba).

تأثرت اللغة السواحيلية ببعض ألفاظ النباتات، لأنها كانت تزرع في شرق إفريقيا ويتم تصديرها إلى إيران ومن أهم هذه المحاصيل التوابل المتمثلة في الفلفل، والقرفة، ونباتات كالقطن. وجاء البانجو وهو نبات مخدر نظراً لتأثيره بين دول شرق إفريقيا وإيران.

ألفاظ الحب: قبة: (busu)

فهذه الكلمة من الألفاظ التي الفارسية التي دخلت السواحيلية دليل على الصلات الاجتماعية ما بين السواحليون والإيرانيون عن طريق التزاوج.

ألفاظ علمية مثل كهرباء: (kaharabu)، منظار: (darubini)

لفظ الكهرباء لم تكن تتزانيا على معرفة به كمصطلح علمي وإنما أعطت له تشبيها له بالبرق ولذا أطلق على الكهرباء لفظ البرق (umeme) أما كلمة (kaharabu) كهرباء فهو من الإضاءة نظرا لأن بعض الأحجار الكريمة والزينة لها لمعان كأنها تضيء.

ألفاظ البناء: شبك: (dirisha)

من الثقافات الواردة من إيران استخدام الشباك في البناءات. حيث أخذت هذه المفردة تأثرا بالثقافة الإيرانية في عملية إنشاء المنازل.

ألفاظ ألوان: لون: (rangi)

أخذت السواحيلية هذه اللفظة لكثرة التعامل بها من قبل الإيرانيين في شرق إفريقيا حيث أن لفظ لون يستخدم في وصف الأشياء التي يتم شراؤها أو بيعها فيتم السؤال عن اللون، ومن ثم أخذ السواحليون يستخدمونها في حديثهم. ومن الملاحظ أن السواحيلية قد تأثرت بالمفردات السواحيلية المتعلقة بالصلوات ما بين شرق إفريقيا وإيران وخاصة المتعلقة بالبحار والمعاملات التجارية والنباتات، بالإضافة إلى المفردات المتعلقة بالاتصال العلمي كالكهرباء والمنظار، والألفاظ المتعلقة بالحضارة الفارسية كالشباك في عملية البناء، وكذلك الألوان.

نتائج الدراسة

- أظهرت الدراسة أنماط متنوعة للتغيرات الصوتية للمفردات الفارسية التي دخلت إلى السواحيلية تمثلت في الآتي:
 - 1- التغير في مخارج وصفات الأصوات.
 - 2- التغير عن طريق الحذف والزيادة.
 - 3- التغير عن طريق المماثلة والمخالفة. والمخالفة تعني تغيير أحد الصوتين المتماثلين في كلمة ما إلى صوت مخالف.
 - 4- التغير في المقاطع الصوتية.
- أظهرت الدراسة أن اللغة السواحيلية نظامها في تطويع المفردات صوتياً حتى يحدث الإنسجام الصوتي.
- تأثرت المفردات السواحيلية المقترضة من الفارسية دلاليا وكان هذا التغير في ثلاثة أشكال: توسيع المعنى، وتضييق المعنى، وتغيير مجال الإستعمال، وظلت بعض المفردات تحمل نفس المعنى الدلالي دون تغير.
- أن الحقول الدلالية للمفردات المقترضة من الفارسية إلى السواحيلية تمثلت في ألفاظ البحار، والنباتات، والحب، والألفاظ العلمية وألفاظ الزينة والبناء والألوان. ويرجع ذلك إلى التأثير الثقافي بالعلاقات ما بين شرق إفريقيا وإيران وأثر التبادل التجاري، ونمو العلاقات الاجتماعية في شكل التزاوج ما بين الإيرانيين والسواحيليين.

- أن هذه الدراسة يمكن تطبيقها على المفردات المقترضة من لغات أخرى.
- ومن الجدير بالذكر، لا بأس أن تقوم الدراسات المستقبلية على إلقاء الضوء على الدراسة التركيبية للمفردات الفارسية في اللغة السواحيلية، وأيضا الدراسات المعجمية ومدى التعامل بهذه المفردات في اللغة السواحيلية وأيضا أن تقوم دراسة من الجانب الفارسي على إلقاء الضوء على الكلمات السواحيلية في اللغة الفارسية.

الحواشي

* يقصد بالدراسات البيئية "Inter-disciplines suies" البحوث العملية المتخصصة التي تجمع بين التخصصات العلمية، من أجل التكامل المعرفي وتعميق الصلة بين العلوم.
(1) سامر زهير بحره، قانون المخالفة الصوتية وأثره في نمو الثروة اللفظية للعربية الفصحى، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32)، العدد 3، عام 2010، ص 30. وراجع أيضاً:

رمضان عبد التواب، التطور اللغوي: مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1995، ص 57
راجع أيضاً: محمد اسحق نوح، التغيرات الصوتية للكلمات الإنجليزية المأخوذة من اللغة العربية: دراسة وصفية، رسالة دكتوراة غير منشورة، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014م.
(2) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، المجلد الأول، 2008م، ص 1037.

(3) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976، ص 154.

(4) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991، ص 223.

(5) إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 155.

(6) سامح أنور إبراهيم بيومي، التغير الدلالي لمفردات اللغة السواحلية، مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، العدد، 15، يوليو، 2018م. وراجع أيضاً: سامح أنور إبراهيم، المفردات العربية في المعجم السواحلي، بحث منشور في مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، مؤتمر: "إفريقيا وتواصل الحضارات"، 30 مارس 2016م.
(7) المرجع السابق، ص 100.

(8) BAKIZA: Kamusi la Kiswahili Fasaha, Oxford University Press, East African Ltd, chapa ya kwanza, 2010, uk. 101.

(9) Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, Kamusi ya Kiswahili sanifu, Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, 2013, uk. 137.

(10) سامح أنور إبراهيم بيومي، التغير الدلالي لمفردات اللغة السواحلية، ص 110-111.

(11) Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 225.

(12) محمد التونجي، فرهنگ طلانی / المعجم الذهبي (فارسي. عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، حرف الباء المثلثة.

(13) <http://nosos.net/>.

عرض هذا الموقع دراسة في التغير الدلالي للمفردات في الفارسية تحت عنوان " التطور الدلالي في اللغتين العربية والفارسية" مطالعة في الأسباب والأشكال والمظاهر، أعدها د. على رضا محمد رضائي، ونفيسة أفصحي". تناولت الدراسة قانون الحاجة إلى تطور اللغة بتطور المعاني وقد تحدثت الدراسة عن التغير إلى التعميم أو تعميم المعنى.

(14) فريد عوض حيدر، علم الدلالة: 71، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الآداب، 2005م، ص 77

(15) مهري باقري، مقدمات زبان شناسي: 213، الطبعة السابعة، طهران، قطرة، 1383ش/2004م، ص 214.

(16) Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 240.

(17) محمد التونجي، فرهنگ طلانی / المعجم الذهبي (فارسي. عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، حرف الراء.

(18) أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 225.

(19) <http://nosos.net/>

نقلا عن: مهري باقري، مقدمات زبان شناسي: الطبعة السابعة، طهران، قطرة، 1383ش/2004م. ص 213.

(20) Tazama kwa muhtasari: Wema Twaha Rajab, Tathmini ya mabadiliko ya maana ya msamiati wa kiswahili katika muktadha wa kisiasa: mifano kutoka katika hotuba za kampeni uchaguzi 2015, tasnifu iliyowasilishwa kwa ajili ya kutimiza sehemu ya masharti ya shahada ya uzamili ya (m.a kiswahili - isimu) ya chuo kikuu Huria cha Tanzania, 2017, Uk. 39.

- ²¹ راجع بتصرف: سامح أنور إبراهيم بيومي، التغير الدلالي لمفردات اللغة السواحيلية، ص 108.
- ²² إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 152.
- ²³ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 226.
- ²⁴ Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 14.
- ²⁵ إبراهيم الدسوقي شتا، فرهنگ بزرگ فارسی / المعجم الفارسي الكبير (فارسي. عربي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الجزء الأول، حرف الباء.
- ²⁶ Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 209.
- ²⁷ إبراهيم الدسوقي شتا: فرهنگ بزرگ فارسی / المعجم الفارسي الكبير (فارسي. عربي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، الجزء الثالث، حرف اللام.
- ²⁸ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 167.
- ²⁹ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 227.
- ³⁰ راجع بتصرف المرجع السابق، ص 228.
- ³¹ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 160.
- ³² المرجع السابق، ص 161.
- ³³ المرجع السابق، ص 165.
- ³⁴ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، بتصرف، ص 165.
- ³⁵ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 228.
- ³⁶ المرجع السابق، ص 229.
- ³⁷ Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 96.
- ³⁸ Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 46.
- ³⁹ Kamusi ya Kiwahili Sanifu (ibid, uk. 15.) قاموس (عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، حرف الباء.
- ⁴⁰ محمد التونجي، فرهنگ طلائی / المعجم الذهبي (فارسي. عربي)، دار العلم للملايين، بيروت، حرف الباء.
- ⁴¹ Kamusi ya Kiwahili Sanifu, uk. 15.) جاء معناها في قاموس (عربي).
- ⁴² Kamusi ya Kiwahili Sanifu (ibid, uk. 41.) جاء في قاموس (عربي) الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م، ص 185.
- ⁴³ سعيد الصباغ، فرهنگ فراگیر / المعجم الموسوعي (فارسي. عربي) الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م، ص 185.
- ⁴⁴ Kamusi ya Kiwahili Sanifu (ibid, uk. 232.) في قاموس.
- ⁴⁵ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 67.
- ⁴⁶ المرجع السابق، ص 68.

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1991.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، المجلد الأول، 2008م.
- رمضان عبد التواب، التطور اللغوي: مظاهر وعمله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1995.
- سامح أنور إبراهيم بيومي، التغير الدلالي لمفردات اللغة السواحيلية، مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، العدد، 15، يوليو، 2018م.
- سامح أنور إبراهيم، المفردات العربية في المعجم السواحيلي، بحث منشور في مجلة كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، مؤتمر: "إفريقيا وتواصل الحضارات"، 30 مارس 2016م.
- سامر زهير بحره، قانون المخالفة الصوتية وأثره في نمو الثروة اللفظية للعربية الفصحى، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية. سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (32)، العدد 3، 2010م.
- فريد عوض حيدر، علم الدلالة، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الآداب، 2005م.
- محمد اسحق نوح، التغيرات الصوتية للكلمات الإنجليزية المأخوذة من اللغة العربية: دراسة وصفية، رسالة دكتوراة غير منشورة، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 2014م.

ثانياً: المراجع الفارسية:

- إبراهيم الدسوقي شتا، فرهنك بزرگ فارسی / المعجم الفارسي الكبير (فارسي . عربي)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ثلاثة أجزاء.
- سعيد الصباغ، فرهنك فراگیر / المعجم الموسوعي (فارسي . عربي) (الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م).
- محمد التونجي، فرهنك طلائی / المعجم الذهبي (فارسي . عربي)، دار العلم للملايين، بيروت.
- مهري باقري، مقدمات زبان شناسي، الطبعة السابعة، طهران، قطرة، 1383ش/2004م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- Ahmed E. Ndal, Hamisi Babusa, **Kamusi Teule ya Kiswahili: Kilele cha Lugha**, East African Educational Publishers, Kenya, 2013
- BAKIZA: **Kamusi la Kiswahili Fasaha**, Oxford University Press, East African Ltd, chapa ya kwanza, 2010.
- Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, **Kamusi ya Kiswahili sanifu**, Chuo Kikuu cha Dar es Salaam. Taasisi ya Taaluma za Kiswahili, 2013
- K.W.Wamitila, "**Kamusi ya Misemo na Nahao**", Longhorn Publishers, Kenya, Ltd. Nairobi, 2000, chapa cha Kwanza, 1999.
- Wema Twaha Rajab, **Tathmini ya mabadiliko ya maana ya msamiati wa kiswahili katika muktadha wa kisiasa: mifano kutoka katika hotuba za kampeni uchaguzi 2015**, tasnifu iliyowasilishwa kwa ajili ya kutimiza sehemu ya masharti ya shahada ya uzamili ya (m.a kiswahili - isimu) ya chuo kikuu Huria cha Tanzania, 2017.

رابعاً: مواقع الإنترنت:

- <http://nosos.net/>

**أسلوب الترادف في معاجم التعبيرات
والمصطلحات بين العربية والسواحيلية**

د. حسام محمد رمضان

أسلوب الترادف في معاجم التعبيرات والمصطلحات

بين العربية والسواحيلية

د. حسام محمد رمضان(*)

الملخص

تعد مشكلة الترادف من أبرز ما يواجهه اللغوي عند وضعه معنى لأي مصطلح أو تعبير في معجم للتعبيرات والمصطلحات، لأنه يحاول أن يوضح معنى التعبير أو المصطلح بأيسر الكلمات وأوضحها في الدلالة على المعنى الصحيح. وقد ظهر من خلال البحث أن اللغوي وازع معجم التعبيرات والمصطلحات العربية عند توضيحه للمعنى قد اختلف في أسلوب بيان المرادف للمصطلح أو التعبير عن نظيره في اللغة السواحيلية. وهذا ما قامت عليه الدراسة من إلقاء الضوء على ما يتعلق بالمرادف من بيان مفهومه وأنواعه وغيره، ثم إلقاء الضوء على أحد المعاجم العربية من حيث أسلوب إيراده الترادف وهو "معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة" لمؤلفه: "محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف". ثم إلقاء الضوء على أحد معاجم التعبيرات والمصطلحات السواحيلية وهو معجم "Kamusi ya Misemo na Nahau" وهذا لمؤلفه "K. W. Wamitila". وتناولت الدراسة أسباب حدوث الترادف في معاجم المصطلحات العربية والسواحيلية. وقد اعتمد منهج الدراسة على المنهج المقارن لتوضيح مواطن الاتفاق والاختلاف في الأسلوب في المعجمين موضع الدراسة. واعتمدت الدراسة أيضا على المنهج الأسلوبي لبيان الملامح التي تميز كل أسلوب عن الآخر.

* د./ حسام محمد رمضان إبراهيم، مدرس اللغة السواحيلية وآدابها، قسم اللغات الإفريقية، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ودول حوض النيل، جامعة أسوان. البريد الإلكتروني: (Hossam.Ramadan@aswu.edu.eg)

Abstract

Synonymy in the dictionaries of expressions and terms

Between Arabic and Swahili

Dr. Hossam Mohamed Ramadan Ibrahim

One of the most prominent problems a linguist encounters when developing a meaning for any term or expression in a dictionary of expressions and terms is the problem of synonymy, because the linguist tries to clarify the meaning of the expression or term with the easiest of words and clarifies them in the indication of the correct meaning. It has been found through the research that the linguist, who puts a glossary of Arabic expressions and terms when clarifying the meaning, has differed in how the term is synonymous with the term or its counterpart in the Swahili language.

This is what the study was based on, shedding light on what is related to the synonym, explaining its concept, its types, and others, then shedding light on one of the Arabic dictionaries in terms of its synonymity method, which is "the glossary of terms, structures, and circulating proverbs" for its author: "Muhammad bin Hassan bin Aqeel bin Musa al-Sharif." " He then shed light on a dictionary of Swahili expressions and terms, named "Kamusi ya Misemo na Nahau" by "K. W. Wamitila". The study dealt with the reasons for the occurrence of synonyms in the glossaries of Arabic and Swahili terms. The methodology of the study was based on the comparative approach to clarify the points of agreement and difference in style in the two dictionaries under study. The study also depended on the stylistic approach to indicate the features that distinguish each method from the other.

المقدمة

تعد اللغة وسيلة من وسائل التواصل بين البشر في المجتمع، وتعتبر أيضاً وسيلة للتعامل بين أفراد المجتمع لقضاء حوائجهم. وتستخدم اللغة في نقل الأفكار والثقافات. ويتم هذا النقل عن طريق استخدام مفردات وتعبيرات ومصطلحات متعارف عليها في كل لغة. وقد قام علماء اللغة بوضع معاجم لغوية لشرح وتوضيح المفردات والتعبيرات والمصطلحات. وتهدف هذه الدراسة إلى عرض كيفية تناول واضع المعجم للتعبيرات والمصطلحات في معجمه من حيث منهجه في الترادف.

واعتمدت مادة هذه الدراسة على معجم للمصطلحات العربية ومعجم آخر للمصطلحات السواحيلية. وقد صدرت الطبعة الأولى منهما في نفس العام 1999م، وهما كالآتي:

- معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف. دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419، 1999 م.

- Wamitila, K. W. "Kamusi ya Misemo na Nahau", Longhorn Publishers, Kenya, Ltd. Nairobi, 2000, chapacha Kwanza, 1999.

تتخذ هذه الدراسة المنهج اللغوي الوصفي التحليلي وذلك لوصف أسلوب الترادف في معجمي مادة الدراسة.

وجاءت مباحث الدراسة كالتالي:

المبحث الأول: أسلوب الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال.

المبحث الثاني: أسلوب الترادف في معجم "Kamusi ya Misemo na Nahau".

أخيراً تعرض الدراسة لأهم النتائج والتوصيات، ثم نُبِت المراجع العربية والأجنبية.

المبحث الأول

أسلوب الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال

وصف المعجم:

يحتوي المعجم على 246 صفحة، قام بنشره دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، 1419، 1999م. بلغت مادة المعجم من التراكيب والمصطلحات والأمثال 441.

مقدمة الناشر:

بدأ المعجم بمقدمة للناشر، ابتدأها بالثناء على الله وعلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، ثم أتبع ذلك بالثناء على لغة العرب، لما تحتويه من بلاغة ومن قدرة على الاشتقاق، وأساليبها المختلفة التي تستطيع بها أن تعبر عن المراد. فاللغة العربية لغة الإيجاز، فالألفاظ تحمل معاني كثيرة، وأكبر دليل على ذلك الأمثال في العربية.

وتحدث الناشر عن أهمية الأمثال العربية من حيث أنها تعبر عن الحياة الاجتماعية وعن العادات والتقاليد، والأمثال شاهد على التاريخ، فتعبر الأمثال عن الحقب المختلفة منه، ليس هذا فحسب، فالأمثال لها علاقة بالدين وبالأخلاق. وتحمل في دلالاتها الفطنة والذكاء. وهي خلاصة لتجارب الآخرين تم صوغها في صيغ تمثل حكمة لمن يهتدي بها، وفيها من الترويح على النفس ما يجعل الإنسان يتقبلها بصدر رحب.

فأصبح للمثل أهميته في حياة الناس اليومية، فتراه في أحاديثهم وفي كتاباتهم، ولكن يحدث أن قد يخطئ البعض في وضع المثل في موضعه لعدم معرفة المراد

منه، ومنهم من لا يعرف أصل المثل وقصته، فالعلم بالمثل "يزيد المعرفة ويمتد العقل، ويروح عن النفس، ويقوي جانب اللغة"⁽¹⁾. وقد جاء هذا المعجم لتحقيق الفائدة حيث جمع مادته مؤلف على معرفة باللغة والتاريخ.

مقدمة المؤلف:

بدأ بالثناء على الله وعلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ثم أوضح أن العرب كانوا متمسكين باللغة العربية في اتباع قواعدها فلما ضعف سلطان العرب، أثر ذلك على العربية فأتى عليها حالة من الضعف مما جعل أبناءها يتركون التمسك بها ويقواعدها فأنت عليها حالة من الهوان مما جعل أهلها يستصعبون تعلمها أكثر من تعلم اللغات الأجنبية لدرجة أنهم توهموا عدم القدرة على فهمها، الأمر الذي تنبه إليه علماء اللغة فبدلوا جهدهم في تصنيف المؤلفات لتبسيط اللغة لإعادتها إلى سابق عهدها. ومن ثم كان هذا المعجم لفهم الألفاظ والتعبيرات والمطلحات والأمثال التي تجري على ألسنة البعض ولا يفهمون معناها، مثل أخذه برمته وأضغاث أحلام، وهلم جرا.

منهجية المعجم:

وضع المؤلف منهجا في صياغة معجمه من التراكيب والمصطلحات والأمثال، فكان مما اشترط الآتي:

أولاً: أن يكون متداولاً ومعروفاً وغير مهجور وذلك لغرضين الاختصار، والفائدة.

ثانياً: أن يكون هذا المتداول فيه بعض من الغموض في المعنى، أو المناسبة.

ثالثاً: استبعاد مصطلحات العلوم والفنون فإن لها مؤلفاتها الخاصة.

رابعاً: استبعاد المفردات وما ليس من باب التركيب ولا المصطلح.

خامساً: استبعاد التركيبات والمصطلحات العامية السوقية.

منهج المؤلف:

أما عن منهج المؤلف في تناول هذا المعجم فهو كما يأتي:

أولاً: قام المؤلف بقراءة عدد من المعاجم اصطفي منها بعض التراكيب والمصطلحات والأمثال التي وردت في مصنفه. ومن هذه المعاجم: معجم الأمثال للميداني، معجم نجمة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد للأستاذ إبراهيم اليازجي، وكتاب معجم التراكيب والعبارات الإصطلاحية العربية القديم منها والمولد للأستاذ أحمد أبي سعد، والمعجم السياقي للتعبيرات الاصطلاحية لمجموعة من الأساتذة.

ثانياً: أورد عدداً من التراكيب والمصطلحات من معاجم أخرى ذكرها في مكانها.

ثالثاً: أورد عدداً من التراكيب والمصطلحات لم يستقيها من كتاب بل مما تنامي إليه علمه.

رابعاً: وضع الألفاظ كما هي ولم يرجعها إلى جذورها وذلك لسهولة الكشف عنها، واتباعاً لبعض مصنفي الكتب المماثلة. وجاء ترتيب الألفاظ في المعجم على ترتيب حروف الهجاء.

خامساً: وضع تعليقه بعد كلمة قلت.

سادساً: التصرف في نقل بعض النصوص بالاختصار أو الحذف.

سابعاً: شرح وبيان عدد من المطلحات التي تفتقر إلى ذلك.

ثامناً: ترجمة الأعلام التي وردت في المعجم.

تاسعاً: تخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة وبعض الأبيات الشعرية.

عاشراً: إعداد فهرس متنوعة للمعجم.

مادة المعجم:

هي المادة التي قام بجمعها المؤلف وإيرادها في معجمه، ومن الملاحظ أن المؤلف لم يقسم المعجم إلى أقسام خاصة بالمصطلحات والتراكيب اللغوية وأخرى للأمثال والأقوال المأثورة. بل جاءت مادة المعجم مرتبة ترتيباً أبجدياً وقام بترتيبها بالأرقام أيضاً.

الترادف: (2)**الترادف لغة واصطلاحاً:**

"الترادف في اللغة الإتيان، مأخوذ من الردفة وردف الرجل، وأردفه ركب خلفه، والردف الركب خلف الرجل ... فمادة ردف تدور حول التتابع" (3).

الترادف في الإصطلاح: "عرفه ابن جني بقوله: أن تجد للمعنى الواحد أسماء كثيرة، فتبحث عن أصل كل اسم منها فتجده مفضياً إلى معنى صاحبه. وقريب من هذا المعنى عرفه الإمام فخر الدين بقوله: الترادف هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد." (4).

فالترادف أن تجد لفظة أو ألفاظاً تشترك معاً في معنى واحد، وقد يكون هذا الاتحاد في المعنى تاماً فيسمى بالترادف الكامل. وإذا اجتمعت الألفاظ المشتركة في المعنى في جملة واحدة، فإن لكل منها معنى ينفرد عن الأخرى.

موقف علماء اللغة العربية القدامى من الترادف:

تناول علماء العربية الترادف في كثير من مؤلفاتهم. (5) ولقد انقسم علماء اللغة العربية حول ثبوت الترادف إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: إثبات وقوع الترادف مطلقاً

"شائع هذا المذهب كثير من علماء العربية القدامى على اختلاف مشاربهم

الثقافية نذكر منهم من علماء النحو سيبويه (ت 180 هـ) حيث أثبت هذه الظاهرة من طريق السماع عن العرب بقوله: اعلم أن من كلامهم ... اختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو ذهب وانطلق .. الخ⁽⁶⁾

أسباب حدوث الترادف⁽⁷⁾

يرجع حدوث الترادف في لغة العرب إلى عدة أسباب نذكرها فيما يلي:

- 1- أن تأخذ بعض الألفاظ في اللغة مع تكوينها ودورانها على الألسنة شكلين مختلفين يصبحان مع الاستعمال مترادفين ومن أمثلة ذلك جذب، وجذب، وفم، وفوه، وإنس، وإنسان.
- 2- أن تدخل في اللغة مجموعة من اللهجات المحلية المتباينة ثروة من الألفاظ تؤدي معنى واحداً.
- 3- أن تكون في اللغة لفظة لمعنى من المعاني، ثم تأتيا من لغة أجنبية ألفاظ بنفس المعنى فتأخذ مكانا في الترادف.
- 4- أن تجرى صفة من الصفات على السنة المتكلمين يطلقونها على مسمى معين، ومع مرور الزمان تتلاشى هذه الصفات وتحل محلها الأسماء ومن أمثلة ذلك أسماء الأسد التي كانت صفات ثم أصبحت مع مرور الزمن أسماء تدل عليه.

المذهب الثاني: إنكار وقوع الترادف مطلقاً

"ذهب هذا الفريق إلى إنكار وقوع هذه الظاهرة في لسان العرب إنكاراً مطلقاً، لوجود زيادة في معنى الألفاظ ويعتبر اللفظ الموضوع للمعنى الأصلي اسماً والباقي صفات لا أسماء".⁽⁸⁾

المذهب الثالث: ثبوت وقوع الترادف على لسان العرب مع إيجاد فروق لغوية

"ذهب هذا الفريق إلى إثبات وقوع هذه الظاهرة في لغة العرب مع إيجاد فروق لغوية خاصة بين الألفاظ وهذا مذهب وسط حيث أوجد فروقا لغوية خاصة بين كل لفظة ولفظة من ألفاظ الترادف في الاستعمال مع اشتراكها جميعاً في المعنى العام"⁽⁹⁾.

موقف علماء اللغة المحدثين من الترادف:

"اختلفت وجهات المحدثين على اختلاف بيناتهم في موقفهم من ظاهرة (الترادف) فمنهم من أثبت وقوعها في لسان العرب مقيدا ذلك بشروط، ومنهم من دار في فلك أسلافه المنكرين لها، ومنهم من شايع ابن الأعرابي في ثبوت وقوعها في لغة العرب مع إيجاد فروق لغوية خاصة بين الألفاظ في سياقاتها مع اشتراكها منفردة في المعنى العام"⁽¹⁰⁾.

أهمية الترادف في صناعة معاجم اللغة:

إن الترادف هو الأساس الذي تقوم عليه المعاجم اللغوية، إذ إن الترادف يقرب المعنى ويكشف الغموض ويوضحه. كما أن الترادف خاصية تتميز بها اللغات لتوضيح المعنى. والكلمات المترادفة إذا جاءت في عبارة واحدة فإنها تشير إلى معان دقيقة متعددة نابعة من معنى عام. وللترادف دور مهم في إثراء أساليب استخدام اللغة.

أسلوب المؤلف في إيراد الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال

تعددت الطرق التي أورد فيها المؤلف الترادف للمصطلحات والتراكيب والأمثال في مؤلفه فجاءت على النحو التالي:

- إيراد الترادف عن طريق توضيح الكناية مباشرة

إذا كان المصطلح يحمل معنىً بلاغياً كالكناية. فالترادف يكون عن طريق توضيح المعنى البلاغي (الكناية)؛ لأن الكلام ليس على ظاهره.

مثال ذلك: "ابن السبيل:

كناية عن المسافرين المنقطع به، وهو يريد الرجوع إلى بلده ولا يجد ما يتبّلغ به، وقد نطق به القرآن العظيم. وقيل: سمي به لملازمته الطريق. وهو السبيل .."(11)

• توضيح معنى المصطلح ثم ذكر ما به من كناية.

مثال ذلك: "أقض مضجعه:

أي حَسُنَ، وأصله أن يقع فيه القَصُّ، وهو صغار الحصى، فلا يعود الفراش مريحاً. وقد يكون ذلك كناية عن الأرق."(12)

• ذكر الكناية ثم الآثار الواردة في شأنه

مثال ذلك: " ألقى الكلام على عواهنه:

كناية عن خلط في كلامه وألقاه ارتجالاً من غير تدبّر أو تفكير، أو إدلاء بحجة تنهض بصدق حديثه وصحة قوله.

في الأثر: إن السلف كانوا يرسلون الكلمة على عواهنها أي لا يزمونها ولا يخطمونها، وتفسير خطم الكلمة واضح في قول شداد بن أوس: " ما تكلمت بكلمة إلا وأنا أخطمها، أي: أربطها وأشدّها"، يريد الاحتراز في ما يقوله والاحتياط في ما يتكلّفه، فالزّم والخطم المأخوذان من يزّم ويهطم في الأثر المراد بهما منع الكلمة من الشراد والجماح عن الجادّة.

وفسر الخليل " ألقى الكلام على عواهنه" بقوله: لم يتدبره، أو قال غير مبال أصاب أم أخطأ، أو قاله بقبّحه وحسنه.

وقال علي بن سيّدة في تفسيره:

حقيقته أنه قال ما ألمّ به وحضره. مأخوذ من العاهن بمعنى الحاضر.

وفسّر ابن الأنثير العواهن فقال:

أن تأخذ غير الطريق أو الكلام. وقيل: هو من قولك عهّن له كذا أي عجلّ، ومعنى القول حينئذ: أرسل الكلام على حضر منه وعجلّ من خطأ وصواب. ⁽¹³⁾

• ذكر الكناية وسببها.

مثال ذلك: "أم العروس.

كناية عن المرأة الخالية المشغولة لأن العرس لغيرها وهي مشغولة البال به. ⁽¹⁴⁾

• ذكر الكناية مع ذكر أقوال وأبيات من الشعر وأمثلة دالة على المعنى.

مثال ذلك: "الإيراد والإصدار.

الإيراد ورود الماء، والإصدار الانصراف عنه.

والإيراد والإصدار جعلهما العرب كناية عن تدبير الأمور لأنهم كانوا أهل سفر جُلّ أمرهم ذلك، فكثروا به جميع أمورهم. قال معاوية: "طرقتني أخبار ليس فيها إيراد ولا إصدار".

وقال الشاعر:

ما أمسّ الزمانُ حاجاً إلى منْ يتوالى الإيراد والإصدار

أي يتصرف في الأمور بصائب رأيه. ولما كان الصّدّر مستلزماً للورد اكتفوا في قولهم:

لا يصدر إلا عن رأيه: أي لا يتصرّف إلا تصرفاً ناشئاً عن رأيه وإذنه. ⁽¹⁵⁾

• ذكر أصل ما يكنى به في الماضي ثم ما يكنى به في الوقت الحاضر

"بيت الخلاء.

كناية عن موضع قضاء الحاجة، استعيرت من الخلاء لأنه كان يُخرج إليه في الماضي إذا أريد قضاء الحاجة، ثم أصبح يكنى به عن المتوضأ والكنيف. قال الشاعر:

ولقد سألتُ الناس عن أحوالهم يوماً فدلّوني على بيت الخلا⁽¹⁶⁾

مثال آخر: "تضرب إليه أكباد الإبل".

قلت: أي يُرحل إليه في طلب العلم وغيره، وقد كان طلبة العلم يقطعون المسافات الطويلة على الإبل طلباً للعلم ولمشاخه، وكانوا يستحثون الإبل بضربها على جنوبها التي فيها الأكباد، فصار هذا القول كناية عن كل مسارعة إلى طلب العلم على المشايخ وقطع المسافات إليهم، والله أعلم.⁽¹⁷⁾

مثال آخر: "ثالثة الأثافي"

الأثافي جمع إِثْفِيَّة وهي الحجر يوضع عليه القدر للطبخ، وثالثة الأثافي القطعة من الجبل إلى جانبها إثفيتان وتكون هي الثالثة.

والعرب تكني بها عن الشرّ كله. قالوا: رماه بثالثة الأثافي أي بالشرّ كله أو بما يهلكه.⁽¹⁸⁾

• الكناية مع ذكر تشبيه للمراد.

مثال ذلك: "ثقل الظل".

يقال: فلان ثقل الظل كناية عن أنه مستثقل غليظ، فكأنهم يريدون أن ظله الذي لا ثقل له ثقل فكيف به.⁽¹⁹⁾

• إيراد الترادف عن طريق توضيح المعنى من المعاجم والقواميس اللغوية بإرجاع الكلمات إلى أصولها اللغوية والبحث عنها في المعاجم.

مثال ذلك: "استأصل شأفته. قلت: الاستئصال: القطع من الأصل، والشأفة:

قَرَحَة تخرج في أسفل القدم فتكوى فتذهب، واستأصل الله شأفته: أذهب كما تذهب تلك القرحة. "(20)

مثال ثان: "استشاط غضباً. قلت: جاء في "القاموس": ش ا ط. شاط، يشيط، شَيْطاً: احترق. واستشاط عليه: التهب غضباً. "(21)

• توضيح المعنى السياقي:

مثال ذلك: "أشربَ عنقه. أي مَدَّ عنقه وارتفع لينظر. "(22)

مثال آخر: "أشعرَّ جلده/ بدنه. ارتعد من شدة الخوف أو الانقباض، والْقَشْعِرَة: الرعدة. "(23)

• ذكر المرادف عن طريق ذكر المراد.

مثال ذلك: "انتفخت أوداجه. المراد غضب. والوداج: عرق في العنق ينتفخ عند الغضب. "(24)

مثال آخر: "أبجدية المعرفة. المراد: بدايات العلم وأبسط أجزائه. قلت: والأبجدية هي الألفاظ الثمانية التي تجمع حروف العربية وهي: أبجد، هَوَز، حُطِّي، كَلَمُن، سَعْفَص، قُرْشَت، نَحْذ، ضَطْغ، فكان المراد هو أنه لما كانت أبجدية الحروف هي بدايات العربية، فكذاك أبجدية المعرفة هي بدايات العلم. "(25)

• ذكر المعنى العام والمعنى الشائع.

مثال ذلك: "انخرط في الأمر. يقال: انخرط في الأمر وتخرط: إذا ركب رأسه فيه من غير علم ولا معرفة. قلت: أما المعنى المتبادر إلى أذهان كثير من الناس. وهو الإنشغال بالأمر وبذل الجهد فيه. فلم أجده، والله أعلم. "(26)

• ذكر أقوال العلماء وأبيات من الشعر.

مثال: "أباد الله خضرَاءَهُمْ. قال الأصمعي: معناه أذهب الله نعمتهم وخضبهم.

ومنهم من يقول: أباد الله غَضَاءَهُمْ، أي خَيْرَهُمْ وَخَصَبَهُمْ، وقال بعضهم: أي بهجَتَهُمْ وَحُسْنَهُمْ، وهو مأخوذ من الغَضَارَةِ وهي البهجة والحسن، قال الشاعر:

اَحْتُوا التُّرَابَ عَلَى مَحَاسِنِهِ وَعَلَى غَضَارَةِ وَجْهِهِ النَّضْرُ⁽²⁷⁾

• الترادف في الأمثال بذكر تفاصيل المثل.

مثال: " أَبْصَرُ مِنْ زَرْقَاءِ الْيَمَامَةِ. وَالْيَمَامَةُ: اسْمُهَا، وَبِهَا سُمِّيَ الْبَلَدُ، وَذَكَرَ الْجَاظُ أَنَّهَا كَانَتْ مِنْ بَنَاتِ لُقْمَانَ بْنِ عَادَ وَأَنَّ اسْمَهَا عَزْرُ، وَكَانَتْ زَرْقَاءَ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ حَبِيبٍ: هِيَ امْرَأَةٌ مِنْ جَدِيسَ. يَعْنِي زَرْقَاءَ. كَانَتْ تُبْصِرُ الشَّيْءَ مِنْ مَسِيرَةِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَلَمَّا قَتَلَتْ جَدِيسَ طَسَمًا خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ طَسَمٍ إِلَى حَسَّانَ بْنِ تُبَّعٍ، فَاسْتَجَاشَهُ وَرَغَّبَهُ فِي الْغَنَائِمِ، فَجَهَّزَ إِلَيْهِمْ جَيْشًا، فَلَمَّا صَارُوا مِنْ جَوْ عَلَى مَسِيرَةِ ثَلَاثِ لَيَالٍ صَعِدَتْ الزَّرْقَاءُ، فَنْظَرَتْ إِلَى الْجَيْشِ وَقَدْ أَمْرُوا أَنْ يَحْمِلَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ شَجَرَةً يَسْتَتِرُ بِهَا لِيَلْبَسُوا عَلَيْهَا، فَقَالَتْ: يَا قَوْمَ قَدْ أَتَيْتُكُمْ الشَّجَرَ، أَوْ أَتَيْتُكُمْ حِمِيرَ، فَلَمْ يَصْدَقُوهَا، فَقَالَتْ عَلَى مِثَالِ رَجَزٍ:

أُقْسِمُ بِاللَّهِ لَقَدْ دَبَّ الشَّجَرُ أَوْ حِمِيرٌ قَدْ أَخَذَتْ شَيْئًا يُجَرُّ

فَلَمْ يَصْدَقُوهَا، فَقَالَتْ: أَحْلَفُ بِاللَّهِ لَقَدْ أَرَى رَجُلًا، يَنْهَسُ كَتِفًا، أَوْ يَخْصِفُ النِّعْلَ فَلَمْ يَصْدَقُوهَا، وَلَمْ يَسْتَعْدُوا، حَتَّى صَبَّحَهُمْ حَسَّانُ فَاجْتَاكَهُمْ، فَأَخَذَ الزَّرْقَاءُ فَشَقَّ عَيْنَيْهَا فَإِذَا فِيهِمَا غُرُوقٌ سَوْدٌ مِنَ الْإِثْمِدِ، وَكَانَتْ أَوَّلَ مَنْ اِكْتَحَلَ بِالْإِثْمِدِ مِنَ الْعَرَبِ.⁽²⁸⁾

• ذكر مفرد المصطلح وتوضيح معناه

مثال: " أَبْعَادُ الْمَوْضُوعِ. أَيُّ جَمِيعِ مَا يَتَنَاولُهُ أَوْ يَتَعَلَّقُ بِهِ. قُلْتُ: أَبْعَادُ جَمْعِ بُعْدٍ وَهُوَ اتِّسَاعُ الْمَدَى.⁽²⁹⁾

• ذكر أصل المثل من السنة النبوية إذا كان له أصل في السنة.

مثال: "أَبْغَضُ بَغِيضِكَ هَوْنًا مَّا. الْبَغِيضُ: بِمَعْنَى الْمُبْغَضِ، كَالْحَكِيمِ بِمَعْنَى

المحكم، وهَوْنًا: أي قليلاً سهلاً، ونصب على صفة المصدر، أي بغضاً هَوْنًا غير مستَقْصِي فيه، فلعلَّكما ترجعان إلى المحبة فتستحييا من بعضكما، ودخلت ما للتوكيد. قلت: وهذه الجملة جزء من حديث نبوي شريف نصُّه: {أحبب حبيبك هَوْنًا ما عسى أن يكون بغيضك يوماً ما، وأبغض بغيضك هَوْنًا ما عسى أن يكون حبيبك يوماً ما}." (30)

• رد المعنى إلى الأصل الثقافي للمصطلح:

مثال: "أتلج الله صدره. دعاء له بالسرور والإطمئنان لما يوجد بين برودة الثلج والشعور بالراحة من المجانسة في جو الصحراء الملتهب الذي حمل العرب على أن يقولوا هذا القول، وجرينا نحن على أثرهم في استعماله في المعنى الذي أرادوه." (31)

• التعريف بالتعبير أو المصطلح

مثال: "حاطب ليل. حاطب الليل هو جامع الحطب في الظلام، والعرب كنُّوا به عَمَّن يجمع الخزف والصدف والدرّة والبصرة، أو عَمَّن يأتي في كلامه بكل ما يهجس به خاطره من حسن وقبيح على التشبيه له بحاطب الليل الذي لا يبصر ما يجمع في حبله، فيخلط بين الجيد والردىء. وفي بعض الروايات هو كناية عن يهذر في كلامه ويكثر منه فيوقعه كلامه في السوء، ذكر ذلك الجرجاني في (الكنيات) قال: قال أكنم بن صيفي (جاهلي): المكثار كحاطب ليل، وإنما قال ذلك لأنه ربما نهشته الحية ولسعته العقرب في احتطابه، وكذلك المكثار ربّما أصابه إكثاره ببعض ما يكره." (32)

وفي المصطلحات الحديثة أيضاً يتم عن طريق التعريف بالمصطلح مثل: "الحرب الباردة. هي الحرب التي يكيد به كلٌّ من الطرفين المتعادين للآخر دون أن يؤدي ذلك إلى حرب سافرة، ومنها حرب الدعاية في الصحف ولخطب ونحوها." (33)

المبحث الثاني

أسلوب الترادف في معجم

"Kamusi ya Misemo na Nahau"

التعريف بالمعجم:

يحتوي المعجم على 338 صفحة ويحتوي على 3128 مصطلح وتعبير ومثل.

الناشر:

لونج هورن في كامبالا بأوغندا وأيضا لونج هورن في نيروبي بكينيا.
(Longhorn Publishers Kampala, Uganda, Ltd,) وأيضا (Longhorn
(Publishers, Nairobi, Kenya.

الطبعة الأولى: 1999

المؤلف: (K. W. Wamitila)

الإهداء:

افتتح المؤلف المعجم بإهداء إلى أمه (Alice)، وجدته (Mary Mumbe)
على تعليمه أن من يصبر ينل خيرا وتعلم منهما الطاعة والاجتهاد.

الشكر والعرفان:

قدم المؤلف الشكر إلى (Hemed Khamis) من جامعة نيروبي و (Dr. Fauz Twaib) من جامعة دار السلام وزوجته (Nassra)، وإلى أصدقائه من أروشا ودار السلام. ولم ينس شكر زوجته (Mumbi) على تشجيعها وجهودها في إعداد هذا المؤلف. والشكر إلى أمه على ما تحملته من عناء. نوفمبر 1999م.

مقدمة المعجم:

بدأ حلم التفكير في إعداد هذا العمل في عام 1986 عندما كان في الثانوية. لما رأى من قصور في هذا المجال. فلم تكن كثير من المصطلحات قد تم تدوينها حتى إلى وقت صدور هذا المعجم. فالأسباب نعرفها جميعا هو أن اللغة في نمو، فهناك تعبيرات لم تكن موجودة في الماضي، فالطالب السواحيلي يواجه مشكلة عدم وجود هذه التعبيرات في أي كتاب. فكان الهدف من هذا المعجم أن يستفيد به كل طالب وكل قارئ من أجل النهوض بهذه اللغة.

ثم تساءل لماذا التعبيرات اللغوية والمصطلحات؟ قال بأن أصل هذه الكلمات مأخوذة من اللغة العربية، لكن في السواحيلية فإنها تعنى أيضا الأقوال والمأثورات التي يتحدث بها السواحليون. وجاء هذا المعجم لتجنب سوء فهم واستخدام هذه التعبيرات.

اشتمل هذا المعجم على تعبيرات ومصطلحات من مناطق متعددة تتحدث السواحيلية بدء من أنجوجا، ودار السلام، ولامو، حتى ممباسا. وأيضا اشتمل على التعبيرات التي تحمل من خلفها قصة. مثل تعبير وصل ومن أرسله أخذ الحصير. وقصة ذلك أن شخصا ذهب ليستعير حصيرا فلما وصل حيث هو ذاهب دخل في حديث طويل ونسى حاجته التي أتى لها. ثم وصل شخص آخر طلب الحصير وتم إعطاؤه إياها.

كما اشتمل المعجم على التعبيرات والمصطلحات الحديثة والتي يستخدمها الشباب، وأيضا الأمثال السائرة في الأحياء والتي أصبحت متدوله مثل (toa chai) قدم الشاي، بمعنى إعطاء الرشوة. ولكن ليس كل التعبيرات من الممكن أن تخدم اللغة وتنهض بها. وهناك تعبيرات تستخدم لفترة قصيرة ثم تنتهي لتحل محلها تعبيرات أخرى. فالتعبيرات والأقوال السائرة ليست في السواحيلية فقط بل في كل اللغات. فقد تم الإشارة إلى مثل هذه التعبيرات. (babu kubwa) الجد الكبير، (mtoto wa)

(kuotea mbali) طفل نشأ بعيداً. فهذه هي بعض المصطلحات والتراكيب التي يستخدمها بعض المتحدثين باللغة السواحيلية. ومن الأهمية بمكان أن يتم إيضاح معناها ليعرفها المتحدث. فعملية استحداث تعبيرات جديدة ليست في السواحيلية فقط بل في معظم اللغات.

مشكلات الترادف في المعجم

عرض المؤلف بعض مشكلات الترادف للتعبيرات والمصطلحات في معجمه حيث أوضح أن بعض التعبيرات والمصطلحات تأتي في إحدى الصور اللغوية المهمة، وهي الاستعارة، والكناية. بمعنى أن التعبير أو المصطلح ليس على ظاهره إنما يحمل معنى آخر. ومن بين تلك التعبيرات والمصطلحات كلمة (kupiga) بمعنى: الضرب، (jikaliala) بمعنى: مكث. وهذا بدوره يعطي صورة أن التعبير أو المصطلح أو المثل لا يلزم أن يحتوي على كلمات كثيرة. وذلك لأن الكلمة الواحدة قد تحوي في طياتها صورة بلاغية تعطي معاني كثيرة.

وقد رصد المؤلف من مشكلات الترادف أن الكلمة تحوي أكثر من معنى، وأنها من ضمن معوقات إيراد الترادف وذلك لأن الكلمة ليست على ظاهرها، ومن ناحية أخرى أبدى نقطة إيجابية في ذلك أن هذا فيه نوع من البلاغة والفصاحة وهو الإيجاز. فالكلمات القليلة تعبر عن المعاني الكثيرة.

وقد أوضح المؤلف أن القارئ لهذا المعجم سيلاحظ أن التعبيرات متشابهة جداً في المعنى. وقال بأنه من اللازم أن أوضح أن التعبيرات من هذا النوع تختلف في مستوى معين خاصة في الإستخدام. على سبيل المثال تعبير مثل (aga dunia) ودع الدنيا، يتساوى في المعنى مع (jongomeo)، (tupa watu) (mkono)، (fariki dunia)، (acha watu mkotno) لكن مستوى الحدة والغلظة أو اليسر والليونة مختلفة. فتتميز اللغة السواحيلية عند استخدامها للتعبيرات

والمصطلحات بأنها لديها المقدرة على إخفاء أو تقليل الحدة والغلظة أو تغطية الأشياء السيئة أو القول الذي قد يؤدي شخصاً ما. مثل (jongoo hapandi mtungi) يقال للشخص الذي لديه عجز في أن يجمع زوجته. (حشرة الحريشة المعروفة بـ"أم أربعة وأربعين" لا تستطيع أن تصعد فوق القدر) فهذا عند علماء البلاغة يسمى بالتورية.

نظام تبويب المعجم

جاء ترتيب التعبيرات والمصطلحات في المعجم ترتيباً أبجدياً، وذكر المؤلف السبب فقال إن هذا من شأنه أن يسهل للقارئ عملية البحث عن التعبير أو المصطلح الذي يريده بسهولة وبسرعة، وكذلك من يريد أن يرجع إلى هذا المعجم بالقراءة فهذا الترتيب يسهل عليه عملية القراءة.

التعبير المتضمن مصطلح:

قام واضع المعجم بإيضاح المصطلحات التي ترد في التعبيرات. وذلك من أجل أن يسهل العمل أمام مستخدم هذا المعجم بدلاً من اللجوء إلى المعاجم الأخرى عند استخدام هذا المعجم.

الكلمات غير الموجودة بالقواميس:

وأوضح بأنه، ليس هذا فقط بل إنه يوجد كلمات غير موجودة في القواميس. ولكنها موجودة في التعبيرات والمصطلحات وقد تم إعطاء أمثلة لمعرفتها وفهمها.

الترادف الشديد في المعنى:

ذكر واضع المعجم أنه في حالة الترادف الشديد في التعبيرات والمصطلحات فإن القارئ سيعرف الكثير عند معرفتها في قراءته.

أسس التعبيرات اللغوية:

أقر واضع المعجم أن من المبادئ الأساسية التي على أساسها تم وضع التعبيرات والمصطلحات هي الأحداث واستخدام الأساليب المختلفة من الصور البيانية، مثل الاستعارة: مثل الأسد، الديك... الخ. ولا حاجة لتحليل هذه المبادئ وأساليب التعبيرات اللغوية فهذا ليس المجال الأساسي لهذا المعجم. فيهدف هذا المعجم لمساعدة الطلاب والمعلمين والكتاب ومحبي اللغة السواحيلية في مستوياتها المختلفة. فسوف يستفيد مستخدمو هذا المعجم، وبهذا قد تحقق الغرض الذي من أجله كتب هذا المعجم. فمن دواعي الفخر والاعتزاز أن أقدم هذا المعجم لمحبي اللغة السواحيلية أينما وجدوا في أي مكان بالعالم.

ولا شك أن المكتبة السواحيلية بها العديد من المؤلفات التي تناولت الترادف. (34)

الاختصارات:

استخدم واضع هذا المعجم بعض الاختصارات عند كتابته لبعض التعبيرات والمصطلحات مثل (m.s) اختصاراً لكلمة (Msamiati) مصطلح. (m.y.) اختصاراً لـ (Maana yake) أي: معناه. وأيضاً تم استخدام اختصار (mf:) اختصاراً لـ (mfano) أي: مثل.

عدد التعبيرات بالمعجم:

عدد التعبيرات بالمعجم أكثر من 3.000 ثلاثة آلاف تعبير.

أسلوب المؤلف في إيراد الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال

ذكر المؤلف في مقدمة المعجم بعض الأساليب التي سيستخدمها في عرضه للترادف في مادة هذا المعجم. وقد تم الإشارة إليها آنفاً. وستقوم الدراسة بتتبع ما ذكره

من أساليب عزم على استخدامها بالإضافة إلى ما تم استخدامه بالفعل أثناء تناوله للتعبيرات والمصطلحات.

• ذكر المرادف للمصطلح المراد إيضاح معناه في التعبير

قد يشتمل التعبير على مصطلح فمنهج المؤلف في هذا التعبير بإيراد المرادف أولاً للمصطلح الموجود بالتعبير. ولعله أخذ بذلك بقصد التعريف به، وأخذ منهج خاص يستخدمه في المعجم. والأمثلة على ذلك كثيرة مثال ذلك:

1- Abadan kataan.

m.s. *Abadan* au *abadani* hutumika kukanushia; kamwe hata kidogo, kataan ina maana hiyo pia.

m.y. Hata kidogo.

Mf: Mimi nikupe gari yangu? Abadan kataan.⁽³⁵⁾

أبدا قطعاً

مصطلح أبدا يستخدم للنفي، أو إطلاقاً وقطعاً يحمل أيضاً نفس المعنى.

معناه: مطلقاً

مثال: أنا أعطيك سيارتي؟ أبدا إطلاقاً.

ذكر المؤلف اختصار (m.s.) أمام المصطلح لجعل القارئ يأخذ في اعتباره أن هذا مصطلح وإن لم يكن القارئ يعرف معناه فقد أورد المراد منه حتى يستطيع فهم التعبير. حيث أن التعبير يشتمل على مصطلح قد يكون هو سبب خفاء المعنى المراد إيراد المرادف له.

كلمة (*abadan*) أصلها عربي من كلمة (أبداً) وقد تم إضافة الصائت (i) في نهاية الكلمة لتوافق الإنسجام الصوتي في اللغة السواحيلية حيث أن أغلب مقاطع السواحيلية تنتهي بمتحرك. ولذلك أورد المؤلف النطق السواحيلي لها (*abadani*)

وهذا يدل على النفي القطعي. سواء في العربية أو السواحيلية. وكذلك كلمة (kataa) التي تفيد أيضا بمعنى قطعاً.

أخذ المؤلف يشرح المرادف لكلمة (abada) فوصف استخدام هذه الكلمة وقال بأنها تستخدم في النفي. ثم أورد المرادف لها في السواحيلية وهي كلمة (kamwe hata kidogo) بمعنى مطلقاً. والكلمة الثانية (kataa) تفيد نفس المعنى أيضاً.

من الملاحظ في هذا التعبير أنه مأخوذ من العربية بلفظه ومعناه أيضاً. فالكلمتان تعتبران من المصاحبات اللفظية أبداً وقطعاً. وقد انتقلت المصاحبة اللفظية أيضاً إلى السواحيلية.

ولم يكتفي المؤلف بهذا في توصيل المعنى بل أخذ يوضح المعنى المراد من التعبير ككل. فأورد الاختصار (m.y.) بمعنى: معناه. ثم أخذ يورد المرادف له فقال (hata kidogo) تفيد المنع التام أي المنع حتى اليسير.

انتقل المؤلف إلى أمر آخر لبيان المرادف وهو إيراد مثال، وقد ذكر اختصار لكلمة مثل (mf.) ثم جاء بالمثال فقال: (Mimi nikupe gari yangu? Abada kataa). وترجمته: هل أنا أعطيتك سيارتي؟ كلا على الإطلاق.

وبهذا يتضح أسلوب المؤلف في إيراد المعنى للمصطلح الوارد في التعبير عن طريق ذكر أصله وصيغ نطقه في السواحيلية، وشرح استخدامه، وإيجاد المرادف له في السواحيلية وإيراد مثال مشتملاً على المصطلح أو التعبير المراد إيضاحه.

• توضيح المرادف للمصطلح الذي يحمل معنىً بلاغياً

قد تأتي بعض التعبيرات في السواحيلية مشتملة على كلمات تحمل معنىً بلاغياً كالكناية أو الاستعارة، بمعنى أن الكلام ليس على ظاهره. فقد ورد في معجم مادة الدراسة:

2- Acha kitu mnofu nyuma

m.s. Mnofu ni nyama isiyokuwa na mfupa.

m.y. Acha chochote kuthibitisha mali uliyonayo au kitu cha kulaiki mali.

Mf: Mzee Omari alikuwa tajiri sana lakini alikufa pasi na kuacha kitu mnofu nyuma kulaiki mali yake.⁽³⁶⁾

ترك خلفه لحماً طرياً.

مصطلح (لحم طري): يعني لحم منزوع منه العظم.

معناه: ترك شيئاً يؤكد على امتلاك ثروة. أو شيء يليق بأن يطلق عليه ثروة.

مثال: كان الشيخ عماري غنياً جداً لكنه لم يترك شيئاً ذا قيمة عندما توفي.

يحتوي هذا التعبير على كلمة (mnofu) اللحم الطري الذي لا عظم فيه. فترك لحماً طرياً ليس التعبير على ظاهره. فاللحم هنا خرج إلى معنى آخر يدل على الشيء الطيب الثمين. فاللحم من أطيب الطعام. ومن يظفر به فقد ظفر بشيء له قيمة ومذاق. ومن ثم فعندما يقول القائل ترك خلفه لحماً طرياً أي ترك ثروة ذات قيمة.

كان منهج المؤلف في توضيح المرادف عن طريق بيان المصطلح ومعناه اللغوي أي وضع معنى كلمة (mnofu) اللحم الطري ثم أوضح المعنى الدلالي أو المرادف الدلالي لهذه الكلمة في التعبير. وهو الثروة القيمة.

فكان مذهبه في توضيح الصورة البلاغية التي تحمل معنى الكناية أو الاستعارة عن طريق توضيح المعنى الأصلي ثم المعنى المقصود في التعبير. وقد أتى بالمثال السالف الذكر ليبين كيفية استخدام هذا التعبير. أو السياق الذي يأتي فيه هذا التعبير.

• ذكر كلمة بين قوسين لتوضيح الترادف أو المعنى:

لفهم المرادف الصحيح للتعبير يقوم المؤلف بوضع كلمة توضيحية لتقريب المعنى. ولكن عند الاستخدام الفعلي للتعبير في الجملة فلا أثر لهذه الكلمة التي بين قوسين ولا يتم ذكرها. إنما يتم ذكرها لتوضيح المعنى المراد.

جاء هذا في المثال الآتي:

4- acha (mtu) mkono

m.y. Aga dunia; fariki.

m.f. Mjombe ametuacha mkono baada ya kuugua kwa muda mrefu.⁽³⁷⁾

ترك (الشخص) يده. أي الموت أو الوفاة.

بمعنى: ودع الدنيا، فارق الحياة

مثل: توفي عمي بعد علاجه لفترة طويلة.

فالشاهد هنا كلمة (الشخص) التي جاءت بين قوسين في التعبير لتوضح معنى التعبير. فكلمة (الشخص) جاء بها المؤلف لإزالة اللبس عن التعبير. وحتى لا يختلط المعنى. فالتعبير ليس على ظاهرة. فلا يعقل أن يترك الشخص يده.

وقد جاء التعبير بهذا أي مفارقة اليد دليل على الموت لتخفيف الحدة من الخبر على المتلقي. حيث أن خبر الموت من الأخبار التي قد تؤثر في المتلقي، ولذلك ظهر للتعبير عن الموت تعبيرات عديدة، وقد ذكر المؤلف منها، ودع الدنيا، فارق الحياة.

وهذا المصطلح (acha mkono) من التعبيرات التي تقال في سياق المريض الذي مات كما هو واضح من المثال الذي أورده المؤلف. فالمثال: أن عمه توفي بعد صراع مع المرض لفترة طويلة.

كلمة (acha) بمعنى ترك. من الكلمات التي لها معان متعددة ولا يتضح معناها إلا من خلال السياق. ولكن عندما تصير تعبيراً بإضافة كلمة (mkono) فإنها تعني الوفاة.

وأضاف الأستاذ الدكتور علي علي شعبان، أستاذ اللغة السواحيلية المتفرغ بكلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، عند مراجعته لهذا البحث أن "التعبير acha mkono هو المقابل للتعبير unga mkono الذي يعني "يؤيد - يدعم - يناصر" ومن ثم يكون معنى acha mkono "تخلي عن - فارق - خذل" ومن ثم يمكن فهم تعبير Mjombe ametuacha mkono أي أن عمنا تركنا، تخلى عنا، أي مات وفارقنا أي أن تعبير acha mkono وتعبير unga mkono هما تعبيران اصطلاحيان لهما دلالة إيحائية وليست دلالة لفظية".

• إيراد المرادف مباشرة بمفردة تكافؤها في المعنى

أي أن المرادف قد يكون كلمة واحدة تكفي في توضيح المعنى مثال ذلك:

7- Acha utoto

m.y. Acha ujinga.

mf: Nilimkanya Ali aache utoto lakini hakujali kwa hivyo nikampapata kofi.⁽³⁸⁾

اترك الأمور الصببانية

بمعنى: اترك الجهالة

نصحت علياً أن يترك الجهالة لكنه لم يبال فضربته صفعاً

جاءت كلمة (utoto) التي تعني الطفولة أو الصببانية، في هذا التعبير على غير ظاهرها. بل جاءت هنا بمعنى الجهالة. ولذلك عندما أراد المؤلف إيراد المرادف لها أتى بكلمة واحدة تفي بالغرض في إيضاح المعنى. فأتى بالمقابل لها وهو (ujinga) الجهالة. والعلاقة بين الصببانية والجهالة. أن الأطفال من طبيعتهم

التصرف بدون مسؤولية، وبدون مبالاة. ولا يعقلون تصرفاتهم. ومن ثم كان هذا التعبير ليقال لمن يجهل عاقبة الأمور أو يقال لمن يقوم بعمل ما بجهالة.

ولا شك أن التعبير بالطفولة أقل أثراً في وقعها على السامع من كلمة الجهالة. فهو أسلوب راق في التعامل بعيداً عن الإيذاء في القول. فقد يكون التصريح بكلمة الجهالة أمام من يقوم بعمل ما فيه جهالة قد يؤدي إلى سوء الأمر ويستمر في جهالته. وهذا التعبير إنما يصدر في شكل نصيحة وموعظة. والمرجو هو التخلي عن أمر ولا يأتي هذا إلا عن طريق التلطف واللين في القول.

• توضيح المرادف عن طريق ذكر المعنى الدلالي.

تأتي بعض التعبيرات لأخذ العبرة والعظة وكذلك الحكمة أيضاً وقد تأتي للتوجيه وأخذ الحيطة والحذر. وهذه التعبيرات مأخوذة عادة من البيئة ولها معانٍ تخرج عن معناها الأصلي ليراد بها معنى عام.

مثال ذلك:

8- *acha ya shetri na kushika ya gubeti.*

m.s. *Shetri ni sehemu ya nyuma ya chombo; gubeti ni sehemu ya mbele.*

m.y. *Acha yaliyopita na kufikiria yajayo.*

mf: *Maadam ameanguka mtihani, lililo muhimu ni kuacha ya shetri na kushika ya gubeti kwa kuwazia la kufanya.*⁽³⁹⁾

اترك مؤخرة المركب وامسك بمقدمته.

مصطلحات: (*shetri*) الجزء الخلفي من المركب؛ (*gubeti*) الجزء الأمامي.

معناه: تخلص عن الماضي وفكر بالمستقبل.

مثال: طالما رسبت في الإمتحان، فمن المهم أن (اترك مؤخرة المركب وامسك

بمقدمته) أي تترك الماضي وتفكر بالمستقبل وفكر فيما يجب القيام به.

هذا التعبير مأخوذ من البيئة السواحيلية وخاصة بيئة الساحل ومن يتعامل مع البحر. لأن من يمسك بحافة المركب من الخلف أقرب إلى السقوط بخلاف من يمسك بمقدمة المركب فهو في أمان من السقوط. ثم أضحى هذا الأمر بمثابة تعبير يقال لمن يحاول أن يمسك بالأشياء قليلة النفع ويترك الأشياء المهمة. فخلف المركب أو السفينة يمثل الماضي أما الأمام فيمثل المستقبل. فالنظر إلى الماضي وما يحمل من مكاره قد يؤخر عن النظر إلى المستقبل وإلى الطموح وإلى الأمل. والمقصد تغيير الماضي الأليم إلى المستقبل وتحقيق الآمال.

عند توجيه النصيحة المباشرة للشخص بأن تقول له اترك الماضي وفكر في المستقبل لن يكون في بلاغة قول اترك مؤخرة المركب وامسك بمقدمته. وذلك لأن وقعها على شعور ووجدان المتلقي أفضل لما تحمله من بلاغة تأخذ المستمع إلى تخيل من يمسك بمؤخرة المركب وما يلاقيه من ويلات وإلى من يمسك بمقدمتها وما يرى من مستقبل.

فقد قام المؤلف بإيراد المرادف للتعبير عن طريق إيراد معاني المصطلحات والكلمات التي بها غموض على المتلقي ثم بعد ذلك أتى بالمعنى الدلالي العام.

مثال آخر على توضيح المرادف عن طريق ذكر المعنى الدلالي العام:

103- asiye mbele wala nyuma

m.y. Asiyetambulikana asili yake; mtu ovyo.

mf; Wazee walimkataza msichana yule asitembee na mtu asiye mbele wala nyuma kama Jefwa.⁽⁴⁰⁾

ليس له أول ولا آخر

معناه: غير معروف أصله؛ شخص سيئ.

منع الأبناء ابنتهم أن تمشي مع شخص غير معروف أصله (شخص سيئ)

مثل جيفوا.

جاءت كلمات هذا التعبير مفهومة ولكن المعنى العام للتعبير في حاجة إلى معرفة المرادف له والذي جاء عن طريق إيراد المعنى الدلالي له.

فالتعبير مأخوذ من البيئة السواحيلية حيث أن كل فرد ينتمي إلى قبيلة ومعروف من هو ومن قبيلته. ومن ثم فمن لا يُعرف مَنْ هو ولا قبيلته فلا شك بأنه منبوذ وقد يكون شخص سيئ. وكذلك لا يوجد له تطلعات في المستقبل أو مجال معين في الحياة تستطيع أن تعرف طريقة تفكيره أو تعرف أصدقائه أو معلومات عنه، ومن ثم فلا مستقبل له. فالماضي يمثل القبيلة والأسرة وتاريخ حياته والمستقبل إنما يمثل تطلعاته وعمله ومدى ما يمكن أن يحققه. ويطلق على هذا الشخص شخص سيئ. أو غير معروف أصله.

فقد جاء توضيح المرادف عن طريق ذكر المعنى الدلالي العام للتعبير.

• الترادف في التعبيرات والمصطلحات المقترضة من اللغة العربية:

تنوعت أساليب المؤلف في إيراد الترادف لها نظرا لتعدد أوجهها في السواحيلية

أولا: الترادف عن طريق إيراد المكافئ له في السواحيلية:

يرى المؤلف أن الترادف في التعبير المقترض من العربية لفظا ومعنى يكون بإيراد المكافئ له في السواحيلية وهذا إذا كان التعبير أصله من اللغة العربية ويستخدم في السواحيلية بنفس المعنى، فإن المؤلف يقوم بترجمة الكلمة التي لها مكافئ في السواحيلية. مثال ذلك:

15- adui nnasi

m.y. Adui wa watu; adui wa binadamu.

mf: Mtawala wa kidikteta huwa *adui nnasi* katika jamii yake.⁽⁴¹⁾

عدو الناس

معناه: عدو البشر، عدو الإنسان.

مثال: القائد المتسلط عدو الناس في مجتمعه.

تستخدم اللغة السواحيلية التعبير "عدو الناس" بنفس الألفاظ والمعنى التي تستخدم فيه في اللغة العربية.

ثانياً: إيراد المرادف في التعبيرات المقترضة عن طريق التفسير بالوصف:

24- ajabu akidi

m.y. Ajabu kubwa.

mf; Imekuwa *ajabu akidi* kuwa yule mtawa ameshika mimba.⁽⁴²⁾

عجب أكيد

معناه: عجب كبير.

مثال: من العجيب المؤكد أن تلك الراهبة تحمل.

فمن الملاحظ أن هذا التعبير (*ajabu akidi*) عجب أكيد مأخوذه من اللغة العربية لفظاً ومعنى وما كان من المؤلف إلا أن أتى بالمكافئ لكلمة أكيد بالكبير. وهنا قد حاول وصف الكلمة ولم يأت لها بالمكافئ التام لها في السواحيلية إذ كان من الأولى أن يقول (*kushangaa kweli*). ولعل هذه طريقة ثانية لإيراد المرادف للتعبيرات والمصطلحات المقترضة من العربية.

ثالثاً: إيراد الترادف عن طريق ذكر التعبير المكافئ له في السواحيلية مع

شرح المقصود من التعبير.

مثال:

63- amiri jeshi

m.y. Kamanda; mkuu wa kikosi cha askari.

Mf: Joseph Ndolo alikuwa amiri jeshi wa majeshi Kenya zamani.⁽⁴³⁾

أمير الجيش

معناه: قائد، رئيس فرقة عسكرية

مثال: كان جوزيف ندالو قائد القوات الكينية سابقاً.

فكلمة أمير الجيش تعني قائد الجيش، أي الذي يقود فرقة عسكرية. فقد أتى بالترادف هنا عن طريق ذكر المكافئ له في السواحيلية وهو كلمة (kamanda) ثم شرح المقصود بهذا التعبير أي الذي يقود قوة عسكرية.

أوجه الاتفاق والاختلاف في إيراد الترادف في معاجم التعبيرات العربية والسواحيلية

أولاً: أوجه الاتفاق:

- ذكر المرادف عن طريق ذكر المكافئ للتعبير أو المصطلح مباشرة، وذلك عندما يكون التعبير أو المصطلح له تعبيراً أو مصطلحاً يتقارب معه في المعنى يتم إيراد هذا المصطلح.

ففي اللغة العربية في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة مثلاً مصطلح:

" 38-أسدى إليه

قلت: أي أحسن إليه، وأعطاه، وأولاه.

والسَدَى: ما يُصْطَنَع من عُرف."⁽⁴⁴⁾

فالإسداء هو الإحسان والعطاء.

وقد جاء الترادف هنا تاما حيث تساوي في درجة المعنى.

أما مثال ذلك في اللغة السواحيلية في معجم (Kamusi ya Misemo na Nahau)

" 1802, ona usingizi

m.y. patwa na usingizi; sikia usingizi.

Mf; Mtoto aliona usingizi ilipofika saa tatu jioni."⁽⁴⁵⁾

يشعر بالنعاس:

معناه: ينعس، يحس بالنعاس

مثال: شعر الطفل بالنعاس عندما حانت الساعة التاسعة مساءً.

فالشعور بالنعاس هو الإحساس بالنعاس.

فالترادف هنا مترادف تام. فالشعور بالنعاس والإحساس بالنعاس متساويين في المعنى.

فقد اتفقت العربية والسواحيلية في إيراد الترادف التام أو المطلق في إيضاح معنى التعبيرات والمصطلحات. فمن خلال الأمثلة السابقة كان بها اتحاد في المعنى بين التعبير والمرادف له اتحادا في الدلالة المركزية أي الأساسية والدلالة المهمشية أي الثانوية.⁽⁴⁶⁾ أي إمكانية أن يحل أي من التعبيرين مكان الآخر في الجملة الواحدة دون تغير في المعنى المركزي والمهمشية.

ومن الملاحظ أيضا في معجمي مادة الدراسة عند إيراد الترادف التام لتعبير أو مصطلح مكون من كلمتين فأكثر يقوم واضع المعجم بذكر البديل أو المكافئ للكلمة في المعنى.

- ذكر المرادف للتعبير أو المصطلح عن طريق شرحه أو تفسيره وذلك عندما لا يوجد مصطلح أو تعبير يتقارب معه في المعنى.

مثال:

ففي اللغة العربية في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة مثلاً
مصطلح:

" 97- بنات الأفكار

هي ما يجيله الإنسان في فكره من الأمور والآراء" (47)

فبنات الأفكار هنا لم يجد واضع المعجم لها ما يرادفها في المعنى فقام بشرح المعنى وتعريف هذا التعبير للقارئ. حيث لم يجد من الكلمات والتعبيرات أو المصطلحات ما يتطابق معها في الدلالة المركزية أو المهمشية.

أما مثال ذلك في اللغة السواحيلية في معجم (Kamusi ya Misemo na Nahau)

" 1820, ota jua

m.y. Kaa mahali ili kupata joto la jua.

Mf; Nilimkuta ameketi barazani akiota jua". (48)

" يتشمس

معناه: يجلس في مكان حتى يحصل على حرارة الشمس

وجدته جالسا في مجلس يتشمس.

جاءت كلمة يتشمس من التعبيرات التي لم يجد لها واضع المعجم ما يكافئها في الدلالة وتحصيل المعنى فقام بشرح هذا التعبير ببيان كيفية حدوث هذا الفعل عن طريق الجلوس في مكان يتلقى فيه حرارة الشمس. وعادة يكون من أجل اكتساب الجسم الحرارة.

فمن الملاحظ أن اتفق واضعا المعجم في العربية والسواحيلية في إيراد الترادف الناقص أو شبه التام عن طريق شرح معنى التعبير أو المصطلح. وذلك عندما يفقد التعبير أو المصطلح إلى المكافئ له في المعنى.

• الترتيب في إخراج المعجم.

اتخذ المؤلفان منهجا واضحا في إخراج المعجم عن طريق:
التزام كل منهما نظام الترقيم قبل كل تعبير أو مصطلح أو مثل.
التزام كل منهما في اتباع نظام الترتيب الأبجدي في إيراد مادة المعجم.
ثانياً: أوجه الاختلاف:

- توجد تعبيرات ومصطلحات مقترضة من العربية في السواحيلية ويتم تناولها بطرق متعددة تم ذكرها.
- ذكر المرادف عن طريق الصورة البلاغية.
- إيراد الأمثلة الدالة على التعبير أو المصطلح. التزم واضع المعجم السواحيلي بإيراد الأمثلة على جميع التعبيرات والمصطلحات الواردة في مادة معجمة بينما لم يلتزم بذلك واضع المعجم العربي.
- الاستشهاد بالشعر في العربي بينما غاب ذلك في المعجم السواحيلي.

أسباب حدوث الترادف في معجمي التعبيرات والمصطلحات في العربية والسواحيلية:

تتعدد أسباب حدوث الترادف في معجمي مادة الدراسة، وذلك لأن منهج واضع المعجم في العربية والسواحيلية يحاول توضيح المعنى بذكر المرادف بقدر الإمكان. ومن أسباب حدوث الترادف ما يلي:

أولاً: تنوع المجتمع ذو اللغة الواحدة واشتماله على أكثر من لهجة:

إن هذا التنوع بدوره يجعل واضع المعجم لا يقتصر على مجتمع واحد أو لهجة واحدة.

فالذي يقرأ المعجم العربي يلاحظ أن المؤلف لم يقتصر على دولة واحدة أو لهجة واحدة. ولعل ذلك سبب في حدوث الترادف في المعنى بين بعض التعبيرات والمصطلحات وحتى الأمثال. وهذا من جهة أخرى يثري العملية اللغوية إذ إن الترادف يساعد على فهم اللغة بشكل أكثر دقة. فمن ذلك يمكن القول بأن تعدد المجتمعات للغة واحدة يؤدي لحدوث الترادف في المصطلحات. وكذا الأمر ينطبق على المعجم السواحيلي: حيث إن واضع المعجم لم يقتصر على منطقة واحدة في شرق إفريقيا أو لهجة من اللهجات السواحيلية.

كما يشهد المجتمع العربي تنوعاً في لهجاته وهذا التنوع يخلق نوعاً من الاختلاف في بعض التعبيرات من منطقة لأخرى. وكذا المجتمع السواحيلي أيضاً. والتنوع اللهجي ينتج عنه تنوع في الألفاظ وفي التراكيب اللغوية وكذلك أيضاً في التعبيرات والمصطلحات والأمثال. فلهجة البصرة تخالف لهجة الكوفة ولهجة أهل اليمن تختلف عن بلاد الشام. ومن ثم ينتج عنه اختلاف في بعض المفردات والألفاظ، ومن ثم ينتج المجتمع تعبيرات ومصطلحات وأمثلة تتبع كل منطقة. إلا أن اللغة واحدة. وكذا الأمر في السواحيلية أيضاً.

فالخصائص المشتركة بين اللهجات تساعد على فهم المراد من التعبير أو المصطلح وهذه الخصائص تتمثل في المستوى الصوتي ويظهر ذلك في التغير الصوتي للفظ وكيفية صدورها. ومن حيث المستوى الصرفي بتغيير في البناء الصرفي للكلمة. ومن حيث المستوى الدلالي، حيث قد تختلف بعض دلالات الألفاظ من لهجة لأخرى.

ثانياً: عدم تحديد زمن محدد يلتزم به المؤلف.

يمثل عامل الزمن عاملاً مهماً في تحديد الترادف. حيث تتغير معاني الألفاظ عبر الزمن. فقد يسمى الشيء في الماضي بلفظة معينة ثم يتغير هذا اللفظ ليأخذ معنى آخر ففي اللغة العربية مثلاً كلمة السيارة التي كانت قديماً تعني القافلة ثم أصبحت الآن تعني العربّة.

ثالثاً: استخدام الشائع والمهجور من الألفاظ أيضاً

لم يقتصر استخدام المؤلف للألفاظ على الشائع فقط وإنما يتعرض للمهجور أيضاً من الألفاظ. ولا شك إن المهجور من الألفاظ له ما قد حل محله من الألفاظ. وهذا الألفاظ التي حلت محلها تمثل ترادفاً لها.

رابعاً: التأثير بالثقافات الأخرى الوافدة عن طريق الاقتراض

تُعد ظاهرة الاقتراض اللغوي من الظواهر الموجودة في جميع اللغات. فاللغة كالكائن الحي، لا تعيش بمفردها، وإنما تتعايش مع اللغات الأخرى. وهذا التعايش ينتج عنه تأثير وتأثر. وكما يطول هذا التأثير الألفاظ اللغوية يؤثر أيضاً في التعبيرات والمصطلحات سواء العربية أو السواحيلية. ويعد هذا شكلاً من أشكال التلاقح بين الثقافات. وقد ورد ذلك في مادة الدراسة حيث من بين التعبيرات ما هو مقترض مثل

2530- taka radhi

m.s. Radhi ni msamaha.

m.y. Omba msamaha kwa kosa lililotokea.

Mf; Ali alitutaka radhi alipofika kuchelewa mkutanoni.⁽⁴⁹⁾

طلب اعتزاز، طلب الرضا

مصطلح: (radhi) رضا بمعنى (msamaha) السماح، العفو

مثال: طلب علي السماح عندما وصل إلى المؤتمر متأخرا.

فمن الملاحظ أن كلمة (radhi) مأخوذة من اللغة العربية الرضا، وأن

المرادف لها (msamaha) المسامحة، أو العفو وهي من اللغة العربية أيضا.

وهذا يدل على التلاحق الثقافي بين العربية والسواحلية.

الخاتمة

توصل هذا البحث إلى أن لكل معجم من معاجم التعبيرات سواء العربية أو السواحيلية أسلوبه في صياغة الترادف من حيث المنهج الذي يسير عليه. وقد اتفق واضعو المعجم على بيان منهجهم في معاجمهم مع توضيح كيفية وضع الترادف للتعبيرات والمصطلحات والأمثلة الواردة في معاجمهم. وقد أوضح واضع المعجم مادة معجمة. وتوصل البحث إلى أن أسلوب المؤلف في إيراد الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال العربية كان عن طريق توضيح ما في التعبير من الكناية مباشرة أو بشرحها أو بذكر الآثار الواردة في التعبير. وقد يذكر تشبيها للتعبير أو المصطلح. وقد يعبر عن الترادف عن طريق ذكر المراد وإن كان مثل بذكر شرح المثل أو ذكر أصله من السنة أو القرآن. وأحيانا برد التعبير إلى الأصل الثقافي له، وقد يكون ذكر المرادف عن طرق التعريف بالتعبير أو المصطلح.

أما أسلوب الترادف في معجم المصطلحات والتعبيرات السواحيلية فقد كان هدف واضع المعجم لفهم التعبيرات المأخوذة من العربية ومن اللهجات السواحيلية المختلفة ولتجنب سوء الفهم. وأن السبب الرئيسي في مشكلة الترادف هو الصور البلاغية التي تأتي عليها التعبيرات اللغوية كاستعارة والكناية. ومن مشكلات الترادف أن التعبير له أكثر من معنى، وقد تأتي الكلمة ليست على ظاهرها، وأن بعض المفردات غير موجودة بالقواميس اللغوية. ولعل أبرز ما جاء في أسلوب المؤلف في إيراد الترادف في معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال السواحيلية ذكر المرادف للمصطلح المراد إيضاح معناه في التعبير. توضيح المرادف للمصطلح الذي يحمل معنى بلاغيا، ذكر كلمة بين قوسين لتوضيح الترادف أو المعنى. إيراد المرادف مباشرة بمفردة تكافؤها في المعنى. توضيح المرادف عن طريق ذكر المعنى الدلالي.

وكان للمؤلف منهجه في إيراد الترادف في التعبيرات والمصطلحات المقترضة من اللغة العربية: منها الترادف عن طريق إيراد المكافئ له في السواحيلية. أو عن طريق التفسير بالوصف، أو عن طريق ذكر التعبير المكافئ له في السواحيلية مع شرح المقصود من التعبير.

وقد توصل البحث إلى بعض أوجه الاتفاق في إيراد الترادف حيث اتفق المؤلفان في ذكر المرادف عن طريق ذكر المكافئ للتعبير أو المصطلح مباشرة، وذلك عندما يكون التعبير أو المصطلح له تعبير أو مصطلح يتقارب معه في المعنى يتم إيراد هذا المصطلح. ومن مواضع الاتفاق ذكر المرادف للتعبير أو المصطلح عن طريق شرحه أو تفسيره وذلك عندما لا يوجد مصطلح أو تعبير يتقارب معه في المعنى. واتفق المؤلفان في طريقة ترتيب إخراج المعجم حيث اتخذ كل منهما منهجا واضحا في إخراج المعجم. بالتزام الترتيب واتباع النظام الأبجدي في إيراد مادة المعجم. أما أوجه الاختلاف بين أسلوب واضعي المعجم فكان من حيث أنه توجد تعبيرات ومصطلحات مقترضة من العربية في السواحيلية ويتم تناولها بطرق متعددة. وذكر المرادف عن طريق الصور البلاغية. إيراد الأمثلة الدالة على التعبير أو المصطلح. الاستشهاد بالشعر في المعجم العربي ولم يرد ذلك في المعجم السواحيلي. وتوصلت الدراسة إلى أسباب حدوث الترادف في معجمي التعبيرات والمصطلحات في العربية والسواحيلية.

وكان من هذه الأسباب تنوع المجتمع ذي اللغة الواحدة واشتماله على أكثر من لهجة. عدم تحديد زمن محدد يلتزم به المؤلف. استخدام الشائع والمهجور من الألفاظ. التأثر بالثقافات الأخرى الوافدة عن طريق الاقتراض.

الحواشي

- (1) معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف. دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419، 1999 م. ص 4.
- (2) من المؤلفات التي تحدثت عن الترادف في اللغة السواحيلية:
- Malin Petzell, **Expanding the Swahili vocabulary**, *Africa & Asia*, No 5, 2005, pp 85-107, ISSN 1650-2019, Dept of Oriental and African Languages, Göteborg University.
- Mohamed Karama, **Maana Timilifu Kutokana na Undimi katika Utenzi wa Siri li Asrari**. Literature. Pwani University (Kénya), 2018.
- Ruth Mfumbwa Besha, **Utangulizi wa Luhga na Isimu**, 1994, Dar es Salaam University Press.
- (3) عبد الحفيظ عبد الغني محمد سالم، الترادف بين القدامى والمحدثين، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، المجلد 25 العدد 1، 2007م، ص 7، 8.
- (4) المرجع السابق ص 8 ، 9.
- (5) راجع:
- أحمد مختار عمر. علم الدلالة، مكتبة دار العروبة، الصفاة . الكويت، ط 1 ، 1982م
- جون لاينز. ترجمة د. عباس صادق الوهاب، اللغة والمعنى والسياق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1987م.
- عبد الجواد عبد العال وعبد الله الأنصاري. دار آمون، القاهرة، د.ت.
- على الجارم، الترادف، مجلة مجمع القاهرة، ج 1، 1934م.
- كمال بشر، علماء العربية وظاهرة الترادف، مجلة الفيصل، س 4، ع 43، 1980
- مصطفى العلوان، الترادف والفروق في اللغة، المجلة العربية، مجلد 5، ع 8، 1981م
- نجيب إسكندر، معجم المعان للمترادف والمتوارد والنقيض، مطبعة الزمان، بغداد، ط 1، 1971م.
- (6) عبد الحفيظ عبد الغني محمد سالم، الترادف بين القدامى والمحدثين، ص 10.
- (7) المرجع السابق، ص 12، 13
- (8) المرجع السابق ص 13،
- (9) المرجع السابق ص 15.
- (10) المرجع السابق ص 16.
- (11) محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف، معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، ص 11.
- (12) المرجع السابق، ص 26.
- (13) المرجع السابق، ص 28، 29.
- (14) المرجع السابق، ص 30.
- (15) المرجع السابق، ص 51.
- (16) المرجع السابق، ص 59.
- (17) المرجع السابق، ص 68.

- (18) المرجع السابق، ص 73.
 (19) المرجع السابق، ص 73.
 (20) المرجع السابق، ص 11 .
 (21) المرجع السابق، ص 11.
 (22) المرجع السابق، ص 12.
 (23) المرجع السابق، ص 13.
 (24) المرجع السابق، ص 13.
 (25) المرجع السابق، ص 15.
 (26) المرجع السابق، ص 14.
 (27) المرجع السابق، ص 14 ، 15.
 (28) المرجع السابق، ص 16 ، 17.
 (29) المرجع السابق، ص 17.
 (30) المرجع السابق، ص 17 ، 18.
 (31) المرجع السابق، ص 18.
 (32) المرجع السابق، ص 87.
 (33) المرجع السابق، ص 86 ، 87.

(34) kwa Zaidi tazama:

Mohamed A. Mohamed na Said A. Mohamed, Kamusi ya visawe Toleo la 1., Nairobi : East African Educational Publishers, 1998. ,

Ahmed E. Ndalu ، Kitula G. King'ei, **Kamusi ya semi za Kiswahili**, [East African Publishers](#),

(35) K. W. Wamitila, Kamusi ya Misemo na Nahau, P. 1

(36) Ibid, P. 1

(37) Ibid, P. 1

(38) Ibid, P. 1

(39) ibid, P. 1

(40) Ibid, P. 12

(41) Ibid, P. 2

(42) Ibid, P. 3

(43) Ibid, P. 7.

(44) محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف، معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، ص 23.

(45) K. W. Wamitila, Kamusi ya Misemo na Nahau, P. 196.

(46) للمزيد عن الدلالة المركزية والمهمشية راجع: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م، ص 106 إلى 121.

(47) محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف، معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، ص 57.

(48) K. W. Wamitila, Kamusi ya Misemo na Nahau, P. 198.

(49) K. W. Wamitila, Kamusi ya Misemo na Nahau, P. 274.

ثبت المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، 1976م،
- أحمد مختار عمر. علم الدلالة، مكتبة دار العروبة، الصفاء. الكويت، ط1، 1982م
- جون لاينز. ترجمة د. عباس صادق الوهاب، اللغة والمعنى والسياق، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.
- عبد الجواد عبد العال وعبد الله الأنصاري. دار آمون، القاهرة، د.ت.
- عبد الحفيظ عبد الغني محمد سالم، الترادف بين القدامى والمحدثين، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر، المجلد 25 العدد 1، 2007م،
- على الجارم، الترادف، مجلة مجمع القاهرة، ج 1، 1934م.
- كمال بشر، علماء العربية وظاهرة الترادف، مجلة الفيصل، س4، ع 43، 1980
- مصطفى العلوان، الترادف والفروق في اللغة، المجلة العربية، مجلد 5، ع 8، 1981م
- معجم المصطلحات والتراكيب والأمثال المتداولة، محمد بن حسن بن عقيل بن موسى الشريف. دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1419، 1999 م.
- نجيب إسكندر، معجم المعان للترادف والمتوارد والنقيض، مطبعة الزمان، بغداد، ط1، 1971م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Malin Petzell, **Expanding the Swahili vocabulary**, *Africa & Asia*, No 5, 2005, pp 85-107, ISSN 1650-2019, Dept of Oriental and African Languages, Göteborg University.
- Mohamed Karama, **Maana Timilifu Kutokana na Undimi katika Utenzi wa Siri li Asrari**. Literature. Pwani University (Kénya), 2018.
- Ruth Mfumbwa Besha, **Utangulizi wa Luhga na Isimu**, 1994, Dar es Salaam University Press.
- Wamitila, K. W. "**Kamusi ya Misemo na Nahau**", Longhorn Publishers, Kenya, Ltd. Nairobi, 2000, chapa cha Kwanza, 1999,

المحور السابع
أبحاث اللغة الأذرية

الصراعات في مصر وأذربيجان
خلال العصر العباسي الأول
من خلال روايتي "البشموري" و"بابك"
د. عائشة عبد الواحد السيد

الصراعات في مصر وأذربيجان خلال العصر العباسي الأول من خلال روايتي البشموري⁽¹⁾ وبابك⁽²⁾

د. عائشة عبد الواحد السيد
مدرس اللغة والبلاغة التركية
جامعة طنطا
aishaabdelwahed@art.tant.edu.eg

إن التاريخ هو ملجأ الأدباء للتعبير عن أفكارهم، وقد مثل جزءا من البناء الأدبي الإسلامي كما نرى في الشاهنامات وقصص الملوك والسلطين، وقد أصبح التاريخ الملجأ الأساسي للكتاب العرب والأذربيجانيين في العصر الحديث، خاصة في ظل حالة التردّي الكبير الذي مر به البلدان مؤخرا، ومن أبرز الأدباء الأذربيجانيين الذين برعوا في كتابة التاريخ عزيزة جعفر زاده (1921م-2003م) وكمال عبد الله (1950م -) وغيرهما في حين ظهر التاريخ في الأدب العربي في كتابات على أحمد باكثير (1910م-1969م) وجورجي زيدان (1861م - 1914م) ونجيب محفوظ (1911م-2006م) ليصبح جزء أساسي من الأدب المنشور في الأدبين كجزء من التيار القومي وهو ما جاء امتدادا وتقليدا للروايات الفرنسية والانجليزية⁽³⁾.

إن روايتي "البشموري" للأديبة المصرية "سلوى بكر" (4) و"بابك" للأديب الأذربيجاني "أنور ممدخانلي" (5) عبرتا عن أحوال "مصر" و"أذربيجان" خلال العصر العباسي الأول (132هـ/ 750 م - 232 هـ/ 847 هـ)، فتناولتا أهم الصراعات التي كان يمر بها البلدان، حيث تحدثت رواية "البشموري" عن الثورة في شمال الدلتا بمصر، بينما أبرزت رواية "بابك" ثورة "بابك الخرمي" في "أذربيجان" وما حولها.

إن من أهم أسباب اختيار هاتين الروائيتين التقارب الكبير بينهما؛ حيث إن الأدبين رجعا إلى المراجع التاريخية العربية، نظرا لأنها الأقرب عهدا والأكثر

تخصصاً، ومن ثم جاء أغلب أحداث الروايتين مطابقاً للمصادر والمراجع التاريخية، كما أن الروايتين صدرتا في الفترة نفسها تقريباً، حيث صدر الجزء الأول من رواية "البشموري" لأول مرة في عام 1998م، ثم صدر الجزء الثاني منها في عام 2002م، بينما ظهرت رواية "بابك" في عام 1994م.

أما بخصوص الدراسات السابقة الخاصة بهذا الموضوع، فنجد أن هناك العديد من المقالات أو الأبحاث التي تناولت الجانب الموضوعي لمجمل أعمال "سلوى بكر" أو "رواية البشموري" بشكل خاص وقد ركزت هذه الأبحاث في أغلبها على الجانب الاقتصادي أو اهتمام "سلوى بكر" بالمهمشين، غير أننا لم نصل إلى بحث أو مقالات تناولت الرواية باستخدام منهج علمي، وإنما جاءت كانطباعات ذاتية أو عن طريق مقالات شخصية تعبر فيها "سلوى بكر" عن ذاتها ونظرتها لأعمالها، ومن بين هذه المقالات مقال "رحلة سلوى بكر البشمورية" لـ "حنيفة عبد الستار" (6) والرواية "سلوى بكر": "تشغلني الهوية في زمن العولمة والحداثة والانتباه إلى معاناة الفقراء والمرضى والمهمشين عن ضرورات الكتابة" (7).

لقد كانت شخصية "بابك" تؤرق فكر "أنور ممدخاني"، حيث كتب عن موضوع "بابك" عدة مرات، المرة الأولى في سيناريو فيلم "بابك"، والمرة الثانية في مسرحية "ملك الخرميين الأبيض"، وكذلك هذه الرواية، وقد ظهرت بعض التعليقات على الرواية في مقدمة الأعمال الكاملة للأديب، وكذلك في الكتاب التذكاري الذي صدر بمناسبة مرور مئة عام على مولده، غير أنني لم أستطع أن أصل إلى غيرهما من الدراسات النقدية المعتمدة عن الرواية أو الأديب.

إن أهمية هذا البحث تتمثل في أنه من بواكير الأبحاث التي تقارن بين نصوص أدبية عربية وأذربيجانية، كما أنني لم أطلع على أي بحث حاول الربط بين ثورة أقباط مصر وثورة "بابك الخرمي" في "أذربيجان" وما حولها، وإن كانت أغلب الدراسات التي تناولت بابك وثورته وكذلك ثورة الأقباط في "مصر" قد تناولتها من

الجانب التاريخي فحسب، وكانت غالبا ما تعتمد إلى الحديث عنها، إما بشكل إجمالي كما لدى كتاب التواريخ كـ"الطبري" و"ابن كثير" و"المسعودي" و"المقريزي" وغيرهم، أو بشكل تفصيلي كما في العديد من الأبحاث التي تناولت الثورتين بشكل خاص، ومن ثم تأتي أهمية هذا البحث في استقراء الوضع العام في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العباسية في أطراف الدولة من مشرقها إلى مغربها.

ومن ثم فقد استخدمت في دراسة الروايتين المنهج التاريخي لاستقصاء أهم أحداثهما للوصول إلى صورة تكشف الأوضاع والصراعات المختلفة في مختلف أماكن الدولة العباسية من مشرقها حتى مغربها.

الكلمات المفتاحية: البشموري - بابك الخرمي - اليعقوبية - الملكانية - الأب يوساب - الخرمية - المأمون - المعتصم - الأفشين.

المدخل

موضوع الروايتين

إن رواية "البشموري" عبارة عن جزئين، يتناول الجزء الأول رحلة "بدير" -أحد خدام كنيسة "قصر الشمع" بمصر العتيقة- مع الشماس "ثاونا" إلى شمال الدلتا حاملين رسالة إلى "البشموري" -"مينا بن بقيرة"⁽⁸⁾- الذي تزعم الثورة ضد الخليفة اعتراضاً على دفع الخراج لإثنائه عن الثورة حتى لا يقتلهم الخليفة بجيشه نتيجة فرق القوة بين الجانبين. وخلال الرحلة يتضح الفقر الشديد في مصر خاصة مع زيادة الخراج والضرائب، وينتهي الجزء الأول بمقابلة البشموري الذي رفض الاستسلام والانصياع لنصيحة الأب "يوساب"⁽⁹⁾ ثم اقتحام الجيش العباسي للقرية وأسر من فيها بما فيهم "بدير" ونقلهم عبر السفن إلى "أنطاكية".

يبدأ الجزء الثاني برحلة "بدير" مع البشموريين إلى "أنطاكية"، حيث ذكر أنه خادم كنسي، فأخذه إلى كنيسة؛ ليعمل قسيساً تقياً، وبعد وفاته خدم قسيساً خبيثاً شاذاً يتواصل مع الروم ضد الخلافة ما أفزع "بدير" فقال: إنه كذب بشأن الخدمة في الكنيسة، ومن ثم طُرد وبيع عبداً لمطبخ قصر الخليفة العباسي ببغداد، حيث تعرف على الطباخ "الحسين بن فالح"، فصادقه وعلمه أصول المهنة واعتنق "بدير" علي يديه الإسلام، وذات يوم بينما كان يعطي جمرًا للخليفة رأى فتاة كان قد حلم بها، فأمسك من دهشته الجمر دون أن يعي، فأعتقه الخليفة وأهداه الجارية، ومن ثم انتقل ليعمل مع أحد معارف "الحسين" فرأى الفوضى التي عمت "بغداد"، وبعدها ترك الجارية، وعاش متصوفاً مرتحلاً في البلاد ثم عاد إلى "مصر" وقابل "ثاونا" وهو يحتضر في أحد الأديرة وظل معه حتى توفي، ثم تنقل بين القرى مجزوباً.

أما رواية "بابك" فهي تنقسم كذلك إلى جزئين الجزء الأول؛ يتناول كيف استطاعت "زبيدة" أن تجعل "هارون الرشيد" يعهد بولاية العهد إلى "الأمين" ومن بعده "المأمون" ثم مقتل "جعفر البرمكي" على يد "هارون الرشيد"؛ لانحيازه إلى أهل البيت، ثم تناولت رحلة "المأمون" من "مرو" إلى "بغداد" وتكليف الإمام "علي الرضا" بولاية العهد ثم قتله وقتل وزير المأمون. وبالتوازي مع هذه الرحلة تتحدث الرواية عن ولادة "بابك" بعد وفاة والده، واضطرار أمه إلى ترك الجبل للعمل في القرى المجاورة لتعول ولدها، ثم تتناول اجتماع قادة الخرميين لتوحيد جهودهم وتثبيت الخرمية في جبل "بوظقوشو" الذي لم يمتد إليه الإسلام بعد، ومن ثم تنتقل إلى "بارسيس" أحد أطفال القرى الجبلية الذين يتسولون في الأسواق بعد أن ساد الجذب والفقر قراهم، ولكن رجلا في السوق كان يعطيه طعاما كدين يجب سداده من خلال قتل رئيس قبيلة "أزد" الحاكمة للمنطقة. وحينما مرت قافلة الرجل بالسوق، هرع خلفها "بارسيس" لقتله، لكنه اعتقل وحينما اعترض "بابك" تعذيب طفل حبس معه ثم هربا من القافلة ولذا براهب في الجبل ليلتحقا بقافلة بعض ضيوفه حتى وصلا "همدان" وينتهي الجزء الأول بقتل قاتلي الوزير.

ويبدأ الجزء الثاني بمجيء "جاوندن" إلي أم "بابك"، وضم "بابك" إليه في جبال "البذ"⁽¹⁰⁾ مقابل مبلغ يدفعه للأم، ثم يقع بابك في حب زوجة جاوندن، وبعد وفاته يصبح "بابك" قائد الخرميين، ويعلن العصيان على الخليفة "المأمون"، ويهزم جيوشه المتتالية، ويستمر العصيان عشرين عاما حتى يتولى قيادة جيش الخلافة "الأفشين" الذي حاول أن يفاوض "بابك" ليعلن "بابك" إسلامه ثم يشتركا معا فيما بعد في التمرد على "المعتصم" معتبرا أنه أخوه لأن كلاهما خرمي، ولكن "بابك" رفض وتحالف مع ملك الروم، وأثناء حصار جيش الخلافة لـ"بابك" ينشق "بارسيس" ويلجأ إلى قيصر الروم ويتزوج أخته لكن القيصر يقتله بوشاية من أحد القساوسة، وفي النهاية يهزم "الأفشين" "بابك" ويمثل بجسده، ويكتشف أمر مفاوضات "الأفشين" مع "بابك" وتنتهي الرواية بمقتل "الأفشين".

المبحث الأول

الصراع الديني والمذهبي في الروايتين

لقد عاشت دولة الخلافة الإسلامية تنوعاً دينياً ومذهبياً كبيراً، ومن ثم كانت هناك العديد من الصراعات الناجمة عن هذا التنوع، وهو ما يمكن تلخيصه كالتالي:

أولاً: الصراع بين العقائد الوثنية والأديان السماوية

إن "مصر" تختلف في طبيعتها العقائدية قبل الإسلام عن "أذربيجان"، فعموم الأراضي المصرية اعتنقت المسيحية، بينما كانت الوثنية منتشرة في "أذربيجان" كالمجوسية والزرادشتية والخرامية⁽¹¹⁾ وغيرها، ومن ثم يمكن تقسيم الوثنية في الروايتين إلى قسمين: الوثنية كأديان وأفكار مستقلة عن الأديان السماوية تماماً، والممارسات الوثنية التي يقوم بها أتباع الدين الإسلامي أو المسيحي.

ذكرت رواية "البشموري" بعض العقائد الوثنية التي بقي منها القليل في مصر أثناء حكم "المأمون"، حيث قال "ثاونا": إن "الوثنية مازالت بالديار تسري غير مقطوعة الجذور، خصوصاً في المناطق البعيدة عن المدينة، وقد سمعت مراراً أن هناك من لا يزال يكرس هياكل الوثنية ويقدها، وفي بعض الكور مازال هناك مجوس يعبدون النار .. منذ .. قدوم الفرس، أما أهل كورة النوبة من السودان .. فيهم من يعترفون بالباري سبحانه، ويتقربون إليه بالشمس والقمر والكواكب، ومنهم من يعبد كل ما استحسنته من شجرة أو بهيمة"⁽¹²⁾، وقد ورد الحديث عن بعض الوثنيين مثل امرأة تدعى "دلوكة"⁽¹³⁾ التي "ظلت حتى موتها متمسكة بوثنيتها، وكانت تجل دين آبائها من عبدة الشمس، وأن المسيحيين المؤمنين كادوا أن يفتكوا بها .. وفي النهاية تركوها

بعد أن طالبوا الجميع بتجنبها، فلما شاخت ذهبت إلي بربا⁽¹⁴⁾ قديمة بالبلد، وظلت مقيمة فيها حتى وجدها بعض البدو الرعاة ميتة هناك.. وهناك من يقول أن المؤمنين فتكوا بـ"دلوكة" داخل البريا وهدموها⁽¹⁵⁾. كما تناولت الرواية الحديث عن بعض البربر ممن لا يجيدون اللسان العربي أو القبطي وكان معهم صنم صغير⁽¹⁶⁾.

أما في العراق فقد تحدثت الرواية عن "الكيومرثية"⁽¹⁷⁾ كأحد الديانات الوثنية التي كانت في فارس وظل لها أتباع حتى عصر "المأمون"، حيث كان أتباعها ينسخون كتبها ويتبادلونها فيما بينهم⁽¹⁸⁾.

على الجانب الآخر كانت الحرية العقائدية متوفرة في "أذربيجان" لجميع الديانات حتى الوثنية منها؛ حيث ذكر "اللاذري" أن "حذيفة بن اليمان" صالح "المرزبان" عن جميع أهل "أذربيجان" على ثمانمائة ألف درهم، علي أن لا يقتل منهم أحدا ولا يسببه ولا يهدم بيت نار⁽¹⁹⁾، ولكن رواية "بابك" أظهرت بعض الخرميين الذين ينتمي إليهم "بابك" وهم يمارسون طقوسهم خفية؛ حيث كانوا يقيمون مجالسهم الخفية المسماة "ضيافة الحب" مرة كل عام، فيجتمعون في قبو مظلم تحت أطلال معبد نار، ويعبر هذا المجلس عن أفكارهم العقائدية، حيث يجلسون ويتناولون الطعام والشراب ثم يدعون روح "شيروين" الذي يعتبرونه المخلص من الظلام الذي غشي الدنيا. وفي الاجتماع المذكور حضر مندوبين عن الخرميين الموجودين في قمة جبل "بوظقوشو"، وناقشوا إنهاء الشقاق والعداء بينهم وتوحيد صفوفهم⁽²⁰⁾. وربما عقدت هذه الممارسات خفية لقيام الخرمية بعدد من الحركات المناوئة للخلافة والإسلام منذ عصر الأمويين.

وكذلك تحدثت رواية "بابك" عن عقيدة الحلول واستنساخ الأرواح في العقيدة الخرمية من خلال إعلان "زرنسا" زوجة "جاويدان" عن موته فقالت: "جاويدان" قال أن الوداع تام، وفي نهاية الليل سوف أرحل، عندئذ سوف تطير روحي الخالدة من صدري وتستقر لدى ذلك الشخص، لقد انتظرت كثيرا، وفي النهاية روح "شيروين" العظيم جعلتني أصادفه، ذلك الشخص اسمه "بابك الخرمندي"⁽²¹⁾.

لم تقف الدولة موقف المتفرج من الشعائر الوثنية، وهو ما أوضحت رواة "البشموري" في قولها "كانت هناك جماعة من الناس قد أخذ أفرادها بجريرة إقامتهم شعائر وثنية في برية بعيدة بصحراء هيليوبوليس، فقبض عليهم حراس الدولة بتهمة السحر وعمل الطلسمات والشغل بالكيماويات والسيمايات"⁽²²⁾. ومن ثم توضح الرواية أن ممارسة الشعائر الوثنية كانت جريمة يعاقب عليها القانون ويلقي صاحبها في السجن.

وكانت الممارسات الإباحية والفساد العقائدي في العقيدة البابكية السبب الرئيس للتصدي لها، حيث قيل لـ"لمأمون" في رواية "بابك" أن عقيدتهم تعتمد على أن الصراع على النساء أحد أهم أسباب الفساد في الأرض، ومن ثم يمكن لكل الرجال أن يناموا تحت لحاف واحد مع كل النساء⁽²³⁾، ويقول بعض الباحثين المحدثين أن الكتب العربية تحدثت عن الانحلال الأخلاقي في الممارسات الخرمية من أجل تشويه سمعة الحركة البابكية لزيادة بغض عموم الناس تجاهها⁽²⁴⁾.

وقد ذكرت رواية "البشموري" أن دور العبادة الوثنية هجرت اختفت بمرور الوقت لعدم وجود معتنقين لهذه الديانات⁽²⁵⁾، وهذا ما أومأت إليه رواية "بابك" عند وصف أطلال معبد مجوسي في مدينة "تبريز"⁽²⁶⁾.

من ناحية أخرى لفتت رواية "البشموري" النظر إلى الممارسات الوثنية بين أتباع الدين المسيحي، والإسلام سواء في "مصر" أو "أنطاكية" أو حتى "بغداد". ففي "مصر" كانت بعض القرويات يضعن الأحجبة التي تحوي كلمات للتقرب من الآلهة الوثنية بغرض الشفاء، وكان هذا الفعل متجذرا في نفوس المصريين، حتى اضطر الشماس "ثاونا" أن يجعل السيدة التي تستخدم الحجاب تستمر في استخدامه بعد أن نهاها عنه؛ خشية ألا تأخذ الدواء الذي وصفه، وقد علل ذلك بقوله "عوام الناس من العلمانيين وخصوصا النساء يعتقدون كثيرا في مثل هذه التعاويذ، والأحجبة التي تعود إلى أزمنة الوثنية السحيقة، وما الأسماء التي في هذه اللقافة إلا من أسماء

قديمة عادت زمنًا على هذه الأرض⁽²⁷⁾. وهو ما قابله "بدير" كذلك في "بغداد" حينما كان ينسخ ما هو مكتوب في الأحجبة التي لا تكتب إلا بالقلم الوثني، ولكنها تختلف في أن من يقومون بها شيوخ مسلمون مختصون⁽²⁸⁾.

أومات رواية "البشموري" إلى النفاق في المسيحية على نحو ما ذكرنا ممن يعلنون أنهم ينتسبون للمسيحية ثم يمارسون الطقوس الوثنية، وقد أظهرت هذا الصراع في أكثر من موضع منها عند زيارة "بدير" و"ثاونا" لدير "أتريب"، وكذلك عند الحديث عن كنيسة "أنطاكية". وقد أظهرت الرواية كذلك الخلاف بين رجال الدين المسيحي حول السماح ببعض التجاوزات في المزارات الدينية بالكنائس؛ لترغيب غير المؤمنين بالذهاب إلى الكنائس والأديرة خاصة في الموالد والأعياد، ثم اجتذابهم إلى الدين الصحيح برفق رويدا رويدا، وبينت التأكيد على حرمة أماكن العبادة خاصة أثناء أداء الصلوات وتلاوة المزامير.

اعتمدت رواية "بابك" على إظهار النفاق بين المسلمين، وقد ظهر ذلك بوضوح عند الحديث عن "الأفشين حيدر بن كاوس" الذي اعتبرته منافقا يبطن الكفر ويظهر الدفاع عن الإسلام لأهداف مادية؛ وقد ظهر ذلك في حوارهِ مع صنمه "زارواه"⁽²⁹⁾ قائلا: "أنت الوحيد الذي يعلم بأنني من يستل سيفه في سبيل انتصار دين يكرهه .. ثم ليكن ذات يوم لدي القدرة على القيام بتمردٍ، وثورتي، وانتقامي! .. لأن قلبي احترق شوقا إلى "خراسان" فتحول إلى صحراء جافة. عندئذٍ ستكون "خراسان" لي، وبلاد "ما وراء النهر" لي، و"أسروشنه" لي، وكل "إيران" وكل "طوران" لي، حينئذٍ سيكون أمير المؤمنين مثلك مجرد صنم في يدي"⁽³⁰⁾.

وكذلك أبرزت الرواية محاولات "الأفشين" لاستمالة "بابك"؛ حتى يدخل الإسلام نفاقا ويتعاون معه ليهدم دولة الخلافة، لأنه لا يمكن أن يهدم الخلافة، إلا إذا "أصبح مسلما" ولكن "بابك" رفض لأن الدين بالنسبة له ليس حجر قمار، وإنما هو مدخل للحرية، لذا أصر على القتال حتى النهاية.

وقد ذكر "الطبري" أن "المازيار" -أحد حكام "طبرستان" المتمردين خلال حكم "المعتصم"- أوشى بـ"الأفشين" بعد هزيمته والقبض عليه قائلا "كتب أخوه" خاش" إلي أخي "قوهيار" إنه لم ينصر هذا الدين الأبيض غيري وغيرك وغير "بابك"، فأما "بابك" فإنه بحمقه قتل نفسه، فقد جهدت أن أصرف عنه الموت، فأبي حمقه إلا أن دلاه فيما وقع فيه⁽³¹⁾، وكذلك ذكر "عبد القاهر البغدادي" أن "الأفشين" كان في سره مع "بابك" وتواني في القتال معه ودله على عورات عساكر المسلمين وقتل الكثيرين منهم .. ولما قُتل "بابك" ظهر للخليفة غدر "الأفشين" وخيانتة للمسلمين في حروبه مع "بابك"، فأمر بقتله وصلبه⁽³²⁾.

وقد أضافت رواية "بابك" لهذه الممارسات الوثنية لدى عموم المسلمين موقف البغض من الخليفة "المأمون"؛ معتبرين أن حركة الترجمة عن كتب الكفار نوعا من الممارسات الوثنية غير المقبولة، وهو ما أشارت إليه الرواية فيما رواه ابن "جبرائيل" عما يقوله العامة في بغداد من أن "الخليفة" "المأمون" استقطع من قوتنا ورفع راتب وزيره الخرساني ابن عبدة النار.. وهو لا يقيم الصلوات الخمس، وقد نسي قراءة القرآن، وعكف على مطالعة كتب علماء الروم الممثلة بالكفر⁽³³⁾. وهو ما علق به "الطبري" علي رفض بني "هاشم" لوزارة "الحسن بن سهل" فقالوا "لا نرضي بالمجوسي ابن المجوسي" "الحسن بن سهل"⁽³⁴⁾.

وبرغم ذلك فإن الروایتين قد أجمعتا علي أن - المسلمين لم يرغبوا أحدا علي اعتناق الإسلام حتى أشدهم تجبرا مثل "محمد بن الرواد" الذي حاول اقناع جاريته "أعجا" الخرمية بدخول الإسلام، حيث "مازال الشيخ المريض يطلب من "أعجا" أن تعتنق الإسلام ولا تظل علي الكفر.. ولكن "أعجا" رفضت عرض الشيخ في الحال"⁽³⁵⁾. وهو ما يومئ إلى أن غير المسلمين كان لديهم حرية الاعتقاد حتى لو كانوا عبيدا.

يعتبر "ثاونا" الوجه المسيحي للصراع الوثني-المسيحي، أما "اليشكري" فهو الوجه المسلم للصراع الوثني - الإسلامي؛ فكلاهما اعتنق الوثنية وكلاهما انتهى بأن

وهب نفسه لله؛ الأول في سلك الرهبانية والثاني في سلك التصوف؛ كرد فعل للاضطراب الديني الذي عاشته المنطقة في تلك الفترة الحساسة.

ثانياً: العلاقة بين الإسلام والمسيحية

لم تذكر روايتا "البشموري" و"بابك" وجود خلاف بين الكنيسة والخلافة، وقد ركزت الروايتان على نقاط التشابه بين المسلمين والمسيحيين، وأن كليهما يعتمدان المبادئ نفسها مثل: الإيمان بالله والرسل والأنبياء، بل إن بعض الشعائر تتشابه مثل: التشابه بين الوضوء وقيام الكهنة بغسل أقدامهم قبل الدخول إلى قدس الأقداس وغيرها من الممارسات.

كما أبدت الروايتان احترام الخلافة لمعتقدات المسيحيين؛ فقد أوردت رواية "البشموري" أن سبب بناء "الفسطاط" بديلاً عن "الإسكندرية" هو عدم إخراج القبط من بلادهم بعد أن ضاق حصن "ببليون" بالجيوش المسلمة⁽³⁶⁾، كما ذكرت أن بعض العسكر المسلمين حينما رأوا بطل القصة -"بدير"- ورفيقه القس "ثاونا" نزلوا عن خيولهم احتراماً لما رأوا من ملابسهم الكنسية⁽³⁷⁾، كما تتحدث الرواية في أكثر من موضع عن صيانة أديرة وكنائس الأقباط في "مصر".

ومن الجدير بالذكر أن قمة احترام الإسلام للمسيحية ظهر حينما خير الخليفة "رؤساء الكور المستسلمين في الرحيل إلى واحدة من بقاع عدة بأرض الخلافة فاختاروا مدينة أنطاكية الكبرى⁽³⁸⁾؛ بسبب تقارب الكنيسة اليعقوبية مع كنيسة أنطاكية⁽³⁹⁾، كما طلب ربان السفينة المسلم من "بدير" أن يصلي على الموتى المسيحيين الذين توفوا خلال نقلهم من "مصر" إلى أنطاكية⁽⁴⁰⁾.

أما رواية "بابك" فلم تركز على العلاقة بين الإسلام والمسيحية بالشكل المكثف الذي ظهر في رواية "البشموري"، غير أن هذا لم يمنع ظهور بعض

ملاح هذه العلاقة بإبراز شخصية "جبرائيل بن بختيشوع" -الطبيب السرياني الذي كان ينتمي إلى المذهب النسطوري⁽⁴¹⁾- باعتباره من أقرب الشخصيات إلى "المأمون" حتى إنه الوحيد الذي يمكنه أن يبدأ الحديث في حضور الخليفة دون إذن⁽⁴²⁾. فهو يدخل على الخليفة مرتدياً صليبا ذهبيا، كما يمكنه أن يناقشه في أمور الفلسفة وكذلك يمكن أن يلعبا الشطرنج معا. وهو ما يوضح أن عمل الشخص ومكانته في القصر العباسي لم يكن لها علاقة بدينه، فبرغم العداء التاريخي بين العباسيين والروم نجد أن المسيحيين من رعايا الدولة لم يكونوا طرفا في هذا الصراع، بل إنهم يمكن أن يتبوأوا أماكن لا يتبوأها غيرهم من المسلمين وفقا لمكانتهم العلمية أو الأدبية.

وبرغم أن الجيش الإسلامي في بداية مجيئه إلى "مصر" استقل في سكنه عن السكان الأقباط حتى لا يزعجهم في بلادهم إلا أنه بمرور الزمن تعايش الكثير من المسلمين والأقباط معا في الأماكن نفسها، وهو ما تناولته الرواية في أكثر من موضع عند الحديث عن العمل المشترك في الضيعات والمصانع التابعة للكنيسة أو في خدمة الحجاج خاصة مع إسلام الكثير من الأقباط، وقد ظهر هذا بوضوح عند الحديث عن استقبال العمدة المسلم في منطقة "الحواف الشرقي" لـ "بدير" والشماس "ثاونا" بحفاوة كبيرة وأكرمهم بتقديم ذبيحة وفواكه وثريد.

على الجانب الآخر كانت هذه العلاقة بين الخلافة الإسلامية والمسيحيين تسمح بنوع من الاستغلال السياسي من قبل الخلفاء؛ حيث إن الباعث على أحداث رواية "البشموري" كان حمل "ثاونا" و"بدير" رسالة الأب "يوساب" إلي البشموريين ليكفوا عن التصدي للخليفة، وهو ما ذكره الشماس "ثاونا" حين قال "أظن أن أبانا سوف يحملني رسالة إلي زعيم البشامرة لأنه قال لي .. إنه سيجعلني رسوله في أمر مهم غداً، وقد سمعت أنه ذهب إلي والي البلاد في الفسطاط منذ يومين واجتمع به بناء على طلب الأخير، وربما طلب الوالي من أبينا الوساطة مجدداً مع البشموريين،

حتى يرجعوا عما هم فيه ويدفعوا الخراج"⁽⁴³⁾. ويوضح هذا المقطع التعاون الذي كان بين الكنيسة والخلافة واستخدام رموز الدين المسيحي كوسيلة تساعد على استمرار تبعية المسيحيين للدولة والخلافة.

وكذلك تصور الرواية الأب "يوساب" بأنه الراعي الذي يشفق على رعيته، وهو ما يظهر في قول "ثاونا" "قلما نظر أبونا البطريرك الأنبا "يوساب" حزن على أولئك الضعفاء، لأنهم لا يقدرّون على مقاومة السلطان، وأنهم باختيارهم اختاروا الهلاك لنفوسهم، فبدأ المهتم بخلاص شعبه الأمين بالحقيقة يرسل إليهم الرسل، ويذكر لهم ما يحل بهم ليعودوا ويندموا"⁽⁴⁴⁾.

غير أن الرواية لم تغفل بعض التمييز الذي مورس بحق الأقباط في "مصر" من خلال الأوامر التي كان يفرضها بعض الولاة على الأقباط منها: ألا يركب القبط الخيل، وإنما يسمح لهم بركوب البغال فقط، كذلك لبس المرقع، كما كانوا يجعلونهم يلبسون خف أبيض وأسود⁽⁴⁵⁾. وهذا ما لم يحدث في هذه الفترة، بل حدث في زمن الخليفة "المتوكل" الذي ابتدع الكثير من الأمور السيئة تجاه أهل الذمة⁽⁴⁶⁾. أما تمييز لباسهم عن ملابس العرب، فكان في عصر "هارون الرشيد" الذي "ألزم أهل الذمة بتمييز لباسهم وهيئاتهم في بغداد وغيرها من البلاد"⁽⁴⁷⁾.

وهناك حادثة مريّة قام بها عسكر "مروان" ألا وهي اقتحام دير العذراء، وكان به ثلاثون عذراء من الراهبات، فأرادوا أن يسبّوهم، فقالت إحداهنّ لهم إن لديها زيتاً لو دهنه الشخص على جسده لن يؤثر فيه ضرب السيوف، ودهنت الزيت على رقبتها، وطلبت منهم أن يجربوه، وعندما ضربها الجندي طارت رقبتها؛ فقد فضلت الموت على أن تترك الدير لتصبح جارية، وعندها ترك هؤلاء الجنود الدير، ولم يمّسوا أي من راهباته⁽⁴⁸⁾، وقد أورد المقرئزي هذه القصة⁽⁴⁹⁾ التي تدل على وجود بعض التجاوزات من قبل بعض الجنود دون أن يستطع الحاكم التصدي لها. كذلك قام والي الأموي "حنظلة بن صفوان" بوشم كافة الأقباط بوشم الأسد⁽⁵⁰⁾؛ حتى يميز

بين الأقباط الذين تجب عليهم الجزية وغيرهم من المسلمين الذين لا يدفعون الجزية، وقد أومات الرواية إلى ذلك في أكثر من موضع.

كانت هناك بعض الإيماءات إلى دخول بعض النصارى في الإسلام؛ بسبب الفوائد التي تعود عليهم من دخول الإسلام مثل: التخلص من الجزية، والتودد إلى المسلمين، كما في قرية "غيفة" التي دخل أغلب أهلها الإسلام لخدمة الحجاج⁽⁵¹⁾، غير أنني لم أقف على ذلك في المصادر التاريخية، ومع ذلك أوضحت الرواية في موضع آخر أن هذا لم يحم المسلمين الأقباط الذي عانوا من الفقر ذاته الذي عانى منه المسيحيون الأقباط، ومن ثم فقد التحقوا كذلك بـ"البشموري" وحاربوا معه⁽⁵²⁾.

وقد تناولت رواية "البشموري" محاولة الروم استمالة أقباط "مصر" لينضموا إليهم على أساس ديني بحجة تخليص الأرض المقدسة في "فلسطين" من المسلمين أو من أسمتهم "الساراسينيين" أي أبناء "إسماعيل"، ولكن أقباط "مصر" رفضوا؛ لأن الأرض المقدسة في أمان في يد المسلمين، بينما نجد القسيس "ميخائيل" في كنيسة "أنطاكية" يتآمر مع بعض الروم على الخلافة، ما يدل على أن بعض مسيحيي "أنطاكية" كانوا يتآمرون على الدولة العباسية في إطار الصراع الإسلامي المسيحي⁽⁵³⁾.

يمكن اعتبار الصراع بين الروم والعباسيين بمثابة صراع سياسي ذي صبغة دينية، وقد دخل "بابك" على خط هذا الصراع من منطلق أن عدو عدوي صديقي، وهو ما ذكرته رواية "بابك" من أنه قال لسفير الروم "بما أن الخلافة الإسلامية عدو غادر لنا ولكم، فإنني على أتم الاستعداد لأن أكون صديقا لإمبراطور الروم في ميدان المعركة"⁽⁵⁴⁾، وقد حاول رهبان من طرف قيصر الروم أن يدعوا "بابك" للمسيحية، ولكنه كان يرفض⁽⁵⁵⁾ حتى وهو علي شفا الهزيمة، برغم أن "بارسيس" - صديقه وأحد قواده - قد اعتنق المسيحية وتزوج أخت القيصر⁽⁵⁶⁾.

ثالثا: الصراع بين المذاهب المسيحية

ألقت رواية "البشموري" الضوء على الخلاف الكبير الموجود بين كنيسة "الإسكندرية" وكنيسة "روما" والقسطنطينية" نتيجة ما حدث في مجمع "أفيس" (57) ومجمع "خلفيدونية" (58)، الذي جعل الكنيسة في "مصر" تنقسم إلى قسمين: اليعقوبيون (59) أو الأقباط وهم: عموم مسيحي "مصر"، والملكانيون (60) المدعومين من الرومان (61)، وهو ما ذكره "المقريزي" في قوله عن اليعقوبيين "وبينهم وبين الملكية ما يمنع مناكرتهم، ويوجب قتل بعضهم بعضا .. فإنهم في الحقيقة أهل مصر أعلاها وأسفلها" (62).

وقد تناولت رواية "البشموري" السجال بين الطائفتين في محاولة بعض الملكانيين التسلل إلى الكنيسة اليعقوبية؛ لزراعة الإيمان بالعقائد اليعقوبية واجتذاب رهبانهم إلى المذهب الملكاني كما في حالة الراهب "الفلاس" الذي وجدوا بين أوراقه هرطقات ودسا على المسيح والكنيسة وفقا لرأي الكنيسة القبطية، وتحدثت كذلك عن بعض الخلافات بين الكنيستين مثل: الختان وموت الروح مع الجسد وغيره من الأمور الخلافية. (63).

ومن بين الخلافات التي صورتها رواية "البشموري" بين المذهبين - تصوير المسيح وأصحابه حيث يروي "بدير" لـ "ثاونا" ما رآه في كنيسة للملكانيين فقال "شاهدت ذات مرة في كنيسة تعود إلي الملكانيين الهرطقة .. صورا من الجحيم وقد امتلأت بالشياطين المخيفة وأساليب العذاب، وكان السيد مصورا على نحو غاية في الضعف والهزال، وقد صلب على صليبه والدم ينزف من جسده .. فما بالنا -نحن الأقباط- لا نرسم السيدة -البتول- والسيد -له المجد- إلا على أجمل صورة وأكثرها شرحا للمصدر، ولعلني لم أر أبدا صورة من صور الجحيم والشياطين وقد رسمت على جدران كنائسنا .. رد "ثاونا" .. نحن نصور القديسين وكذا السيد والبتول كيفما نرى على أجمل وأفضل ما يكون؛ لتحسين القلوب وتعميرها بالإيمان .. وأعلم أن الخلقودنيين الملكانيين يصورون الشياطين وزبانية الجحيم حتى يخيفوا الناس ويرعبوهم بالآخرة، ليتسلط من يريد التسلط عليهم باسم الرب، أما نحن -اليعاقبة- أصحاب الديانة الحقّة فالآخرة النعيم بالنسبة لنا" (64).

وكما أوردت الرواية، فقد كان هذا الصراع يؤدي أحيانا إلي حدوث شغب في بعض الأديرة والبلدان، على نحو ما حدث في "سمنود"، حيث حذر أحد الأقباط "بدير" و"ثاونا" من المرور بها؛ لوجود شغب، لأن بعض الرهبان دخلوا على دير بها فلما حان وقت القداس، أضافوا إلي "الاعتراف الأخير" كلاما، وقالوا "المحي كصفة لجسد المسيح، هذا هو الجسد المحيي"، فثار عليهم القساوسة والناس، وكادوا يفتكون بهم⁽⁶⁵⁾، وهو ما علق عليه "ثاونا" بأن هذا نوعا من الهرطقة التي قال بها "هرقل"، وحاول أن يرغم عليها الأقباط التاوضوريين/ اليعقوبيين، وعين علي كنيستهم بطريركا نسطوريا، وهو ما يعكس حجم الاضطهاد الذي عاني منه الأقباط المصريون في زمن الرومان، مما جعل إخلاصهم للمسلمين أكثر من الرومان الذين يدينون بدينهم نفسه، وذلك لأن الخلفاء المسلمين سمحوا لكل الطوائف بممارسة طقوسهم دون أن يسيطر أحدهم على الآخر، بينما تحيز الرومان لوجهات نظر يراها أقباط "مصر" نوعا من الهرطقة.

من ناحية أخرى ظهرت قضية السجود للتماثيل على يد بطريك "القسطنطينية" الذي "عارض السجود لتماثيل القديسين وحتى للصليب زاعما أن الصليب ليس أعظم من التماثيل .. ومن هنا اغتر "لاون" وعادى الساجدين للتماثيل وقتل العديد من زعماء الروم"⁽⁶⁶⁾، وهو ما مثل صراعا بين الكنيسة النسطورية والملكانية بحماية ملك الروم "توفيل"⁽⁶⁷⁾ بن ميخائيل الذي منع تصوير العذراء والمسيح واعتبر هذه الصور أو التماثيل صورة من صور الكفر، وقد عبرت رواية "بابك" عن عدم تقبل بعض المسيحيين لذلك بقولها "برغم من كافة المحظورات التي أقرها الإمبراطور "توفيل"، فأى امرأة يمكنها انتزاع قلبها من أيقونة أم الرب "مريم"؟ وإذا كانت الإمبراطورة "تيودرا"⁽⁶⁸⁾ تخر وتبكي أمام أيقونة مريم التي تخفيها عن زوجها في غرفة نومها في قصر الإمبراطور ب"القسطنطينية"، فمما لا شك فيه، سوف تنزل السماء عقابها على "توفيل" الملعون في نهاية المطاف"⁽⁶⁹⁾.

ومن الجدير بالذكر أن الصراع بين الطرفين كان صراعاً دينياً في المقام الأول، غير أنه لم يخل من الصراعات المادية، والرغبة في السيطرة على الممتلكات، والهيمنة على أهل الدين في البلاد. فقد شكل الصراع بين المذاهب المسيحية في مصر العلاقة بينهم وبين الخليفة، ويوجز "ثاونا" هذا في قوله عن الملكانيين "هم لا يكفون عن دفع البراطيل والبذل للوالي؛ حتى يسلمهم كنائسنا، ويستولوا على ممتلكاتها، وتكون لهم الهيمنة والإمرة على أهل الدين في البلاد كلها، بينما الوثنية ما زالت بالديار تسري"⁽⁷⁰⁾. ويقول في موضع آخر "أبونا "يوساب" عينه أولاً وأخيراً على بيعتنا اليعقوبية وممتلكاتها وثوراتها، وحربه أولاً وأخيراً ضد الملكانيين الهراطقة، وهو يتمنى الوقت الذي يجيء فينقطع دابرهم من البلاد، فانتشار الإسلام في القرى والكور لا يقلقه؛ فهو حريص على رباط الود مع المسلمين جميعاً وخاصة الولاة والأمراء؛ حتى يقووه في حربته هذه ضد الكنيسة الملكانية التي إن سادت في البلاد فربما عاد الروم إليها، وسادوا مرة أخرى"⁽⁷¹⁾.

وهكذا نجد أن التقارب بين الكنيسة اليعقوبية والخلفاء المسلمين لم يكن مجرد احترام متبادل لشعائر الآخر، وإنما كانت وحدة العدو، فالعدو بالنسبة للخلافة هم الروم، ويرتبط الروم بالكنيسة الملكانية التي مثلت الجناح الديني للروم في مصر علي حساب الكنيسة اليعقوبية التي ذاقت الأمرين علي أيديهم، ومن ثم وجب على الكنيسة اليعقوبية أن تحافظ على الود المشترك مع الخلافة ضد الروم، خاصة وأن فساد الود مع الحكام المسلمين يصب في مصلحة الملكانيين كما حدث في عصر هشام بن عبد الملك الذي فرض علي الأقباط خراج وجزية باهظة، وعاملهم بقسوة، فهدم لهم الكثير من الكنائس والتماثيل والصلبان، بل إنه بدأ يستجيب للملكانية، ورد كنائسهم التي منحها الخلفاء السابقون إلى اليعقوبيين، حيث "أخذ من اليعاقبة كنيسة البشارة"⁽⁷²⁾، لذا كان كل الباباوات بدءاً من الأب "خائيل" حتى الأب "يوساب" ينصحون البشوريين بالتوقف عن الثورة ضد الخليفة. كما جنحوا إلى صف العباسيين ضد الأمويين، ولما استولى أبو العباس على مصر أحسن إلى المسيحيين، ورثي لحالهم، وسامح البشامرة الثائرين، ودفع لهم خراجاً، وطلب منه البطريك أن يعطيه مؤونة للبيع في كل أنحاء

البلاد، فأجابه إلى ما التمس⁽⁷³⁾، ومن ثم فقد خشي الأقباط في زمن "المأمون" من أن يتحول الأمر إلى ما كان عليه أيام الرومان أو في نهاية عصر الأمويين، لذا نجد كبارهم غالبا ما يدينون بالولاء للخليفة ويسترضونه.

رابعا: الصراع بين المذاهب الإسلامية

ظهر الحديث عن اختلاف الطوائف الإسلامية بشكل باهت في رواية "البشموري"؛ حيث أتت على ذكر المعتزلة عرضا كأحد الطوائف التي يستمد منها الهرطقة المسيحيون أفكارهم، كما في الحديث عن الراهب المارق في دير "إتريب" والرهبان الذين أحدثوا فتنة في "سمنود"، وكذلك ذكرت الرواية أن "بعضا من أولئك الذين قالوا بخلق كتاب المسلمين، قد تسللوا سرا إلى مصر السفلى، والتحقوا بالبشموري بسبب اشتداد الملاحقة لهم من قبل الخليفة"⁽⁷⁴⁾. وقد خالفت الأدبية في هذا الوقائع التاريخية التي تثبت أن "المأمون" -الذي حدثت في عهده ثورة القبط- أيد فكرة خلق القرآن وهاجم رافضيها وليس العكس.

كذلك ذكرت رواية "البشموري" القرامطة، وانضمامهم للبشموري حيث قابل "ثاونا" رجلا "التحق بالبشموري سرا بعد أن هرب من ملاحقة الوالي له ولجماعته التي يقال لها القرامطة، وأن الخليفة نفسه يشدد عليهم .. في جميع أمصار خلافته.. بسبب خروجهم على الخليفة الذي جعل المشايخ وأهل الدين يرمونهم بالكفر والزندقة"⁽⁷⁵⁾، ويتنافى ذكر القرامطة مع الحقائق التاريخية، حيث أن القرامطة ظهوروا في بداية القرن الرابع الهجري، بينما كانت ثورات الأقباط في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري.

كانت "مصر" بعيدة عن ذلك الصراع السياسي بين أهل البيت والعباسيين، ومن ثم لم نجد -تقريبا- أي ذكر للشيعنة أو أهل البيت في الجزء الأول من الرواية، غير أن هناك لمحة من الحديث عن التشيع جاءت في الجزء الثاني حينما انتقل بطل الرواية "بدير" إلى "بغداد" وقابل "اليشكري" الذي يخطط التشيع بالأفكار التي

كانت موجودة قبل الإسلام مثل: الفيثاعورثية، والأفلاطونية الحديثة، وعلم الكون الهرمسي، كما أشارت إلى فرق إسلامية أخرى كالنظامية⁽⁷⁶⁾.

أما رواية "بابك" فقد أفسحت مجالاً واسعاً للاختلاف بين الشيعة والسنة، وأرجعت قتل "هارون الرشيد" لوزيره "جعفر البرمكي" إلى تشيعه⁽⁷⁷⁾، فقال الرشيد وهو يحدث رأس "جعفر" المقطوع "لكن لماذا لم تخرج حب التشيع من قلبك؟ لماذا لم تطرد من مجلسك الشيعة الذين يرتدون الأبيض وقلوبهم سوداء؟"⁽⁷⁸⁾.

وقد أحدث "المأمون" تغييراً جذرياً في ذلك الصراع فيما أسمته رواية "بابك" بـ"الثورة الخضراء"؛ حيث قام المأمون بناءً على نصيحة وزيره الشيعي الخرساني الفضل بن سهل بـ"الثورة الخضراء"، فاستدعى الإمام الثامن للشيعة "علي بن موسى" من المدينة، وعينه ولياً للعهد، وأطلق عليه اللقب الشرفي "علي الرضا"، وهذا يعد انتصاراً للشيعة على السنة. وتتفق المصادر التاريخية مع هذا⁽⁷⁹⁾.

وتجسد الرواية الصراع بين العباسيين وأهل البيت في تعقيبها على إرسال الإمام "علي الرضا" رسائله إلى الأقطار؛ بأنه أصبح ولي العهد، وسيكون التاج له بعد "المأمون"، فنقول "ولكن الإمام تعجل جداً؛ ففي ذلك الوقت كانت قمة موجة الثورة الخضراء التي قام بها المأمون تتراجع مرتبطة بالموجة السوداء التي نشأت وهاجت في بغداد البعيدة"⁽⁸⁰⁾. وهكذا نجد أنفسنا بين موجتين موجة خضراء؛ لتمكين أهل البيت من حقهم المشروع في الحكم، وأخرى سوداء بقيادة "إبراهيم بن المهدي" عم "المأمون"؛ لتثبيت الخلافة العباسية، وتنحية أهل البيت من المشهد السياسي.

ولم يقتصر الصراع على أفراد البيت العباسي فحسب، بل وفقاً لرواية ابن الطبيب "جبرائيل" فإن شوارع "بغداد" كانت تخشى من انتقال الحكم إلى أهل البيت وشيعتهم، "فلو انتقل في المستقبل الحكم من العباسيين إلى أئمة الشيعة، فلا بد أن الشيعة سيقبضون في القريب العاجل بوحشية أكثر من أعدائهم"⁽⁸¹⁾. ولهذا استطاع "إبراهيم بن المهدي" عم "المأمون" أن يرتقي العرش في "بغداد"؛ ليعلن نفسه خليفة

للمسلمين، فأصبح "المأمون" في موقف صعب؛ خاصة بعد أن تأكد أن وزيره "الفضل بن سهل" يخفي عنه ما يحدث في "بغداد" من تطورات ضده.

ومن ثم فقد سار "المأمون" على نهج والده؛ فأوعز إلي قتل وزيره⁽⁸²⁾، ثم قتل - علي حسب بعض الأقوال- ولي عهده "علي الرضا"، وتعقب الرواية على ذلك بقولها "إن جميع هذه الأحداث التي تلت بعضها البعض علي أية حال سواء كانت إشاعة أم حقيقة، جعلت المأمون -الذي كان متوجها لـ"بغداد"- يتخلص أولاً من وزيره الخراساني، والآن من ولي عهده الشيعي. وبهذا لم يبق من ثورة "المأمون" الخضراء سوى الملابس والراية الخضراء التي عليه الآن"⁽⁸³⁾، ولكنه سرعان ما تخلي عنها؛ ليعود إلي اللون الأسود بمجرد عودته إلي بغداد⁽⁸⁴⁾، وبذلك انتهت الثورة الخضراء وعادت الدولة العباسية إلي سيرتها الأولى في النزاع مع أهل البيت، أو -بتعبير آخر- خسر أهل البيت الصراع.

وتعتبر الرواية أن الفترة التي كان فيها "المأمون" متجها إلي "العراق" فترة حاسمة على مستوى المذاهب الإسلامية شيعتها وسنتها على حد سواء؛ فقد قُتل الإمام "علي الرضا"، وانتقلت الإمامة إلي ابنه الإمام "محمد الجواد" الذي مازال في التاسعة من عمره، ومن ثم لم يتبلور فكره بعد، وكذلك قد توفي أئمة السنة "أبو حنيفة" و"مالك" و"الشافعي"، ولم يتبق سوى الإمام "أحمد بن حنبل" بما يمثله الفكر الحنبلي من تمسك بالنصوص يصل إلى حد التشدد لدى متبعيه، فظهر ما يشبه جماعات الأمر بالمعروف التي بدأت تتصدى لحالات الفجور التي تفشت في المجتمع العباسي، وعلى الجانب الآخر بلغ تيار المجون والطوائف ذات الشطط في الفكر الإسلامي مستوى شكل غير مسبوق في شتى بقاع الدولة⁽⁸⁵⁾.

ومن بين المذاهب التي وجدت في تلك الفترة: المذهب الباطني الذي تم التنكيل به منذ عصر "هارون الرشيد"؛ فتوطدت علاقته بالخرمية، وقد عبرت رواية "بابك" عن العلاقات المتبادلة بين الباطنية والخرمية، فأشارت إلى أن كثير من شباب الخرمية كانوا يهبطون من الجبال ليدعموا الحركات الباطنية في "همدان"، فيعود منهم القليل

سالما لبلاده، وترجم الرواية أن أبا "بابك" كان أحد هؤلاء المقتولين⁽⁸⁶⁾. وقد ذُكر في كتاب "الفرق بين الفرق" أن البابكية صارت "مع الباطنية يدا واحدة، واجتمع مع "بابك" من أهل "البدین" وممن انضم إليهم من "الديلم" مقدار ثلاثمائة ألف رجل .. وذكر أصحاب التواريخ أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجسروا على إظهاره خوفا من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أسسا، من قبلها منهم صار في الباطن إلى تفضيل أديان المجوس، وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي -عليه السلام- على موافقة أسسهم⁽⁸⁷⁾.

أما عقيدتهم في الإله فقد لخصتها إحدى الباطنيات قائلة "إن اعتقادنا يقضي بأن الله موجود وغير موجود، ولا حي، ولا ميت، ولا قادر ولا عاجز، ولا عالم ولا جاهل، ولا ناطق، ولا صامت، ولا بصير، ولا أعمى ...

وعندما أخذت الفتاة الباطنية نفسها، قال "بابك":

- أهناك رب هكذا؟

- لم يكن هناك رب هكذا على الإطلاق، ولن يكون، ولكنه موجود في كل مكان، لهذا السبب عقيدتنا أسمى من جميع العقائد⁽⁸⁸⁾.

وتستند الباطنية في هذا الفكر إلى أن الله تعالى أعلى من كل الصفات، فلا يمكن وصفه بالصفات البشرية: كالقدرة والرؤية والبصر، وهذا يعد خطأ لأنه "ليس كمثله شيء"⁽⁸⁹⁾، وبالتالي لا يمكن اثبات هذه الصفات له أو نفيها عنه.

أُلقت رواية "بابك" الضوء على أن هذه الفروق المذهبية تفرق بين الكثيرين؛ حيث قال "مهران" الحداد "وأنا أعرف أن الفرقة الدينية كثيرا ما تفرق بين أخوين من رحم امرأة واحدة، ومن سوء حظي أن أخي التحق بقوات الباطنية، وخلال عشرة أعوام عندما كنا نتقابل، كنا نصرف وجوهنا عن بعضنا البعض، ثم بعد ذلك لقي حتفه قبل تسعة أعوام حينما قُتل الباطنيون الذين ثاروا "عند باب الأسد" .. والآن أذهب وأزور قبره كل خميس وأبكي"⁽⁹⁰⁾.

المبحث الثالث

الصراع العرقي والاقتصادي في الروايتين

إن الدولة العباسية تعتبر أكبر الدول الإسلامية التي حكمت العالم حيث كان فيها تنوع عرقي كبير، فهناك العرب والفرس والأتراك والمصريون والأفارقة والبربر وغيرهم من الأعراق، وتتميز رواية "البشموري" بأن أغلب أحداثها تدور في "مصر"؛ حيث لا يوجد سوى العرق المصري وبعض الأعراب الوافدين، وكذلك لم يحتك بطل الرواية حينما غادر مصر بالكثير من الأعراق، أما أحداث رواية "بابك" فتدور في "المشرق الإسلامي"، حيث تتجاوز الكثير من الأعراق المتصارعة؛ ومن ثم نجد الصراع العرقي في رواية "بابك" أعنف من نظيره في رواية "البشموري". بينما يستحوذ الصراع الاقتصادي علي مكان بارز في الروايتين وقد تناولت الروايتان الصراع من خلال عدة محاور:

أولاً: الصراع بين الأعاجم والعرب في الروايتين

أفسحت رواية "بابك" مجالاً واسعاً للصراع العرقي بين أهم أعراق الدولة آنذاك، وهي: العرب والفرس والأتراك مع إشارات بسيطة إلى الروم، وكان الصراع بين العرب والفرس هو الأكبر في الجزء الأول من الرواية، ثم بدأ ظهور العرق التركي على استحياء في نهاية الجزء الثاني. ومن أهم المواقف التي توضح هذا الصراع العرقي: النزاع بين "الأمين" و"المأمون"، فبرغم أن الأب واحد - "هارون الرشيد" - فإن وجود عنصر أعجمي في نسب "المأمون" من طرف أمه الفارسية جعله في المرتبة الثانية بعد "الأمين" الذي تنتمي أمه إلى العنصر العربي العباسي الأصيل، ومن ثم كان "هارون الرشيد" مضطراً إلى جعل ولي العهد الأول هو ابنه الأصغر "الأمين" ابن

كبيرة الحريم "زُبَيْدَة" بنت عمه، بينما جعل ولي العهد الثاني هو ابنه الأكبر "المأمون" ابن "مراجل" الجارية الإيرانية، بما يمثل انتصارا للعنصر العربي علي الفارسي⁽⁹¹⁾.

وكحل وسط حاول أن يرضي "الرشيد" هذين العرقين؛ فقسم أراضي الخلافة بين ولديه: ليتولى "الأمين" "بغداد" والولايات الغربية من الخلافة، بينما تولي "المأمون" إمارة خراسان، ليكون أميرا على أهله من الفرس. وحتى تضمن "زُبَيْدَة" أن الوزراء الفرس لن يفسدوا على ولدها خلافته حرصت "الرشيد" على قتل "جعفر البرمكي" قائلة عن البرامكة "إذا ظلوا أحياء، فسوف يكونون في المستقبل مصدر بلاء لابنك وابني ولي العهد الأول "الأمين"، وسوف يجعلون ابنك الأكبر "المأمون" ابن تلك الجارية "مراجل" يعتلي العرش"⁽⁹²⁾، وفي ذلك إيماءة إلى أن نكبة البرامكة لم تكن إلا لخوف "زُبَيْدَة" ممن يتحيزوا وهم ذوي الأصول الأعجمية إلى ابن الأعجمية ضد ابن العربية.

ومن ثم فحينما عزل "الأمين" أخاه من ولاية العهد وعهد بها إلى ولده، وطمع في الاستيلاء على خراسان استعان "المأمون" بـ"ظاهر بن حسين" علي رأس جيش من الخرسانيين الذين يُعتبرون أحواله، وكذلك عين "المأمون" "فضل بن سهل" الوزير الخرساني في المشرق الإسلامي وأخاه الأصغر "الحسن بن سهل" وزيرا للجانب الغربي من العالم الإسلامي⁽⁹³⁾، وهو ما يدل علي انتصار العنصر الفارسي علي العربي في المعركة العرقية خلال حكم "المأمون".

وقد أثر انحياز "المأمون" إلى العنصر الفارسي تأثيرا إيجابيا على البناء الثقافي الفارسي؛ فبدأ ظهور اللغة الفارسية الإسلامية كلغة ذات بناء حضاري وثقافي من خلال بدء ظهور بواكير الشعر الفارسي الإسلامي، وهو ما أوردته رواية "بابك"؛ حيث يقول "المأمون" إن "هناك شخص يدعي "عباس بن طرخان" جاء إلى "مرو" حينما كنت ولنا للعهد، وأنشد في حضوري شعرا كتبه باللغة الفارسية الجديدة، أهداني إياه"⁽⁹⁴⁾، ومن ثم يمكن القول بأن "المأمون" لم يكن داعما للفرس سياسيا فحسب، وإنما اعتني كذلك باللغة والأدب الفارسي الإسلامي.

ومن الجدير بالذكر أن النزاع العرقي اختلط بالصراع المذهبي في عهد "المأمون"، حيث يعتبر الفرس أن التشيع مرتبط بهم؛ بحكم أنهم أحوال الإمام "جعفر الصادق بن علي زين العابدين"، ومن ثم كان "المأمون" في وضع حرج؛ فهو بين مطرقة العباسيين الذين لا يرضون إلا بعودة الخلافة للبيت العباسي، وخلع مظاهر التشيع، وبين سندان الفرس حلفائه الذين يميلون إلى أهل البيت، ويرفضون الملابس والعلم الأسود الذي رفعه "المأمون"، ومن ثم فقد قام "المأمون" بجل وسط، وهو ما أوضحه بقوله "لقد ضحيت بمدينة "مرو" لتهدة "بغداد"، فنقلت العاصمة إلى هذه المدينة مجدداً، وارتديت اليوم الملابس السوداء مجدداً، وعزفت عن اللون الأخضر، وعن الشيعة.. والآن أتزوج هذه الليلة من فتاة خرسانية من أجل تهدة إيران"⁽⁹⁵⁾.

وقد ذكرت رواية "بابك" أن "زبيدة" زوج الرشيد أعلنت استسلامها بعد دخول "المأمون" "بغداد" فقالت له: "لئن كنت فقدت ابناً خليفة، لقد عوضت ابناً خليفة، وما خسر من اعتاض مثلك، ولا تكلت أم ملأت يدها منك"⁽⁹⁶⁾، وهو ما يعد خروجاً للعرب من دائرة صنع القرار في العصر وفوز العرق الفارسي.

وقد مر البيت العباسي بصراع عرقي جديد مع تولي "المعتصم" الحكم بعد أخويه؛ حيث بدأ "المعتصم" الاعتماد على أخواله من الأتراك وإدخالهم إلى مفاصل الدولة العباسية، فانقل من "بغداد" إلى "سامراء"؛ ليصنع عاصمته على دعائم تركية، وقد أوضحت الرواية ذلك من خلال حوار وزير "المأمون" وقاضيه حول إهداء "المعتصم" عبداً تركياً للخليفة "المأمون"، حيث قال الوزير: "لينتهي النفاق الموجود ما بين العراق وخرسان، فمنذ البداية كانت خلافة العباسيين كالتالي : الخلفاء عرب والوزراء إيرانيون، فلا يتغير ولا يتبدل هذا الوضع فيما بعد.

القاضي: وماذا بعد يا وزير؟

الوزير: ماذا بعد يا قاضي، ألا تعلم أن ولي العهد الجديد "المعتصم" أمه كانت جارية تركية؟ ألا ترى عندما ينطلق العبيد الأتراك المحيطين بولي العهد

بخيولهم في شوارع "بغداد"، من اعترضهم، فيطأونهم ويمرون؟ ألا تفكر أنه في ذلك اليوم الذي سيكون "المعتصم" فيه الخليفة! فلن تكثر بذور الشيطان هذه التي جمعها حول لا بالعرب ولا بالعجم؟ وستصبح لحانا في يد هؤلاء الذين لا لحية لهم؟" (97)

أما الروم فقد كانوا جزءاً من هذا البناء العرقي للدولة، وكانوا كذلك يعتزون بجنسهم، وقد أومأت رواية "بابك" إلى ذلك من خلال الحوار بين "بابك" و"واديل" الذي كان يتباهى بعرقه الرومي، وكيف أن الروم كان فيهم شعراء وأدباء، فيمكن للعبد أن يفوق سيده في مهارة ما (98)، ونظرا للنزاع الرومي العباسي فإن العنصر الرومي ظهر في البناء الحضاري للدولة دون أن يكون له تواجد سياسي.

وإذا كان هكذا الوضع في قمة الدولة العباسية، فمن المنطقي أن يكون الصراع أعمق بين العناصر العربية الوافدة وبين السكان المحليين في البلاد المفتوحة، وقد لخصت رواية "بابك" أسباب النزعة العرقية في قولها: "أما كل رؤساء الطوائف والقبائل العربية فمنذ أكثر من مائة عام، وهم يحكمون جيلا بعد جيل في الأراضي المغتصبة من تلك الدول التي فتحها السيف الإسلامي" (99). وقد أثارت وراثة حكم القبائل العربية للأراضي المفتوحة حفيظة السكان؛ خاصة مع فرض الضرائب والخراج الباهظ على السكان من غير المسلمين، وهو ما ذكره "مينا بن بقيقة" في رواية "البشموري" حين قال: "لن أعيش عبداً على أرضي ملزماً بدفع دينارين وثلاثة أراذب حنطة .. من كدي وعريقي، وأن ألبسهم مما أصنع جبة صوف وبرنسا وعمامة وسراويل وخفين لزاماً فرضاً" (100).

وهو نفس ما كرره "بابك" حينما قال لـ"جاويدان": "وهكذا علا شأن قبيلة "أزد" على قبيلة "ربيعة"، ولو استمر الأمر هكذا، فسيحكم أخوان ابن "رواد" "أذربيجان" كلها. رفع "بابك" رأسه بحركة حادة قائلاً: ونحن ننظر من الجانب ونتفرج." (101)

وهو ما يدل على أن الغضب كان يسيطر على قلب "بابك" -كأحد السكان الأصليين- من تقاسم القبائل العربية لأراضيهم، وصراعهم حول الزعامة عليها، بينما تحول أهل الأرض إلى عبيد تحت أقدامهم. وهو ما دعا البعض إلى اعتبار أن "بابك

الخرمي "كان يتطلع إلى "تخليص كافة الأقاليم الأذربيجانية من الحكم العربي، وإقامة دولة مستقلة موحدة تحت حكمه"⁽¹⁰²⁾، أو بتعبير آخر يمكن اعتبار الخرمية-البابكية حركة تحرير قومي تختلط بجوانب دينية وفلسفية⁽¹⁰³⁾، وتتجلى هذه النزعة في الحديث عن امرأة شبه أسطورية، كأنها عاشت منذ رواج الخرمية في بدايتها لمدة آلاف السنوات، حيث وقفت لتعلن تميز العرق الأذربيجاني ودينه؛ فقالت إننا "خرميون أذريون، ليس في عقيدتنا أدنى احترام للأصنام ولا للنار ولا للصليب ولا للقبلة ولا .."⁽¹⁰⁴⁾. وهو ما يعبر عن شعور معتنقي المذهب الخرمي بالتميز استناداً على أساس قومي، مما قوى شوكة الفكر الخرمي المتمرد على التبعية للعرب.

وكذلك حاولت رواية "بابك" أن تصف "بابك" بأنه الشخص الذي لا يفرق بين الأعراق المختلفة حيث قدم للسفير الرومي ستة أقسام للجيش كالتالي "يا فرسان وارسان" على رأسكم "طرخان" ابن "قزوين"، يا فرسان "زنجان" وعلى رأسكم "رستم" بن الفرس، يا فرسان "أرديين" على رأسهم "أذين" بن "أذربيجان"، يا فرسان "مرند" وعلى رأسهم "فضلون" بن الأكراد"⁽¹⁰⁵⁾.

ثانياً: الصراع بين القبائل العربية في الروايتين

لم تتناول رواية "البشموري" الصراع بين القبائل العربية، بل ذكرت أن القبائل اليمانية والقيسية قد أعلنتا العصيان على الخليفة معاً. أما رواية "بابك" فقد أفسحت مجالاً أوسع لهذا الصراع ويبدو هذا في موقف "محمد بن رواد" كبير قبيلة "أزد" في "تبريز" الذي كان يتحمس الأخبار، فلما علم بذهاب "المأمون" إلى بغداد أرسل أخاه "الوجناء" إلي "المأمون" ليعلن ولاء قبيلة "أزد" له. فيسبقون القبائل الأخرى، وهو ما قابله الخليفة "المأمون" بحفاوة حين قال لـ"الوجناء": إنه يبدو البطل الذي يحتاجه من القبائل العربية، حيث أنه استمال قبيلة "قيس" بكل ما لديه من أموال، ولكن أعينهم لا تمتلئ. أما قبيلة "ربيعة" فكانت -وفقاً للرواية- تغار من "المأمون" لأنه من أبناء

عمومة الرسول صلي الله عليه وسلم الذي لم يخرج منهم⁽¹⁰⁶⁾.

عبرت رواية "بابك" عن الصراع بين قبيلتي "أزد" و"ربيعة" في أن "خالد بن يزيد" من قبيلة "ربيعة" حينما تولى حكم "أذربيجان" كان يتجول بين المدن العراقية ويجمع المسجونين المناصرين لقبيلته ويحررهم، وكذلك كان يضم قطاع الطرق من "ربيعة" ويرسلهم إلى "أذربيجان" لتكون الغلبة لقبيلته على حساب قبيلة "أزد"⁽¹⁰⁷⁾. ومن أشكال الصراع بين القبائل العربية النزاع حول بعض الحمامات في "مرند" بين "أزد" و"ربيعة" ووصول الموضوع بينهم إلى "المأمون"، الذي رمى الكرة في ملعب والي والقاضي؛ معتبرا أنه أعلى من هذه الصراعات القبلية⁽¹⁰⁸⁾. وقد زعمت الرواية أن هذا الصراع القبلي امتداداً لصراع القبائل العربية قبل الإسلام حيث عَقِبَتْ على مواجهة حدثت بين "وجناء" الأزد و"الأزرق" من قبيلة "ربيعة"، بقوله "ولن يكون هذا الولد المنتمي لقبيلة "ربيعة" أول أو آخر ضحية لعداء قديم جدا بدأ بين القبيلتين منذ الجاهلية وقبل الإسلام"⁽¹⁰⁹⁾.

ومن الجدير بالذكر أن الباحثة لم تجد لهذا الصراع سنداً تاريخياً.

ثالثاً: الصراع الاقتصادي

يعتبر هذا الصراع حجر الأساس في بناء الروايتين، بل والثورات ضد الحكم العباسي عموماً، وهو يتمثل في النزاع الاقتصادي بين الطبقات الاقتصادية المميزة في الدولة والعناصر المطحونة، وتتمثل الطبقات المميزة في أولي الأمر مثل: الخليفة والولاة وأصحاب النفوذ من القبائل العربية، يليهم رجال الدين والأدباء وكبار التجار ورجال الدولة، بينما تتمثل الطبقات المطحونة في الفلاحين وصغار التجار والرعاة في القرى الشمالية في مصر وفي القرى الجبلية في "أذربيجان".

وإذا كان الخلفاء رأس الأمر في الدولة الإسلامية، فقد تغير سلوكهم منذ بداية الإسلام وحتى العصر العباسي الذي دارت فيه أحداث الروايتين؛ فتذكر رواية

"البشموري" أن الخلفاء الأوائل كانوا "يميلون إلي الزهد والتقشف"، وهو ما يظهر في وصف مدينة "الفسطاط" وحمامها الذي يميل إلي البساطة مقارنة بما كانت عليه الحمامات الرومانية⁽¹¹⁰⁾، وذكر "جاك تاجر" في كتابه "أقباط ومسلمون" أن البروفسور "جروهمان" وجد وثيقتين تعودان إلى سنة 22 هـ، وهما عبارة عما يشبه إيصال يذكر أخذ مجموعة من المواشي للجيش مقابل خصمها من قيمة الجزية، ووثيقة أخرى كعقد بيع بين القائد المسلم وبعض المصريين⁽¹¹¹⁾، ما يوضح الشفافية والعدل في المعاملات المالية بين الدولة والأقباط في عهد الخلفاء الراشدين.

وبمرور الزمن أخذت هذه الشفافية تتناقص أحيانا وتزداد أحيانا حتى تدهورت بشكل كبير في نهاية الدولة الأموية؛ وخاصة في عصر "هشام بن عبد الملك" الذي كان مجحفا جدا في تحصيل الخراج من الأقباط، وهو ما ذكرته رواية "البشموري" من أن متولي الخراج "عبد الملك بن الحباب" زاد على كل دينار قيراطا فهاج الناس في سنة 121 هـ، ثم حاربهم الوالي، فانفض الصعيد ثم خرج "بخنس" في "سمنود" وقتل "عبد الملك بن مروان" وأصحابه، ثم خرج أهل "سخا" على "يزيد بن حاتم" أمير "مصر" في عام 150 هـ⁽¹¹²⁾.

كما ذكرت الرواية أسماء بعض الولاة الظالمين، ومنهم "مروان" الذي أعطي جنوده الإذن في سلب ما يستطيعون سلبه من القرى بعد هزيمتهم أمام البشامرة⁽¹¹³⁾، غير أن الرواية لم تذكر أن البطريرك "ميخائيل" كان يرأسهم طالبا منهم التوقف عن الثورة، وصحب "الكوثر بن الأسود" في زيارة للبشامرة عارضا عليهم الصلح، لكنهم فوجئوا بأنهم اقتحموا "رشيد"، وقتلوا المسلمين الذين فيها⁽¹¹⁴⁾، وتتحدث الرواية كذلك عن متولي الخراج "عبيد الله" وولده "القاسم" اللذين زادا الغلاء في البلاد، خاصة مع قلة ماء النيل، فغاب القمح، ومات كثير من البشر والبهايم، وفي السنة التالية جاء وباء قاتل ثم جفاف، وهكذا لمدة سبع سنوات حتى رفع الوباء⁽¹¹⁵⁾. وبعدها جنح الأقباط إلي جانب العباسيين ضد الأمويين.

وقد أدى الصراع على تولي سدة الحكم بعد وفاة "هارون الرشيد" وتولي الولاية الضعاف إلى ثورة الجند حتى في "بغداد" نفسها، فحينما خُلع والي "المأمون" على "بغداد"، وتولى "منصور بن المهدي"، لم يستطع السيطرة على المدينة، وسرت فيها حالة من الفوضى؛ حيث "إن فساد الحربية والسطار الذين كانوا بـ"بغداد" و"الكرخ" آذوا الناس أذى شديداً، وأظهروا الفسق، وقطع الطريق، وأخذ الغلمان والنساء علانية من الطرق و.. و.. ثم كان آخر أمرهم أنهم خرجوا إلى "قطرل" فانتهبوا علانية.. وجاء أهلها فاستعدوا السلطان عليهم، فلم يمكنه إعداؤهم عليهم ولم يرد عليهم شيئاً"⁽¹¹⁶⁾، ما أدى إلى ظهور من أسماهم "الطبري" "المطوعة" وقد ذكرت رواية "البشموري" منهم "خالد بن الدريوش" الذي كون ما يشبه جماعات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك "سهل بن سلامة" و"إبراهيم بن يسار" النظام الذي قال: "وإني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائناً من كان سلطاناً أو غيره"⁽¹¹⁷⁾، وهو ما يوحي بعظم التوتر الذي عاشته الخلافة حتى في عقر دارها، ما أدى إلى تردي الأوضاع الأمنية وما يترتب عليه من تردي الأوضاع المالية والاقتصادية، فأصبح المرء لا يأمن على نفسه الخروج إلى السوق.

وأومات رواية "بابك" إلى فساد الولاية ومتولي الخراج في العصر العباسي، فصورت أن والي "خالد بن يزيد" كان يجمع قطاع الطرق والسطار ليكونوا أعوانه، فكيف سيتصرف هؤلاء مع الناس خاصة إذا ما قل الراتب الذي يحصلون عليه، وقد ذكرت رواية "بابك" كذلك أن هؤلاء كانوا يقومون بنهب القوافل في الصحراء. أما رواية "البشموري" فنذكرت أن بعض العسكر والقبائل كانت تغير على أراضي الأديرة في "مصر".

ثاني المجموعات المميزة في الدولة العباسية كانت القبائل العربية التي سكنت الولايات، وقد حصلت على مركز متميز هناك، حيث ظهر في العصر العباسي نظام "الضمان" الذي يضمن فيه كبير إحدى القبائل العربية توريد مبلغ معين للخليفة،

ثم يحصله من الناس كما يشاء⁽¹¹⁸⁾ ، وذلك بعيدا عن متولي الخراج الموكل من قبل الدولة، وقد كان الضامنون يجمعون الخراج في المناطق التي يسيطرون عليها، فتصبح بمثابة إقطاعيات خاصة يملكونها، بل وتورث كذلك، وقد صورت رواية "بابك" قيام "وجناء بن الرواد" ورجاله بتحصيل الخراج من قرية "بارسيس" كأنهم رجال عصابات يدهسون الأراضي الزراعية، ويضربون العجائز والشيوخ، ويأخذون الأولاد كخدم عنوة لتحصيل قيمة الخراج، حتى اضطر جد "بارسيس" بيع حفيده ؛ ليحصل على بعض المال ليقفوا به ويسد الخراج لجامعيه⁽¹¹⁹⁾.

لكن هذا لم يمنع حدوث صدام بين الخليفة والقبائل العربية في المناطق المفتوحة، ففي "مصر" كان الصراع مستمرا بين القبائل اليمنية والقيسية وبين الخلافة العباسية، وقد أشار "الكندي" المصري إلى أن صاحب الخراج في "مصر" خلال حكم "المأمون" "صالح بن شيرزاد" "ظلم الناس وزاد عليهم في خراجهم، فانتقض أسفل الأرض فبعث "عيسى بن يزيد" بابنه "محمد" في جيش لقتال أهل الحوف، فنزل بـ"بلبيس" فلقبه بها جمع منهم، فحاربوه وهزموه⁽¹²⁰⁾، وتذكر رواية "البشموري" هذه الحادثة بقولها "انتقضت بعض قبائل القيسية واليمانية .. ورفضوا دفع الخراج، وكانوا قد قدموا ضمن من قدم من قبائل العرب إلي أرض "مصر"، واشتغلوا بالفلاحة وتوطنوا بأراضيها؛ فحل عليهم الخراج مثلما يحل على الفلاحين القبط، فلما اشتد ظلم متولي الخراج وزاد فيه زيادة لم يعودوا يطيقونها انتقضوا جميعا حتى إن أمير البلاد اضطر إلى إرسال جيش لهم، نزل بنواحي "بلبيس" وحاربهم⁽¹²¹⁾.

وقد عقدت الرواية مقارنة بين القبائل العربية الرافضة للخراج والبشموري من خلال تقديم واجب الضيافة: ففي حين قدم العمدة للضيوف ذبيحة وثريد وفاكهة فإن البشموري لم يقدم لهم سوى نبيذ البطيخ، واعتذر بأنه لا يملك شيئا غيره، وهو ما يوضح كيف أن القحط والظلم والجوع هو الذي جمع الثائرين حول البشموري.

ولم يشمل هذا الظلم القبائل والفلاحين فحسب، بل وصل إلى بعض الجنود

الذي كانوا يثورون من آنٍ لآخر بسبب انقطاع رواتبهم، فيعملون خلسة في البساتين ليجدوا ما يقتاتون به⁽¹²²⁾، ويعد هذا العمل منافيا للقوانين منذ عصر "عمر بن الخطاب" الذي أمر مناديه "أن يخرج إلي أمراء الأجناد .. أن عطاءهم قائم وأن رزق عيالهم سائل فلا يزرعون ولا يزارعون"⁽¹²³⁾، ومن يخالف هذه القاعدة يمكن أن يقتل، مما يدل على الحال الذي وصل إليه الجميع في تلك الفترة، ومن ثم نجد أن الثورة لم تكن في معظمها ثورة قومية أو عرقية، وإنما كانت ثورة على الظلم؛ لأسباب اقتصادية.

إذا ما انتقلنا إلى طائفة القساوسة والرهبان سنجد أنهم من الطوائف المميزة في دولة الخلافة؛ ويؤكد ذلك ما ورد في رواية "البشموري" من قول أسقف دير "أتريب" "هذا الدير إن ضاع ضاعت معه المدينة واندثرت؛ لأن معظم أهلها من المشتغلين في أراضيهم ومعاملهم وخصوصا معمل نسج الكتان ومعمل الزجاج، فلدينا زجاج يضارع أفضل أنواع الزجاج المعمول في دير الزجاج الواقع ببرية "هبيب"⁽¹²⁴⁾، وهو ما يدل على الحالة الاقتصادية المميزة التي كانت تعيشها الأديرة مقارنة بما يعيشه عامة الشعب، وهو ما عبر عنه "مينا بن بقرية" في قوله عن الرهبان "وما هم إلا أهل بيعة أنقياء تفرغوا لخدمة الرب، وهم ليسوا بزارعين للأرض ولا كادحين فيها، بل هم لا يعلمون حقا ما نحن فيه"⁽¹²⁵⁾، وأخذ يعدد مظاهر الجوع وعدم وجود طعام، وانتشار الأوبئة، ومن ثم نرى أن الثائرين كانوا يثورون لا على السلطان وحده وإنما على الكنيسة كذلك، حيث قال "مينا": "إن ذلك يتم برضا ومباركة "السيد المسيح" الذي لم يقبل ظلما، بل لعن جامعي المال ومحبيه ولعن كهنة "أورشليم" بسبب حبهم للدنانير"⁽¹²⁶⁾.

أما إذا نظرنا إلى الكادحين في الروايتين سنجد أن القبط لم يشتركوا في كثير من الثورات على الدولة بل إن أغلب المعارك كانت بين القبائل العربية والسلطان غير أنه في عام 216هـ انتقضت أسفل الأرض كلها عربها وقبطها .. وأخرجوا العمال وخالفوا الطاعة؛ وكان ذلك لسوء سيرة العمال"⁽¹²⁷⁾، حيث أخرجوا منها "عيسى بن منصور"

والي "مصر"، وخرج معه أيضا متولي خراج "مصر" وخلعوا الطاعة؛ نتيجة حالة الجوع والفقر وزيادة الخراج على الفقراء، وقد ظهر ذلك في حوار "ثاونا" و"بدير"؛ حيث يقول "ثاونا": "مات من النساء والأطفال والصبيان والشيوخ والشباب ومن جميع الناس ما لا يحصى عدده من شدة الجوع، ومتولي الخراج ما زال يؤذي الناس في كل مكان، وأكثر البشموريين كان يعذبهم عذابا شديداً إلى أن باعوا أولادهم في الخراج من كثرة العذاب.. وتماادت عليهم الأيام وانتهوا إلى الموت، فلما نظر أهل البشموريين أن ليس لهم موضع يخرجون منه، وموضعهم لا يقدر العسكر أن يسلكوه؛ لكثرة الوحلات فيه، وما يعرف طريقه إلا هم بدأوا ينافقون، ويمتنعون أن يدفعوا خراجا، واتفقوا وتآمروا على ذلك" (128).

وقد أكدت العديد من المصادر التاريخية حالة البؤس والفقر التي عاشتها هذه المنطقة؛ خاصة مع ارتفاع الأسعار وصعوبة زراعة هذه الأرض الموحلة وشبه المقطوعة عما سواها، ولم يدخل "المأمون" المنطقة حتى أرسل إليها الأب "يوساب" بطريك "مصر" والأب "ديونيسيوس" السرياني، غير أنهم لم يستجيبوا لهم، واستمروا في عنادهم، بل إنهم كانوا يقتلون رسل الأب "يوساب الأول" (129). ومن ثم قدم "الأفشين" وتهياً لقتال القوم في النصف من جمادي الآخرة، وانضم إليه "عيسى بن منصور" هذا ومن انضاف إليه، وتجمعوا، وتجهزوا لقتال القوم، وخرجوا في شوال، وواقعوهم، فظفروا بهم بعد أمور وحروب، وأسرُوا، وقتلُوا، وسبُوا، ثم مضى "الأفشين" إلى "الحواف" وقاتلهم أيضا لما بلغه عنهم، وبدد جمعهم، وأسر منهم جماعة كبيرة بعد أن بضع فيهم وأبدع، ودامت الحروب في السنة المستمرة بـ"مصر" في كل قليل إلى أن قدمها أمير المؤمنين "عبد الله المأمون" لخمس خلون من المحرم سنة سبع عشر ومائتين، فسخط علي "عيسى بن منصور" المذكور، وحل لواءه، وعزله، ونسب له ما وقع بـ"مصر" ولعماله.. ثم سار عسكره لقتال أسفل الأرض أهل "الغربية" و"الحواف"، وأوقعوا بهم، وسبوا القبط، وقتلوا مقاتليهم، وأبادوا وقمعوا أهل الفساد في سائر أراضي "مصر" بعد أن قتلوا منهم مقتلة عظيمة" (130).

ولم تحمل رواية "البشموري" على الخليفة، وإنما ألصقت التهمة بوالي "مصر" (131)، فقد قال "ثاونا" لـ"بدير" إن "خليفة المسلمين ساخط جدا بسبب ذلك، وغاضب على أمير البلاد بسبب كل هذه الحوادث .. لأنه لم يحتط للأمر، وتسبب في كل هذه الثورة، ويقال إن الخليفة أرسل له برد علي رسالته يقول فيه: لم يكن هذا الحدث العظيم (ويقصد عصيان الناس) إلا من فعلك وفعل عمالك، حملتم الناس ما لا يطيقون، وكتمتني الخبر حتى تفاقم الأمر واضطرب البلد، وهناك أخبار أن الخليفة عازم على وضع حد لكل ذلك بنفسه، بل يقول البعض إنه خرج من "بغداد"، وسير جيشه إلى بر "مصر"؛ للوقوف على الأمر بنفسه، وإيقاف العصيان، وتتبع كل من يومئ إليه بالخلاف، حتى لو تطلب الأمر قتل ناس عديدين، خصوصا وأنه أذاع أنه لن يحصل الخراج إلا على حكم الإنصاف في الجباية (132).

علي الجانب الآخر، نجد أن رواية "البشموري" تقسم "مصر" إلى قسمين الأول: المنطقة العليا من "الفسطاط" جنوبا حتى بداية الأرض الموحلة، وهو عامر بالبساتين والفلاحين العاملين في الأراضي الزراعية برغم شظف العيش وضيق الحال، والقسم الثاني: الأرض الموحلة أو شمال الدلتا، حيث كانت القرى فيها قد "خربت وباتت مهجورة من أهلها تماما، وكان كثير من حقولها قد تلف وخرب .. لأن كثيرا من الأهالي الزراع قد التحقوا مع نسائهم بالبشموريين، وراحوا يحتمون بهم معلنين العصيان بعد أن سدت السبل في وجوههم، ولم يعد لديهم ما يقتاتون به، وهم يخشون التعسير والضرب من قبل المحتسبين" (133)، وقد وصل الحال بهؤلاء الناس أن يتسولوا بملابسهم البالية، ويختطفون من السائرين ما يحملونه من طعام لسد جوعهم. ويرجع ذلك إلى طبيعة المنطقة التي تعتبر أرض موحلة لا تصلح للزراعة، ويحاوطها القصب من كافة النواحي، مما يجعل حصولهم على الأقوات صعب للغاية.

وقد أومأت رواية "البشموري" كذلك إلي ازدواجية البناء الصحي في الدولة العباسية، ففي حين كانت تنسخ في "بغداد" كتب الطب المتطورة التي جمعت بين

طرق التداوي في الكتب اليونانية واللاتينية فضلا عن إضافات علماء المسلمين، فإن الأوضاع الصحية في القرى والمراكز الفقيرة كانت متردية للغاية؛ حيث كان الفقراء يتداون بالطرق التقليدية القديمة والأحجبة وصلوات رجال الدين دون أن يستفيدوا من الحركة العلمية الكبيرة التي كانت تنتعش في "بغداد"، وقد صورت الرواية هذا في عدة مواضع منها: حالة الطفل الذي كان لديه خراج مريع في فخذ، ولم تجد أمه له علاجا سوى حجابا به كلمات وثنية، وكذلك "تيودار" التي عانت من ضعف شديد في البصر، وكلاهما وصف لهما "ثاونا" العلاج معتمداً على الوصفات الطبية القديمة (الرومانية واليونانية) والحديثة (العربية) ⁽¹³⁴⁾، وهو في ذلك يعتبر حالة خاصة شأنه في ذلك شأن الأب "يوساب" الذي كان يداوي المرضى كذلك.

من بين الملامح الاقتصادية في رواية البشموري: تحول النشاط الاقتصادي لبعض القرى، مثل: قرية "غيفة" التي كانت تقع على طريق الحجاج، وكما أخبرت إحدى العجائز "بدير" و"ثاونا" أن "القرية صار يسكن بها قليل من الفلاحين المشتغلين بالأرض بعد أن هجرها معظمهم، وأن القرية صارت منزلة قافلة الحاج، فأسلم كثير من الناس .. وفضلوا خدمة الحاج على خدمة الأرض لإدراجها عليهم الفضة والدنانير" ⁽¹³⁵⁾، بل إن بعض القرى الواقعة على طريق الحج كانت بمثابة مصدر رزق للأهالي ليس فقط كخدمة مدفوعة الأجر، بل كان بعض المنبذيين يتسولون من هذه القوافل ومن الحجاج، ويوضح هذا أن وجود "مصر" على طريق الحج قد مثل دخلا للمصريين يعوضهم عما سقطوا فيه من شظف العيش.

أما رواية "بابك" فقد قسمت بلاد "أذربيجان" إلى: المدن الكبيرة مثل "أردبيل" و"همدان" و"تبريز"، وهي مدن عامرة، وبها أسواق كبيرة، وفيها يعيش الصناع والتجار حياة عادية، بينما تظهر القرى الجبلية وهي تعاني من الفقر والضعف، وتضرب الرواية أم "بابك" مثلا على هذا الفقر، حيث كانت تغادر قريتها الجبلية إلى المدينة لتخلص ولدها من الجوع، حيث تصف الرواية "بابك" بأنه "كان من ذلك المكان الذي عاش

فيه بلا عيران⁽¹³⁶⁾ في الربيع أو غطاء في الشتاء⁽¹³⁷⁾، وكذلك فقد هجر "بابك" قريته الجبلية وهو في الحادية عشر من عمره بعد ما حل بها الجفاف، واتجه إلى مدينة "أردبيل" حاسر الرأس حافي القدمين حتى يستطيع أن يحصل على الخبز، ولكنه لم يستطع الذهاب إليها؛ لأنه كان جائعًا ومتعبًا، فذهب إلى "تبريز" مع صديقه⁽¹³⁸⁾.

من ناحية أخرى، صورت رواية "بابك" شكلا آخرًا من الفقر في المناطق الجبلية، فنقول إن الأطفال كانوا يهبطون من الجبال ليتسولوا ويستمر عددهم بالتزايد باطراد، فقد يقضون اليوم كله دون أن يحصلوا على لقمة تسد رمقهم، ومن بين هؤلاء "بارسيس" الذي "كان يجب عليه أن يمد يده مائة مرة، وتُرد مائة مرة، فلربما يحالفه الحظ في المرة الأولى بعد المئة"⁽¹³⁹⁾، وهو ما يجعلهم عرضة لكافة مخاطر الجوع، مثل: استغلالهم في الجرائم والأعمال غير المشروعة، كما حدث مع "بارسيس" الذي كان في الثالثة عشر من عمره ولكن بائعًا في السوق كان يعطيه كسرة خبز صباحًا ومساءً في مقابل أن يقتل "الوجناء بن الرواد"، ما يوضح مدى الشقاء الذي يعيشه طفل فيضطر إلى القتل من أجل الخبز، وقد اختلط لديه الجوع والعطش وقلة النوم بنار الانتقام من ذلك العربي الذي هاجر من "اليمن" ليستولى على كل الأراضي من بحيرة "أورمية" وحتى سفح جبال "بزين" ليصبح سيد المنطقة⁽¹⁴⁰⁾.

كما أن هذا الفقر كان سبب المصادفة التي أُلقت بـ"بابك" في طريق "جاويدان" - زعيم الخرميين - الذي كان يبحث عن مكان يقيه البرد وهو عائد من رحلته، فاستقبلته أم "بابك" في بيتها لتخدمه هو ورجاله حتى تحصل على ما يسد رمق أسرتها بجوار عمل "بابك" في الرعي منذ حادثة سنه ليتعيشوا منه، فطلب منها "جاويدان" أن يستأجر "بابك" مقابل 50 درهم شهريًا لما وجده فيه من قوة ورجاحة عقل⁽¹⁴¹⁾، وقد وافقت الأم برغم أنها تعلم بالخطر الذي يمكن أن يتعرض إليه ولدها جراء الحروب بين الخرميين ويعكس ذلك ما يمكن أن يفعله الفقر بأم فتدفع ولدها للحرب حتى تستطيع أن تكتسب قوتها. وهو ما فعله صديق "بابك" الذي حارب مع

"الأمين"؛ طمعا في بعض المال الذي يحسن أحواله ليتخلص من الفقر، فكانت نهايته في السجن بعد انتصار "المأمون".

وتصور رواية "بابك" الجانب الاشتراكي لثورة "بابك"، فذكرت أنه يرى أن الثروة أهم أسباب المصائب في الدنيا؛ لذا رأى ضرورة أن توزع ثروات الدنيا بين جميع الناس لا أن يمتلكها أحد ويحسن بها على الآخرين، كما هو الحال في الإسلام أو المسيحية⁽¹⁴²⁾. ولهذا فقد اعتبر المؤرخون الأنريجانويون المحدثون أن ثورة "بابك" كانت بمثابة "ثورة القرويين"، فهي ثورة ذات طابع اشتراكي واجتماعي نظرا لحالة الفقر الشديدة التي مر بها القرويون آنذاك⁽¹⁴³⁾.

ومن الغريب أن الأب "ديونيسيوس" يذكر أن المسيحيين ساعدوا البشوريين الذين نفاهم "المأمون" إلى "أنطاكيا" في التحرر، ولكنهم هاجروا إلى "دمشق" وليس إلى "مصر" لوجود مجاعة فيها⁽¹⁴⁴⁾، أما من ذهبوا لـ"بغداد" فقد استعملهم "المعتصم" ضد الزطيين لأنهم "معتادين علي الحياة في المياه، فكانوا يغطسون كالسمك، ويمطرون الزطيين بالنبال، ويهربون"⁽¹⁴⁵⁾.

ومن ثم يمكن القول بأن "مينا بن بغيرة" يمثل الثائر الثري الذي وقف أمام الفقر وجها لوجه، حينما رأى أحد الجائعين يأكل فتاة حية، فيثور على الفقر ومن تسبب به دون أن يأبه لقوة والي أو سلطان أو رجل دين، فإن "بابك" هو الفقير الذي وافته الفرصة ليكون قائدا ذا مال ونفوذ، فتمرد على ذوي السلطة بكل قوته رافضا الاستسلام أمام أي إغراء سواء من ملك الروم أو "الأفشين".

الخاتمة

في النهاية يمكننا أن نقول إن روايتي "البشموري" و"بابك" تعتبران نموذجان للرواية التاريخية التي عكست الأوضاع خلال الفترة التي تناولتها، اعتماداً على أسس تاريخية سليمة، وفي إطار أدبي منمق، حيث إن كلا الأدبيين قد رجع إلى كتب التاريخ المعتمدة مثل "الطبري" و"اليقوبي" و"ابن كثير" وغيرهم، لدرجة أننا نجد مقاطع منقولة حرفياً من هذه الكتب ضمن نسيج الروايتين. مع العلم بأن الروايتين قد فضلنا بعض الروايات التاريخية عن غيرها، وقد عكست الروايتان حالة التمزق والصراعات التي عانت منها الخلافة العباسية سواء كانت: دينية، أو عرقية، أو اقتصادية.

ونلاحظ أن الروايتين قد أظهرتا أن الصراع بين الأديان السماوية والعقائد الوثنية كان مازال قائماً حتى عصر الخليفة "المعتصم" سواء كأديان مستقلة أو ممارسات يقوم بها معتنقي الإسلام أو المسيحية، وعلى الجانب الآخر لم يكن هناك صراعاً حقيقياً بين الإسلام والعقائد الأخرى سواء كانت: دين سماوي: كالمسيحية، أو عقيدة وثنية: كالمجوسية، ولكنها كانت تتصدى للأديان أو الممارسات التي تشكل خطراً على الدولة، سواء على مستوى عقائدي، أو أخلاقي، مثل: الخرمية والباطنية.

وكذلك ركزت الروايتان على الاختلافات المذهبية التي كانت في أوجها آنذاك؛ فقد كان الصراع بين اليعقوبيين والملكانيين هو الأبرز بين مسيحي "مصر" وبينما كان الصراع بين العباسيين وأهل البيت هو عنوان الأحداث في "المشرق الإسلامي" بـ"بغداد" و"خرسان" و"أذربيجان" وغيرها.

على الجانب الآخر، كانت الصراعات العرقية بين العرب والفرس ثم الأتراك المحرك الرئيس لكثير من الأحداث في "المشرق الإسلامي"، وهو ما لم يكن جزءاً من الحياة اليومية أو الثورية في مصر آنذاك، ومن ثم لم نجد له صدى في رواية

"البشموري"، بينما استحوذ على جزء كبير من رواية "بابك" التي أرخت لاستمرار تثبيت أركان العنصر الفارسي ثم التركي؛ باعتبارهم المحرك الرئيس للحركة السياسية في الدولة العباسية.

وقد أفردت الروايتان مساحة كبيرة للأوضاع الاقتصادية المتردية التي عاشتها الطبقات العريضة من المجتمع العباسي خاصة مع زيادة الضرائب والخراج والجزية، وتساوي في ذلك الأقباط والخرميين وصغار الجنود وغيرهم من المهمشين، بينما عاش الخليفة وحاشيته وشعراؤه وزعماء القبائل العربية وبعض رجال الدين حياة راغدة، وتمتعوا بثراء فاحش، ما أدى إلى ثورة هؤلاء الضعفاء متجسدة في "البشموري" و"بابك" اللذين رفضا الفقر والجوع وهاجما السلطان.

الحواشي

(1) ينتسب عنوان الرواية إلى قرية بشمور وهي "كوة بمصر قرب دمياط" (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، بيروت، دار صادر، 1977م، ص428) وقد أطلقت عليها مصادر أخرى بياما أو البشروط أو البشرد (ديونيسيوس التلمحي، رحلات البطريرك ديونيسيوس التلمحي في عهد الخلفيتين المأمون والمعتصم، تحقيق: تيسير خلف، أبو ظبي، دار السويدي، 2014م، ص23)، وقد ذكر ياقوت الحموي بشرد كمكان مختلف عن بشمور فقال أنها "كوة من كور بطن الريف بمصر من كور أسفل الأرض" (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص428)

(2) ذكر ابن النديم عن واقد بن عمرو التميمي أن أبا بابك اسمه عبد الله، وكان من المدائن ثم نزع إلى قرية بلال آباد حيث قابل أم بابك وكان يفجر بها حتى اكتشف حاله نسوة من القرية، فأمسكن بالمرأة بينما هرب الرجل وفضحنها في القرية، ثم عاد عبد الله وتزوج أمه، ثم قتل في إحدى سفرياته إلى جبال سبلان، وعملت أمه بالإرضاع بالأجر، ولما بلغ بابك عشر سنوات عمل بالرعي، ثم انتقل إلى تبريز حيث عمل في قوافل قبيلة أزد لدى محمد بن الرواد لمدة عامين، ثم عاد لأمه وهو في الثامنة عشر من عمره، وفي أحد الأيام جاء جاويدان إلى القرية طالبا المبيت فدلوه على بيت أم بابك، ولم يكن لديها سوى النار، فأرسل جاويدان بابك لإحضار الطعام، وجلس يحادثه فأدرك شهامته ورجاحة عقله، فاستأجره من أمه على خمسين درهما في الشهر، وكان هناك نزاع بين جاويدان وأبا عمران على رئاسة الخرميين في جبال البذ في أذربيجان، وفي إحدى المعارك أصيب جاويدان بطعنة قاتلة وعندما مات أعلنت امرأته أن روح جاويدان سكنت جسد بابك فتزوجته وأعلنته رئيسا للخرمية، ثم أعلن العصيان على الخليفة المأمون واستمرت فتنته اثنتين وعشرون سنة هزم خلالها الجيوش الإسلامية حتى هزمه الأفشين وأسرته ثم حمله إلى المعتصم الذي قتله. (ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1348هـ، ص480-482)

(3) Əhməd Sami Elaydi, Müstəqillik dövrü Azərbaycan romanı, Bakı, Nurlar nəşriyyat–Poliqriya Mərkəzi, 2017, s. 27–28

(4) ولدت الأديبة المصرية سلوى بكر في القاهرة عام 1949، حصلت على بكالوريوس التجارة في عام 1972م، ثم حصلت على ليسانس النقد المسرحي سنة 1980م، عملت بقرص كناقذة سينمائية، اعتقلت على خلفية دفاعها عن عمال مصنع الحديد والصلب عام 1989م ونتج عن تجربة السجن روايتها "العربة الذهبية لا تصعد إلى السماء"، لديها العديد من القصص والروايات مثل: قصص "عجين الفلاحة" و"إيقاعات متعكسة" و"وصف البلبل"، وروايات "سواقي الوقت" و"أدماتيوس الألماسي" و"كوكو سودان كباشي"، وكذلك مسرحية "حلم السنين" (محمود قنديل، الروائية سلوى بكر: تشغلي الهوية في زمن العولمة والحداثة، مجلة أدب ونقد، يناير – 2019، ص113)

(5) ولد الأديب الأذربيجاني أنور ممدخاني في عام 1913 بمدينة جويتشاي في أذربيجان، بعد إتمامه للدراسة الابتدائية، انتقل لباكو ليلتحق بكلية نريمان نريمانوف للعلوم الفنية الصناعية، كما درس في معهد النفط الأذربيجاني، ثم درس في معهد التصوير السينمائي الحكومي في موسكو، عمل في العديد من المهن مثل الترجمة والصحافة وكان مراسلا خلال الحرب العالمية الثانية، توفي في باكو عام 1990م، وقد كتب الشعر والقصة والرواية والمسرح والسيناريو من أهم أعماله مسرحية "شاه الخرميين الأبيض" و"في قلب النار" والقصة الطويلة "ليالي باكو"، وسيناريو أفلام "إلى والمجنون" و"بختار" و"بابك"، ودواوين الشعر "آفاق" و"الجبال الأسطورية" ورواية "بابك"، انظر ::

(Ruhyyə Məmmədli, Ənvər Məmmədşanlının 100 illik yubileyinə həsr olunur, F. Köçərli Adına Respublika Uşaq Kitabxanası, Bakı, 2013, s 5-9)

(6) حنيفة عبد الستار، رحلة سلوى بكر البشمورية، مجلة أدب ونقد، عدد: 162، فبراير - 1999م، ص 184-186.

(7) محمود قنديل، الروائية سلوى بكر: تشغلي الهوية في زمن العولمة والحدثة الانتباه إلى معاناة الفقراء والمرضى والمهمشين من ضرورات الكتابة، مجلة أدب ونقد، عدد: 375، يناير - 2019، ص 113-116.

(8) لقد تحدثت الرواية عن "مينا بن بقرية" باعتباره قتل على يد "الأفشين" أي في عصر "المأمون" غير أن "جاء تاجر" يذكر أنه كان في عصر الدولة الأموية، وهذا خطأ تاريخي كبير في الرواية. (جاء تاجر، أقباط ومسلمون، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م، ص 82)

(9) الأب يوساب: كان من مدينة "منوف" العليا مات أبواه وتركوا له ثروة طائلة، ثم عاش مع متولي بإدارة مصر فاتخذها ولدا، ولكنه رغب في الرهبنة وعندها أرسله إلى بابا الإسكندرية فوزع أمواله على الفقراء والمساكين، وفرح به البابا، وسلمه إلي من علمه اليونانية، ثم أرسله إلى دير "أبي مقار"، وعندما عاد رسمه قسًا، ثم استمر في عمله، حتى تولى البابوية عام 823 أو 830 على خلاف بين المؤرخين وظل في منصبه ما يقارب ثمانية عشر عاما، وقد حدث في عصره تقارب كبير بين الكنيسة المصرية والانطاكية، وكان عصره ممتلئًا بالمشاكل مثل المجاعة وانتشار الأوبئة وقيام البشامرة فضلا عن المشاكل داخل الكنيسة اليعقوبية ذاتها. (انظر: منسي يوحنا، تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة المحبة، بدون تاريخ، ص 349-353/ ساويرس بن المقفع، تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطارقة، ج4، إعداد وتحقيق: عبد العزيز جمال الدين، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012م، ص 170-262/

المقريزي، تاريخ الأقباط، تحقيق: عبد المجيد دياب، القاهرة، دار الفضيلة، بدون تاريخ، ص 101-102)

(10) "البذ" كورة بين أذربيجان وآران وفيها خرج بابك الخرمي. (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص 361).

(11) هناك عدة تفسيرات لأصل كلمة الخرمية: فيقال إنها نسبة إلى خُرْم بالفارسية ومعناها السرور، ويرجع ذلك إلى مذهبهم من تعاطي الملذات المحرمة، ويقال إن أول ما ظهرت الخرمية كانت ببلدة تدعى خرم أو خرمة وإليها ينتسبون، يطلق عليها المحمرة نسبة إلى ثيابهم الحمر كشعار يعرفون به. (انظر: محمد سالم بن شديد العوفي، الخرمية فكرا وتاريخيا، مجلة كلية العلوم الاجتماعية - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ كلية العلوم الاجتماعية، ع 7، 1983م، ص 31)

(12) سلوى بكر، البشموري، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2004، ص 29.

(13) "دلوكة" الموجودة في الرواية عالمة بالعقائد الفرعونية القديمة، وليست آخر ملكات الفرعنة المذكورة في التواريخ.

(14) بریا: كلمة قبطية موضع العبادة أو البناء المحكم أو موضع السحر، قيل لما فرغت دلوكة ملكة مصر بعد فرعون من بناء حائطها بعثت إلى ساحرة عجوز تدعى تدورة، وقالت قد احتجنا إلى سحرك وفزعنا إليك في شيء تصنعينه يكون حرزا لنا، فأجابتها إلي ما أردت وصنعت البريا، وبيوت البرايي توجد في عدة مواضع من صعيد مصر .. وفيها صور ثابتة في الحجارة موجودة. (ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص 362).

(15) سلوى بكر، البشموري، ص 70-71.

(16) انظر: المصدر السابق، ص 71-80.

(17) تنسب لـ"كيومرث" وهو مذهب يؤمن بوجود "أصلين: "يزدان" و"أهرمن". وقالوا "يزدان" أزلي قديم، و"أهرمن" محدث مخلوق. وقالوا: إن سبب خلق "أهرمن" أن "يزدان" فكر في نفسه لو كان لي منازع كيف يكون؟ وهذه الفكرة كانت رديئة غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة وسمي "أهرمن". وكان مطبوعاً على الشر والفتنة والفساد والفسق "الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق: أميرعلى مهنا وغيره، بيروت، دار المعرفة، 1993م، ص 278)

(18) انظر: سلوي بكر، البشموري، ص 308-310.

(19) انظر: اللادري، فتوح البلدان، تحقيق: عمر أنيس الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف، 1987م، ص 455

(20) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, Bakı, Avrasiya Press, 2005, s 178-180

(21) "Cavidan dedi ki, vədə tamamdır və gecənin ki, axırında mən gedirəm, o vaxt ölməz ruhum sinəmdən uçub o şəxsin ruhuna qovuşacaqdır ki, onu mən çox gözləmişdim və nəhayət, ulu Şirvinin ruhu onu mənə rast gətirdi və şəxsin adı Babək xürrəmidir "(a.k.ə., s.330).

(22) سلوي بكر، البشموري، ص 23.

(23) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 343 .

(24) Bax: Ceyhun Bayramlı, Babək və Xürrəmilər Hərəkatı Avropa və Amerika tarixşünaslığında, Qarapapaqlar, No. 9 (97), Sentyabr, 2015, s. 7-8.

(25) انظر: سلوي بكر، البشموري، ص 77.

(26) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, Seçilmiş əsərləri, s. 170.

(27) سلوي بكر، البشموري، ص 50.

(28) انظر: سلوي بكر، البشموري، ص 304.

(29) لقد ذكر "الطبري" أنهم عندما فتحوا متاع "الأفشين" في بيته وفي مكان آخر كان يسكنه وجدوا فيه أصنام وكتاباً من كتب المجوس وأطواف وأخشاب كان يعدها للعبادة وغيره من الأشياء الدالة على ما كان يدين به غير الإسلام (الطبري، تاريخ الطبري، ج 9، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مصر، دار المعارف، 1967م، ص 114)

(30) "Yalnız sən bilirsən ki, nifrət etdiyim bir dinin qalibiyyəti uğrunda qılınc çalan mən, .. sonra bir gün öz üsyanım, öz qiyamım, öz intiqamım üçün qüdrətim olsun! .. çünki Xorasan həsrəti ilə yanıb quru səhraya dönmüşdür ürəyim. Və o gün ki, Xorasan mənim oldu, Mavərayinəhr də mənim, Üsrüşana da mənimdir, bütün İran, bütün Turan mənimdir və O vaxt islamın əmirəlmöminin sən kimi bir büt olacaq əlimdə" (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 363).

(31) الطبري، تاريخ الطبري، ج 9، ص 109.

(32) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، بدون تاريخ، ص 249.

(33) "Xəlifə Məmun bizim boğazımızdan kəsib, atəşpərəst oğlu xorasanlı vəzirinin maaşını qaldırdı .. gündə beş dəfə namaz üçün ayağa qalxmır, və quran qıraət etməyi unudub. Rum alimlərinin küfr ilə dolu kitablarını mütaliə elyir". Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 143

(34) الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، مصر، دار المعارف، 1967، ص 549.

(35) "Xəstə qoca hələlik Ağcanın kafir qalmayıb islam qəbul etməsini istəyir .. lakin qocanın təklifini Ağca dərhal rədd etməmişdi" Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.168

(36) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 42.

(37) انظر: المرجع السابق، ص 43.

(38) يرجع التقارب بين كنيسة "أنطاكية" و"الإسكندرية" إلى جهود الأب "كيرلس" الذي استطاع أن يجتذب الأب "يوحنا الأنطاكي" إلى فكره ليقنع عن الإيمان بالفكر النسطوري الذي أعلنه في مجمع "أفيس"، وحدث الصلح بين الكنيستين في عام 433 م، لتتحد كنيسة "الإسكندرية" و"أنطاكية" فكرياً. (لمزيد من التفاصيل انظر: يوانس، المجمع الكنسية، الإسكندرية، الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، بدون تاريخ، ص 22).

(39) سلوى بكر، البشموري، ص 219.

(40) انظر: المصدر السابق، ص 222-224.

(41) تنتسب النسطورية إلى الراهب نسطور الذي ولد في مدينة مرعش، وترهين في دير قرب أنطاكية، ونصب أسقفا على كرسي القسطنطينية، ونادى بأن المسيح أقنومين وشخصين وطبيعتين، ومن ثم لا يمكن تسمية العذراء والدة الإله، وقد تمسك معلمي الرها بالعراق بالنسطورية، واتخذوا من الشام مقراً لهم، ونشروا هذا المذهب في بلاد فارس والعراق والهند وغيرها" (انظر: الأنبا يوانس، المجمع الكنسية، ص 17-22).

(42) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.141

(43) سلوى بكر، البشموري، ص 21-22.

(44) المصدر السابق، ص 25.

(45) انظر: المصدر السابق، ص 40.

(46) انظر: المقرئزي، تاريخ الأقباط، ص 102.

(47) ابن كثير، البداية والنهاية، ص 6.

(48) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 101-102.

(49) المقرئزي، تاريخ الأقباط، ص 97.

(50) يذكر المقرئزي أن حنظلة "تشدد على النصارى وزاد في الخراج، وأحصى الناس والبهايم، وجعل على كل نصراني وشما صورة أسد وتتبعهم فمن وجده بغير وشم قطع يده" (المصدر السابق، ص 95)

(51) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 112.

(52) انظر: المصدر السابق، ص 135.

(53) لمزيد من التفاصيل انظر: المصدر السابق، ص 247-255.

(54) "Çünkü İslam Xilafəti sizin üçün də bizim üçün də amansız bir düşməndir, mən Rum imperatoru ilə cəng meydanında dost olmağa hazıram" Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 357.

(55) تذكر بعض المصادر الأذربيجانية أن بابك قال لرسول إمبراطور الروم "أنا أصلاً ابن مسيحي وأدين بالمسيحية خفية، وسوف أفتح كل أتباعي بالدين المسيحي، ولكن لا يمكن أن أقول لهم فجأة تتصروا، أنا أعلم أنهم لن يقبلوا هذا، فمذهبي الحالي يروق لهم، فهم ابتعدوا عن الإسلام، وبعد فوزي سوف يؤمنون بمذهبي، ويتحركون وفق إرادتي، عندها سأدعوهم للمسيحية" (Səid Nəfisi, Babək, Xatun Plyus, Bakı, 2010, s.103)

(56) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 383–384.

(57) عقد مجمع "أفسيوس" في مدينة "أفسيوس" عام 431 م لمناقشة رأي "نسطور" بأن المسيح أقنومين وشخصين وطبيعتين، ولا ينبغي تسمية العذراء والدة الإله؛ لأنه حين ولد لم يكن إلهاً، وقد رفض البابا "كيرلس" بابا "الإسكندرية" هذا، وهكذا انقسمت الكنيسة إلى قسمين كنائس "روما" و"أوشليم" و"آسيا الصغرى" بجانب البابا "كيرلس" وانحازت كنيسة "أنطاكية" إلى "نسطور"، وقد انتهى المجمع إلى تجريد "نسطور" من كل خدمة كنسية، وأكادوا أن سر التجسيد قائم في اتحاد اللاهوت والناسوت في أقنوم الكلمة بدون انفصال ولا امتزاج. (انظر: الأنبا يوانس، المجمع الكنسية، ص 18-22)

(58) عقد هذا المجمع في مدينة "خلقدونية" بالقرب من "القسطنطينية" في عام 451 م، وقد بدا في هذا المجمع الصراع علي رئاسة الكنيسة بين كنيسة "روما" والقسطنطينية وكنيسة "الإسكندرية"، ونتج عنه أن أصبحت كنيسة "روما" الكرسي الرسولي الأول، تليها كنيسة "القسطنطينية" ضد كنيسة "الإسكندرية"، ما أدى في النهاية إلى حرمان البابا "ديسقوروس" بابا "الإسكندرية" من الخدمة لأسباب واهية، ونفيه حتى وفاته. (أثناسيوس المقاري، قوانين المجمع المسكونية وخلاصة قوانين المجمع المكانية، القاهرة، مطابع نوبار، 2013، ص 122-131)

(59) اليعقوبيين: يمثلون أغلب أقباط مصر، وقد قالوا بالأقنيم الثلاثة .. إلا أنهم قالوا: انقلبتم الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو .. ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار ناسوت المسيح مظهر الجوهر لا على طرق حلول جزء فيه ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو" (الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 270)، اختلف في سبب التسمية باليعقوبيين وقيل أن الأب "ديسقوروس" كان يسمى يعقوب، وقيل أن تلميذه الذي كان يرسله لأتباعه وهو في المنفى كان اسمه "يعقوب"، وقيل بل هو تلميذ بطرك "أنطاكية"، وكان يثبت الناس على مذهب ديسقوروس وغيره. (انظر: المقرئ، تاريخ الأقباط، ص 71)

(60) ينتسبون إلي "ملكا" الذي ظهر بأرض الروم واستولي عليها، ومعظم الروم ملكانية، قالوا أن الكلمة اتحدت بجسد "المسيح" وتردت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة .. إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي، وقد ولدت مريم عليها السلام إلهاً أزلياً" (الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 266)

(61) ترجع التفرقة بين اليعقوبيين والملكانين إلي عصر الإمبراطور الروماني "جستيان"، حيث كان مذهبه مناقضا لمذهب الكنيسة القبطية، وقد حاول أن يستميل البابا "ثيودوسيوس" إلي مذهبه، لكنه رفض، لذا ابتدع بدعة تنصيب بطريرك ملكاني في "القسطنطينية" ثم إرساله إلي "الإسكندرية"، لكن المصريين لم يلتفتوا إلى هؤلاء البطارقة، وظلوا يخضعون دينياً لبطاركة الأقباط اليعقوبيين، ما أدى إلي قيام البطريرك الملكاني "بولس" بإغلاق بيع وكنائس الإسكندرية

مكتفيا بالكنيسة القبطية بعد أن أمده الإمبراطور بالجند؛ ليساعده ومنحه حق جمع الضرائب مباشرة لصيانة الكنائس وللرعاية، وبمساعدة هذه القوة المادية والعسكرية أصبح لدى الملكانيين القدرة المالية والعسكرية للتكامل بمن يفهم الرأي، وأذاقوا أقباط مصر ألوان من عذاب شتى. (انظر: يوانس، مذكرات في تاريخ الكنيسة القبطية منذ مجمع خلقيدونية حتى قيام الدول المستقلة في ظل الخلافة الإسلامية، الإسكندرية، الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، بدون تاريخ، ص 8-10/ منسي يوحنا، تاريخ الكنيسة القبطية، ص 266-269.)

(62) المقريري، تاريخ الأقباط، ص 89.

(63) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 60-63.

(64) سلوى بكر، البشموري، ص 19-20.

(65) المصدر السابق، ص 131.

(66) مارميخائيل، تاريخ مارميخائيل السرياني الكبير، ج 3، ترجمة: مارغوريوس صليباً شمعون، حلب، متروبوليت حلب، 1996م، ص 36-38.

(67) ذكر اسمه في الرواية فيوفيل وهذا خطأ تاريخي لأنه توفيل أو ثوفيل.

(68) ذكر اسمها في الرواية فيودورا وهذا أيضاً خطأ تاريخي.

(69) "İmperator Feofilin bütün yasaqlarına rəğmən hansı xristian qadının ürəyini tanrı anası Mariyanın müqəddəs ikonasından qopartmaq olardı? Və elə orda Qustəntiniyyədə imperator sarayında imperatriça Feodora özü yataq otağında ərindən gizlədiyi Mariyanın ikonası qarşısında diz çöküb ağlayırdısa, əlbəttə ki, son nəhaytində göylər məlun Feofilin əcrini verəcəkdir! "Ənvər Məmmədخانلی، seçilmiş əsərləri, s. 245.

(70) سلوى بكر، البشموري، ص 29.

(71) المصدر السابق، ص 101.

(72) المقريري، تاريخ الأقباط، ص 97-98.

(73) الأنبا يوانس، مذكرات في تاريخ الكنيسة القبطية، ص 331.

(74) سلوى بكر، البشموري، ص 136.

(75) المرجع السابق، ص 172.

(76) النظامية هي إحدى الفرق التي تتقارب فكرياً مع المعتزلة، وهي تنتسب إلى إبراهيم بن يسار، وقد تحدث عن القبح والإرادة وقدرة الله على فعل المساويء وغيرها من الأمور (الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 67-74)

(77) اختلفت الآراء حول سبب مقتل "جعفر البرمكي": فقيل بسبب علاقته بـ"العباسة" أخت "هارون الرشيد"، وقيل لأن أعداء البرامكة ما زالوا يوغرون صدر "الرشيد" عليهم حتى أوقع بهم، وقيل إن "جعفر" تدلل علي "الرشيد" بما لا تحتمله نفوس الملوك، وقيل لأن "جعفر" خالف أمر الخليفة فلم يقتل أحد أهل البيت وتعلل بأن هذا الشخص ليس منه خوف. (انظر: ابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ، ص 209).

(78) "Amma sən niyə şialik eşqini ürəyindən çıxartmadın. Libasları ağ, ürəkləri qara şialəri məclisdən qovmadın "Ənvər Məmmədخانلی، seçilmiş əsərləri, s.152

(79) انظر: الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، ص 554 / المطهر بن طاهر المقدسي، البدء في التاريخ، ج 6، القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية، بدون تاريخ، ص 107-112.

(80) "Lakin imam çox tələsmişdi və elə bu zaman Məmunun "yaşıl inqilabı"nın zirvə dalğası uzaq Bağdadda kükrəyib şahə qalxan "Qara dalğaya" çarparaq geri atıldı" (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 139)

(81) "Əgər gələcəkdə hakimiyyət Abbasilərdən şiə imamlarının əlinə keçərdisə, şiələr əlbəttə ki, tezliklə amansız düşmənlərindən daha amansızcasına bir qisas alacaqdılar" (A.K.Ə., s.144).

(82) انظر: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ص 564-565

(83) "istər şeyiə, istər həqiqət olsun hər halda bir-birini təqib edən bütün bu hadisələr Bağdad üstünə gedən Məmunu əvvəlcə Xorasanlı vəzirindən, indi də şiə vəliəhdindən azad eləmişdi və beləliklə Məmunun yaşıl inqilabından indi əynindəki yaşıl libasdan, yaşıl çalmadan başqa bir şey qalmamışdı. "Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.166.

(84) يقال أن "المأمون" ألبس "طاهر بن الحسين" السواد ثم "ألبيس بعده جماعة من الأمراء السواد فلبس الناس السواد وعادوا إلي ذلك .. وقد قيل أن "المأمون" مكث يلبس الخضرة بعد قدومه "بغداد" سبعا وعشرين يوما" (الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، ص 575)

(85) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 172.

(86) Bax: A.K.Ə., s.182

(87) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 249.

(88) " – Bizim etiqadımız budur ki, Allah nə var nə yoxdur, nə diridir, nə ölü, nə qadirdir nə aciz, nə alim, və cahil, nə dillidir nə dilsiz, nə gözü var, nə kordur ...

Batini qız nəfəsini dərəndə Babək dedi:

- Və belə bir tanrı?
- Və belə bir tanrı heç vaxt olmamışdır və olmayacaqdır, amma həmişə hər yerdə vardır. Və bizim etiqadımız bütün etiqadlardan ona görə ucadır ki..." (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 322).

(89) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية رقم 11.

(90) " Amma mən bilirəm ki, dini ayrılıq çox vaxt bir ana qarnından çıxan iki qardaşı bir-birindən ayrı salır, Mənim bədbəxt qardaşım getdi batınlərə qoşuldu və on il bir-birimizə rast gələndə bir-birimizdən üz çevirdik, sonra doqquz il əvvəl orda "Bab əl- Əsəd" qapısında şəhərdə qiyam qaldırmış batınlər qılıncdan keçirildi .. indi hər cümə axşamı gedirəm, qəbrini ziyarət edib ağlayıram "Ənvər Məmmədخانلی, Seçilmiş əsərləri, s.269

(91) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, Seçilmiş əsərləri, s. 136.

(92) “Salamat qalsalar, oğlunun və oğlumun birinci vəliəhd Əminin başına gələcəkdə bəla açacaqlar və Məracildən, o cariyədən olan böyük oğlun Məmunu taxta çıxaradacaqlar” (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.149)

(93) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s 139.

(94) “Mən vəliəhd kimi Mərvə varid olarkən Abbas ibn Tərxan adlı bir şəxs yeni fars dilində yazdığı və mənə ithaf etdiyi bir şəri hüsurumda oxumuşdu” (A.k.ə., s.291)

(95) “Mən Bağdadı sakit etmək üçün Mərvə qurban verib paytaxtı yenə bu şəhərə köçürdüm və bu gün yenə qara libas geyinib yaşıldan və şalərdən üz çevirdim.. Və indi də İrani sakit etmək üçün bu axşam xorasanlı qız ilə evlənirəm” (A.k.ə.s.338)

(96) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 14، ص 203

(97) “Vəzir: Xorasan ilə İraq arasındakı nifaqa son qoyulsun .. abbasilər xilafəti ta əvvəldən ərəb xəlifələr İran vəzirlərinin dövləti idi. İndi lazımdır ki, bundan sonra da bu hal nə təğyir tapsın, nə pozulsun ..

Qazi: Sonra, ya vəzir?

Vəzir: Nə sonra, ya qazi, məgər bilmirsən ki, yeni vəliəhd Mötəsimin anası– türk qızı bir cariyə idi və görmürsən ki, vəliəhd başındakı türk köləmənləri Bağdad küçələrində at çapanda, kim qabaqlarına çıxdı, tapdayıb keçirlər? Və düşünürsən ki, o gün ki, Mötəsim xəlifə oldu, başına yığdığı bu şeytan toxumu nə ərəbə etina edəcək, nə əcamə? Və saqqalımız qalacaq bu saqqalsızlar əlində?” (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 338).

(98) Bax: A.k.ə., s 277–285.

(99) “Bütün bu ərəb tayfa və qəbilə rəisləri isə yüz ildən artıq idi ki, islam qılıncının fəth elədiyi o ölkələrin qəsb olunmuş torpaqlarında nəsilbənəsil hökm sürürdülər” (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.187).

(100) سلوى بكر، البشموري، ص 147.

(101) “– Elədir, Əzd qəbiləsi Rəbiyə qəbiləsini üstələyir və belə getsə, bütün Azərbaycana İbn Rəvvad qardaşları hökm edəcək ..

- Və biz də qıraqdan baxıb tamaşa edirik, – deyə Babək kəskin bir hərəkətlə başını qaldırdı” A.k.ə ,s.315 .

(102) Həyat Rəhman qızı ŞAMİYƏVA, Azərbaycanda dini–siyasi hərəkətlər (VIII–IX əsrlər), Bakı, “XAN” nəşriyyatı, 2019, s. 113.

- (103) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 108
- (104) “Amma biz ki, Azəri xürrəmiləriyik, bizim etiqadımızda nə bütə, nə atəşə nə xaça, nə qibləyə .. yoxdur ” (Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s.185).
- (105) “ – Varsan atlıları! Başçıları xəzər oğlu Tərxan!
– Zəncan atlıları! Başçıları acəm oğlu Rüstəm!
– Ərdəbil atlıları! Başçıları Azəri oğlu Azin!
– Mərənd atlıları! Başçıları kürdoğlu Fəzlun! (A.k.ə.,s.356)
- (106) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s. 290 .
- (107) Bax: A.k.ə., s.203
- (108) Bax: A.k.ə., s.292.
- (109) “Rəbiyyəli oğlan iki qəbilə arasında hələ islamdan əvvəl, cahiliyyə dövründə başlanmış çox qədim bir ədavətin qurbanı kimi nə birinci idi, nə axırncı”(A.k.ə., s.207).
- (110) سلوى بكر، البشموري، ص 42.
- (111) انظر: جاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص 55 – 56.
- (112) لمزيد من التفاصيل انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 146.
- (113) انظر: المصدر السابق، ص 104–105.
- (114) انظر: جاك تاجر، أقباط ومسلمون، ص 38.
- (115) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 104–105.
- (116) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، ص 551.
- (117) سلوى بكر، البشموري، ص 320.
- (118) Bax: Ziya Bünyadov, Azərbaycan VII–IX əsrlərdə, Bakı, Azər nəşri, 1989, s.148.
- (119) Bax: Ənvər Məmmədخانلی, seçilmiş əsərləri, s 302– 305.
- (120) محمد بن يوسف الكندي المصري، تاريخ ولاية وقضاة مصر، تحقيق رفن كست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908م، ص 185.
- (121) سلوى بكر، البشموري، ص 27.
- (122) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 55.
- (123) عبد الرحمن القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، ليدن، مطبعة ريل، 1920م، ص 162.
- (124) سلوى بكر، البشموري، ص 55.
- (125) المصدر السابق، ص 146.
- (126) المصدر السابق، ص 154.
- (127) الكندي المصري، تاريخ ولاية وقضاة مصر، ص 190.
- (128) سلوى بكر، البشموري، ص 25.

- (129) انظر: ساوريس بن المقفع، تاريخ مصر من خلال مخطوطة تاريخ البطارقة، ص 192-213.
- (130) ابن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج 2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م، ص 215-216.
- (131) يتوافق ذلك مع الحقائق التاريخية حيث يؤكد الأب ديونيسيوس أنه حينما أطلع المأمون على " الظلم الذي ألحقه أبو الوزير بالأقباط والذي سببه عدم تحقيق السلام وكيف أن أبناء المنطقة يشكون منه .. فقال إن هؤلاء العمال لا يتصرفون بحسب إرادتي، وأنا لا أحبذ أن أنقل على الناس، لا بل إنني أشفق على أعدائي الروم فكيف لا أشفق على رعيتي؟ وبإذن الله سأصحح كل شيء" (البطريك ديونيسيوس، رحلات البطريك ديونيسيوس، ص 82).
- (132) سلوى بكر، البشموري، ص 27-28 .
- (133) المصدر السابق، ص 100.
- (134) انظر: سلوى بكر، البشموري، ص 50، 117.
- (135) المصدر السابق، ص 112.
- (136) العيران هو اللبن الرايب وهو المشروب الذي يوضع بجوار الطعام لدى الأتراك، وهو بذلك يتحدث عن أن طعامهم ليس الطعام العادي وإنما المشروب الذي يوضع بجوار الطعام لدى عامة الأتراك.
- (137) "O yerdən ki, yazda ayransız, qışda yorğansız keçinmiş" (Ənvər Məmmədخانlı, seçilmiş əsərləri, s174).
- (138) Bax: Ənvər Məmmədخانlı, seçilmiş əsərləri, s. 175.
- (139) "Əli yüz dəfə ətəklərə uzanmalı və yüz dəfə rədd edilməli idi ki, yüz birinci dəfə bəlkə bəxti gətirəydi" A.k.ə., s188 .
- (140) Bax: A.k.ə., s. 190-191.
- (141) Bax: A.k.ə., s. 316
- (142) Bax: A.k.ə., s. 343-342
- (143) Bax: Həyat Rəhman qızı Şamıyeva, Azərbaycanda dini-siyasi hərəkatlar, s. 109-110
- (144) البطريك ديونيسيوس التلمحي، رحلات البطريك ديونيسيوس، ص 83.
- (145) المصدر السابق، ص 92.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.
- 3- ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1348هـ.
- 4- ابن تغري، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج 2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963م.
- 5- أثاسيوس المقاري، قوانين المجامع المسكونية وخلاصة قوانين المجامع المكانية، القاهرة، مطابع نوبار، 2013.
- 6- جاك تاجر، أقباط ومسلمون، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012م.
- 7- حنيفة عبد الستار، رحلة سلوى بكر البشمورية، مجلة أدب ونقد، عدد: 162، فبراير - 1999م.
- 8- ديونيسيوس التلمحري، رحلات البطريرك ديونيسيوس التلمحري في عهد الخلفيتين المأمون والمعتصم، تحقيق: تيسير خلف، أبو ظبي، دار السويدية، 2014م.
- 9- سلوى بكر، البشموري، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2004.
- 10- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق: أمير على مهنا وعلى حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، 1993م.
- 11- الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مصر، دار المعارف، 1967.
- 12- الطبري، تاريخ الطبري، ج 9، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مصر، دار المعارف، 1967م.
- 13- عبد الرحمن القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، لندن، مطبعة ريل، 1920م.
- 14- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، بدون تاريخ.
- 15- الكندي المصري، تاريخ ولاية وقضاة مصر، تحقيق رفن كست، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908م.
- 16- اللادزي، فتوح البلدان، تحقيق: عمر أنيس الطباع، بيروت، مؤسسة المعارف، 1987م.

- 17- مارميخائيل، تاريخ مارميخائيل السرياني الكبير، ج 3، ترجمة: مارغوريوس صليبا شمعون، حلب، متروبوليت حلب، 1996م.
- 18- محمد سالم بن شديد العوفي، الخرمية فكرًا وتاريخًا، مجلة كلية العلوم الاجتماعية-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ كلية العلوم الاجتماعية، ع 7، 1983م.
- 19- محمود قنديل، الروائية سلوى بكر: تشغلي الهوية في زمن العولمة والحداثة، مجلة أدب ونقد، العدد: 375، يناير-2019.
- 20- المطهر بن طاهر المقدسي، البدء في التاريخ، ج 6، القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية، بدون تاريخ.
- 21- منسي يوحنا، تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة المحبة، بدون تاريخ.
- 22- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، بيروت، دار صادر، 1977م.
- 23- يعقوب بن إبراهيم، الخراج، بيروت، دار المعرفة، 1979م.
- 24- يوانس، المجامع الكنسية، الإسكندرية، الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، بدون تاريخ.
- 25- يوانس، مذكرات في تاريخ الكنيسة القبطية منذ مجمع خلقيدونية حتى قيام الدول المستقلة في ظل الخلافة الإسلامية، الإسكندرية، الكلية الإكليريكية اللاهوتية للأقباط الأرثوذكس، بدون تاريخ.

ثانيًا: المراجع الأذربيجانية:

- 1- Bayramlı Ceyhun, Babək və Xürrəmilər Hərəkatı Avropa və Amerika tarixşünaslığında, Qarapapaqlar, No.9 (97), Sentyabr, 2015.
- 2- Bünyadov Ziya, Azərbaycan VII-IX əsrlərdə, Bakı, Azər nəşri, 1989.
- 3- Elaydi Əhməd Sami, Müstəqillik dövrü Azərbaycan romanı, Bakı, Nurlar nəşriyyat- Poliqrafiya Mərkəzi, 2017.
- 4- Məmmədخانلی Ənvər, Seçilmiş əsərləri, Bakı, Avrasiya Press, 2005.
- 5- Nəfisi Səid, Babək, Xatun Plyus, Bakı, 2010.
- 6- Şamıyeva Həyat, Azərbaycanda dini-siyasi hərəkatlar (VIII-IX əsrlər), Bakı, "XAN" nəşriyyatı, 2019.

المساهمة الأذربيجانيّة
في نشر اللغة العربيّة
د. سيمور نصيروف

المساهمة الأذربيجانية في نشر اللغة العربية

د. سيمور نصيروف

مدرس اللغة الأذربيجانية

بقسم اللغات الشرقية

كلية الآداب جامعة القاهرة

إذا كان كل بلد يتميز بأدبها وتاريخها فإن من غاص في أعماق تاريخ أذربيجان¹ ليكتشف الكنوز التي اغتنت بها هذه البلاد منذ القدم، ويتعرف على الرصيد الأدبي الضخم الذي تزخر به المكتبات والمراجع، لذا أردت أن أكشف عن جانب مهم لتكتمل الصورة وتتضح الرؤية للأجيال المقبلة وللباحثين، فارتأيت أن أساهم في مجلتكم الرائدة بموضوع أتحف به قراءها يدور عن حياة شاعر فذ ونابغة من نوابغ الشعر الأصيل لاسيما وأن أذربيجان بلد قد حفل تاريخه بمئات من فحول الأدب والشعر العربيين كما لا ينكر أحد فضل أولئك الفقهاء والأصوليين الذين عرفتهم الساحة الفقهية وقدموا للأمة الإسلامية ولطلاب المعرفة في كل مكان ما لا يستغنى عنه في أي مجال، وأكبر دليل على ما أوردته تلك الموسوعات الواسعة والتراجم العربية العريضة التي يشغل العلماء الأذربيجانيون حيزا كبيرا منها.

كما أن العلماء الأذربيجانيين يشهد لهم العالم بالتضلع في العلوم والمدارك والتسلح بسلاح التفوق والعرفان.

يقول الحميري صاحب «الروض المعطار في خبر الأقطار»: وأهل أذربيجان مشهورون بالإكباب على العلم والاشتغال به².

وذكر الإمام الجزري في «اللباب في تهذيب الأنساب» عند ذكر بلدة مرند الأذربيجانية: خرج منها جماعة من العلماء في كل فن، وأضاف السمعاني في «الأنساب»: في كل فن قديما وحديثا³.

ففي اللغة يكفي العلامة الخطيب التبريزي وما قام به من الجهود تجاه اللغة العربية.

وفي التفسير الإمام البيضاوي عالم أذربيجان⁴.

وفي الطب لا شيء يعلو فوق ابن النفيس فتح الله بن معتصم رئيس الأطباء وكاتب السر التبريزي المولد القاهري المنشأ⁵.

أما في الفقه والأصول فمؤلفات الإمام ابن الحاجب طار صيتها في الآفاق⁶.

وفي النظر والأصول محمد بن الحسين شمس الدين الأرموي المعروف بقاضي العسكر ونقيب الأشراف في مصر⁷.

وفي علم الكلام والجدل صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي⁸ إلخ.

ولقد أجرى أبو طاهر السلفي مقارنة تقاربية بين أذربيجان والأندلس فقال:

من الطويل

بلاد أذربيجان في الشرقِ عندنا كأندلسٍ بالغرب في العلم والأدب
فما إن تكادُ الدهرَ تلقى مُميّزاً من أهليهما إلا وقد جدَّ في الطلب⁹

فمقارنة أبي طاهر السلفي لأذربيجان بالأندلس اعتراف منه بقيمة هذا البلد

العلمية وجلالة قدر أهله ومدى جدتهم في طلبهم وفي شؤونهم كلها.

يقول الشاعر المشهور البحري مادحا أذربيجان وأهلها: من الكامل

يا أهل حوزة أذربيجان الألى حازوا المكارم مشهداً ومغيباً
ما كان نصرُكم بمذمومٍ ولا إحسانكم بالسيئات مشوباً
لم تقصُر الأيدي ولم تنبُ الظبأ منكم ولم تكن المقالة حوباً
وأرى الوفاء مفرقاً ومجمعاً يختل منكم السناً وقلوباً
ها إن نجمكم على كره العدى يعلو ويرحكم تزيّد هبوباً¹⁰

فمثل هذه الشهادة والتزكية من الشاعر البحتري وغيرها كثير تجعل الشخصية الأذربيجانية ذات مكانة مرموقة ووزن ثقيل في أي عمل يزاوله وفي أي مكان يحل به.

ويقول ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء» منوها بالمكانة الأدبية والشعرية التي يحتلها شعراء أذربيجان: وليس بالمدينة شاعر من الموالى إلا وأصله من أذربيجان¹¹.

الشخصيات الأذربيجانية التي قامت بأدوار فعالة في أنحاء الوطن العربي المختلفة، وكانت لهم خدمات وجهود ومساهمات في شتى مناحي الحياة المتنوعة، فقد كان منهم قادة وقضاة وأساتذة ومفتون وعلماء تفرغوا للفتوى وللتدريس. وكانت لهم مكانة سامية عند العرب ومنزلة خاصة في قلوبهم، يجلونهم ويعظمونهم ويقدرونهم حق قدرهم ويبالغون في إكرامهم وإجلالهم. وما ذلك إلا لما وجدوه عندهم من ثقة راسخة ومن كفاءات عالية جعلتهم ينصبونهم في المناصب المختلفة في المجتمع.

وسأورد بعض النماذج من هذه الشخصيات فقط، لأن من الصعب إيرادها جميعا لكثرتها ولضيق المقام هنا في هذه المقالة.

صلاح الدين الأيوبي الدويني الأذربيجاني: يقول ابن خلكان: السلطان صلاح الدين أبو المظفر يوسف بن أيوب بن شاذي، الملقب الملك الناصر صلاح الدين صاحب الديار المصرية والبلاد الشامية والفراتية واليمينية؛ وقد تقدم في هذا الكتاب أي (وفيات الأعيان) ذكر أبيه أيوب وجماعة من أولاده وعمه أسد الدين شيركوه أخيه الملك العادل أبي بكر محمد، وجماعة من أولاده وغيرهم من أهل بيته؛ وصلاح الدين كان واسطة العقد، وشهرته أكبر من أن تحتاج إلى التنبيه عليه. اتفق أهل التاريخ على أن أباه وأهله من دُوين، بضم الدال المهملة وكسر الواو وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها نون، وهي بلدة في آخر عمل أذربيجان من جهة أران وبلاد الكرج¹².

ويقول ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ: وسبب اتصاله (أسد الدين) بنور الدين فإنه كان هو وأخوه نجم الدين أيوب ابنا شاذي من بلودين (بلدة دوين) من أذربيجان¹³.

أفضل الدين الخونجي: يقول ابن أبي أصيبعة: هو أفضل الدين الخونجي الإمام العالم، الصدر الكامل، سيد العلماء والحكماء، أوجد زمانه، وعلامة أوانه، أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناماوار الخونجي، قد تميز في العلوم الحكمية، وأتقن الأمور الشرعية قوي الاشتغال كثير التحصيل، اجتمعت به في القاهرة في سنة اثنتين وثلاثين وستمئة فوجدته الغاية القصوى في سائر العلوم، وقرأت عليه بعض الكليات من كتاب القانون للرئيس بن سينا، وكان في بعض الأوقات يعرض له انشده خاطر لكثرة أنصباب ذهنه إلى العلم، وتوفر فكرته فيه، وفي آخر أمره تولى القضاء بمصر، وصار قاضي القضاة بها وبأعمالها، وكانت وفاته رحمه الله بالقاهرة يوم الأربعاء خامس شهر رمضان سنة 646 هـ (1248م) ست وأربعين وستمئة ودفن بالقرافة.

وقال الشيخ عز الدين محمد ابن حسن الغنوي الضريز الأربلي يرثيه:

قَضَى أَفْضَلُ الدُّنْيَا فَلَمْ يَبْقَ فَاضِلٌ وَمَاتَ بِمَوْتِ الْخَوْنَجِيِّ الْقَضَائِلُ
فَيَا أَيُّهَا الْحَبْرُ الَّذِي جَاءَ آخِرًا فحل لنا ما لم تحلَّ الأوائلُ»¹⁴

ابن قاضي العسكر الأرموي: من كبار القضاة وعظمائهم، له مهابة ووجاهة، وهو كاتب بارع، أديب عصره، إنشاءاته سلسلة ومكاتباته أخاذة، نقيب الأشراف، ومتولي حسبة القاهرة ووكالة بيت المال، ففي «الدرر الكامنة» لابن حجر: «هو علي بن الحسين بن علي بن الحسين بن خلف بن محمد الحسيني الأرموي شرف الدين أبو الحسن نقيب الأشراف المعروف بابن قاضي العسكر، ولد سنة 691هـ وأمه بنت صاحب فخر الدين الخليلي، وقد سمع منه ومن زينب بنت شكر وابن

الشحنة وغيرهم، وتفقه للشافعي، وقرأ العربية والأصول، وسمع من جماعة، ودرس بالآقبغاوية والمشهد الحسيني، وولي حاسبة القاهرة مرة، ووكالة بيت المال والتوقيع، وكان مليح الهيئة طلق العبارة، فصيح الإشارة، كثير المشاركة في العلوم، ينشئ الإنشاء الحسن، شرح المعالم في أصول الفقه، قال ابن رافع: عين مرة لقضاء الشافعية، وكان من أذكى العالم. وقال تاج الدين السبكي: هو وابن نباتة وابن فضل الله أدباء العصر في النثر، ويفوق هو عليهما في العلوم ويفوقان عليه في الشعر، قلت: ما يفوق ابن نباتة ابن فضل الله في الشعر الأفاصر في النظم جداً ومات في النصف من جمادى الآخرة سنة 757هـ (1356م) قاله ابن رافع، وقال شيخنا العراقي: مات ليلة الاثنين ثالث عشرة، وهو المعتمد»¹⁵.

وقال عنه الصفدي: «حدث عن ست الوزراء ودرس بمشهد الحسين بالقاهرة وبينه وبين الشيخ جمال الدين ابن نباتة مكاتبات راقية صدورها وسطورها ولاق بالقول منظومها ومنثورها، وكان قد حصلت له وجاهة في أيام الملك الصالح إسماعيل وساد فيها، وعبث به ابن عمه الشريف شهاب الدين بما كتب على الحيطان»¹⁶.

وليس المقام أيها الأحبة الكرام لأسرد أسماء أولئك العلماء كلها، وإنما أنشرف بتسليط الضوء على حياة شاعر كبير من شعراء القرن الثاني الهجري ومدى إسهاماته الكبيرة في إثراء المكتبة العربية بأدبيات ممتعة وقصائد طنانة قدمت الكثير والكثير لها، والشاعر المشار إليه هو السائب بن فروخ.

السائب بن فروخ

اسمه نسبه كنيته لقبه شهرته :

هو السائب بن فروخ أبو العباس الأعمى الشاعر الهجاء الأذربيجاني أصلاً¹⁷، المدني مولداً ونشأة، المكي حياة¹⁸، هكذا وجدته في المراجع التي تيسر لي الاطلاع عليها والتي تطرقت إلى ترجمته.

مولده ونشأته :

لم يتعرض لذكر مولده أحد من المؤرخين . حسب اطلاعي .، إلا أنه يعد من التابعين بلا شك، بدليل أنه يروي عن الصحابة سماعاً، كما سألين قريباً، وهو مولى بني جذيمة بن عدي بن الديل، أصله من أذربيجان، ومولده ومنشؤه في المدينة، ثم انتقل إلى مكة فلم يفارقها، حتى نفاه عبد الله بن الزبير إلى الطائف.

وكان من شعراء بني أمية، شديد التعصب لهم منحرفاً عن حب آل البيت، وهو الذي يقول في أبي الطفيل عامر بن واثلة، صاحب علي بن أبي طالب ع: من الوافر

لَعَمْرُكَ إِنِّي وَأَبَا طُقَيْلٍ لَمَخْتَلِقَانِ وَاللَّهُ الشَّهِيدُ
أَرَى عُثْمَانَ مُهْتَدِيًا وَيَأْبَى مُتَابِعَتِي وَأَبَى مَا يُرِيدُ

وله شعر في رثاء عبد الله بن الزبير، رغم أنه هجا آل الزبير، وكان بنو أمية يرسلون إليه الهدايا بمكة وكذلك القرشيين خشية لسانه، وهو من أهل الحديث روى عن مجموعة من الصحابة، وثقه أحمد وروى له الجماعة: البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، وأدرك أبو العباس خلافة المنصور العباسي¹⁹.

وفيما يلي أذكر بعض الأحاديث التي رواها السائب بن فروخ عن الصحابة، نقلاً عن صاحب «الأغاني»، يقول: «أخبرني أحمد بن عبد العزيز الجوهري قال:

حدثنا عمر بن شبة قال: حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن عطاء عن أبي العباس الأعمى الشاعر عن عبد الله بن عمر قال: إنما جمع منزل تدلج منه إذا شئت.

قال: حدثنا أحمد بن محمد بن دنان الخيشي قال: حدثنا أحمد بن إسماعيل قال: حدثنا أبو ضمرة قال: حدثني أبو الحارث بن عبد الرحمن عن أبي نئب عن أبي العباس عن سعيد بن المسيب قال: قال علي بن أبي طالب τ : قال رسول الله ρ : «إسباغ الوضوء على المكاره وإعمال الأقدام إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة يغسل الخطايا غسلًا».

حدثني أحمد بن محمد بن سعيد الكوفي قال: حدثنا أبو قلابة قال: حدثنا بشر بن عمر قال: حدثنا شعبة عن حبيب بن أبي ثابت قال: سمعت أبا العباس السائب بن فروخ الأعمى الشاعر يحدث عن عبد الله بن عمر قال: جاء رجل إلى النبي يستأذنه في الجهاد فقال: أحي والداك؟ قال: نعم، قال: فيهما فجاهد»²⁰.

شيوخه:

وقد أطلعنا المراجع التاريخية في ترجمة السائب بن فروخ على عدد من الرجال الذين روى عنهم حديثاً أو رووا عنه، ولم تسعفنا بالأشخاص الذين يمكن إدراجهم في قائمة أساتذته أو تلامذته إلا بهذا المعنى الذي ذكرته.

1- عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، يروي صاحبنا السائب ابن فروخ عن الصحابي الجليل عبد الله بن عمرو حديثاً لرسول الله ρ ، أورده الحافظ البيهقي في «السنن الكبرى»²¹.

2- وقد سمع من عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما²².

تلامذته الذين يروون عنه فهم:

- 1- عمرو بن دينار²³.
- 2- عطاء بن أبي رباح²⁴.
- 3- حبيب بن أبي ثابت²⁵.

آثاره ومؤلفاته:

قال صاحب «الأغاني»: «وقال أبو العباس الأعمى في ذلك، - أي: وقعة الحرة وما سبقها من إخراج بني أمية عن المدينة إلى الطائف وما تلى ذلك من الأحداث التي ذكرها في الأغاني قبل هذا البيت - من الطويل

وَقَدْ حَلَّ فِي دَارِ الْبَلَاطِ وَدَارُ أَبِي الْعَاصِ التَّمِيمِي حَتَّتْ²⁶
فَلَمْ أَرِ مِثْلَ الْحَيِّ حِينَ وَلَا مِثْلَنَا عَنْ مِثْلِهِمِ يَتَنَكَّفُ²⁷

وللسائب بن فروخ: من الخفيف

لَيْتَ شِعْرِي أَفَاحَ رَائِحَةُ الْمَسِ لَكِ وَمَا إِنْ أَخَالَ بِالْخَيْفِ إِنْسِي²⁸
حِينَ غَابَتْ بَنُو أُمَيَّةَ عَنْهُ وَالْبَهَائِلُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ²⁹
خُطْبَاءُ عَلَى الْمَنَابِرِ فُرْسَا نْ عَلَيْهَا وَقَالَهُ غَيْرُ خُرْسٍ³⁰

يقول الأصفهاني: «أخبرنا أحمد بن عبد العزيز الجوهري قال: حدثنا عمر بن شبة قال: حدثني أيوب بن عمر أبو سلمة قال: قال أبو العباس الأعمى مولى بني الدليل بن بكر يحض بني أمية على عبد الله بن الزبير: من الكامل

أَبْنِي أُمَيَّةَ لَا أَرَى لَكُمْ شِبْهًا إِذَا مَا التَّقَتِ الشَّيْعُ
سَعَةً وَأَحْلَامًا إِذَا نَزَعَتْ أَهْلُ الْخُلُومِ فَضَرَّهَا النَّزْعُ³¹

وَحَفِيزَةً فِي كُلِّ نَائِبَةٍ شَهْبَاءَ لَا يُنْهَى لَهَا الرَّبْعُ³²
 اللَّهُ أَعْطَاكُمْ وَإِنْ رَغِمَتْ مِنْ ذَاكَ أَنْفُ مَعَاشِرٍ رَتَّعُوا
 أَبْنِي أُمِّيَّةَ غَيْرِ أَنْكُمْ وَالنَّاسُ فِيمَا أَطْمَعُوا طَمِعُوا
 أَطْمَعْتُمْ فِيمَكُمْ عَدُوَّكُمْ فَسَمَا بِهِمْ فِي ذَاكُمْ الطَّمَعُ
 فَلَوْ أَنْكُمْ كُنْتُمْ لِقَوْلِكُمْ مِثْلَ الَّذِي كَانُوا لَكُمْ رَجَعُوا
 عَمَّا كَرِهْتُمْ أَوْ لَرَدَّهُمْ حَذَّرَ الْعُقُوبَةَ إِنَّهَا تَزْعُ³³

أبو العباس يهجو ابن الزبير والمجاشعي:

يقول الإصفهاني: «ونسخت من كتاب قعنب بن المحرز قال: حدثنا المدائني عن جويرية بن أسماء: أن ابن الزبير رأى رجلاً من حلفاء بني أسد بن عبد العزى في حالة رثة، فكساه ثوبين وأمر له ببر وتمر، فقال أبو العباس الأعمى في ذلك: من الطويل

كَسَتْ أَسَدُ إِخْوَانَهَا وَلَوْ أَنَّي بَبْلَدَةِ إِخْوَانِي إِذَا لَكْسِيَتْ
 فَلَمْ تَرِ عَيْنِي مِثْلَ حَيٍّ تَحَوَّلُوا إِلَى الشَّامِ مَظْلُومِينَ مِنْذُ بُرِيَتْ³⁴

وقال محمد بن معاوية: حدثني المدائني قال: قدم البغيث المجاشعي مكة، وكان أبو العباس الأعمى الشاعر لا يكاد يفارقها، وكانت جوائز أمية تأتيه من الشام، وكانت قريش كلها تبره للسانه وتقرباً إلى بني أمية ببره، قال: فصلى البغيث مع الناس، وسأل في حمالة كانت عليه، وكان سؤولا ملحا شديد الطمع، وكان الرجل من قريش يأتيه بالشيء يتحملة عنه فيقول: لا أقبله إلا أن تجيء معي إلى الصراف حتى ينقده ويزنه، فإن لم يفعل ذمه وهجاه، فشكوه إلى أبي العباس الأعمى فقال: قودوني إليه ففعلوا، فلما عرف مجلسه رفع عصاه فضرب بها رأسه

ثم قال له: من الطويل

فَهَلْ أَنْتَ إِلَّا مُلْصَقٌ فِي مُجَاشِعٍ نَفَاكَ جَرِيرٌ فَاضْطَرَزْتَ إِلَى نَجْدٍ³⁵

ويُروى: نَفَاكَ جَرِيرٌ بِالْهَجَاءِ إِلَى نَجْدٍ

تَظَلُّ إِذَا أُعْطِيتَ شَيْئًا سَأَلْتَهُ تُطَالِبُ مَنْ أَعْطَاكَ بِالْوَزْنِ وَالنَّقْدِ

فَلَا تَطْمَعَنَّ مِنْ بَعْدِ ذَا فِي وَثِقْ بِقَبِيحِ الْمَنَعِ وَالِدَفْعِ وَالرَّدِّ

فَلَسْتَ بِمُبْقِي فِي قُرَيْشٍ خِرَازِيَّةٍ تُذَمُّ وَلَوْ أَبْعَدْتَ فِيهِ مَدَى الْجَهْدِ

قال: فتضاحك به من حضر واستحيا، ولم يحر جوابا فلما جن الليل عليه هرب من مكة.

وقال قعنب بن المحرز: حدثني المدائني قال: قال عبد الملك بن مروان لأبي العباس الأعمى مولى بني الديل: أنشدني مديحك مصعبا فاستغفاه، فقال: يا أمير المؤمنين إنما رثيته بذلك؛ لأنه كان صديقي، وقد علمت أن هواي أموي، قال: صدقت ولكن أنشدني ما قلته فأنشده: من الخفيف

يَرْحَمُ اللَّهُ مُصْعَبًا فَلَقَدْ مَا تَ كَرِيمًا وَرَامَ أَمْرًا جَسِيمًا³⁶

فقال عبد الملك: أجل لقد مات كريماً ثم تمثل: من الطويل

وَلَكِنَّهُ رَامَ الَّتِي لَا يَرُومُهَا مِنْ النَّاسِ إِلَّا كُلُّ خَرْقٍ مُعَمَّمٍ³⁷

قال الإصفهاني: «أخبرنا محمد بن خلف بن المرزبان قال: حدثني إسحاق بن محمد الأموي قال: لما حج عبد الملك بن مروان جلس للناس بمكة، فدخلوا إليه على مراتبهم، وقامت الشعراء والخطباء، فتكلموا ودخل أبو العباس الأعمى، فلما رآه عبد الملك، قال: مرحباً بك يا أبا العباس، أخبرني بخبر الملحد

المحل حيث كسا أشياعه ولم يكسك، وأنشدني ما قلت في ذلك، فأخبره بخبر ابن الزبير، وأنه كسا بني أسد وأحلافها ولم يكسه، وأنشده الأبيات، فقال عبد الملك: أقسم على كل من حضرني من بني أمية وأحلافهم ومواليهم، ثم على كل من حضرني من أوليائي وشيعتي على دعوتهم إلا كسا أبا العباس، فخلعت والله حلل الوشي والخز والقوهي، وجعلت ترمى عليه حتى إذا غطته نهض، فجلس فوق ما اجتمع منها وطرح عليه، قال: حتى رأيت في الدار من الثياب ما ستر عني عبد الملك وجلساءه، وأمر له عبد الملك بمئة ألف درهم»³⁸.

وقال - أي الإصفهاني -: «أخبرني أحمد بن عبيد الله بن عمار قال: حدثني علي بن محمد بن سليمان النوفلي قال: حدثني أبي وأهلي أن عبد الله بن الزبير لما غلب على الحجاز، جعل يتتبع شبيعة بني مروان فينفقهم عن المدينة ومكة، حتى لم يبق بهما أحد منهم، ثم بلغه عن أبي العباس الأعمى الشاعر نبذ من كلام، وأنه يكاذب بني مروان بعوراته ويمدح عبد الملك وتجيئه جوائزه وصلاته، فدعا به ثم أغلظ له، وهم به ثم كلم فيه وقيل له: رجل مضرور، فعفا عنه ونفاه إلى الطائف، فأنشأ يقول يهجو آل الزبير: من الطويل

بَنِي أَسَدٍ لَا تَذْكُرُوا الْفَخْرَ إِنِّكُمْ	مَتَى تَذْكُرُوهُ تُكَذِّبُوا وَتُحَمِّقُوا
(بعيدات بين) خَيْرِكُمْ لِصَدِيقِكُمْ	وَشَرُّكُمْ يَغْدُو عَلَيْهِ وَيَطْرُقُ ³⁹
مَتَى تُسْأَلُوا فَضْلاً تَضِنُّوا وَتَبْخُلُوا	وَنِيرَانُكُمْ بِالشَّرِّ فِيهَا تَحْرُقُ ⁴⁰
إِذَا اسْتَبَقْتُ يَوْمًا قُرَيْشٌ خَرَجْتُمْ	بَنِي أَسَدٍ سَكَنَّا وَدُو الْمَجْدِ يَسْبِقُ
تَجِيئُونَ خَلْفَ الْقَوْمِ سُوداً	إِذَا مَا قُرَيْشٌ لِلْأَضَامِيمِ أَصْفَقُوا ⁴¹
وَمَا ذَاكَ إِلَّا أَنَّ لِلْوَمِ طَائِعاً	يَلُوحُ عَلَيْكُمْ وَسُوءُهُ لَيْسَ يَخْلُقُ ⁴²

يقول الإصفهاني: «أخبرني الحرمي بن أبي العلاء، قال: حدثني عمي

مصعب، قال: قال عمر بن أبي ربيعة لأبي العباس الأعمى الشاعر مولى بني
الديل بن بكر: من المتقارب

أَفْتِنِي إِنْ كُنْتَ ثَقْفًا عَنْ فَتَى أَعْرَجٍ أَعْمَى مُخْتَلِفٌ⁴³
سَيِّءِ السَّخْنَةِ كَابٍ لَوْنُهُ مِثْلُ غُودِ الْخُرُوعِ الْبَالِي الْقَصِيفِ⁴⁴

فقال أبو العباس يرد عليه: من الطويل

وَأَنْتَ الْفَتَى وَابْنُ الْفَتَى وَسَيِّدُنَا لَوْلَا خَلِيقُ أَرْبَعٍ
نُكُولُكَ فِي الْهَيْجَا وَتَقُولُكَ وَشَتْمُكَ لِلْمَوْلَى وَأَنْكَ تَبْعٌ⁴⁵

قال الزبير: يقال: رجل تبع نساء وتبع نساء، إذا كان كلفا بهن.

أخبرني الحرمي قال: حدثنا الزبير قال: حدثني عمي قال: حدثني المكيون أن
عمر بن أبي ربيعة كان يرامي جارية لأبي العباس الأعمى ببنادق الغالية، فبلغ ذلك
أبا العباس فقال لقائده: قفني على باب بني مخزوم، فإذا مر عمر بن أبي ربيعة
فضع يدي عليه، فلما مر عمر وضع يده عليه فأخذ بحجزته وقال: من الوافر

أَلَا مَنْ يَشْتَرِي جَارًا نَوْومًا بِجَارٍ لَا يَنَامُ وَلَا يُنِيْمُ
وَيَلْبَسُ بِالنَّهَارِ ثِيَابَ نَاسٍ وَشَطْرَ اللَّيْلِ شَيْطَانُ رَجِيْمُ

فنهضت إليه بنو مخزوم فأمسكوا فمه، وضمنوا له عن عمر أن لا يعاود ما
يكرهه»⁴⁶.

ورد في «البيان والتبيين»: «وكان أبو العباس الأعمى يقول: من الطويل

إِذَا وَصَفَ الْإِسْلَامَ أَحْسَنَ بِفِيهِ وَيَأْبَى قَلْبُهُ وَيَهَاجِرُهُ
وَإِنْ قَامَ قَالَ الْحَقُّ مَا دَامَ تَقَى اللِّسَانَ كَافِرٌ بَعْدُ سَائِرُهُ

يقول: إنه يتتبعه عن قوله ويأباه ويهجره، ويقول الحق على منبره بلسانه وسائره كافر.

وقال أبو العباس الأعمى في بني عبد شمس: من الخفيف

لَيْتَ شِعْرِي أَفَاحَ رَائِحَةُ الْمِسِّ. كُ مَا إِنِ أَخَالَ بِالْخَفِيفِ إِنْسِي
حِينَ غَابَتْ بَنُو أُمَيَّةَ عَنْهُ وَالْبَهَائِيلُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ
خُطَبَاءُ عَلَى الْمَنَابِرِ فُرْسَا نْ عَلَيْهَا وَقَالَهُ غَيْرُ خُرْسٍ
لَا يُعَابُونَ صَامِتِينَ وَإِنْ قَا لُوا أَصَابُوا وَلَمْ يَقُولُوا بِلَبْسٍ
بِخُلُومٍ إِذَا الْخُلُومُ اسْتَخَفَّتْ وَوُجُوهٌ مِثْلُ الدَّنَائِرِ مُلْسٍ»⁴⁷

وقال المدائني: كان أبو العباس الأعمى يهجو آل الزبير ويمدح مصعبا من بينهم، ويمدح بني أمية، وكان عثمانياً فقال له عبد الملك: أنشدني شعرك في مصعب فإننا لا نتهمك فأنشده: من الخفيف

رَجِمَ اللَّهُ مُصْعَباً إِنَّهُ عَا شَ جَوَاداً وَكَانَ فِينَا كَرِيماً
طَلَبَ الْمُلْكَ ثُمَّ مَاتَ فَقِيداً لَمْ يَعِشْ بَاخِلاً وَلَا مَذْمُوماً

فقال عبد الملك: صدقت والله، كذا كان⁴⁸.

وقد ذكر أسامة بن منقذ له أشعاراً: من الطويل

لَحَى اللَّهُ مَوْلَى السُّوءِ لَا أَنْتَ إِلَيْهِ وَلَا رَامَ بِهِ مَنْ تُحَارِبُهُ
وَمَا قُرْبُ مَوْلَى السُّوءِ إِلَّا كُبْعُهُ بَلِ الْبُعْدُ خَيْرٌ مِنْ عَدُوِّ ثِقَابِهِ
مِنَ النَّاسِ مَنْ يُدْعَى خَبِيئَةً جَنْبَيْهِ لَسَاءَكَ جَانِبُهُ

يَمْنٌ وَلَا يُعْطِي وَيَزْعُمُ أَنَّهُ
وَأَنِّي وَتَأْمِلِي جَذِيمَةً كَالَّذِي
يَمْنُونَ مَا يُعْطِي الْعَلَاءُ بَنُ
فَأَمَّا إِذَا اسْتَعْنَيْتُمْ فَعَدُوَكُمْ
فَإِنَّ يَكُ قَوْمِي أَهْلَ شَاءٍ وَجَامِلٍ
فَمَا لِي فِي أَمْوَالِ قَوْمِي حَاجَةٌ
وَكُنْتُمْ كَغَيْثِ الرِّكِّ مَنْ يَرَعُ دُونَهُ
فَمَا تَرَكْتُ أَحْلَامَكُمْ مِنْ صَدِيقِكُمْ
كَرِيمٌ، وَيُؤْتَى لُؤْمُهُ وَصَرَّابُهُ
يُؤْمَلُ مَا لَا يُدْرِكُ الدَّهْرُ طَالِبُهُ⁴⁹
عَلَيَّ وَمَا يَشْقَى بِهِ مَنْ يُحَارِبُهُ
وَأَدْعَى إِذَا مَا غَصَّ بِالْمَاءِ شَارِبُهُ⁵⁰
وَمَالٍ كَثِيرٍ لَا تُعَدُّ مَسَارِبُهُ⁵¹
وَلَا عَزِيمُهُ، مَا عَاجَلَ الظِّلَّ آيِبُهُ⁵²
يُقَصِّرُ وَمَنْ يَطْلُبُ حَيًّا فَهُوَ جَادِبُهُ⁵³
لَكُمْ مِنْ أَخٍ إِلَّا قَدْ أَوْرَرَ جَانِبُهُ⁵⁴

هذا ولم تذكر لنا المراجع أنه قد ترك شيئاً من التأليفات، رغم كونه شاعراً مقلداً باعتراف المؤرخين، وقد انتشر وانتشر كثير من أقوال شعره في ثنايا الكتب الأدبية، وقد أشار أصحابها -كما أُلحنا إلى ذلك من قبل- إلى أنه كان هجاء من أنصار بني أمية، أكثر شعره في هجاء آل الزبير، غير مصعب، لأنه كان يحسن إليه⁵⁵.

وفاته وآراء العلماء فيه :

«توفي أبو العباس الأعمى بعد سنة ست وثلاثين ومائة»، كما ذكره تقريباً ياقوت والصفدي، وكذلك المؤرخ خير الدين الزركلي قد أشار إلى سنة وفاته أنها كانت «نحو 140 هـ/ نحو 757م»⁵⁶.

فهذا هو السائب بن فروخ الأذربيجاني شاعر المدح والهجاء، شاعر الأمراء وغيرهم من ذوي الجاه والسلطان، فما ورد إلينا من أثر شعره ليس إلا دليلاً على موهبته التي انبثقت بعد تعلمه اللغة العربية وتمكنه من علومها وآدابها، ومثبته بقصة حياته أن الشعراء تواجدوا حيثما وجد الإسلام واللغة العربية.

أيها القارئ الكريم! فإن العلاقة الأذربيجانية بالعالم العربي ولإسلامي عامة ومصر خاصة علاقة متميزة عبر التاريخ، فقد وُجد المصريون في أذربيجان منذ القدم يقول ابن الفقيه في كتابه «البلدان» عند حديثه عن أذربيجان: وأخبرني واقد أن العرب لما نزلت أذربيجان نزلت إليها عشائرها من المصريين والشاميين...⁵⁷. وخير دليل على ذلك، وفي الأدب الأذربيجاني في "ملحمة كُرأغلو" لما سأل بطل القصة رَوْشَن والده آل كِشي - بعد ما صنع له سيفاً من جُرم سَموي والذي لا يقهر حامله- يا أبتَي بأي اسم نسمي هذا السيف؟ فقال لابنه فسماه سيفاً مصرياً! وتكاد لا تجد محافظة أذربيجانية إلا بها قرية باسم العرب، مثل عَرَبَلَر، وعرب إِي، وحاجي عرب، وعرب بصره وإلخ، كما نجد ذلك أيضاً في اللغة الآذرية، فإن ثلث كلماتها من اللغة العربية، وعلى سبيل المثال: كل كلمة تستخدم في اللغة الأذربيجانية على وزن "تفعيل" مأخوذة من اللغة العربية، مثل كلمة تجهيز، وتحكيم، وتدریس، وتعليم، وتمكين وإلخ: وكثير من الأذربيجانيين إلى يومنا هذا يسمون أبناءهم بمصر لعلو شأنها لديهم، وقد كان وزير التعليم الأذربيجاني لمدة ثلاثة عشر عاماً بعد استقلال أذربيجان من الاتحاد السوفييتي اسمه مصر مردانوف، وهذا خير دليل على مكانة مصر العريقة لدى قلوب الأذربيجانيين إلى يومنا هذا.

وفي الختام ومن أراد الاستزادة في الثقافة الآذرية ورغب في التعرف عن كثب على أعلامها فعليه بالرسالة العلمية المسماة (الحركة الأدبية في أذربيجان حتى القرن العاشر الهجري) للدكتور سَيمور بن راحم نصيروف.

الحواشي

- ¹ أذربيجان: إحدى دول الاتحاد السوفياتي سابقا، وتقع في منطقة القوقاز في شرق أوروبا وآسيا الغربية، ويحدها بحر قزوين من الشرق وروسيا من الشمال وجورجيا من الشمال الغربي وأرمينيا إلى الغرب وإيران في الجنوب، استقلت 18 أكتوبر 1991 م.
- ² «الروض المعطار في خبر الأقطار» للحميري: 20/1.
- ³ «الأنساب» لعبد الكريم بن محمد السمعاني، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني مكتبة ابن تيمية القاهرة: 251/11، «اللباب في تهذيب الأنساب» لأبي الحسن علي بن محمد الشيباني الجزري، دار صادر، 1980م: 198/3.
- ⁴ وانظر «طبقات الشافعية» لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، 1407 هـ، ط1: 172/2.
- ⁵ «إنباء الغمر بأبناء العمر» لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 1986م: 137/7، «شذرات الذهب» لابن العماد الحنبلي: 122/7، «الأعلام» للزركلي: 136/5.
- ⁶ «نهاية الأرب في فنون الأدب» لأحمد بن عبد الوهاب النويري، تحقيق: مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ/2004م، الطبعة: 1/29-214 و«البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، دار النشر سعد الدين، دمشق، 1421.2000م الطبعة: 1/196.
- ⁷ «الوافي بالوفيات» لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ/2000م: 15/3.
- ⁸ انظر «الأعلام» للزركلي: 200/6.
- ⁹ «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني، دار صادر، بيروت، 1968م، تحقيق: إحسان عباس 3/224. وروي برواية مختلفة في «الروض المعطار في خبر الأقطار» لمحمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط2: 1980 م: ص20.
- ديار أذربيجان في الشرق عندنا كأندلس في الغرب في النحو والأدب
فلست ترى في الدهر شخصاً مقصراً من أهلها إلا وقد جد في الطلب
- ¹⁰ «ديوان البحري» لأبي عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى التنوخي الطائي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، دار المعارف مصر ط5: 189/188/1.
- ¹¹ الشعر والشعراء» لأبي عبد الله بن مسلم ابن قتيبة: (ت: 213—276هـ) تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف مصر: 277.

¹² «وفيات الأعيان» لابن خلكان (ت: 681 هـ) تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة لبنان: 136/7، «سير أعلام النبلاء» لمحمد بن أحمد الذهبي (ت: 748 هـ): 278/21، و«شذرات الذهب» لابن العماد الحنبلي (ت: 189 هـ) تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير دمشق، 1406 هـ: 298/4، «مرد اللطافة فيمن ولي السلطنة والخلافة» ليوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت: 874 هـ) تحقيق: نبيل محمد عبد العزيز أحمد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1997 م: 3/2.

¹³ «الكامل في التاريخ» لابن الأثير (ت: 630 هـ) في حوادث سنة 564 هـ، ط دار الكتب العلمية: 16/10.
¹⁴ «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لأحمد بن القاسم الخزرجي، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت: 587/1.

¹⁵ «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (ت: 851 هـ) تحقيق عبد العليم خان، عالم الكتب بيروت، ط1: 33/3، و«الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة» لأحمد بن علي العسقلاني (ت: 852 هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، 1392 هـ، 1972 م، ط2: 48/4.
¹⁶ «أعيان العصر وأعوان النصر» خليل بن أبيك الصفدي (ت: 764 هـ)، تحقيق علي أبو يزيد، ونبيل أبو عشة، ومحمد موعد، ومحمود سالم محمد، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 1418 هـ، 1998 م: 334، 335/3.

¹⁷ ذكر ابن قتيبة أبا العباس ضمن الشعراء المنسوبين إلى أذربيجان من موالى المدينة، في «الشعر والشعراء»: 577/2.

¹⁸ انظر «التاريخ الكبير» لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر: 154/4، «النفقات» لمحمد بن حبان البستي، وزارة المعارف للحكومة العالمية الهندية، ط1، 1393 هـ—1973 م: 326/4، «مشاهير علماء الأمصار» لمحمد بن حبان البستي، تحقيق: م. فلايشهر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1959 م: 137/1، «السنن الكبرى» لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وبهامشه الجوهر النقي: لعلي بن عثمان المارديني الشهير بابن الترمكاني، مجلس دائرة المعارف في الهند بحيدر آباد، ط1، 1344 هـ: 16/3، «الأعلام» للزركلي: 68/3. وقد نسب في هذه المصادر إلى مكة.

¹⁹ انظر «الأغاني» للإصفهاني: 204/16، «معجم الأدباء» لياقوت: 357/3، 358، «فوات الوفيات» لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000 م، ط1: 441/442/2.

²⁰ انظر «الأغاني» للإصفهاني: 204/16.
²¹ «التاريخ الكبير» للإمام البخاري: 154/4، «النفقات» لابن حبان: 326/4، «السنن الكبرى» للبيهقي: 16/3، «معجم الأدباء» لياقوت: 357/3، 358، «نكت الهميان في نكت العميان» لصالح الدين خليل بن أبيك الصفدي، مطبعة الجمالية، 1911 م: 153.

²² «التاريخ الكبير» للإمام البخاري: 154/4، «النفقات» لابن حبان: 326/4، «فوات الوفيات» لمحمد بن شاكر الكتبي: 41/2.

²³ «السنن الكبرى» للبيهقي: 16/3، «النفقات» لابن حبان: 326/4، «الأغاني» للإصفهاني: 204/16، «معجم الأدباء» لياقوت: 358/3، «فوات الوفيات» لمحمد بن شاكر الكتبي: 41/2.

- ²⁴ «التاريخ الكبير» للإمام البخاري: 154/4، «الثقات» لابن حبان: 326/4، «الأغاني» للإصفهاني: 204/16، «معجم الأدباء» لياقوت: 358/3، «فوات الوفيات» لمحمد بن شاکر الکتبی: 41/2.
- ²⁵ «التاريخ الكبير» للإمام البخاري: 154/4، «الثقات» لابن حبان: 326/4، «الأغاني» للإصفهاني: 204/16، «معجم الأدباء» لياقوت: 358/3، «فوات الوفيات» لمحمد بن شاکر الکتبی: 430/1، «نکث الهميان في نکت العميان» للصفي: 153.
- ²⁶ الحنفت: الجراد المنتقى للطبخ. «القاموس»، مادة: ح ن ت ف.
- ²⁷ من نکف عنه: أنف منه وامتنع. «القاموس»، مادة: ن ك ف. «الأغاني» للإصفهاني: 32/1.
- ²⁸ الخيف: الناحية وما ارتفع عن مسيل الماء وكل هبوط وارتقاء في سفح جبل. «القاموس»، مادة: خ ي ف، إخال: أظن، خلت كذا وكذا فأنا إخاله إذا ظننته، وخال علي الشيء يخیل إذا شکت فيه، وليت شعري كلمة تقولها العرب عند الشيء تحب علمه وتسأل عنه.
- ²⁹ البهاليل ج بهلول: السيد الجامع لكل خير. «القاموس»، مادة: ب ه ل.
- ³⁰ قاله: ج قائل، «القاموس»، مادة: ق و ل، خرس: ج أخرس؛ أي: منعقد اللسان عن الكلام، انظر «القاموس»، مادة: خ ر س. «الأغاني» للإصفهاني: 204/16.
- ³¹ نزع ينزع نزوعاً: اشتاق. «القاموس»، مادة: ن ز ع.
- ³² نائبة شهباء: شديدة، انظر «القاموس»، مادة: ش ه ب. الربيع: كصرد: الفصيل ينتج في الربيع وهو أول النتائج: ج: ربا ع وأرباع، «القاموس»، مادة: ر ب ع.
- ³³ من وزع كوضع؛ أي: كف. «القاموس»، مادة: و ز ع. «الأغاني» للإصفهاني: 206/16.
- ³⁴ برأ الله الخلق كجعل: خلقهم. «القاموس»، مادة: ب ر أ.
- ³⁵ مجاشع بن دارم: أبو قبيلة من تميم. «القاموس»، مادة: ج ش ع.
- ³⁶ من الروم وهو الطلب. «القاموس»، مادة: روم.
- ³⁷ الخرق بالكسر والخريق كسكيت: الرجل السخي الكريم الجواد يتخرق في السخاء يتسع فيه، «تاج العروس» مادة: خ ر ق. المعمم: السيد الذي يقلده القوم أمورهم ويلجأ إليه. «تاج العروس» مادة: ع م م.
- ³⁸ «الأغاني» للإصفهاني: 207/16.
- ³⁹ غدا عليه: بكر، «القاموس»، مادة: غ د و. طرقة: أتاها ليلاً، انظر «القاموس»، مادة: ط ر ق.
- ⁴⁰ ضن: بخل انظر «القاموس»، مادة: ض ن ن.
- ⁴¹ الأضاميم: جماعات الخيل. «القاموس»، مادة: ض م م. أصفق للقوم: جاءهم من الطعام بما يشبعهم. «القاموس»، مادة: ص ف ق.
- ⁴² «الأغاني» للإصفهاني: 208/16.
- ⁴³ الثقف: الحاذق الخفيف الفطن. انظر «القاموس»، مادة: ث ق ف.
- ⁴⁴ السحنة: لين البشرة والنعمة والهيئة واللون. «القاموس»، مادة: س ح ن. كابي اللون متغيره، «تاج العروس»، مادة: ك ب و. الخروع كدرهم: نبت لا يرضى. «القاموس»، مادة: خ ر ع. قصف العود فهو قصف: صار خواراً. «القاموس»، مادة: ق ص ف.

- 45 نكل عنه كضرب ونصر وعلم نكولا: نكص وجين. «القاموس»، مادة: ن ك ل. خنا خنوا: أفحش، فالخنا الفحش. «القاموس»، مادة: خ ن و.
- 46 «الأغاني» للإصفهاني: 209/16.
- 47 «البيان والتبيين» لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون دار الخانجي بالقاهرة، ط7، 1418 هـ 1998م: 232/1.
- 48 «أنساب الأشراف» للبلاذري: 105/7.
- 49 جذيمة الأبرش: وهو ابن مالك بن فهم ملك الحيرة وهو صاحب الزياء. «القاموس»، مادة: ج ذ م.
- 50 غص: اعترض في الحلق فأشرق. انظر «القاموس»، مادة: غ ص ص.
- 51 المسارب: ج مسربة: المراعي. «القاموس» مادة: س ر ب.
- 52 من الأوب وهو الرجوع. «القاموس»، مادة: أ و ب.
- 53 الرك: المطر القليل، «القاموس» مادة: ر ك ك. الجادب: الكاذب. «القاموس»، مادة: ج د ب.
- 54 ازور عنه: عدل وانحرف. «القاموس»، مادة: ز و ر. «لباب الآداب» للأمير أسامة بن منقذ، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة السنة، 1987م: 382/385/1.
- 55 انظر «الأعلام» للزركلي: 68/3.
- 56 انظر «معجم الأدباء» لياقوت: 358/3، «نكت الهميان في نكت العميان» للصفدي: 155، «الأعلام» للزركلي: 68/3.
- 57 البلدان لابن الفقيه (ت: بعد 290 هـ): 285/1.

د. سيمور بن راحم نصيروف

- ولد سنة 1976م في قرية شوي في منطقة آستارا جمهورية أذربيجان
- تخرج من المدرسة الثانوية سنة 1994م
- حصل على الليسانس في الترجمة والدراسات الإسلامية من جامعة باكو الإسلامية سنة 1998م
- حصل على الإجازة العالمية من كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر سنة 2002م
- حصل على إجازة علمية للإفتاء من دار الإفتاء المصرية سنة 2006م
- حصل على الماجستير من الجامعة الأمريكية المفتوحة في اللغة العربية وآدابها سنة 2011م.
- حصل على الدكتوراه من الجامعة الأمريكية المفتوحة في اللغة العربية وآدابها سنة 2020م.
- وهو مؤلف كتاب تراجم أذربيجانية في المصادر العربية نشر سنة 2011م ونشر له مقالات عديدة في الصحف والمجلات باللغتين العربية والأذربيجانية وشارك في مؤتمرات وندوات عديدة وألقى محاضرات.