



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 الأول)

رئيس المؤتمر

رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها

الأستاذ الدكتور / جلال السعيد الحفناوي

مقرر المؤتمر

الدكتورة / سامية محمد جلال

2020

المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
	شكر وتقدير
أ	مقدمة
1	المحور الأول: أبحاث اللغة العربية
3	الاستغراب: مقاربات أولية في المفهوم والنشأة
	أ. هاجر العبيد
51	الترجمة بين السرد والتأطير وما بعد الكولونيالية
	د. طارق النعمان
95	كتاب (فتيا فقيه العرب) لابن فارس في ضوء الدراسات البينية في العربية
	د. سارة محمد أبو السعود الشيخ
147	الثقافة الهندية في عيون الأدباء العرب
	د. محمد قطب الدين
165	المحور الثاني: أبحاث اللغة الأردية
167	اردو پر عربی زبان کے اثرات
	أ.د. جلال السعيد الحفناوي
207	عربی ، فارسی اور اردو کی مشترکہ شعری روایات
	أ.د. خواجہ محمد اکرام الدین

جموں وکشمیر میں معاصر اردو ادب

231

أ.د. شهاب عنایت ملک

صورة المجتمع في المجموعتين القصصيتين "دشت قابيل" الفارسية و"كهانی سفر میں

245

ہے" الأردية

د. تغريد محمد البيومي / د. نجات عبد الحميد الشيخ

365

اقبال کا تصور ابليس

د. محمد محسن

البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم والفرس في الرواية التاريخية "قيصر

373

وكسرى" للأديب "نسيم حجازي"

د. نعمت مصطفى إبراهيم

441

المحور الثالث: أبحاث اللغة الفارسية

443

حجر اللازورد في مدينة "بدخشان" الأفغانية

د. عزة عبد الله محمود مسلم

507

البروجردی ودوره في تطوير الحوزة العلمية في قم

د. أشجان عبد العليم بكري

نقش ادبيات بر روابط مشترك بين دو زبان عربی وفارسی (دور الأدب في

547

العلاقات المشتركة بين اللغتين العربية والفارسية)

أ. علي محيسن عبود

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 البينية 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 التقابلية. ونقدم هنا عرضًا لكل محور من محاور المؤتمر السبعة حتى يكوّن القارئ رؤية عامة عن المحاور، ومدى ارتباط الأوراق البحثية أو بُعدها عن الموضوع الرئيس للمؤتمر؛ وهو الدراسات البينية.

يحتوي هذا المجلد الأول على ثلاثة محاور، تتضمن الأبحاث المقدمة في الدراسات العربية والأردية والفارسية.

ففي **مجال الدراسات العربية** لدينا ثلاث دراسات يلحق بها دراسة عن الاستغراب، وألحقت هذه الدراسة بمحور الدراسات العربية؛ إذ إن الاستشراق ارتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة العربية في نشأته وتطوره، كما أن الاستغراب وهو ما يعني دراسة الغرب، وكذلك دراسة من هو متأثر بالغرب. ويعد هدم اللغة العربية أحد أهم وسائل التغريب؛ إذ باتت اللغة العربية غريبة في بلاد العالم العربي، وانتشر التعليم بكل اللغات الأوروبية في مراحل التعليم المختلفة منذ مراحل الروضة حتى التعليم الجامعي، وصار كثير من الجيل الجديد لا يجيد اللغة العربية؛ ومن ثم حقق الاستشراق أحد أهم دوافعه وهو تغريب العقل العربي. ولذلك كانت ورقة الأستاذة هاجر العبيد بعنوان

“الاستغراب: مقاربات أولية في المفهوم والنشأة”. قسمت الباحثة بحثها إلى مقدمة أوضحت فيها أهداف البحث ومنهج الدراسة وحددت دراستها بأنها ستمحور حول مفهوم الاستغراب وعلاقته بالاستشراق. ثم قسمت البحث إلى مبحثين: الأول: سؤال استفهامي هو استشراق أم استغراب؟ وناقشت هذا السؤال من خلال محورين: الأول هو مصطلحا الاستشراق والاستغراب والفرق بينهما، والثاني عن العلاقة بين الاستشراق والاستغراب، وذلك من خلال رصد بعض رؤى بعض المفكرين العرب وموقفهم من الاستشراق، مثل: محمود حمدي زقزوق، وإدوارد سعيد، وحسن حنفي، مشيرة إلى فهم هؤلاء لمفهوم الاستشراق والاستغراب. وناقشت في المبحث الثاني الاستغراب مقابل الاستشراق؛ حيث تتبعت الجذور التاريخية لنشأة الاستغراب، وقد حددتها في ثلاث مراحل، أوضحت فيها مظاهر الاستغراب؛ ومما لا شك فيه أن مظاهر الاستغراب تنوعت وتطورت بتطور مراحل الاستغراب. وجعلت عنوان المطلب الثاني هو نفسه عنوان المبحث وكان الأجدر ألا يحدث هذا؛ لأن المطلب يناقش قضايا فرعية لعنوان المبحث. وركزت هنا على المركزية الغربية، وكيف أن الغرب هو مركز كل شيء رغم مساهمة كل الحضارات في العطاء الإنساني، ثم ناقشت قضية النقد الذاتي بين المستشرقين والمستغربين أي: نقد الأنا؛ إذ قام غير مستشرق بنقد الظاهرة الاستشراقية علاوة على نقده للآخر، أما الاستغراب فهو حديث نسبياً، ولا يزال يسيطر عليه نقد الآخر، كما في محاولة حسن حنفي.

والمبحث الثاني في هذا المحور يقدمه الدكتور طارق النعمان ويناقش فيه قضية الترجمة بين السرد والتأطير وما بعد الكولونيالية. في هذه الدراسة يوضح الباحث الأسباب التي دفعته إلى التركيز على هذين المصطلحين. ثم يتناول بالتفصيل مفهوم النموذج السردى؛ إذ يناقش الإرهاصات الأولى للنموذج السردى، ويحاول الربط بين فهم علماء الغرب (كينيث بيرك) لمفهوم السرد وفهم الأدباء العرب (الجاحظ، الراغب

الأصفهاني...). يوضح بعد ذلك كيفية اقتران مصطلح الحديث -ليس المقصود هنا الحديث النبوي- بالحكي والقص والسرد؛ خاصة لدى أبي حيان التوحيدي. ثم ينتقل لمناقشة مفهوم التأطير، فيشير إلى أن نشأة مفهوم التأطير تعود إلى إرفنج جوفمان من خلال كتابه "تحليل الإطار"، الذي تلقفه من جريجوري باتسون. ثم قدم تحليلاً لبعض نماذج التأطير مثل "كلمة كفاية" وغير ذلك.

وفي مجال الدراسات اللغوية العربية قدمت دكتورة سارة محمد دراسة جيدة في مجال الدراسات البينية، بعنوان: كتاب فتيا فقيه العرب لابن فارس في ضوء الدراسات البينية في العربية. وقد هدفت الباحثة من بحثها إلى إثبات وجود جذور للدراسات البينية في التراث العربي والإسلامي. وقد كان اختيارها للكتاب المذكور دليلاً على معرفتها الجيدة بمدلول الدراسات البينية؛ إذ أشارت إلى أن ابن فارس درس اللغة في أحضان الفقه وفروع أخرى من العلوم وهو ما أوضحت من خلال دراستها الجيدة. قدمت الباحثة مدخلاً رصدت فيه الدراسات البينية قديماً وحديثاً، وقدمت نماذج من كتب التراث والكتب الحديثة التي انتهجت منهج الدراسات البينية، وركزت بصورة خاصة على المعاجم الفقهية قديماً وحديثاً. ثم أفردت مبحثاً لكتاب ابن فارس أوضحت هدف الكتاب ومادته ومنهجه وأثر الكتاب. قدمت بعد ذلك تحليلاً لعنوان الكتاب في ضوء الدراسات البينية؛ إذ أوضحت أن عنوان الكتاب يوحي بالبينية بين الفقه والعربية، وأن العنوان يرتبط بعلوم عربية عديدة، منها: فقه اللغة العربية والبلاغة والأدب العربي والدراسات التربوية، ومثلت لذلك بنماذج تطبيقية من الكتاب موضوع الدراسة.

والدراسة الأخيرة في محور الدراسات العربية تناقش موضوع الثقافة الهندية في عيون الأدباء العرب، قدمها الدكتور محمد قطب الدين. وترصد الدراسة التفاعل الثقافي واللغوي بين الثقافة الهندية واللغة العربية. فيشير الباحث إلى قدم العلاقات بين الهند والعرب، مشيراً إلى أن هذه العلاقة قد بدأت عن طريق التجارة منذ عصر

ما قبل الميلاد. وفي عصر ما قبل الإسلام استعمل كثير من الشعراء في قاموسهم اللغوي مفردات مثل "الهند والمهند والهندواني" وصفًا للسيف، كما في شعر الأعشى وطرفة بن العبد، وظهر ذلك في شعر صدر الإسلام كما في شعر كعب ابن زهير. وأفاد العرب في العصر الإسلامي من علوم الهند في مجال الفلك والنجوم والحساب ويشير إلى ذلك الجاحظ. وشهدت العلاقات ترجمة لأعمال من اللغة السنسكريتية مثل كتاب "السند هند" وهو كتاب في علم الفلك. وذكر ابن النديم في كتابه الفهرست غير كتاب مترجم من الأدب الهندي إلى اللغة العربية. ويشير الباحث إلى رحلات العلماء المسلمين إلى الهند ووصفهم أحوالها الدينية والأدبية والعلمية، كما في عمل البيروني: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، الذي لا يزال أهم مصدر في دراسة أديان الهند وآدابها وعلومها، ولا يضاهيه أي مصنف بأية لغة حتى لغات الهند. ويبرز الباحث العلاقات بين الهند والعالم العربي في العصر الحديث؛ فيشير إلى اهتمام الأدباء بالهند وثقافتها وسياستها. فمثلاً أمير الشعراء أحمد شوقي يرحب بالمهاتما غاندي أثناء رحلته إلى لندن، وذلك أثناء مروره بنيل مصر، محذراً إياه من مكائد الإنجليز. ويشير أخيراً إلى تأثير نهرو في المثقفين العرب، وإلى ما قاله عنه الكاتب أنيس منصور.

أما **المحور الثاني** فخصص **للدراسات الأردنية** حيث قدمت ست أوراق بحثية، منها أربعة أبحاث باللغة الأردنية وبحثان باللغة العربية. والأبحاث في مجموعها تدور في فلك الدراسات الأدبية، باستثناء دراسة **الأستاذ الدكتور جلال الحفناوي**؛ إذ يبحث في ورقته البحثية استعمال اللغة الأردنية للألفاظ العربية، وذلك على مستوى الأصوات والاشتقاق، وكيفية تصريف الألفاظ العربية في اللغة الأردنية، والاختلافات بين النحو العربي والنحو الأردني. وهذا البحث يقع في مجال الدراسات اللغوية التقابلية؛ لأن اللغتين تعزوان لمجموعتين لغويتين مختلفتين.



والبحث الثاني في هذا المحور مكتوب أيضًا باللغة الأردنية ومقدم من الأستاذ الدكتور **خواجه محمد إكرام الدين**، وهو في نطاق الأدب المقارن بين روايات الشعر المشترك بين الأدب العربي والفارسي والأردني. والبحث الثالث المكتوب باللغة الأردنية يستعرض فيه الأستاذ الدكتور **شهاب عنايت ملك** موضوعًا في الأدب الأردني المعاصر يدور حول الأدب الأردني المعاصر في إقليم جامو وكشمير؛ حيث قدم الباحث وصفًا تفصيليًا للأدباء في هذا الإقليم الثري بإنتاجه الأدبي، مع ذكر نماذج أدبية وشعرية لأهم الأدباء والشعراء الذين ساهموا في النهضة الأدبية في إقليم جامو وكشمير. والبحث الرابع المكتوب باللغة الأردنية يقدمه الدكتور **محمد محسن** ويتناول كيفية تصور الشاعر محمد إقبال لصورة إبليس.

ويناقش البحث الخامس في محور الدراسات الأردنية موضوعًا في الأدب المقارن حيث قدمت الباحثتان الدكتورة **تغريد محمد البيومي** والدكتورة **نجاه عبد الحميد الشيخ** بحثًا تناولتا فيه صورة المجتمع في الأدبين الفارسي والأردني كما تعكسه مجموعتان قصصيتان إحداهما باللغة الفارسية وهي مجموعة "دشت قابيل" التي تتناول قضايا المجتمع الأفغاني، والأخرى باللغة الأردنية وهي مجموعة "كهاني سفر ميل" التي تناقش قضايا المجتمع الباكستاني. والبحث يقدم نموذجًا للعمل المشترك بين تخصصين مختلفين وذلك باستعمال منهج علم الاجتماع في عرض قضايا المجتمع كما تعكسه المجموعتان القصصيتان، وبذلك فالبحث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالدراسات البينية. فقد أشارت الباحثتان إلى اعتمادهما على المنهج السوسيولوجي في تحليل مضمون المجموعتين القصصيتين، وكذلك المنهج المقارن وذلك لعمل مقارنة أدبية بين صور المجتمع في المجموعتين القصصيتين موضوع الدراسة. وتقررت كل باحثة بعرض صورة المجتمع طبقًا لتخصصها، ثم اشتركتا في خطة البحث والمقدمة والمقارنة والخاتمة. وبعد عرض مضمون المجموعتين القصصيتين،



تم تناول صورة المجتمع في كل مجموعة قصصية على حدة، ثم المقارنة بين هذه الصورة المجتمعية؛ حيث أظهرت الدراسة أوجه الشبه والاختلاف في كثير من القضايا، مثل: قضية المرأة، وتردي الأوضاع الاقتصادية، والتشابه في العادات والتقاليد. كما بينت الدراسة تفرد كل مجموعة قصصية عن الأخرى.

وارتباطاً أيضاً بموضوع المؤتمر وهو الدراسات البيئية، تقدم **الدكتورة نعمة مصطفى إبراهيم الجنائني** دراسة طيبة في مجال الأدب الأردني راصدة البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم والفرس كما تعكسها الرواية التاريخية "قيصر وكسرى" للأديب نسيم حجازي. اعتمدت الباحثة على الترجمة العربية للرواية. قسمت الباحثة دراستها إلى مقدمة تحدثت فيها عن مفهوم الرواية التاريخية، وأربعة مباحث أهمها المبحث الأخير. خصصت المباحث الثلاثة الأولى للحديث عن الأديب؛ حيث رصدت تطور حياة الأديب وإنتاجه الأدبي، مشيرة إلى عمله الصحفي، ثم مكانته في كتابة الرواية التاريخية الأردنية وترجمة بعض أعماله إلى اللغات الأخرى كاللغة البنغالية والصينية واللغة السنديّة علاوة على اللغة العربية. وفي المبحث الثاني قدمت وصفاً للرواية من حيث صورة الغلاف وما يحويه من صور وألوان مشيرة أيضاً إلى أن الرواية مقسمة إلى ثلاثة أجزاء، ثم تناولت الأحداث التاريخية كما تعكسها الرواية. وناقشت في المبحث الثالث القضايا الأدبية للرواية موضحة أن الكاتب جعل من شخصية عاصم حلقة الوصل بين أجزاء الرواية الثلاثة، ولذلك أسهبت كثيراً في تقديم صورة عاصم في الأجزاء الثلاثة للرواية. ثم قدمت تحليلاً نفسياً للحرب بين الروم والفرس في الرواية موضوع الدراسة؛ فأشارت إلى البعد النفسي للشخصيات، والبعد الإنساني النفسي للشعب المحتل وكذلك للجنود. وقد أوضحت أن الأديب رسم شخصيات الرواية من خلال إظهار الصفات الشخصية النفسية والأخلاقية التي تميز كل شخصية عن غيرها.

يشمل **المحور الثالث** ثلاث دراسات في **مجال الدراسات الفارسية الأول** يدور في مجال الأدب المقارن؛ حيث خصصت الدكتورة **عزة عبد الله محمود مسلم** في بحثها المعنون بـ: “**حجر اللازورد في مدينة بدخشان الأفغانية**” بحثاً قدمت فيه تعريفاً لمدينة بدخشان موضحة موقعها الجغرافي ومناخها وما تشتهر به من موارد سواء نباتية أو ثروة حيوانية ومعنوية. وخصصت المبحث الثاني لحجر اللازورد أو كما يعرف بالفارسية باللاجورد، حيث أوضحت تسميته ودلالاته في اللغة الفارسية وتسميته عند الأوربيين حديثاً والإغريق قديماً. وأوضحت التركيب الكيميائي والمعدني لحجر اللازورد، ثم خواصه الفيزيائية، وصفاته، وأماكن وجوده، واستعمالاته، ومكانته، وأهميته التجارية. والمبحث الثالث والأخير خصصته للدراسة المقارنة لحجر اللازورد عند بعض الشعراء العرب والشعراء الفرس؛ حيث تغني به الشعراء، فمنهم من شبهه بالسماء بسبب لونه، ومنهم من يشبهه بالهلال، وغير ذلك من الصور والتشبيهات. والبحث يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجال الدراسات البينية.

وتقدم الدكتورة **أشجان عبد العليم بكري** بحثاً في مجال الفكر الديني في إيران في العصر الحديث حيث اختارت شخصية البروجرديّ موضوعاً لدراساتها. مهدت الباحثة لبحثها بتمهيد شرحت فيه موقف الأسرة البهلوية من المرجعية الدينية في إيران؛ وخاصة الحد من نفوذ رجال الدين، بل وإلغاء كثير من المظاهر الإسلامية في عصر رضا شاه بلهوي حتى وصل الأمر إلى نفي محمد تقي بافقي وقتل بعض رجال الدين. ويبدو أن رجال الدين أدركوا تجديد الحوزات الدينية وحدث ذلك مع قدوم عبد الكريم الحائري. ويعد التمهيد هنا جزءاً مهماً لفهم حياة البروجرديّ الدراسية والعلمية؛ فبعد دراساته الأولية انطلق إلى الحوزات العلمية، فقام برحلة إلى النجف، واشتهر بين علمائها، وصار منزله مركزاً لتجمع العلماء، وسبب ذلك له الكثير من المتاعب مع السلطات الحاكمة في إيران فقبض عليه غير مرة. وبعد ذلك أقام في مشهد ثم استقر به المقام في قم حيث تسلم قيادة مرجعيتها الدينية بطلب من علمائها،

وهناك أحدث فيها نهضة علمية وفكرية كبيرة، وصار مبعجلاً بين علمائها، وتنازل له بعض العلماء عن مكانته ليحتلها هو نفسه. وعلى المستوى السياسي، كان لا يحبذ اشتغال رجال الدين بالسياسة بل يرى أن وظيفتهم الوعظ وتبليغ الدين، ورغم ذلك انخرط في العمل السياسي، غير أنه لم يكن ثورياً وكانت مواقفه السياسة ردة فعل تجاه القوانين التي تصدر من الإدارة السياسية. وربما يكون الذي دعاه لمواقفه السياسية تتمثل في غياب الدين، وهو ما أشرنا إليه سابقاً بأن مهمة رجال الدين الوعظ وتبليغ الدين فجعل ذلك شرطاً للنضال الوطني. وبما أن السياسة متغيرة فقد أكد أهمية إبعاد الحوزة عن التجارب السياسية. وقد اهتمت الحوزة في عصره بالوسطية، ومحاربة الخرافات، والاهتمام بالمناهج الدينية، ووضع نظام لتقويم الطلاب، وبعض الإصلاحات الإدارية. ويجب ألا نغفل دوره في التقريب بين المذاهب الفقهية الشيعية والسنية، والتركيز على المشترك بينها وعدم ذوبان فئة في أخرى، ويعود ذلك لفهمه أن الإسلام دين الوحدة.

والبحث الأخير في مجال الدراسات الفارسية قدمه الباحث علي محسن عبود؛ حيث قدم بحثاً أوضح فيه دور الأدب في العلاقات المشتركة بين اللغتين العربية والفارسية. والبحث مدون باللغة الفارسية باستثناء المقدمة وترجمة للخاتمة. أشار البحث في مقدمته إلى قدم العلاقات العربية الإيرانية، وأثر ذلك في التداخل اللغوي بين العربية والفارسية، مشيراً إلى أهمية الأدب في بيان هذا التداخل، وأوضح نتيجة اتساع مجال الأدب وتنوع الأجناس الأدبية. ركزت دراسته على نماذج مختارة، أوضح من خلالها أن الإيرانيين قد تأثروا باللغة العربية حيث نظموا الشعر بأساليب الشعر العربي وبعضهم ضمن الأبيات الشعرية العربية مع القصائد الفارسية. كما أوضح التأثير المتبادل بين الأدبين العربي والفارسي، ويمثل ذلك في نقل الكلمات والألفاظ حيث توجد مصطلحات وتعبيرات فارسية في المعاجم العربية والعكس صحيح.

اللجنة العلمية للمؤتمر

المحور الأول

أبحاث اللغة العربية

الاستغراب:
مقاربات أولية في المفهوم والنشأة
أ. هاجر العبيد

الاستغراب: مقاربات أولية في المفهوم والنشأة

أ. هاجر العبيد

أستاذ الدراسات الاستشراقية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الاستشراق
جامعة طيبة

مقدمة (مقاربات أولية في الاستغراب)

عُرف "الاستغراب" قديماً في أوروبا زمن ازدهار الحضارة العربية في الأندلس وبالتحديد في الفترة من ١١٠٠ إلى ١٥٠٠، وقد وُسمت تاريخياً بعصر (الاستغراب الأوروبي) متمثلة في إقبال الأوروبيين على تعلّم اللغة العربية وآدابها، والولوع بكل ما هو عربي^(١). وبالتالي أطلق علماء التاريخ مصطلح الاستغراب على المرحلة التي وصل فيها التأثير العربي إلى ذروته، وكان الغرب يقبل الوافد العربي في العلوم والفكر قبولاً أعمى^(٢). يتمسك المهتمون بالدراسات العربية والإسلامية من الإسبان المتأخرين بمسمى "المستعربين" Arabistas ويتضايقون كثيراً من إدخالهم بمصطلح "المستشرقين" لأنهم ليسوا كالأوروبيين الآخرين، ممن اهتموا بالدراسات الشرقية بشكل مطلق، فهم حصروا بحوثهم ودراساتهم بالأندلس الإسلامية^(٣). وفي المقابل يفضّل المستشرق هاملتون جيب وهو اسم في الدراسات الإسلامية في العالم الأنجلوأمريكي أن يُسمّى مستشرقاً على أن يُسمّى مستعرباً^(٤).

وستعتمد الباحثة لاستخدام المنهج الوصفي التحليلي إذ ستكشف عن خواصّ الرؤى النقدية التي اقترنت بتفسير الاستغراب، مستعينة بإحصاء جملة من خطابات المستعربين وتحليلها.

وتأمل الباحثة من خلال بحثها بإرفاد الدراسات العربية بدراسة تسعى لمواكبة النقد الاستشراقي للاستغراب، خاصة مع قلة الدراسات التي تغطي العلاقة بينهما.

الكلمات المفتاحية:

الاستشراق، المستشرقين، الاستعراب، المستعربين، الصور النمطية.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث لتحقيق الأهداف التالية:

- 1) التعرف على مفهوم الاستعراب وعلاقته بالاستشراق.
- 2) تتبع الجذور التاريخية لنشأة الاستعراب وتطوره.
- 3) استخلاص أهم الصور النمطية للشرق ودحض بعض المستعربين لها.

تساؤلات البحث:

تحاول الدراسة الموجزة أن تجيب على الأسئلة الآتية:

- ما هو الاستعراب؟ وهل المستشرقون هم المستعربون أم العكس؟
- ما علاقة الاستشراق بالاستعراب؟
- متى بدأ الاستعراب وهل هو موجود حتى الآن أم اندثر؟
- ماهي أهم سمات الاستعراب التي يفتقر بها عن الاستشراق التقليدي؟

مصطلحات البحث:

الاستشراق:

عند النظر إلى لفظة "استشراق" نجد أنها مصوغة على وزن استفعال، مأخوذة من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه وجاء في "المعجم الوسيط" "شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت"⁽⁵⁾.

أما في اللغات الأوروبية فنمة تعريف آخر يدل على أن المقصود بالشرق ليس الشرق الجغرافي وإنما الشرق المقترن بمعنى الشروق والضياء والنور والهداية. ويرى البعض أن كلمة استشرق لا ترتبط فقط بالشرق الجغرافي وإنما تعني أن الشرق هو مشرق الشمس ولهذا دلالة معنوية بمعنى الشروق والضياء والنور بعكس الغروب بمعنى الأفول والانتهاء⁽⁶⁾.

المستشرقون:

هم الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية⁽⁷⁾.

الاستغراب:

يقتضي مفهوم الاستغراب فهم الغرب بعيون الشرق بمنهجية خاصة به يجدر بنا بناءها انطلاقاً من واقعنا وثقافتنا العربية الإسلامية ومفاهيمنا الشرقية قبل ولوج حضارة الآخر ودراستها⁽⁸⁾.

الصور النمطية:

النتائج النهائي للانطباعات النفسية التي تتكون عند الأفراد والجماعات إزاء شخص معين أو شعب أو جنس بعينه أو منشأة أو مؤسسة أو منظمة محلية أو دولية أو مهنة أو أي شيء آخر يمكن ان يكون له تأثير على حياة الانسان⁽⁹⁾.

حدود البحث:

سوف يكون هذا البحث -بعون الله تعالى- مقتصرأ على ذكر مفهوم الاستغراب وعلاقته بالاستشرق، واستخلاص جذوره التاريخية وتطوراتها، ورصد أبرز الصور النمطية في الحقل الاستشراقي والرد عليها من وجهة نظر استعرابية.

منهج البحث وضوابطه:

بناءً على طبيعة هذا البحث، ونظراً لأن لكل بحث منهجاً يُسلك، فستستخدم الباحثة في هذه الدراسة ما يلي:

(1) **المنهج الوصفي:** في إبراز مفهومي الاستشراق والاستغراب وتبيان العلاقة بينهما.

(2) **المنهج المقارن، والمنهج الاستنباطي** لتحليل تاريخ الاستغراب وللوقوف على تطورات، واستنباط ما أمكننا استنباطه من المواقف والآراء التي تُوضح روح المستعربين النقدية تجاه الصور النمطية الاستشراقية للعرب والمسلمين.

محتويات البحث:

يحتوي البحث على مقدمة وأهداف ومنهج ومبحثين

المبحث الأول: استشراق أم استغراب؟

المطلب الأول: مقاربات أولية في المفاهيم

المطلب الثاني: العلاقة بين الاستغراب والتغريب

المبحث الثاني: الاستغراب في مقابلة الاستشراق

المطلب الأول: الجذور التاريخية لنشأة الاستغراب وتطوره

المطلب الثاني: الاستغراب في مقابلة الاستشراق

الخاتمة

المبحث الأول

استشراق أم استغراب؟

المطلب الأول

مفاهيم أولية

أولاً: حول مصطلح الاستشراق والمستشرقين

أصل المستشرقون للحركة الاستشراقية من نواحي عدّة، فقد وضّح رودى بارت مفهوم الاستشراق بقوله: "علم يختصّ بفقّه اللغة خاصة. وأقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه. كلمة استشراق مشتقة من كلمة "شرق". وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق، أو علم العالم الشرقي"⁽¹⁰⁾ ويستدرك بارت تعريفه بأن مصطلح الاستشراق يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، إلى الوقت الذي كان فيه البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تتحدّد بالنسبة إليه. فلما انتقل مركز ثقل الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق رغم ذلك دالاً على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط.⁽¹¹⁾ ويخلص بارت من تعريفه بأن اصطلاح الاستشراق لايبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط، والمهم هو الموضوع ذاته. والموضوع ذاته يفتح مجالاً آخر للتفكير.⁽¹²⁾

أما بالنسبة لمصطلح المستشرقين فقد عرّفهم واردنبرغ بأنهم: "أولئك الذين يدرسون الشرق"⁽¹³⁾ ويُضيف: كلمة "مستشرق" هي اسم الفاعل للصيغة العاضدة للجزر (ش/ر/ق)، وتعني "أولئك الذين يدرسون الشرق أو المشرق ويتطلّعون إليه"، أو الذين

"يميلون إلى الشرقيين/المشرقيين".⁽¹⁴⁾ وفي تأريخه لكلمة "مستشرق" أورد ماكسيم رودنسون بأن الكلمة ظهرت في إنجلترا حوالي سنة ١٧٧٩ وأخذت فكرة إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق تلقى المزيد من التأييد. ولم يكن هنالك حتى ذلك الوقت أخصائيون بأعداد تكفي لتأسيس مجالات أو جمعيات تهتم حصراً ببلد واحد أو بشعب واحد أو منطقة واحدة في الشرق. وبدلاً من ذلك كان نطاق المجالات والجمعيات يمتد ليشمل عدة مجالات، وإن لم تحظ جميعها بدرجة العمق نفسها في البحث. لذا كان العالم "مستشرقاً".⁽¹⁵⁾ ويرى واردنبورغ أن هذا التعريف لحقه التغيير بقوله: أما التغير الآخر في مفهوم "المستشرق" فيتعلق بمجال التخصص. ففي السابق كان كل المستشرقين علماء محترفين متخصصين في اللغات الشرقية تقريباً، سواءً كان لديهم اهتمام تاريخي أو لم يكن.⁽¹⁶⁾ وقد تغيرت الوظيفة الاجتماعية للمستشرقين أيضاً؛ إذ أصبح المستشرقون، أكثر مما كانوا عليه في السابق، خبراء داخل المجتمعات الغربية في جوانب معينة من الإسلام والمجتمعات والثقافات الإسلامية. وهم يؤدون أدواراً تراسلية معينة في المجتمع. فإلى جانب البحث والتدريس فهم يوفرّون معلومات أنى تطلبت الحاجة إليها ويتوسطون في الاتصال عند الضرورة.⁽¹⁷⁾ وإذا كان للمستشرقين معرفة مبنية على خبرة، فقد حملوا آراءً معينة بشأن الإسلام أيضاً، وعارضوا أحياناً أفكاراً وممارسات إسلامية معينة، وحاولوا نشر أفكارهم وممارساتهم بين المسلمين في أحيان أخرى⁽¹⁸⁾ ويتنبّع يوهان فوك انتقال الاستشراق من رحم الكنيسة وتحرّره من اللاهوت إلى الفيلولوجيا بقوله: "بل لقد ظل هدف الأساتذة العاملين، كلما طال الزمن وأصبح دي ساسي هو القدوة، يتمثل في توجيه طموحهم نحو البحث وتثقيف علماء المستقبل. وللواقع، فقد جوبهوا لهذا السبب من قبل أساتذة مدرسة اللغات التي تخرج فيها الآن أيضاً معظم المترجمين، بوصفهم أساتذة بالتثقيف الذاتي، ولا يتمتعون برؤية حية عن الشرق، ولم يتقنوا اللغات العامية الحديثة، لكنهم استطاعوا أن يُعيروا لائميهم مقابل ذلك بالنقص في المنهج الفلسفي، والنقد التاريخي،

وبعدم الأهلية في التحليل اللغوي. وحيث إن مفهوم الاستشراق الجديد قد تحرّر من كل قيد لاهوتي، انضمت إلى ذلك السنسكريتية والهندية حتى الصينية. وهكذا فقد جلس المستشرقون على اختلاف توجهاتهم على أعتابه⁽¹⁹⁾. ويشير رودنسون إلى أفول الدراسات اللغوية بقوله: "بدأ التخلّي عن الفكرة الضمنية، المسيطرة منذ نيف وقرن من الزمان على هذه الدراسات، والتي مفادها أن التنشئة الفيلولوجية يمكن أن تكفي كي تعالج بكفاءة كل المشكلات التي يطرحها ميدان دراسات يحده حد ألسني. ولقد بيّن أيضاً تقدم العلوم الإنسانية تعقّد المشكلات التي من غير الممكن حلّها بأسلحة المعرفة المتعمّقة باللغة، والحسّ السليم، واحتمالياً إلهام أفكار فلسفية بالغة العمومية، وحدها. إذ أصبحت ممارسة الدراسات الشرقية، والدراسات الإسلامية بخاصة، أكثر صعوبة وأقل خصوصية."⁽²⁰⁾ وفي هذا الصدد يقول المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون حول الدراسات الاستشراقية المعاصرة: "أصبحت ممارسة الدراسات الشرقيّة، والدراسات الإسلامية بخاصة، أكثر صعوبة وأقل خصوصية وصارت التماسّات مع الميادين الأخرى، بعد أن كانت ترفاً، ضرورةً أمرّة النّقْد الذي تلوح تباشيره مذهب والنّمْن المناسب دفعه ليس زائداً عن اللازم"⁽²¹⁾.

ويذهب برنارد لويس في تحديد مسألة الدراسات المتعلّقة بالشرق الأوسط بقوله: "نلاحظ أن الأوضاع الحرجة للحربين العالميتين قد أدّت إلى متغيّرات سريعة وقسريّة، فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربّى في أحضان علم اللاهوت⁽²²⁾ والفيلولوجيا⁽²³⁾ وأحياناً علم التاريخ. وفجأة راحوا يطلبون منه أن يتحمّل مسؤولية السياسة الحديثة والاقتصاد والمجتمع وقبل المستشرق بذلك طوعاً أو كرهاً، وراح يتدخّل في كل شيء ويُناقش كل شيء من المعلقة الجاهليّة إلى الصناعة البتروليّة والبنك الحديث! وكان يتحدّث عن كل ذلك بالهيبة العلمية نفسها، ولكن ليس بالكفاءة نفسها للأسف وراحت نواقص هذه العملية تبدو بسرعة جليّة للعيان، ولذا سرعان ما راحوا يتجهّون نحو التخصص المتزايد أكثر فأكثر.

ثم تدعّمت هذه الحركة عندما راحوا يدخلون مناهج جديدة أخرى غير الفيلولوجيا والتيلولوجيا (اللاهوت)، فقد راح علم التاريخ أولاً ثم العلوم الاجتماعية ثانياً يوسّعان بشكل ضخم من حقل الدراسات المتركة على الشرق الأوسط في جامعات العالم كله وبخاصة في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية⁽²⁴⁾ ويعزو زكاري لوكمان تطور الاستشراق الجديد إلى عدة أمور منها: تزايد ثقل الباحثين المقيمين في الولايات المتحدة ومؤسساتها الأكاديمية التي تركز على الشرق الأوسط، بالمقارنة بمثيلاتها في أوروبا. كما تزامن مع ظهور "دراسات المناطق" ونموها السريع في العالم الأكاديمي الأمريكي (والأوروبي بدرجة أقل)، بما فيها ظهور حقل "دراسات الشرق الأوسط" الجديد. فكما كان تطور الاستشراق الأكاديمي في القرن التاسع عشر مرتبطاً بتوسع القوى الأوروبية في الأراضي الإسلامية كحقل أكاديمي مرتبطاً بشدة بظهور الولايات المتحدة كقوة عالمية عظمى وتورّطها بشكل أعمق في الشرق الأوسط.⁽²⁵⁾

ثانياً: حول مصطلح الاستغراب والمستغربين

يظهر أن كلمة (الغرب) كمصطلح درجت لأول مرة في القرون الوسطى على السنة الكتاب المسلمين، ولم يُقصد بها أوروبا المسيحية؛ إذ للمسلمين غربهم الخاص بهم في شمال إفريقيا والأندلس حتى شواطئ الأطلنطي، ثم أطلقوا في مرحلة لاحقة مصطلح (الغرب) على أوروبا.⁽²⁶⁾

بعد ذلك أطلقه العرب والمسلمون على أوروبا وأمريكا الشمالية والذي تغلب عليه الديانة المسيحية كدين رسمي لشعوب هذه المنطقة. وإن كانت الديانة اليوم لاتشكل جوهرأ أساسياً في حياة هذه الشعوب لاسيما بعد حركات التنوير في القرن السابع عشر والثامن عشر والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر، وبالتالي، فالصورة السائدة عن هذا الغرب أنه مجتمع مادي بمعنى مجتمع لاديني. حيث حاول التخلص من سطوة الكنيسة وسلطة رجال الدين وذلك مامهدت له حركات الإصلاح

الديني على يد البروتستانتية "مارتن لوتر" والكالفيني "راموس" وهؤلاء رجال دين استأثروا من سلطة الكنيسة الكاثوليكية.⁽²⁷⁾

وهكذا فكلمة "غرب"، في المرجعية الأوروبية غنية بالدلالة، فهي تشير إلى "أنا" تتنوع هويته بتنوع الأطراف التي يتخذها مقابلاً له: شرق (أدنى أو أوسط أو أقصى)، أو معسكر شيوعي سابقاً، هذا بينما لا تحمل هذه الكلمة في المرجعية العربية غير معناها الجغرافي الذي يُشير إلى جهة غروب الشمس. وهي لم تُستعمل في العربية بالمضامين نفسها التي تحملها في المرجعية الأوروبية إلا في وقت متأخر نقلاً عن المرجعية نفسها.⁽²⁸⁾

ففي المعاجم الأوروبية المعاصرة يتم التمييز بين "الغرب" occident كجهة جغرافية، وبين "الغرب" O بحرف Occident للدلالة على العلمية) كاصطلاح جيوسياسي يطلق على: ١- جزء العالم القديم الذي يقع غرباً في الإمبراطورية الرومانية. ٢- أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وبكيفية عامة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي ٣- بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة بالتحديد. وقد تختص بهذا المعنى كلمة (West Ouest بالفرنسية).⁽²⁹⁾

وفي المرجعية العربية فالغرب عند الفيروز أبادي: غُرب: نزح عن الوطن، كالغربة والاعتراب والتغرب، والإغراب: أن يأتي الغرب، وتغرب: أتى من الغرب.⁽³⁰⁾

وقال ابن منظور في المراد بالغرب هو خلاف الشرق، وهو المغرب وقوله تعالى: "رب المشرقين ورب المغربين"، إحدى المغربين أقصى ما تنتهي إليه الشمس في الصيف، والآخر: أقصى ما تنتهي إليه في الشتاء، والغرب: الذهاب والنتحي عن الناس، والغربة والغرب: النوى والبعد.⁽³¹⁾

ونجد تعريف الغرب في المعجم الوسيط بأنه: جهة غروب الشمس، والبلاد الواقعة فيه، وهي ما تقابل بلاد الشرق.⁽³²⁾

و إذا أمعنا في مسار اللفظ اللغوي نجده لا يذهب بعيداً عن دلالاته المكانية والزمانية التي تبلورت في المعنى الاصطلاحي وإن كان تشكيل ذاكرته أو كينونته من خلال الصيرورة التاريخية التي جاءت كردة فعل ضد الاستشراق أو في مواجهة التغريب.⁽³³⁾

بل إن كلمة "الاستغراب" في حدّ ذاتها كلمة غير أصيلة في اللغة العربية، بالرغم من إمكانية اشتقاقها.⁽³⁴⁾

لا يزال مصطلح الاستغراب مثيراً للجدل في العالم العربي، نظراً إلى عموميّة اللفظ الذي يجمع في ظلاله أفكاراً متنوعة تبلغ حد التناقض. وتتبع النقاشات المعاصرة حول المصطلح، يبدو تباين رداات الأفعال نتيجة للاختلاف في النظرة إليه أو في استقباله. فهناك من يتبنّى المصطلح باعتباره وسماً لخطاب مناهض للاستشراق الغربي الذي حصر العالم العربي في دائرة الاستلاب أو اللافعل، ومن ثم باعتباره تأسيساً لنظرية جديدة يكون فيها الشرق فاعلاً ومعبراً عن ذاته وناقضاً للصورة النمطية المنسوبة إليه ظلماً على يد المستعمر الغربي، وأيضاً ناقداً للدراسات والنظريات المعرفية الغربية في كافة المجالات. وعلى الجانب الآخر، يرفض بعض الكتاب العرب هذا المصطلح باعتبار معناه اللغوي "الناقص"، وهو الميل نحو الغرب انبهاراً بثقافته ومعارفه والقبول بقيمه المختلفة مع قيمنا الشرقية، والمتعارضة معها أحياناً.⁽³⁵⁾ فعندما يُدعى أن ثمة مجال بحثي جديد يحمل اسم "الاستغراب" أو "علم الاستغراب" قد بدأ يُزهر حديثاً، سيكون من الضروري إثبات دعوى حداثة هذا المجال البحثي.⁽³⁶⁾ فمصطلح الاستغراب ينتمي إلى فئة الكلمات التي تستعمل في العلوم الإنسانية ولا تعني بالضبط معناها اللغوي، وإنما هو مصطلح متولد من تفاعل وتطور تاريخي ثقافي وحضاري⁽³⁷⁾ وفي مقدمة كتاب أحمد الشيخ قال: "كان من المفترض أن يحمل هذا الكتاب اسم "حوار الاستغراب" كامتداد لكتابنا الأول "حوار الاستشراق" لكن واقع أننا نستخدم مصطلحات تثير القلق والتوتر، فضلاً عن التباسها على كثير

من القراء، جعلنا نختار عنواناً مغايراً وهو "المتقنون العرب والغرب"، ورغم شيوعه إلا أنه أكثر انطباقاً على مضمون الكتاب وموقف متقنينا من الغرب اليوم.⁽³⁸⁾ وعليه فيمكننا القول بأن الاستغراب هو دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب⁽³⁹⁾ تتعلق بالشرق الإسلامي في لغاته وتاريخه وعقائده.⁽⁴⁰⁾ وهو محاولة معرفة الغرب من الداخل معرفة علمية موضوعية موثقة. وعرفوه كذلك بأنه: العلم الذي يهتم بدراسة الغرب (أوروبا وأمريكا) من جميع النواحي العقدية، والتشريعية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية والثقافية، الخ.⁽⁴¹⁾

والمستغربين هم: أولئك الذين يمشون في الاتجاه المعاكس، أي الذين يدرسون ثقافة الغرب وحضارته، فهؤلاء يمثلون وسطاء ثقافيين بين العرب وأوروبا، أو بين الأتراك وأوروبا، أو بين الفرس وأوروبا، الخ. وإذا كان المستشرقون يدرسون حضارات الشرق من إسلامية أو هندية، أو صينية أو يابانية، فإن المستغربين يدرسون حضارة الغرب سواء كانت فرنسية، أو ألمانية، أو إنجليزية أو أمريكية.⁽⁴²⁾ وعليه فالمستغرب هو الذي تبخر في إحدى لغات الغرب وآدابها وحضاراتها.⁽⁴³⁾ وهو كل شرقي تخصص في علم من علوم الغرب⁽⁴⁴⁾

ثالثاً: الفرق بين الاستغراب والتغريب

قدّمت الحضارة الغربية نفسها للنخب العربية -في مطلع العصر الحديث- على أنها محور التقدم والمدنية في العالم، ولقد روج لصورة الغرب على هذا النحو معظم النخب الليبرالية والعلمانية. والتي تدين في تشكيل وعيها وثقافتها للحضارة الغربية، حيث رأت هذه النخب أنه لاسبيل إلى التقدم، والخروج من حالة التخلف التي نحن فيها إلا باتباع نمط الحياة والمدنية الغربية في كل شيء، فسلامة موسى مثلاً (١٨٧٧-١٩٥٨) دعا إلى تقليد الغرب حتى في الزي ولغة الكتابة، وارتضت هذه النخب لنفسها أن تختزل دعوتها في التماهي مع الغرب باعتباره نمطاً للتقدم

الحضاري الوحيد المطروح في زمنهم.⁽⁴⁵⁾ والتغريب هو: تقمص الفكر الغربي بغثه وسمينه مع الاهتمام بانفلات سلوكياته، وتناقضات عقلياته حتى ولو كان ذلك على حساب الفكر الإسلامي وتصوراته، وقيم الثقافة الإسلامية.⁽⁴⁶⁾ ويعد موقف زكي نجيب محمود من الغرب أنموذجاً للتغريب في مراحل شبابه ودراسته كما يصف في سيرته "قصة عقل": "كان منطقي منذ الأربعينات فصاعداً في وجوب الأخذ عن ثقافة الغرب منطقاً بسيطاً لاتعقيد فيه ولا التواء، فمادمت قد رأيت فرقاً شاسعاً بيننا وبينهم في الحفاظ على حقوق الإنسان وكرامته، وفي تقدم العلوم والفنون، وفي درجة الثراء والرخاء ونظافة العيش، وغزارة الإحساس بالحياة، فلماذا لاننقل إلى أرضنا مثل هذه الشجرة الفينانة المورقة المثمرة، لعلنا نفء إلى ظلها وونأكل من ثمارها." ⁽⁴⁷⁾ وكتب كتابه الشهير في "شروق من الغرب" داعياً للانفتاح على حضارة الغرب كمصدر وحيد للنهضة حيث يشير في "قصة عقل" إلى موقفه من هذه الفترة: "لم أكن في تلك الأيام أفرق بين مايجوز نقله عن الغرب وثقافته وما لا يجوز، فكل ما عندهم واجب النقل إلينا مادامنا بحاجة إلى نتائجه." ⁽⁴⁸⁾ فالتغريب هو التأثير بالغرب يمكن أن يتمثل بأن الأفكار الغربية تدخل تحت عباءة أو جنس غير أوروبي شرقي أو عربي محاولةً الاتصاف بالأفكار الغربية والمعتقدات التي تطبع الجانب الغربي وكأننا أمام معادلة التابع والمتبوع مما يشكل شخصية مغتربة عن بيئتها وتراثها.⁽⁴⁹⁾

وقد نشر حسن حنفي كتابه مقدمة في علم الاستغراب ليأتي هذا العلم مواجهاً للتغريب، الذي امتد أثره ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتها للعالم وهدد استقلالنا الحضاري، بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة.⁽⁵⁰⁾ وقد قال حنفي بأن تأسيس علم الاستغراب جاء في مقابل التغريب أي نقل الغرب، لتخلص من آثاره، يكفينا تحجيمه ورده داخل حدوده الطبيعية حتى يحدث التوازن في وعينا القومي بين حضارتنا وحضارات الغير في

الغرب أولاً وثم الشرق ثانياً.⁽⁵¹⁾ فلا بدّ من التفريق في المصطلح بين الاستغراب والتغريب، إذ إن الاستغراب يعني دراسات علمية وفكرية وثقافية للغرب، أما التغريب فإنما هو تقمّص الفكر الغربي وآدابه على حساب الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والعربية ومانتج عنها من آداب وفنون واجتماع واقتصاد وسياسة من منطلقات تختلف عن منطلقات الاستشراق والتغريب.⁽⁵²⁾

المطلب الثاني

علاقة الاستغراب بالاستشراق

(موقف المفكرين العرب من الاستشراق)

تساءل المستشرق رودي بارت عن إمكانية قيام علم الاستغراب في مقابلة الاستشراق بقوله: ولأبأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالاً، ولو من ناحية المبدأ، هو السؤال عن إمكانية أن ينشأ في الناحية الأخرى، أي في العالم العربي الإسلامي، اتجاه للبحث، شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا، ولكن في الوجهة المقابلة، يهدف إلى دراسة تاريخ الفكر في العالم المسيحي الغربي وتحليله بطريقة علمية. ويمكن أن نطلق على مثل هذا الاتجاه في البحث -إن أخذ مأخذ الجد وأُرسيت له قواعده الثابتة بوصفه نظاماً -علم الغرب أو باختصار "الاستغراب".⁽⁵³⁾ وقد أشار الدكتور محمود حمدي زقزوق في خاتمة كتابه (الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري) إلى تزايد الدعوة لتأسيس اتجاه الاستغراب، من خلال عبارة الدكتور السباعي الذي يقول: "كثيراً ما أتمنى أن يتفرغ منا رجال للكتابة عن هذه الحضارة الغربية وتاريخ علمائها بالأسلوب نفسه الذي يكتب به المستشرقون، من تتبّع الأخبار الساقطة وفهم النصوص على غير حقيقته"⁽⁵⁴⁾.

الاستغراب استجابة عربية إيجابية لنقد إدوارد سعيد للاستشراق الأوروبي. الرجل الذي وراء هذا المفهوم هو البروفيسور حسن حنفي، مدير معهد الفلسفة في جامعة القاهرة وباحث سابق في جامعة الأمم المتحدة في طوكيو. نشر في عام ١٩٩٢ كتاباً بحجم ٨٨١ صفحة عن الاستغراب بعنوان (مقدمة في علم الاستغراب). مشروع حنفي يستهدف الغرب في الطريقة نفسها التي استخدمها الغربيون مع الشرق بغرض إعادة خلق عقيدة فكرية عربية مستقلة.⁽⁵⁵⁾

والاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل، بل النقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق يعني: رؤية الغرب الذي هو "الأنا" بالنسبة لنفسه والآخر للشرق، رؤيته لـ الشرق الذي هو "الأنا" بالنسبة لنفسه والآخر بالنسبة للرب، فإن الأدوار تتبدل في الاستغراب، ليصبح الآخر اللأوروبي المدروس بالأمس هو الذات الدارسة اليوم، ويصبح الأوروبي الدارس بالأمس هو الموضوع المدروس اليوم.⁽⁵⁶⁾ ويرى حنفي أن الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من "الاستشراق". فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم الاستغراب إذن إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركّب النقص عند الأنا ومركّب العظمة عند الآخر⁽⁵⁷⁾. ويذهب إلى هذا الرأي د. الزيايدي بقوله: الاستغراب مقابل للاستشراق تماماً، وهو اتجاه الشرقيين لدراسة الغرب، أو هو تخصص الشرقيين في لغات الغرب وعلومه ومعارفه.⁽⁵⁸⁾ وقد ختم إدوارد سعيد كتابه المعنون بالاستشراق بتحذير وتنويه بأن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب، فلن يجد "شرقيّ" سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً، فثمة احتمال - واحتمال قوي جداً - بأن يقوم بدراسة "شرقيين جدد" أو "غربيين" - من صنع يديه.⁽⁵⁹⁾ وفي مقاله لتلميذ سعيد د. جوزيف مسعد يحلّل رأي الأول بقوله: لا يُقدم سعيد تعريفاً لهذا "الاستغراب" ولا توضيحاً لماهيته. بل يبدو وكأنه يلح إلى أن المصطلح يشير إلى أن المصطلح يشير إلى عدسة خطابية يصور الشرقيون الغرب

من خلالها. ولا يحدّ الاستغراب نتيجة ذلك مطابقاً للاستشراق، نظراً لعدم امتلاكه قوته، كخطاب سلطوي ومسيطر، وافتقاره لطاخم المؤسسات مثله، بخلاف سعيد، يستخدم الفيلسوف المصري حسن حنفي مفهوم "الاستغراب" بهذا المعنى بالتحديد، عندما يقترح ضرورة دراسة استشراق الغرب من قبل آخري أوروبا (الشرقيين، والأفارقة، والأمريكيين الأصليين)، لاسيما العرب والمسلمين، لاكمصدر معرفي لفهم الحضارة العربية والإسلامية أو الذات العربية والمسلمة، بل كموضوع دراسي سيمكنهم من دراسة الغرب وأوروبا بطريقة "محايدة". فبدلاً من تمجيد أوروبا والوقوع في فخ "التغريب"، سيقومون بدراسته دون أن يسعوا إلى، أو أن يمتلكوا، سلطة الغرب⁽⁶⁰⁾

وفي ردّه على مقالة المفكر المصري د. أنور عبد الملك "الاستشراق في أزمة" كتب المستشرق الفرنسي كلود كاهين: "إننا قادرون على الاهتمام بتاريخ كل شعوب العالم وليس فقط بتاريخنا الخاص. بمعنى آخر: فإننا نقدم لدراسة كل واحدة من هذه الشعوب حساً تاريخياً عاماً لا يستطيع الشرقيون أن يمتلكوا ما يؤازره ماداموا عاجزين عن توليد "علماء الاستغراب"⁽⁶¹⁾ ويقول أحد الباحثين: "إن المثير للانتباه حقاً هزالة الاستغراب العربي بالمقارنة مع الاستشراق الغربي. فدراسة المجتمع الغربي والفكر الغربي من قبل العرب والأصول المعرفية والقيمية للعلوم التي يتبناها الغرب تكاد تكون معدومة في العالم العربي."⁽⁶²⁾

المبحث الثاني

الاستغراب في مقابلة الاستشراق

المطلب الأول

الجدور التاريخية لنشأة الاستغراب

تختلف المصادر في تحديد بداية الاستغراب ويعزو بعض الباحثين التعرّف الإسلامي للغرب إلى الحروب والسّفارات والرحلات والبحث العلمي⁽⁶³⁾ وتمتدّ جذور علم الاستغراب في أنموذجه القديم إلى علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية، عندما كانت الحضارة الإسلامية ذاتاً دارة، استطاعت أن تحوّل الحضارة اليونانية إلى آخر موضوع دراسة، فظهر الجدل بين الأنا والآخر جدلاً صحيحاً، الأنا ذات دارس، والآخر موضوع مدروس.⁽⁶⁴⁾

ومن خلال تتبعنا لنشأته وتطوره، حاولت الدراسة تقسيم تاريخ الاستغراب إلى عدّة مراحل وهي:

المرحلة الأولى: البواكير (من القرن السادس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي)

في عام ١٦٥٥م قام الجغرافي العثماني الرياضي "كاتب جلبي" بكتابة كتيب بعنوان "المرشد عن الأمور المحيرة في التاريخ اليوناني والروماني والمسيحي" وفيه يشرح الأسباب التي دفعته لكتابة هذا الكتيب في مقدّمته: "لقد صار عدد المسيحيين كبيراً، ولم يعودوا مقتصرين على ذلك الجزء من العالم المسكون، ذلك الجزء الذي كانوا يعيشون فيه من قبل. وعلى الرغم من أن طوائف المسيحيين كانت طائفة واحدة، فقد انتشروا وأصبح عددهم كبيراً جداً حتى أنهم ذهبوا إلى مناطق عديدة

من العالم. ولما عبروا بسفنهم عبر البحار الشرقيّة والغربيّة.. أصبحوا أسياداً لعدد من الدول.... ولما كان الأمر كذلك، فقد كان من الضروري التزوّد بمزيد من المعرفة والمعلومات؛ حتى لا تكون الشعوب الإسلامية غير عارفة بجيرانها، الذين يناصبونها العداء، وكذلك حتى تكون الشعوب الإسلامية في مقدورها أن تنهض من نومها، وأن تستيقظ من سباتها الذي سمح بالفعل لهؤلاء الملعونين بأن يستولوا على دول معينة من أيدي المسلمين، ومن هنا أحوالوا الأراضي الإسلامية إلى مواطن للكفر⁽⁶⁵⁾ وقد كان الغزو النابليوني لمصر عام ١٧٩٨م إنذاراً ببداية سلسلة جديدة من المواجهات بين العرب والغرب، كانت الأولى في حدّتها منذ الحروب الصليبية، وتصفها ساندر ناداف (١٩٨٦) بأنها منزلة اتصال إجباري بين ثقافتين مختلفتين اختلافاً جذرياً. فمغامرة نابليون أثمرت اهتماماً أوروبياً جديداً بالشرق تمثّل في بزوغ عصر البعثات الأوروبية العظيم المعروف باسم الاستشراق. وفي نفس تلك الفترة بدأ الشرق في إعادة استكشاف الغرب، بالرغم من قلة الترجمات الإنجليزية لكتابات أوائل الرحالة إلى أوروبا، وطول الفترات الزمنية بين كل ترجمة وأخرى. ويصف نبيل مطر هذه الكتابات الأولى بأنها جزء من تقليد موجود بالفعل؛ إذ لم يكن الرحالة رواداً لإمبريالية إسلامية مكرّسة لإحداث تغيير، "بل دَوّنوا أخباراً تجريبية عن أوروبا بنفس الدقة التي اتبعها العديد من إخوانهم في الدين لوصف رحلاتهم داخل العالم الإسلامي. "لقد ذهبوا بعقول متفتّحة، وخالية من أي معلومات سابقة كصفحة بيضاء" إذ نظر هؤلاء الكتاب إلى السفر باعتباره وسيلة لتجربة ما هو مختلف ثقافياً واجتماعياً، وليس استنكاره" خاصة عندما كانت كتاباتهم موجّهة لمسؤولين حكوميين أو دينيين، فوصفوا مارأوه من أراض وتقاليد وديانة ونظام اجتماعي، ولم يكن يوجد حينها "استغراب" حقيقي (الكتابة عن الغرب) حتى يُعدّ مقابلًا "للاستشراق" (الكتابة عن الشرق).⁽⁶⁶⁾

ومن مظاهر الاستغراب في هذه المرحلة:

أولاً: برز دور السفراء والمؤرخين في تعميق المعرفة بأوروبا الغربية في هذه المرحلة، ومن بين السفارات الدبلوماسية المهمة والمبكرة سفارة كارا محمد باشا على فيينا في عام 1664 وصحبته نحو مئة وخمسين شخصاً ما أتاح لعدد كبير من رجال الإدارة العثمانية الاطلاع على جوانب من الحياة السياسية والاجتماعية في عاصمة أوروبية⁽⁶⁷⁾، وأقيمت سفارات أوروبية ثابتة في اسطنبول بينما تلاحت زيارات السفراء العثمانيين إلى عواصم أوروبا. ونتيجة لهذه الأجواء صار الإسلام يثير حقداً أقل مما كان يثيره لدى الأوروبيين في السابق في وقت أصبح التركي والمسلم صورتين لشيء واحد بعد أن توارى العرب عن المسرح.⁽⁶⁸⁾ ومع تراكم الترجمات السريانية واليونانية واضطراد الزيارات إلى جهات العالم تبلورت صورة العالم بالنسبة إلى المسلمين ومن ضمنها صورة أوروبا كونت جغرافية بطليموس من ناحية والمشاهدات الشخصية للسفراء والأسرى والرحالة والتجار من ناحية وأخرى الجغرافيا عند العرب والمسلمين كما نتبينها عند جغرافي القرن التاسع أمثال ابن خرداذبة واليعقوبي وعند جغرافي القرن العاشر أمثال ابن رسته وابن فضلان والمسعودي وابن حوقل والاصطخري⁽⁶⁹⁾

ثانياً: حركة الترجمة، وكان أشد المؤثرات الفرنسية وضوحاً في العثمانيين ظهور مؤلفات باللغة الفرنسية في اسطنبول لعثمانيين مسلمين قبل نهاية القرن الثامن عشر.⁽⁷⁰⁾ وقد ترجم عاصم أفندي (حسين مجيب المصري، تاريخ الأدب التركي، القاهرة، مطبعة الفكرة، 1951، ص 368) كان استخدام الفرنسية يتوسع وكان خوجا اسحق (المصري، ص 369) احد المترجمين منها إلى التركية... كان دوره اساسيا في تعريف طلابه بأهمية العلوم الأوروبية كان خوجة اسحق يفيد من الكتب الأجنبية في تحضير دروسه، فأخذ عنه تلامذته عبارات كثيرة لا عهد لهم بها في لغتهم كما عرفوا أن كتب الأوروبيين خزائن العلم وإذا ما فهموا لغتها فمفاتيحها في أيديهم⁽⁷¹⁾

وكان دور هؤلاء المترجمين مؤثراً في تسريع حركة التجديد الفكرية والواقع أنهم أسسوا اتجاهها سرعان ما نما بعد سنوات قليلة فلم يمض وقت قصير حتى اكتسبت اللغة الفرنسية موقعا راسخا في اسطنبول ففي عهد محمود الثاني أسست أول جريدة في اسطنبول باللغتين التركية والفرنسية.⁽⁷²⁾

وقد اكد بعض المؤرخين على أهمية الحملة الفرنسية كفرصة أولى تعرفت مصر من خلالها على الحضارة الغربية بعد فترة من الجمود الحضاري. بينما رأى اتجاه آخر أن مصر كانت قبل حملة بونابرت تشهد بواكير يقظة حضارية وجاءت الحملة لتوجهها وجهة غربية. وأرجع اتجاه ثالث البدايات الأولى للإحتكاك مع الغرب إلى ما قبل الحملة الفرنسية.⁽⁷³⁾

أثرت الصراعات الداخلية بين العلاقات العثمانية- الأوروبية الذي كان من شأنها إبراز وجه جديد لأوروبا وعاملاً لتبدل لنظرة المسلمين ممّا ساهم على على نحو فاعل في زحزحة النظرة التقليدية كان ذلك في القرن الثامن عشر قبل قيام الثورة الفرنسية التي زعزعت الكثير من القناعات الراسخة وقبل بروز الوجه الاستعماري لأوروبا⁽⁷⁴⁾

المرحلة الثانية: تبلور الاستغراب (من القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين)

كانت حركة البعثات نتاجا للتطورات السريعة التي نزلت بمصر منذ مطلع القرن التاسع عشر حيث استغل محمد علي تأثير الحملة الفرنسية ليدعم حركة التجديد التي أراد القيام بها بعدما توجهت الأنظار إلى الأساليب الأوروبية الحديثة وطرق الاتصال الغربي.

وكانت أول فكرة لحاكم شرقي حيث انطلقت البعثات في فترة شهدت متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية فتأثر الأعضاء بها وأثروا فيها وانعكس ذلك في تحديد اتجاهاتهم الفكرية والثقافية.⁽⁷⁵⁾ وكان الهدف من إيفاد البعثات العلمية، ترجمة العلوم

الأوروبية الحديثة: وقبل ظهور البعثات كانت ترجمة المؤلفات الفرنسية والإيطالية إلى اللغة العربية أو التركية تتم عن طريق بعض السوريين والأوروبيين المقيمين في مصر كما أحضر محمد علي من إستانبول عددا كبيرا من الكتب العلمية سبق ترجمتها إلى التركية وأعاد طباعتها في بولاق لمواجهة حاجات التعليم⁽⁷⁶⁾

البعثات العلمية:

ومن أبرز رواد هذه المرحلة:

أولاً: الطهطاوي كان رفاعة الطهطاوي مشاركاً في أول بعثة علمية يرسلها رائد الحداثة الطموح محمد علي (١٧٧٠-١٨٤٩) إلى الغرب، وقضى الطهطاوي خمسة أعوام في فرنسا، عاش معظمها في باريس. وفي عام ١٨٣٤م قام بنشر كتاب حول ملاحظاته خلال الفترة من ١٨٢٦ إلى ١٨٣٤م⁽⁷⁷⁾ حتى لقد أطلق على بعثة عام 1826م "بعثة رفاعة الطهطاوي" ولولاه لخسرت البعثة معناها الأصيل، ولفقدت أهميتها في تاريخنا: أليس انتقاله من طهطا إلى باريس رمزا لانتقال مصر من القرون الوسطى إلى العصر الحديث⁽⁷⁸⁾ وكان الطهطاوي شيخ أزهرى حظي بدعم أستاذه الشيخ حسن العطار الذي طلب إليه أن يعد تقريراً عن رحلته بعد عودته⁽⁷⁹⁾ وقد نشر بعد عودته إلى مصر بقليل وصفاً لإقامته في باريس بعنوان "تخليص الأبريز إلى تخليص باريز" اشتهر شهرة واسعة.⁽⁸⁰⁾ أما كتاب "الرحلة" الذي سجّل فيه الطهطاوي انطباعاته عن سلوكيات الفرنسيين وتقاليدهم، فقد كتبه بالتزامن تقريباً مع كتاب البريطاني إدوارد لين عن القاهرة بعنوان "سلوكيات المصريين العصريين وتقاليدهم" ١٨٣٦.⁽⁸¹⁾ وقد عاش الطهطاوي وعمل في فترة انتقالية سعيدة من التاريخ خفّ فيها التوتر بين المسيحية والاسلام ولم يكن قد حلّ التوتر السياسي الجديد بين الشرق والغرب⁽⁸²⁾ وقد كان أول كاتب حلّ فكرة الأمة المصرية وحاول شرحها وتبريرها استناداً إلى اعتبارات إسلامية، لكن تأثير باريس فيه كان أبلغ⁽⁸³⁾ وعندما نشر

الطهطاوي أول دراسة إثنوجرافية عربية عن أرض غريبة ذات تقاليد غريبة" في أوروبا، قدّم وصفاً للإنجازات الاجتماعية والسياسية والفكرية للفرنسيين وأكثر. وتقول ناداف في تعليقها الدقيق: "لايقف الغرب في النهاية بالنسبة إلى رفاة الطهطاوي كأحد طرفي علاقة يحكمها الاختلاف المطلق مع الشرق، كما أنه لايقف كمادة للملاحظة والتأمل والوصف انطلاقاً من اختلافه، بل هو يوفر مناخاً يسمح بالتبادل، ويدعو للتأمل المشترك، وإقامة علاقات تفاعلية بين قوتين تبدوان متعارضتين من الخارج. وبذلك لاتصير عملية استعراض ثقافة أخرى وسيلة لإبعاد الذات عن الآخر في النهاية، ولكنها تصبح بدلاً من ذلك وسيلة للتكامل، ولاستكشاف إمكانية انعكاس الصورة بين مرآتي الشرق والغرب." (84) تختلف رحلة الطهطاوي هذه عن سابقتها من ناحية أساسية فالهدف من الرحلة هو التحصيل العلمي وليس شيئاً آخر علماً أنه رافق البعثة بصفته إماماً (85). يمكن القول أخيراً إن الصورة التي قدمها الطهطاوي عن أوروبا يمكن تلخيصها على النحو الآتي: قدّم إلى معاصريه صورة مزدوجة وجهها الأول يتناول التقدم الأوروبي ووجهها الآخر يتناول النظام السياسي في فرنسا بوجه خاص. (86)

ثانياً: خير الدين التونسي كان "عهد الأمان" في تونس إعلاناً لمبادئ قانونية وسياسية جديدة ولذلك طُرح على بساط البحث مسألة الشرعية وكانت هذه المسألة نقطة الانطلاق لدى خير الدين باشا الذي ولد عام (1810) في القوقاز من عائلة شركسية ثم جيء به وهو فتى إلى اسطنبول أسوة بالكثيرين من أبناء منطقته طلباً لمهنة عسكرية أو سياسية. (87) وقد رأى خير الدين الخطر الأوروبي في الجزائر التي احتلها الفرنسيون منذ عام 1830 لكنه لم يكن في وضع يسمح له بعرض ظاهرة الاستعمار أو هذا الوجه من أوجه أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فما كانت ظاهرة الاستعمار قد أدركت في ذلك الوقت حتى من أولئك الذين يعانونها لكن بعض كتابات الجزائريين في القرن التاسع عشر تسمح لنا بتلمس الكيفية التي كان ينظر بها هؤلاء إلى أوروبا (88). وقد كان مؤلف خير الدين الأدبي الوحيد

إلى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته التي نشرت بعد موته بزمان طويل دراسة سياسية وضعها باللغة العربية بعنوان "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" (89) وفي المقدمة التي وضعها التونسي لكتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** يذكر في البداية أن الشريعة الإسلامية لا تعارض الأخذ عن الأوروبيين أو سواهم. (90) ويبدو أن خير الدين وضع هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق فالمؤلفان تونسيان وضعا كتابيهما في فترة عُزلة عن الحياة السياسية وعالجا فيهما كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها. وتعبير آخر أراد خير الدين أن يظهر ما هي أسباب قوة المجتمعات وتمدنها وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوة وأكثر تمدنا في العالم الحديث وأن يثبت أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفا للشريعة بل منسجما مع روحها ونزاه في الواقع يوجه حججه إلى المسلمين المحافظين منطلقا فيها من النظرية التقليدية في الدولة. (91) ويرى ألبرت حوراني أن القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين وإن عبّر عنها كل منهما بشكل مختلف تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟ (92)

ثالثاً: **الشدياق** وهو أول كاتب لبناني حظي بالشهرة والنفوذ (1804-1887) وقد سافر إلى إنكلترا للاشتراك في وضع صيغة عربية للعهد الجديد فصرف بعض الوقت في كمبردج وأكسفورد ثم ذهب إلى باريس حيث أقام سنوات عدة وقد وصف إنكلترا وفرنسا وصفاً كان أقل دقة وعمقاً من وصف الطهطاوي وفي أثناء إقامته في باريس وضع كتاباً مسهباً غريباً مبتكراً هو "الساق على الساق في ما هو الفارياق" لقد حلل الشدياق فيها بتفصيل مجرى الحرب الفرنسية الروسية والأزمة الشرقية في السبعينات كما نشر ترجمات لوثائق دبلوماسية مهمة وعالج المشاكل الاجتماعية

بتقّة من قضى سنوات في أوروبا وقابل بين الحياة الأوروبية وبين الحياة الشرقية مفضلاً الأولى على الثانية ذلك لأن الأوروبيين كانوا على حدّ قوله منظّمين ومجتهدين ومنتجين تجمعهم وحدة اجتماعية تعلو على الفوارق في المعتقدات.⁽⁹³⁾

وقد انقسم أعضاء البعثات إلى نوعين: الأول أبهرته مظاهر الحضارة الغربية على النحو الذي جعل من النموذج الأوروبي النموذج المسيطر على الوعي بوصفه الواجب احتذاؤه والإشارة إليه بوصفه الإطار المرجعي في التقدم، فعجز بذلك عن فهم روح الحضارة التي تحقّقبادئ العدالة والحرية بما يتوافق مع نظم المجتمع والنوع الثاني الذي انصرف عن الترف والعبث إلى جد الأمور بعدما أورثه شعاع الانبهار بحضارة الغرب إحساساً بالنقص الذي هو أولى مراتب الإصلاح.⁽⁹⁴⁾

ومن مظاهر الاستغراب في هذه المرحلة:

أولاً: نشوء فريق من دعاة الإصلاح ظهروا تدريجياً وكانوا مطلعين اطلاعاً واسعاً على العالم الحديث ومقتنعين بأن الامبراطورية إمّا أن تنتمي إلى ذلك العالم أو تفنى. وهذه الفئة الدبلوماسية والتراجمة الدبلوماسيين الشباب⁽⁹⁵⁾ وقد قصد محمد علي من إيفاد البعثات العلمية تكوين فئة من المصريين المتعلمين لا يقلون أهمية عن غيرهم في بلاد أوروبا وحاول جاهداً إتخاذ كافة الأسباب التي تؤهل إلى نجاح هذه الخطوة فشكل صفوف البعثات من أصول عرقية مختلفة فلم يسمح بظهور ثمة عائق أمام بلوغ هدفه وخاصة بعد عزوف أهل البلاد عن المشاركة في البداية إلا أنهم تحمسوا بعدما أدركوا نتائجها الإيجابية.⁽⁹⁶⁾

ثانياً: ازدياد نشاط حركة الترجمة، فقد كان من أهداف الترجمة نقل صورة الغرب ورؤيته في خطوطه العريضة دون تفصيلاته وهذا هو الإدراك عن بعد فإن ميزة إدراك الشيء عن قرب هو معرفته مفصلاً وعلى نحو وثيق⁽⁹⁷⁾ ومن هؤلاء المترجمين: أحمد رفيق باشا الذي كان جده أول المترجمين الأتراك الجدد وأبوه من

العاملين في السفارة في باريس حيث تلقى هو علومه فأصبح في جيل لاحق كبير الوزراء. ومن هذا الرعيل أيضا مصطفى رشيد باشا الذي تلقى تربيته الأولى في ثلاثينات القرن التاسع عشر عندما كان دبلوماسياً في باريس حيث تعلم اللغة الفرنسية وبواسطتها درس الكثير من أدب أوروبا السياسي⁽⁹⁸⁾

ثالثاً: انتهى القرن التاسع عشر بغير ما ابتدأ. فإذا ظهر في بدايته أن توافقاً بين الشرق والغرب أمر ممكن فإن القرن التاسع عشر شهد في نهايته توتراً عميقاً في العلاقات بين الإسلام وأوروبا ولعل أبرز تيار ظهر في نهاية القرن التاسع عشر هو تيار الإصلاح الديني الذي عبر عنه بقوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا⁽⁹⁹⁾.

رابعاً: في نهاية القرن التاسع عشر، أدخلت الثورة الفرنسية تطوراً جديداً في صورة أوروبا عند المسلمين فإضافة إلى فكرة أوروبا المتقدمة دخلت فكرة جديدة تتعلق بالنظام السياسي مفادها أن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية وهو أمر لم يكن معروفاً من قبل بالنسبة إلى المسلمين⁽¹⁰⁰⁾

المرحلة الثالثة: من القرن العشرين حتى القرن الواحد والعشرين

لا يمكننا حتى هذه المرحلة تحديد بنية اتكاً عليها الاستغراب، فالاستغراب لا يمثل صنفاً تاريخياً أو أيديولوجياً، والأفكار المرتبطة بالغرب غير مجمعة في جسد دراسي كبير⁽¹⁰¹⁾ ولكن ظلت الكتابات حول الغرب مستمرة في هذه المرحلة بل يمكننا أن نقول أنها شهدت ثورة في نقد الآخر على البعد السياسي والديني.

ومن أبرز رواد هذه المرحلة:

أولاً: مالك بن نبي وينظر بن نبي إلى أوروبا من خلال علاقتها بالعالم الإسلامي فالنفس المسيحية-الأوروبية تنقلب إلى نفس مستعمرة في صلاتها الواقعية

بالعالم الاسلامي وإذا نظرنا من الناحية الاجتماعية "إن الأوروبي قد قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة⁽¹⁰²⁾ وتتوزع أفكار مالك بن نبي في الثقافة والحضارة والسياسة والدين في مؤلفات متعددة. ولعل بعض التعديل قد طرأ على عدد من آرائه التي كتبها تحت ضغط اوضاع وحوادث داخلية ودولية الا ان ما يمكن استخلاصه من نبي يعبر عنه على الوجه الآتي: "نحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانونا تاريخيا لعصرنا ففي الحجرة التي أكتب فيها الآن كل شيء غربي فمن العبث إذا ان نضع ستارا حديدياً بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الاسلامي والحضارة الحديثة.⁽¹⁰³⁾

ثانياً: شكيب أرسلان (1869-1946) لقد كان بإمكان التيار المتعاطف مع صورة أوروبا الليبرالية أن ينمو ويتسع وإذا كانت صورة أوروبا الاستعمارية المبتعدة عن الأخلاق والدين قد ولدت ردة فعل تتمثل لدى الحركة الإصلاحية بالعودة إلى السلف واستكشاف المثل الإسلامية المتلائمة مع التطور فإن الانحطاط السياسي وتخلف العلم مثلاً الدوافع الكافية لنمو تيار ليبرالي مقتنع أن ما تقدمه أوروبا في هذا المجال مثال صالح لشعوب الشرق والإسلام⁽¹⁰⁴⁾ ويعد أرسلان أقرب إلى الأفغاني من الوجهة العملية الإصلاحية فحسب وإذا ما قارنا بين نشاط الرجلين كان الأفغاني يأمل في أن يعثر على عاهل مسلم ليبدأ مشروعه الإصلاحي أما شكيب أرسلان فكان يأمل العثور على حركة أو ثورة إسلامية يمكنها أن تشكل قاعدة حرب متواصلة ضد الاستعمار الأوروبي ولهذا اندفع اندفاعاً قوياً في تأييد البرقاويين ضد الإيطاليين وأهل الريف ضد الإسبان والإنكليز والفرنسيين مع ذلك كان يدرك إدراكاً عميقاً ضعف المسلمين وتشنتهم وانحطاطهم إذا ما قورنت قوتهم بقوة أوروبا وكان هاجسه إلى حد بعيد إيجاد قوة سياسية إسلامية تجابه قوة الاستعمار وهو الذي رأى في أوروبا قوة سياسية منظمة قبل أي شيء آخر.⁽¹⁰⁵⁾

ثالثاً: طه حسين: طبع طه حسين 1889-1973 الحياة الثقافية في مصر والعالم العربي بأعماله النقدية والأدبية منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى كانت نشأته الأولى أزهرية حيث أدركه تأثير الشيخ محمد عبده إلا أن مقالات لطفي السيد في الجريدة كان لها تأثير أفعال في تكوينه ومع ذلك فإن إقامته في فرنسا كان لها التأثير الحاسم في فكره وعمله اللاحق⁽¹⁰⁶⁾. وليست مسألة الحرية السياسية ما شغل طه حسين بالدرجة الأولى ولا مسألة تقدم العلم إن القضية التي وضع جهده في تصرفها هي قضية الثقافة وهكذا يطرح السؤال في مطلع كتابه: هل تنتمي مصر إلى الشرق أم الغرب ثقافياً؟ وكانت صورة أوروبا الليبرالية العائدة إلى القرن التاسع عشر لا تزال ماثلة في ذهنه أما إلحاحه على الأخذ مما حازته أوروبا طائعين فيشبه إلحاحاً مماثلاً أعلنه خير الدين التونسي قبله بسبعين عاماً. وإذا كانت أوروبا قد مثلت بالنسبة إلى لطفي السيد وأتباعه مثال التفوق السياسي ومثلت بالنسبة إلى إسماعيل مظهر مثال التقدم العلمي ومثلت عند طه حسين أنموذج التطور الثقافي فإن نظرة مختلفة كانت تتكون في الفترة ذاتها رأت في أوروبا مثال الشر السياسي والثقافي والأخلاقي⁽¹⁰⁷⁾

رابعاً: محمد إقبال وقد مثل إقبال تجربة أخرى هي تجربة مسلمي الهند في صراعهم مع الاستعمار الإنكليزي وفي سعيهم إلى بلورة شخصية مستقلة عن الهندوس وقد انخرط إقبال في هذه التجربة.

وينطلق إقبال من أن النهضة التي يعيشها عالم الإسلام تشهد في الوقت نفسه ابتعاداً عن الدين كما تشهد عند الشبيبة المتعطشة إلى المعرفة نزوعاً إلى ثقافة الغرب وعلى الرغم من أن ذلك لا يشكل مأخذاً على هؤلاء النازعين إلى الغرب فما نشهده اليوم من ازدهار للثقافة الغربية ليس إلا انعكاساً للحياة العقلية عند المسلمين في العصور الوسطى. ولعل هذا التطور الفكري في أوروبا يكون حافزاً لتمحيص نتائج الفكر الأوروبي نفسه ومعرفة مقدار ما يمكن هذه النتائج "التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من

جديد إذا لزم الأمر⁽¹⁰⁸⁾ ويصب إقبال اهتمامه على الأفكار مثل المفكر الجزائري مالك بن نبي 1905-1973 الذي اعتبر الفكر جزءاً من قضية كبرى هي قضية الحضارة تأثر مالك بن نبي بالوسط الذي عاش فيه وهو الوسط الجزائري المستعمر الذي كاد الاستعمار يفقده شخصيته لكنه اعتبر أن الاستعمار لا يمكنه أن يستعمر شعباً إذا لم يكن هذا الشعب يملك قابلية للاستعمار وهذا هو وضع الجزائر ووضع الأغلبية العظمى من شعوب الإسلام.

"فهناك إذا جانب إيجابي للاستعمار حين يحرر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود⁽¹⁰⁹⁾."

ومن مظاهر الاستغراب في هذه المرحلة هو: نقد الاستشراق

يرى د. رضوان السيد بأن انتقاد الاستشراق ظهر تعبيراً عن العلاقة المعقدة بين الغرب من جهة، والعرب والمسلمين من جهة ثانية. ففي الوقت الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين ورشيد رضا ينتقدون مقاربات الدارسين والسياسيين الفرنسيين والبريطانيين للمجتمعات الإسلامية وتقاليدها ودينها استناداً لقيم الحداثة والعدالة الأوروبية.⁽¹¹⁰⁾

وفي الربع الأول من القرن العشرين داخلت الرؤية للاستشراق عدة عناصر: إقبال الإصلاحيين المسلمين في تركيا وبلاد الشام على الاستفادة من التقدم الذي أحرزه المستشرقون في نشر النصوص العربية القديمة، وإقبالهم على الاستفادة من دراساتهم عن الإسلام والمسلمين، وإقبالهم على إرسال شبابهم للتعلّم عند المستشرقين، واستقدام البارزين منهم للتدريس في المعاهد والجامعات الجديدة. أمّا نقد الاستشراق فتسرّب إليه عنصر جديد هو اتهام المستشرقين أو بعضهم بممارسة التبشير، ومناصرة الاستعمار.⁽¹¹¹⁾

وقد كانت أول محاولة منهجية للرد على الاستشراق بصيغته التبشيرية تضمنها كتاب التبشير والاستعمار الذي صدر في مطلع الخمسينيات حيث يتتبع المؤلفان عمر فروخ وزكي النقاش نشاط التبشير في ميدان السياسة والتعليم وفي مجال خدمة الأغراض السياسية للدول الأوروبية وتكونت وجهة نظر متكاملة عن الاستشراق لا من حيث الخدمات العلمية التي قام بها ولا من حيث أغراضه التبشيرية أو الاستعمارية بل من حيث الصورة التي يكونها الاستشراق عن الشرق وعن الإسلام.⁽¹¹²⁾

أما عن منهجية الباحثين والمفكرين العرب في تقديم الدراسات الاستشراقية والمستشرقين فقد قسّم بعضهم المستشرقين إلى فئات: المتعصب والموضوعي، والمتعاطف، بعد أن قسّموا موضوعات الاستشراق إلى علوم نظرية وتطبيقية وجاءت معظم الأحكام حول الموضوعات التطبيقية إيجابية فيها شيء من الإنصاف لمجهودات بعض المستشرقين الذين أرخوا للعلوم الطبيعية عند المسلمين، ومثال ذلك نجده عند الدكتور عبداللطيف الطيباوي في كتابه "المستشرقون الناطقون باللغة الإنجليزية"، والدكتور إدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" والدكتور محمود زقزوق في كتابه "الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري"⁽¹¹³⁾ في المقابل عرف العالم العربي والإسلامي، نقاداً للاستشراق هاجموه على أساس ديني، وسعوا إلى الدفاع عن الإسلام ضدّ الصورة المتجنّية التي رسمتها له كتابات كثير من المستشرقين. ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل إن الكثيرين من هؤلاء النقاد قد جمعوا في فئة واحدة بين المستشرقين والملحدين، أو بين المستشرقين وأعداء الإسلام أو الأمة العربية، وأصبح التعبير "افتراءات أو أكاذيب المستشرقين" من أكثر التعبيرات وروداً على الألسن.⁽¹¹⁴⁾ ومع صعود الحركات الإحيائية في النصف الأول من القرن العشرين، وتفاقم سوء العلاقة بالغرب وثقافته، صار الاستشراق بصورة متزايدة جزءاً من العلاقة السيئ بين الشرق والغرب.⁽¹¹⁵⁾ فأخذت بعض الدراسات طابع الهجوم على المستشرقين فهي لا ترى في الاستشراق والمستشرقين سوى شياطين وأعمال

شيطانية (انظر على سبيل المثال: كتاب الاستشراق من وجهة نظر إسلامية-د. أحمد غراب)، وما يُسمّى أجنحة المكر الثلاثة، والاستشراق والمستشرقون للمرحوم مصطفى السباعي، وكذلك للأستاذ أنور الجندي إضافة إلى بعض الأبحاث التي تنشر في مجلاتنا العلمية والثقافية والصحف اليومية.⁽¹¹⁶⁾

ولاشكّ أن دراستي أنور عبد الملك، وعبد الله العروي في الستينات، ودراسة إدوارد سعيد أواخر السبعينات، لاتتزع المنزع نفسه في نقد الاستشراق، لأنها لاتصدر عن اهتمامات وأولويات الإحيائية العربية والإسلامية. بيد أن قراءتي عبد الملك وسعيد على الخصوص، تدخلان ضمن دراسات نقد الثقافة الاستعمارية والإمبريالية.⁽¹¹⁷⁾

ولا نعرف نصاً موسّعاً وشاملاً في نقد المعرفة الأوروبية عن الإسلام كتب أو نشر قبل نشر هشام جعيط كتابه عن "أوروبا والإسلام" بالرغم أن دراسات أنور عبد الملك وعبد الله العروي كانت دراسات تأسيسية فعلاً في مجال نقد الاستشراق في الفكر العربي المعاصر لكن عمل جعيط لم يكتف بأن يطلّ سريعاً على تاريخ الاستشراق كما فعل عبد الملك ولا أن ينحصر في دراسة أعمال مؤلف واحد مثلما شاء العروي ذلك في دراسته لأعمال غوستاف فون غرونباوم وإنما اختار أن يوسّع نطاق المساحة الزمنية للتأليف الأوروبي حول الإسلام بحيث غطت العصرين الوسيط والحديث وأن يوسع نطاق عينات الدرس بحيث شملت عديدين من المؤلفين الأوروبيين وإذا لم نكن قد وجدنا نصاً سابقاً لنصه بالمعاني التي حددناها فقد وجدنا ما يزامنه ويشبهه في السمات ونعني به كتاب الاستشراق لادوارد سعيد الذي صدر بالانكليزية في العام نفسه لصدور كتاب هشام جعيط ولكن فارقاً بين العاملين يحسن الباحث في الموضوع أن لا يغفله فقد مال كتاب سعيد كثيراً إلى أسلوب المساجلة وانتقاء النصوص المنقودة وفق معيارية خاصة فيما طبع عمل جعيط انهمام بتحليل المعرفة الغربية موضوعياً متحاشياً مساجلتها.⁽¹¹⁸⁾

وما تراجع النقد الإحيائي للاستشراق في الثلث الأخير من القرن العشرين، إنما بسبب تصاعد نزعة معاداة التغريب، والغزو الثقافي؛ فإن النقد الإحيائي للاستشراق. تحوّل في الحقيقية إلى نقد للتغريب والمتغربين في المجتمعات العربية، وبخاصة بعد تقاوم الصراع بين الإسلاميين والسلطات في السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين.⁽¹¹⁹⁾

وعلى هذا يمكن القول إن نقد الاستشراق قد صاحب عصر النهضة الفكرية الحديثة في العالم الإسلامي منذ بدايته. وكان محور هذا النقد دينياً دفاعياً⁽¹²⁰⁾ وبحسب دارسون أن انكسار الاستشراق يعود إلى حملة إدوارد سعيد الشرسة والدامغة عليه. والواقع أن أكثر مازعزع من طمأنينة المستشرقين الثورة في الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وحدة النقد الموجّه إلى التاريخانية التي ظلت تسود الاستشراق حتى مطلع الثمانينات.⁽¹²¹⁾ فأخذ نقد الاستشراق طابعاً سياسياً وأصبح المحور الأساسي لهذا النقد الجديد. أما الجانب الديني فقد اختفى أو توارى إلى حدّ ما.⁽¹²²⁾

المطلب الثاني

الاستغراب في مقابلة الاستشراق

أولاً: المركزية الغربية

لقد قدّم هيجل صورة تختزل الرؤية الغربية للشرق بأنه مجاز مركّب من الخيال والخرافة والأسطورة والتأمّل، وتقتصر ممارساته العقلية على المراوحة بين التأمل السلبي والاندهاش. ومحكوم عليه بالثبات والجمود والسكون والذهول. وهي صورة سيثّبت الاستشراق أركانها في المخيلة الغربية، التي لن يبرأ منها حتى ماركس وأنجلز، على الرغم من نزعتهم التحررية، فالأول رأى في الاستعمار الإنجليزي

للهند "أداة تاريخية" لزراعة ثبات بنيتها الاجتماعية، والثاني رأى في "فتح" فرنسا للجزائر "رافعة مهمة وموائمة لتقدّم الحضارة".⁽¹²³⁾ وعوداً إلى امتدادات المركزية الغربية التاريخية، فإن الوعي الغربي يُرجع أصول هذه الخاصية المدعاة، أي مركزيتها، وتفق أممه وحضارته على باقي الأمم والحضارات، إلى العقلانية الإغريقية، وإرث التصوّرات الرومانية لكل من القانون والدولة، والأخلاق المسيحية العالية.⁽¹²⁴⁾ والجدير بالذكر أن النسق الاستشراقي كان الأكثر نشاطاً في محاولة تبرير عمليات السيطرة والغزو الغربي الأوروبي للشعوب الشرقية تحت شعار التمدن، وفي أن السيطرة الغربية على المجتمعات الشرقية هي الأكثر فعالية لأي عملية تستهدف تقدّم الشرق نحو مجال الحضرة ودخول باب الحضارة والتمدّن. وللاستشراق دور متميز في تكريس هذا المفهوم لدى المجتمعات من أجل تمرير عملية السيطرة والغزو الغربي للمجتمعات الشرقية.⁽¹²⁵⁾ وقد وصف روجيه غارودي عقدة الذات الغربية بقوله: "لقد تصوّر الغربي نفسه وكيلاً لشؤون العالم، عبر هذا اعتقد الغرب أنه مباح له تحديد مكانة الآخرين والحكم عليهم لصالح تاريخه وغاياته وقيمه"⁽¹²⁶⁾ وفي كتابه: "مقدمة في علم الاستغراب" يؤكد حنفي في غير موضع أن هدف "علم الاستغراب" إذن إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر. فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المدّ الاستعماري الأوروبي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة أخذ الغرب دور الأنا فأصبح ذاتاً واعتبر اللاغرب هو الآخر فأصبح موضوعاً.⁽¹²⁷⁾ فمهمة علم "الاستغراب" القضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس. مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلماً.⁽¹²⁸⁾ ومهمة الاستغراب أيضاً: ردّ ثقافة الغرب إلى حدوده الطبيعية بعد أن انتشر خارج حدوده

إبان عنفوانه الاستعماري من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام وهيمنته على وكالات الأنباء، ودور النشر الكبرى، ومراكز الأبحاث العلمية، والاستخبارات العامة. مهمته القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحد بها الغرب، ويجعلها مرادفة لثقافته، وهي الثقافة التي على كل شعب أن يتبناها حتى ينتقل من التقليد إلى الحداثة.⁽¹²⁹⁾ ولقد أقام الأوروبيون منذ القدم ثنوية تعارضية بين "الشرق" و"الغرب"، وضمنوها نزعة مركزية أوروبية تمجد الغرب وتحط من شأن الشرق. وقد اصطبغت هذه النزعة بألوان متباينة ومختلفة وثقافية وعرقية ودينية، وكان ثمة في البداية شعور بالنقص تجاه الإسلام والعرب، وأحياناً أخرى شعور بالخوف من هيمنة هذا العالم صحبه شعور بالإعجاب بالشرق. أما في المرحلة الحديثة ومع تعاضد التقدم الاقتصادي والسياسي والتوسع الاستعماري، فقد ترسخت صورة التقدم على الشرق الذي كان يقود العالم. فتعمقت الصورة السلبية وزادها الازدراء والحكم على دونية الآخر. وتمت صياغة العالم انطلاقاً من مركز أوروبي يتحكم سياسياً وعسكرياً، وبالتالي ثقافياً وعلمياً.⁽¹³⁰⁾ لعلّ الغالب على الحاجة لإنشاء علم لـ"الاستغراب" هو الحاجة للخروج من نطاق التبعية الثقافية للغرب، تعبيراً عن نوايا جرى إعلانها من دون أن تتحول إلى علم دقيق.⁽¹³¹⁾ ولعلّ هذه المركزية من أكبر خطايا الاستشراق التي منعت الخير عن الغرب وصدته عن السبيل اختراعه لكذبة كوجيتو المركزية الغربية التي بنى الفكر الغربي كل أبحاثه ومنطلقاته منها، معتقداً في باقي الشعوب الشرقية وغيرها الدونية والاستعباد والتبعية للغرب، وهذا ما يضاف أبسط حقائق السنن الإلهية الخاصة بطبيعة وأصل الشعوب. ليس في منطلقات "الاستغراب الإسلامي" مفردة تؤسس لمفهوم كوجيتو المركزية والتعالي، ومداول الشرق والغرب لم يصنعه الشرق الذي يؤمن بالتنوع والتعارف على قاعدة القرآن التوحيدية الحضارية (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا).⁽¹³²⁾

ثانياً: النقد الذاتي بين المستشرقين والمستغربين

خضعت الدراسات الاستشراقية لمراجعة وتقويم أو نقد من داخل المؤسسة الاستشراقية ذاتها، وهذا ما أطلق عليه محمد عبدالله الشرقاوي (نقد الأنا)، أو النقد الذاتي، ويكمل قائلاً: "المستشرقون ليسوا سواء فمنهم الراديكاليون والمعتدلون نسبياً والمنصفون، ولقد انتقد بعض المستشرقين أنفسهم مثل: هنري ستوب، كارلو نلليو، مونجمري وات، بوهان فوك، وماسينيون، وأرنولد، آنا ماري شيمل وغيرهم" (133). والجدير بالذكر أن النقد الذاتي كان بين الرفض والقبول، فقد أخذ المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون ينتقد المستشرقين الذين يسيرون بهذا الاتجاه بقوله: "لم ير المستشرقون في الشرق إلا ما كانوا يريدون رؤيته فاهتموا كثيراً بالأشياء الصغيرة والغريبة؛ ولم يكونوا يريدون أن يتطور الشرق ليلبغ المرحلة التي بلغتها أوروبا ومن ثم كانوا يكرهون النهضة فيه" (134). ويقول في موضع آخر: "كان الغربيون يذهبون إلى الشرق حيث كانت تلك الصورة التي يبحثون عنها فينتقون ما يرونه بعناية ويتجاهلون كل ما لا ينسجم مع الصورة التي كونوها سابقاً" (135). ويرفض محمد أركون العملية النقدية داخل الحركة الاستشراقية: "وهناك أيضاً مستشرقون ينصبون أنفسهم مدافعين تبجيليين عن الحضارة الإسلامية الكلاسيكية، وهم يقوون بواسطة هيبتهم العلمية والجامعية المسار الأيدلوجي الأسطوري للإسلاميين" (136). يقول بنسالم حميش (137): "قليلة هي المراجعات النقدية الجادة للتراث الاستشراقي في أوساط المستشرقين" (138). وينقل عن وردنبورغ (139) في كتابه الإسلام في مرآة الغرب قوله: "نحن المحدثين، كما يكتب بيكر، لا بد أن تكون لنا شجاعة الاعتراف بنزعتنا الذاتية" (140)، أي: غير الموضوعية. فآلية النقد الذاتي داخل الحقل الاستشراقي شغلت حيزاً أوسع عند المستشرقين المعاصرين، أي في مراحلها المتأخرة. أما عند المفكرين العرب فإن عمل حنفي "مقدمة في الاستغراب" استثار الجدل بين من رأوا فيه انكفاءً على الذات ومن رأوا فيه مقاومة فكرية مستتيرة. ففي عزمه على دراسة الغرب كموضوع، وليس كذات،

على غرار مايفعل الاستشراق بالشرق، يتساءل نسيب الحسيني: ألا يجازف حنفي بالوقوع هو نفسه في التقليد والنقل بينما يُريد تخطي الاستشراق عن طريق الإبداع؟⁽¹⁴¹⁾ ويقول العروي: "ما أنتجه حسن حنفي في علم الاستغراب هو أحد الاجتهادات، حيث يدعو إلى اتخاذ موقف نقدي من الغرب يوازي موقف الغرب النقدي من الشرق في الاستشراق، لكن المشكلة، كما يقول الطاهر لبيب، هي أن حنفي لم يزد في نقده للآخر عن أن عاد إلى ذاته ليؤكد مصداقية الأطروحة التي يذكرها لبيب في مقدمة بحثه حين قال: "غالباً ما يكون المقصود بالآخر صورته. والصورة بناء في الخيال، فيها تمثل واختراع. ولأنها كذلك فهي تحيل إلى واقع بانيتها أكثر ممّا تُحيل إلى واقع الآخر". بمعنى أن حنفي أسقط على الغرب تصوّره الخاص له وحاكمه على هذا الأساس.⁽¹⁴²⁾ وبالمثل ينتقد طرابيشي حنفي بقوله: هذا أمرٌ فيه تثبيت وإقرار بالجرح النرجسي العربي. ويتربّط على انقلاب المواقع والأدوار في علم الاستغراب، أن يُصبح هدفه؛ تفكيك العقد التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، وتفكيك الجدل بين مركب العظمة الذي نشأ عند الآخر غير الأوروبي من كونه ذاتاً دارسة، ومركب النقص الذي نشأ عند الآخر غير الأوروبي من كونه موضوعاً مدروساً. إذ أن الغاية الكامنة وراء الاستغراب، غاية نفسية قبل أن تكون علمية، لأن غايته أن ينقل الشرقي من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية؛ بتحويله المستشرق من دارس إلى مدروس، وقلبه دراسات المستشرقين من دراسة موضوعات إلى موضوعات دراسة.⁽¹⁴³⁾ فلو أن الآخر على رأي بنسالم حمّيش الذي هو الغرب بالنسبة إلينا استقلّ عن معرفة نفسه بنفسه، أو سجل في هذا المجال شعوراً أو تراخياً ملحوظين، لكانت الدعوة إلى إقامة معرفة "استغرابية"، كرد على الاستشراق دعوة مقبولة بل وممكنة التحقيق؛ لكن بما أن تلك الحالة غير قائمة، فإن أي "استغراب" لن يكون إلا دعوة أو مزيدة بدون مضمون وبالتالي تكريساً لما يحسن تهوينه وتركه، أي منطق الصدام ورد الفعل الذي لاتهيئه طبيعته وظرفيته لأن يتسم بروح المبادرة والإبداع.⁽¹⁴⁴⁾

وقد كتب د. مازن مطبقاني عدداً من الكتب والدراسات في مجال الدعوة لدراسة الغرب منها كتاب: الغرب في مواجهة الإسلام والغرب من الداخل "دراسات للظواهر الاجتماعية" وكان منها مقالة بعنوان: "بل لا بد من دراسة الغرب ونقده" جاءت رداً على مقالة عبدالرحمن العرابي التي ينتقد فيها الاهتمام الزائد بالغرب والكتابة عنه. كنت قد أشرت من قبل إلى مقولة عبدالرحمن العرابي بعدم ضرورة إشغال أنفسنا بدراسة الغرب والكتابة عنه فقد كتب هاشم صالح -تلميذ محمد أركون- منتقداً الدعوة إلى "علم الاستغراب" بدعوى أننا مازلنا غير قادرين على الوصول إلى ماوصل إليه الغرب من تقدم في العلوم ومناهج البحث، بل إنه استهزأ بمشروع حسن حنفي في دراسة الغرب (الاستغراب) بقوله: "كيف يمكن لهذا العلم الغريب الشكل أن ينهض على أسس قوية إذا كنا عاجزين حتى الآن عن استيعاب الثورات اللاهوتية والابستمولوجية والفلسفية للفكر الغربي، وإذا كنا عاجزين عن إحداث مثلها في ساحة الفكر العربي؟ وكيف يمكن لنا أن نقف موقف الند من الغرب إذا كنا لا نملك أبسط المقومات حتى مشروع الترجمة لم نقم به كما ينبغي. وهناك من يرى أننا لم نصل بعد إلى إنتاج فكر يقف في وجه الفكر الغربي ومن وراء من كتب قائلاً: "علم الاستغراب يحتاج إلى أن يكون لدينا فكر يستطيع مواجهة الفكر الغربي الحديث لكن للأسف نحن لم نصل بعد إلى المستوى الأوروبي ولم نقف بهد في مصاف ماينتج هناك ففي مجال الفكر مازلنا عالة على الغرب"⁽¹⁴⁵⁾

الخاتمة

لقد شكّل الاستغراب ركيزة أساسية في رؤية الآخر من منظور الأنا وقد حاول البحث إبراز الجانب الإيجابي للاستغراب من خلال التطرّق إلى مفاهيمه والوشائج بينه وبين الاستشراق واستعراض تاريخه انتهاءً بمقابلته بأهم الصور النمطية الاستشراقية ونقد المستغربين لها.

وعليه فقد توصّلت الباحثة إلى عدّة استنتاجات هي:

- يجب التمييز بين الاستشراق والاستغراب انطلاقاً من الظروف التي أدت إلى نشأتها والمعاني المنوطة بتحقيق المصطلحات التي لزمتهما، فالاستغراب نشأ متأخراً بينما الاستشراق كان متقدماً بقرون طويلة.
- لا يزال مصطلح الاستغراب مثيراً للجدل في العالم العربي، نظراً إلى عموميّة اللفظ الذي يجمع في ظلاله أفكاراً متنوعة تبلغ حد التناقض.
- من أبرز مظاهر الاستغراب العربي هو نقد الاستشراق.
- كشف نقد المستغربين الغطاء عن تأثير المستشرقين بفلسفة المركزية الغربية عند الفلاسفة الغربيين مما أدى إلى نظرتهم الاستعلائية للشرق.
- لا يمكن مقارنة الاستغراب العربي بالاستشراق نظراً لحدائته وقلة الباحثين والمعتنين فيه وبالتالي فظاهرة الاستغراب لاتوازي الاستشراق وزناً وقيمة وشأواً.

الحواشي

- (1) الزيايدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، (دمشق: مؤسسة المعاصرة ومستقبل الثقافة، ٢٠١١م، ط٣). ص ٢٠، ٢١.
- (2) سميلوفيتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (دار الفكر العربي، 1418هـ/ 1998م)، ص ٣٤.
- (3) مجموعة من الباحثين، بحوث مؤتمر الاستشراق ماله وما عليه، ورقة مقدمة بعنوان: مدرسة كوديرا وتلامذه الإسبانية ودورهم في نشر وترجمة التراث الإسلامي في أوروبا، (الرس: كلية العلوم والآداب، 1438هـ)، ج٢، ص ٩٧١.
- (4) الإدريسي، الحسين، مسارات التحول في مواقف المستعربين الأسبان، (مجلة العلوم الإنسانية، ٢٠١٦م)، ع ٢٨، ص ١٦٠.
- (5) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م، ط٤)، ص ٤٨٢.
- (6) الشاهد، السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، (السنة السادسة، العدد ٢٢، ١٩٤٤م)، ص 191-211.
- (7) الزيايدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.
- (8) الوائلي، طالب محيبي حسن، توظيف "منهج الاستغراب" في الدراسات التاريخية العربية"، (دمشق: دار تموز للطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ط١)، ص ١٧.
- (9) بودهان، يامين، تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، (الجزائر: مجلة الوسيط للدراسات الإعلامية، العدد ١٢)، ص ٢.
- (10) بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م)، ص ١٧.
- (11) ذات المرجع، ص ١٧.
- (12) ذات المرجع، ص ١٨.
- (13) واردنبرغ، جان دي جاك، المستشرقون، ترجمة: د. أنيس عبد الخالق محمود، (بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١)، ص ١١.
- (14) المرجع نفسه ص ١١.
- (15) شاخت، جوزيف وبوزوروث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، (الكويت، ١٩٧٨م، ط١)، ص ٩٤.
- (16) واردنبرغ، جان دي جاك، المستشرقون، ترجمة: د. أنيس عبد الخالق محمود، مرجع سابق، ص ١٤.
- (17) المرجع السابق، ص ١٤.
- (18) المرجع السابق، ص ١٥.

- (19) فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم (بيروت، لبنان: المدار الإسلامي، ٢٠٠١م، ط٢)، ص ١٥٠، ١٥١.
- (20) رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م، ط٢)، ص ٦٧.
- (21) رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٧.
- (22) اللاهوت: علم يبحث في العقائد المتعلقة بالله تعالى، كوجوده وذاته وصفاته والإيمان بالنصوص المقدسة وسلطان الكنيسة، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين. انظر: عمر، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، 2008م، ط1)، ١٩٨٦/4.
- (23) علم الفيلولوجيا: (لغ) علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها. انظر: عمر، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ١٧٦١/4.
- (24) أركون، محمد؛ مكسيم رودنسون؛ آلان روسيون؛ بيرناد لويس؛ فرانسيسكو غابريلي؛ كلود كاهين (مجموعة مؤلفين)، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة: هاشم صالح، لويس، برنارد، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، (بيروت: دار الساقى، ٢٠١٦م، ط٣)، ص ١٣٩.
- (25) لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياسته الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة: شريف يونس، (القاهرة: دار الشروق، 2007م، ط1)، ص ١٩٠، ١٩١.
- (26) لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة: د. ماهر عبدالقادر محمد، (دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م)، ص ٣٧، نقلاً عن الخشرمي، خالد، الشرق والغرب في السيرة الذاتية العربية، (بيروت: الانتشار العربي، ط١، ٢٠١٣م)، ص ٢٩.
- (27) مجموعة باحثين، الشرق والغرب من الاستشراق إلى العولمة، (بغداد: معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، ٢٠٠٩م، ط1)، ص ٨.
- (28) الجابري، محمد، الإسلام والغرب الآن والآخر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ط1)، ص ١٥.
- (29) الجابري، محمد، الإسلام والغرب الآن والآخر، مرجع سابق، ص ١٤.
- (30) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، (القاهرة: دار الحديث ٢٠٠٨)، ج ١، ص ١١٧٨.
- (31) بن منظور، محمد بن مكرم علي، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، ط٣)، ج ١١، ص ٢٤.
- (32) إبراهيم أحمد حامد، محمد، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢م، ط٢)، ص ٦٩٧.
- (33) الحياضي، محمود خليف، الاستشراق والاستغراب السلطة المعرفة السرد التأويل المرجعيات (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2012م)، ص ٧٠.
- (34) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، ترجمة: آيات عفيفي، مراجعة: إيمان نجم، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016م، ط2)، ص ١١٢.
- (35) فراج، طلعت، مراجعة كتاب الاستغراب العربي: صور أمريكا في الشرق الأوسط لعبد محمد، (مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م، مج ٥، ع ٢١)، ص ١٠١.

- (36) نيان: حسين كتشويان، معرفة الحداثة والاستغراب حقائق متضادة، ترجمة: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي (بيروت، لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 2016م، ط1)، ص 9.
- (37) إلهامي، محمد، نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب، (دار التقوى، ٢٠١٥م، ط1)، ص ٢٣.
- (38) الشيخ، أحمد، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب، (المركز العربي للدراسات الغربية، ط١، ١٩٩٩م)، ص ١٢، ١٣.
- (39) النملة، علي بن إبراهيم. كنه الاستغراب المنهج في فهمنا للغرب، (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠١٦م، ط2)، ص ٣٨.
- (40) الزيايدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٦.
- (41) عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، (القاهرة: دار المقاصد، ٢٠١٥م، ط١)، ص ٤٤.
- (42) عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، مرجع سابق، ص ٤٥.
- (43) سمايلوفيتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٣٧.
- (44) الزيايدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٠.
- (45) سالم، أحمد، صورة الآخر في الفكر العربي، تعايش أم مواجهة، (مصر: مصر العربية للنشر والتوزيع، مكتبة اطياف، 2016م، ط١)، ص ١٥، بتصرف.
- (46) الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، إشراف: مانع حماد الجهني، (الرياض: ٢٠٠٣م، ط5)، جزء ٢، ص ٦٩٨.
- (47) الشيخ، أحمد، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب، مرجع سابق، ص ١٧.
- (48) الشيخ، أحمد، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب، مرجع سابق، ص ١٨.
- (49) الحياي، محمود خليف، الاستشراق والاستغراب السلطة المعرفة السرد التأويل المرجعيات، مرجع سابق، ص ٧١.
- (50) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2006م، ط3)، ص ١٨-١٩.
- (51) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ٣٨.
- (52) النملة، علي بن إبراهيم، الشرق والغرب، محددات العلاقة، (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠١٠م، ط3)، ص ١٩٨.
- (53) بارت، رودى، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، مرجع سابق، ص ١٩.
- (54) عطية، أحمد عبد الحليم، جدل الاثنا والآخر، (مصر: مدبولي الصغير، ط١، ١٩٩٧م)، زيدان، يوسف، الاستغراب جذوره ومشكلاته، ص ١٥٩.
- (55) تنيسن، شتاين، الاستشراق والاستغراب ومعرفة الآخر، ترجمة حسام الدين خضور، (الاتحاد الكتاب العرب،

- ٢٠٠٦م، عدد ١٥٥، ١٥٦)، ص ٨١.
- (56) موسوعة الاستشراق، معاودة نقد التمرکز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي، ص ٦٣٠
- (57) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (58) الزیادي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٠.
- (59) سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: نذیر جزماتي، (دمشق: دارينوي، ط ١، ٢٠١٦م)، ص ٣٧٦.
- (60) مسع، جوزيف، الاستشراق هو الاستغراب، <http://hekma.org>.
- (61) صالح، هاشم، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، (لندن: دار الساقی، ٢٠٠٠)، ص ٣٦.
- (62) سلامة، غسان، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (بيروت: دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٣٥٣.
- (63) إلهامي، محمد، نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب، مرجع سابق، ص ١٠٥.
- (64) موسوعة الاستشراق، معاودة نقد التمرکز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي، ص ٦٣١.
- (65) لويس، برنارد، اكتشاف المسلمين لأوروبا، مرجع سابق، ص ١٤٥.
- (66) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق، ص ٥٠.
- (67) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية (القاهرة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010م) ص ١٦٧.
- (68) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٣١.
- (69) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٣٨.
- (70) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٠١.
- (71) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١١٠.
- (72) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١١١.
- (73) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، تقديم: عاصم الدسوقي (القاهرة: مكتبة الآداب، 2018م)، ص ٢٠.
- (74) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٨٠.
- (75) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، ص ٥.
- (76) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، ص ٧٢.
- (77) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق، ص ٥٠.
- (78) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، ص ٩١.
- (79) زيادة، خالد، المسلمون والحداثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٩٣.
- (80) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ترجمة: أنس عبدالرزاق، (الرياض: جامعة الملك سعود 1431هـ-1432هـ)، ص ٨٠.
- (81) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق، ص ٥٠.
- (82) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص ٩٠.
- (83) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٧٩.

- (84) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق، ص ٥١.
- (85) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٩٤.
- (86) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٩٧.
- (87) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٩٣.
- (88) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٠٢، ص ٢٠٣.
- (89) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٩٧.
- (90) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٠٠.
- (91) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٩٨.
- (92) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ١٠٣.
- (93) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، بتصرف ص ١٠٦-١٠٧-١٠٨.
- (94) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، 382، ٣٨١.
- (95) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٥٤.
- (96) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، ص ١١٩.
- (97) العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، مرجع سابق، ص ٧٤.
- (98) حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ص ٥٤.
- (99) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢١٧.
- (100) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ١٨٨.
- (101) نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، مرجع سابق، ص ١١٢.
- (102) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٣١.
- (103) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٢٤.
- (104) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.
- (105) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٢٣.
- (106) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٣٩.
- (107) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٤ بتصرف.
- (108) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٢٧-٢٢٨.
- (109) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٣١.
- (110) السيد، رضوان، نقد الاستشراق (دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر، مج ١٣، ع ٥١، ٥٠، ٢٠٠١م) ص ٥.
- (111) السيد، رضوان، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦.
- (112) زيادة، خالد، المسلمون والحادثة الأوروبية، مرجع سابق، ص ٢٦٠.
- (113) الشاهد، السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، مرجع سابق، ص ٢٠٨.
- (114) زكريا، فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، (المملكة المتحدة، وندسور: مؤسسة هنداي، ٢٠١٩م، ط 1)، ص ٧.

- (115) السيد، رضوان، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦.
- (116) الشاهد، السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، مرجع سابق، ص ٢٠٩.
- (117) السيد، رضوان، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦.
- (118) بلقزيز، عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ١٣٣.
- (119) السيد، رضوان، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦.
- (120) زكريا، فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٨.
- (121) السيد، رضوان، نقد الاستشراق، مرجع سابق، ص ٦.
- (122) زكريا، فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٨.
- (123) عبدالله إبراهيم، ص ٢٢٨-٢٧٦.
- (124) قرم، جورج، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، (بيروت: دار الفارابي، ٢٠١١م، ط ١)، ص ٨٧.
- (125) فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي في القرون الإسلامية الأولى، (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ص ٣٥.
- (126) غارودي، روجيه، الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبدالمجيد بارودي، (بيروت: دار الإيمان، بدون طبعة وبدون تاريخ)، ص ١٧٥.
- (127) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ٢٣.
- (128) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ٢٤.
- (129) حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ٢٨.
- (130) لبيب، الطاهر، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ط ٢)، ص ٤٣٦، ٤٣٧، العلوم الاجتماعية والاستشراق، صورة المجتمع العربي الإسلامي، محمد نجيب بوطالب.
- (131) ص ٦٣٣، عطية، أحمد عبد الحليم، جدل الأنا والآخر، مرجع سابق، ص ١٥١، ١٥٢.
- (132) عيساوي، عادل بن بوزيد، سؤال الاستغراب في النظام المعرفي الإسلامي، (دمشق: دار عقل، ط ١، ٢٠١٦م، ط ١)، ص ٢٩.
- (133) الشرقاوي، محمد عبدالله، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام (مصر: دار البشير، ٢٠١٥م، ط ١)، ص ٤٧.
- (134) زقزوق، محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، (القاهرة: دار المنار، ١٩٨٩م، ب، د)، ص ١١٦.
- (135) شاخت، جوزيف وبوزوروث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- (136) أركون، محمد، أين هو الفكر العربي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥م، ط ٢)، ص ١٥٦.
- (137) بنسالم حمّيش: مفكر، روائي وسيناريست مغربي، دكتوراه الدولة من جامعة باريس في الفلسفة ترجمت بعض رواياته إلى عدة لغات، عضو في مؤسسات عربية وأجنبية، يمارس مسؤولية حزبية وأخرى سينمائية. انظر:

- حمّيش، بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١م، ط١) ص ٢٩٥.
- (138) حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مرجع سابق، ص ١٣.
- (139) عنوان كتابه بالفرنسية: L'Islam dans le miroir de l'Occident وهي رسالته للدكتوراه ولم أعثر عليها باللغة الإنجليزية.
- (140) حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مرجع سابق، ص ١٩.
- (141) الحسيني، نسيب، الغرب المتخيل، ترجمة: غازي برو (بيروت: دار الفارابي، 2004م، ط1)، ص ٢٨٠.
- (142) البازعي، سعد، الاختلاف الثقافي ثقافة الاختلاف، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م، ط2)، ص ٤١.
- (143) موسوعة الاستشراق، معاودة نقد التمركز الغربي، وكشف التحولات في الخطاب مابعد الكولينيالي، نقلاً عن جورج طرابيشي علم الاستغراب المستحيل، موسوعة الاستشراق، ص ٦٣١.
- (144) حمّيش، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، مرجع سابق، ص ٢٠٧.
- (145) مطبقاني، مازن، الغرب من الداخل، دراسات للظواهر الاجتماعية، (د.ن، ٢٠٠٥م، ط2) ص ١٤، ١٥.

قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم أحمد حامد، محمد، المعجم الوسيط، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٢م، ط٢).
- الإدريسي، الحسين، مسارات التحول في مواقف المستعربين الأسبان، (مجلة العلوم الإنسانية، ٢٠١٦م).
- أركون، محمد، أين هو الفكر العربي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥م، ط٢).
- أركون، محمد؛ مكسيم رودنسون؛ آلان روسيون؛ بيرناد لويس؛ فرانسيسكو غابريلي؛ كلود كاهين (مجموعة مؤلفين)، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة: هاشم صالح، لويس، برنارد، حالة الدراسات المتعلقة بالشرق الأوسط، (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٦م، ط٣).
- إلهامي، محمد، نحو تأصيل إسلامي لعلم الاستغراب، (دار النقوى، ٢٠١٥م، ط١).
- بارت، رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م).
- البازعي، سعد، الاختلاف الثقافي ثقافة الاختلاف، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١م، ط٢).
- بلقرين، عبد الإله، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية).
- بن منظور، محمد بن مكرم علي، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، ط٣).
- بودهان، يامين، تشكيل الصورة النمطية عن الإسلام والمسلمين في الإعلام الغربي، (الجزائر: مجلة الوسيط للدراسات الإعلامية، العدد ١٢).
- تنيسن، شتاين، الاستشراق والاستغراب ومعرفة الآخر، ترجمة حسام الدين خضور، (الاتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٦م، عدد ١٥٥، ١٥٦).
- الجباري، محمد، الإسلام والغرب الأنا والآخر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م، ط١).
- الحسيني، نسيب، الغرب المتخيل، ترجمة: غازي برو (بيروت: دار الفارابي، 2004م، ط١).
- حمّيش، بنسالم، العرب والإسلام في مرايا الاستشراق، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١م، ط١).
- حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 3، 2006م، ط٣).
- حوراني، ألبرت، الإسلام في الفكر الأوروبي، ترجمة: أنس عبدالرزاق، (الرياض: جامعة الملك سعود 1431-1432هـ).
- الحباني، محمود خليف، الاستشراق والاستغراب السلطة المعرفة السرد التأويل المرجعيات (عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع، 2012م).
- الخشرمي، خالد، الشرق والغرب في السيرة الذاتية العربية، (بيروت: الانتشار العربي، ١، ٢٠١٣م).
- رودنسون، مكسيم، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م، ط٢).
- زقزوق، محمد حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، (القاهرة: دار المنار، ١٩٨٩م، ب، د).

زكريا، فؤاد، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، (المملكة المتحدة، وندسور: مؤسسة هنداي، ٢٠١٩م، ط 1).

زيادة، خالد، المسلمون والحدائق الأوروبية (القاهرة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2010م).
الزبيدي، محمد فتح الله، الاستشراق أهدافه ووسائله دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، (دمشق: مؤسسة المعاصرة ومستقبل الثقافة، ٢٠١١م، ط ٣).

سالم، أحمد، صورة الآخر في الفكر العربي، تعايش أم مواجهة، (مصر: مصر العربية للنشر والتوزيع، توزيع مكتبة اطياف، 2016م، ط).

سعيد، إدوارد، الاستشراق، ترجمة: نذير جزماتي، (دمشق: دارينوي، 1، ط ٢٠١٦م).
سلامة، غسان، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، (بيروت: دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).
سميلوفيتش، أحمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، (دار الفكر العربي، 1418هـ/ 1998م).
السيد، رضوان، نقد الاستشراق (دار الاجتهاد للابحاث والترجمة والنشر، مج ١٣، ٥١٤، ٥٠، ٢٠٠١م).
شاخ، جوزيف وبوزوروث، تراث الإسلام، ترجمة: محمد زهير السمهوري، (الكويت، ١٩٧٨م، ط ١).
الشاهد، السيد محمد، الاستشراق ومنهجية النقد عند المسلمين المعاصرين، (السنة السادسة، العدد ٢٢، ١٩٤٤م).
الشرقاوي، محمد عبدالله، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام (مصر: دار البشير، ٢٠١٥م، ط 1).
الشيخ، أحمد، من نقد الاستشراق الى نقد الاستغراب، (المركز العربي للدراسات الغربية، ط ١، ١٩٩٩م).
صالح، هاشم، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، (لندن: دار الساقى، ٢٠٠٠).

عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، (القاهرة: دار المقاصد، ٢٠١٥م، ط ١).

العزب، هناء، البعثات العلمية المصرية إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر الميلادي، تقديم: عاصم الدسوقي (القاهرة: مكتبة الآداب، 2018م).

عطية، أحمد عبد الحليم، جدل الانا والآخر، (مصر: مدبولي الصغير، ط ١، ١٩٩٧م).
عمر، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، 2008م، ط 1).
عيسوي، عادل بن بوزيد، سؤال الاستغراب في النظام المعرفي الإسلامي، (دمشق: دار عقل، ط ١، ٢٠١٦م، ط 1).
غارودي، روجيه، الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبدالمجيد بارودي، (بيروت: دار الإيمان، بدون طبعة وبدون تاريخ).

فراج، طلعت، مراجعة كتاب الاستغراب العربي: صور أمريكا في الشرق الأوسط لعبد محمد، (مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧م، مج ٥، ع ٢١٤).
فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي في القرون الإسلامية الأولى، (بيروت: الألفية للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م).

فوك، يوهان، تاريخ حركة الاستشراق، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم (بيروت، لبنان: المدار الإسلامي، ٢٠٠١م، ط ٢).

الفيروز أبادي، مجد الدين محمد يعقوب، القاموس المحيط، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٨).

قرم، جورج، تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ذبيان، (بيروت: دار الفارابي، 2011م، ط1).
 لبيب، الطاهر، صورة الآخر العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م، ط2).
 لوكمان، زكاري، تاريخ الاستشراق وسياسته الصراع على تفسير الشرق الأوسط، ترجمة: شريف يونس، (القاهرة: دار الشروق، 2007م، ط1).

لويس، بنارد، اكتشاف المسلمين لأوروبا، ترجمة: د. ماهر عبدالقادر محمد، (دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٨م).
مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤م، ط٤).
مجموعة باحثين، الشرق والغرب من الاستشراق إلى العولمة، (بغداد: معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، ٢٠٠٩م، ط١).

مجموعة من الباحثين، بحوث مؤتمر الاستشراق ماله وما عليه، ورقة مقدمة بعنوان: مدرسة كوديرا وتلامذه الإسبانية ودورهم في نشر وترجمة التراث الإسلامي في أوروبا، (الرس: كلية العلوم والآداب، 1438هـ).

مسمع، جوزيف، الاستشراق هو الاستغراب ، <http://hekma.org>.

مطبّقاني، مازن، الغرب من الداخل، دراسات للظواهر الاجتماعية، (دن، ٢٠٠٥م، ط2).

نادر، لورا، الثقافة والكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب، ترجمة: آيات عفيفي، مراجعة: إيمان نجم، (مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016م، ط2).

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة للأديان والمذاهب المعاصرة، إشراف: مانع حماد الجهني، (الرياض: ٢٠٠٣م، ط٥).

النملة، علي بن إبراهيم. كنه الاستغراب المنهج في فهمنا للغرب، (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠١٦م، ط2).

النملة، علي بن إبراهيم، الشرق والغرب، محددات العلاقة، (بيروت: بيسان للنشر، ٢٠١٠م، ط3).

نيان: حسين كتشويان، معرفة الحداثة والاستغراب حقائق متضادة، ترجمة: مسعود فكري ومحمد فراس حلباوي (بيروت، لبنان: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة الدراسات الحضارية، 2016م، ط١).

واردنبيرغ، جان دي جاك، المستشرقون، ترجمة: د. أنيس عبدالحال محمود، (بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١).

الوائل، طالب محبي حسن، توظيف "منهج الاستغراب" في الدراسات التاريخية العربية"، (دمشق: دار تموز للطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ط١).

الترجمة بين السرد والتأطير

وما بعد الكولونيالية

د. طارق النعمان

الترجمة بين السرد والتأطير وما بعد الكولونيالية

د. طارق النعمان

قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب - جامعة القاهرة

في كتابها المتميز *الترجمة والصراع: حكاية سردية*، والمناهض والكاشف للعديد من آليات الهيمنة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية في مجال الترجمة، تحاول منى بيكر أن تُوسّع نطاق النظرية ما بعد الكولونيالية في دراسات الترجمة لتستوعب وتوظّف كلاً من منجزات الدراسات السردية، خصوصاً في سياقاتها المعرفية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية، على نحو ما يمكن أن نجد لدى كل من ماكتاير، وفيشر، وبرونز، وسواهم، والمنجز الخاص بما أصبح يُعرف بدراسات التأطير المنطلقة من أعمال إرفنج جوفمان والتي يتم توظيفها بشكل لافت في كل من دراسات الخطاب السياسي والحملات الانتخابية، وخصوصاً في دراسات الميديا والإعلام. وهي، في هذا السياق، تكشف لنا عن الأدوار المختلفة التي تلعبها السرديات القارة في النصوص المترجمة أو تلك المنتمية إليها المترجم، وموقعه من السرديات التي تتم ترجمتها والكيفيات التي تؤطر بها أحداث معينة، خصوصاً في ظل قدرة اللغة على الإحالة على أكثر من إطار في آن واحد، أو على أطر كثيراً ما تكون متصارعة، حيث يحيل كل إطار على سردية مغايرة وربما نقيضة أو مناقضة للسردية أو السرديات الأخرى، بقدر ما تلعب السرديات ذاتها من أدوار في عمليات التأطير والكيفيات التي تؤطر بها الوقائع. ومن ثم؛ فإنها تدفعنا إلى التفكير في الدور الذي تلعبه انتماؤاتنا، ومواقعنا الأيديولوجية، ونحن نترجم، كما تدفعنا إلى التساؤل عما

إذا كنا نترجم انطلاقاً من السرديات التي ننتمي إليها أم من خلال السرديات المضمّنة في النصوص، أم انطلاقاً من سرديات القراء المحتملين، أم من سرديات من نتوسط بينهم بالترجمة، خصوصاً في حالات الترجمة الفورية، وما قد يعنيه الانحياز لصالح سردية على حساب سردية أو سرديات أخرى.

لذلك سنحاول في هذا السياق التعريف بمفهوم النموذج السردى، على نحو ما طرحه والتر فيشر والأدبيات التي ينطلق منها ويمثلها، لننتقل بعد ذلك لاستعراض مفهوم التأطير كما طرحه إرفنج جوفمان وبعض تطوراته لدى جورج ليكوف. وهذا لسببين: الأول أنهما مفهومان من أكثر مفاهيم الكتاب محورية وتوظيفاً، وتبني عليهما فصول الكتاب بشكل واضح، والثاني هو أنه على الرغم من الوفرة النسبية للدراسات الخاصة بالنظرية السردية في سياقاتها الأدبية واللغوية في العربية سواء على مستوى التأليف أو الترجمة؛ فإنه لا يوجد في حدود ما أعلم بالعربية أي تعريف بمفهوم النموذج السردى، أو بما أصبح يُعرف بالتحول السردى، أو الانقلاب السردى، على الرغم من أهمية هذه الأدبيات في مجال الإنسانيات بعامة، وفي مجال الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية على وجه الخصوص، إذ يوجد نوع من الصمت والإغفال غير المبررين من قبل المشتغلين في هذه المجالات، على الرغم مما مضى على ظهور هذه الأدبيات من زمن.

كما أن مفهوم التأطير لم يُقدّم، في حدود علمي أيضاً إلا من خلال كتاب واحد مترجم، هو كتاب لا تفكر في قيل لجورج ليكوف، على الرغم من أهمية المفهوم وكثرة الدراسات المنطلقة منه، وتحوله إلى مقاربة محورية في دراسات الخطاب السياسي والخطاب الإعلامي، ودراسة الحملات الانتخابية، وسواها.

(1) إرهابات النموذج السردى

لا شك أننا نحيا في عالم حافل بالسرد، عالم ملؤه السرد والحكايات والقصص، عالم لم يكف ولا يكف ولن يكف عن الحكى. إذ كما تقول باربار هاردي فإننا "نحلم بالسرد، ونعيش أحلام اليقظة بالسرد، ونتذكر، ونستبق، ونأمل، ونأس، ونعتقد، ونشك، ونُخطِّط، ونراجع، وننتقد، ونبنى، ونغتاب، ونتعلم، ونكره، ونحب بالسرد. ولكي نحيا بالفعل، فإننا نؤلف قصصاً عن أنفسنا وعن الآخرين، عن الماضي والمستقبل الشخصي، وكذلك عن الماضي والمستقبل الاجتماعي." (Hardy 1968: 5)

ولذا ليس غريباً أن نجد آساديير ماكنتاير يُقرّر بكل هذا الحسم أن "الإنسان في أفعاله وممارساته، وكذلك في قصصه هو بالأساس حيوان حكاة." (Macintyre 1981: 216)

وطبقاً لبارت، فإن "سرديات العالم لا حصر لها. وأولاً وقبل كل شيء، فإن السرد يمثل تشكيلة مدهشة من الأنواع، وهذه الأنواع ذاتها تتوزع بين مواد مختلفة - كما لو كانت أي مادة من هذه المواد مُهيأة لتلقي قصص الإنسان. فهو قادر على أن يُنقل عبر اللغة الملفوظة، المنطوقة أو المكتوبة، وعبر صور ثابتة أو متحركة، وعبر الإيماءات الجسدية، وعبر المزج المنظم لكل هذه المواد؛ فالسرد حاضر في الأسطورة، والخرافة، والأمثلة، والحكاية، والأقصوصة، والملحمة، والتاريخ، والمأساة، والدراما، والملهاة، والمسرح الإيمائي، والرسم، (ولنتذكر رسوم قصص حياة القديس أورسولا للفنان كاريكاشيو)، والقصص المرسومة على زجاج النوافذ، والسينما، والرسوم الهزلية، والأخبار المصورة، والمُحَادَثَة. وعلاوة على ما يندرج تحت هذا التنوع اللامحدود من الأشكال، فإن السرد حاضر في كل زمان، وفي كل مكان، وفي كل مجتمع؛ فهو يبدأ مع تاريخ النوع الإنساني ذاته. فلا يوجد شعب في مكان من الأماكن إلا وله سرده. فلكل الطبقات، ولكل الجماعات الإنسانية سردياتها، متعة يشترك فيها أناس من خلفيات ثقافية مختلفة وربما حتى متعارضة. ولأن السرد لا

يؤمن بتقسيم الأدب إلى أدب جيد وردئ، فإنه عالمي، وعبر تاريخي، وعبر ثقافي: إنه ببساطة يوجد مثلما توجد الحياة ذاتها.“ (Barthes 1977: 79)

وفق هذا التشخيص الاحتقائي وشبه الإحاطي لبارت، يبدو السرد كونيًا، عابرًا للأزمنة والأمكنة، عابرًا للتاريخ والثقافات والمجتمعات والطبقات، حاضرًا عبر كل الأنواع التي يمكنه اختراقها والحضور عبرها، لا يجد وسيطًا يمكنه أن ينفذ منه إلا ويتلبسه ويتسلل ويتسرب منه، إنه كلي الحضور، وموجود في كل مناحي وتجليات هذا الوجود. ولهذا لعله يمكننا أن نقول إنه لا ينافس السرد كآلية معرفية كونية وكلية الوجود سوى الاستعارة في كونيتها وكلية وجودها، ولا شك أن كليهما على متصل؛ بل إن ثمة استعارات عديدة ليست شيئًا آخر في حقيقة الأمر سوى كونها سرديات مكثفة للغاية، ناهينا عن الأمثال التي هي استعارات بقدر ما هي سرديات؛ إذ كما ينبئنا فالتر بنيامين بالمعينة المعتادة أنه ”يمكن للمرء أن يقول إن المثل ليس إلا طلاً يقف شاهدًا على قصة قديمة“ (Benjamin 1968: 108).

لكن من أين يأتي السرد، وأين يكمن؟ هل يأتي من عالم القصص الخيالي تمامًا؛ أم أنه قابع هناك في رحم الحياة وفي رحم الكلمة التي تصوغها وتشكلها؟

إن كينيث بيرك، من قبله، يرى أننا مولودون من رحم الحديث الدائر والذي لم يتوقف على امتداد التاريخ. وهو لكي يُجسّد ويُمسرح لنا علاقتنا بالحكي والحديث، يقدم لنا هذا التمثيل الدرامي البسيط الذي ينقله لنا فيشر في مقاله الشيق ”السرد بوصفه نموذجًا للتواصل الإنساني“:

”تخيل أنك تدخل قاعة. وقد وصلت متأخرًا. وحين وصلت، كان هناك كثيرون قد سبقوك من فترة طويلة، وانخرطوا في نقاش محتدم، نقاش مشتعل جدًا إلى حد أنه لا يمكنهم أن يوقفوه ليقولوا لك ما يدور بالضبط. وفي الحقيقة، فإن النقاش قد اندلع بالفعل قبل أن يصل أي منهم إلى هناك بفترة طويلة، بحيث إنه ما من أحد من الحضور مؤهل أن يقتفي لك كل ما دار من خطوات سابقة. فتنصت

لفترة، إلى أن تُقرّر أنك قد التقطت مغزى الجدل؛ ومن ثم تُدلي بدلوك. أحدهم يجيب، وترد عليه؛ ينحاز آخر للدفاع عنك، وينحاز آخر ضدك، إما لإحراج خصمك أو لإرضائه، اعتمادًا على نوعية مساعدة حليفك. ومع ذلك، فإن النقاش غير قابل للانتهاء. وتتأخر الساعة، إذ يجب أن تغادر. وتغادر، والنقاش لا يزال محتدمًا.“
(Fisher 1984: 7)

وإذا كان هذا ما يقوله بيرك عن الحديث وعلاقتنا بالحديث، فإن الجاحظ يورد في بيانه وتبيينه ما يؤكد قيمة ومحورية الحديث بالنسبة للبشر، إذ إننا لسنا فقط مولودين من رحم الحديث على نحو ما هو لدى بيرك في فلسفة الشكل الأدبي، بل إن البشر ليسوا شيئًا آخر سوى كونهم أحاديث، ليتحول الحديث إلى هوية بشرية أو كوجيتو يمنح البشر كينونتهم وماهيتهم، بل وحتى هويتهم. إذ وفق ما يورده الجاحظ؛ فإن ’الناس أحاديث، فإن استطعت أن تكون أحسنهم حديثًا فافعل‘ (الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 75)

ونجد من يصوغ التيمة ذاتها شعرًا

وكن أحداثثة حُسنْتُ فإني رأيتُ الناس كلهم حديثٌ

وقال آخر:

أرى الناس أحداثثة فكوني حديثًا حسن

(الراغب الأصفهاني: 451/1)

كما نجد هذه الإشارة الصريحة التي تقرن الحديث بالقص، على نحو ما هو في قصص الحب العذري

وصرنا في محبتنا حديثٌ يُهَجِّن شرحه قيسًا ولبنى

(المصدر السابق: 49/2)

ويتتبع الحصري القيرواني بعض تجليات الرصد الشعري للحديث الأنثوي؛
وخصوصيته فيورد بعض أبيات من قبيل قول أبي حية النميري:

إذا هن ساقطنَ الأحاديث للفتى سقوطُ حصى المرجان من كف ناظم
رمين فأنفذن القلوب، ولا ترى دماً إلا جوى في الحيازم

أو قوله أيضاً:

حديث - إذا لم تخشَ عيناً - كأنَّه إذا ساقطتُ الشَّهْدُ أو هو أطيَّبُ
لو انك تستشفي به بعدَ سكرةٍ من الموت كادت سكرةُ الموت تذهبُ

أو قول القطامي:

يقتلنا بحديث ليس يعلمه من يتقين ولا مكنونه بادی
فهنَّ ينبذن من قول يصبن به مواقع الماء من ذى الغلة الصّادی

أو قول سديف مولى بني هاشم يصف نساء

وإذا نطقنَ تخالهنَّ نواظما دُرّاً يُفَصِّل لؤلؤا مكنونا
وإذا ابتسمن فإنهنَّ غمامة أو أقحوان الرّمل بات معينا
وإذا طرفن طرفن عن حدق المها وفضلنهنَّ محاجرا وجفونا
وكانَ أجياد الظباء تمدّها وخصورهنَّ لطافة ولدونا
وأصحَّ ما رأت العيون محاجرا ولهّنَّ أمرض ما رأيت عيونا
وكانهنَّ إذا نهضن لحاجة ينهضن بالعقدات من يبرينا

وقال الطائي:

تعطيك منطقها فتعلم أنّه لجنى عذوبته يمرّ بشعرها
وأظنّ حبل وصالها لمحَبّها أوهى وأضعف قوّة من خصرها

وقال الطائي:

لو أنها عرضت لأشمط راهب	عبد الإله ضرورة متعبّد
لرنا للهجتها وطيب حديثها	ولخاله رشدًا وإن لم يرشد
نظرت إليك بحاجة لم تقضها	نظر السليم إلى وجوه العود

ومن مشهور الكلام قول الآخر:

وكنّت إذا ما زرت سعدى بأرضها	أرى الأرض تطوى لى ويدنو بعيدها
من الخفرات البيض ودّ جليسا	إذا ما انقضت أحوثة لو تعيدها
تحلّل أحقادى إذا ما لقيتها	وترمى بلا جرم على حقودها

وقال بشار:

وكأنّ رجع حديثها	قطع الرّياض كسين زهرا
حوراء إن نظرت إلي	لك سقتك بالعنين خمرًا
تنسى الغوى معاده	وتكون للحكماء ذكرا
وكأنها برد الشراب	صفا ووافق منك فطرا
وكأنّ تحت لسانها	هاروت ينفث فيه سحرا
وتخال ما جمعت عليه	ثيابها ذهبًا وعطرا

(القيراوني، ج1، صص 47-52)

إن صور الحديث الأنثوي كما تتجلى في هذه الأبيات يتم تمثيلها من خلال استعارات وتشبيهات جسدية بامتياز؛ استعارات وتشبيهات تتراوح ما بين الجمال البصري ورهافة وتسلسل الحديث وتتضيده وكأنه لا يصدر عن أفواه المتحدثات وإنما عن يد ناظم ماهر للدر؛ ومن ثم فإنه لا يُسمع فحسب بل يُرى أيضًا متجسدًا وملموسًا. وهو أيضًا موضوع للتذوق الممتع والالتهام الشهوي؛ إذ كأنه الشهد أو هو

أطيب، بل إنه ترياق يستشفى به ويستعيد الموتى من سكرات الموت، أي أنه طاقة سحرية أو شبه سحرية، مثلما أن عذوبة المنطق والحديث لا تنفصل عن عذوبة ريق المحبوبة، وكأن كلاً منهما يصفى الآخر ويكرره، ويعديه بعذوبته. فالحديث هنا جزء لا يتجزأ عن جمال الجسد الصادر عنه، كما أنه جزء من طقس جسدي متكامل لا تنفصل فيه لغة الحديث عن لغة الجسد، ليتعمق معنى الحديث بما هو حضور وأداء وليس مجرد كلام منفصل عن الناطقات به، وكأنه امتداد من امتدادات الجمال الجسدي. كذلك فإن قوة وسحر الحديث الأنثوي قادرة أيضاً على سلب اللب، حتى لب الراهب الرشيد إلى حد يجعله يستبدل برشده هو رشد هذا الحديث وهدايته. وإذا كانت الأحايث عادة ما تسخف وتبلى مع الإعادة والتكرار؛ فإن الحديث الأنثوي لا يبلى ولا يقدم مع التكرار، وكأن الأحداث الواحدة تتجدد أو تبدو جديدة حتى مع الإعادة. وهو ما يؤكد البعد الأدائي للحديث، وخصوصية هذا البعد. كما أن العوالم التي تنفتح عليها أصداء حديث الأنثى البشارية هي عوالم من البساتين والحدائق والرياض المكسوة والمرصعة والمنسقة بالزهور، كما أنه ري وشفاء للغلة، بل إن هاروت قد هرب ولم يجد له ملاذاً يختبئ ويتخفى فيه عن العيون، ويتخذ منه مستقراً وموطناً سوى أسفل لسانها ليغدو كل ما تنطق به سحراً خالصاً، مُستقى من مسؤل السحر الأول في العالمين. وبالطبع، فإن الأحاديث الممثلة هنا لا تعدو كونها أحاديث وحكايات إنسانية يومية وحياتية، وليست أعمالاً أدبية مثلاً.

كما أن الحديث في تمثلاته الأخرى غير الأنثوية جانب من جوانب القرى، أي وجه من وجوه كرم الضيافة، فضاء يفتحه المضيف لضييفه، وأفق للضيافة والاستضافة والاحتضان، غطاء يحتوي الضيف، وزاد وطعام يقات عليه الضيف ويطعمه المضيف (المتحدث) لضييفه الذي يتلقى عطايا كلامه؛ وكأنها جزء لا يتجزأ من طعامه، وهو ما يجعل الحديث والحكي زاداً وطعاماً يقات عليه البشر في تواصلهم، ليس هذا فحسب بل إنه غطاء يتقاسمونه ويتبادلونه ويلتحفونه فيما بينهم:

لحافي لحافُ الضيفِ والبيتُ بيته ولم يُلْهني عنه غزالٌ مُقَنَّعٌ
أحدّته إن الحديثَ من القرى وتعلمُ نفسي أنه سوف يهجعُ

(الجاحظ، المصدر السابق، ج1، ص 10)

ويؤكد الراغب الأصفهاني على التيمة ذاتها من خلال العديد من الأمثلة:

صادف أنسا وحديثاً ما اشتهى إن الحديث طرفٌ من القرى

(الراغب: 751/1)

ومع أبي حيان التوحيدي؛ نجده يصف الحديث بأنه موضوع للشهوة والاشتهاء والتلذذ والإمتاع كما نجد أنه لا ينفصل عن العقل ولا يتعارض معه "... ورجعنا إلى الحديث فإنه شهّي، سيما إذا كان من خطرات العقل قد خُدم بالصواب في نعمة ناغمة، وحروف متقاومة؛ ولفظٍ عذب، ومأخذٍ سهل؛ ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنتر والسجع؛ وتباعدٍ من التكلف الجافي، وتقاربٍ في التلطف الخافي، قاتل الله ذا الرمة حيث يقول:

لها بشرٌ مثل الحرير ومنطقٌ رخيّم الحواشي لا هراء ولا نزر

(أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص 22)

ثم نجد بعد ذلك اللعب على هذا الازدواج الدلالي، والتعدد الدلالي لكلمة "الحديث"، ما بين الدلالة على الكلام والمحادثة والحكي، والجِدّة:

"قلتُ، ولهذا قال خالد بن صفوان حين قيل له: أتملُّ الحديث؟ قال: إنما يُملُّ العتيقُ، والحديث معشوق الحس بمعونة العقل، ولهذا يولع به الصبيان والنساء، فقال: وأي معونة لهؤلاء من العقل ولا عقل لهم؟ قلت: ههنا عقلٌ بالقوة وعقلٌ بالفعل، ولهم أحدهما وهو العقل بالقوة، وههنا عقلٌ متوسط بين القوة والفعل مزجم، فإذا برز فهو بالفعل، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق؛ ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه

الباطل، وخط بالمحال ووصل بما يعجب ويضحك ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق، مثل هزار أفسان وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات؛ والحس شديد اللهج بالحادث والمحدث والحديث، لأنه قريب العهد بالكون، وله نصيب من الطرافة. ولهذا قال بعض السلف: "حادثوا هذه النفوس فإنها سريعة الدثور"، كأنه أراد اصقلوها واجلو الصدا عنها، وأعيدوها قابلةً لودائع الخير، فإنها إذا دثرت - أي صدئت، أي تغطت؛ ومنه الدثار فوق الشعار - لم ينتفع بها؛ والتعجب كله منوطٌ بالحادث.‘ (التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص ص 22-24)

هكذا يقترن مصطلح الحديث بالحكي والقص والسرد على نحو لا لبس فيه لدى أبي حيان من خلال هذه الإشارة الصريحة من أبي حيان إلى هزار أفسان، وهي إشارة واضحة إلى ألف ليلة وليلة. كما تؤكد الدراسة الرصينة التي أجراها خيرى دومة من خلال العديد من الشواهد التراثية المختلفة والمتنوعة على هذه الدلالة التي يحيل فيها الحديث والأحاديث على القص والحكي والسرد. (انظر دومة: أنت، الفصل الأول). إلا أن اللافت لدى أبي حيان هو هذا الانتباه الألمعي لحسية الحديث وارتباطه بالحواس، وكونه على حد عبارته وصورته البالغة الدلالة في إحياءاتها "معشوق الحواس" التي تبدو فيها علاقة الحديث بالحواس علاقة شوق واشتياق وتحفز، وكأنها علاقة شبقية وشهوية بامتياز. واللافت أيضاً في تمثيل التوحيدي في هذا النص البديع، هذا التناغم القائم أو هذا التصالح والتجاوب ما بين الحديث والحواس والعقل، دون أن نكون إزاء ثنائية ضدية تناقض بين الجسدي والعقلي، أو الذهني والحسي، على نحو ما نجد مثلاً في الأدبيات الديكارتية. (انظر ليكوف، الفلسفة في الجسد، خصوصاً الفصل الخاص بديكارت).

وإذا ما انتقلنا من بيرك، والتراث العربي، إلى آساذير ماكنتاير في كتابه التأسيسي "بعد الفضيلة"، سنجد أنه يمتد بالخط ذاته الذي مضى فيه بيرك ومن قبلهما فالتر بنيامين؛ (انظر بنيامين: الحكواتي) ليظوره؛ إذ يرى أن وحدة الذات

كذات تكمن وتقطن في "وحدة السردية التي تربط الميلاد بالحياة بالموت بوصفها سردية لها بداية ووسط ونهاية." (Macintyre 1981: 205) وبناء عليه، "كم هو طبيعي أن نفكر في الذات بأسلوب سردي" (ibid: 206) وأن نرى المحادثات بشكل خاص والأفعال الإنسانية بعامة بوصفها سرديات مؤداة أو إنجازية. فالسرد، وفق هذا الطرح، ليس من عمل الشعراء، ولا الدراميين، ولا الروائيين المتأملين في الأحداث التي ليس لها نظام سردي قبل النظام الذي فرضه الروائي أو الأديب. إذ ليس السرد مجرد مظهر أو حلية وزينة، بل إننا نحيا بالسرديات. فإذا كان جورج ليكوف ومارك جونسون قد صاغا هذا العنوان "الاستعارات التي نحيا بها"، فإننا مع ماكنتاير ومن قبله فالتر بنيامين، وبروك، وباربارا هاردي، وفيشر وبرونر، وسومرز، وبالطبع هيدن وايت، وبول ريكور، وسواهم كثيرون يمكننا أن نستبدل بـ "الاستعارات التي نحيا بها" "السرديات التي نحيا بها". إذ كما يقول لنا ماكنتاير "ولأننا جميعاً نحيا السرد في حياتنا ولأننا نفهم حياتنا الخاصة بناء على السرديات التي نحياها فإن شكل السرد ملائم لفهم أفعال الآخرين. فالقصص تُعاش قبل أن تُحكى - فيما عدا حالة القص." (ibid: 212) ولا أدل على هذا من تعبيراتنا المتداولة في حياتنا اليومية؛ تعبيرات من قبيل (إن فلاناً يعيش قصة حب، أو إنها تعيش قصة حب، أو أنه يعيش قصة نجاح لا نظير لها، أو أن حياته قصة كفاح، أو أنه على أبواب قصة حب، أو من بطلنة قصة حبه؟ أو إنه يعيش الفصل الأخير في هذه العلاقة، أو ما قصتك؟.. الخ).

إننا، وكما يرى ماكنتاير "ندخل على خشبة مسرح ليست من تجهيزنا، ونجد أنفسنا جزءاً من أحداث ليست من صنعنا. ليجد كل منا نفسه شخصية رئيسية في دراماه الخاصة ويلعب أدواراً ثانوية في درامات الآخرين، وكل دراما تقيد الدرامات الأخرى." (ibid: 213)

وفق هذا يفهم ماكنتاير الذات بوصفها سردية؛ ذلك أن الهوية الشخصية هي

فحسب تلك الهوية التي تفرضها سلفاً وحدة الشخصية التي تتطلبها وحدة السردية the unity of a narrative. وبدون مثل تلك الوحدة لن تكون هناك ذوات يمكن أن تُحكى عنهم قصص. ذلك أن الذات سردية، وهذه الذات السردية narrative selfhood ليست فقط قابلة للحكي بل إنها تستطيع أن تطلب من الآخرين أيضاً أن يحكوا لأنها باختصار جزء من قصتهم كما أنهم جزء من قصتها. إن سردية أي حياة هي جزء من مجموعة متشابكة من السرديات. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الطلب ذاته لحكايات وتقديم الحكايات يلعب دوراً مهماً في تشكيل السرديات.

إن سؤالك ماذا فعلت ولماذا، وقول ما فعلته ولماذا، وتدبر الاختلافات بين حكايتك أنت لما فعلت أنا وحكايتي أنا لما فعلت أنا، والعكس بالعكس، تعد مكونات أساسية لكل السرديات عدا السرديات الأبسط جداً والأكثر تجريداً للغاية. وهكذا بدون إمكانية الحكي للذات، فإن سلاسل الأحداث تلك التي تشكل الكل عدا السرديات الأبسط جداً والأكثر تجريداً للغاية لا يمكنها أن تقع؛ وبدون تلك الإمكانية ذاتها لحكي السرديات ستفتقر تلك الاستمرارية المطلوبة لتجعلها هي والأحداث التي تشكلها مفهومة. (ibid: 218)

إن هذا الطرح لدى ماكنتاير، وخصوصاً مفهوم الذات السردية، هو الذي طوره ريكور بعد ذلك في الجزء الثالث من "الزمن والسرد"، ثم في "الذات بوصفها آخر"، ليولد منه مفهوم الهوية السردية بوصفها شرط إمكان الذات. ولعلنا نستطيع أن نقول إن طرح ماكنتاير وريكور قد مهدا السبيل لفيشر وبرونر ليطرحا تصوراتهما عن السرد والسردية. إن السرديات لا تشكل الأفراد فحسب، بل إنها أيضاً تشكل الجماعات والأمم، ولذا ليس غريباً أن نجد هومي بابا يؤكد لنا في هذا الكتاب الذي أشرف على تحريره يختار هذا العنوان السجعي الإيقاعي Nation and Narration الذي يشي بمدى وثاقة الصلة ما بين الأمة والسرد، وكأن حروف كلمة الأمة المتضمنة والمحتواة في حروف كلمة السرد هي في حد ذاتها تمثيل

لتولد الأمم من رحم السرديات التي تشكلها وتحيا عليها. ولذلك فإن "الأمم، مثلها مثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن" (Bahbha 1990: 1) ولذا ليس غريباً أن نجد بابا يلفتنا إلى أن "دراسة الأمة من خلال خطابها السردى لا تلفت الانتباه فحسب إلى لغته وبلاغته؛ بل إنها تحاول أيضاً أن تحوّل الموضوع التصوري ذاته." (ibid: 3) إذ من مثل هذه المواقع السردية بين الثقافات والأمم، والنظريات والنصوص، والسياسي، والشعري والتصويري، والماضي والحاضر، يسعى الأمة والسرد إلى تأكيد وتمديد مبدأ فرانز فانون الثوري المائل في أن: "الوعي القومي، الذي لا يعني القومية، هو الشيء الوحيد الذي سيمنحنا بعداً عالمياً". (ibid: 4) وبهذا المعنى يكون الوعي بسردياتنا وسرديات الآخر هو ما يجعل منا هويات سردية في حالة تشكل وإنجاز. ومن ثم يمكننا أن نقول إنه لا ينبغي لنا أن نذوب جميعاً في سردية واحدة كسردية العولمة، أو الحرب على الإرهاب، أو صدام الحضارات، سردياتنا الخاصة مغفلين سرديات الآخرين، والسرديات المنسوجة حول سردياتنا؛ وإنما علينا أن نعي سردياتنا وسرديات الآخرين وندعوها للتفاوض والمفاوضة وربما إعادة الكتابة المتبادلة، دون أن نغرق في أي سردية من سرديات التفوق العرقي أو الديني أو الطائفي أو الإثني أو اللغوي أو الجندي أو سواها.، إذ علينا كأمم أن نحاول أن ندرك، كما يقول هومي بابا، آفاق سردياتنا وما تقضي إليه؛ إلا أن الأمر في الحقيقة ليس بهذا القدر من السهولة، وهو ما ينبهنا إليه أيضاً هومي بابا حيث يقول: "إن الأمم، مثلها مثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن، ولا تدرك آفاقها إدراكاً كاملاً إلا إذا نظرت إليها بعين العقل. إلا أن مثل هذه الصورة للأمة - أو السردية - قد تبدو رومانسية بصورة مستحيلة واستعارية إلى حد بعيد." (ibid: 1) وهو ما يعني أننا منغمسون في سردياتنا إلى حد يتطلب منا ألا نكف عن مساءلتها ومفاوضتها.

(2) من نموذج العالم العقلاني إلى النموذج السردى:

إن النموذج السردى كما يطرحه والتر فيشر سبقته إرهابات عديدة مهمة لم يتسع السياق للوفاء بها جميعاً، ومن ثم فقد توقفنا إزاء الطرح الأبرز فيما يطلق عليه التحول السردى. وهو طرح ماكنتاير؛ خصوصاً أن أغلب المستفيدين منه لا يحتفون به الاحتفاء الواجب. وإن كنا نأمل أن يتسع الوقت لتخصيص عمل مستقل لدراسة واستعراض علاقات السرد بالحياة والعلم، والآخر في ظل ما صار يُعرف بالتحول السردى.

إن نموذج العالم العقلاني الذي يحاول فيشر تجاوزه نموذج مألوف للغاية لأنه هو النموذج الأساس للتفكير الغربي منذ أرسطو وإلى الآن. وهو يفترض تحليل سلفاً هذه المجموعة من الفرضيات:

- (1) أن البشر بالأساس كائنات عاقلة.
 - (2) أن الأسلوب النموذجي لاتخاذ القرار والتواصل الإنساني يتمثل في بنى حجاج استدلالية (استلزامية) واضحة المعالم.
 - (3) أن مسار الحجة تحكمه مقتضيات المواقف - القانونية، العلمية، التشريعية، الجماهيرية وما إلى ذلك.
 - (4) أن العقلانية تُحدِّدها المعرفة بالموضوع، والقدرة الحجاجية، والمهارة في توظيف قواعد الدفاع في حقول معينة.
 - (5) أن العالم عبارة عن مجموعة من الأغراض المنطقية التي يمكن أن تُحل من خلال تحليل ملائم واستخدام العقل المتصور بوصفه بنية حجاجية.
- بإيجاز، إن الحجة بوصفها مُنتجاً وعملية هي الوسيلة لأن نكون بشراً، إنها فاعلية الجميع التي يستطيع البشر أن يعرفوها ويدركوها في تحقيقهم لغاياتهم.

والأرضية الفلسفية التي ينطلق منها نموذج العالم العقلاني هي الإستمولوجيا. ومواده اللغوية هي عبارة عن قضايا، وبراهين، وأدلة واضحة ذاتياً، فهي عبارة عن التعبيرات اللفظية لمعرفة معينة ومحتملة.

لقد ظل النموذج العقلاني منذ ديكارت وإلى ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين يهيمن على نماذجنا التصورية والتفسيرية ويقيم مجموعة من التعارضات والثنائيات الضدية الزائفة بين: العقل في مقابل الخيال، والحقيقة في مقابل المجاز، والعلم في مقابل القيم؛ إلى آخر تلك الثنائيات السقيمة والمُمرّقة لما يمكن أن ندعوه بالكلية الإنسانية.

وقد تمثل الناتج النهائي لرؤى ديكارت، ويكون وجون لوك، في مذهب الوضعيين المنطقيين الذين ادعوا أنه ما من طرح يمكنه أن يدعي المعرفة ما لم يتم التحقق منه إمبريقياً. وهو ما لزم عنه النظر إلى القيم بوصفها لا تعدو أن تكون نوعاً من الهراء. وبموجب ذلك، على نحو ما يخبرنا والتر فيشر، أصبح خطاب الخبراء التقنيين هو الشكل الوحيد الجاد والموثوق للتواصل الإنساني. إلا أن مثل هذه الرؤى التي تنكر دور القيم في المعرفة، وتفصل المنطق عن الخطاب اليومي، وتفضّل الخبراء وخطابهم عما عداه من خطابات قد وجدت من يناهضها من الفلاسفة والكتاب من أمثال برنشتاين، وجادامر، وهابرماس، ورورتي وسواهم. وقبل كل هؤلاء نجد كينيث بيرك الذي حاول أن يستعيد للوجوس زخمه وعمقه ودلالاته القديمة التي لا تفصل الفكر عن الحكيم أو اللوجوس عن الميثوس. كما نجد أبا حيان الذي لا يفصل العقل عن الحكيم أو الخرافات حتى عن العقل، على نحو ما يرد في النص السالف، ولا يجعل العقل بمفهومه المنطقي هو أساس التواصل. وهو ما يمكن القول إن والتر فيشر يحاول أن يحييه ويستعيده من خلال استعادة علاقة الميثوس بالوجوس في نموده السرد الذي يجعل منه نموذجاً للتواصل الإنساني، بعيداً عن لعبة التعارضات التقابلية، والثنائيات الضدية العقيمة.

إن والتر فيشر يشير بالسرد إلى نظرية الأفعال الرمزية - الكلمات و/أو الأفعال - التي لها عواقب ومعنى بالنسبة لأولئك الذين يعيشونها، أو يخلقونها أو يؤولونها. ولذا، فإن للمنظور السردى، لديه، صلة وثيقة بالعوالم الواقعية والمختلقة، وبقصص الحياة وقصص الخيال.

إن النموذج السردى يصر على أن يتم النظر إلى التواصل الإنسانى "تاريخياً وموقفياً بوصفه قصصاً تتنافس مع قصص أخرى تشكلها أسباب وجيهة، وهي تكون عقلانية حين تلبى مطالب الاحتمالية السردية، والصدق السردى، وبوصفها لا محالة محفزات أخلاقية." (Fisher 1984: 2)

إن فيشر، مثله مثل ماكنتاير، يرى البشر بوصفهم رواة حكايات، أو حكواتية storytellers - مؤلفين authors ومؤلفين مشاركين co-authors يقرؤون ويقيمون بشكل إبداعي نصوص الحياة والأدب. إنه يتصور المؤسسات القائمة بوصفها تقدم "حكايات" "plots" دائماً ما تكون في عملية إعادة خلق وليس كسكربتات؛ وهو يُشدّد على أن البشر مشاركون كاملون في صنع الرسائل، سواء كانوا فاعلين (مؤلفين) أو أفراداً من الجماهير (مؤلفين مشاركين). (Fisher 1985: 87)

إن الفرضيات المسبقة التي تبني النموذج السردى هي:

- (1) البشر بصورة أساسية حكاؤون، أو حكواتية.
- (2) الأسلوب النموذجي لصنع القرار والتواصل الإنسانى هو "الأسباب الوجيهة" التي تتنوع في الشكل بين مواقف التواصل، والأنواع، ووسائل الإعلام.
- (3) إنتاج وممارسة الأسباب الوجيهة تحكمهما الأمور الخاصة بالتاريخ، والترجمة الذاتية، والثقافة، والشخصية بجانب أنواع القوى.
- (4) العقلانية تتحدد بطبيعة الأشخاص بوصفهم كائنات سردية - وعيهم

المتأصل بالاحتمالية السردية narrative probability، ما يشكّل قصة متسقة، وعادتهم المطردة الخاصة باختبار الصدق السردية narrative fidelity، سواء كانت القصص التي يخبرونها تبدو متوافقة مع القصص التي يعرفون أنها صادقة في حيواتهم أو لا.

(5) إن العالم مجموعة من القصص التي يجب أن تختار من بينها لكي تحيا حياة جيدة داخل عملية من إعادة الخلق المتواصلة.

بإيجاز، إن الأسباب الوجيهة هي مادة القصص، إنها الوسيلة التي يدرك بها البشر طبيعتهم كحيوانات مُفَكِّرة مُقَيِّمة. والأساس الفلسفي للنموذج السردية هو الأنطولوجيا. ومواد النموذج السردية هي رموز، وعلامات التجسد، والأسباب الوجيهة، والتعبيرات التواصلية للواقع الاجتماعي. (Fisher 1984: 4)

إن النموذج السردية بطبيعته الاحتمالية التي لا تتطلب أكثر من منطق الأسباب الوجيهة المبطن له أكثر قدرة وانفتاحاً على تنظيم الخبرة الإنسانية مما عليه النموذج العقلاني بتعارضاته الحدية. وهو ما يُفسّر قدرته على تفسير وملازمة أنشطتنا الإنسانية.

وكذلك يرى برونر في كتابه الشيق عقول فعلية وعوالم ممكنة أنه يوجد أسلوبان للاشتغال المعرفي، أسلوبان للتفكير، كل منهما يقدم طرائق متميزة لتنظيم الخبرة، لبناء الواقع. والاثتان (وإن كان متكاملين) لا يمكن تقليص أحدهما إلى الآخر. بل إن أي جهود تبذل لتقليص أحدهما إلى الآخر أو لتجاهل أحدهما على حساب الآخر ستفش حتماً في الإمساك بالتنوع الثري للتفكير.

إن كل طريقة من طرق المعرفة لها علاوة على ذلك مبادئها العاملة الخاصة بها ومعايير تشكيلها الخاصة. بل إنها تختلف راديكالياً في إجراءات التحقق الخاصة بها. إذ إن القصة الجيدة والحجة المتشكلة جيداً هما نوعان طبيعيات مختلفان. وكل

منهما يمكن أن تُستخدم لإقناع الأخرى. ومع ذلك فإن ما تقنع به كل منهما يكون مختلفًا بشكل جوهري: إن الحجج تقنع المرء بحقيقتها (بصدقها)، في حين تقنع القصص بمشابهتها للحياة *their lifelikeness*. الأولى يتم التحقق منها بالجوء إلى الإجراءات الخاصة بإثبات الدليل الشكلي والإمبريقي. والثانية لا تثبت الحقيقة وإنما الاحتمال [الإمكان] *verisimilitude*. ويزعم أن الأولى هي عبارة عن إرهاف أو تجريد من الثانية. إلا أن هذا لا يجب أن يكون زائفًا أو صادقًا إلا بأكثر الطرق جهالة فحسب.

إنهما يشغلان بطرائق مختلفة، كما يُلاحظ، وبنية حجة منطقية متشكلة جيدًا يختلف اختلافًا راديكاليًا عن بنية قصة جيدة الصنع. إن كلاً منهما، ربما، تمثل تخصصًا أو تحويلًا لعرض بسيط، تتحول به تعبيرات عن الوقائع إلى تعبيرات تتضمن السببية. (Bruner 1985: 11)

وإذا كان ريكور يرى أن القصص هي عبارة عن نماذج لإعادة وصف العالم، فإن برونر يرى أن "القصة ليست بذاتها هي النموذج. بل إنها، إن جاز القول، تمثيل لنماذج نحملها في عقولنا." (ibid: 7).

هكذا، يبدو كل هذا الولع بالسرد، أو النزعة السردية لدينا التي تدفع واحدًا مثل ماكنتاير إلى تعريف الإنسان بأنه حيوان حگاء أو حكواتي أو راوٍ للقصص، أو آخر مثل برونر أن يرى أن القصة تمثيل لنماذج نحملها في عقولنا، أو فيشر الذي يجعل السرد نموذجًا للتواصل الإنساني بأسره، وقبل كل هؤلاء متفلسفًا مثل التوحيدى أن يرى أن الحديث (بمعنى السرد والحكي) معشوق الحس بمعونة العقل، وأن الحديث (الحكي والسرد) يكاد يكون بمثابة ما يسميه التوحيدى بالعقل المتوسط (المزعم) الذي يحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، هي وليدة خطاطة معرفية قارة وكامنة لدينا، وهي ما يمكن أن نطلق عليه الخطاطة السردية التي لا تكف عن تشكيلنا وتشكيل العالم من حولنا.

إن بيكر تفيد إفادة لافتة من طروح كل من ماكنتاير وفيشر وبرونر؛ ومما

يطلق عليه فيشر النموذج السردى، ولعل هذه المقتطفات السابقة تكون قد كشفت للقارئ منطلقات وفرضيات وطبيعة هذا النموذج وقيمه.

إن العقلانية السردية كما يطرحها فيشر في مواجهة العقلانية التقليدية أو ما يطلق عليه نموذج العالم العقلاني تتمثل في أننا إذا كنا نمتلك سردية بامتياز، إذ أننا أنفسنا سرديات، أو على حد رؤية التراث العربي أحاديث، وملتقون ومنتجون لسرديات، ومن خلال السرد تُبنى هوياتنا، ويُعاد بناؤها، حتى في اللحظات التي يدور فيها الحديث عن عدم ثباتها وعن تحولاتها وعدم اكتمالها وانفتاحها، فإن كل هذا يتم من خلال السرد والحكي وعبر سرديات وحكايات شتى، سواء كانت هذه الحكايات والسرديات حكايات وسرديات كبرى وفق مصطلح ليوتار، مثل التنوير والتقدم والعلم والتحرر والثورة وسواها والتي يرى ليوتار في "الوضع ما بعد الحداثي" أنها قد أخذت تتراجع لصالح السرديات الصغرى (انظر ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ص 27 وما بعدها)، أو كانت سرديات وحكايات صغرى تتزايد وتتراكم معاً. ولذا فإن صراعاتنا ومواجهاتنا تُشكّلها وتُجسّدُها وفرة من السرديات والحكايات التي نؤطر بها مواقفنا ومواقف من نصارعهم ويصارعوننا، أو ما يطلق عليه جيروم برونر التراكم السردى. إذ كما يقول، فإن "ما يخلق ثقافة، بالتأكيد، يجب أن يكون قدرة "محلية" على مراكمة قصص من أحداث الماضي داخل نوع ما من البنية المتتابعة تاريخياً diachronic structure (Bruner 1991: 19) التي تتيح استمرارية داخل الحاضر - بإيجاز، أي التي تبني تاريخاً، تراثاً، نظاماً قانونياً، أدوات تؤكد الاستمرارية." ذلك أن إحدى الطرائق المبدئية التي نعمل "ذهنياً" بها بشكل مشترك تكون من خلال عملية التراكم السردى المتصل.

ويتساءل برونر كيف نُركّب معاً قصصاً لنصنع منها كلاً من نوع ما؟ ويجيب بأن العلوم تتجزأ تراكمها من خلال الاستقاء من مبادئ عامة، ومن خلال ربط نتائج معينة بنماذج تفسيرية مركزية، ومن خلال بسط نتائج إمبيريقية في شكل يجعلها قابلة للاندراس تحت نماذج تفسيرية متبدلة ومن خلال إجراءات أخرى لا حصر لها لجعل

العلم، على نحو ما يمضي القول، "تراكمياً". وتساعد على هذا على نطاق عريض، بالطبع، الإجراءات الخاصة بضمان التحقق أو التثبيت، وإن كانت معايير التحقق، كما نعرف، تحد إمكانية التطبيق كلما تعلق الأمر بالحالات القصصية الإنسانية، وهو ما يترك السيكلوجيا إلى حد ما على الحافة.

إن التراكم السردى ليس تأسيسياً foundational بالمعنى الذي يستخدمه العلماء. ومع ذلك، فإن السرديات تتراكم، وكما يصير الأنثروبولوجيون، فإن التراكمات تبدع في النهاية شيئاً يدعى بشكل متنوع "ثقافة" أو "تاريخاً" أو "تقليداً" "a tradition". بل إن حتى حكايات أحداثنا العائلية في حيواتنا تتحول في النهاية إلى سير ذاتية أكثر أو أقل اتساقاً تدور حول ذات تسلك بشكل أكثر أو أقل غرضية في عالم اجتماعي ما. كما أن الأسر تُبدع بالمثل مدونة من الحكايات المتصلة والمشاركة وتبدأ دراسات إيلينور أو شس Elinor Ochs عن حديث الأسرة حول مائدة العشاء في إلقاء الضوء على كيف يُنجز هذا.

وكذلك "تبتكر" المؤسسات، أيضاً، كما نعرف من عمل إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm، تقاليد من الأحداث الاعتيادية التي سبقت ثم تمنحها مكانة متميزة. وتوجد مبادئ في القضاء، مثل مبدأ مراعاة السوابق stare decisis، الذي يضمن التقليد من خلال تأكيد أنه ما أن يتم تأويل "قضية" بطريقة معينة، حتى يتم تأويل القضايا المستقبلية "المشابهة" والحكم فيها على النحو ذاته. وبقدر ما يصير القانون على ذلك التراكم للقضايا بوصفها "سوابق" "precedents"، وبقدر ما تعد "القضايا" سرديات، يفرض النظام القانوني عملية التراكم السردى بشكل منظم.

إلا أن الغريب، وفق ما يرى برونر، أنه لم يجر على هذا الموضوع البديع إلا القليل من العمل حتى الآن، على الرغم من أنه توجد خيوط بين بعض الأنثروبولوجيين (المثأثرين مبدئياً بكليفورد جيرتز) وبين المؤرخين (المدفوعين بعمل فوكوالراند أركيولوجيا المعرفة). (ibid, p., 17-18)

وبهذا المعنى، فإن السرد ليس فقط شكلاً لتمثيل الواقع وإنما أيضاً لبنائه. وهو يعمل كأداة للعقل في بناء الواقع. ولذا، فإن السرديات ليست مقصورة على عوالم الخيال، بل إنها تتخلل أنساقنا المعرفية ومؤسساتنا العلمية، والأكاديمية، والقانونية، والسياسية، والثقافية فضلاً عن اختراقها لحيواتنا اليومية، وسواها على نحو ما تشير الدراسات والخبرات والشواهد على حد سواء.

إن اختيار بيكر للمقاربة السردية، على حد ما تتبنا في دراسة أخرى لها بعنوان "إعادة تأطير الصراع في الترجمة"، وليد نوع من التملل من، وعدم الرضا العام عن، الطروح والنظريات السائدة في مجال الترجمة. إذ ترى "أن نظرية المعيار تُشجّع المحللين على أن يركزوا على السلوك النسقي المُجرّد المتكرر، ... وتميل إلى أن تتجاهل المحاولات الفردية والجماعية المهولة في تقويض الأنماط المهيمنة والدوجما السياسية والاجتماعية السائدة. وكذلك، فإن نظرية المعيار ليس لديها ما تقوله عن أنماط التفاعل المعقدة بين أنماط السلوك المستقرة المتكررة والمحاولات المستمرة في تقويض ذلك السلوك - أي التفاعل بين الهيمنة والمقاومة الذي يشكل جانباً واحداً من سلوك المترجم" (Baker 2007: 152).

كما أن نظرية المعيار لا تُولي سوى القليل من الانتباه للظروف السياسية والاجتماعية التي تُؤلّد تلك الأنماط من الهيمنة والمقاومة لها. (ibid.) كذلك تنتقد بيكر أيضاً طرح لورنس فينوتي لما ينطوي عليه من ثنائيات ضدية من قبيل التغريب في مقابل التدجين أو التوطين، وما يترتب عليها من اختزال لما ينطوي عليه المشهد من تنوع. وفي مقابل ذلك تُشدد بيكر على ضرورة إدراك التمتع المتنوع، والمتحول بشكل مستمر للمترجمين الأفراد في علاقاتهم بنصوصهم، ومؤلفيهم، ومجتمعاتهم، وأيديولوجياتهم المهيمنة. كما أن النظرية السردية لا تتسم بمقولات ماهوية واختزالية مثل العرق، والنوع، والإثنية، والدين؛ بل إنها تقر بالطبيعة القابلة للتفاوض باستمرار بالنسبة للواقع الاجتماعي والسياسي. فضلاً عما نتيجته لنا النظرية السردية من إدراك للتلاعب بسياسات الهوية،

خصوصاً الإدراكات الماهوية للهوية، وما يترتب عليها. وهكذا ووفق ذلك يصبح على دارسي الترجمة أن يوقعوا المترجمين والمترجمين الشفاهيين الأفراد داخل نطاق السرديات التي يشاركون فيها والتي تُوجّه سلوكهم في العالم الواقعي - بما في ذلك سلوكهم الخطابى كمترجمين و/أو مترجمين شفاهيين. وهذا لا يعني تجاهل الواقعة الواضحة الخاصة بأن موقعنا في مجتمع ثقافي، أو عرقي، أو ديني معين في لحظة معينة من الزمن على الأرجح يؤثر على سلوكنا بطرائق مُحدّدة. إلا أن النظرية السردية تقر بأن ذلك التأثير ليس حتمياً أو قابلاً للتنبؤ به. إذ أن يكون شخص ما في هذه اللحظة من الزمن، على سبيل المثال، يهودياً يمكن أن يعني: (أ) دعماً غير نقدي لإسرائيل والصهيونية؛ أو (ب) أي عدد من التتويجات على الدعم الحدي للسياسات الإسرائيلية الراهنة؛ أو (ج) رفض الهوية الذاتية كيهودي أصلاً وعدم الاهتمام بصراع الشرق الأوسط أياً كان؛ أو (د) كما يحدث بشكل متزايد بين أقسام عريضة من المجتمع اليهودي، تحمل مسئولية خاصة لتصبح متضمنة بقوة في أنشطة مُصمّمة لتعرض وتُفوّض المشروع الصهيوني. بل إن حتى التعريف الذاتي كيهودي لا يُنبئنا، إذاً كيف يسلك شخص معين في العالم الواقعي، ولا يُفسّر سلوكهم، ما لم نعرف شيئاً عن نوع السرديات التي يشتركون فيها أو يمكن أن يستنبطوها من الكيفية التي يسلكون بها والخطاب الذي ينتجونها. (ibid: 153)

ووفق ما تراه بيكر فإن السرديات ”عبارة عن قصص يتوافق لنا أن نشارك فيها..إنها قصص مبنية زمنياً وسببياً بطريقة تتيح لنا أن نتخذ قرارات أخلاقية وأن نسلك في العالم الواقعي“ (ibid: 154).

إن سومرز، وسومرز وجيبسون تريان أن السرديات تتشكل من خلال أربع سمات معتمدة على بعضها البعض، وهي:

- (1) الزمنية، وتعني أن السرديات مغروسة في الزمن والفضاء وتستقي الكثير من معناها من اللحظة الزمنية والموقع الفيزيقي للسرد.
- (2) العلائقية وتعني أنه من المستحيل للعقل الإنساني أن يشكل معنى

لأحداث معزولة أو لأحداث متناثرة ليست مبنية كسردية. إذ إن كل عنصر في سردية من السرديات يعتمد في تأويله على مكانه داخل شبكة العناصر التي تُشكّل السردية؛ كما أنه لا يمكن لها أن تُؤوّل وهي معزولة. (3) الاستملاك الانتقائي: إذ في ظل أنه من المستحيل أن تُنسج قصة متسقة بواسطة تضمين كل تفصيلة من تفاصيل الخبرة؛ فإن السرديات تُبنى بالضرورة طبقاً لمعايير تقييمية تُمكن وتوجّه الاستملاك الانتقائي لمجموعة من الأحداث أو العناصر من الصف الهائل للأحداث المفتوحة النهاية والمتداخلة التي تُشكّل الخبرة.

(4) التحريك السببي: إن التحريك السببي "يمنح الدلالة للأمثلة المستقلة، ويتجاوز نظامها الزمني والفئوي." (ibid: 155).

وقبل أن ننتقل إلى مفهوم التأطير، فلندكر القارئ بمدى فعالية السرد من خلال نموذج مألوف في الثقافة العربية والإنسانية بعامة، لقد كان الحكّي أو بالأحرى السرد، أو لنقل النموذج السردية بما هو نموذج للتواصل الإنساني، والهوية السردية بما هي الهوية الوحيدة الممكنة لإنجاز البشر لأنفسهم وتحققهم وإمداد العالم بالمعنى، هما الدرع الذي نافحت وصدت به شهرزاد عن نفسها وعن بنات نوعها وعن الجنس البشري كله خطر الفناء والموت، ولعله ليس من قبيل المصادفة هذا الاقتران الدلالي اللافت بين السرد والدرع.

لقد كان سرد شهرزاد هو الترياق الذي شفت به شهریار من سموم الخيانة التي استملكته واستحوذت على مجمل كيانه ونفسه، كما كان وسيلتها في التسلل إلى الزمن، وسيلتها إلى خلخلة الزمن وشق ثغرات فيه للسكنى في فضائه عبر فضاء السرد. لقد كان حيلتها في التأجيل والإرجاء، تعويذتها ورقيتها لعنق شهریار وطرد وصرف شروره، ومن ثم تحريره وتحريرها وتحرير العالم والإنسانية من سطوة ملك مجنون خائنه امرأة فقرّر الانتقام من النوع كله، عبر استيهام مجازي مغلوّط، عبر

إدراك مُضَلِّل ومُعَمِّم، إدراك ينطبق فيه على الكل ما ينطبق على الجزء، أو ينسحب فيه الجزء على الكل، أو لنقل يُعَمِّم فيه على الجميع ما يصدق على فرد في الفئة والنوع، أو تنسحب فيه سردية على كل ما عداها من سرديات.

ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن ألف ليلة وليلة عبارة عن أمثلة كبرى للطاقة والقوى التحريرية للسرد، أو إنها بالأحرى تتطوي على نظرية ضمنية لهذه الطاقة التحريرية للقص والحكي. إذ يمكن القول إنها بقدر ما تعد نصًا حافلاً بتقنيات السرد، فإنها تعد أيضًا نصًا مُجَسِّدًا لوظائف السرد. ولعل أبرز ما يلفت القارئ في نص الليالي بخصوص السرد هو هذا الربط الصريح والرهيف في آن واحد بين السرد والحياة، وبين السرد والنجاة من الموت، أو بالأحرى بين إمكان السرد وإمكان الحياة. وكأن السرد هو شرط إمكان الحياة. فالسرد في الليالي هو البطل، إنه البطل المُحَرَّر والمُخْلِص، إنه شرط إمكان الحياة، إذ علينا ألا ننسى أنه قبل أن تتطلق شهرزاد في السرد وتطلق طاقات السرد الكامنة كانت الحياة مهددة بالفناء، ولم ينقذها سوى مبادرتها السردية.

إن قيمة شهرزاد كلها مستمدة من قدرتها على السرد، وكونها تشكل أمثلة سردية للسرد، احتفاء بالسرد وللسرد عبر السرد، وكأن السرد في الليالي يُدَلِّل نفسه، ويحتفي بذاته، يمارس طقسًا نرجسيًا، إلا أنه طقس يجاوز نرجسية نرجس ومصيره الفاجع، طقس يحييه ولا يميته، وكأن السرد إن كان مولعًا بذاته في الليالي، ولا يفتأ ينعكس على نفسه، فليس من أجل ذاته وإنما من أجل ما ينجزه ويحققه للآخرين، ومن أجل أن يلفتنا إلى ما يمكنه أن يحققه وينجزه لنا من خلال ما ينجزه للآخرين. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن شهرزاد قد أعادت تأطير شهريار عبر سردياتها.

وإذا كان يمكننا أن نقول إننا نعيش عبر السرد وبالسرد وعلى السرد، فإنه يمكننا القول أيضًا أننا لا نكف عن التأطير، وإعادة التأطير، سواء من خلال السرد، أو من خلال تقنيات التأطير الأخرى. إن الأطر هي عبارة عن خطاطات معرفية أو بنى ذهنية تساعدنا على تنظيم الخبرة.

(3) مفهوم التأطير:

ينتمي مفهوم التأطير في نشأته إلى إرفنج جوفمان، خصوصًا في كتابه "تحليل الإطار". لقد تلقف جوفمان مفهوم التأطير من جريجوري باتسون، حيث لاحظ الأخير أن القنادس لا تقايل فقط بعضها البعض، بل أيضًا تلعب في قتالها مع بعضها البعض. إن هذه الملاحظة البسيطة تستفتح فيما تستفتح قضيتين مهمتين من قضايا التأطير: (1) إن سلوك القنادس حين تتقاتل وتلعب في القتال متشابه، لكنه ليس متطابقًا؛ و(2) إن القنادس قادرة على تحويل معنى موقف ما إلى معنى موقف آخر (Goffman, 1974: 40). وإذا كان هذا صحيحًا بالنسبة للقنادس، إذًا فإن السلوك الإنساني يكون في الأغلب خاضعًا لتلاعبات وألاعيب التأطير الماكرة على نحو استثنائي. ونظرًا لمحدودية الحيز والسياق، فلن نتسع أكثر من ذلك في استعراض نظرية جوفمان بكل أبعادها المرغبة والمتراكبة. وبعيدًا عن تركيب نظرية جوفمان، وبعبارة بسيطة؛ فإننا يمكن أن نوضح مفهوم التأطير هذا من خلال بعض الأوصاف اليومية العابرة التي يمكن أن نصف بها شخصًا ما، وما يوجد من فروق لافتة بين ما يمكن أن ينتج من استجابات متباينة ومتفاوتة تجاه هذه الأوصاف التي قد تبدو أحيانًا مقاربة. إذ لا شك أن وصف شخص بأنه بطيء يُنتج صورة ذهنية مغايرة إلى حد بعيد عن تلك التي يمكن أن ينتجها وصفه بأنه متريث أو متأن. إن تأطير شخص بالبطء مغاير تمامًا لتأطيره بالتريث أو التاني، مثلما أن تأطير شخص بأنه متهور مغاير لوصفه بكونه شجاعًا، كما أن وصف شخص بأنه بخيل أو شحيح مغاير لكونه حريصًا أو مقتصدًا مثلما أن الوصف بالكرم مغاير للوصف بالتبذير والإسراف.

إن الوصف بالبطء تلزم عنه تداعيات تحيل على البلادة في مقابل ما يمكن أن يحيل عليه التريث أو الأناة من تعقل. هكذا يبدو التحول من وصف إلى وصف فارقًا في الانتقال من صورة ذهنية إلى صورة ذهنية أخرى. ومن هنا تأتي خطورة التأطير والوعي به في الخطابات السياسية والإعلامية والجماهيرية والكيفيات التي يتم بها تقديم

الأخبار وتقديم وتفسير الأحداث والوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على اختلافها، عبر ومن خلال توظيف ألعاب اللغة المختلفة والمتنوعة. إذ لا شك أن الحدث الواحد يمكن تقديمه من منظورات مختلفة ومتعددة، وأن كل منظور مغاير ينطوي على تأطير مغاير، كما أن كل تأطير مغاير ينطوي على مغايرة في المنظور. ومن هنا كان للتأطير هذا الدور الخطير في الحملات السياسية، والحملات الانتخابية، والحملات الإعلامية، والإعلان، وجماهيرية الأحزاب والساسة، وتشكيل الرأي بعامه. ومن أبرز وأبسط الأمثلة على صراع الأطر والتلاعب غير المباشر بالوعي عبر ألعاب التأطير ما يستشهد به جورج ليكوف حول كل من عبارتي تخفيف الضرائب في مقابل تخفيض الضرائب. وكيف يطلق اليمين الجمهوري عبارة تخفيف الضرائب بدلا من تخفيض الضرائب ليصم الديموقراطيين بأنهم أشرار.

ولنفكر في التأطير الخاص بـ "تخفيف" "relief" لأنه لكيما يكون هناك تخفيف لا بد من أن يكون هناك ابتلاء an affliction، طرف مُبتلى، والمُخَفَّف هو من يزيل البلاء؛ ولذلك فإنه بطل a hero. وإذا حاول بعض الأشخاص أن يعوقوا البطل، فإن أولئك الأشخاص يكونون أشرارًا لأنهم يحاولون أن يمنعوا تخفيف البلاء.

وحين تُضاف إلى كلمة الضرائب كلمة التخفيف، فالنتيجة هي استعارة. ففرض الضرائب taxation بلوى an affliction والشخص الذي يزيلها بطل، وأي شخص يحاول أن يمنعه هو شخص سيء. إن هذا إطار وهو مؤلف من أفكار مثل "المصيبة" و"البطل". إن اللغة التي تستثير الإطار تصدر عن البيت الأبيض، وتصدر في بيان صحفي وتمضي إلى كل المحطات الإذاعية والقنوات التلفزيونية وكل الجرائد. وعلى الفور تستخدم النيويورك تايمز تخفيف الضرائب. ولا تجدها فقط على قناة الفوكس، بل على السي إن إن، والإين بي سي، وعلى كل قناة؛ لأنها "خطة الرئيس لتخفيف الضرائب". وسريعًا ما يستخدم الديموقراطيون تخفيف الضرائب - ويطلقون النار على أقدامهم. (ليكوف، لا تفكر في فيل، ص 28)

ومن هنا بالطبع تتبع خطورة التأطير والتلاعب به لأنه كما يرى ليكوف يلعب على اللاوعي المعرفي. وسيناريو البلاء وتخفيفه وإعاقته كله حاضر وقار سلفاً بتقييماته القبلية في لاوعينا؛ ومن ثم؛ فإن من يعوق من يريد رفع بعض من البلاء هو حتماً وبالضرورة كائن شرير وكريه.

وبالمثل ما نجده من وصف أحداث 25 يناير 2011، حيث نجد من يصف الأحداث ويوصفها بأنها مؤامرة وبالطبع فإن كلمة المؤامرة تستدعي سيناريو كاملاً، سيناريو يتضمن السرية والعمل في الخفاء، وظاهر معلن بخلاف الباطن المضمّر، وأناساً جنباء يعملون في الخفاء وربما لمصلحة أطراف أخرى غير ظاهرة، أطراف أجنبية مثلاً مما يجعل سيناريو المؤامرة غير بعيد عن سيناريو الخيانة، كما يستدعي أولئك المتآمر عليهم الذين هم في الأغلب ضحايا للمؤامرة أو الخيانة، وبالطبع فإن أقصى ما يمكن أن يُنعتوا به ربما هو الغفلة أو حسن النوايا، وبالطبع غالباً ما يكون المتآمر عليه شخصاً لا يستحق التآمر عليه، فضلاً عن أن التآمر عمل غير شرعي؛ ومن ثم يستحق العقاب سواء من منطلق القانون أو من منطلق العرف، وفي جميع الأحوال شتان ما بين صورة المتآمر والمتآمر عليه.

وفي مقابل هذا نجد من يصفون الأحداث ذاتها بأنها ثورة. ولا شك أن سيناريو الثورة مغاير تماماً لسيناريو المؤامرة. إن سيناريو الثورة يستدعي وجود ظلم ما بلغ حدوداً مجاوزة لقدرة الثائرين على الاحتمال، وهو الظلم الاجتماعي والسياسي البين الذي عانى منه الشعب المصري على مدار عقود، ومن ثم تكون الثورة عملاً مشروعاً وشرعياً؛ لأن هناك من انتهك حقوق الطرف الثائر بظلمه. وبالطبع فإن المتآمر عليهم في سيناريو المؤامرة ليسوا هم الضحايا في سيناريو الثورة، بل إنهم هم المجرمون والطغاة والأشرار الذين سلبوا الشعب حقوقه ومستحقاته وفرصه في الحياة الكريمة على مدار عقود وسنوات طويلة، وبالطبع فإن المتآمرين في سيناريو المؤامرة هم في سيناريو الثورة أناس شرفاء شجعان خاطروا وغامروا بأنفسهم وحيواتهم

ومستقبلهم من أجل رفع الظلم عن المظلومين وتحقيق حياة إنسانية كريمة.

كما نجد صراع الأطر بالنسبة لأحداث 30 يونيو 2013 أيضًا؛ إذ يصفها الإخوان وأعدائهم بأنها انقلاب، ولا شك أن أول ما شيء يستدعيه سيناريو الانقلاب هو الخروج على الشرعية؛ ومن ثم عدم المشروعية التي تستوجب بدورها عدل ما قد قُلب، ومعاقبة من انقلب. وفي المقابل نجد غالبية الشعب المصري يرون الأحداث ذاتها بوصفها ثورة على الإخوان الذين انقلبوا على ثورة 25 يناير وعلى أهدافها التي أطرت وأوجزت غاية الثورة ودوافعها في شعار ”عيش، حرية، كرامة إنسانية“ وأحيانًا تستبدل بالكرامة الإنسانية العدالة الاجتماعية. ولأن الإخوان قد أطاحوا بالحرية وقيمها ومعانيها فقد كان من المشرع جدًا لمن ثاروا في 25 يناير أن يثوروا على انتهاكات الإخوان للحريات وحقوق المواطنة بما هو أبشع مما قبل 25 يناير.

ومن ثم نكون إزاء نوع من صراع الأطر والتأطيرات، والصراع على إطار من أو تأطير من هو الذي سيسود. والتأطير وإعادة التأطير يتم من خلال الموارد اللغوية المتاحة لنا، مثل الاستعارات والكنائيات والتلطيفية، والمفارقة والسخرية والنكتة، والشعارات، والتهافتات، والعناوين والمقدمات كهذه المقدمة مثلاً لهذا الكتاب، وما يعرف عمومًا بالاعتبات النصية، والموارد غير اللغوية والتي يمكنها أن توظف الأشكال البلاغية السابقة ولكن عبر وسائط غير لغوية، مثل الرسوم والصور والألوان والأغلفة، والتي يمكن أن تكون حاضرة كلها في غلاف وإخراج هذا الكتاب، أو سواه، فضلاً عن الإيماءات الجسدية والعديد من الأفعال التعبيرية المتنوعة. بل إن التأطير يمكن أحيانًا أن يمارس فعاليته من خلال كلمة واحدة بسيطة، إذا ما اختيرت هذه الكلمة ووظفت بالذكاء والعناية الكافيين. وكشاهد على هذا دعونا نحلل معًا كلمة مثل كلمة ”كفاية“ وآلية اشتغالها بوصفها شعارًا وتأطيرًا لرفض التجديد لمبارك وتوريث الحكم لابنه.

1-3 تحليل بعض نماذج التأطير

كلمة كفاية:

إن كلمة كفاية كلمة حدية، كلمة فاصلة لأنها حدية أو حدية لأنها فاصلة. كلمة لا يقولها المرء إلا وهو في حالة شبع أو تشبع من شيء ما: طعام أو شراب أو علاقة، وهي أيضًا كلمة مرتبطة بالقدرة على التحمل الفيزيقي أو المادي أو النفسي، كما أنها أيضًا كلمة إنذارية ما لم يكف الطرف المُوجَّهة إليه عما يفعله، أي أنها كلمة تحمل في ثناياها أو لازم فعلها الكلامي إنذارًا ما بفعل يجاوز مجرد القول ما لم يكف أو يتوقف الطرف عما يفعله أو يقترفه؛ ومن هنا يأتي بعدها التحذيري. إنها اسم فعل أمر بمعنى كُف أو توقف يُقال عندما يتجاوز فعل ما حده أو حدوده المقبولة أو المعقولة أو الممكنة الاحتمال. إنها تعني كُف أو توقف وإلا...، إلا أن ما بعد هذه (الإلا) كان مُحذوفًا، ولم يكن منصوبًا عليه في خطاب حركة كفاية؛ ومن ثم كان غير قابل للتصور أو التخيل لدى المُخاطَب أو المروي له أو عليه. إلا أن هذه الكلمة السحرية التي احتلت واجهة المشهد منذ بداية تشكل الحركة الحاملة لاسمها والرافعة شعارها منذ عام 2004 استمدت سحريتها ومصادقيتها في آن واحد من بشاعة الخلفية التي كانت تنعكس عليها، خلفية ثلاثين عامًا من الهوان والفقير والإفقار والفساد والانحراف والكذب والزيف والتزييف والتعذيب وإهدار الكرامة الوطنية والإنسانية للمصريين، ومن ثم كان مجرد رؤية الكلمة أو سماعها قادرًا على أن يطلق الذاكرة، سواء بشكل واعٍ أو لا واعٍ لتنتفتح على ناتج هذه السنوات الطويلة وما دار وما جرى فيها للوطن ولل فرد، للأرض وللعرض للأباء وللأبناء، للأجساد وللنفوس وللأرواح، مثلما كانت رؤية أي مشهد حي من مشاهد هذه الخلفية قادرًا على التذكير بهذه الكلمة أو ببعض لوازمها مثل إمتى بقى حنخلص من القرف ده، إمتى بقى ربنا حيتوب علينا من النظام ده، إمتى بقى ربنا حياخدكم، يا رب ... إلى آخر ما تغص به عبارات نفاذ الصبر الخانقة. إن كلمة كفاية وفق هذا التلازم بين ما جرى وما

كان يجري ويدور خلال هذه السنوات، وأنه قد آن آوان التوقف كانت بمثابة المرجل الذي أخذ يبخر صبر المصريين بإيقاع متراكم ومتزايد ومتسارع حتى نفاذه تمامًا. لقد كانت الكلمة هنا على بساطتها وقصرها وحروفها الخمسة التي يجبرك فيها تعاقب حرفي المد (الألف والياء) على ضرورة الشهيق والزفير أو على تقطيع النفس على نحو يشبه التنهيد أشبه بمغناطيس مهول قادر على أن يجذب كل ركام هذه السنوات الثقيلة ليلقيه على نفس المستمع لها أو الناطق بها لتتوء به نفسه وروحه. ومن ثم فقد أخذت كلمة كفاية تؤطر المشهد تدريجيًا لكن على نحو متصاعد ومتسارع. إنها كلمة بسيطة سهلة تدفع للتأمل والتساؤل: كفاية! لماذا؟ وبالطبع لا يحتاج المرء لكي يجيب سوى أن ينظر حوله أو أن يطلق العنان لذاكرته الشخصية ولذاكرة الوطن ليدهمه سيل من الذكريات الأليمة المشفوعة بواقع لا يقل قبحًا ورداءة عما تتوء به ذاكرته وذاكرة الوطن، وفي كل مرة يترك فيها المرء نفسه لإجابات هذا السؤال لا بد من أن يشعر بنوع من انجراح الكرامة، بنوع من عدم الجدارة والغربة والمرارة التي كثيرًا ما تكون مشفوعة بياس يراكم من الشعور بكل تلك الأحاسيس المفضية إلى هذا الإحساس العميق بالمرارة واللاجدوى، إن هذه المشاعر المؤجعة، بل أكاد أقول المميته، قد صادق عليها هذا الهتاف ”إرفع راسك فوق إنت مصري“ المؤدى بصراخ شبه هستيري يكشف في ثناياه عن اصطدام العجز بالقدرة، ومفاجأة الذات للذات، الذات القادرة للذات العاجزة، داخل النفس الواحدة، هنا تكتشف النفس ذاتها، تكتشف هويتها السردية وتكتشف أن لها ذاتًا ورأسًا أخرى قابلة للرفع وقابلة للسرد بعد أن ظلت طوال كل هذه السنوات منكسة وعاجزة وهاربة من كينونتها لأنها لا ترى فيها سوى العجز، وأنها غير قادرة على إدراك تلك الكينونة؛ ولذلك كان إدراك الكينونة هنا مفاجئًا وصادمًا للنفس مما جعل نبذة لافتة من عدم التصديق لا تخطئها الأذن ولا العين تصاحب وتظلل صراخ جموع المصريين بهذا الهتاف وأداءهم الجسدي والحركي وهم يهتفون به، إنها نبذة المذهول بما فعل ومما فعل، لقد كان

أداء هذا الهاتف مزيجاً من عدم التصديق والذهول والفرح والتوثب إلى الأعلى والتطهر من الصمت والعجز وعدم الجدارة. ولا شك أن الاستعارات الجسدية للمصريين أثناء الثورة جديرة بالرصد والدراسة وقد كانت كلها أفعالاً تأطيرية، ومن هذه الاستعارات: استعارة السعادة فوق، واستعارة الكرامة انتصاب للجسد، واستعارة المواجهة قدرة على التحديق في وجه وعين الخصم، والشجاعة فتح للصدر (صورة الشاب المواجه للمدرعة)، واستعارة حركة الأكف المصاحبة لهاتف سلمية... الخ لقد كانت كل هذه الأداءات أشكالاً متنوعة من التأطير للثورة والفعل الثوري. لقد نجحت كلمة كفاية باقتدار أن توطر حقبة تاريخية بأكملها، وأن تمتلك طاقة تعبوية استثنائية. إذ كثيراً ما كان يأتي ردنا حين نسمعها أو نقرأها (صحيح كفاية!).

ولكي ما نكشف أكثر عن مدى قوة وخطورة ألعاب التأطير، دعونا نحلل عبارة السيسي قبل أن يت رأس البلاد:

”مصر أم الدنيا وهتبقى أد الدنيا“

تتمثل قوة عبارة السيسي ”مصر أم الدنيا وهتبقى أد الدنيا“، في اللحظة التي قيلت فيها، في أنها عبارة عن مزيج من استعارة قديمة ووعد ضمني، ومن خلال هذا المزج استطاعت أن تصل بين الماضي والمستقبل على نحو فريد من خلال مغازلة ومداعبة الرغبات المكبوتة والكامنة لدى الجماهير؛ إذ إنها حملت في ثناياها هذا الوعد المائل في أن هذه اللحظة من تاريخ مصر ليست سوى لحظة عابرة ومؤقتة، وأنه لا بد لهذه الأم التي نُزعت أو انُزِعت منها أمومتها؛ ومن ثم مكانتها، أن تعود مرة أخرى إلى دورها الطبيعي، وعلينا هنا أن ندرك أن الأمومة في جانب منها دور طبيعي. إلا أن ما أكسب العبارة قوتها وفعاليتها، وأثرها وتأثيرها، في نفوس المصريين في تلك اللحظة، على الرغم من قدمها وإنشائها، هو الشق الثاني من العبارة ”وهتبقى أد الدنيا“. ذلك أن العبارة تقر ضمناً أن الابنة قد فاقت الأم وتجاوزتها، وأن الأمومة الحقة يفترض أن تحمل نوعاً من التميز للأم على ابنتها

أو على أبنائها، لكن وفي ظل أن هذه الأم قد عاقتها العوائق، فلا أقل من أن تتوازن العلاقة مع الابنة أو مع الأبناء. وبهذا المعنى، فإن الشق الثاني من العبارة هو الذي يطلق إمكانات شقها الأول. إذ لو كانت العبارة قد اقتضت على تكرار شقها الأول فقط، وكُرِّرت نفس استعارة الأمومة مرة أخرى، أي مثلاً لو كانت قد قيلت العبارة على هذا النحو "مصر أم الدنيا وحتفضل أم الدنيا"، لما كان لها هذا الصدى في نفوس المصريين الذين ظل الكثير منهم يُردِّدها في ظل تلك اللحظة الملتهبة. أما قفزها على الحاضر، بكل مشكلاته، وتوجهها نحو المستقبل على هذا النحو، فيمثل قرينة احترام ومصادقية، احترام لعقل المُخاطَب من خلال الإقرار الضمني برداءة الواقع وبؤسه، ومصادقية للمُخاطَب أو المتكلم من خلال هذا الإقرار ذاته. هذا بالإضافة إلى أنها تدفع المُخاطَب، على مستوى لاشعوري، إلى المقارنة الضمنية بين هذا الماضي الذي كانت تملك فيه مصر كل عافية الأمومة وزخمها والحاضر المُتردي؛ ومن ثم تدفعه عبر ما فيها من وعد وإمكانية للتطلع إلى مستقبل تستعيد فيه مصر مكانتها أو على الأقل تجاري أبنائها في عالمهم الذي أقصيت عنه. كما تدفعه ضمناً أيضاً إلى التساؤل حول الأسباب والعوائق التي أقصت مصر عن دورها، مثلما تدفعه أيضاً للتساؤل كيف يمكن لمصر أن تصبح "أد الدنيا"؟

ولا شك أن أول جواب يمكن أن يطرح نفسه بشكل فوري لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى القيادة؛ ومن ثم تكون العبارة قد وُصِّلت في الوقت ذاته رسالة أخرى غير مباشرة، على طريقة أفعال الكلام غير المباشر في التداولية، لصالح المتكلم، رسالة ما كان يمكن له أن يُصرِّح بها في تلك اللحظة، وإنما يكفيه أن يستنتجها المُخاطَب ويبادر هو ليطلبها صراحة من المتكلم، وهو ما قد حدث بالفعل. ولذلك فقد جاء الوعد مُسنَّداً إلى الضمير العائد على مصر، وليس إلى أي شخص أو جماعة أو إلى المتكلم، لكيما يطرح المُخاطَب السؤال كيف ستصبح مصر هكذا؟.. ويصل بذاته إلى الجواب إنها لا يمكن أن تصل إلى هذه الغاية إلا عبر قيادة تستطيع الوصول

بها إلى هذه الغاية، وبالطبع لا توجد قيادة يمكنها أن تفعل ذلك أفضل ممن ربط مستقبل مصر بماضيها الحضاري المزدهر، وهكذا تم تحفيز اللحظة المعتمدة بنور الماضي وإشراقه؛ ومن ثم نجحت العبارة في مداعبة ومغازلة واستثارة أحلام المصريين في سردية تماثل سرديات الماضي المجيد. وبالطبع فإن هذه النوعية من العبارات يكون الرهان فيها على المستقبل، إلا أن هذا لا يمنع أن العبارة قد حققت وأنجزت الغاية من قولها من خلال تأطيرها لذات المتكلم وأنه من يمكن أن يحقق أو ينجز هذا الوعد، ومن ثم فقد كانت العبارة إنجازية بامتياز فيما يتعلق بتأطير ذات المتكلم وتأطير رغبات المُخاطَب. وبهذا المعنى، فقد استندت العبارة إلى أعمال مبدأ الرغبة لدى المتلقي وليس مبدأ الواقع، ومن هنا كان نجاحها في إحراز أثرها وتأثيرها في شعور جموع المتلقين لها، أو إن جاز التعبير في مغازلة اللاوعي الجمعي للمتلقين.

الصورة والتأطير البصري

إذا كانت هذه بعض الشواهد على بعض ألعاب التأطير اللغوي ومدى قوة هذه الألعاب، فدعونا نتعرف على تجلٍ آخر للتأطير من خلال الصورة، ومدى قوة هذا التأطير وخطورته في ظل تكرار عرض المؤسسة الإعلامية لصور ومشاهد بعينها. إذ يكشف لنا جورج ليكوف في كتابه المتميز "لا تفكر في فيل" كيف استطاعت الحكومة الأمريكية عبر عرض القنوات الأمريكية بشكل متكرر لمشهد اختراق الطائرات للبرجين والبنتاجون من تأطير ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر على أنه حرب وليس مجرد جريمة إرهابية؛ وكيف أنه من خلال هذا التأطير البصري عبر التلفاز استطاع البيت الأبيض بقيادة جورج بوش الابن أن يروِّج ويفرض سردية الحرب على الإرهاب على الأمة الأمريكية وعلى العالم بأسره؛ وأن ينجح في تحويل إطار ما حدث من إطار الجريمة إلى إطار الحرب.

إذ كما يُخبرنا ليكوف فإن ثمة عددًا من الاستعارات الخاصة بالمباني:

وإحدى هذه الاستعارات البصرية الشائعة هي أن المباني رؤوس ونوافذها بمثابة العيون. إن الاستعارة غافية، كائنة في أمّاخنا، تنتظر ما يوقظها. وقد أتت صورة الطائرة المخترقة للبرج الجنوبي من مركز التجارة العالمي لتستثيرها. لقد أصبح البرج رأسًا والنوافذ عيونًا، وحافة البرج خذًا. وأصبحت الطائرة المُخترقة له رصاصه تخترق رأس شخص ما. وألسنة اللهب المُندلعة من الجانب الآخر هي الدم المُنجس. إن المباني الشاهقة هي، استعاريًا، أشخاص يقفون منتصبين، ولذا حين تساقط البرج أصبح جسدًا يتساقط. إننا لا نكون منتبهين بشكل واعٍ للصور الاستعارية، إلا أنها تُشكّل جزءًا من القوة والرعب اللذين نعايشهما حين نراها.

إن لدى كلّ منا، في القشرة الأمامية الحركية لأمّاخنا، ما يُدعى بالخلايا العصبية العاكسة.

وتلك الخلايا العصبية تنطلق عندما نؤدي فعلًا ما أو عندما نرى الفعل ذاته وشخص آخر يُؤديه. كما توجد وصلات من ذلك الجزء من المخ مع المراكز الانفعالية. ويُعتقد أن تلك الدوائر العصبية تمثل الأساس للتقمص الوجداني.

ويحدث هذا حرفيًا - عندما نرى طائرة قادمة نحو المبنى ونتخيل الأشخاص الذين في المبنى، إذ نشعر أن الطائرة قادمة نحونا نحن، حين نرى المبنى يتساقط على الآخرين. إننا نشعر أن المبنى يتساقط علينا نحن. وهو ما يحدث أيضًا استعاريًا: إذ لو كنا نرى الطائرة تخترق المبنى واستدعينا بشكل لا واعٍ استعارة المبنى بوصفه رأسًا تخترق الطائرة واجهته، فإننا سنشعر حينئذٍ - بشكل لا واعٍ لكن بشكل قوي - أنه قد أُطلق الرصاص على وجهنا. وإذا استدعينا استعارة المبنى بوصفه شخصًا ورأينا المبنى يتساقط على الأرض قطعًا، فإننا حينئذٍ سنشعر - ثانية بشكل لا واعٍ لكن قوي - أننا نتساقط أيضًا على الأرض قطعًا. إن أنساق تفكيرنا الاستعاري،

المتفاعلة مع أجهزتنا العصبية العاكسة، تقلب الارتعابات الحرفية الخارجية إلى ارتعابات استعارية محسوسة .

وها هي بعض الحالات الأخرى:

• **السيطرة أعلى:** إن لديك السيطرة على الموقف؛ إنك على قمة الأشياء. لقد كان هذا دائماً أساساً مهماً للبرجين بوصفهما رمزين للقوة. وفي هذه الحالة، يعني سقوط البرجين فقدان السيطرة وفقدان القوة.

• **التصوير القضيبى phallic imagery:**

إن الأبراج رموز للقوة القضيبية، وانهارها يُعزّز فكرة فقد القوة. وهناك نوع آخر من التصوير القضيبى أكثر مركزية هنا: إنه الطائرات المُخرقة للبرجين وللبنتاجون بالسنة الذهب، إنها صورة مهبلية a vaginal image من الفضاء تقتض فيها الطائرات البنايات كالصواريخ. إن هذه التأويلات القضيبية أتت من نساء شعرن أنهن إنتهكن مرتين مرة بالهجمات ومرة أخرى بعرض صورها على التلفزيون. (المرجع السابق: 87-88)

وإذا كان للتأطير هذا الدور الفاعل والخطير في مجال السياسة والإعلام والتعبئة الجماهيرية والحملات الانتخابية والإعلانية؛ فإن دوره في الترجمة أيضاً بالغ الخطورة. إذ ما الذي يُفترض مثلاً لمترجم أن يفعله حين تواجهه عبارة the Muslim conquests هل يترجمها بالفتوحات الإسلامية أم بالغزوات الإسلامية، وبالطبع فإن البون بعيد بين كل خيار من الخيارين، بل إن كل خيار منهما يطرح على الفور سرديته، أو يأتي بسرديته. وهل حقاً أن كل أسماء الإعلام لا تترجم على نحو ما هو شائع أم أن بعض أسماء الإعلام يتم إخضاعها للترجمة، إذ ما الذي على مترجم عربي أن يفعله حين يواجه هذه العبارة the Persian Gulf هل يترجمها بالخليج الفارسي أم بالخليج العربي والعكس إذا ما واجه مترجم إيراني مثلاً عبارة الخليج العربي هل يترجمها

الخليج العربي أم الخليج الفارسي؟ وهل نحن هنا إزاء اسم مكان أم إزاء صراع سرديات وتأطيرات لا ينفك فيها صراع التاريخي مع الجيوبولتيكي عن العمل، أو حين يقابل في نص من النصوص كلمة تحمل في ثناياها سرديات متصارعة مثل كلمة Jerusalem هل يُعَرَّبها إلى أورشليم، أم يترجمها إلى القدس، وهل حقاً أنه ليس لاسم العلم سوى وظيفة إحالية فحسب، ومن ثم فإنه يكون دوماً غير قابل للترجمة، أم أن ثمة حالات يُترجم فيها اسم العلم باسم علم آخر؛ ومن ثم يمكن القول إنه إذا يُترجم ولا يُترجم؟

إن المؤكد هو أن كل خيار من هذه الخيارات أو سواء يعني تأطيراً مختلفاً ويعني اختياريًا وتدعيماً لسردية ورفضاً وإنكاراً لأخرى، يعني نوعاً من الإبراز والإخفاء في آن واحد؛ وهو ما يعني مرة أخرى أن السرد لا يمثل الواقع فحسب بل يبينه أيضاً، أي أننا، كما يقول جيروم برونر، ”نبني الواقع سردياً“، ويمكننا أن نضيف إلى جملة جيروم أننا نبني الواقع سردياً، حتى ونحن نترجم، وإننا نبنيه عبر السرد والتأطير.

وهكذا، فإن الكلمات التي قد تبدو لنا مجرد كيانات صغيرة ضئيلة بسيطة، غالباً ما تختزن في ثناياها سرديات معقدة وطويلة وخطيرة .

إن ما تكشف عنه النظرية ما بعد الكولونيالية في مجال الترجمة إذاً هو أن الترجمة لا تُمارَس في فراغ أو في فضاءات مثالية أو محايدة؛ وإنما في عوالم تتميز بتفاوت علاقات القوى، عوالم تحكمها علاقات قوة معقدة وغير متكافئة، في معظم الأحوال، بين الأنا والآخر. وإذا كان هناك العديد من الاستعارات التي تحاول أن تُفهم الترجمة من خلال توصيف طبيعة هذه العلاقة بين الأنا والآخر بأشكال شتى ومتنوعة، وبما قد لا يعكس هذا التفاوت في علاقات القوى في الكثير من الأحوال؛ إذ نجد من يُوصِّفها عبر استعارة الحوار (الدرامية)، أو استعارة التفاعل (الكيميائية) بين الثقافات، كما هو في دراسات الترجمة المنطلقة من آفاق الدراسات الثقافية، أو الاحتكاك الثقافي والتثاقف على نحو ما قد نجد لدى سوزان باسنيت، والتي توحى بدلالات التواصل والتحضر، وربما التكامل بما يحيل على سرديات التنوير، وخصوصاً سردية العقل

والتعقل والعقلانية، أو من يحاول أن يضيف إلى البعد العقلاني بعداً سياسياً آخر من خلال تسييسها عبر استعارة التفاوض كما هو لدى إمبرتو إيكو، أو من يحاول تجسيدها من خلال افتراض صلات انسيابية وأمنة عبر استعارة الجسر الذي يصل بين ضفتين، أو من يتخذ من الضيافة والاستضافة خلفية استعارية لمعاينتها، استضافة لغة للغة أخرى وثقافة لأخرى ليدخلها في نطاق آداب وأخلاقيات الضيافة الإبراهيمية كما هو لدى جاك دريدا، أو محاولة تمثيلها من خلال استعارة من استعارات العشق والتوحد والتماهي، استعارة أكثر حميمية وشهوانية، استعارة ملؤها الرغبة والشغف، استعارة تعلق فيها لغة لغة أخرى مثل شعلة أو قبة، على حد تعبير دريدا، أو تمثيلها بوصفها ديناً مُعسراً صعب السداد، على نحو ما يرى دريدا أيضاً، أو من يمثلها عبر استعارة الترميم، بوصفها نوعاً من أنواع الترميم والاستعادة لمزهرية مُهشّمة ليست استعادتها شيئاً آخر سوى محاولة لاستعادة اللغة الصافية كما هو لدى فالتر بنيامين، وإذا كانت كل هذه الاستعارات وسواها على اختلافها وتفاوت وتباين مرجعياتها تحاول مقارنة الترجمة والإمساك بماهيتها وخصوصيتها؛ فإن المؤكد، وما يصادق عليه التاريخ والخبرة والواقع، رغم كل ما تتطوي عليه هذه الاستعارات من دلالات وقيم إنسانية وأخلاقية ومعرفية وثقافية، وما تحويه من سرديات ضمنية، وربما انطباقها على بعض حالات ولحظات من لحظات وحالات الترجمة، هو أن الترجمات تُمارَس بحكم طبيعتها البينية في عوالم حافلة بالمواجهات والتوترات والصراعات والصدمات والحروب على أصعدة شتى، ما بين السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي والجندي. إذ إننا في عوالم لا تكف عن السرد، ولا تكف عن التأطير وإعادة التأطير ولا تكف عن الصراع؛ ومن ثم فإننا نحيا في عوالم من السرديات والتأطيرات المتصارعة، وهو ما ينعكس بدوره على أفعال وممارسات الترجمة.

هذا فضلاً عن أن وسائط الترجمة، الماثلة في لغات العالم، هي ذاتها مُثَقَلَةٌ برواسب وآثار وربما جروح وندوب هذه المواجهات والصراعات والصدمات والحروب

والتوترات، على شتى المستويات والأصعدة، خصوصاً أن لغاتنا ذاتها ليست محايدة أو شفافة في علاقاتها بمراجعها ومفاهيمها وتصوراتها وقضاياها. وإنما هي دوماً مُحَمَّلَة ومُثَقَّلَة ومحكومة بتواريخ ممارساتها وخبرات وتواريخ مُستخدِمِها، والمنظور الذي تفرضه هذه التواريخ وتلك الموروثات على هؤلاء المُستخدِمِين المُنخرِطين في كل أشكال هذه المواجهات، فضلاً عما تفرضه علاقات القوة غير المتكافئة وتفاوتات علاقات القوة، كل هذا بالإضافة إلى تفاوت الثروات اللغوية ذاتها بين اللغات، وهو تفاوت ناتج عن تفاوت الثروات الفنية والأدبية والعلمية والمعرفية والثقافية، وسواها .

لقد أخذت تكشف لنا دراسات الترجمة المتولدة في رحاب النظرية ما بعد الكولونيالية، على مدار العقود الأربعة الماضية، عن مدى اشتباك وانخراط وتورط الترجمة مع الاستعمار وآليات الهيمنة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في صورها المتنوعة، الفجة منها والرهيبة، العنيفة والمُطَفَّة. إذ يمكن للمتابع اليقظ لهذه الدراسات ولواقع الترجمة وممارساتها على امتداد التاريخ أن يدرك بجلاء أن الترجمة هي إحدى أدوات إنتاج فوارق القوة ومن ثم إحدى أدوات إنتاج فوائض القيمة ليس فقط على مستوى رؤوس الأموال الثقافية والرمزية، وإنما أيضاً على مستوى الرساميل المادية؛ من حيث قدرة الترجمة على أن تتحول إلى قوة اقتصادية فاعلة بالنسبة للمجتمعات والثقافات الأكثر إنتاجاً وامتلاكاً للمعرفة في عالم اليوم، فضلاً عن دورها كقوة ناعمة.

وبهذا المعنى تتضاف إلى قدرة الترجمة والدور الذي تلعبه على المستويات الثقافية والرمزية بالنسبة لثقافات مُنتِجة وأخرى مُستهلكة، وعلى مستويات الهيمنة والتبعية، قدرتها على تحويل تلك الفروقات الثقافية والرمزية إلى فروق اقتصادية ملموسة بالمعنى المباشر، من خلال بيع وشراء حقوق الترجمة، وما قد ينتج من مكاسب عن حقوق الملكية الفكرية، أو من خلال منح الحقوق للغات أو مؤسسات بعينها وحجبها عن لغات و/أو مؤسسات أخرى. هذا فضلاً عن دور الترجمة في شتى أشكال الوساطات والشراكات الاقتصادية المباشرة. ولا يقتصر الأمر على هذا فقط، أي على

هذا الاشتباك بين الترجمة وإنتاج علاقات قوة غير متكافئة وإعادة إنتاج تفاوتات علاقات القوة وفوائض القيمة الناتجة عنها، بل إنه يتجاوز هذا إلى كون الترجمة أحد شروط إمكانية الاستعاضة بالسياسي عن العسكري، أو استكمال العسكري من خلال السياسي، في ظل ما يجري ويحتدم من صراعات وحروب بين الأمم والجماعات المختلفة لغويًا. وهي بهذا المعنى تلعب أيضًا أدوارًا اقتصادية في صلب عمليات إدارة الصراع بين القوى المتقاتلة أو المتصادمة. بعبارة أخرى، إنها تصبح في حالات معينة شرط إمكان السياسي. هذا فضلاً عما تلعبه ويمكن أن تلعبه من أدوار سياسية وثقافية مركبة وخطرة في قبول الآخر أو رفضه، حبه أو كرهه، تحسين صورته وتعديلها أو تقبيحها وتشويهها عبر كل ألعاب التأطير المختلفة، والكثير سوى ذلك. ولذا فإن وصفها أو وصمها بالخيانة ليس بعيدًا عن كل هذا وسواه.

لكل هذا، وللعديد من الأسباب الأخرى التي قد لا يتسع المقام لسردها، تشكل الترجمة ممارسة جدلية لا ينفك فيها اللغوي والسرد والسياسي عن الثقافي والعلمي والمعرفي والجندي والتجاري والاقتصادي. وهي بهذا المعنى تُشكّل ممارسة بالغة التركيب والتعقيد، خصوصًا في ظل خرائط علاقات القوة التي تفاوتت فيها دومًا مساحات الأمم والدول والمجتمعات اللغوية والثقافية سواء في عالم اليوم أو على امتداد التاريخ، والتي حتى حين تتعدل أو تتغير فيها المساحات لا تكف عن إنتاج الفارق.

إذ كما يتبين من خلال دراسات الترجمة المتولدة من رحم النظرية ما بعد الكولونيالية؛ فإن الإمبراطورية على امتداد تاريخها لم تكن تكتفي قط بالاستيلاء على رؤوس الأموال المادية فحسب، بل كانت تسعى دومًا إلى أن تستملك إلى جانب رؤوس الأموال المادية رؤوس الأموال الثقافية والرمزية وتخضعها لمنظومة قيمها وأولوياتها وتفضيلاتها. وبهذا المعنى فقد ظلت الترجمة تمثل حقلًا خصبًا للمواجهات والصراعات السياسية، ومؤسسة لا غنى عنها من مؤسسات الإمبراطورية؛ أو أي مشروع امبريالي توسعي، قديمًا وحديثًا.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- التوحيدى (أبو حيان): "كتاب الإمتاع والمؤانسة"، صححه وضبطه وشرحه غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الجزء الثالث، 1953.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): "البيان والتبيين"، ج1، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1985.
- الأصفهاني (الراغب): "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1420هـ.
- القيرواني (الحصري): زهر الآداب وثمر الألباب، ج1، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- دون مؤلف (ألف ليلة وليلة): طبع وليم جى مكنّا طن، ط. الثانية سلسلة "الذخائر"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1996.

ثانياً: المراجع العربية:

- دومة (خيرى): "الحديث: سيرة مصطلح سردي مهمل"، ضمن أنت (ضمير المخاطب في السرد العربي)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 2016.

ثالثاً: الدوريات:

- بنيامين (فالتر): "الحكايات"، ترجمة خيرى دومة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (العددان 90/89) ربيع/صيف 2014.

رابعاً: المراجع المترجمة:

- جان - فرانسوا ليوتار: الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.

- جورج لايكوف، ومارك جونسون: الفلسفة في الجسد: العقل المجسد وتحديه للفكر الغربي، ترجمة طارق النعمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.
- جورج لايكوف: "لا تفكر في فيل"، ترجمة طارق النعمان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- دوجلاس روبنسون: "الترجمة والإمبراطورية: نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية"، ترجمة ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2005.
- سوزان باسنيت، أندريه ليفيفير: بناء الثقافات: مقالات في الترجمة الأدبية، ترجمة محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- لورانس فينوتي: اختفاء المترجم: تاريخ للترجمة، ترجمة سمر طلبة، مراجعة محمد عناني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2006.

خامساً: المراجع الأجنبية:

- Baker, M. (2007). Reframing conflict in translation. *Social Semiotics*, 17(2), 151-169.
- Barthes, R. (1977). *Image, Music, Text: Essays selected and translated by Stephen Heath*. Hill and Wang.
- Benjamin, W. (1923). 2004. The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*. *The Translation Studies Reader*. 15-25.
- Benjamin, W. (1969). The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov. transl. H. Zohn,. In: H. Arendt, (Ed.), *Illuminations*. (New York: Schocken Books, 1965) 83-107.
- Bhabha, H. K. (Ed.). (2013). *Nation and narration*. Routledge. 1-7.
- Bruner, J. S. (2009). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Bruner, J. (1991). The narrative construction of reality. *Critical inquiry*, 18(1), 1-21.
- Derrida, J. (1985). Des tours de Babel. *Difference in translation*, 167.
- Derrida, J. (2001). What is a "relevant" translation? *Critical Inquiry*, 27(2), 174-200.
- Eco, U. (2004). *Mouse or Rat? Translation as Negotiation*. Orion House London.
- Fisher, W. R. (1984). Narration as a human communication paradigm: The case of public moral argument. *Communications Monographs*, 51(1), 1-22.
- Fisher, W. R. (1985). The narrative paradigm: In the beginning. *Journal of communication*, 35(4), 74-89.

- Goffman, E. (1986) Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. Northeastern University Press.
- MacIntyre, A. (2007) After Virtue: A study in Moral Theory. University of Notre Dame Press.
- Ricoeur, P. (1988). Time and narrative (Vol. 3). University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1992). Oneself as another. University of Chicago Press.

كتاب (فتيا فقيه العرب) لابن فارس
في ضوء الدراسات البينية في العربية
د. سارة محمد أبو السعود الشيخ

كتاب (فتيا فقيه العرب) لابن فارس في ضوء الدراسات البينية في العربية

د. سارة محمد أبو السعود محمد الشيخ

كلية الدراسات الإسلامية

والعربية للبنات

جامعة الأزهر - بورسعيد

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وعلى وصحبه وبعد ...
فقد تطور البحث العلمي ملبياً ما يتطلبه العصر، وما تقتضيه المعاصرة؛
فتجاوز مرحلة العكوف على التخصص الواحد منطلقاً إلى آفاق أرحب بين أنواع
العلوم، لترصد ما بينها من وشائج التلاقي وروابط التشابك، مقدمة صورة أشمل
لنتائج أوسع، تخدم الفكر، وتنشط الوعي، وتقيد الإنسانية.

وإذا شهد هذا الاتجاه في العصر الحاضر نهضة كبيرة في هذا الإطار، فإن
تباشيره منبثقة من أعماق تراثنا العربي، فقد زخر بالأصول البينية، وقدم لنا دراسات
في أحضان الفقه وأصوله فقدم الأزهرى (ت: 370هـ) صاحب معجم تهذيب اللغة
(الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي) وقدم ابن فارس (ت: 395هـ) صاحب معجم
مقاييس اللغة (حلية الفقهاء)، وقدم الفيومي (ت: 770هـ). المصباح المنير، والتقى
الدرس اللغوي بالفقهي، وزخرت كتب أصول الفقه بقضايا اللغة كالحقيقة والمجاز
واللفظ والمعنى، وأفرد الإمام الشافعي في كتابه (الرسالة) باباً في السياق .

وقد دفعني إلى دراسة كتاب (فتيا فقيه العرب): إثبات وجود جذور الدراسات

البينية في تراثنا الإسلامي والعربي، فكتاب (فتيا فقيه العرب) لابن فارس اللغوي الرائد، والمعجمي النابه، درس لغوي في أحضان الفقه، وتنفّح مادته على فروع أخرى من العلوم، يهدف هذا البحث إلى درسه في ضوء الدراسات البينية؛ ليجلّي معالمها فيه، وآفاقها التي يمكن أن تتبثق منه في ضوء المنهج الوصفي الذي يتكئ على المنهج التاريخي من خلال النقاط الآتية :

- 1- مدخل: الدراسات البينية للعربية قديماً وحديثاً.
- 2- المبحث الأول: كتاب (فتيا فقيه العرب) الهدف والمادة والمنهج والأثر.
- 3- المبحث الثاني: كتاب فتيا فقيه العرب وأبعاد الدراسة البينية
- 4- الخاتمة: وبها أهم النتائج والتوصيات.

أولاً: المدخل:

الدراسات البيئية قديماً وحديثاً

موضوع الدراسات البيئية من الموضوعات الثرية، الحرية بالاهتمام، الجديرة بالعناية، حيث باتت سمة هذا العصر، ومظهر ارتقاء البحث العلمي، وأمانة تطوره، وآية نضجه، ومصادقية انطلاقه إلى آفاق أرحب ومجالات أوسع، برؤى أشمل، ومناهج أعم وآليات أكبر فإذا هو يخلق في عوالم أفسح، منطلقاً من قيود التخصص الدقيق، في جزره المنعزلة، متجاوزاً تخوم الانغلاق، وحواجر التقوقع، وحدود التفرد، إلى تفاعل يحقق تكامل المعرفة، وتشابك العلوم، وتلاحق الثقافات، وتتغام الأفكار، وتضافر الرؤى، لإفراز مزيج معرفي متنوع المذاق، متعدد الثمار، يصب في خدمة الإنسان ونفعه، ونهضة المجتمع ورقيه، وتتميته وازدهاره⁽¹⁾.

والدراسة البيئية يقصد بها الدراسة التي تجمع بين فرعين من فروع العلم أو أكثر، بهدف رصد تضافر معطياتها في الوصول إلى نتائج أعم، يساعد في تحقيقها تعدد الروافد كلٌّ يكمل الآخر؛ لتصب فيما يعود على البشرية بالنفع والخير.

هذا... «ويتعدد مفهوم البيئية بتعدد مجالات استعماله اللغوية والعلمية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وهو على العموم يحيل على الوضعيات أو الحالات الوسطية بين شيئين أو شخصين أو زمنين أو قضيتين»⁽²⁾.

ومعنى الدراسة البيئية: «تقاطع العلوم والتخصصات، وتداخلها والتكامل المعرفي فيما بينها، وهدم الأسوار الفاصلة بين تخصص وآخر لأن اقتصار كل علم على حدوده المعرفية الضيقة يؤدي إلى الجمود، ويحول دون ظهور كشوف جديدة ذوات بال في كل علم على حدة، بينما تتكامل المعارف الإنسانية على اختلاف مجالاتها لتظهر علوم وكشوف جديدة نافعة للبشرية»⁽³⁾.

فهي « بحوثٌ علميةٌ مُعمَّقةٌ، لا يقنعُ أصحابُها بالاكْتفاء بالتخصص الدقيق؛ منفردًا، بل يتوخَّون الكشفَ عن مناطق الخوم: (التجاور، التلاقي، التقاطع، التشابك، التقارب) بين العلوم، وهي دراساتٌ تجمعُ بين النظرة التخصصية الدقيقة، والنظرة الموسوعية الشاملة، وتؤمنُ بالتكامل المعرفي بين كافة العلوم»⁽⁴⁾.

في ظل هذه الدراسات تنفتح المعارف وتتآزر، وتعمق التوعية، وتجدد رسائل البحث ومناهجه وأدواته وآلياته في هذا المزيج الفكري الناهض المتكامل الذي يؤكد للعلوم وحدة الهدف.

وقد حفلت العربية قديماً وحديثاً بهذه الدراسات، ففي مجال العلاقة بين الفقه والعربية -ذلك المجال الذي ينتمي إليه الكتاب المدروس- تعانق الفرعان تأثيراً وتأثراً، واشترط في الفقيه بصره بالعربية، وكان الإمام الشافعي رضي الله عنه كما قال أبو عبيد «ممن تؤخذ عنه اللغة»⁽⁵⁾.

كما كان ابن فارس اللغوي فقيهاً، وإن التمكن في العربية معيار التمكن في الفقه، ألمح إلى ذلك ابن جني بقوله: «إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»⁽⁶⁾.

وشهد تاريخ الفكر البيني في العربية في هذا المجال نتاجاً مبكراً؛ فظهرت المعاجم الفقهية مثل:

1- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، للأزهري (ت: 370هـ).

ويعتبر كتاب الزاهر « أول لبنة في محاولة إنشاء علم مستقل يختص بلغة الفقه فكان عمدة الفقهاء في تفسير ما يشكل عليهم من اللغة المتعلقة بالفقه »⁽⁷⁾.

وقد أعرب الأزهري عن موضوع كتابه، وسبب تأليفه فقال: « عطف على النظر في المؤلفات التي صنفها فقهاء أمصار المسلمين من الحجازيين والعراقيين وغيرهم من الأئمة المتقنين وذوي البصائر المميزين فدرستها وأخذت حظي من

فوائدها وأفيت أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ... أتقّبهم بصيرة وأبرعهم بياناً وأعزّهم علماً وأفصحهم لساناً وأجزلهم ألفاظاً وأوسعهم خاطراً فسمعت مبسوط كتبه وأمّهات أصوله من بعض مشايخنا وأقبلت على دراستها دهرًا واستعنت بما استكثرت من علم اللغة على تقهّمها إذ كانت ألفاظه - رحمه الله - عربية محضة ومن عجمة المولدين مصونة وقدّرت تفسير ما استغرب منها فعلمت أنّي إن استقصيت تخريجها كثر حتى يمل قارئه فأعملت رأيي في تفسير ما استغرب منها في الجامع الذي اختصره أبو إبراهيم إسماعيل ابن يحيى - رحمه الله - من جميعها وزادني رغبة فيما أردته حرص طائفة من المتفقهة على استفادتها»⁽⁸⁾.

ورتب الأزهري الكتاب على حسب الموضوعات الفقهية ، فبدأ بباب الطهارة ثم باب النية ثم باب ما يوجب الغسل ثم باب التيمم ثم باب ما يفسد الماء ثم باب الحيض ثم باب الصلاة ثم باب الأذان إلى آخره، فكان يشرح الألفاظ الغامضة شرحاً لغوياً ، ويؤكد ذلك بآيات قرآنية ⁽⁹⁾ وأحاديث نبوية ⁽¹⁰⁾ وأبيات شعرية ⁽¹¹⁾.

وقد نال الزاهر شهرة كبيرة بين العلماء حتى وصفه ابن خلكان بأنه عمدة الفقهاء، يقول: «له تصنيف في غريب الألفاظ التي تستعملها الفقهاء في مجلد واحد، وهو عمدة الفقهاء في تفسير ما يشكل عليهم من اللغة المتعلقة بالفقه»⁽¹²⁾.

2- حلية الفقهاء، لابن فارس (ت: 395هـ).

وهذا الكتاب وإن كان عنوانه يوحي بأنه كتاب فقهي ، إلا إنه كتاب في اللغة، فهو أيضاً شرح وتوضيح لغريب الألفاظ التي وردت في (مختصر المُرَني) لكتاب (الأم) للإمام الشافعي ، يقول المُرَني: « اختصرتُ هذا من عِلْمِ الشافعيِّ، ومن مَعْنَى قولهِ، لأَقْرَبَهُ على مَنْ أَرَادَهُ »⁽¹³⁾.

هذا... «وقد نهج ابن فارس نهجاً طيباً في الشرح، حيث كشف إلى جانب المعنى اللغوي عن مراد الشافعي، رضي الله عنه، واحتج له، وبَيّن منزلته في العربية»⁽¹⁴⁾.

والكتاب يبدأ بمقدمة ذكر فيها ابن فارس بعض تعريفات ومباحث في أصول الفقه وسماها أبواباً فبدأ باب القول في مأخذ العلم ، فباب القول في العلم والفقه، فباب القول في النظر والجدل والحجة والدليل والعلة ثم باب القول في الناسخ والمنسوخ، ثم باب القول في الحظر والإباحة، باب الخصوص والعموم وأخيراً ذكر باب كلمات صدر به كتابه .

ثم أتبع ذلك بذكر الألفاظ والمصطلحات الواردة في (مختصر المزني) ورتب الكلمات على حسب الأبواب الفقهية ، وجعل لكل كتاب أبواباً ، فمثلاً بدأ بكتاب الطهارة ، وذكر فيه أبواب : الآنية، السواك ، الوضوء ، القول في مسح الرأس وغسل الرجلين ، القول في الأذنين ، باب القول في موالاة أعضاء الوضوء باب الاستطابة باب ما ينقض الوضوء ، باب الجنابة ، باب التيمم ، باب قدر الماء الذي ينجس ولا ينجس ، باب الحيض .

أما عن منهجه في توضيح الألفاظ فكان يحاول إزالة اللبس عن معاني الألفاظ بطرق عديدة كذكر اللفظ الأعراف والأشهر، والبيان بالضد، وبيان التغيرات بين المتشابهات ، فضلاً عن الإحالة إلى العرف في مواضع عدة (15) .

وكان يؤكد صحة ما يقول بالاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة(16)، والأحاديث النبوية الشريفة(17)، وكذلك بالأبيات الشعرية(18) .

3- المغرب في ترتيب العرب، للمطرزي (ت: 610هـ).

هو معجم لغوي فقهي ، غنى فيه المطرزي بشرح غريب الألفاظ التي ترد في كتب الفقه الحنفي وتعدى ذلك إلى شرح مزيد من غرائب اللغة وأعلام البلدان والرجال محتجاً بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال أئمة العربية ، وقد استقى مادة كتابه من كتاب آخر له اسمه (المُعَرَّب) الذي اعتمد فيه على مجموعة كتب فقهية متخصصة في الفقه الحنفي ذكرها في مقدمة كتابه، حيث قال : « هذا ما سبق به الوعد من تهذيب مصنفي المترجم بالمُعَرَّب وتتميقه وترتيبه

على حروف المعجم وتلفيقه اختصرته لأهل المعرفة من ذوي الحمية والأنفة من ارتكاب الكلمة المحرفة بعدما سرحت الطرف في كتب لم يتعدها في تلك النوبة نظري فتقصيتها حتى قضيت منها وطري كالجَامِع لِشَرَحِ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِي وَالزِّيَادَاتِ بِكَشْفِ الْحُلُونِي وَمُخْتَصَرِ الْكَرْخِي وَتَفْسِيرِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْقُدُورِيِّ وَالْمُنْتَقَى لِلْحَاكِمِ الشَّهِيدِ الشَّهْرِ وَجَمْعِ التَّقَارِيقِ لِشَيْخِنَا الْكَبِيرِ وغيرها من مصنفات فقهاء الأمصار ومؤلفات الأخبار والآثار وقد اندرج في أثناء ذلك ما سألني عنه بعض المختلفة إلي وما ألقى في المجالس المختلفة علي ثم فرقت ما اجتمع لدي وارتفع إلي من تلك الكلمات المشكلة والتركيبات المعضلة على أخوات لها» (19).

أما عن ترتيب المواد داخل الكتاب ، فقد رتبّه هجائياً على حسب أوائل الكلمات، فهو يعتبر « أول معجم فقهي يتبع الترتيب المعجمي ، ولكن من غير تجريد» (20)، وقد بينّ منهجه في المقدمة فقال : « فقدمت ما فاؤه همزة ثم ما فاؤه باء حتى أتيت على الحروف كلها وراعت بعد الفاء العين ثم اللام ولم أراع فيما عدا الثلاثي بعد الحرفين إلا الحرف الأخير الأصلي» (21)، فبدأ بباب الهمزة فالباء فالتاء فالثاء فالجيم فالحاء إلى آخر الحروف ، فنكر في باب الهمزة مع التاء مثلاً المواد كالتالي : (أت ب) (أت م) (أت ن) (أت ي) ، وذيّل معجمه بباب في مسائل النحو والصرف ذكر فيه التذكير والتأنيث ، والنسبة ، والحروف وغير ذلك .

وكان يؤكد المعنى بآيات قرآنية (22) ، وأحاديث نبوية (23) ، وأبيات شعرية (24).

4- تهذيب الأسماء واللغات، للنووي (ت: 676هـ)

وهو معجم فقهي اعتمد أبو زكريا النووي في تصنيفه على عدة كتب ذكرها في مقدمة كتابه، يقول : « فأجمع إن شاء الله الكريم الرؤوف الرحيم ... كتاباً في الألفاظ الموجودة في "مختصر أبي إبراهيم المزني" و"المهذب"، و"التنبيه"، و"الوسيط"، و"الوجيز"، و"الروضة"، وهو الكتاب الذي اختصرته من شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي، رحمه الله ، فإن هذه الكتب الستة تجمع ما يحتاج إليه من اللغات، وأضم إلى ما فيها

جُملاً مما يحتاج إليه مما ليس فيها؛ ليعم الانتفاع به إن شاء الله تعالى، اللغات العربية، والعجمية، والمعرية، والاصطلاحات الشرعية، والألفاظ الفقهية، وأضم إلى اللغات ما في هذه الكتب من أسماء الرجال، والنساء، والملائكة، والجن، وغيرهم»⁽²⁵⁾.

وقد بين النووي منهجه في تأليف كتابه في المقدمة، فقال: « وأرتب الكتاب على قسمين: الأول: في الأسماء. والثاني: في اللغات. فأما الأسماء فضربان: الأول: في الذكور. والثاني: في الإناث. فأما الأول فثمانية أنواع: الأول: في الأسماء الصحيحة، كمحمد، وإبراهيم... الثاني: في الكنى، كأبي القاس... الثالث: الأنساب والألقاب والقبائل، كالزهري، والأوزاعي، والبويطي، والمزني... وأما الضرب الثاني، وهو النساء، فهو سبعة أنواع على الترتيب المذكور في الرجال، ويسقط منهن النوع الخامس... وأما القسم الثاني: اللغات: فأرتبها أيضاً على حروف المعجم على حسب ما سبق من مراعاة الحرف الأول والثاني وما بعدها، مقدماً الأول فالأول، معتبراً الحروف الأصلية ولا أنظر إلى الزوائد»⁽²⁶⁾.

ويعتبر هذا الكتاب « من المعجمات الدلالية المتميزة عن المعجمات المؤلفات من حيث الترتيب، فقد رتبته النووي على الطريقة الهجائية مراعيًا الحرف (الأول والثاني وما بعدهما)، مقدماً الأول فالأول، معتبراً الحروف الأصلية، ولم ينظر إلى الزوائد... وذلك لينتفع به بعض المتقهي من لا يعرف التصريف، ولمنهجه هذا لم يرد ما جاء بكتب الأسبقين فقط، وإنما أضاف شيئاً جديداً إلى اللغات العربية والعجمية والمعرية والاصطلاحات الشرعية والألفاظ الفقهية وغيرها»⁽²⁷⁾.

وكان يؤكد المعنى بالآيات القرآنية⁽²⁸⁾، والأحاديث النبوية⁽²⁹⁾، والأبيات الشعرية⁽³⁰⁾.

5- المصباح المنير، للفيومي (ت: 770هـ).

وهو مُختَصَر كتاب (الشرح الكبير) والشرح الكبير هو كتاب (فتح العزيز شرح الوجيز) للرافعي (ت: 623هـ) يقول الفيومي في مقدمة المصباح المنير: «إني كنت

جمعت كتابا في غريب شرح الوجيز للإمام الرافعي وأوسعت فيه من تصارييف الكلمة... غير أنه افترقت بالمادة الواحدة أبوابه فوعرت على السالك شعابه... فأحببت اختصاره على النهج المعروف والسيل المألوف ليسهل تناوله بضم منتشره ويقصر تطاوله بنظم منتشره»⁽³¹⁾ .

والمصباح المنير من المعاجم التي اتبعت الترتيب الألفبائي ، فقد قسم الفيومي موادده على حسب حروف الهجاء ، وسمى كل حرف كتابا وجعل تحت كل باب ما يشبه الفصول ، فمثلا ذكر في كتاب الألف : (الألف مع الباء وما يثلاثهما) ثم (الألف مع التاء وما يثلاثهما) ثم (الألف مع الناء وما يثلاثهما) ثم (الألف مع الجيم وما يثلاثهما) وهكذا حتى يصل إلى (الألف مع الياء وما يثلاثهما) .

وقد أعرب الفيومي عن المنهج الذي اتبعه في المقدمة فقال : « قيدت ما يحتاج إلى تقييد بألفاظ مشهورة البناء فقلت مثل فلس وفلوس...وفي الأفعال مثل ضرب يضرب أو من باب قتل وشبه ذلك...معتبرا فيه الأصول مقدما للفاء ثم العين لكن إذا وقعت العين ألفا وعرف انقلابها عن واو أو ياء فهو ظاهر، وإن جهل ولم تمل جعلتها مكان الواو...وأما الأسماء الزائدة على الأصول الثلاثة فإن وافق ثالثها لام ثلاثي ذكرته في ترجمته نحو البرقع فيذكر في برق وإن لم يوافق لام ثلاثي فإنما ألترم في الترتيب الأول والثاني وأذكر الكلمة في صدر الباب مثل إصطبل... (وسميته بالمصباح المنير في غريب الشرح الكبير)»⁽³²⁾ .

هذا... ويعتبر المصباح المنير « من المعجمات الأصلية التي تحتوي على أصالة في البحث اللغوي...ومن محاسن المصباح المنير أن مؤلفه ختمه بخاتمة جلييلة في الصرف وتعداد أكثر المراجع التي رجع إليها في التأليف»⁽³³⁾

قال : «وقد اقتصررت في هذا الفرع أيضا على ما يتعلق بألفاظ الفقهاء وسلكت في كثير منه مسالك التعليم للمبتدئ والتقريب على المتوسط ليكون لكل حظ حتى في كتابته. وهذا ما وقع عليه الاختيار من اختصار المطول وكنت جمعت أصله من

نحو سبعين مصنفًا ما بين مطول»⁽³⁴⁾ ، وعدد الفيومي هذه المصادر في خاتمة الكتاب⁽³⁵⁾، وقد صرح باقتصاره على شرح الألفاظ الفقهية وكان الفيومي يؤكد المعنى بالآيات القرآنية⁽³⁶⁾، والأحاديث النبوية⁽³⁷⁾، والآيات الشعرية⁽³⁸⁾.

وغير ذلك من المعاجم الفقهية، وهناك قضايا لغوية متعددة تخر بها مصادر الفقه وأصوله، كما شهد العصر الحديث نشاطاً ملحوظاً في الدراسات البينية العربية بوجه عام، واحتلت اللغة مكاناً مرموقاً في هذا الإطار؛ لأنها أداة العلم؛ فانفتحت على العلوم جميعها، وظهر لعلم اللغة أنواع متعددة، كعلم اللغة الاجتماعي والجغرافي، والنفسي، وعلم اللغة والحاسوب، وفي مجال علم اللغة بالفقه ظهرت معاجم فقهية حديثة مثل:

1- القاموس الفقهي، لساعدي أبو حبيب.

وهذا القاموس يربط بين المعنى اللغوي والمعنى الفقهي ، وقد ذكر المؤلف اسمه وسبب تأليفه في المقدمة فقال :«وقد أسميته:القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً وشيته بآيات بينات من القرآن الكريم...وحليته بصحيح الحديث الشريف.. وضمنته التعريف الشرعي، والفقهي للكلمة، ليكون المسلم على بصيرة من أمره، فهما لغة الشرع والفقه... ولأن الكلمات التي لم تثبت لها معان معينة في الشرع الحنيف، ولا في الفقه الخالد يجب حملها على مقتضى اللغة العربية ، ولأن نصوص الشريعة الغراء قد وهبت الكلمة العربية معاني جديدة لم تعرفها قبلاً»⁽³⁹⁾.

وبين المنهج الذي سلكه في معجمه في عدة نقاط هي : تقديم الفعل الأصلي للكلمة. ترتيب الأفعال ترتيباً هجائياً، لا فرق بين مجرد ومزيد، ترتيب الأسماء ترتيباً هجائياً، اعتماد شواهد من القرآن الكريم، والحديث الصحيح... أخذنا بالترتيب الآتي للمذاهب الفقهية: المالكي، الحنفي، الشافعي، الحنبلي، الظاهري، الجعفري، الزيدي، الإباضي ، وإذا اتفق أكثر من مذهب على التعريف ذكرنا المذاهب المتفقة، والتعريف المتحد...⁽⁴⁰⁾.

فهذا المعجم اتبع الترتيب الألفبائي، فرتب المواد على حسب الحروف الأبجدية، وهو يعتبر معجماً فقهياً متخصصاً، فيعنى بالمعنى الاصطلاحي للألفاظ الفقهية مبيناً آراء الفقهاء في ذلك⁽⁴¹⁾.

2- معجم الفقهاء، لمحمد رؤاس قلعه جي .

هذا المعجم اعتنى بالمصطلحات الفقهية مع ترجمتها باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، وهو عمل مشترك اشترك في تنفيذه : أ.د/ محمد رؤاس قلعه جي وأ.د/ حامد صادق قنبي (وضع مصطلحاته بالإنجليزية) وأ/ قطب مصطفى سانو (وضع مصطلحاته بالفرنسية) ، وترى في مقدمة المعجم اسمه والهدف من تأليفه ، وعدد المصطلحات الواردة فيه ، وكذلك المنهج المتبع ، يقول: «نضع بين يدي القارئ معجمنا هذا الذي أسميناه " معجم لغة الفقهاء " جمعنا مادته من خلال رحلة استمرت أكثر من خمسة وعشرين عاماً... بلغ ما جمعناه (4390) مصطلحاً عربياً و(4370) مصطلحاً إنجليزياً. هذا وقد رردنا هذه الكلمات الاصطلاحية إلى أصولها اللغوية، وأثبتنا تعريفها اللغوي، ثم أردفناه بمراد الفقهاء اصطلاحاً، ثم حاولنا إثبات ما يقابل هذه المصطلحات قديمها وحديثها باللغة الإنجليزية أولاً ثم أتبعناها بالمقابل الفرنسي. والذي حدانا لأن نسلك هذا السبيل أن اللغة العربية باتت لغة دولية في القانون الدولي، وأن المؤتمرات الدولية قد أفسحت مكاناً أوسع للشرعية الإسلامية وصار الفقه الإسلامي معتمداً في الدراسات القانونية المقارنة، وهذا المعجم التخصصي خطوة أولى يفيد الباحثين والدعاة العرب خاصة... أما التصنيف فقد رتبنا فيه الألفاظ ترتيباً ألفبائياً دون مراعاة لأصلي أو مزيد معتمدين الاسم دون الفعل إلا عندما يشتهر تداول الفعل بين الفقهاء فنعمده»⁽⁴²⁾.

3- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، د/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم .

وهذا الكتاب يعد من المعاجم الفقهية المتخصصة ، وقد أبان مؤلفه عن سبب تأليفه لهذا المعجم ومنهجه الذي اتبعه، حيث قال في مقدمته : «جمعت الشوارد من الكتب النوارد التي عنيت بالغريب لغة، وقرآنا، وفقها، وحديثاً وأصولاً، بما لا تجده مجموعاً في

مكان واحد، وعرضت لاختلافهم في المعنى الاصطلاحي ولو لفظيًا ليفيدنا في ذلك سعة علم الفقهاء باللغة فيعبرون عن المعنى الواحد بعبارات متعددة على غاية الإيجاز مما يتعذر على غيرهم فعله...ولربما يكون تغير اللفظ منبها على نكتة خفية... ومن عجيب ما رأيت لفقهائنا أن المصطلح يكون له من المعاني اللغوية ما يزيد على العشرة، ثم يؤتى بالمعنى الاصطلاحي فتجد له صلة ومساسا بكل معنى من هذه المعاني اللغوية... كمصطلح السنة مثلا، انظر إلى المعاني اللغوية له، ثم انظر المعنى الاصطلاحي تجد له صلة ومساسا بجميع المعاني اللغوية. وقد يتحد المعنى اللغوي لكثير من الألفاظ كالقصد الذي هو معنى الحج، وهو معنى التيمم، وهو معنى النية أيضا... وأوردت من الشواهد القرآنية والحديثية، وأقوال العرب شعرا، ونثرا وأمثالا ما يثبت المعنى في ذهن المتعلم ويؤكدده... ورتبت الألفاظ والمصطلحات ترتيبا ألفبائيا دون تجريد المادة إلا من مثل الألف، واللام، وأب، وأم ليتيسر على الباحث الوصول إليها»⁽⁴³⁾.

وغير هذه المعاجم الفقهية ، فضلاً عن الدراسات اللغوية الفقهية .

هذا ... ولأهمية الدراسات البينية فقد عقدت مؤتمرات تحمل عنوان الدراسات البينية ، من ذلك مؤتمر كلية دار العلوم بالمنيا تحت عنوان (الدراسات البينية في العلوم العربية والإسلامية في ضوء التسارع التكنولوجي والمعرفي)، وكان من توصيات هذا المؤتمر⁽⁴⁴⁾:

1- دعا إلى تبني الرؤية البينية في مجال الأنظمة العلمية القائمة في التعليم؛ من أجل أن تترسخ لدى المتعلم قيم تعدد المنظورات وتفاعلها وتكاملها؛ فلا تستقطبه أحادية المنهج، أو انغلاق التخصص.

2- وجّه الدعوة للمجالس العليا للجامعات في عالمنا العربي والإسلامي لاعتماد مقرر خاص باسم (مدخل إلى الدراسات البينية)، يكون متطلبا جامعيا؛ وذلك لبناء معرفة منهجية وعلمية لدى الطالب، تقوم على ربط الظواهر وتكاملية المناهج وتداخل المعارف.

3- أوصى المؤتمر بأن تستثمر العلوم الإسلامية تاريخها الممتد؛ الذي شهد تفاعلاً حيويًا بين فروعها المختلفة من جهة، وبينها وبين علوم العربية وغيرها من المعارف من جهة أخرى.

ومن ذلك أيضا مؤتمر كلية الآداب جامعة القاهرة ، تحت عنوان : (الدراسات البينية في اللغات الشرقية) وكان من توصيات هذا المؤتمر⁽⁴⁵⁾ :

1- إدراج الدراسات البينية في المناهج التعليمية الجامعية ، وتوجيه الباحثين والدارسين إليها في مرحلتي : الماجستير والدكتوراه ، وبحوث أعضاء هيئة التدريس.

2- استقراء التراث للوقوف على جذور الدراسات البينية في جميع المجالات ورصد تطورها في العصر الحديث وتمييزها .

3- إقامة دراسة بينية لأدب الأطفال بين العربية وغيرها من اللغات.

ثانياً: المبحث الأول:

كتاب (فتيا فقيه العرب) الهدف والمادة والمنهج والأثر

الهدف: لابن فارس حس فقهي وحس لغوي، ومن ثمّ كان يناظر الفقهاء، ويأخذهم إلى مجال اللغة، فيباريهم ويحثهم على الدراية بها، والتفقه فيها؛ لتكون عونهم في توضيح الأحكام واستنباطها، وكان ثمرة ذلك كتابه (فتيا فقيه العرب).

يقول القفطي عن ابن فارس: «كان واسع الأدب، متبحراً في اللغة العربية، فقيها شافعيًا، وكان يناظر في الفقه... وإذا وجد فقيهاً أو متكلمًا أو نحويًا كان يأمر أصحابه بسؤالهم إياه، وينظره في مسائل من جنس العلم الذي يتعاطاه، فإن وجده بارعاً جدلاً جرّه في المجادلة إلى اللغة، فيغلبه بها، وكان يحث الفقهاء دائماً على معرفة اللغة، ويلقي عليهم مسائل ذكرها في كتاب سماه (فتيا فقيه العرب) ويخجلهم بذلك ليكون خجلهم داعياً إلى حفظ اللغة، ويقول: من قصر علمه عن اللغة وغولط غلط» (46).

ويقول ابن خلكان عنه: «وله رسائل أنيقة ومسائل في اللغة يعاين بها الفقهاء» (47).

ويتحدث عنه الشيخ عبد السلام هارون قائلاً: «وقد بلغ من حبه للغة وعشقه لها أن ألّف فيها ضرورياً من التأليف وكان يستحث عزيمة معاصريه من الفقهاء أن ينهضوا بتعرّف اللغة والتبحر فيها، وألّف لهم فناً من الإلغاز سماه (فتيا فقيه العرب)، يضع لهم مسائل الفقه ونحوها في معرض اللغة» (48).

أما المادة فقد عالج نحواً من مائة واثنى عشر لفظاً تمثل محور الأسئلة، فضلاً عما يتعرض إليه من مواد يحملها الشاهد الشعري الذي يورده تأكيداً للمعنى، وهذه المواد تمثل مصدراً خاصاً لظاهرة المشترك.

ولم يتبع ترتيباً معيناً في عرض هذه المواد، فلم يرتبها على حسب الأبواب الفقهية، ولم يرتبها ترتيباً أبجدياً بحسب المواد .

المنهج: يتلخص منهج ابن فارس في كتابه في النقاط الآتية:

(1) عالج في كتابه حوالي مائة مسألة فقهية.

(2) اعتمد على أسلوب التجريد، فجرد من نفسه فقيهاً، وقام بسؤاله، فكأنه يسأل نفسه ويجيب ، يؤكد ذلك ما قاله راوي الكتاب في البداية عن ابن فارس (القاضي أبو زرعة): «سمعتُ أبا الحسين أحمد بن فارس يقول: قيل لفقيه العرب : هل يجب على الرجل إذا أسهد الموضوع ؟ قال نعم . الإسهاد ؛ أن يمذي الرجل»⁽⁴⁹⁾.

(3) في المسائل الفقهية التي أوردها ابن فارس دائماً يكون هناك لفظة لها معنيان معنى قريب واضح ، ومعنى بعيد غامض ، تشتمل إجابة ابن فارس على توضيح المعنى البعيد، مثال ذلك : « قيل له ، هل في الربيع صلاة؟ قال نعم ، إذا نضب مأؤه.الربيع: النهر»⁽⁵⁰⁾. وكذلك كل الأمثلة المذكورة في الكتاب .

(4) يذكر الكلمة في تركيب حتى يتضح المعنى، فيوضح المعنى بذكر الاستعمال مما يؤكد حرصه على اللغة الحية التي تعيش على الألسنة والتي تمثل الواقع اللغوي، فهو يرسم صورة حية متحركة للواقع اللغوي في عصره، وهذا يساعد في إقامة معجم تاريخي للغة العربية ، وهو ما نحتاجه في عصرنا الحالي .

ومن أمثلة ذلك : «هل بحمل الصبي اللاعب في الصلاة بأُس؟ قال: لا. اللاعب: الذي يسيل لعابه، يقال: لعب الصبي أو الرجل ،يلعب ؛إذا سال لعابه»⁽⁵¹⁾.

ومنه أيضاً: «قيل: هل للحاكم أن يحكم وبه طيرة؟ قال: لا. الطيرة: الغضب قيل فمتى يحكم؟ قال: إذا تحللت عقده، يقال للرجل إذا سكن غضبه قد تحللت عقده»⁽⁵²⁾، فأكد المعنى بإيراد اللفظ في تركيب تقوله العرب. وغير ذلك من الأمثلة⁽⁵³⁾.

(5) يستعين بمذهبه الفقهي في بيان الفتوى فيقول مثلاً: وهذا مذهبنا، أو مذهب علمائنا. ويذكر ما يميل إليه من الآراء الفقهية بما يؤكد تعانق حسه اللغوي والفقهي. مثال ذلك: «قيل له: ما تقول في رجل توضأ من إناء مُعَوَّج؟ قال: إن مس الماء تعويجه لم يجز. الإناء المعوج (المضئب بالعاج)، يقول: إن باشر الماء العاج لم يجزئه وضوؤه. قال وهذا مذهب علمائنا» (54).

ومن أيضا: «قيل له: هل في الختم زكاة؟ قال: لا. الختم: بيت النحل الذي تعسل فيه ولا زكاة في العسل عندنا» (55). وغير ذلك (56).

وقد يذكر ابن فارس بعض آراء الفقهاء كقوله: «قيل له: على المطلع في الصوم كفارة؟ قال: لا. يقال: أطلع إذا قاء، وأبو ثور يوجب عليه الكفارة، إذا تعمد» (57).

فهو لا يكتفي بذكر المذهب الفقهي فقط، بل يشير إلى بعض آراء الفقهاء، وهذا يدل على تأصل الفقه عنده كتأصل اللغة، فالحكم الفقهي لم يغيب عنه، فمع اهتمامه بالجانب اللغوي، فإنه يركز على الحكم الفقهي في ضوء مذهبفه فهو يعنى بالجانبين معا، حتى إن من ترجم له مثل القفطي ذكر الجانبين، فقال: «كان واسع الأدب، متبحرا في اللغة العربية، فقيها شافعيًا، وكان يناظر في الفقه» (58).

(6) أحيانا يفسر الكلمة بما يحتاج إلى تفسير فيفسر الكلمة بأخرى غامضة المعنى

من ذلك: «قيل له: هل على الفحل صلاة؟ قال: نعم. الفحل: الحصير» (59) (60)

ومنه أيضا: «قيل له: هل يفسد ريق الطوافة الماء؟ قال: لا. الطوافة: السنور» (61) (62).

وغير ذلك من الأمثلة (63)، فهو يعني بغريب اللغة، مما يدل على تمكنه في اللغة، وهذا ليس بجديد عليه فهو لغوي بارع، ومعجمي فذ.

(7) يستعين بالاشتقاق لتجلية المعنى الكلمة

فابن فارس بما أوتي من ملكات لغوية ، يشرح اللفظ ويوضح معناه عن طريق الاشتقاق، وهذا يدل على براعته اللغوية، وأن اللغة حاضرة في ذهنه يستدعي منها ما يشاء ليوضح المعنى ويجليه ، ومن أمثلة ذلك : يقول ابن فارس : «قيل له : هل يُتَوَضَّأُ بالماء المُسَكَّن ؟ قال نعم ، المُسَكَّن : المُحَمَّى بالسَّكَن ، وهي النار» (64).

فلفظ (المُسَكَّن) هنا مشتق من (السَّكَن) والمقصود بها (النار) وهي اسم عين، قال بهذا المعنى المعجم اللغوي ففي الجمهرة : « السَّكَن : النَّار » (65).

وجعل الزمخشري والزيدي (66) تسمية النار بـ (السكن) من قبيل المجاز .

إذن فاشتقاق (المُسَكَّن) من السكن وهي النار من قبيل الاشتقاق من أسماء الأعيان.

ومن ذلك أيضا يقول ابن فارس: «قيل له : هل تجوز صلاة المفتري ؟ قال : نعم، إلا أن يكون غير ذكي ولا مدبوغ . المفتري : الذي عليه الفرو » (67).

وابن فارس لا يقصد المعنى القريب للفظ، ولكن يقصد معنى بعيدا، وهو أن المقصود بالمفتري: الذي عليه فرو، فهو مشتق من (الفرو) وهو اسم عين ، يقول الأزهرى: «افْتَرَيْتَ فَرَوْاً: لَبِسْتُهُ؛ قَالَ الْعَجَّاج:

يَقْلِبُ أَوْلَاهُنَّ لَطْمَ الْأَعْسِرِ قَلْبَ الْخُرَّاسَانِيِّ فَرَوْ الْمُفْتَرِي» (68) .

وفي اللسان : «والفروة إذا لم يكن عليها وبر أو صوف لم تسم فروة. وافتريت فروا: لبسته» (69).

ويقول الزبيدي : «وافترى فَرَوْاً حَسَناً: لَبِسَهُ وَمِنْهُ قَوْلُهُم: الْمُفْتَرِي لَا يَجِدُ الْبَرْدَ: أي لابسُ الْفَرَوَةِ» (70)، يتضح من ذلك أن هذا المثال أيضا من قبيل (الاشتقاق من أسماء الأعيان).

ومن الأمثلة التي وردت في الكتاب محل الدراسة يقول ابن فارس : « قيل له : هل على الشخص عقوبة؟ قال: لا، إلا أن يكون قذفاً، المشخص : الشاتم، يقال: أشخص به إذا شتمه»⁽⁷¹⁾.

في هذا المثال وضّح ابن فارس أن المقصود بالمشخص : (الشاتم) إلا أن يكون قذفاً ، وأن هذا المعنى مأخوذ من (أشخص به) فهنا اشتقاق من الفعل ، وتقول اللغة في هذا المعنى : « يقال أَشْخَصَ فلانٌ بفلان ... إذا اغتابه »⁽⁷²⁾.

ويلاحظ في كل الأمثلة السابقة أن ابن فارس لم يصرح بالاشتقاق، بل ألمح إليه، واستعان به في تجلية المعنى وأكثر من الاشتقاق من أسماء الأعيان، وهي أشياء حسية ملموسة تساعد علي ترسيخ المعنى، فمن فوائد الاشتقاق توضيح صورة الألفاظ في الذهن، ف« الرجوع بالاشتقاق إلى الأصول الحسية للألفاظ المعنوية يوضح صورتها في الذهن كما يخرجها من الهلامية، والضبابية»⁽⁷³⁾. وغير ذلك من الأمثلة التي أوردها ابن فارس⁽⁷⁴⁾.

(8) يذكر جمع الكلمة أو مفرداها.

مثال ذلك : « قيل له : ما تقول في شهادة الخالة ؟ قال : إن لم يكن ثم فسق، فنعم.الخالة:اللَّعَاب ، ذوو اللَّعْب والمزاح،واحد هم خايل مثل باعة وبائع»⁽⁷⁵⁾ .

فوضّح أن لفظ (الخالة) جمع ومفرده (خايل) ولا يكتفي ببيان مفرد اللفظ وجمعه، بل يؤكد ذلك بمثال آخر على نفس الوزن حتى يتضح، وهذا يدل على حضور اللغة في ذهنه، يستدعي منها ما يشاء حتى يوضح المعنى .

(9) ومثل: « قيل له:هل تفسد الماء المُفْعَدَة ، إذا ماتت فيه ؟ قال :لا،المقعدة : الضفدعة والجمع المقعدات»⁽⁷⁶⁾. وغير ذلك من الأمثلة⁽⁷⁷⁾.

(10) قد يشير إلى وجود اللفظة في الحديث الشريف

مما يؤكد تأييده الاستشهاد بالحديث الشريف في اللغة ، وقد أشار ابن فارس

إلى وجود اللفظ في الحديث في مثال واحد فقط، يقول: « قيل له هل لقتيل العصا دية؟ قال : لا ، قتل العصا رجل فارق الجماعة فيقتل وهو في الحديث (78) » (79).

11) عني بالشواهد الشعرية

اهتم ابن فارس بالاستشهاد بالأبيات الشعرية مستعينا بها على إيضاح معنى اللفظ، فأورد ثلاثة عشر شاهدا شعرياً ، ناسبا للشاهد تارة لقائله مثل النسبة: (أوس، وذو الرمة وليد وزهير، والأخطل) (80)، مثال ذلك: « قيل له : هل يفسد الماء قرن الفرس؟ قال لا ، القرن : الدفعة من العرق والجمع قرون ، قال زهير :

نُعَوِّدُهَا الطَّرَادَ فَكُلَّ يَوْمٍ تُسْنُ عَلَى سَنَابِكِهَا قُرُونُ » (81).

وتاركا النسبة تارة أخرى (82) مثال ذلك: « قيل له: هل يقتل العيار في الحرم؟ قال نعم. العيار: الأسد، قال الشاعر:

لَمَّا رَأَيْتُ أَبَا عَمْرٍو رَزَمْتُ لَهُ عَمْدًا كَمَا رَزَمَ الْعِيَارُ فِي الْغُرْفِ

الغرف : جمع غريف وهو الغاية » (83).

ويلاحظ هنا أن الشاهد الشعري ورد فيها لفظ غامض المعنى فقام ابن فارس بتفسيره فهو لا يكتفي بتوضيح معنى اللفظ محل المسألة ، بل يؤكد معناه بالشاهد الشعري ، ثم يوضح ما يحمله الشاهد من ألفاظ تحتاج إلى تفسير، وهذا يدل على توقد ذهنه ، وحضور بديته اللغوية .

12) قد يفسر اللفظ العربي بالأعجمي

ورد ذلك في مثالين الأول: « قيل له : هل على البيضاء جُمعة؟ قال : نعم ، البيضاء: الرستاق » (84).

ومعنى السؤال: هل تصلي الجمعة في البيضاء؟ ويقصد بها الأرض البيضاء وهي أرض «ملساء لا نبات فيها كأن النبات كان يسودها، وقيل: هي التي لم توطأ» (85).

وقد فسر ابن فارس البيضاء بالرساق ،وهو لفظ أعجمي⁽⁸⁶⁾،يقول الفيومي في معناه: «الرُسْتَقُ مُعَرَّبٌ وَيُسْتَعْمَلُ فِي النَّاحِيَةِ الَّتِي هِيَ طَرْفُ الْإِقْلِيمِ»⁽⁸⁷⁾ .

والمثال الثاني يقول ابن فارس: « قيل له : هل يُحَدِّ الرجل في الغبراء ؟ قال : إذا علم منه السُّكْر . الغبراء: السُّكْرَكَةُ ،وهو نبيذ الذرة »⁽⁸⁸⁾.

والسكركة لفظ أعجمي⁽⁸⁹⁾،ففي اللسان :«السُّكْرَكَةُ حَمْرُ الْحَبَسَةِ؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: وَهِيَ مِنَ الذَّرَّةِ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَلَيْسَتْ بِعَرَبِيَّةٍ»⁽⁹⁰⁾.

وتقول اللغة في معنى الغبراء : « الغُبراء: السُّكْرَكَةُ وَهُوَ شَرَابٌ يُعْمَلُ مِنَ الذَّرَّةِ يَتَّخِذُهُ الْحَبَشُ وَهُوَ يُسَكَّر .وَفِي الْحَدِيثِ: إِيَّاكُمْ وَالْغُبراءَ فَإِنَّهَا حَمْرُ الْعَالَمِ»⁽⁹¹⁾.

ولعل اللفظ المعرب كان في هذا الوقت أشهر من العربي وأكثر شيوعا ، فلذلك استعان به ابن فارس في توضيح معنى اللفظ العربي .

13) ذكر من مصادره الرواية عن (ثعلب) والأخذ عن أدب الكاتب .

يقول ابن فارس: «قيل له: أَللشبعان أن يقصر الصلاة؟ قال: له ذلك مع مسافة القصر، الشبعان: الآمن قال ثعلب: رجل شبعان: آمن»⁽⁹²⁾.

ويقول ابن فارس: «وقيل له: محرم قتل الغوغاء . قال في كل واحدة قبضة من طعام . الغوغاء: الجراد، وفي أدب الكاتب⁽⁹³⁾: صغار الجراد»⁽⁹⁴⁾ .

14) استفاد بمعطيات الدرس الصرفي في تجلية المعنى

ورد مثال واحد فقط «قيل له : هل تؤخذ الجزية من العباد؟ قال : نعم . العباد نصارى أهل الحيرة ، والنسبة إليهم : عباديَّ»⁽⁹⁵⁾.

فاستعان ابن فارس بالنسب -وهو من قضايا التصريف- في بيان المعنى ، وهذا يدل على إيمانه بأن قواعد اللغة وقضاياها كلها كيان واحد ، فيستعان بالصرف في بيان الدلالة والعكس .

15) قد يجمع السؤال الواحد لفظين يقوم بتفسيرهما
 مثل: « قيل له: بَرَّ سقطت في هلال. قال: نجس. البر: الفأرة، والهلال: بقية الماء
 في الحوض» (96)

ومثل: « قيل له: ما تقول في الفلاح مع الفاضح؟ قال عليه القضاء، الفلاح
 السحور والفاضح الصبح، يقال: أفضح الصبح وفضح إذا بدا » (97).

16) يحدد المعنى المراد في ضوء السياق
 فقد يتكرر معه اللفظ في أكثر من سؤال، ويكون له معنى مختلف بحسب
 السياق، يقول مثلاً: « قيل له هل تقسم العجوز بين الورثة؟ قال: لا، لكن تباع،
 ويقسم الثمن بينهم، (العجوز): السيف» (98).
 ويقول: « قيل له: ما تقول في عجلة خالطتها عجوز؟ قال تُغسل العجلة:
 الإداوة، و(العجوز): الخمر» (99).

ففي هذين المثالين، وردت كلمة (العجوز) في المثال الأول، بمعنى: السيف، وفي
 المثال الثاني كانت بمعنى: الخمر وقد اختلف المعنى باختلاف السياق.
 أثر الكتاب:

الكتاب يؤكد سعة العربية وثراءها، وفطنة العربي ودكائه، وتمكن ابن فارس من
 اللغة، كما أن الكتاب أثر في درس المقامات عند الحريري، حيث اقتبس منه «ذلك
 الأسلوب، ووضع المسائل الفقهية في المقامة (الطبيية) وهي مائة مسألة» (100).

ومن أثر هذا الكتاب في الفكر اللغوي أن الإمام السيوطي عني به، وأفرد له
 في كتابه (المزهر) في النوع التاسع والثلاثين الفصل الثالث بعنوان (فتيا فقيه
 العرب)، قال في بدايته: « وذلك أيضا ضربٌ من الألغاز وقد ألف فيه ابن فارس
 تأليفا لطيفا في كراسة سماه بهذا الاسم» (101).

ويلاحظ أن السيوطي وصفه بأنه (تأليف لطيف) ، ثم عرض لما جاء في

مقامات الحريري ، لأن الحريري تأثر به ، وذكر في نهاية الفصل بعضاً من المسائل التي وردت في كتاب ابن فارس .

كذلك أثرى الكتاب ظاهرة المشترك - وسيقف البحث مع هذه الظاهرة في الصفحات التالية - كما أثرى ودراسة المصطلح الفقهي لغوياً .

والكتاب فيه ملامح لقضايا لغوية أخرى ، ففيه إشارة إلى قضية الترادف ، يقول ابن فارس : « قيل لفقيه العرب: هل يجب على الرجل إذا أسهد الوضوء؟ قال نعم. الإسهاد؛ أن يمدى الرجل، يقال: مذى يمدى، وأسهد يسهد (كذا) بمعنى» (102)، فقد سوى بين الاسهاد والمذى .

وأيضاً قد سوى بين الريق واللعب ، يقول : «هل بحمل الصبي اللاعب في الصلاة بأس؟ قال: لا اللاعب :الذي يسيل لعبه ، يقال : لعب الصبي أو الرجل، يلعب ؛ إذا سال لعبه» (103).

ويقول: «هل يفسد ريق الطوافة الماء؟ قال : لا. الطوافة : السَنُور (104)» (105). ويقول: «هل يفسد لعاب البصير الماء القليل؟ قال: نعم، البصير الكلب» (106). وأيضاً سوى بين (البيضاء والرساق) فقال : « قيل له : هل على البيضاء جُمُعة؟ قال : نعم البيضاء:الرساق» (107).

وقد سبق أن بين البحث أن (الرساق) كلمة فارسية ، ولا ضير في ذلك، فمن أسباب الترادف الاستعارة من لغات أخرى .

فكتاب ابن فارس قائم على التعمية ، فالكلمة لها معنيان معنى قريب وآخر بعيد، وابن فارس يستعين بالترادف لتوضيح هذا المعنى البعيد ، فهو حريص على تجليته وتوضيحه بأكثر من وسيلة.

ولأهمية الكتاب حققه د/علي محفوظ، ونشره المجمع العلمي العربي بدمشق، مجلد 33، في حلقتين.

ثالثاً: البحث الثاني:

(كتاب فتيا فقيه العرب) وأبعاد الدراسة البيئية

الكتاب مرتبط بـ:

أ- الفقه

يتضح ذلك من عنوانه ، وهدفه، ومادته وما تحوي هذه الألفاظ من دلالة معجمية ودلالة سياقية.

فعنوان الكتاب (فتيا فقيه العرب) يوحى بالبيئية ، بين الفقه والعربية ، فالكتاب يوضح غريب الألفاظ الفقهية ، يتضح ذلك من الأسئلة التي أوردها والتي تتصل بالأحكام الفقهية كالطهارة ، والوضوء ، والصلاة والزكاة ، والحج والصيام إلي غير ذلك من أبواب الفقه.

يهدف ابن فارس من كتابه -كما سبق أن بيّن البحث- إلى مناظرة الفقهاء بما يمتلك من حس لغوي يتعانق وحسه الفقهي، فكان يباريهم ويحثهم على الدراية باللغة العربية، والتفقه فيها؛ لأنه كان يعي أن اللغة لها بالغ الأثر في استنباط الأحكام الفقهية. ومادة الكتاب عبارة عن مجموعة من الأسئلة تشتمل على ألفاظ فقهية غريبة، غامضة المعنى، وابن فارس يكشف غموضها ويزيل لبسها، من خلال إجابته عن تلك الأسئلة ، وبيان دلالة الألفاظ المعجمية والسياقية بما أوتي من ملكات لغوية .

ب- عدة علوم عربية:

1- فقه اللغة : فالكتاب مصدر أصيل لقضية (المشترك)

فابن فارس في كل سؤال من الأسئلة التي أوردها في كتابه يورد لفظاً يحتمل معنيين أو أكثر ، أحدهما قريب وهو غير مقصود ،والآخر بعيد غائب عن الذهن

وهو المقصود، فيذكره ويكتفي به، ولا يذكر المعنى القريب، لأنه يفترض أنه معروف بالبدئية، أي أنه أقام كتابه على قضية المشترك اللفظي .

وقد عرّف ابن فارس المشترك اللفظي في كتابه (الصاحبي) فقال: «وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: (عين الماء) و(عين المال) و(عين السحاب)»⁽¹⁰⁸⁾، وعقد باباً في كتابه بعنوان (الاشتراك) ذكر فيه معنى الاشتراك: «أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر»⁽¹⁰⁹⁾.

وبين أحد الباحثين مدى اهتمام ابن فارس بقضية المشترك، وعدم اكتفائه بتعريفها وإثباتها بل ألف فيها مؤلفاً مستقلاً هو الكتاب محل الدراسة، يقول: «ولم يكتف ابن فارس بمناقشة الاشتراك في اللغة مناقشة نظرية مجردة تنتهي إلى نفيه أو إثباته، بل صنف رسالة سماها (فتيا فقيه العرب) ذكر فيها مائة مسألة فقهية، على صورة ألغاز، يحاجي بها الفقهاء، ويصوغها من ألفاظ مشتركة، يحث الفقهاء فيها على اللغة، ويلقي عليهم مسائل يذكرها فيها، ليخجلهم بذلك، ويكون الخجل لهم داعية إلى حفظ اللغة»⁽¹¹⁰⁾.

ومن الأمثلة التي أوردها ابن فارس في كتابه :

● « قيل له: هل في الربيع صلاة ؟ قال : نعم ، إذا نضب ماؤه . الربيع النهر»⁽¹¹¹⁾.

يطرح ابن فارس سؤالاً: هل في الربيع صلاة؟ والمعنى المتبادر إلى الذهن - القريب - أن المقصود بالربيع - فصل من فصول السنة، ولكن ابن فارس وضّح أن (الربيع) يقصد به: النهر، هذا هو المعنى البعيد المقصود، وقد اتضح هذا المعنى من خلال السياق.

وبجولة في المعجم العربي وجد البحث ما يؤكد المعنيين، فابن دريد ذكر المعنيين جاعلاً المعنى البعيد -النهر- من قبيل اختلاف اللهجات وهذا سبب من أسباب وجود المشترك اللفظي، يقول: «الربيع: جُزء من أجزاء السنة شتاء وربيع وصيف وخريف. وللربيع

مَوَاضِعَ وَرُبَمَا سَمِيَ الْغَيْثُ رَبِيعًا... وَرُبَمَا سَمِيَ النَّهْرُ رَبِيعًا فِي بَعْضِ اللُّغَاتِ» (112).

وابن فارس ذكر في (المجمل) المعنيين، معبرا عن المعنى القريب، بقوله (معروف) نظرا لشيوع اللفظ وشهرته يقول: «الربيع: هو الزمان: معروف. والربيع: النهر» (113).

وذكر صاحب بن عباد من معاني الربيع: «النهر الصغير» (114)، وكذلك فعل ابن منظور (115)، والفيومي (116).

• ويقول: «قيل له: رجل ضرب صيدا بمخلبه فقطعه نصفين، هل يجوز أكله؟ قال: نعم (المخلب: المنجل)» (117).

يتساءل ابن فارس عن الصيد، هل يجوز أكله إذا ضرب بالمخلب؟ لكي نجيب على هذا السؤال لابد أن نعرف معنى (المخلب) في اللغة، يقول الخليل: «الْمَخْلَبُ: مزق الجلد بالناب. والسبع يخلب الفريسة إذا شق جلدها بناب أو مخلب. ولكل طائر من الجوارح مَخْلَبٌ، ولكل سَبُعٍ مَخْلَبٌ... وهو أظافيره» (118).

وفي المنجد: «وَمَخْلَبُ الطَّائِرِ: كالظُّفْرِ مِنَ الْإِنْسَانِ. وَالْمَخْلَبُ: الْمِنْجَلُ الَّذِي لَهُ أَسْنَانٌ، وَيُقَالُ: بِلَ الَّذِي لَا أَسْنَانَ لَهُ، يُسْتَعْمَلُ فِي قَطْعِ النَّخْلِ» (119).

إذن المخلب بمعنى الظفر، هذا هو المعنى الظاهر، ولكن هذا المعنى القريب لا يقصده ابن فارس، وإنما هناك معنى آخر وضحه في إجابته عن السؤال، هو أن المقصود بالمخلب: المنجل، لذلك يجوز أكل الصيد الذي صيد بالمخلب.

وبجولة في المعجم العربي وجد البحث ما يؤكد هذا المعنى: ففي العين: «وَالْمَخْلَبُ: الْمِنْجَلُ، وَيُقَالُ: هُوَ الْمِنْجَلُ الَّذِي لَا أَسْنَانَ لَهُ لَقَطْعِ سَعَفِ النَّخْلِ وَشِبْهِهِ، قَالَ النَّابِغَةُ الْجَعْدِيُّ:

قد أفناهم القتل بعد الوفاة كَهَذَا الْإِشَاءَةِ بِالْمَخْلَبِ» (120).

وقد ذكر ابن دريد السبب في تسمية المخلب منجلا فقال: «ومخلب الطائر

والسبع: مَعْرُوفٌ لِأَنَّهُ يَخْلُبُ بِهِ أَيْ يَنْتَزِعُ بِهِ. وَكَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ يَقُولُ: خَلْبٌ يَخْلُبُ وَيَخْلُبُ وَبِذَلِكَ سُمِيَ الْمَنْجَلُ مَخْلَبًا»⁽¹²¹⁾.

فتراه عبّر عن المعنى الشائع المشهور بقوله (معروف) ، ثم أرجع المعنى الآخر إلى أصل معنى (خلب) وهو الانتزاع.

ويقول ابن فارس في أصل (خلب): «الخاء واللام والباء أصول ثلاثة: أحدها إمالة الشيء إلى نفسك... فالأول: مَخْلَبُ الطائر؛ لأنه يختلب به الشيء إلى نفسه. والمخلب: المنجل لا أسنان له»⁽¹²²⁾.

وقد ذكر هذا المعنى أيضا في: الصحاح⁽¹²³⁾، المخصص⁽¹²⁴⁾، ولسان العرب⁽¹²⁵⁾، وتاج العروس⁽¹²⁶⁾، والمعجم الوسيط⁽¹²⁷⁾.

• ويقول أيضا: «قيل له: هل يجوز الصلاة على الخد؟ قال: نعم إذا كان طاهرا. الخد: الطريق»⁽¹²⁸⁾.

وفي هذا السؤال يبين ابن فارس أن المقصود بـ (الخد) الطريق ، فيجوز الصلاة عليه إذا كان طاهرا، وهذا المعنى الذي ذكره ابن فارس بعيد غير وارد ولا متوقع ، لأن معنى (الخد) الواضح والمشهور هو (خد الإنسان) يقول ابن دريد: «الخد: مَعْرُوفٌ وهما خدان يكتنفان الأنف من عَن يَمِينٍ وشمال وَهُوَ مَا انحدر عَن الوجنة فِي الْوَجْهِ فَصَارَ فِيهِ مَسِيلُ الدَّمْعِ»⁽¹²⁹⁾ .

هذا هو المعنى القريب ، أما (الخد) بمعنى (الطريق) فهو معنى بعيد وهو الذي قصده ابن فارس في سؤاله وقالت به بعض معاجم اللغة ، ففي التهذيب : «عَنْ ابْنِ الْأَعْرَابِيِّ أَنَّهُ قَالَ: الْخَدُ: الطَّرِيقُ»⁽¹³⁰⁾ ، وذكر ابن منظور⁽¹³¹⁾ المعنى نفسه .

• ويقول: «قيل له : هل على الفيل حجر ؟ قال : نعم ، إذا كان مفسدا لماله. الفيل: الرجل الضعيف الرأي»⁽¹³²⁾ .

وهنا يوضح ابن فارس معنى (الفيل) الرجل الضعيف الرأي ، وهذا أيضا معنى بعيد غير مشهور ، فالشائع أن المقصود بالفيل : الحيوان الضخم المعروف، ولكن السياق الوارد فيه اللفظ يُحتم أن يكون المقصود به هذا المعنى البعيد، وقد ورد هذا المعنى في بعض معاجم اللغة، يقول الخليل: «وتفيل رأي فلان، أي: أخطأ في فِرَاسَتِهِ. وقِيلْتُ رأيه» (133).

وفي الصحاح : «الفيل معروف، والجمع أفيال، وفيول، وفيلة... ورجل فيلُ الرأي، أي ضعيف الرأي... ورجلُ فالٍ، أي ضعيف الرأي مخطئُ الفراسة» (134).

• ويقول ابن فارس: « قيل له : هل على المصاب زكاة؟ قال : لا، المصاب : قصب السكر» (135).

وفي هذا السؤال يسأل ابن فارس عن (المصاب) هل عليه زكاة ؟ والمعنى الذي يقفز إلى الذهن أن المقصود بـ (المصاب): المريض ، ففي التهذيب: «يُقَال للمجنون: مُصاب» (136)، فالجنون مرض ، أو يكون المقصود بالمصاب من أصيب بمصيبة ، ففي اللسان: «أصابته مصيبة فهو مصاب... والمصيبة: ما أصابك من الدهر... وهو الأمر المكروه ينزل بالإنسان» (137)، ولكن هذه المعاني القريبة لا يقصدها ابن فارس، وإنما وضح أن المقصود بالمصاب : قصب السكر، وهو نوع من الزروع، وهذا المعنى ورد في بعض معاجم اللغة ، يقول الجوهري : «والمُصابُ: قصب السكر» (138) ، وذكر ابن منظور (139)، والزيدي (140) المعنى نفسه .

• ويقول أيضا : «قيل له: هل يفسد لعاب البصير الماء القليل؟ قال: نعم، البصير: الكلب» (141).

وهنا يتساءل ابن فارس ، هل يفسد لعاب البصير الماء القليل ؟ وأول ما يخطر بالبال أن البصير المقصود به (المبصر الذي يرى)، يقول ابن دريد: «وَالْبَصَرُ: مَعْرُوفٌ أَبْصَرَ يَبْصِرُ إِبْصَارًا فَهُوَ مَبْصَرٌ وَبَصِيرٌ» (142)، فقد عبر

عنه بقوله معروف نظرا لشيوعه وشهرته، ولكن هذا المعنى القريب لا يقصده ابن فارس وسياق السؤال يوحي أن هناك معنى آخر للبصير غير هذا المعنى القريب وبين ابن فارس أن المقصود بـ (البصير) هنا: الكلب وعليه فلغابه نجس .

وقد أور ابن فارس في مقاييسه ما يؤيد هذا المعنى ،من خلال شاهد شعري،
فسر فيه البصير بالكلب ، يقول: »

وَأُشْرِفُ بِالْقُورِ الْيَفَاعِ لَعَلَّنِي
أَرَى نَارَ لَيْلَى أَوْ يَرَانِي بَصِيرُهَا
البصير: الكلب» (143).

أما ابن سيده ، فنكر الشاهد الشعري نفسه، موضحا العلة في تسمية الكلب (بصيرا)، يقول: «قيل يَعْنِي كَلْبُهَا لِأَنَّ الْكَلْبَ مِنْ أَحَدِ الْحَيَوَانِ بَصَرًا» (144) .

• ويقول: « قيل له: محرم قتل عثمانا. قال: عليه قيمة العثمان، العثمان: فرخ الحبارى» (145).

وفي هذا الموضع يسأل ابن فارس عن حكم المحرم إذا قتل عثمانا، والمعنى الشائع لكلمة (عثمان) أنها علم علي رجل ، يقول ابن دريد: «العثم: جبر العظم على غير استواء... وَمِنْهُ اسْتِثْقَاءُ اسْمِ عُثْمَانَ» (146)، ولكن المعنى البعيد الذي قصده ابن فارس في هذا السؤال، والذي تحدد من خلال السياق أن المقصود بـ (العثمان): فرخ الحبارى وبناء على ذلك كانت الإجابة عن السؤال أن المحرم يتحمل قيمة العثمان.

وبجولة في المعجم العربي وجد البحث ما يؤكد هذا المعنى، يقول الجوهري «وعثمان: اسم رجل. ويقال: العثمان: فرخ الحبارى» (147).

وذكر هذا المعنى أيضا ابن سيده (148)، وابن منظور (149)، والفيروزآبادي (150)، والزبيدي (151).

• ويقول: «قيل له: هل تقسم العجوز بين الورثة؟ قال: لا، لكن تباع ويقسم الثمن بينهم ، العجوز: السيف» (152).

ويدور السؤال هنا حول التركة وأجزائها وكيفية تقسيمها على الورثة ،ومن ضمن أجزاء التركة (العجوز) فهل تقسم على الورثة ؟ وهل يعقل أن تكون العجوز من أجزاء التركة ؟ إذا كانت (العجوز) بمعنى المرأة الشيخة⁽¹⁵³⁾ فهذا مستحيل ،إذن هناك معنى آخر للكلمة هو المراد أفصح عنه ابن فارس في إجابته ،وهو أن المراد بـ (العجوز) السيف وهذا معنى سياقي .

وقد ذكرت بعض معاجم اللغة هذا المعنى ،يقول الخليل : «العجوز: المرأة الشيخة. ويُجْمَعُ عجائز...والعجوز: الخمر.والعجوز: نصل السيف»⁽¹⁵⁴⁾.
وذكر هذه المعاني أيضا: الأزهرى⁽¹⁵⁵⁾ والجوهري⁽¹⁵⁶⁾، وابن سيده⁽¹⁵⁷⁾، وابن منظور⁽¹⁵⁸⁾.

• ويقول أيضا: «قيل له: رجل خاف على نفسه الغيم ،هل له أن يتيمم ؟ قال : له ذلك، الغيم: العطش وحرارة الجوف»⁽¹⁵⁹⁾.

السؤال في هذا النص يتعلق بقضية التيمم ، فهل يجوز التيمم مع الخوف من الغيم؟ والظاهر أن الغيم لا يخيف فمعناه :السحاب⁽¹⁶⁰⁾،إذن فالمقصود معنى آخر غير هذا المعنى القريب ،أعرب عنه ابن فارس في إجابته عن هذا السؤال ،فذكر أن الغيم هنا بمعنى: (العطش وحرارة الجوف)وهذا المعنى قال به المعجم اللغوي، ففي العين: «الغَيْمُ: العطش، قال:

فَظَلْتُ صَوافِنَ حُزْرَ الْعَيْنِ إِلَى الشَّمْسِ مِنْ رَهْبَةٍ أَنْ تَغِيماً»⁽¹⁶¹⁾.

ويقول ابن دريد : « الغيم: السَّحَاب، مَعْرُوف...وَالْغَيْمُ: الْعَطَش. قَالَ الشَّاعِرُ:

فَدَى لَامِرِيَّ وَالنَّعْلُ بَيْنِي وَبَيْنَهُ شَفَى غَيْمَ نَفْسِي مِنْ رُؤُوسِ الْحَوَاثِرِ »⁽¹⁶²⁾.

فعبر ابن دريد عن الغيم بمعنى السحاب، بقوله (معروف) فهذا هو المعنى الشائع، أما الغيم بمعنى (العطش) فمعنى سياقي، أكدته بشاهد شعري حتى يتضح المعنى.

ويبين ابن فارس أن العلة في تسمية الغيم بالعطش هو عموم المعنى الأصلي،

فيقول :«الغين والياء والميم كلمة تدل على ستر شيء لشيء، من ذلك: الغيم، وهو معروف يقال: غامت السماء... ومن الباب: الغيم، وهو العطش وحرارة الجوف، لأنه شيء يغشى القلب»⁽¹⁶³⁾.

إذن فهذا المعنى يعتبر معنى مجازيا، والمجاز سبب من أسباب وجود المشترك اللفظي.

وقد ذكر هذا المعنى أيضا في: المحكم⁽¹⁶⁴⁾، ولسان العرب⁽¹⁶⁵⁾، تاج العروس⁽¹⁶⁶⁾.

• ويقول ابن فارس :«قيل له : رجب سرق خليجا ، هل عليه قطع ؟ قال : ينظر إلى القيمة الخليج : الرسن»⁽¹⁶⁷⁾.

وهنا يتعلق السؤال بحكم السرقة ، فما حكم من سرق خليجا؟ هل تقطع يده؟

ننظر أولا ما معنى الخليج ، تقول اللغة : « وَالْخَلِيجُ : النهر الذي يَخْتَلِجُ في شق من النهر الأعظم . وجناحا النهر : خليجاه »⁽¹⁶⁸⁾، والخليج بهذا المعنى لا يتصور أن يُسرق ، فكيف يسرق النهر، لابد أن هناك معنى آخر اتضح هذا المعنى من خلال إجابة ابن فارس على السؤال ، فذكر أن المقصود بالخليج هنا : الرسن، ويبين ابن دريد السبب في تسمية الرسن خليجا، فيقول:«والخلج: الانتزاع. يُقَال: خلجت الشيء من يد الرجل أخلجه خلجا إذا انتزعته... وَرُبَمَا سمي الرسن وَالْحَبْل خليجا لِأَنَّهُ يَخْتَلِجُ مَا شَدَّ بِهِ أَي يَجْتَذِبُهُ»⁽¹⁶⁹⁾.

ويبين ابن فارس أصل (خلج) في اللغة فيقول : «الخاء واللام والجيم أصل واحد يدل على لي وقتل وقلة استقامة. فمن ذلك الخليج، وهو ماء يميل ميلا عن معظم الماء فيستقر. وخليجا النهر أو البحر: جناحاه... والخليج: الرسن، سمي بذلك لأنه يلوى ليا ويفتل فتلا. قال:

وبات يغني في الخليج كأنه كميتم مدمى ناصع اللون أقرح»⁽¹⁷⁰⁾.

فقد أرجع العلة في تسمية الرسن خليجا إلى عموم المعنى الأصلي. وأكد هذا المعنى بشاهد شعري وذكر الجوهري⁽¹⁷¹⁾ وابن سيده⁽¹⁷²⁾، وابن منظور⁽¹⁷³⁾، والزيدي⁽¹⁷⁴⁾ السبب نفسه.

تعقيب :

1. تبين من الأمثلة السابقة أن الكتاب قائم على فكرة المشترك اللفظي ، فكل سؤال أورده ابن فارس في كتابه يشتمل على لفظ له أكثر من معنى.
2. أدرك ابن فارس دور السياق في تحديد أحد المعاني المشتركة للفظ ، فهو يورد اللفظ في سياق يجعلنا نفكر في معنى آخر للفظ غير معناه الظاهر المعروف.

2- البلاغة حيث يرتبط بدرس(التورية).

كذلك الكتاب مرتبط ومتعلق بعلم البلاغة ، لأنه قائم على فكرة التورية ، والتورية في اللغة: «السَّتر. يُقال مِنْهُ: وَرَّيتُ الْخَبْرَ أَوْرِيَهُ تَوْرِيَةً، إِذَا سَتَرْتَهُ وَأَظْهَرْتَ غَيْرَهُ»⁽¹⁷⁵⁾.

وفي اصطلاح البلاغيين : «أن يذكر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان حقيقيان، أو حقيقة ومجاز، أحدهما قريب ودلالة اللفظ عليه ظاهرة والآخر بعيد ودلالة اللفظ عليه خفية، فيريد المتكلم المعنى البعيد ويوري عنه بالمعنى القريب، فيتوهم السامع أول وهلة، أنه يريد القريب وليس كذلك... قال الزمخشري، وهو حجة في هذا العلم: ولا نرى باباً في البيان أدق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع ولا أعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله، وكلام نبيه -صلى الله عليه وسلم- وكلام صحابته -رضي الله عنهم أجمعين- فمن ذلك قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽¹⁷⁶⁾ ، لأن الاستواء على معنيين، أحدهما، الاستقرار في المكان، وهو المعنى القريب المورى به، الذي هو غير مقصود؛ لأن الحق تعالى وتقدس منزّه عن ذلك، والثاني الاستيلاء والملك وهو المعنى البعيد المقصود الذي وُرى عنه بالقريب المذكور...ومنه

قول أبي بكر -رضي الله عنه- في الهجرة، وقد سئل عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من هذا؟ فقال: هادٍ يهديني. أراد أبو بكر -رضي الله عنه- هادياً يهديني إلى الإسلام، فوری عنه بهادي الطريق، وهو الدليل في السفر»⁽¹⁷⁷⁾.

من خلال تعريف التورية، والأمثلة التوضيحية لها؛ يتضح أن الكتاب محل الدراسة مرتبط ارتباطاً تاماً بقضية التورية فهناك لفظ له معنيان أحدهما قريب غير مقصود، والآخر بعيد مقصود، وابن فارس يفعل ذلك بغرض التعمية والإيهام على الفقهاء كي يحفزهم ويحثهم على تعلم اللغة والتفقه فيها .

فالمادة اللغوية التي قدمها ابن فارس في هذا السفر الثمين - على صغره - لها قيمتها عند اللغويين والبلاغيين والفقهاء .

وكل الأمثلة التي ذكرها ابن فارس في كتابه قائمة على هذه فكرة التورية ، من ذلك: «قيل له: هل تجوز شهادة الخالة؟ قال: إن لم يكن ذمٌ فسق، فنعم، الخالة: اللُّعاب ، ذوو اللَّعب والمزاح، واحدهم ، خايل ، مثل باعة وبائع»⁽¹⁷⁸⁾.

فالذهن ينصرف في أول وهلة إلى (الخالة) أخت الأم هذا هو المعنى القريب غير المقصود ووضح ابن فارس في الإجابة أن لفظ (الخالة) جمع، المقصود به اللُّعاب، ذوو اللَّعب والمزاح، فهذا المعنى المقصود بعيد عن الذهن يحتاج إلى تدبر وإعمال فكر.

ومنه أيضاً: «قيل له: هل للحاكم أن يحكم على البقر؟ قال: لا، البقر التحير»⁽¹⁷⁹⁾.

فلفظ (البقر) يدل في ظاهره على الحيوان المعروف، وهذا المعنى غير مقصود، وإنما يقصد بالبقر: (التحير) وهذا معنى لا ينصرف إليه الذهن، بل يحتاج إلى تفكير وتدقيق.

3- الأدب العربي حيث يتصل بـ (الملاحن والمقامات والأحاجي والألغاز).

الملاحن من الفنون الأدبية ،وهي: «من اللحن الذي هو التعريض والإيماء ، تقول: لحننا له لحنًا إذا قلت له قولًا يفهمه ويخفى على غيره؛ لأنك تميله بالتورية أو التعمية عن الواضح المفهوم» (180).

وقد ألف ابن دريد في هذا الفن كتابا ،سماه (الملاحن) وهو: «وهو معجم من معاجم المعاني، يشمل الألفاظ التي لها معنى قريب يعرفه الجميع ومعنى غير شائع لا يعرفه إلا لغوي، فكأنها لغز من الألغاز» (181)، يقول في مقدمته: «هذا كتاب ألفناه ليفزع إليه المجر [المضطهد] على اليمين المكروه عليها، فيعارض بما رسمناه ويضمّر خلاف ما يظهره، ليسلم من عادية الظالم ويتخلص من جنف الغاشم، وسميناه كتاب "الملاحن" واشتقنا له هذا الاسم من العربية الصحيحة ... ومعنى قولنا (الملاحن) لأن اللحن عند العرب الفطنة، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم "لعل أحدكم ألحن بحجته" أي أفطن لها وأغوص عليها، وذلك أن أصل اللحن أن تريد الشيء فتورّي عنه بقول آخر» (182).

هذا...» ويعد كتاب الملاحن من أهم الآثار اللغوية التي خلفها ابن دريد... وهو كتاب يبحث في دلالات الألفاظ ، ويهتم بالدلالات الثانوية للفظ، وغاية المؤلف من تأليفه كما ذكر في مقدمة كتابه إيجاد مخرج لمن يحلف يمينا على شيء ويريد غير هذا المعنى الظاهر، كأن تقول: والله ما أكلت صقرا، وتريد اللبن شديد الحموضة» (183).

ويقصد بالملاحن عند ابن دريد: «الانزياح في استعمال لفظ معين عن الدلالة العامة الشائعة والمعروفة بين الناس ، إلى دلالة معجمية أخرى لهذا اللفظ نفسه، لا يعرفها السامع ولا يدرك معناها إلا بعد مراجعة المعجمات أو بعد أن تُفسّر له ، فكأنها لغز من الألغاز ، وذلك لأن اللفظ ضمن التركيب المستعمل يحتمل معنيين أو أكثر، أحدهما قريب وهو غير مقصود، وإنما المقصود هو المعنى البعيد، أي أن ابن دريد استخدم ظاهرة المشترك اللفظي واستفاد منها وأقام عليها كتابه» (184).

فكتاب الملاحن لابن دريد يُعد « دليلاً على مقدرته، وامتلاكه لخاصية اللغة، فهو يعلل ويفسر بعض الألفاظ بما يخرجها من معناها القريب إلى المعنى البعيد»⁽¹⁸⁵⁾.

وأما عن منهج ابن دريد في كتابه فقد أنشأ « مائة وخمسة وثمانين جملة افتتحها بقوله: "وتقول"، وكان يُتبع كل جملة ذكر المعنى اللغوي البعيد الغائب عن الذهن وهو المقصود، ويكتفي بهذا دون ذكر المعنى العام الشائع لهذه الكلمة؛ لأنه يفترض أن يُعرف بداهة. ونجد ابن دريد يورد الشواهد الشعرية على هذه المعاني المورّية بها»⁽¹⁸⁶⁾.

وبالتدقيق في منهج كتاب الملاحن ، تجده قريباً من منهج ابن فارس في كتابه (فتيا فقيه العرب)، وقد وضع محقق كتاب الملاحن أن ابن فارس سار على نهج ابن دريد ، يقول: «وقيمة ما عمله ابن دريد أنه سبق إلى الاتساع والتصنيف في هذا الفن، وسار على خطاه من تبعه، فقد صَنَف من معاصريه على منواله (المُفَجَّع البصري، ت: 327هـ) كتاب (المنفذ من الأيمان) وصنف (ابن فارس، ت: 395هـ) كتاب المعاريض، وفتيا فقيه العرب»⁽¹⁸⁷⁾.

ومما يدل على وجود علاقة بين كتاب ابن فارس وكتاب ابن دريد، أن محقق كتاب ابن فارس عرض الأمثلة التي فيه على كتاب الملاحن وقارن بينها لأن بينهما اشتراكاً، فهناك أمثلة متعددة وردت في كتاب (فتيا فقيه العرب)، ووردت في كتاب الملاحن ، من ذلك : يقول ابن فارس: « قيل له: هل يجوز الصلاة على الخد؟ قال : نعم إذا كان طاهراً . الخد : الطريق»⁽¹⁸⁸⁾.

وقد ذكر محقق الكتاب أن هذه المادة موجودة في كتاب الملاحن ، يقول ابن دريد: «وتقول: والله ما مسست لفلان خداً ولا كسرت له ظفراً. الخد: الشق في الأرض، وهو الأخدود»⁽¹⁸⁹⁾.

ومنه أيضا ، يقول ابن فارس : «قيل له : إذا جلس الرجل من بغداد ، هل له أن يقصر الصلاة ؟ قال نعم ، يقال جلس الرجل إذا أتى نجدا ، فهو جالس»⁽¹⁹⁰⁾.

ويقول ابن دريد في هذا اللفظ : «وتقول : والله ما جلست مذ دخلت إلى أن خرجت، من قولهم: جلس فلان إذا دخل "نجداً" وما والاه، ونجد هو الجلس»⁽¹⁹¹⁾. وهناك العديد من الأمثلة المشتركة بين الكتابين ، ولا مجال لسردها لعدم الإطالة⁽¹⁹²⁾.

وهذه الأمثلة تدل على تأثر ابن فارس بابن دريد ، وكان لكل منهما داعٍ لتأليف كتابه فغاية ابن دريد إيجاد مخرج لمن يحلف يمينا على شيء ويريد غير هذا المعنى الظاهر، وابن فارس كان هدفه حث الفقهاء على تعلم دقائق اللغة .

والمقامات فن من الفنون الأدبية وهي «نوع من القصص الأدبية القصيرة التي تعتمد على الخيال في تأليف حوادثها، وترمي إلى غاية مثل تعليم اللغة، وسرد الموعظة، ووصف الأشياء ونقد الأدب، والعناية بالعبارات الجزلة البديعة، واشتقاقها من المقام أي مكان القيام، وكل ذلك في الخطب والتكلم في المحافل ثم قيل لما يقال فيها من خطبة أو موعظة مقامة»⁽¹⁹³⁾.

ومن أشهر من ألف في فن المقامات : (الحريري) واشتهر بها حتى صارت نعتا له يقول ابن خلكان عنه: «الحريري البصري الحرامي صاحب المقامات، كان أحد أئمة عصره، ورزق الحظوة التامة في عمل المقامات، واشتملت علي شيء كثير من كلام العرب: من لغاتها وأمثالها ورموز أسرار كلامها، ومن عرفها حق معرفتها استدلل بها على فضل هذا الرجل وكثرة اطلاعه وغزارة مادته»⁽¹⁹⁴⁾.

وقد سبق أن بينّ البحث أن كتاب (فتيا فقيه العرب) أثر في درس المقامات عند الحريري، حيث اقتبس منه «ذلك الأسلوب، ووضع المسائل الفقهية في

المقامة (الطبيبة) وهي مائة مسألة»⁽¹⁹⁵⁾.

وقد ذكر الرافعي أن الفقهاء يهتمون بهذه الألفاظ المتعددة المعاني، ويطلقون عليها الحيل الشرعية، يقول: «وللفقهاء كلف بهذه الألفاظ، إذ تفتح لهم أبوابًا كثيرة مما يعرفونه بالحيل الشرعية... وأهل اللغة يسمونها: فتيا فتية العرب، أو طبيب العرب، أو مساجع العرب، وعليها بنى الحريري المقامة الثانية والثلاثين»⁽¹⁹⁶⁾.

والأحاجي ضرب من الفنون الأدبية، يقول الرافعي في تعريفها: «هي جمع أحجية، وهي اسم من المحاجاة، ويقال لها أدعية من المداعة... وهي لعبة وأغلوطة يتعاطاها الناس بينهم، قال أبو عبيد: هو نحو قولهم: أخرج ما في يدي ولك كذا... فالأحاجي على ذلك تشبه الأغاليط التي يسميها عامة مصر "بالفوازير" وهي بهذا المعنى أعم من الألغاز، وإن كان الأصل في كلها واحدا»⁽¹⁹⁷⁾. فهناك علاقة وثيقة بين الأحاجي والألغاز.

والألغاز أيضا من الفنون الأدبية «وهي: جمع لغز، وأصله الحفرة الملتوية يحفرها اليربوع والضب والفأر... ثم استعملوه في الإتيان بالعبارة يدل ظاهرها على غير الموصوف بها ويدل باطنها عليه، وهي من قبيل الملاحن، وتشارك المعنى والأحاجي أيضًا من حيث التعمية في جميعها وإيرادها على ذلك الوجه المقصود»⁽¹⁹⁸⁾.

وهي أنواع: «ألغاز قصدها العربُ وألغازُ قصدها أئمة اللغة وأبيات لم تُقصَد العرب الإلغاز بها وإنما قالتها فصادف أن تكون ألغازا وهي نوعان: فإنها تارة يقع الإلغاز بها من حيث معانيها وأكثر أبيات المعاني من هذا... وتارة يقع الإلغاز بها من حيث اللفظ والتركيب والإعراب»⁽¹⁹⁹⁾.

هذا «وقد ورد عن العرب الإلغاز بطريقة السؤال والجواب»⁽²⁰⁰⁾، وطريقة ابن فارس في كتابه تقوم على هذه الفكرة والنوع التاسع والثلاثون من كتاب المزهرة للسيوطي عنون له بـ: (معرفة الملاحن والألغاز وفتيا فقيه العرب والثلاثة متقاربة)

وكان الفصل الثالث منه بعنوان (فتيا فقيه العرب) صرح في بدايته أن الكتاب محل الدراسة نوع من الألغاز، يقول: «وذلك أيضا ضرب من الألغاز وقد ألف فيه ابن فارس تأليفا لطيفا في كراسة سماه بهذا الاسم»⁽²⁰¹⁾.

وهذه الأنماط الأدبية المتعددة تلتقي مع فكرة الكتاب، مما يؤكد أن بينه وبينها صلة وثيقة مما جعل الإمام السيوطي يجمعها في نوع واحد، مؤكدا أنها متقاربة من بعضها البعض .

ج- الدراسات التربوية التي تعنى بالمهارات والذكاء.

فابن فارس نسج كتابه على طريق السؤال والجواب ، فقد أثار عدة أسئلة حتى يثير التفكير وينمي الذكاء وتعد هذه الطريقة «من أكثر المهارات حضورا وشهودا في المواقف التعليمية، إذ قلما تخلو من إثارة التساؤلات وتوجيهها، وتلقي الإجابات عليها، وإتقان المعلم لمهارة توجيه الأسئلة، وتلقي الإجابات ، وحسن التعامل معها، من أقوى دعائم نجاحه في التدريس... ويعد استخدام أسلوب السؤال والجواب (أو ما اصطلح عليه طريقة المسألة أو الاستجواب) من أكثر طرق التدريس انتشارا واستعمالا»⁽²⁰²⁾.

فكتاب ابن فارس يتبع طريقة من أهم طرق التدريس ، فهذه الأسئلة التي يطرحها كأنها تمارين فكرية تنمي المهارات ، وتثرى الذكاء ، وتستثير الفكر ، فهو لا يعتمد على طريقة التلقين والسرر التقليديين ، وإنما اعتمد طريق طريفة من أهم التربية الناجحة .

وإذا كان هذا النوع من الدراسة قد يُتخذ ذريعة للتلاعب بالقيم والبعد عن الأخلاق ، كما يقول أحد الباحثين عن هدف كتاب الملاحن : « ولكننا نصدم في هذا الهدف النبيل حين نجد في الكتاب ما يخالفه، بل يعكسه إلى مساعدة الجاني على الكذب وعلى استباحة الأعراض وعلى الخروج من تنفيذ حد الله عليه»⁽²⁰³⁾،

ولكن كتاب ابن فارس يوظف القيم الأخلاقية ، فهدفه أن يثري الدرس الفقهي من جميع جوانبه ، حيث يوضح كل معنى محتمل في ظلال العطاء اللغوي فكتاب « ابن فارس (ت495هـ) صياغته أنبل من صياغة ابن دريد أيضا »⁽²⁰⁴⁾.

د- الدراسات القانونية

حيث إن الحكم مبني في القضايا القانونية على تحديد اللفظ، «ثمّة علاقة وثيقة بين علوم القانون وعلوم اللغة العربية، فالأخيرة كما يقول القدماء: لا يحتاج إليها المفتي وحده، بل يحتاج إليها المفتي والمستفتي، والمدعي والمدعى عليه، فتبديل حركة في حرف قد يبديل القضاء من حقٍّ إلى باطل»⁽²⁰⁵⁾ وقد أشار ابن فارس إلى ذلك ف في بداية كتابه ، يقول : «ادّعى رجلا مالا، بحضرة القاضي، أبي عبيد بن خربوية ، فقال المدّعى عليه: ماله عليّ حقٌّ، بضم اللام، فقال أبو عبيد: أتعرّف الإعراب ؟ فقال : نعم ، قال : قم قد ألزمتك المال»⁽²⁰⁶⁾. فحكم القاضي بناء على معرفة الإعراب.

وعلق ابن فارس على هذه المسألة فقال : «فالواجب على المفتي التحرز ، والنظر في سائر العلوم ليكون تصديّيه لجواب ما يُسأل عنه مصيبا »⁽²⁰⁷⁾.

هذا ... وقد اقترح أحد الباحثين في مجال القانون إضافة كتب (الملاحن) إلى مناهج القانون الدراسية لإدراكه أهمية اللغة ومعرفة خباياها ودقائقها بالنسبة لرجل القانون ، ولأنها -الملاحن- من الفنون التي يمكن الجمع فيها بين اللغو والقانون ، يقول : « نقترح إضافة بعض الفنون التي تجمع بين علوم اللغة والعربية، لأن الغاية التي يلتقي عندها الجمع بينهما هو تسخير اللغة للقانون لعظم أثرها في الفهم والإفهام، ودفع المتبحر في دراسة الفقه والقانون إلى التبحر في دراسة العربية ليقوى على أسلوب المناظرة وينصر الحجة والدليل، فمن قصر علمه عن اللغة وغوّط غلط. فاللغة أوعية العلوم كلّها، ومن لم يكن واسع اللغة لم يكن واسع العلم،.. والأولى إضافتها إلى مناهج القانون الدراسية هي: الملاحن »⁽²⁰⁸⁾.

رابعاً: الخاتمة وبها أهم النتائج والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد الحبيب المحبوب ، معلم الناس الخير وعلى آله وصحبه وبعد ...

فبعد هذه الرحلة الماتعة مع هذا السفر الثمين القيم (كتاب فتيا فقيه العرب)، ومع هذا العالم الموسوعي المدقق (ابن فارس) ، وقف البحث على النتائج التالية:

- 1- كتاب (فتيا فقيه العرب) مع صغره دراسة نافعة في لغة الفقهاء .
 - 2- الكتاب مصدر لإثراء ظاهرة المشترك.
 - 3- الكتاب تأكيد للدراسات البيئية في التراث العربي، فهو يتصل بالفقه، واللغة، والبلاغة، والأدب، والتربية والقانون.
 - 4- من خلال الأمثلة التي وردت في الكتاب محل الدراسة ،تبين حرص ابن فارس على استعمال اللغة الحية التي تعيش على الألسنة والتي تمثل الواقع اللغوي،فهو يرسم صورة حية متحركة للواقع اللغوي،ورسم الصورة بهذه الطريقة في عصر المؤلف يسهم في إقامة معجم تاريخي للغة العربية،وهو ما نحتاجه في عصرنا الحالي .
- ويوصي البحث:

- 1- تسليط الضوء على الدراسات البيئية في التراث العربي.
- 2- تدريس هذا الكتاب وما يشاكله في كليات التربية، والحقوق والشريعة والقانون، فضلاً عن أقسام اللغة العربية.
- 3- تعميق الدراسات البيئية وإدراجها في مناهج التعليم، والبحوث العلمية في جميع فروع العلم.

الحواشي

- (1) محاضرة للأستاذ الدكتور/عبد المنعم عبدالله حسن ، أثناء رئاسته لجلسة التوصيات في مؤتمر الدراسات البينية في اللغات الشرقية ، كلية الآداب جامعة القاهرة .
- (2) ثقافة البينية في النقد الأدبي المعاصر، أ.د/ محمد خرماش، ملخص بحث، دليل مؤتمر الدراسات البينية في العربية 19
- (3) ملتقى الدراسات البينية محمد خضر عريف مقالة على الشبكة العنكبوتية .
- (4) الدراسات البينية تفتح آفاقاً جديدة في البحث العلمي د/ محمد صالحين.
- (5) طبقات الشافعيين ، لابن كثير (المتوفى: 774هـ) ، تحقيق: د/أحمد عمر هاشم، د/محمد زينهم محمد عزب مكتبة الثقافة الدينية (1413 هـ - 1993 م)، ص 14
- (6) الخصائص ، لابن جني ، تحقيق : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، 245/3.
- (7) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أودعه المزماني في مختصره ، للإمام أبي منصور الأزهري ، تحقيق د/محمد جبر الألفي ، راجعه الشيخ محمد بشير، ود/ عبد الستار أبو غدة، إدارة الشؤون الإسلامية - الكويت، ط(1) (1399هـ- 1979 م) مقدمة المحقق ص 13.
- (8) الزاهر، المقدمة ص 33 ، 34 ، 52 .
- (9) انظر الزاهر ص 37 ، 38.
- (10) انظر الزاهر ص 158 .
- (11) انظر الزاهر ص 72 .
- (12) وفيات الأعيان لابن خلكان (ت: 681هـ) تحقيق: إحسان عباس ، دار صابر - بيروت 335/4
- (13) حلية الفقهاء ، لابن فارس (ت: 395هـ) تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت ، الطبعة: الأولى (1403هـ - 1983م) ص 29 .
- (14) حلية الفقهاء ، المقدمة ص 12.
- (15) انظر في ذلك : الدرس الدلالي عند ابن فارس (ت: 395هـ) في كتابه (حلية الفقهاء) د/ دلداد غفور حمدامين ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد (42) ، صفر (2017م) ص 117: 121
- (16) انظر حلية الفقهاء ، ص 175 .
- (17) انظر حلية الفقهاء ، ص 40 ، 41 .
- (18) انظر حلية الفقهاء ، ص 203 .
- (19) المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي (ت: 610هـ) ، تحقيق : محمود فاخوري ، عبد الحميد مختار ، مكتبة أسامة بن زيد حلب - سورية (139ط1) 9هـ-1979م) ص 1/ 19 ، 20.
- (20) المعجمات الفقهية نشأة وتطوراً د/ طلال يحيى إبراهيم ، مجلة آداب الرافيدين العدد (43) سنة (1427-2006) ص 182 .
- (21) المغرب في ترتيب المعرب ، 21/1 .
- (22) انظر المغرب في ترتيب المعرب، 34/1 ، 66 / 82.

- (23) انظر المغرب في ترتيب المغرب، 27/1، 32، 47
- (24) انظر المغرب في ترتيب المغرب، 22/1، 25
- (25) تهذيب الأسماء واللغات ، لأبي زكريا النووي (المتوفى: 676هـ) ، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان 3/1
- (26) تهذيب الأسماء واللغات 4/1، 5 .
- (27) جهود أبي زكريا النووي في القسم اللغوي من كتاب تهذيب الأسماء واللغات ، د/ علي جميل عباس ، مجلة آداب الرفادين كلية الآداب جامعة الموصل ص 109 .
- (28) انظر تهذيب الأسماء واللغات 95/1 ، 121/3 ، 133/3 ، 76/4 .
- (29) انظر تهذيب الأسماء واللغات ، 21/3 ، 70/3 ، 120/3
- (30) انظر تهذيب الأسماء واللغات 23/4 ، 141/4 .
- (31) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (المتوفى: نحو 770هـ ، تحقيق د/ عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف الطبعة الثانية مقدمة المؤلف ص(م) .
- (32) المصباح المنير ، المقدمة (م ، ن) .
- (33) دراسة المعجمات اللغوية ، د/ مصطفى جواد ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، مجلد 6 لسنة 1959م، ص 234:231 .
- (34) المصباح المنير 711/2 .
- (35) إراجع المصباح المنير 711/2 وما بعدها .
- (36) انظر المصباح المنير ، 21/1 ، 38 ، 81 ، 139
- (37) انظر المصباح المنير ، 9/1 ، 159 .
- (38) انظر المصباح المنير ، 9/1 ، 13،31 .
- (39) القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ، د/ سعدي أبو حبيب ، دار الفكر . دمشق ط(2) 1408 هـ / 1988 م ، ص 7
- (40) انظر القاموس الفقهي ، ص9 ، 10 .
- (41) انظر على سبيل المثال : القاموس الفقهي ، ص31 .
- (42) معجم لغة الفقهاء ، أ.د/ محمد رواس قلججي ، أ.د/ حامد صادق قنبي ، وأ/ قطب مصطفى سانو ، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة: الثالثة، (1431 هـ ، 2010م) المقدمة ص 7 ، 8 .
- (43) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، د /محمود عبد الرحمن عبد المنعم، مدرس أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر ، دار الفضيلة ، المقدمة ص 7:10 .
- (44) الدراسات البيئية تفتح آفاقاً جديدة في البحث العلمي ، د/ محمد صالحين ، مقال على الشبكة العنكبوتية .
- (45) من البيان الختامي للمؤتمر ، في جلسته النهائية ، التي رأسها أ.د/ عبد المنعم عبد الله حسن .
- (46) أنباء الرواة على أنباء النحاة: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة ، ط(1) 1406 هـ - 129/1م (1982م) .
- (47) وفيات الأعيان 118/1 .

- (48) مقاييس اللغة ، لابن فارس (المتوفى: 395هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الفكر (1399هـ - 1979م) مقدمة المحقق ص 22 .
- (49) كتاب فتيا فقيه العرب تحقيق د/ علي محفوظ مجلة المجمع العربي دمشق الجزء الأول ، م(33) ص 459
- (50) كتاب فتيا فقيه العرب ص 460 .
- (51) كتاب فتيا فقيه العرب ص 459 .
- (52) كتاب فتيا فقيه العرب ص 465 .
- (53) انظر مثلاً: (المطلع: 461) ، (نزل : 463) و(المشخص : 464) و(الهجر : 634) و(العائق 639) .
- (54) كتاب فتيا فقيه العرب ص 460
- (55) كتاب فتيا فقيه العرب ص 466
- (56) انظر السابق (العم 462)، (المصر 635)، (العضوض 367)، (العاقل) 637
- (57) كتاب فتيا فقيه العرب ص 461
- (58) أنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط(1) ، 1406 هـ - 1982م. 129/1.
- (59) «الفعل: حـصير تتـسج من فـحال النـخل... وسمي الحـصير فـحلا مجازاً» لسان العرب، لابن (فحل) 517/11 ، وانظر: كتاب العين (فحل) 235/3 ، ومقاييس اللغة (فحل) 478/4.
- (60) كتاب فتيا فقيه العرب ص 464.
- (61) البَنْوُورُ الْهَرُّ أَوْ الْقَطُّ ، وَالْأَثْنَى بَنْوُورَةٌ ، وَهُمَا قَلِيلٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ انظر في ذلك: العين (قط) 15/5 ، والصاح للجوهري (ت: 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت ، ط(4) (1407هـ/1987م) (هرر) 853/2 ، والمخصص ، لابن سيده المرسى (المتوفى: 458هـ) تحقيق: خليل إبراهيم جفال ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط(1) 1417هـ 1996م (الهر ونحوه) 295/2 ، ولسان العرب (هرر) 261/5 والمصباح المنير (س ن ر) 291/1 .
- (62) كتاب فتيا فقيه العرب ص 465
- (63) انظر مثلاً : (الفروج) ص 460 ، والخالة ص 461 ، (المزكوم) ص 465 .
- (64) كتاب فتيا فقيه العرب ص 634.
- (65) الجمهرة (سكن) 856/2 ، وانظر تهذيب اللغة، للأزهري (المتوفى: 370هـ) تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط(1)، 2001م (سكن) 42/10 ، والصاح (سكن) 2136/5 ، ولسان العرب (سكن) 213/13 .
- (66) أساس البلاغة، للزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط(1) 1419هـ - 1998م (سكن) 467 ، و تاج العروس (سكن) 199/35.
- (67) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 464.
- (68) تهذيب اللغة (فرا) 174/15
- (69) لسان العرب (فرا) 151/15
- (70) تاج العروس (فرو) 227/39

- (71) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 464.
- (72) (الصحاح (شخص) 1043/3، وانظر المخصص 383/3، ولسان العرب (شخص) 46/7، والقاموس المحيط (شخص) 621.
- (73) (الاشتقاق دراسة نظرية وتطبيقية، د/ محمد حسن جبل، مطبعة التركي بطنطا، الطبعة الثانية) 1416 هـ - 1995م (ص 131)
- (74) انظر (اللاعب 459) (نقب 462) (العقص 637) (العاجن 640) (الفلاح، الفاضل 644)
- (75) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 461.
- (76) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 645.
- (77) انظر مثلاً: (الحاضرتين ص 634)، (القرن وص 644).
- (78) الحديث في النهاية في غريب الحديث والأثر، ونصه: «إياك وقتيل العصا» أي إياك أن تكون قاتلاً أو مقتولاً في شق عصا المسلمين. انظر النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (المتوفى: 606 هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت (1399 هـ - 1979م) (عصا) 250/3.
- (79) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 642.
- (80) انظر كتاب فتيا فقيه العرب بالترتيب التالي: (العائق: 639)، (العدنان: 641)، (الفاجر: 643)، (القرن: 644)، (المدينة 650).
- (81) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 644.
- (82) انظر كتاب فتيا فقيه العرب (المحارب ص 636)، (العيار ص 638)، (العاجن ص 640)، (العاج ص 645)، (الخليج ص 646)، (الأحمر ص 647)، (الرهط ص 648)، (الراهن ص 649).
- (83) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 638.
- (84) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 464.
- (85) لسان العرب (بيض) 124/7
- (86) انظر جامع التعريب للبشبيشي، رسالة دكتوراة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالبحر، إعداد/محمود عبد العزيز عبد الفتاح، 1991م، 507/1، 508، والألفاظ الفارسية المعربة: تأليف: السيد ادي شير، ط (2) (1978)، 1988م) المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، بيروت (1908م) ص 71.
- (87) المصباح المنير (ر س ت ق) 226/1
- (88) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 642، 643.
- (89) انظر جامع التعريب للبشبيشي 614/2.
- (90) لسان العرب (سكر) 4/ 375، 376
- (91) لسان العرب (غير) 6/5
- (92) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 635.
- (93) النص في أدب الكاتب «غوغاء» صغار الجراد ومنه قيل لعامة الناس: «غوغاء» أدب الكاتب، لابن قتيبة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية - مصر، ط (4)، 1963. ص 151

- (94) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 646 .
- (95) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 639 .
- (96) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 633 .
- (97) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 644 .
- (98) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 639 .
- (99) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 640 .
- (100) وفيات الأعيان 1/118 .
- (101) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (المتوفى: 911هـ)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد الجاوي، مكتبة دار التراث القاهرة الطبعة الثالثة، 1/622
- (102) كتاب فتيا فقيه العرب ص 459 .
- (103) كتاب فتيا فقيه العرب ص 459 .
- (104) السِّنَوْرُ الْهَرُّ أَوْ الْقَطْ، وَالْأُنْتَى سِنَوْرَةٌ، وَهُمَا قَلِيلٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، انظر في ذلك: العين (قط) 5/15، وقد سبق تعريفها .
- (105) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 465 .
- (106) كتاب فتيا فقيه العرب ص 637 .
- (107) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 464 .
- (108) الصاحب في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، لابن فارس (ت: 395هـ)، علق عليه: محمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى (1418هـ-1997م) ص 59 .
- (109) الصاحب، ص 207 .
- (110) قضايا الدلالة في اللغة العربية بين الأصوليين واللغويين (المشترك اللفظي) (الحلقة الثانية، د/ مولاي إدريس ميموني، مقال على الشبكة العنكبوتية، ص 11 .
- (111) كتاب فتيا فقيه العرب 460 .
- (112) الجمهرة (ربيع) 1/316 .
- (113) مجمل اللغة لابن فارس (المتوفى: 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية (1406 هـ - 1986 م) 1/415
- (114) المحيط في اللغة، لـ / الصاحب بن عباد (ت: 385هـ) تحقيق الشيخ محمد آل ياسين، عالم الكتب، الطبعة الأولى (1414 هـ 1994م) (ربيع) 2/106
- (115) لسان العرب (ربيع) 8/103، 104
- (116) المصباح المنير (ربيع) 1/216
- (117) كتاب فتيا فقيه العرب 460
- (118) العين (خلب) 4/269 .
- (119) المنجد في اللغة، علي بن الحسن الهنائي الأزدی، (ت: بعد 309هـ) تحقيق: د/ أحمد مختار عمر، د/ ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة الطبعة: الثانية، 1988 م، ص 327 .

- (120) العين (خلب) 269/4.
- (121) الجمهرة (خلب) 293/1.
- (122) المقاييس (خلب) 205/2 .
- (123) الصحاح (خلب) 123/1.
- (124) المخصص باب (الأدوات التي تعتمل في القطع) 164/3.
- (125) لسان العرب (خلب) 363/1.
- (126) تاج العروس (خلب) 378/2.
- (127) المعجم الوسيط (خلب) 248.
- (128) كتاب فتيا فقيه العرب 462.
- (129) الجمهرة (خدد) 104/1.
- (130) تهذيب اللغة (خد) 289/6.
- (131) انظر لسان العرب (خد) 161/3.
- (132) كتاب فتيا فقيه العرب 464.
- (133) العين (فيل) 335/8.
- (134) الصحاح (فيل) 1794/5، وانظر لسان العرب (فيل) 534/11.
- (135) كتاب فتيا فقيه العرب 466.
- (136) تهذيب اللغة (صوب) 178/12 .
- (137) لسان العرب (صوب) 535/1 وما بعدها .
- (138) الصحاح (صوب) 165/1.
- (139) لسان العرب (صوب) 537/1.
- (140) تاج العروس (صوب) 215/3 .
- (141) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 639.
- (142) الجمهرة (بصر) 312/1 .
- (143) المقاييس (عل) 15/5.
- (144) المحكم (بصر) 316/8.
- (145) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 639.
- (146) الجمهرة (عثم) 427/1.
- (147) الصحاح (عثم) 1980/5.
- (148) المحكم (عثم) 99/2 .
- (149) لسان العرب (عثم) 385/12 .
- (150) انظر القاموس المحيط (عثم) ص 1135 .
- (151) انظر تاج العروس (عثم) 55/33 .
- (152) كتاب فتيا فقيه العرب 639.

- (153) العين (عجز) 215/1
 (154) العين (عجز) 215/1
 (155) تهذيب اللغة (عجز) 220/1
 (156) الصحاح (عجز) 884/3
 (157) المحكم (عجز) 301 ، 300/1
 (158) لسان العرب (عجز) 372/5
 (159) كتاب فتيا فقيه العرب 642.
 (160) الجمهرة (غيم) 963/2 .
 (161) العين (غيم) 455/4 .
 (162) الجمهرة (غيم) 963/2 .
 (163) المقاييس (غيم) 406/4 .
 (164) المحكم (غيم) 30/6 .
 (165) لسان العرب (غيم) 446/12 .
 (166) تاج العروس (غيم) 192/33 .
 (167) كتاب فتيا فقيه العرب 645.
 (168) العين (خلج) 161/4 .
 (169) الجمهرة (خلج) 444/1
 (170) المقاييس (خلج) 206/2
 (171) الصحاح (خلج) 311/1
 (172) المحكم (خلج) 9/5 .
 (173) لسان العرب (خلج) 257/2 .
 (174) تاج العروس (خلج) 532/5 .
 (175) تهذيب اللغة (وري) 218/15 .
 (176) طه: ٥ .
 (177) خزنة الأدب وغاية الأرب، ل/تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزراي (المتوفى: 837هـ) تحقيق: عصام شعيتو دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط(1) (1987م) 39/2
 (178) كتاب فتيا فقيه العرب ، ص 461 .
 (179) كتاب فتيا فقيه العرب ، ص 465 .
 (180) تاريخ آداب العرب ، مصطفى صادق الرافعي (ت: 1356هـ) دار الكتاب العربي 262/3، و انظر لسان العرب (الحن) 379/13 .
 (181) القيمة الأخلاقية لكتاب الملاحن بقلم د. محمد علي عطا ، مقال على الشبكة العنكبوتية .
 (182) كتاب الملاحن ، لابن دريد (223-321هـ) ، تحقيق د/ عبد الإله نبهان ، منشورات وزارة الثقافة السورية (1992م) ص 63 .

- (183) التورية في أسماء الحيوان والنبات (دراسة دلالية معجمية في كتاب الملاحن لابن دريد) د/ كمال أحد المقابلة، مجلة المنارة، المجلد (17)، العدد (6)، (2011م)، ص 78 .
- (184) كتاب الملاحن، مقدمة المحقق، ص 26
- (185) الملاحن لابن دريد دراسة لغوية د/ محمد عبدالله سرسراالحاج، د/ محمد حمدين آدم محمد، مجلة كلية التربية، جامعة السلام، العدد الأول، يونيو 2018م، ص 21 .
- (186) التورية في أسماء الحيوان والنبات (دراسة دلالية معجمية في كتاب الملاحن لابن دريد) ص 79
- (187) كتاب الملاحن، مقدمة المحقق، ص 26، 27 .
- (188) كتاب فتيا فقيه العرب 462
- (189) كتاب الملاحن، ص 125
- (190) كتاب فتيا فقيه العرب 463
- (191) كتاب الملاحن، ص 137.
- (192) انظر مثلاً: كتاب فتيا فقيه العرب : (الفروج : 461)، (الإوز: 463)، (المفتري: 464)، (الطريق : 466)، (الثور: 466)، (الفرش: 633)، (الماء المسكن: 634)، (النعل: 636)، (العلم: 638)، (الفقير: 643)، (الخليج: 645)، (الحشفة: 646) .
- (193) لأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، د/ أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية الطبعة: الثامنة (1411هـ-1991م) ص 110، 111 . وراجع النثر الفني في القرن الرابع، لزكي مبارك، ص 199 .
- (194) وفيات الأعيان 4/63.
- (195) وفيات الأعيان 1/118.
- (196) تاريخ آداب العرب، 3/262.
- (197) تاريخ آداب العرب، 3/269.
- (198) تاريخ آداب العرب، 3/266.
- (199) المزهر 1/578 .
- (200) تاريخ آداب العرب، 3/267.
- (201) المزهر 1/622.
- (202) استراتيجيات معاصرة في تدريس التربية الإسلامية د/ عبد الرحمن الهاشمي وآخرون، ص 152
- (203) القيمة الأخلاقية لكتاب الملاحن، د. محمد علي عطا، مقال على الشبكة العنكبوتية .
- (204) القيمة الأخلاقية لكتاب الملاحن.
- (205) العلاقة بين منهجي اللغة العربية والقانون، المحامي علاء كاظم عثمان، مقال على الشبكة العنكبوتية .
- (206) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 458، 459 .
- (207) كتاب فتيا فقيه العرب، ص 459 .
- (208) العلاقة بين منهجي اللغة العربية والقانون.

فهرس المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع :

1. أدب الكاتب، لابن قتيبة، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية - مصر ، ط(4)، 1963
2. أساس البلاغة، للزمخشري جارالله (ت: 538هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط(1)، 1419 هـ - 1998 م
3. استراتيجيات معاصرة في تدريس التربية الإسلامية د/ عبد الرحمن الهاشمي وآخرون
4. الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية د/أحمد الشايب مكتبة النهضة المصرية الطبعة: الثامنة (1411هـ-1991م).
5. الاشتقاق دراسة نظرية وتطبيقية ، د/ محمد حسن جبل ، مطبعة التركي بطنطا ، الطبعة الثانية(1416هـ-1995م) .
6. الألفاظ الفارسية المعربة ، تأليف: السيد ادي شير، الطبعة الثانية (1978 ، 1988م) المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ، بيروت
7. أنباه الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1982م.
8. تاج العروس من جواهر القاموس، للربيعي (المتوفى: 1205هـ) حقيق: مجموعة من المحققين ،دار الهداية.
9. تاريخ آداب العرب ،مصطفى صادق الرافعي (المتوفى: 1356هـ) دار الكتاب العربي.
10. تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا النووي (ت: 676هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان
11. تهذيب اللغة، للأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ) تحقيق: محمد عوض مرعب ،دار إحياء التراث العربي - بيروت ط(1)، 2001 م .
12. جمهرة اللغة لابن دريد (ت: 321هـ) تحقيق: رمزي منير بعلبكي ، دارالعلم للملإين - بيروت.
13. حلية الفقهاء، لابن فارس (ت: 395هـ) تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي ، الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت ، الطبعة: الأولى (1403هـ - 1983م).
14. خزانة الأدب وغاية الأرب، لد/تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله الحموي الأزرازي(ت:837هـ) تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط(1)(1987م) .
15. الخصائص ، لابن جني ، تحقيق : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية.
16. ديوان توبة ابن الحمير ، تحقيق : خليل إبراهيم العطية ، دار صادر بيروت ، الطبعة الأولى (1998م)
17. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أودعه المزن في مختصره، للإمام أبي منصور الأزهري، تحقيق د/ محمد جبر الألفي، راجعه الشيخ محمد بشير، ود/ عبد الستار أبو غدة ،إدارة الشؤون الإسلامية - الكويت، ط(1) (1399هـ- 1979 م) .
18. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها ومنن العرب في كلامها ، لابن فارس(ت: 395هـ) ، علق عليه : محمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة الأولى (1418هـ-1997م)

19. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، للجوهري (المتوفى: 393هـ) تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين - بيروت ، ط(4) 1407 هـ - 1987 م .
20. طبقات الشافعيين ، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: دأحمد عمر هاشم، د/محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية (1413 هـ - 1993م) .
21. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً د/سعدى أبو حبيب ، دار الفكر . دمشق - سورية الطبعة: الثانية 1408 هـ - 1988 م .
22. القاموس المحيط ، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: 817هـ) تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة للطباعة، بيروت - لبنان .
23. كتاب العين ، للخليل ابن أحمد الفراهيدي، (ت: 170هـ) ، تحقيق : د/مهدي المخزومي، د/إبراهيم السامرائي دار ومكتبة الهلال .
24. كتاب الملاحن ، لابن دريد (223-321هـ)، تحقيق د/عبدالإله نبهان، منشورات وزارة الثقافة السورية (1992م).
25. لسان العرب، لابن منظور (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت (1414هـ)
26. مجمل اللغة لابن فارس (المتوفى: 395هـ) دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت ط(2) (1406 هـ - 1986 م) .
27. المحكم والمحيط الأعظم ، لابن سيده [ت: 458هـ] تحقيق: عبد الحميد هندواي ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ط(1) 1421 هـ - 2000 م) .
28. المحيط في اللغة ، لـ / صاحب بن عباد (ت: 385هـ) تحقيق الشيخ محمد آل ياسين ، عالم الكتب ، الطبعة الأولى (1414 هـ 1994م) .
29. المخصص، لابن سيده المرسي (المتوفى: 458هـ) تحقيق: خليل إبراهيم جفال ، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط(1)، 1417 هـ 1996م .
30. المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، للسيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد البجاوي، مكتبة دارالتراث القاهرة ، ط(3).
31. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (المتوفى: نحو 770 هـ ، تحقيق د/ عبد العظيم الشناوي دار المعارف الطبعة الثانية .
32. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د/محمود عبد الرحمن عبد المنعم، مدرس أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر، دار الفضيلة .
33. معجم لغة الفقهاء ، أ.د/ محمد رواس قلججي، أ.د/ حامد صادق قنبي، وأ/ قطب مصطفى سانو، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ط: (3)، (1431 هـ ، 2010م) .
34. المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي (ت: 610هـ)، تحقيق : محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد حلب - سورية، ط(1) (1399هـ-1979م) .
35. مقاييس اللغة ، لابن فارس (المتوفى: 395هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر (1399هـ - 1979م).
36. المنجد في اللغة (أقدم معجم شامل للمشتراك اللفظي) علي بن الحسن الهنائي الأزدي، أبو الحسن الملقب بـ

- «كراع النمل» (المتوفى: بعد 309هـ) تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر، دكتور ضاحي عبد الباقي، عالم الكتب، القاهرة الطبعة: الثانية، 1988 م .
37. النشر الفني في القرن الرابع ، لزكي مبارك .
38. النهاية في غريب الحديث والأثر ، لابن الأثير (المتوفى: 606هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت (1399هـ - 1979م)
39. وفيات الأعيان لابن خلكان (ت: 681هـ) تحقيق: إحسان عباس ، دار صادر - بيروت .

ثانيا: البحوث والدوريات والمقالات :

40. التورية في أسماء الحيوان والنبات (دراسة دلالية معجمية في كتاب الملاحن لابن دريد) د/ كمال أحد المقابلة ، مجلة المنارة ، المجلد 17 ، العدد 6 ، 2011م.
41. ثقافة البينية في النقد الأدبي المعاصر (ملخص بحث) ، أ.د/ محمد خرماش، دليل مؤتمر الدراسات البينية في العربية.
42. جهود أبي زكريا النووي في القسم اللغوي من كتاب تهذيب الأسماء واللغات ، د/علي جميل عباس ، مجلة آداب الرفادين كلية الآداب جامعة الموصل.
43. الدراسات البينية تفتح آفاقًا جديدة في البحث العلمي د/ محمد صالحين، مقال على الشبكة العنكبوتية.
44. دراسة المعجمات اللغوية ، د/ مصطفى جواد، مجلة المجمع العلمي العراقي ، مجلد 6
45. الدرس الدلالي عند ابن فارس (ت: 395هـ) في كتابه (حلية الفقهاء) د/ دلداد غفور حمدامين ، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات - العدد الثاني والأربعون ، صفر (2017م)
46. العلاقة بين منهجي اللغة العربية والقانون، المحامي علاء كاظم عثمان مقال على الشبكة العنكبوتية .
47. قضايا الدلالة في اللغة العربية بين الأصوليين واللغويين (المشترك اللفظي) الحلقة الثانية، د/ مولاي إدريس ميموني، مقال على الشبكة العنكبوتية.
48. القيمة الأخلاقية لكتاب الملاحن بقلم د. محمد علي عطا ، مقال على الشبكة العنكبوتية .
49. المعجمات الفقهية نشأة وتطوراً، د/ طلال يحيى إبراهيم، مجلة آداب الرفادين العدد (43) سنة (1427-2006) .
50. كتاب فتيا فقيه العرب ، تحقيق د/ علي محفوظ ، مجلة المجمع العربي ، دمشق الجزء الأول / المجلد الثالث والثلاثون (1377هـ ، 1958م)
51. الملاحن لابن دريد دراسة لغوية د/ محمد عبدالله سريسر الحاج ، د/ محمد حمدين آدم محمد ، مجلة كلية التربية ، جامعة السلام ، العدد الأول ، يونيو 2018م.
52. ملتقى الدراسات البينية محمد خضر عريف مقالة على الشبكة العنكبوتية .

ثالثا: الرسائل العلمية :

53. جامع التعريب للشبشيبي ، رسالة دكتوراة في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة إعداد / محمود عبد العزيز عبد الفتاح ، 1991م.

الثقافة الهندية
في عيون الأدباء العرب
د. محمد قطب الدين

الثقافة الهندية في عيون الأدباء العرب

د. محمد قطب الدين

أستاذ مشارك، مركز الدراسات العربية والأفريقية

جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

التمهيد

يعرف العالم "الهند" بعلومها وفنونها وحكمتها وفلسفتها وعاداتها وتقاليدها ولغاتها، وسكانها المنتمين إلى أجناس وأديان وأعراق مختلفة، وكذلك حضارتها وثقافتها التي تعدل في عراقتها وأصالتها الحضارتين؛ المصرية واليونانية، كما تتميز "الهند" بموقعها الفريد وجبالها الشامخة وبحارها وأنهارها الكثيرة، ووديانها الخلابة ومحاصيلها النادرة. وقد نشأت علاقات التأثير والتأثر الحضاري والثقافي والاجتماعي بين "الهند"، وبين البلدان العربية منذ غابر الأزمان؛ إذ ترجع الإرهاسات الأولى إلى آدم عليه السلام؛ حيث يُروى أن آدم عليه السلام نزل من السماء لأول مرة إلى "الهند"، وأن "حواء" هبطت في جَدّة: "أهبط آدم بالهند وأهبطت حواء بجدة"⁽¹⁾. وإن دلّ هذا على شيء، فإنما يدل على أن العلاقة بين "الهند"، وبين العرب قديمة قدم البشر في الأرض المعمورة.

بدأت الروابط بين "الهند"، وبين البلدان العربية عن طريق التجارة؛ حيث كانت القوافل التجارية العربية تأتي إلى بلاد "المليبار" الواقعة جنوب "الهند" عن طريق البحر، ثم ترجع مع مُنتجات "الهند" وتبيعها في بلدانها؛ حيث "كان العرب يفدون إلى المليبار قبل عهد الإسكندر الأعظم بقرون عديدة، وكانت محصولاتها تُصدّر إلى سواحل جنوب جزيرة العرب عبر الخليج العربي، ومن هناك ينقلها التجار العرب إلى "تدمر" بسوريا، و"الإسكندرية" بمصر عن طريق الحجاز، وأمّا التجار الغربيون

فكانوا يشترون تلك البضائع من هذه المدن ثم يُصدّرونها إلى أسواق بلادهم. وكان العرب في الزمن القديم هم الوسطاء بين الهند والروم واليونان في ميدان العلاقات التجارية، وجاء في العهد القديم أن سكان فلسطين كانوا يتاجرون مع الملببار في عهد داود وسليمان عليهما السلام⁽²⁾.

ليس ذلك فقط؛ وإنما تناول الشعراء العرب في العصر الجاهلي في قاموسهم الشعري كلمات مثل: "الهند"، والمهند"، و"الهندواني". فيقول "الأعشى قيس"، وهو من فحول الشعراء الجاهليين، يصف سيفاً حاداً فيستخدم كلمة "المهند"، و يعني السيف الذي صنع في "الهند"؛ فهو حاد وجيد، يقول⁽³⁾:

أصابه هندواني فأقصده أو زابل من رماح الخط معتدل

ويصف الشاعر "الأعشى" نشاطه وقوته ومظهره الجميل كالسيف الهندي قائلاً في معلقته⁽⁴⁾:

وقد غدوت إلى الحانوت يتبعني شاو مثل شلول شلشل شول

في فتية كسيوف الهند قد علموا أن ليس يدفع عن ذي الحيلة الحيل

أمّا "طرفة بن العبد" من شعراء المعلقات السبع، فيشير إلى ظلم الأقارب وقساوته وهو يشبهه بالسيف المطبوع بالهند قائلاً⁽⁵⁾:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

كما نجد "كعب ابن زهير"؛ وهو أحد فحول الشعراء المخضرمين يمدح الرسول صلى الله عليه وسلم مستخدماً كلمة "المهند":

إن الرسول لنور يستضاء به مهند من سيوف الله مسلول⁽⁶⁾

استفاد العرب من "الهند" في علوم شتى بعد نقلها إلى اللغة العربية منها الفلك، والنجوم والحساب والكيمياء والطب والعقائد والتصوف⁽⁷⁾. والعصر العباسي من تاريخ

الأدب العربي خير شاهد على أن العلوم والكنوز الهندية قد أسهمت مساهمة كبيرة في إثراء العلوم العربية سواء في مجال الطب أو الحكمة أو الفلك أو التنجيم أو الرياضيات. أمّا في مجال الطب فيقول "الجاحظ": "اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند مثل منكه وبازيكر وقلبرقل وسندباد وفلان وفلان، وقد علّموا في بیمارستان الكبير ببغداد وسرعان ما استعربوا وشاركوا هم وغيرهم من مُستعربة الهند في نقل بعض الكنوز الهندية وخاصة في الطب والعقاقير"⁽⁸⁾.

انتفع العرب فيما انتفعوا من "الهند" في مجال الفلك والتنجيم أيضاً. ويخبرنا التاريخ أن كتاب "السند هند" قد تم ترجمته من اللغة السنسكريتية إلى اللغة العربية في عهد "أبي جعفر المنصور"، مما جعل علم الفلك العربي يدين لعلم الفلك الهندي بالكثير. ولنستمع إلى قصة ترجمة كتاب "السند هند" إلى اللغة العربية وتأثيره في الفلك العربي: "إن وفدًا من الهند وفد على أبي جعفر المنصور سنة ١٥٤هـ، وفيهم رجل ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر أعمال الفلك على مذهب علماء أمته وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية اسمه "براهمسيهطسدهانت" ألفه سنة ٦٢٨م، أو ٦٧هـ الفلكي الرياضي "برهمكبت"، فكلف "المنصور" ذلك الهندي بإملاء مختصر الكتاب، ثم أمر بترجمته إلى اللغة العربية واستخراج كتاب منه تتخذة العرب أصلاً في حساب حركات الكواكب وما يتعلق به من أعمال. وتولّى ذلك "الفزاري" وعمل منه مزيجاً اشتهر بين علماء العرب حتى إنهم لم يعملوا إلا به إلى أيام "المأمون" حيث ابتدأ مذهب "بطليموس" في الحساب والجداول الفلكية، واقتصر العرب على الجزء الأخير من اسم الكتاب السابق، وهو "سدهانت" ثم حرّفوه قليلاً وسمّوه "السند هند"⁽⁹⁾.

لقد أفاد العرب كثيراً من مؤلفات العلماء الهنود في النجوم والطب، مثل : "باكهر" و"راجة"، و"صكه"، و"داهر"، و"آنكو"، و"زنكل"، و"أريكل"، و"جهر"، و"أندي"، و"جباري"⁽¹⁰⁾. وذكر "ابن النديم" في كتابه القيم "الفهرست" كتباً عديدة في فن الطب

وصلت إلى العرب وترجمت إلى اللغة العربية، منها كتاب "سرد" الذي يحتوي على عشر مقالات، وطلب "يحيى بن خالد البرمكي" من العالم الهندي "منكه" أن ينقله إلى اللغة العربية. وكما ترجم "منكه" كتاباً لأسماء العقاقير الهندية على طلب "إسحاق بن سليمان". ووصل إلى العرب فيما وصل، كتاب لعالمة هندية اسمها "روسا" في علاج أمراض النساء بالإضافة إلى كتب العالم الهندي "توقشنتل"، وغيرها من الكتب في علاج النساء الحوامل وفي الأفاعي وسمومها⁽¹¹⁾.

ومن لا يعرف كتاب "كليلة ودمنة"؟ فهو هندي الأصل، ويمثل "الهند" في الحكمة ومكارم الأخلاق، وأدب القصة، ترجمه "عبد الله بن المقفع" إلى اللغة العربية، كما ترجم "أبان بن عبد الحميد" هذا الكتاب في الشعروقام بتقديمه إلى "جعفر بن يحيى البرمكي" هدية⁽¹²⁾، ولقد أثر كتاب "كليلة ودمنة" تأثيراً بالغاً في الأدب العربي وفتح آفاقاً جديدة في أدب القصة، ونهج الكتاب العرب منهجه في سرد القصة والحكاية والإتيان بالأمثال والتعبير عن مشاعرهم تجاه الظلم والاضطهاد والنصيحة للحكام على أسنة الحيوانات، وألّفوا الكتب على هذا المنوال، ويمثل كتاب "كليلة ودمنة" الآداب العالمية. "كان لكتاب "كليلة ودمنة" أثر كبير في الأدب العربي وغيره من الآداب. وعُني الناس به عناية كبرى وحذا حذوه كثيرون"⁽¹³⁾.

وعلاوة على هذا الكتاب، هناك كتب أدبية هندية أخرى تمت ترجمتها إلى اللغة العربية وفق ما ذكر أسماءها "ابن النديم" في كتابه "الفهرست" وتأثر بها الأدب العربي وهي: كتاب "السندباد الكبير"، وكتاب "السندباد الصغير"، وكتاب "يوبا سف وبلوهر"، وكتاب "أدب الهند والصين"، وكتاب "هابل في الحكمة"، وكتاب "الهند في قصة هبوط آدم عليه السلام"، و"كتاب طرق"، وكتاب "ديك الهندي في الرجل والمرأة"، وكتاب "حدود منطق الهند"، وكتاب "ساديرم"، وكتاب "ملك الهند القتال والسباح"، وكتاب "شاناق في التدبير"، وكتاب "أطر في الأشربة"، وكتاب "بيدبا في الحكمة"⁽¹⁴⁾.

ولا يزال المؤرخون والرحال والأدباء العرب -القدماء والمحدثون على السواء- يتناولون حكمة "الهند" وفلسفتها وعلومها وثقافتها وحضارتها ومجتمعها في كتاباتهم. شهدت "الهند" في القرن الحادي عشر عالماً عربياً عملاقاً مُحباً للعلم والمعرفة وشغوفاً بالترحال هو "أبا ريحان البيروني : ٩٧٣-١٠٢٨" الذي زار "الهند" وجال في قراها ومدنها، وطاف في سهولها ووعرها وشاهد عن كثب العلوم والفنون والعادات والتقاليد والمذاهب والأديان والمعتقدات واللغات والطبقات والمخلوقات المتواجدة آنذاك في "الهند"، كما عبر أنهار "الهند" وبحارها ولقي ملوكها وخالف شعبها وعلماءها وألف كتاباً شهيراً باللغة العربية وأسماه بـ " في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، وأصبح هذا الكتاب سجلاً موثقاً به للثقافة الهندية في القرن الحادي عشر. فيقول كرانسكو فيسكي: "أبوريحان البيروني، وهو عالم عظيم من علماء الفلك والهيئة، ورحالة شهير لم يشهد التاريخ من أمثاله إلا قليلاً جداً. والهند تدين له بالكثير ولن تنسى فضله على الفكر الهندي حين وصف الهند وصفاً دقيقاً من الناحية العلمية والأدبية والدينية. وكتابه العظيم "تحقيق ما للهند" يعتبر مصدراً هاماً في الدراسات بحيث لا يوجد له مثيل حتى في اللغات الهندية"¹⁵.

كذلك هناك المؤرخون والرحالة العرب الآخرون الذين إمّا قرءوا عن "الهند"، وإمّا صالوا وجالوا في أنحائها، ثم سجلوا مشاهداتهم وصوّروا المجتمع الهندي وثقافته وعاداته تصويراً رائعاً، أشهرهم "التاجر سليمان"، صاحب "سلسلة التواريخ"، و"أبوزيد السيرافي"، و"بزرگ بن شهريار"، و"أبو الحسن علي المسعودي" صاحب "مروج الذهب"، و"أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الاصطخري" صاحب "كتاب الأقاليم"، و"كتاب مسالك الممالك"، و"ابن حوقل"، وأكبر جغرافي "شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي البشاري"، و"أحمد بن يعقوب" صاحب "تاريخ اليعقوبي"، و"ابن خردادبه"، صاحب الكتاب القيم "المسالك والممالك"، و"البلاذري"، و"قدامة بن جعفر"، و"الكندي"، و"الهمداني"، وغيرهم كثيرون الذين أولوا اهتمامهم بعلوم الهند وفنونها

وحكمتها⁽¹⁶⁾؛ فهي هو "الجاحظ" يقول عن خطوط "الهند": "لولا خطوط الهند لضاع من الحساب الكثير والبسيط، ولبطلت معرفة التضاعيف، ولعدمو الإحاطة بالباورات وباورات الباورات"⁽¹⁷⁾.

وهنا تجدر بنا الإشارة أيضًا إلى "ابن بطوطة" الذي زار "الهند" في عهد الملك "محمد تغلق: ١٣٢٥-١٣٥١م"، ومكث فيها تسعة أعوام⁽¹⁸⁾. خالط الشعب واقترب من السكان وتولى منصب قاضي "دهلي" ثم بُعث إلى "الصين" سفيرًا لها. سجّل "ابن بطوطة" كل ما شاهد من أحداث وعادات وتقاليد وأحوال المجتمع الهندي آنذاك. فقد رأى "ابن بطوطة" كل شيء في "الهند" عن كثب. وهو يصف مدينة "دهلي" قائلاً: "ومدينة 'دهلي' كبيرة الساحة كثيرة العمارة، وهي الآن أربع مدن متجاورات متصلات، إحداهن تحمل اسم دهلي"⁽¹⁹⁾، كما لا يجد "ابن بطوطة" أي سور في العالم مثل سور دهلي وفقًا لما يذكره: "والسور المحيط بمدينة دهلي لا يوجد له نظير، عرض حائطه أحد عشر ذراعًا، وفيه بيوت سَكَنَهَا السَّمَارُ وحَفَاطُ الأبواب، وفيها مخازن للطعام ويسمونها الأنبارات، ومخازن للعُدد، ومخازن للمجانيق والرعادات، ويبقى الزرع بها مدة هائلة لا يتغير، ولا تطرقه آفة"⁽²⁰⁾.

هذا، ولقد نالت شخصيات الهند ورموزها سواء أكانت سياسية أو غير سياسية إعجاب الكتّاب العرب وأعجبوا بأعمالهم ومآثرهم، فنكروها في مذكراتهم ورحلاتهم وكتاباتهم العربية شعرًا ونثرًا؛ فهي هو أمير الشعراء "أحمد شوقي" يرحب بأبي الهند "المهاتما غاندي" بكل حفاوة ويُقرض في شأنه شعرًا حينما يمرُّ "المهاتما غاندي" بنيل "مصر" في طريقه إلى "لندن" للمشاركة في اجتماع المائدة المستديرة في عام ١٩٣١م. فيقول "شوقي" مادحًا المهاتما ومُحذِّرًا له من مكائد الإنجليز ودسائسهم⁽²¹⁾:

سلام النيل يا غندي وهذا الزهر من عندي

وإجلال من الأهرام م، والكرنك، والبردي

ومن مشيخة الوادي	ومن أشباله المرد
سلام حالب الشاة	سلام غازل البرد
ومن صد عن الملح	ولم يقبل على الشهد
ومن تركب ساقيه	من الهند إلى السند
سلام كلما صليت	عريانا وفي اللبد
وفي زاوية السجن	وفي سلسلة القيد
من (المائدة الخضرا	ء) خذ حذرك يا غندي
ولاحظ ورق "السير"	وما في ورق "اللورد"
وكن أبرع من يلعب	بالشطرنج والنرد
ولاقى العبقرين	لقاء الند للنند
وقل: هاتوا افاعيكم	أتى الحاوي من الهند!
وعد لم تحقل الدّام	ولم تغتر بالحمد
فهذا النجم لا ترقى	إليه همة النقد
ورّد الهند للأمة	من حد إلى حد

ومن المعلوم أن "غاندي" كان يؤمن بالوحدة الوطنية والسلام، ونَاصَلَ من أجل الاستقلال والحرية لوطنه مُتسلحًا باللين والرفق ونَبَذَ العنفَ والتطرفَ حتى تحررت "الهند" من براثن الاستعمار البريطاني. وكذلك كان يحلم أن يتنفس العالم بأجمعه هواء الحرية، وأن يُحقق الاكتفاء الذاتي، وأن يسير على طريق اللاعنف. ومن الجدير بالذكر أن "غاندي" كان من مؤيدي "مصر" في كفاحها من أجل الاستقلال، كما يرى أن الوحدة الوطنية هي سبب حصول "مصر" على حريتها واستقلالها، وقد

اعترف بذلك الأمر الأديب الروائي الكبير "نجيب محفوظ" حيث قال: "لقد كانت الوحدة الوطنية المصرية مثار إعجاب وحسد الزعيم الهندي "غاندي" الذي قال إن مصر لا بُدَّ ستنتصر في معركتها من أجل الاستقلال بفضل وحدتها الوطنية"⁽²²⁾.

كذلك كان الشاعر والمبدع العبقرى الهندي "رايندرناث طاغور" رمزًا للثقافة الهندية وعبقريا من عباقرة العالم؛ حيث حظي باهتمام العرب، وأعجبوا بعلمه وفنه وأدبه وإبداعاته وثقافته وفلسفته إعجابًا شديدًا، حتى رموز الأدب العربي وأعلامه اشتاقوا إلى قراءة أعمال "طاغور". وقد عبّر "نجيب محفوظ" عن مشاعره لـ "طاغور" قائلا: أحرص على قراءة أشعار "طاغور" كل صباح كورد من الأوراد اليومية على الرغم من أنني لم أقرأ له إلا في بدايات شبابي، وذلك ربما لأن ترجمات أعماله ظهرت في عهد متأخر بالنسبة إلى جيلنا، لكنني أتذكر أن أول ما قرأته لـ "طاغور" كان ديواني "جني الثمار"، و"كيتانجلي - قرابين الأغاني"، اللذين ترجمهما الأديب الشامي "بديع حقي، وعلى الرغم من أن الترجمة -مهما بلغت من الصدق والدقة- لا يمكن أن تتقل روح الشعر، إلا أنني استمتعت متعة فائقة بمطالعة هذين الديوانين"⁽²³⁾.

إن أشعار "طاغور" تتميز بالنزعة الإنسانية والحب والمودة والصدق والوفاء، وقد كتب الشعراء العرب قصائد في مدحه والثناء عليه؛ مثل الشاعر "جميل صدقي الزهاوي"، حيث يقول:⁽²⁴⁾

أيها الشاعر العظيم سلام	من محب لأي شعرك تال
وسلام عليك في كل يوم	وسلام عليك في كل حال
معدن أنت للقصائد غرا	مثما البحر معدن للآلي
إنما هذا الشعر عندما تغنيه	على قربه بعيد المنال
إنني لا أخشى عليه زوالا	إنه للخلود لا للزوال
أنت إن رمنا للنوابغ عدا	واحد من أولئك الأبطال

ما زال هناك الكثير والكثير من الأدباء والمفكرين الهنود الذين أثَّروا بعلمهم وفكرهم في أدباء العرب ومفكرهم؛ نذكر منهم : "جواهرلال نهرو"، ومولانا "أبوالكلام آزاد" وشاعر الشرق "محمد إقبال"؛ الذي تُرجمت أعماله إلى اللغة العربية على أيدي الهنود والعرب على السواء، فكان لأفكاره السامية وآرائه الإسلامية أثرها البالغ في نتاج الأدباء العرب.

ففي زيارة "محمد إقبال" - الشاعر الفيلسوف - لـ "مصر" عام ١٩٣١م، استقبله أدباء مصر والعرب بكل حفاوة وترحاب؛ وأُنشد الشاعر "محمد عبد الغني حسن" في مدحه يقول :⁽²⁵⁾

إلى الدكتور "إقبال"	تحياتي وإجلالي
إلى الشعلة في الهند	أزف اليوم مشعالي
إلى من قلبه ليس	عن الإسلام بالسالي
ومن آماله في	رفعة الإسلام آمالي
إلى تمثال مجد الهند	منا ألف تمثال
ومن كنت أناجيه	نجا البال للبال
فعش للهند إلهاما	ودم للوطن الغالي

أمّا "جواهرلال نهرو"؛ فهو من أهم رموز نضال "الهند" وكفاحها من أجل الحرية والاستقلال. وهو أول رئيس وزراء لـ "الهند" بعد الاستقلال، وله تأثير بالغ في فكر المثقفين العرب. فيقول الكاتب المصري الشهير "أنيس منصور": "بالفعل نهرو" شخصية فذة، تاريخه السياسي طويل، دخل السجن وعانى ويلاته، وخرج من السجن واستأنف كفاحه، وهو رجل مثقف وواسع القراءة وتعلم في إنجلترا، وله كتب وله أسلوب في الكتابة باللغة الإنجليزية⁽²⁶⁾.

لا تزال الفنون الجميلة الهندية والبناء الهندي يجذب أنظار العالم ويبهره. فتأثر العرب أيضا بالآثار والمباني الأثرية التي لها طابع خاص وجمال متميز؛ مثل: "تاج محل"، و"المسجد الجامع"، و"القلعة الحمراء"، وغيرها من رموز العمارة التاريخية، التي يزورها الكثير من السائحين والرحالين من أنحاء العالم، ويتأثرون بها أبلغ التأثير. فكلنا يعلم أن "تاج محل" أحد عجائب الدنيا ورمزٌ للمحبة والوفاء؛ تقول أمينة السعيد: "تعتبر هذه المقبرة أعظم قصور الدنيا، فقد بنيت جدرانها بأثمن أنواع المرمر، وزينت بالذهب الخالص ورصعت بالماسات واللآلي النادرة، وهو عمل جديد في البناء لم يعرف من قبل أو من بعد ويقال إن منظر القصر في ضوء القمر قد ذهب بلب بعض الأوروبيين، فاقتبلت عقولهم أمام جماله الساحر"⁽²⁷⁾.

خاتمة البحث

كانت "الهند" ولا تزال محط أنظار العرب، والعلاقة بينها وبين العرب تمتد جذورها إلى ما قبل دخول الإسلام أراضيها؛ حيث كانت التجارة بين الجانب الهندي، وبين الجانب العربي بمثابة همزة الوصل بينهما، ثم توطدت الروابط بينهما في كل مجالات الحياة عبر العصور والأزمان. وحصل التأثير والتأثر بين الشعب الهندي والعربي، حيث ارتبط الزعماء الهنود بصلات ودية وثيقة مع الزعماء العرب منذ قديم الزمان، وشهدت العلاقات الثنائية بين "الهند"، وبين "مصر" - بصفة خاصة - تطوراً وتلاحماً خلال حكم الزعيمين: "جواهر لال نهرو"، و"جمال عبد الناصر". ولا تزال "الهند" قدوة يحتذى بها الكثير من الدول في كثير من المجالات مثل: السياسة والاقتصاد والعلم والتكنولوجيا. ولقد نوّه الأديب المصري "نجيب محفوظ" بديمقراطية "الهند"، وما تمخضت عنه من التقدم السياسي والاقتصادي والعلمي وتأثيرها على الآخر. "فإن الهند تضرب المثل الأعلى لجميع بلدان العالم الثالث في الديمقراطية؛ فهي البلد الوحيد الذي حافظ على الديمقراطية تحت جميع أنظمة الحكم التي عرفها، ولم يحد عنها يميناً ولايساراً. ولقد حقق النظام الديمقراطي الهندي إنجازات كبيرة، حتى في مجال الاقتصاد؛ حيث حققت الاكتفاء الذاتي في معظم الأغذية، رغم تعدادها الذي يُعدُّ من أكبر التعدادات في العالم بعد "الصين"، كذلك حقق النظام الديمقراطي التقدم النووي الذي جعلها أول دولة في العالم الثالث تصل إلى العصر النووي، وهكذا أصبحت "الهند" مثلاً في السياسة والاقتصاد والتقدم العلمي..."⁽²⁸⁾.

كانت هذه إطلالة سريعة على تأثير الثقافة الهندية في الثقافة العربية، غير أنه لا يمكن بحال من الأحوال إنكار تأثير الثقافة العربية في الثقافة الهندية، وفي المجتمع الهندي مما توثقت معه العلاقات بين الشعبين الهندي والعربي على حدٍ سواء.

الحواشي

- 1 . السيد غلام علي آزاد البلكرامي: سبحة المرجان في آثار هندوستان، ط ١، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة عليكرة الإسلامية، الهند، ١٩٧٦.
- 2 . الشيخ أحمد زين الدين المعبري المليباري: تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ص ٣٦٥.
- 3 . القاضي الإمام أبو عبدالله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني: شرح المعلقات العشر، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ١٩٨٣ ص ٣١٩.
- 4 . د. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دارالمعارف، كورنيش النيل، القاهرة، ط ٢٤، ص ٣٥٦.
- 5 . الزوزني: شرح المعلقات السبع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٣، ص ٩٤.
- 6 . الأستاذ علي فاعور: ديوان كعب بن زهير، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٦٤.
- 7 . الدكتور محمد اسماعيل الندوي: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، ط ١، دارالفتح للطباعة والنشر، بيروت، ص ٢٧٢-٢٧١.
- 8 . ابن النديم: الفهرست ص ٣٤٢. ٤٢١، نقلا عن د. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص ١١٣.
- 9 . نالينو: علم الفلك وتاريخه ص ١٤٩، نقلا عن د. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ص ١١١.
- 10 . ابن النديم: الفهرست، ص ٣٧٨، نقلا عن كتاب، هندوستان عربون كي نظر مين، ضياء الدين اصلاحي، دارالمصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم كره، الهند، ٢٠٠١م، ص ٤.
- 11 . ابن النديم: الفهرست، ص ٤٢١، نقلا عن كتاب: هندوستان عربون كي نظر مين، ضياء الدين اصلاحي، دارالمصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم كره، الهند، ٢٠٠١م، ص ٥.
- 12 . د. شوقي ضيف: تاريخ الادب العربي، العصر العباسي الأول، ص ١١٣.
- 13 . د. محمد اسماعيل الندوي: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دارالفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ص ٩٨.
- 14 . ابن النديم: الفهرست، ص ٤٢٤-٤٢٥، نقلا عن كتاب: هندوستان عربون كي نظر مين، ضياء الدين اصلاحي، دارالمصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم كره، الهند، ٢٠٠١م، ص ٦-٧.
- 15 . تاريخ الأدب الجغرافي العربي لكرانسكوفيسكي" ص ٢٠٩ منقول عن تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، تأليف: الدكتور محمد اسماعيل الندوي، دارالفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ص ١٢٨.
- 16 . د. محمد اسماعيل الندوي: تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، دارالفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط ١ ص ١٢٥-١٣٠.
- 17 . أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: كتاب الحيوان، الجزء الأول، ص ٤٦، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون.

- 18 . رحلة ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، الجزء الأول، ط. ١، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨ .
- 19 . نفس المصدر، ص ٤٢٦ .
- 20 . نفس المصدر، ص ٤٢٧ .
- 21 . أحمد شوقي. الشوقيات، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ص ٨٤٨،
- 22 . محمد سلماوي: حوارات نجيب محفوظ، مركز الأهرام للنشر، القاهرة، ط، ١، ٢٠١٥، ص ٣٧٠ .
- 23 . د. أحمد القاضي، المجتمع الهندي: عادات وثقافات، ط. ١، دارالعلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩، ص ١٦٣ .
- 24 . ثقافة الهند، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي ج ٤٨، عدد ٤، ١٩٩٧ .
- 25 . نفس المصدر، ص ٤١ .
- 26 . انيس منصور :حول العالم في ٢٠٠ يوم، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، ص ٦٦ .
- 27 . أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، دارالمعارف للطباعة والنشر، مصر، ١٩٤٦، ص ١٠٨،
- 28 . محمد سلماوي: حوارات نجيب محفوظ، مركز الأهرام للنشر، القاهرة، ط. ١، ٢٠١٥، ص ١٧٧ .

ثبت بالمصادر والمراجع

1. ابن بطوطة، تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، الجزء الأول، ط. ١، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٧،
2. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، الجزء الأول، الطبعة الثانية، ١٩٦٥، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون.
3. أحمد شوقي، الشوقيات، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر ٢٠١٢م،
4. أحمد محمود الساداتي، الدكتور، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، الجزء الأول، مكتبة الآداب، القاهرة، دون عام الطباعة،
5. أحمد القاضي، الدكتور، المجتمع الهندي: عادات وثقافات، ط. ١، دارالعلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩،
6. أحمد زين الدين المعبري المليباري، الشيخ، تحفة المجاهدين في أحوال البرتغاليين، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٨٥،
7. الزوزني، شرح المعلقات السبع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٨٣
8. السيد غلام علي آزاد البلكرامي، سبحة المرجان في آثار هندوستان، ط. ١، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة عليكرة الإسلامية، الهند، ١٩٧٦
9. القاضي الإمام أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، شرح المعلقات العشر، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، ١٩٨٣.
10. أمينة السعيد، مشاهدات في الهند، دارالمعارف للطباعة والنشر، مصر، ١٩٤٦،
11. أنيس منصور، حول العالم في ٢٠٠ يوم، دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، دون عام الطباعة.
12. بزرك بن شهریار الراهرمزي، عجائب الهند بره وبحره وجزائره، دار القارئ، بيروت، لبنان، ط. ١، ١٩٨٧م
13. زبير أحمد فاروقي، دكتور، علمي وأدبي مطالعه، دارالفاروقي، نيو دلهي، ٢٠٠٥م
14. سيد سليمان الندوي، العلاقات العربية الهندية، ترجمة وتقديم: أحمد محمد عبد الرحمن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠٨
15. سليمان التاجر وأبي زيد السيرافي، أخبار الصين والهند، ط. ١، مطبوعات دار الموسم للإعلام، بيروت، لبنان، ١٩٩١م
16. شوقي ضيف، الدكتور، تاريخ الأدب العربي، العصر الجاهلي، دارالمعارف، كورنيش النيل، القاهرة، ط. ٢٤، دون عام الطباعة.
17. شوقي ضيف، الدكتور، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول، ط. ٨، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٦٦.

18. علي فاعور، الأستاذ، ديوان كعب بن زهير، دار الكتب العلمية، بيروت، دون عام الطباعة.
19. محمد اسماعيل الندوي، الدكتور، تاريخ الصلات بين الهند والبلاد العربية، ط، ١، دارالفتح للطباعة والنشر، بيروت، دون عام الطباعة،
20. ضياء الدين إصلاحي، هندوستان عربون كي نظر مين، دارالمصنفين، شبلي أكاديمي، أعظم كره، الهند، ٢٠٠١م،
21. عبد الحي بن فخرالدين الحسني، الهند في العهد الإسلامي، مجمع الإمام أحمد بن عرفان الشهيد لإحياء المعارف الإسلامية، دار عرفات، راي بريلي، الهند، ٢٠٠١م.
22. محمد واضح رشيد الندوي، تاريخ الثقافة الإسلامية، دار الرشيد، لكانا، الهند، ٢٠٠٩
23. مجلة "ثقافة الهند" المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي ج ٦٢، عدد ٣، ٢٠١١
24. مجلة "العربي" وزارة الإعلام بدولة الكويت، عدد ٦٧٨، ٢٠١٥
25. مجلة "ثقافة الهند"، المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، نيودلهي ج ٤٨، عدد ٤، ١٩٩٧
26. محمد سلماوي، حوارات نجيب محفوظ، مركز الأهرام للنشر، القاهرة، ط، ٢٠١٥، ١

المحور الثاني
أبحاث اللغة الأردنية

اردو پر عربی زبان کے اثرات

أ.د. جلال السعید الحفناوی

اردو پر عربی زبان کے اثرات

پروفیسر جلال السعید الحفناوی

صدر شعبہ اردو

قاہرہ یونیورسٹی - مصر

زیر نظر مقالہ میں عربی اور اردو دونوں زبانوں کے معیار اور مطالعہ پر مشتمل کچھ ایسے اہم صفحات پیش کئے گئے ہیں جو دونوں اپنی اپنی لسانیاتی ماخذوں میں بالکل مختلف ہیں۔ عربی زبان کا ماخذ سامی ہے جب کہ اردو کا ماخذ آری ہندی۔ لیکن ان سب کے باوجود اردو زبان کا تعلق عربی زبان کے ساتھ بالکل واضح نظر آتا ہے۔ چنانچہ اردو زبان کے ساتھ میرا طویل مدتی مطالعہ کے دوران ایک باعث تعجب امر پیش آیا وہ یہ کہ اردو زبان کے اندر شعری اور نثری دونوں شکلوں میں لاتعداد الفاظ، فقرات، چھوٹے بڑے جملے، اصطلاحات اور نام ایسے شامل ہیں جو تقریباً کلی طور پر عربی زبان کے مشابہ ہیں۔ اسی وجہ سے جب میرے معزز و مکرم استاذ ڈاکٹر نصیر احمد خان نے مجھ سے ایک مقالہ بعنوان "اردو پر عربی زبان کے اثرات" لکھنے کی فرمائش کی، اور ڈاکٹر عقیل احمد نے قومی کونسل کے زیر اہتمام ایک سیمینار میں شرکت کی دعوت پیش کی تو میں نے فوراً اپنی رضامندگی ظاہر کر دی اس ارادہ کے ساتھ کہ میں اس مقالہ کے توسط سے عربی اور اردو زبانوں کی لسانیاتی اور ادبیاتی زخیرہ کو احاطہ کرنے کی کوشش کر سکوں گا۔

میں اس مقالہ کے پہلے باب میں یہ جائزہ لوں گا کہ اردو زبان کے نشو و نما اور ترقی میں نیز اس کے مختلف مرحلوں میں عربی زبان نے اس اردو زبان پر اپنے اثرات کس حد تک ڈالے اور اس پر کتنی اپنی چھاپ چھوڑی، اس کے علاوہ میرے اس مطالعہ میں عرب و ہند کے مابین وہ لسانیاتی اور ادبیاتی تاثیر کی تفصیلات بھی شامل ہوں گی جو اپنے بیشمار الفاظ و حروف کے ساتھ بالخصوص دینیات کے ذیل میں پیش کئے گئے ہیں۔

مقالہ کے دوسرے باب میں اردو زبان کی مختصر تاریخ کے حوالے سے اردو کی تاریخی اور لسانیاتی ارتقا پر روشنی ڈالی جائے گی، جس میں اردو کے مختلف مرحلوں میں اس کے ماخذ اور نشو و نما نیز اس کی اہمیت پر بھی بحث پیش کی جائے گی۔

مقالہ کے تیسرے باب میں ہم جائزہ لیں گے کہ اردو میں کلمات، مصادر، صفات اور تعبیر کی ادائیگی کے دوران عربی زبان کی تاثیر کس حد تک غالب آئی ہے، جہاں کہ ساٹھ فی صد سے زائد ایسے عربی الفاظ ہیں جو اردو زبان میں استعمال ہوتے ہیں اور جو ایک ٹھوس ثبوت پیش کرتے ہیں کہ عربی زبان کے اثرات اردو پر بہت گہرے پیمانے پر ہیں۔

عربی ادب کا اثر اردو کی شعر و شاعری کے ساتھ ساتھ اردو نثر پر بھی کافی حد تک پایا جاتا ہے۔ لیکن اس موضوع پر تحقیقی وضاحت کے لئے ایک مخصوص مطالعہ درکار ہے، سردست ہمارے اس مقالہ میں ادبیات سے پرے براہ راست لسانیاتی نقطہ نظر سے اردو پر عربی زبان کی تاثیر کا جائزہ لیا جائے گا۔

غالباً اردو پر عربی زبان کی سب سے پہلی اور جلی تاثیر وہاں نظر آتی ہے جہاں ہم تقریباً وہی حروف تہجی پاتے ہیں جو عربی زبان میں پہلے سے ہی ابجدی حروف دستیاب ہیں۔ اور پھر اس کے بعد عربی سے لسانیاتی، ادبیاتی اور دینی فکر و نظر اردو میں سرایت کرتی گئی۔

جب قرآن کریم کے ترجمے اور تفسیر نیز احادیث شریفہ کی شروحات کے لئے اردو زبان کا استعمال ہونے لگا تو عربی اصطلاحات اور رموز و کنایات اردو میں منتقل ہوتے گئے۔ اردو داں طبقہ اپنی زبان دانیوں میں عربی الفاظ، تشبیہات اور عربی محاوروں کا استعمال کرنا شروع کر دیا۔ یہ ظاہرہ اردو زبان کی ارتقا میں ایک مہتمم بالشان کارنامہ شمار کیا گیا۔ اردو میں بیشتر عربی اصطلاحات ایسے ہیں جو اپنی اصل ماہیت کے ساتھ اس میں اس قدر بخوبی استعمال ہوتی رہیں جو نتیجہ اردو کا حصہ بن کر رہ گئیں، جیسے: سبحان اللہ، ماشاء اللہ، جزاک اللہ، معاذ اللہ، الحمد للہ، لا حول ولا قوۃ الا باللہ وغیرہ، اور اردو داں افراد اپنی زبانوں میں ان جملوں کو بعینہ اردو سمجھتے ہوئے اس کا استعمال کرنے لگے۔

اردو پر عربی زبان کی تاثیر وہاں بھی نظر آنے لگی جب اردو داں طبقہ اپنے بچوں کے نام عربی سے اس قدر موسوم کرنے لگے کہ پڑھے اور ان پڑھ کی ایک بڑی تعداد عربی الفاظ سے مانوس ہو گئے۔

عربی زبان نے اسلامی مذہب کے دائرہ سے بھی اذان اور نماز کی شکل میں اردو زبان کے اندر بیش بہا اصطلاحات اور فکر و نظر عطا کئے ہیں۔

اس کے علاوہ اردو کی فکر و ارتقا کے مرحلہ میں عربی زبان سے کافی حد تک تعاون کا سلسلہ جاری رہا، اسی لئے عربی زبان کا یہ گراں قدر تحفہ اردو کو پیش نہ کیا گیا ہوتا تو اردو کے بعض موضوعات میں اس قدر بالیدگی پیدا نہ ہوئی

ہوتی۔ جیسے: طب، فلسفہ، فلک، موسیقی، حساب اور فائن آرٹس وغیرہ، جن میں بیشتر اصطلاحات اور ان کے معانی عربی زبان سے ماخوذ ہیں۔ اردو اپنے ان موضوعات کو پیش کرنے کے دوران عربی سے لسانیاتی اور دینیاتی تناظر میں بہت حد تک متاثر ہوئی ہے۔

یہی نہیں بلکہ اردو پر عربی قواعد کا اثر بھی نمایاں نظر آتا ہے، چنانچہ حروف تہجی جو کسی بھی زبان کی بنیاد تصور کی جاتی ہے یہ بھی عربی سے ماخوذ ہے، جو الف سے شروع ہو کر یاء پر ختم ہوتی ہے۔ اردو تہجی کے ان حروف میں کچھ حروف فارسی اور ہندی بھاشا بھی شامل ہیں جو اردو صوتیات کے مکملہ کے لئے معاون تصور کی گئی ہیں۔ مذکورہ بالا جائزہ سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اردو کی ارتقاء عربی کی ہی دین ہے۔

اسی طرح جملوں کی گنتیاں (ابجد) بھی عربی سے ماخوذ ہیں۔ اردو شعراء نے واقعات اور حوادث کی تاریخ کو مستنبط کرنے میں انہی ابجد کا استعمال کیا اور اس کے توسط سے بیشتر تاریخی مواد اپنے دیوانوں میں محفوظ کر لیا۔

اردو زبان میں استعمال ہونے والے عربی الفاظ

اردو زبان میں کثرت سے استعمال ہونے والے بہت سارے عربی الفاظ ایسے ہیں جو اپنی اصل عربی پیرایہ میں بعینہ برقرار رہے اور ان میں کسی بھی طرح کا کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا، اردو میں ایسے لاتعداد الفاظ دیگر زبانوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں۔ کوئی بھی شخص اردو لغات پر فقط طائرانہ نظر ڈالے تو ان کو اندازہ کہ بہت سارے عربی الفاظ ایسے ہیں جو سینکڑوں صفحات پر محیط ہیں، اور جو تخمینہ طور پر حروف تہجی کے ہر ایک حرف کے ذیل میں ہزار ہا حرف کی تعداد ایسی ہیں جو عربی حروف تہجی میں دستیاب نہیں ہوتے ہیں، اور ان کی تعداد بہت کم ہیں، اور یہ مصادر، صفات، مذہبی، قانونی، سماجی اصطلاحات سے متعلق الفاظ ہیں یا پھر اردو ادبیات میں متداول عربی محاورے اور ضرب المثل فقرے ہیں جن میں کسی بھی نوعیت کا رد و بدل نہیں ہوا۔

اردو زبان میں عربی الفاظ کی تعداد دس ہزار سے بھی زیادہ ہے، اسی لئے یہ بہت مشکل ہو گا کہ صرف ایسے الفاظ کا ذکر کریں جو مختلف عربی کلمات کے سبھی احوال کا بالکل صحیح اور جامع نمائندگی کرتے ہوں۔ اس کے باوجود میں مندرجہ ذیل فقط بعض الفاظ ذکر کرنے پر اکتفاء کروں گا۔

1. اردو میں استعمال ہونے والے وہ عربی الفاظ جو افعال، انفعال، افتعال، استفعال، تفعیل، تفعّل اور مفاعله کے وزن پر ہیں، جیسے: اطاعت، اطالت، اطلاق، اظہار، اعتماد، اعتمد، اعصام، اعجاز، افکار، اعزاز، امداد وغیرہ۔
2. وہ مصادر جو عربی زبان سے ماخوذ ہیں: اجنبیت، ازلیت، اصلیت، فضیلت، خیریت۔
3. بیا مصدریہ والے کلمات: الہی، اتفاقی، بخلی، خرابی، منظوری۔
4. اردو میں استعمال ہونے والے اسم فاعل اور مفعول کے عربی صفات؛ جیسے: اودہم، اعرج، اعظم، اعلم، اعلیٰ، افصح، انور، اکمل، اقدس، افضل اور اقصى وغیرہ۔
5. اردو میں استعمال ہونے والے عربی اصطلاحات:
 - ا۔ معاشرتی اور سماجی اصطلاحات: ایجاب و قبول، جم غفیر، حسن آداب اور جمعیت وغیرہ۔
 - ب۔ تاریخی اصطلاحات: حجاز، براءک، خزرج، حصار، حصن، حدیدہ وغیرہ۔
 - ج۔ دینی اور مذہبی اصطلاحات: اللہ، ایمان، برکت، اولیاء، تحریم، تجہیز و تکفین، تہلیل وغیرہ۔
 - د۔ جغرافیائی اصطلاحات: بحر روم، بحر فارس، بحر منجمد، جزیرہ، خلیج، زلزلہ وغیرہ
 - ه۔ ریاضی اور حساب سے متعلق اصطلاحات: احصاء، تقسیم، صفر، ضرب، اعداد، اصول تفریق وغیرہ۔
 - و۔ طبی اصطلاحات: نفسیاتی امراض، حسی اعصاب، التهاب معدہ، اعوجاج وغیرہ۔
 - ز۔ فلکیاتی اصطلاحات: اجرام، رصد، قمر، اختلاف منظر، خط استوا، اسطرلاب وغیرہ۔
 - ح۔ فلسفیاتی اصطلاحات: آدم مرکز، ضد دعویٰ، استنباطی، جوہری، ابن رشدی وغیرہ۔
 - ط۔ قانونی اصطلاحات: انتقال حق، اظہار، اجلاس، اخفاء جرم، ادارت قانونی وغیرہ۔
 - ی۔ قواعدی اصطلاحات: اسم، اسم آلہ، اسم اشارہ، فاعل، مضاف الیہ، ظرفی وغیرہ۔

- ک۔ سائنسی اصطلاحات: برق، انبوب، اناء، انجذاب، نور، غلیہ الدم، امالہ برقی وغیرہ۔
 ل۔ منطقی اصطلاحات: استقراء، اعراض، تضاد، تطبیق، تکوین، تناقض، ستور وغیرہ۔
 م۔ انجینئرنگ سے متعلق اصطلاحات: خط قاطع، خط عمودی، انطباق، مستقیم، دائرہ وغیرہ۔
 ن۔ علم اجسام سے متعلق اصطلاحات: خد، عروق، صدر، عظم جار، احداہ، عنق الرحم وغیرہ۔

1. اردو زبان میں استعمال ہونے والے عربی جمع:

جمع تکسیر اور اس کے اوزان: افعال:

2. اشفاق، اشکال، اصحاب، اصفار، اصوات، اصناف، انظہار وغیرہ۔
 فعلا جیسے: ادباء، اطباء، امراء، جلساء، خلفاء، بلغاء، علماء فقہاء وغیرہ۔
 3. فاعول جیسے: اصول، امور، بروج، بروق، عقول، عیوب، صدور، علوم، عیون وغیرہ۔
 4. تفاعیل جیسے: انابیہ، تصانیف، تصاویر، جماہیر، سلاطین، دواوین، صنادیق وغیرہ
 5. افعلہ جیسے: اسلمہ، اقمشہ، اطعمہ، السنہ وغیرہ۔
 6. فواعل جیسے: اکابر، اقارب، اماکن، جواہر، حوادث، جوانب، خناجر وغیرہ۔
 7. فعاکل جیسے: خصائل، ذرائع، عجائب، شواہد، عقائد، فوائد، نتائج وغیرہ۔
 8. مفاعل جیسے: شمائل، صحائف، عواقب، مسائل، مکاتب، مکاسب، مدارس وغیرہ۔
 9. مفاعیل جیسے: مشاہیر، مضامین وغیرہ
 10. فاعل جیسے: کتب، صحف، سفن، علل، سنن وغیرہ
 11. جمع مذکر سالم جیسے: حاضرین، ناظرین، سامعین، مصنفین، صالحین وغیرہ
 12. جمع مؤنث سالم جیسے: آفات، اوقات، اخراجات، برکات، جنات، تجلیات وغیرہ

13. عربی تشنیہ کی جمع جیسے: حرمین، عدالتین، طرفین وغیرہ
14. الف اور تاء والی جمع جیسے: آثار، نوادرات، اخبارات، جواہرات، عمارات وغیرہ
15. ہندی الفاظ کی الف اور تاء والی جمع جیسے: باغات، خانات، زیورات، میوہ جات وغیرہ
16. ہندی جمع کے طریقہ پر عربی الفاظ کی جمع جیسے: اشاروں، زاویوں، شعلوں، صاحبوں، فقیروں، کتابوں، عالموں، سوالوں وغیرہ
17. تنوین نما عربی الفاظ جیسے: آنا، فنا، اتفاقا، اجمالا، احیانا، تفصیلا، تخمینا وغیرہ
18. عربی نام:
 - ا۔ چیزوں کے نام جیسے: تابوت، تاج، تصویر، تقویم، تماثل، تنور، جسر وغیرہ
 - ب۔ جماعتوں کے نام جیسے: اشرفیہ، حنبلیہ، جعفریہ، رافضیہ، زنادقہ وغیرہ
 - ج۔ شخصیات کے نام جیسے: احسان اللہ، اکرم، اکبر، اعظم، اقبال، کوب، کریم وغیرہ
 - د۔ جگہوں کے نام جیسے: عربی کے مرکب الفاظ کا استعمال، جیسے:
 - ا۔ آباد: احمد آباد، اسلام آباد، الہ آباد، جلال آباد، حیدر آباد، سعد آباد وغیرہ
 - ب۔ نگر: احمد نگر، قطب نگر، مظفر نگر، اسلام نگر، رحیم نگر، زید نگر وغیرہ
 - ج۔ بول: اسلام بول
 - د۔ پور: احمد پور، اسلام پور، سلطان پور، سلیم پور، شیخ پور، فتح پور وغیرہ
 - ه۔ کوٹ: اسلام کوٹ، فرید کوٹ، قاسم کوٹ، سیال کوٹ، شین کوٹ وغیرہ
 - و۔ گڑھ: علی گڑھ، اعظم گڑھ، مظفر گڑھ، حیدر گڑھ، سلطان گڑھ وغیرہ
 - ز۔ گنج: بشارت گنج، حفظ گنج، فتح گنج، یاقوت گنج، شکر گنج علی گنج وغیرہ
 - ح۔ محل: بیتاج محل، نور محل، فرنگی محل، راج محل، پنج محل وغیرہ

- 15- لمبی تاء والے عربی الفاظ کا استعمال: الفت، امانت، امت، سعادت، قدرت، سیاحت، قیامت، حقیقت، سیاست، سیرت، شجاعت، حرارت وغیرہ
- 16- گول ہاء والے عربی الفاظ کا استعمال: اجارہ، تجربہ، شامہ، صاعقہ، حریم، صحیفہ، صدقہ، حملہ، خاتمہ، صلہ، درجہ، طریقہ، قافلہ وغیرہ
- 17- اردو زبان میں استعمال ہونے والے ایسے الفاظ جن کے معانی نہیں بدلتے ہیں، جیسے: اضحیٰ، اضحیہ، بخور، تاجر، ترجمان، جن، حاشیہ، دین، ذباب، رقعہ، زاد، زوج، سفرہ، شاعر وغیرہ
- 18- اردو زبان میں استعمال ہونے والے وہ عربی اسم فاعل جن کے معانی نہیں بدلتے ہیں، جیسے: خاضع، خاطف، خاطب، داعی، دائن، دارج، دلال، ذاکر، زاہد، سانح، صائم، شافع وغیرہ
- 19- اردو زبان میں عربی تعبیر: الامان، السلام علیکم، الحکم للہ، العاقل تکفیه الاشارہ، الفقر فخری، الدنیا مزرعہ الآخرہ، اللہ جمیل، بحب الجمال، انا الحق، بسم اللہ وغیرہ۔
- 20- اردو میں ترجمہ شدہ عربی محاورے:

أ- الحاجة أم الاختراع	ضرورت ایجاد کی ماں ہے
ب- القناعة كنز لا يفنى	قناعت بڑی دولت ہے
ج- المقابلة خير من المقارنة	صاحب سلامت دور کی اچھی
د- الغريق يتعلق بقشة	ڈوبتے کو تنکے کا سہارا کافی
ه- الأعمال بخواتيمها	انت بھلا سو بھلا
و- الدار ثم الجار	اول خویش بعد درویش
ز- العاقل تكفيه الاشارة	عاقل کو اشارہ کافی ہوتا ہے
ح- الوحدة خير من جليس السوء	بری صحبت سے تنہائی بہتر

- ط- الصدقة ترد البلاء ہاتھ کا دیاسر
- ی- الحديد يفل الحديد لوہا لوہے کو کاٹتا ہے
- ک- الموت حق موت کا کوئی علاج نہیں
- ل- الناس باللباس آدمی لباس کے ساتھ
- م- الشيء بالشيء يذكر بات سے بات یاد آتی ہے

مقالہ کا تمہ اہم نتائج کے ذکر کے ساتھ ہوگا اور پھر آخر میں حوالہ جات (مصادر و مراجع) کی ایک فہرست بھی شامل ہوگی۔

اردو زبان کی تاریخ

اردو زبان ایک جدید زبان ہے جو کبھی ہندی یا کبھی ہندوستانی⁽¹⁾ زبان کے نام سے تعبیر کی جاتی ہے۔ یہ ایک ہندی آریائی زبان ہے، اردو کے ظاہری معنی اور مفہوم کے پیش نظر بعض مورخین اس کو لشکر کی زبان کا نام دیتے ہیں، اور اس کی نسبت مغلیہ سلطنت کی فوج کی جانب کرتے ہیں⁽²⁾۔

در حقیقت اس زبان کا نام اردو رکھنا یہ محض اتفاق ہے، کیوں کہ اس زبان کا نام اردو اس وقت رکھا گیا جب یہ اپنی عام بول چال کے لب و لہجہ اور اس کی حد بندیوں سے تجاوز کر گئی اور پروان چڑھتی گئی اور یہاں تک کہ یہ بالکل پختہ ہو گئی اور تحریری شکل میں اس زبان کا وجود سامنے آ گیا، نیز تحریری اور تقریری شکل میں یہ زبان معروف ہو گئی، یہاں تک کہ اس زبان کا نثر اور شعر دونوں شکلوں میں ادبیات کا ایک بڑا ذخیرہ تیار ہو گیا۔

بعض محققین کی رائے ہے کہ مختلف زبانوں کی آمیزش کی وجہ سے اردو زبان کی ابتدا ہوئی، وہ اس زبان کا نام؛ اردو کو اپنی بنیاد بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہندوستانی زبانوں میں اس کا کوئی ماخذ موجود نہیں ہے۔ یہ جانتے ہوئے کہ مغلیہ سلطنت کے بادشاہ شاہ جہاں کے دور میں اس زبان کا اردو نام رکھا گیا، ڈاکٹر ہیورنلی⁽³⁾ کہتے ہیں کہ:

"سن بارہویں صدی عیسوی میں ہندو باشندوں اور اسلامی فوجوں کی میل جول سے اردو زبان کی شروعات ہوئی، اسی وجہ سے اس زبان میں ہندی، فارسی اور عربی الفاظ کی ملاوٹ پائی جاتی ہے۔"

بطور خلاصہ کلام یہ کہنا صحیح ہوگا کہ جدید لسانیاتی قواعد کے مطابق اردو ایک ہندی آریائی زبان ہے، جس میں عربی، فارسی، ترکی، تیلگو، گجراتی، فرانسیسی زبانوں کے علاوہ سامی زبانوں کے اقسام میں عربی زبان، ہندوستانی ایرانی فارسی، تورانی ترکی اور دراوڑی تیلگو کے الفاظ شامل ہیں۔

اردو ایک آریائی زبان ہے، اس کے نام اور عربی ناموں کے آخر میں بھی ہندی آریائی زبان کے ساتھ تصرف کئے جاتے رہتے ہیں⁽⁴⁾۔ ہندوستانی محقق چٹرجی کا کہنا ہے کہ: اردو ایک ہندوستانی آریائی زبان ہے، اس زبان کی خصوصیت، اس کی نشو و نما اور اردو کی طویل تری تاریخی مرحلوں کے دوران اس زبان کی ترقی کی شروعات 1500 صدی عیسوی سے ہوتی ہے جس کا تسلسل زمانہ حال میں بھی جاری ہے، نیز اس اردو زبان کی بہت سارے سابقے اور لاحقہ عربی زبان سے ماخوذ ہیں⁽⁵⁾۔

لسانیات سے وابستہ ماہرین کی اردو زبان کی رپورٹ کے ذریعہ اردو کی اہمیت کو اس کی موجودہ شبیہ کا تجزیہ کرنے کے بعد سراہا جاسکتا ہے، اس رپورٹ کے مطابق یہ واضح ہوتا ہے کہ سامی زبانوں اور اس کی سرفہرست میں عربی زبان نے اردو کے پروان میں 60٪ سے زیادہ کی حصہ داری پیش کی ہے⁽⁶⁾۔

اردو زبان کا میدان بہت وسیع ہے، اس میں عربی الفاظ کو شامل کرنا بہت آسان ہوتا ہے، درحقیقت اردو زبان کی نشو و نما اور اس کی ترقی ہی عربی الفاظ کو شامل کرنے کی وجہ سے ہے، اسی لئے اردو زبان میں عربی زبان کی تمام تر خوبیاں موجود ہیں، اس میں عربی زبان کی تمام خوبیوں سے مستفید ہونے کے مواقع ہر دم دستیاب ہیں۔

ہندوستانیوں کا عربی زبان کے ساتھ لگاؤ اور اس کا اہتمام

ہندوستانیوں کا عربی زبان کے ساتھ لگاؤ اور اس کا اہتمام بہت قدیم اور معروف ہے۔ ہندوستان نے علمی، ادبی، لغات و لسانیات اور فنون تفسیر سے وابستہ بے شمار شخصیات پیدا کئے، عربی زبان میں علماء ہند کی فہرست بہت طویل ہے۔

سب سے پہلے جب حضرت آدم علیہ السلام جنت سے نکالے گئے تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہبوط آدم کے لئے اسی سرزمین ہند کو اختیار فرمایا۔ پھر اس کے بعد عرب و ہند کے درمیان جو تجارتی رابطے قائم ہوئے اس کا عہد بھی ماقبل التاريخ کا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا میں درج ہے کہ: ہندوستانیوں پر عربی زبان کی تاثیر کا عہد رسم خط ابراہیمی کی قدامت سے جا ملتا ہے، اس رسم خط کو محقق "بوہلر" کے مطابق (7) سامی قوموں سے تعلق رکھنے والے فینیقی تاجرین کے توسط سے سن 800 قبل مسیح میں ملک ہندوستان داخل ہونے والے ہناد کہ نے پروان چڑھایا تھا تاکہ وہ اپنی زبانوں کی ضروریات کے مطابق اس زبان کو بھی ڈھال سکیں۔ اسی طرح سلطنت موریان اور اندھیرا کے آثار میں بھی عربی زبان پائے جاتے ہیں۔ نیز اشوک کے فرامین اور تحریریں عربی زبان کی رسم الخط کے مطابق دائیں جانب سے لکھے ہوئے ملتے ہیں، اور فقط سامی زبانوں میں شمار ہونے والی تمام زبان کو ہی یہ امتیاز حاصل ہے کہ ان کی تحریریں دائیں جانب سے لکھی ہوئی ہیں۔ اس وضاحت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عرب و ہند کے درمیان جو لسانیاتی رابطے قائم ہوئے اس کی تاریخ ماقبل المیلاد سے بھی قدیم تاریخ ہے۔

کور و اور پانڈوؤں کے درمیان جب جنگ چھڑی تو عربی زبان بطور رمز اور کنایہ کے استعمال کی گئی تھی۔ ریاست بہار کے شہزادہ چھٹاب رائے کے خاندان میں ایک ذاتی لائبریری تھی جس کا عہد بہت قدیم ہے اس میں عربی زبان کے بہت سارے نادر نسخے موجود ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ عرب و ہند کے درمیان تعلقات کا زمانہ، اسلام کی آمد کے بعد کا زمانہ نہیں ہے، بلکہ یہ صدیوں پرانا تعلق ہے، اس سلسلہ میں اصطخری جو سن 340 ہجری میں ہندوستان کا سفر کیا، وہ کہتے ہیں کہ: "منصورہ، ملتان اور اس کے ارد گرد علاقوں کی زبان سندھی اور عربی ہے" (8)۔

ابن حقل اپنے ملتان اور سندھ کے سفر نامہ میں مذکورہ بالا رائے کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: "باشندگان منصورہ، ملتان اور اس خطہ کے ارد گرد کے دیگر باشندگان عربی اور سندھی زبان بولتے تھے" (9)۔

ابو ظفر ندوی اپنی کتاب "تاریخ السند" میں لکھتے ہیں کہ: "سلطان غزنوی کے دور تک ملتان اور منصورہ کی سرکاری زبان عربی تھی" (10)۔

تاریخ گواہ ہے کہ یہ ترقی پزیر زبان جو بعد کے دور میں اردو کے نام سے معروف ہوا اس کو پروان دینے اور اس کی نشوونما میں عرب و ہند کے درمیان طویل لسانیاتی تعلقات نے براہ راست اور بالواسطہ، دونوں اعتبار سے بڑا رول ادا کیا ہے۔ اس لئے کہ عربی زبان ایک علمی زبان تھی اور فارسی عوام الناس کی زبان تھی، اور اس دوران اردو زبان اپنی نشوونما اور ترقیاتی مرحلہ سے گزر رہی تھی، اسی لئے اردو زبان میں عربی کی تاثیر براہ راست اور فارسی زبان کی تاثیر بالواسطہ ملتی ہے۔

اردو زبان پر عربی کی تاثیر

اردو زبان پر عربی کی تاثیر براہ راست اور بالواسطہ دونوں اعتبار سے ہے۔ براہ راست تاثیر کے ضمن میں عرب و ہند کے درمیان لسانیاتی تعلقات شامل ہیں۔ اس رابطے کی دو قسموں ہیں؛ ایک اسلام سے پہلے کے تعلقات اور دوسرے اسلام کے بعد کے تعلقات۔ بہتر ہو گا اگر ہم یہاں ہندوستانی مسلمانوں کے لئے عربی زبان کی اہمیت پر پہلے کچھ روشنی ڈالتے چلیں، کیوں کہ اسلامی معاشرہ کی زندگی عربی زبان ہر منحصر ہے، اور ہندوستانی مسلمان اس زبان کو پوری طرح یا کم از کم درمیانی طور پر سیکھے بغیر ایک قدم بھی اپنے اسلام کی راہ پر چلنا گوارا نہیں کریں گے۔ ذیل میں اردو زبان پر عربی کی تاثیر سے متعلقہ چند مثال ہم آپ کے لئے درج کریں گے:

- 1- مولود؛ جب کوئی بچہ اسلامی گھرانہ میں پیدا ہوتا ہے تو بچے کے دونوں کانوں میں اذان دی جاتی ہے، اور اس طرح عربی زبان کے ساتھ وہ پہلا رشتہ ہے جو بچہ کی پیدائش کے ساتھ یہ رشتہ بھی جنم لیتا ہے۔ کیوں کہ یہ اذان بھی عربی زبان میں ہی دی جاتی ہے۔
- 2- برصغیر ہندوستان کا ہر مسلمان اپنے بچوں کا نام اصلی عربی نام ہی رکھتا ہے۔ جیسے: احمد، محمود، خالد، عابد، عبداللہ، عبدالرحمن، صفیہ، ذکیہ، راشدہ، خدیجہ وغیرہ۔
- 3- برصغیر ہندوستان کا ہر مسلمان گھرانہ اپنی اولاد کو قرآن کریم، احادیث نبوی، علم تفسیر اور علم فقہ واضح عربی زبان میں تعلیم دیتا ہے۔
- 4- برصغیر ہندوستان کا کوئی بھی مسلمان شخص اپنی روزمرہ زندگی کے تمام احوال میں عربی زبان سے کبھی بھی مستغنی نہیں ہو سکتا، چنانچہ جب وہ اپنا کھانا شروع کرتا ہے تو کہتا ہے "بسم اللہ" اور "علیٰ برکتہ اللہ"

اور جب وہ اپنا کھانا کھا چکا ہوتا ہے تو کہتا ہے "الحمد لله الذي اطعمنا وسقانا وجعلنا من المسلمين"، اور جب وہ اپنی نیند سے بیدار ہوتا ہے تو کہتا ہے "الحمد لله الذي احيانا بعد ما اماتنا واليه النشور"، اور جب وہ کسی سے کوئی وعدہ کرتا ہے تو کہتا ہے "انشاء الله"، اور جب وہ کسی بات سے خوش ہوتا ہے تو کہتا ہے "ماشاء الله"، اور جب وہ کوئی خوبصورت منظر دیکھتا ہے تو کہتا ہے "سبحان الله"، اور جب وہ کسی چیز سے ڈرتا ہے تو کہتا ہے "اعوذ بالله"، اور جب وہ کسی گناہ یا غلطی کا اعتراف کرتا ہے تو کہتا ہے "استغفر الله"، اور جب وہ کسی میت کی تعزیت میں شریک ہوتا ہے تو کہتا ہے "انا لله وانا اليه راجعون"۔

5- برصغیر ہندوستان کا ہر مسلمان شخص عربی زبان میں ہی اپنی نمازیں ادا کرتا ہے۔ نمازیں فقط عربی زبان میں ہی مقبول ہیں۔

6- اذان کے الفاظ عربی زبان میں ہی ادا کئے جاتے ہیں، برصغیر ہندوپاک کا ہر مسلمان باشندہ روزانہ پانچ دفعہ اذان کے یہ عربی الفاظ سماعت کرتا ہے۔

7- حج کے سبھی مناسک عربی زبان میں ہی ادا کئے جاتے ہیں۔

8- جب کوئی مسلمان بندہ فوت ہو جاتا ہے تو اس کی جنازہ کی نماز بھی عربی زبان میں ہی ادا کی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ اس طرح کی بے شمار مثالیں ہیں، ان مثالوں کو ذکر کرنے کا مقصد فقط اردو زبان پر عربی کی تاثیر کو واضح کرنا ہے۔

اردو زبان پر عربی کی تاثیر دو طرح سے ہیں: ایک براہ راست دوسرا بالواسطہ

بالواسطہ طریقہ فارسی زبان کے ذریعہ پیش آیا۔ چوں کہ اردو زبان اس دور میں اپنی نشوونما کے مرحلہ سے گزر رہی تھی، اور اس کے برعکس عربی زبان اس وقت تک ایک مکمل علمی اور دینی زبان کی حیثیت رکھ چکی تھی، اور فارسی زبان اس وقت تک عربی زبان سے کافی حد تک متاثر ہو چکی تھی، اور یہی زبان ہندوستان میں مسلمانوں کی رائج زبان تھی، نیز مغلیہ سلطنت میں شاہی دربار کی بھی یہی سرکاری زبان تھی، اسی لئے یہ ضروری تھا کہ اسی زبان کو اپنی بول چال اور سیکھنے سکھانے کے لئے استعمال کیا جائے۔ جب تک کوئی شخص اس فارسی زبان کو سیکھ نہ لیتا اور

اس زبان پر اپنی مکمل دسترس حاصل نہ کر لیا ہوتا تب تک اس شخص کو عالم دین کا خطاب نہ ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ برصغیر ہندوپاک میں کوئی بھی ایسا عالم نہیں ہو گا جو عربی داں تو ہو لیکن وہ فارسی زبان سے بہرہ ور نہ ہو۔ وہاں کے علماء دونوں زبانوں کی مہارت رکھتے تھے۔

رہی بات اردو زبان کی تو وہ اب بھی ایک ترقی پزیر زبان میں شمار کی جا رہی تھی، چوں کہ یہ ابھی شروعاتی مرحلہ میں تھی، اسی لئے یہ زبان فارسی سے متاثر ہو گئی، لیکن درحقیقت یہ تاثیر عربی کی تاثیر تھی کیوں کہ فارسی زبان پر بہت پہلے عربی کا بہت گہرا اثر پڑ چکا تھا، اس پر عربی کی چھاپ پوری طرح غالب تھی، چنانچہ فارسی نے اردو پر وہی اثر ڈالا جو اس نے عربی زبان سے اخذ کیا تھا۔

بالواسطہ اردو پر عربی زبان کی تاثیر وہی ہے جو اس نے عربی اور فارسی سے بطور استعارہ لیا، یہ موضوع بہت اہمیت کا حامل ہے اس کے لئے ایک وسیع مطالعہ درکار ہے۔

اردو ادب پر عربی زبان کی تاثیر

اردو ادب براہ راست عربی ادب سے مندرجہ ذیل شکلوں میں متاثر ہوئی:

- 1- شعر: اردو شعراء اعتراف کرتے ہیں کہ شعر کے میدان میں ان کے اساتذہ عرب سے ہی تعلق رکھتے ہیں، اردو شعر اپنے بعض بحور و قوافی کے ذریعہ عربی شعر سے متاثر ہوا، جیسے رباعی، قطعہ۔ اور اگرچہ رباعی؛ اردو اور فارسی زبانوں کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن یہ عربی زبان سے بہت حد تک متاثر ہوئی، رباعیات میں عربی فقرے اور مثالیں بھرپور طور پر موجود ملیں گے، کبھی کبھی پورا پورا مصرع عربی زبان سے ماخوذ ہوتا ہے۔ قرآنی آیات، احادیث نبوی، عربی محاورے، سلف صالحین سے مروی اقوال و ملفوظات، تشبیہات اور عربی کنایوں کا استعمال کرنا وغیرہ، یہاں تک کہ یہ فقرے اور مثالیں اردو کا ایک جزء بن گئیں۔ اردو کے قد آور شعراء پر بھی عربی زبان کا بڑا اثر پڑا، ان میں: اسد اللہ خان غالب، محمد اقبال ہیں۔ مرزا غالب کی شاعری میں عربی کے قدیم شعراء جیسے امرؤ القیس اور متنبی کی شاعری کے ترجمے بہت آسانی کے ساتھ ملتے ہیں۔

اسی طرح اردو شعراء نے اپنے اشعار میں عربی تشبیہات اور کنایوں کا بھی استعمال کیا ہے، جیسے نبیوں کے نام، آدم اور حسن و حسین۔ شہروں اور اسلامی مقامات کی تشبیہوں میں مثلاً: یثرب، نجف اور مدینہ منورہ، کعبہ، بغداد، حجاز اور قرطبہ۔ عقائد اور اسلامی شعائر مثلاً: جنت، حور، جبریل، اسرافیل، معراج، البلیس، قیامت، حشر اور غار حراء۔ اردو اشعار میں قرآن مجید کی مکمل یا نصف آیت کا قرآنی کنایوں کا اس طرح ذکر کرنا کہ وہ اسی کا جزء شمار ہو۔ عربی کنایے مثلاً: قیس و لیلیٰ، فلسطین، نجد، شام اور حجاز وغیرہ۔

2- نثر: اردو نثر تاریخ، سیرت و سوانح، کہانیوں اور قصوں کے ضمن میں عربی نثر سے متاثر ہوا، مثلاً: الف لیلہ و لیلہ، عنترہ کے اسفار، حاتم طائی کا قصہ، امیر حمزہ کی کہانی وغیرہ۔ اسی طرح اردو دینیاتی نثر بھی عربی زبان سے املاء اور رسم الخط میں تبدیلی، لفظی اور معنوی تبدیلی کے ساتھ کافی حد تک متاثر ہوا ہے، ہماری ان تفصیلات کی وضاحت "عجائب القصص"، "باغ و بہار" اور "آرائش محفل" کتابوں میں مذکور ہے۔ نیز سر سید احمد خان، الطاف حسین حالی، ڈپٹی نذیر احمد، علامہ شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد کی تحریروں میں بھی عربی اشعار، استعاروں اور کنایوں کا ذکر کثیر تعداد میں دستیاب ہیں۔

اردو پر عربی زبان کی تاثیر کے وجوہات میں سب سے اہم وجہ وہ کتابیں ہیں جن کے عربی ترجمے مختلف موضوعات پر ترجمے، خلاصے، حواشی و شروحات اور تالیف کی شکل میں اردو زبان میں نشر ہوئے۔ لہذا عربی کی بے شمار اردو کتابیں ترجموں کی شکل میں فن فقہ، قانون، طب، تفسیر، احادیث، تصوف اور علم کلام وغیرہ میں نشر ہوئیں۔

ہندوستانی یورپین اردو زبان پر سامی (عربی) زبان پر تاثیر بہت تیز اور گہری ہے، اس تاثیر کی شروعات اس ابجدی عربی سے ہوتی ہے جس کو اردو زبان نے بھی اپنایا تھا۔

اردو زبان میں علماء، اور ہندوستانی صوفیاء کرام کی ملفوظات اور تصانیف میں دینیات اور ادبیات کے تحت عربی موضوعات، جملے، امثال اور الفاظ کی ایک کثیر تعداد موجود ہے⁽¹¹⁾۔

عربی الفاظ میں اردو تصرف

عربی الفاظ میں اردو تصرف کے کئی وجوہات ہیں؛ ان میں مندرجہ ذیل کچھ اس طرح ہیں:

- 1- اردو وال افراد جب عربی حروف کی ادائیگی نہ کر سکے تو عربی حروف کے ثناء اور صاد اردو زبان میں سین سے بدل گئی۔ اسی طرح ہاء اردو میں ہاء سے اور ضاد اردو میں زاء مفتخ سے اور عین اردو میں ہمزہ سے بدل گئی۔
- 2- سوائے چند ترکیبوں کے بیشتر عربی کے معرفوں سے الف لام التعریف کو حذف کر دیا گیا۔
- 3- ہاء تانیث کو ثناء سے بدل دیا گیا۔
- 4- قیاس کے معاملوں میں عربوں سے زیادہ اردو دانوں نے وسعت سے کام لیا۔ چنانچہ انہوں نے عربی زبان میں تصرف کرنا شروع کیا اور اپنی اپنی حاجت کے مطابق مسموع اور غیر مسموع کے درمیان فرق کئے بغیر اشتقاقیات کرنے لگے، مثال کے طور پر: ترفع، تنبیج، تیمم، تدمم، تسجد، تورث، متغلط، متعجر وغیرہ۔
- 5- اردو دانوں نے عربی الفاظ کے حرکت و سکون، حذف و زیادہ، تخفیف، تعریب اور تنہید میں بھی تصرف کیا۔

تصرفات کی قسمیں

پہلا: عربی الفاظ میں معنوی تصرف:

ا۔ فیلسوف: یہ کلمہ حرفی طور پر عربی اور اردو زبانوں میں مشترک شمار ہوتا ہے، لیکن معنوی طور پر دونوں زبانوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، کیوں کہ یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کا استعمال عربی میں ہونے لگا، اور اس زبان میں فلسفہ اور حکمت کے دانا شخص کے بارے میں کہا جانے لگا۔ لیکن اردو زبان میں اس لفظ کا استعمال مکار اور دھوکہ باز کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اور فلسفہ اور حکمت کے دانا شخص کے بارے میں "فلسفی" کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، بطور استہزاء شاعر شوق کے اس شعر کا ملاحظہ فرمائیں:

مکر کا بانی، جھوٹ کا سرتاج سنتے تھے فیلسوف، دیکھا آج⁽¹²⁾

اس کلمہ کے آخر میں یاء مصدریہ کا اضافہ کیا گیا اور کسی بھی مکار اور دھوکہ باز کے لئے کہا جانے لگا "فیلسوفی"، چنانچہ شاعر کہتا ہے:

فیلسوفی محتسب کی دیکھنا مئے کشو توڑتا ہے شیشہ مئے کدے کی راہ میں

ب۔ مشاطہ: عربی زبان میں اس لفظ کا استعمال اس عورت کے متعلق کیا جاتا ہے جو دیگر عورتوں کے بالوں میں کنگھی کیا کرتی ہے، لیکن اردو زبان میں اس لفظ کا استعمال اس عورت کے متعلق کیا جاتا ہے جو شادی بیاہ کے معاملات میں ثالثی اور وکالت کا کردار نبھاتی ہے (13)۔

ج۔ بوزنہ: یہ بندر کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس لفظ کی اصل (ابوزنہ) ہے، اور "زنہ" تہمت کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور ظاہر ہے۔۔ بندر اپنی دائمی شرارت اور لگاتار بد معاشی کے بنا پر ہمیشہ قابل تہمت شمار ہوتا ہے۔ اسی لئے اس لفظ کو عربی معنی میں "بوزنہ" کا نام دے دیا گیا جو اس معنی میں استعمال نہیں ہوتا ہے۔

د۔ صلوٰۃ: اصل میں اس لفظ کو دعاء، رحمت و عبادت کے معنی وضع کیا گیا ہے لیکن اردو میں یہ کہاں سے گالی کے معنی میں استعمال ہوا، نہیں معلوم۔

ہ۔ تحریر: پرانے زمانے میں عرب قوم اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کے دوران ایک تحریری مسودہ بھی تیار کرتے تھے۔ اور تحریر ایک لکھاؤٹ کے عمل کو کہتے تھے، اور تحریر کا استعمال لکھاؤٹ کے لئے بھی عام ہو گیا۔ لیکن اردو زبان میں تحریر کو فقط لکھاؤٹ کے معنی میں محمول کرتے ہیں (14)۔

و۔ رقم: عربی زبان میں اس لفظ کو خط کھینچنے اور لکھنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے ("الرقم علی الماء" پانی پر لکھنا)، پھر اس لفظ کو اعداد و شمار کے لئے اختیار کر لیا گیا، اور اسی معنی میں اس کا استعمال بھی عام ہو گیا۔ اس لفظ کی جمع ارقام ہے۔ اس کو علامہ ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب "کتاب الہند" میں (الخطوط والارقام) عنوان کے ذیل میں استعمال کیا ہے (15)۔ ہندوستان میں عام طور پر اعداد و شمار اور خاص طور پر روپیوں کی علامات میں یہ لفظ استعمال کیا جانے لگا۔ پھر اس کا استعمال روپیوں کے معنی میں ہوا جس کا تعلق عربی کے اس معنی اصلی سے بالکل نہیں جس کے لئے یہ وضع کیا گیا تھا۔

بہت سارے عربی الفاظ ایسے ہیں جو اردو زبان میں استعمال تو ہوتے ہیں، لیکن اس معنی میں نہیں جس کے لئے عربی زبان میں وضع کیا گیا تھا، بلکہ اس معنی میں استعمال کیا جانے لگا جس کو اردو دانوں نے اپنے حساب سے اختیار کیا۔ ذیل میں حروف تہجی کے اعتبار سے اردو زبان کے اندر عربی الفاظ کا معنوی طور پر تصرف ہو چکے بعض الفاظ کی ایک مختصر فہرست درج ہے، ملاحظہ فرمائیں:

عربی الفاظ	اردو زبان میں استعمال ہونے والے معانی
اجابت	اسہال
احاطہ	صحن
اخبار	جریدہ
آداب	السلام علیکم
آدمی	خادم
آذان	مرغے کی بانگ
ارشاد	بیان، بات، حکم، امر
اسیر	عاشق
اشاعت	طباعت و نشریات
اشتعال	بھڑکانا، ابھارنا
اشتہار	اعلان
اطلاع	اشارہ
اظہار	شہادت، بیان
غیر	اجنبی
افواہ	اشاعات
الزام	تہمت
امیر	مالدار
انقلاب	انقلاب

انكسار	تواضع
ابليه	بيوى
بالكل	قطعى طورپر
بخار	بخار
بدله	انتقام
بغاوت	فتنه
بلاد ليل	ناگزير
تاج	گنبد
تبويز	مشوره
تحفته	هديه
تدبير	راسته حل
تسكين	اطمينان
تعريف	شكر
تعويد	قبركى تخنى، (قبركا گواه)
تفرج	سير و تفرج
تقرير	خطاب، تقرير، دليل، ثبوت
تقريب	مناسبت، پارٹى
تكرار	جھگڑا
تماشا	تماشا، ہنسى / ڈرامہ
تمنا	دعاء
تلاش	بحث و تفتيش
توپن	اہانت
تملكه	ہنگامہ
ثبوت	دليل، گواہى

جرار	بہادر
جائزۃ	مشاہدہ
جذبۃ	جذباتی ہونا
جلد	تیزی
جلاوطن	ملک بدر کرنا
جعلی	ملاوٹ کرنا
جلوہ	منظر، خوبصورتی
جناب	سید، مقبرہ
جہاز	ہوائی جہاز
حاسد	خبیث
حجام	نانی
حراس	حفاظتی الہکار
حرص	لاالچی
حصۃ	حصہ
حکیم	ڈاکٹر
حوصلۃ	ہمت
خاطر	مہمان نوازی
خدشۃ	خوف، قلق
خرابات	قہوہ خانے
خسارۃ	نقصان
خصم	شوہر
خط	خط چٹھی
خفا	غصہ
دبلا	کمزور

درج	رجسٹر کرنا
دفتر	آفس
دقت	پیشانی
دنیا/دولت	مال
دورۃ	دور، زمانہ
دہشت	ڈر
ذات	حسب و نسب
ذلیل	رسوا
ذہانت	ذہانت
رئیس	مال دار
رجحان	خواہش رغبت
رخصت	چھٹی
رزم	جنگ
رسالۃ	پرچہ، جنگ میں کھڑے سوار کی ٹکڑی
رسم	عادت
رعنا	خوبصورت
رقیب	دشمن
رقبہ	زمین کا ایک ٹکڑا
سبق	درس، نصیحت
سطوت	خوف و قہر
سماع	گانا
سیر	سیر و تفریح
شاہد	معشوق، پیارا
شبیہ	شک

شرح	قیمت
شملة	پگڑی
شوکت	جلال
شہد	شہد
شہر	شہر
صدمہ	آزمائش، غم
صرفیہ	بخل
صفائی	صفائی
صنم	معشوق، پیارا
صیاد	معشوق، پیارا
صیغہ	شعبہ، چیمبر
ضد	سرکشی
ضدی	محتاج و حاجت مند
ضلع	ضلع
طالب	عاشق
طعن	لعن طعن کرنا
طفیل	سبب، وسیلہ
طلب	خواہش
طوائف	بدکار عورت
طعنہ	نوک چھانا
طوبیۃ	اصطبل
طیش	غصہ
ظرفیت	بہادری
عاجز	بے چارا

عدالة	کورٹ
عرصة	زمانہ
عشوة	نخرا
عصمت	عزت
عکس	تصویر
عمده	شاندار، خوب صورت
عوارض	بیماریاں
عورت	عورت
عہدہ	عہدہ
غربت	فقیری
عنصہ	غصہ
غلط	گندگی، ناپاکی
غماز	لپٹ ہونا
غور	سوچنا
فراغت	خالی ہونا
فوج	لشکر
فوقیت	اولیت و اہمیت
فیصلہ	فیصلہ و قرار
فیاض	سخاوت
قاتل	معتوق
قصہ	چھوٹا شہر
کنول	گانے والا
قومیت	شہریت
کابل	ست

لا مذہب	بے دین
لفافہ	تھیلا
لیاقت	قابل
مامور	نوکر
مائل	عاشق
متانت	وقار و سکون
مخرج	عاشق
متفکر	غمگیں
محبوب	شرمندگی
مدہوش	نشہ میں مست
مستورات	عورت
مسند	تحت
مشاہرہ	متخواہ
مشتعل	غصہ میں تپا ہوا ہونا
مسالا	مسالا
مصلحت	مفاد
مضبوط	طاقت ور
مطلب	معنی
مطلوب	پیارا
وجہ	سبب
وظیفہ	ذکر، ورد
ولایت	انگلینڈ، شوق
ہجوم	بھیڑ
یقینی	تاکیدی طور پر

دوسرا: عربی الفاظ میں لفظی تصرف

اردو زبان میں بعض وہ عربی الفاظ شامل ہیں جن کا نطق عربی زبان کے حساب سے ادا کرنا دشوار تھا، کیوں کہ اردو حروف تہجی میں ایسے الفاظ موجود نہیں تھے، اسی لئے ان الفاظ میں لفظیاتی تصرف کی ضرورت پیش آئی۔

ب۔ اردو داں طبقہ بعض عربی الفاظ کو بغیر تشدید کے مشدو بولتے اور لکھتے ہیں۔

اردو میں لوگ عربی الفاظ کے ساتھ حذف و اضافہ اور اختصار کے ساتھ تصرف کرتے ہیں۔

اردو زبان میں عربی الفاظ کے ساتھ کچھ حروف کے اضافہ کے ساتھ تبدیلی کرتے ہیں۔

اردو زبان میں عربی الفاظ کی حرکت و سکون میں بھی تبدیلی کرتے ہیں۔

اہل اردو نے کچھ ہندی الفاظ کو عربی زبان پر استعمال کر لیا، مثلاً:

1- (ید) کے معنی میں "ہاتھ" اور "الایدی" (اید) کے لئے مختصر کر لیا گیا ہے، اور قانون ابدال اور قرب مخارج کے اصول کے مطابق یہ لفظ (ہیت) کی شکل اختیار کر لیا گیا، اور اردو الفاظ کے آخری حرف کو سکون دے دیا گیا، اسی لئے اگر (ہیت) کے آخری حرف کو سکون کر دیا جائے تو حرف تاء کی آواز میں شدت پیدا ہو جائے گی، اور (ہاتھ) کے آخر کا یہ حرف پوری طرح (ت) شمار کر لیا جائے گا۔

2- اسی طرح پانی کے معنی میں (آب) کا استعمال کرنا، اصل میں اردو زبان میں یہ آب عربی زبان میں (عاب) ہے، کیوں کہ ہندوستانی باشندے عین کے مخرج سے حرف الف نکالتے ہیں، اور (عب) کے مادہ کا مخرج پانی کی فطرت سے نہیں نکلتا ہے، اسی لئے یہ تعین کرنا ممکن ہے کہ اردو زبان میں استعمال ہونے والا کلمہ (آب) یہ اصل میں عربی کا (عاب) ہے، اردو دانوں نے اس مادہ کو استعمال کرنے کے دوران بہت وسعت سے کام لیا ہے، کیوں کہ اس میں سو سے زیادہ مرکب الفاظ ہیں جو اسی معنی میں استعمال ہوئے ہیں (16)۔ یہ ذکر کرنا بہت بر محل ہوگا کہ مرکب جملوں میں لفظ (دولاب) ہے جو اس کی عربی اصل کی تعین کے لئے کسی بڑے تاویل کی چنداں ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ یہ لفظ دو کلموں سے مرکب ہے، ایک (دل) جو (دلو) کے معنی میں ہے، "و" اس سے مقلوب کیا گیا ہے، یا یہ دلو کی ایک لغت ہے، اور (آب) جس کی اصل مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں (عاب) ہے، اسی لئے دولاب کا معنی وہ بالٹی ہے جس میں

پانی بھرا جاتا ہے، صاحب لسان کہتے ہیں کہ: میں نے بالٹی میں پانی بھرا، پانی بھرنے کے دوران میں نے آواز لگائی، اور یہی وہ مطلوب ہے جو دولا ب اور ناعورہ سے حاصل ہوتا ہے^(۱۷)۔

3- لفظ "سیلاب" جس کی اصل سیل عاب ہے، اور عاب سیلاب کی خاصیتوں میں سے ہے، اسی طرح "آگ" نار کے معنی میں ہے، اس کی اصل (آج) ہے، اور یہ صفت لاحقہ ہے، اور صفت پر غالب مانتے ہوئے "آگ" کا نام دیا گیا، اور اسی طرح "سیدھا" کا معنی سیدھا راستہ یا کسی بھی چیز کے سیدھا ہونے کو اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں، اور عربی زبان میں یہ لفظ زیادہ صحیح معنوں میں "ٹھیک" کے لئے ہو سکتا ہے، اسی طرح لفظ سرد، یہ عربی زبان میں استعمال ہونے والا لفظ "سرد" ہے جو ٹھنڈک اور سردی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

4- مصادر، جس کی اصل عربی تک پہنچنے کے لئے کئی طریقوں کا استعمال کیا جاسکتا ہے، اردو زبان میں ان میں ایک طریقہ یاء مصدریہ کا اضافہ کرنا ہے، اور وہ "نا" ہے جو عربی میں مصدریہ کی تنوین کے قائم مقام ہے، چنانچہ جب ہم اس علامت کا اضافہ کرتے ہیں تو یہ لفظ اس کی اصل سے قریب تر ہو جاتا ہے۔ مثلاً (بنانا) جو بنانے کے معنی میں ہے، جب ہم اس لفظ سے علامت مصدریہ (نا) کو حذف کر دیتے ہیں تو یہ لفظ بطور تخفیف یا اختصار (بنا) ہمزہ اخیرہ کو حذف کرتے ہوئے اپنی اصل عربی سے پوری طرح قریب تر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عربی زبان میں ادلاء کے معنی میں (ڈالنا) ہے، جس کی علامت مصدریہ کو حذف کرنے کے بعد (دال) رہ جاتا ہے، جس کی اصل (دلا) یا (دلی) ہے، اسی طرح (ٹیکنا) یہ سہارا لینا یا ٹیک لگانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ اس لفظ کی علامت مصدریہ کو حذف کر دینے کے بعد (ٹیک) رہ جاتا ہے جو عربی زبان میں پہلے اور آخری دونوں ہمزوں کو حذف کر دینے کے بعد اتکاء کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔

ذیل میں عربی زبان کے الفاظ کے ساتھ لفظی تصرف کی کچھ مثالیں درج ہیں:

ا- کئی حروف کی تبدیلی کے ساتھ، مثلاً: ایذاء-اذی، آبد-ابد، افرنگ-افرنج، ابرص-برص، ازدحام-ازدہام، بسواس-سواس، بطخ-بط، ہتان-طعن۔

- ب۔ ایک کلمہ کے کچھ حرفوں کو بدل کر، مثلاً: بنیاد۔ بنیا، تشنہ۔ تشنہ، تماشا۔ تمش، تشت۔ طشت، جالم۔ ظالم، جریب۔ جرید، حودج۔ ہودہ۔
- ج۔ دو کلموں کے کچھ حرفوں کو بدل کر، مثلاً: سر۔ اس، تار۔ وتر، جراب۔ جواب، چراغ۔ سراج، قصائی۔ قصاب، قبلوانا۔ قبول، شوخ۔ وسخ۔
- د۔ تین حرفوں کے کچھ حروف کو بدل کر، مثلاً: افسوس۔ تاسف، اقرباء۔ اقارب، خلط ملط۔ اختلاط، ڈول۔ دلو، راستہ۔ صراط، مایوس۔ یاس، رک۔ عرق۔
- ہ۔ زبر زیر پیش کو تبدیل کرتے ہوئے، مثلاً: سقم۔ سلف، صدری۔ صدرہ، طرح۔ طرح، عمامہ۔ عمامہ، غبار۔ غبر، فتن۔ فتن۔
- و۔ حروف کو مختصر کرتے ہوئے، مثلاً: احاطہ۔ احاطہ، عجوبہ۔ حاجی، حاج، حفظ۔ جابال۔ جواب و سوال، بیت المال، الخ۔ الی آخرہ (18)۔
- ز۔ ایک ہی حرف کو بدل کر، مثلاً: رتبہ۔ رتبہ، رجا۔ رضا، نکاۃ۔ نکاۃ، زنگار۔ زنگار، زنگبار۔ زنگبار، زنگی۔ زنجی، زنجیر۔ زنجیل، سردہ۔ سجدہ۔
- ح۔ دو کلموں کو بدل کر، مثلاً: خیر و سلا۔ خیر و صلاح، دامن و طروز۔ طعن و تعریض، ٹبا۔ طفا، گھر۔ حجرہ، گرہ۔ حجرہ، رس۔ عصیر، باگ۔ جان۔
- ط۔ کچھ حروف کے اضافہ کے ساتھ، مثلاً: اراض، ابو۔ اب، امان۔ ام، بلکہ۔ بل، ترقی۔ رقی، تعاقب۔ تعقب، تنازعہ۔ تنازع، خرجی۔ خرج، خطرہ۔ خطر، علت۔ علالت۔
- ی۔ کچھ حرفوں کے اختصار کے ساتھ، مثلاً: حمدل۔ الحمد للہ، خنی۔ انخی، خشاش۔ خشش، سنہ۔ سن، شرر۔ شرارہ، صلعم۔ صلی اللہ علیہ وسلم، صابن۔ صابونہ، ضیا۔ ضیاء۔
- ک۔ تبدیلی کے ساتھ، مثلاً: زنگ۔ زنگار، تاس۔ طشت، بادیہ۔ البیداء، تخمہ۔ تخم، خیل۔ خیال، ذکاوت۔ ذکا، خزانچی۔ خازن۔

- ل۔ لفظ میں تبدیلی کے ساتھ تصرف، مثلاً: صلوات۔ صلوٰۃ، ضعفاء۔ ضعیف، قفس۔ قفص، کرن۔ قرن، نشہ۔ نشی، نواچی۔ ناجیہ، وفات۔ وفاء، وکالت۔ وکالتہ۔
- م۔ کچھ حروف کے اضافہ کے ساتھ، مثلاً: طبقہ۔ طبق، طبلیا۔ طبال، ظالمی۔ ظلم، عاجزی۔ عجز، غلطی۔ غلط، مینار۔ منار، مصلّا۔ مصلیٰ، نقشہ۔ نقش، فحوی۔ فحوی۔
- ن۔ کچھ حروف اور تشکیل میں اختصار کے ساتھ، مثلاً: قضا۔ قضاء، مطالع۔ مطالعہ، مضرت۔ مضر، وفا۔ وفاء۔

ایک ہی لفظ میں لفظی اور معنوی دونوں کے تصرف کے ساتھ

ان الفاظ میں لفظ (مینہ) جو بارش کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یہ لفظ عربی زبان میں اصل پانی کے لئے ایک واضح تصویر پیش کرتا ہے۔ یعنی "پانی اور مینہ جس کا اصل ماخذ (موہ) اور مینہ قاموس الحیط میں اسی اردو معنی میں استعمال کیا گیا ہے، (امامت السماء: اس نے بہت سارے پانی بہایا) (19)۔

انہی الفاظ میں (سورج) ہے جو شمس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور یہ عربی زبان میں سراج کے معنی میں ہے، قرآن کریم میں سورج کی صفت کے طور پر ذکر ہے: وجعل الشمس سراجا۔

انہی الفاظ میں (دیا) ہے جو چراغ یعنی سراج کے لئے استعمال ہوا ہے، یہ لفظ عربی زبان میں صحیح نطق کے ساتھ استعمال ہونے والا لفظ ضیاء ہی ہے، جو اردو زبان میں عمومی طور پر اختصار کرتے ہوئے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں۔

ذیل میں ایک ہی لفظ کے اندر لفظی اور معنوی دونوں تصرف کی کچھ مثالیں درج ہیں جو حروف تہجی کے اعتبار سے پیش ہیں:

ا۔ ابرک، اخراجات، اساعت، اطلاق، استانی، اعتبار، اعتقاد، امیری، ربط، انتساب، انتشار، انحطاط، اندراج، انصرام، انکسار، اوباش، اوتار، اوقات۔

ت۔ جیسے: تتمہ، تعلقہ، تیار۔

ج۔ جیسے: جرمانہ، جریب، جملگی۔

ح۔ جیسے: حلق، حویلی، حیس، بیض۔

خ۔ جیسے: خرچ، خیر صلا، خیریت۔

د۔ جیسے: دبدبہ، دراکہ، درود، دوش، دھکا۔

ذ۔ جیسے: ذرا۔

ر۔ جیسے: ر جل نجل، رخصتی، رکیلا۔

ز: جیسے: زک، زناخ، زیادتی۔

س: جیسے: سفلی، سقاییہ، سلامی، سلامت، سلطنت، سماجت، سورج، سیاحت۔

ش: جیسے: شامت، شائبہ، شبہ، شعشعہ، شکار، شکیل، شکیلہ، شنجی۔

ص: جیسے: صافہ، صدی۔

ض: جیسے: ضغطہ۔

ط: جیسے: طباعی، طلی، طظنہ، طے۔

ع: جیسے: عاری، عرشیان، عشرت، علامہ، عینک۔

غ: جیسے: غشیان، غصیل۔

ف: جیسے: فراست، فراغت، فطرتی، فقرہ۔

ق: جیسے: قمقہ، قنات، قیافہ، قیمتی۔

ک: جیسے: کرامت، کرایہ، کسرت۔

ل: جیسے: لحاظ، لفافہ، لک

ل: جیسے: ماہیت، محویت، مسالا، معتوب، مقابا، ملاحیان، ملال، ملزم۔

کچھ ایسے بھی الفاظ ہیں جو یا تو مصدری معنی میں استعمال ہوتے ہیں یا حال یا صفت کے معنوں میں، اور اردو زبان میں ان الفاظ کے آخر میں تاء مفتوحہ شامل ہوتا ہے، جس کی لکھاؤ کی شکل لمبی ہوتی ہے۔ اور یہی الفاظ عربی زبان میں گول تاء کی صورت میں لکھے جاتے ہیں، نیز دونوں زبانوں کے درمیان معنی میں کافی اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ جیسے: آدمیت، اصالت، اصلیت، جنسیت، آخرت، الفت، امارت، آیت، جدت۔

اردو اور عربی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کے بعض معانی میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن بعض متفقہ بھی ہوتے ہیں، مزید برآں یہ کہ ایسے الفاظ اردو زبان میں مؤنث ہوتے ہیں لیکن عربی میں مذکر استعمال کئے جاتے ہیں، جیسے: جد، محراب، اخبار۔

معنوں اور قواعد میں اختلاف:

ا۔ یہ ایسے الفاظ ہیں جو دونوں زبانوں میں اپنے معنوی اعتبار سے مختلف ہونے کے ساتھ مذکر و مؤنث میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ اردو زبان میں مذکر ہیں تو عربی زبان میں ان کا اعتبار مؤنث ہوگا۔ جیسے: بندرگاہ، اور توصیفی تعداد تیسرا۔

ب۔ کچھ ایسے الفاظ ہیں جو عربی اور اردو دونوں زبانوں میں اپنے معانی کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن اردو زبان میں ان کا اعتبار مذکر ہوتا ہے اور عربی میں ان کا اعتبار مؤنث ہوتا ہے، جیسے: تیار، جذبہ، مجسمہ، اجلال، جلوس، تعزیہ۔

نحوی اختلاف:

(۱) کچھ کلمات ایک ہی معنی میں دونوں زبانوں (عربی و اردو) میں استعمال ہونے کے باوجود اردو میں مذکر اور عربی میں مؤنث استعمال ہوتے ہیں، جیسے: ماتم، متاثر، مواخذہ، اسوہ، تبرکات، تبصرہ، اور مبالغہ وغیرہ۔

(۲) اسی طرح کچھ کلمات ایک ہی معنی میں دونوں زبانوں میں استعمال ہونے کے باوجود اردو میں مؤنث عربی میں مذکر استعمال ہوتے ہیں، جیسے: ابد، ناثر، محل، متاخر، اذان، تاریخ، تالیف، مؤتمر، مجال وغیرہ۔

رسم خط (تحریری) و نحوی اختلاف:

(۱) وہ الفاظ جس کے آخر سے الف کے بعد ہمزہ کو حذف کیا جاتا ہے، اس طور پر کہ دونوں زبانوں میں ان الفاظ کے معانی ایک ہی استعمال ہوا ہو لیکن اردو میں مونث اور عربی میں مذکر ہو؛ جیسے: آباء، آراء، ایذاء، ابتداء، جزاء، جفاء، استدعاء، دواء، غذاء، قضاء، وغیرہ۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ کچھ عربی مفردات اردو میں جوڑا جوڑا مستعمل ہیں جیسے: بیع و شراء، شمس و قمر، صوم و صلاة، قیل و قال، لیل و نہار، نشو و نما، وغیرہ۔

اور کچھ کلمات کا تکرار بھی ہوا ہے جیسے: طول طویل، طرفہ طرفہ، طرح طرح، عالم عالم۔

تراکیب میں معنوی تصرفات:

کچھ عربی ترکیبوں کا استعمال (ہجوم) تھا اور انشاء میں اردو زبان میں ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلا: معنی کے اعتبار سے کچھ تصرف شدہ ترکیبوں کی مثال، جیسے:

(ا) بے طرح، بے لحاظ، بے وقوف، بے لطف، بے تمیز، بے حال، بے دماغ، بے شرم، بے قصور، بے محل، بے ہمت، بے جوہر، بے حضور، بے دولت، بے قیمت، بے مغز، بے وزن۔

(ب) پیش خیمہ، پیش حرف۔

(ج) تو جرم۔

(د) خوش خیال، خوش ذائقہ، خوش قلم، خوش قدم، خوش وقت، خوش رقم، خوش مزاج، خوش نظر۔

(ه) سرخط، سر دفتر، سر حساب، سر حلقہ، سر فوج۔

(و) صاحب دماغ، صاحب خاطر۔

(ز) صدر مقام، صدر عدالت، صدر دفتر۔

(هم) غور کریں کہ یہ ترکیب کا جز ثانی، عربی ہے لیکن اپنے اصلی معنی کے حساب سے بالکل بدلا ہوا ہے۔

دوسرا: الفاظ کے اعتبار سے تصرف شدہ ترکیبوں کی مثال:

اس اعتبار سے کچھ کلمات مثلاً: ناقابل، نالائق، نامساعد، ناملائم، نامناسب، ناصبور، نامربوط، نامطبوع، نامعقول، نا موافق، ناطاقت، نامسلم، ناممکن، نامعلوم، ناخلف، نامحرم، نامطابق، ناواجب۔

لفظی اور معنوی ترکیبوں کے استعمال کی مثال:

اس زمرہ سے کلمہ "ناشکر" مصدر صفت مرکبہ استعمال ہوا ہے، اور یہ عربی زبان میں موجود نہیں ہے، اور "انکار" مصدر استعمال کیا گیا ہے صفت مفرد کے معنی میں جو کہ موجود ہے، اور ان میں سے کلمہ "ناقدر" اور "ناطاقت" اور "نامنظور" اور "نافہم" بھی ہے۔

اور اسی طرح "ناقابل" عربی کلمہ ہے لیکن اردو میں "نا" لکھا گیا ہے، اور ان میں سے "نالائق" اور "نامساعد" بھی ہے۔

پہلا: مترادف تراکیب

مترادف ترکیبوں کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ترتیبی تراکیب۔

(ب) غیر ترتیبی تراکیب۔

(۱) ترکیبی تراکیب مثلاً: شان و شوکت، قائم و دائم، تاثیر و عمل، شکل و شباهت، نسل و دوق، حسن و حرکت، عجز و انکسار، عجیب و غریب، قدر و قیمت، قوس و قزح، قول و قرار، قہر و غضب، قیل و قال، غور و فکر، حسب و نسب، لائق و فائق، حرف و حکایت، کبر و نخوت، کرب و بلا، شاطر و ذکی، کجیم و شجیم، لہو و لعب، لیت و لعل، مال و متاع، فسق و فجور، فقر و فاقہ، اور فصیح و بلیغ۔

غیر ترتیبی تراکیب مثل: ہشاش و بشاش، صاف و شفاف، تجہیز و تکفین، حساب و کتاب، قریب قریب، فصل و غسل، فکر و تردد، فلاح و بہبود، غل و غش، فتح و ظفر، صبح و صاف، صاف صاف۔

دوسرا: وہ ترکیبیں جو کسی ایک حرف سے شروع ہوتی ہیں۔

١- الباء مثال: بالاتفاق، بالآخر، بالخصوص، بالاراده، بالاشكل، باصراط، بباطن، بقراط، باطمئنان، بتابل، بتأييد، بتدرج، بتفصيل، بتقليد، بتقريب، بحساب، بحق، بالاعلان، بالاشتراك، بالاجماع، بالاكرام، بالافراد، بالخير، بالفرض، بالفعل، بالقوة، بالكل، بالمشاهدة، بالمعنى، بالواجب، باليقين، بالوفاء.

٢- على، مثل: على الاتصال، على الاجمال، على الاطلاق، على التحقيق، على التعجيل، على التوكل، على الخصوص، على الرأس والعين، على الصباح، على الغفلة، على قدر، على رؤوس الاشهاد، على الحال، على وجه التفصيل، على وجه الكمال، على الأثر، على الاستقامة، على الافراد، على التسلسل، على التفصيل، على الحساب، على الدوام، على العموم، على هذا القياس.

٣- من، مثل: من فضل، منجمه.

٤- في، مثلاً: في الحقيقة، في الواقع، في الفور، في البديهة، في الواقعة، في الوقت.

٥- اللام، مثلاً: لهذا.

٦- عن، مثلاً: عن قريب، عن قريب الزمان.

٧- ك، مثلاً: كالانعام، كالاول، كعدم، كانه، كما، كماحقه، كماهى.

تيسراً: تراكيب اضافي:-

امير المؤمنين، امير المسلمين، اولو العزم، بعيد العقل، بيت الاقصى، بيت الحزن، بيت العتيق، بيت المال، بيت المقدس، بين السطور، جوع البقر، حسب الامر، حسب الحكم، دره التاج، زخارف الدنيا، امير الامراء، اولو الابصار، بعيد الوهم، بعيد القياس، بعيد الحرم، بيت السلاح، بيت العروس، بيت الله، بيت المعمور، بين العصر والمغرب، جبل الوريد، حسب الاماكن، حسب الحال، سوء العمل، صدر الممالك، صدر الصدور، حب الوطن، غريب الوطن، واجب القتل، عظيم الشأن.

چوتھا: وہ تراکیب جو الف اور لام (أل) سے شروع ہوتا ہے:-

الامان، التوكل، الفضل، الحال، الحمد، العيد، الغرض، الغيب، الوداع، البتة، التوكلي، الحاصل، الحق، السلام، المنة لله القصة.

پانچواں: عربی مرکب کلمات اردو زبان میں:-

۱۔ اہل، مثلاً: اہل قبلہ، اہل اللہ، اہل ایمان، اہل بدعت، اہل تسنن، اہل قیاس، اہل نظر، اہل باطن، اہل بیت، اہل تشیع، اہل تصوف، اہل تقویٰ، اہل حدیث، اہل حرقت، اہل حقوق، اہل دول، اہل صفاء، اہل طریقت، اہل علم، اہل قلم، اہل کتاب، اہل کسب، اہل لسان، اہل نفاق، اہل وراثت، اہل وقار، اہل تفسیر، اہل تنجیم، اہل قرآن، اہل حرم، اہل خدمت، اہل شریعت، اہل طبع، اہل عقل، اہل غرض، اہل قربت، اہل کرم، اہل کمال، اہل مجالس، اہل نفس، اہل وعیال۔

۲۔ بیت، مثلاً: بیت القصر، بیت الحزن، بیت الصنم، بیت العنکبوت، بیت الغزل، بیت الحرام، بیت السلام، بیت العتیق، بیت الشعر۔

۳۔ حسن، مثلاً: حسن اخلاق، حسن نظیر، حسن خطاب، حسن صبیح، حسن ظن، حسن قبول، حسن ملیح، حسن انصرام، حسن تدبیر، حسن خلق، حسن سلوک، حسن طلب، حسن عہد، حسن معاملہ، حسن یوسف، حسن رای۔

۴۔ خط، مثلاً: خط الحاق، خط منحنی، خط نسخ، خط ثلث، خط کوفی، خط نستعلیق، خط بیضوی، خط باطل۔

۵۔ خلاف، مثلاً: خلاف اختیار، خلاف بیانی، خلاف دستور، خلاف شرع، خلاف قیاس، خلاف مزاج، خلاف فطری، خلاف اسمی، خلاف حکم، خلاف طبع، خلاف رای، خلاف رضا، خلاف وضع۔

۶۔ صاحب، مثلاً: صاحب اعتبار، صاحب انصاف، صاحب تصرف، صاحب حیثیت، صاحب دولت، صاحب تخت، صاحب سریر، صاحب طبع، صاحب ظہور، صاحب عدالت، صاحب عنوان، صاحب منزلت، صاحب نظر، صاحب ید، بیضاء، صاحب امضاء، صاحب تدبیر، صاحب دماغ، صاحب تاج، صاحب سجادہ، صاحب شکوہ، صاحب ظرف، صاحب علم، صاحب شان، صاحب لیاقت، صاحب نصیب، صاحب وقار۔

۷۔ صحیح: جیسے: صحیح البدن، صحیح المرضی، صحیح النسب، صحیح العقل، صحیح المزاج، صحیح سالم۔

۸۔ عذر: جیسے: عند الاستفسار، عند التحقيق، عند الضرورة، عند البعض، عند الخلاق، عند الطلب، عند الفرصۃ، عند اللہ، عند الناس، عند الوقت، عند الوقوع۔

۹۔ لا: جیسے: لا جرم، لا جنب، لا ریب، لا حاصل، لا خراج، لا ریب، لا شریک، لا طائل، لا علم، لا وارث، لا بجز، لا جرم، لا ریب، لا حل، لا دواء، لا زوال، لا شیء، لا علاج، لا ولد، لا مذہب، لا یموت۔

تمہ

1. اس مختصر سے مقالہ میں اردو زبان پر عربی کی تاثیر کا احاطہ کرنا ناممکن ہے، اس موضوع کے لئے ایک طویل اور غائرانہ بحث و تحقیق کی ضرورت ہے۔
2. اس مقالہ سے یہ وضاحت سامنے آتی ہے کہ عربی زبان کے ساتھ ہندوستانیوں کا والہانہ تعلق بہت قدیم اور معروف بھی ہے۔ ہندوستان کی سرزمین میں لاتعداد عربی زبان وادب سے وابستہ علماء اور شخصیات پیدا ہوئیں، جنہوں نے عربی زبان میں بے شمار تصنیف و تالیف کے کارنامے انجام دیئے۔
3. اردو زبان پر عربی کی تاثیر براہ راست اور بالواسطہ قائم ہوئی ہے، تاریخ گواہ ہے کہ عرب و ہند کے درمیان طویل لسانیاتی رابطوں کی وجہ سے اردو زبان کی نشوونما اور اس کی ترقی میں بڑا رول ادا کیا ہے۔
4. اردو زبان میں عربی حروف تہجی کا استعمال ہونا ہی عربی کی تاثیر کے لئے ایک بہترین اور شاندار مثال کی حیثیت رکھتی ہے۔
5. اردو لسانیاتی قواعد نحو عربی کے قواعد سے مستنبط ہے۔
6. ہندوستانی یورپین اردو زبان پر سامی (عربی) زبان پر تاثیر بہت زیادہ اور گہری ہے، اس تاثیر کی شروعات اس ابجدی عربی سے ہوتی ہے جس کو اردو زبان نے بھی اپنایا تھا۔
7. اردو پر عربی زبان کی تاثیر کے وجوہات میں سب سے اہم وجہ وہ کتابیں ہیں جن کے عربی ترجمے مختلف موضوعات پر ترجمے، خلاصے، حواشی و شروحات اور تالیف کی شکل میں اردو زبان میں نشر ہوئے۔ اور عربی کی بے شمار اردو کتابیں ترجموں کی شکل میں فن فقہ، قانون، طب، تفسیر، احادیث، تصوف اور علم کلام وغیرہ میں نشر ہوئیں۔

8. ہندوستانیوں کا عربی زبان کے ساتھ لگاؤ اور اس کا اہتمام بہت قدیم اور معروف ہے۔ ہندوستان نے علمی، ادبی، لغات و لسانیات اور فنون تفسیر سے وابستہ بے شمار شخصیات پیدا کئے، عربی زبان میں علماء ہند کی فہرست بہت طویل ہے۔

9. تاریخ گواہ ہے کہ یہ ترقی پزیر زبان جو بعد کے دور میں اردو کے نام سے معروف ہوا اس کو پروان دینے اور اس کی نشوونما میں عرب و ہند کے درمیان طویل لسانیاتی تعلقات نے براہ راست اور بالواسطہ، دونوں اعتبار سے بڑا رول ادا کیا ہے۔

10. اردو ادب کے شعرو نثر دونوں پر عربی زبان کی تاثیر قائم ہوئی ہے۔

الحواشي

- ¹- شوکت سبزواری: اردو لسانیات، ص 9۔
- ²- اردو قدیم، کھنؤ، 1930 و شیرانی: الازدیہ فی البنجاب، ص 1۔
- ³- ہیورینی: نحو اللغات الکودیہ، ص: 706۔
- ⁴- ابوالیث صدیقی: جامع القواعد، ص: 35 اور محی الدین زور: ہندوستانی لسانیات، ص: 26/25۔
- ⁵- چترجی: الہندیہ الازیہ والہندیہ، ص: 3۔
- ⁶- ابوالیث صدیقی: جامع القواعد، ص: 531۔
- ⁷- انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا: موضوع، سنسکرت
- ⁸- المقدسی: احسن التقاسیم ص: 481، اور نقوش سلیمانی، ص: 23-33۔
- ⁹- سفرنامہ ابن حقل، لیدن، ص: 381
- ¹⁰- ابو ظفر ندوی: تاریخ السند، ص: 365
- ¹¹- مناظر احسن کیلانی: ہندوستانی ادبیات میں برصغیر ہندو پاک کے مسلمانوں کے کارنامے، 287/2
- ¹²- سرگزشت الفاظ: ص 124 اور آب حیات: ص 33
- ¹³- سرگزشت الفاظ: ص 143 اور مصباح القواعد ص 17
- ¹⁴- اردو اور سندھی زبانوں میں لسانیاتی رابطے: ص 208
- ¹⁵- ابوریحان البیرونی: "کتاب الہند"، کلیہ (الخطوط والار قام) ص 78
- ¹⁶- دیکھیں قاموس فیروز اللغات، مادہ (آب) اور فرہنگ آصفیہ، مادہ (آب)
- ¹⁷- ابن منظور: لسان العرب: مادہ لو۔
- ¹⁸- جامع اللغات: ص 548
- ¹⁹- القاموس المحیط، مادہ: موہ

حوالات

پہلا: عربی مصادر

1. ابو ریحان البیرونی: تحقیق ما للہند، مطبع مجلس دائرة المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، دکن، ہندوستان، 1958۔
2. ابن منظور: لسان العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1970۔
3. المقدمی: احسن التقاسیم (ب-ت)

دوسرا: اردو مصادر

1. احمد دین: سرگزشت الفاظ، ط: 2، علی پرنٹنگ پریس، لاہور، 1969۔
2. ابن حقل: سفرنامہ، لیدن، (ب-ت)
3. حافظ محمود شیرانی: پنجاب میں اردو، ط: 1، مطبع نقوش، لاہور، 1928۔
4. سید سلیمان ندوی: نقوش سلیمانی، ط: 1، کلیم پریس، کراچی، 1970۔
5. شمس قادری: اردو کے قدیم، ط: 1، مطبع جاوید، میکلوڈ روڈ، لاہور، 1968۔
6. شوکت سبزواری، اردو لسانیات، ط: 1، انجمن پریس، کراچی، 1966۔
7. ابو ظفر ندوی: بہارِ سخن السند، ط: 1، کراچی، (ب-ت)
8. ابوالیث صدیقی: جامع القواعد، کراچی، (ب-ت)
9. محمد حسین آزاد: آب حیات، کتاب منزل، لاہور، (ب-ت)
10. محی الدین زور، ہندوستانی لسانیات، ط: 1، مکتبہ معین الادب، اردو بازار، لاہور، 1962۔
11. مناظر احسن گیلانی، ہندوستانی ادبیات میں برصغیر ہندوپاک کے مسلمانوں کا کارنامہ، اردو بازار، لاہور، 1968۔

تیسرا: انسائیکلو پیڈیا اور فرہنگ و قوامیس

1. انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا
2. القاموس المحیط
3. فیروز اللغات
4. جامع اللغات
5. سید احمد دہلوی، فرہنگ آصفیہ، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، (ب-ت)

عربی، فارسی اور اردو کے
مشترکہ شعری روایات
أ.د. خواجہ محمد اکرام الدین

عربی، فارسی اور اردو کی مشترکہ شعری روایات

پروفیسر خواجہ محمد اکرام الدین

ہندستانی زبانوں کا مرکز

جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

اردو خالص ہندستانی زبان ہے جس کا تعلق ہند آریائی خاندان السنہ سے ہے۔ لیکن اس زبان کی نشو و نما اور تعمیر و تشکیل میں کئی زبانوں نے اپنا کردار ادا کیا ہے۔ لیکن جن زبانوں نے سب سے زیادہ اثرات مرتب کیے ہیں وہ عربی اور فارسی زبان ہے۔ حالانکہ اس زبان میں ان کے علاوہ ترکی، پشتو اور دیگر ہندستانی زبان کے الفاظ شامل ہیں۔ لیکن کسی زبان کی بنیاد حروف تہجی، لفظوں اور جملوں کی تشکیل کے اصول ہوتے ہیں۔ اس اعتبار کے اردو میں حروف تہجی میں فارسی اور عربی کے علاوہ دراوڑی آوازیں شامل ہیں۔ اردو کے قواعد فارسی سے زیادہ قریب ہیں اور رسم خط بھی اسی فارسی ہے۔ اردو کے فرہنگ میں سب سے زیادہ عربی و فارسی کے الفاظ شامل ہیں۔ ادبی روایات کی اگر بات کریں تو اردو میں عرب و ایران کے علاوہ وسط ایشیائی ممالک کی ادبی روایات کے ساتھ ساتھ ہندستانی روایات ملتی ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اردو زبان کئی تہذیبوں کی مشترکہ روایات کی امین ہے۔

تاریخی، تہذیبی اور لسانی اعتبار سے اردو، عربی اور فارسی زبانیں کئی اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب تر ہیں۔ ان زبانوں میں لین دین کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے جس نے تہذیبی روابط کو بھی مضبوط کیا اور ہندستان میں ایک نئی ابھرتی ہوئی بولی کو زبان کی شکل میں پروان چڑھایا۔ اسی لیے ہند۔ عرب تہذیب، ہند۔ ایرانی تہذیب جیسی اصطلاحیں وجود میں آئیں۔ جو اس حقیقت کی غماز ہیں کہ ہندستان کے تہذیبی عناصر میں عرب و ایران کی تہذیبوں کا حصہ زیادہ رہا ہے۔ سماجی و ثقافتی حوالوں سے اگر دیکھیں تو عرب، ایران، ترکی، افغانستان اور وسط ایشیائی ممالک کے اثرات ہندستان پر واضح طور پر موجود ہیں۔ ہماری روزمرہ زندگی ہو یا سماجی و تہذیبی تقریبات ہر جگہ ان نقوش کو دیکھا جاسکتا ہے۔ مذہبی نقطہ نظر سے عربی زبان و تہذیب کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ فارسی ہندستان میں کئی صدیوں تک حکومت کی زبان رہی۔ اس لیے اردو نے فارسی کے اثرات براہ راست قبول کیے۔ عربی کے زیادہ تر اثرات فارسی کے وسیلے سے اردو میں آئے ہیں۔ لیکن ایسے شواہد بھی ہیں کہ عربی کے بعض اثرات براہ راست اردو

میں موجود ہیں۔ اسی لیے عربی و فارسی اور اردو کی مشترکہ لسانی اور تہذیبی روایات کو اس زبان میں بخوبی دیکھا جاسکتا ہے۔ لیکن مجھے یہاں صرف ادبی نقطہ نظر سے مشترکہ تہذیبی روایات یا ساجھی وراثت کا ذکر کرنا ہے۔

عرب کو شعر و ادب کے لحاظ سے فوقیت حاصل ہے۔ حیرت ہے کہ جسے ہم عہد جاہلیت سے موسوم کرتے ہیں اسی عہد میں عرب کا شعر و ادب اپنے عروج پر تھا۔ یہ وہ عہد تھا جب لکھنے پڑھنے کی روایت بہت زیادہ نہیں تھی بلکہ یہاں کا ادب بھی دیگر عالمی ادبیات کی طرح لوک ادب کے طور پر ہی سامنے آیا۔ اسی لیے عرب قدیم کی شاعری کا بہت تھوڑا سا حصہ دستیاب ہے جس کا تعلق صدر اسلام سے قبل کے زمانے سے ہے ان میں غزل، رثائیہ نظمیں، قصائد، بجز وغیرہ کے ایک بڑے اثاثے سے ہم محروم ہیں۔

لیکن جو کچھ بھی موجود ہے اس سے ایک عظیم شعری روایت کا پتہ چلتا ہے۔ آج اکثر اس حوالے سے سببہ معلقہ کی مثال دی جاتی ہے لیکن سببہ معلقات کی شاعری میں زبان و بیان کی جو چٹنگی، تشبیہات و استعارات میں جو ندرت لفظوں میں جو خلا قانہ اور صنائعہ حسن تنظیم، شدتِ اظہار کی جو کیفیت، وزن و قافیے میں تناسبات کا جو اہتمام ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ شاعری میں یہ فن کارانہ جو ہر ایک لخت پیدا نہیں ہو گیا۔ اس کا یقیناً صدیوں پر پھیلا ہوا ایک ماضی رہا ہے۔

عربوں میں شاعری کے اثر کی خاص اہمیت تھی۔ غنا میں شاعری اور شاعری میں غنا کو وہ مقدم خیال کرتے تھے۔ غنا انسانوں پر ہی جادو کا اثر نہیں ڈالتا، جانور (جیسے اونٹ) بھی اس سے تازہ دم اور مسحور ہوتے ہیں۔ اسی لیے عربی شاعری میں ہدی خوانی جیسی صنف یا بیئت سامنے آئی۔ حالانکہ ہندستان کی سرزمین ریگزاروں کی سرزمین نہیں ہے پھر بھی اس سے متاثر ہو کر اقبال جیسے شاعر نے بھی ہدی خوانی کی ہے:

ناقہ سیار من آہوئے تاتلد من درہم و دینار من اندک و بسیار من
تیز ترک گامزن منزل مادور نیست

اسلام کی آمد سے قبل عربی ادب کی باقاعدہ یا بے قاعدہ تحریری تاریخ نہیں ملتی اور نہ ہی عربی شعریات کی روایت پر کوئی باقاعدہ تصنیف ملتی ہے جن کی بنیاد پر عکاظ کے میلوں میں سنائے جانے والے قصائد پر کوئی حکم لگایا جاتا تھا۔ اہل عرب شعر و شاعری کے بڑے دلدادہ تھے۔ وہ سخن فہم بھی تھے اور سخن نواز بھی۔ انھوں نے بعض ایسی

انجمنیں بھی قائم کر رکھی تھیں جیسے نادِی یا دارالندوہ، جو شعر و شاعری کی محفلوں کا انعقاد کیا کرتی تھیں۔ یہی محفلیں اکثر مناظروں اور مناقشوں میں بدل جاتی تھیں۔ (کسی نہ کسی طور پر یہی روایات اردو میں بھی ملتی ہیں۔ تمام اکابر شعرا کے یہاں شعر و سخن کی محفلیں جو دراصل تلامذہ کی تربیت کے لیے تھیں وہی بعد میں مراختہ اور مشاعرہ میں تبدیل ہوئیں۔ اردو میں مشاعرے کے موجودہ روایت عین ممکن ہے عکاظ کے میلے کی توسیع ہو) معاصرانہ چشمکوں کا ایک بڑا سبب ہر قبیلے کا نسلی تفاخر بھی تھا دولت و ثروت خاندانی مرتبہ اور طاقت کے علاوہ قبیلے میں کوئی سوقِ عکاظ کا منتخب انعام یافتہ شاعر بھی اُن کے لیے غیر معمولی عز و افتخار کا سبب ہوا کرتا تھا۔ اِن حقائق سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ عربوں نے شاعری کو پسند و ناپسند کرنے کے کچھ ایسے اصول وضع کر لیے تھے جنہیں بالعموم روایت کے طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ صدرِ اسلام کے بعد انہیں روایتوں کو بنیاد بنایا اور ان کی توسیع بھی کی بعد ازاں فارسی اور اردو شعریات نے آہنگ و بیان کے ضمن میں اپنی بیشتر صورتیں اسی سے وضع کی ہیں بلکہ اکثر صورتوں میں اُنھیں من و عن قبول کر لیا ہے۔

عرب عمومی طور پر شاعری کا شستہ مذاق رکھتے تھے۔ شاعری کو جانچنے کے اصول و ضابطے ابھی تحریر میں نہیں آئے تھے۔ شعر اور عوام کی پرکھ کا خاص پیمانہ ان کا ذوقِ سلیم تھا اور کچھ ایسے غیر تحریری اصول تھے جن سے عوام و خواص سب ہی واقف تھے کیونکہ شاعری محض انجمنوں میں یا چھوٹے چھوٹے گروہوں میں سننے سنانے کی چیز نہیں تھی بلکہ بڑے بڑے بازاروں (میلوں) میں شعری مقابلہ آرائی کے اجلاس منعقد ہوتے تھے۔ ان بازاروں میں ذوالحجاز، ذوالحجۃ اور عکاظ بہت مشہور تھے جہاں دور دراز کے علاقوں سے تاجر اور خریدار آتے اور ان میں چھوٹے بڑے پیمانے پر سودا سلف کالین دین ہوتا۔

جاہلی دور میں شعرا جسے محبوبہ بنا کر اپنی شاعری میں پیش کرتے تھے وہ ان کی بیوی ہوا کرتی تھی۔ (یا عموماً ایسا تصور کیا جاتا تھا) اس روایت کے برخلاف امرؤ القیس نے اپنی شاعری میں دوسری کئی دوشیزاؤں سے اظہارِ عشق کیا ہے۔ ابوالکلام قاسمی نے مرزُبانی کی تصنیف، ”المَوْشَحُّ فی ما خذ العلماء علی الشعراء“ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اکثر عرب عورتیں نہ صرف شعر کہنے پر قادر تھیں بلکہ وہ فیصلہ کرنے کی بھی اہل تھیں۔

جاہلی دور میں غزل بھی کافی مقبول تھی (جسے نسیب اور تشبیب بھی کہا جاتا تھا)، جس میں عورت کے حسن، سراپا اور اس سے عشق و محبت جیسے مضامین عوام و خواص کی دلچسپی کا خاص محور تھے۔ ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی نے اس سلسلے میں لکھا ہے:

”عورت اس معاشرہ میں صرف دل کی دنیا ہی نہیں آباد کرتی تھی، بلکہ وہ مردوں کے دوش بدوش کارگاہِ حیات میں شریک اور ساتھی بھی تھی اور اس وجہ سے صحیح معنوں میں زندگی کی الانصاف الجلیل تھی۔ جب تک یہ ”خوبصورت نصف زندگی“ نہ مل جاتی، زندگی نامکمل، سونی اور ویران تھی۔ یہی وجہ ہے کہ عربی ادب میں جان غزل، شان غزل اور مرکز غزل ہمیشہ سے ہی عورت رہی ہے۔“

(عربی ادب کی تاریخ: ڈاکٹر عبدالحلیم ندوی، ص 139)

عہد جاہلی میں شاعری کو جانچنے کے جو معیار تھے اور جن کی بنیاد پر اچھے اور برے شعر کی تمیز کی جاتی تھی انھیں اس طور پر مرتب کیا جاسکتا ہے کہ ذاتی پسند و ناپسند ایک عمومی کسوٹی تھی۔ لفظ، محاورے اور قافیے کے استعمال اور ان کی مناسبت اور صحیح/غلط ادائیگی نیز عروضی مباحث پر خاص تاکید تھی۔ معنی پر لفظ اور حسن ظاہر کو تفوق حاصل تھا۔ پر شکوہ، ولولہ خیز اور بلند آہنگ الفاظ، استعارات و تشبیہات میں ندرت و جدّت سے شدت جذبات کا اظہار مقصود تھا۔ مبالغہ اور غلو کے مقابلے میں زیادہ میلان حقیقت بیانی اور صداقت کیشی کی طرف تھا۔ شاعری کو شعوری عمل سے تعبیر کرنے کے باوجود کسی غیبی طاقت اور خداداد صلاحیت کا تصور بھی رائج تھا۔ اس دور میں جن موضوعات و مضامین نے رواج پالیا تھا ان میں غزل مدح، مرثیہ، ہجو، سراپا، معذرت، فخر و حماسہ اور وصف کی خاص اہمیت ہے۔ عہد جاہلی کی شاعری کے مضامین میں شراب و شباب، ہجر و وصال، حسن و عشق کی کیفیات، خود ستائی، قومی افتخار کے جذبوں، طنز و تعریض کے پہلوؤں نے حاوی رجحان کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ عورت کے ایک ایک عضو اور اس کی ایک ایک ادا کو لطیف انداز میں بیان کرنے اور فحش گوئی میں کمال دکھانے کی ایک رسم سی قائم ہو گئی تھی۔

صدر اسلام کے بعد یہ بیمانے بدل گئے۔ اسلام ایک مہذب و منظم معاشرے کا تصور لے کر آیا تھا۔ ذہن سازی اور کردار سازی کے لیے اس کے پاس قرآن کی صورت میں ایک پورا دستور العمل موجود تھا۔ معاشرے میں بدکلامی، فحش کلامی، یا وہ گوئی، بے جا طنز و ہجو، فخر و مباہ، خود ستائی و تعلیٰ کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی۔ شاعروں کی آزاد روی اور کذب بیانی کو قرآنی احکام کی رو سے مذموم ٹھہرایا گیا۔ لیکن حضورؐ نے ایسی شاعری کو پسند بھی کیا جو ”حکمت اور دانائی کی مظہر تھی جس کا خمیر گہری فکر اور بلیغ محسوسات کے خمیر سے اٹھا ہوا اور جو انسانوں کو غور و فکر کی دعوت دیتی ہو۔“

اس کے بعد عربی تنقید کے جو نمونے ملتے ہیں وہ واضح طور پر عہد عباسی میں ملتے ہیں۔ عربی ادبیات کی تاریخ میں عہد عباسی کو ایک سنہرے دور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (ان بیاضوں میں الْمُفَضَّل الصَّغَرِی کی، الْمُفَضَّلَات ’ جو ۱۲۶ قصائد پر مشتمل ہے۔ عبد الملک الاصمعی کی، الا صمعیات ’ میں ۷۷ قصیدے شامل ہیں۔ ابوزید القُرَشِی کی، جَمہرۃ اشعار العرب ’ بھی اسی سلسلے کی کڑی ہے۔) اس عہد میں حافظوں کی بنیاد پر ماضی کے کلام کی تدوین کی کوشش ہے جس میں محاسن کلام کی بحث سامنے آئی۔ اس کے بعد جاحظ کا نام آتا ہے جاحظ کا تعلق فرقہ معتزلہ سے تھا۔ اس کا طریق کار عقلی اور فلسفیانہ نوعیت کا تھا۔ بیان و بدیع اور لفظ و معنی نیز قرآنی اسلوب کے لسانی تجزیے اس کی بالغ نظری کے مظہر ہیں۔ جاحظ نے ان مسائل پر اپنی دو تصانیف، البیان والتبيين ’ اور، الحیوان ’ میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے اور گذشتگان کی رایوں، مثالوں کو بھی اپنی دلیلوں کی بنیاد بنایا۔ اس نے واضح کیا کہ کم سے کم الفاظ میں ادائیگی مطلب کا نام ایجاز ہے۔ الفاظ اتنے قلیل بھی نہ ہوں کہ فہم میں دشواری اور اغلاق کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔ بصورت دیگر اطناب وہاں واقع ہوتا ہے جہاں ایک مضمون کو سورنگ سے باندھنے کی کوشش ہوتی ہے۔ مترادفات و متضاد الفاظ اور تکرار لفظی کا توازن کے ساتھ استعمال اکثر بیان میں زور پیدا کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور اطناب یا طول کلامی کی یہ صورت خطیبانہ کلام میں خوبی کہلاتی ہے۔ جاحظ بھی لفظ کی قدر کو خاص اہمیت دیتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ ہر لفظ کی اپنی معنوی قدر ہوتی ہے۔ درحقیقت لفظ و معنی کی باقاعدہ بحث کا آغاز جاحظ سے ہوتا ہے۔ کلام میں شستگی، برجستگی اور شائستگی کے حسن کو قائم رکھنے کے لیے لفظوں کے انتخاب کی خاص اہمیت

ہوتی ہے۔ اسلوب کلام کا مثالی تصور اس نے قرآن کریم سے اخذ کیا جس میں اعجاز و بلاغت کی جو صفت پنہاں ہے جاحظ اسے ناقابل عبور کمال سے تعبیر کرتا ہے۔ جاحظ صنعت لفظی، بندش الفاظ، لفظوں کی خوش ترتیبی، جملوں کی ساخت میں خوش وضعی کو ترجیح دینے کے باوجود تصنع اور تکلف کا قائل نہیں ہے۔ ”صنعت لفظی سے مراد تکلف و تصنع نہیں ہے بلکہ سلاست، موزونیت و موسیقیت اور معانی کی مناسبت سے بہتر سے بہتر الفاظ کا انتخاب ہے۔“

تنقیدی نقطہ نظر سے، الشعراء خاص اہمیت کی حامل ہے۔ ابن قتیبہ نے اس کتاب کے مقدمے میں جن امور پر بحث کی ہے اور جو طریق نقد اختیار کیا اس کی بنیاد پر اس کے تنقیدی اصولوں کو مرتب کیا جاسکتا ہے۔

قدامہ بن جعفر کی، نقد الشعر، کو شاعری سے متعلق رموز فن اور تنقید شعر پر ایک مستند اور اعتبار انگیز تصنیف کا درجہ حاصل ہے۔ قدامہ نے عروض اور قافیے، الفاظ و معانی پر تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہوئے ان کی معیار بندی کی کوشش کی ہے عمل نقد کے ذیل میں تحسین کے ساتھ تنقیص کو بھی پہلو بہ پہلو رکھا اور اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کوئی شعر اچھا یا عمدہ ہے تو کیونکر ہے اور اگر وہ خراب یا برا ہے تو اس کے اسباب کیا ہیں۔ قدامہ بھی شعروں میں وزن و قافیہ کے ساتھ معنی کو بھی اس کا ایک لازمی جز و مانتا ہے۔ حتیٰ کہ جہاں صنائع حسن ظاہری کو جلا بخشنے میں مدد ہوتے ہیں وہیں معنی کی قدر سے انھیں منقطع نہیں سمجھنا چاہیے۔ بلکہ صنائع کا بہترین استعمال داخلی معنی کو اور زیادہ چکانے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔

عربی ادب کی تاریخ میں ابن رشید القیروانی کو غیر معمولی منزلت حاصل ہے۔ ابن رشید نے جہاں بیان و بدیع، وزن و قافیہ اور بلاغت کو موضوع بحث بنایا ہے۔ وہیں لفظ و معنی کے ایک دوسرے سے ربط اور اس کی معنویت پر تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ قدامہ نے معنی و مضمون کے مقابلے میں حسن زبان و بیان کو فوقیت دی تھی۔ ترجیح لفظ کی یہ روایت عہد جاہلیت سے چلی آرہی ہے۔ عموماً وزن و قافیے کے عیوب، زبان و محاورے کی صحت و عدم صحت وغیرہ مسائل

بحث کے خاص موضوع ہوا کرتے تھے۔ ابن رشیق نے بھی، العمدہ میں ان پر وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے۔ وزن شعر کا اعظم رکن ہے اور وزن و قافیہ شعر میں شرط کا درجہ رکھتے ہیں۔

فارسی تنقید

عربی شاعری میں جب تکلف کی لے بڑھی اور کسبِ زر اس کا مقصود ہو گیا تو اس میں حقیقی جذبات و افکار کا رنگ بھی قدرے مدہم پڑ گیا۔ فارسی میں ابھی اپنی شعری روایت قائم نہیں ہوئی تھی۔ نہ شعری لسان کا کوئی خاکہ تھا نہ شعری اصناف و ہیئتوں کا کوئی سلسلہ روایت تھا۔ عربی زبان و ادب سے جب اس کا معائنہ ہوا تو اس کے سامنے عربوں کو وہ مصنوع شاعری کا اثاثہ تھا جس میں شکوہ زبان، مبالغہ و غلو، بلند آہنگی، اور تکلفاتِ شعری کی فراوانی تھی۔ علم معانی و بیان اور علم بدیع کے جن مباحث کو عربی تنقید میں مرکزیت حاصل تھی اور جن کی اصول سازی عہد عباسی میں ہوئی تھی۔ فارسی زبان نے بے چون و چرا اسی کو معیار کے طور پر اخذ کر لیا۔ علم عروض و قافیہ سے متعلق مباحث میں بھی عربی علما کے تصورات کو سندا مانا گیا۔

امیر کیاوس کی، قابوس نامہ، نظامی عروضی کی چہار مقالہ، رشید الدین و طواط کی، حدائق السحر فی دقائق الشعر، محمد عوفی کا تذکرہ، لباب الالباب، محمد بن قیس رازی کی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، جیسی تصنیفات فارسی تنقید کے میلانات کی بھرپور نمائندگی کرتی ہیں۔ لیکن مجموعی طور پر ادبی تنقید کے مباحث کا مرکز و محور وہی مسائل رہے جو عہد عباسی اور اس کے بعد کے زمانے میں مقبول تھے۔

اردو نظامِ شعریات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کی جڑیں عربی اور فارسی نظامِ بلاغت میں پیوست ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تاریخی اور قدرے situational ہے۔ اردو کے ابتدائی نشو و نما کے زمانوں ہی میں نہیں بلکہ بہت پہلے سے سنسکرت سمٹ کر ایک خاص اثرافیہ طبقے تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ سنسکرت ادب اور سنسکرت شعریات کے تراجم کی طرف بھی توجہ نہیں دی گئی جو اردو شعریات کی تشکیل میں ایک اہم کردار ادا کر سکتی تھی۔ ابتدا میں اردو کی طرف جو نسلیں رجوع ہوئیں وہ فارسی زبان میں دستِ گاہر کھتی تھیں۔ اسی لیے ان کی شاعری میں بڑی سرعت اور آسانی کے ساتھ فارسی

لفظیات اور فارسی اسالیب شعر رچ بس گئے اور آگے چل کر اردو شاعری کا لاشعور بننے میں انھیں دیر نہیں لگی۔ تاہم ہندوستانی متصوفانہ فکر، ہندوستانی اساطیری نظام، ہندوستانی موسموں اور عناصر فطرت کا پورا ایک پس منظر ہے جو اردو شعر و ادب کی مجموعی شناخت کا ایک اٹوٹ حصہ ہے۔ اردو نے عرب و ایران سے لے کر وسط ایشیا تک سے جو لسانی اور فکری سانچے اخذ کیے تھے ان کے پہلو بہ پہلو سنسکرت شعریات سے وہ اور زیادہ مالا مال ہو سکتی تھی۔ لیکن یہ ممکن نہ ہو سکا۔

اردو ادب و شعر پر فارسی و عربی کی مشترکہ روایات کو اس طور نشان زد کیا جاسکتا ہے کہ اردو میں براہ راست عربی کے اثرات فارسی کی بہ نسبت کم پڑے لیکن بہت سی روایات فارسی کے دروازے سے اردو میں داخل ہوئیں اور خود فارسی کے اثرات براہ راست اردو پر مرتب ہوئے۔ خیالات و افکار، موضوعات، تشبیہ و استعارہ، صنائع و بدائع جس طرح فارسی میں مستعمل اور رواج میں تھے اسی طرح اردو میں در آئے۔ لیکن یہ غیر شعوری طور پر نہیں ہوا بلکہ شعوری طور پر اسے قبول کیا گیا۔ اکثر جگہ اس کی وکالت بھی کی گئی ہے۔ سب سے پہلے شعر میں وجہی نے فارسی نقد کو شعری محاسن کے لیے استعمال کیا ان کے یہ اشعار:

کہتا ہوں تجھے پند کی ایک بات	کہ ہے فائدہ اس منہ دہات دہات
جو بے ربط بولے توں بیتاں پچیس	بھلا ہے جو یک بیت بولے سلیس
سلاست ننیں جس کیرے بات میں	اسے شعر کہنے سو کچ کام ننیں
نکو کر تولی بولنے کی ہوس	اگر خوب بولے تو یک بیت بس
ہنر ہے تو کچ ناز کی برتیاں	کہ موٹاں ننیں باندتے رنگ کیاں
وو کچ شعر کے فن میں مشکل اچھے	کہ لفظ ہو ر معنی یو سب مل اچھے
اگر فام ہے شعر کا تجھوں چھند	چنے لفظ لیا ہو ر معنی بلند

وجہی کے یہ اشعار بنیادی طور انتقاد کے انہیں اصولوں کو بیان کر رہے ہیں جو عربی کے راستے فارسی میں آئے
 - اس کے علاوہ مضامین اور خیالات کی نوعیت پر اگر بات کریں تو پوری کلاسیکی شاعری اسی کی پیروی کرتی ہے۔
 عربی کا ایک مشہور شعر جس میں لفظی فنکاری کی مثال ملتی ہے یہ بہت مشہور شعر ہے۔۔۔۔۔۔۔۔
 (خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں،۔۔ ابو نواس

لقد ضاع شعری علی بابکم کما ضاع عقد علی خالصۃ

اردو کی مثال: خورشید جمال کچھ تو سمجھا یہ سحر نظر ہے یا سحر ہے

مولانا رومی

وجود آدمی از عشق می رسد بہ کمال جسے عشق نہیں وہ بڑا کوڑ ہے

گرایں کمال نداری، کمال نقصان است کید ہیں اس سے مل بیسیا جائے نا۔

ولی

مردہ بدم زندہ شدم، گریہ بدم خندہ شدم دولت عشق آمد و من دولت پائندہ شدم

حاصل عمرم سہ سُخُن بیش نیست خام بدم، پختہ شدم، سو ختم

گہے خندم گہے گریم، گہے اُفتم گہے خیزم اپنے من میں ڈوب کر پاچا سراغ زندگی

مسجد درد لم پیدا و من بیمار می گردم

یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار نیند اس کی ہے دماغ اس کا ہے، راتیں اس کی ہیں

رقصے چنیں میانہ میدانم آرزو ست تیری زلفیں جس کے شانوں پر پریشاں ہو گئیں

مولانا روم دی شیخ باچراغ ہی گشت گردِ شہر لیے اس شخص سے جو آدم ہوئے
 کزدیوودد ملوم و انسائم آرزوست ناز اس کو کمال پہ بہت کم ہوئے
 ہو گرم سخن تو گرد آوے ایک خلق اور خاموش رہے تو ایک عالم ہوئے
 نسیم زلفِ او خلت دہد صد نافہ بچیں را سارے رندا و باش جہاں کے تجھ سے سجود میں رہتے ہیں
 کند باغزہ چشمش بغارت ملکِ دل و دیں را بانگے ٹیڑھے ترچھے تیکھے سب کا تجھ کو امام کیا
 میر
 ولی کا یہ شعر:

خوب رو خوب کام کرتے ہیں یک نگہ میں غلام کرتے ہیں
 اور غالب کا یہ شعر
 ترے دندان و لب نے کر دئے بے قدر عالم میں گہر کو لعل کو یا قوت کو ہیرے کو مر جاں
 کو
 دکنی شاعری کی یہ تضمین:

ترے مکھ نے چھپایا ہے صنم ان چار اشیا کو قمر کو، مشتری کو، شمس کو، خورشیدِ اعلا کو
 اور فیض کا یہ رنگ:

گلوں میں رنگ بھرے باد نو بہار چلے چلے بھی آؤ کہ گلشن کا کار و بار چلے
 حافظ الایا یھا الساقی اور کاسا و ناو لھا ولی اے ولی طرز عشق آساں نہیں

کہ عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلا
آزمایا ہوں میں، کہ مشکل ہے

امیر خسرو ولی

جان ز تن بردی و در جانی ہنوز
تو ہے رشکِ ماہِ کنعانی ہنوز

ملک دل کردی خراب از تیغِ ناز
تجھ کوں ہے خواہاں میں سلطانی ہنوز

امیر خسرو: ولی:

از سر بالین من بر خیزای نادان طبیب

مجھ دردِ پردوانہ کرو تم حکیم کا
بن وصلِ نئیں علاجِ برہ کے سقیم کا

درد مند عشقِ رادار و بجز دیدار نیست

بیدل نظیر اکبر آبادی

دنیا اگر دہند نہ خیزم ز جائے خویش
ہم نے پوچھا کل نہ آئے کس
لیے

من بستہ ام حنائے قناعت بہ پائے خویش

پاؤں میں مہندی دکھا کر ہنس دیا

حافظ اکبر الہ آبادی

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبری کنند

خلاف شرع کبھی شیخ تھوکتے بھی نہیں

چوں بخلوت می روند آن کار دیگر می کنند

مگر اندھیرے اجالے میں چوکتے بھی نہیں

حافظ غالب

بدم گفتی و خوشنودم افاک اللہ نیکو گفتی

کتنے شیریں ہیں ترے لب کہ رقیب

جواب تلخ می زبید لب لعل شکر خارا

گالیاں کھا کے بے مزہ نہ ہوا

حافظ غالب

منصور بر سرِ دارِ این نکته سراید آں داغ کہ در سینه نہاں است، نہ واعظ است
از شافعی پیر سید امثالِ این مسائل بردار تو ان گفت و بر ممبر نتواں گفت

امیر داراشکوہ

دی گئی منصور کو سولی ادب کے ترک میں ہر تیج و خم کہ شد از تابِ زلف یار شد
تھانا الحق حق مگر اک حرف گستاخانہ تھا دار شد، زنجیر شد، تسبیح شد، زناں شد

معین حسن جذبی

حافظ شیرازی

شب تاریک بیم موج گردابی چنیں حائل اے موج بلا ان کو بھی ذرا دو چار
تھیڑے ہلکے سے کجا دانند حال ماسکساران ساحلما کچھ لوگ ابھی تک
ساحل سے طوفاں کا نظارہ کرتے ہیں
دو زبانوں کو ملا کر شعر کہنا:

حافظ:

أَلَا يَا أَيُّهَا السَّاقِي! ادر کاساً وناولها! کہ عشق آسان نمود اول، ولی افتاد
مشکل ها

حضورِی گرہمی خواہی از او غایب مشو حافظ! مٹی ماتلق من تھوئی، دِغ الدنیا و اہملھا

خسرو

ز حالِ مسکین، مکن تغافل، دُر اے نیناں، بنائے بتیاں

کہ تابِ ہجراں، ندارم اے جاں، نہ لے ہو کاہے لگائے چھتیاں
شبانِ ہجراں، دراز چوں زلف، و روزِ وصلش، چو عمر کوتاہ
سکھی پیا کو جو میں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں

احمد رضا

لمہیاتِ نظیرِ کِ فی نظرِ مثلِ تو نہ شد پیدا جانا
جگ راج کو تاجِ تورے سر سو ہے تجھ کو
شہ
الحرُّ علاء الموحِّ مطنیٰ من بیکس و طوفاں ہو شر با
منجد ہار میں ہوں بگڑی ہے ہوا موری نیا
پار
یا شمسِ نظرتِ الیٰ لیلیٰ چو بطیبہ رسی عرضے بکنی
لگا
توری جوت کی جھلجھل جگ میں رچی
مری شب نے نہ دن ہونا جانا

منظر نگاری قاتی

نسیمِ خلد می رود مگر ز جو بہارِ ہا
کہ بویِ مشک می دھدھوایِ مرغزارِ ہا
فرازِ خاک و خشتِ ہا دمیدہ سبز کشتہا
چہ کشتہا بھشتہا نہ دہ نہ صد ہزارِ ہا
بہارِ ہا۔ نقشہا شقیقہا شکوفہا
شامہا خجستہا ہا اراکِ ہا عرارِ ہا
زہرِ کرانہ مستہا پیا لہابہ دستہا
ز مغز می پرستہا نشانہ می خمارِ ہا
ز ریشِ سجا بہا بر آ بہا جابہا
چو جویِ نقرہ آ بہا روان در آ بشارِ ہا

اقبال

ہوا خیمہ زن کاروان بہار
ارم بن گیادامن کو ہسار
گل وز گھس و سوسن و نسترن
شہید ازل لالہ خونیں کفن
جہاں چھپ گیا پردہ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگ سنگ میں
فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور
وہ جوئے کستاں اچکتی ہوئی
انکتی لچکتی سرکتی ہوئی
اچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی
بڑے تپ کھا کر نکلتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

مرقع نگاری کی ایک مثال دیکھیں، جوش کی نظم

اک ریل کے سفر کی تصویر کھینچتا ہوں
پیوست ہے جو دل میں، وہ تیر کھینچتا ہوں
گاڑی میں گنگنا تا مسرور جا رہا تھا
اجمیر کی طرف سے جے پور جا رہا تھا
تیزی سے جنگلوں میں یوں ریل جا رہی تھی
لیلیٰ ستار اپنا گویا بجا رہی تھی
خورشید چھپ رہا تھا رنگیں پہاڑیوں میں
طاؤس پر سمیٹے بیٹھے تھے جھاڑیوں میں
کانٹوں پہ خوبصورت اک بانسری پڑی ہے
دیکھا کہ ایک لڑکی میدان میں کھڑی
ہے

زاهد فریب، گل رخ، کافر، دراز مرثاں
سیمیں بدن، پری رخ، نوخیز، حشر سماں
خوش چشم، خوبصورت، خوش وضع، ماہ پیکر
نازک بدن، شکر لب، شیریں ادا،
فسوں گر
کافرا، شگفتہ، گل پیر ہن، سمن بُو
سر و چمن، سہی قد، رنگیں جمال، خوش
رو
گیسو کمند، مہوش، کافور فام، قاتل
نظارہ سوز، دلکش، سرمست، شمع محفل
ابرو ہلال، مے گوں، جاں بخش، روح پرور
نسریں بدن، پری رخ، سیمیں عذار، دلبر

مراۃ النظر کی مثالیں فارسی اور اردو میں:

سعدی سودا

ابرو بادہ و مہ و خورشید و فلک در کارند
یار و مہتاب و گل و شمع بہم چاروں ایک
تا تو نانے بہ کف آری و بہ غفلت نخوری
میں کتاں، بلبل و پروانہ یہ ہم چاروں ایک

رومی خسرو

چو محو عشق شدی رہنما چہ می جوئی
خسرو دریا پریم کا الٹا و اکادھار
بہ بحر غوطہ زدی ناخدا چہ می جوئی
جو اتر اسوڈوب گیا، جو ڈوب با سو پار

اور کبیر کہتے ہیں:

جن ڈھونڈن تن پائیاں، گہرے پانی پیٹھ
میں بوری ڈھونڈن گئی رہی کنارے بیٹھ

اور اقبال کی اشعار دیکھیں:

دشت تو دشت ہے دریا بھی نہ چھوڑا ہم نے بحر ظلمات میں دوڑا دیئے گھوڑے ہم نے

فارسی شاعری میں نزاکت خیال کی ایک مثال ملاحظہ کریں:

بتاں شکستہ دلم الحز ز کینہ ما کہ شیشہ ریزہ شدہ استخوان، سینہ ما

کز اں شکستی دلی خوش تھملى دارم کہ پائے کس نہ خراشد ز آگینہ ما

اور اردو میں مومن کا یہ انداز دیکھیں:

ہے دوستی تو جانب دشمن نہ دیکھنا جادو بھرا ہوا ہے تمہاری نگاہ میں

سوزِ غم دے کے مجھے اس نے یہ ارشاد کیا جا تجھے کشمکش دہر سے آزاد کیا

منتخب عربی اشعار

عاشقانہ اشعار

وقلة كسنان الرمح بارزة ضحيانة في شهور الصيف
محراق

بہت سی چوٹیاں نیزوں کی سان کی مانند چمکدار اور عریاں ہیں جو گرمی کے مہینوں میں جلنے لگتی ہیں

كالحقف حداه النامون قلت له ذو ثلثين وذو بهم وارباق

وہ شنفری بالکل ریت کے گھومتے ٹیلے کے مانند سخت جان تھا، جسے چڑھنے والوں نے بکھیر کر سپاٹ کر دیا

ہو۔ میں نے اسے مخاطب کرتے ہوئے کہا تو اب بھی بھیڑ بکری، گائے اور چرواہوں کی رسیوں سے بھرا پڑا ہے یعنی تو

اب بھی بارونق اور آباد ہے۔ زمانے کی گردشیں تیرا کچھ نہ بگاڑ سکیں تو کیسا سخت جان ہے

لا شئ في ريدها الا نعامتها منها هزيم ومنها قائم باق

اس پہاڑ کی چوٹی پر، سائبان کی عمارت کے سوا اور کچھ نہیں اور اس عمارت کا بھی کچھ حصہ کمزور ہو کر گر گیا ہے اور کچھ ٹھہرا ہوا باقی ہے۔

تابط شرأ

اتعرف رسم الديار من أم معبد نعم ورمالك الشوق قبل التحلد

شاعر خود سے مخاطب ہوئے کہتا ہے کیا تو اپنی محبوبہ ام معبد کے گھر کے نشانات پہچانتا ہے ہاں تو ضرور پہچانتا ہے۔ جہی تو اس کی زیارت کے شوق نے تجھے صبر و استقلال کے اظہار سے پہلے ہی اچھال دیا ہے۔

ظلت بها اسقي الغرام كانما سقتني الندامة شربة لم تصرد

میں اس کی گھر میں محبت کی شراب پیتا رہا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے مجھے میرے ہم نشینوں نے خاصی شراب پلا دی ہو۔

فيا لك من شوق وطائف عبرة كست جيت سربالي الى غير مسعد

(عدي بن زيد)

تیرے شوق اور مسلسل بہتے ہوئے آنسوؤں پر حیرت ہے۔ آنسوؤں نے میرے لباس کا گریبان بھگو دیا ہے میرا کوئی اس عالم اضطراب میں مددگار بھی تو نہیں۔

فلعل عينك ان تعين بمائها والدمع منه خاذل ومواس

ہو سکتا ہے تیری آنکھیں اپنے اشکوں سے تیری مدد کریں۔ کیونکہ آنسوؤں تو نامہربان بھی ہوتے ہیں اور مدد بھی۔ (یعنی آنسو بہنے سے دل کی بھڑاس نکل جائے اور غم غلط ہونے لگے تو انہیں اپنا مدد سمجھو، اگر دل کی ہو ک کچھ اور سوا ہو جائے تو پھر یہ نامہربان قاتل ہی ہیں۔ خدا کرے تیرے بہتے آنسو تیری تسلی کا سامان ثابت ہو۔)

لا يسعد المشتاق وسان الهوى يبس المدامع بارد الا نفاس

(ابو تمام)

محبت کی مدہوشی، آنکھوں کی خشک اور ٹھنڈی سانسیں تو کسی شیفۃ عاشق کی مدد نہیں کرتیں (یعنی بلکہ ان سے تو عشق کی سوزش میں اور اضافہ ہوتا ہے)

لبیک یا داعی الأشواق من داع
اسمعت قلبي وان اخطأت اسماعي
(محمود سامی البارودی)

اے شوق کو انگیز کرنے والے جذبے لبیک میں حاضر ہوں
تیری بات میرے دل تک پہنچ گئی گرچہ کان ان کی سماعت سے محروم رہے
شاعر اپنے محبوب سے بات کرتے ہیں کہ وہ شوق کو انگیز کرنے والے جذبے لبیک وہ حاضر ہے اور محبوب
کی بات ان کا دل تک پہنچ گئی کیونکہ جذبوں کی زبان تو صرف دل ہی سمجھتے ہیں، کان نہیں۔

سیاست اور حب الوطن

لم نكن قبل حريزان كافر اخ الحمام
ولذا لم يتفت جنبا بين السلاسل
نحن يا اختاه من عشرين عام
نحن لا نكتب اشعارا
ولكننا نقاتل

(محمود درویش)

ہم ماہ جون سے قبل کبوتر کے چوزے کے مانند نہیں تھے

اس لئے ہم نے ہتھیار نہیں اٹھایا

اے میرے بھائیو بہنو ہم بیس سال سے اشعار نہیں لکھ رہے ہیں

بلکہ ظلم کے خلاف جہاد کر رہے ہیں

شاعر شعر سے بے اعتنائی کا دعویٰ نہیں کر رہے ہیں بلکہ وہ اس بات کا اقرار کر رہے ہیں کہ میں اپنے شعر کو انقلابی تحریک میں بدل دوں گا، ایک ایسا ہتھیار بناؤں گا کہ جو میدان کارزار میں بلا خوف و خطر لڑینگے۔

سجل أنا عربي

أنا اسم بلا لقب

صور في بلاد كل ما فيها

يعيش بفترة الغضب

جذوري.....

قبل الزمان رست

وقبل تفتح الحقب

وقبل السرور والزيتون

وقبل ترعرع العشب

أبي من أسرة المحراث

لا من سادة نجب

وجدي كلن فلاحا

(محمود درویش)

یادر کھنا! کہ میں بھی ایک عربی ہوں
میں نے اپنا حسب و نسب سب کچھ کھود دیا ہے
میری جڑ یہاں کی سر زمین میں میلاد مسیح سے قبل پیوست ہو چکی ہے،
زیتون اور سرور کے درخت سے پہلے، گھاس کے بڑھنے سے پہلے،
میرے والد صاحب ایک کسان فیملی سے تعلق رکھتے تھے
لہذا میں کسی بڑے باپ کا بیٹا نہیں ہوں بلکہ ایک بل چلانے والے کا لڑکا ہوں

شاعر اس قصیدے میں عرب شناخت کے تئیں جارحانہ رخ اختیار کرتے ہوئے عرب و فلسطین پرست
ہونے کا برملا اظہار کرتا ہے۔ ارض فلسطین سے اپنی محبت اور وفا کا ثبوت پیش کرتے ہوئے دلیل میں اپنے آبا و اجداد
کے کاشت کاری کے عمل کو پیش کرتا ہے، اور یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ انہیں اس مٹی سے آج سے نہیں
بلکہ زمانہ قدیم سے لگا وہے۔ اور اس میں کچھ مخصوص الفاظ جیسے کہ "جڑ، سرور، زیتون" کا استعمال کنایہ اور استعارہ کے
طور کیا گیا ہے، اس لئے کہ زمین کے مالک ہی زیتون کی شجر کاری کرتے ہیں، اور اسکی جڑیں ہر چہار جانب پھیلی ہوئی
ہوتی ہے، جس کے ذریعے وہ یہ بتلانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمارا اس مٹی سے بہت پرانا رشتہ ہے۔

كان في مصر إخوانا يسرهم

قربي ويعجبهم نظمي وابداعي

(محمود سامي البارودي)

مصر میں میرے ایسے احباب ہیں جن کے لئے میرا قرب مسرت انگیز ہو گا اور جنہیں میری نظمیں اور
تضمینیں پسند آئیں گی

وقف الخلق ينظرون جميعا
 كيف ابني قواعد المجد وحدي
 وبناه الأهرام في سالف الدهر
 كفوني الكلام عند التحدي
 أنا تاج العلاء في مفرق الشرق
 ودراته فرائد عقدي
 اي شئ في الغرب قد بهر الناس
 جمالا ولم يكن منه عندي
 (حافظ ابراهيم)

ساری مخلوق حیرت سے کھڑی دیکھتی رہتی ہے
 کہ میں تن تنہا عظمتوں کی بنیادیں کیسے تعمیر کر لیتے ہوں
 گذشتہ زمانوں میں جب مجھے کوئی چیلنج کرتا تھا
 تو میری جانب سے اہرام کے معمار جواب دے لیا کرتے تھے
 میں جبین مشرق کا تاج عظمت ہوں جس کے
 نفیس اور ممتاز موتی میرے گلے کے ہار کا حصہ ہیں
 مغرب میں کونسی ایسی چیز رکھی ہے جس کی دلکشی
 نے لوگوں کو مبہوت بنارکھا ہو اور وہ میرے پاس موجود نہ ہو

نظر الله لي فارشد ابنائي

فشدوا إلى العلى اي شد

انما الحق قوة من قوى

الديان امضى من كل ابيض هندي

(حافظ ابراهيم)

پھر اللہ کی رحمت شامل حائل ہوئی اور اس نے میرے فرزندوں کو ہدایت دی

تو وہ بہت تیزی کے ساتھ بلندیوں کی جانب لپک پڑے

سچائی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قوت، ہندوستان کی ساری چمچاتی ہوئی

تیز کاٹ دار تلواروں سے زیادہ کاٹ دار ہوتی ہے

وسلا مصر هل سلا القلب عنها

اواسا جرحه الزمان موسى

كلما مرت الليالي عليه

رق والعهد في الليالي تقسى

(احمد شوقي)

سرزمین مصر سے پوچھ لو کیا دل کبھی اس کی یاد سے

غافل ہوا یا غمخوار زمانے نے اس کے زخم کا علاج کیا

میرے دل پر جب بھی راتیں گذرتیں تو اس کی حالت قابل رحم ہوتی

جموں و کشمیر میں
معاصر اردو ادب

أ.د. شهاب عنایت ملک

جموں و کشمیر میں معاصر اردو ادب

پرفیسر شہاب عنایت ملک

صدر شعبہ اردو، جموں یونیورسٹی، جموں کشمیر

جموں و کشمیر میں اگر ہم اردو زبان و ادب کی ابتدا یا نشوونما کی بات کریں تو یہ ہم کم و بیش دو سو سال پہلے سے گفتگو کر سکتے ہیں۔ اس مدت میں ان گنت نامی گرامی شاعر و ادیب پیدا ہوئے جنہوں نے شعر و ادب میں اپنا نام بنایا ہے۔ ریاستی شعر و ادب میں اردو شعر و ادب کا ایک وافر ذخیرہ موجود ہے اور بہت سارا حصہ مختلف حادثات کے سبب تلف بھی ہو گیا۔ یوں تو اگر شعر و ادب میں نام گنائے جائیں تو ایک طویل فہرست تیار ہو سکتی ہے، لیکن شعر و ادب میں فنی تاریخ رقم کرنے والوں میں محمد دین فوق، چراغ حسن حسرت، پریم ناتھ پردیسی، قدرت اللہ شہاب، پریم ناتھ در، نرسنگھ داس نرگھس، محمود ہاشمی، صاحب زادہ محمد عمر، عزیز کاش، موہن یاور، جگدیش کنول، سوم ناتھ زتشی، گلزار احمد فدا، غلام حیدر چشتی اور راما نند ساگر سے لے کر نور شاہ، پشکر ناتھ، علی محمد لون، ویدراہی، برج کتیال اور غلام رسول سنوٹوش وغیرہ تک اہم افسانہ نگار اور ادیب ہیں۔ اسی طرح شاعری میں میاں غلام محی الدین، پنڈت دیوان شیوناتھ کول منتظر، سالک رام سالک، خستہ، پنڈت نندرام جوہرمانند، پنڈت کچھی نارائن بھان عاجز، حسن ڈار، علیم اللہ بخش دردی، بابور جیم بخش شیدا، سید محمد انور شاہ، زینب بی بی محبوب، رُسل میر، قیس شیروانی، حبیب اللہ کوثر، منوہر لعل دل، غلام حسین رسا، عشرت کاشمیری، غلام حیدر لکڑو قیصر، نشاط کشتواڑی، غلام رسول کامگار سے لے کر عبدالقدوس رسا جادوانی، چراغ حسن حسرت، دینا ناتھ رفیق، میر غلام رسول نازکی، شہ زور کاشمیری، قاضی غلام محمد، شوریہ کاشمیری، میکش کاشمیری، اندرجیت لطف، پنڈت ودیارتھ عاصی، ہمد کاشمیری، عابد مناوری، حکیم منظور تک ایک شاعری کی سنہری تاریخ ہے۔ شعر و ادب کی یہ تاریخی فہرست مکمل نہیں ہے بعض اہم شعر اکاثر تاریخی طور پر نام لیا ہے۔ کیوں کہ ہمیں بات کرنی ہے ”جموں و کشمیر میں معاصر اردو ادب“ پر۔ اس لیے ہم اپنے موضوع کی طرف آتے ہیں۔ معاصر اردو ادب میں بھی ہم شاعری اور افسانوی ادب میں ناول و افسانہ کی بات کریں گے۔

ریاست جموں و کشمیر قریباً پانچ چھ صدیوں سے ہی مغلویت اور مظلومیت کا شکار رہی ہے۔ چکوں کی جیرہ دستیوں سے اس ناک میں دم رہا۔ بعد میں مغلوں، ڈوگروں اور انگریز سامراج ہاتھوں پستے رہے۔ آخر کار ملک کی غیر فطری تقسیم تو ریاست کے لیے ناسور بن گئی، جس کے دردوں سے ریاست کا کراہنا بھی ممنوع ہے۔ ایسے ماحول میں تخلیق کاروں کو جو ذہن و مزاج بناوہ کسی سے عیاں نہیں جب کراہنا بھی ممنوع ہو جائے تو پھر فن کار، علامتوں، تمثیلوں، مبہم تشبیہات و استعارات اور دبیز الفاظ و تراکیب کے پردے میں آڑ لے کر کچھ تخلیق کرتا ہے۔ ابتدا اور خاص طور پر معاصر اردو ادب میں جو ریاست میں اصنافِ ادب تخلیق ہو رہی ہیں۔ اُن میں نمایاں افسانہ اور نظم ہے۔ غزلیں بھی کہی گئی ہیں، لیکن فن کار جو کچھ کہنا چاہتا ہے۔ عالمی برادری کو جن عناصر قبیحہ کی طرف متوجہ کرنا چاہتا ہے۔ اُس کے لیے مکمل طور پر غزل اُن کا ساتھ نہیں دے پا رہی ہے۔ یا غزل کو غزل گو شعر اُس کامیابی کے ساتھ کامیاب نہیں کر پا رہے ہیں۔ ناول بھی اپنے حجم کے سبب عالمی برادری کی قرأت سے باہر ہے۔ ریاستی ادب میں فطری طور پر افسانہ یا ناولٹ اور نظم گوئی کا دامن رہ جاتا ہے جس میں فنی جمالیات اور عصری مسائل، ماحول اور فضا کو کامیابی سے سمیٹ پاتا ہے۔ اس وجہ سے ریاست جموں و کشمیر کے معاصر اردو ادب میں، افسانہ اور نظم اپنے مختلف موضوعات اور ہیستوری کے ساتھ وافر مقدار میں تخلیق کیا جا رہا ہے۔ معاصر اردو ادب کے بعض ادیب و شاعر ایسے تھے جن کو ریاستی ادب کا معیار حاصل تھا لیکن اب وہ موت کی آغوش میں جا چکے ہیں۔ بعض معاصر بزرگ شاعر ادیب ابھی تک تخلیقی منصب کے ساتھ وفا کر رہے ہیں اور بعض جوان اور نوجوان بھی شعر و ادب کی زلفِ گرہ گیر کو سلجھانے میں شب و روز ہمہ تن مصروف عمل ہیں۔ بعض نمائندہ شعر اور افسانہ نگار و ناولٹ نگاروں پر ہم یہاں پر سرسری طور پر ذکر کرتے ہیں۔

معاصر اردو نظم گو اور غزل گو شعرا:

معاصر نظم میں جن ریاستی شعرا کو اعتبار حاصل رہا ہے یا ہے۔ ان میں قاضی غلام محمد حامدی، کشمیری، حکیم منظور، قصیر قلندر، فاروق نازکی، خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ان میں سے بعض دنیا سے رخصت ہو چکے ہیں۔ بزرگ اور پختہ مشق معاصر نظم گو شعرا میں جواب بھی فنی پختگی کے ساتھ لکھ رہے ہیں ان میں فاروق نازکی، غلام نبی خیال، ڈاکٹر نذیر آزاد، ایاز رسول نازکی، شجاع سلطان، شبنم عشائی، ترنم ریاض، رخصانہ جبین، شفق سوپوری، بشیر دادا، حیات عامر حسینی، بشیر منظر، نسرین نقاش، پروین راجہ، طاہر مظفر، مشتاق مہدی، زاہد مختار، جان محمد آزاد، نگہت نظر، ستیش ول، پرویز مانوس، کے۔ ڈی۔ مینی، حسن انظر، خالد کرار اور پرویز ملک خاص طور پر شامل

ہیں۔ ان میں سے بعض غزل بھی بہت خوب کہتے ہیں لیکن جو غزل گوئی کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ان میں عرش صہبائی، پنڈت ودیارتھ عاصی (مرحوم) رفیق راز، شفق سوپوری، سید شیب رضوی، خالد بشیر احمد، اشرف اتھاری، ساغر صحرائی، فاروق آفاق، رفیق انجم، خالد کرار، لیاقت نیر اور پرویز ملک وغیرہ کو شامل کیا جاسکتا ہے۔

حامدی کا شمیری کی ایک نظم ملاحظہ ہو

”گو نگے چہرے / آئینہ در آئینہ / تم خوابِ مرگ ہو / میں اکیلا برف کے طوفان سے / لڑتا رہا“

(حامدی کا شمیری)

حامدی کی اس نظم میں ہم دیکھ سکتے ہیں۔ زبان کیسے گنگ ہے، عصری حیثیت ہی نہیں بلکہ کشمیر پر ماضی سے جو مظالم کے بادل چھائے رہے ہیں، پھر حاکمیت کا قہر ان کے لب و لہجے سے محسوس کیا جاسکتا ہے۔

حیات عامر کی ایک نظم دیکھیں جس میں ایک تروتازہ انداز بیان اور موضوع کا تنوع ملے گا لیکن ذہن و دل کو غور و فکر کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ ان کی نظم اس طرح ہے:

کالی سڑکوں کی بوباس چھنے لگی

رات اُگنے لگی

شام دھندلی نگاہوں کی دلیلیز ہے

سارے الفاظ، اظہار مرگھٹ زدہ

نا تراشیدہ کتابوں میں سمٹے ہوئے

رت جلی خواہشیں

ایک دکھتا بدن

ایک جنگل چڑیوں کا آگتا ہوا

زمہر میری دشاؤں کا ایک سلسلہ

ایک گھائل مسافت کا رستا بدن

نام دیک زدہ

حیات عامر کی نظم گوئی کے بارے میں ماسعد بدایونی مرحوم کا یہ قول۔ ان کی نظم کی تفہیم کے لئے معاون ہو سکتا ہے۔ ”جو ناسودگی یا اُداسی آج کے ہر انسان کو سماجی، معاشی اور اخلاقی اقدار میں تبدیلی کے باعث تحفے میں ملی ہے۔ حیات عامر سبھی اُسی اداسی کی حکایتیں کہتے اور شکایتیں کرتے نظر آتے ہیں مگر اُن کا لہجہ احتجاج کے باوجود نعرہ نہیں بنتا۔“

نسائی لب و لہجے کی ایک کامیاب شاعرہ شبنم عسائی ہیں۔ اپنے لفظوں اور تراکیب کی سنجیدگی کے ساتھ نسائی مسائل کو فنی پختگی کے ساتھ نظم کے قالب میں ڈھالنے کی مہارت رکھتی ہیں۔ یہ نہ صرف ریاست جموں و کشمیر بلکہ برصغیر میں اپنے نظمیں لہجے سے پہچانی جاتی ہیں۔ ان کی ایک نظم ملاحظہ ہو۔

"تم مجھ میں

اُگ سکتے

کھل سکتے

لہلہا سکتے

جذب ہو سکتے تھے

میں تخلیق کی مٹی ہوں

کیسینوں کی ٹیبل نہیں

کہ تم مجھ پر داؤ لگاؤ

جیتو!

کہ دیوالیہ ہو جائے“

جدیدیت اور مابعد جدیدیت کی فضاؤں میں اٹھنے والے عالمی سوالات، حیات و کائنات میں گم انسان کی نفسیات، انسان کا اپنے وجود اور ناوجود کی کشمکش کیفیت، خدا اور مخلوق کے مابین تعلق کا نا فہمیدہ معرہ ہم اقبال فہیم کی اس نظم میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

’دھوپ آنگن میں اتر آئی ہے
 کوئی آنکھوں میں انگلیاں ٹھوس کر
 پوچھتا ہے ہر اک سے خدا کون ہے
 کس نے چاہی تھی پرستش مری
 لامکان لا الہ کی حقیقت ہے کیا
 کب خدا ہو گیا، آدمی کب ہوا
 طاقِ ادراک کے اے صحیفے بتا
 کالے حرفوں کے رنگین معنی بتا
 پھر وہ سورج اتر کر مجھے پی گیا

میں ہوں ادراک کا اب دھواں ہی دھواں۔“ (دشتِ امکان)

چند نمائندہ غزل گو شعرا کے بارے میں بھی بات کر لی جائے۔ ریاست جموں و کشمیر جب سے خارجی بے رحم طاقتوں کے پنجوں میں آیا ہے۔ جہی سے کشمیر کی، جھیل، چنار، برف، جنگل، بیدزار، ہر مکھ، ہرے بھرے خوبصورت پودوں کے روایتی اور نشاط امیر بدل کر خوں چکاں معنی میں ڈوب چکے ہیں۔ اس کو احتجاج یا مزاحمت کہیں یا خون کے خموش آنسوؤں کی بے بسی، اپنے اپنے تخیل کے مطابق جو بھی آپ معنی دینا چاہیں، دے سکتے ہیں۔ ریاستی غزل گو شعر اور اس ریاست میں بسنے والے انسانوں کا درد ہمیں جموں و کشمیر کی غزلیہ ترکیبوں اور لفظیات سے محسوس ہو سکتا ہے۔ غزلیہ اشعار پیش کرنے سے قبل ہم اُس زمانے کی خوشی و مسرت، فرحت و نشاط اور دل کش مناظر کو دیکھتے ہیں جب کشمیر کے شاعر خوش مجید ناظر، قیس شیر وانی ڈل جھیل میں تیرے ہوئے شکاروں پر مشاعرہ پڑھا کرتے تھے اور اُس وقت لفظیات میں کیا تازگی اور کشمیر کے ہر ذرے پر جنتِ شائبہ ہوتا تھا پھر معاصر شعر کی لفظیات ملاحظہ کریں گے۔ دونوں زمانوں کی لفظیات عالمی انسانی برادری سے کیا کہتی ہیں۔ ناظر کے یہ اشعار دیکھیں۔

اللہ اللہ کیا ہے حسن چمن پانی میں
تودہ سیم ہے یہ ڈل کے خزانے میں نہاں
سبزہ ولالہ وگل سرو و سمن پانی میں
اک طرف کوہ پہ ہے تخت سلیمان قائم
برف کسار ہے یا عکس فگن پانی میں
جلوہ برق سے ہے نور کا عالم شب کو
اک طرف سبز پری کا ہے وطن پانی میں
ہیں شکارے میں سیاہ چشم بتان کشمیر
طور منظر ہے مہاراج بھون پانی میں
یا ترے ہیں غزلانِ ختن پانی میں
لب ڈل آپ بھی کا شانہ بنالیں ناظر
موسم گل میں رہے لطف سخن پانی میں

اب معاصر اردو غزل کی لفظیات، تراکیب، تشبیہات واستعارات پر غور کریں کہ انہیں الفاظ کے معنی کیسے بدل گئے۔

اڑ رہی ہے شیشوں کی آنکھوں میں صحراؤں کی آگ
مر گئے باقی جو ہیں ان کو جنوں ہو جائے گا
(حامدی کاشمیری)

گل زمینوں پر جو چٹنی آج اتنی دھوپ ہے
ہو نہ ہونکے گایاں ہی سے سمندر ایک دن
(نذیر آزاد)

سنگ باری کے لیے موسم نہیں مخصوص اب
سنگ باری ڈھونڈ لیتی ہے ہمیشہ سراپنا
(فاروق نازکی)

تیرگی کی امنڈتی لہروں پر
چاندنی جھیل پار کرتی ہے
پھول مکان لئے آتے ہیں
دل کے داغوں کی نمائش کرتے
(حامدی کاشمیری)

شدت پر ہے ہرے بھرے پتوں کی پیاس
صحرا صحرانوں سمندر لکھنا
(فاروق نازکی)

انگاروں کے موسم میں
جسموں کا سامیلہ
(فاروق نازکی)

وقتے وقتے سے اذانوں کا دھواں اُٹھتا ہے

سانس لیتا ہے ابھی شہر کا مینا سیاہ

(رفیق راز)

کسی نے آج تک پوچھا نہیں ہے

یہ کس کی آگ ہے، کس کا دھواں ہے

(ہدم کاشمیری)

کھلتی ہے آنکھ جلتے مکانوں کے درمیاں

لگتی ہے آنکھ پڑھ کے فسانے شہود کے

(رفیق راز)

لڑکیوں کی ہیں انگلیاں زخمی

اس جگہ سے وہ نوجوان گزرا

لگی ہے آگ دل میں یا شجر میں

یہ نغمہ لن ترانی ہو گیا ہے

(ایاز رسول نازکی)

رُت کو بھانگ کے بیٹھا ہوگا

پنچھی کب بے پر لگتا ہے

متاعِ حوض تو پرویز پاس ہو کوئی

تجھے گلاس میں راوی چناب کیسے دوں

شام ڈھلتے تو اپنا آنگن

کر گل کا بار ڈر لگتا ہے

(پرویز ملک)

معاصر اردو افسانہ اور ناولٹ:

معاصر اردو افسانے پر بات کرنے سے قبل ہم ان کے پیش رو افسانہ نگاروں کے چند نمائندہ نام اور افسانے کے نام پیش کرتے ہیں، جن معاصر سے قبل افسانہ نگاروں کے مزاج و موضوع پر اشارے مل سکتے ہیں۔ ریاست جہوں و کشمیر کے افسانہ نگاروں میں موہن یادو، ویدراہی، مالک رام آنند، وجے سوری اور رام کمار ابرول قابل ذکر ہیں۔ موہن یادو افسانہ نگار کے علاوہ ڈراما نویس بھی ہیں۔ ”وہسکی کی بوتل“، ”سیاہ تاج محل“ اور ”تیسری آنکھ“ ان کے افسانوی مجموعے ہیں۔ مالک رام آنند ناول بھی لکھا۔ ان کے افسانوی ”شہر کی خوشبو“ اور ”تصویر کے پھول“ ہیں۔ وجے سوری کے افسانوی مجموعے کا نام ”آخری سودا“ ہے اور رام کمار ابرول کے افسانوی مجموعوں کا نام

”انسان جیت گیا“ اور ”جے بگلہ دیش“ ہیں۔ ان افسانہ نگاروں کے عناصر رومان اور حقیقت نگاری پر مشتمل ہیں اور متوسط طبقے سے تعلق رکھنے والے افراد ان کی کہانیوں کے کردار ہیں۔

معاصر اردو افسانہ نگاروں میں نمائندہ نام نور شاہ، آئند لہر، حامدی کاشمیری، پروفیسر ظہور الدین، خالد حسین، تیج بہادر بھان، محمود بد خشی، شبنم قیوم، ریاض پنجابی، موتی لال کپور، عمر مجید، نعیم اختر، شمس الدین شمیم، بلراج بخشی، وحشی سعید وغیرہ شامل ہیں لیکن ان میں بعض کی وفات ہو چکی ہے۔ ان کے بعد لکھنے والوں میں ترنم ریاض، ایس۔ ایم۔ قمر، دیپک کنول، راجہ نذیر بونیاری، م۔ م۔ صدیقی، ایم۔ نساء، غمگیں غلام نبی، بشیر دادا، ریاض توحیدی، زعفر کھوکھر وغیرہ اہم ہیں۔

حامدی کاشمیری: حامدی کاشمیری کا انتقال ہو چکا ہے، وہ محقق، نقاد، شاعر، افسانہ نگار بہت ساری ادبی جہتوں کے مالک تھے۔ ان کے مقبول ہونے والے افسانے ”سراب“، ”سندری“، ”وادی کے پھول“، ”برف میں آگ“، اور ”آگ ہے دھواں نہیں“ ہیں۔ ان کے ابتدائی افسانوں پر اصلاحی اور معاشرتی رنگ غالب رہا ہے لیکن بعد کے افسانوں میں جیسے عالمی، ملکی اور ریاستی رویے، مسائل، بدلتے رہے ان کا فن بھی تغیر پذیر ہوتا رہا۔ جدیدیت اور مابعد جدید عناصر بھی ان کے افسانوں میں ملتے ہیں اور خاص طور پر کشمیر کی تہذیب کے علاوہ ریاستی عوام کی نفسیات کا ادراک بھی ان کے افسانوں میں جھلکتا ہے۔

نور شاہ: نور شاہ کے افسانوں میں رومانیت اور شعری تخیل کی ریل پیل زیادہ ہے۔ اس کے باوجود ان کے افسانوں میں زخم خوردہ انسانیت کی دھڑکنیں بھی سمٹ آئی ہیں۔ ”ویرانے کے پھول“، ”ایک رات کی ناوگ“، ”من کا آنگن اداس اداس“ اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

تیج بہادر بھان: تیج کے افسانوں میں ارضیت موجود ہے۔ ان کے کردار کشمیر کے چلتے پھرتے انسان لگتے ہیں۔ ہاں ان کی افسانوی زبان پر کشمیری زبان کا لب و لہجہ اور محاورہ اثر انداز ہو جاتا ہے۔

آئند لہر: صوبہ جموں کے اردو افسانے اور ناول نگاری میں ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ جلد ہی وہ وفات پا گئے۔ ان کے افسانوں کا پہلا مجموعہ ”نزوان“ اور دوسرا ”انحراف“ ہے۔ آئند لہر موضوعاتی اور ہیئت اعتبار سے جدید افسانے کی ترجمانی اور نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کے افسانوں اور ناولوں کے موضوعات تقسیم ہند کا المیہ اور اس غیر فطری تقسیم سے پیدا ہونے والے حالات و واقعات ہیں۔

خالد حسین: خالد حسین بنیادی طور پر پنجابی کہانی کار ہیں لیکن اردو زبان و تہذیب سے بھی خوب دلچسپی رکھتے ہیں۔ ”ٹھنڈی کانگری کا دھواں“، ”اشتہاروں والی حویلی“ اور ”ستی سر کا سورج“ ان کے افسانوی مجموعے ہیں۔

محمود بدخشی: معاصر اردو افسانے میں ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر محی الدین قادری زور ان کی کہانیوں کے بارے میں لکھتے ہیں۔ ”ان کی گفتگو اور انداز طبیعت کے خلاف ان کے افسانوں میں مسکراہٹیں کم اور طنز نگاری زیادہ ہے۔ انہوں نے ہنستے چہروں سے زیادہ افسردہ دلوں کو پیش کیا ہے اور ہوس کاروں اور مکاروں پر بھرپور طنز کرنے کی کوشش کی ہے۔“

ڈاکٹر ریاض توحیدی: ریاض توحیدی نے معاصر اردو افسانہ نگاروں میں بہت جلد اپنی جگہ بنالی۔ ان کے افسانوں کے موضوعات عالمی سطح پر حقوق انسانی کی پائمالی پر حساس احتجاج پر مشتمل ہیں۔

ان افسانہ نگاروں کے علاوہ ریاست میں افسانہ لکھنے والوں میں عبدالرحمن بہزاد، مسعود سامون، زاہد مختار، مشتاق مہدی، غلام نبی شاید، ناصر ضمیر، ایثار کشمیری، نکبت نظر، نیلو فرناز نحوی، ایوب شبنم، طارق شبنم، ملک ریاض ملک وغیرہ اہم ہیں۔ افسانہ نگاروں میں جو نام یہاں درج کیے ہیں یہ فہرست مکمل نہیں ان کے علاوہ بھی اور لکھنے والے ہو سکتے ہیں۔ جن کے نام یہاں نہیں لیے جاسکے۔ آخر میں ناولٹ نگاری پر کچھ بات کر لی جائے۔

ناولٹ نگاری: ناولٹ نگار بھی اکثر وہی نام ہیں جو افسانہ نگار ہیں۔ جموں کے معاصر اردو ادب میں ناول کی تخلیق کی کمی ضرور متفکر ہونے پر مجبور کرتی ہے۔ مگر جیسا کہ ہم اس کی تمہید میں ذکر کر آئے ہیں کہ وقت کی کمی اور نامساعد حالات کی مجبوری کے سبب ناول نگاری میں گراوٹ آئی ہے لیکن ناولٹ کی تخلیق جاری ہے۔

ریاستی معاصر اردو ناولٹ نگاری میں نور شاہ، ویدراہی، وحشی سعید، ترنم ریاض اور دیپک کنول نمائندہ نام مانے جاتے ہیں۔ ویدراہی کا ”پس منظر“، نور شاہ کا ”قفص اداس ہے“، وحشی سعید کا ”فطرت“، ترنم ریاض کا ”مورقی“ اور دیپک کنول کا ”دردانہ“ ریاستی اردو ناولٹ نگاری میں روشن ناولٹ ہیں۔ ان ناولٹوں میں تقسیم وطن سے قبل اور بعد کے عرضی مسائل ہیں۔ ان ناولٹوں میں ریاست جموں و کشمیر کے مظلوم و متہور عوام کی آہیں اور نسائی مسائل کی کسک سمٹ آئی ہے۔

دیک کنول کاناولٹ ”دردانہ“ دیگر ناولٹوں سے منفرد ہے۔ اس کا پلاٹ گلبرگ کے پہاڑی سلسلہ سے لے کر سرحد کے اُس پار پاکستان کے گائوں تک پھیلا ہوا ہے۔ ناولٹ میں پیش کی گئی کہانی اس بات کی یقین دہانی کراتی ہے کہ محبت وہ توانا جذبہ ہے جو انسان کے اندر معجزاتی تغیر لا سکتی ہے۔ سچی محبت کبھی ناکام نہیں ہوتی بلکہ تلخیوں سے گذر کر ضرور ایک منطقی نتیجہ پر پہنچتی ہے۔

ترنم ریاض: ترنم ریاض کا ناولٹ ”مورتی“ ہے۔ ترنم ریاض کے اس ناولٹ میں تانیشی جہت غالب ہے۔ اس ناولٹ کا جمال اس کا خوبصورت بیانیہ ہے۔ کیوں کہ فکشن کی عمارت بیانیہ پر ٹکی ہوتی ہے۔ ترنم ریاض کا فن پختہ اور پر جمال ہے۔ وقت کی قلت دامن گیر ہے، نہیں تو ان سب ناولٹوں پر تفصیلی بات کرتا۔

نتیجہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جیسے اُردو زبان جموں کشمیر میں ایک محفوظ پناہ گاہ رکھتی ہے۔ اسی طرح جموں کشمیر میں شعر و ادب کا عصرِ رواں اور مستقبل اُمید افزا اور پُر اعتماد ہے۔ خواہ موضوع کے لحاظ سے ہو یا تکنیک و ہیئت کے لحاظ سے جموں کشمیر کا ادب اپنے فن و جمال اور ادب اور سماج ہر لحاظ سے منفرد اور حوصلہ افزا ہے۔

ماخذ و مراجع

- ۱۔ شیرازہ: اردو شاعری نمبر۔ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویجز۔
- ۲۔ شیرازہ: معاصر اردو نظم نمبر۔ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویجز۔
- ۳۔ شیرازہ: جموں و کشمیر میں اردو افسانہ نمبر۔ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویجز۔
- ۴۔ شیرازہ: ہم عصر ناولٹ نمبر۔ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویجز۔
- ۵۔ جموں و کشمیر معاصر نسائی ادب نمبر۔ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویجز۔

صورة المجتمع فى المجموعتين
القصصيتين "دشت قابيل" الفارسية
و"كهانى سفر مىل ۛ" الأردنية
"دراسة مقارنة"

د. تغريد محمد البيومي - د. نجات عبد الحميد الشيخ

صورة المجتمع فى المجموعتين القصصيتين "دشت قابيل" الفارسية و"كهانى سفر مىس" الأردية "دراسة مقارنة"

د. تغريد محمد البيومى

أستاذ مساعد بقسم اللغة الأردية وآدابها

د. نجات عبد الحميد الشيخ

المدرس بقسم اللغة الفارسية وآدابها

كلية الدراسات الإنسانية - جامعة الأزهر

المقدمة

إن مجالات الدراسة المقارنة بين الأردية والفارسية رحبة وكثيرة الموضوعات؛ نظراً للصلة المباشرة والثيقة بين اللغتين الأدبيتين والتي تجلت فى الترجمات التى لا حصر لها وقام بها أهل الأردية عن الأدب الفارسى، وكانت بمثابة الأساس المتين والعمود الفقرى لنشأة الأدب الأردى وما تلا ذلك من تطور شهده هذا الأدب⁽¹⁾.

وتعد القصة القصيرة من أهم الأنواع الأدبية التى تعكس صورة المجتمع الإنسانى بما فيه من أحداث ومشكلات، وما يشهده من تحولات وتغيرات، وفى الأدب المعاصر قلما نجد كاتباً لا يولي اهتماماً بالقضايا الاجتماعية حيث واجه العالم الإسلامى فى القرون الأخيرة العديد من الأحداث السياسية والاجتماعية التى تتطلب المشاركة الاجتماعية ويعمد كتاب القصة دائماً إلى التركيز على التفاصيل المختلفة للوقائع الحياتية التى يمور بها المجتمع، وكذلك للتحولات النفسية والاجتماعية التى تصيب الإنسان نتيجة التغيرات التى تطرأ على مجتمعه، ومن الكتابات الذين اهتموا برصد الأوضاع الاجتماعية فى قصصهم؛ الكاتبة الأفغانية "سبوزمى زرياب" والكاتبة

الباكستانية "ثمينه سيد"، كأهم كاتبتين للقصة القصيرة في الأدبين الفارسي والأردني، ولقد تأثرت الأدبيتين بمشكلات وتحديات مجتمعهما وقامت برصد ذلك وتصويره في قصصهما التي صورتها فيها مختلف المشكلات الاجتماعية التي تحيط بالإنسان وتحدد موقعه من العالم الذي يعيش فيه، وتشكل موقفه من الآخر ومن المجتمع.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في دمج علم الاجتماع مع القصة القصيرة؛ حيث أن الأدب مرآة العصر فهو يتناول قضايا المجتمع ويبرزها وأحياناً يقدم الكاتب حلولاً لهذه القضايا، وإن كانت من وجهة نظره، فالكاتب جزء لا يتجزأ من المجتمع، يعاني من مشاكله ويحمل قضاياها على كتفيه، كما أن علم الاجتماع وضع لنا نظريات في قضايا الفرد المعاصر والمشكلات الاجتماعية التي يعاني منها، من حيث أسبابها ونتائجها وطرق حلها، ونظرًا لأن علم الاجتماع والفنون الأدبية المختلفة يعمل كل منهما في حقل مختلف ومستقل، فلقد أرادت الباحثتان من خلال هذا البحث تطبيق تلك النظريات على جنس من الأجناس الأدبية الأكثر رواجاً ألا وهو القصة القصيرة، وهو ما يسمى بالدراسة البينية، وأيضاً دراسة مقارنة بين القصة الفارسية والقصة الأردنية، وكذلك الربط بين القضايا السياسية والمشكلات الاجتماعية.

أسئلة البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة مجموعتين قصصيتين دراسة مقارنة بين اللغتين الفارسية والأوردية ويسعى الباحثون إلى معالجة قضايا اجتماعية، في ضوء دراسة تطبيقية مقارنة لمجموعتين (دشت قابيل و كهاني سفر ميں ہے) ومن ثم يجب البحث عن هذه الأسئلة:

- (1) ما أهم موضوعات صورة المجتمع عند كل من الكاتبتين
- (2) ما أوجه التشابه والاختلاف بين الكاتبتين في بيان صورة المجتمع الافغانى والباكستانى.

خريطة العمل:

المقدمة : شارك بها الباحثان.

المبحث الأول: قامت به الباحثة نجات عبد الحميد الشيخ.

المبحث الثانى: قامت به الباحثة تغريد محمد البيومى.

المبحث الثالث: شارك به الباحثان.

نتائج البحث: شارك بها الباحثان.

منهج البحث:

تقوم الدراسة على المنهج السوسيولوجى؛ وهذا المنهج خاص بمعالجة المشكلات الاجتماعية التى تواجه الفرد ويعانى منها المجتمع فى القرن الحادى والعشرين، واختارت الباحثان تحليل المضمون من الكم إلى الكيف من بين طرق تحليل المنهج السوسيولوجى؛ فتحليل المضمون يبين حقيقة أن أدبيات علوم الإنسان والمجتمع تزدهم بنقاشات حول قضايا أساسية، منها على سبيل المثال: الالتزام بهدف الدقة أو الفهم، إى الالتزام بالإحصاء، بوصفه رموزاً تستهدف تحقيق الدقة، أو الالتزام بالفهم، أى الذهاب إلى ما وراء الظواهر والابتعاد عن تسطيحها والتعبير عنها بأرقام مجردة لا تحسن الكلام عن نفسها⁽²⁾.

منهج الدراسة المقارنة:

كما تعتمد هذه الدراسة في المقارنة على المنهج الأمريكي الذي يرفض ضرورة وجود تلك الصلات التاريخية المعهودة لدى اتباع المدرسة الفرنسية، بل أنه يعتمد على رؤية غير تاريخية في الدراسة المقارنة وتهدف المدرسة الأمريكية الى دراسة الظاهرة الأدبية في شموليتها دون مراعاة للحواجز السياسية واللسانية والتاريخية وتعمل على ملاحقه العلاقات المتشابهة والمتباينة بين الآداب المختلفة فيما بينها وبين انماط الفكر البشري معتمدا في ذلك على المزوجة بين الادب والفن وهي في الواقع ما تفرض تداخلا في الاختصاصات بين الادبي والموسيقى والغنائي والشعري، وفي تحطيم مستمر للحواجز التي تفصل بين اللغوى والتشكيلي وبين العلاقات التاريخية الأكيدة والعلاقات الغائبة عن الاعمال والنصوص ما دام الهدف الاساسي ليس هو اثبات التأثير والتأثر بقدر ما هو بلوغ البنية الجمالية والتشكيلية للنص المقارن والحق ان هذا التعريف قد يمكنه الى حد ما بلورة الغرض المقصود لدي كافة مدارس الادب المقارن " المدرسة الأمريكية و المدرسة الفرنسية و السلافية والمجتمع العربي⁽³⁾.

والهدف الرئيس للدراسات المقارنة لدى هذه المدرسة هو تجميع معارفنا الأدبية في تصنيف يراعي الانماط الجديدة فالمقارن الأمريكي يشعر بحوافز اخرى للعمل على اعاده تنظيم علمي لدراسة الادب⁽⁴⁾.

وحسب هذا المنهج فإن الأدب المقارن يستوعب كل الدراسات المقارنة بين الآداب المختلفة أو بين الآداب وغيرها من الفنون بوجه خاص و بينها وبين غيرها من المعارف الإنسانية بوجه عام بمعنى أن المنهج الأمريكي يجعل في اعتباره ترابط الدراسات الإنسانية وضرورة البحث المقارن لإستجلاء ما يغمض من جوانبها بإنجاز المقارنة بين اثار الآداب التي لم تكن بينها أوصر تبادل ولا علاقه تواصل بين اصحابها و من ابرز رموز هذه المدرسة: روني ونيك و هنري ريماك⁽⁵⁾.

من هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة لعمل مقارنة أدبيه بين صور المجتمع على مختلف أنواعها في كل من المجموعة القصصية دشت قابيل" للكاتبة الأفغانية سپوژمي زرياب، والمجموعة القصصية "كهاني سفر ميں بے" للكاتبة الباكستانية : ثمينه سيد، ويجدر الإشارة هنا إلى أنه لم تكن أيه أوصر علاقه بين الكاتبتين وأن ما دفع الباحثتين إلى هذه الدراسة هو تلمس لجوانب اللقاء والاختلاف بينهما فكرياً ولغوياً.

خطة البحث:

يتألف البحث من توطئة وثلاثة مباحث؛ تناولت التوطئة مفهوم علم السوسيولوجيا، والمنهج السوسيولوجي، ومفهوم المشكلات الاجتماعية، والتعريف بالأديبتين.

المبحث الأول: صورة المجتمع في مجموعة "دشت قابيل" للكاتبة الأفغانية سپوژمي زرياب.

المبحث الثاني: صورة المجتمع في مجموعة "كهاني سفر ميں بے" للكاتبة الباكستانية ثمينه سيد.

المبحث الثالث: المقارنة الأدبية بين المجموعتين.

ثم خاتمة تشتمل على نتائج البحث، وثبت بالمصادر والمراجع.

توطئة: مفهوم السوسيولوجيا:

سوسيولوجي "sociology"، علم الاجتماع "social science": هو العلم الذى يدرس المجتمعات والقوانين التى تحكم تطوره وتغيره، وترجع أصول علم الاجتماع لعصور قديمة⁽⁶⁾.

ولقد تعددت تعريفات علم الاجتماع؛ فيرى البعض أن علم الاجتماع: "هو ذلك العلم الذى يهتم بمحاولة دراسة كافة أشكال ومظاهر الحياة الإنسانية التى تتجم عن وجودنا كأعضاء فى المجتمع"، ومن ثم يهتم علماء الاجتماع بفحص الترتيبات الاجتماعية المتعلقة بالمأكل والمشرب وغير ذلك من احتياجات انسانية كالمأوى والحماية تتنوع فى أشكالها وعواملها ونتائجها، كما يهتم علم الاجتماع بدراسة الجماعات الاجتماعية كجماعة الأسرة والجماعات الدينية والسياسية وغيرها، وأسس التمييز بين هذه الجماعات⁽⁷⁾.

ويرى تعريف آخر لعلم الاجتماع بأنه: "الدراسة المنظمة للعلاقات الاجتماعية الإنسانية"، تلك الدراسة التى تقوم على استخدام المنهج العلمى الملائم لفحص خصائص الظاهرة الاجتماعية، وبالتالي فإن علم الاجتماع مثله فى ذلك مثل أى علم آخر يكون مهتماً بفهم وتفسير الظاهرة موضوع الدراسة من خلال اعتماده على الملاحظة، وجمع المعلومات والبيانات المرتبطة بالظاهرة، ثم تصنيفها وترتيبها، واستنتاج العلاقات القائمة بينها، كل هذا إنما يساعد على وصف أو تفسير الظاهرة موضوع اهتمامه⁽⁸⁾.

ويعرف البعض علم الاجتماع بأنه: " الدراسة العلمية للحياة الاجتماعية"، ومن ثم يحاول علم الاجتماع دراسة الحياة الاجتماعية للكائنات الإنسانية مع الاهتمام بدراسة ما يحدث بينهم من تفاعل اجتماعى يؤدى بدوره إلى التنظيم الاجتماعى، إلى جانب دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الجريمة، والفقر، والعلاقات العرقية، حيث

يهتمون بدراسة أسبابها ونتائجها على أعضاء وجماعات المجتمع، وينظرون إليها على أنها تمثل تفكك أو عدم توافق مع النظام الاجتماعي القائم، كما ينظرون إلى الحياة الإنسانية بصفة عامة على أنها محصلة لتفاعل أربعة عناصر هي: الوراثة البيولوجية، البيئة الطبيعية، الجماعة الاجتماعية، الثقافة⁽⁹⁾.

ويعرف بعض الباحثين علم الاجتماع بأنه "علم دراسة المجتمع وما يتكون منه هذا المجتمع من جماعات إنسانية" ومن ثم يهتم علم الاجتماع بدراسة أشكالها وأنماط التنظيم فيها، والعلاقات بين الجماعات بعضها ببعض، كما يهتم بصفة خاصة بدراسة هذه الجماعات وبالأعراف، والعادات، والتقاليد، والقيم التي تظهر في حياة الجماعة وتتأثر بها⁽¹⁰⁾.

ويرى آخر أن علم الاجتماع هو: "دراسة لكل أشكال التفاعل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وذلك بغض النظر عن محتوياتها"، وهو في ذلك إنما يؤكد على المستوى الميكروسوسيولوجي ومن ثم يرفض محاولة تطبيق مناهج البحث في العلوم الفيزيائية على موضوع الدراسة في علم الاجتماع، ولذلك يرى ضرورة اعتماد الأخير على كل ما يمكن ملاحظته⁽¹¹⁾.

ويرى آخر من خلال تساؤل عن ماهية موضوع الدراسة في علم الاجتماع، وحاول الإجابة عليه بقول: "هو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة الجماعات الاجتماعية في كل الأحجام، كبيرة كانت أم صغيرة والأنواع الأولية أم ثانوية، تلك الجماعات التي يحدث بين أعضائها تفاعل اجتماعي وما يسود بينهم من علاقات اجتماعية، وما يحدث بينهم من عمليات اجتماعية كالتعاون، والتنافس، والصراع وذلك مما يشكل في النهاية موضوعاً أساسياً في علم الاجتماع"⁽¹²⁾.

فمن هنا ترى الباحثتان أن السوسيولوجيا اليوم من العلوم المهمة والتي أخذت المجتمعات المتطورة الإهتمام به أكثر من السابق لكونه يساهم مساهمة فعالة في تتبع مشكلات الفرد والمجتمع وقد يعرض حلوله وبرامجه في نفس الوقت.

فعلم الاجتماع له ضرورة اجتماعية وثقافية في المجتمع الحديث الذي نعيش فيه، لأنه هو الذي يقدم لنا صورة متكاملة عن الحياة بالمجتمع، علاوة على ذلك فإنه يعطى اهتمام بالموضوعات المتعلقة بالمشابهات والاختلافات تلك التي تظهر بين أقسام المجتمع المتنوع، وهكذا فإنه من خلال علم الاجتماع يستطيع الفرد أن يكون على معرفة ودراية بما يجرى في نطاق الحياة الاجتماعية لأفراد وجماعات أخرى لا يكون على علاقة بهم ومن ثم فإن علم الاجتماع يُنمى التكامل الاجتماعي⁽¹³⁾.

كما أنه بجانب ما يسهم به علم الاجتماع في تقدم المجتمع فهو أيضاً مفيد من الناحية الشخصية لأن الفرد عن طريقه يستطيع أن يكون رؤية أفضل لنفسه وللآخرين من حوله، ومن ثم يجعله أكثر مرونة تجاه المواقف الجديدة التي تقابله في حياته الاجتماعية، وأنه من خلال الدراسات المقارنة للجماعات والمجتمعات التي تختلف عن جماعته أو مجتمعه يستطيع الشخص أن يرى أشياء أخرى جديدة لم تكن تظهر له من قبل عند تفكيره في الوجود الاجتماعي له وللآخرين من حوله، وبالتالي تصبح حياته المعرفية أكثر ثراءً، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل معظم المسؤولين عن التعليم والجامعات في معظم أنحاء العالم المتقدم والنامي على حد سواء يتجهون إلى جعل دراسة علم الاجتماع بمثابة جزءا متكاملًا من الدراسة في كل الجامعات والمعاهد الدراسية مهما تباينت تخصصاتها⁽¹⁴⁾.

المنهج السوسيولوجي "Sociological type":

وهو الذى يهدف إلى دراسة المجتمع وظواهره ونظمه والعلاقات القائمة بين أفرادها، ويتناول هذا النوع من البحث الميادين التى يبحثها عالم الاجتماع والتى حددتها الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع فيما يلى⁽¹⁵⁾:

- أ) الطبيعة الإنسانية.
- ب) الشعوب والجماعات الثقافية.
- ج) الأسرة.
- د) الديموجرافيا (التكوين السكانى)، الأيكولوجيا، (دراسات البيئة).
- هـ) المجتمع الريفى.
- و) السلوك الجمعى.
- ز) علاقات الصراع والتكيف فى الجماعات وتشمل ما يأتى:
 1. علم الاجتماع الدينى.
 2. علم الاجتماع التربوى، المحاكم والتشريع.
 3. التغير الاجتماعى والتطور الاجتماعى.
- ح) المشكلات الاجتماعية والأمراض الاجتماعية والتكيف الاجتماعى وتشمل ما يأتى:
 1. الفقر.
 2. الجريمة وانحراف الأحداث.
 3. الصحة.
 4. الأمراض العقلية.

5. علم الصحة.

ط) النظريات الاجتماعية ومناهج البحث وتشمل ما يأتي:

1. دراسة الحالات.

2. النظريات الاجتماعية وتاريخ الفكر الاجتماعي.

أما عن مفهوم المشكلة الاجتماعية:

اختلف العلماء في تعريف المشكلة الاجتماعية فمنهم من قال: "أنها حالة تؤثر على عدد من الناس، بطريقة غير مرغوبة، وهناك شعور بين أفراد المجتمع بأنه يمكن عمل شيء ما بصدها من خلال العمل الجماعي للتغلب عليها وحلها".

ويرى آخر أن المشكلة الاجتماعية عبارة عن إنحراف يتم داخل إطار المجتمع ويدور في دوائر تبدأ من الفرد وتنتهي إلى الجماعة.

وقيل أن المشاكل الاجتماعية تتبع من ظروف التغير الاجتماعي وخاصة التغيرات التكنولوجية التي ينتج عنه فجوة بين الجوانب المادية والجوانب المعنوية في ثقافة المجتمع وبالتالي الإخلال بتوازن المجتمع.

وقيل أنها خلل يصيب العلاقات الاجتماعية بما يهدد استقرار المجتمع إلى الدرجة التي تؤثر على مصالح أفرادهِ⁽¹⁶⁾.

وعلى هذا تقوم الدراسة على عينة من القصص القصيرة المعاصرة الفارسية والأردية التي تعرض نماذج من المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها الفرد وتشغل المجتمع الناتجة عن الظروف السياسية والاقتصادية.

التعريف بالأديبتين:

أولاً: سپوژمي زرياب:

تعد سپوژمي زرياب من أعظم كاتبات القصة في أفغانستان، ولدت عام 1949م في مدينة كابول بأفغانستان لأسرة عصرية تهتم بالعلم والثقافة، كان والدها عبد الروؤف پنجشيري يعمل في تجارة التحف وقد شجع ابنته على الدراسة وكان أكبر داعم لها⁽¹⁷⁾.

أنهت سپوژمي المرحلة الابتدائية والثانوية في مدرسة الملالي ثم التحقت بجامعة كابول وحصلت على درجة البكالوريوس في اللغة الفرنسية وآدابها، وسافرت إلى فرنسا للحصول على الدكتوراه في الأدب الحديث⁽¹⁸⁾.

بعد اتمام دراستها في فرنسا، عادت إلى أفغانستان وقامت بالتدريس في مدارس ملالي واستقلال لفترة من الوقت، وتزوجت من أحد كتاب القصة المشهورين؛ هو رهنورد زرياب⁽¹⁹⁾، وقد بدأت سپوژمي الكتابة في سن السابعة عشر ونشرت في الصحافة قبل الزواج من رهنورد زرياب، تحت مسمى سپوژمي رؤوف، وعرفت لدى قرائها بهذا الاسم⁽²⁰⁾.

نشر لسپوژمي مجموعتان من القصص القصيرة هما، «دشت قابيل» صحراء قابيل و شرنگ شرنگ زنگها ورواية «در کشور ديگری» في بلد آخر بواسطة «انتشارات سپيده باوران» في مدينة مشهد حديثاً، وفي عام 1990م غادرت أفغانستان إلى فرنسا وما زالت تقيم بها حتى الآن ولم ير لها أعمالاً جديدة في السنوات الأخيرة و يتركز أغلب نشاطها في مجال التدريس والبحث في الجامعات ومراكز العلوم الفرنسية⁽²¹⁾.

وقد ذكرت سبوتومي نفسها في حوار لها مع صحيفة جام جم، أنها لم ترغب أبداً في مغادرة وطنها فتقول: "لم أكن أرغب في مغادرة بلدي، لكن الوضع في كابول كان خطيراً للغاية بسبب القصف المستمر للمدارس، كان لديّ ابنتان، عمرهما 7 و 11 عاماً. وأصبح الآن لدي ثلاث بنات. وقد اردت لهن الأمان لبعض الوقت، وبعد رحيلنا أقمنا في موندلييه لكننا ما كنا ننوى البقاء هناك، حتى لم يكن لدينا الشجاعة لاتخاذ الخطوات اللازمة للحصول على اللجوء واستخراج جوازات سفرنا، فقد ذهبت بمستنداتي إلى مكتب البريد عدة مرات لكنني لم أرسلها، لكن عندما انضم إلينا زوجي في عام 1994م، أدركت أنني قد دمرت كل الجسور ورائي، واضطرت للعيش مع الاعتقاد بأنني لن أرى وطني مرة أخرى، لطالما تمنيت البقاء في بلادي، انني دائماً ما أقول؛ أنه يمكن استبدال كل شيء إلا الأوطان لا يمكن تعويضها ابداً"⁽²²⁾.

أما عن أسلوبها القصصي: فقد جاءت قصص سبوتومي، على عكس معظم كتاب القصة من مواطنيها، فأسلوبها يخلو من المبالغة، تتميز بقصر جملها، ولديها طلاقة ودقة في وصف المشاهد ورواية القصص، كما أن لديها اهتمام شديد بالتحليل النفسي للشخصيات، وهي تمتلك أيضاً لغة خاصة تتسم بالسلاسة ومهارة عالية تميزها عن بعض الكتاب المعاصرين، ويرجع ذلك إلى معرفته الواسعة بالأدب الأوربي، وخاصة الفرنسي⁽²³⁾.

ويذكر بعض النقاد أن أسلوب قصص سبوتومي متأثر بشدة بالبيركامو⁽²⁴⁾، كما شبه أسلوبها الفكري بفرائنتس كافكا⁽²⁵⁾ من حيث النظرة التشاؤمية لحالة المجتمع، وتنتقل أحياناً إلى مستوى تقليد الأدب الفرنسي، كما اقترب أسلوبها من أسلوب الكاتب الإيراني "صادق هدايت"⁽²⁶⁾»⁽²⁷⁾.

ثانياً: ثمينة سيد

من الكاتبات المعاصرات التي تجسد الواقع الاجتماعي وتتناول العديد من القضايا بتقنية عالية تشعر القارئ وكأنه يرى الأحداث بعينه في أرض الواقع، من أشهر أعمالها: "دهرتي بانجه نهين بهوتي"، "بنت حوا"، "كهاني سفر ميں ہے"، "ردائے محبت"، "ابھی کچھ خواب باقی ہیں"، "دل ہی تو ہے"، "وہ کافر"، ولها ديوان شعري بعنوان "دل تری یاد سے بھی خالی ہے" (28).

کُتِبَ عنها:

كتب "انجم قدوائی" أحد النقاد في إقليم السند أن قصص ثمينة سيد قصص اجتماعية متأثرة بمشاكل الحياة الاجتماعية المعاصرة والتي تدخل على القلب بسهولة، وفي وقت قليل كتبت العديد من القصص التي تظهر في شكل سلسلة من الأحداث الواقعية. وقيل عنها أيضاً أن قصص ثمينة سيد لها طابع مختلف تجسد المشاكل التي نشعر بها ونخفيها بداخلها دون أن نعبر عنها فهي تمثل الجانب النفسي بأسلوب وصفى شيق. وقيل عنها أن شخصيات قصص ثمينة سيد الرئيسية هي المرأة التي تُضحى من أجل الآخرين مما يجعل القارئ يقع تحت تأثير القصة لفترة طويلة، وأن قصصها تُكتب بأسلوب جميل يُضفي عليها حُسناً وجمالاً (29).

المبحث الأول

صورة المجتمع في المجموعة الفارسية "داث قابيل" صحراء قابيل

أولاً: المجتمع الأفغاني

إن الدارس للمجتمع الأفغاني يلحظ بعض الفروق الاجتماعية بين فئات المجتمع، نتيجة لمجموعة من العوامل مثل الثراء والقوة والمركز الديني والثقافي للفرد أو العائلة، ثم تاريخ الجهاد في سبيل الوطن، ولكن هذه العوامل لا تصنع حدوداً فاصلة بين هذه المجموعات وبعضها البعض، بل قد تسمح بالحركة بين هذه الجماعات، وينقسم المجتمع الأفغاني إلى عدة طبقات أهمها⁽³⁰⁾: طبقة الأعيان واليها تنتمي العائلة المالكة ورجال البلاط، وكبار المسؤولين في الحكومة وكبار الملاك والتجار، و لها تأثير كبير في الحياة الاقتصادية والسياسية⁽³¹⁾، أما في القرية فإن العوامل تختلف بعض الشيء، فتشتهر بعض العائلات لأسباب مختلفة قد تكون الثراء والجاه أو سمعتهم الحربية، وعادة فإن جماعات المجتمع القروي والقبلي تتوارث مكانتها⁽³²⁾.

تليها طبقة رجال الدين: حيث يلعب الدين دوراً بارزاً في حياة الشعب الأفغاني، ويتمتع رجال الدين بمكانة مرموقة بين الأهالي نظراً لأن لنفوذهم جذوراً عميقة منذ آلاف السنين في قلوب الناس وأرواحهم، والكبار منهم يوضعون في صف الوزراء وكبار المسؤولين في الدولة⁽³³⁾، ثم الطبقة الوسطى، وتتكون من موظفي الحكومة والصناع والمدرسين وعمال المحال التجارية والجزارين وصغار الملاك ومستأجري الأراضي والنجارين وعمال البناء، وهؤلاء هم أهم ركائز الطبقة الوسطى التالية للأرستقراطيين والروحانيين في الأهمية الاجتماعية والاقتصادية⁽³⁴⁾ وهي نفس الطبقة التي تنتمي إليها "سبورزمي زرياب" والتي استهدفتها في أغلب قصصها.

أما الطبقة الرابعة في المجتمع الأفغاني: فهي طائفة ينظر إليها المجتمع نظرة خاصة، وهذه الطائفة تتكون من الخدم والموسيقيين وعمال النسيج والحدادين والحلاقين وعمال الزراعة وحفر الترع وجامعي القمامة⁽³⁵⁾، كما أن نسيج الشعب الأفغاني يضم العديد من العناصر والأجناس، من مغول وترك وآريين، وكلها تقريباً من المسلمين، وتتشكل هذه العناصر في قبائل متعددة يعمل معظمها بالزراعة وتربية الأغنام، ومن أهم هذه القبائل: البشتون والتاجيك والهزارة وهناك أيضاً الأوزبك والتركمان، وهم جميعاً من الجنس التركي، ويوجد أيضاً القرغيز والقوقاز⁽³⁶⁾.

والنظام القبلي هو التكوين السائد في أفغانستان، ولا تزال نسبة كبيرة من السكان تحافظ على هذا النظام بعاداته وتقاليده يتكلم أغلب سكان أفغانستان اللغة الدرية فضلاً عن لغة البشتو التي جعلها دستور 1964م لغة رسمية مع اللغة الفارسية الدرية⁽³⁷⁾، والعائلة في أفغانستان هي الوحدة الأساسية في البناء الاجتماعي، فتتألف من ثلاثة أجيال هي الأب وزوجته ثم الأبناء ثم الأحفاد، وتعيش الأسرة الأفغانية بكاملها أي الأب والابن والأحفاد سواء في المدينة أو في القرية في منزل واحد أو عدة منازل يحيط بها سور واحد، والعائلة الأفغانية تحبذ نظام الزواج الداخلي بين أفراد الأسرة أو من بين أقربائها، وتعتبر العائلة الأفغانية وحدة متكاملة سواء كان ذلك اجتماعياً أو اقتصادياً⁽³⁸⁾.

وفيما يتعلق بالناحية السياسية فقد ساءت أوضاع البلاد بوجه عام بعد الغزو السوفيتي على أفغانستان حيث كان دخول الجيش الأحمر حدثاً جسيماً زلزل البلاد والعالم اجمع وقد جاء هذا التدخل بسبب عجز حكومة كابل الشيوعية في مواجهه عمليات المجاهدين المتفاقمة يوماً بعد يوم في أرجاء الوطن، وفي ديسمبر عام 1979م بدا نقل الجنود السوفييت جوا الى أفغانستان ثم دخل الجيش السوفيتي كابل مصطحباً معه ببرك كارمل⁽³⁹⁾، ثم بدأت ردود الفعل المعارضة خاصة من الولايات المتحدة وحلفائها في أوروبا والعالم الاسلامي وكان ذلك فرصة ذهبية للولايات المتحدة

الأمريكية لتنتقم من الاتحاد السوفيتي ما ذاقت منه في حروب فيتنام فأصبحت حرب أفغانستان حرب مصيرية يحدد من خلالها مستقبل الإتحاد السوفيتي وحلفائه ، وكان الشعب الافغاني هو ضحية هذا الصراع المشؤوم، وتدمير بلادهم مادياً ومعنوياً وقتل حوالي مليونين وتهجير 5 ملايين من بلادهم إلى الدول المجاورة، و خلال فترة الحكم الشيوعي ظهرت في باكستان وإيران تنظيمات جهادية أشهرها التنظيمات السنية مثل الجمعية الإسلامية بزعامة برهان الدين رباني⁽⁴⁰⁾، والحزب الاسلامي بقياده قلب الدين حكمتيار⁽⁴¹⁾، ولم يمض عام على حكم ببرك حتى ملأ السجون من المعارضين⁽⁴²⁾، ولما وصل جورباتشوف⁽⁴³⁾ إلى الحكم في سنة 1986م قرار سحب الجيش الأحمر من أفغانستان وفي 4 مايو 1986 تم إعفاء ببرك كارمل من رئاسة الحزب ومن جميع مهامه الحكومية، وفي أبريل عام 1988م تم التوقيع علي اتفاقية جنيفا بين وزيري خارجيه باكستان وأفغانستان وضمانة الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي على أن تغادر القوات السوفيتية أفغانستان في إطار زمني محدد وبموجب هذه الإتفاقية غادر آخر عسكري سوفيتي أفغانستان في 15 فبراير 1989م، وذلك بعد 10 سنوات من الحروب الطاحنة وتحمل خسائر مالهيه وبشرية فادحة وفي مارس 1992م استولت القوات الحكومية المتمردة على النظام وعلى رأسهم الجنرال عبد المؤمن عبد الرشيد دوستم على مدينه مزار شريف وفي 8 يوليو عام 1992م تولى برهان الدين رباني زعيم الجمعية الإسلامية السلطة حسب اتفاقية بيشاور⁽⁴⁴⁾، وبعبدا عن العاصمة فقد ظهر في ولاية قندهار ظاهرة تسمى حركة طالبان⁽⁴⁵⁾ بزعامة الملا محمد عمر في سبتمبر 1994م وقد أعربت "بي نظير بوتو" رئيسه وزراء باكستان السابقة بعد احداث 11 سبتمبر عام 2001 م أن حركة طالبان كانت مشروعا مشتركا بين بريطانيا والولايات المتحدة و المخابرات العسكرية الباكستانية يهدف إلى جمع الأسلحة و تأمين الطرق لتمرير أنابيب النفط من تركمانستان عبر أفغانستان إلى الباكستان ومن ثم إلى المحيط الهندي⁽⁴⁶⁾، وفي 1998م استولت حركه طالبان

بدعم الجيش الباكستاني ومشاركة الآلاف من المتطوعين الأجانب من اتباع "أسامه بن لادن"⁽⁴⁷⁾ على جزء كبير من ولايات أفغانستان وكان أحمد شاه مسعود⁽⁴⁸⁾ القائد العسكري للجبهة المتحدة لإنقاذ أفغانستان المعروفة بتحالف الشمال هو المانع الرئيسي من استيلاء طالبان على جميع أفغانستان، ولما عجزت طالبان عن القضاء عليه من خلال الحروب التقليدية قام اثنان من عناصر تنظيم القاعدة، وهما متكرران في شخصية صحفيين، بعملية انتحارية عبر تفجير كاميرة مفخخة أدت إلى مقتل أحمد شاه مسعود في 9 سبتمبر عام 2001 وبذلك تمكنت طالبان من الاستيلاء على أفغانستان بأكملها⁽⁴⁹⁾.

وتتحدث **سپوژمي زرياب** عن سيطرة طالبان على بلادها وما ترتب على ذلك من سوء الأحوال الاقتصادية في حوار صحفي أجرته معها صحيفة جام جم الالكترونية حين سألها المحاور قائلاً: ماذا توقعت لبلادك عندما غادرت الاتحاد السوفيتي؟

فأجابت قائلة: "في بعض المواقف التاريخية لا يمكن التنبؤ بأي شيء، حيث لا تزال هناك المزيد من المفاجآت في انتظارنا فبعد الأحداث التي وقعت بعد عام 1973 كان من المتوقع حدوث أي شيء، في ذلك الوقت كان بإمكاننا اتخاذ قرارات أفضل وأكثر حكمة في أسرع وقت ممكن لتجنب الكارثة لكننا فقدنا كل تلك الفرص، ثم وقعنا في قبضة طالبان، الذين لم يكونوا يعلمون شيئاً عن أفغانستان وقد تم تدريبهم في مدارس خاصة في باكستان منذ الطفولة وكانوا فقط يسعون بجنون لتدمير كل شيء، فقد كانوا يحرقون كل مزارع الكرم ويستأصلون أشجار الفستق، كان الفستق أحد منتجات التصدير الرئيسية في أفغانستان، كان الهدف الوحيد لطالبان هو السيطرة الكاملة على البلاد، إن القضاء على الزراعة، ونظام الري والاقتصاد ينتج عنه تدمير البلاد بالكامل، ففي الحقبة السوفيتية حكمت الدبابات وفي زمن طالبان نيران طالبان، لقد واجهنا سياسة السوفييت المتطرفة، ثم جاء دين طالبان المتطرف إن أي تطرف مهما كان، ينتهي بالجهل والتخلف"⁽⁵⁰⁾

وبعد أحداث 11 سبتمبر تغيرت موازين القوى في واشنطن وتغيرت الحسابات والمعاهدات الدولية والإقليمية حيث اتهم جهازي " سي اي ايه " و " اس بي اي " الأمريكيين اسامه بن لادن زعيم تنظيم القاعدة بالوقوف وراء التفجيرات ، و في أكتوبر طالب الرئيس الامريكي جورج دبليو بوش حركه طالبان بتسليمه وفي الوقت نفسه هدد بالهجوم العسكري وفي أكتوبر بدأ الهجوم الأمريكي على مواقع طالبان في أفغانستان، وبجانب العمليات العسكرية استمرت المفاوضات بين الفصائل على تشكيل حكومة مؤقتة، وفي ديسمبر 2001م تمت مراسم تقليد حامد كرزاي رئيساً للإدارة المؤقتة وعملية تحويل السلطة من البروفيسور برهان الدين رباني إليه، وفي أكتوبر عام 2004م انتخب حامد كرزاي للمرة الثالثة رئيساً للبلاد لمدة خمس سنوات، وقد ساعدت الحكومة في توفير الأمن و تنفيذ الخطوات التي تم الاتفاق عليها في مؤتمر بون عام 2001 قوات أجنبية يقدر عددها بثلاثين ألف جندي، تتواجد في العاصمة والمدن الرئيسية و المطارات الجوية والمناطق المتوترة بسبب الحروب⁽⁵¹⁾.

ثانياً: ملخص القصص

تتكون المجموعة القصصية الفارسية " دشت قابيل " من سبع قصص تناولت الكاتبة من خلالها أحوال أفغانستان في فترة الإحتلال السوفيتي موضحة فيها أوضاع المجتمع في تلك الفترة ونعرض فيما يلي ملخص لهذه القصص:

1- دشت قابيل "صحراء قابيل"(52)

تدور أحداث القصة حول رجل مسن لديه أرجوحة عبارة عن مجموعة من الأحصنة الخشبية ذات الألوان المبهجة ،يذهب بها في كل عيد إلى إحدى المدن ويقوم بنصبها في وسط الميدان ويتوافد إليه الاطفال من كافة أرجاء المدينة للعب بهذه الأحصنة مقابل بعض النقود، وتكون حصيلة يوم العيد بالنسبة للرجل المسن عبارة عن كيس من النقود التي يجمعها من هؤلاء الاطفال، وفي نهاية اليوم يتجول

داخل متاجر المدينة و يشتري لزوجته وأبنائه كل ما يريدون من فاكهة وحلوى، و في أحد الأعياد ينزل الرجل الى الميدان وينصب ألعابه وينتظر من الصباح حتى المساء دون أن يخرج اليه طفل واحد، يسأل الرجل نفسه متعجباً أين ذهب الأطفال؟ ولماذا تبدو المنازل على تلك الحالة من الخراب؟ ويلاحظ أنه كلما سطعت الشمس تنتشر رائحة عفن تخرج من البيوت وتصل الى مشامه بقوة، فيصيح بصوت مرتفع منادياً على ألعابه حتى يسمع الأطفال صوته ويسرعون إليه غير أن أحداً لا يخرج من المنازل، فيجري الرجل داخل طرقات المدينة، ينظر أين ذهب الناس و أين ذهبت الأطفال الصغار، فيجد أن رائحة العفن تملأ المكان ويكتشف أنها رائحة دم، فيدخل أحد المنازل بعد أن يسمع به صوت صراخ مكتوم، فيجد رجلاً شاحب الوجه نحيل الجسد ينوح ويبكي، ويرى أن جميع من في المنزل قد قتلوا، يهرول الرجل كالمجنون داخل الطرقات ليكتشف ان جميع البيوت على هذا الحال و أن جميع من فيها قد قتلوا، وان المدينة بأكملها تعرضت للسلب والنهب من قبل المتطرفين الذين أغاروا على المدينة وقتلوا جميع من فيها لتتحول من مدينه عامره الى صحراء جرداء اطلق عليها فيما بعد داشت قابيل أو صحراء قابيل.

2- پشک های که آدم می شود "القطط التي صارت بشر" (53)

تدور أحداث القصة حول أم متعلمة وعطوفة ذهبت الى حديقة الحيوان في كابل برفقه ابنتيها الصغيرتين للتنزه، ومن خلال التجوال في الحديقة تنزعج الأم كثيراً لما رآته من أوضاع الحيوانات، فتقارن العلاقات الحالية في المجتمع مع تلك الموجودة في حديقة الحيوان، فهي ترى أن كل حيوان هو رمز لطبقة من طبقات المجتمع المختلفة فتري مثلاً القردة وتقليدهم الأعمى للبشر في مقابل ما يلقي لهم المشاهدين من كعكات غير طازجة، وتربط بينهم وبين مجموعة من المسؤولين الذين من أجل الحصول على مرتبة أعلى أو ترقية يغمضون أعينهم عن العديد من الجرائم الحالية والاعتصاب والخيانة من حولهم، والأسد الذي يرمز للعالم النبيل الذي تزعجه الذبابات

في حرارة الصيف، وفي القصة تتحدث أيضا الكاتبة عن يعقوب الطفل الصغير المشرّد الذي انفصل والده عن والدته و ماتت أمه وهو في سن صغير ليقوم جده بتربيته لكنه لا يقوي على الاهتمام به، ويظل الطفل المشاغب طوال اليوم في الشوارع حتى أن الأمهات تخشي على أطفالهن منه وتحذرهم من اللعب معه، حيث أنه لا عمل له سوى اذاء خلق الله من البشر والحيوانات ، فيقوم بقتل قطط الشوارع عن طريق قطع ذيولهم وأرجلهم الأمامية حتى يتمكنوا من السير على أقدامهم الخلفية منتصبين كالإنسان.

3- سطل های آب وخریطة های ارزن "دلاء ماء ومخلّوات حبوب"(54)

راوية القصة فتاة شابة في إحدى المراحل التعليمية، وتتحدث قصة دلاء من الماء ومخلّوات من الحبوب عن النساء الأرامل والأمهات الثكالي اللواتي قتل ذويهن في القصف الروسي فيذهبن إلى المقابر كل يوم جمعة و يسكن الماء على شواهد القبور وينثرن الحب للطيور ولكنهن يجدن أن كل الطيور قد تحولت إلى نسور لا تأكل الحبوب بل تبحث عن اللحم كما أن الأشجار قد جفت.

4- وديوارها گوش داشتند " وللجدران آذان"(55)

تدور أحداث القصة على لسان امرأة شابة مثقفة تعمل في إحدى الجهات الحكومية، وتلاحظ كل فترة غياب بعض زملائها في العمل واختفاء البعض الآخر وفي أحد الايام تأخذ كتابًا معها لتقرأه وحين يراها أحد زملائها يشير إليها محذراً ومطالباً إياها بإخفاء الكتاب فوراً. وحين تذهب للقاءه خارج العمل -حسب طلبه- يعترف لها بأن لديه أيضا مجموعه من الكتب، وأن زوجته قد اتهمته بالجنون وانفصلت عنه وأخذت أبناءه معها الى بيت أهلها، ويحذرها بشدة من أن تخبر أحد بأمر تلك الكتب حتى لا يتم اعتقالها، يريد البطلان البقاء وحيداً للكلام والاستماع إلى بعضهما البعض ولكن ليس هناك أي مكان آمن، وتخلص هذه القصة إلى انتقاد الكاتبة بشدة للقهر والتسلط الذي يتعرض لهما الفرد الأفغاني وتشير أيضاً الى أن الهدف الأسمى في حياة الإنسان هو إحياء العلاقة الإنسانية والمعرفة عن طريق الكتب.

5- ترانته استقلال " نشيد الاستقلال" (56)

تدور أحداث القصة على لسان طفلة في الصف الأول الابتدائي طلبت منها معلمة الرسم والأنشطة عمل نشاط يدوي من الورق أو الخشب دون تحديد لشكل النشاط المطلوب، فطلبت الطفلة من امها مساعدتها فصنعت لها الأم بئراً ودلواً من الورق المقوى، غير ان هذا النشاط لم ينل استحسان المعلمة رغم جماله ودقه صنعته، فنهرتها المعلمة ووبختها امام زميلاتها، ورسبت الفتاه في ماده الرسم وأخفت البنبت بسبب الرسوب عن أمها مراعاة لمشاعرها، وذكرت لها انها رسبت في ماده اللغة الفارسية وليس في ماده الرسم والأنشطة، مما أثار دهشة الأم التي ترى ابنتها طوال الوقت تردد اناشيد اللغة الفارسية وخاصة نشيد الاستقلال، والتي تظن الأم غير المتعلمة أنه كل مقرر اللغة الفارسية، فكيف لإبنتها ان ترسب رغم حفظها لهذا النشيد؟! وتعاتب الأم ابنتها لائمة لها بأن النجاح لا يكون فقط بحفظ الأناشيد، وتترك الطفلة في النهاية أن استقلال الوطن لا يتم بتلاوة الأغاني و الاناشيد.

6- تذكره " بطاقة الهوية" (57)

نرى أن العنوان يعكس موضوعاً من أهم موضوعات الأدب الأفغاني المعاصر، وهو إشكالية الهوية الممزقة، فالنص يسرد لنا معاناة مراهق يبلغ من العمر 15 سنة، لم يغادر غرفته منذ سنة عام و ثلاثة أشهر و ثمانية أيام، فقط أمه من تزوره لتقديم الطعام وسرد ما يحدث في الخارج، هذا المراهق لا يحمل بطاقة الهوية، تخاف عليه أمه من أن يسجن من طرف قوات الأمن، أو أن يتم تجنيده في الجيش الروسي، ويعود السبب في ذلك إلى وفاة زوجها وخمسة من أبنائها أربعة من الذكور وفتاة في سن مبكر جراء أصابتهم في الحرب ولم يبق لها من حطام الدنيا سوى پدر جان «الأب الحبيب» هكذا أسمته زرياب في القصة، فاضطرت الأم إلى حبسة في غرفة لا تتعدى خمسة أمتار بعد أن حاولت الفرار به من المدينة لكنها لم تستطيع بسبب فقدان بطاقة الهوية الخاصة به، ثم تقرر الأم الذهاب بحثاً عن بطاقة الهوية،

غير أنها تُقل حول قريتها أثناء القصف الروسي ويتم العثور على جثة المرأة مع رابطته صغيره في يدها بداخلها بطاقه هويه، ولكن بمجرد تاخر عودة الأم ، يترك الصبي المخبأ ويلقى القبض عليه ويتم تجنيده، وفي القصة يتذكر الصبي طفولته والحب الذي يكنه لأمه والمدرسة التي تطل على الجبال الأفغانية، طفولة فقيرة وسعيدة، لكن بسبب الحرب ينقلب كل شيء.

7- موزه ها در هزيان "الأحذية في الهزيان" (58)

الأحذية في الهزيان، تروي قصة الهجوم السوفيتي على القرى الأفغانية، رواية القصة هي فتاة على مشارف الموت، وتبدأ القصة بالحديث عن جمال الطبيعة في الريف الأفغاني، ثم تروي كيف تصل الدبابات إلى القرية فيعم الخراب والدمار، وهي تبذل كل جهدها لإبقاء المنزل مغلقاً ، لكن الجنود حطموا الباب ودخلوا المنزل وسحقوا كل ما في طريقهم بأحذيتهم وترى الكاتبة أن هذه هي صورة الإغتصاب الكامل لبلد ما، فالفتاة تعاني من إصابة في الرأس وهلاوس بعد أن قتل الجنود عمتها وابن عمتها الذي كان خطيبها، وأثناء هلاوسها تذكر أنها تعبر البلد كله فترى الأيدي والأقدام والرؤوس معلقة على على أشجار الكرم بدلاً من عناقيد العنب، وتعتقد أن الأبقار تدر دماً بدلاً من اللبن، وتقترب من مجموعة من الأطفال لتحتمي بهم، فتجدهم ينتعلون أحذية قذرة كبيرة كأحذية الجنود وقد تحولت أعينهم الى كرات حجرية واتخذوا صوراً غير آدمية، وفي هذه القصة إشارة إلى الشباب الذي أصبح أداة للحرب فالهدف من هذه القصة تصوير مشهد الرعب الذي تخلفه الدبابات الشيوعية بعد مرورها، فهي لا ترحم إنسان ولا حيوان ولا حتى الأشجار، إلى أن تصل إلى ختام القصة وهو ختام رمزي يعبر عن ما اشتملت عليه القصة من مأسى مفاجئة وهي نهاية تتشابه مع سائر قصص المجموعة.

هكذا نرى أن جل نصوص هذه المجموعة مستوحاة من تجربة عاشتها الكاتبة، خلال فترة تواجدها في أفغانستان قبل الرحيل إلى فرنسا. وهي نتاج مخيلة امرأة

يأخذها الحنين إلى سنوات الطفول، وهذه المجموعة القصصية تصور لنا كيف صارت المرأة الأفغانية ضحية الحرب والشيوعية.

ثالثاً : صورة المجتمع من خلال القصص

تناولت الأدبية في هذه المجموعة العديد من القضايا التي تعكس صورة المجتمع بشكل جلي أهمها وضع المرأة، وتردى الأوضاع الاقتصادية، عادات وتقاليد ومعتقدات المجتمع الأفغاني، والأحتلال السوفيتي للأراضي الأفغانية

1- المرأة:

لقد أولت سپوژمي للمرأة اهتماماً خاصاً في مجموعة صحراء قابيل فجعلت كل أبطال قصصها من النساء وهم أيضاً رواة تلك القصص، وصورت شخصية المرأة بشكل واقعي يعبر بوضوح عن الواقع المؤلم الذي عاشته المرأة الأفغانية على كافة المستويات، وتعد صورة الأم هي أبرز صور المرأة في قصصها ففي قصة **بشك هاي كه آدم ميشود "القطط التي صارت بشر"** ترسم الكاتبة لنا صورة لامرأة عصرية متعلمة وهي أم عطوف تتولى تربية بناتها، وهي شخصية مرفهة الحس رقيقة المشاعر لا تحب الذهاب إلى حديقة الحيوان ولا تتحمل رؤية الحيوانات مقيدة أو محتجزة داخل أقفاص من حديد وترى أن في حبس الحيوانات نوع من ظلم البشر، غير أنها تضطر إلى الذهاب إلى حديقة الحيوان نزولاً على رغبة طفلتيها الصغار قائلة:

"أنا أكره حديقة الحيوانات، ولم تطأ قدمي ذلك المكان منذ سنوات، يبدو لي أن حديقة الحيوان هي مظهر من آخر مظاهر جرم البشر؛ فهم يجلبون هذه الحيوانات من الغابات والحدائق والوديان والجبال، ويلقون بهم داخل أقفاص ذات قضبان حديدية ويضعون لهم برنامج وخطّة، وهذا الطرح غير قابل للتحمّل بالنسبة لي.

لكن ذلك اليوم ، عندما إتفقت ابنتي ذات العامين بقوامها الصغير مع ابنتي ذات الأربعة أعوام ، وأحنت عنقها وقالت بتضرع:

حبيبتي خذينا إلى حديقة الحيوان..

هذا التوسل بهذا الصوت الصادر من حنجرة مخلوق صغير جداً، جعل مقاومتي لعدة سنوات تذوب ،وفى منتصف ذلك اليوم الصيفى شديد الحرارة اصطحبتهما وذهبنا إلى حديقة الحيوان⁽⁵⁹⁾.

والأم هى مصدر الأمان بالنسبة لأطفالها وحضنها هو رمز الحنان ،وفى قصة نشيد الاستقلال تتحدث الكاتبة عن حاجة طفلة صغيرة فى الصف الأول الابتدائى إلى حضن أمها عندما نهرتها المعلمة بسبب عدم رضائها عن ما قدمته من نشاط يدوى فتقول:

" قالت معلمة الرسم والحرف: بئر ودلو ... ما أن أقول لكم حرفة يدوية حتى يسرع الجميع ويصنع بئراً ودلواً لقد تحجرت عقولكم، تلفت حولي بحثت عن أمى كنت أريد الإختباء بين ذراعيها لم تكن أمى هناك⁽⁶⁰⁾.

وفى قصة بطاقة الهوية تصور سبوزمى تعلق الطفل بأمه وفرحته بقدمها فهى الدنيا بالنسبة له وهى مصدر البهجة والسعادة فتصور حديث الطفل ومشاعره قائلة:

هل جئت يا امى ؟

نعم جئت يا پدر جان⁽⁶¹⁾

لقد تغير جو العالم وابتهج كما لو كان فى كلمة "پدر جان" تم تكتيف جميع مداعبات الكون، وزحفت جزيئات تلك المداعبات متراقصة فى كل زاوية وركن من فضاء ذلك العالم المظلم المتعفن.⁽⁶²⁾

وتتجلى براعة الكاتبة في رسم صورة الأم عندما تتحدث عن الأم الثكلى التي فقدت طفلها، ففي قصة دلاء ماء ومخلات حبوب تصور حالة الأم حينما ترى جثة أبنها الذى قتل فى الحرب قائلة:

" قبل بضعة أسابيع، قتل طفل جارنا فى المعركة، ويذكر أنهم فى أحد الأيام قد أحضروا جسده خلف باب جارنا وقالوا: طفلك..

وأن زوجة جارنا . والدته . كانت تصرخ عالياً وهى تلعن الأرض والزمان، وتقتلع خصلات شعرها الرمادى قبضة قبضة، ثم احتضنت جسد طفلها وانحنت عليه وهى تئن وتنتحب قائلة شهيدى!"⁽⁶³⁾

وفى قصة الأذى فى الهذيان تصف سبوتى حالة الحزن والألم التى تنتاب الأم عندما تشعر بقتل أبنها، وتتساءل كيف تعرفت الأم على رائحة دماء أبنها التى جفت على أذى الجنود فتقول:

"لا اعرف كيف تعرفت عمتى على دماء رسول التى جفت على الأذى، وضربت على صدرها وشقت صدرها وهى تصرخ مرددة قتلوا رسول ... رسول رسول قتلوه".⁽⁶⁴⁾

وفى قصة تذكرة" بطاقة الهوية" تصور الكاتبة معانات الأم الأرملة التى قتل زوجها وخمسة من أبنائها فى قصف القوات السوفيتية للقرية التى كانت تعيش بها ولم يبق لها سوى ولد واحد فى سن المراهقة، فتضطر إلى مغادرة القرية هرباً به إلى المدينة خوفاً من أن يُقتل أو يتم تجنيده من قبل قوات النظام، وتختبئ به فى غرفة لا تتعد مساحتها خمسة أمتار لمدة تتجاوز العام وثلاثة أشهر، غير أنها كانت دائمة الشعور بالذنب والتقصير من مكوثه فى هذا المكان الذى لا يدخله الضوء وهى تخشى على صحته وعظامه قائلة:

"تجيب الأم مثل كل مرة وبنفس القدر من الشعور الذنب، حتى أضمن لك حياة

أطول، وتستمر كمن يتحدث مع نفسه، عندما كنت ترى الشمس، وكنت ترى الضوء، مضى عام و ثلاثة أشهر و ثمانية أيام وأنت لا ترى الضوء، عظامك سوف تبلى إلى متى ستبقى جالسا هنا ؟ إلى أن تبلى وتتعبن!"⁽⁶⁵⁾

وفى نفس القصة تتحدث عن فزع تلك الأم وخوفها الدائم على هذا الفتى من أن يلحق باخوته حتى اذا ما نامت تنام وعينيها مفتوحتين وغائبة عن الوعي فتقول: " كانت الأم تحلم بعينين مفتوحتين، رأت أربعة أبناء وابنة اصبوا جميعاً بكدمات وماتوا قبل أن يتمكنوا من المشى، ومنذ أن نجا پدر جان وحدة من الموت صار أكثر معزة عندها"⁽⁶⁶⁾.

وتبلغ معانات المرأة ذروتها حينما تتحمل من الأعباء ما لا تطيق وهى لا تتمكن من التعبير عن ما يجول بداخلها من كلمات هى عبء ثقيل جاسم على صدرها وتكاد كلماتها أن تخنقها ولا ينطلق بها اللسان حيث لا يوجد بجوارها من تبوح له، فتتحول الكلمات إلى دموع تنهمر من عينيها فتقول الكاتبة فى نفس القصة: "قلما استطاعت الأم أن تكمل جملها فأغلب كلامها لا تنطق به، بل إن كل كلام الأم يظل حبيس بداخلها، كلما ارادت ان تقول شئ فى هذا الصدد، تبدو وكأن الكلمات قد جابت بداخلها وتأهبت للخروج فتهجمت على فمها، و كأن كل الكلمات قد شكلت كتلة ضخمة وأغلقت حلقها، ثم تحولت الكلمات إلى بغضاء، وإنحدرت من عينيها وتلاشت فى برقعها"⁽⁶⁷⁾.

ومن أجل الحصول على بطاقة الهوية لهذا الفتى تظهر تلك الأم من الشجاعة والمجازفة ما لا يستطيع أشجع الرجال وأكثرهم تهوراً الاقدام عليه، وهى فى سبيل ذلك تتخطى العديد من الصعوبات. فتقول:

"لا أحد يعرف كيف صارت الأم أكثر شجاعة من أشد الرجال الشجعان. ولا احد يعرف كيف عبرت الأم بمفردها الدروب الجليدية والمدقات الجبلية التى تخلو

من البشر وهى مأوى للحيوانات، وتلك التى تخلو من الماء والمسلمين، وأن تصل إلى المنزل الخرب، وتأخذ بطاقة پدر جان من المكان الذى تعرفه⁽⁶⁸⁾.

ولم يقتصر تعبير الكاتبة فى قصصها عن الأم بالمعنى المتعارف عليه والإشارة إلى المرأة الأفغانية فقط وإنما تطرقت بالحديث أيضاً إلى الأم فى عالم الحيوانات والنباتات، فنراها تصور جزع القطّة الأم وموائها الشديد الذى يشبه العويل على قتل صغارها فتقول:

"كان النوم قد فر من عيني وظللت حتى الصباح استمع إلى الصياح المؤلم للقطّة الرمادية اللون التى تبكى وتنوح فى عزاء صغارها.⁽⁶⁹⁾

وتظهر مهارتها فى إضفاء صفات البشر على شجرة الكرم وتشبه احتضانها للعناقيد غير الناضجة بالأم التى تحتضن أطفالها الصغار، وتصور اهتزاز الشجرة إذا ما حاول أحد قطف العناقيد برجفة الأم حينما يحاول أحد أخذ صغارها فتقول:

أقترّب من شجرة الكرم لم ينضج العنب بعد، أخذت الأشجار القطوف غير الناضجة فى حضنها بقوة واحكام، أمد يدي "لأقطفها" فترتجف يدي، تتشبث العناقيد فى الشجرة بقوة، بدا لى أن الشجرة ترتجف، أشعر برجفة الشجرة فى داخلى وارتجفت أنا أيضاً، وارتجفت كل نساء العالم، وفهمت معنى رجفة نساء العالم، فسقطت يدي كيد ميت، وأخذت الشجرة العناقيد غير الناضجة فى حضنها بقوة، وتوارت العناقيد فى احضان الأغصان كالأطفال، فلم استطع قطف العناقيد غير الناضجة من الشجرة، من ذا الذى يمتلك الجرأة على انتزاع القطوف غير الناضجة من الشجرة الأم؟⁽⁷⁰⁾.

وتنتقل الكاتبة فى مجموعتها القصصية من صورة الأم إلى صورة المرأة العاملة، ففى قصة "وللجدران آذان" تتناول الكاتبة أحوال المرأة العاملة والمتقنة التى تعمل فى إحدى الجهات الحكومية، وهى تشعر بالملل من ببطء مرور الوقت فى الهيئات الحكومية فتحاول أن تقضى الوقت فى قراءة الكتب فتقول:

"كانت الساعات فى مكتبنا تمضى ببطء وكانت الدقائق تمر أيضا ببطء، ذات يوم أخذت أحد كتبى معي إلى المكتب، كنت أعيد قراءة كتبى مرات ومرات و جلست خلف مكتبى، واخرجت الكتاب من جيبى بهدوء وأخذت أتصفح أوراقه"(71).

وصورة أخرى تطالعنا بها سيوژمى فى قصصها وهى صورة المرة الريفية فى قصة "الأحذية فى الهذيان " تتحدث عن ذهاب بطلة القصة لزيارة عمته فى القرية يوم الخميس من كل أسبوع لتقضى معها عطلة نهاية الأسبوع فتصور لنا حياة المرأة القروية ، بلغة تقترب من الهذيان ..وربما أرادت الكاتبة أن ترمز لعدم وضوح الرؤية أمام مستقبل المرأة ، فنقول:

" إنه يوم الخميس.. أنا فى القرية ..عمتى تعيش فى القرية، كل صيف آتى إلى القرية، كل خميس آتى إلى القرية أنا أعمل معلمة.

فى الصيف تتألق القرية وتتألأ فى الضوء والألوان، يرفرف قلبي" من هذا التألق واللمعان" أمام منزل عمتى مزرعة للكرم.

تحلب عمتى لبن بقرتها،جلست عمتى فى ظل شجرة، وهى تطعم الدجاج، وإلى جوارها سلة صغيرة مليئة بالببيض"(72).

وفى نفس القصة تصور ملابس المرأة الأفغانية منتقدة الحجابها المبالغ فيه والتي ترى أنه يجعل من المرأة مجرد شبح يصعب التعرف عليه أو تحديد ملامحه، بل انها ترى أن المرأة عندما تتحدث خلف هذه الثياب كأنما تتحدث خلف جدار صلب، وعندما تنظر خلف نقاب الوجه الذى لا يظهر شئى سوى العينين فهى تنتظر إلى العالم من خلف نافذة، أو أنها تقبع خلف أسوار زنزانة قد حبست نفسها بداخلها بل ان كل نساء العالم تقبع خلف أسوار هذه الزنزانة فتقول:

"ترتدى عمتى قميصاً وردياً على جسدها، وتضع الحجاب على رأسها وفوقه برقعة أو اسدال، أنها ترتدى برقعة رمادية اللون وتحتها النقاب، لم أتعرف على

عمتي، تبدلت عمتي إلى شبح رمادي اللون، تتحدث عمتي فلا أفهم حديثها، عندما تتحدث من خلف النقاب تبدو لي كأنها تتحدث من خلف جدار ضخم، وحينما تنظر من خلف فتحات أعين برقعتها، يبدو لي أن عمتي تنظر إلى العالم من خلف نافذة، وكلما أرى عمتي على هذا الشكل يبدو لي أن فتحات أعين برقعتها قد تحولت إلى قضبان حديدية لزنزانة، وأن عمتي تتحدث خلف قضبان تلك الزنزانة، وكل نساء العالم تتحدث من خلف قضبان الزنزان. (73)

ويتضح هنا، تغلب تيار الوعي على اللغة الحوارية، وانعكاس تأثر سبوزمي في تلك القصة بعالم كافكا وفريجينيا وولف (74).

ثم تنتقد أوضاع المرأة الأفغانية وما آلت إليه أحوالها من ضعف وقهر واستسلام، وهي توجه حديثها إلى النساء الثكالي اللاتي يستسلمن للحزن والانتشاح بالسواد والذهاب المستمر إلى المقابر لرى الأشجارها وإلقاء الحبوب للطيور، وهي تتمنى لو أنهن ارتدين ملابس جميلة مبهجة ذات ألوان زاهية وأن يروين زهور حدائق منازلهن الجرداء بدلاً من رى أشجار المقابر، وأن يطعمن بأكياس الحبوب طيور جميلة مغردة بدلاً من طيور المقابر التي تحولت إلى نسور؛ ساعتئذ ستصبح المدينة أجمل ويصير العالم كله جميل فتقول:

" اعتصر قلبي من منظر الفناء الجاف الخالي من الماء والأزهار المحترقة لحديقة جارنا " حينما رأيته " من خلف الباب نصف المفتوح، وفجأة قلت لنفسى: لو أن زوجة جارنا والنساء الأخريات نزعن ذات يوم ملابسهن السوداء، وبراقعهن البيضاء، وأرتدين ملابس ذات ألوان صفراء وخضراء وزرقاء وبرتقالية وأرجوانية وبنفسجية، لو ذات يوم روت زوجة جارنا والنساء الأخريات زهور حدائقهن بدلاً الماء، لو أن زوجة جارنا والنساء الأخريات ذات يوم أطعمن بأكياس الحبوب طيور جميلة صдаحة، فسوف تصبح المدينة أجمل، بل سوف تصبح سائر المدن أجمل بل يصير العالم كله جميل، لو أنه ذات يوم لو أنه ذات يوم ...". (75)

وهكذا نرى أن سپورمى قد جعلت من عبثية الحروب والقتل والرعب أساس نصوصها التي تدفع بالمتلقي إلى التساؤل حول وضعية المرأة الأفغانية المزرية. وجعلت من قصصها أداة للنضال والتمرد وصرخة ضد الظلم والعنف الذي ينهش جسد المرأة الضعيف.

2- تردى الوضع الاقتصادى:

يعد الوضع الاقتصادى أحد الأسس اللازمة لبناء أى مجتمع وهو الكيان الذى يتمثل دوره فى الانتاج والتوزيع والاستهلاك وما يجب توفيره لتلبية احتياجات البشر، وحتى يتحقق الاستقرار الاقتصادى لابد من وجود مؤسسات سياسية وتعليمية وثقافية فى المجتمع كما يستوجب وجود محلات ومصانع وغيرها من الكيانات اللازمة لحياة الانسان⁽⁷⁶⁾.

ويعتقد البعض أن أهمية الوضع الاقتصادى تقتصر على توفير الاحتياجات الظاهرية والمادية للإنسان، غير أن الواقع يؤكد أن اقتصاد أى أمة له بالغ الأثر فى معتقداتها واتجاهاتها الفكرية⁽⁷⁷⁾.

كما أن استقرار الوضع الاقتصادى هو ما يدعم العديد من مقومات البنية التحتية للمجتمع بحيث يتم من خلاله التخطيط للتعليم والثقافة والصناعة وغيرها من المجالات، و المتصفح لمجموعة داشت قابيل يمكنه بسهولة رؤية انعكاس الحالة السياسية والاقتصادية على أفراد المجتمع من خلال تناول الكاتبة لقضايا المجتمع الأفغانى فى قصصها ، فقد ادى الوضع الاقتصادى المتردى فى أفغانستان على أثر الحروب العديدة التى تعرضت لها البلاد إلى انتشار العديد من المشكلات الاجتماعية أهمها الفقر والجهل والتلوث البيئى والحرب الأهلية وغيرها.

الفقر:

يمكن الجزم بأن الفقر هو أشد أنواع العنف والطغيان الذي يمكن أن يتعرض له أى مجتمع من المجتمعات الإنسانية فلا حرية فى مجتمع حرم أفراد من الحياة فى ظل نظام اقتصادى وسياسى وثقافى مستقر مما يترتب عليه انعدام الوعى لدى أفراد هذا المجتمع.

وقد تناولت سپوژمى الفقر فى العديد من قصص المجموعة بصور مختلفة، ففي قصة بطاقة الهوية تورد الكاتبة الفقر فى صورة مسكن صغير تقطنه امرأة فقيرة وابنها واصفةً ضيف المكان، ومحتوياته المتهاكة والمتناثرة فى ارجاء الغرفة وقد امتلاء المكان برائحة العفن الشديدة الذى لا يمكن لبشر تحمله نظراً لضيقه وقذارة محتوياته. فتقول:

"تقلص العالم إلى خمسة أمتار مربعة، وانحسر كل نور وضياء العالم فى بوابة سوداء كثيفة، واختلط الليل والنهار فى ضوء مصباح ازرق، و سريرين مطويين، وكرسى، وموقد، وزجاجة كيروسين " متسخة" ، وأشياء أخرى صغيرة متناثرة هنا وهناك، جعلت فى هذا العالم رائحة عفن غير قابلة لان يتحملها البشر ولا يمكنها الخروج من الجدران الأربعة الصغيرة المغلقة، وقد علق جميع احتياجاته على تلك الجدران الأربعة الصغيرة المغلقة، وشغلت حيز هذا العالم." (78)

وتصف هيئة المرأة الفقيرة وملابسها فتقول:

"نزعَت المرأة حذاءها المطاطى الأزرق الملطخ بالثلج ووضعتَه إلى جوار الجدار، ونفضت عباءة الصلاة الرمادية اللون وعلقتها على مسمار، كان شعرها وعباءتها بنفس اللون." (79)

وتتحدث عن طعام الفقراء وهو الزاد الذى تركته الأم لأبنها قبل أن ترحل حتى يقات به بضعة أيام إلى أن تعود إليه فتقول:

"في صباح يوم الجمعة أحضرت الأم أكياس كبيرة وصغيرة، وبطاطس وزيت وبصل وزجاجة الكيروسين وخبز جاف واسندتهم إلى الجدار، واصدرت آخر تعليماتها إلى پدر جان بأن لا تترك نفسك جائعاً.⁽⁸⁰⁾

وتصور شعور الفقير بالجوع والعجز والخوف فتقول:

مرت عشرة أيام على موعد الأم ولم تأت، كان طعام پدر جان قد نفذ وفي صباح أحد الأيام كان پدر جان مثل وحش جائع عاجزاً يشعر بالخوف.⁽⁸¹⁾

وفي قصة "ترانه استقلال" نشيد الاستقلال تتحدث الكاتبة عن الفقر وسوء الأحوال الاقتصادية للمجتمع من خلال صورة المدرسة الابتدائية ذات النوافذ والأبواب المحطمة، متناولة حال أطفال تلك المدرسة في فصل الشتاء وما يعانون من برودة الجو وأمراض الشتاء ولا يمتلكون أى وسائل للتدفئة وليس لديهم حتى مناديل يستخدمونها لتنظيف أنوفهم من جراء الأنفلونزا فتقول:

"كانت نهاية العام الدراسي، ربما في شهر العنبر أو القوس، لا أتذكر جيداً، كنت في الصف الأول، وكانت النوافذ والأبواب في الفصول الدراسية لدينا مكسورة، وكانت الرياح تهاجم فصلنا عبر الزجاج المكسور، كان شعرنا الممشط وغير الممشط موضع لهجومها، وكنا نرفع أنوفنا الممتلئة بالافرازات "من أثر نزلات الإنفلونزا" لأعلى ورغم علمنا المسبق أنه ليس في جيوبنا وحقائبنا أى منديل؛ كنا نبحث فيها بسرعة ويأس وعندما ينتهى البحث بلا جدوى، كنا نحاول جاهدين أن لا تسيل إفرازات أنوفنا على شفاهنا، ثم نراقب الأطراف من حولنا وبسرعة ومهارة ننظف أنوفنا بطرف رداثنا، حتى نستطيع التنفس لحظة في هدوء"⁽⁸²⁾.

ثم تنتقل من الحديث عن أوضاع المدارس الخالية من أبسط متطلبات الحياة الصحية للأطفال، إلى الحديث عن القرى الخالية من أهم متطلبات الحياة العصرية وهى الكهرباء فالقرية ما زالت تضاء بمصابيح زيتية فتقول:

"ليس في القرية كهباء، حتى الآن في القرية لا يعرفون الكهباء، تخشى عمتي من الكهباء، يُخرج المصباح دخان يجعلني أدير وجهي إلى الطرف الآخر، لا يضيئ المصباح الحجرة بشكل كامل بل نصف إضاءة"⁽⁸³⁾.

وتتحدث عن الكساد الاقتصادي وإغلاق المحلات التجارية وهي تفكر في أصحاب هؤلاء المحلات وما هو مصيرهم فتقول:

"كانوا قد أغلقوا الكثير من الحوانيت، كانت الحوانيت صغيرة، الحوانيت الصغيرة المغلقة تبدو كأنها شخص قد أخفى وجهه بكلماته، فكرت في أصحاب هذه الحوانيت الصغيرة المغلقة، وبدأ لي أن أصحابها قد تحولوا إلى قطرات وغاصوا في باطن الأرض"⁽⁸⁴⁾.

الجهل:

تتحدث سبوتزكي عن ما آلت إليه أحوال العلم والمعرفة في فترة الاحتلال السوفيتي لأفغانستان في حوار لها مع صحيفة جام جم وقد سألها المحاور قائلاً:

ككاتبة كيف عشت خلال الحقبة السوفيتية؟

فأجابت قائلة "حظر النظام استيراد وترجمة جميع الكتب الأجنبية وفرض الرقابة على الكتابات الفارسية الكلاسيكية ولم يسمح سوى بوجود الكتب الروسية التي كانت تترجم من قبل الطاجيك إلى الفارسية وهي ترجمات خالية من الحس الإنساني جعلت من يقرأها يشعر أنها كتبت بواسطة الآلة، وليس من قبل الإنسان"⁽⁸⁵⁾.

وفي قصة للجدران آذان تلخص الكاتبة الخوف من اقتناء الكتب في حوار دار بين اثنين من أبطال القصة قائلة:

"رأيت زميلي في العمل قادم من بعيد وكلما تقدم خطوة كان يقف ويلتفت إلى يساره ويمينه وخلفه وينظر أمامه، ثم وصل إليّ، وتوقف بعيداً عني وفجأة أخرج الكتاب من تحت قميصه، وألقاه بسرعة في البحر، فسألته صائحة، لماذا؟

لم يجبنى، نظرت إلى كتابي كان يطفوا نحو القاذورات ولم يصل إليها بعد
بدا لي أن كتابي يطلب مساعدتي، ولم يجد مني أي مساعدة⁽⁸⁶⁾.

وتتحدث عن الاغتراب الذي كان يعانيه المثقف الأفغاني في بلده

"كانت عينا زميلي تخفى سوء ظن رهيب، ثم تلفت إلى يساره ويمينه وامامه
وخلفه، واقترب برأسه من أذني وسألني بصوت هامس:

هل لديك كتب أخرى؟

لم أجبه وتساءلت: لماذا ألقىت بكتابي في البحر؟

لم يجبنى وسأل غاضباً: هل لديك كتب أخرى؟

نعم

اين تضعينها؟

في منزلي

سأل بهدوء: ألم يراها الجيران؟

لا أعلم .

تفقد الأطراف من حوله بدقة وسأل: هل تعرفين مكان أخبرك فيه بشيء؟

قلت: لا.

حرك شفتيه لا أعلم بكاء أم ضحك وتحدث إلى نفسه قائلاً: في هذه المدينة
الكبيرة، في هذا البلد الكبير، في هذا العالم الكبير لا يوجد مكان يجلس فيه اثنان
سويا يتحدثون. لا مكان . لا مكان..⁽⁸⁷⁾

وتصور حالة القهر والخوف والحزن الدفين الذي كان يعانيه المثقف الأفغاني

فتقول:

"لقد فوجئت أن زميلنا لا يبقى مع من يقرأ كتاب، فسألت على مضض: هل

لديك أيضاً كتب؟

نظر حوله بحرص وقال بصوت خافت: هذا ما أردت أن أخبرك به لقد دفنت
كتبي.

ترقرقت عيني بالدمع وسألته غير مصدقة:

دفنت كتبك؟ كيف يمكن هذا؟

لم يقل زميلي شيء وسحب منديله من جيبه ووضع أمام عينه وبكى، وقد
جذب انتباهي أن منديله مبللاً، فقد كان يبكي مسبقاً.⁽⁸⁸⁾

وهي تشبه الكتب بالأبناء الأحياء مصورة شعور المثقف حين يدفن كتبه،
وكأنه أب شفق يضطر إلى دفن أبنائه الأحياء إلى قلبه أحياء ليحيى بعد ذلك فاقد
الاحساس بالوقت كيف يمضي بل إنه فاقد الاحساس بالحياة من حوله فتقول:

"لقد دفنت كتبي، كتبي هي أطفالي، لقد دفنت أولادي، أنا لا أعرف في أي
شهر أو أي عام دفنت أطفالي، يا إلهي، لقد دفنتهم أحياء، يا إلهي.

وأرتجف صوته، فشعرت برجفته في عمودي الفقري، ثم سألتني زميلي

هل لديك أي كتب أخرى؟

قلت: نعم كثير.

مجنونة، مجنونة.

ثم خفت صوته أكثر وقال:

الليلة تحرقهم جميعاً.

ثم تغيرت نظرته، فلم أعرف إذا كانت تضحك أم تبكي، وتابع: لا لا تحرقهم،
أي ذنب لهم، أنا أيضاً لم أستطع، في البداية أردت أن أحرقهم وذات ليلة في
منتصف الليل، وضعتهم جميعاً فوق بعض. ثم قربت عود الثقاب من صفحة أحدهم

بدا لي فجأة أن كل كتبي كانت قد مدت إلى يدها وهي تصرخ في خوف وفجأة دون أن أدري القيت بنفسى عليهم واحتضنتهم جميعاً فتحولت النار إلى رماد، وفارق النوم عيناى لفترة طويلة." (89)

وتتحدث عن اعتقال النظام الحاكم لمن يقتنى الكتب فتقول:

"كنت أفكر في أمر كتبي كل يوم، أعلم أن زملائي الذين اختفوا ولم يعودوا ثانية لديهم جميعا كتب، واننى يجب أن اخفى وأدفن كتبي في مكان ما." (90)

وعندما رآه جيرانه من خلف النوافذ وهو يحفر لإخفاء الكتب ظنوا أنه يحفر قبر ليدفن فيه أبنائه وأبلغوا الشرطة عنه سألهم المحقق قائلاً:

"هذا أمر غير قابل للخطأ، هل انتم متأكدين أنه لا يريد أن يدفن شيء آخر مثل كتاب أو وثيقة أو أى شيء أخراً أعرفه ؟

قال الجيران أنهم على يقين أننى أريد دفن الأطفال، تنفست الشرطة بارتياح وأعطت الجيران الإذن بمراقبتى ليلاً من خلف النوافذ حتى لا أدفن شيء آخر" (91)

وهكذا نرى أن الأمن يفضل أن يدفن الرجل أطفاله على أن يقتنى كتاب.

التلوث البيئى:

يعد التلوث البيئى واحدا من تبعات تزدى الأوضاع الاقتصادية، فالبيئة هي المحيط الذي يعيش فيه الإنسان ، ويتكون من كائنات حية، ومواد غير حية، والعلاقات المتبادلة فيما بينهما لضمان استمرار الحياة، وتلوث البيئة أنواع عديدة منها: تلوث الهواء، والماء، والتربة، والتلوث الضوضائي، والحراري، والضوئي. (92) وقد تناولت الكاتبة فى المجموعة القصصية نوعين من التلوث هما تلوث الماء والهواء، ينتج تلوث الماء عن الأنشطة البشرية التي تؤدي إلى دخول مواد ضارة إلى المسطحات المائية، مثل: البحيرات، والبحر، والمحيطات، والأنهار، والخزانات، وغيرها. (93)

وفى قصة وللجدران آذان تتحدث الكاتبة عن تلوث الماء فتصور حزن بطلة القصة على تلوث الماء في بحر المدينة التي تقطنها، وتشبه البحر بإنسان يحمل القاذورات على صدره ويخل من منظره و تتعاطف هي معه فلا تضع يدها على أنفها لتجنب استنشاق الرائحة الكريهة فتقول:

"يوجد بالمدينة بحروكلما مررت إلى جوار هذا البحر شعرت بحزن شديد فهذا البحر يقضى أكثر شهور السنة يحترق حسرة على الماء، فليس به ماء وهو ليس أزرق اللون، بل أنه بدلاً من الماء كان يحمل على صدره قمامة المدينة، يخل البحر من سطحه الذي ينثر رائحة العفن في المدينة، كلما مررت إلى جوار البحر أود أن أضع يدي على أنفي، قد فهمت البحر، فهمت خجل البحر، لم أضع يدي على أنفي، كانت رئتاي تمتلئان برائحة العفن كنت اتعفن." (94)

أما تلوث الهواء فهو يحدث عند دخول الغازات الضارة، والغبار، والدخان إلى الغلاف الجوي، مما يحدث تغيرات فيزيائية، أو بيولوجية، أو كيميائية في الهواء، الأمر الذي يؤثر على حياة الكائنات الحية التي تعيش على الأرض. (95)

وفى قصة صحراء قابيل تتحدث الكاتبة عن تلوث الهواء على اثر انتشار رائحة كريهة هي رائحة دماء القتلى قائلة:

" لاحظ أنه كلما ارتفعت الشمس كلما انتشرت في المدينة رائحة كريهة ، إنها رائحة نوع من العفن، ركز الرجل العجوز بحواسه عدة لحظات في رائحة الهواء لقد تعرف على الرائحة لقد كانت رائحة دماء ، تفوح رائحة الدماء من المدينة وقد جعلت الشمس هذه الرائحة أكثر وضوحاً". (96)

ولتلوث الهواء تأثير سلبي على صحة الانسان فغالباً ما يتسبب في شعور الإنسان بالاختناق والإعياء والقيء وتتحدث الكاتبة عن تأثير الرائحة الكريهة للدماء المتعفنة على بطل القصة فتقول:

"وقف الرجل العجوز للحظة وغطى بيده فمه وأنفه، لكن رائحة الدم مرت عبر أنسجة يده ووصلت إلى مشام الرجل العجوز وتملكته حالة من القيء".⁽⁹⁷⁾

وفى قصة الأحذية في الهذيان تحدثنا الكاتبة عن نوع آخر من تلوث الهواء هو التلوث الناتج عن انبعاث دخان القنابل والبارود والتفجير فتقول:

"رائحة البارود تخنق الإنسان، انتشرت رائحة البارود في أرجاء القرية، صرت أعرف هذه الرائحة، أنا خائف من استنشاق هذه الرائحة، ان جسد ي يرتجفت بشدة وفقدت السيطرة على جميع أعضائي، ان رائحة البارود تخنقني، رائحة البارود تخنق كل نساء العالم".⁽⁹⁸⁾

3- المعتقدات والعادات والطقوس :

المعتقدات: هي جزء من التراث المجتمعي تتكون عبر تراكمات زمنية عميقة وتشمل المعتقدات كل ما يؤمن به الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، بها تستدل على شخصية الشعب وطبيعة تفكيره⁽⁹⁹⁾.

والعادات: مجموعة من الأعراف تتوارثها الأجيال لتصبح جزءاً من عقيدتهم، وتستمر ما دامت تتعلّق بالمعتقدات على أنها موروث ثقافي، فهي تعبير عن معتقد معين⁽¹⁰⁰⁾.

أما **التقاليد** فهي مجموعة من قواعد السلوك التي تنتج عن اتفاق مجموعة من الأشخاص وتستمد قوتها من المجتمع.⁽¹⁰¹⁾

الطقوس: مجموعة من الإجراءات يؤديها بعض الأشخاص، وهي تقام لقيمتها الرمزية، ويحدد تلك الطقوس تراث الجماعة المشتركة، بما في ذلك المجتمعات الدينية، ويشير المصطلح عامةً إلى مجموعة الأفعال الثابتة والمرتبطة.⁽¹⁰²⁾

تناولت سبورمي في مجموعة صحراء قابيل العديد من المعتقدات والعادات

والطقوس السائدة لدى المجتمع الأفغاني، ففي قصة للجدران آذان تتحدث عن أحد المعتقدات الخاطئة السائدة لدى كافة الشعوب وليس الشعب الأفغاني فحسب، وهو الاعتقاد بوجود العفاريت والشياطين التي تظهر في الظلام، ورغم أن راوية القصة امرأة عاملة ومثقفة إلا أنها تعتقد بوجود العفريت الضخم الذي يقبع في ظلمة الجبل المحيط بالمدينة ليلاً بل أنها تظن أن الجبل الجاثم حول المدينة هو شيطان متحفز للهجوم على أهلها فتقول:

"قد بدت الجبال لي وكأنها شياطين ضخمة راکعة على اربع حول المدينة ينظرون بحقد متحفزين للهجوم على أهل المدينة أننى اخاف من الجبال"(103)

والجبل هو عفريت يتحرك ويتنفس ويدور حول المدينة باحثاً عن رائحة البشر فتقول:

"بدا لي أن الجبال كانت تتحرك، تتنفس، تنفخ، ومثل العفاريت التي عرفتھا أُمي في أسطورتها انها تتحرك حول المدينة وهي تقول : رائحة البشر.. رائحة البشر.." (104)

أما العادات والتقاليد فقد ترددت في مجموعتها في أكثر من موضع ففي قصة صحراء قابيل تصور عادات الأطفال في العيد وفرحتهم بركوب الأرجوحة والألعاب في الأعياد، بل أن ظهور أرجوحة العيد في الميدان بالنسبة للأطفال هي العيد نفسه فتقول:

"كان الرجل المسن يأتى إلى هذه البلدة في الأعياد فقط، وكانت رؤية الرجل العجوز في ساحة البلدة مع أحصنته الخشبية هي علامة العيد بالنسبة للأطفال المدينة، أو هو العيد نفسه.(105)

وتقول:

"تذكر الرجل المسن أن الأطفال كانوا يتحولون إلى حلقات متحركة من الألوان، الأزرق، الأحمر، البرتقالي، وهذه الحلقات غير موحدة اللون كانت تدور

حول الرجل العجوز بسرعة، محدثين ضجة وصخب، وهم يصعدون على الأحصنة الخشبية، يصعدون وينزلون على الرأس والكتف⁽¹⁰⁶⁾

عيادة المريض من الآداب التي حث عليها الدين الإسلامي الحنيف، وتتحدث الكاتبة في قصة "الأحذية في الهذيان" عن تقاليد المرأة الريفية عند زيارة المريض حاملة معها هدية لا تكلف فيها ولا مغالاة وإنما هي مما ينتجه المنزل الريفي، مصورة تدين المرأة الريفية ومعرفتها بتعاليم الإسلام فتقول:

تستعد عمتي للذهاب وهي تحمل في يدها سلة مليئة بالببيض أسألها: إلى أين أنت ذاهبة؟

تقول: للسؤال على الله.

أسألها: الله مريض؟

تضحك عمتي وتحكي لي قصة: ذهب شخص إلى الله فأعرض الله عنه، فسأل ذلك الشخص: لماذا؟

قال الله: أتيت إلى بابك فلم تعطني من خبزي، ومرضت فلم تعودني، قال ذلك الشخص لله: إنك لم تأت إلى بابي، ولم تمرض.

قال الله: كنت أنا ذلك السائل الذي طرق بابك، و كنت أنا جارك المريض الفقير.

ثم تحمل عمتي السلة الصغيرة المليئة بالببيض على رأسها وتذهب لعيادة الرب.⁽¹⁰⁷⁾

وهنا تشير الكاتبة إلى قول المولى عز وجل في الحديث القدسي:

"عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا ابْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُوذُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلَانًا مَرِضَ فَلَمْ

تَعْدُهُ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدَّتَهُ لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ؟ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطَعْمُكَ فَلَمْ تُطْعِمْنِي، قَالَ: يَا رَبِّ وَكَيْفَ أُطْعِمُكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ اسْتَطَعْمَكَ عَبْدِي فَلَانَ، فَلَمْ تُطْعِمْهُ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ أُطْعِمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ، فَلَمْ تَسْقِنِي، قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقِيكَ؟ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدِي فَلَانَ فَلَمْ تَسْقِهِ، أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلِكَ عِنْدِي. "صحيح مسلم (108)

ومن عادات المجتمع الأفغانى زيارة القبور وتصوير سپورثى المرأة التى تتشح بالسواد وتذهب كل يوم جمعة إلى المقابر حاملة دلو ماء ومخلالة من الحبوب لتنثرهما على القبر قائلة:

"ومنذ ذلك اليوم ، كانت تلبس رداءً أسود وبرقعاً أبيض، وتنثر دلو من الماء ومخلالة من الحبوب على القبرفى كل يوم جمعة، حتى تشبعت التربة الجافة والمقبرة العطشى من المياه، وتنادى على الطيور لتناول الحبوب." (109)

وفى موضع آخر تقول:

"القت النسوة اللاتى يرتدين ملابس سوداء وبراقع بيضاء بانفسهن على قبور مزينة بشكل يدعو للشفقة وهن يبكين بأنين مكتوم، كما القت زوجة جارنا بنفسها أيضاً على قبر مزين بشكل مثير للشفقة وبكت بصمت وخلصه، ثم جلست النساء ذاوت الملابس السوداء والبراقع البيضاء إلى جوار القبور وافرغن الدلاء، وتشبعت بالماء تربة المقابر الجافة الجداء، ونثرن مخلالات الحبوب فى كل مكان ودعون الطيور إلى مأدبة الحبوب، كانت الحبوب فى كل مكان، ولكن ما من طيور موجودة، فلم يكن هناك أى طائر." (110)

كما صورت سپورثى فى قصصها بعض الشعائر الدينية فتحدثت عن الصلاة

قائلة:

"ان عمى تصلى، تقف متجهة إلى القبلة، وقد لفت حجابها حول رأسها، وهى تحرك شفيتها الكرزية اللون، وتقرأ متممة، اننى اعرف ماذا تقرأ، وتنحنى ثم تجلس ثم تضع جبهتها على الأرض، ثم تنهض مرة أخرى، وتقف عاقدة يديها، ثم تنحنى مرة أخرى وتجلس وتضع جبهتها على الأرض، ثم تنهض مرة أو مرتين أو عشرة أو مائة مرة لا أعلم، ثم تجلس على ركبتيها وترفع يدها إلى السماء وتتلو أشياء لست أعلم ماذا تريد." (111)

وهنا نرى أن الكاتبة لم تذكر المسميات المعروفة لطقوس أداء الصلاة فلا تقول ركوع وسجود ودعاء، وانما استخدمت ألفاظ أخرى كمن يجهل كنه الصلاة، فنقول تنحنى وتجلس وتضع جبهتها على الأرض وتتلو أشياء.

أوضاع الأيتام:

تحدثت سبورثى فى مجموعتها القصصية عن وضع الطفل اليتيم مصورة عدم تقبل المجتمع له نظراً لسلوكه المشاغب، والعنيف مع الأطفال والحيوانات أيضاً، فالأمهات حين يرينه يمسن بأيدي أطفالهن مانعين إياهم من اللعب معه حتى لا يصيبهم منه أذى فتقول:

"كان يعقوب الطفل الأكثر إثارة للشغب فى زقاقنا، وعندما كانت تراه الأمهات كن يمسن بأيدي أطفالهن بشدة، ويهمسن فى آذانهم أن لا يلعبوا مع يعقوب.

يعقوب صبي فى السابعة أو الثامنة من العمر، كان والده قد انفصل عن والدته ورحل، وتوفيت والدته أيضاً فى حادث وانتقل ليعيش مع رجل مسن وإمرأة مسنة هما جده وجدته، كان يعقوب يتعامل مع الأطفال بعنف، حتى لو رأى قطعة أو كلباً فى الزقاق قد يقتله بصخرة أو عصا. (112)

4- الغزو السوفيتي لأفغانستان:

يعد الغزو السوفيتي لأفغانستان طامة كبرى في تاريخ العالم الإسلامي بوجه عام وتاريخ أفغانستان الحديث بوجه خاص، ولقد اتبع الاتحاد السوفيتي خلال غزوه لأفغانستان سياسة الأرض المحروقة وذلك بواسطة غارات جوية مكثفة على أجزاء واسعة منها خاصة الأراضي الزراعية ومرافق الدولة المختلفة بهدف تدمير أكبر جزء من البلاد، وقد أشارت التقارير حول جرائم الجيش السوفيتي والنظام العميل في كابل عن حصاد الأيام الأولى للجيش الأحمر وقد تمثلت في سقوط ما يزيد عن مائة وخمسين ألف قتيل من المدنيين الأفغان وكلما شن السوفييت غارة على قواعد المقاومة بالدبابات والطائرات القاذفة للقنابل أعقبوه بهجوم على القرى الأفغانية وبيادة قرى بأكملها وممارسة المذابح الجماعية ضد النساء والأطفال والعجزة.⁽¹¹³⁾

وقضية الغزو السوفيتي من القضايا التي تناولتها الكاتبة سيوژمي في مجموعتها القصصية على نطاق واسع وفي أكثر من قصة ففي قصة "الأحذية في الهذيان" تتحدث عن جرائم الجيش الأحمر في إحدى القرى الأفغانية مصورة كيف أغارت الدبابات على القرية وسحق الجنود بأحذيتهم كل ما وجدوه في طريقهم واصفة تصاعد الأدخنة بسبب احتراق القرية وحالة الرعب والفرع التي عمت الأرجاء، فالكل يصرخ ويتنغيث وبطلة القصة تجرى في فرع بأقدام حافية محاولة الهرب من أصوات التفجير تنتشبت بعمتها التي انهارت هي الأخرى بعد أن قتل الجنود أبنها الوحيد، فتحاول البطلة إغلاق الباب بإحكام غير أنها لا تقوى ويقتم الجنود المنزل وهم يسحقون كل شيء بأحذيتهم الملطخة بالدماء فتقول:

"لقد قصفوا القرية بالقنابل، صار الفضاء بلون الدخان، وحل الدخان مكان النجوم وضوء القمر في السماء. وسمعت أصوات عن بعد، الأصوات ترتفع أكثر وتقرب كثيراً، إنها أصوات صراخ، الصرخات ترتفع أكثر شخص ما يطلب المساعدة، أشخاص يطلبون المساعدة، في القرية جلبه وضوء.

سأبدأ بالركض نسيت حذائي عند الباب إن قدمي عاريتين.

الزئير يرتفع أكثر فأكثر أسمع أصواتا غريبة كأن شيئا ضخما ارتطم بشيء
ما وانفجر، الأرض تهتز، أتمسك بعمتي، كم هي نحيلة عمتي. أشعر بعظامها
ترتعث، وهي تصيح:

رسول ... رسول.

رسول هو اسم ابنها إنه خارج المنزل.

أين رسول؟⁽¹¹⁴⁾

تصرخ عمتي يمتزج صراخها مع صوت صراخ الآخرين، أذهب إلى أعلى
وأصعد إلى السطح، القرية مضادة، أضيئت القرية بلهب ملعون، القرية قد أحرقت
ونُهب مزرعة الكرم وفوق أشجار الكرم مركبات عملاقة مثل حيوانات ضخمة
ووحوش ضارية تزار في غضب، اعتصر العنب تحت عجلات المركبات.

أنظر من الباب خارج بوابة الفناء أرى الأحذية إنها تأتي إلى الأمام. تتقدم
أكثر، تقترب، تقترب أكثر، إنها الشرطة، تصلبت خلف الباب، وصلت الأحذية خلف
الباب، أحذية ملطخة بالدماء.. الباب يهتز، إنهم يدفعون الباب من الخلف، لقد
أمسكت الباب وحدي بإحكام حتى لا يفتح، البوابة تهتز، أنظر في رعب، لقد تم
فصل البوابة عن الإطار، وانفصل الباب المغلق عن إطاره بسبب قوة الضغط. تسقط
البوابة بصوت مرعب، الصوت المفرع لسقوط البوابة يزلزل القرية والإقليم وجميع
الكائنات، سألقي جالسة عند البوابة المحطمة، كم هو مؤلم الجلوس عند بوابة
محطمة، تدخل الأحذية الملطخة بالدماء إلى الفناء تتقاطر الدماء من الأحذية.⁽¹¹⁵⁾

ثم تصور حال القرية بعد بعد الهجوم الدامي عليها فالأبقار تدر دماً بدلاً من
اللبن وأشجار الكرم محملة بأعضاء البشر بدلاً من قطوف العنب، وبطلة القصة
مصابة لا تستطيع البقاء في القرية وتقرر الهرب إلى المدينة فلا تجد ما يحملها

سوى قدماها المتعبتين، غير أن المدينة لم تكن أحسن حال من القرية فعندما تصل إلى بوابة المدينة تجدها أيضاً محطمة كل البوابات محطمة فقد تم تدمير المدينة أيضاً، وأصبحت مدمرة خاوية من كل شيء سوى من رائحة البارود والدماء فتقول:

"تضع عمتي وعائها النحاسي تحت ضرع البقرة، أسمع صوت شخيب اللبن، إن صوت صب اللبن في الإناء مألوف وممتع، وفجأة تقف عمتي، ويبدو وجهها مريعاً، ثم تلقى بالإناء على الأرض، وتضرب بكلتا يديها على رأسها. أنظر إلى الوعاء، ان الوعاء مليئ بالدماء، تدر البقرة الدم بدلا من الحليب، أرى أن ضرع البقرة يقطر دماً. وفي أشجار الكروم بدلا من القطوف الخضراء، تم تعليق أعضاء أجساد البشر. اليد والقدم والرأس، وبدلا من رائحة الأوراق الخضراء يصل إلى أنفي رائحة الدم المتعفن." (116)

"أهرب من القرية إلى المدينة، وسوى قدماي لا يوجد شيء آخر يحملني إلى المدينة.

أصل إلى بوابة المدينة البوابة محطمة أياً كانت البوابة فهي محطمة، كل البوابات محطمة أمر عبر البوابات المتهدمة، إن المدينة خاوية، ورائحة البارود ورائحة الدماء تملأ المدينة أيضاً." (117)

وكانت الحرب الأهلية⁽¹¹⁸⁾ إحدى تبعات الغزو السوفيتي لأفغانستان وقد ذكرت الكاتبة أن الأمة الأفغانية تم إجبارها على هذه الحرب من قبل القوى العظمى، الولايات المتحدة وروسيا، والتي وجدت في أفغانستان مكاناً جيداً لشن حرب باردة، وكان الأفغان هم ضحايا هذه المعركة ولقد استغلت القوى العظمى معتقدات الشعب الأفغاني وغضبه ضد المحتلين بشكل سيئ لقد جعلوا منه أداة أيديولوجية لا علاقة لها بمصالح بلدهم بحيث تستمر الحرب بين الأخوة وقد أخذت أبعاد أخرى مثل الحرب العرقية واللغوية. (119)

وقد تركت هذه الحرب بالغ الأثر في نفس الكاتبة وانعكست صورتها على قصصها بشكل جلي وهي ترى أن كل من تورطوا في هذه الحرب هم ضالون أو مضللون، ففي قصة "صحراء قابيل" تتحدث عن بلدة تم تدميرها وسلبها بالكامل على يد هؤلاء الضالون وهي تطلق عليهم مسمى "قابيل" كناية عن القتل والشر المطلق فهم يقتلون الأبرياء من الأطفال والنساء كما يتقاتلون فيما بينهم فتقول:

"سأل الرجل العجوز: ماذا حدث للمدينة؟ ما هذه الرائحة من الدم؟ ولمن هذا الصوت؟ نظر الرجل الأسود النحيل إلى السماء، وإلى الأرض، ثم قال كأنما يحكي إلى الله :

جاء من هم على شاكله قابيل من شمال ومن الجنوب، من شرق الغرب، وضلوا رجال المدينة. لقد استولى قابيل على المدينة، ومزق الضالون إخوانهم... وقتلوا أمهاتهم وكان الدم، والدم، ورائحة الدم لا تزال حتى الآن... ورأت الشمس هذا الدم... ورأتها السماء و الأرض وشربت الأرض الدماء دون أن تتزلزل، أصبحت المدينة ملجأً كبيراً لأيتام.. أطفال المدينة لم يصبحوا شباب بل صاروا شيوخ مسنين.. رأت الشمس الأطفال المسنين.. ورأت السماء.. والأرض أيضاً رأت ولم تتزلزل." (120)

وهي توجه الإتهام إلى الأرض بإشتراكها مع القتل وإخفاء جرمهم بشرب دماء الضحايا فتقول:

"لطالما كانت الأرض رحيمة، وفجأة أصبحت شريكا لـ قابيل، وكلما قتلوا، أخفت الأرض " جرم" شركائها دون أن تهتز." (121)

وتصور ما آلت إليه أحوال المدينة التي تعرضت للسلب والقتل من قبل المتطرفين وقد تحولت منازل المدينة إلى مقبرة جماعية فخلف كل نافذة مغلقة يوجد جثة انسان قتيل وتحولت أنهار المدينة وبحرها الكبير إلى مجرى للدماء بدلاً من

الماء، والقتلة والفئات الضالة يركضون في الظلام خائفين من بعضهم البعض
يسلبون كل ما يجذوه قائلة:

"وكان أبواب ونوافذ المدينة قد بنيت ليتم إغلاقها. لم يبق سوى الجدران،
تحولت المنازل إلى مقبرة، وخلف كل نافذة مغلقة كانت هناك جثة انسان بشعر
أبيض، وعينان مفتوحتان وفم مغلق، ولم يكن ما يجري في أنهار المدينة ماء، بل
كانت دماء، وفي البحر الكبير للمدينة، لم يكن هناك ماء، بل كانت دماء، وكانت
الدماء ولم يكن الماء. كان كل من قابيل ومضللو المدينة يخشون من بعضهم
البعض، إنهم يركضون فرادى في الظلام من الخوف والخجل ويسلبون كل ما في
المدينة بجشعهم، بقيت المدينة خاوية سوى من رائحة الدم، إن المدينة تنوح
وتنتحب." (122)

والحرب تترك في نفس الإنسان حالة من الرعب والرغبة، وفي قصة دلاء ماء
ومخلاوات حبوب تصور الكاتبة بطله القصة فتاه مرهفة الشعور ويبدو لها أن
الكائنات تختبئ خوفاً خلف البوابات والجدران وهي تمشي بتمهل وحذر لأن تحت
كل خطوة تخطوها يوجد قبر به إنسان قد قتل فتقول:

لا أعرف لماذا للحظة كان لدي هذا الشعور بأن كل الموجودات كانت تختبئ
خوفاً خلف البوابات خلف الجدران، مشيت خطواتي بحذر شديد، وكنت أضع قدمي
بحذر، وكانت عادتي منذ سنوات أن أمشي بحرص فمئذ سنوات وأنا أظن، أن تحت
كل خطوة قبر وفي ذلك القبر قتيل. (123)

ومن أبشع الجرائم التي اقترفها عملاء الروس في أفغانستان، قيامهم بجمع
الشباب والصبية من المنازل والشوارع والمدارس بالقوة وتحت تهديد السلاح وجعلهم
تحت تصرف الروس ليشكلوا دروعاً بشرية لجيوش الروس ويكونوا أمام دباباتهم ضد
إخوانهم المسلمين وفي حال الإمتناع عن الحرب والعودة يكونوا هدفاً لخناجر الروس،

كما أجبروا عدداً من الأطفال والصبية إلى الانضمام إلى هيئات حزبية وعسكرية واستخباراتية مقابل مبالغ تافهة من النقود⁽¹²⁴⁾.

وفي قصة بطاقة الهوية تصور الكاتبة حالة شاب في الخامسة عشر من عمره أوصته أمه بأن لا يخرج إلى الشارع حتى لا يراه الجنود ويأخذونه إلى غير رجعة، ولكن مع غياب الأم وخروج الفتى للبحث عنها يراه ثلاثة من الجنود فتتابة حالة من الذعر والفرع محاولا الهروب غير أنه لا يستطع الفكاك من قبضتهم ويتم تجنيده عنوه تقول:

"بينما يمشى بهدوء، ويفكر في وصايا أمه، أن لا يراه الجنود، ويطلبوا منه بطاقة الهوية، خشية أن يأخذوه بعيدا، وفجأة وقعت عيناه على ثلاثة جنود، يحملون أسلحة كبيرة لامعة على أكتافهم وفي أقدامهم أحذية سوداء لامعة، فتببس پدر جان في مكانه كما لو كان مسحورا، وكأن دمائه قد توقفت في عروقه، وكما لو أن سوائل باردة ومحرقة قد فارت من فتحات من أنفه وأذنيه، استجمع كل قوته ليدير وجهه ويركض، فأدار وجهه لكنه لم يستطع الركض، كما لو أن أقدامه قد وقعت في فخ خفي فرأه الجنود."⁽¹²⁵⁾

ويرى الفتى المجند أهوال لا يمكنه تحملها فيحاول إغماض عينيه ليتجنب رؤيتها غير أن ما يراه يسرق النوم من عينيه وتراوده الكوابيس في النوم واليقظة وتصيبه حالة من الصرع تجعله يركض صارخاً. فتقول:

"حلقوا رأس پدر جان، ووضعوا عليها قبعة كبيرة، وألبسوه بدلة جندي، وعلقوا بندقية كبيرة لامعة في كتفه، ووضعوا في قدميه حذاء أسود براق، رأى پدر جان الأشياء في هيئة الجندي، وشعر بالخوف من رؤيتها، رأى الماء، رأى النار، رأى رجالا بدون رؤوس، وأخرى بلا أجساد. رأى طفلا في المهد أكلت الكلاب الجائعة نصفه، في البداية أغلق پدر جان عينيه بيديه وانحنى على الحائط ليتجنب

ما لا يمكنه رؤيته، ثم بعد ذلك بدا له أنه يرى ما لم يكن من المفترض أن يراه ، حتى وعينيه مغلقتان، ولقد جافاه النوم، ان پدر جان لم يعد ينام من الخوف، كان يقضى الليالى جالساً وعيناه مفتوحتان، وفيما بعد كان يرى فى النوم و اليقظة ، رجالا بلا رؤوس، ورؤوس بلا أجساد وأطفالا أكلت الكلاب نصف أجسادهم يركضون جميعاً خلفه، فيبدأ بالصراخ والركض." (126)

وفى قصة الأحمية فى الهذيان تتحدث عن أطفال آخرين تم تجنيدهم من أجل المال فأصبحوا فى هيئة جنود الاحتلال فتقول:

أرى أطفال المدينة هنا وهناك. أقرب من الأطفال، تيبست مكانى من الخوف، يرتدى الأطفال أيضاً أحمية الجنود فى أقدامهم، أحمية كبيرة ، أحمية ملوثة، ويلقون الخناجر فى خصورهم، صارت أعينهم خضراء، وصفراء وزرقاء، تبدلت أعينهم بقطعة حجرية صلبة، وكأن هذه العيون قد نسيت انتماءها للبشر.

اننى أخاف من هؤلاء الأطفال الذين يرتدون أحمية كبيرة ملوثة، أخشى هذه الأشياء الحربية التي تحولت قلوبها إلى حجر بسحر الطموح (127)

وهكذا نرى أن الكاتبة قد تمكنت من رسم صورة دقيقة للمجتمع الأفغانى بكل تفاصيله من أشخاص وأحداث ومشاهد طبيعية وتميزت صورها بالوضوح والصدق وقد برهنت بذلك على أن تفرد الكاتبة لا يعتمد على غزارة إنتاجها بل على التعمق فى معاشية ذلك المجتمع وثبر أغوار النفس البشرية فركزت على العالم الداخلى للإنسان بتعقيداته فى مواجهة حقائق الحياة، كما استبدلت الكاتبة أسلوب السرد باستخدام شخصيات تتحدث عن نفسها ومزجت بين السياق العام لقصصها مع أحداث المجتمع.

المبحث الثاني

صورة المجتمع في مجموعة "كهاني سفر مي" الأردية

أولاً: المجتمع الباكستاني

المجتمع الباكستاني هو مجتمع شرقي قديم، له جذور ضاربة في أعماق التاريخ، وأغلبته من المسلمين، كما أنه مجتمع محافظ باعتباره مجتمعاً شرقياً من جانب، ومجتمعاً مسلماً من جانب آخر، وهذا يعني أنه مجتمع متمسك بعاداته وتقاليده، حريصاً على تطبيقها على أرض الواقع، وساعد على هذا أنه مجتمع قبلي أيضاً، يعتمد في نظامه الاجتماعي على القبلية والعائلة الكبرى ثم الأسرة⁽¹²⁸⁾، وفي باكستان العديد من القبائل أو العائلات الكبرى ذات الشهرة التاريخية الممتدة مثل قبيلة "راجبوت"، وهي قبيلة كبيرة منتشرة في أرجاء شبه القارة الباكستانية الهندية كلها، ولهذه القبيلة ماض عريق، وكانت لها سيطرة على مناطق شاسعة من البلاد في القديم تحكمها، وأبناء هذه القبيلة مشهورون بشجاعتهم وفروسيتهم، وأيضاً قبيلة "مغل"، و"أعوان"، "آرائين" وغيرهم، وكل منهم يختلف أبنائهم في الشكل واللغة والعادات والتقاليد والثقافة والملبس والمأكول والمشرب، ويتركز كل منهم في مناطق محددة وواضحة المعالم داخل باكستان، ويعتز أبناء كل عرق بعرقه، ويثور له مما قد يؤدي في بعض الأحيان إلى نشوب صراعات قومية بين أبناء هذه الأعراق⁽¹²⁹⁾.

كما تقوم باكستان على النظام الطبقي فهناك الطبقة الغنية والتي تتمثل في الرأسماليين أصحاب الثروة والإقطاعيين ملاك الأراضي ورجال الدولة، والطبقة المتعلمة وهم فئة قليلة في المجتمع، والطبقة الدنيا والتي تشمل الفلاحين والعمال وأصحاب الحرف البسيطة، تعاني هذه الطبقة من السخرة والقهر والفقر الشديد، ويتسبب

ذلك في إنعدام للمساواة الاجتماعية والشعور بالظلم والدونية لدى الطبقات الفقيرة، بالإضافة إلى فئة كبيرة تعيش تحت خط الفقر . فالجتمتع الباكستاني مثله مثل باقي مجتمعات العالم الثالث والدول النامية يعاني من مشكلات كبيرة سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو دينية، فضلاً عن الصراعات العرقية الداخلية⁽¹³⁰⁾.

إلى جانب ذلك فقد برز في العشرين سنة الأولى بعد قيام باكستان ارتفاع واضح في تكاليف المعيشة، في الوقت الذي كانت متطلبات المواطن العادي تقابل بإهمال متزايد؛ فعمد الجميع إلى المطالبة بإلحاح ، بنصيبهم من المكاسب الاقتصادية الناجمة عن سلسلة الخطط الخمسية المتعاقبة، والثروة المتزايدة للأمة التي ظلت حتى ذلك الوقت محصورة في أيدي قلة قليلة من أبناء الباكستانيين، وكان من الطبيعي أن تتأدى باكستان منذ قيامها بالمبادئ الإسلامية التي تتأدى بالمساواة والعدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل المتساوي للثروة⁽¹³¹⁾.

أما من الناحية السياسية (في القرن الحادي والعشرين) فلقد تولى "نواز شريف" (132) رئاسة الحكومة عقب انتخابات عام 1997م وبقي في منصبه إلى أن أطاح قائد الجيش الجنرال "برويز مشرف"⁽¹³³⁾ بحكومة "شريف" المدنية بعد خلاف بينهما ، فحلّ البرلمان وأعلن حالة الطوارئ في البلاد ، كما اتهمت حكومة "مشرف" "نواز شريف" بالخيانة العظمى فتمّ نفيه إلى المملكة العربية السعودية، وأعاد "مشرف" بانقلابه هذا الجيش إلى سدة الحكم، ولقد عارض الغرب هذا الانقلاب وقاطع حكومة "مشرف" بدايةً مما أدى إلى آثار اقتصادية مدمرة على بنية الاقتصاد الباكستاني المنهك أساساً ، حيث استلم "مشرف" الحكم يقارب 32 مليار دولار .

ثم تغير موقف الغرب من "مشرف" وحكومته بعدما أسهم بشكل كبير في الإطاحة بنظام طالبان في أفغانستان، ووافق على تحويل الأراضي الباكستانية إلى قاعدة حربية لضرب الجار الأفغاني وكلّ من يتعاطف معه من أبناء باكستان، وخاصة أهالي منطقة القبائل المتضامنة تاريخياً مع الأفغان، مما أدى إلى غليان

الشارع الباكستاني ومعارضته سياسات مشرف المتعاونة مع القوات الأميركية وكان على رأس المعارضين حينها الجماعة الإسلامية⁽¹³⁴⁾.

بعد اغتيال "بينظير بوتو" (135) رئيسة حزب الشعب الباكستاني، جرت انتخابات عام 2008 ليفوز فيها حزب الشعب بأغلبية المقاعد، ويتولى "يوسف رضا جيلاني" (136) عضو الحزب منصب رئيس الوزراء.

وفي 18 أغسطس 2008 استقال "برويز مشرف" من منصبه كرئيس للبلاد، بعد تهديده بتوجيه اتهامات بالفساد، وتولى بعده الرئيس الحالي "آصف علي زرداري" (137)، وتم تنحية "يوسف رضا جيلاني" عن منصبه كرئيس للوزراء بقرار من المحكمة العليا الباكستانية في يونيو 2012م، كما أن مشاركة باكستان في الحرب على الإرهاب كلفتها 67.93 بليون دولار، وآلاف الضحايا، وحوالي 33 ملايين نازح⁽¹³⁸⁾.

وهناك عدم استقرار سياسى يتمثل فى الاضطرابات الداخلية ونمو النزعات الانفصالية، وخوض باكستان ثلاثة حروب مع الهند، كل ذلك تسبب فى تدهور الوضع الاقتصادى فى البلاد، خاصة مع الإفراط فى الإنفاق على المؤسسة العسكرية على حساب القطاعات الاجتماعية الأخرى، وكل هذه الأسباب قد أثرت كثيراً على المواطن الباكستانى فزادت رقعة الفقر وزادت معاناة الشعب⁽¹³⁹⁾.

كما لا ننسى الجرح الغائر بين باكستان والهند بسبب الانتهاكات التى حدثت أثناء تقسيم شبه القارة، والحروب الباكستانية الهندية (1965م، 1973م)، والنزاع المستمر على كشمير، كل هذا كان سبباً فى بعض المشكلات الاجتماعية وأهمها عدم قبول فكرة زواج كلا الطرفين من بعضهما البعض.

كل ما سبق أثر على الوضع الاقتصادى للبلاد، وكثرت المشكلات الاجتماعية التى يعانى منها المجتمع الباكستانى منها: الفقر، والجهل، والتفكك الأسرى، وتعدد

الزوجات، وتأخر سن الزواج، ومشاكل الريف، والانحراف الأخلاقي، والبطالة، والفساد، والاعتراق، والتحرش، وغيرها.

وستتناول الدراسة بعض هذه المشكلات منها: قضايا المرأة، أوضاع الأيتام، استقطاب الجماعات المتطرفة للشباب، وتردى الوضع الاقتصادي مما أدى إلى الفقر والجهل، وبعض العادات والتقاليد.

ثانياً: ملخص القصص

1- "آه كو چابئی اک عمر اثر ہونے تک: آہ تحتاج عمراً بأكمله ليزول أثرها":

تحكى القصة عن الجد "حيات خان" الذى يبوح لحفيده "ضيا" بسر ظل يخفيه طوال حياته ، ويقر بأن هذا كان سبباً في إبتلاء الله تعالى له، بحيث تضربه الأحزان دائماً ولا تكتمل له فرحة. يقول الجد بأنه كان يعيش فى بيت صغير مع والده وثلاث أخوات بعد أن ماتت أمه، وأن والده كان يعمل موظفاً وكان حريصاً على الكسب الحلال وعلي توفير الحياة الكريمة لهم ، إلى أن جاء تقسيم الهند وباكستان، فهاجروا مع من هاجر إلى باكستان تاركين بيتهم، وأثناء سفرهم شاهدوا أهوالاً من العذاب والإهانات ، وتم اغتصاب أخواته ؛ وعند وصولهم إلى باكستان وعند بئر سحيق جداً، تنبعث منه أصوات العقارب والثعابين، ألقى بأخواته الثلاثة، رغم حبه الشديد لهن، الواحدة تلو الأخرى في البئر، ثم بدأ يعمل مع والده فى استصلاح الأراضي، وتزوج ورزقه الله بولد وبنتين، ولكن بسبب هذا الذنب الذى لا يُغفر والذي يشعر بأن الله ينتقم منه بسببه، مات ابنه الوحيد والد "ضيا" بسكته قلبيه، و تعمل ابنته الأخرى بالسينما، كما تعمل حفيده عارضة للأزياء، وفى نهاية القصة ينظر إلى السماء طالباً العفو من الله ، فيرى أخواته يمددن إليه أيديهن ويحتضنه ضاحكات، ثم يموت⁽¹⁴⁰⁾.

2- "باته ميرى خالى ربه: يدای خاویتان"

تحكى القصة عن رجل غنى ينفق كل ثروته على الفقراء والأعمال الخيرية عسى الله أن يرفع عنه البلاء بدعائهم له، حيث أنه كان شاباً فقيراً وسيماً، وقع فى حب فتاة غنية، وصنع لها سحراً أسوداً للتزوجه، وبالفعل تم الزواج ولكن لم تثجب منه، فحرمه الله تعالى من نعمة الأطفال بسبب هذا السحر الذى صنعه فى أول حياته، لذا ينفق كل ماله على الفقراء وهو خالى اليدين⁽¹⁴¹⁾.

3- "تجهى سوچتے ربه: اُظل أفكر فيك"

تحكى عن طيبة أحبت شاباً وتزوجته وأنجبت له طفلاً، ومنذ أن أنجبت تركت الطفل عند أمها وتأبى العودة إلى منزل الزوجية، فالطفل ترعاه أمها بينما هي تواصل عملها في المستشفى وتسافر لحضور المؤتمرات، وترى أن زوجها لديه نزعات حب الامتلاك، بينما هي تريد منه أن يحترم عملها، وهى ترى أنه بإمكانها أن تتحمل أعباء الحياة وحدها وتتخلى عنه، وفى النهاية تجد نفسها مرهقة متعبه ووجهها شاحب، فتدرك أن حب زوجها لها هو سبب نضارة وجهها وهو سبب السعادة والفرحة التى تثبت فيها النشاط، فتعود إلى منزل الزوجية⁽¹⁴²⁾.

4- "رنگ سیاہ: المشتاق للألوان"

تحكى القصة عن زوج وزوجه لم يرزقا بأبناء، فيقوما بتبني طفلة صغيرة من الملجأ، ويحبونها كثيراً، وبعد ذلك يرزقهم الله بولد وبنتين، ثم تموت الزوجة فتقوم الابنة الكبرى بالاهتمام بهم ورعايتهم، فلم تتزوج وكانت معها مربية تساعدتها فى أعمال البيت، ومات والدهم وكان قد أبلغ أبنائه عن قصة أختهم الكبرى حتى يوفوها حقها، ولكن حدث العكس وعاملوها معاملة سيئة، وانكروا الجميل وكانت زوجة أخيها تريد أن تنقلها إلى غرفة الخادمة فجاء شاب يحفظ جميلها وهو ابن الخادمة التى كانت تعطيها مال لى تعلم ابنها، الذى صار عنده بيت وكتبه باسمها رداً لجميلها

معه وتزوجها وانتقلت الى بيتها، ولكنها لم ترتدى اللون منذ وفاة أمها غير الأبيض والأسود فطلب منها زوجها تغيير اللون فشعرت أنها مشتاقة للألوان⁽¹⁴³⁾.

5- "كوئے والا سوٹ: فستان العرس"

تحكى القصة عن شخص يدعى عبد الصبور وهو رجل متوسط الحال يعيش هو وزوجته فى بيت، وليس لديهم أطفال، ولكنه يحب أن يجمع العجائز ومن هم بلا مأوى من الشوارع، عنده فى جمعية خيرية، ويقدم لهم كل ما يحتاجون إليه من مأكّل وملبس ومكان نظيف يعيشون فيه وهم يقومون بتنظيف المكان ويهتمون به وعمل الطعام والشراب، وفى يوم وجد امرأة عجوز تجلس على رصيف فى موقف سيارات الأجرة تتبع بعض الأغراض المستخدمة ومنه فستان عرس قديم، فأخذها وبدأت تحكى قصتها بأنها علمت أخوتها الصغار وكبرتهم وزوجوها، دون رغبتها، من رجل أكبر منها عنده مرض مزمن وهو الربو ومات بعد بضعة ساعات من العرس، لذا ظلت محتفظة بفستان العرس حتى يكون راض عنها عند الله⁽¹⁴⁴⁾.

6- "زودرنج: الغاضب"

تحكى القصة عن شابين يتيمين يعيشان معا فى مسكن واحد، أحدهما سريع الغضب، وذلك بسبب ظروف الحياة القاسية التى عاشها فقد مات والده وتركته أمه وتزوجت وأخذ عمه ميراثه ووضع فى ملجأ، وكان يحب بنت عمه كثيراً، ولكن كان والدها يرفض زواجه منها والمجتمع ينظر إليه على أنه ولد من الحرام، ولذا كان سريع الغضب وقال لصديقه إذا رفضت حبيبته أن تهرب معه ويتزوجها سوف ينتحر، وبالفعل رفضت حبيبته هذا، لذا لم يعد إلى البيت مرة أخرى⁽¹⁴⁵⁾.

7- "بيوه: أرملة"

تحكى القصة عن سيدة أرملة توفى زوجها وترك لها طفلين، وحاولت الاعتماد على نفسها فعملت واجتهدت حتى دخل طفليها الجامعة، وهى أصبحت مديرة، وكان

عندها خادم فى المكتب عنده ثمانية أطفال توفاه الله، شعرت السيدة بالألم الشديد وتذكرت الفترة العصيبة التى مرة بها بعد موت زوجها، فقررت أن تساعد زوجته، فأرسلت لها موظفا من المكتب بمرتب شهرى لها وبعض الأغراض، ولكن تعتقد أن هذا غير كافٍ لأنها غير متعلمة ومعها أطفال، ففكرت أن تحضرها معها المنزل تعيش هى وأطفالها تخدمها ويكون الأطفال تحت رعايتها فأمرت السائق أن يذهب معها عقب صلاة الفجر إلى بيت الخادم فشاهدت الموظف المكلف بتوصيل المال والأغراض لها يخرج من بيتها فحاول أن يختبئ منها لكنها رآته وواجهته بالسؤال عن سبب مجيئه الى هذه الأرملة الفقيرة فتلعثم وحاول الكذب، لكن السيدة قالت له إما أن تتزوجها وأحضر المأذون اليوم وإما أن أسجنك، ويأتى من يعطف على زوجتك من بعدك⁽¹⁴⁶⁾.

8- "جنت دو قدم پریس: الجنة على بُعد قدمين"

تحكى القصة عن شاب وحيد يعيش مع والدته، ووالده مات في انفجار قنبلة أثناء عبوره هو ومجموعة فى الطريق ليس لهم أى ذنب، وكانت ابنة خالته تعيش معهم فى البيت وكان بينهما موعد بالزواج ، وهو يدرس فى جامعة مرموقه ولكنه فجأة تغير وكان دائما ما يفكر فى الجنة ويسأل والدته كم تبعد الجنة فتقول له على بعد قدمين وتحكى له قصة أعادتها عليه أكثر من مرة، ولكنه انضم إلى جماعة اراهابية واقنعوه بالجهاد فى سبيل الله بأنه لابد ان يفجر نفسه فى سوق كبير، وأثناء الذهاب مع رفاقه الذين يرتدون أحزمة ناسفة، شاهد أمه وحبيبته في نفس السوق، فهاتف أميره وأخبره أن أمه دخلت السوق الآن فماذا أفعل؟ قال له عليك إتمام العملية التفجيرية، فغضب الولد وطلب من رفاقه مغادرة المكان، وفجروا أنفسهم فى جراج بعيد عن السوق وبعيد عن الزحام ليتسبب فى أقل خسائر فى الأرواح⁽¹⁴⁷⁾.

ثالثاً: صورة المجتمع من خلال القصص

قدمت الكاتبة صوراً عديدة من قضايا المجتمع الباكستاني التي تعبر عن تفاصيل الحياة الاجتماعية، فالمجتمع الباكستاني مثله مثل باقي مجتمعات دول العالم الثالث يعاني كثيراً من المشاكل والأزمات الطاحنة التي تؤثر سلباً بشكل مباشر على كل من الرجل والمرأة، ومن هذه المشكلات والقضايا الفقر والأمية والمرض والإقطاع والطبقية والتلوث البيئي والمخدرات والبطالة والفارق الضخم بين الطبقات وارتفاع العنوسة وغيره⁽¹⁴⁸⁾.

فتسرد الكاتبة في كل قصة قضية اجتماعية تتخللها معاناة إنسانية، منها ذكر قضايا المرأة، أوضاع الأيتام، استقطاب الجماعات المتطرفة للشباب، وتردى الوضع الاقتصادي مما أدى إلى الفقر والجهل، وبعض العادات والتقاليد وهي كالتالي:

- قضايا المرأة

تُصيب الآثار السلبية المترتبة على الأزمات والعادات والتقاليد السيئة الرجل والمرأة في باكستان، إلا أن آثارها أعظم على المرأة، ونلمس ذلك في أسلوب التربية والتعامل داخل البيت، فيطلقون على الفتاة "برايا مال: أمانة الآخرين" أي أنها أمانة في بيت أهلها إلى أن يأخذها زوجها، فينعكس ذلك في عدم اهتمام جزء من المجتمع الباكستاني بالبنات قدر اهتمامه بالولد، بخاصة من ناحية التعليم⁽¹⁴⁹⁾، كما أن أهل العروس هم الذين يتحملون النصيب الأكبر من نفقات الزواج من الأثاث المنزلي، والأجهزة الكهربائية، وغيرها⁽¹⁵⁰⁾، لذا قد يعتمد البعض إلى حرمان بناتهما من الميراث عن طريق إشراك أولادهم الذكور في ممتلكاتهم بشكل رسمي، فتكون الأراضي الزراعية والمصانع والعقارات وما إلى ذلك باسم الذكور، وبالتالي لا يحق للبنات المطالبة بحقوقهن، ويحدث أحياناً أن يعتمد الأخوة الذكور إلى إخفاء أسماء البنات من إعلام الوراثة أو يتم إجبار البنات على التنازل كتابياً عن حقهن في الميراث⁽¹⁵¹⁾.

وبالرغم من كل هذا حققت المرأة في المجتمع الباكستاني مكانة مرموقة لنفسها، وارتقت مناصب عليا في البلاد، ولكن واجهت العديد من المصاعب فعبرت عنها الكاتبة؛ فتحدثت عن تعليم المرأة، والمرأة العاملة، والأرملة، وتأخر سن الزواج، وذكرت ذلك من خلال أحداث بعض القصص، كما أنها أفردت قصة كاملة للمرأة العاملة لتعبر عن متاعب الحياة التي تواجهها، وقصة أخرى للأرملة سواء كانت متعلمة أو جاهلة.

فتذكر الكاتبة في قصة "بيوه: الأرملة" المتاعب التي تواجه الأرملة بعد موت زوجها سواء من ناحية تربية الأبناء بمفردها أو من ناحية الأعباء المالية وتذكر مشاعرها وأحسيسها، ونظرة المجتمع لها، وتذكر أيضاً الأرملة الفقيرة غير المتعلمة كيف يستغلها الرجال وأيضاً نظرة المجتمع لها؛ فتحدثت عن مشاعر الأرملة بعد وفات زوجها فتقول: "بموت نديم والذهاب إلى منزله شعرت وكأنني غرقت في أعماق الماضي ضيق منزلة ووحدة تلك المرأة بدأت تحطمني وتمزقني من جديد، وحدتي بدت كالروح الضالة التي تجول في المنزل و كيف كنت كالمجنونة بعد موت زوجي؟ تبدل ليلى و نهاري لكن أخوتي ساندوني فهم أخرجوني من ضيقي ولم يبكوا في أحضاني بصوت عال، لكن عندما احتضنوني شعرت بالحياة وظلوا يقولون لي اهتمي بأولادك وتعاملي معهم بحب واستعدي للصمود في مواجهة المشاكل لذلك تأهلت للذهاب للمكتب وتوصيل الأولاد للمدرسة، وكانوا يعتقدون أنني امرأة تخاف الوحدة ولا أستطيع مسايرة ظروف الحياة الصعبة بمفردي لذلك أحضروا خادم شريف لي ولطفلي، كنت في تلك الفترة أجمع بكائي لكنهم كانوا يشعرون بي فمن يعلم أن المنزل سيكون كالقبر هكذا بدون زوج، ومن يدري بعدد الذين يريدون أن يصنعوا لأنفسهم مكاناً في قلب تلك المرأة و منزلها وهم ليسوا من ذوي المال ولا المكانة وفي مثل تلك الأمور إذا أرادت المرأة كسب نفسها في مكانها التقليل من الأذى إلى حد ما والحفاظ على شرفها وعزة نفسها بصعوبة وإلا.."(152).

والبعض يرى أنه لابد أن تتزوج الأرملة فتقول: "يقال أنها ستتزوج على رغبة أهلها يدور هذا الحديث منذ الأمس" هذا الكلام أحزنني كثيراً لكنني رأيت الجميع يثرثرون بهذا الكلام بمنتهى البساطة" (153).

كما تذكر الكاتبة أن الموظفين في العمل يذهبون إلى العزاء من أجل رؤية زوجة صديقهم المتوفى فتقول "وشعرت أن رجال المكتب يأتون بحجج و أعذار ليروا زوجة نديم الأرملة الشابة" (154).

وتتحدث الكاتبة عن معاناة الأرملة في تربية الأبناء بعد وفاة زوجها فتقول: "بعد وفاة زوج فاطمة واجهت عدة مشاكل مع أبنائها الوحيد، فلقد قامت بتربية الماعز بصعوبة شديدة حتى أستطاع أن يصبح إنساناً ناجحاً يحقق جميع أحلامه، ودرس في كلية مرموقة." (155).

ثم تذكر قوة الأرملة المتعلمة التي تستطيع أن تواجه الحياة فتقول: "في طريق الحياة جاء الكثير من الخاطبين وادعو الحب وأقسموا ووعدوا بإفاء قسمهم لكن ياللمساكين كانوا يثبتون زيف وعودهم. نحن نساء متعلمات أيضاً ولا نثق بأي أحد وربما نحترق من الوحدة إلا أننا لا نجعل أحداً يستغلنا أو يمثل لنا نقطة ضعف" (156).

وتقول لوأن رجلاً آخر، غير الأب، قام بتربية الأولاد فغالباً ما تكون تربيته غير ذات جدوى: "أولادي الآن ما شاء الله يعتمدون على أنفسهم و تعلموا جيداً أيضاً، فأنا أشكر الله كثيراً على ذلك وأعتقد أنني إذا كنت قد تزوجت فربما لم يكن تعليم و تربية أولادي جيدة بهذا الشكل، لأن أي شخص آخر لن يكون مخلص مع أطفالنا كإخلاصنا لهم" (157).

بينما تذكر على الجانب الآخر الأرملة غير المتعلمة الذي ترك لها زوجها خمسة أطفال ودخل قليل ، فيستغل أحد الموظفين ضعفها وقلة حيلتها ويذهب إليها

في الخفاء ليشبع رغباته ،وهي تسايره خوفاً من أن يقطع عنها الزاد والمال، رغم أنه مفوض من العمل لسد احتياجات أبنائها، وعندما اكتشفت ربة عمله هذه الخيانة حكمت عليه إما بالسجن أو الزواج منها والأرملة المسكينة لا حول لها ولا قوة فتدل على ضعفها وقلة حيلتها وتعرضها لإنتهاكات وترسخ نظراً لظروفها فتقول: "نعم نعم يا سيدتي أنه أنا قد جئت لأعطي الأطفال أفطارهم" وبدأ يتلعثم وأنا كنت ارتجف أيضاً ثم قلت "ألك المرأة الضعيفة أصبحت سببك للذهاب لمنزل نديم؟! ومن يأتي لتناول الإفطار والغداء أيضاً" حدقت إليه بكل كراهيه فاضطرب قائلاً "لا يا سيدتي أنها امرأة شريفة"، قلت وأنا ناظرة إلى وجهه: "ستزوج من تلك المرأة الشريفة إذاً"، ضم يديه وبدأ يتوسل إلى قائلاً: "سيدتي، زوجتي وأولادي وصهري سيقتلاني"، قلت: "فلتقرر أنت الآن نهاية ذلك الأمر يا شهزاد ولا تلعب لعبة القط و الفأر تلك فاتق الله". بدأت أتحرك فأزداد هو توتر و قلق ثم قال: "وشرفي يا سيدتي" تحركت يدي من قبل أن يكمل جملته فبدأ يبكي ثم قال: "سامحيني يا سيدتي أرجوكي تلك المرأة ليست من مستواي أرحميني فأنا أخدمك من عدة سنوات"، قلت: "مستواك!، اللعنه، ستزوج من تلك المرأة أو ستذهب إلى السجن"، وبدأ الناس يخرجون من منازلهم هنا وهناك والمنازل كانت متصلة ببعضها البعض، لذا لم يكن هناك مفر، ثم قلت "فلتقرر سريعاً"، "ستذهب إلى السجن و تطرد من العمل و سيذهب أحداً لمنزلك لتناول الفطور يا سيد شهزاد" كنت أضغط على حروف الكلمات لفظاً لفظاً قبل أخراجه، ظللت صامته بعض الوقت وظل هو يرمقني بنظرات مستعطفة وأنا لنتظر القرار لكنه ظل في صمته فأزدادت شجاعتي حتى أنني قلت وأنا ذاهبة للجلوس في السيارة "غني بابا رتب لهذا الزواج الليلة"، ظل صامتاً للحظات ثم تنهد ووافق على قراري". (158).

أفردت الكاتبة قصة كاملة للمرأة العاملة لتعبر عن متاعب الحياة التي تواجهها، بين تحقيق أحلامها وبين زواجها وما تقتضيه تقاليد الزواج من واجبات منزلية

وأسرية، فعرضت الكاتبة هذه القضية من خلال أحداث قصة "تجهه سوچته ربه":
 أظل أفكر فيك"، فذكرت أن فتاة تعمل طبيبة أحببت شخصاً وتزوجته ولكن بعد
 الزواج ظهرت المعاناة بين عملها كطبيبة ولابد لها من المبيت في المشفى يوم في
 الأسبوع وحضور مؤتمرات خارج البلاد، وبين حياتها الزوجية ورعايتها لزوجها وتحمل
 مسئولية رضيعها الذي تتركه عند أمها ولا تريد أن تعود لبيتها بسبب أن أمها ترعى
 وليدها، وتوضح كيف أن زوجها ملّ من هذه الحياة وهي أيضاً متعبة ومنهكة،
 فتقول: "أنا سأذهب وأمكث عند أمي وبعد يومين سأذهب إلي بعثة الأطباء الأجنبية
 بإسلام آباد ولذا سأذهب من بيت أمي إلي إسلام آباد. اتصلت بإرسل وأخبرته
 وقالت: "أسفه لكن كان المجرى ضرورياً"، "اضطرت للذهاب بدون إخبارك؟" سأل
 إرسل بأسلوب شكوى خفيف فخلجت ولكن قالت بأسلوب متمرد "لا تعقد الأمور
 من فضلك وكن متفتحاً" هو ظل صامتاً لكن في المساء ذهب من شقته إلي اسلام
 آباد "أنا لا أستطيع البقاء بدونك"..... هي ضعفت وقالت: "ربما حبك ضعيف
 يا إرسل، أنت لا تثق بي، أنت تريد تقييدي بالمنزل"، "ما تفعلينه ليس صحيحاً"
 وظل هو ثابتاً ثم قال بلهجة متعبة: "ما تفعله أنت أيضاً خطأ" ظلت تتكلم بحدة.
 في صباح اليوم التالي عاد إرسل وعادت هي بعد يومين، وبعد العودة إلي المنزل
 تذوقا مرارة الحياة بل أن هذه الحياة المرة بدأت تصبح حامضة وأكثر مرارة ولا طعم
 لها ويوما بعد يوما بدأت مثل هذه المشادات الكلامية⁽¹⁵⁹⁾.

وتذكر في موضع آخر من نفس القصة أنها عندما أنجبت وليدها ظلت لفترات
 أطول في بيت أمها ولا تريد العودة لبيتها فتقول: "وبسمة انجبت "وليد" في بيت أمها
 وقد كان إرسل دائماً يهرول حتي يراها هي وابنه وكان يفتخر بنصيبه وكان يأتي
 عدواً يومياً وبعد مرور شهر بدأت تختلق الأعذار حتي لا تذهب إلي المنزل.. "هيا
 بنا نذهب يا زوجتي فقد حل الخراب بمنزلنا"⁽¹⁶⁰⁾.

ثم تتحدث الكاتبة على لسان البطلة بما يدور داخل كل امرأة عاملة من صراع

داخلى بين أحلامها وعملها وبين مسؤوليتها كزوجة وأمومتها، ووضع البيوت فى الماضى والوضع الآن فتقول: "عندما كان الرجل مسئول عن المرأة فكانت المحبة متوفرة فى كل مكان ، والكلام العذب كان هو السائد ، وكانت الامور تسير على هذا المنوال وكانت كل الامور مليئة بالحب...الان نحن نعمل بأنفسنا وتكسب النساء أموال أكثر من الرجال ونستطيع تحقيق كل أمانينا القلبية وإكمال كل أماننا وطموحتنا، ونستطيع الإعتناء بأنبائنا بدون الرجال وإستغلال المرأة اليوم لم يعد سهلا ومن ثم يستخدم بعض الرجال الضرب أو العنف وأحيانا يفتعلون دراما الحب ولكن مرأة اليوم لا تحتاج هذا لأنها غير منغلقة علي نفسها." (161).

ثم تقدم الكاتبة الحل فى نهاية القصة وهى خلاصة بأن حب الرجل للمرأة هو الذى يعطيها القوة والصلابة على تحمل كل هذه الأعباء فبدون الحب تجد المرأة نفسها شاحبة اللون متعبة تائهة فى الحياة ولكن الحب يعطيها الطمأنينة والراحة والقدرة على مواصلة متاعب الحياة فلا أحد منهما (الرجل، المرأة) يستطيع أن يعيش بدون الآخر فتقول: " أشعلت الضوء ثم نظرت ولم تكن تستطيع التعرف علي شكلها وصار وجهها شاحباً من الدموع "يا الهي ! لقد كان ارسل يمنحني الوان محبته وأنا" كيف يمكنني العودة إلي بيت ارسل "وظلت تلف وتدور في كل مكان وتمسك بالهاتف وتنتظر اتصال ارسل لقد كان يتصل يوميا وكانت بسملة تنام ولا تسمعه وأصبحت الساعة الان الثانية صباحاً وهي تمسك بالهاتف وتعصره بيدها عصرًا ثم اتصل وظل كلا الطرفين صامتان وبعد فترة من الصمت كانت كلمات ارسل قد تعبت وكان خائفاً أن تكون كلامته المليئه بالحب بلا ثمنوماذا تقول هي ؟! كم أن امرأة اليوم قوية لا تحتاج إلي الرجل لكن الحب لم يسمح لهذه العلاقة أن تنكسر فعندما يحل الحب في دم المرأة ويجعلها جارية وبالفطرة تصبح المرأة هكذا تنزع من كل الدنيا وتضم إلي أطراف ثوب الأمومة. وكل هذه المعجزات الحب تكمن في "سواء أكان ليل أو نهار أظل أفكر فيك" غمغت بسملة ثم بدأت تبكي بأنفاس مختنقة" (162).

ثم تحدثت الكاتبة عن الأخت الكبرى ودورها في المنزل؛ حيث أن الأخت الكبرى تحظى بمكانة كبيرة في العائلات الباكستانية، الأمر الذي دفع الكاتبة بأن تذكرها بدور الذي تقوم به وتحمل أعباء البيت سواء في سن صغير أو كبير، فذكرتها في أكثر من موضع، فنقول في قصة "رنگ سياه: المشتاق للألوان": "وكانت تؤدي أعمال الثلاث أخوة بحق تنيمهم وتوقظهم وتكوي ملابسهم وتطهو طعامهم وتشعر أنهم ما زالوا صغاراً مع أن الثلاثة صاروا شباباً الآن، ولم تشعر بهذا إلا عندما أطلعها شاه ويز برغبته بالالتحاق بالجامعة، فنظرت للمرأة بدهشة وقالت: "يا الهي! لقد مر وقت طويل جداً" وأخذت تجمع كتل شعرها الأبيض" (163).

وتذكر في قصة "گوڑے والا سوٹ: فستان العرس" مسؤولية الأخت الكبرى في تحمل أعباء البيت وتربية أخواتها وأهمال نفسها وسوء معاملة أخواتها لها بعد أن تقدم بها العمر فتقول: "كنت أخت وحيدة على أرعت أولاد رباني والذي بكل حب ودلال وكانو ناس عجيبين فلم يكن هناك مال كافٍ للطعام والشراب لكن مع الوقت عمل أخوتي المتعلمين في الدكاكين فتحن الحال المعيشي للمنزل، ثم مع الأيام توفت أُمِّي فجأة أثر نوية قلبيه ولظلم القدر أصبحت فتاة وحيدة مسؤلة عن اطعام وتنظيف ملابس خمسة رجال بالمنزل وكنت غير مدركة لما يحدث حولي وبدأ الوقت يجري في منزلنا وأصبح هناك أزواج أخوة وأطفال وظهر الشعر الأبيض في رأسي، شعرت بالضيق وشعرت كأنني مُحاصرة، قالت لي صديقتي سأرسلك إلى دبي لتبتدي عن أهلك لأنهم لن يهتمون بك أو بزواجك. "ما قالته صحيح لكن لم يحدث معي هذا لقد قرر أخوتي زواجي بعجوز لا أعرفه لكنني لم أريد الزواج ولم يكن لدى النية لذلك. لكن فمن سينفق على من أربعتهم .. فتزوجت وقرب زوجي على الموت لأنه كان مريضاً بالربو." (164)

- تردى الوضع الاقتصادى مما أدى إلى الفقر والجهل

بسبب تردى الوضع السياسى والاقتصادى فى باكستان انتشر الفقر والجهل والتلوث؛ تعتبر مشكلة الفقر من أخطر المشكلات التى تواجه الدول النامية، وذلك لتعقد هذه المشكلة من حيث أسبابها والآثار المترتبة عليها وسبل مواجهتها والحد منها، فالفقر يمثل الضلع الأول فى ثالوث التخلف (الفقر - الجهل - المرض)، وأبشع الجرائم التى تحدث فى المجتمع اليوم من قتل وغيره يكون الفقر هو الدافع الرئيسى لها، وذلك إما لإشباع الفقير لحاجاته الأساسية من مأكّل ومشرب وملبس وتلبية للغرائز، أو للحقد والكراهية من جانبه على الأغنياء الذين يتمتعون بشتى أنواع النعيم، أما عن مفهوم الفقر فى أبسط تعريفاته أنه: "حالة معيشية لا يستطيع الفرد فى ظلها الحفاظ على مستوى لائق للمعيشة، يوفر له القوة والقدرة المادية ويهيء له وللمن يعولهم التكيف الاجتماعى المطلوب"⁽¹⁶⁵⁾.

وهو ما عبرت عنه الكاتبة فى أكثر من موضع فى القصص وبأكثر من صورة، فنرى صورة من صور تردى الوضع الاقتصادى حيث تعبر عنها بالإضراب العام فى المستشفيات الحكومية بسبب ضعف المرتبات التى يتقاضاها الأطباء والتى لا تكفى لسد رمقهم هو وأولادهم، فيضطرون للإضراب عن العمل داخل المستشفى فتعبر عنه الكاتبة فى قصة "تجهى سوچت ربه: أظل أفكر فىك" الذى توضح حالة المرضى وحالة الأطباء فى المشفى الحكومى فتقول: "وكل الأطباء يفكرون فى حقوقهم ومكاسبهم المادية، المشفى مليئ بمرضى يتأوهون ويرتجفون ويكون من الألم، أما الأثرياء يأخذون مرضاهم إلى المستشفيات الخاصة، وهناك تنسى المكاسب المادية وينسى الإضراب عن العمل والأطباء يأخذون أتعابهم أضعاف"⁽¹⁶⁶⁾. وتعبر إحدى الطبيبات التى توضح حقوق أصحابها فى الإضراب عن العمل وأيضاً الحفاظ على حقوق المرضى رغم الضيق والمصاعب الذى يمرون به فتقول فى موضع آخر من ذات القصة: "أنا أقوم بعملى، ولا أستطيع أن أقول

شيئاً عن الآخرين فإن لديهم الكثير من الدلائل لإقناعنا بكلامهم وإن موقفهم قوي ونحن مع رفقاءنا، ولكن نحن الآن كمجموعة من الأطباء لا نقول أن مطالبنا أهم من حياة مرضانا، نحن وأصدقائنا أيضاً نقوم بإضراب منظم ويكون عرض مطالبنا بطريقة آمنة⁽¹⁶⁷⁾.

ثم تجسد الكاتبة صورة أخرى من الفقر والجهل المنتشر في المجتمع فتعبر عن وصف المحلات والكساد التجاري فتقول في قصة "كوّثي والا سوّث: فستان العرس" فتقول: "ثم نظرت خارجاً فبدأت المدينة بحال سيئ، توجد دكاكين الفاكهة في كل مكان لكنها تبدو مهجورة، فلا يشتري أحداً الفاكهة غير الذين معهم فائضاً من المال "فأمي كانت تقول عليك ملء البيت بالخبز والملابس والشاي أما الفاكهة لا تأتي بها إلا إذا كان معك مال أكثر من حاجتك.. وإن لم تستطع فقل للأطفال ان التفاح ليس بجيد في هذه الأيام والبرتيال يشبه المطاط والمانجو تسبب مرضاً جلدياً و الموز أفضل من الجوافه .. لذا أترك الفواكه وكل الخبز فهو أكثر إشباعاً .. لهذا لا ينمو داخل الأطفال أي نوع من الطمع أو الشراهة ولا ينظرون للأشياء بحسرة"⁽¹⁶⁸⁾.

"كنت مندهشاً تماماً يا له من مجتمع عجيب ربما أكون لصاً أو سارقاً أو نصاباً ويمكن أن أكون كاذباً تماماً يا لهم من ضعاف ومساكين كلهم ضعفاء الإيمان، بائسين، جهله ويشبهون الحيوانات في عيشتها كما يتراءى للجميع، فأحوالهم سيئه للغاية يشربون المخدرات وينامون على الأرض ويتناولون طعام الصدقات، كلاب شرسة يعتبرون المرأة سلعة، أناس مهملون يغيرون عقيدتهم ويتحولون عنها في ثانية فقط بدون فهم أو تفكير"⁽¹⁶⁹⁾.

وتصور شكل من أشكال الفقر والجهل في قصة "بيوه: الأرملة" بأن البستاني الذي توفي رجل فقير وعنده ثمانية أولاد وتتسأل البطلة لماذا ينجب الفقراء الكثير من الأطفال رغم فقر الحال فتقول: "لكنه المسكين عنده ثمان أولاد" قالها غني

بتأسف شديد حتى امتلأت عروقي بالحزن والغم. "لماذا ينجب الفقراء الكثير من الأولاد؟ .. يا الله! ماذا سيحدث لهم الآن؟"، لقد شعرت بالألم الشديد حقاً⁽¹⁷⁰⁾. ثم تستكمل الكاتبة القصة بوصف بيت هذا الرجل الفقير الذي عنده ثمان أولاد وهي تتعجب كيف لرجل يعيش في غرفة واحدة أن ينجب الكثير من الأولاد فتقول: "الأمر العجيب أن منزل نديم كان مكون من غرفة واحدة كان في أحد جوانبها موقد و بعض الأواني الملقاه وثلاث أو أربع قطع من الأثاث التي كانت واقفه لأن كثيراً من النساء جالسين على الحصير المفروش تحته"⁽¹⁷¹⁾.

وهذا ناتج عن الجهل الذي يعيش فيه أغلب أفراد هذه الطبقة من الفقراء الذين ينجبون الكثير من الأولاد لكي يكونوا عوناً لهم فيؤدى ذلك إلى أنهم يدفعون بهم إلى العمل لكي ينفقون على البيت في سن صغير جداً.

كما ينتج أيضاً عن تردى الوضع الاقتصادى التلوث البيئى والذي عبرت عنه الكاتبة في أكثر من موضع وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر موضع في قصة "كوٹے والا سوٹ: فستان العرس" فتقول: "كنت أسير على الرصيف أفكر في أمور مختلفة عندما تعثرت قدماي بقطعه من القماش فنظرت إلى قدمي وجدت خمار مفصل ملقى على الأرض وأصبحت في حيرة شديدة، فنظرت بتمعن حولي فقد كان المكان غريب ذو رائحة كريهة ومتسخ به رجال حمقى يضحكون بأسنان صفراء قذرة وكان يجلس على الرصيف أيضاً أناث مشبوهة وقد تعثرت بإحداهن وكنت على وشك السقوط حينها لكني لم أسقط"⁽¹⁷²⁾.

– العادات والتقاليد

كل مجتمع يرتبط بالعادات والتقاليد التي يعترف بها وتندرج داخل ما يسمى بالعرف المجتمعي، باكستان من البلاد التي تكثر فيها العادات والتقاليد التي ورثها الباكستانيون بإعتبارهم جزءاً من بلاد شاسعة متنوعة الأجناس والأعراق والأديان واللغات، فمن هذه المعتقدات التي ترتبط بالعادات منها:

تذكر الكاتبة في قصة "كوّے والا سوٹ: فستان العرس" أن زيارة المقابر كل يوم خميس لمدة تسعة أيام يرزقك الله بأولاد، فنقول ذلك على لسان الأم: "كانت أُمي سيدرا تقول أنه يجب عليك زيارة المقام كل خميس لمدة تسعة أيام بانتظام حتى يباركك الله بطفل، ودائماً ما كانت تقول مثل تلك المهاترات" (173).

تذكر الكاتبة في قصة "باتھ میرے خالی ہیں: یدای خاویتان" عادة مجتمعية خاطئة يعترف بها أهل شبة القارة وكثير منهم مازال مقتنع بها حتى اليوم؛ وهي الذهاب إلى العرافين أو الدجالين لقضاء حوائج الناس، وهذه العادة معترف بها في باكستان فهناك العراف أو الساحر الذي يسخر جن أو يسترجع أرواح موتى وهم منتشرون يقضون حوائج الناس ويقرؤون الطالع (174)، فتذكر الكاتبة أن هناك عراف يصنع سحراً أسوداً يذهب إليه أهل القرية فيقضى حوائجهم، فنقول: "ساحر يصنع السحر أسود، أنا أيضاً كنت أذهب إليه مع غلمان القرية لأخذ التعاويذ فيبدأ يومي بالتغير" (175). فيعترف البطل بأنه يذهب إليه ليأخذ التعاويذ التي يتبارك بها، وفي موضع آخر من نفس القصة تستكمل الأحداث ويقول أنه ذهب إلى العراف ليصنع له سحر حيث أنه فقير ولا يملك شيء غير أنه وسيم ويريد أن يجعل محبوبته الجميلة الغنية تحبه وتتزوجه فتقول: "وذهبت إلي رشيد بابا وقصصت عليه قصتي من البداية إلى النهاية والنار التي تحرقني فابتسم وربت علي كتفي مواسياً، وظللنا جالسين لعدة ساعات يُلقني بعض التعويذ ثم أعطاني بعض التعاويذ (حجاب)، لدفنها تحت شجرة في المقابر وحينها سيطير قلبها ويأتي إلي" (176). ثم تذكر الكاتبة أثر هذا السحر على محبوبته أن صارت مريضة وهزيلة شاحبة لا أحد يعلم ما بها وقد عجز الأطباء عن علاجها فتقول: "كانت مريضة بشكل كبير ولونها باهت وأعين هائمة، وشعر بلا رونق، واستغرقت بعض الوقت للتعرف عليها، لم يفهم أي من الأطباء ماه نور ونحن جميعاً قلقون عليها وتعب والديها فماذا يفعلون بالنهاية وماه نور ابنتهم الوحيدة وقد جمعوا لها الآلاف من الثروة لكن

كل هذا لا ينقذ ماه نور⁽¹⁷⁷⁾. وعندما تحقق ما تمنى ووافقت محبوبته على الزواج منه وهى فى هذه الحال من المرض، أحس بفعلته الشنيعة وشعر بالذنب تجاه المسكينة، فأراد أن يذهب ويبطل مفعول هذا السحر الأسود الذى صنعه لها ولكنه ندم بعد فوات الآوان فمات العراف ونسى المكان الذى خبئ فيه السحر، فنقول: "هربت من هناك كالمجانين وذهبت إلي المكان الذى خبئت فيه تعاويذ العفنة وأخرجتها وسقطت علي أرض المقابر القاحلة وطلبت من الله تبارك وتعالى أن يشفي ماه نور أن يغفر لى هذا العمل ويطيل بعمر ماه نور. وذهبت كالمجنون إلي بيت رشيد بابا ولكن؛" لكن ماذا. ماذا فعل رشيد بابا" اضطرب غفران ثم قال شاهد مرزا بصوت مكسور منخفض (كان رشيد بابا قد مات)⁽¹⁷⁸⁾. ثم تذكر الكاتبة فى موضع آخر من نفس القصة أنه من المعتقدات الشائعة عندهم أن الذى يصنع السحر الأسود لا يرزقه الله بأولاد فتقول الكاتبة على لسان الأم: "إن نحس السحر الأسود أثر علي حياتي وحرمت من نعمة الأبناء. يا غفران! لقد أكد الأطباء أننا أصحاء تماماً ولكن لم أنس مقولة أمي أن من يضع سحرا أسود يحرم من نعمة الأبوة وأنا حرمت منها وعلى الرغم من كل شئ فيداي خاويتين"⁽¹⁷⁹⁾.

من المعتقدات الدينية التى يحتثا عليها الدين الإسلامى وتحت عليها جميع الأديان هو رفع البلاء بالدعاء؛ فتذكر الكاتبة فى أكثر من قصة التوجه إلى الله بالدعاء لرفع البلاء والمغفرة فتقول فى قصة "باته ميرى خالى هيس: يداي خاويتان:" "يصحبك دعاء الكثير من الناس والدعاء هو أفضل طريق لرفع البلاء وسوف يغفر خطأك بلا شك فلا تيأس"⁽¹⁸⁰⁾.

وتذكر الكاتبة أيضاً فى قصة "آه كو جابئى اك عمر اثر هونى تك: آه تحتاج لعمر ليزول آثارها" فتأكد على رفع البلاء بالدعاء فتقول: "يا الهي! اعف عني، ارحمني، ارحمني، فأنت الواحد القهار، الغفار، مولاي اعف عن خطأي أنعم علي ابني الوحيد بالحياة"⁽¹⁸¹⁾. وفى موضع آخر من نفس القصة تقول:

"فجلس هو محنيا رأسه بندم شديد ثم رافع يديه يدعو الله ويردد "يا حي يا قيوم برحمتك استغيث"" (182).

من العادات والتقاليد التي يحافظ عليها المجتمع الباكستاني عدم تقبل عمل البنات بمهنة التمثيل أو عارضات الأزياء فمن أسباب انفصال باكستان عن الهند هو الحفاظ على الهوية الإسلامية فيرفض المجتمع تقبل فكرة إمتهان الفتاة بمهنة التمثيل فتذكر الكاتبة في قصة "آه كو چابئے اك عمر اثر ہونے تك: آه تحتاج لعمر ليزول آثارها" فنقول: "جدي! عمتي الكبيرة ذاهبة إلي إيران." قالت ضيا بعدما جاءت وجلست بالقرب من ركبتيه وككل يوم انتبه من غفوته ثم رآها ولكنه ظل صامتا. "زينب ابا وأبنتها ذهبا إلي إسلام اباد فكما تعرف فلدى عكاشة عرض أزياء هناك لديها عرض أزياء عالمي، إنها عارضة مشهورة عندما تنظر إليها وهي تؤدي العروض تشعر كم هي جميلة." ألتف حيات خان بجانب وجهه ورفع رأسه وكان حية سوداء لدغته وما كانت تخبره به ضيا لم يسعده ولم يخدر آلامه.....جدي! وجدت زينيا عمل في فيلم والناس يمتدحونها كثيراً، الجميع يقولون أنها رقيقة كعمتها ريشمان لذا فقد نالت شهرة واسعة بسرعة كبيرة. جدي أخبرني امراً كيف سمحت لعمتي بالتمثيل؟" كانت ضيا تتحدث ببراءة وتلقائيه كالعادة ولكنها كانت تضغطت علي جراحه بقسوة. بدأت عيناه تدمع فوقفت ضيا فوراً وقالت "أنا سأحضر الشاي"، "حسنًا" قال بخفوت. ابنته ريشمان ممثلة الماضي الشهيرة والتي أخرجها من بيته ولم يكن لديه أدني فكرة كيف وأين تعيش ولا كيف تسير حياتها؟! ولكن ذات يوم تلقى خبر موتها مع جثتها وحينها ظل صامتا ينظر ناحية السماء. "ليتني مت حين ولادتي" لقد مرضت عيناه من شدة شكواه" (183).

فيرى الجد أن كل هذا من أثر غضب الله عليه ونتيجة الجرم الذي فعله فهو لا يتقبل أن بناته يعملن عارضات أزياء أو ممثلات فهذا بلاء من الله له.

- أوضاع الأيتام

لم تغفل الكاتبة عن وضع الأيتام في المجتمع ومدى تقبل المجتمع لهم، فلا يخلو مجتمع من الأيتام ولكن مدى رعاية المجتمع لهم ومدى انسجام الأيتام مع المجتمع تختلف من بلد إلى بلد، فتذكر الكاتبة أن في قصة "رنگ سياه: المشتاقة للألوان" أن زوجين كانا لا يحببان فتبنيًا طفلة من الملجأ فتقول: "عندها نصحت عابدة سعيد زوجها أن يتبني طفلاً "نحن نعيش حياتنا كالمرضي" كان هذا ما قالته عابده، وفقط ذهباً وأستشارا أصدقائهما المقربين، ولقضاء مهمتهما ذهباً إلي أماكن جيدة ومن ثم تبنت عابدة طفلة جميلة للغاية وقالت انظر هذه ابنتي" (184). وهذا دليل على تقبل بعض المتقنين فكرة تبني الأيتام فتذكر الكاتبة أن الزوجين كانا مثقفان وعلى قدر عال من التعليم، فقد كانا طبيبين.

لكن تقبل المجتمع لهؤلاء الأيتام في شبابهم أمر يصعب على نفسيتهم، فكثيراً ينظر لهم على أنهم أبناء من الحرام وترفض الأسر تزويجهم، ويعاملهم الناس معاملة سيئة فتذكر الكاتبة نموذج على نطاق الأسرة الواحدة داخل البيت ونموذج آخر على نطاق العمل؛ فعلى نطاق البيت الواحد تذكر الكاتبة أنه عندما تبنت أسرة طفلة من الملجأ لعدم إنجابهم فرزقهم الله بسبب إكرامهم لهذه الطفلة ثلاثة أطفال فأكرموها أكثر وأحبوها حباً شديداً، لكن بعد وفاة الأم والأب عاملها اخوتها معاملة سيئة، وكانت زوجة الأخ وتعاملها معاملة مهينة فتقول: "ليس في بيتنا مجال لقلّة الأدب، تذكرني هذا" تمتت مهمل بهدوء فبدأت ثانية بالقهقهة "هروب رداً وإلتصاقك بإخيك بالتبني فهل تأتين في طائفة المؤدبين؟" كانت مهمل كالميتة من الدهشة والحزن ذهبت ثانية ولكن مهمل سقطت علي الأرض وبدأت بالبكاء وتساقطت دموعها كالأمطار" (185). وفي موضع آخر من نفس القصة تذكر الكاتبة سوء المعاملة حيث تطلب زوجة الأخ من الأخت الكبرى (اليثيمة) أخلاء الحجرة والجلوس في حجرة الخادمت فتقول: "جيد يا عزيزتي مهمل آباء، وبعدها أخلّي الغرفة بهدوء وأذهبي

إلى المرفق مع العمال" قالت ثانية، فبدأت هي بالنظر لشاه ويز بثبات. "لست من ذوى الرحم ولا غيرهم فلا تتوهمني يا نان آبا شاه ويز ليس أخاكى الشقيق لهذا "لقد رببتك كوالدتك يا شاه ويز" كانت عينا مهمل مثبتة علي شاه ويز وهو صامت تماماً. "الآن لا تصوبي سهام نظراتك علي أخيكى ولا تجبريني علي التكرار" قد أمرتها بذلك ثانية، كل شئ انتهى وانتهت صلة القرابة "أنتي أيضاً ستذهبين إلي مرفق العمال غدا" قالت ثانية فظلت مهمل جالسة برأس منحني وأصبحت بلا عزيمة كالجوارى المنكسرة" (186).

هنا نرى مدى معاملة الأخ وزوجته لأخته الكبرى التى تبناها أبواه والتى لها فضل عليه فى تربيته والقيام بمتطلبات البيت بعد وفات أمه، وهذه المعاملة السيئة ناتجة عن أنها ليست أخت شقيقة.

تُظهر الكاتبة جانب آخر من أطفال الملاجئ فلم يحرم جميعهم من التعليم بل نجد منهم المتعلم الذى يتأقلم على الوضع ويكمل دراسته ويخرج للمجتمع فى صورته مستوية فنقول الكاتبة فى قصة "زودنج: سريع الغضب": "لقد نشأت فى دار زواد أحمد للإيتام لا أتذكر من أين أتيت لكني دائماً كنت طفلاً مهذباً، كنت أكل وأشرب وأنام وأكون الصداقات وأدرس جيداً وحصلت علي أعلى الدرجات فى الثانوية فحصلت من ذلك علي الاحترام والمكافاة والذان استعمت فى حياتي بسببهما؛ وظللت أدرس وأحصل علي المكافاة والاحترام وبالعمل وصلت للقمة وفورا حصلت علي وظيفة فى البنك وبذلك أصبحت إنساناً ناجحاً وسعيداً للغاية." (187).

وتتحدث الكاتبة عن أحد أيتام فى الملاجئ قد مات أحد أبويه وتزوج الآخر وتركه فى الملجأ ويعامله المجتمع على أنه يتيم قد تربى فى ملجأ حتى أن عمه الذى استولى على ميراثه رفض أن يزوجه ابنته فنقول الكاتبة فى نفس القصة: "فب وفاة والده وزواج والدته استولى عمه الأكبر علي املاكه العقارية وأصبح بلا ميراث" (188).

وتقول أيضاً: "أنا وحببتي أخبرنا عدد كبير من الناس خبر زواجنا ولكن أهل الفتاة عندما عرفوا أنني لا ميراث لي ونشأت في دار أيتام أجابوني بكل وضوح أن الدم في عروقي يمكن أن يكون حلال أو حرام"⁽¹⁸⁹⁾. وتذكر الكاتبة في نهاية القصة أنه انتحر من معاملة المجتمع السيئة له ومن رفض الزواج من حببته.

– أثر تقسيم شبه القارة الهندية

عندما تم تقسيم الهند وباكستان حدثت العديد من الانتهاكات من قبل الحكومة الهندية والتي أسفرت عن خسائر بشرية ومادية ونفسية، فتصف الكاتبة هذه الانتهاكات على لسان البطل الجد وهو يحكى لحفيده فتقول: "وفي تلك الأثناء كان قرار تقسيم شبه القارة قيد التنفيذ، وكل الوظائف والمدارس والجامعات ذهبت ضحية لذلك. يا ضيا! كنت قد أنهيت الثانوية فقط وأخوتي واحدة في الصف العاشر والثانية في الصف الثامن والصغيرة بالصف الخامس وكان خراب ودمار التقسيم قد عم الأجواء كلها" تأوه حيات خان بألم ثم استأنف كلامه قائلاً: "لقد خرب البيت يا ضيا وأصبح من فيه ينهبون بعضهم البعض وفي ليله ما توفيت أمي فأصيبنا بفوضى عارمة وبدأ أبي يخبئ أخواتي الثلاثة وسنة بعد سنة أصبح الجميع من هندوس وسيج ومسيحين ومسلمين في صراع دموي"، ويوميا كان هناك مئات البشر يرحلون من الهند في القوافل إلي تلك الدولة الوليدة، وفي فوضى الهروب هذه كان البعض يعودوا أدرجهم لإسباب مالية، ولم تكن الكرامة محفوظة، كنت أنا وأخواتي وأبي في إحدى هذه القوافل "تاوة حيات خان من شدة الألم وارتفع في جلسته قليلاً، وجلس بأكتاف منحنية كما كان يجلس طوال الفترة الماضية". نحن ابتلينا بمثل هذا العذاب يا بنيتي! وأذي لا يمكننا توضيحه؛ في ذلك الوقت كنت أظل مستيقظاً طوال الليل لاحمي أخواتي ولا أنام سوى بضع ساعات من النهار وحينها يرعي أبي أخواتي، وأحياناً كثيرة كنت أشتبك مع بعض الرجال بسبب نظراتهم القذرة. لقد تعبت أنا وأبي وفترت همتنا ومن ثم نفذ كل ما لدينا من أموال

ومجوهرات وطعام فكنا نجعل الفتيات يناموا جائعين بالإجبار ثم "وسكت لعدة دقائق ودمعت عيناه" (190). خجل الجد أن يقول أن أخواته أغتصبن في تلك الأثناء، فستكمل القصة بأنه تخلص منهن أي من عارهن الذي يعيش معهن طوال حياتهن، فلم ترد الكاتبة التصريح بالكلام وأظهرته من خلال الأحداث فتقول "أيقظت أخواتي وقلت لهن تعالوا نتحدث "تهضن وتحدثنا وذهبنا للبئر، وكانت جافة خربة ويأتي من عمقها البعيد أصوات الثعابين والعقارب وعندها خدعت أخواتي وألقيتهن بالبئر فنظرت إلي أختي الثالثة بحب وحيرة ثم كراهية، لا أعرف كيف فعلت ذلك وذهبت وكيف أمكنني إلقاء لحمي ودمي علي بعد آلاف الامتار في بئر سحيق!!" كان يبكي وكانت ضيا ترتعش بشدة فأخذها بأحضانه" (191).

ويذكر الجد أنه منذ هذه اللحظة قد تغير حياته للأسوء، وصارت كل فرحة يصاحبها ألم وكأن الله ينتقم منه فقد أثر هذا الحدث على حياته كلها وعلى أولاده فيقول: "وبعدها صارت الحياة مقلوبة فكان الحدث السعيد يأتي مصحوباً بالعديد من الأحزان ولم يتبق شيئاً من كرامتنا ووقارنا، وكنت أنظر لبناتي بعين الأبوة وأرى أقدارهم مصحوبة بعقاب الله لي وكنت ادعوا يا غفور يا رحيم اعف عني وأحسن خاتمتي بكرمك" (192).

– استقطاب الجماعات المتطرفة للشباب

ذكرت الكاتبة خطر الجماعة المتطرفة وما تفعله هذه الجماعات من غسيل لعقول الشباب وتبديل أحوالهم، وما تتفقه من مال عليهم لتجعلهم تحت سيطرتها، وأفردت الكاتبة لها قصة كاملة بعنوان "جنت دو قدم پر بے: الجنة على بعد قدمين"، فتذكر إحدى الدراسات أن هذه الجماعات تؤثر على العقول من خلال عمليات غسيل المخ، وخاصة في الفئات المهمشة، وتحصر المعلومات التي تصل إليهم، وتساعدهم على خلق هوية جديدة. قد تكون حقيقة الأمر أن تلك الجماعات تستغل تكاسل الناس عن التفكير بشكل منطقي، فتقوم بإعطاء هؤلاء الناس إجابات سهلة وشعارات

فارغة وحلول مبسطة لكافة الأمور. وتدعي هذه الجماعات بأن "نحن الإجابة على كل شيء، ويمكننا حل جميع المشكلات." بالنسبة إلى بعض أفراد الفئات المهمشة غير المتعلمة، والذين لا يمكنهم الزواج لعدم إمكانية تحمل تكاليفه، والذين تنعدم لديهم الثقة بالذات، فإن مثل هذه الرسالة التي ترسلها تلك الجماعات يكون لها وقعاً وأثراً قوياً وجاذباً على هؤلاء الأفراد⁽¹⁹³⁾.

وتحاول الكاتبة أيضاً الوصول إلى أسباب تطرف الشباب فتذكر أحد الأسباب بأنه ولد وحيد وأمه تربيته بمفردها بعد وفاة والده، كما أنه كان يجلس على الحاسب الآلى وقتاً طويلاً دون محاسبة فنقول: "بعد وفاة زوج نور فاطمة واجهت عدة مشاكل مع ابنها الوحيد، فلقد قامت بتربية معيز بصعوبة شديدة حتى يكون إنساناً ناجحاً يحقق أحلامه، فهو يدرس في الجامعة رفيعة المستوى وكان ذكياً وفطناً، لكنه كان يجلس أمام الحاسوب ليلٍ نهاراً بشكل مستمر حتى قلقت أمه عليه وسألته "هل تذاكر كتب، ماذا يفعل أمامه طوال هذا الوقت؟" (194).

وتذكر الكاتبة أيضاً أسباب انضمام الشباب لهذه الجماعات الإرهابية فتختلف الأسباب من شاب لآخر فنقول: "لقد خرجنا في طريق الجهاد، ويقتضى طريق الجهاد التضحية بكل شيء، فليذهب المال والروح والأقارب فليذهب كل شيء في سبيل الجهاد". نظر معيز لوجه متين الذى امتلأ بعاطفة التضحية، وبدأ معيز ينظر لكل شخص موجود، فمنهم من كان يحترق بتار الإنتقام، ومنهم من كان منهمك من خوفه من الموت، وكثير من الوجوه التى كانت مستعدة للقتل والقتال من دون أن يعرفوا الأسباب وراء ذلك، ومنهم من ليس لديهم أى عمل يقومون به، فوجدوا مع هؤلاء الناس الأكل والشرب بالمجان....."أبى قتل بغير ذنب، انفجرت به قنبلة كانت تستهدف شخصاً آخر لكن أبى ومجموعة من الناس يعبرون من مكان الانفجار ولقوا حتفهم" (195).

وتذكر الكاتبة سبباً آخر وهو أن الجماعات الإرهابية تنفق المال الكثير لإغراء

هؤلاء الشباب فتقول: "كل هذا المال يا معيز!" كادت الأم تموت من حيرتها فسألته ولم تنتهي حيرتها "من أي عمل أتيت بكل هذه الأموال؟" "إنه العمل البحثي يا أمي، إنه عمل صعب جداً وأحتاج لدعائك كثيراً." (196).

ثم تصف الكاتبة حالة غسيل المخ الذي فعلته الجماعات الإرهابية لهؤلاء الشباب المختطفة عقولهم تحت تأثيرهم، وحالة تشتت الذهن، من خلال حوار دار بينه وبين خطيبته فتقول: "القيم تتبدل يا ثنا، قيم الحب ليست كما كانت من قبل" معيز كان يقول ذلك وهو جاد للغاية وخائف، فقالت بصعوبة وقلبها مرتعد "أنت لم تعد تحبني؟" فقال "أنا وأنت ماذا نكون؟ وما الحقيقة التي بيننا؟ مثل تماثيل أو الروبوت الذي يرقص بنظام التحكم عن بعد!.. معيز هل أنت بخير؟ لقد تغيرت أحوالك كثيراً، ما المشكلة؟ هل أنت غاضب مني في أمر ما؟" (197).

وفي موضع آخر يدل على تشتته وتبعثره يقول: "ثنا، أفي ظل تلك المشاكل من حولنا من قتل وثورات ودمار وخراب في العالم.. هل يمكن لأحد أن يحب؟" (198).

ثم تذكر الكاتبة أثر انضمامه إلى هذه الجماعات الإرهابية فترك المنزل لفترات طويلة وأطلق لحيته وتغير حاله: "أمي، يتطلب العمل مني أن أضطر للبقاء خارج المنزل أحياناً لبعض الأيام أو الشهور". نظرت الأم إليه بتمعن فبدأ معيز أكثر جدية وورع وكان مطلق لحيته، فصمتت الأم فهي لا تدري ماذا تقول! لكن قلبها يخفق قلقاً (199).

ثم تذكر الكاتبة أنه اعترف لخطيبته بإنضمامه لهذه الجماعة، ويحاول إقناعها بسبب انضمامه، ويذكر الأفكار الذي تشربها منهم وما أودعوه في عقله لكي يسير في هذا الطريق فيقول: "يقول الرسول صلى الله عليه و سلم أن هناك حور عين في الجنة وأن لكل رجل سبعين من الحور لكنني لا أتمنى ذلك! أنا فقط سأنتهي نجاسة وبذاءة هذا العالم ولن أدع المنافقين يشكلون الحكومة وسأكمل هدفي،

لكني أحبك يا ثنا وأحب أُمي كثيراً، أعلم أنك ستبكون كثيراً لكنه حزن دنيوي والدنيا فانيه وقد بحثت لي عن هدف، فما الخطأ في هذا؟! ففي بلدنا لا يمكن تخيل عيش الحياة بسهولة وهذا ونحن المتعلمين لا نستطيع إيجاد المكانة الرفيعة أو الوظيفة الملائمة، الآن كل الطرق لعيش الحياة بسهولة أصبحت ملتوية وكاذبة وكل الناس مخطئون، لا أعلم من أين احتوى دمي على كل تلك الكراهية، فأنا أكره كل من حولي، ثنا.. كل الأنظمة فاشلة، وقد حملت كثيراً بأن تُصح تلك الأوضاع لكنه كان مجرد حلم، لقد حملت على كتفي جثث أقرب أصدقائي ولا أعلم من القاتل ومن المقتول، لا أعلم هل أنا على الطريق الصحيح أم لا، لكن مولانا قال إن هذا الطريق سيأخذنا إلى الجنة، لكني أفكر كثيراً في أنه كيف لنا أن نجعل العالم جهنماً ونذهب نحن إلى الجنة؟ لكن على أية حال عودتي الآن مستحيلة» (200).

فهذا الحوار يؤكد لنا ما تؤكد الدراسات أن هؤلاء الشباب الواقعين تحت تأثير الجماعات الإرهابية يكونوا غير مباليين بعواقب أو تداعيات أفعالهم. فمن وجهة نظرهم أن الجميع ممن ليس منهم كفار. قد يفكرون في بعض العواقب، لكنهم يعتقدون أن قضيتهم صحيحة ومبررة. فربما هم يعتقدون أنهم يخوضون حرباً مقدساً ستدخلهم الجنة. ولكنهم لا يبالون بالخسائر البشرية التي تنجم عن أعمالهم (201).

فوجد الكاتبة في موضع آخر تحاول أن تحل المشكلة التي وصل إليها البطل فتقنعه على لسان خطيبته أن التشاور والنقاش هو الحل في مثل هذه الأمور فتقول: "سنبحث عن حل لمشكلتك، بالحوار نُحل جميع العقد أياً كان حجمها، فنحن مسلمون ولا نعترف بالشورى التي تكون على رأي واحد" (202).

ثم تصل الكاتبة إلى النهاية المحتملة في مثل هذه الأمور، وهي نهاية هذا الطريق، وكأنها تريد أن توصل رسالة لهؤلاء الشباب أنه يشعرون بالحيرة الشديدة والندم في وقت لا ينفع فيه الندم، فتقول: "هذا صوت أُمي" يتمم معيز أحمد وتعطلت

جميع حواسه ومات قبل موته وبدأت الحشرات تزحف على جسده حين رأى أمه تتقدم ناحية السوق لتدخله!، وكان العقل المدبر لعملية التفجير التي سيقوم بها معيز أحمد اليوم يراقب أتباعه الذين ربطوا أحزمتهم الناسفة و كانوا قد دخلوا السوق بالفعل. تحدث معيز في نفسه قائلاً: "يا إلهي ماذا أفعل؟ ماذا أفعل!" وبدأ يتأسف على هذا الموقف: "أمي! هل أنادي عليها؟ لا.. لا ستكون مُخرجة للغاية و ستلغك يا معيز، لكن أمي، ماذا أفعل؟!" يا مولانا! أمي قد دخلت إلى السوق الآن! على أن أهاثفها". فقال له "عليك أن تتذكر إتمام الهدف، وأن الحياة فانية، لقد تحتم عليها الموت هنا فلتتذكر أن هذا طريق الجنة". قدمي هي طريق الجنة" تذكر معيز كلام أمه فألقى الهاتف من عن أذنه وركض! "جنّتي على بعد قدمين، يا إلهي ساعدني" وظل يركض كالمجنون. وصل الصبيان إلى مكانهما المحدد، فلقق بهما وقال: "أوامر مولانا لن آخذ بها اليوم..." وسحب الصبيان إلى الخارج و أنقذ حياة أمه ومعها مئات الآلاف من الناس، ومع هذا فقد حدث انفجار هائل خارج الجراج بقليل لأنه نجح في إتلاف حزام ناسف واحد فقط ولم يتسنى له الوقت لإتلاف الآخر.. "لقد انفجرت قنبلة في السوق الآن ولكن ما يدعو للدهشة أنه لم يصب أي إنسان في هذا الحادث، فقط بعض السيارات والعمارات قد تدمرت على أثره، كما وجد في مكان الحادث ثلاث رؤوس لثلاث رجال، والتي اتضح منها أن الإرهابي المفجر قبل أن يصل لهدفه وقع ضحية لقنبلته". كان أصوات الخوف في كل مكان والتي أذاعت (نشرت) هذه الأخبار⁽²⁰³⁾.

هكذا انتهت القصة بالنهاية المؤلمة المتوقعة لمن خاض هذا الطريق، ويتوقع

الجنة مأواه.

المبحث الثالث

المقارنة الأدبية بين المجموعتين

بعد الدراسة التحليلية لقضايا المجتمع لدى كل من الكاتبة الأفغانية سپوژمى زرياب والكاتبة الباكستانية ثمينه سيد ومن خلال المجموعتين القصصيتين "دشت قابيل" و"كهانى سفر مين به"، نعرض فيما يلي مقارنة أدبية فيما بينهما؛ من خلال القضايا التى تناولتها الكاتبتان، حيث تبين لنا وجود أوجه تشابه واختلاف فى تناول كل منهما لقضايا مجتمعه بالإضافة إلى وجود نقاط تفردت بها كل منهما:

أولاً: أوجه التشابه :

1- المرأة

- تشابهت الكاتبتان فى تناول وضع الأرملة التى توفى زوجها نتيجة للتفجيرات أو القصف وما تواجهه تلك المرأة فى حياتها من متاعب وصعوبات فى تربية أبنائها، وما تتحمله من آلام الوحدة والفقر ومجافاة للنوم وهى رغم كل ذلك تكف عن الشكوى والبكاء. غير أنه فى إحدى القصص الأردنية قد وجدت المرأة من يعاونها على صعوبات الحياة، أما فى الفارسية فقد ظلت وحيدة دون معين حتى هلكت ضحية تلك الصعوبات.

- اتفقت الكاتبتان فى تصوير قوة شخصية المرأة وتمكنها من الاعتماد على نفسها وقيامها بأمور قد يصعب على بعض الرجال القيام بها، ففى قصة "بطاقة الهوية" نجد المرأة الأفغانية تعبر الجبال والدروب الوعرة لتحصل لابنها على بطاقة الهوية وهى فى الواقع تبحث له الهوية وتحقيق الذات.

وفى القصة الأردنية "الجنة على بُعد قدمين" نجد أيضا صورة الأرملة المتعلمة قوية الشخصية التى تستطيع أن تربي أبناءها وتواجه الحياة دون الحاجة إلى رجل.

2- تردى الوضع الاقتصادى:

- ومن أوجه الإتفاق بين المجموعتين الفارسية والأردية صورة الكساد الاقتصادى التى تعم البلاد خلال الحروب والازمات ، ففي القصة الفارسية وللجدران آذان تتحدث الكاتبة عن الكساد الاقتصادى وإغلاق المحلات التجارية وإختفاء أصحابها من جراء النظام القمعى بعد الغزو السوفيتى.

وفى القصة الأردنية "فستان العرس" تعبر الكاتبة عن الكساد التجارى بوصف محلات الفاكهة المهجورة بسبب الفقر وعدم امتلاك الناس للفائض من الأموال لشراء الفاكهة.

- واتفقت الكاتبتان فى وصف الفقر من خلال صورة منازل الفقراء فى القصة الفارسية "بطاقة الهوية" نجد صورة للمنزل الذى تعيش فيه الأرملة مع ابنها فى حالة من الفقر المتقع حيث يتكون المنزل من غرفة واحدة لا يوجد بها سوى بعض من قطع الأساس المتهالكة وبعض الطعام الملقى إلى جوار الجدار.

وكذلك فى القصة الأردنية "الأرملة" تصور الكاتبة منزل أرملة البستانى المكون من غرفة واحدة تحتوى على بعض قطع الأثاث و بعض الأواني الملقاه إلى جوار الجدران رغم كثرة عدد أطفالها.

- كما اتفقت الكاتبتان فى تحديد نوعية طعام الفقراء فى القصة الفارسية "بطاقة الهوية" تتحدث سپورثى عن طعام ذلك الفتى الفقير وتجعله عبارة عن بطاطس وزيت وبص وخبز جاف ، وعندما نفذ طعامه أصبح كوحش جائع خائف.

وكذلك فى القصة الأردنية "فستان العرس" توصى الأم ابنتها بأن تملأ البيت بالخبز والملابس أما الفاكهة فهى طعام الأغنياء ، وتشبه الفقراء بالمساكين الضعفاء

شبيهى الحيوانات فهم ينامون على الأرض ويتناولون طعام الصداقات.

- ومن المشكلات الاجتماعية التى اتفقت الكاتبتان فى تناولها مشكلة التلوث البيئى ففى المجموعة الفارسية تحدثت الكاتبة عن تلك المشكلة فى أكثر من موضع ففى قصة "صحراء قابيل" تتحدث الكاتبة عن تلوث الهواء بسبب انتشار رائحة دماء القتلى، وفى قصة "الأحذية فى الهذيان" تحدثت عن نوع آخر من تلوث الهواء هو التلوث الناتج عن انبعاث دخان القنابل والبارود والتفجير، وفى قصة "وللجدران آذان" تناولت تلوث الماء فى بحر المدينة التى تقطنها البطلة بسبب إلقاء القاذورات..

وفى المجموعة الأردنية أيضاً عبرت الكاتبة عن هذه المشكلة بصور مختلفة فتحدثت فى قصة "فستان العرس" عن تلوث الهواء بالروائح الكريهة، كما ذكرت التلوث البصرى الناتج عن إلقاء المخلفات فى الشارع وجلس أناس مشبوهة من الرجال والنساء على أرصفة الشارع.

3- العادات والتقاليد:

- ومن أوجه الاتفاق بين المجموعتين القصصيتين عادات زيارة النساء للمقابر، ففى القصة الفارسية دلاء ماء ومخلات حبوب تصور سبؤرمى النساء التى تتشع بالسواد وتذهب كل يوم جمعة إلى المقابر حاملة دلاء ماء ومخلات من الحبوب لنثرهما على المقابر.

وفى القصة الأردنية "فستان العرس" تتحدث الكاتبة عن زيارة النساء للمقابر كل يوم خميس لمدة تسعة أيام من أجل الإنجاب.

- ومن ملامح الاتفاق بين الكاتبتين فى رسم صورة لمجتمعهما عبر القصص نجد الشعائر والمعتقدات الدينية ففى قصة الأحذية فى الهذيان تتحدث سبؤرمى عن الصلاة والدعاء فى الصلاة.

كما ذكرت ثمينة أيضاً فى أكثر من قصة أن من عادات الشعب الباكستانى

التوجه إلى الله بالدعاء لرفع البلاء والمغفرة.

- كما اتفقت الكاتبتان في تصوير وضع الأطفال الأيتام وعدم تقبل المجتمع لهم ففي القصة الفارسية "القطط التي صارت بشر" تتحدث الكاتبة عن الطفل يعقوب الذي انفصل وأبوه عن أمه ورحل وتوفيت أمه ورغم رعاية جدة له ألا أنه يقضى يومه مشرداً في الشارع وتخشى الأمهات منه على أطفالهن وذلك بالنهي عن اللعب معه. وفي القصة الأردنية "سريع الغضب" تتحدث الكاتبة عن أحد أطفال الملاجئ مات أحد الأبوين وتزوج الآخر وتركه في الملجأ يرفض المجتمع قبله، حتى عمه الذي استولى على ميراثه يتنكر له و يرفض تزويجه من ابنته.

ثانياً : أوجه الاختلاف :

تركزت أوضاع المجتمع الأفغانى والباكستانى بالغ الأثر على الإنتاج القصصى للكاتبتين بينما اختلف هذا التأثير حسب اختلاف نشأة الكاتبتين وشخصيتهما

1- المرأة

- تباينت الصور التي رسمتها الكاتبتان للمرأة العاملة ففي القصة الفارسية "وللجدران آذان" تصور الكاتبة المرأة العاملة التي تشغلها هموم مجتمعتها وهي تشعر بالملل والرتابة من بطئ مرور الوقت في العمل وتحاول أن تشغل نفسها بقراءة الكتب.

وكذلك في قصة القطط التي صارت بشر نجد صورة أخرى للأم المتعلمة العطوف التي تتخلى عن رغباتها وتقنطع من وقتها في سبيل تحقيق رغبة بناتها الصغار بالذهاب إلى حديقة الحيوان

أما في القصة الأردنية سأظل أفكر فيك تطالعنا الكاتبة بصورة الطيبة الطموح

التي تقع في دوامة الحيرة بين مطرقة العمل ومتطلباته لتحقيق ذاتها وسندان الحياة الزوجية والتزامها بواجبها تجاه زوجها وأبنائها، فتهمل زوجها وتترك منزل الزوجية لتتمكن من متابعة عملها.

- ومن أوجه الاختلاف في صورة المرأة بين الكاتبتين أيضاً نرى في المجموعة الفارسية تكراراً لصورة الأم الثكلى التي تفقد وليدها من جراء الحرب وتتجرع الحزن والألم على فراقه.

بينما في الأردنية تورد الكاتبة في أكثر من قصة أيضاً صورة الأخت الكبرى التي تقنى حياتها في تربية أخواتها وفي النهاية يكون جزاؤها الجحود والكران.

2- تردى الوضع الاقتصادي

- كذلك نلمح وجهاً آخر من أوجه الاختلاف بين الكاتبتين في تصوير الفقر وتردى الأوضاع الاقتصادية ففي القصة الفارسية "نشيد الاستقلال" تصور الكاتبة سوء الأحوال الاقتصادية للمجتمع من خلال صورة المدرسة الابتدائية ذات النوافذ والابواب المحطمة، واصفة حال أطفال تلك المدرسة في فصل الشتاء وما يعانونه من برودة الجو وأمراض الشتاء وعدم امتلاكهم أبسط متطلبات الحياة الصحية، وكذلك في قصة الأحذية في الهذيان تصور أوضاع القرى الخالية من الكهرباء.

أما في الأردنية فقد عبرت الكاتبة في قصة "أطل أفكر فيك" عن تردى الأوضاع الاقتصادية بالإضراب العام في المستشفيات الحكومية بسبب ضعف المرتبات.

- ومن أوجه الاختلاف بين صورة المجتمعين الأفغانى والباكستانى لدى الكاتبتين حالة نقشى الجهل في تلك المجتمعات بصورة متعمدة ففي أفغانستان نرى حظر النظام لإستيراد وترجمة جميع الكتب الأجنبية، وفرض الرقابة على الكتب الفارسية وعبرت الكاتبة عن ذلك في قصة "وللجدران آذان" عن طريق خوف أبطال القصة من إقتناء الكتب ومحاولة إخفاءها سواء بإحراقها أو إلقائها في الماء أو دفنها

مغبة أن يقعوا تحت طائلة رجال الشرطة، مصورة شعور المثقف حين يدفن كتبه المحببة إلى قلبه ليحيى بعد ذلك فاقدًا الاحساس بالوقت وبالحياة نفسها.

أما في الأردنية فتذكر الكاتبة في قصة "الجنة على بعد قدمين" حالة ذلك الشاب الذي تتحمل أمه الويلات في سبيل تربيته وتعليمه حتى يكون إنسانًا ناجحًا يحقق أحلامه فرغم أنه يدرس في جامعة رفيعة المستوى ورغم كونه ذكيًا فطنًا، إلا أنه لا يستفيد من كل ذلك بشيء ويقع في براثن الجماعات المتطرفة وينسى كل ما تعلمه.

3- العادات والتقاليد

- كذلك اختلفت الكاتبتان في تصوير المعتقدات الخاطئة لدى كل من المجتمع الأفغاني والباكستاني ففي القصة الفارسية "وللجدران آذان" تتحدث الكاتبة عن أحد المعتقدات الخاطئة السائدة لدى الشعب الأفغاني، وهو الاعتقاد بوجود الجن والعفاريت التي تظهر في الظلام، فبطلة القصة تعتقد بوجود العفريت الضخم الذي يقبع في ظلمة الجبل المحيط بالمدينة ليلاً وهو متحفز للهجوم على أهلها.

وفي القصة الأردنية "يداي خاويتان" تذكر الكاتبة عادة مجتمعية خاطئة يعترف بها أهل شبة القارة وكثير منهم مازال مقتنع بها حتى اليوم؛ وهي الذهاب إلى العرافين أو الدجالين لقضاء حوائج الناس، وفي موضع آخر من نفس القصة تذكر أن من المعتقدات الشائعة عندهم أن من يصنع السحر الأسود لا يرزقه الله الأولاد.

كما اختلفت الكاتبتان في معالجة قضايا مجتمعيهما، ففي المجموعة الفارسية نجد دائماً النهايات السوداوية الحزينة، كما أن الكاتبة تعرض القضايا والمشكلات دون أن تقدم أية حلول لها وإنما تكتفي بتوجيه النقد اللاذع إلى المجتمع بوجه عام.

أما في المجموعة الأردنية، فنجد أن الكاتبة جمعت في قصصها بين النهايات السعيدة لبعض القصص والحزينة للبعض الآخر، كما قدمت ثمينه سيد حلولاً لقضايا بعض قصص المجموعة.

نقاط تفردت بها إحدى الكاتبتين:

تفردت كل من الكاتبتين بعدة نقاط لم نجد ما يماثلها عند مثيلتها من أهمها:

1- المرأة

- في المجموعة الفارسية ترسم لنا الكاتبة من خلال قصة "الأحذية في الهذيان" صورة المرأة الريفية التي تعيش في القرية و تربي الدجاج وتحلب البقرة وترعى منزلها وحقلها على الوجه الأكمل، وفي نفس المجموعة أيضاً نرى صوراً من عاطفة الأمومة لأمهات مختلفة من الحيوانات والنباتات.

أما في المجموعة الأردنية نجد صورة للأرملة الضعيفة التي لم تتسلح بالعلم ولم تمتلك الأموال وقد سلبت خطوط الحياة كل ما لديها من إرادة وقوة؛ فيتم إستغلالها وانتهاك حرمتها وكرامتها من قبل رجل غريب عنها مقابل القليل من المال لتربية أبنائها.

2- العادات والتقاليد

- وتفردت سپوژمى في مجموعتها بذكر بعض العادات لم ترد في المجموعة الأردنية، ففي قصة "صحراء قابيل" تحدثت عن عادات الأطفال في العيد وفرحتهم بركوب الأرجوحة والألعاب في الأعياد، وفي قصة "الأحذية في الهذيان" تصور تقاليد المرأة الريفية واعتقادها بجوب زيارة المريض حاملة معها ما تيسر لها من الهدايا.

- كما ذكرت الكاتبة ثمينه صورة في القصة الأردنية "آه تحتاج لعمر ليزول آثارها" لم نجد لها مثيل في الفارسية وهي عدم تقبل عمل الفتيات بمهنة التمثيل أو عارضات الأزياء فمن أسباب انفصال باكستان عن الهند هو الحفاظ على الهوية الإسلامية والمجتمع يرفض تقبل فكرة إمتهان الفتاة بمهنة التمثيل.

- كما انفردت المجموعة الأردنية في قصة "المشتاقة للألوان" بمعالجة قضية

التبني.

3- الغزو السوفيتي والتقسيم

- كذلك تفردت كل من الكاتبتين في مجموعتها القصصية بقضية كبرى كان لها بالغ الأثر على هذا المجتمع، وظلت تلك القضايا تؤرق مجتمعيهما منذ بدء هذه القضايا وحتى الآن وأهم تلك القضايا قضية الغزو السوفيتي لأفغانستان وقضية التقسيم لباكستان.

- ففي المجموعة الفارسية تحدثت سپوژمي في العديد من القصص عن الاحتلال السوفيتي وما ترتب عليه من كوارث أخرى كنشوب الحرب الأهلية وتجنيد الأطفال في تلك الحروب، ففي قصة "الأحذية في الهذيان تصور الغزو السوفيتي للقرى والمدن، وفي قصة "دشت قابيل" تتناول قضية الحرب الأهلية وما ترتب عليها من خراب ودمار، وفي قصة "بطاقة الهوية" تتحدث عن تجنيد الأطفال بالقوة.

- وفي المجموعة الأردنية تناولت ثمينه قضية التقسيم في قصة "آه تحتاج لعمر ليزول أثرها" وفي قصة "الجنة على بُعد قدمين" تحدثت عن استقطاب الجماعات المتطرفة للشباب.

الخاتمة

ومن خلال ما سبق عرضه من المجموعتين القصصيتين يمكننا التوصل إلى بعض النتائج أهمها:

(1) تعد كل من سپورثمي وثمانه من الكاتبات الواقعيات في عالم القصة القصيرة، ومن خلال جولتنا في المجموعتين رأينا العديد من نقاط التشابه، كما توصلنا إلى بعض أوجه الاختلاف، كما وجدت صور وقضايا إنفردت بها كل كاتبة على حدة.

(2) وفقت كل من الأدبيتين في عرض الواقع الاجتماعي الذي عبر عن تجربة شخصية واقعية عايشتها كل منهما مما يؤكد عنصر التجربة والمشاهدة الواقعية في تسجيل الأحداث.

(3) أولت كل منهما اهتماماً خاصاً للمرأة فكانت لها النصيب الأكبر في أحداث مجموعتها القصصية.

(4) نجحت كل من سپورثمي وثمانه في صياغة مجموعتها في سياق تراجمي لوضع إنساني قاسٍ داخل سياق وجودي "مكاني وزماني" مغلق على ذاته وقاتل للأمل في التحرر من قيوده، فالكل مستكين للعادات والتقاليد المدمرة والظروف البيئية والوراثية حتمية الوقوع، والمتلقى في كلتا المجموعتين القصصيتين لا ينتقل عبر أحداثهما من ظلمة الجحيم إلى نور الفردوس، بينما يتحول من زمن البراءة إلى زمن السقوط والموت والضياغ، فضلاً عن أن بنية كل من المجموعتين تدور حول نفسها في تكرار لأحداثها بأشكال متقاربة ونهايات متشابهة.

(5) استخدمت الكاتبتين اللعبارات الواضحة والجمل الأدبية الرشيقة التي تُشعر القارئ بأنه جزء من الأحداث.

(6) تميز أسلوب سپوزمي باهتمامها الشديد بالتحليل النفسي للشخصيات والنظرة التشاؤمية لحالة المجتمع واللجوء للنهايات السوداوية الحزينة، مما جعل النقد يشبهون أسلوبها بالبيريكامو وفرانتس كافكا وفرجنيا وولف، كما تميزت بتوجيه النقد اللاذع إلى المجتمع بوجه عام، وكذلك لم تقدم حلولاً للقضايا والمشكلات التي تناولتها.

(7) أما في المجموعة الأردنية، فنجد أن الكاتبة جمعت في قصصها بين النهايات السعيدة لبعض القصص والسوداوية للبعض الآخر، كما قدمت "ثمينه سيد" حلولاً لبعض القضايا التي تناولتها.

الحواشي

- (1) إبراهيم محمد إبراهيم، بحث بعنوان "مجالات الدراسات المقارنة بين الأردنية والعربية والفارسية"، مجلة اورينتال كالج، جامعة البنجاب، العدد (85)، 2010م، ص13.
- (2) كريمة محمد حمزة، تحليل المضمون الخطاب كمداة للبحث، الطبعة الأولى، مكتبة البصائر، لبنان، 2012م، ص37.
- (3) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن الطبعة الأولى مصر، المركز الثقافي العربي 1987م، ص94، 95.
- (4) نفس المصدر، ص95
- (5) محمد عبد السلام كفاقي، في الأدب المقارن دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصي، الطبعة الأولى بيروت، 1971، ص22، 21.
- (6) إسماعيل على سعد، الإتجاهات الحديثة في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993م، ص31.
- 7) R. Serge Denisoff, Ralph Wahrman, An introduction to sociology, second edition, London, Macmillan Co., inc., 1975, p.10.
- 8) Joseph S. Himes, The Study of Sociology, U.S.A., 1968, p.2.
- 9) William F. Ogburn and Meyer F. Nimikoff, Sociology, 4th edition, U.S.A., N.Y., 1946, p. 22-24.
- 10) G.A.V. Sergeant, Sociology, London, University Press, 1971, p.17.
- 11) Renta Mayntz, "Georg Simmel" Encyclopedia of Social sciences, Vol. 14, p.256.
- 12) Irving M. Zeitlin, an introduction to Sociology, N.Y., Oxford University Press, 1984, p.3.
- (13) إسماعيل على سعد، الإتجاهات الحديثة في علم الاجتماع، ص121، 122.
- (14) عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، 1977م، ص156، 157.
- (15) عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، ص207. نقلاً عن/
F. Whitney, The Elements of Research, New York, 1937, p.155-399.
- (16) الخولي سالم إبراهيم الخولي، المشكلات الاجتماعية المعاصرة في المجتمع المصري، الطبعة الأولى، 2007م، القاهرة، ص5.
- (17) حميرا قادري، بررسي روند داستان نویسی در افغانستان، چاپ اول، 1387 هـ ش، ص259.
- (18) على رضوى، نشر درى افغانستان، انتشارات بنياد فرهنگ ايران، 1357 هـ ش ص321.
- (19) هو الكاتب القصصى محمد اعظم الملقب بـ"رهنورد زرياب" ولد في كابل عام 1944م تخرج من كلية الاعلام بجامعة كابل وحصل على الماجستير من انجلترا تقلد عدة مناصب منها عمله رئيسا لادارة الفنون بوزارة الاعلام والثقافة ورئيسا لاتحاد كتاب افغانستان، وله العديد من المجموعات القصصية، يعيش حالياً في فرنسا - رهنورد زرياب، صرخة عبر القرون، ترجمة فضل الرحمن فاضل، "مقدمة" الطبعة الاولى، القاهرة، 2015، ص9.

- (20) حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان، جلد سوم، چاپ دوم، تهران 1381 هـ ش ص 481.
- (21) رضا محمدی، ادبیات معاصر در افغانستان، چاپ 2012م، ص 143.
- (22) جام جم آنلاین <http://jamejamonline.ir/online/66871056254511395>
- شنبه 29 فروردین 1383 گفتگو با سپوژمی زریاب، نویسنده افغان
- (23) حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان، جلد سوم، ص 482. وأيضاً/ محمد حسين مهدي، تاريخ تحليلی داستان نویسی افغانستان، چاپ اول، 1388 هـ ش، ص 220.
- (24) البير كامو مواليد م 1913 متوفى 1960م فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي-جزائري، ولد في قرية بمقاطعة قسنطينة بالجزائر، في بيئة شديدة الفقر من أب فرنسي، قُتل والده بعد مولده بعام واحد في إحدى معارك الحرب العالمية الأولى، ومن أم أسبانية مصابة بالصرم، تمكن ألبير من إنهاء دراسته الثانوية، ثم تعلم بجامعة الجزائر من خلال المنح الدراسية وذلك لتفوقه ونبوغه، حتى تخرج من قسم الفلسفة بكلية الآداب، انضم للمقاومة الفرنسية أثناء الاحتلال الألماني، وأصدر مع رفاقه في خلية الكفاح نشرة باسمها، ما لبثت أن تحولت إلى صحيفة "Combat الكفاح اليومية" التي تتحدث باسم المقاومة الشعبية، واشترك في تحريرها جان بول سارتر، في عام 1935 انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، ثم تركه، ورغم أنه كان روائياً وكاتباً مسرحياً في المقام الأول، إلا أنه كان فيلسوفاً، وكانت مسرحياته ورواياته عرضاً أميناً لفلسفته في الوجود والحب والموت والثورة والمقاومة والحرية، وكانت فلسفته تعايش عصرها، وأهلته لجائزة نوبل فكان ثاني أصغر من نالها من الأدباء. ألبير كامو ورينيه شار... مساحات مشتركة بين عمالقين. الشرق الأوسط. 22 أبريل 2019.
- <https://aawsat.com/home/article/1669236>
- "مؤلفات الكاتب ألبير كامو - شبكة روايتي الثقافية. www.rewity.com. 18 فبراير 2019.
- (25) فرانتس كافكا ولد 1883م وتوفي 1924م كاتب تشيكي يهودي كتب بالألمانية، رائد الكتابة الكابوسية. يُعدّ أحد أفضل أدباء الألمان في فن الرواية والقصة القصيرة تُصنّف أعماله بكونها واقعيةً عجيبة. عادةً ما تتضمن قصصه أبطالاً غريبين الأطوار يجدون أنفسهم وسط مأزقٍ ما في مشهدٍ سرّالي، يُعزى ذلك للمواضيع النفسية التي يتناولها في أعماله مثل الاغتراب الاجتماعي والقلق والذعر والشعور بالذنب والعبثية. أكثر أعماله شهرةً هي رواية المسخ، والمحاكمة، والقلعة. وقد ظهر في الأدب مصطلح الكافكاوية رمزاً إلى الكتابة الحداثية الممتلئة بالسوداوية والعبثية. للمزيد راجع/ سمر جبر، كافكا رسول الرؤى في العصر الحديث - موقع الجسرة الثقافي، في 27 مارس 2018.
- (26) صادق هدايت ولد 1903م طهران - توفي عام 1951م والده اعتضاد الملك، وهو كاتب إيراني يعد مؤسس القصة القصيرة في إيران. من أبرز أعماله رواية "البومة العمياء" (بوف كور) توفي منتحراً في باريس. عثمان بوطسان، صادق هدايت: كافكا إيران المتشائم، (القدس العربي: الأربعاء، 15- أغسطس 2018 م . <https://www.n-dawa.com/articles.php?cat=9&id=8605>.
- (27) حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان، جلد سوم، ص 482.
- (28) ثمينه سيد، ردائے محبت، اشاعت اول، 2011ء، سيوا پبلي كيشنز، لاهور، ص 9: 12.
- (29) ثمينه سيد، كهانی سفر مين بے (افسانے)، تقريرظ.
- (30) مير غلام محمد غبار، افغانستان در مسیر تاريخ، چاپ چهارم، تهران 1386 هـ ش، ص 12. وأيضاً/ أبو

- العنين فهمي محمد، أفغانستان بين الأمس واليوم، القاهرة، 1969م، ص 145.
- (31) مير غلام محمد غبار، أفغانستان در مسیر تاریخ، ص 13.
- (32) أبو العنين حمد فهمي، أفغانستان بين الأمس واليوم، ص 147.
- (33) مونت استوارت الفنستون، أفغانان، ترجمة، محمد آصف فكرت، جاب أول، 1376 هـ ش، ص 212.
- (34) مير غلام محمد غبار، أفغانستان در مسیر تاریخ، ص 13. وأيضاً/ أبو العنين محمد فهمي، أفغانستان بين الأمس واليوم، ص 47، 48.
- (35) مير غلام محمد غبار، أفغانستان در مسیر تاریخ، ص 13.
- (36) مرتضى أسعدى، وهوشنگ علم، أفغانستان مجموعة مقالات دومين سيمينار افغانستان، تهران 1370 هـ ش، ص 53. وأيضاً/ أفغانستان بلاد الإسلام، إصدار لجنة دعم شباب أفغانستان، بلجيكا 1981م، ص 26.
- (37) محمد السعيد عبد المؤمن "دكتور"، أفغانستان، القاهرة، 1997 م، ص 48. وأيضاً/ محمود شاکر، أفغانستان، القاهرة 1980م، ص 75. وأيضاً/ سيد إبراهيم خاتمي، ویژه أفغانستان پس از طالبان، جاب أول، تهران، 1383 هـ ش، ص 11.
- 14, 1968, by the British General staff, Calcutta, imperial gazetteer of Afghanistan -
- (38) أبو العنين محمد فهمي، أفغانستان بين الأمس واليوم، ص 151، 152.
- Farah and south western Afghanistan Graz, 1973, 35.
- محمد نور الدين عبد المنعم، عادات الشعب الأفغاني وتقاليد، القاهرة 1981م، ص 26.
- (39) ببرک کارمل: ولد 1929م كان سياسياً أفغانياً عيكة الاتحاد السوفيتي رئيس أفغانستان حين غزاها في 1979. وقد وُلد کارمل في کمري ودرس بجامعة کابل. عندما تشكل الحزب الديمقراطي الشعبي الأفغاني، أصبح کارمل واحداً من أعضائه القياديين، عُين کارمل نائباً لرئيس المجلس الثوري، في منصب يكافئ نائب رئيس الدولة، في الحكومة الشيوعية. تم ترقية کارمل إلى منصب رئيس المجلس الثوري ورئيس مجلس الوزراء في 27 ديسمبر 1979. ظل کارمل في منصبه حتى عام 1981م توفي کارمل بمرض سرطان الكبد.
- Kalinovsky, Artemy (2011). A Long Goodbye: The Soviet Withdrawal from Afghanistan. Harvard University Press. ISBN 978-0-674-05866-8p97
- (40) برهان الدين رباني بن محمد يوسف (ولد. 20 سبتمبر 1940 - توفي. 20 سبتمبر 2011)، هو ثاني رئيس لدولة المجاهدين في كابل بعد سقوط الحكم الشيوعي فيها في أبريل 1992م، خرج من كابل في 26 سبتمبر 1996م على يد حركة طالبان. ظل ينتقل في ولايات الشمال التابعة له. وهو يعتبر أحد أبرز زعماء تحالف المعارضة الشمالي السياسيين، والمعارض لطالبان. <https://www.marefa.org>
- (41) قلب الدين حکمتيار ولد 1947م، هو أحد قادة الحرب الأفغانية ورئيس وزراء أفغانستان، و مؤسس الحزب الإسلامي السياسي كان حکمتيار أحد القادة المجاهدين في فترة الحرب السوفيتية في أفغانستان وحارب في الحرب الأهلية التي سبقت الإنسحاب السوفيتي، تقلد منصب رئيس وزراء أفغانستان في الفترة من (1993م- 1994م) ثم مرة ثانية في عام 1996م.
- مجلة قضايا دولية، إسلام آباد، معهد الدراسات السياسية، أفغانستان: زعماء الحرب هل يصنعون السلام؟

- (42) جنرال محمد نبي عظيمي، اردو وسياست در سه دهه اخير، طبع بيشاور، ص219، 222.
- (43) ميخائيل جوربا تشوف ولد (2 مارس 1931م)، هو سياسي روسي-سوفييتي سابقاً. كان قائد الاتحاد السوفيتي الثامن والأخير، وأمين عام الحزب الشيوعي الحاكم 1985 م حتى 1991م. كان رئيساً للدولة من 1986 حتى 1991م، ورئيس الاتحاد السوفيتي من 1990م حتى 1991م. <https://www.marefa.org>
- (44) محمد ابراهيم عطائي، نگاهی مختصر بتاريخ معاصر افغانستان ترجمه جميل الرحمن كمكار، انتشارات كابل 1382، ص 443
- (45) طالبان جمع طالب نسبة الى المدارس الدينية الأهلية التي تنتشر على نطاق واسع في شبه القارة الهندية (الهند وباكستان وبنجلادش) وأهم تلك المدارس المدرسة المركزية التي أسست في سنة 1867م في "ديوبند" بالقرب من دلهي وتهتم بخدمة العلوم الدينية ونشر الفكر السلفي، والتي كانت الحاضنة الرئيسية التي خرج منها عناصر طالبان و كان لباكستان والمخابرات المركزية الامريكية دور فعال في انشاء تلك الحركة ومساعدتها على الصعود وتدعيمها في السيطرة على افغانستان. - محمد السعيد جمال الدين، أفغانستان بين نوازع السيطرة وإرادة الكفاح، القاهرة، 2003م، ص81.
- (46) وحيد مژده، افغانستان وپنج سال سلطه طالبان، طبع دوم، 1381هـ ش، ص2.
- (47) ولد أسامة بن لادن في الرياض بالسعودية عام 1957م لأم سورية دمشقية، حيث شارك مع المجاهدين الأفغان ضد الغزو الشيوعي ظلت الولايات المتحدة تطارد بن لادن وتنظيم القاعدة في أي مكان تعتقد بوجوده فيه إلى أن أعلن الرئيس الأميركي باريك أوباما في تصريح مقتضب في وقت متأخر مساء الأحد بتوقيف الولايات المتحدة نبأ مقتل زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في هجوم نفذته وحدة خاصة أميركية على أراضي باكستان <https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a>
- (48) احمد شاه مسعود (1953م - 2001م) قائد أفغاني من أصول طاجيكية. حارب ضد الاجتياح السوفيتي لأفغانستان، في أوائل التسعينات من القرن العشرين، أصبح وزيراً للدفاع ثم نائباً للرئيس تحت رئاسة برهان الدين رباني، وبعد انهيار حكومة رباني واستيلاء طالبان على الحكم في كابول، أصبح مسعود القائد العسكري لتحالف الشمال، اغتيل أحمد شاه مسعود في 9 سبتمبر عام 2001م، انظر صالح محمد ريگستاني، أسد الأسلام الظافر أحمد شاه مسعود، ترجمة، عفاف السيد زيدان (دكتوراة) القاهرة 2006، ص 76 وما بعدها.
- (49) صالح محمد ريگستاني، أسد الأسلام الظافر أحمد شاه مسعود، ترجمة، عفاف السيد زيدان (دكتوراة) ص 95
- (50) جام جم آنلاين <http://jamejamonline.ir/online/66871056254511395> شنبه 29 فروردين 1383 گفتگو با سپوژمی زریاب، نویسنده افغان.
- (51) خليل الرحمن حناني، نبذه عن تاريخ افغانستان، الطبعة الاولى 1439 هـ ق، القسم الثقافي بسفاره جمهوريه افغانستان الإسلامية القاهرة، ص157، 158، 159.
- (52) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعة دستان دشت قابيل، ناشرسپيده باوران، سال انتشار تهران، 1393 هـ ش، ص1
- (53) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعة دستان دشت قابيل، ص14.

- (54) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 25.
- (55) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 35.
- (56) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 56.
- (57) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 71.
- (58) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 83.
- (59) "از باغ وحش بدم می آید و سالها بود که پایم را آنجا نگذاشته بودم. به نظرم می آید که باغ وحش مظهر دیگری از خود خواهی گنهارانه بشر است. یعنی این که حیوانات خوشبخت را از جنگل ها و گلشن ها از دره ها و کوهها آوردن پشت میله های آهنین قفس ها انداختن و برای شان برنامه و پلانی تعیین کردن. و این همواره برایم غیر قابل تحمل بوده است
اما آن روز وقتی دختر دوساله ام با قدیک بلستش با دختر چهارساله ام همدست شد، گردنش را کج کرد و با تضرع گفت:
جان جان ما را باغ وحش ببر ...
این تصرع با آواز چنان زیر از حنجره مخلوق چنان کوچکی، مقاومت چندین ساله ام را آب کرد و در آن نیمروز تابستان که گرما بیداد میکرد هر دوی شان را پیش انداختم و راهی باغ وحش شدم."
- سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ناشرسپیده باوران، سال انتشار تهران ، 1393
هش ، ص 15، 16.
- (60) "چاه و دلوش... تا بگویی کاردستی همه تان میدوید و چاه میسازید و دلوش... مغزهای تان سنگ شده است. چهار طرفم را دیدم. مادرم را میپالیدم. میخواستم در آغوش خود را پنهان کنم. مادرم آنجا نبود." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 67.
- (61) پدر جان: بمعنی الأب الحبيب وقد أطلقت الأم هذا الاسم على ذلك الفتى بعد أن قتل أبوه وكل أخواته لم يتبق لها سواه.
- (62) "آمدی ننه؟
هان پدر جان آمدم.
- فضای جهان تغییر کرد. شاد شد، انگار در کلمه پدر جان" همه نوازشهای جهان متراکم شده بود و ذرات این نوازش ها در یک آن در همه گوشه و کنار فضای آن جهان تاریک و متعفن خزیدند و به رقص در آمدند."
- سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 72 .
- (63) "چند هفته میشد که بچه همسایه ما در زدوخوردی کشته شده بود و می گویند که یک روز جسدش را پشت در همسایه ما آورده بودند و گفته بودند: بچه ات ...
و زن همسایه ما . مادرش . به زمین دشنام داده بود، به زمان دشنام داده بود، نعره زده بود، موهای خاکستریش را مشت مشت کنده بود، جسد بچه اش را بغل گرفته بود و سرش را آن مالیده بود و نالیده بود
شهید من!" - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 26.
- (64) "تمیدانم چگونه عمه ام خون رسول را که روی موزه ها خشک شده است می شناسد که به سینه اش میزند

و سینه اش را می خراشد و فریاد میزند.

رسول... رسول... رسول... را کشتند... کشتند."

- سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 94.

"نه نه مثل هر بار دیگر با احساس تقصیر عظیمی جواب داد: همین که ترا زنده کشیدم بسیار است.

65) وانگار با خودش گپ بزند، ادامه داد: یک سال و سه ماه و هشت روز میشود که روی روشنی را ندیدی استخوان هایت پوده... حالا تا چه وقت اینجا می نشینی؟ پوده شدی!" - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 73.

66) "با چشمان باز خواب می دید. چهار پسر و یک دخترش را می دید که پیش از آنکه راه رو شوند، کیود شدند و مردند و آن وقت تنها پدر جان که از مرگ رسته بود، به نظرش عزیز تر می شد" - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 75.

67) "نه کمتر می توانست جمله هایش را تکمیل کند. بسیار گپهایش ناگفته مانده بودند. همه گپهای نه نه ناگفته مانده بودند. هر وقت مس خواست چیزی در این باره بگوید انگار همه کلمات در درونش جست و خیز می کردند و سوی دهانش هجوم می بردند انگار همه کلمات کتله بی را می ساختند و راه گلولی ننه را می بستند. انگار همه کلمات بغضی می شدند و از چشمان ننه سرازیر می شدند و در چادرش نابود می شدند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 74.

68) "هیچکس ندانست چگونه نه نه موجودی متهور تر از متهور ترین مردان ساخت. و هیچکس ندانست که نه نه چگونه به تنهایی دره های یخبندان را عبور کرد. کوهپایه های خالی از آدم را که کنام حیوانات شده بودند و دیگر در آنها نه آب آبادانی بود و نه بانگ مسلمانی، در نورید و خودش را به خانه ویرانش رساند و از آن جا که می دانست تذکره پدر جان را گرفت." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 81.

69) "از چشمان من هم خواب فرار کرده بود و تا صبح فریاد درد انگیز پشک فولادی رنگ را شنیدم که در عزای چوچه های اش میگریست." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 24.

70) "به تاک نزدیک می شوم. انگور ها هنوز نارس اند. تاکها خوشه های نارس را محکم محکم در آغوش گرفته اند. دستم را دراز میکنم دستم میلرزد. خوشه در تاک محکم است. به نظرم می آید که تاک میلرزد. لرزش تاک را در خودم احساس میکنم. من میلرزم. زنان عالم میلرزند. لرزش زنان عالم را میفهم. دستم مثل دست مرده یی می افتد. تاک خوشه های نارس را محکم در آغوش گرفته. خوشه ها همانند کودکانی خودشان را در آغوش شاخه های تاک مخفی کرده اند. من خوشه نارس را از تاک جدا کرده نمیتوانم. چی کسی جرئت این را دارد که خوشه نارس را از تاک جدا کند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 87.

71) "ساعت ها در دفتر ما به کندی می گذشتند، دقیق هم به کندی می گذشتند. بیکروز یک کتابم را با خود به دفتر بردم، کتابهایم را از بس خوانده و باز خوانده بودم، پشت میزم نشستم، آهسته کتابم را از جیبم کشیدم و ورق زدم." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 38.

72) "امروز پنجشنبه است، من در ده استم. عمه ام در ده زنده گی میکند. هر تابستان ده می آیم. هر پنجشنبه

ده می آیم. من معلم استم.

ده در تابستان میدرخشد، ده در نور و رنگها میدرخشد. دلم میلرزد. رو به روی خانه عممه ام تاکستان است.

عمه ام شیر گاوش را میدوشد.

عمه ام در سایه درختی نشسته است. ماکیان هایش را دانه میدهد. سبد کوچکی پر از تخم های سپید در پهلویش است. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 83، 84، 85.

(73) "عمه ام پیراهن گلداري به تن میکند. عرقچین را بر اقتری روی سرش می گذارد. چادر پاکتری روی آن می اندازد. چادری فولادی رنگی را می پوشد. روبندش را پایین میکند. عمه ام را نمی شناسم. عمه ام به شبی فولادی رنگی مبدل میشود. عمه ام چیزی میگوید. گپش را نمی فهمم. از پشت روبندش گپ می زند. به نظرم می آید که از پشت دیوار ضخیمی گپ میزند. از پشت چشمکهای چادریش اطرافش را می بیند، به نظرم می آید که عمه ام جهان را از پشت پنجره ها می بیند. همان طور که به عمه ام میبینم، چشمکهای چادریش به نظرم بزرگتر و بزرگتر میشوند. چشمکهای چادریش به میله های زندان مبدل میشوند. عمه ام از پشت میله های زندان گپ میزند. زنان عالم از پشت میله های زندان گپ میزنند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 89.

(74) فرجینیا وولف : کاتبة انجليزية (1892-1941 م) ترکت تسع روايات ، أشهرها السيدة دالواي، تميزت بأسلوب جديد يسمى " تيار الوعي " أو تداعي الذاكرة ، ويتميز بتسليط الضوء على التفاصيل الصغيرة والحالة النفسية للشخصيات - فرجینیا وولف ، رواية السيدة دالواي ، ترجمة عطا عبد الوهاب (مقدمة) طبع دار المأمون ، بغداد 1986 م ، ص 7.

(75) "در نیمه باز، حویلی خشک وبی آب و گللهای سوخته باغچه همسایه ما دلم را فشرد. یک بار با خود گفتم: اگر یک روز زن همسایه ما و زنان دیگر لباس های سیاه و چادر های سفید شان را بکشند و لباس های زرد به تن کنند، لباس های سبز به تن کنند لباس های آبی به تن کنند، لباس های نارنجی به تن کنند، لباس های ارغوانی و بنفش به تن کنند.... اگر یک روز زن همسایه ما و زنان دگر با سطل های آب گللهای باغچه شان را آبیاری کنند، اگر یک روز زن همسایه ما و زنان دیگر با خریطه های ارزن شان پرده گان زیبا را به مهمانی صدا زنند... شهر چی زیبا خواهد شد، شهر ها چی زیبا خواهند شد، جهان چی زیبا خواهد شد، اگر یک روز... اگر یک روز...." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 34.

(76) منصور وثوقی ، علی اکبر نیک حق، مبانی جامعه شناسی ، تهران 1388 ه.ش، ص 147.

(77) مرتضی راوندی، تاریخ تحولات اجتماعی، جلد 1 ، چاپ دوم، تهران 1373 ه.ش، ص 8.

(78) "جهان به پنج متر مربع تقلیل یافته بود. روشنایی و نور جهان در یک درز دروازه متراکم شده بود. شب و روز با روشنایی چراغ نیلیی هم رنگ شده بود. دو رخت خواب پیچیده شده، یک صندلی، یک اشتوب، یک بوتل تیل خاک و اشیای خرد و ریزه دیگر اینجا و آنجا هستی آن جهان را می ساختند. تعفن غیر قابل تحمل بشری که نتواند از چهار دیوار کوچک و بسته یی خارج شود و همه نیاز هایش را در همان چهار دیوار کوچک و بسته رفع نماید، آن جهان را اشغال کرده بود." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان

دشت قابیل، ص 71.

(79) " زن موزه های رابری آبی رنگ و پر برفش را کشید و در کنار دیوار گذاشت. چادر نماز خال خالی خاکستری رنگش را تکاند و بر میخی آویزان کرد. موها و چادرش هم رنگ بودند. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 71.

(80) " روز جمعه صبح وقت نه نه با خریطه های بزرگ و کوچک آمد. کچالو، روغن، پیاز، تیل خاک، نان خشک همه را پای دیوار تکیه داد و آخرین دستور هایش را به پدر جان داد که مبادا خود را گرسنه نگاهدارد. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 76.

(81) " ده روز از وعده نه نه گذشت و نه نه نیامد. خوراک پدر جان رو به اتمام بود و یک روز صبح پدر جان همانند جانور گرسنه یی ناتوان و وحشت زده. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 78.

(82) "اواخر سال تعلیمی بود. شاید هم ماه های عقرب یا قوس. درست به خاطر نهدارم. صنف اول بودم. شیشه های در و پنجره های صنف ما شکسته بود و باد از لای شیشه های شکسته به صنف ما هجوم می آورد و موهای شانه شده و شانه نشده ما را مورد تهاجمش قرار میداد، بینی خود را پر سر و صدا بالا کش می کردیم و بعد با آن که میدانستیم که از دستمال بینی در جیبها و بکس ما خبری نیست، مأیوسانه و به سرعت به جستجوی آن میپرداختیم و وقتی از جستجوی بیحاصل فارغ میشدیم همان طور که با تمامی توانایی خود سعی می کردیم که آب بینی ما پشت لبهای ما سرازیر نشود، از زیر چشم اطراف خود را می پایدیم و با تردستی بینی خود را با پشت دامن خود پاک می کردیم و برای لحظی نفسی راحت می کشیدیم. "

- سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 56.

(83) "در ده برق نیست. هنوز در ده برق را نمشناسند. عمه ام از برق میترسد. چراغ دود میکند. رویم را میگردانم چراغ اتاق را نیمه روش کرده است. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 91.

(84) "بسیاری از دکانها بسته بودند. دکانها کوچک بودند دکانها بسته و کوچک انگار با دو دست روی شان را پوشانیده بودند. به صاحبان این دکانهای بسته و کوچک اندیشیدم. به نظرم آمد که صاحبان این دکانهای بسته و کوچک قطره شده اند در زمین فرو رفته اند. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 39.

(85) جام جم آنلاین <http://jamejamonline.ir/online/668710562545113954>

شنبه 29 فروردین 1383 ه. ش، گفتگو با سپوژمی زریاب، نویسنده افغان.

(86) "از دور همکار مان را دیدم. می آمد. هر چند قدم بعد، می ایستاد چپش را میدید، راستش را میدید، پشت سرش را میدید، رو به رویش را میدید. به من رسید. دور تر از من ایستاد. یک بار کتاب را از زیر کرتیش کشید و به سرعت به دریا پرتاب کرد. تکان خوردم. صدا کردم: چرا؟ پاسخ را نداد. به کتاب دیدم که جهت کثافات را می پیمود و هنوز به آنها نرسیده بود. به نظرم آمد که کتاب مرا به یاری می طلبد، یاری ای از من ساخته نبود. " - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 40.

(87) "در چشمان همکارم سوء ظن عجیبی خفته بود. چپش را دید، راستش را دید، پیش رویش را دید، پشت

سرش را دید، سرش را نزدیک گوشم کرد و بسیار آهسته پرسید:

- دیگر کتاب هم داری؟

جوابش را ندادم. پرسیدم:

- کتابم را چرا به دریا انداختی؟

جوابم نداد عصبانی پرسید:

- دیگر کتاب هم داری؟

. ها .

- کجا گذاشتیش؟

- در خانه ام.

- همسایه ها آنها را نمی بینند؟

- نمیدانم.

باز اطرافش راب به دقت دید و پرسید:

- یک جای می شناسی که برایت چیزی را بگویم؟

گفتم: نی.

لبانش پس رفتند. نمی دانم گریست یا خندید انگار با خودش گپ بزند، گفت:

- در این شهر بزرگ، در این کشور بزرگ، در این جهان بزرگ جایی نیست که دو آدم با هم بنشینند

و چیزی بگویند. جایی نیست. جایی نیست. " - سپوژمی زیبای، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 44، 45.

(88) "تعجب کردم. همکار ما به آدم کتابخوانی نمی ماند. بی اختیار پرسیدم:

- شما کتاب هم دارید؟

با سوء ظن اطرافش را دید و آهسته گفت:

- همین را میخواستم برایت بگویم همین را. من کتابهایم را گور کرده ام. دیربست که گور کرده ام.

چشمانم رق رق برآمدند و با ناباوری پرسیدم:

- کتابهای تانرا گور کرده اید؟ این چطور ممکن است؟

همکار ما هیچ نگفت. دستمالش را از جیبش کشید و روی چشمانش گرفت و گریست. متوجه شدم که

دستمالش تر است، قبلاً هم گریسته بود " - سپوژمی زیبای، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 46، 47.

(89) "کتابهایم را گور کرده ام. کتاب های من کودکان من اند. من کودکان خود را گور کرده ام. نمیدانم ماه

هاست یا سالهاست که من کودکانم را گور کرده ام، خدای من، زنده زنده گور شان کرده ام. خدای من.

و آوازش می لرزید. در ستون فقراتم لرزشی احساس کردم. همکارم آهسته پرسید:

- دیگر کتاب هم دارید؟

گفتم: هان بسیار.

- دیوانه گی. دیوانه گی.

آوازش را بسیار آهسته کرد و گفت:

- امشب تمام شان را بسوزانید

حالت نگاهش تغییر کرد. میدانم خندید یا گریست. ادامه داد:

نی نی نسوزانید. نسوزانید، چی جنایتی، من هم نتوانستم. اول میخواستم بسوزانم شان یک شب، نیم شب همه شان را گذاشتم روی هم، گوگردی را در دادم به صفحه یکی شان نزدیک کردم، یک بار به نظرم آمد که همه کتابهایم دستان شان را سوی من دراز کرده اند. و از ترس فریاد میزنند. یک بار بی اختیار خودم را روی آنها انداختم همه شان را در آغوش گرفتم. آتش گل شد. دیگر تا مدتها خواب از چشمم پریده بود." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 47.

(90) "هر روز در باره کتابهایم می اندیشیدم. میدانستم که آن همکارانم که می رفتند و باز نمی گشتند. همه شان کتابهایی داشتند و من باید کتابهایم را در جایی گم و گور می کردم." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 49.

(91) "این قابل تشویش نیست مطمئن استید که نمی خواست چیزی دیگری را گور کند. مثلاً کتابی، سندی، نمیدانم یا کدام چیز دیگری.

وهمسایه ها هم گفته بودند که مطمئن استند من می خواستم کودکان را گور کنم و پولیس نفس راحتی کشیده بود و به همسایه ها دستور داده بود تا شب ها از پشت ارسی های شان مراقب من باشند تا من چیز دیگری را گور نکنم." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 51.

(92) TasnimHasan - مايو ۲۰۱۹ بحث عن تلوث البيئة <https://mawdoo3.com>

(93) نفس الرابط السابق.

(94) "شهر یک دریا داشت، هر وقت از کنار این دریا می گذشتم دلم بهش می سوخت. این دریا بیشتر ماههای سال در حسرت آب می سوخت، آبی نداشت. آبی نبود. به جای آب کثافات شهر را روی سینه اش، تحمل میکرد. دریا شرمزده از سینه خود، تعفنی در شهر می پراگند. هر وقت از کنار دریا می گذشتم می خواستم دستم را به بینیم بگیرم، دریا را می فهمیدم، شرم دریا را می فهمیدم، دستم را به بینیم نمی گرفتم، ریه هایم از تعفنی پر می شدند. می گنیدم." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 40.

(95) TasnimHasan - مايو ۲۰۱۹ بحث عن تلوث البيئة <https://mawdoo3.com>

(96) "متوجه شد که هرچه آفتاب بیشتر بلند میشود بوی بدی در شهر می پیچد، بوی بد یک نوع تعفن. پیرمرد برای چند لحظه حواسش را خوب متمرکز ساخت هوا را بوید. بوی را شناخت. بوی خون بود. شهر بوی خون میداد و آفتاب این بو را بیشتر به رخ آدم میکشید." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 7، 6.

(97) "پیرمرد لحظه یی ایستاد شف دستارش را روی دهن و بینیش پیچید. اما بوی خون از لای نسج نسج شف دستارش می گذشت و به مشام پیرمرد می رسید و حالت استفراغ بهش دست میداد." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 7.

(98) "بویباروت نفس آدم را تنگمیکند. ده را بویباروت گرفته. من اینبوی شوم را میشناسم. از شامت اینبوی من میترسم. لرزه ام دو چندانمیشود. تمامی اندام هایم از تسلط من خارج شده اند. بویباروت خفه ام میکند.

- بویاروت زنان عالم را خفه میکند. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 94.
- (99) حسن علی مخلف، توظيف التراث في المسرح، "بتصرف" ط 1 سوريه 2000م، ص 198.
- (100) محمدالجوهري، علم الفلكلور، دراسات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دارالمعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1988م، ص 68.
- (101) فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات، دارالنهضة العربية، بيروت، 1980، ص 122.
- (102) موقع شباب 20 بتاريخ 25 أبريل، 2015 <http://shabab20.net/>
- (103) "به نظر آمد که کوه ها چون دیو های عظیم دوردور شهر چهار زانو زده اند و با نگاه کین ترازانه شان آدم های شهر را سبک و سنگین می کنند. از کوه ها بدم می آمد." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 41.
- (104) "به نظرم می آمد که کوه ها تکان می خورند، نفس می کشند، فش فش میکنند و همانند دیو های که مادرم افسانه شان را می دانست دوردور شهر حرکت می کنند و میگویند: بوی بوی آدمیزاد ... بوی بوی آدمیزاد." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 41.
- (105) "پیرمرد تنها عید ها به این شهر می آمد. دیدن پیرمرد در میدان شهر با اسپک های چوبیش برای کودکان شهر علامه عید بود، یا خود عید بود." سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 2.
- (106) "پیرمرد به یاد آورد که کودکان به توده های متحرک رنگ تبدیل میشدند، رنگهای آبی، سرخ، نارنجی، و این توده های رنگ بی هویت، بی تاب دور پیرمرد را میگرفتند. غج غج میکردند. هیاهو میکردند، و برپا بالاشدن پشت اسپکهای چوبی، از سر و دوش هم بالا و پایین می رفتند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 2.
- (107) "عمه ام آماده رفتن است. سیدی پر از تخم مرغ در دست دارد. می پرسم: کجا میروی؟ میگوید: به پرسش خدا. میپرسم: خدا بیمار است؟ می خندد عمه ام قصه میگوید: کسی پیش خدا رفت خدا از او گله داشت. آنکس از خدا پرسید: چرا؟ خدا گفت: پشت درت آدم نام نه دادی. بیمار شدم به عیادت نیامدی... آن کس به خدا گفت: تو پشت در من نیامدی، تو بیمار نشدی. خدا گفت: آن سالی که درت را میکوفت، من بودم. آن بیمار فقیر همسایه ات من بودم. عمه ام با سبد کوچکی پر از تخم مرغ روی سرش به عیادت خدا میروید." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 89.
- (108) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المحقق / محمد فؤاد عبدالباقی، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه الطبعة: الأولى سنة الطبع 1374ج 3 هـ ص 2569.
- (109) "از آن روز به بعد، لباس سیاه و چادر سفید می پوشید و هرجمعه سطل آب و خریطه یی ارزن را روی قبر می پاشید. خاک خشک و تشنه قبرستان را سیر آب میکرد و پرنده گان را به مهانی ارزن فرا میخواند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 26.

(110) "زنان با لباسهای سیاه و چادر های سفید خودشان را روی قبرهایی که به صورت رقت انگیزی تزئین شده بودند، انداختند و ببصدا و مخفیانه گریستند. زن همسایه ما هم خودش را روی قبری که به صورت رقت انگیزی تزئین شده بود، انداخت. ببصدا و مخفیانه گریست. زنان با لباس های سیاه و چادرهای سفید کنار قبرها نشستند و سطل های را خالی کردند. خاک خشک و تشنه قبرستان را سیراب کردند. خریطه های ارزن را هرسو پاش دادند پرندهگان را به مهمانی ارزن فراخواندند. همه جا را ارزن گرفت اما پرنده نبود. هیچ پرنده نبود." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 33، 32.

(111) "عمه ام نماز میخواند. رو به رو قبله ایستاده است. چادرش را دور سرش پیچیده است. لبان گilas رنگش حرکت میکند. عمه ام چیز میخواند عمه، من میدانم چی میخواند. عمه ام خم میشود می نشیند. پیشانیش را به زمین میساید. باز بر میخزد. دست بسته می ایستد. باز خم میشود می نشیند. پیشانیش را بر زمین می ساید. باز بر میخزد یک بار، دو بار ده بار صدبار نیمدانم. حسابش از پیشم میروم. روی دو زانو می نشیند دستانش را سوی آسمان بلند میکند. چیز هایی میخواند. چیزهایی میخواهد. نمیدانم." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 88.

(112) "یعقوب شوخترین بچهء کوچه ما بود. مادران وقتی او را می دیدند با احتیاط دست کودکان شان را محکمتر می گرفتند و آهسته در گوش شان میخواندند که مبادا با یعقوب همبازی شوند. یعقوب پسرک هفت هشت ساله یی بود که پدرش، مادرش را رها کرده بود و رفته بود و مادرش هم در حادثه یی مرده بود و او نزد پیرمرد و پیرزنی که پدرکلان و مادر کلانش بودند، به سر میرید. یعقوب با خشونت خاصی با کودکان برخورد میکرد. حتی اگر پشکی یا سگی هم در کوچه میدید با سنگ و چوب به جانش می آفتاد." سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 15.

(113) محمد دیان عمر، احتلال أفغانستان، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986 ص 19. "بتصرف"

(114) "ده را بمبارد کردند، فضا دودی رنگ است. در آسمان دودی رنگ ستاره ها و مهتاب جا گرفته اند، صدا هایی از دور به گوش میرسد، صدا ها بلند تر میشوند. صداها نزدیکتر میشوند. صدای فریاد است. فریاد بلند تر میشوند کسی کمک میطلبد. کسانی کمک می طلبند. در ده هیاهوی برپاست.

شروع به دویدن میکنم. بوتهایم را کنار در فراموش میکنم. باهایم عریان اند نعره ها بلند و بلند تر میشوند. صداهای عجیبی می شنوم. انگار چیزی با چیزهایی منفجر میشوند. زمین میلرزد. خودم را به عمه ام می چسبانم. چقدر لاغر است عمه ام. احساس میکنم که استخوانهایم میلرزد، میگوید:

رسول... رسول...

رسول نام پسرش است. رسول بیرون از خانه است

رسول کجاست؟" - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 92، 90.

(115) "عمه ام فریاد میزند. فریادش با نعره های دیگران می آمیزد. می افتم و پیش میروم. بالا میروم و به بام میرسم. ده روشن شده است. شعله های شومی ده را روشن کرده است. ده آتش گرفته است. تاکستان تاراج شده است. روی تاکهای تاکستان موترها چون حیوانات عظیم و غول پیکری با خشم ناله میکنند از درز دروازه بیرون را می بینم. موزه ها می بینم که پیش می آیند. پیشتر می آیند. نزدیک می شوند.

نزدیکتر می شوند. کلانتر می شوند. بازهم کلانتر میشوند. پشت در خشک میخوم. موزه ها پشت در میرسند. موزه ها آلوده به خون اند.

در تکان می خورد. در را از پشت فشار میدهند. من به تنهایی در را محکم گرفته ام که باز نشود. دروازه تکان می خورد. با وحشت می بینم که دروازه از چوکات کنده میشود. در بسته از چوکات جدا میشود. فشار زیاد است، دروازه با آواز و حشتناکی می افتد. آواز وحشتناک افتادن دروازه تمامی ده تمامی اقلیم و تمام کاینات را تکان میدهد. من کنار دروازه شکسته می مانم. می نشینم. چی دردناک است کنار دروازه شکسته یی نشستن، موزه های خون آلود درون حویلی می آیند. از موزه ها خون میچکد. - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 93،94،95.

116) "عمه ام بادیه مسیش را زیر پستان گاو میگیرد. صدای غرغری به گوشم می آید. صدای آشنا و دل انگیز شیر که در بادیه میریزد. یک بار عمه ام ایستاده میشود. چهره اش وحشتناک میشود. بادیه را روی زمین میگذارد. با دو دستش برسرش میزند. به بادیه می بینم. بادیه پر از خوان است. گاو به جای شیر، خون داده. می بینم که از پستان گاو خون می چکد. در تاکها به جای خوشه های سبز، اعضای بدن آدمی آویزان اند. دست، پای، سرآدمی،... به جای بوی برگهای سبز بوی خون گندیده به بینم میرسد." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 95،96.

117) "از ده میگزیم. شهر میروم، جز دو پایم چیزی دیگری نیست که مرا به شهر ببرد. به دروازه شهر میروم. دروازه شکسته است. هرچی دروازه است شکسته است. همه دروازه ها شکسته اند. از دروازه های شکسته میگذرم. شهر خالیست. بوی باروت و بوی خون شهر را هم اشغال کرده اند." - سپوژمی زریاب، مجموعه دستان دشت قابیل، ص 98.

118) الحرب الأهلية الأفغانية: هي حرب دارت رحاها في أفغانستان بسبب الخلاف بين الفصائل الأفغانية المحاربة ضد الغزو السوفيتي لأفغانستان، و بعد النجاح في إخراج السوفييت أشتد الخلاف مع بدء السباق إلى كابل عاصمة أفغانستان وسعي كل من الأطراف المتشاركة في الحكم إلى الاستئثار بالسلطة، فلم يدخل الأفغان الجهاد كحلمة واحدة، وفصيل واحد، بل قاتلوا ضد السوفييت في جماعات مختلفة تتبع أحزاباً سبعة كبرى، وأحزاباً أخرى صغيرة، ولم تكن جهود هذه الجماعات مركزة ضد السوفييت والحكومة الشيوعية في كابل فقط، بل كان كل فصيل يضرب الفصيل الآخر ضربات موجعة حتى يضعفه، ومع دخول وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في الصراع، كان حتمياً توسع شق الخلاف بين الإخوة الأعداء، وانتهت الحرب الأهلية الأفغانية رسمياً بـ الغزو الأمريكي لأفغانستان على خلفية أحداث 11 سبتمبر، ومجيء حكومة جديدة بتدخل أمريكي مباشر في 2001، غير أن شأفة طالبان والخلافات الإثنية في أفغانستان لم تستأصل - Yousaf, Mohammad Adkin, Mark. "Afghanistan – The bear trap – Defeat of a superpower". sovietdefeatinafghanistan.com.

موقع وای باک مشین تاریخ النشر اکتوبر 2007

119) جام جم آنلاین <http://jamejamonline.ir/online/>

شنبه 29 فروردین 1383 ه. ش، گفتگویاسپوژمی زریاب، نویسنده افغان

120) "پیر مرد پرسید شهر را چه شده؟ این بوی خون از چیست؟ این آواز از کیست؟ مرد خشک و سیاه به آسمان دید، به زمین دید، همانطور که به خدا قصه میکرد، گفت:

قابیل هایی از شمال از جنوب، از مشرق از غرب آمدند و مردان شهر گمراه ساختند. شهر را قابیل گرفت. گمراهان شهر برادران شان را دریندد... مادران شان را دریندد. و خون بود و خون بود و بوی خون هنوز است... و این خون را آفتاب دید... آسمان دید و زمین نوشید و نلرزد. شهر یتیم خانه بزرگی شد... کودکان شهر جوان نشده پیر شدند... کودکان پیر را آفتاب دید... آسمان دید... و زمین هم و زمین نلرزد. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 9، 10.

(121) "زمین همیشه مهربان، ناگهان همدست قابیل ها شد و هرچه کشتند، زمین، زمین همدست شان در خود مخفی کرد و نلرزد. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 10

(122) "درها و پنجره های شهر مثل اینکه برای بسته بودن ساخته شده بودند، جز دیوار ها شدند... خانه ها قبرستان، پشت هر پنجره بسته لاشه آدمی بود با موهای سپید، چشمان باز و دهان محکم بسته... در جوی های شهر دیگر آب نبود، خون بود، به دریا بزرگ شهر آب نبود خون بود... و خون بود و آب نبود. قابیل ها و گمراهان شهر از همدیگر شان ترسیدند... از ترس و از شرم در تاریکی تنها تنها فرار کردند... و هرچه در شهر بود با حرص همیشه تشنه شان به غنیمت بردند... شهر خالی ماند با بوی خون... این بوی خون... شهر شیون میکند. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 10، 11.

(123) "نمی دانم چرا برای یک لحظه این احساس بهم دست داد که همه موجودات از ترس مخفی شده اند پشت دروازه یی، پشت دیواری. گامهایم را با احتیاط تیز کردم، با احتیاط قدم گذاشتن عادت شده بود. سالهای سال میشد با احتیاط راه میرفتم. سالهای سال میشد؛ به نظرم می آمد زیر هر قدم قبرست و در آن قبر کشته یی. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 32.

(124) ش.ن. حق سناس، العلاقات الأفغانية الروسية، ترجمه إلى العربية، عفاف السيد زيدان (دكتور) الطبعة الأولى القاهرة 1992م، ص 591.

(125) "همچنان که آهسته آهسته می رفت به توصیه های نه نه می اندیشید که مبدا سربازان او را ببینند و تذکره اش را طلب کنند مبدا او را ببرند...

یک بار چشمان خیره اش به سه سرباز افتاد که تفنگ های براق و بزرگی به شانه و موزه های براق و سیاهی به پا داشتند انگار پدر جان افسون شد. بر جایش خشک شد. انگار جریان خویش از حرکت باز ماند. انگار مایع سرد و سوزانی از سوراخهای بینی و گوشهایش فوران کرد همه نیرویش را جمع کرد تا رویش را بگرداند و بدود. رویش را گشتاند اما دویده نتوانست. انگار پاهایش در دام نامریی گیر مانده بودند بی آنکه بدود ناشیانه دست و پا زد. سربازان متوجهش شدند. - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 79.

(126) "سر پدر جان را تراشیدند به سر تراشیده پدر جان کلاه بزرگی گذاشتند لباس کلفت سربازی به تنش نمودند و تفنگ بزرگ و براقی به شانه اش آویختند. موزه های براق و سیاه به پاهایش کردند. پدر جان در هیئت سرباز چیزهای را دید که از دیدن شان وحشت داشت. خون را دید، آتش را دید، آدمهای بی سر را دید، آدمهای بی تنه را دید. نوزادی را در گهواره یی دید که نیمه اش را سگهای گرسنه خورده بودند. در اول پدر جان چشمانش را با دستانش می بست و به دیواری تکیه می داد تا آنچی را نباید، نبیند. بعدها به نظرش می آمد که با چشمان بسته هم آنچی را نباید، می بیند. تا خواب خودش بر پدر جان غلبه نمی

- کرد، پدر جان از ترس نمی خوابید. شبها می نشست و چشمانش را باز می گرفت بعد تر ها در خواب و بیداری به نظرش می آمد که آدمهای بی سر و آدم های بی تنه، نوزادان نیم خورده از دنبالش می دوند. سر خود شروع به فریاد زدن و دودیدن می کرد." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 80.
- (127) "این جاو آن جا کودکان شهر را می بینم. به کودکان نزدیک میشوم، از وحشت برجای خشک می شوم. کودکان هم موزه به پا کرده اند. موزه های کلان کلان. موزه های الوده، به کمر های شان دشنه هایی آویخته اند. چشمان شان سبز شده اند. زرد شده اند. آبی شده اند، چشمان شان به پارچه های سنگ مبدل شده اند. انگار این چشمان تعلق شان را به بشر از یاد برده اند. من میترسم. من از این کودکان که موزه های کلان کلان میکشند، می ترسم از این اشیای جنگی که دل های شان با جادوی جاه طلبی سنگ شده اند." - سپوژمی زریاب، مجموعه داستان دشت قابیل، ص 98، 99، 100.
- (128) إبراهيم محمد إبراهيم، بحث بعنوان "صورة المرأة الباكستانية في القصة القصيرة الأردنية المعاصرة"، مجلة اورينتال كالج، جامعة البنجاب، العدد (84)، 2008ء، ص 16.
- (129) شاهد حسين رزاقی، باکستانی مسلمانوں کے رسوم ورواج، لاہور، 1965ء، ص 5: 14.
- (130) إبراهيم محمد إبراهيم، بحث بعنوان "صورة المرأة الباكستانية في القصة القصيرة الأردنية المعاصرة"، ص 22. نقلاً عن / الطاف رباني، باکستانی قوم کی تعمیر بنیادی کے تقاضے، اشاعت سوم، 1988ء، لاہور، ص 77.
- (131) ولاء سيد عبد الستار، رسالة دكتوراه بعنوان "قضايا المجتمع الباكستاني في الشعر الأردی في النصف الثاني من القرن العشرين"، كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، 2012م، ص 156.
- (132) نواز شریف: هو میان محمد نواز شریف، ولد 25 ديسمبر 1949 في لاهور، هو سياسي و رجل أعمال باکستاني. ينتمي ويرأس حزب الرابطة الإسلامية الباكستانية (ن)، شغل منصب رئيس وزراء باکستان لولایتين غير متتاليتين، أول فترة كانت من 1 نوفمبر 1990 إلى 18 يوليو 1993، والثانية من 17 فبراير 1997 إلى 12 أكتوبر 1999 عندما أطيح به في انقلاب عسكري قاده برويز مشرف، وتم نفيه بعد أن حكم عليه بالسجن مدى الحياة بتهمة الخطف والإرهاب، لأنه رفض السماح لطائرة نقل مشرف بالهبوط في باکستان، كما أدين بتهمة تتعلق بالفساد، وحرّم من كافة الأنشطة السياسية. عاد إلى باکستان منهيًا منفاه في السعودية في 25 نوفمبر 2007م، بعد أن أصدرت المحكمة الدستورية العليا بإسلام آباد قرارا يسمح بعودته وأسرته للبلاد. عاد لمنصب رئاسة الوزراء عقب انتخابه من قبل البرلمان الباكستاني في 4 يونيو 2013 م. للمزيد راجع/ http://en.wikipedia.org/wiki/نواز_شريف 12/3/2017.
- (133) برويز مشرف "جنرال" (11 أغسطس 1943م): جنرال عسكري متقاعد وسياسي، شغل منصب الرئيس العاشر للجنة هيئة الأركان المشتركة للقوات المسلحة الباكستانية (8 أكتوبر 1998م - 7 أكتوبر 2001م)، ورئيس أركان الجيش الباكستاني الثالث عشر (6 أكتوبر 1998م - 28 نوفمبر 2007م)، ورئيس باکستان العاشر (20 يونيو 2001م - 18 أغسطس 2008م)، ولد في "دهلي" قبل أربع سنوات من الاستقلال، وهاجر مع أسرته إلى باکستان في أغسطس 1947م، وفي عام 1961م التحق بالأكاديمية العسكرية الباكستانية في "كاكول"، وتخرج منها عام 1964م حيث خدم على جبهات مختلفة، كما شارك في الحرب الباكستانية الهندية عامي 1965م، 1971م، وأخذ يتدرج في مناصب الجيش حتى تم تعيينه أستاذاً مساعداً

في كلية القادة والأركان في الثمانينيات، ثم رقى بعد ذلك إلى رتبة جنرال وتم تعيينه رئيس أركان الجيش عام 1998م، وفي 12 أكتوبر 1999م استولى على السلطة عبر انقلاب عسكري، وتولى زمام البلاد وازعاً رئيس الوزراء "تواز شريف" قيد الإقامة الجبرية الصارمة، وفي عام 2001م أصبح هو الرئيس العاشر للبلاد، وفي عام 2008م استقال من الرئاسة ليعيش بعدها في منفي اختياري في لندن لمدة أربع سنوات، ثم يعود إلى باكستان في 24 مارس 2013م للمشاركة في الانتخابات العامة، غير أنه استبعد منها من قبل قضاة المحكمة العليا في أبريل 2013م على خلفية تورطه في اغتيال "بينظير بوتو". للمزيد راجع/ پرويز مشرف، سب سے پہلے پاکستان، فیروز سنز، بار اول، لاہور، 2006ء، ص 24، 25، 55، 61-64، 73، 74. أيضاً، http://en.wikipedia.org/wiki/Pervez_Musharraf. 12/3/2017

(134) زاہد حسین انجم، انسائیکلوپیڈیا واقعات پاکستان، جلد سوم، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، 2011ء، ص 832 فما بعدها (بتصرف).

(135) بینظیر بوتو: ہی البنت الكبرى للسید "ذو الفقار علی بوتو" رئیس وزراء پاکستان الأسبق، ومؤسس حزب الشعب الباكستاني، ووالدتها السيدة "نصرت بوتو" رئيسة حزب الشعب بعد اعتقال زوجها وإعدامه، ولدت بینظیر فی 21 یونیو 1953م، وألّحتقت بجامعة هارفارد عام 1969م، ثم جامعة أكسفورد عام 1973م، درست القانون والفلسفة والسياسة والاقتصاد، ثم عادت إلى باكستان عام 1977م، تزوجت من السيد آصف علی زرداری، وفاز حزبها بالأكثرية في انتخابات عام 1988م، وتولت رئاسة الوزراء للمرة الأولى في 2 ديسمبر عام 1988م، وأعتقلت أكثر من مرة، وتم إغتيال أثناء حملتها الانتخابية في 27 ديسمبر 2007م. للمزيد راجع/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/3/3/2017>

(136) یوسف رضا جیلانی (9 یونیو 1952م): سیاسی وزیم پاکستانی فی حزب الشعب الباكستاني، شغل منصب رئيس وزراء باكستان (25 مارس 2008م - 19 يونيو 2012م)، ورئيس الجمعية الوطنية (17 أكتوبر 1993م - 16 فبراير 1997م)، ولد في "الملتان" بإقليم البنجاب في باكستان الغربية، وحصل على الليسانس في الصحافة عام 1970م، ثم الماجستير في الصحافة السياسية من جامعة البنجاب عام 1976م، بدأ حياته السياسية كعضو في لجنة العمل المركزية لحزب الرابطة الإسلامية عام 1978م، وانتخب عضواً في الجمعية الوطنية عقب مشاركته في انتخابات عام 1985م، وعقب انضمامه لحزب الشعب الباكستاني خاض الانتخابات عام 1988م على قائمته وأصبح وزيراً للسياحة في حكومة "بينظير" الأولى في مارس 1989م، وفي عام 1993م تم ترشيحه رئيساً للجمعية الوطنية الباكستانية، وفي 11 فبراير 2001م تم اعتقاله من قبل الشرطة العسكرية حتى تم إطلاق سراحه في 7 أكتوبر 2006م، وفي مارس 2008م انتخب رئيساً للوزراء من قبل البرلمان ليظل في هذا المنصب حتى إدانته بتهمة ازدراء المحكمة في 26 أبريل 2012م لتتم الإطاحة به من منصبه من قبل المحكمة العليا الباكستانية، ويشغل حالياً نائب رئيس اللجنة المركزية لحزب الشعب الباكستاني. للمزيد راجع/

http://en.wikipedia.org/wiki/Yousaf_Raza_Gilani. 12/ 3/ 2017

(137) آصف علی زرداری: ولد 26 يوليو 1955م، وهو الرئيس الحادي عشر لبakistan، والده سياسي باكستاني وهو حاكم على زرداری، وكان زوجاً لبینظیر بوتو، وهو النقطة السوداء في حياتها، دخل السجن أكثر من مرة بسبب قضايا فساد، كان معروف بالسيد 10%، وأصبح رئيساً لحزب الشعب الباكستاني بعد إغتيالها،

- للمزيد راجع / <https://ar.wikipedia.org/wiki> آصف علی زرداری . 12/ 3/2017
- 138) https://en.wikipedia.org/wiki/Government_of_Pakistan.
- 139) مقالہ "مسلم معاشرہ کے سنگین اور بھیانک مسائل"، 7 جون 2006.
<http://www.urduweb.org/mehfil/threads>.
- 140) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، سیوا پبلی کیشنز، اشاعت اول، 2016ء، لاہور، ص 59.
- 141) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 67.
- 142) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 73.
- 143) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 81.
- 144) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 92.
- 145) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 108.
- 146) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 113.
- 147) ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 128.
- 148) إبراهيم محمد إبراهيم، بحث بعنوان "صورة المرأة الباكستانية في القصة القصيرة الأردنية المعاصرة"، ص 28.
 نقلاً عن/ صنم بلوچ، دیہی خواتین کی تعلیم کے فروغ میں ذرائع ابلاغ کا کردار، رسالہ ماجسٹیر، قسم الصحافة والإعلام، جامعة بهاء الدين زكريا، الملتنان، 2002م.
- 149) محبت حسین اعوان، اسلام قانون اور مظلوم پاکستانی عورت، کراچی، پاکستان، 2002ء، ص 44، 43.
- 150) شاہد حسین رزاقی، پاکستانی مسلمانوں کے رسوم ورواج، ص 102.
- 151) رشیدہ پنتیل، پاکستانی عورت کی سماجی وقانونی حیثیت، کراچی، پاکستان، 1981ء، ص 272.
- 152) "ندیم کی موت اور اس کے گھر جانے سے تو ایسا لگا میں ماضی کی گہری کھائی میں جاگری اس کے گھر کے تنگ درودیوار اور اس عورت کی تنہائی میرے وجود کو پھر سے کاٹنے اور توڑنے لگی۔ مجھے میرا تنہا وجود پھر سے کسی بھٹکی ہوئی روح کی طرح گھر کے درودیوار میں چلتا پھرتا نظر آنے لگا شوہر کی موت کے بعد کیسی پاگل ہو گئی تھی میں؟ دن رات کی ترتیب ہی بدل گئی تھی لیکن میرے بہن بھائیوں نے اخلاقی سہارے بہت دیئے وہ میرے گلے لگ کے آوازیں نکال کے روتے نہیں تھے۔ لیکن مجھے گلے لگا کے زندگی طرف لوٹ آنے اور بچوں پہ توجہ دینے کو کہتے رہتے پیار سے تھپکتے اور زندگی جیسے مشکل محاذ پہ ڈٹ جانے کو تیار کرتے رہتے جس وجہ سے میں اپنے دفتر اور بچے اپنے سکولوں کو جانے کے قابل ہوئے تھے اتنا بھی بہت تھا۔ لیکن..... اگر وہ مجھے عورت سمجھتے۔ تنہائی سے ڈرنے والی عورت زندگی کی کٹھنائیوں میں اکیلی ناچل سکنے والی عورت۔ تو مجھے اور میرے دو بچوں کو کسی بھی عزت دار بندے سے منسلک کر دیتے۔ بے شک میں روتی مانا نہی اس وقت مگر وہ تو میرا احساس کرتے۔ کوئی کب جانتا ہے عورت پہ شوہر کے بغیر اپنے ہی گھر کے درودیوار قبر کی طرح تنگ پڑ جاتے ہیں کسی کو کیا پتا چھوٹے سے چھوٹے اور گئے گزرے لوگ اس عورت کے دل میں اور گھر میں جگہ بنانا چاہتے ہیں ایسے میں اگر عورت خود کماتی ہے تو اذیت کسی حد تک کم ہو سکتی ہے عزت اور عزت نفس بمشکل محفوظ رہ سکتے ہیں ورنہ تو....."۔ ثمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 115.

- (153) ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 114.
- (154) "شائد مجھے ایسا لگا کہ دفتر کے لوگ بہانے بہانے سے ندیم کی جوان بیوہ کو دیکھنے آرہے تھے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 114.
- (155) "شوہر کی وفات کے بعد نور فاطمہ نے اپنے اکلوتے بیٹے کو بڑی مشکلوں سے پالا تھا بہت محنت کے ساتھ معیض کی پرورش کی تھی کہ وہ ایک کامیاب انسان بن سکے اسکی ہر خواہش پوری کی، مہنگے کالج میں پڑھایا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 129.
- (156) "زندگی میں بہت سے لوگ آئے محبت کے دعوے اور ساتھ نبھانے کی قسمیں وعدے بھی کھاتے لیکن بیچارے جلدی جھوٹے ثابت ہو جاتے ہم پڑھی لکھی عورتیں بھی ہر کسی پہ یقین میں کر سکتیں بلکہ کسی پہ بھی یقین نہیں کرتیں اکیلی جلتی کڑھتی ہیں لیکن کسی کو اپنی کمزوری نہیں بتاتیں۔ اندھیرا پھیلنے لگا دبیر اندھیرا اندر بھی باہر کی طرح بہت سناٹا تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 117.
- (157) "میرے بچے اب ماشاء اللہ سنبھا گئے تھے خوب پڑھ لکھ بھی گئے تھے میں اللہ کا بہت شکر ادا کرتی اور یہ بھی سوچتی اگر میں شادی کر لیتی تو شاید میرے بچے اتنی اچھی تعلیم و تربیت ناپا سکتے۔ کوئی دوسرا ہمارے بچوں کے ساتھ ہمارے جتنا مخلص تو نہیں ہو سکتا ناں۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 117.
- (158) "جی۔ وہ میں میں جی میم جی میں بچوں کا ناشتہ دینے آیا تھا جی "وہ شدید ہکلا یا کانپنے لگا میں بھی کانپ رہی تھی "کمزور عورت نے گھر کو راستہ بنا ہی دیا آخر "میں بڑبڑائی "اور کون کون آتا ہے ناشتہ، کھانا دینے؟" میں نے اس کو نفرت سے گھورا "ناناں میم جی شریف عورت ہے بیجاری "وہ تڑپ کے بولا "تم شادی کر لو شریف عورت سے "میں نے نگاہیں اس کے چہرے پہ گاڑیں وہ ہاتھ جوڑ کے گڑ گڑا "میں میری عزت "اور میرا ہاتھ اس کا فقرہ پورا ہونے سے پہلے ہی گھوم گیا۔ وہ رونے لگا "معاف کر دیں میم پلیز میرا سینڈر ڈ نہیں ہے رحم کھائیں مجھ پہ میرا بھرم رکھ لیں اتنے سال آپ کی خدمت کی ہے " "تم جیل جاؤ گے یا اس عورت سے نکاح کرو گے؟" تم ہو کیا تمہارا سینڈر ڈ مائی فٹ میں چلائی ادھر ادھر گھروں سے لوگ نکلنے لگے۔ گھروں سے تو جڑے تھے اس کے پاس راہ فرار نہیں تھی "جلدی فیصلہ کرو " "جیل ہوگی، نوکری سے فارغ اور کوئی تمہارے گھر بھی جائے گا ناشتہ دینے شہزاد صاحب "میں نے ایک ایک لفظ چبا چبا کے کہا کچھ دیر خاموشی رہی وہ رحم کی ابتیل کرتی نظروں سے مجھے دیکھتا رہا میں فیصلے کا انتظار کرتی رہی وہ چپ رہا میری ہمت بڑھی "غنی بابا آج شام ہی نکاح کا انتظام کرو " اتنا کہہ کے میں گاڑی میں آ بیٹھی۔ ایک دوپل خاموشی رہی پھر وہ بھی پیچھے بیٹھ گیا اسے میرا فیصلہ منظور تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 118، 119.
- (159) "امی کی طرف جا کر رہتی تو ارسل کو فون کر کے بتا دیتی دو دن بعد آؤں گی پھر ڈاکٹر زکافارن ڈیپلیکسین اسلام آباد آیا تو وہ امی کے گھر سے ہی اسلام آباد آگئی ارسل کو فون کر کے کہنے لگی "سوری لیکن آنا ضروری تھا " "کبھی میں بھی گیا تمہیں بتائے بغیر؟" ارسل کے انداز میں ہلکا سا شکوہ تھا وہ شرمندہ سی ہو گئی مگر ڈھیٹ بن کے بولی "ہر بات کو بڑھانہ دیا کرو پلیز بی بی پروفیشنل " وہ چپ رہا لیکن شام کی فلائیٹ سے اسلام آباد آگیا "میں تمہارے بغیر نہیں رہ سکتا " وہ تڑخ کر بولی "شاید

تمہاری محبت کمزور ہے ارسل، تمہیں مجھ گھر میں قید کر کے رکھنا چاہتے ہو۔ "تم ٹھیک نہیں کر رہیں" وہ ٹھہرے ٹھہرے
تھکے سے لہجے میں بولا۔ "تم بھی تو غلط کر رہے ہو" وہ اکھڑی رہی۔ اگلی صبح ارسل واپس آگیا وہ دو دن بعد آئی۔ واپس گھر آکر
دونوں نے اس تلخی کو دہرایا یہ نہیں مگر یہ تلخی زندگی کو ترش، کڑوا سیلا کرنے لگی۔ "۔ ثمینہ سید، کہانی سفر میں
بے (افسانے)، ص 77، 78.

(160) "بسم نے امی کے گھر ولید کو جنم دیا۔ ارسل اسے اور اپنے بیٹے کو دیکھ دیکھ کر اڑ رہا تھا۔ اپنی قسمت پہ ناز کر رہا تھا۔ روز دوڑا آتا
اور ایک ماہ بعد تو اسے گھر لے جانے کی ضد کرنے لگا "چلو ناں میرا گھر ویران ہوا پڑا ہے"۔ ثمینہ سید، کہانی سفر میں
بے (افسانے)، ص 79.

(161) "عورت جب مرد کی دست نگر تھی تو محبت اس کے پور پور سے پھونٹی تھی کہیں آنا جانا ہوتا تو لہجے میں شہد بھرنا پڑتا بنوں سے
ملنا، ناز نخرے اٹھوانا، اپنی حسرتیں پوری کرنے کے لے مرد کی حسرتیں پوری کرتی تھیں یوں محبت بھرم اور بھرم محبت بن کر
چلتا رہتا تھا مگر اب... اب ہم خود کا کرتی ہیں مردوں یعنی شوہروں سے زیادہ پیہ کماتی ہیں خود اپنے دل کے ارمان پورے کر
سکتی ہیں اپنی خواہش کی تکمیل کر سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ مرد کے بغیر بھی اپنا اور اپنے بچوں کا خیال رکھ سکتی ہیں۔ آج کی
عورت کا استحصال کرنا آسان نہیں رہا پھر بھی مرد اویچھے، تھکنڈے استعمال کرتا ہے کبھی عورت پر تشدد کر کے اور کبھی محبت
محبت کا ڈرامہ کر کے، لیکن آج کی عورت محتاج نہیں ہے وہ اپنے آپ کو مٹنے نہیں دے گی۔" ثمینہ سید، کہانی سفر میں
بے (افسانے)، ص 78.

(162) "لائٹ جلا کر دیکھا تو اپنی ہی شکل پہچانی نہ جا رہی تھی آنسو سے ترکم زور سا چہرہ "اوہ ارسل کی محبتیں تو مجھ پہ رنگ نبھا کر تھی
تھیں اور میں"" ارسل میں گھر کیسے آؤں یہ انا کہاں سے آگئی درمیاں "وہ چلتی پھرتی بڑبڑا رہی تھی ہاتھ مل رہی تھی کہ
ارسل کا فون آگیا وہ روز فون کرتا تھا بسمہ ہی نہ سنتی سوتی بن جاتی تھی۔ رات کے دو بج رہے تھے وہ موبائل ہاتھیں پکڑے
دیکھتی رہی بیل ہوتی رہی پھر انیڈ کر لیا دونوں طرف خاموشی تھی بہت دیر تک خاموشی ہی رہی ارسل کے لفظ تھک گئے تھے
اس کے محبت بھرے لہجے کو بے مول ہونے کا ڈر تھا اور وہ کیا کہتی بہت شرمندہ تھی وہ آج کی عورت جتنی بھی بہادر تھی مرد
محتاج نہیں تھی مگر محبت یہ رشتہ ٹوٹنے ہی نہیں دیتی مرد کی محبت عورت کے لبو میں حلول ہو کر اسے داسی بنا دیتی ہے فطرتاً
عورت بنا دیتی ہے ساری دنیا سے چھین کر مائل کے وجود میں سمیٹ دیتی ہے یہ سب معجزے محبت کے ہی تو ہیں "دن ہو
کہ چاند رات تجھے سوچتے رہے" بسمہ نے گنگنا کر کہا اور، بچکیوں سے رونے لگی۔" ثمینہ سید، کہانی سفر میں بے
(افسانے)، ص 78.

(163) "تینویں، بہن بھائی بڑے حق سے اپنا ہر کام اس سے کرواتے اسے سوئی ہوئی کو بھی اٹھا لیتے اور پکڑے استری کرنے کھانا
دینے کا کہہ دیتے۔ اسے لگتا وہ تینوں ابھی بہت چھوٹے ہیں۔ مگر اب وہ تینوں جوان ہو چکے تھے۔ یہ اس پہ تب کھلا جب شاہ
وینے اسے اپنی کلاس فیلو کو پسند کرنے کی اطلاع دی۔ مہمل نے حیرت سے آئینہ دیکھا "اف کتنا زیادہ وقت گزر گیا" اپنے
ڈھیروں سفید بالوں کو الٹ پلٹ کر اندازہ لگانے کی کوشش کی " ثمینہ سید، کہانی سفر میں بے (افسانے)، ص 85.

(164) "میں چار بھائیوں کی اکوٹی بہن تھی امی ابانے بہت لاڈلیاں سے پالا غریب لوگ تھے۔ کھاپی کے سوجاتے زیادہ پیسہ نہیں تھا۔

لیکن تھوڑا تھوڑا پڑھ لکھ کے لڑکے دکانوں سٹوروں پر نوکریاں کرنے لگے تو گھر میں کچھ خوشحالی آئی۔ انہی دنوں اماں اچانک دل کا دورہ پڑنے سے مر گئی وقت کی ستم ظریفی میں اکیلی لڑکی گھر میں اور پانچ پانچ مرداں کے کھانے، کپڑے دھونے، گھربار میں ایسی لگی کہ مجھے کچھ ہوش نہ رہا۔ وقت کو پر لگ گئے وقت نے اڑتے میرے گھر میں بھابھیاں اور بچے اور میرے بالوں میں سفیدی بھر دی۔ میں بہت تنگ آگئی تھی بری طرح پھنس گئی۔ میری ایک سہیلی کم بخت نے مجھے پٹی پڑھائی کہ تجھے دعائی بھیجتی ہوں دفعہ کرایے اپنوں کو یہاں کوئی بھی تیری شادی نہیں کرے گا۔ "کہتی نوچ تھی لیکن مجھ سے ایسا نہ ہوا۔ بھائیوں نے میرا رشتہ ایک بوڑھے غریب نادار سے طے کر دیا۔ لیکن شادی کرنے کی ہمت نہیں پڑ رہی تھی چاروں میں سے خرچہ کون کرتا سال بھر میں وہ مویادے کامریض موت کے نزدیک پہنچ گیا۔ "ثمینه سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 97.

(165) محمد عاطف غیث، المشكلات الاجتماعية والسلوك والانحراف، دار المعارف، 1965م، ص 76.

(166) "ڈاکٹر زکی ہڑتال تھی کوئی بھی مریضوں کے درد کو محسوس کرنے کی زحمت نہ کرتا تھا بس تمام ڈاکٹر ز کو اپنے مطالبات اپنے مالی مفادات کی فکر تھی۔ پورا ہاسپٹل سسکتے روتے، درد سے کراہتے مریضوں سے بھرا ہوا تھا۔ امیر لوگ تو اپنے مریض پرائیویٹ ہسپتالز میں لے جاتے جہاں ہڑتال اور مفادات بھول کر ڈاکٹر ز دو گنا فیس لے رہے تھے۔ "ثمینه سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 74.

(167) "میں اپنا کام کر رہی ہوں۔ دوسروں کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتی ان کے پاس بھی اپنی بات منوانے کے لیے بہت سے دلائل ہیں ایک ٹھوس موقف ہے۔ ہم اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہیں۔ لیکن ہم چند ڈاکٹر ز بھی اس بات پر قائل نہیں ہوئے کہ ہمارے مطالبات ہمارے مریضوں کی زندگی سے زیادہ اہم ہیں۔ ہم لوگ کوشش کر رہے ہیں کہ ہمارے دوست بھی ہڑتال کو منظم اور مطالبات کو پرامن طریقے سے منوائیں ہو سکتا ہے۔ "ثمینه سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 75.

(168) "پھر باہر دیکھنے لگا شہر بے حال سی حالت میں تھا۔ جگہ جگہ فروٹ کی ریڑھیاں کھڑی ہیں مگر ویران۔ کس کی جیب میں پیسے ہیں فالٹو پیسے کہ فروٹ خریدے "میری امی کہتی تھیں روٹی کپڑا اور چائے پوری ہوتی رہے سمجھو بڑی بات ہے فروٹ فالٹو پیسے ہوں تو لائیں ورنہ بچوں کو بتائیں کہ سیب بدمزہ ہو گئے ہیں مالے تو اب بڑ جیسے ہیں، آم اف پھوڑے پھنسیاں اور کیلا امدوسے بہتر ہے پیٹ بھر کے روٹی کھا لو۔ ایسا اس لیے کہ بچے کے اندر حرص اور ہوس پیدا نہ ہو وہ حسرت سے چیزوں کو نہ دیکھنے۔ "ثمینه سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 96.

(169) "میں حیرت زدہ تھا کیسا معاشرہ ہے ہمارا۔ ہو سکتا ہے میں کوئی چور، ڈاکو، لٹیرا ہوں، ہو سکتا ہے میں صاف جھوٹ بول رہا ہوں۔ کس قدر کمزور لوگ۔ نشہ کرتے، ننگے کھرے فرش پر سوتے، لنگر کھا کر گزارا کرتے، عورت کو مال کہنے والے گھٹیا، بدست لوگ ایک دم۔ کسے عقیدت سے بھر جاتے ہیں۔ کچھ بھی سوچے سمجھے بغیر۔ "ثمینه سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 95.

(170) "آٹھ بچے ہیں بیچارے کے "غنی بابا تاسف سے بولا تو میری رگوں میں غم وغصے سے لہو کی گردش بڑھنے لگی "غریب لوگ اتنے بچے کیوں پیدا کرتے ہیں؟ اوہ مالی گاڈ۔ اب کیا ہو گا اس کا؟ "میں واقعی تکلیف محسوس کر رہی تھی۔ "ثمینه سید، کہانی

سفر میں ہے (افسانے)، ص 113.

(171) "عجیب حال تھاندم کے گھر کا ایک کمرہ اسی میں ایک طرف چولہا اور برتن رکھے ہوئے تھے تین چار پائیاں جواب کھڑی ہوئی تھیں۔ کیونکہ نیچے دری بجھی ہوئی تھی جس پہ بہت سی عورتیں بیٹھی ہوئیں تھیں۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 114.

(172) "مختلف باتیں سوچتا میں فٹ پاتھ پر چل رہا تھا جب میرا پاؤں ایک کپڑے سے ٹکرایا میں بمشکل سنبھلا۔ پاؤں کی طرف دیکھ تو ایک گوٹے والا دوپٹہ تھا۔ میں حیرت زدہ تھا فٹ پاتھ پہ گوٹے والا دوپٹہ۔ میں نے اپنے گرد و پیش پر غور کیا۔ عجیب جگہ تھی۔ بو، تعفن، میلے کپیلے لوگ کھٹے پیلے دانتوں والے ہنستے ہوئے بے فکرے مرد اور فٹ پاتھ کے ارد گرد بیٹھی طرح طرح کی داستان عورتیں اور یہ۔ جس سے میں الجھ کر گرنے والا تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 92.

(173) "سدرہ کی امی کہہ رہی تھیں نو جمعرات داتا دربار جاؤ اللہ پاک گود بھر دیں گے سحر ہر بار اسی سے ملتی جلتی باتیں کرتی۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 93.

(174) عبدالجبار بٹ، رسم و رواج، دعا بلی کیشنز، لاہور، 2004ء، ص 71.

(175) "کالا جادو کرتا تھا۔ میں بھی بستی کے لونڈوں کے ساتھ جا کر تعویذ لے آیا تو میرے دن ہی پھرنے لگے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 68.

(176) "تو مجھے رشید بابا کے پاس لے گئے اور ساری کہانی من و عن اس کے آگے رکھ دی وہ ہنساور میرے کاندھے پہ ہاتھ مارا جیسے تسلی دی۔ کئی گھنٹے ہم بیٹھے رہے وہ کچھ پڑھتا پڑھاتا ہا کچھ تعویذ دھاگے دیئے کچھ چیزیں قبرستان میں جا کر درخت پہ باندھنے والی دیں کہ "اس" کا دل اڑے گا اور وہ میرے پاس آجائے گی۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 69.

(177) "وہ بے حد کمزور ہو گئی تھی سیاہ رنگت کمزور، ویران آنکھوں سوکھے بے رونق سے بال اسے پہنچانے میں کچھ وقت لگا مجھے بھی..... ماہ نور کی بیماری کسی ڈاکٹر کی سمجھ میں نہیں آ رہی ہم سب بے حد پریشان ہیں اور اس کے والدین تو نڈھال ہیں کہ آخر کیا کریں۔ ماہ نور ان کی اکلوتی بیٹی ہے اور وہ اپنی کروڑوں کی دولت لگا کر بھی ماہ نور کو بچا نہیں پارہے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 69، 70.

(178) "میں پاکلوں کی طرح وہاں سے بھاگا ایک ایک جگہ سے اپنے دباے ہوئے تعویذ گنڈے نکالے، قبرستان کی تنگی زمین پر گر کر گڑا گڑا کر اللہ تبارک و تعالیٰ سے اپنے عمل کی معافی مانگی اور ماہ نور کی زندگی کی دعا کی۔ پھر دیوانوں یک طرح رشید بابا کے گھر آیا مگر۔" کیا مگر، کیا کیا رشید بابا نے "غفران مضطرب ہو کر بولا تو شاہد مرزا ٹوٹی پھوٹی آواز میں بولے۔" رشید بابا مگر چکا تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 71.

(179) "کالے جادو کی خوشست میری زندگی پہ پڑ گئی میں اولاد کی نعت سے محروم ہوں غفران اور ڈاکٹر زہمیں مکمل طور پر صحت مند جوڑا قرار دیتے ہیں۔ مجھے کبھی نہیں بھولتا میری اماں کہتے تھی جو کالا جادو کرتا ہے اولاد کی نعت کو ترستا ہے، اور میں ترس رہا ہوں۔

اتنا سب کچھ ہونے کے باوجود میں میرے ہاتھ خالی ہیں۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 72.

(180) "آپ کے ساتھ بہت سے لوگوں کی دعائیں ہیں اور دعا رد بلا کا بہترین ذریعہ ہے۔ آپ کی غلطی بھی ضرور معاف ہو جائے گی آپ ہمت نہ ہاریں۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 72۔

(181) "میرے مولا مجھے معاف کر دے، رحم کر، رحم کر، رحم کر، مجھ پر۔ کہ تو بلاشبہ قہار ہے، غفار بھی تو ہے مولا بس ختم کر دے میری سزا، میرے اکلوتے بیٹے کو زندگی بخش دے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 62۔

(182) "اور وہ سر جھکائے نہایت ندامت زدہ بیٹھے تھے تسلیح اٹھا کر "یا حی یا قیوم برحمتک استغیث" کا ورد کرنے لگے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 62۔

(183) "دادو بڑی پھپھو ایران جا رہی ہیں "دیوان کے گھٹنوں کے قریب آکر بیٹھ گئی اور روز کی طرح شروع ہو گئی انہوں نے چونک کر دیکھا مگر چپ رہے "دادو زینب پھپھو اور ان کی بیٹی اسلام آباد گئی ہیں اور آپ کو پتا ہے عکاشہ کا وہاں فیشن شو ہے دادو انٹرنیشنل فیشن شو ہے وہ بہت مشہور ماڈل ہے آپ کبھی تو اس کو دیکھیں وہ ماڈلنگ کرتی ہوئی اتنی پیاری لگتی ہے "حیاتی خان نے بلو بدلا۔ انہیں یاد کے ناگ پھر ڈسنے کو سراٹھانے لگے وہ دیا کو کیا بتاتے۔ اس درد پر خوشیاں نہیں مناسکتے بھنگڑے نہیں ڈال سکتے....." دادو زینبا کو فلم میں کام مل گیا ہے۔ لوگ اس کی اتنی تعریفیں کرتے ہیں۔ دادو اتنی تعریفیں کہ بس کچھ مت پوچھیں سب کہتے ہیں اس کی شکل ریشماں پھپھو سے ملتی ہے اس لیے اسے اتنی جلدی شہرت ملی دادو جی ایک بات تو بتائیں آپ نے پھپھو کو اداکاری کی اجازت کیسے دے دی تھی "دیا حسب عادت بولتی جاتی اور معصوم سی بے رحمی سے حیات خان کے زخموں سے کھرندتا رددیتی۔ ان کی آنکھیں بھگنے لگیں تو دیا فوراً سنہل گئی "میں چائے لاؤں؟" "ہاں" وہ دھیرے سے بولے۔ ان کی بیٹی ریشماں ماضی کی معروف اداکارہ تھی انہوں نے اسے گھر سے نکال دیا تھا وہ نجانے کیسے اور کہاں رہتی تھی حیات خان کو کچھ خبر نہ ہو سکی کہ وہ کس طرح کی زندگی گزار رہی ہے مگر ایک دن انہیں اس کی موت کی خبر ملی تھی اس کی لاش کے ساتھ تب بھی انہوں نے خاموشی سے بس آسمان کی طرف دیکھا تھا۔ "کاش یہ پیدا ہوتے ہی مر جاتی" ان کی آنکھوں میں یہ شکوہ شدت سے در آیا تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 60، 61۔

(184) "تبھی عابدہ سعید نے شوہر کو مشورہ دیا کہ بچہ گود لے لیتے ہیں۔ "ہماری زندگی ہے ہم جیسے مرضی جنہیں "عابدہ کا کہنا تھا بس کہ دونوں چل پڑے اس مہم کو سر کرنے کے لیے اپنے دوست احباب سے مشورہ کیا۔ اچھی اچھی جگہوں پر گئے اور پھر ایک پیاری سی بچی کو گود میں اٹھا کر عابدہ سعید نے کہا یہ ہے ہماری بیٹی۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 82۔

(185) "ہمارے گھر میں بد تمیزی کا رواج نہیں ہے پلیر خیال کیا کرو "مہمل ہولے سے بڑبڑائی تو ثانیہ قہقہے لگانے لگی ردا کا بھاگ جانا آپ کا سوتیلے بلکہ منہ بولے بھائی کے ساتھ چپک چپک کر باتیں کرنا تمیز کے زمرے میں آتا ہے کیا؟ "مہمل حیرت اور افسردگی سے مرنے والی تھی ثانیہ چلی گئی مگر۔ وہ وہیں گری گئی زمین پر بیٹھی جو رونے لگی تو جیسے برسوں کے رے آنسوؤں کو راستہ مل گیا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 87۔

(186) "ٹھیک ہے مہمل آپ جی۔ اس کے بعد آپ بہت خاموشی سے۔ کمرہ خالی کر کے انکیسی میں شفٹ ہو جانا "ثانیہ بولی تو وہ پھٹی پھٹی آنکھوں سے شاہدیکھنے لگی "محرم اور نامحرم کا کچھ تو خیال کیجئے ناں آپا۔ شاہد ویز آپ کا سگا بھائی نہیں ہے۔ لھذا۔۔" "شاہد ویز

میں نے ماں کی طرح پالا ہے تمہیں" مہمل کی آنکھیں شاہ ویز پر نکلی بیٹھیں وہ بالکل خاموش رہا "اب نگاہوں کے تیر بھائی پر مت چلائیے دوبارہ نہ کہنا پڑے" ثانیہ نے حکم دے دیا۔ سب کچھ ختم ہو گیا تمام تر رشتے ختم..... "آپ بھی کل انہی صاف کر لے گئے گا" ثانیہ نے کہا تو مہمل سر جھکائے بیٹھی رہی۔ ہارے ہوئے جواری کی طرح بے ہمت ہو کر۔

"ثمنیہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 89، 90.

(187) "میں زوار احمد یتیم خانے میں پلا بڑھا تھا یاد نہیں پڑتا کہاں سے آیا تھا میں لیکن ہمیشہ سے اچھا بچہ تھا۔ کھانا پینا، سوتا، دوستیاں کرتا اور خوب پڑھتا تھا۔ میرنگ میں بورڈ ٹاپ کیا تو بہت سی عزت اور انعامات ملے جنہوں نے مجھے زندگی سے جوڑ دیا۔ پھر پڑھتا رہا انعامات اور اعزازات ملتے رہے بی کام کیں ٹاپ کیا تو فوراً بینک کی نوکری مل گئی تھیں بہت خوش باش اور کامیاب انسان بن گیا" ثمنیہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 109.

(188) "میں نے اور حبیب نے کافی لوگوں سے میری شادی کا کہہ رکھا تھا لیکن لڑکی والوں کو جب پتا چلتا کہ میں لاوارث ہوں یتیم خانے میں پلا بڑھا ہوں تو وہ صاف جواب دے دیتے بلکہ یہ کہتے کہ کیا پتا میری رگوں میں جائز خون ہے کہ ناجائز۔

"ثمنیہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 109.

(189) "میں زوار احمد یتیم خانے میں پلا بڑھا تھا یاد نہیں پڑتا کہاں سے آیا تھا میں لیکن ہمیشہ سے اچھا بچہ تھا۔ کھانا پینا، سوتا، دوستیاں کرتا اور خوب پڑھتا تھا۔ میرنگ میں بورڈ ٹاپ کیا تو بہت سی عزت اور انعامات ملے جنہوں نے مجھے زندگی سے جوڑ دیا۔ پھر پڑھتا رہا انعامات اور اعزازات ملتے رہے بی کام کیں ٹاپ کیا تو فوراً بینک کی نوکری مل گئی تھیں بہت خوش باش اور کامیاب انسان بن گیا" ثمنیہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 109.

(190) ""انہی دنوں ہندوستان کی تقسیم کا فیصلہ اپنے اختتام کو پہنچ رہا تھا۔ ملاوٹیں، سکول، کالج سب کچھ اس طوفان کی لیٹ میں آ رہا تھا۔ دیاتب میں نے صرف ایف اے کیا تھا اور میری بہنیں۔ ایک دیویوں میں تھی ایک آٹھویں میں اور تیسری پانچویں میں۔ ساری فضا اس کہرام سے تھس تھس ہو رہی تھی۔ عزتیں محفوظ تھیں نازندگیاں "حیات خان در دے کراہے۔ اور ذرا سا پہلو بدلا تو دیار ازور سے دبانے لگی۔ وہ پھر سلسلہء کلام جوڑتے ہوئے بولے دیا گھراڑ گئے لٹ پٹ کر لوگ ایک دوسرے کو نوچ رہے تھے۔ تنہی ایک رات اماں بھی ہمارا ساتھ چھوڑ گئی ہم نوچیے برباد ہو گئے میں اور ابا تین لڑکیوں کو چھپانے، بچانے میں ہلکان ہو رہے تھیں ہاتھ کو ہاتھ کھا رہا تھا۔ سالہا سال سے گھروں سے گھر جڑے تھے اب ان میں دراڑیں پڑ گئیں۔ وہ جو سب آپس میں مامے، چاچے، خالو، بھانجے بھیتجے تھے وہ سب ہندو، سکھ، عیسائی اور مسلمان بن گئے دیا میری جان خون کی ہوئی، جاری تھی۔ ""روز سینکڑوں لوگ قافلوں کی صورت ہندوستان سے اس نوزائیدہ مملکت میں آ رہے تھے اور ادھر سے ادھر جا رہے تھے اس بھاگ بھاگ میں ایک دوسرے کے مال اسباب لوٹ رہے تھے عزتیں تک محفوظ نہ تھیں ایسے ہی ایک قافلہ میں ہم بھی تھے میں، میری بہنیں اور میرے ابا جال "حیات خان پھر درد کی شدت سے کراہے اور ذرا سے اونچے ہو بیٹھے۔ جھکے ہوئے کندھے پچھلے ایک ہفتے میں اور جھک گئے تھے۔ "دیا ہم ایک عذاب میں مبتلا تھے۔ میری بیٹی ایک ناقابل بیان اذیت میں تھے ہم۔ اس وقت میں رات بھر جاگ کر بہنوں کی حفاظت کرتا تو دن میں

میں کچھ پل سو جاتا تو بابا ان کی حفاظت کرتے پھر بھی روز کئی گندی نظروں سے الجھنا پڑتا تو کبھی کسی کے گندے غلیظ پنوں سے بمشکل بہنوں کو بچا پاتا۔ تھک گیا تھا میں اور ابا تو جیسے ہمت ہی ہانگے اور پھر ہمارے پاس پیسہ، زیور، راشن سب ختم ہو گیا۔ ہم لوگ ایک بہت بڑے کنوئیں کی اوٹ میں لڑکیوں کو سلا کر خود جا گئے۔ اور پھر... "وہ کچھ پل ساکت ہو گئے آنکھیں پھٹنے لگیں۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 63، 64.

(191) "میں نے بہنوں کو اٹھایا اور کہا آؤ باتیں کرتے ہیں" وہ اٹھ بیٹھیں میں ان سے باتیں کرتا جاتا اور کنوئیں میں جھانکتا جاتا، ویران خشک کنوئیں میں سانپ اور بچھو شوکتے پھرتے تھے بہت بہت زیادہ گہرائی سے آوازیں آرہی تھیں تب میں نے آنکھیں میچ لیں اور بہنوں کو کنوئیں میں دھکا دے دیا۔ تیسرے نمبر والی نے مجھے حیرت، محبت اور پھر نفرت سے دیکھا تھا ہاں یاد دو کو تو پتا بھی نہ چلا کہ میں ایسے کر سکتا ہوں ان کو اپنے خون کو، اپنی لاڈلیوں کو نیچے ہزاروں فٹ گہرے کنوئیں میں پھینک سکتا ہوں؟ "وہ رو رہے تھے اور دیاشدت سے کانپ رہی تھی انہوں نے اسے بازو کے حصار میں لے لیا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 64.

(192) "پھر وقت الٹا چلنے لگا ایک خوشی کے ساتھ دو چار غم لپٹے چلے آتے ہماری عزت، وقار اور اقدار کچھ بھی تو خالص نہ رہا۔ ابا کی اور میری آنکھوں نے سیٹیاں اور ان کے مقدروں سے لپٹی ہماری سزا کی ہر حد دیکھ لی ہے دیا میرا اللہ غفور و رحیم ہے مجھے معاف فرما دے میری جان آسانی سے نکال دے تو اس کا کرم ہو گا مجھ پر۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 64، 65.

(193) ہانی هنری، مقالة بعنوان: "سيكولوجية الجماعات الإرهابية: كيف يفكرون، وكيف يجندون الشباب، وكيف يبررون عملياتهم الإرهابية"، مجلة الجامعة الأمريكية، 15 / 11 / 2019م.

<https://www.aucegypt.edu/index.php/ar/node/2448>

(194) "شوہر کی وفات کے بعد نور فاطمہ نے اپنے اکلوتے بیٹے کو بڑی مشکلوں سے پالا تھا، بہت محنت کے ساتھ معجز کی پرورش کی تھی کہ وہ ایک کامیاب انسان بن سکے اسکی ہر خواہش پوری کی، منگے کالج میں پڑھایا، کمپیوٹر بھی لے دیا، وہ ذہین فطین تو تھا ہی لیکن کمپیوٹر پر دن رات لگا رہتا تو ماں کو فکر ہوتی۔ "کیا کرتے ہو کتابیں پڑھا کرو۔ تم تو وقت کمپیوٹر پر لگے رہتے ہو۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 129.

(195) "ہم جہاد کی راہ پر نکلے ہیں، جہاد ہر طرح کی قربانی کا تقاضا کرتا ہے۔ مال، جان، عزت رشتہ داریاں سب کچھ بیچ ہے جہاد کے آگے۔" معین نے بغور متین کا چہرہ دیکھا جو جان فدا کر دینے کے جذبے سے متمتع تھا۔ اور پھر وہی سماں موجود ہر شخص کو دیکھنے لگا۔ کوئی بدلے کی آگ میں جل رہا تھا۔ کوئی اپنوں کے مارے جانے کے غم میں نڈھال تھا۔ بہت چہرے ایسے بھی تھے جو صرف مرنے اور مارنے کے لئے تیار ہو رہے تھے جنہیں اسباب و وجوہات سے کچھ لینا دینا نہیں تھا جن کے پاس کرنے کا کوئی کام نہیں تھا تو وہ ان لوگوں کے ساتھ مل گئے تھے یہاں کھانا پینا مفت تھا۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 132.

(196) "معین اتنے پیسے...؟ اماں حیرت سے مرنے والی تھیں۔"..... "اتنے پیسے کس نوکری سے ملتے ہیں؟" ماں کی حیرت نہ

ٹوٹی۔" اماں ریسرچ ورک ہے۔ بہت مشکل کام ہے آپکی بہت ساری دعاؤں کے ضرورت ہے۔"۔ ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 131۔

(197) "قدریں بدل رہی ہیں ثنا، محبت میں اب پہلے جیسے محبت نہیں رہی" معیز انتہائی سنجیدہ تھا ڈرگئی۔ دہلتے دل کے ساتھ بشکل بولی۔ "تمہیں مجھ سے محبت نہیں رہی؟" "تم اور میں ہیں کیا؟ ہماری حقیقت کیا ہے؟ مٹی کے پتلے، رو بوٹ کسی ان دیکھی طاقت کے اشاروں پہ ناچنے والے"۔ "معیز تم ٹھیک تو ہونا؟... تم بہت بدلتے جا رہے ہو۔ رو بوٹ کسی ان دیکھی طاقت کے اشاروں پہ ناراض ہو مجھ سے کہو تو سہی..."۔ ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 129۔

(198) "شناہارے ارد گرد جیسے مسائل ہیں۔ جتنی قتل و غارت ہے یار، تباہی اور بربادی کا جو عالم ہے کیا اس میں ایک محبت بھی کی جاسکتی ہے۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 130۔

(199) "اماں بتایا تو تھا کام کی نوعیت کچھ ایسی ہے کبھی کبھی کچھ دن، کچھ ماہ باہر رہنا پڑ سکتا ہے۔ جدائی کی عادت ڈال لو۔ کام تو پھر ایسے ہی ہوتے ہیں" اماں غور سے دیکھا معیز احمد ایک دم سنجیدہ اور نیک پر ہیر گار لگنے لگا تھا۔ لمبی داڑھی رکھی تھی۔ وہ چپ سی ہو گئی کیا کہتی.... گردل کو دھڑکا سالگ گیا تھا۔ ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 129۔

(200) "حضرت فرماتے ہیں جنت میں حوریں ہوں گی ایک مرد کو ستر حوریں ملیں گی۔ مگر مجھے ایسی کوئی خواہش نہیں۔ میں دنیا میں پھیلتی بے حیائی اور بے راہووی کو ختم کروں گا۔ میں منافقوں کو حکومت نہیں کرنے دوں گا۔ میں اپنا مقصد پورا کروں گا ثنائیکن میں تم سے محبت کرتا ہوں۔ اماں سے بھی بہت بے حد محبت کرتا ہوں، جانتا ہوں تم دونوں بہت روؤ گی مگر یہ تو دنیاوی دکھ ہیں۔ زندگی کو فنا تو ہے ناں پھر کسی مقصد کی نظر ہو جائے تو کیا برا ہے۔ ہمارے ان کلا قوں میں زندگی اب آسانی سے گزرنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ ہم پڑھے لکھے لوگ عزت، مقام، نوکریاں بھی نہیں پاسکتے اب سیدھے طریقے سے زندگی گزارنے کے سارے راستے جھوٹے ہیں۔ سارے لوگ غلط ہیں۔ نجانے کہاں سے میرے خون میں نفرت شامل ہو گئی ہے مجھے اپنے ارد گرد ہر شخص سے نفرت ہے ثنا سارا سسٹم خراب ہے میں نے ٹھیک کرنے کے بہت خواب دیکھے لیکن خواب تو بس خواب ہوتے ہیں۔ میرے عزیز دوستوں کے گھر والوں کے لاشے میرے کندھوں نے اٹھائے ہیں۔ کون مار رہا ہے، کون مر رہا ہے کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ مجھے نہیں پتا میں درست راستے پر ہوں یا غلط لیکن حضرت کہتے ہیں۔ یہ راستہ جنت کو جاتا ہے میں پریشان ہوں کہ دنیا کو جہنم بنا کر ہم جنت میں کیسے جائیں گے؟ لیکن اب میری واپسی ممکن نہیں رہی۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 132، 133۔

(201) ہانی هنری، مقالة بعنوان: "سيكولوجية الجماعات الإبراهيمية: كيف يفكرون، وكيف يجندون الشباب، وكيف يبررون عملياتهم الإبراهيمية"، مجلة الجامعة الأمريكية، 15 / 11 / 2019 م.

<https://www.aucegypt.edu/index.php/ar/node/2448>

(202) "ہم تمہارے مسئلے کا حل نکالیں گے، گفتگو کرنے سے ہر طرح کے مسئلے کی الجھی گتھیاں کسی قدر تو ضرور سلجھتی ہیں۔ ہم مسلمان ہیں، مشاورت پر ایمان نہیں تمہیہ جو کیلے چلتے پھرنے ہو۔" ثمنینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 132، 133۔

(203) "یہ تو ماں کی آواز ہے۔" معین: احمد بڑبڑایا اس کے حواس مفلوج ہو گئے۔ مرنے سے پہلے مر گیا اسکے بدن پر کیڑے رنگنے لگے۔ ماں پڑ پڑ بولتی بازار کے اندر کی طرف بڑھ رہی تھیں اور معین: احمد آج کے اس دھماکے کا ماسٹر ماسٹرا اپنے لڑکوں کو واچ کر رہا تھا جو بیلٹ باندھے اندر جا چکے تھے۔ "اف میرے خدا، کیا کروں؟ کیا کروں؟" وہ سرپیٹنے لگا۔ "میری ماں، میری جنت ماں کو آواز دوں؟ نہیں... نہیں وہ کتنی شرمندہ ہوگی معین: احمد لعنت بھیجے گی تجھ پہ... میری ماں... اوہ میری ماں کیا کروں...." "حضرت کیری ماں بازار کی طرف جارہی ہے۔" وہ فون پہ چلایا۔ "مقصد کی تکمیل یاد رکھو کہ زندگی کو فنا ہے یاد رکھو کہ ان کی موت یہیں پر طے تھی۔ یاد رکھو کہ جنت کا راستہ" "مائی فٹ جنت کا راستہ..." وہ کانوں سے ہیڈ فون اتار کے پھینکتا ہوا دوڑا۔ "میری جنت دو قدم پر ہے۔ میرے خدا میری مدد فرما۔" وہ پاگلوں کی طرح بھاگ رہا تھا۔ دونوں لڑکے اپنی مخصوص جگہ پہنچ چکے تھے "حضرت کا حکم ہے اُج رہاں نہیں..." وہ انہیں کھینچتا ہوا باہر کی طرف بڑھ رہا تھا اسکی جنت سینکڑوں لوگوں کے زندہ بچ جانے کی وجہ بن گئی تھی۔ پارکنگ سے ذرا باہر ایک زبردست دھماکہ ہوا تھا وہ ایک بیلٹ کو ضائع کرنے میں کامیاب ہو سکا۔ لیکن دوسری کھولتے ہوئے وقت پورا ہو چکا تھا۔ "مارکیٹ میں بم دھماکہ، حیرت انگیز طور پر کوئی جانی نقصان نہیں ہوا جبکہ گاڑیاں اور عمارات کو نقصان پہنچا دھماکہ خزد کش معلوم ہوتا ہے۔ موقعہ واردات سے تین لڑکوں کے سر طے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ۔ خود کش بمبار اپنے صحیح ٹارگٹ تک پہنچنے سے پہلے ہی خود اس کا شکار ہو گئے۔"۔ "شمینہ سید، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، ص 133، 134۔

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- (1) أبو العنين فهمي محمد، أفغانستان بين الأمس واليوم، القاهرة، 1969م.
- (2) إسماعيل على سعد، الإتجاهات الحديثة في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993م.
- (3) جميل الرحمن كمار (مترجم)، محمد ابراهيم عطائي، "نكاهي مختصر بتاريخ معاصر افغانستان"، انتشارات كابل 1382.
- (4) حسن على مخلف، توظيف التراث في المسرح ط 1 سوريه 2000م.
- (5) خليل الرحمن حناني، نبذه عن تاريخ افغانستان، القسم الثقافي بسفاره جمهوريه افغانستان الإسلامية، الطبعة الاولى، 1439 هـ ق، القاهرة.
- (6) الخولي سالم إبراهيم الخولي، المشكلات الاجتماعية المعاصرة في المجتمع المصري، الطبعة الأولى، 2007م، القاهرة.
- (7) سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن، الطبعة الأولى، مصر، المركز الثقافي العربي، 1987م.
- (8) السيد يسين، التحليل الاجتماعي للأدب، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 1991م، القاهرة.
- (9) عبد الباسط محمد حسن، أصول البحث الاجتماعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، 1977م.
- (10) عفاف السيد زيدان (مترجم)، صالح محمد ريگستاني، أسد الأسلام الظافر أحمد شاه مسعود، القاهرة، 2006.
- (11) ش.ن.حق سناس، العلاقات الأفغانية الروسية، ترجمة عفاف السيد زيدان، الطبعة الأولى، القاهرة، 1992م.
- (12) فرجينيا وولف، رواية السيدة دالواي، ترجمة عطا عبد الوهاب (مقدمة) طبع دار المأمون، بغداد 1986 م .
- (13) فضل الرحمن فاضل (مترجم)، رهنورد زرياب، صرخة عبر القرون، "مقدمة" الطبعة الاولى، القاهرة، 2015.
- (14) فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات، دارالنهضة العربية، بيروت، 1980.
- (15) كريمة محمد حمزة، تحليل المضمون الخطاب كمادة للبحث، الطبعة الأولى، مكتبة البصائر، لبنان، 2012م.
- (16) لجنة دعم شباب أفغانستان ، أفغانستان بلاد الإسلام، بلجيكا 1981م.
- (17) محمد الجوهرى، علم الفلكلور، دراسات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دارالمعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1988.
- (18) محمد السعيد جمال الدين، أفغانستان بين نوازع السيطرة وإرادة الكفاح، القاهرة، 2003م.
- (19) محمد السعيد عبد المؤمن، أفغانستان، القاهرة، 1997 م.
- (20) محمد ذيان عمر، احتلال أفغانستان، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
- (21) محمد عاطف غيث، المشكلات الاجتماعية والسلوك والانحراف، دار المعارف، 1965م.
- (22) محمد عبد السلام كفاي، في الأدب المقارن دراسات في نظرية الأدب والشعر القصصى، الطبعة الأولى، بيروت، 1971.

- (23) محمد فؤاد عبد الباقي، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ج3، 1374ھ.
- (24) محمد نور الدين عبد المنعم، عادات الشعب الأفغاني وتقاليدہ، القاهرة 1981م.
- (25) محمود شاکر، أفغانستان، القاهرة 1980م.

ثانياً: المصادر والمراجع الفارسية

- (1) محمد نبی عظیمی، اردو سیاست در سہ دہہ اخیر، طبع بیشار.
- (2) حسن انوشہ، دانشنامہ ادب فارسی در افغانستان، جلد سوم، چاپ دوم، تہران، 1381ھ ش.
- (3) حمیرا قادری، بررسی روند داستان نویسی در افغانستان، چاپ اول 1387ھ ش.
- (4) رضا محمدی، ادبیات معاصر در افغانستان، چاپ 2012م.
- (5) سپوژمی سپوژمی زریاب، مجموعه "دستان دشت قابیل"، ناشر سپیدہ باوران، تہران. 1393 ھ ش
- (6) سید ابراهیم خاتمی، ویژه افغانستان پس از طالبان، چاپ اول، 1383 ھ ش تہران.
- (7) علی رضوی، نثر دری افغانستان، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1357ھ ش.
- (8) محمد حسین مهدی، تاریخ تحلیلی داستان نویسی افغانستان، چاپ اول، 1388.
- (9) مرتضیٰ أسعدی، وهوشنگ علم، افغانستان، دومین سیمینار افغانستان، تہران 1370ھ ش.
- (10) مرتضیٰ راوندی، تاریخ تحولات اجتماعی، جلد 1 چاپ دوم، تہران 1373ھ ش.
- (11) منصور وثوقی، علی اکبر نیک حق، مبانئ جامعه شناسی، تہران 1388ھ ش.
- (12) مونت استوارت الفنسٹون، أفغانان، ترجمہ محمد آصف فکرت، چاپ اول، 1376ھ ش.
- (13) میر غلام محمد غبار، أفغانستان در مسیر تاریخ، چاپ چہارم، تہران 1386ھ ش.
- (14) وحید مژدہ، افغانستان و پنج سال سلطہ طالبان، طبع دوم، 1381ھ ش.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأردية

- (1) پرویز مشرف، سب سے پہلے پاکستان، فیروز سنز، بار اول، لاہور، 2006ء.
- (2) ثمنہ سید، رائے محبت، اشاعت اول، 2011ء، سیوا پبلی کیشنز، لاہور.
- (3) —، کہانی سفر میں ہے (افسانے)، سیوا پبلی کیشنز، اشاعت اول، 2016ء، لاہور.
- (4) رشیدہ پتیل، پاکستانی عورت کی سماجی و قانونی حیثیت، کراتشی، پاکستان، 1981ء.
- (5) زاہد حسین انجم، انسائیکلوپیڈیا واقعات پاکستان، جلد سوم، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، 2011ء.
- (6) شاہد حسین رزاقی، پاکستانی مسلمانوں کے رسوم و رواج، لاہور، 1965ء.
- (7) عبد الجبار بٹ، رسم و رواج، دعا پبلی کیشنز، لاہور، 2004ء.
- (8) محبت حسین اعوان، اسلام قانون اور مظلوم پاکستانی عورت، کراتشی، پاکستان، 2002ء.

رابعاً: الرسائل والأبحاث العلمية

- 1) ولاء سيد عبد الستار، رسالة دكتوراه بعنوان "قضايا المجتمع الباكستاني في الشعر الأردني في النصف الثاني من القرن العشرين"، كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، 2012م.

خامساً: المجلات والدوريات

- 1) "أفغانستان: زعماء الحرب هل يصنعون السلام؟"، مجلة قضايا دولية، إسلام آباد، معهد الدراسات السياسية، العدد (336)، يونيو 1996.
- 2) ألبير كامو ورينيه شار، "مساحات مشتركة بين عملاقين"، الشرق الأوسط، 22 أبريل 2019
- 3) إبراهيم محمد إبراهيم، بحث بعنوان "صورة المرأة الباكستانية في القصة القصيرة الأردنية المعاصرة"، مجلة اورينتال كالج، جامعة البنجاب، العدد (84)، 2008ء.
- 4) - بحث بعنوان "مجالات الدراسات المقارنة بين الأردنية والعربية والفارسية"، مجلة اورينتال كالج، جامعة البنجاب، العدد (86)، 2010ء.
- 5) صادق هدايت، كافكا إيران المتشائم، القدس العربي، الأربعاء، 15 أغسطس، 2018 م

سادساً: المصادر والمراجع الإنجليزية

- 1) G.A.V.Sergeant, Sociology, London, University Press, 1971.
- 2) imperial gazetteer of Afghanistan, by the British General staff, Calcutta, 1968.
- 3) Irving M. Zeitlin, an introduction to Sociology, N.Y., Oxford University Press, 1984.
- 4) Joseph S. Himes, The Study of Sociology, U.S.A., 1968.
- 5) Kalinovsky, Artemy. A Long Goodbye: The Soviet Withdrawal from Afghanistan. Harvard University Press.2011. ISBN 978-0-674-05866-8.
- 6) R.Serge Denisoff ,Ralph Wahrman, An introduction to sociology,second edition, London, Macmillan Co., inc., 1975.
- 7) Renta Mayntz, "Georg Simmel" Encyclopedia of Social sciences, Vol. 14.
- 8) William F. Ogburn and Meyer F.Nimikoff, Sociology, 4th edition, U.S.A.,N.Y., 1946.

سابعاً: شبكة المعلومات الدولية

- 1) <https://www.aucegypt.edu/index.php/ar/node/2448>
- 2) http://en.wikipedia.org/wiki/Pervez_Musharraf.
- 3) http://en.wikipedia.org/wiki/Yousaf_Raza_Gilani.

- 4) http://en.wikipedia.org/wiki/نواز_شريف.
- 5) <http://jamejamonline.ir/online>.
- 6) <http://jamejamonline.ir/online>.
- 7) <http://www.urduweb.org/mehfil/threads>.
- 8) https://ar.wikipedia.org/wiki/على_زرداری_أصف.
- 9) https://en.wikipedia.org/wiki/Government_of_Pakistan.
- 10) <https://mawdoo3.com>
- 11) <https://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a6bfe202-a117-4f09-a3bc-1ebcb22a7>.
- 12) <https://www.marefa.org>
- 13) <https://www.n-dawa.com/articles.php?cat=9&id=8605>.
- 14) www.rewity.com.
- 15) Yousaf, Mohammad Adkin, Mark. "Afghanistan – The bear trap – Defeat of a superpower". sovietsdefeatinafghanistan.com.

اقبال کا تصور ابلیس

د. محمد محسن

اقبال کا تصور ابلیس

ڈاکٹر محمد محسن

شعبہ اُردو، کروڑی مل کالج

دہلی یونیورسٹی، دہلی

علامہ اقبال آردو فارسی شاعری میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک ہے۔ جو بیک وقت ایک شاعر بھی ہے اور مفکر و مدبر بھی۔ جن کی شاعری احساسات و جذبات، مشاہدات و تخیلات کا اعلیٰ معیار کا مظہر ہے۔ اقبال کی شاعری کو مختلف جہتوں سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور دنیا کی بے شمار زبانوں میں ان کی شاعری پر لاتعداد مضامین اور کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو سلسلہ تاحال قائم و دائم ہے۔

علامہ اقبال کو بطور شاعر اور بطور مفکر کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن ایک محدود نظریہ یہ بھی ہے کہ علامہ اقبال شاعر اسلام ہیں، بعض کا کہنا ہے کہ اقبال پاکستان کا قومی شاعر، ملی شاعر اور شاعر مشرق ہیں۔ اس طرح کے نظریات جو بنیادی طور سے اقبال کی شخصیت اور شاعری کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ جو درحقیقت کامیاب نہ ہو سکا۔ انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ انہیں ایک شاعر کی حیثیت سے دیکھا جائے علامہ اقبال عالمی ادب میں بھی بحیثیت شاعر ہی تسلیم کئے گئے ہیں۔ اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہونا چاہیے کہ ان کی شاعری میں جو فکر و فن اور فلسفہ پایا جاتا ہے اسے الگ الگ زاویے سے مزید دیکھنے کی ضرورت ہے۔

علامہ اقبال کی شاعری کو وہ مقام حاصل ہے جو اس روئے زمین میں بہت ہی کم شاعروں کو نصیب ہوا ہے۔ کیونکہ شاعری میں فلسفہ اور فکر و فن کو ایک ساتھ کس طرح پرویا جائے اس سے علامہ

اقبال بخوبی واقف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری مجروح ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔ وہ ایک عالمی شہرت یافتہ حامی شاعر ہیں۔ جن کی شاعری میں آفاقیت پائی جاتی ہے۔ جو اپنی شاعری میں روزمرہ کی زندگی اور عالمی مسائل کے ساتھ ساتھ اسلامی اقدار اور روایات کی خوبصورتی کے ساتھ عکاسی کرتے ہیں۔ اور یہی فن دوسرے شاعروں سے انہیں ممیز و ممتاز کرتا ہے۔ زیر مطالعہ موضوع اقبال کا تصور ابلیس، اقبال کے یہاں بہت اہمیت کا حامل ہے۔ ابلیس کے بارے میں خلیفہ عبدلہ حکیم لکھتے ہیں کہ:

”در اصل ابلیس کی ماہیت کا مسئلہ خیر و شر کا مسئلہ ہے۔ حیات و کائنات

میں شر کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے۔ حکمانے شر کے دو بڑے اقسام

قرار دیے ہیں۔ ایک شر طبعی ہے جسے آندھیاں، طوفان، زلزلے اور

ہزاروں قسم کی بیماریاں جن سے انسانوں کو ضرر پہنچتا ہے۔ لیکن وہ

انسانی ارادوں کی پیداوار نہیں۔ دوسری قسم نفسی یا اخلاقی شر ہے جو انسان

کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔“

(فکرِ اقبال، ڈاکٹر خلیفہ عبدلہ حکیم، بزمِ اقبال، لاہور، ص: ۴۴۹، نومبر ۲۰۰۵)

در اصل اقبال نے ابلیس کے ان پہلوؤں کو اپنی شاعری میں جگہ دی ہے جس سے لوگوں کے

درمیان حرکت و عمل، جہدِ مسلسل اور اپنی عزائم میں استقامت و بیداری کیسے پیدا ہو۔ اس پیغام کو

عام کرنے کے لئے حتی المقدور کوشش کی ہے۔ ابلیس جو شر کا پیکر ہے جن کا کام شر کو فروغ دیتا ہے۔

جو اپنے مشن میں ہمہ وقت انہماک کے ساتھ کاربند ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی رقم طراز ہیں کہ:

”چونکہ ابلیس کائنات میں شر کا سب سے بڑا مظہر ہے اور انسان کا روحانی

ار تقاء اسی قوت کو مغلوب کرنے پر موقوف ہے جیسا کہ اقبال خود کہتے ہیں؛

خوش تر آں باشد مسلمانش کنی

کشتہ شمشیر قرآنش کنی

اس لئے انہوں نے اپنی اکثر تصانیف مثلاً ”پیام مشرق“، ”جاوید نامہ“،

”بالِ جبریل“، ”ضربِ کلیم“ اور ”ارمغانِ حجاز“ میں ابلیس کی سیرت کے اہم

پہلوئوں کو نمایاں کیا ہے۔“

(بالِ جبریل، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، اعتقادِ سلیسنگ ہائوس، دہلی، ص ۷۴۳-۷۴۴، ۱۹۹۵ء)

اقبال نے ابلیس کو اپنی مشہور نظموں میں جگہ دی ہے۔ جیسے، جبریل و ابلیس، ابلیس کی عرضداشت، ابلیس کا فرمان، ابلیس کی مجلسِ شوریٰ، وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اقبال کی اردو شاعری کا دوسرا مجموعہ ”بالِ جبریل“ جو قارئین کے لئے غیر معمولی طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ ۱۹۲۴ء میں ”بانگ درا“ کے بعد ۱۹۳۵ء میں ”بالِ جبریل“ منظرِ عام پر آیا تھا اس درمیان فارسی مجموعے آگئے تھے جس کی وجہ سے لوگوں نے ”بالِ جبریل“ کو ہاتھوں ہاتھ لیا۔ نظم ”جبریل و ابلیس“ جو ایک مکالماتی نظم ہے اور جبریل و ابلیس ایک دوسرے کے سوال کا بخوبی جواب دیتے ہیں۔ جبریل

شعر؛ ہدم دیرینہ! کیسا ہے جہاں رنگدوبو؟

اس شعر میں جبریل نے ابلیس کو ”ہدم دیرینہ“ سے مخاطب کیا ہے فنی اعتبار سے تلمیحات اور رمزیہ کی عمدہ مثال ہے۔ جو جنت میں فرشتوں کا سردار رہنے کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو حکم باری حق سے روگردانی کے سبب جنت سے اخراج کیا گیا تھا پھر ہمیشہ کے لئے ملعون و مردود کے لقب

سے پہچانا گیا، ”جہاں رنگ و بو“ کے ذریعے جبریل ابلیس سے دوستانہ لمحات دریافت کرتے ہیں کہ
بتائو یہاں آکر کیسا محسوس ہو رہا ہے۔ تو جواب میں ابلیس کہتا ہے کہ؛
’سوز و ساز و درد و داغ و جستجوئے آرزو!‘

ابلیس کا جواب دراصل کلاسیکیت کی بڑی دلکش مثال ہے۔ اقبال نے ان چھ لفظوں میں انسان
اور دنیا کی ہزار سالہ تاریخ کا خلاصہ بیان کر دیا ہے۔ اس شعر میں کہیں بھی فنی لوازمات کا دامن چھوٹنے
نہیں دیا جو علامہ اقبال کا طرہ امتیاز ہے۔

جبریل۔

ہر گھڑی افلاک پر رہتی ہے تیری گفتگو
کیا نہیں ممکن کہ تیرا چاک دامن ہو رنو؟

ابلیس

اے جبریل تو واقف نہیں اس راز سے
کر گیا سرمست مجھ کو ٹوٹ کر میرا سبوا!
اب یہاں میری گذر ممکن نہیں ممکن نہیں
کس قدر خاموش ہے یہ عالم بے کاف و کو!
جس کی نومیدی سے ہو سوزِ درونِ کائنات
اس کے حق میں تقطوا اچھا ہے یا لا تقطوا

زیرِ نظر نظم میں جبریل اور ابلیس کے درمیان نظم کے اختتام تک مکالمے کی شکل میں گفتگو ہوتی رہی اور ایک دوسرے کے لحاظ کو بھی برقرار رکھا گیا ہے۔ جس سے کسی کو اذیت نہیں پہنچتی اور اقبال ابلیس کی زبان سے تمام راز بیان کراتے ہیں۔ یہ اقبال کی ہی دین ہے۔

جبریل

کھودئے انکار سے تو نے مقاماتِ بلند
چشمِ یزداں میں فرشتوں کی رہی کیا آبرو!

ابلیس

ہے مری جرأت سے مشتبہ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامہ عقل و خرد کا تار و پو!
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طماچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تو؟
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفانِ یم بہ یم، دریا بہ دریا، جوبہ جو!
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو؟
میں کھلتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح،

تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اس نظم کے ذریعے اقبال ابلیس کی حرکت و عمل اور جہدِ مسلسل کو بیان کر کے یہ پیغام دینا چاہتے ہیں کہ امت میں اگر یہ اوصاف پیوست ہو جائیں تو اسے کوئی مردِ مومن بننے سے روک نہیں سکتا۔ جو دراصل اقبال کا پیام و پیغام ہے۔ اس بات سے انکار نہیں کہ جبریل اور ابلیس دونوں کے کردار تعرف الاشياء باضدادھا کے مصادق ہے اس منفی کرداروں سے بھی مثبت پہلو نکال لینا آسان کام نہیں تھا لیکن اقبال کی خوبی یہی ہے کہ کوزے میں سمندر کو کیسے سمو یا جائے، یہ ہنر ان ہی کو حاصل تھا جو قبال کو اقبال بناتا ہے۔

البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم
والفرس في الرواية التاريخية "قيصر
وكسرى" للأديب "نسيم حجازي"

د. نعمة مصطفى إبراهيم

البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم والفرس

في الرواية التاريخية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي"

د. نعمة مصطفى إبراهيم الجنائني

مدرس اللغة الأردنية وآدابها

كلية الدراسات الإنسانية - جامعة الأزهر

مقدمة

إن الرواية التاريخية هي نتيجة امتزاج التاريخ بالأدب، فالتاريخ ما هو إلا حقائق مجردة لوقائع تاريخية معينة سواء كان الأمر يتعلق بالأحداث أو بالشخصيات، بيد أن التاريخ المجرد عندما يدخل بنية أساسية تعتمد عليها الرواية يأخذ شكلاً جديداً وصياغة جديدة كما يراها الأديب بشرط أن تحافظ هذه الصياغة للمادة التاريخية على هويتها وواقعيتها التاريخية، وبناءً عليه يلتقط الأديب صوراً تاريخية تجسدها شخصيات روائية كل منها لها أبعاد إنسانية تحدد هوية هذه الشخصية ودورها الفعال في العمل الأدبي، مما يكسبها حيوية وثراء في تلقي البناء التشكيلي لهذه الصورة عبر امتدادها الروائي وإيقاعها الدينامي أو المتوتر.

وفي ضوء هذا يجسد الأديب "نسيم حجازي" في رواية "قيصر وكسرى" جانباً مأسوياً دموياً حافلاً بالصراع والأبطال والأحداث والعبير والنتائج لا سيما وقد ربط الأديب هذه المرحلة التاريخية بظهور البعثة المحمدية في أرض العرب، وتحقيق نبوءة النبي "محمد" صلي الله عليه وسلم بانتصار الروم على الفرس طبقاً لما جاء في القرآن الكريم في أول سورة الروم، لذلك ربط الأديب بين انتصار الروم على الفرس وانتصار الدعوة المحمدية على قريش، إذ أن المسلمين يفرحون بانتصار الروم المسيحيين ويؤيدون ذلك الجانب لأنهم أهل كتاب مثلهم، في حين كانت قريش تؤيد انتصار الفرس المجوس لأنهم أقرب إليهم في الكفر والظلام.

ومن الجدير بالذكر أن رواية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي" قام بترجمتها الأستاذ الدكتور "ظهور أحمد أظهر" أستاذ اللغة العربية بجامعة البنجاب، وإلى الآن لم تطبع هذه الترجمة التي استفدت منها كثيرًا في فهم أحداث الرواية وملايساتها، وقدمت عرضًا موجزًا لأحداث الرواية بناءً على هذه الترجمة.

ومن هذا المنطلق تم تقسيم البحث إلى أربعة مباحث ونتائج البحث وثبت بالمصادر والمراجع كما يلي:

المبحث الأول: الأديب "نسيم حجازي" حياته ومؤلفاته.

المبحث الثاني: عرض أحداث رواية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي" تاريخيًا

المبحث الثالث: عرض أحداث رواية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي" أدبيًا.

المبحث الرابع: دراسة البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم والفرس في الرواية التاريخية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي"

المبحث الأول

الأديب "نسيم حجازي": حياته ومؤلفاته

الأديب نسيم حجازي حياته :

"محمد شريف نسيم بن جودهري محمد إبراهيم"، ولد عام 1914م بإحدى قرى محافظة "غورداسبور" بإقليم البنجاب قبل أن تستقل باكستان عن الهند، بدأ المرحلة التعليمية الأولى بقرية كعادة أهل زمانه، وقد أضاف مدرس اللغة العربية لاسمه كلمة "حجازي" نسبة إلى الحجاز، وعليه اشتهر الأديب بهذا اللقب وأصبح "نسيم حجازي". كان والده "جودهري محمد إبراهيم" من أسرة متوسطة الحال يعمل مفتشاً في إدارة الثروة السمكية، وحرّم من عاطفة الأمومة وهو في الخامسة عشر من عمره، لديه ثلاثة إخوة، وثلاث أخوات توفي منهم اثنتين، وقد تزوج "نسيم حجازي" عام 1937م⁽¹⁾.

حصل "نسيم حجازي" عام 1932م على الشهادة الإعدادية المتوسطة من "المدرسة التبشيرية العليا: مشن هاي اسكول" في مدينة "دهاريوال" بمحافظة "غورداسبور"، بعدها حصل على الليسانس من الكلية الإسلامية بـلاهور عام 1938م⁽²⁾.

وخلال إقامة "نسيم حجازي" للدراسة بالكلية النقي بالكثيرين من القادة والزعماء المسلمين، بمن فيهم العلامة "محمد إقبال" الذي كان يحضر في الجلسة السنوية للكلية الإسلامية فينشدها قصائده الشعرية التي كان يعدّها خصيصاً لتلك الجلسة، وكان "نسيم حجازي" يستمع إلى ما ينشده "إقبال" فيتأثر به، وكان ذلك مما نفخ فيه الروح المعنوية الإسلامية فانضم إلى جمعية الشبان المسلمين الذين كانوا هم الرعيل

الأول لحركة إنشاء باكستان واشتركوا في المعركة المصيرية تحت قيادة "محمد علي جناح" الزعيم المؤسس للدولة الإسلامية الكبرى والتي عرفت بجمهورية باكستان الإسلامية، ولالأديب "نسيم حجازي" دور خاص في حركة باكستان قام به في إيقاظ المسلمين من إقليم بلوشستان وهو اليوم أكبر إقليم مساحة بين أقاليم باكستان الأربعة، ولولا جهوده في تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ حركة باكستان لما انضم إقليم بلوشستان إلى جمهورية باكستان الإسلامية⁽³⁾.

الأديب نسيم حجازي صحفياً:

بدأ الأديب "نسيم حجازي" حياته العملية بالصحافة، فكان أول مقالة له عام 1936م بعنوان "المنبوذون: شودر" في المجلة الشهرية "حكايات الإسلام"، تلتها مقالة بعنوان "البحث: جستجو" وأخرى بعنوان "مجاهد"، وارتبط عام 1941م بصحيفة "حيات" و "زمانه" الصادرة من مدينة "كراچی"، والصحيفة الأسبوعية "تنظيم" الصادرة من مدينة "كوئٹہ" منذ عام 1943 وحتى 1948م، وأصبح محرراً في صحيفة يومية باسم "تعمير" منذ عام 1949 وحتى 1952م الصادرة من مدينة "روالبندي"، وأخرى باسم "كوهستان" منذ عام 1953 وحتى 1966م الصادرة من مدينة "لاهور"، و"الملتان" و"رولبندي" والذي كتب بها ما يقرب من مائة وخمس وستين مقالة. وفي ظل انشغاله وشغفه بالعمل في الصحافة كان كاتباً روائياً، حيث أن الهدف من عمله في الصحافة لا يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه من رواء كتاباتة الروائية، وهو قيام باكستان وإحياء التاريخ الإسلامي⁽⁴⁾.

الأديب نسيم حجازي روائياً:

احتل الأديب "نسيم حجازي" مكانة مرموقة في كتابة الرواية التاريخية الأردنية، حيث كرس كل جهوده الأدبية من أجل تناول التاريخ الإسلامي في جل رواياته،

وهي كالتالي:

1. كانت أولى رواياته بعنوان "قصة مجاهد: داستان مجاهد" عام 1943م تناول فيها الفترة التاريخية التي خرجت فيها الجيوش الإسلامية من الجزيرة العربية إلى أفريقيا وأسبانيا ووسط آسيا والسند.
2. "الإنسان والإله: انسان اور ديوتا" عام 1944م، التي تناول فيها نظام الطبقات القاسي في الهند والتميز بين الإنسان وأخيه الإنسان⁽⁵⁾.
3. "الكنيسة والصليب: كليسا اور آگ" عام 1944م وتحكي الفترة التاريخية في الأندلس عام 1492م، وما تعرض له المسلمون بعد سقوط دولتهم، وفشلهم في الكفاح لاسترداد مجدهم نظراً للمؤمرات الداخلية وقتذاك.
4. "محمد بن القاسم" عام 1945م عرض فيها فتوحات المسلمين في شبه القارة الهندية بقيادة محمد بن القاسم.
5. "الصخرة الأخيرة: آخرى چٹان" عام 1947م، التي تحدث فيها عن ضياع الدولة الإسلامية مع نهاية الدولة العباسية على يد التتار بقيادة هولاكو وسقوط بغداد، وإلقاء مكتبتها في نهر دجلة وقتل آلاف المسلمين⁽⁶⁾.
6. "التراب والدم : خاک اور خون" عام 1949م، عرض في هذه الرواية المأساة التي تعرض لها المسلمون أثناء التقسيم عام 1947م⁽⁷⁾.
7. "شاهين" عام 1948م، تناولت الرواية المخاطر التي واجهت المسلمين في الأندلس، وكيف ضاعت قرطبة وإشبيلية وطليلة، وربك فيها بين أحوال المسلمين في الأندلس وأحوالهم في شبه القارة الهندوباكستانية.
8. "يوسف بن تاشفين" عام 1951م، تناول فيها دور المجاهدين المسلمين في الأندلس⁽⁸⁾.

9. "المعركة الأخير: أخرى معركة" عام 1953م، تناول فيها الفتوحات الإسلامية لمحمود الغزنوي في غرب الهند.
10. "معظم علي" عام 1957م ، تناول فيها قصة زوال المسلمين في الهند في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي.
11. "تحطم سيف آخر: اور تلوار ٹوٹ گئی" عام 1958م، عرض فيها سقوط الدولة الإسلامية في الهند وقصة المجاهدين في حرب ميسور ضد الإنجليز لمدة ست عشر سنة حتى استشهد السلطان تيبو.
12. "قيصر كسرى" عام 1964م، تناولت الرواية الصراع بين الإمبراطورية الإيرانية والإمبراطورية الرومانية وظهور الرسالة المحمدية في أرض العرب، ويقوم البحث بدراساتها.
13. "قافلة الحجاز: قافلة حجاز" عام 1968م، تحدث فيها عن المجاهدين الذين انطلقوا من بدر إلى حنين ومن القادسية إلى اليرموك ومن سومنات إلى باني بت.
14. "مسافرون في ظلام الليل: اندهيري رات كے مسافر" عام 1974م، تناولت قصة غروب شمس الحضارة الإسلامية في الأندلس، وحادثة سقوط غرناطة، وكيف ضاقت أرض الأندلس بالمسلمين.
15. "الشجرة الغريبة: پردیسی درخت" عام 1978م.
16. "قوافل مفقودة: گمشده قافلے" 1991م⁽⁹⁾ وغيرها من الروايات التاريخية المرتبطة بتاريخ شبه القارة الهندية وتقسيمها إلى دولتي الهند وباكستان، وكذلك تناول تاريخ المسلمين في الشرق الأوسط والأندلس⁽¹⁰⁾.

الأديب نسيم حجازي وأعماله المترجمة:

تحتل هذه الروايات التاريخية التي عكف الأديب "نسيم حجازي" على كتابتها أهمية كبيرة، لذا قام البعض بترجمتها إلى لغات مختلفة، وهي:

1. رواية "محمد بن القاسم" ترجم هذه الرواية إلى اللغة السندي البروفيسور "أسد الله بهتو"، كما قام بترجمتها إلى اللغة العربية الأستاذ الدكتور "ظهور أحمد أظهر"، ثم أعاد صياغة الترجمة "نعمان محمد طشقندي".
2. قام "عبد المنان" بترجمة رواية "محمد بن القاسم"، و"آخري چٹان"، و"انسان اور ديوتا"، و"شاهين"، و"خاک اور خون"، و"معظم علي" و"يوسف بن تاشفين" إلى اللغة البنغالية.
3. ترجمت رواية "خاک اور خون" إلى اللغة الصينية، كما قام بترجمتها الدكتور "عبد الرحيم عبد الغني" إلى اللغة العربية.
4. ترجم الأستاذ الدكتور "ظهور أحمد أظهر" رواية "قيصر وكسرى" إلى اللغة العربية.

ومن الجدير بالذكر أن أعمال الأديب "نسيم حجازي" حظيت بالدراسة من خلال رسائل ماجستير ودكتوراة وأبحاث من قبل آخرين، على سبيل المثال قامت "بشرى يوسف" بإعداد رسالة ماجستير عام 1983م في جامعة بهاولبور بعنوان: "آخري چٹان" اور "خاک اور خون" کے موضوع پر تحقیقی مقالہ - وهناك رسالة دكتوراة بعنوان "لائف اينڈ ورک آف نسيم حجازي" بجامعة كاليفورنيا في أمريكا عام 1985م⁽¹¹⁾. وكذلك قام الدكتور "عبد الرحيم عبد الغني" برسالة ماجستير بعنوان "خاک اور خون: التراب والدم" دراسة تحليلية نقدية، عام 2006م. كما كتب يعقوب خان و شميم مجيد بحثاً مشتركاً بعنوان: "الشخصية النامية في روايتي "نسيم حجازي: محمد بن القاسم وانسان وديوتا" مجلة "ہزارہ اسلاميکس" 2015م. وكتبت

الأستاذة "بروين عذرا" بجامعة بهاء الدين زكريا بمدينة الملتان عام 2016م بحثاً بعنوان: "الإتجاهات الإسلامية في روايات نسيم حجازي"، وقامت في عام 2019م ببحثاً بعنوان: "دراسة فنية وتحليلية لرواية نسيم حجازي الصخرة الأخيرة".

إضافة إلى هذا الكم من الروايات التاريخية كتب الأديب "نسيم حجازي" رحلة بعنوان "من باكستان إلى ديار الحرم: باكستان سے ديار حرم تک" وبعض الكتابات الفكاهية الساخرة مثل "بعد مائة عام: سو سال بعد" 1946م، "الجزيرة البيضاء: سفيد جزيره" 1958م، "البحث عن الثقافة: ثقافت کی تلاش" 1959م، و"أفيال بورس: بورس کے ہاتھی" 1965م، وكذلك "دم المسلم: خون مسلم"، "أمير الحجاز: سالار حجاز"، و"الفتح: القصة التاريخية للعصر الحاضر: دور حاضره کی تاریخی داستان" (12).

علاوة على ذلك تم تحويل بعض روايات "نسيم حجازي" إلى مسرحيات تلفزيونية وأفلام، فرواياته "الصخرة الأخيرة: آخری چٹان" تم عملها مسرحية تلفزيونية عام 1980م بنفس الاسم، وكذلك روايته "شاهين" حُولت إلى مسرحية أخرى عام 1983م (13). كما تحولت روايته "التراب والدم: خاک اور خون" إلى فلم تلفزيوني (14).

وقام الأستاذ الدكتور "ظهور أحمد أظهر" بكتابة مقدمة في بداية ترجمته لرواية "قيصر وكسرى" بعنوان "قيصر وكسرى والبشارة الكبرى" عن الأديب "نسيم حجازي" قال فيها:

"إن اللغة الأردنية لمدينة لهذا الكاتب الإسلامي الكبير، حيث قدم لقرأ لغته القومية ذلك العدد الهائل من الروايات التاريخية الإسلامية، تلك التي تتناول البطولات الإسلامية المجيدة وأمجاد أمتنا التليدة، ففي كل ما أبدعته ريشته البارة ورسمته يراعتة الملهمة إنما حامت حول دائرة واحدة ألا وهي دائرة الإسلام ومجده، وما قدمه هذا الدين القيم

الحنيف من حضارة وثقافة ومثل عليا للعالم أجمعه، مبشراً في ذات الوقت نفسه، بأن مستقبل هذه الأمة الزاهر إنما يكمن في بعث تلك الحضارة العظيمة والثقافة البناءة بكل ما تحمل من معنى، وبكل ما تسمو إليه من أهداف! وذلك لأن الإلهام في ريشة هذا الفنان العظيم يبدو في أجلى صورة عند ما يبدأ في تصوير مآسينا في التاريخ، ويبدو أروع وأرق حينما يستلهم العلاج لمثل تلك المآسي من مبادئ الإسلام السمحة ومثله الرفيعة وقيمه العليا، وهو في كل ذلك يضعنا بين يدي مجد خالد يضئ الطريق ويدعم الثقة في القلوب وينفخ روح العزة والفداء في الصدور. وقد توفي "تسيم حجازي" في راولبندي في الثاني من شهر مارس 1996م ودفن بمقبرة إسلام آباد، فرحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جنانه⁽¹⁵⁾.

المبحث الثاني

عرض أحداث رواية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي" تاريخياً

وصف الغلاف الخارجي للرواية:

يحتل عنوان الرواية "قيصر وكسرى" وسط الغلاف من أعلى بخط كبير واضح يتبعه بخط أقل منه كثيراً اسم الكاتب "نسيم حجازي" وهذا يدل على أن الكاتب يضع أهمية لعمله الروائي أكبر من اهتمامه باظهار اسمه.

صورة الغلاف: تملأ الصورة غلاف الرواية كاملاً الذي يتكون من ألوان ممتزجة مع بعضها تبدأ بالأصفر المخضب بالدماء أي اللون الأحمر قليلاً ثم البرتقالي والأبيض الدال على لون النار المشتعلة في اسفل الغلاف بين القوتين المتحاربتين، يتمركز من منتصف الغلاف وحتى نهايته صورة لفرسين أحدهما أبيض يمتطيه فارس يرتدي لباساً أبيضاً غالباً يرمز به للجنود الرومان الذين بشر الرسول الكريم بانتصارهم طبقاً لما جاء في القرآن الكريم في بداية سورة الروم قوله تعالى:

﴿الْم ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۝ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ۝ ۝ بَنَصْرٍ اللَّهُ يَنْصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝﴾ (16)

وجاء بالفرس الآخر أحمر اللون يرمز به للجنود الفرس وفارسه مكبوب على وجهه بالأرض يرتدي لباساً أسوداً، والغلاف بهذا الشكل ينم عن الصراع الذي دار بين الفرس والروم والنهاية المأساوية الدموية التي جلبها ذلك الصراع على الشعبين.

اسم الناشر:

جاء اسم الناشر والمطبعة التي قامت بطبع الرواية أسفل العنوان واسم الكاتب في الغلاف الداخلي للرواية وهو: نبيل نیاز - جهانگیر بک ڈیو، لاهور، روالپنڈی، ملتان، حیدر آباد، کراچی۔

ثم يأتي الإهداء في صفحة مستقلة: "إلى المسافرين في الظلام الحالك الذين ينتظرون نور الصباح"، يعقبه توقيع الكاتب الذي كتب في الصفحة التالية لذلك جزء من الآية القرآنية رقم 103 من سورة آل عمران:

﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾

أجزاء الرواية:

تتكون رواية "قيصر وكسرى" للأديب "تسيم حجازي" من سبعمئة وست وثلاثين صفحة من القطع الكبير، في أربع وأربعين باباً غير معنوين، ومقسمة إلى ثلاثة أجزاء:

جاء الجزء الأول بعنوان "الرمال العطشى: پياسى ريت"، وهو مكون من أحد عشر باباً، يبدأ من صفحة 8 إلى صفحة 182، وقد تحدث في هذه الصفحات عن الفتن والصراعات التي نشبت في يثرب قبل الإسلام بتحريض من اليهود بين قبيلتي الأوس والخزرج، ونتائج هذه الصراعات. إضافة إلى موجز تاريخي عن العلاقة بين الروم والفرس وديانة كل منهما.

جاء الجزء الثاني بعنوان "النار والصليب: آگ اور صليب" وهو مكون من سبعة أبواب بداية من الباب الثاني عشر إلى الباب التاسع عشر، ويبدأ هذا الجزء

من صفحة 183 إلى صفحة 327، وتناول الأديب في هذه الصفحات الحرب بين الفرس والروم، بدأها بتمهيد تاريخي عن حروب كسرى الفرس "أنوشيروان" في إيران القديمة وقيصر الروم "جستين" في روما البيزنطية وحتى حروب كسرى "پرويز" و"هرقل" القيصري.

وجاء الجزء الثالث بعنوان "النبوة: پيش گوئی" وهو مكون من أربعة وعشرين باباً بداية من الباب العشرين إلى الباب الرابع والأربعين، وهو من صفحة 328 إلى صفحة 736. وتحدث فيها الأديب عن تحقق نبوة النبي "محمد" صلي الله عليه وسلم بانتصار الروم على الفرس طبقاً لما جاء في القرآن الكريم في أول سورة الروم، وقد تخلل الأجزاء الثلاثة الحديث عن ظهور الرسالة المحمدية في أرض العرب بمكة وانتشارها في أرض العرب والعجم.

عرض أحداث الرواية تاريخياً:

استطاع الأديب "نسيم حجازي" أن يلقي الضوء في الجزء الأول من روايته "قيصر وكسرى" على عواصف الأيام وتاريخها المرير المهلك الذي حل بالشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط والتي أصبحت ميداناً للمعارك الدامية بين امبراطورية الفرس وامبراطورية اليونان التي أنشأها الأسكندر المقدوني حتى انقرضت واختفت نهائياً عام 64 قبل الميلاد حينما ألحقت بهم الإمبراطورية الرومانية هزيمة ساحقة في بلاد الشام، وظهرت أفعى جديدة تفاجئ العالم من روما، حتى ظهر الدين المسيحي للشعوب المقهورة المغلوبة على أمرها، إلا أنها لم تكن إلا صوتاً غريباً بعيداً بالنسبة لهؤلاء الجبابرة الذين كانوا يندفعون في ضحك عال عندما يلقون بالأسرى المساكين أمام الأسود الجائعة الضارية، وخلال قرنين من الزمان مر أتباع الديانة المسيحية بأبشع أنواع التعذيب والاضطهاد على أيدي أولئك المغيرين والغزاة،

وجاء الإمبراطور "قسطنطين"⁽¹⁷⁾ وبنى عاصمته قسطنطينية بدلاً من روما، واحتلت العاصمة الجديدة الصدارة والمكانة البارزة بين روما والعواصم الأخرى في الشرق والغرب بحكم موقعها الجغرافي والاستراتيجي والاقتصادي، وصارت خلال قرن ونصف من الزمان أكبر مدن العالم في ذلك الوقت، وتحصن به خلفاء قسطنطين وتقدموا نحو الشرق في نفس الطريق التي مهدها الإسكندر المقدوني من قبل، ولكن تغيرت الأوضاع وأخذت رايات الفرس التي سقطت في مدينة "سوس"⁽¹⁸⁾ و"اصطخر"⁽¹⁹⁾ تخفق وترفرف فوق جدران "مدائن" وضفة دجلة من جديد، وأن تطور المملكة الساسانية وتقدمها في فارس كان قد مهد الطريق لعهد جديد حيث تراءى للحاكمين على "قسطنطينية" من ينافسهم في آسيا. لذلك يقول الأديب:

"كان كسرى فارس وقيصر الروم ثعبانين كبيرين، وفي سنة 527م أصبحت أرض الشرق الأوسط مسرحاً لصراع هذين الثعبانين، وظلا السيفان العاريان متلهفين دائماً للصدام فيما بينهما، فلم يكن في الشرق أي منافس للروم غير إيران، كما أنه لم يكن في الغرب أي معاد للإيرانيين سوا روما"⁽²⁰⁾.

قدم الأديب "تسيم حجازي" هذه اللوحة التاريخية السريعة للقوتين المتصارعتين دون تفصيلات حربية أو عسكرية، لكنه أوضح أن هذه الدول طالما لا تحكمها قوة قانونية أو خلقية، ولا ترجع إلى الجماهير وعامة الشعب، وكل اهتمامها ينصب على رعاية الطغاة المستبدين من الحكام فإن هذه الدول تنتشر فيها المؤامرات والمتآمرون المتطلعون للعرش ومقاليذ الحكم، وعليه إذا فشل هؤلاء المتآمرون في محاولاتهم لاحتلال العروش قطعت رؤوسهم أو شنقوا، ثم أقيمت حفلات شعبية ليعرف الناس بأن ملك الملوك وإله الآلهة قد قهر عدوه وخيب آماله، وأما الولاة والقواد فكانوا يتنافسون فيما بينهم ليعبروا عن سعادتهم بانتصار سيدهم وولي نعمتهم، وأما رجال الدين ومن نحا نحوهم من أهل الكنيسة فكانوا يدعون للإمبراطور لينصره على

خصوصه، فإذا نجح أحد هؤلاء المتأمرين فكان هؤلاء الولاة ورجال الدين والكهنوت تبعاً له وخداماً متملقين له فيطيعونه ويدعون له ويشكرون الله على ظهور هذا المنقذ الجديد. أما الشعوب المقهورة المغلوبة على أمرها فكانت تسجل أساطير الانتصارات الباهرة والفضائل التي يقترفها كسرى أو قيصر الجديد بكثير من دموعهم ودمائهم.

بعد ذلك تناول الأديب الوضع الديني والاجتماعي لهاتين القوتين، بلاد فارس تعتقد في ديانة "زردشت" الديانة الفارسية، ولم يكن فيها شيء من الإخاء والمساواة بين الطبقات والأجناس البشرية، ففيها طبقة قادرة مقتدرة تملك كل شيء، وثانية لا تملك شيئاً، فهي طبقة من المعذبين المكرهين قد خُلقوا ليعملوا عدداً معدوداً من الأسر الفارسية التي تختص بالحكم والسلطان وتستأثر بالثروات والخيرات، كما أن الارتقاء من طبقة إلى أخرى كان مستحيلاً في الغالب⁽²¹⁾، وعليه خرج "مزدك" يدعو إلى ثورة اجتماعية مدفوعة بأفكار أخلاقية إنسانية تهدف إلى المساواة بين الناس في الثروات وخيرات البلاد والنساء التي ملأ بهن عليّة القوم قصورهم دون غيرهم، وعليه انضم إلى هذا الدعوة عددٌ من الفقراء والمحرومين، ولكن ذلك جعل البلاد في حالة اضطراب، وأصبح بعضهم مزدكي والآخر غير مزدكي، لذلك قام "خسرو انوشيروان" بالقضاء على "مزدك" وأتباعه، وإزالة الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الدعوة، وقام بعمل إصلاحات في الجيش واهتم بالزراعة والصناعة والتجارة، وعدل في نظام الضرائب⁽²²⁾

وعلى الجانب الآخر انتشرت المسيحية في سورية وفلسطين وغيرهما من مناطق الشرق الأوسط بعدما ذاقوا وبال أمرهم على أيدي الغزاة من الشرق والغرب، حيث وجدوا في الدين المسيحي الحب والمساواة والعدل، وبعد فترة اتبعت أوروبا الشرقية ومن ثم الرومان الدين المسيحي، ولكن قيصر غير ظاهره دون باطنه الذي اعتاد الظلم والقهر، واقتصر التغيير الظاهري في أن كاهن معبد "أبالو" كان يتوج الإمبراطور أما الآن فقد انتقلت هذه الخدمة إلى كبار رجال الدين من أهل الكنيسة

وكان الإمبراطور يستعين بالآلهة والأوثان كلما أراد الزحف والهجوم على الأعداء، أما الآن فكان يقبل الصليب قبل الإقدام فكأن السيف لم يتغير وبقي كما كان وإنما تغير غمده فقط. كما تحول الحب والتسامح والمساواة بسبب مغالاة رجال الدين والكنيسة إلى ما يسمى بالرهبانية التي تؤدي إلى اعتزال الدنيا بجانب الإيذاء النفسي والبدني الذي يحل بالراهب أو الراهبة.

بعد هذا وذاك قدم الأديب صورة لأحوال العرب الذين جبلوا على العصبية والقبلية والكفر وعبادة الأوثان وكذلك التفاخر والتناحر الذي يؤدي إلى إراقة الدماء حتى أتاها نور المحمدي ليخرجهم من الظلمات إلى النور وعبادة الواحد الأحد.

كما تناول الأديب في الجزء الثاني من روايته العهد الجديد من الحروب بين الشرق والغرب في عهد كسرى "أنوشيروان"⁽²³⁾ وقيصر الروم "جستين"⁽²⁴⁾، ففي بداية الأمر عمل "أنوشيروان" على الإصلاحات الداخلية في بلاده وقام "جستين" بالتقدم في فتوحاته نحو إيطاليا وأفريقيا، ولم يود أن يكون طرفاً مع إيران في الشرق، فاتفق الطرفان على معاهدة صلح لم تستمر طويلاً وذلك لأن "أنوشيروان" فكر في المكاسب التي أحرزها "جستين" من فتوحاته في الغرب، وعليه تحين "أنوشيروان" ظروف العداء بين قبيلة المناذرة⁽²⁵⁾ حلفاء الفرس وقبيلة الغساسنة⁽²⁶⁾ التابعة للإمبراطورية الرومانية، وهاجم الحدود الشرقية للإمبراطورية الرومانية ومن ثم كان قد قدر لأهل الشام أن يشاهدوا المناظر الهائلة من القتل والنهب والتشريد والدماء والنيران، وبعدها بلغ "أنوشيروان" انطاكية عروس مدن آسيا الغربية، وعاد بالأسرى والغنائم إلى عاصمته مدائن، وتفاجأ الجيش الرومي المشغول في حروبه غرباً بهذه الهجمات فبادر بالصلح⁽²⁷⁾، وقد استفاد "أنوشيروان" من صلحه مع الروم فأغار على الهياطلة (مملكة الهون البيض) وتحالف مع الترك ضدهم، لهذا قسمت "مملكة الهون" بين إيران وبين "خاقان" الترك⁽²⁸⁾. وبعدها استعد "أنوشيروان" للهجوم على القدس، مما جعل "جستين" يستدعي قائده إلى الجبهة الشرقية وأرغم جنود الفرس

على التراجع، وبعدها اتفقا الفريقان على الصلح. في هذه الفترة توفي الإمبراطور "جستين" فخلفه "جستين الثاني"⁽²⁹⁾ فحذا حذو خاله الراحل في التصالح والهدنة مع الإمبراطور الإيراني "أنوشيروان" إلا أن الأوضاع الطارئة في اليمن غيرت الظروف فجأة فنشأ صدام جديد بين الإمبراطوريتين، حيث لجأ أحد أمراء حمير في اليمن إلى "أنوشيروان" ليخلصهم من الأحباش المسيحيين بعد أن فشلوا في زحفهم نحو بلاد العرب وتدمير الكعبة بمكة المكرمة، وقد لبي "أنوشيروان" دعوة أمير حمير واستولى على "عدن" وطرد الأحباش الموالين للرومان من اليمن⁽³⁰⁾، وهنا يقول الأديب:

"لكن الأمير الحميري سرعان ما اضطر للاعتراف بهذه الحقيقة المريرة، وهي أن جهوده تلك لم تكن إلا لتغيير الأسياد، فاليمن التي كانت قبل ذلك مصيدة للأحباش إلى ما يقرب من نصف قرن من الزمان استحالَت إلى مصيدة في أيدي الفرس"⁽³¹⁾.

بعد هذا الانتصار للفرس ووقوع خسائر فادحة بالرومان، ثاروا على الإمبراطور "جستين الثاني" فتنازل عن العرش للملك "تيبريوس"⁽³²⁾ الذي وجد أن مصلحة الرومان في هدنة مع "هرمز"⁽³³⁾ خليفة "أنوشيروان" والتي استمرت حوالي ثلاث سنوات وبعدها دارت الحرب بينهما سجالاً، ولم يحرز أحدهما نجاحاً متواصلاً⁽³⁴⁾. وبجلوس "هرمز" على العرش بدأ الأديب يتناول الصراع الداخلي بين "هرمز" وقائد أبيه "بهرام جوبين" الذي انتصر على "هرمز"، حيث قطع رأسه أحد حلفاء "بهرام"، وعليه هرب ابنه الأكبر "پرويز" ولجأ إلى إمبراطور الروم "موريس"⁽³⁵⁾ الذي أكرم وفادته وزوجه بابنته، ثم أرسل معه جيشاً كبيراً، وتقابل في العراق ثم أذربيجان مع "بهرام" الذي فر إلى بلاد الترك، وعليه دخل "پرويز" طيسيفون باحتفال عظيم بعد حروب دامت بينه وبين "بهرام" لأربع سنوات. وبعد هذا الانتصار تخلى "پرويز" عن مناطق أرمينيا كاملة إلى الروم اعترافاً بمساعدتهم إياه، وظلت علاقته معهم ودية

إلى أن ثار القائد الرومي "فوكاس"⁽³⁶⁾ على "موريس" وخلعه ثم قتله، ومن ثم استولى على العرش، وحينما علم "پرويز" ما حدث لصهره "موريس" شن حربًا على المناطق الرومية حتى وصل إلى مدينة خلقدون المواجهة للعاصمة قسطنطينية، ولكن الجيش الرومي المفكك داخليًا وخارجيًا لم يستطع صد هذا العدوان الإيراني، وعليه ثار الشعب والجيش الرومي على "فوكاس" الظالم وتم خلعه وإعدامه، وبعدها تولى الحكم الإمبراطور "هرقل"⁽³⁷⁾. وبعجلوس "هرقل" على العرش سكت الأديب عن السرد التاريخي، وترك الأحداث التاريخية تأتي في موضعها الروائي، فأحيانًا يتدخل الكاتب فيسردها، وأحيانًا تقوم شخصياته بسرد هذه الأحداث التاريخية.

المبحث الثالث

عرض رواية "قيصر وكسرى"

للأديب "نسيم حجازي" أديباً

تتناول رواية "قيصر وكسرى" حقبة تاريخية بدأت قبيل فجر الإسلام واستمرت وقائعها إلى اللحظة الحاسمة التي فيها خرج الجيش الإسلامي المجاهد والمتجه إلى حدود الشام بقيادة "أسامة بن زيد⁽³⁸⁾" رضي الله عنه، وذلك كرد فعل لما تحدى به الرومان من الهجوم على الدولة الإسلامية التي أنشأها الرسول الكريم بعد هجرته من مكة إلى يثرب، وفي ضوء هذا اختار الأديب بطل روايته شخصية عربية تدعى "عاصم" يدور ويجول عبر صفحات الرواية بشكل يثير الإعجاب والحيرة في ذات الوقت، فالشيء المثير للإعجاب يكمن في أن "عاصمًا" يستطيع أن يغامر ويقاوم ويدافع ويضحي بروحه من أجل المبادئ الإنسانية السمحة التي ظل يبحث عنها في كل مكان يتجه إليه، وربما يكون الشيء المحير هو أن شخصية البطل العربية التي اختارها الأديب لم يكن لها وجود على أرض الواقع التاريخي، ومع ذلك أعطاه دورًا كبيرًا ممتدًا من بداية الرواية إلى آخرها. وبناءً عليه قدم الأديب في أول صفحة من روايته وصفًا لبطله "عاصم"، يقول فيه:

"كان عاصم بالنظر إلى عمره من بين الأولاد الأصحاء الأقوياء، الذين يبدون صغار السن في الطفولة والشباب، وعلى الرغم من وجهه الجميل إلا أنه على دراية بذلك الطوفان الذي جعله شاباً جاداً قبل أوانه، كما تدل ملابسه على أنه عربي عريق النسب، فعيناه السوداوان اللامعتان كانتا مرآة لشجاعته وثقته بنفسه إضافة إلى الذكاء والفطنة والكبرياء التي

اكتسبها بعد المرور بمسارات خطيرة وعرة خلال مرحلة ما من العمر. كان يتحلى بجعبته وسيفه وقوسه، ويمتطي فرسه الأحمر الجميل بأسلوب ما بحيث إذا اصطف الأعداء المسلحين عن يمينه ويساره لا يغير ذلك في ثقته بنفسه، ولو كان يرتدي بدلاً من الزي العربي زي جندي رومي، ووراء جيش من الفرسان بدلاً من العبد فإن هذه الأعين الباسلة تضمن الانتصار لهذا الجيش، ومع ذلك لو أن هذا الشاب يظهر مع فتیان مرحين يقفزون ويضحكون ويقهقهون في طريق ما فإن المشاهدين يعجبهم سماع قهقهاته ورؤية ابتساماته بدلاً من أسلوبه العسكري.⁽³⁹⁾

واستطاع الأديب أن يجعل من شخصية "عاصم" حلقة وصل بين الأجزاء الثلاثة للرواية وسنذكر هنا دوره في كل جزء من الرواية:

أولاً: عاصم في الجزء الأول من الرواية:

استهل الأديب روايته بأن "عاصمًا" الأوسي خرج مع رفيقه "عباد" في رحلة إلى الشام للتجارة وشراء الأسلحة والسيوف التي بها يستطيع أن ينتقم من أعدائه من قبيلة الخرج، وفي طريقهما وصلاً إلى مقربة من القدس إلى مكان مجهز لاستقبال المسافرين من أنحاء متعددة، وهناك تعرف "عاصم" على صاحب المكان "فرموس" ونشأت بينهما صداقة قوية نتيجة لمواقف عدة، حيث أن "عاصمًا" دافع عنه وعن ابنته عندما تعرض لهما رجل شامي متعجرف كان يريد المزيد من الخمر وكاد أن يقتل "فرموس" لو لا ظهور ابنته التي أمسك بها هذا المتعجرف مما أثار حفيظة "عاصم" الذي تدخل وبدأ يقطع بسيفه ثياب الشامي المتعجرف دون جرحه حتى وقع مغشياً عليه، حينها وصل القائد الروماني الذي أثنى على شجاعة "عاصم" وخفته في استخدام السيف. بعدها استضاف "فرموس" الضابط الرومي الذي أمر جنوده باصطحاب هذا المتعجرف إلى القدس ليريح الناس من شره. بعد ذلك جهز أهل "فرموس" طعاماً خاصاً لعاصم لإنقاذ "فرموس" وابنته التي أهدت "عاصمًا" سيفاً

تقديرًا لشجاعته، كما تحدث "عاصم" و "فرموس" عن الحرب الدائرة بين الروم والفرس التي بسببها ذاقت الشعوب سوء العذاب من هذا وذاك، وأخبره "عاصم" أن حال القبائل العربية لم تكن بأحسن حال من هذه الشعوب المحتلة، إذا أن القبائل تتطاحن مع بعضهم البعض لإثبات الكرامة والشجاعة، وهذا يتطلب منهم مزيدًا من إراقة الدماء، والمستفيد الوحيد من العداوة بين قبيلة الأوس والخزرج هو العنصر اليهودي الموجود في يثرب والذي يعمل على تأجيج نار الفتنة بينهما من حين لآخر (40).

بعد ذلك انصرف "عاصم" ورفيقه على وعد مع "فرموس" أن يتقابلا عندما تحين الفرصة، وفي طريق عودتهما إلى يثرب نزلا بمكان للاستراحة ونام "عباد" وظل "عاصم" يفكر في أحوال قبيلته التي وعداها بأن يأتي بالسلاح الذي يستطيعون به الثأر لقتلة أبيه وأخويه وابن عمه، فتارة يفكر في نتيجة هذه العداوة التي أزهدت كثيرًا من الأرواح، وتارة يفكر في طفولته التي قضاها بين الأوس والخزرج يلعبون ويمرحون لا فرق بين هذا وذاك. وفجأة سمع صوتًا يستغيث، وآخر يتوعد ويضرب، وفهم من الحوار الدائر بينهم أن المعتدين من اليهود، ولم يستطع "عاصم" الانتظار أكثر فصوب سهمه على أحد الرجال فجرحه، وفروا جميعًا وتركوا الشخص المضروب ملقى على الأرض، أسرع "عاصم" ناحيته وبدأ يفك قيوده، ويمسح له الدماء التي غطت وجهه، وبعدها عرف أنه "عمير" الخزرجي عدوه، حاول الابتعاد عنه إلا أن عميرًا استعطفه أن لا يتركه في هذا المكان، تردد "عاصم" في البداية ثم بدأ يسأله عن هؤلاء الناس الذين يريدون قتله، فأخبره بأن ذلك رجل يهودي من خيبر صديق لشمعون المرابي الذي طلب مني أن أرافق هذا الخيبري وعبيده، وعندما وصلنا إلى ذلك المكان نمت وفوجئت بأنهم يكبلوني ويسبونني ويتهمونني بأني تعرضت لزوجه شمعون، وهذا افتراء منهم والحقيقة أنني رأيت زوجته مع عبد في حديقة البيت في وضع مشين وتوسلت إليّ بأن لا أخبر أحدًا عن أمرهما، وحاولت مرات عديدة استدراجي داخل بيت "شمعون" إلا أنني أبيت وذهبت إلى أبي لأخبره أنه لا بد أن يرد الدين لشمعون حتى يعتقني،

ووعدني أبي بهذا، فرجعت إلى بيت "شمعون" وبعدها أرسلني مع ذلك الخيبري الذي علمت منه أن "شمعون" يتهمني في زوجته وأني سرت أموالاً من بيته، وهذا كذب وافتراء، هنا عرف "عاصم" الحقيقة، ووافق على مساعدة "عمير" حتى يعود إلى بيته بشرط أن لا يخبر أحداً بما حدث، لأن مساعدته له تدل على أن "عاصمًا" فرط في الثأر من قتلة أبيه، وهذا عار عند العرب، وفي نفس الوقت عرف "عاصم" و "عمير" أن عدوهما الحقيقي هو اليهود في يثرب ولا بد أن يتحدا لكي يتخلصا منهم.

وصل "عاصم" إلى بيت "عمير" في جنح الليل فلم يجد سوى أخته "سميرة" في البيت، فاضطر أن يدخل بيت عدوه، وضايفته "سميرة" واطمأنت على أخيها الذي كان يحتاج لمزيد من الراحة، وأثناء حديثهما عرف "عاصم" أن والدها وأختها ذهبوا للبحث عن "عمير" حيث أن شمعون أخبرهم أنه سرق أموالاً من بيته وهرب، هنا أوضح "عاصم" لها الحقيقة، وتأكدت أن أخاها مظلوم، وأن الذي أنقذه هو عدوه "عاصم" الأوسى، وفي نهاية اللقاء اتفق "عاصم" و "سميرة" على أن يتقابلا مرة أخرى، وانصرف. وعندما جاء أبوها وأختها وجدوا "عميرًا" في حالة سيئة فعالجوه، وعرفوا منه بعض الحقيقة، وأخبرهم أنه من الأفضل أن لا يخبروا أحداً بوصوله إلى البيت حتى يستطيع أن يفضح أمر شمعون وصديقه داوود الخيبري الذي عاد مسرعاً إلى "شمعون" ليخبره بما حدث لهم في الطريق، وأن الشخص الذي هاجمهم أخذ خيولهم وإبلهم، وقد تتبع أثرها فلم أنها موجودة هنا في يثرب، وعليه بحث رجاله عن الفرس والإبل فوجدوها في دار "هبيرة" عم "عاصم"، كما وجدوا الفرس الذي كان يركبه "عمير"، وهنا فكر "شمعون" الخبيث أن يخبر الناس بأن "عاصمًا" أغار على صديقه ورجاله، وقتل "عميرًا" الذي كان برققتهم، وسلب إبلهم وخيولهم التي هي موجودة في داره الآن، وبهذه الفكرة يوجع نار العداوة والحرب بين القبيلتين. وحينما أعلن "شمعون" أن "عاصمًا" أغار على أصدقائه وقتل أحدهم في الأشهر الحرم، وعلم هذا الخبر "عدي" والد "عمير" اقترح على اليهود إجلاء "عاصم" وعمه من يثرب، وهنا لم يستطع "عمير" أن يخفي عن والده

الحقيقة كاملة. وحينما ذهب الجمع من القبيلتين في دار اليهودي "كعب بن أشرف" ليحكموا في أمر "عاصم" وبدأ "شمعون" يقص الأمر على الجميع وأخبرهم أن "عاصمًا" أعاد الفرس والإبل إلى صاحبها إذا أنه كان يظن أنها ضالة طريقها، ثم بدأ "شمعون" يوجه حديثه لوالد "عمير" وأخبره بمقتل ولده، حينها نظر "عدي" إلى "عاصم" وقال له:

"أيها الأبله؟ لماذا انت صامت؟ لماذا لا تقول أن عميرًا لم يُقتل، وأنه لا يزال حيًا، وأن أباه أخفاه في منزله حتى يراك في هذا المشهد المخزي، لم لا تقول إنك أنت الذي حملته على كتفيك وأجضرتة إلى بيتي (41)".

لم يستطع "عاصم" الرد، لذا قال "عدي" بأن عندي مفاجأة لكم، ودخل "عمير" بين الناس وبرأ "عاصمًا" من تهمة القتل أمام الجمع من القبيلتين اللتين لم تفهم أن اليهود أكبر سبب في العداء الدامي بينهما، ولم تع معنى الإنسانية التي جعلت "عاصم" يعفو عن عدو قتل أحد أقاربه. بعدها انصرف الجميع وهم يصرون على العداء، كما أنهم يرون أن ما فعله "عاصم" جريمة لن يغفرها له قومه، ومع ذلك كله أصر "عاصم" على موقفه الإنساني لذا قال لعدي:

"لو لا أنك لم تحضر ولم تدافع عني لكان من الممكن أن أخرج من هذا الجمع بشعور من الهزيمة، أما الآن فأرى أن هذا يكون انتصاري الأول (42)".

هذا ولم يهدأ اليهود لهذا الصلح بين "عاصم" و"عمير" الذي جعل الهدوء والأمن يدب بين القبيلتين لمدة ثلاثة أشهر، كانت ثقيلة على "عاصم" لأن أهله وقبيلته يتعاملون معه على أنه خائن لهم، وأحيانًا عمه يذهب إلى الكهنة ليرقي ابن أخيه من السحر الذي فعله له "عدي" الخزرجي على حسب زعمه، وفي ظل هذه الأمور كان "عاصم" و"سميرة" قد تطورت علاقتهما واعترف كل منهما بمشاعر الحب تجاه الآخر، وفي الليلة التي علم فيها "عدي" بهذه العلاقة التي رحب بها كثيرًا، وقع حريقٌ في بيت "عاصم" تسبب فيه "شمعون" اليهودي وعبيده المثلثون الذين بعد إضرام النار في بيت "عاصم" ورمي أهله بالسهام هربوا، وانطلق أحدهم قاصدًا بيت "عدي"،

الذي كان يتحدث في نفس الوقت مع "عاصم" في أمر "سميرة"، وأثناء خروج "عاصم" من حديقة "عدي" فإذا برجل يجري واختبأ وراء شجرة، فوثب عليه "عاصم" وعرف أنه من عبيد "شمعون" وأنه يجري والخدم وراءه لأنه سرق شيئاً من بيت "شمعون"، فلم يهتم "عاصم" بأمره، ولكن عندما وصل إلى البيت ووجد الحريق، هنا تبين لعاصم أن "شمعون" وراء الحادث، ولكن أهل "عاصم" وأقاربه عزموا على مقاتلة "عدي" وأبنائه وذهبوا إلى بيته وقتلوا "عدي" وابنته "سميرة" وابنيه "عمير" و"عتبة"، وعندما وصل "عاصم" إليهم وجدهم جثثاً هامدة إلا "عدي" كان يلفظ أنفاسه الأخيرة، ووصل "نعمان" الذي فر امتثالاً لأمر والده ليستجد بأفراد قبيلته، فرأوا ما حدث ووجدوا عاصماً يمسك بجثة "سميرة" وينتحب، وكاد "نعمان" أن يقتله، إلا أن "عدي" رفع يده ووضعها على رأس "عاصم" وقال لابنه، وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة:

"لا، لا، لا تفعل، فهو الذي قتل ابني منذر من أجلنا، والآن هو في حمايتنا، وأن أمنيتي الأخيرة يا نعمان هي أن تتخذ عاصماً صديقاً لك،... أيها الإخوة إن عاصماً انتقم لأبنائي، والآن لستم في حاجة إلى حمل السلاح".⁽⁴³⁾

بعد فترة نهض "عاصم" من مكانه وركب فرسه وانطلق إلى بيت "شمعون" فأحضر عبده الذي رآه يعدو نحو الحديقة ليخبر أهل "عدي" بأن ما حدث كان من تدبير "شمعون"، وبالفعل اعترف العبد أمام الجميع، حينها قال "عاصم":

"إن أبناء منذر قتلوا سميرة وعدياً وإخوة نعمان وأنا الذي قتل أبناء منذر، إلا أن هذا ليس انتصار لأحد في الأوس والخزرج... فهذا انتصار لليهود فقط، أشعل اليهود نار الكراهية بينكم، وأن لهيبها ما زال يشتعل بقطرات دماءكم، وذنبني هو أنني حاولت إطفاء هذه النار وقد عوقبت بهذا الذنب، وكل ما كان بيدي راح ضحية هذه النار، والآن لم أعد أرغب في يثرب"⁽⁴⁴⁾

في نهاية هذا الجزء اضطر عاصم لمغادرة قبيلته التي ما زالت تؤمن بالنظام القبلي المتعصب المتعطش إلى إراقة الدماء وإزهاق الأرواح لأتفه الأسباب. وهذا جعله يهيم في الأرض بحثاً عن السلام والهدوء النفسي. في هذا الجزء رغم أن عاصمًا خسر أهله وقبيلته وحبيبته، إلا أن الكاتب جعل عاصمًا مثلاً يحتذى به في الوقوف بجانب الحق، مهما كلفه ذلك.

ثانياً عاصم في الجزء الثاني من الرواية:

يبدأ عاصم رحلته الشاقة من يثرب حتى وصل على مقربة من القدس، حيث صديقه المسيحي "فرموس" الذي آواه وأكرمه وواساه، وبعدها اقتضى الأمر أن يطلب "فرموس" منه أن يساعد سيدة مسيحية وابنتها للوصول من القدس إلى دمشق ويحميهما من أيدي الرومان، لم يتردد "عاصم" في مرافقتهما وحمايتهما، وأثناء الطريق أخبرته السيدة "يوسيبيا" أنها متزوجة من قائد إيراني يدعى "سين" اعتقله الإمبراطور الرومي "فوكاس" حيث جاءه ينصحه بأن لا يغضب كسرى "برويز" الذي أصر على الانتقام لصهره "موريس"، وأنه في ذات الوقت حقق نجاحاً باهراً لم تتمكن الروم من مواجهته، فرفض "فوكاس" النصيحة وألقى به في السجن، وأنها ذهبت كمسيحية للسؤال عن زوجها فاتهموها أنها من جواسيس إيران. وبعد رحلة مضنية شاقة حاول فيها "عاصم" أن يحميهما ويجنبهما أي خطر وصلوا إلى دمشق، وشاهدوا المجازر التي ارتكبها الفرس فيها، وعلمت السيدة "يوسيبيا" أن الجيش الرومي ورجال الكنيسة قد أحرقوا والدها حياً لاتهامه أيضاً بأنه من جواسيس إيران.

وبعد وصولهم إلى دمشق عاد "سين" إليهم، وشكر "عاصمًا" على تضحيته وجهده في حماية زوجته وابنته، ووعده بأنه سيوفر له عملاً جيداً في الجيش الإيراني. كما أخبرهم بأنه أفرج عنه بعدما ثار الجيش الرومي على "فوكاس" وقتله، وأن الإمبراطور الجديد "هرقل" يريد التصالح مع كسرى "برويز"، ووعده بأن يبلغ رسالته

لـ "كسرى" الذي رفض الصلح وأمر "سين" وباقي قواده بالقضاء على الإمبراطورية الرومانية ودخول القسطنطينية عاصمتهم. وعليه بدأ "سين" في مهماته العسكرية، والحق "عاصم" بجيش "كسرى"، ورافق "سين" في فتوحاته، وحاصروا مدينة القدس واستولوا على الصليب وتم نقله إلى طيسفون⁽⁴⁵⁾، وهناك رأى "عاصم" من مشاهد القتل والسلب والنهب للأبرياء ما جعله يبادر في محاصرة سور مدينة القدس، ويترك باقي المهمة لمن معه، فيقول الأديب:

"بعد اقتحام المدينة كان جنود الجيش المنتصر كانوا يعاملون الشعوب العاجزة نفس معاملة القبائل العربية الهمجية مع أعدائهم، ولكن قلب عاصم كان خالياً من مشاعر الانتقام، فلم يكن على استعداد أن يشارك في اللعبة البشعة للبربرية والوحشية على الرغم من ترغيب رفاقه في ذلك، وظل يتجول لبضع ساعات من الليلة الأولى للمذبحة العامة في حارات المدينة وأسواقها، وفي الطريق رأى جماعات من الجنود الذين كانوا يخرجون من بيوت النساء المستصرخات، ويقودهن إلى المعسكر، فشعر عاصم أن هذه الصرخات كانت أشد رعباً من وقع السيوف⁽⁴⁶⁾".

بعد هذا الانتصار والاحتفال من قبل "كسرى" وجنوده وصلوا الحرب، فتلقى "سين" الأوامر بأن يتجه نحو آسيا الصغرى، أما "عاصم" فقد أصر "مهران" قائد المهمة العسكرية الإفريقية على أن يأخذه معه، قائلاً بأن "عاصمًا" يتفق عليه جميع الفرق العربية المتطوعة، وحتى إذا نشأ خلاف بينهم فإن صوته يكون عليهم أقضى من أصوات القادة الإيرانيين. وبهذا أصبح "عاصم" قائداً للوحدات العسكرية العربية المتجهة إلى مصر، وأثناء الطريق وصلت الجيوش إلى بابلين، وكان الرومان قد تركوها هاربين إلى الأسكندرية، وصاح القائد "مهران" في جنوده قائلاً أن هذه المدينة خالية من أهلها تقريباً وأنا أبيحها لكم، وعليه بدأ الهجوم الوحشي وعمليات السلب والنهب، وكان "عاصم" يقف موقف المتفرج لما تفعله الجنود، وفجأة رأى شاباً رومياً

يكاد يقتل جنديًا إيرانيًا أخبره بعض اليهود أن البيت مملوء بالرومان فأخذ يهاجم البيت، لذا تقدم "عاصم" لإنقاذ الجندي الإيراني من أيدي الشاب الرومي الذي ضربه عاصم عدة ضربات، وإذا به سمع صوت فتاة تصرخ من الداخل، فنظر تجاهها فوجد صديقه "فرموس" وهذه ابنته "انطونية" تريد الخروج إلى الشاب الرومي زوجها "كليديوس"، واندش "عاصم" لرؤية صديقه الذي يجب عليه إنقاذه هو ومن معه من أيدي الفرس، لذا أخذ لصديقه وابنته الأمان من القائد الإيراني الذي عُين حاكمًا على بابلون بعد فتحها، حيث أخبره بأن "فرموس" هذا هو من جعله يساعد زوجة وابنة القائد الإيراني المفوض له الآن فتح القسطنطينية. ولم يستطع "عاصم" أن يفعل هذا مع "كليديوس" فاتخذ عبدًا له حتى يحيمه من أيدي الفرس، وظل "كليديوس" مرافقًا لـ "عاصم" في حروبه، وأثناء الطريق تعرفا عن قرب وحكى كل منهما ماضيه للآخر، وهذه الصداقة التي نشأت بينهما جعلت هم "عاصم" الأكبر أن يساعد "كليديوس" في العودة إلى دياره في القسطنطينية، وجعلت "كليديوس" يفكر في إنقاذ "عاصم" من جو الحروب التي لا خير فيها، وإبعاده عن مشاهد القتل والسلب وصرخات العدو الجريح وأبنيه التي تقلقه، فلا هو إيراني يريد رفع رايات الانتصار على المناطق المفتوحة، ولا يهودي يريد بناء أبنية على أنقاض الإمبراطورية الرومانية، ولا حتى عربي همه الأول القتل والنهب مثل باقي العرب المتطوعين، لذا قال لعاصم:

"إنك كنت لغزًا بالنسبة إليّ يوم أنقذت روحي لأنني لم أكن أصدق بأن جنديًا من جنود كسرى يمكن أن يكون في قلبه عواطف الرحمة والمروءة ولكنني أدركت الآن بأن إنسانًا نبيلًا ضل طريقه وانضم إلى جماعة الذئاب، وإن لم أكن مخطئًا في فهمك فإن اليوم الذي سوف تضطر فيه تبديل طريقك ليس بعيداً⁽⁴⁷⁾".

هنا يحاول "كليديوس" أن يبعد "عاصم" عن الطريق المؤلم الذي بسببه هجر أهله وقبيلته، لبحث من جديد عن طريق يتناسب مع أخلاقه ومبادئه الإنسانية،

وبناءً عليه عندما عاد "عاصم" من مهمة عسكرية تجاه الحبشة، الذي رغم انتصاره فيها إلا أنه فقد فرسه وأصيب بجراح شديدة، وكان يحتاج لفترة من الراحة والعلاج فلأزمه "كليديوس" وكان يتحدث معه من حين لآخر عن مصير هذه الحرب الدامية التي لا طائل منها. وبهذا انتهى الجزء الثاني من الرواية.

ثالثاً عاصم في الجزء الثالث من الرواية :

استهل الأديب الجزء الثالث بخبر وصول شيوخ طيبة التي أخذ "عاصم" وجنوده منها عددًا من الأسرى، وترك البعض ليخبروا شيوخهم بأن جنود الإيرانيين يريدون التفاوض معهم، وعليه جاء الشيوخ واطمأنوا أن أسراهم لم يمسهم سوء، ووافقوا على أن يساعدوا الجيش الإيراني ليجتاز منطقتهم بأمان ويصل إلى أرض الحبشة أصدقاء الرومان، وعليه تحرك الجيش بمرافقة شيخ من شيوخ طيبة وابنه الذي قتل فرس "عاصم" والذي عفى عنه ولم يقتله، وعليه أهدى هذا الشيخ "عاصمًا" قلادة من اللآلي والأحجار الكريمة اللامعة كانت في عنقه اعترافًا بجميله وعفوه عن ابنه، وسار الجيش وكان "عاصم" ما زال في حالة شديدة من التعب لدرجة أنه لم يستطع الاعتدال على فرسه، لذلك نزل بمنطقة ما ليستريح وطلبوا طبيبًا له الذي أمر باستراحته لعدة أيام، وعليه قال الشيخ أنه يستطيع أن يأخذ "عاصمًا" إلى قريته ويعالج هذه الحمى الفصليّة، ثم يلحق بالجيش، وافق القائد الأعلى للجيش الإيراني على أن يتعافى عاصم ويلحق بهم وترك معه عبده "كليديوس" والمترجم من أسرى طيبة، بعدها سار الجيش في طريقه، واتجه "كليديوس" والمترجم إلى سفينة وضعوا فيها "عاصم" الذي فقد وعيه فترة من الزمن، وبعد استيقاظه غضب من "كليديوس" ورفع سيفه عليه لأنه اتجه به دون علمه إلى طيبة ليعالجه هناك، لذا سأله "عاصم" قائلاً:

"أتريد أن تذهب بي إلى طيبة؟"

"لا، أنا أريد أن أذهب بك أبعد من هذا في مكان تستطيع البحث فيه"

عما فقدته من الأمن والراحة، إلا أن مشكلتي الأولى هي شفاؤك من مرضك هذا، وإذا لم تبرأ في طيبة فسوف نذهب بك إلى بابلون، فإذا شفيت فتستطيع أن تقرر أين تستطيع أن تجد الشيء الذي خرجت من بلادك للبحث عنه، من الممكن أن يفترق طريق أحدا عن الآخر في منول ما، ولكن يجب أن أطمأن أنني قد جازيت ذلك العدو النبيل الذي أنقذني من الموت⁽⁴⁸⁾."

استغرق "عاصم" في التفكير حتى رست السفينة على الضفة، فوجد بعض الرجال معهم ابن الشيخ الذي اطمأن على حالة "عاصم"، وطلب منهم أن يستريحوا في ظل شجرة حتى يظلوا سقف السفينة لتقيهم من الشمس ويشحنوا لهم لحم صيد عليها، وشكره "عاصم" على صنيعه هذا، ثم اتجهت السفينة نحو طيبة الذي وصل إلى حاكمها الإيراني رسول من حاكم الإسكندرية بأن يمنع الجيوش المتجهة نحو الحبشة من التقدم، ويتجه نصف الجيش إلى آسيا الصغرى حيث أن الإمبراطور "برويز" يريد فتح القسطنطينية أولاً، بعدها يسيطر على البلاد الأخرى، وفي نفس الوقت دخل على الحاكم ضابط إيراني، وأخبره بأن الحراس قبضوا على رومي يقول بأنه من عبيد القائد العربي الذي كان يقود الفرق العربية المتطوعة في الجيش المتجه نحو الحبشة، وأنه قد وصل هنا من بلاد النوبة بالسفينة. فانجه الحاكم إلى "كليديوس" وعلم منه أن "عاصمًا" في السفينة مريض، وأن القائد الأعلى للجيوش الإيرانية أمر بإيصاله إلى بابلون أو الإسكندرية للعلاج، ولو أن لديكم طبيباً ماهراً فأرسلوه معي لمعالجته، وعلى الفور ذهب حاكم طيبة ورسول الإسكندرية والطبيب إلى "عاصم" على متن السفينة، وأشار الطبيب أن "عاصمًا" يحتاج إلى الدواء والراحة لعدة أيام، ولكنه فضل البقاء على السفينة والذهاب إلى بابلون أو أي مدينة أخرى على الشاطئ، ووافق الحاكم على هذا وزود السفينة بما تحتاجه من المؤن الغذائية بناءً على طلب "عاصم"، كما أن الحاكم طلب من "عاصم" أن يخبره عن أسرع طريقة

يستطيع بها رسول الإسكندرية أن يصل إلى القائد الأعلى للجيش ليخبره برسالة الحاكم، وبالفعل ذهب الرسول مع الملاحين الموثوق بهم بعد أن أكد عاصم لحاكم طيبة أنهم سيحافظون على الرسول ولن يغدروا به حتى يصل إلى طريقه، وأبدى الحاكم رغبته في منح الهدايا لهؤلاء الملاحين إلا أن عاصمًا قال له إنهم لا يريدون شيئاً، وإذا كانت هذه رغبتك فامنح كل واحد منهم فرساً وسوف تراهم يضحون بأنفسهم لأن الفرس شيء نادر لديهم.

بعدها اتجه "عاصم" و "كليديوس" إلى بابليون، ووصل "كليديوس" إلى بيت فرموس وابنته وأخذهما وانطلقوا جميعاً بالسفينة إلى القسطنطينية، وفي الطريق اهتم فراموس وابنته بحالة "عاصم" التي بدأت تتحسن في الهواء الطلق. وحاول الملاحون ترك السفينة لأنهم تخطوا الحدود المتفق عليها مسبقاً، ولكن "كليديوس" رفع عليهم السيف، إلا أن "عاصمًا" تفاوض معهم على توصيلهم إلى أقرب سفينة رومية يقابلونها في البحر مقابل بعض النقود الذهبية التي قدمها عاصم لهم، وبعد ثمانية أيام في البحر وجدوا ثلاث سفن رومية أشار إليها "كليديوس" ورفع العلم الرومي، فاتجهت إليه السفن الثلاث، وتعرفوا عليه، وكان من بينهم صديق طفولته "ديريس"، وتعارفوا جميعاً وانطلقت السفن في طريقها، وبدأوا يتحدثون عن أحوال الحرب الدائرة بين الروم والفرس. بعدها نزل "ديريس" إلى الطابق السفلي للسفينة مصطحباً معه "عاصم" الذي رأى عددًا من الأسرى في حالة سيئة، وحزن لذلك حزناً شديداً لظنه أن الرومان يعاملون عبيدهم وأسراهم بطريقة أفضل مما عند الإيرانيين، لذا قال له "فرموس":

"إننا نستطيع أن نرفض مسايرة الدنيا يا عاصم، ولكن ليس في وسعنا تغييرها، وإذا كنت تأمل في أن المسيحيين الرومان أكثر رحمة من مجوس إيران فسوف تصاب بخيبة أمل، إن هذه الدنيا هي دنيا الحاكم والمحكوم وسوف تجد التشابه بين الظالم والمظلوم في كل مكان..."(49).

وبعد حوار طويل دار بينهما عن الحب والرحمة التي جاءت في الدين المسيحي، وكيف غير الأباطرة هذا الحب إلى ذل وظلم، وكيف تهين الرهبانية هؤلاء الناس من العبيد والمغلوبين على أمرهم، تحدثا فيما بينهما عن النور الحق وأنه لا بد أن يأتي يوماً ما حاكم يتعاطف مع البشرية ويخلصهم من الظلم والذل والعبودية. بعد ذلك وصلت السفينة إلى بحيرة المرمورة وبعدها السفور التي لا يجرأ الجيش الإيراني على الاقتراب منها بعد الهزائم المتتالية له عندها، وهذا ما أكد عليه "ديريس"، والذي أخبرهم بأن الخيمة الحمراء التي تظهر على هضبة في الجانب الآخر إنما هي للقائد الإيراني المكلف بفتح القسطنطينية، وأنه متزوج من مسيحية، لفت هذا الكلام اهتمام "عاصم" الذي سأل عن اسم هذا القائد، وهل هو "سين" أم لا، وعرف أنه هو. حينها قال كليديوس: "وهل تصدقني يا ديريس إذا قلت لك بأن هذا القائد الإيراني كان يعتبر عاصماً بمنزلة ابنه؟"⁽⁵⁰⁾ ارتاب "ديريس" في أمر "عاصم" إلا أن "كليديوس" طمأنه، واتفق معه أنه لا يخبر العامة بأن "عاصماً" كان له صلة بالجيش الإيراني. وهنا حان الوقت لتصل السفينة إلى ميناء القسطنطينية ويتجه "كليديوس" إلى بيته، حيث دخل حديقة بيته فوجد والده "مرقس" -عضواً في مجلس الأعيان- وأخته "جوليا" التي عانقته حين رآته واقفاً على مقربة منها، وعانق "كليديوس" والده كذلك وأخبرهما قائلاً:

"إنني قد تزوجت، وهذه زوجة ابنك تستأذنك لتدخل بيتك. وبعد قليل من الوقت كان الجميع جالسين في غرفة واسعة في البيت، وكان كليديوس يُعرف أخته وأباه بمن كان يرافقه من أصحابه، وحينما جاء دور عاصم قال لأبيه: "هذا هو نصيري يا أبي، فمنحت بفضل في المرة الأولى حياة جديدة، وعادت لي حريتي المفقودة في المرة الثانية"⁽⁵¹⁾.

في ذلك الوقت كانت أحوال إمبراطورية الروم في غاية السوء بعدما استولى "كسرى" على أرمينيا الروم والمدن والقلاع الرومية في ما بين النهرين وكذلك بلاد

آسيا الصغرى وسوريا وفلسطين ومصر، ولم تكن القسطنطينية مهددة من قبل إيران فقط بل كانت القبائل البدوية المتوحشة تزيد من خطورة الموقف إلى جانب قبائل آوار التي وصلت بالقرب من القسطنطينية بعد أن دمرت كثير من المدن والقرى بين نهر دنيوب وإيطاليا مما أدى إلى ضجة وخوف بين الناس، ونزوح عدد كبير منهم إلى العاصمة الرومية مما ساعد في زيادة القحط والجذب الذي أصاب الرومان بعد أن فقدوا الأراضي الخصبة وخيراتها في آسيا وأفريقيا، كل هذه الظروف جعلت "هرقل" يبلغ الغاية القصوى من اليأس والهزيمة وعليه قرر نقل العاصمة إلى "قرطاجنة" واستعد للرحيل، إلا أن "سرجيس" رجل الكنيسة اصطحبه إلى الكنيسة وسط جموع من الشعب التأثر⁽⁵²⁾، لذا قال "هرقل":

"أيها الأب الروحي!، أنا نادم خجل بين يدي الكنيسة والشعب وأعاهدكم بأنني لن أترك القسطنطينية وأذهب، وسوف أموت وأحيا مع هؤلاء الناس، ولتدعو أن يقويني الله على تحمل مسئولية الحكم."⁽⁵³⁾

في ظل هذه الظروف تعرف "عاصم" عن قرب بالضابط "ديريس"، وكذلك أسرة القائد "كليديوس" وكان الجميع يعاملون "عاصمًا" بحب وتقدير لما فعله مع "كليديوس" الذي أخذ مكانه في الجيش الرومي بعد عودته، إلا أن "عاصمًا" هذه المرة لم يشترك في الجيش الرومي، واختار أن يبدأ عمله التجاري في فندق صغير خارج المدينة مع صديقه "فرموس"، ونجح هذا المشروع التجاري نجاحًا كبيرًا، حيث كانت مشكلة السكن بقسطنطينية أصبحت خطرة بسبب الآلاف من اللاجئين الذين إذا لم يجد بعضهم السكن داخل المدينة فيبحثون عن الملاجئ في نواحيها، وكان هذا الفندق أيضًا مكان تلاقي "ديريس" مع أصدقائه كل يوم، وفي نفس الوقت يهتم بأمور "عاصم" كما وعد "كليديوس"، وينصح كل من يريد سكنًا بالذهاب إلى فندق "عاصم" و"فرموس" اللذان كانا يتحدثان من حين لآخر عن ماضي "عاصم" الذي وصل به إلى هذا المكان، وحالة الحرب التي يصير فيها ظالم اليوم مظلوم الغد،

وأن نهاية الحرب الدائمة لن تكون إلا بانتصار المبادئ القوية السليمة التي تضمن الأمن والسلام للبشر جميعاً في الشرق والغرب، وهذه هي المبادئ التي يبحث عنها "عاصم" في كل مكان، ودائماً ما يبشره "فرموس" أن تحقيقها يكمن في ظهور القائد الهادي الذي يساوي بين البشر ويضمن لهم الأمن والسلام.

مرت الأيام وعاد "كليديوس" من مهمته العسكرية، وأسرع إليه كبار الضباط وأعضاء المجلس كما زاره الأسقف الأكبر، حيث جاء "كليديوس" بنبأ هام وهو ذهابه إلى قبائل آفار ليتفاوض مع "خاقان" على الصلح لأنهم لا يستطيعون القتال على جبهتين (القبائل والإيرانيين) في نفس الوقت. واستعد الجميع للذهاب إلى هرقلية للتفاوض، وبعد أسبوعين تقريباً كان "هرقل" و"خاقان" يجلسان في هرقلية تحت مظلة ملكية فاخرة وكان يجلس بالقرب منهما رجال من آفار والجيش الرومي، وبدأت الألعاب الرياضية الرومية والجميع مستمتع بها، وفجأة وقعت أنظار "عاصم" على "إيرج" ضابط إيراني من جيش كسرى، فتوجس خيفه منه، وبعدما تحدث "عاصم" معه علم أنه جاء كسفير من قبل كسرى إلى خاقان، كما علم أن رجال خاقان يريدون اغتيال "قيصر" ومستعدون للهجوم على هرقلية والمناطق المجاورة، وهنا قرر "عاصم" أن يُنفذ "قيصر"، لكن أحد رجال "خاقان" وضع خنجره في جنب "عاصم" فلم يستطع الحركة لفترة، حتى كاد ينتهي الشوط الرابع لعربات سباق الفرس فقفز "عاصم" واتجه إلى مظلة "قيصر" إلا أن الحرس أوقفه وخلصه "ديريس" من الحرس وانطلق مسرعاً إلى "قيصر" دون أن يراعي الآداب الملكية قائلاً: "إن حياتك في خطر يجب أن تحاول الفرار من هنا"⁽⁵⁴⁾

وعليه اتهم رجال "خاقان" "عاصمًا" بالجنون كما أكد "قيصر" لخاقان إنه لم يعرف ذلك المجنون مطلقاً، وتدخل "كليديوس" وحاول الدفاع عن "عاصم" مما أغضب "خاقان" الذي ترك المظلة وسار وراءه أتباعه، وحاول رجال "قيصر" إعادته لكنه رفض رفضاً شديداً، وهذا أثار غضب "قيصر" حيث أن الاتفاق بينهما لم يكتمل، وعمت

الفوضى في المكان، ورأى "عاصم" أن رجال "خاقان" يهرعون وراء إيرج فعلم أنهم سينالون منه، وبعد خلاص "عاصم" من حرس "قيصر" بأمر من "كليديوس" انطلق مسرعا لإنقاذ "إيرج" إلا أنه سقط قتيلاً، وقيل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة قال لعاصم:

"لن يكون كلامي الآن مجدياً، فإن جيش خاقان على وشك الوصول هنا، وعليك الآن التفكير في إنقاذ نفسك. وأما عاصم الذي كان جالساً بالقرب من إيرج نهض وخاطب كليديوس قائلاً: "إن هذا الرجل فعلاً كان جاسوساً للإيرانيين، ولكن خاقان أحضره معه ليريه آدائه" (55)

بعد هذه اللحظات شن رجال آفار هجوماً على المكان وسادت الفوضى وبدأ الناس يفرون يستصرخون من كل مكان، وكذلك هرب "عاصم" لإنقاذ نفسه من رجال آوار الذين كانوا يريدونه حيث أنه أفشل عليهم خطتهم في النيل من "قيصر"، وأثناء فراره وجد رجلاً مسناً مع ابنته، فساعدتها وحمل أبيبها وفروا جميعاً حتى وصلوا إلى أبواب مدينة هرقلية فدخلوا وتبعهم القليل من الناس وأغلق الحراس الباب حيث قدمت رجال التتر، وهنا قتل من قتل وأسر من أسر وعاد المهاجمون إلى حيث كانوا. بعد هذا علم "عاصم" أن الرجل المسن هو حاكم المدينة الذي شكره على صنيعه معه، واعطاه فرساً ليستكمل رحلته إلى القسطنطينية بناءً على طلب "عاصم". وعند وصوله هناك علم بمقتل "فراموس" بعد هجوم جيش آوار من جميع الجهات على القرى المجاورة إلى القسطنطينية.

بعد هجوم "خاقان" المدمر وغدره، تأكد "قيصر" من صدق كلام "عاصم" وإخلاصه للرومان، وهنا لم يكن أمام "قيصر" إلا الصلح والسلام مع الإيرانيين، وهذا ما أشار به "عاصم" على "قيصر" إذا كان يريد الخير والصلاح للروم وأهلها آنذاك، وعليه اتفق "عاصم" مع "قيصر" في أن يعبر نهر البسفور ليتحدث مع القائد "سين" المعروف عنه أيضاً أنه يميل إلى الصلح والسلام، وبالفعل سافر "عاصم" والتقى بـ "سين" الذي رجب بفكرة الصلح، ولم يستطع "قيصر" انتظار رد "عاصم" بل ذهب

مسرّعاً ليقابل "سين" الذي رحب به ووعدته بأن يسعى جاهداً لإقناع "كسرى" بالصلح وتحقيق الصداقة بين الطرفين.

بناءً على هذا أخذ "سين" "عاصمًا" ورسلاً "قيصر" واتجهوا إلى عاصمة "كسرى" الجديدة "دست جرد"⁵⁶، وهناك حدث ما كان يخافه "سين"، فقد اتهمه "برويز" بالخيانة وأمر جنوده بأن يسلخوا جلده ويعلقوا جثته خارج الباب الغربي، وبعدها أمر بالقبض على "عاصم" والقي به في سجنه لبضع سنوات حتى تحققت بشارة رسولنا الكريم بانتصار الروم على الفرس طبقاً لما جاء في القرآن الكريم في أول سورة الروم في قوله تعالى: ﴿الْمَ غَلِبَتِ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٢﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٣﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٤﴾﴾ (57)

وبذلك انتصرت الروم وقتل "برويز" وأفرج الحاكم الجديد عن "عاصم" الذي عاد باحثاً عن فسطينة ابنة "سين" وتقابل معها في القسطنطينية وتزوج بها وانتقلا إلى دمشق وأنجبا طفلاً يدعي "يونس"، وفي دمشق تقابل مع قبائل العرب التي كانت تأتي للتجارة وعلم منهم أخبار الرسالة المحمدية منذ البداية وحتى انتصار الرسول الكريم على قريش وعفوه صلي الله عليه وسلم عنهم بعد فتح مكة، وغيرها من الانتصارات.

رغم متابعة "عاصم" أخبار الرسول الكريم وفتوحاته إلا أنه تردد في الذهاب إلى المدينة مسقط رأسه التي أصبحت مدينة الهادي الصادق الأمين بعد الظلام والكفر وعبادة الأوثان، وفي النهاية ذهب بتشجيع من زوجته هو وأسرته إلى المدينة، وتقابل مع نعمان الخزرجي، الذي أخبره عن أحوال المدينة وأهلها، كما أخبره بوفاة الرسول صلي الله عليه وسلم وحزن "عاصم" لوفاته (ص) حزناً شديداً لأنه لم يتمكن من رؤيته والمثول بين يديه، وبعدها خرج مع المجاهدين المسلمين في غزوة اليرموك تحت قيادة "أسامة بن زيد" وغيرها من الغزوات وبهذا فقد وصل "عاصم" إلى ما كان يتمناه ويبعث عنه طوال حياته.

المبحث الرابع

البعد الإنساني النفسي للحرب بين الروم والفرس

في الرواية التاريخية "قيصر وكسرى" للأديب "نسيم حجازي"

إن شخصية الفرد هي نتاج لتفاعل العوامل البيئية والنفسية والاجتماعية، فالفرد ليس كائنًا منعزلًا بل يحتاج إلى الآخرين لإشباع حاجاته المتعددة، وليحقق الطمأنينة والأمن ليؤكد استمراره⁽⁵⁸⁾. لهذا فإن الصورة الإنسانية للشخصية الروائية أو دراسة البعد الإنساني لها هو الذي يحدد هوية الشخصية ودورها الفعال في العمل الأدبي، مما يكسبها حيوية وثراء في تلقي البناء التشكيلي لهذه الصورة عبر امتدادها الروائي وإيقاعها الدينامي أو المتوتر، وبناءً عليه يتم دراسة البعد النفسي لأهم الشخصيات، والفئات التي وردت في الرواية.

البعد الإنساني النفسي للشخصيات:

استطاع الأديب أن يجعل الشخصية المحورية الرئيسية في الرواية هي الشخصية المحاطة بهالة نورانية تستمد نورها من حرارة الفكرة الإسلامية عن الجهاد وسيادة الحق والخير والسلام. وهي هنا متمثلة في بطل الرواية "عاصم" الأوسي، لذلك تم تلخيص أحداث الرواية طبقاً للدور الذي قام به "عاصم". وبالطبع لم يكن "عاصم" الشخصية الوحيدة الهامة لهذه المبادي الإنسانية السامية الذي كان يبحث عنها، بل كان يشاركه ويدعمه صديقه "فرموس" في الفكرة ويبشره بظهورها؛ حتى لا يحيد عاصم عن موقفه الإنساني فكان يقول له:

"قل لي صدقاً يا عاصم، لو جاء حاكم إلى هذا العالم يمتلئ قلبه بآلام البشرية، ويكون هدفه إثراء هذا العالم بنعمة العدل والإنصاف، كما يشهد الأعداء أيضاً على صلاحه ونبله، والذي يملك من العزيمة ليخطف (ليسقط) تيجان الأباطرة الجبابرة المتكبرين الذين يزعمون الألوهية في هذا العالم على أساس قوتهم التي لا تقهر، فهل لك أن تضحي بروحك بإشارة منه؟" فقال له عاصم : "إذا وجد مثل هذا الإنسان (الحاكم) فإن التضحية بروحي ... مرة واحدة لا يهدأ من روعي، ولكن هذا حلماً."

فقال له فرموس: لا، هذا ليس حلماً، ولكنني لست مستعداً لأن أصدق بأن ذلك الإله الذي خلق السموات والأرض الذي يرسل السحاب بأمره لإرواء عطش الصحارى المحترقة، والذي أعطى كل ذي روح شعوراً بالراحة والألم لا يمكن أن يكون غافلاً عن شؤون عباده، وإنني على يقين يا عاصم إن ذلك الرب مجيب لصرخات الإنسانية المظلومة⁽⁵⁹⁾."

يتضح مما سبق البعد الإنساني الخير الذي اتسم به "عاصم" و"فرموس"، كما كان "كليديوس" أيضاً من محبي السلام والخير وهو قائداً في الجيش الرومي، يقابله في الجيش الإيراني القائد "سين" الذي راح ضحية المطالبة بالسلام، فتراه يقول صارخاً في وجه "كسرى":

"يا ابن هرمز! إنني رفيقك في ذلك الوقت الذي لم يكن لك مأوي في هذا العالم، إنك تستطيع أن تأمر بسلخ جلدي، ويمكنك أن تطعني، ولكن لا يمكنك أن تمنعني من أن أقول بأنك ظالم وأن مصيرك لن يختلف عن مصير أبيك، إنك عدو السلام وقاتل الإنسانية، وعندما أموت سأكون نادماً على أنني كنت شريك لك في مظالمك هذه، وسوف أموت وأنا على يقين بأنني أديت كفارة ذنوبي، وأما أنت فستعيش في هذا قلق وهلع لأن كل نفس في الحياة يقودك إلى دمار مؤلم، وأن صرخاتك عند الموت

ستكون أكثر إيلاماً من لحظة خروج أنفاسي الأخيرة، وإني لأرى في أفق المستقبل آثار تلك الظلمة التي سوف تطيح بملكك كالغناء، ومحدد يوماً في قانون الطبيعة لمعاقبة كل ظالم، ويوم عقابك ليس بعيداً⁽⁶⁰⁾.

هنا عمل الأديب على إظهار الشخصيات التاريخية الحقيقية بانفعالاتها وإحساساتها وقوتها وضعفها، حيث قدم نقدًا لاذعًا لشخصية "كسرى" على لسان أكفأ قادته "سين". كما استفاض في وصف حالته قائلاً:

وأما برويز الذي فقد نطقه لبعض الوقت ارتعد قليلاً ثم صاح قائلاً: "أذهبوا به، واخبروني عن تنفيذ أوامري دون أي تأخير. وفي لحظة كانت سيوف الجنود الشاهرة تمس بدن "سين" إلا أنه لم يحفل بما حوله وإنما ظل ينظر إلى برويز، فكان الملك المغرور يشعر بالخوف من نظراته أكثر من كلامه. وما زالت كلمات سين تتردد في ذهن برويز، فخلع تاجه الثقيل وأعطاه لإحدى الوصيفات ثم أمسك رأسه لبعض الوقت ثم جلس، وأخذ يصيح فجأة يقول: "اعطوني خمرًا، اعطوني خمرًا بالقدر الذي أنسى به كل هموم الحياة، لا يعجبني هذا الصمت، عليكم بإقامة حفلة من الرقص والغناء وعليكم بأنهار جارية من الخمر..⁽⁶¹⁾".

يتضح من هذا مدى الطغيان والظلم والكبر والغرور الذي وصل إليه "كسرى" بعدما بلغ قمة مجده بسبب الانتصارات والفتوح هذا بجانب اللهو والترف الباذخ والثراء الفاحش وإقامة حفلات السكر والرقص والغناء. وكرر الأديب وصفه لشخصية "كسرى" في هذه الحفلات واللهو أكثر من مرة في الرواية.

وعلى الجانب الآخر قدم الأديب نقدًا لشخصية "قيصر" على لسان الجيش الرومي وغيرهم بسبب هزائمه المتتالية أمام "كسرى"، فيقول:

"كانت جيوش هرقل قد خسرت المعارك كلها، وأصبحت خزائنه خاوية،

وأجبرته الأوضاع الحالية قبول شروطاً مهينة للغاية لعدو عديم الرحمة متكبر، وبلغ رعيته من هذا يأساً واستنكاراً، وكان سكان القسطنطينية يسخرون منه، فكان يشعر بأن التاج الذي كان مظهرًا لقوة وهيبة امبراطورية الروم قد أصبح بالنسبة له أسوأ من طوق العبودية، فكان هو بمثابة ربان سفينة اخترقت من أسفلها، وكان الرومان الذين ظنوه قبل سنوات منقذاً لهم ويعظمونه في طريقهم، قد بدأوا يعتبرون وجوده عقاباً لهم. وما كان لديهم علم بأن ملكهم الضعيف الفاجر عديم الإحساس سوف يستيقظ يوماً فجأة من غفلته، وأن عروقه الميتة التي لا تؤثر فيها الجمرات الملتهبة سوف تملأها دماء الحياة، وإن كان أحد من الرومان منتظراً ظهور معجزة لإنقاذه فلم يكن مستعداً للتفكير أبداً بأن هناك معجزة للطبيعة تستطيع إخراج هرقل من مقبرة القنوط واليأس، وتمكنه من الوقوف في صفوف البشر الأحياء ويستطيع شعب روما أن يعانق الانتصار تحت قيادته، وأن الأحداث الماضية أرغمتهم على الاعتراف مراراً بالحقيقة المريرة وهي أن هرقل له طالع نحس بالنسبة لروما.⁽⁶²⁾

يتضح مما سبق مدى الضعف والهوان الذي وصل إليه "قيصر" مما جعل المحيطين به يعتبرونه نذير شؤم يتمنون الخلاص منه. وهذا الوصف تغيرت ملامحه مع تحقيق نبوءة رسولنا الكريم بانتصار الروم على الفرس، فكان من الممكن أن يدفع "قيصر" لكسرى كل ما طلبه منه مقابل الصلح، إلا أنه أحس بمهانة كبيرة عندما طلب منه إرسال ألف فتاة رومية مع طلباته الأخرى، وعليه اختار "قيصر" الحرب وساعده في ذلك جيشه ورعيته، لذلك يقول:

"كان الفلاحون والرعاة الذين كانوا على استعداد أن يتحملوا كل أنواع الذل من أجل البقاء على قيد الحياة فقط، أخذوا يجتمعون تحت لواء هرقل ويهتفون إما بالحرية أو الموت، وكذلك الجنود الذين كانوا يفكرون

في التضحية بدماءهم للحفاظ على القسطنطينية أكثر في حالة الحرب، قويت عزيمتهم على الهجوم على تلك المدن والقلاع في الشرق التي كانت رايات النصر المجوسية ترفرف عليها منذ سنوات، وإن هذا التغيير المفاجئ للحاكم البيزنطي وشعبه يعتبر معجزة من المعجزات التي لا يصدقها التاريخ البشري⁽⁶³⁾.

هذا ولم يفت الأديب أن يوضح أن المعجزة الربانية التي بدأت في حيز التحقيق بانتصار الروم تتزامن مع انتصار الدعوة المحمدية في مكة، وهزيمة الفرس على أراضيها تتزامن مع هزيمة قريش، لذلك يقول الأديب:

"في ناحية كان جنود هرقل يفرحون بهزيمة الإيرانيين في مدينة أرميا، وفي ناحية أخرى كان فدائيون رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجدون شكراً لربهم على الانتصار في فتح بدر، وكذلك فإن المجوس في ناحية، ومشركي مكة في ناحية أخرى أقاموا ببيوتهم مأتماً، وذلك لأن البشري التي كان مشركي مكة يسخرون منها ويраهنون ضدها قد حان تحقيقها، وبدأ انتصار الروم على إيران وانتصار الإسلام على العرب، ومع ذلك فإن هزيمة أرميا كانت بالنسبة لحاكم إيران المغرور مجرد حادث، وكان مقتنعاً بأن الروميين لم يواجهوا جيشه العظيم بعد، وكان هو شاهداً على هزيمة في حرب من الحروب، ولكن الحروب الحاسمة لا تزال قادمة. أما بالنسبة لمشركي مكة، فقد كانت الهزيمة المؤلمة لهم حتمية بالرغم من عدد الجيش والتفوق في الأسلحة في ميدان بدر، ولكنهم كانوا يعلمون أن جميع العرب سوف يشاركونهم في المعارك القادمة⁽⁶⁴⁾".

يتبين من هذا أن الكبر والغرور صور لأصحاب الهزيمة أن النصر الذي حققه المسلمون والروم من باب الصدفة ليس إلا.

البعد الإنساني النفسي للشعب المحتل:

في ضوء الصراع والحرب الدائرة بين الفرس والروم لسنوات طوال استطاع الأديب أن يقدم صورة قاتمة مليئة بالظلم والقهر الذي تجرعه الشعب المغلوب على أمره، والذي دفع ثمن غرور وتكبر واستبداد "كسرى" في الأراضي المفتوحة، ويمكن رؤية ذلك في مدينة دمشق عندما حل عليها "عاصم" برفقة زوجة القائد الإيراني وابنته لحمايتهما من الجيش الرومي الذي كان يطاردهما من القدس وحتى دمشق، فيقول الأديب:

"بعد فترة قصيرة مروا على طريق بين الحدائق الجميلة الغناء ثم دخلوا قرية من نواحي دمشق، حيث وجدوا جثث القتلى في كل مكان وحولها كانت النسور قد ملأت الأشجار القريبة، كما أن بعض الجثث كانت مثيرة للاهتمام حيث تظهر هيكل عظمي فقط، ثم رأوا جثة على باب دار تتقاتل عليها النسور والكلاب. ولم تكن الظروف في الناحية الأخرى من المدينة تختلف عنها وإنما ازداد عدد الجثث وكانت كل جثة تحكي قصة جديدة (65)".

لم تقتصر هذه الصورة القاتمة التي توضح بشاعة الإيرانيون عند دخولهم بلد ما، بل يتجاوزهم الأمر كذلك إلى يهود فلسطين المتحالفين مع إيران، والذين لم يعتبروا "برويز" مهاجمًا أجنبيًا وإنما كان يعدونه ولي نعمتهم ونصيرهم الذي بعثه الرب لينقذ اليهود من عبودية المسيحيين، وهنا يقول الأديب:

"عندما كان يدخل الجيش المنتصر إقليم أو مدينة ما، كانوا يسلمون عملية تصفية الأسرى والمكان إلى المتطوعين -اليهود- الذين كانوا ينتظرون منذ سنوات فرصة الانتقام منهم -الرومان والمسيحيين- وقد بلغ عدد اليهود السفاكين في الجيش الإيراني إلى ستين ألف يهودي (66)".

ليس هذا فحسب بل أوضح الأديب أن النساطرة واليعاقبة من الفرقتين المسيحيتين الثائرتين على الكنيسة والتي تعاني على أيدي الأغلبية المسيحية، أصبحوا ألد أعداء الكنيسة التي يعترفون بها طوعاً أو كرهاً، ولكن عندما تأكدوا من الانتصار الإيراني مالوا إلى إيران كما فعل اليهود وعلقوا آمالهم كلها في المستقبل على الإمبراطورية الإيرانية. وعلى الجانب الآخر أظهر الأديب المعاملة السيئة التي كان الجيش الرومي ينتهجها مع عبيدهم والأسرى من الفرس وهذا يتضح من الحوار التالي:

قال ديريس متسائلاً: "ماذا كنت تظن يا سيدي؟"

"كنت أظنكم تتعاملون مع أعدائكم معاملة بطريقة أفضل مع أعدائكم".

فقال ديريس: "أنهم عبيدنا ولا نضع عبيدنا في مكانة الأعداء أو الأصدقاء، وأن أحسن الطرق للاستفادة منهم هي كما رأيتموها".

"ما رأيتم إلا أنهم كانوا جوعاً وعطشاً ويتم جلداهم بالسياط⁽⁶⁷⁾".

وكذلك أوضح الأديب مشاعر الشعب المقهور من تصرفات الجيش الرومي عندما وافق رسل "قيصر" على شروط الصلح المهينة من قبل "كسرى" المتكبر، فبدأوا يحتفلون بانتصارهم هذا لسبعة أيام في كل البلدان التابعة لهم بكل حماس ونشاط، أما الشعب فقال عنه الأديب:

"كانت تعد تلك الأيام علي الشعب العاجز كيوم القيامة، حيث كانت تتجول أفواج الجنود السكارى في هذه الأيام في قرى البشر مثل الذئاب الجائعة، حيث رأى تلك الشعب المشاهد المروعة للوحشية والبربرية خلال أيام هزيمتهم، فكانت الأجواء في آسيا الصغرى ومصر والشام مملوءة بضحكات الظالمين وصرخات المظلومين⁽⁶⁸⁾".

هذه الصورة تشي بالانحدار الأخلاقي والسلوكي للجنود الرومان والإيرانيين على حد سواء وقت الانتصار على وأثره المباشر على الشعوب.

البعد الإنساني النفسي للجنود:

أوضح الأديب الحالة النفسية التي أصابت الجنود الإيرانيين من هذه الحرب الدموية التي أنهكتهم نهائياً وأفزعتهم ليلاً مرة بسبب الهلاوس السمعية والبصرية التي تتنابهم، وأخرى بسبب الهجوم عليهم الذي أودى بحياة كثير منهم، فيقول الأديب:

وأما الجنود النيام فيستيقظون من نوم عميق ويحدقون في وجوه بعضهم البعض في حالة من الذعر إلا أنهم لم يسمعوا غير أصوات منغمة من ضفادع وصرصور نهر النيل أو خفقات قلوبهم، بل أنهم كانوا يظنون أن ما رأوه كان مخلوق روعي مجهول قد نام نوماً عميقاً بعد أن أثار ضجة في الجو الصامت للصحراء، ولكن بعد فترة قليلة يتلاشى هذا اللغز (الهدوء)، حيث يمتلئ الفضاء الصامت بصرخات الناس وأصوات النواقر، فكان ضباط الجيش وجنوده الذين ينتظرون الليل في شمس النهار الحارقة، كذلك كانوا ينتظرون بزوغ الفجر في الظلمة الحالكة المخيفة لليل. وقد جاء أفضل الجنود الإيرانيين من المناطق الباردة لذلك ظهرت عليهم آثار الحر الشديد والتعب المضني، وتدرجياً فتر لديهم حماسة الانتصارات⁽⁶⁹⁾.

هذه الحالة النفسية التي وصل إليها الجنود لم تمثل أهمية كبيرة لدى "كسرى" أو المقربين له، فكل ما يعينهم المزيد من الانتصارات والفتوح، فيقول الأديب:

"أما الأيام التي تلت ذلك الاحتفال فقد كانت أيضًا حفلات بالنسبة إلى كسرى، فكان بشكل عام يظل سكرانًا، فإذا قلت نشوة السكر قليلًا أو سئم من مجالس الرقص والموسيقى بعض الشيء، جمع حوله المقربين والمتملقين الذين يقارنون انتصاراته بانتصارات "كيخسرو" و "دارا"، ويؤكدون له بأنه لم يكن أي منهما أجدر منك، وأما الكهنة المجوس فكانوا يعتبرونه فيما يبدو إلهًا، إلا أنهم كانوا يتأسفون على أنهم ما استطاعوا أن يبدلوا كنيسة صوفية والكنائس العظيمة الأخرى في إمبراطورية روما إلى مواقد المجوس⁽⁷⁰⁾."

يشير الأديب هنا أيضًا إلى الثراء الفاحش الذي يعيش فيه كسرى، فضلًا عن النفاق والتملق الذي تحبى به الحاشية الفاسدة المحيطة به دائمًا. في المقابل اهتم الأديب بتوضيح الأثر النفسي للجيش الرومي وغيرهم من جراء الحرب الدائرة لسنوات طوال، وهزيمتهم أمام الإيرانيين، فيقول:

"أن الروم كانت تواجه كل لحظة كثير من الآلام والمصائب الجديدة، حيث أن الهزائم المتتالية كانت قد ثبّطت همم الجنود الروميين، كما أنها فترت ألسنة هؤلاء الرهبان القديسين الذين كانوا يبشرون أنصار الكنيسة بانتصار كبير بعد كل هزيمة⁽⁷¹⁾."

ومن الجدير بالذكر أن الأديب أظهر أيضًا رأي اليهود في العرب، فيقول كعب اليهودي:

"إن العرب متورطون في مستنقعات الجهل والضلال، حيث لم يهدم أحد إلى طريق السلام، وإن كراهِيتهم القبلية والعرقية ما زالت حية إذ لم يخبرهم أحد عن بركة الاتحاد، كما أنهم فخورون بكافة المساوئ لمجتمعهم لأنه لم يكن لديهم مفهوم الخير أو التقوى، ولكنهم إذا غير

شخص ما عقليتهم فسوف يمتلكون مثل هذه القوة التي لا يستطيع
تاريخ الماضي تقديم مثلها⁽⁷²⁾"

يتبين هنا أن اليهود يعرفون جيدًا أن قوة العرب تأتي من وحدتهم، وتخليهم
عن المساوي الاجتماعية التي تجعلهم يزهقون أرواح بعضهم البعض، ولذلك كان
اليهود يخافون من عاصم وعدي لأنهما أرادا توجيه الأهل والعشيرة إلى ما يخافه
اليهود، حين ساعد عميرًا، وناصر كل منهما الآخر، كما كانوا يهابون من انتشار
الدعوة المحمدية بين العرب.

كما استعان الكاتب في أحداث روايته بالمصادفة القدرية ليربط الأحداث
والشخصيات بعضها البعض، وغالبًا ما تكون هذه المصادفة تخدم شخصية البطل
ليظل دائمًا في نظر القارئ البطل الشجاع المنقذ المعاون الفدائي وغيرها من الصفات
الإنسانية التي يحاول الأديب بثها عن بطله في روح القارئ من بداية الرواية وحتى
نهايتها، وهذا يتمثل في مواقف عدة، فمثلاً عندما شارك "عاصم" الجيش الإيراني في
فتوحاته، بل وأصبح قائدًا للوحدات العسكرية العربية المتجهة إلى مصر، كان سببًا
في إنقاذ صديقه "فرموس" وابنته "أنطونية" وزوجها "كليديوس" في بابلون من أيدي
الجندي الإيراني⁽⁷³⁾، لذلك يقول "فرموس" لصديقه "عاصم":

"كنت أفكر أنه لا يمكن إنقاذنا الآن من ذل العبودية أو الموت إلا
معجزة، ولا أصدق أنك تكون هنا، من يستطيع أن يقول أن ملاقاتنا
القادمة ستكون في مثل هذه الظروف، كان عاصم عربيًا شجاعًا وفيًا
بالنسبة إلى فرموس. وكان بمثابة لغزاً بالنسبة لكليديوس، وأما في نظر
أنطونية فكانت تعتبره ملكًا من ملائكة السماء الذين يرسلهم الله (القدر)
لمساعدة البشر العاجزين.⁽⁷⁴⁾"

ومن المصادفة القدرية أيضًا أن البطل ترك الجيش الإيراني بسبب

مرضه وذهب مع "كليديوس" إلى قسطنطينية ليحضر العرض الرومي الذي يقوم به الجنود أمام "قيصر" و"خاقان" زعيم قبائل "الآوار" في هرقلية، وهناك يتقابل "عاصم" مع "إيرج" الإيراني ويعرف منه المؤامرة التي دبرها "خاقان" للقبض على "قيصر" والهجوم على المناطق الرومية، فيكون بذلك "عاصم" سبباً في إنقاذ "قيصر"، ليس هذا فحسب بل ويعرض عليه فكرة الصلح إن كان يريد الخير للرومان وقتذاك مع "كسرى"، ويخبره "عاصم" أنه على أتم استعداد لبدء المباحثات مع القائد الإيراني "سين" الموجود في خلقدون المواجهة لقسطنطينية، والذي على معرفة وطيدة بـ "عاصم"، وعليه يوافق "قيصر" على فكرته لسوء الأحوال الرومانية آنذاك.

هذه المصادفات التي أوردها الأديب لخدمة شخصية البطل تجعل القارئ يتساءل لماذا تكون الظروف دائماً في خدمة هذا البطل العربي دون غيره من الشخصيات الروائية. علاوة على هذا كانت جل الشخصيات في الرواية تكن لشخصية عاصم مزيداً من الحب والاحترام، وهذا إن دل فإنما يدل على أن الأديب أتى بهذه الشخصية العربية التي لا أساس لها في الواقع التاريخي لنبث المبادئ الإنسانية السمحة التي خرجت فيما بعد من أرض العرب بناءً على إرشادات الرسالة المحمدية، كما يشير بهذا إلى أن هذه المبادئ هي التي تعمل على الإخاء والمساواة بين البشر رغم الديانات والعقائد المختلفة لكل منهم، وهذا تحقق من معرفة عاصم العربي بفراموس وكليديوس المسيحي، وسين المجوسي وغيرهم من الشخصيات التي ألقت هذه المبادئ بين قلوبهم.

ومن الجدير بالذكر أن شخصية عاصم العربية الخيالية رغم أن الأديب ربما ألبسها كثير من الصفات الحميدة التي ينبغي أن يتحلى جل المسلمون بها إلا أن الأديب بهذا أخرج روايته عن مسارها التاريخي الحقيقي، مما يدل على أنه لا يريد بروايته هذه استرجاع الخلفية التاريخية للإمبراطوريتين الرومانية والإيرانية فحسب بل أنه يريد التأكيد على المبادئ الإنسانية الإسلامية التي تصلح لكل زمان ومكان حتى في أحلك الظروف.

الشخصيات النسائية في الرواية

استطاع الأديب أن يجعل من العنصر النسائي روحًا محفزة دافعة للأمام في أحداث روايته، وأهم الشخصيات النسائية كانت كالتالي:

شخصية "سميرة"

تجسد شخصية "سميرة" إحدى فتيات قبيلة الخزرج المعادية لقبيلة الأوس التي ينتمي إليها "عاصم" الذي أنقذ أخاها "عمير" من أيدي يهود خيبر، ونشأ بين "عاصم" و"سميرة" علاقة حب جعلت كل منهما يتناسى العداوة القبلية، لذلك تقول له:

"عاصم إذا كنت تفكر في مصائبي فقط، فأنا على أتم استعداد أن أذهب الآن معك، ولن أسالك إلى أين أنت ذاهب؟ ولن أشكو لك من مصائب وصعوبات الطريق، ولن أشعر بلهيب جمرات النار، فأنا أعرف فقط أنني لن أستطيع الحياة بدونك⁽⁷⁵⁾".

هذه العلاقة العاطفية الإنسانية التي نمت سريعًا رغم أنها انتهت نهاية مأسوية بموت "سميرة" إلا أنها ألقت بين قلبين في ظل الصراع بين قبيلتي الأوس والخزرج.

شخصية يوسيبيا:

امرأة مسيحية ابنة القائد الروماني "ثيودوسيوس" الذي قبض عليه الجنود الرومان واتهموه بتهمة التجسس لإيران، لذلك أحرقوه حيًا. وهي زوجة "سين" القائد الإيراني الذي كان دومًا خائفًا على مصير زوجته وابنته حيث أن كبار حاشية كسرى والكهنة كانوا يوقعون بين "كسرى" و "سين" بحجة أنه تزوج من مسيحية ويتآمر مع المسيحيين ويساعدهم، وهذا ما جعل يوسيبيا تشعر أنها قيد في رقبة زوجها يعرضه إلى الهلاك في كل وقت، لذلك قالت له:

"أنني لا أريد أن أكون قيدًا لك، وخير لك في هذه الحالة أن أفارقك"

وأختفي في مكان ما، ويمكنك أن تخبر خصومك إرضاء لهم بأنك قد طردت امرأة مسيحية من منزلك، وبعدها لن يتهمك أحد أنك لم تفتح قسطنطينية بسبب تعاطفك مع المسيحيين."

قال لها: "كيف طرأت هذه الفكرة على قلبك، أنه بسبب رغبة ما في الدنيا أو خوف منها يمكنني أن أتركك، إذا أمرتي فأنا مستعد أن أرسل استقالتي إلى الإمبراطور الآن، ولا أبالي بالنتائج، وأنا على استعداد أن أعترف بأنني لم أكن أهلاً لهذه المسؤولية".

كان الانكسار في كلام قائد طموح لخسرو كافياً ليؤثر على يوسيبيا، فقالت له: "إنك لتعرف أن حياتي ومماتي يكون معك، وأنا لا أستطيع أن أفارقك أبداً للحظة واحدة⁽⁷⁶⁾".

التضحية من الطرفين لإسعاد وطمأننة الجانب الآخر يوضح معنى الإنسانية التي لا تفرق بين دين وعرق وجنس، فالمشاعر الإنسانية توحد بين القلوب والآمال. شخصية فسطينة:

ابنة القائد الإيراني "سين"، وشجعت "عاصمًا" على الالتحاق بالجيش الإيراني، وظلت في انتظاره منذ خروجه مع أبيها في الفتوحات الإيرانية وحتى عودته بمفاوضات الصلح من جانب الرومان، ليس هذا فحسب بل أنها رفضت الزواج من "إيرج" الإيراني الثري من أجل ذلك العربي، وظلت تنتظره عندما اعتقله "كسري" لسنوات بعدما أمر بقتل والدها "سين"، وعندما تحققت نبوءة الرسول الكريم وانتصر الرومان وقتل "كسري"، تم إطلاق سراح "عاصم" الذي ظل يبحث عن "فسطينة" حتى وجدها في القسطنطينية برفقة "كليديوس" وأسرته، عندها تزوج منها وانتقل إلى الشام وأنجبا "يونس"، كما أنها ظلت تشجع عاصمًا على الذهاب إلى مسقط رأسه يثرب، ليلتقي برسول الله الذي كان يتابع أحواله وأخبار انتصاراته صلي

الله عليه وسلم في فتح مكة ومؤتة ودومة الجندل وغيرها عن طريق رسائل كليديوس له، والتجار الذين يأتون إلى الشام، لذلك كانت تقول له:

"إن الوطن الذي تركته لم يعد الآن مصيدة للحيوانات الضارية، بل أنه أصبح مركزاً لآمال البشر السامية، وقد شعرت بعد رسالة كليديوس هذه بأن الأرض التي جرحت قدميك بأشواكها تنتظرك هناك ابتسامات أزهارها، وعندما تعود من هناك أود أن أسمع منك فقط بأنك وجدت مكاناً لا يسيطر الملوك عليه بدماء المحكومين، وحيث لا تصل يد الإنسان إلى رقبة إنسان آخر⁽⁷⁷⁾"

تؤكد رحلة "فلسطينة" مسيحية الأم مجوسية الأب مع "عاصم" العربي الوثني أن العلاقات الإنسانية الطيبة والتي بالطبع هي من مبادئ الشريعة الإسلامية تؤلف بين القلوب رغم اختلاف الأعراق والمعتقدات.

المصادقية التاريخية للرواية:

استطاع "تسيم حجازي" أن يرد أحداث روايته "قيصر وكسرى" وفقاً للترتيب الزمني للأحداث التاريخية التي حلت بالشواطئ الشرقية للبحر الأبيض المتوسط والتي أصبحت ميداناً للمعارك الدامية بين إمبراطورية الفرس وإمبراطورية الروم في بلاد الشام، كما التزم في الرواية بترتيب الأباطرة الذين أحكموا زمام الأمور في الإمبراطوريتين، فبدأها بالإمبراطور الروماني "قسطنطين" ثم "جستين الأول" وخلفه "جستين الثاني" ثم "تيبريوس"، ثم جاء "موريس" ف "فوكاس" وأخيراً "هرقل". يقابلهم من إمبراطورية فارس الإمبراطور "نوشيروان" ثم خليفته "هرمز" وبعده جاء "پرويز" ثم ابنه "شيره".

بدأ الأديب روايته بالصراعات الدائرة بين قبيلتي الأوس والخزرج على أرض

يثرب، وخروج "عاصم" منها بعد أن أخبرهم بحقيقة اليهود الذين يثيرون بينهما الفتن التي تؤدي إلى إزهاق مزيد من الأرواح من الجانبين، كما أنهى الأديب روايته بـرجوع "عاصم" إلي مسقط رأسه يثرب بعد أن أشاع فيها الرسول الكريم مبادئ الإسلام السمحة التي استمر "عاصم" يبحث عنها طويلاً.

وقد أفاض "نسيم حجازي" في ذكر الأحداث التاريخية بين قيصر الروم "هرقل" وكسرى فارس "پرويز" وذلك لتزامن هذه الفترة مع ظهور الرسالة المحمدية في مكة. والتزم بها تاريخياً إلى حد كبير إلا أن هناك بعض الأحداث البسيطة التي اختلفت في سياقها الدرامي عن السياق التاريخي، وهي:

أولاً: ذكر الأديب في الرواية أن "پرويز" لم يقتل رسل "هرقل" بل أخبرهم بشروط الصلح المهينة لكي يبلغوها لامبراطورهم المهزوم، وهذا يخالف لبعض كتب التاريخ التي تقول أنه قتلهم.

ثانياً: تذكر كتب التاريخ أن القائد "شاهين" المكلف بفتح القسطنطينية من قبل كسرى، أنه قابل "هرقل" ومن ثم أرسل رسولاً إلى كسرى لإجراء مباحثات للصلح مع الروم، ولم تسفر هذه المباحثات عن شيء بسبب فتوحات كسرى التي أصابته بالغرور والتكبر، ولعدم حضور "هرقل" أمامه مقيداً بالأغلال. بعدها هاجم الجيش الإيراني القسطنطينية، ولكن عاد إلى أدراجه بسبب رياح عاتية هبت في وجه الجنود، وعليه استعاد الرومان مدينة خلقدون، ومات القائد الإيراني كمدًا بعد هذه الواقعة لعدم اعتراف كسرى بأفضاله في الانتصارات السابقة، بل وأهان نعشه كذلك⁽⁷⁸⁾.

ولكن "نسيم حجازي" أتى في الرواية بأحداث أكثر درامية في هذا الموقف، حيث أنه لم يذكر مهاجمة الجيش الإيراني للقسطنطينية، بل على العكس أكد أكثر من مرة أن القائد "سين" كان يعلم جيداً خطورة الهجوم على القسطنطينية

لموقعها الاستراتيجي الذي يصعب على جيشه اجتياز هذه المهمة بنجاح، لذلك عندما ذهب "هرقل" إلى القائد "سين" قاصداً الصلح، رحب بالفكرة، وذهب بنفسه مع رسل قيصر إلى كسرى ليعرض عليه الصلح مع الروم، وعليه اتهمه كسرى بالخيانة والغدر وأمر بقتله وسلخ جلده حياً ومثل بجثته أمام الناس.

ذكر "تسيم حجازي" أن "پرويز" تزوج من ابنة إمبراطور الروم "موريس"، عندما لجأ إلى مساعدته إلا أن بعض كتب التاريخ تشير إلى أن "موريس" ليس لديه ابنة ليزوجها لـ "پرويز".

نتائج البحث

استطاع الأديب "نسيم حجازي" من خلال روايته "قيصر وكسرى" أن يلقي الضوء على معظم الأحداث التاريخية والاجتماعية والأخلاقية للعرب والإمبراطورية الرومانية والفارسية قبل الإسلام، وظهور الرسالة المحمدية، وبناءً عليه يخلص البحث إلى النتائج التالية:

1. تبرز دراسة البعد الإنساني النفسي لشخصيات الرواية نموذجاً رائعاً يدعو البشرية إلى ترسيخ القيم والمبادئ الإنسانية بشكل عام والإسلامية بشكل خاص مما يوضح عظمة الإسلام وقوته.
2. استطاع الأديب بمقدرته الفنية أن تظل روايته في دائرة التاريخ، ومع ذلك تضيف بعداً إنسانياً عميقاً على أساس التجربة الفريدة التي خاضها "عاصم" مع أبناء قبيلته ثم حروبه مع الفرس وعلاقتة الطيبة بالروم بحثاً في كل هذا عن اليقين والإيمان بالعدل والمساواة والسلام حتى وصل إلى قمة الإنسانية في إسلامه ونصرة دين الحق والجهد في سبيله.
3. جعل الأديب شخصيات روايته أكثر تميزاً وفنية في النص السردي، حيث منحها عمقاً فعالاً في ماهيتها وعلاقاتها، فجعل لها ماضياً وحاضراً وعادات وتقاليد وعائلة هذا بجانب الصفات الجسمانية والمعنوية التي تعين القاري على رسم صورة حول ذات الشخصية .
4. نجح الأديب في جعل قارئه يرسم صورة لكل شخصية في روايته أراد من خلالها توصيل فكرة معينة في العمل الروائي

5. اعتمد الأديب في أسلوب السرد على الحوار كوسيلة من وسائل إظهار الآراء المتضادة أحياناً أو وسيلة للإقناع والإشادة بشيء ما، وأحياناً لكشف الأحداث وإلقاء الضوء عليها.
6. استطاع الأديب أن يرسم شخصيات روايته بإظهار صفات الشخصية النفسية والأخلاقية الإنسانية التي تميز كل شخصية عن غيرها، إضافة إلى الأوصاف الخارجية إذا احتاج النص الروائي إلى ذلك.
7. يتميز أسلوب الأديب بأنه شيق ممتع ليس به ما يدعو إلى الملل رغم طول أحداث الرواية، كما أن أسلوبه إنشائي سهل سلس، متأثراً إلى حد كبير باللغة العربية، ولعل هذا يرجع إلى أنه يكتب الروايات الإسلامية.
8. استطاع الأديب أن يصنع من شخصيات الرواية عالماً تتصارع فيه قوة الخير والسلام ممثلاً في الشريعة الإسلامية، وكل من كان بداخله ضميراً حياً يميل إلى متطلبات هذه الشرعية السمحة مع قوة الشر والاستبداد ممثلاً في الحكام (كسرى وقيصر) ومن تبعهم من القادة ورجال الدين واليهود المتأمرين، وهذا التضاد جعل الصراع حيويًا، وأضاء للقارئ ملامح كل فريق.
9. التزم الأديب إلى حد كبير بالأحداث التاريخية مما يعطي الرواية مصداقية وقوة.
10. أن الأديب اختار بطل روايته شخصية خيالية عربية من نفس المكان الذي ترعرع فيه الرسالة المحمدية، وبهذا يؤكد على أن منبع المبادئ الإنسانية يكون في الشريعة الإسلامية التي خرجت من أرض العرب.
11. استطاع الأديب في روايته أن يؤلف بين قلوب الأعداء والأغراب استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ التي تفضل بذكرها في بداية صفحات الرواية.

12. رغم أن الأديب جعل بطله مشاركًا في الغزوات الإيرانية إلا أنه يميل بقلبه إلى الجانب الرومي المسيحي لأنه أقرب إلى الإسلام آنذاك، أو لأن الرومان كانوا هم الجانب الأضعف في بادئ الأمر قبل تحقيق بشرى الرسول الكريم. وهذا ما يوجي للقارئ بأن شخصية البطل تعبر إلى حد كبير عن شخصية نسيم حجازي التي تميل إلى نشر المبادئ الإسلامية السمحة.
13. جعل الأديب شخصية بطله محبوباً ولها قبول لدى شخصيات الرواية لتعامله الإنساني الطيب الذي لا يفرق بين الناس، وهذا ما يحث عليه إسلامنا الحنيف للوصول إلى مجتمع متوازن يسعى إلى الرقي والتقدم الإنساني.
14. أكد الأديب في روايته على مكر وخبث الشخصيات اليهودية التي تعمل جاهدة على تقليب البشر على بعضهم البعض وانتهاز الفرص لتحقيق مكاسب شخصية لهم.

الحواشي

- (1) راجا، تصدق حسين- نسيم حجازي (كتابات)- مقتدره قومي زبان- اسلام آباد- 1987م- ص 5، 6.
- (2) مروت، يعقوب خان و شميم مجيد- الشخصية النامية في روايتي نسيم حجازي: محمد بن القاسم وانسان وديوتا- بزاره اسلاميكس- عدد(يوليو- ديسمبر) - 2015- ص 110.
- (3) أظهر، ظهور احمد- قيصر وكسرى والبشارة الكبرى (ترجمة غير منشورة)- لاهور- 2008- ص 12.
- (4) راجا، تصدق حسين- نسيم حجازي (كتابات)- ص 6: 17.
- (5) مروت، يعقوب خان و شميم مجيد- الشخصية النامية في روايتي نسيم حجازي: محمد بن القاسم وانسان وديوتا- ص 111.
- (6) عذرا، بروين- "دراسة فنية وتحليلية لرواية نسيم حجازي الصخرة الأخيرة"- جامعة بهاء الدين زكريا بمدينة الملتان - ع 26- 2019- ص 264.
- (7) إبراهيم، سمير عبد الحميد- الأدب الأردني الإسلامي- سلسلة آداب الشعوب الإسلامية (3)- المملكة العربية السعودية- ص 676.
- (8) عذرا، بروين- الإتجاهات الإسلامية في روايات نسيم حجازي- جامعة بهاء الدين زكريا بمدينة الملتان - ع 17- 2016- ص 319.
- (9) وحيد الله- اردو کے تاريخی ناول میں بیرو کا کردار: تجزیاتی و تقابلی جائزہ- نیشنل یونیورسٹی آف مائٹرن لینگویجز- اسلام آباد- 2018م- ص 154 وما بعدها.
- (10) بخاری، سہیل- اردو ناول نگاری- مکتبہ جدید- لاہور- ط 1- 1960- ص 125: 128، وانظر: إبراهيم، سمير عبد الحميد- الأدب الأردني الإسلامي- سلسلة آداب الشعوب الإسلامية- ص 680: 685.
- (11) راجا، تصدق حسين- نسيم حجازي (كتابات)- ص 7، 8.
- (12) مروت، يعقوب خان و شميم مجيد- الشخصية النامية في روايتي نسيم حجازي: محمد بن القاسم وانسان وديوتا- ص 110. وانظر أيضًا: راجا، تصدق حسين- نسيم حجازي (كتابات)- ص 6، 7.
- (13) طاہر، محمد- ٹیلی وژن کے اردو ڈرامے: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ- پنجاب یونیورسٹی- لاہور- 2009- ص 152: 160.
- (14) https://ur.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B3%DB%8C%D9%85_%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%B2%DB%8C
- (15) أظهر، ظهور احمد- قيصر وكسرى والبشارة الكبرى (ترجمة غير منشورة)- ص 14، 15.
- (16) سورة الروم- من الآية 1: 5.
- (17) "قسطنطين": إمبراطور روماني عرف باسم قسطنطين العظيم جعل من المسيحية الديانة الرسمية للدولة الرومانية، وصادر المعابد الوثنية وحول الكثير منها إلى كنائس، أصدر مرسوم ميلانو الذي أعلن فيه إلغاء العقوبات المفروضة على من يعتنق المسيحية وبذلك أنهى فترة اضطهاد المسيحي، وفي عام 324م أعلن

قراره بتحويل بيزنطة إلأى روما الجديدة وقام عام 330م بإعلانها عاصمة رسمية للإمبراطورية الرومانية. انظر: الغفري، أشرف رفيق محمود- أثر الحضارتين الفارسية والبيزنطية على الترتيبات الإدارية في عهد عمر بن الخطاب- ص 12.

(18) سوس: ويقال شوش وهذه المدينة تقع في جبال زاجروس، وكانت عاصمة للعلاميين قبل مقدم الآريين إلى إيران، ولعل ازدهار الحياة فيها شجع الهخامنشيين للاستقرار فيها بعض الوقت وكأنها عاصمة ثانية لهم. انظر: برستيد، جيمس هنري- انتصار الحضارة: تاريخ الشرق القديم، ت: أحمد فخري- المركز القومي للترجمة- القاهرة- 2011م- ص 276، 277. وأيضًا جمعة، بديع محمد- مدخل إلى حضارة إيران قبل الإسلام- ص 68

(19) "إصطخر": بالكسر، وسكون الخاء المعجمة، والنسبة إليها إصطخري وإصطخرزي بزيادة الزاي: بلدة بفارس من الاقليم الثالث، طولها تسع وسبعون درجة وعرضها اثنتان وثلاثون درجة، وهي من أعيان حصون فارس ومدنها وكورها، وهي مدينة وسطية وسعتها مقدار ميل، وهي من أقدم مدن فارس وأشهرها، وبها كان مسكن ملك فارس حتى تحول اردشير إلى جور. وفي بعض الاخبار ان سليمان بن داود، عليه السلام، كان يسير من طبرية إليها من غدوة إلى عشية، وبها مسجد يعرف بمسجد سليمان، عليه السلام. انظر: الحموي، ياقوت - معجم البلدان- م 1- دار إحياء التراث العربي- بيروت- د ت- ص 211. وانظر أيضًا: آثار البلاد وأخبار العباد- ص 147، 148

(20) "إيران کے کسری اور روم کے قیصر مشرق اور مغرب کے دو مہیب اثر ہے تھے - اور 527ء میں مشرق اوسط کی زمین ان اثریوں کی زور آزمائی کا اکھاڑا بن چکی تھی - یہ دونوں کی تلواریں تھیں جو آپس میں ٹکرانے کے لئے ہمیشہ بے قرار رہتی تھیں - مشرق کی طرف ایران کے سوا اہل روم کا کوئی مد مقابل تھا، نہ مغرب کی طرف روم کے سوا ایرانیوں کا کوئی حریف -" انظر: حجازي، نسيم- قیصر وکسری- جہانگیر بک ڈپو، لاہور، 1986م - ص 32.

(21) خطاب، محمود شيت- قادة فتح بلاد فارس (إيران)- دار الفتح- بيروت- ط1- 1065م- ص 30: 38.

(22) پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- المركز القومي للترجمة- ط1- 2013م ص 359: 361. وانظر أيضًا: الساداتي، أحمد محمود- تاريخ الدول الإسلامية بآسيا وحضارتها- دار الثقافة للطباعة والنشر - 1979م- ص 137، 138.

(23) "أنوشیروان": هو كسرى الأول الذي حكم من عام 523م إلى 579م ويعتبره المؤرخون الشرقيون أعظم ملك في إيران القديمة، تجتمع فيه صفات القيادة وخصائص إدارة الدولة في شخص واحد، ووصلت الأسرة الساسانية في عصره إلى أوج عظمتها. وي عهده ولد الرسول صلى الله عليه وسلم في الجزيرة العربية. انظر: باقر، طه- مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة- ج2- ط1- دار الوراق للنشر - بغداد- 2011م- ص 550. پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- ص 368.

(24) "جستين الأول": اعتلى العرش منذ عام 527م وحتى 565م إلا أنه شارك في حكم الإمبراطورية منذ 518

بشكل أو بآخر، واضطر إلى اتباع سياسة دفاعية في الجبهة الشرقية ضد الفرس، وقام بإصلاحات داخلية في مجال الإدارة والتشريع والعمارة، واستعان بالغساسنة لإخماد ثورة السامريين عام 529م. انظر: إبراهيم، إبراهيم خميس، وآخرون- معالم التاريخ البيزنطي: السياسي والحضاري- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 2003م- ص 113، 114

(25) قبيلة المناذرة: أماره عربية موالية للفرس بقيادة المنذر بن امرئ القيس منذ عام 510 إلى عام 554م الذي عاصر عهد الملك قباد وابنه أنوشيروان، وبعدها استمر خلفاء المنذر في معاونة الفرس في حروبهم وحتى العهد الإسلامي. انظر: طقوش، محمد سهيل- تاريخ العرب قبل الإسلام- دار النفائس- ط1- بيروت- 2009م- ص 395: 412.

(26) قبيلة الغساسنة: أماره غربية تحالفت مع الرومان، وكان الحارث بن جبلة أول أمراء بني جفنة وأعظمهم شأنًا، واختاره الإمبراطور جستنيان عام 528 ليكون بجانبه في حروبه ضد الفرس، ولم تكن العلاقات بين البيزنطيين والغساسنة خلال حكم المنذر بنفس المستوى الذي كانت عليه من الود والمثانة خلال حكم أبيه الحارث بن جبلة، وبصفة عامة وقف الغساسنة إلى جانب البيزنطيين في حروبهم ضد الفرس منذ عهد الإمبراطور جستنيان الأول وحتى عصر هرقل واستمر، ثم اشتركوا معهم في حروبهم ضد الدولة الإسلامية إلى أن فتحوا أراضيهم وأسلم معظمهم. انظر: محمد، طارق منصور- بيزنطة والعالم الخارجي- ج1- ط1- القاهرة - 2003م- ص 23: 28. وانظر: طقوش، محمد سهيل- تاريخ العرب قبل الإسلام- ص 413: 421

(27) پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- ص 361: 365.

(28) الترك طائفة من الهون، وهذه الطائفة تعرف باسم أسنا التي هاجرت إلى الغرب هربًا من ضغط إمبراطور الصين عام 433م، وانقسمت إلى قسمين فيما بعد، وكلمة ترك مأخوذة من الجبل الشبيه بقبعتهم، التي تسمى في التركية دورك، ويدعى ملكهم خاقان. وتومن هو أول خاقان للترك وتوفي عام 533م تقريبًا، وخاقان الترك الذي عاصر أنوشيروان هو موكان خان عام 554م. انظر: پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- ص 364، 365.

(29) "جستين الثاني": تولى العرش منذ عام 565م وحتى 578م وكان حالمًا بالعظمة والمجد للإمبراطورية، وابتعد عن الواقع، فاشتعلت الحرب بين الرومان والفرس، وأصيب بيوثة عقليه إزاء المخاطر والهزائم التي لاقها على أيدي الفرس. انظر: حافظ، أحمد غانم- الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 2007م- ص 196.

(30) پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- ص 365.

(31) لیکن حمیری شہزادے کو جلد ہی اس تلخ حقیقت کا اعتراف کرنا پڑا کہ اس کی کوشش کا محاصل آقاؤں کی تبدیلی کے سوا کچھ نہیں۔ یمن جو قریباً نصف صدی تک اہل حبشہ کی شکارگاہ چکا تھا ایرانیوں کی شکارگاہ بن گیا تھا۔ انظر: حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 186.

- (32) "تيريوس": اعتلى العرش منذ عام 578 وحتى عام 582م، وعمل على سير مفاوضات السلام مع الفرس. انظر: فرج، وسام عبد العزيز - دراسات في تاريخ وحضارة الإمبراطورية البيزنطية - ج1 - 1982م - ص 106، 107.
- (33) هرمز: هو هرمزد الرابع الذي خلف كسرى أنوشيروان على العرش عام 579م وهو خير خلف له من بعض الوجوه، فكان يتبع سياسية أبيه ولكن مع حيطة واعتدال أقل مما كان يفعل أبوه، وقد عرضه تسامحه في أمور الدين لحقد رجال الدين الزردشتي، وعرضه انتزاع قيادة الجيش الإيراني من بهرام بطريقه مهينة بعد هزيمته أمام الرومان إلى حدوث ثورة ضده، مما أدى في نهاية الأمر إلى حرمانه من العرش وقتله. انظر: كريستمن، آرثر - إيران في عهد الساسانيين ت: يحيى الخشاب - دار النهضة العربية - بيروت - د.ت - ص 425: 428.
- (34) حافظ، أحمد غانم - الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار - ص 197
- (35) "موريس": أحد أباطرة الروم الذي حكم بيزنطية منذ 5 أغسطس 582م وحتى نوفمبر 602م كان عهده مليئاً بالصراعات والحروب على كل الحدود، دخل في حروب ضد الفرس عام 590م. وقتل على يد الإمبراطور فوكاس. انظر: الغفري، أشرف رفيق محمود - أثر الحضارتين الفارسية والبيزنطية على الترتيبات الإدارية في عهد عمر بن الخطاب - الجامعة الإسلامية - غزة - 2025م - ص 2.
- (36) "فوكاس": إمبراطوراً بيزنطياً حكم منذ 602م إلى 610م، كان أحد أكثر الأباطرة استكثاراً حيث استولى على العرش بعد قتله الإمبراطور موريس، ولكنه خلف من منصبه بالقوة على يد الإمبراطور هرقل بعد هزيمته في حروب أهلية. انظر: الغفري، أشرف رفيق محمود - أثر الحضارتين الفارسية والبيزنطية على الترتيبات الإدارية في عهد عمر بن الخطاب - ص 9.
- (37) "هرقل": هو ابن حاكم ولاية إفريقية، اعتلى العرش منذ عام 610 وحتى 641م، وأنشأ أسرة هرقلية مالكة دامت خمسة أجيال منذ عام 610 إلى 717م. انظر: الأعظمي، على ظريف - تاريخ الدول الفارسية في العراق - مطبعة الفرات - بغداد - 1927م - ص 42، 43، انظر أيضاً: رنسيان، ستيفن - الحضارة البيزنطية، ت: عبد العزيز توفيق حامد - ط2 - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1997 - ص 37 وما بعدها.
- (38) "أسامة بن زيد": بن حارثة بن شراحيل بن كعب ابن عبد العزى بن زيد بن عامر بن النعمان ذو نسب عربي أصيل ينتمي لكنانة عوف، ومن أصوله مشاهير العرب في اللغة والبيان كأمير القيس، كما أنه ينتمي لقبيلة معروفة بشدة المراس والصلابة والحزم والحروب هي قبيلة كعب. وكنيته أبو محمد ويقال أبو زيد، ولقب الحب بن الحب مولى رسول الله ص. ووالده زيد بن حارثة مولى رسول الله وغلّامه وابنه بالتبني قبل تحريمه. كان أسامة مثلاً أعلى للشجاعة النادرة والإقدام والجرأة والإخلاص في سبيل الإسلام سواء كان جندياً أم قائداً فتى مظفراً وهو دون العشرين من عمره. انظر: الرحيلي، وهبة - أسامة بن زيد - دار القلم - دمشق - 1996م - ص 14 وما بعدها.
- (39) "ابن عمر كے لحاظ سے عاصم ان تندرست اور توانا لوگوں میں سے تھا جو بچوں میں جوان اور جوانوں میں کمسن دکھائی دیتے ہیں - تاہم اس کا خوبصورت چہرہ ان طوفان سے آشنا معلوم ہوتا تھا

- جو ایک نوجوان کو قبل از وقت سنجیدہ بنا دیتے ہیں۔ اپنے لباس سے وہ ایک عالی نسب عرب معلوم ہوتا تھا اور اس کی سیاہ اور چمکیلی آنکھیں شوخی، ذہانت اور غرور کے علاوہ اس حوصلے اور خود اعتمادی کی آئینہ دار تھیں جو عمر کا ایک حصہ نابھوار اور پرخطر راستوں پر گزرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ وہ ترکش کمان اور تلوار سے سجا، ایک خوبصورت کمیت گھوڑے پر کچھ اس انداز سے بیٹھا تھا کہ اگر اس کے دائیں بائیں مسلح دشمن کی صفیں ہوتیں تو بھی اس کی خود اعتمادی میں فرق نہ آتا۔ یا اگر وہ ایک عرب کی بجائے کسی رومی سپاہی کے لباس میں ہوتا اور اس کے پیچھے ایک غلام کی بجائے سواروں کی فوج ہوتی تو اس بیباک نگاہیں اس فوج کی فتح کی ضمانت سمجھی جاتیں۔ تاہم اگر یہ نوجوان کسی گزرگاہ پر چند اچھلتے، کودتے اور ہنستے کھلکھلاتے بے فکر لڑکوں کے ساتھ نمودار ہوتا تو تماشائی اس کے سپاہیانہ انداز کی بجائے اس کی مسکراہٹیں دیکھنا اور اس کے قبچھے سننا زیادہ پسند کرتے۔" انظر: حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 9-
- (40) للتعرف على حياة العرب قبل الإسلام انظر: السبحاني، جعفر- سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وآله- ج1- ط1 مؤسسة النشر الإسلامي- 1409هـ/ 1989م- ص 81: 86
- (41) "بيوقوف! تم خاموش کیوں ہو؟ یہ کیوں نہیں کہتے کہ عمیر قتل نہیں ہوا، زندہ ہے۔ اور اس کے باپ نے تمہاری بے بسی کا تماشا دیکھنے کے لئے اسے اپنے گھر میں چھپا رکھا ہے۔ یہ کیوں نہیں بتاتے کہ تم اسے اپنے کندھے پر اٹھا کر میرے گھر لائے تھے؟" انظر: حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 98
- (42) "اگر آپ یہاں نہ آتے اور آپ کی آواز میری حمایت میں بلند نہ ہوتی تو ممکن تھا کہ میں اس محفل سے شکست کا احساس لے کر نکلتا، لیکن اب میں یہ محسوس کرتا ہوں یہ میری پہلی فتح ہے" حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 102
- (43) "نہیں، نہیں! اسے کچھ نہ کہو۔ اس نے ہماری خاطر منذر کے بیٹوں کو قتل کیا ہے۔ اب یہ تمہاری پناہ میں ہے۔ نعمان میری آخری خوابش یہ ہے کہ تم ----- عاصم کو اپنا دوست سمجھو ---- بھائیو! عاصم میرے بیٹوں کا انتقام لے چکا ہے، اب تمہیں تلواریں اٹھانے کی ضرورت نہیں" حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 160
- (44) "منذر کے بیٹوں نے سمیرا، عدی اور نعمان کے بھائیوں کو قتل کیا ہے اور میں نے منذر کے بیٹوں کو موت کے گھاٹ اتارا ہے، لیکن یہ اوس اور خزرج میں کسی کی فتح نہیں۔۔۔ یہ صرف یہودیوں کی فتح ہے۔ تمہارے درمیان نفرت کی آگ یہودیوں نے جلائی ہے اور تمہارے خون کے چھینٹوں سے اس کے شعلے بھڑکتے رہیں گے۔۔۔ میرا جرم یہ تھا کہ میں نے اس آگ کو بجھانے کی کوشش کی تھی۔ اور مجھے اس جرم کی سزا مل چکی ہے۔ میرے باغ کے تمام پھول اس آگ کی نذر ہو چکے ہیں۔ اب مجھے یثرب سے کوئی دلچسپی نہیں۔" حجازي، نسيم- قيصر وكسرى- ص 169.
- (45) "طيسفون": هي نفسها مدينة مدائن عاصمة القديمة للدولة الساسانية، وقد أطلق عليها مدائن لأنها تتكون من ثلاث مدن. انظر: شينيه، كلود جان- تاريخ بيزنطينية، ت جورج زيتاتي- دار الكتاب الجديدة المتحدة- ط 1- 2008 - ص 54. وايضاً: پيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية - ص 453.

(46) "شہر میں داخل ہونے کے بعد فاتح لشکر کے سپاہی بے بس انسانوں کے ساتھ وہی سلوک کر رہے تھے جو عرب کے وحشی قبائل اپنے دشمنوں کے ساتھ کیا کرتے تھے لیکن عاصم کا دل انتقام کے جذبات سے خالی تھا اور وہ اپنے ساتھیوں کی ترغیب کے باوجود وحشت و بربریت کے گھناؤ نے کھیل میں حصہ لینے کے لئے تیار نہ ہوا۔ قتل عام کی پہلی رات وہ چند گھنٹے شہر کی گلیوں اور بازاروں میں پھرتا رہا۔ راستے میں اسے ان سپاہیوں کی ٹولیاں دکھائی دیں جو چیختی چلائی عورتوں کو گھروں سے نکال کر پڑاؤ کی طرف بانک رہے تھے۔ عاصم کو یہ چیخیں تلوار کی جھنکار سے زیادہ خوفناک محسوس

ہو رہی تھیں۔ حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 318

(47) "جس دن آپ نے میری جان بچائی تھی آپ میرے لئے معما تھے۔ یہ بات میری سمجھ سے بالا تر تھی کہ کسری کی فوج کے ایک سپاہی کے دل میں رحم اور مروت کے جذبات بھی ہو سکتے ہیں لیکن اب میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ ایک نیک دل انسان اپنا راستہ بھول کر بھیڑیوں کے گروہ میں شامل ہو گیا ہے اگر میں نے آپ کو سمجھنے میں غلطی نہیں کی تو وہ وقت دور نہیں جب آپ اپنا راستہ تبدیل کرنے پر مجبور ہو جائیں گے" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 405

(48) "تم مجھے طیبہ لے جانا چاہتے ہو؟"

(49) "نہیں، میں آپ کو بہت دور لے جانا چاہتا ہوں۔ کسی ایسی جگہ جہاں آپ اپنا کھویا ہوا سکون تلاش کر سکیں، لیکن میرے سامنے پہلا مسئلہ آپ کو اس بیماری سے نجات دلانا ہے۔ اگر طیبہ میں آپ کی صحت ٹھیک نہ ہوئی تو ہم آپ کو بابلیوں لے جائیں گے۔ جب آپ تندرست ہو جائیں گے تو اس بات کا فیصلہ کرنا آپ کے اختیار میں ہوگا کہ آپ جس چیز کی تلاش میں گھر سے نکلے تھے وہ آپ کو کہاں مل سکتی ہے۔ ممکن ہے کسی منزل پر ہمارے راستے ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں، لیکن مجھے اتنا اطمینان ضرور ہوگا کہ میں اپنی ہمت کے مطابق اس شریف دشمن کے احسان کا بدلہ دے چکا ہوں، جس نے مجھے موت کے منہ سے نکالا تھا" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 418

"عاصم ہم دنیا کے ساتھ چلنے سے انکار کر سکتے ہیں لیکن اسے بدل دینا ہمارے اختیار میں نہیں۔ اگر تم یہ امید لے کر جا رہے ہو کہ روم کے عیسائی ایران کے مجوسیوں سے بہت زیادہ رحم ثابت ہوں گے تو تمہیں مایوسی ہوگی۔ یہ دنیا فرمانرواؤں اور محکوموں کی دنیا ہے۔ اور تمہیں ہر جگہ ظالم اور مظلوم کے رشتے میں یکسانیت نظر آئے گی۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 443

(50) "دیریس اگر میں تمہیں یہ بتاؤں کہ یہ ایرانی سپہ سالار عاصم کو اپنا بیٹا سمجھتا تھا تو تم یقین کر لو گے؟" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 447

(51) "میری شادی ہو چکی ہے۔ اور آپ کی بہو اس مکان میں داخل ہونے کے لئے اجازت کی طلبگار ہے۔ تھوڑی دیر بعد وہ سب مکان کے ایک کشادہ کمرے میں بیٹھے ہوئے تھے اور کلاڈیوس اپنے باپ اور اپنی بہن کے ساتھ اپنے ساتھیوں کا تعارف کروا رہا تھا۔ جب عاصم کی باری آئی تو اس نے کہا: "اباجان، یہ میرے محسن ہیں، ان کی بدولت مجھے ایک بار نئی زندگی عطا ہوئی ہے اور دوسری بار اپنی کھوئی ہوئی آزادی واپس ملی ہے۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 451

(52) للمزید انظر: پیرینا، حسن۔ ت: محمد نور الدین، السباعی محمد السباعی۔ تاریخ ایران القديم من البداية

- ص 373.

(53) "مقدس باپ! میں کلیسا اور اپنی رعایا کے سامنے شرمسار ہوں۔ میں یہ عہد کرتا ہوں کہ میں قسطنطنینہ کو چھوڑ کر نہیں جاؤں گا۔ میری زندگی اور موت ان لوگوں کے ساتھ ہے۔ آپ دعا کریں کہ خدا مجھے ایک حکمران کی ذمہ داریوں سے عہدہ برا ہونے کی ہمت دے۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 467

(54) "آپ کی زندگی خطرے میں ہے، آپ یہاں سے بھاگنے کی کوشش کریں" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 508

(55) اب میری باتوں سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ خاقان کا لشکر یہاں پہنچنے والا ہے۔ تم اپنی جان بچانے کی فکر کرو۔ عاصم جو ابھی تک ایرج کے قریب بیٹھا ہوا تھا، اٹھ کر کلاڈیوس سے مخاطب ہوا۔ یہ شخص واقعی ایرانیوں کا جاسوس تھا لیکن خاقان اسے اپنی کارگزاری دکھانے کے لئے ساتھ لایا تھا" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 514، 515

(56) "دست جرد": هذه العاصمة بناها كسرى برويز وهي تبعد عن العاصمة القديمة "مدائن" ما يقرب من عشرين فرسخًا. انظر: پيرينا، حسن۔ ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي۔ تاريخ إيران القديم من البداية - ص 374.

(57) سورة الروم۔ من الآية 1: 5.

(58) أحمد، سہیر کامل۔ سيكولوجية الشخصية۔ مركز الإسكندرية للكتاب۔ الإسكندرية۔ 2003م۔ ص 135.

(59) سچ کہو عاصم! اگر اس دنیا میں کوئی ایسا حکمران آجائے جس کا دل انسانیت کے درد سے لبریز ہو۔ جس کا مقصد اس دنیا کو عدل و انصاف کی نعمتوں سے مالا مال کرنا ہو۔ جس کے دشمن بھی اس کی نیکی اور شرافت کی گواہی دیں، جس میں ان جابر اور مغرور شہنشاہوں کے تاج نوچنے کی ہمت ہو جو اپنی قبرماں قوتوں کے بل بوتے پر اس دنیا میں خدائی کا دعویٰ کرتے ہیں تو کیا تم اس کے اشاروں پر جان دینے میں محسوس نہیں کرو گے؟

عاصم نے جواب دیا: "اگر کوئی ایسا انسان ہوتا تو اس کی فاقہ میں صرف ایک بار جان دینے سے میری تسلی نہ ہوتی، لیکن یہ ایک خواب ہے"

فرمس نے کہا: نہیں، یہ ایک خواب نہیں، لیکن میں یہ ماننے کے لئے تیار نہیں کہ وہ پرودوگار جس نے زمین اور آسمان بنائے ہیں۔ جس کے حکم سے جھلسے ہوئے صحراؤں کی پیاس بجھانے کے لئے بادل حرکت میں آتے ہیں۔ جس نے ایک ادنیٰ جاندار کو بھی راحت اور تکلیف کا شعور عطا کیا ہے۔ اپنے بندوں کے حال سے غافل ہو سکتا ہے۔ عاصم مجھے یقین ہے کہ اس کی بارگاہ سے ستم رسیدہ انسانیت کی چیخوں کا جواب آنے والا ہے۔ حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 444، 445.

(60) برمز کے بیٹے! میں تمہارا اس وقت کا ساتھی ہوں جب اس دنیا میں تمہارے لیے کوئی جائے پناہ نہ تھی۔ تم میری کھال اتروا سکتے ہو۔ میری بوٹیاں نوچ سکتے ہو لیکن مجھے یہ کہنے سے نہیں روک سکتے کہ تم ظالم ہو اور تمہارا انجام اپنے باپ سے مختلف نہیں ہوگا۔ تم امن کے دشمن اور انسانیت کے قاتل ہو اور مجھے مرتے وقت اس بات کا افسوس ہوگا کہ میں تمہارے مظالم میں شریک تھا۔

میں اس یقین کے ساتھ مروں گا کہ میں اپنے گناہوں کا کفارہ ادا کر چکا ہوں۔ اور تم اس خوف اور اضطراب کے ساتھ زندہ ہو گے کہ زندگی کا ہر سانس تمہیں ایک عبرتناک تباہی کی طرف لے جا رہا ہے اور مرتے وقت تمہاری چیخیں میری سسکیوں سے زیادہ دردناک ہونگی۔ میں مستقبل کے افق پر ان آندھیوں کے آثار دیکھ رہا ہوں جو تمہاری سلطنت کو خس و خاشاک کی طرح اڑالے جائیں گی۔ قانونِ قدرت میں ہر ظالم کی سزا کا دن معین ہے اور تمہاری سزا کا دن دور نہیں" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 584۔

(61) پرویز جس کی قوت گویائی تھوڑی دیر کے لیے سلب ہو کر رہ گئی تھی۔ ایک کپکپی لینے کے بعد چلایا: "اسے لے جاؤ۔۔۔۔۔ اسے لے جاؤ اور ہمیں کسی تاخیر کے بغیر اطلاع دی جائے کہ ہمارے حکم کی تعمیل ہو چکی ہے۔" ان کی آن میں سپاہیوں کی ننگی تلواریں سین کے بدن کو چھو رہی تھی لیکن وہ اپنے گرد و پیش سے بے پروا ہو کر پرویز کی طرف دیکھ رہا تھا اور مغرور بادشاہ کو اس کی نگاہیں اس کے الفاظ سے زیادہ خوفناک محسوس ہوتی تھیں۔ پرویز کے دماغ میں ابھی تک سین کے الفاظ گونج رہے تھے۔ اس نے اپنا بھاری تاج اتار کر ایک لونڈی کے حوالے کیا اور کچھ دیر سر پکڑ کر بیٹھا رہا پھر اچانک چلانے لگا۔ ہمیں شراب دو۔ ہمیں اتنی شراب دو کہ ہم زندگی کے سارے غم بھول جائیں۔۔۔ ہمیں یہ خاموش پسند نہیں۔ یہاں رقص و سرود کی محفل آراستہ کرو۔ اور شراب کے دریا بہا دو۔۔۔ حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 585۔

(62) "برقل کی افواج جنگ کے میدانوں میں پٹ چکی تھیں۔ اس کے خزانے خالی ہو چکے تھے اور اب حالات نے اسے ایک بے رحم اور مغرور دشمن کے انتہائی توسیع آمیز مطالبات تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ اسکی رعایا اس سے بد دل اور مایوس ہو چکی تھی۔ اور قسطنطنینہ کے درودیوار اس کا مذاق اڑا رہے تھے اور تاج جو سلطنت روما کی سطوت اور حیرت کا آئینہ دار تھا اسے غلامی کے طوق سے زیادہ بدنما محسوس ہوتا تھا۔ وہ ایک ایسی کشتی کا ناخدا تھا جس کے پینڈے میں سوراخ ہو چکے تھے۔ اہل روم جو چند برس قبل اسے اپنا نجات دہندہ سمجھ کر اس کے راستے میں آنکھیں بچھانے لگے اب اس کے وجود کو اپنے لیے ایک سزا سمجھتے تھے۔ انہیں کیا معلوم تھا کہ ان کا کمزور، عیاش اور بے حس حکمران کسی دن اچانک خواب غفلت سے بیدار ہوگا اور وہ مردہ رگیں جن پر آگ کے انگارے بھی اثر انداز نہیں ہوتے، زندگی کے خون سے لبریز ہو جائیں گی۔ اگر کوئی رومی اپنی نجات کے لیے ابھی تک معجزہ کا منتظر تھا تو وہ بھی یہ سوچنے کے لیے تیار نہ تھا کہ قدرت کا کوئی معجزہ برقل کو مایوسی اور بد دلی کے قبرستان سے نکال کر جیتے جاگتے انسانوں کی صف میں کھڑا کر سکتا ہے اور اہل روم اسکی قیادت میں کسی کامیابی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں۔ ماضی کے واقعات نے انہیں بار بار جس تلخ حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور کیا تھا وہ یہ تھی کہ روم کے لئے برقل کا ستارہ منحوس ہے" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 622۔

(63) "وہ کسان اور چرواہے جو صرف زندہ رہنے کے لئے ہر ذلت برداشت کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے۔ اب آزادی یا موت کے نعرے لگاتے ہوئے برقل کے جھنڈے تلے جمع ہو رہے تھے اور وہ سپاہی جو جنگ کی

صورت میں زیادہ سے زیادہ قسطنطنینہ کی حفاظت کے لیے اپنے خون کی رسی سہی بونجی لٹانے کے متعلق سوچ سکتے تھے اب اپنے سینوں میں مشرق کے ان شہروں اور قلعوں پر یلغار کرنے کا حوصلہ پاتے تھے۔ جہاں برسوں سے مجوسیت کی فتح کے پرچم لہرا رہے تھے۔ بازنطینی حکمران اور اسکی رعایا کی یہ کایا پلٹ انسانی تاریخ کا ایک ناقابل یقین معجزہ تھا۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 624

(64) "ایک طرف ہرقل کے سپاہی ارمیہ میں ایرانیوں کی شکست پر خوشیاں منا رہے تھے اور دوسری طرف آقائے مدنی ص کے جان نثار بدر کی فتح پر اپنے پروردگار کی بارگاہ میں سجدہ ریز تھے۔ اسی طرح ایک طرف ایران کے مجوسیوں اور دوسری طرف مکہ کے مشرکین نے گھروں ماتم بپا تھا۔ وہ پیش گوئی جس کا مذاق اڑایا گیا تھا اور جس کے خلاف مشرکین مکہ شرطیں بدتے تھے پوری ہو رہی تھی۔ ایران پر روم اور عرب پر اسلام کا غلبہ شروع ہو چکا تھا۔ تابم ایران کے مغرور حکمران کے نزدیک ارمیہ کی شکست ایک حادثہ تھا۔ اسے یہ اطمینان تھا کہ رومیوں نے ابھی تک اس کے عظیم لشکر کا سامنا نہیں کیا۔ اس نے ایک لڑائی میں ناکامی کا منہ دیکھا تھا۔ لیکن فیصلہ کن معرکے ابھی پیش آنے والے تھے۔ اور یہی حال مکہ کے مشرکین کا تھا۔ میدان بدر میں فوج کی تعداد اور اسلحہ کی برتری کے باوجود ایک عبرتناک شکست ان کے لئے تکلیف دہ ضرور تھی۔ لیکن وہ یہ جانتے تھے کہ آنے والے معرکوں میں پورا عرب ان کی پشت پر ہوگا۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 626، 627

(65) کچھ دیر بعد یہ لوگ اپنے راستے کے دورویہ سرسبز باغات میں سے گزرتے ہوئے دمشق کی ایک مضافاتی بستی میں داخل ہوئے جہاں جگہ جگہ انسانوں کی لاشیں پڑی ہوئی تھیں۔ آس پاس کے درخت گدھوں سے پٹے پڑے تھے اور بعض لاشیں جنہیں انہوں نے قابل توجہ سمجھا تھا صرف ہڈیوں کے ڈھانچے دکھائی دیتی تھیں۔ ایک مکان کے دروازے کے باہر دو لاشوں پر چند کتے اور گدھ زور آزمائی کر رہے تھے۔ لیکن بستی کے دوسری طرف کے حالات بھی اس سے مختلف نہ تھے بلکہ یہاں سڑک کے آس پاس لاشوں کی تعداد زیادہ تھی اور ہر لاش ایک نئی داستان بیان کر رہی تھی۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 275

(66) جب فاتح لشکر کسی قصبے یا شہر میں داخل ہوتا تھا جنگی قیدیوں اور نیتے عوام کو ٹھکانے لگانے کا کام اس کینہ پر در قوم کے رضا کاروں کو سونپ دیا جاتا تھا جو برسوں سے اپنے جذبہ انتقام کی تسکین کے لئے کسی موقع کے انتظار کر رہے تھے۔ ایرانی لشکر میں خونخوار یہودیوں کی تعداد ساٹھ ہزار تک پہنچ چکی تھی۔ حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 307

(67) "آپ کا کیا خیال تھا؟" دیریس نے سوال کیا۔ میرا خیال تھا کہ آپ اپنے دشمنوں کے ساتھ بہتر سلوک کرتے ہوں گے" دیریس نے کہا: "وہ ہمارے غلام ہیں اور ہم اپنے غلاموں کو دوستوں یا دشمنوں کی حیثیت سے نہیں دیکھتے۔ اور ان سے کام لینے کا بہترین طریقہ وہی ہے جو آپ دیکھ چکے ہیں" میں نے صرف یہ دیکھا ہے کہ وہ بھوکے اور پیاسے تھے اور ان پر کوڑے برسائے جا رہے تھے" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 442

(68) بے بس عوام کے لئے یہ دن قیامت کے دن تھے۔ شراب سے بدمست سپاہیوں کی ٹولیاں ان دنوں بھوکے بھیڑیوں کی طرح انسانوں کی بستیوں میں گھومتی تھیں اور وحشت اور بربریت کے جگر خراش مناظر جو ان لوگوں نے اپنی شکست کے ایام میں دیکھے تھے۔ ایشیائے کو چک مصر اور شام کی فضا میں ظالموں کے قہقہوں اور مظلوموں کی چیخوں سے لبریز تھیں۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 617

(69) "گہری نیند سے بیدار ہونے والے سپاہی خوف و اضطراب کے عالم میں آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر ایک دوسرے کی طرف دیکھنے لگتے اور انہیں نیل کے کنارے مینڈکوں اور جھینگروں کی نہ ختم ہونے والی راگنیوں یا اپنے دل کی دھڑکتوں کے سوا کوئی آواز سنائی نہ دیتی بلکہ ایسا معلوم ہوتا کہ کوئی ان دیکھی اور ان جانی مخلوق صحرا کی خاموش فضا میں ایک ہنگامہ بپا کرنے کے بعد اچانک گہری نیند سو گئی ہے۔ لیکن تھوڑی دیر بعد یہ طلسم ٹوٹ جاتا اور خاموش فضا پھر ایک باز نقاروں کی صداؤں اور انسانوں کی چیخوں سے لبریز ہوجاتی۔ فوج کے افسر اور سپاہی جو دن کی جھلس دینے والی دھوپ میں رات کا انتظار کرتے تھے، رات کی بھیانک اور پراسرار تاریکی میں طلوع سحر کا انتظار کرتے تھے۔ ایران کے بہترین سپاہی سرد علاقوں سے آئے تھے اور ان پر گرمی اور مسلسل بے آرامی کے اثرات ظاہر ہو رہے تھے۔ فتوحات کا ولولہ بتدریج سرد ہو رہا تھا" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 392، 393.

(70) کسری کے لیے اس جشن کے بعد بھی ہر دن جشن کا دن تھا۔ وہ عام طور پر شراب سے مدبوش رہتا تھا اور جب کبھی شراب کا نشہ کم ہونے لگتا یا رقص و موسیقی کی محفلوں سے اسے کچھ اکتاہٹ محسوس ہوتی تو وہ ان خوشامدیوں اور جی حضوریوں کو اپنے گرد جمع کر لیتا جو کیخسرو اور دارا کی فتوحات کے ساتھ اسکی کامیابیوں کا موازنہ کر کے اسے یہ یقین دلاتے کی کوشش کرتے کہ ان میں سے کوئی آپ کا پلہ نہیں تھا۔ مجوسی کابن بظاہر اسے ایک دیوتا کا رتبہ دیتے تھے لیکن انہیں اس بات کا افسوس تھا کہ سنیث صوفیہ اور سلطنت روما کے دوسرے عظیم گرجوں کو آتش کدوں میں تبدیل نہیں کرسکتے۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 617.

(71) "رومی ہر لمحہ نئے نئے آلام و مصائب کا سامنا کر رہے تھے۔ بے دریغ شکستوں کے بعد جہاں رومی سپاہیوں کے حوصلے پست ہو چکے تھے وہاں ان مقدس راہبوں کی زبانیں بھی گنگ ہو چکی تھیں جو ہر شکست کے بعد کلیسا کے جان نثاروں کو ایک عظیم فتح کی بشارت دیا کرتے تھے۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 378.

(72) "اہل عرب جہالت اور گمراہی کی دلدل میں اس لئے پھنسے ہوئے ہیں کہ کسی نے انہیں سلامتی کا راستہ نہیں دکھایا۔ ان کی نسلی اور قبائلی منافرتیں اس لیے زندہ ہیں کہ کسی نے انہیں اتحاد کی برکتوں سے آشنا نہیں کیا۔ وہ اپنے معاشرے کی ہر برائی پر اس لئے نازاں ہیں کہ انکے ہاں نیکی یا اچھائی کا تصور موجود نہیں، لیکن اگر کسی نے انکی ذہنی کا یا پلٹ دی تو وہ ایک ایسی قوت کے مالک بن جائیں گے، جس کی مثال ماضی کی تاریخ پیش نہیں کرسکتی۔" حجازی، نسیم۔ قیصر وکسری۔ ص 104.

- (73) انظر: أظهر، ظهور احمد- قيصر وكسرى والبشارة الكبرى (ترجمة غير منشورة)- ص 411: 415
- (74) میں یہ سوچ رہا تھا کہ اب کوئی معجزہ بھی ہمیں غلامی کی ذلت یا موت سے نہیں بچا سکتا- مجھے یقین نہیں آتا کہ تم وہی ہو یہ کون کہہ سکتا تھا کہ ہماری آئندہ ملاقات ان حالات میں ہوگی- عاصم، فرمس کے نزدیک ایک بہادر اور احسان شناس عرب تھا- کلاڈیوس کے لئے ایک معما تھا- لیکن انطونینہ کی نگاہوں میں وہ آسمان کے ان گنت فرشتوں میں سے ایک تھا- جنہیں قدرت نے بس انسانوں کی دستگیری کے لئے بھیجی ہے- "حجازی، نسیم- قيصر وكسرى- ص 351، 377.
- (75) "عاصم! اگر تمہیں صرف میرے مصائب کا خیال ہے تو میں اسی وقت تمہارے ساتھ چلنے کو تیار ہوں- میں تم سے یہ نہیں پوچھوں گی کہ تم کہاں جارہے ہو؟ میں تم سے راستے کی مصیبتوں اور دشواریوں کی شکایت نہیں کروں گی- مجھے آگ کے انگاروں کی آج محسوس نہیں ہوگی- میں صرف یہ جانتی ہوں کہ تمہارے بغیر میں زندہ نہیں رہ سکوں گی" حجازی، نسیم- قيصر وكسرى- ص 128
- (76) "میں آپ کے پاؤں کی زنجیر بننا نہیں چاہتی- آپ کی بہتری اسی میں ہے کہ میں آپکو چھوڑ کر کہیں روپوش ہوجاؤں اور آپ اپنے حریفوں کو مطمئن کرنے کے لئے یہ کہہ سکیں کہ آپ نے ایک عیسائی عورت کو اپنے گھر سے نکال دیا ہے- پھر آپ پر کوئی اعتراض نہ کرے گا کہ آپ نے عیسائیوں کے بدمرد ہونے کی وجہ سے قسطنطنیہ فتح نہیں کیا-
- اس نے کہا: "تمہارے دل میں یہ خیال کیسے آیا کہ دنیا کی کوئی خوابش یا کوئی خوف مجھے تمہارا ساتھ چھوڑنے پر آمادہ کرسکتا ہے- اگر تم حکم دو تو میں اسی وقت شہنشاہ کو استعفا بھیجنے کے لئے تیار ہوں- میں نتائج سے بے پروا ہوکر اس بات کا اعتراف کرنے کے لئے تیار ہوں کہ میں اس ذمہ داری کا اہل نہ تھا-
- خسرو کے والاعزم سالار کے لہجے میں ایک شکست خوردہ انسان کی بے بسی یوسیبیا متاثر کرنے کے لئے کافی تھی- اس نے کہا: "آپ جانتے ہیں کہ میری زندگی اور موت آپ کے ساتھ ہے- میں ایک لمحہ کے لئے بھی آپ سے جدا نہیں رہ سکتی" حجازی، نسیم- قيصر وكسرى- ص 387
- (77) "آپ نے جس وطن کو چھوڑا تھا وہ اب درندوں کی شکارگاہ نہیں- بلکہ انسانیت کی بلند ترین امیدوں کا مرکز بن چکا ہے- کلاڈیوس کے اس خط کے بعد میں یہ محسوس کرتی ہوں کہ جس زمین کے کانٹوں سے آپ کے پاؤں زخمی ہوئے تھے وہاں پھولوں کی مسکراہٹیں آپ کا انتظار کر رہی ہیں- جب آپ وہاں سے ہوکر واپس آئیں گے تو میں آپ کے منہ سے صرف یہ سننا پسند کروں گی کہ آپ نے کوئی ایسی جگہ تلاش کر لی ہے جہاں شہنشاہوں کی قبائیں محکوموں کے خون سے داغدار نہیں ہوتیں- جہاں ایک انسان کے ہاتھ دوسرے انسان کی شاہرگ تک نہیں پہنچتے-" حجازی، نسیم- قيصر وكسرى- ص 714، 715.
- (78) پیرینا، حسن- ت: محمد نور الدین، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية - ص 373: 375

المصادر والمراجع

أولاً المصادر العربية :

1. الأعظمي، علي ظريف- تاريخ الدول الفارسية في العراق - مطبعة الفرات- بغداد- 1927م.
2. إبراهيم، إبراهيم خميس، وآخرون- معالم التاريخ البيزنطي: السياسي والحضاري- دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 2003م
3. إبراهيم، سمير عبد الحميد- الأدب الأردني الإسلامي- سلسلة آداب الشعوب الإسلامية (3)- المملكة العربية السعودية-.
4. أحمد، سهير كامل- سيكولوجية الشخصية- مركز الإسكندرية للكتاب- الإسكندرية- 2003م
5. أظهر، ظهور احمد- قيصر وكسرى والبشارة الكبرى (ترجمة غير منشورة)- لاهور - 2008.
6. بيرينا، حسن- ت: محمد نور الدين، السباعي محمد السباعي- تاريخ إيران القديم من البداية وحتى العهد الساساني- المركز القومي للترجمة- ط1- 2013م.
7. باقر، طه- مقدمة في تاريخ الحصار القديمة- ج2- ط1- دار الوراق للنشر - بغداد- 2011م.
8. برستيد، جيمس هنري- انتصار الحضارة: تاريخ الشرق القديم، ت: أحمد فخري- المركز القومي للترجمة- القاهرة- 2011م
9. جمعة، بديع محمد- مدخل إلى حضارة إيران قبل الإسلام- بدون
10. حافظ، أحمد غانم- الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار - دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية- 2007م.
11. الحموي، ياقوت - معجم البلدان- م 1- جار إحياء التراث العربي- بيروت- د ت-
12. الرحيلي، وهبة- أسامة بن زيد- دار القلم- دمشق- 1996م.
13. رنسيان، ستيفن- الحضارة البيزنطية، ت: عبد العزيز توفيق حامد- ط2- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة - 1997.
14. خطاب، محمود شيت- قادة فتح بلاد فارس (إيران)- دار الفتح- بيروت- ط1- 1065م.
15. الساداتي، أحمد محمود- تاريخ الدول الإسلامية بآسيا وحضارتها- دار الثقافة للطباعة والنشر - 1979م.
16. السبحاني، جعفر- سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وآله- ج1- ط1 مؤسسة النشر الإسلامي- 1409هـ/ 1989م.
17. شينية، كلود جان- تاريخ بيزنطية ، ت جورج زيتاتي- دار الكتاب الجديدة المتحدة- ط 1- 2008.
18. طقوش، محمد سهيل- تاريخ العرب قبل الإسلام- دار النفائس- ط1- بيروت- 2009
19. الغفري، أشرف رفيق محمود- أثر الحضارتين الفارسية والبيزنطية على الترتيبات الإدارية في عهد عمر بن الخطاب- الجامعة الإسلامية - غزة- 2025م.

20. فرج، وسام عبد العزيز - دراسات في تاريخ وحضارة الإمبراطورية البيزنطية - ج 1 - 1982م - ص 106، 107.
21. كريستمن، آرثر - إيران في عهد الساسانيين ت: يحيى الخشاب - دار النهضة العربية - بيروت - د.ت -
22. محمد، طارق منصور - بيزنطة والعالم الخارجي - ج 1 - ط 1 - القاهرة - 2003م.

ثانياً المصادر الأردية:

1. اختر، سليم - اردو ادب کی مختصر تاریخ (آغاز سے 2010 تک) - ط 30 - سنگ میل پبلی کیشنز - لاہور - 2013 -
2. بخاری، سہیل - اردو ناول نگاری - مکتبہ جدید - لاہور - ط 1 - 1960 -
3. حجازی، نسیم - قیصر وکسری - جہانگیر بک ڈپو، لاہور، 1986م -
4. راجا، تصدق حسین - نسیم حجازی (کتابیات) - مقتدرہ قومی زبان - اسلام آباد - 1987م.
5. طاہر، محمد - ٹیلی وژن کے اردو ڈرامے: تحقیقی و تنقیدی مطالعہ - پنجاب یونیورسٹی - لاہور - 2009 -
6. وحید اللہ - اردو کے تاریخی ناول میں ہیرو کا کردار: تجزیاتی و تقابلی جائزہ - نیشنل یونیورسٹی آف مائٹرن لینگویجز - اسلام آباد - 2018م.

ثالثاً: المجلات والدوريات

1. - عذرا، بروین - الإتجاهات الإسلامية في روايات نسيم حجازي - جامعة بهاء الدين زكريا بمدينة الملتان - ع 17 - 2016.
2. عذرا، بروین - "دراسة فنية وتحليلية لرواية نسيم حجازي الصخرة الأخيرة" - جامعة بهاء الدين زكريا بمدينة الملتان - ع 26 - 2019.
3. مروت، يعقوب خان و شميم مجيد - الشخصية النامية في روايتي نسيم حجازي: محمد بن القاسم وانسان وديوتا - بزاره اسلاميكس - عدد (يوليو - ديسمبر) - 2015م

شبكة المعلومات الدولية

https://ur.wikipedia.org/wiki/%D9%86%D8%B3%DB%8C%D9%85_%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%B2%DB%8

المحور الثالث

أبحاث اللغة الفارسية

**حجر اللازورد
في مدينة "بدخشان" الأفغانية**

د. عزة عبد الله محمود مسلم

حجر اللازورد في مدينة "بدخشان" الأفغانية

د. عزة عبد الله محمود مسلم

رئيس قسم اللغة الفارسية وآدابها
كلية الدراسات الإنسانية - جامعة الأزهر

مقدمة

منذ آلاف السنين والإنسان يهتم بالجمال والفنون، واستفاد من كنوز الأرض في سبيل تحقيق هذه الغاية، وقد استخدم الأحجار الكريمة في صناعة الحلى والجواهر، وتفنن في صناعتها من أجل الوصول إلى إشباع رغباته، والتزيين، واختلفت الأسباب وتعددت أشكال المجوهرات للرغبة، ولإظهارها رمزاً للثراء والجمال، ولكل شعب حضارة أسلوبها الفريد في هذه الصناعة وصولاً إلى عصرنا هذا، حيث أصبح الاختصاص في علم الأحجار مهماً لتمييز الفريد والتميز منها، حيث تعتمد اقتصاديات بعض الدول على صناعة واستخراج الأحجار الكريمة كما في أفغانستان، فكثيراً من الناس يسمع عن الأحجار الكريمة، ولكن يجهل ماهيتها بمجرد سماعهم الكلمة، يخطر على أذهانهم معنى الثراء والغنى أي يعتقدون أن كل حجر كريم هو حجر ثمين ونادر، فهناك من الأحجار التي يلبسها العامة من الناس وهي رخيصة، بالمقارنة بما يوجد على تيجان الملوك فمن هذه الأحجار التي اشتهرت "حجر اللازورد" المكتشف في الأرض منذ ستة آلاف عام وأكثر، وهو حجر رائع يحمل أبعاداً دلالية بزرقة السماوية، وهو رمز للأمان والوفاء والصداقة المحفوظة بالطمأنينة.

اعتمدت دراستي على هذا الحجر "اللازورد" التي اشتهرت بها مدينة بدخشان الأفغانية، والذي يسمى لديهم بالفارسية "لاجورد"، فقد تناوله كلا من شعراء العرب وشعراء الفارسية، فمنهم من تحدث عنه كرمز للون الأزرق التي وصفت به السماء، والبعض ذكره كناية عن اللون الأسود، أو الأصفر كناية عن الخوف، إضافة إلى استخداماته للرمز عن بعض المفاهيم الفلسفية كما جاء عند شعراء الفارسية.

وتناولت في هذا البحث التعريف بجعر "اللازورد" وصفاته وتركيبه واستخداماته، وأهم البلاد التي تشتهر به، وهي مدينة "بدخشان"، ثم علاقة الشعراء العرب وشعراء الفارسية بهذا الجعر، وقسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمدينة بدخشان الأفغانية

المبحث الثاني: التعريف بجعر اللازورد (فوائده-خصائصه-تركيبه-تاريخه)

المبحث الثالث: اللازورد عند الشعراء وقسم إلى جزئين

1- اللازورد في الشعر العربي

2- اللازورد في الشعر الفارسي

الخاتمة

ثبت المصادر والمراجع

وبعد المقدمة التي بدأت بها بحثي لأدخل في موضوعاته، يطيب لى أن أقدم قبل إلقاء الضوء على نقاط موضوعي، الكلمة التي قالتها الأستاذة الدكتورة عفاف السيد زيدان عن اللازورد أمام فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب في حضور سعادة سفير أفغانستان السابق في مصر الأستاذ العالم المحقق فضل الرحمن فاضل، وذلك في يوم 23 يناير عام 2017 م، وهي كما يلي:

(اللاجورد) تنطق بفتح الجيم والواو وسكون الراء، وهي كلمة فارسية، مُعربها "لازورد" بفتح الزاي والواو وسكون الراء، وهو أحد الأحجار الكريمة المشهورة بلونها الأزرق، وله بريق يلفت الأنظار إليه، ويستخرج من جبال "بدخشان" في أقصى الشمال الشرقي في أفغانستان، وقد استخدم "اللازورد" في تزيين الذهب والفضة؛ فاستخدموه منذ القدم وحتى الآن فصوصاً للخواتم، والأساور، ودلايات السلاسل، كذلك دخل في عملية النقش والتذهيب لتزيين المباني ذات القيمة الأثرية الكبيرة مثل واجهة المسجد الجامع في مدينة "هرات" في غرب أفغانستان، وكذلك في تزيين المسجد الأزرق في مدينة "مزار شريف" شمال أفغانستان، ولقب بالمسجد الأزرق

لكثرة استخدام حجر "اللازورد" في تزيين واجهاته وقبابه.

وهذا الحجر الكريم له قيمة كبيرة تعادل الذهب، كما أخبرني بذلك العارفون بقيمة الأحجار الكريمة في أفغانستان، وهو حجر در، ولا يوجد إلا في أفغانستان، وقد وجدت الكثير من أساور وخواتم الذهب محلاة بفصوص "اللازورد" في قبور قدماء المصريين، ويعتقد المؤرخون أنها قُدمت هدايا من ملوك أفغانستان إلى ملوك مصر القدماء.

ويحتوى قبر الملك الفرعوني "توت عنخ آمون" الذي حكم مصر خلال القرن الرابع عشر قبل الميلاد على العديد من النفائس المصنوعة من الذهب والمحلاة بفصوص "اللازورد" وتوجد في متاحف العالم منحوتات صغيرة من حجر "اللازورد" مثل: فيل صغير، حمامة صغيرة، مسجد، سوار كل حباته من فصوص "اللازورد"، ولقد ذكر البيروني (ت440هـ) حجر "اللازورد" في كتابه المعروف "الجواهر في معرفة الجواهر" وقال: إن العرب أطلقت عليه قديماً اسم "عوهق"، واستخدم الشعراء في العصر الجاهلي هذا الاسم في أشعارهم، ولكن شعراء العربية في العصور الإسلامية والعصر الحديث استخدموا كلمة "لازورد" المعربة، أما شعراء الفارسية استخدموا كلمة "لاجورد" في أشعارهم، في وصف الطبيعة من ألوان الورود، وكان القدماء في أفغانستان يعتقدون أن "اللازورد" له خصائص طبية، فكانوا يسحقونه ويمزجونه بالحليب، وكان هذا المزيج يستخدم في طلاء البثور والتقرحات، كذلك كانوا يعتقدون أن حمل حجر "اللازورد" يعطى القوة، ويبعث على النشاط، وأحياناً كانوا يستخدمون مسحوق "اللازورد" في الطلاء والأصباغ لثبات لونه، وبهاء منظره.

د / عفاف السيد زيدان - أستاذ ورئيس قسم اللغة الفارسية

والعميد الأسبق لكلية الدراسات الإنسانية - جامعة الأزهر

2017/1/23م

المبحث الأول

مدينة بدخشان

التعريف بمدينة بدخشان

"بدخشان" بفتحيتين، والخاء معجمة ساكنة، وشين معجمة محركة، وألف ونون، العامة يسمونها "بلخشان" باللام⁽¹⁾، و"بدخشان" اسم الأقليم والمدينة معا، و"بدخشان" رساتيق كثيرة⁽²⁾، وهي مدينة مشهورة بأعلى طخارستان⁽³⁾.

وتعد "بدخشان" مدخل إلى مدينة "التبت"⁽⁴⁾، ومن الأقاليم المتصلة بمدينة "بلخ"⁽⁵⁾، وهي تقع في الربع الثالث من أقاليم خراسان، يقول البلاذوري خراسان أربعة أرباع الأول إيرانشهر وهي نيشابور وقهستان والصين وهرات وبوشنج وبادغيس وطوس واسمها طابران، الربع الثاني مرو الشاهجان وسرخس ونسا وباورد ومرو الطالقان وخوارزم ووزم وآمل وهما على نهر بلخ وبخارا، والربع الثالث فهو في غرب النهر وبينه وبين النهر فراسخ، الفارياب والجوزجان وطخارستان العليا وهي الطالقان والختل وهي وخش والقواديان وخست واندوابه والباميان وبغلان ووالج وهي مدينة مزاحم بن بسطام، ورستاق بيك، ويرتبط ذكرها في المصادر الصينية بالقرن السابع والثامن قبل الميلاد، بحيث اعتبرت بدخشان في تلك الناحية جزء من طخارستان⁽⁶⁾.

الموقع الجغرافي

تقع "بدخشان" في الضفة اليسرى لنهر آمو تمتد 72-73 درجة طولاً، ومن الشرق 73 درجة، أما موقعها حالياً في شمال أفغانستان وتتصل بتركستان الشرقية وقد تم تقسيم أفغانستان⁽⁷⁾ في عهد أحمد شاه الإيراني إلى ثمان محافظات هي كابل،

قندهار، مزار شريف، خراسان، كشمير، بدخشان، پنجشهر.

ويقسم الجغرافيون أفغانستان إلى ستة أقاليم⁽⁸⁾ هي بدخشان، وتركتستان الأفغانية، سلاسل جبال الهندوكش، كابليستان، جبال الهزاره، الوديان والسهول في مارس 1985م تم تقسيم "بدخشان" بموجب الإتفاقية التي تمت بين بريطانيا وروسيا في لندن⁽⁹⁾.

وطبقا لهذا التقسيم ظلت "بدخشان" منطقة جبلية تابعة لبخارى، وانضمت إلى المناطق الجنوبية في مسير نهر آمو، وتتصل من الجنوب إلى فرع جبال الهندوكش، ومن الغرب تتصل بنهر قهندز، ولها حدود مع طاجيكستان من الشمال الشرقى، ومن الشرق باكستان، وأيضا لها حدود مع ولاية سينجيانج الصينية⁽¹⁰⁾، وتبلغ مساحة محافظة "بدخشان" 4720 كم²، وعاصمتها مدينة "فيض آباد"، و"بدخشان" منطقة جبلية جميلة للغاية، حيث الجبال الخلابة، ولكن شديدة الانحدار على ارتفاع يتراوح بين 1830م و5180م فوق مستوى سطح البحر، مع الوديان الضيقة والعميقة والأنهار الباردة.

مناخ بدخشان

يعد مناخ "بدخشان" بارد جداً، يقترب متوسط درجة الحرارة في هذه المنطقة في شهر يونيو من 20⁵ تحت الصفر، وتبلغ 10⁵ - 12⁵ تحت الصفر في شهر أغسطس، وتصل درجات الحرارة في الشتاء إلى أقل من 50 درجة مئوية تحت الصفر، إلى جانب معدل الأمطار في الإرتفاعات المتجهة ناحية الغرب، والشمال تصل إلى 1500م تقريبا⁽¹¹⁾.

النباتات في بدخشان

ينمو الصنوبريات وأشجار السرو بشكل كبير في جبال "بدخشان"، ويبلغ عرض هذه الغابات في الغرب إلى ألف متر مربع تقريبا، وتتركز الزراعة في الوديان،

كما يروج في منطقة من مناطق "بدخشان" تربية المواشي، وكانت "بدخشان" سابقاً معبراً لتجارة التبت، ومن محاصيلها القمح، والشعير، والبقوليات، والفسق، والحمص، والخشخاش، كما تزرع الفاكهة في جرم وبهارك وزرد بو وشغان، ولهذه الرساتيق شهرة كبيرة⁽¹²⁾ وتزخر "بدخشان" بهذه الخيرات لطبيعتها الخلابة التي تريح النفس، وتجذب الأنظار، وتبعث على السكينة والهدوء.

الثروة الحيوانية في بدخشان

تكثر فيها الغزلان آكلة الثعابين على سفوح الجبال، وتتركز في المناطق الغربية من كابل، وهي منطقة نورستان وبدخشان وجبل سليمان، إلى جانب وجود غزلان الرنك على جبال الهندوكش، وعلى قمة جبل "پامير"، و"پنجشير"، وتوجد بقلة في قندهار وهرات، ويكون موسم صيدها في أوائل مايو من كل عام⁽¹³⁾.

المعادن في بدخشان

تحتوي "بدخشان" على العديد من المعادن مثل الفضة والذهب، وبها معدن البلخشي⁽¹⁴⁾ والياقوت وهو عروقه في جبالها يكثر بها إلا أن الجيد قليل، وبها معادن اللاجورد، ومعدن البيجادف وهو حجر كالياقوت، وبها معدن البلور الخالص⁽¹⁵⁾، والملح، والفحم الحجري، ومعدن الزاج، والزئبق الخام، والكبريت، والرصاص⁽¹⁶⁾، ومن عجائبها حجر الفتلة، وهو يشبه البردى، ويحسب العامة أنه ريش طائر لا تحرقه النار، فيدهن ويشعل فينفذ مثل الفتيلة، فإذا متى الدهن بقي كما كان ولم يتغير شيء من صفته، وهكذا كلما وضع الدهن اشتعل، ويتخذ قناديل غلاظ للخوان.

ويعد الياقوت أو اللعل اليدخشي من معادنها، وقد اشتهرت يدخشان في الأدب الفارسي بالأحجار الكريمة في العصور الوسطى في أنحاء العالم بهذا الياقوت،

ويوجد في بدخشان في مدينة شغنان على الساحل الأيمن لنهر آمو⁽¹⁷⁾.

أما معدن البلخشي فيقول ياقوت الحموي فيه: إنه معدن مقاوم للياقوت⁽¹⁸⁾، وقد ورد في كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار ذكر بدخشان وحجر البلخشي، يقول بلخشان:

موضع على مقربة من غزنة إحدى مدن خوارزم بينهما مسيرة ستة أيام فيها معدن البلخشي جبل يحتضره أهل العلم، وعليه الأمان، والحفظة، والحراسة فيخرجون فيه بعد الحفر والبحث، صخرة تنقص عن حجارة البلخشي من دقائق وجمال كحب الرمان، وهو حجر لامع⁽¹⁹⁾.

أما حجر "اللاجورد" فتشتهر به بدخشان ويعد من أنقى الأحجار في العالم، ويرتفع اللازورد من بدخشان، ويعد من الصادرات الأفغانية، ويمتاز اللازورد الأفغاني بالإضافة إلى جماله بألوانه السماوية بالعروق الذهبية التي تتخلله وتزيده جمالاً وروعة⁽²⁰⁾.

وكان قدماء المصريين يتزينون به، ويتركز البحث عنه وإنتاجه من بدخشان، وقد شملت الأبحاث منطقة يبلغ مساحتها 3500 كم، ويقدر المخزون فيها بحوالي 6000 طن⁽²¹⁾، وكان الشيء الذي لفت نظر ابن بطوطة في المسجد الجامع ببليخ هو اللاجورد المستخدم بشكل جميل، ويؤكد على زعم بعض الناس أن اللاجورد ليس في خراسان ولكن في جبال البدخشان⁽²²⁾، وسوف يأتي الحديث عنه مفصلاً.

المبحث الثاني

التعريف باللاجورد (الازورد)

لاجورد ينطق بفتح الجيم والواو وسكون الراء، وهي بالفارسية معربها لازورد بسكون الزاي وتعني بالفارسية اللون الأزرق. وقد أطلق العرب هذا الاسم على حجر سماوي كانوا يسمونه العرب (العوهق) والعوهق: طائر أسود اللون لريشه بريق أسود، وقيل هو الثور ذو اللون الأسود أو المائل إلى السواد، وتعني كذلك الخطاف، والبعير الأسود، والعوهقان: كوكب إلى جنب الفرقدين على نسق طريقهما مما يلي القطب؛ ويتبين من هذا أن العوهق تعني السواد الفاحم، وعلى أي حال فإن خبراء الجواهر العرب يفضلون استخدام الكلمة الفارسية الأصل (الازورد) عن العربية الأصل العوهق⁽²³⁾ في وصف هذا الحجر.

وقد عرفه الأوروبيون باسم (Lapis Lazuli) أي الحجر الأزرق واشتقوا منه اسماً للون السماء⁽²⁴⁾، وترجع تسميته إلى الأصل الفارسي، ويقال له في الأفغانية: لاجورد، وذكره البيروني في كتابه الجماهر في معرفة الجواهر اللاجورد، ويسمى باليونانية (ارميغانون) كانت نسبته إلى أرمينية....، ويحمل إلى بلاد العراق وخراسان من يدخشان، وإلى بلاد العرب من أرمينية⁽²⁵⁾.

أما الأغريق فقد سموه (قيانوش) Kganos وهو اسم إغريقي لنفس الطائر المذكور عند العرب، وتعني اللازورد في اللاتينية الحجر، وهو من الحجار الكريمة التي ذاع صيتها في العصور القديمة، وأحياناً كان يشار إليه باسم حجر الياقونسي الحجر الأزرق، وأشار إليه (بكيبي) كحجر أزرق منقط بالذهب وسماه الزفير، وقد ورد بنفس الاسم في سفر أيوب من العهد القديم⁽²⁶⁾.

تتراوح زرقته ما بين الأخضر والبنفسجي، فهو جوهر غالي الثمن، مشهور بحسن لونه الأزرق، واهتم الناس منذ القدم بزرقة اللازورد وصنعوا منه المزهرات والتماثيل الصغيرة، والعقود، والتعاويذ، والعلب، وغيرها.

كما استخدموا مسحوق اللازورد كمادة ملونة في الرسم، وكان الرسامون خاصة في عهد النهضة الإيطالية يستخدمون مسحوقه الناعم في صناعة الأصباغ الجميلة، التي تعرف باسم "الترامارين" لتكون أصباغ الزيت التي تدخل في الأعمال ذات الألوان الزرقاء، إن زرقه اللازورد المدهشة جعلت منه حجراً ذا قيمة كبيرة منذ أقدم العصور⁽²⁷⁾.

التركيب الكيميائي والمعدني للازورد

يتكون اللازورد من سيليكات عدد من الصخور كالتالي:

(AL,SI),(Na,Ca) وهو تركيب كيميائي معقد بالمقارنة مع غيره من الأحجار شبه الكريمة، كما أن تركيبه المعدني معقد حيث يتكون اللازورد من معادن مجتمعة مع بعضها البعض منها:

الهانيايت (Hauyne) ويعزى إلى هذا المعدن اللون الأزرق اللازوردى.

الصودالايت.

اللازورايت: وهو معدن متماثل شكلياً لمعدنين الهانيايت والصودالايت، واسم المعدن الرابع قريب من اسم حجر اللازورد، ويبدو أن اسم هذا المعدن له دور في تسمية اللازورد، حيث يحتوي اللازورد على حوالي (25 - 40 %) اللازوريت، وهو معدن سليكات فيلد سبا ثويد مكون من الصوديوم، والألومنيوم، والسيليكون، والأوكسجين، والكبريت، والكلور.

وتتبلور هذه المعادن في نظام المكعب والتي تنتمي إلى المجموعة المعدنية التي تسمى بالفلسبار تتكون عادة عند وجود السيليكات بكميات كبيرة، أما مجموعة الفلسبا ثويد فإنها تتغير إلى مجموعة الفلسبار عند وجود السيليكات، واللازورائيت وهو معدن سليكات ألومنيوم كالسيوم الصوديوم المعقد الكبريتات التي يستبدل فيها جزء من ذرات السيليكون (SI) بذرة الكبريت (S) على شكل أنيون الكبريت واللون الأزرق بسبب الكبريت الملازم لهيكل اللازورائيت⁽²⁸⁾، ويوصف عادة بأنه شديد الزرقة يميل إلى اللون الأزرق الرمادي، وهو معدن هش، ويعالج بسهولة، ولا يقتصر تكون اللازورد الرمادي على هذه المعادن فقط بل هناك معادن أخرى قد يؤدي وجودها إلى انخفاض قيمة اللازورد مثل معدن الكالسايت الذي يكسب اللازورد مسحة بيضاء.

لذلك فاللازورد ليس معدنا بالمعنى الحقيقي ولكنه عبارة عن صخر يحتوي على عدة معادن، وهو حجر شبه كريم استخدمه الإنسان منذ القديم للزينة والتجميل⁽²⁹⁾، يختلف لون اللازورد اعتمادا على كمية الشوائب في بعض الأجزاء.

الخواص الفيزيائية

نتيجة للتركيب المعدني غير المحدود للازورد، فإن خواصه الفيزيائية تختلف وتتأثر بذلك فلون اللازورد يتراوح ما بين الأزرق السماوي والأزرق الغامق إلى الأزرق الضارب إلى الخضرة، ويرجع إلى وجود ذرات الكبريت في شبكته الكريستالية.

واللازورد حجري رخو طيني وأجوده أشد إشراقاً وأصفاه لوناً السماوي⁽³⁰⁾، خواصه في ذاته منها، أنه إذا جعل إلى حجر الذهب؛ ازداد كل واحد منها بصاحبه حسناً، كما أن لونه النيلي يميل إلى السواد⁽³¹⁾.

كما أن حجر اللازورد بلونه الأزرق الداكن من نقطة صغيرة ذهبية ترينه

بسبب تألُّها البراق فهو ليس من الأحجار الشفافة، إلا أن هذا لا ينقص من جماله فإن مظهره الدافئ يمكن مقارنته بجمال ليلة من ليال الصيف الناعمة⁽³²⁾.

أما بريقه فيتراوح ما بين الزجاجي إلى الدهني ومخدشه أزرق، وهو معتم إلى نصف شفاف ومتوسط معامل انكساره حوالي 1,5، ويمثل معادل انكسار الزجاج تقريبا، وزنه النوعي يتراوح ما بين 2,4 إلى 2,9 خاصة في الأنواع التجارية، وتتراوح صلابته ما بين 5 إلى 6 حسب قياس موهز للصلابة النسبية⁽³³⁾، وبلورات اللازورد المفردة نادرة، ويكون في العادة مجهري التبلور، وكلما ازدادت نسبة اللازوريت فيه زاد جمال لونه وازدادت قيمته، وعند وضع اللازورد تحت الأشعة فوق البنفسجية فإنه يتبلور بوميض برتقالي في حمض الهيدروكلوريك، ويعطي رائحة البيض الفاسد التي تميز غاز الكبريتيد.

ومن خواص حجر اللازورد أنه يزيل الهم والحزن، ويمنع الوسواس والخيالات، وإمعان النظر إليه يجلو البصر، ويكسب حامله الشجاعة، ويحث النفس على الصبر، كما استخدم للمحبة والسعادة العائلية، إذا وضع بين أشخاص متخاصمين، فإنهم يتصالحون، إذا علق في رقبة الأطفال يبعد الخوف عنهم ويحفظهم⁽³⁴⁾، وربما دلت رؤية اللازورد لأهل الصلاح بعدم التشويش⁽³⁵⁾.

أما عن تأثيره الصحي على الإنسان فهو مهدئ، ومسكن مميز، ينشط الشهية إلى الطعام، مضاد للكآبة، مقاوم بالخوف، يقوى التركيز، يسهم في تنشيط الذاكرة، مفيد للأرق، يزيل التشنجات، يعزز دوران الدم، مفيد لالتهابات المفاصل، يعمل على تقوية الشعر، يعالج الحمى، مضاد للآلام الكبد⁽³⁶⁾، كما يحفظ الجنين من الإجهاض عن طريق خلطه بزيت الزيتون، أما مزجه بالخل يفيد الشعر المجعد كما يزيل البثور والبرص، ويفيد فم المعدة⁽³⁷⁾.

صفات محبي اللون الأزرق بصفة عامة

الهدوء، البرودة العقلانية، الصدق، الحكمة والتروى، حب الطبيعة، ويقال أن اللون الأزرق هو لون الحب الحقيقي، وليس اللون الأحمر كما يشاع، فهو اللون الذي لا يهمل العاطفة إطلاقاً، وهو يملك القدرة في التعبير عن النفس بشكل واضح، وهو لون قادر على الوصول للحقيقة أينما كانت، ويملك هذا اللون القدرة على الإيحاء، ولديه قدرة إبداعية عالية، ومحبي هذا اللون لهم صفة جميلة وهي العدالة، والشخصية الزرقاء هي شخصية تبحث دائماً عن الأخلاقيات أكثر من بحثها عن الماديات، وتملك روح دعابة وفكاهة عالية⁽³⁸⁾.

أماكن وجود اللازورد

إن أشهر أماكن وجود اللازورد، التي كانت تعادل شهرته شهرة الياقوت في القرون الوسطى، هي من الأجزاء العليا هو نهر الكوشاني بمقاطعة "بدخشان"، وهو أحد الروافد الضيقة والعميقة الذي يعد عبورها خطراً للغاية⁽³⁹⁾، حيث توجد هناك مناجم لإستخراج اللازورد، وقد كانت المصادر الأساسي لللازورد الحضارة الفرعونية، وحضارة مابين النهرين، وكذلك الأغريق والرومان بعدهم، وتوجد هناك مناجم اللازورد تستغل منذ ستة آلاف عام، ويقول ابن بطوطة يجلب من "بدخشان" التي ينسب إليها الياقوت البدخشي⁽⁴⁰⁾.

وقد زراها الرحالة الشهير ماركو بولو عام 1971م، وقد وجد في مهرجانا في صورة عقود في المدافن هناك، ووجد في موريتنا، ومصر في عصور ما قبل الأسرات كشفت الحفريات أن أقدم سلالة مصرية (3100-3300) ق.م عن أول استخدام مصري لللازورد كحجر زخرفي في المجوهرات، فهناك تماثيل على ضفاف النيل من اللازورد، ومنها التمثال الذهبي لفرعون، ويعتبر اللازورد الموجود في الأهرامات أقدم دليل مثبت على تجارة الأحجار الكريمة بين مصر وأفغانستان منذ أكثر من 4400 عام.

ومن أماكن وجوده الضفة الجنوبية لبحيرة بيكال بروسيا ويوجد في شبل في منغوليا، حيث يكون الترسيب في مجتمعات عشوائية من الحجر الجيري المتبلور، كما يوجد في سيبيريا، وبورما، وانجولا، والولايات المتحدة الأمريكية، ولكن بنسب قليلة، ويستخرج من إيران⁽⁴¹⁾، ويجلب من خراسان من جبل بطخارستان في موضع يسمى "خكان وسي" أرض فارسية قريبة من تخم ارمينية⁽⁴²⁾.

تشير الأساطير في آسيا الوسطى إلى صخرة من مرتفعات "پامير" أطلق عليها الإيرانيين اسم لازورد في عام 1930م، وبدأ وفد من الجيولوجيين السوفيت السابقين استكشاف اللازورد في "پامير"، في حين أبلغ العلماء السوفييت السابقون عن مسقط رأس اللازورد للدوائر العلمية، أما السكان الأصليون كانوا يعرفون من قبل هذا الحجر.

أول استكشاف تفصيلي للازورد في منطقة "سارسنگ" ببدهشان عام 1963-1965م قام به الجيولوجيين السوفيت في منجم بالقرب من نهر "كوچه" المتفرع من نهر آمو دريا، تقع هذه المنطقة على بعد سبعين كيلو متر جنوب فيض آباد عاصمة مقاطعة "بدخشان"، على ارتفاع يتراوح بين 3700 و4300 متر فوق مستوى سطح البحر، ولا يمكن استخدام هذه المناجم في شهري يونيو وسبتمبر، بسبب الارتفاع الشديد والظروف الجوية القاسية، وتعد المسافة بين مناجم لازورد إلى كابل على بعد حوالي 3000 كم، وحدود الجيولوجيين تسع مناطق لإستخراج اللازورد، ومن بين هذه المناجم لا يوجد سوى منجم "سرسنگ" فقط، ولازورد هذا المنجم من أشهر الأحجار في الأسواق⁽⁴³⁾.

يقع منجم "سرسنگ" على الضفة اليمنى لنهر "كوچه" على بعد 56 كم، وعلى ارتفاع 2285م فوق سطح البحر، يعمل به حوالي 300 عامل في المنجم لمدة عشرة أيام بدون أسرهم، يبلغ ارتفاع مدخل النفق حوالي 460م، تتكون مناجم هذه المنطقة من سلسلة من الكهوف ذات الجدران الطويلة التي تصل في بعض الأحيان إلى 45م من الأرض إلى السقف، وجميع جدران الكهوف مغطاة بمادة سميكة، ولقد استخدم عمال المناجم قديما

النار لإذابة الحجر ثم تبريده بالماء، وهذا من شأنه يسبب الشقوق العميقة في الصخور، ثم يدق اللازورد في الصخور، وفي عام 1979م بدأ استخراجها بالديناميت دون النظر إلى سلامته والحفاظ عليه، ثم يتم إستخراجه إلى قطع صغيرة، ويتم نقلها إلى المخيم بواسطة العمال، ويستغرق نقل اللازورد من المعسكر إلى باكستان حوالى تسعة أيام، وخلال الصراع مع الاتحاد السوفيتى استخدم مقاتلو أفغانستان المتفجرات للوصول إلى المناجم، وإستخراجه للإنفاق على جهود المقاومة ضد الاتحاد السوفيتى⁽⁴⁴⁾.

وتقتصر تجارة هذا المعدن في الوقت الحالي على أفغانستان ويصدر إلى الهند⁽⁴⁵⁾، وجدير بالذكر أن اللازورد الموجود في متحف لندن، هو الأفغانى الذى تم استخراجها قبل 3800 عام⁽⁴⁶⁾، ويعد الحجر الخام منه الذى يحتوى على ثلثي ثمن المصحون المغسول المفصول لأنه ينقص في الصحن.

تكوين اللازورد

يرتبط تكوينه بالصخور الكلسية والدلوماتية التي تعرضت للتحول التماسي، حيث يتكون عندما يتحول الحجر الجيرى غير النقى بالتماس مع الكتل المندفعة إلى أعلى من الجرانيت المصهور الذى يعيد تبلور الرخام مع انفصال عدد من المعادن الجديدة، ومن ضمنها اللازورد بلونه الجميل.

وأجود أنواعه ذو اللون شديد الزرقة، وقد يوجد كريستال البيريت الذهبى على شكل نقط صغيرة تتلأأ كالنجوم في السماء⁽⁴⁷⁾.

استخداماته

هذا الحجر الكريم ثمين لدرجة كبيرة، وله استخدامات بارزة من قبل المصريين القدماء في التماثيل والزينة، وصنع الجعارين، ووجد ضمن آثار كليوباترا، وفي مواضع

الدفن المصرية التي تؤرخ 3000 سنة، احتوت على الآلاف من بنود المجوهرات كثير من اللازورد المسحوق، الذي استحسن من قبل السيدات المصريات، كظل الأجفان وينقى رطوبة الأخطاط العين، وينبغي أن يسحق جيداً⁽⁴⁸⁾، كما استخدم في بابل لصنع الأختام، وتحتوى المقابر السومرية على أكثر من ستة الآلاف تمثال من اللازورد بالقرب من نهر الفرات جنوب العراق، بالإضافة لأطباق وخواتم وعقود، وأيضاً ذكر كرمز للحلال في ملحمة جلجامش وكان قرناً كوز السماء⁽⁴⁹⁾.

كما زين به قصر داريوش في سوسه 522 / 466 قبل الميلاد واستخدم لدهنات الكنائس⁽⁵⁰⁾. استخدم هذا الحجر غائر في الحضارات القديمة، ولكل أغراض التزيين المختلفة، ويمكن مشاهدة نماذج عديدة في كل العالم لهذا الحجر، حيث دخل في صناعة الأواني لوجهاء القوم، والأنواع الرديئة منه في تركيبات الفسيفساء، واستخرجت منه صبغة النيل الزرقاء عند تلوين الملابس، كما استخدم في تصنيع المسابح، وقد ذكر أحد أصحاب المصانع في تايوان لوجود مخاطر عند تصنيع المسابح من هذا الحجر، فقد تتعرض حبات المسبحة نفسها إلى الانشطار، وتؤثر على الاستخدام اليدوي، إذا استخدمت الخامات الرديئة من هذا الحجر؛ فيؤدي ذلك إلى صبغ اليدين باللون الأزرق، ويعد أفضل ما يباع منها عند باعة الجواهر في دول الخليج، فإن جمال هذا الحجر يسلب الألباب منذ القدم، خصوصاً دخول ألوان براق ذهبية على سطح الحجر⁽⁵¹⁾.

تأثيره الصحي على الإنسان

مسكن للألم، ينشط الشهية، مضاد للكآبة، يقوي التركيز الفكري، مفيد للأرق، ويسهل عملية النوم الهادئ، يعالج داء الميلائنخوليا، يزيل التشنجات، يعزز دوران الدورة الدموية، مفيد لالتهاب المفاصل، مفيد للعين، يحسن الشعر، ويساعد على تقويته وزيادته، ويقاوم التساقط، يعالج الحمى، يصون الجلد من البرص، والأمراض الجلدية⁽⁵²⁾.

مضاره

ذكر أن شرب حجر اللازورد مغسولا يسبب الإسهال، أما إذا شرب غير مغسول فإنه يحرك ويثير التقيؤ.

مكانته في الطب الروحاني

يعد هذا الحجر حجر الحب والصداقة، والسعادة، يرتبط هذا الحجر الكريم بأبراج القوس، والجدي، والدلو، والحوت، هو رمز الذكاء لمواليد شهر سبتمبر، له علاقة شراكة ونسبة مع كوكبي الزهرة والقمر⁽⁵³⁾.

اللازورد وأهميته التجارية

ثمة غموض حول تحديد أولى الطرق في العالم ولكن أقدم طريق دولي تمكن العلماء من إثبات وجوده والدافع إلى شقه، هو الطريق الذي يصل بين منطقتي "ساري سانغ" وبدخشان بأفغانستان، حيث كان يستخرج حجر اللازورد في الألف السابع قبل الميلاد بوادي السند "باكستان" الحالية، والغاية منه تصدير هذا الحجر الكريم الذي كان مرغوب بشدة أينما كان، وفي الألف الرابع قبل الميلاد امتدت تجارة السلعة نفسها إلى بلاد ماوراء النهرين ولاحقا إلى مصر.

وفي الألف الأولى قبل الميلاد، عندما وصل الصينيون إلى أفغانستان بحثا عن الخيول الجيدة، اكتشفوا اللازورد، إضافة إلى عثورهم على الخيول، فسموا الطريق الذي سلكوه "طريق اللازورد" في عهد أسرة هان الحاكمة 220 ق.م صار هذا الطريق يعرف باسم "طريق الحرير" بعدما امتد عبر آسيا الوسطى إلى شواطئ البحر المتوسط، كانت له تأثيراته الضخمة على التبادلات التجارية والثقافية.

إن من ندرة الأحجار والجواهر الكريمة، وكثرة الطلب عليها من قبل الآشوريين دفعهم إلى البحث عنها في عدة مصادر، إما عن طريق التجارة، أو عن طريق الحملات الحربية التي شنها الآشوريين على الأقوام المختلفة.

(1) أما عن طريق التجارة فتشير بعض التجارات أنه عثر على أعداد كبيرة من الخرز التي صيغت من اللازورد، وغيرها من الأحجار، وكلها تشير إلى وجود خطوط تجارية مع المشرق وتصل حتى أفغانستان وأرمينيا فقد استورد اللازورد من بدخشان⁽⁵⁴⁾.

(2) الحملات الحربية فقد شن الآشوريون حملاتهم الحربية على الأقوام المختلفة المسيطرة على الطرق التجارية، أو على المعادن والأحجار فقد واصلت في عهد "سلمنصر" الثالث (858-824 ق.م) القطاعات العسكرية زحفها إلى منطقة الميديين في إقليم همدان التي كانت ذات أهمية كبيرة لهم لإشرافها على طريق تجارة اللازورد القادم من أفغانستان في اتجاه المناطق الغربية⁽⁵⁵⁾.

وقد تمت الأقوام التي تقطن المناطق الواقعة شمال شرق ميديا الأتاوة باللازورد إلى الملك (تجلانيز الثالث 745-727 ق.م) فجاء في حولياته أنه توجه نحو مقاطعة بارس وذكر أنه استلم الأتاوات من الميديين إلى أقصى الشرق حتى جبل بكلي (جبل اللازورد) كما قدمت القبائل الميديية الأتاوة إلى الملك (اسرحدون 680-669 ق.م) باللازورد⁽⁵⁶⁾.

ووفقا لدراسات المؤسسات المستقلة، يعد طريق اللازورد طريق عبور بين آسيا وأوروبا يصل تاريخه إلى أكثر من ألفي عام، وكان أحد أهم فروع طريق الحرير، وكانت الأحجار الكريمة الثمينة تصدر من هذا الطريق إلى أوروبا والبلقان ودول البحر المتوسط، ومن ضمنها اللازورد من معادن محافظة "بدخشان" لذلك سمي طريق اللازورد.

خطة طريق اللزورد طرحت عام 2014م بإيداع أفغانستان بين الدول المعنية (أفغانستان-تركمنستان-آذربيجان-تركيا-جورجيا) التي رحبت بها الدول المذكورة حيث يربط أفغانستان بالمياه الحرة وأوروبا.

أهمية هذا الطريق

- يعد طريق اللزورد بديلاً مهماً لأفغانستان للأسباب التالية:
- (1) هو أقصر الطرق وأرخص أماناً لإيصال أفغانستان إلى أوروبا.
 - (2) طبقاً لاتفاقية طريق اللزورد لا تفرض الدول المعنية أي نوع من التعريفات الجمركية أو أي حدود على البضائع الأفغانية، دون أي مانع جمركي.
 - (3) طريق اللزورد سيقبل من تبعية أفغانستان بضاعتها عبر باكستان وإيران، كما أنه طريق اقتصادي لباكستان.
 - (4) يعد أحد المبادرات الإقليمية الهامة، وستتفع أفغانستان من ميزانيتها أكثر بدبلوماسيتها الاقتصادية الفعالة في المنطقة، كما يعد إنجازاً مهماً على طريق السياسات الاقتصادية لحكومة الوحدة الوطنية.

أهمية طريق اللزورد لدول المنطقة

على الرغم من عدم وجود الأمن والاستقرار في أفغانستان والمنطقة، وعدم الثقة بتعاون بعض الدول مثل إيران وروسيا في تنفيذ هذه الخطة، ونقص التسهيلات لنقل البضائع وغيرها من الخدمات في الدول التي تريد الانتفاع بهذه الخطة، هي تحديات تقف في مواجهة طريق اللزورد، إلا أن التعهد الصيني لإستثمار حوالي 40 مليار دولار في هذا القطاع فرصة جديدة لتنفيذ خطة طريق اللزورد، كما أنه فرصة مناسبة لدول تركمنستان، آذربيجان، جورجيا للتقليل إعتمادها على روسيا:

أولاً: تركمانستان إحدى الدول ذات صلة بطريق اللازورد، تعد رابع دولة في إنتاج الغازي العالم، كما أنها تحتاج إلى إيجاد طرق أخرى مختلفة إلى تنميتها الاقتصادية على سبيل المثال الغاز التركمنستاني حتى الآن طريقة إلى أسواق الصين وروسيا وإيران فقط، وهذه الأسواق تواجه مشكلات، لذلك فطريق لازورد له ميزات كثيرة لديهم لإيصال بضائعها إلى أوروبا.

ثانياً: أذربيجان من الدول التي تقع على مسار طريق اللازورد، هذه الدولة التي كانت إحدى مستعمرات سابقاً تتجنب من تقارب العلاقات مع روسيا، وتحاول الوصول إلى دول الغرب؛ لذلك فإن تنفيذ خطة طريق اللازورد لها أهمية خاصة لأذربيجان أيضاً.

ثالثاً: جورجيا فلها حدود مع أذربيجان وروسيا كما أن لها حدود مع تركيا عن طريق البحر الأسود، ويعد طريق اللازورد من الطرق المهمة لجورجيا لتنمية علاقتها في نقل الغاز لأذربيجان.

وبالإضافة إلى هذه الدول فإن تركيا من دول طريق اللازورد والتي تريد أن تتحول إلى مركز لنقل الطاقة إلى أوروبا فإن طريق اللازورد يعد خطوة مهمة تساعد في الوصول إلى هذا الهدف؛ فتبذل قصارى جهدها في لتنفيذ هذا المشروع وهو طريق اللازورد.

وأخيراً افتتح الرئيس أشرف غني رسمياً طريق اللازورد للتجارة والعبور في 13 / 12 / 2018 م في ولاية هرات الأفغانية، وتحركت شاحنات إلى تركيا لأول مرة بعد فترة طويلة لتحمل الأمتعة الأفغانية عن هذا الطريق الذي يعتبر في الأصل فرعاً لطريق الحرير القديم، وخطة طريق اللازورد هي مبادرة أفغانية تم التوقيع عليها بين أفغانستان وتركيا، وتركمنستان، وأذربيجان، وجورجيا في مؤتمر ريكا 2017م⁽⁵⁷⁾.

أهمية اللازورد كقود جديد للحرب

كتبت صحيفة الغارديان البريطانية قبل فترة عن طريق تمويل حركة طالبان الأفغانية لنفسها، كتب جون بون أن طالبان تمول نشاطها من خلال عائدات ضخمة من التنقيب عن حجر اللازورد أحد الأحجار الكريمة في أفغانستان، والذي وفر 20 مليون دولار للجماعات المسلحة هناك عام 2013 م، ويقول أن اللازورد أحد الأحجار الزرقاء المستخدمة للزينة والحلي، في حضارات آسيا القديمة، وعن أهميته ما رواه عن سيرة الكيميائي والطبيب البارز إبراهيم بن عبد الله الخلاطي⁽⁵⁸⁾ الذي سكن مدينة حلب السورية، وتوفي فيها عام 799 هـ، ظهر أنه كان ماهراً في صناعة وتحصيل حجر اللازورد، وأنه جنى منه مالاً وفيراً جعله صاحب جاه وحظوة اجتماعية وسياسية، إلى حد أن السلطات منعت الناس بعد وفاته من تعليم حرفته كي لا يصلوا إلى سره.

ثم تحدث عن مسألة كنز حركة طالبان عبر هيمنتها على هذا الحجر الكريم المنتشر تحديداً في محافظة بدخشان شمال شرق أفغانستان على الحدود مع طاجيكستان، وهي منطقة تشهد تردياً في الأمن مما يجعل الأمر أسهل بالنسبة للحركة، وحاولت الحكومة الأفغانية فرض سيطرتها على تلك المنطقة لكنها بدت عاجزة عن تحقيق ذلك.

وجاء تفجير في سوق مديرية كيشم البدخشانية، والذي نفت طالبان مسؤوليتها عنه بل ونددت به ضمن الصراع الدائم بين الحركة ومنافسيها على هذه المنطقة المهمة في أفغانستان، والتي تضم مناجم اللازورد.

وتقدر الثروة المعدنية في أفغانستان بمائة مليار دولار نتيجة المكامن الهائلة من المعادن التي لا تقتصر على اللازورد فقط بل على الأحجار الكريمة الأخرى⁽⁵⁹⁾.

المبحث الثالث

اللازورد عند الشعراء

1- اللازورد في الشعر العربي

قل إن اللازورد عند العرب هو العوهق، ونرى ذلك في شعر زهير بخلافه:

- تراخى به حب الصخاء وقد رأى ... سماوة قشراء الموظفين عوهق

وقيل الصخاء الإبل مثل الغذاء للناس، والسماوة الشخص، وقشر الموظفين
النعامة، والعوهق الأبل⁽⁶⁰⁾، وقيل أنه صبغ يشبه اللازورد.

وفي موضع آخر في نفس المرجع أنشد ابن العرابي:

- بتبعن خرقا مثل قوس العوهق ... قوداء فانت فضله المعلق⁽⁶¹⁾

يجوز أن يعنى بالقوس هاهنا قوس قزح فيكون العوهق هنا لون السماء، لأن
لونها كلون اللازورد، واستجاز أن يضيف القوس إلى اللون لتشبهه بالمتلون الذي
هو السماء.

وتغنى العديد من الشعراء باللازورد في أشعاره الذي يشبه السماء، أو كناية
عن السماء، فيقول ابن نباتة لعمام الدولة ملك من ملوك آل بويه:

- إن دمعي فوق خدي ... مثل ظل طائر فوق ورد

- ونجوم الليل تحكي ... فضة في لازورد⁽⁶²⁾

ومن الشعراء من جمع بين الشكوى من ليل الفراق، وذكر ليل الوصال في
ذكر اللازورد، حيث ذكر بيتا يخالف ما ذكر هو قول عبد الرحمن بن هشام جامع
بين الذهب واللازورد:

- طال عمر الليل عندي ... مذ تولعت بصدي
- واجتمعنا في وشاح ... وانتظمتنا نظم عقد
- ونجوم الليل تحكي ... ذهابا في لازورد
- فوجد من الشعراء من يشبه الهلال وأخذه نشو الملك بن المنجم وزاد عليه ذكر
غروب الشمس كأنه اللازورد المرصع بالذهب، فيقول:
- وعشي كأنما الأفق فيه ... لازورد مرصع بنضار
- قلت لما دنت لمغربها الشمس ... ولاح الهلال للنظار⁽⁶³⁾
- وعندما يشبه الشاعر ابن الواواء الثريا يقول عن اللازورد:
- كأنما الفرقدين ... على الثريا مراقبين
- كأنها كف لازورد ... فيها تطاريق من لجين⁽⁶⁴⁾
- وفي موضع آخر يذكر ابن الواواء اللازورد في بيت يتحدث فيه عن ظلم
المحبوب، ووصف ليلة حمراء يقول:
- لا تنس ليلة كنا ... في الفم روحا لفرد
- وما علينا رقيب ... يدبيل قربا ببعد
- إلا نجوم أنارت ... كالدُر في لازورد⁽⁶⁵⁾
- ونجد ابن زيدون عندما يشبه النجوم يقول عن اللازورد:
- والدجى من نجومه في عقود ... يتلألأ من سماك ونسر
- تحسب الأفق تحتها لازوردا ... فوق دنائير وتبر
- وعندما يشبه أبو بكر أحمد بن محمد الضبي الصنوبري تتغير ماء النهر
بالمدور، يقول:

- ولقد ظمأت إلى الفرات ... بكل ذي كرم ومجد

- والشمس عند غروبها ... صفراء مذهبة الفرد

- والماء حاشيته خضراء ... روان من آس ورنند

- تحبه أيد الريح إن ولت ... على قرب وبعد

- بطرائق من فضة ... وطرائف من لازورد⁽⁶⁶⁾

ويقول الصنوبري في مدح العذار ذاكر حاله باللازورد:

- روض حسن تنزه العين فيه ... في موشى مستحسن ومديح

- يا مذيبي بحاله اللازوردي ... على خده الصقيل المضرج

- هذه زهرة البنفسج في خدك ... كم من زهرة تفوق البنفسج

واعتنى الشعراء باللازورد وكنه حجر به خطوط من ذهب، فيقول ابن المعتز في مباحص الفصاد قطعة:

- كأنما الدست إذ حواها ... وقد أعدت ليوم فصد

- أقلام تبر مخرقات ... وقد استمدت بلازورد⁽⁶⁷⁾

ويقول ابن رشيق في وصف القمر وشعاعه ذاكرًا حجر اللازورد المذهب بخيوط من ذهب:

- وجرى شعاع البدر فيه فانشئ ... كاللازورد المذهب الأثناء⁽⁶⁸⁾

ويتعدد ذكر اللازورد عند الشعراء، فنجد ابن الظافر ندما يصف السماء في ليلة صافية بدت نجومها كجواهر منتثرة في سماء لازوردية زرقاء، فقال:

- قد بدت النجوم على السماء ... تكامل صحوها في كل عين

- كسقف أزرق من لازورد ... بدت فيه مسامر من لجين⁽⁶⁹⁾

ويقول ابن الظافر عندما صعد سطح الجامع في مصر في آخر شهر رمضان مع جماعة، فلما غابت الشمس وفانت وتطرزت حداد الظلام بعلم هلاله يشبه الأفق كأنه لازورد:

- عشاء كأنما الأفق فيه ... لازورد مرصع بنضار

- قلت لما دنت لمغربها الشمس ... ولاح الهلال للنظار

ونرى الشاعر ابن المعتز⁽⁷⁰⁾ (247 / 296 هـ) يتغنى باللازورد قائلاً:

- ولازوردية أوفت بزرقتها ... بين الرياض على زرق اليواقيت

- كأنها فوق طاقات ضعفن بها ... أوائل النار في أطراف كبريت

فقوله لازوردية نسبة إلى اللازورد مغرب لاجورد الفارسية، وقوله في البيت الثاني (كأنها فوق طاقات) يدل على أنه أراد الخرم وهو البنفسج الأزرق؛ لأن ساق البنفسج لا يضعف عند حمل وريقتها، وهذا الوصف للخرم أشبه منه لكبر نوره ودقة ساقه، وهنا يرسم لوحة فنية لا مثيل لها حيث شبه البنفسج بالنار اشتعلت بمعدن الكبريت⁽⁷¹⁾.

ويصف ابن القوطية ت 367 هـ الخرم وهو السوسن الأزرق في مقطوعة بديعة، ويصور شكله ولونه مثل لازورد قائلاً:

- ومغرب اللون في ملاح طاووس ... فيروزجي ب صنع الله مغروس

- كأنما اختلست قطعاً غلاله ... من العمام أو فضل الحناديس

- كأنه كسقف ماله حبك ... أو لازورد أو أذنان الطووايس

وابن القوطية يعجبه لون الخرم (السوسن الأزرق)، فيصفه فيروزجي، ويعدد تشبيهاته فهو قطعة من الأفق الأزرق ماله حبك⁽⁷²⁾.

وفي بعض الأحيان يجمع الشاعر إلى وصف الحمام وصفاً حسياً خارجاً، شكله ولونه وغنائه وصفاً حسياً يندمج معه ويحقق بذلك روح المشاركة الوجدانية،

يقول الشاعر علي بن حصن:

- ما هجني إلا ابن ورقاء هاتف

- على فنن بين الجزيرة والنهر

- مفستق طوق لازورد ككل

- موشى الطلى أحوى القوادم والظهر

رسم الشاعر للحمام لوحة لفرخ حمام رسماً دقيقاً أبرز فيها ألوانه في براعة واقتدار، وقد استخدم الحمام رمزاً لحالته، واستطاع فيها أن يبدع منه لوحة تامة الخطوط والألوان والظلال، ما جاء في استخدامه لللازورد⁽⁷³⁾.

تغنّى العديد من الشعراء المعاصرين اللازورد لكونه لون وليس حجراً، ومنهم الشاعر محمود دويش⁽⁷⁴⁾ من الشعراء الذين ذكروا اللازورد كثيراً في قصائده، هذا يفسر بكل تأكيد جمال حجر اللازورد هذا، ما دفعه ليطر كلماته الرنانة فبدأ إحدى قصائده المسماة "أنتظرها" بالبيت التالي:

أنتظرها

بكأس الشراب المرصع باللازورد

كما قال أيضاً في إحدى قصائده:

أرى ما أريد من الحقل إنني أرى

جدائل قمح تمشطها الريح، أغمض عيني:

هذا السراب يؤدي إلى النهاوند

وهذا السكون يؤدي إلى اللازورد⁽⁷⁵⁾

فينظر الشاعر ويغمض عينه، فيرى السراب والسكون، السراب يؤدي إلى النهاوند، وهو مقام موسيقي له طابع رقيق عذب، يناسب الألحان الحزينة، وله طابع طربي فرح، والسكون يؤدي إلى اللازورد، وهو حجر كريم للزينة، لونه أزرق، وفي

قصيدة أخرى تسمى (هدنة مع المغول أمام غابة السنديان):

- كائنات من السنديان تطيل الوقوف على التل قد
- يصعد العشب من خبز ما نحوها إن تركنا المكان وقد
- يهبط اللازورد السماوي منها إلى الظل فوق الحصون
- من سيملاً فخارنا من بعدنا⁽⁷⁶⁾

وفي موضع آخر يقول:

- فضاء لازوردي عال وعريض ومغسول
- بماء الضوء وإن ظهرت غيمة خفيفة

وفي العصر الحديث أطلق الشاعر السعودي جاسم الصحيح قصيدة بعنوان (شهيق اللازورد) جاء فيها:

- تلد البنفسج فوق قارعة الفناء
- عمر البنفسج ساعة زرقاء
- فاقتربي نفثك سر زرقتها
- وتعبّر في شهيق اللازورد إلى أقاص الانتشاء⁽⁷⁷⁾

أما الشاعر الفلسطيني معين شلبية⁽⁷⁸⁾ فقد أطلق قصيدة بعنوان "هجرة اللازورد" جاء فيها:

- يا وطن الغوائل على مذبح المجزرة
- يتجلى حنظلة

يصرخ

يا سارق ألعابي.... قف !

يتحسس أعضائه

يرسم التاريخ

ويغرق في اللازورد⁽⁷⁹⁾

ونرى كذلك من الشعراء الذين اتخذوا اللازورد لكونه لونا أزرقا عدنان الصائغ في إحدى القصائد إلى الناقد يوسف نمر دياب، بعنوان تداعيات أمام باب القصيدة، يقول:

أيها المغبون

اشربوا نخب قلبي

حيث الشوارع مغسولة برذاذ الصباح ورائحة الناس والياسمين

حيث البلاد وتفتح في كل قلب

سما من اللازورد ونهر أمان ومرج قصائد⁽⁸⁰⁾

ولأهمية الأحجار نرى الشعراء العرب قديما وحديثا يذكرها الأحجار في تشبيهاتهم فهذا ذو الرمة يقول: (عشية مالي حيلة غير أنني بلقط الحصى والحظ في التراب مولع).

وقال تميم ابن مقبل: (ما أطيب العيش لو أن ألقى حجر تنبو الحوادث عنه وهو ملموم)، وقال المتنبي: (أصغرة أنا مالي لا تحركني هذا المدام ولا هذه الأغاريد، وقال عمر ابن الوراق: فلو أن ما بي بالحص قلق الحصى وبالريح لم يسمع لهن هبوب، وقال أبو نواس: صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها، لومها حجر مسته سراء، وغيرهم من شعراء الحداثة لم يتخلصوا من هذه التشبيهات على الرغم من تغير الأنساق الشعرية في القصيدة، وصولا إلى القصيدة النثرية، وظل الحجر معتمدا من قبل الشعراء كنسق شعري في التشبيه في شعرهم لمقارنة الموجودات بما يحويه من غموض وسيطرة على الحكمة التي تربط الأحجار بالأفكار، كونها رمزا متمركزة فيها.

ويصور خليل مطران الشمس عندما تتير كبد السماء تصويراً تعجز عنه قلم المصور في ذكره السماء اللازوردية الزرقاء فيقول:

- فهي في الأفق تارة مسحات ... من بهار وتارة نثر ورد

- وهي بين الغصون نسيج دقيق ... من نضار يشف عن لازورد⁽⁸¹⁾

ونجد الشاعر نزار قباني⁽⁸²⁾ (1923-1998م) يشبه الليلة باللازورد في عتاب ورومانسية يقول:

- من عتاب معاتبات

- كم أنت رومانسية التفكير، ساذجة التجارب

- تتصورين الحب صندوقاً مليئاً بالعجائب

- وحقول غارديننا

- وليلاً لازوردي الكواكب

هناك شعراء لديهم رؤية فلسفية في استتطاق الحجر، ومنهم الشاعر أمين جباد⁽⁸³⁾ الذي أطلق عليه شاعر (الحجر) لكثرة استخدامه مفردة الحجر بشكل ملفت للنظر، حيث يتكلم عن إشكالية الأحجار في نصوصه الشعرية، وقد يبين المضامين الفلسفية والإيحائية للحجر في نصه الشعري الذي يحمل عنوان (الحجر معنى) فيقول:

- الأحجار تعلم الإنسان الحكمة

- الأحجار تخلخل الومن الضائع

- الأحجار ضياء الروح

فيرى أن صمت الحجر بليغ ذو لغة ساحرة حين يستتطقه قوة شعرية يقترب بصياغتها من بلاغة الصمت فيجعل منه نصاً ويسمع ويقرأ أي أنها تدخله معها في فضاء التلقى والتأويل. صاغ الشاعر (أمين جباد) أفكاره الفلسفية حول الحجر من خلال نصوصه الشعرية فالبحت في ماهية الحجر يكمن في الرؤية الشعرية بطبيعة الأشياء، وأشكال الموجودات الممتدة على مساحة الكون، وهذه المهمة شكلت فضاءات ذاتية للحجر والإنسان، استلهما الشاعر (فالحجر هو الإنسان الذي يستعد

من لحظة الولادة والإنسان هو الحجر الذي يرتدي خلوده منذ أن وجد)، الشاعر حين يستكشف مكامن الجمال فيه، وما يمتلكه من خصائص مؤثرة في الجانب الروحي.

نلاحظ أن الشاعر يستخرج المعاني من الحجر، فتكون مفتحة للقصيدة حتى صار الحجر عنواناً لأكثر من نص شعري في مجموعته (أحجار الجسد الملونة) أحجار الجنون، للحجر معنى، أحجار مريم، أحجار الشاعر..... فقد اعتمد على فضاء الدلالة للحجر للقدرة الشعرية هي أشبه لأزميل الذي يوسع من دلالة الحجر، فالحجر رمزا لغويا مليئا بالدلالات الإيحائية، وهذا ما دفع الشاعر استخدامه في نصوص شعرية من خلال الاستعارات والتشبيهات الشعرية للأحجار الكريمة (الياقوت، الزمرد، اللازورد....) وهذا يذكرنا بالشاعر الروسي الشهير (بوشكين) حين كتب قصائد مخصصة للحجارة المفضلة لديه (كان متذوقا كبيرا للأحجار يعتقد أنها سوف تجلب له السعادة كالتماثيل)

وعندما نقرأ ديوان أميل جياذ نجد خجل من الحجر الجامد، كينونة حسية العين (فيروز في إشعاعها ياقوت في لمعانها فالصوت ياقوتي، والعشق لازوردي الزمان لؤلؤ) النهدان حجران يضيئان وغيرهما من الاستعارات، فقد ذكر اللازورد في رمزية العفة، فيقول عن اللازورد:

- عينيك الأسرتين اللازوردتين ... ملاك يتعطي بالعشق اللازوردي⁽⁸⁴⁾

ومن شعراء فلسطين أيضا الشاعر مروان محمد الخطيب هو مسكون بالشعر كما هو مسكون بفلسطين أرضا وشعبا وجهادا، استكمل سيرته المؤلفة من خمسة دواوين شعرية، بإصدار ديوان جديد بعنوان (شوق من لازورد).

يقول عن هذا الديوان لاشك أن الكلام على الشوق بالضرورة كلام على نفس بشرية مترعة من الرغاب المنسجمة مع وعيها وفكرها، وفي الوقت ذاته مع الأنواق الجبلية في مستوياتها الغريزية والعصري، ولعل الدخول في فلسفة الديوان، وتسميته

شوق من اللازورد يقودنا إلى قراءة عميقة وذات فحوى، بليغة فالشوق بمنتهاه المعنوي رغبة عارمة للقياد والعناق، وربما للذوبان، واللازورد حجر كريم رائع ومكتشف في الأرض منذ ستة آلاف عام وأكثر، وهو حجر يحمل أبعاداً دلالية بزرقته السماوية الفاقعة، وهو رمز للأمان والوفاء والصدقة، وبالتالي نرى فيه بعداً قدسيا يمزج ظلال الما وراء بتراب الأرض وطنينها والنوابض التي تدب عليها.

وهنا بيت القصيد باختيار هذا الاسم لهذا الديوان، كأنه يقول بالتلميح والمجاز، ما تصريحه: الحياة الآمنة على الأرض، والبعيدة عن نزاعات الغرائز والمذاهب والطوائف، الحياة المخضلة بالعدل والسلام والأمان. لا يمكن أن نبلغها بمعزل عن حكم السماء وعدل الله سيداً فوق الأرض، وفي علامات البشر وقوانينهم وتشريعاتهم الضابطة لمعاشهم ومصالحهم⁽⁸⁵⁾.

2- اللازورد في الشعر الفارسي

الألوان ومفاهيمها دائماً مختلطة بحياة الإنسان، ولها توجه خاص في الآداب المكتوبة والمنظومة، واستخدمت في التشبيهات والاستعارات والكنيات، ولكل لون تذكّار بجوهر أو معدن ذي قيمة أو مادة معطرة، والظواهر الطبيعية عادة لها ألوان ثابتة، وتستطيع أن يجعل مجموعة منها ضمن أحد الألوان على سبيل المثال أن الشعراء يشيرون بالكافور والتلج والفضة أو العاج إلى اللون الأبيض، وبالقطران والغراب والشعر إلى اللون الأسود، وبالعنبر والذهب، والبريق والنجس إلى اللون الأصفر، وبقم "نوع من النبات ملتصق بالأرض له أشواك ولونه أحمر"، والعقيق إلى اللون الأحمر، والفيروز: حجر كريم لونه أزرق سماوي مائل إلى الخضرة، واللازورد "حجر كريم" والنيل "نوع من النبات" يعصر، ومن ثم يتم تلوين الأشياء بعصيره إلى اللون الزرق، وبالزئبق "مادة تتشأ من تفاعل الأكسجين مع النحاس"، والنبات والعشاب إلى اللون الأخضر.

فنجد اهتمام العديد من الشعراء بالألوان في أشعارهم، ومن هذه الألوان اللون اللازورد الذي اهتم به شعراء الفارسية، ومنهم الفردوسي في الملحمة المعروفة بالشاهنامه، فقد اتخذ هذا اللون كناية عن العديد من الألوان، يمضي أحيانا بمعنى الأسود، ربما أن منشأ اللون الأزرق مربوط بمادة من العشب مثل النيل، وهو أكثر ظلمة ولكن دهخدا يرى أن النيل عشب يأتي من احتراق البخور، وهو أسود يستخدم لأجل دفع العين⁽⁸⁶⁾.

وعلى ذلك فإن الشعراء توجهوا إلى الألوان المختلفة للنيل، فقد أخذ تشابه لأجل السماء الزرقاء بالأسود والمظلم، أو الشبه بين تيرة وتار واللاجورد، وذلك الذي قلنا في شأن سياهي مثل الأسود النيلي⁽⁸⁷⁾، ولكن الفردوسي في أبيات متعددة يقول عن شب لاجورد (الليل المظلم)، وأن كلمة لاجورد مثل النيل، وهناك مواضع كثيرة في الشاهنامه ذكر اللاجورد بمعنى الأسود المظلم، وهذا السبب قد استخدم اللازورد قديما في مسحوق مثل التراب في الرسم، وأن تراب اللازورد أسود اللون⁽⁸⁸⁾.

استعمال اللازورد بمعنى الأسود

وهناك قرابة بين اللون النيلي ولاجورد مع اللون الأسود مطلقا، ودليل على هذا حينما استخدم الفردوسي اللازورد مجازاً بمعنى الأسود، المعتم، القاتم، الداكن، ويشيرون في ذلك تحت قصة سياوش ما ترجمته:

– أقسم قسما مغلظا ، بالنهار الساطع والليل الحالك⁽⁸⁹⁾

وفي موضع آخر يقول:

– غضب يوما ما وأقسم ، بالنهار الأبيض والليل المظلم⁽⁹⁰⁾

وحينما يتحدث الفردوسي عن قصة ملك الصين يقول:

– كان يهاجم رستم وعندما عاد ، صارت الأرض حمراء والجو قاتما⁽⁹¹⁾

وفي موضع آخر استخدم لاجورد بمعنى أسود كناية عن سوء الحظ، عندما يحكي عن حال الضحاك في البلاد، وكيف تحول حاله من عدم الراحة والنوم عندما علم بقصة أفريدون الذي سوف يظهر ويقضي على ملكه، فيقول:

- إنه لم يهدأ ولم ينم ولم يأكل ، وقد أضى اليوم المضيء أسود إليه⁽⁹²⁾

ونراه يستخدم اللازورد بمعنى الأسود كناية على أنه جالس في عزاء فيقول:

- كل من بحث معه أمر الحرب ، صار ثياب والدته أسوداً⁽⁹³⁾

وتحت ذكر قصة الملك فريدون يشير إلى اللازورد بمعنى الظلام فيقول:

- عندما ضرب الشمس صورة على السماء ، تفرق على الليل الأسود الأرغواني⁽⁹⁴⁾

ويصور اللازورد بمعنى الأسود فيقول:

- أقسم بالعدل الملك ، بالنهار الساطع والليل الأسود⁽⁹⁵⁾

وفي موضع آخر يذكر اللازورد كتابه عن الليل المعتم فيقول:

- صعد الغبار إلى الكوكب السابع ، وأظلمت الشمس لذلك الإنسان

- ومن التراب غربت الدنيا ، وباتت جميعها ليلاً معتماً⁽⁹⁶⁾

وفي موضع آخر من الشاهنامه تدور الأحداث عن قصة سياوش وسودابه يذكر اللازورد بمعنى مظلم فيقول:

-عندما قرأ تلك الرسالة، زادت العلة ، وصار العرش مظلماً أمام عينيه

- ومن الألم لم ير يوماً مبصراً ، صارت الشمس على سوداء

- وأطفأت حبات اللؤلؤ ، النجم المظلم والليل الدامس⁽⁹⁷⁾

ويرمز الفردوسي في قصة منيژه وبيژن إلى اللازورد كناية على الليل الدامس الحال ك فيقول:

- تجمع جيش من أهل توران ، وأضحى النهار المنير ليلاً حالاً⁽⁹⁸⁾

وله أيضاً ذكر اللازورد كناية عن اللون الأسود الذي ينقل فيه حزن المشهد فيقول:

- حتى باتت الشمس المشرقة ، ومالت في تلك النبع الأسود⁽⁹⁹⁾

واستخدم الفردوسي أحياناً بدائل متعددة لتمثيل تأثيرات مختلفة بألوان الواحد على سبيل المثال ظلام ساحات القتال والحزن الذي يلقي على الحقول، وجو الحقول الملوث بالحركة السريعة للخيول والقوات، ودرجات مختلفة لها نفس اللون في حرب كيوخسرو مع افرسياب، فيقول:

- من القذف والمنجنيق ومن الغبار ، صارت الأرض السوداء هواء أسوداً⁽¹⁰⁰⁾

استعمل هنا اللون النيلي واللازوردي بمعنى الظلام والسود، وله أيضاً:

- الأرض صارت صلبة والهواء قاتماً ، وصعد الغبار القاتم للسحاب⁽¹⁰¹⁾

وفي قصة نهاية أمر رستم، يقول:

- وجاء من كابل مفعماً بالحسرة والألم ، وقد صار النهار المضيء أسوداً عليه⁽¹⁰²⁾

وفي حكم الملك شابور الثاني، يقول:

- الآن عندما تشرق الشمس الذهبية ، تبدو مظلمة أمام ذلك المعسكر⁽¹⁰³⁾

وعندما يتحدث الفردوسي عن ساحة الحرب، وجيش توران يقول:

- وضع الرمح على وسطه ، وقام يمسك سرجه

- وكان يعبر على قلب جيش توران ، فسقط ذليلاً في قلب الساحة

- هكذا قال بأن هذا المزين بالديباج الأصفر ، صار الرداء من الغبار أسوداً⁽¹⁰⁴⁾

ويذكر الفردوسي اللازورد كناية عن غروب الشمس والظلام فيقول:

- أصبحت تلك المدينة المضيئة، مظلمة ، وغربت الشمس التي أشرقت⁽¹⁰⁵⁾

ويقول الفردوسي أيضا:

- عندما استنارت تلك الخيمة المعتمة ، اصفرت الدنيا بفعل الياقوت⁽¹⁰⁶⁾

وتحت قصة "هفت خوان اسفنديار" يقول:

- مثل الشمس من تلك الخيمة المعتمة ، أحدهما مطرف بالحرير الأصفر⁽¹⁰⁷⁾

وهنا استخدم "زرد" لبيان تالألا الشمس، وفي هذا البيت استعارة مكنية قابلة للتأمل، كأن الشمس في حوزة شخص يمنع الليل إنسان، واستخدم أحد لوازمها وهو القميص.

وله أيضا:

- أيضا رداءً أسوداً على الشعر ، وإزاراً أحمرًا وقناعاً أصفرًا⁽¹⁰⁸⁾

وتحت قصة كاموس كاشاني يذكر لازورد بمعنى الأسود، فيقول:

- كما أظلمت عين الرجل ، واختلط الأشقر بالسواد⁽¹⁰⁹⁾

وله أيضا ذكر اللازورد بمعنى الليل الدامس، فيقول:

- وبعد ذلك تحدث مقسما ، بالنهار الساطع والليل الدامس⁽¹¹⁰⁾

وفي أبيات متعددة يذكر (شب لاجورد) بمعنى الليل المظلم، فيقول:

- عندما غابت عن الدنيا الشمس الذهبية ، حل الليل المظلم⁽¹¹¹⁾

وفي موضع آخر يقول:

- الليل المظلم في العالم أجمع ، من تلك الشمعة صار كالياقوت الأصفر⁽¹¹²⁾

وتحت حرب الملك أردشير، يقول:

- وظل أصفر على هذا الحال حتى الصباح ، فارتفع ستار الليل المظلم⁽¹¹³⁾

وله أيضا:

- عندما جاء الجيش محتشدا ، صارت الأرض سوداء والهواء قائما⁽¹¹⁴⁾

وفي موضع آخر يقول:

- من السيف والرمح والطبل والغبار ، بدت الأرض سوداء والسماء داكنة⁽¹¹⁵⁾

ونجد من الشعراء من تأثر بأسلوب الفردوسي في استخدام اللازورد بمعنى الأسود هو الشاعر خاقاني الشرواني، فيقول في مرثية خواجه أبو القاسم ما ترجمته:

- نفذ أمري من يد الشفيع ، وعبرت آلامي من السماء القائمة⁽¹¹⁶⁾

ويرى كذلك نظامي كنجوى اللازورد بمعنى الأسود القائم فيقول:

- غفلت الشمس هذه المواضع ، وغفل السواد عن هذا المكان⁽¹¹⁷⁾

وعندما ذكر العرب أن كلمة لازورد التي تعني العوهق وهو الغراب أو الطائر الأسود، نرى الفردوسي يشير إلى اللازورد بنفس الشكل في قصة بهرام جور مع بارزين وأخواته، فيقول:

- ومن ثم كان هناك طائر أسود ، ارتفع ذلك الطائر الشؤم أمام عين الملك

- ذو مخليين سوداوين ومنقار أصفر ، لأن الأصفر أجمع من الأسود⁽¹¹⁸⁾

وفي موضع آخر يقول:

- عندما يصيب الخمر في الكأس العتيق ، فالأحمر يهاجم ظلام الليل⁽¹¹⁹⁾

3- استخداماته كحجر

ونجد الفردوسي يذكر اللازورد لكونه حجر في الشاهنامه، فمثلا في قصة منيژه وبيژن يقول:

- وقد انفصل عن تاجه ثلاث حبات لازورد ، فملأت الجو يازنك⁽¹²⁰⁾

وله أيضا:

- كان بكنزه كأس زبرجدي ، كذا خمس وسبعون من الدر الغير مصقول

- وقد بدا كأس آخر من اللازورد ، موضع به ستون ياقوتة⁽¹²¹⁾

وبما أن النقاشين والمذهبيين استعملوا اللازورد في أكثر نقوشهم فيقول الخاقاني متحدثا عن الحجر أيضا:

- نقش الحسرة على أحجار قبر عدوه ، ثم حملتها السماء الزرقاء وتحطم الحجر

- ستبقى واقعة نقش الحجر على الصدور ، ونهض اللازورد من القلب لأجل نقش الحجر⁽¹²²⁾

وفي بعض الأحيان يتأثر بالأحجار الكريمة ويحملها في مكان الألوان علامة على عرش السلطان الأحمر والأزرق والفيروزي، فيقول تحت قصة سياوش وقتل كيالوس:

- نسجوا له الديباج الأصفر ، المزين بالياقوت والفيروز واللازورد⁽¹²³⁾

4- استخدام اللازورد بمعنى الأزرق

وقد استخدم الفردوسي اللازورد بمعنى الأزرق إشارة إلى لون السماء فيقول في قصة خسرو وشيرين:

- صار الفرسان بلا خوف يوم الحرب ، على تلك القبة الزرقاء⁽¹²⁴⁾

فكلمة " گنبد لاجورد " كناية عن السماء الزرقاء، فيقول تحت قصة الضحاك:

- أنت قلت على القبة الزرقاء ، بسطت الشمس كالياقوت الأصفر⁽¹²⁵⁾
- وفي موضع آخر يذكر اللازورد باللون الأزرق حيث يذكر السماء " كنب لاجورد ":
- عن عظمة هذه السماء الزرقاء ، قل لي ولا تكتم عني⁽¹²⁶⁾
- ونرى منو جهري الدامغاني يذكره بلونه الأزرق الجميل، فيقول عن اللازورد:
- قد غسل وجه من ماء السماء الزرقاء ،
- قد أغلقت اليد باب قبره ووضعت المسك على أرضه⁽¹²⁷⁾
- وفي موضع آخر يتحدث منو جهر عن اللازورد بلونه الأزرق عندما يتحدث عن النجوم يصف السماء أنها في بئر أزرق والجوزاء معلق في الدلو⁽¹²⁸⁾، فيقول:
- السماء زرقاء والدلو معلق بها ، الأثران (الشمس والقمر) ونجومها بعيدة مثله⁽¹²⁹⁾
- وهذا البيت يشير إلى علاقة الشراكة والنسب التي ذكرت من قبل حجر اللازورد مع كوكبي الزهرة والقمر.

5- استخدامات اللازورد دلالة على الخوف

- ويستخدم اللازورد أيضا كدلالة عن الخوف، فيقول الفردوسي تحت سلوك مستحسن لبهرام تحت حكم الملك هرمز الرابع:
- اقترب ذلك الرجلان من بهرام ، الألسنة مقيدة والوجه مرتعداً⁽¹³⁰⁾
- وذكر اللازورد هنا كناية عن شدة الخوف.
- وفي موضع آخر تحت وصايا رستم لأخيه تحت حكم الملك يزدجر:
- كانت تسيل الدماء من جسد الرجل المصاب ، الشفاه منتفخة والوجنات زرقاء
- عندما وصل مقترباً من القيصر ، قطع الطريق لبحث حاله

- أتى نحو القيصر ورأسه مليء بالتراب ، والوجنتان صفراويتان والشفاه زرقاء⁽¹³¹⁾
وله أيضا:

- صار قلبي مملوء من الدم وجهي أصفر ، وفمي جاف والشفاه زرقاء⁽¹³²⁾
ويقول:

- عظماء إيران مفعمين بالحزن والألم ، وقد صارت الوجوه صفراء والشفاه زرقاء⁽¹³³⁾
وفي موضع آخر يقول:

- العينان مظلمتان والوجنتان صفراويتان ، الجسد متعبا مصابا والشفاه زرقاء⁽¹³⁴⁾
وعندما يتحدث الفردوسي عن تجارب قيصر عند إرسال مبعوث كيخسرو
يشير إلى اللازورد كناية عن الخوف، فيقول:

- جلسوا معه بصحبة ذلك الألم والحسرة ، وقد صارت الوجنتان صفراويتان والشفاه زرقاء⁽¹³⁵⁾
استخدم اللازورد دلالة على اللون الأحمر والأصفر مجازا، فيقول الفردوسي
في قصة سياوش:

- عندما دخل الغباريين الفرسان ، فمن شدته صارت الأرض صفراء⁽¹³⁶⁾
وفي موضع آخر يقول:

- قد تعلق به أربعة رجال ، الوجوه من التعب صارت صفراء⁽¹³⁷⁾
وله أيضا:

- كتب الرسالة بالحسرة والألم ، عينان مليء بالدماء ووجه أصفر⁽¹³⁸⁾
وفي قصة بهرام جور يقول:

- وأصبح حاملاً قلباً مليئاً بالحزن والأسى ، عينان مليء بالدموع ووجه مصفر
- عندما سمع بفكر بهرام ، صار قلبه مفعما بالألم والوجه أصفر⁽¹³⁹⁾

ونجده أيضا في قصة بهرام الخامس يقول:

- تكون العين مظلمة والوجه مصفرا ، قد أضى بجسد ضعيف وشفاه مصفرة⁽¹⁴⁰⁾

ويشير الفردوسي كذلك إلى لاجورد كناية عن اللون الأحمر وذلك في قصة "كيخسرو" فيقول:

- عندما استبد الألم بكيخسرو ، سالت الدماء على الوجنة الحمراء⁽¹⁴¹⁾

وفي موضع آخر يقول:

- وصار الجسد مضطرباً والوجه أصفر ، الكبد محترق والشفاه منتفخة

- وفي اليوم التالي عندما بدت السماء صفراء ، ظهر من التل معدن الياقوت الأصفر⁽¹⁴²⁾

إن محاولة الفردوسي لوضع مثل هذه المشاهد في تعدد استخدامات اللازورد بألوان عديدة، أو عن طريق الكناية، فهي مشاهد فعالة في تحقيق القارىء عن الحرب، أو الصور المليئة بالشجاعة، إلى جانب توضيح أحد معالم الملحمة القومية الإيرانية، كذلك الإشارة إلى عرش السلطان بأنواع من الحجارة، ولونها الأحمر والأزرق وغيره.

وهناك من الشعراء من تأثر با لاجورد في أشعارهم لكونه بلون السماء الزرقاء كالشاعر "الأنورى الأبيوردى" شاعر القرن السادس في قصيدة يصف بغداد ويمح ملك الأمراء قطب الدين مورد شاه، يشبه الشاعر عنقود الثريا الذي في السماء في منتصف الليل بسبعة لآلى التي استقرت في قدح لاجورد، ويشير إلى أن السماء ترسم في كل الأوقات ألف رسم مثل "مانى" الرسام فيقول:

- إن عنقود الثريا في نصف الليل ، كأنه سبعة لآلى استقرت في قدح أزرق

- كأن الفلك صار مثل "مانى"⁽¹⁴³⁾ الرسام ، يرسم كل زمان مائة صورة⁽¹⁴⁴⁾

وقد أنشد معزى سمرقندى من شعراء القرن السادس الهجرى في قصيدة يمدح فيها أبوشجاع حبشى بن التونتاق، حيث يصف الربيع ونهاية الخريف، وشبه الخريف

بالصائع الذي هيا الذهب والفضة في تصاويره الماهرة، وجعل الربيع مثل المهندس الذي جعل لون الأزرق على الأخضر فيقول:

- في هذه الصحيفة حملوا مذهبين الخريف المهرة ، الذهب والفضة في العمل

- الآن جعل مهندسوا الربيع على تلك الصحيفة ، خط من الأزرق على الأخضر⁽¹⁴⁵⁾

وأورد ظهير الدين فاريابي في مدح أتابك أبو بكر أبيات يشير فيها أن السماء في الليل مثل اللوح الأزرق يقال أن الهلال الذهبي اللون رسم بالقلم مثل (النون) واضحاً فيقول:

- واضح من زاوية السماء ، فشكل الهلال مثل صولجان الملك

- رأيت الذهب مذاب على هذا اللوح الأزرق ، كأنه نون منقوش بالقلم⁽¹⁴⁶⁾

لم يتوقف استخدام الشعراء المعاصرين اللازورد لكونه حجر يدل على اللون الأسود، أو اللون الأزرق الدال على السماء، ولكن نجد الشاعر "سهراب سپهرى" يستخدم اللازورد في نوع من الفلسفات التي أشار إليها في بعض أعماله بالفلسفيات اللازوردية أي فلسفة غير مفاهيمه ومتخيلة مسبقاً، من خلال قصيدة "از آب های به بعدی" من المياه فصاعداً، وفيها يرمز إلى حدود غير محددة، وإذا نظرنا إلى بعض التعبيرات المستخدمة فيها نجد أنه بالإضافة إلى العقيدة البوذية، فإن صورة هذه القصيدة تكون في وضع حيث يتم تفسير الطالب فلسفياً بعقل ما قبل المفاهيم، والمفاهيم حال للعام من حولنا، عندما يتعلق الأمر بالمعرفة، فنحن نأخذ في الاعتبار وفقاً لتقسيم علماء نظرية المعرفة، تتكون المعرفة من فرعين المعرفة الافتراضية، ومعرفة المهارات، فعندما نقول أن قمة "داموند" أعلى قمة في إيران، فإن هذه الأقوال تنتمي إلى وعى وأقوام بصيغتها في شكل أعرف ذلك..... أي أعرف ذلك "داموند" هي أعلى قمة في إيران، ومثلاً أعرف أن "سقراط" كان مدرساً لأفلاطون، ويسمى هذا النوع المعرفة الافتراضية، أما معرفة المهارات فهي معرفة مهارات حقيقة مثل

كيفية القيادة، أو السباحة، وهي مهارات تمارس من خلال ممارسات مستمرة في الواقع، وتشمل المعرفة الأفتتاحية ما يتم تناوله من فروع العلوم المختلفة، التجريبية، وغير التجريبية على حد سواء، وصياغتها في مقترحات مختلفة، إذا قلت أن الماء يغلى عند درجتى، يجب أولاً أن أفهم مفهوم الماء والدرجات، وما إلى ذلك، ويتحدث "سپهرى" عن المعرفة في هذه القصيدة، ولكنه يعنى المعرفة التي ليست من النوع الإفتراضي، ولا بمهارة المعرفة، ولكن لمعرفة ما قبل المفاهيمية أي نوع من اللقاء المسبق وغير المتفق عليه، وليس الإدراك الحسى من الكون فيقول "سهراب سپهرى" ⁽¹⁴⁷⁾ عن الفلسفات اللازوردية ما ترجمته:

- يوم كانت المعرفة تعيش على حافة الماء

كان الإنسان فرحاً بالفلسفات اللازوردية

يرتجف في كسل لطيف لمرتفع ما ⁽¹⁴⁸⁾

يفكر في جهة الطيور

نبضاته تخفق مع نبضات الشجرة

هزم شروط الشقائق

في عمق كلامه يتخيظ مفهوم الكلمة الفظة

ومن الشعراء من استخدم اللاجورد في وصف المدن مثل الشاعر شفيع كدكني ⁽¹⁴⁹⁾ عندما يتحدث عن الأفق في مدينتي نشابور وهرات فيقول ما ترجمته:

صبح نشابور وهرات هو الأفق الأزرق

يجلب لي الجمال من فرغانه

حتى يحصد إلى سمرقند مثل السكر ⁽¹⁵⁰⁾

وهناك بعض الشعراء تحدث عن لاجورد في أشعاره على كونه يرمز للون

الأسود فيقول الشاعر أحمد شاملو⁽¹⁵¹⁾ في قصيدة له تسمى (پر کدام جنازه زار
ميزند) من هو الجسم الذي من يتألم؟، فيقول ما ترجمته:

ما الذي يفعله هذا المادح على الأوراق السوداء والأسماء والرياح ؟

ما الذي يفعله مطرب المقبرة في الضواحي ؟

تحت البوابة السرية ؟

امضي ودع الشعب ينهض

على أي جسم يتألم⁽¹⁵²⁾

وكذلك تناول الشاعر فريدون مشيري⁽¹⁵³⁾ اللاجورد بمعنى الأسود ففي إحدى

قصائده يقول ما ترجمته:

الليالي السوداء⁽¹⁵⁴⁾

على السحب المحترقة

ملازمة للآلام

النجوم صامتة متألمة

ضوء القمر يمضي عبر الفلك

وفي موضع آخر أشار إلى اللاجورد كناية عن السماء الزرقاء أو اللون الأزرق

فيقول في قصيدة له تسمى (گلبنانگ) الأصوات الضوضاء:

في زلال أزرق في السحر (الفجر)

قبل ذلك استيقظ من النوم

الدجاج أو السمك

أنا في شرفة الإيوان منزله

ابقى ظمأنا متعباً⁽¹⁵⁵⁾

ومن الشعراء المعاصرين الذين ذكروا اللاجورد في قصائدهم الشاعر
نادر نادرپور⁽¹⁵⁶⁾، ولكنه أوردته كناية على اللون الأزرق وكذلك الدخان فيقول في
قصيدة له بعنوان "طلوع از مغرب" أي الشروق من الغرب:

سقف من التاريخ السماوي

الفانوس الذي يتذكره في أحلامي

تحت مصباح الغربة

دائماً يضيء

البرق هو خيالك

أحياناً⁽¹⁵⁷⁾

وفي قصيدة أخرى له بعنوان "چراغ دور" أي الضوء البعيد يقول عن اللاجورد
ما ترجمته:

في كأس السماء الزرقاء

عندما ذابت ذرات الثلج الصغيرة

أنا⁽¹⁵⁸⁾

مع شفاه العطش

أردت التربة

التوبة وأمتنع عنه

وفي قصيدة أخرى بعنوان (عنكبوت وانديشه) أي العنكبوت والفكر يقول:

رأيت شعاعاً أزرقاً وقت السحر

رأيت على الحجرة عنكبوت ملوث

ومن السماء

معلقة في سلسلة

والسلسلة

جاءت تجاه الأرض

بصعوبة⁽¹⁵⁹⁾

ويقول في قصيدة بعنوان (خون وخاكستر) أي الدم والرماد ما ترجمته:

بحر الزلال الأزرق الصافي

ليست المرأة وحيدة

موجات أمواجها

ليست مهد طفولتي

يسطع قمر على هذا الساحل (الحافة)⁽¹⁶⁰⁾

ويقول في قصيدة بعنوان (ديوانه) أي المجنون:

في أعماق الفلك الأزرق

صوت الأجنحة يرفرف

سمعت من السماء

نسيم لطيف مملوء من الحركة

داعب الأجساد والأرواح⁽¹⁶¹⁾

وفي قصيدة أخرى بعنوان (نقاب ونماز) أي النقاب والصلاة يقول:

حيث كانت الشمس تشرق بضوء أزرق

كانت أوراق وسيقان الزهور تمطر

لجأت اختفيت

في تلك الديار الضبابي

وفجأة نظر إلى القمر الفضي⁽¹⁶²⁾

فمنذ أن خلق الكون، وبدء الحياة والوجود كانت الألوان كما تميزت الكائنات في الدنيا بماهيتها، وبشكلها وحجمها تميزت أيضا بلونها، وهكذا اتسم التراب بالحمرة، والسماء بالزرقة، والحقول بالخضرة، وعاشت الألوان مع الإنسان أسماء وصفات، وسلوكا في الحياة.

ومن هذا القبيل إطلاق اسم الشاطئ اللازوردي على الساحل الجميل في جميل فرنسا، ويقال أن نهر النيل سمي بذلك لأن مياهه قريبة من لون الكحل، أو صبغة النيل وهي الزرقاء القاتمة، ومن هذا المنطلق نجد الشاعر عباسي معروف⁽¹⁶³⁾ يتحدث عن الماء الأزرق الجميل، ويطلق عليه لفظ لاجورد، فيقول ما ترجمته في قصيدة تسمى "بوي أبي لاجورد":

أحصيت بأصابعك الألوان⁽¹⁶⁴⁾

فجاءت إحداها زيادة

هل يمكنني تقبيل هذه الأصبع

مرة أخرى وأخذ الوردية

أرغب بصدق

فإن جيوبها مملوءة بالألوان

فإن استيقظت قبل مني فقبل

أما لو أن استيقظت أسرع

أموت على صدرك

منتظر نفس القبلة

الخاتمة

نخلص من هذا البحث إلى أهمية حجر اللازورد، فمنذ خلق الكون، وبدء الحياة، كانت الألوان، وكما تميزت الكائنات في الدنيا بماهيتها وشكلها وحجمها، تميزت أيضاً بلونها، وهكذا اتسم التراب بالحمرة، والسماء بالزرقة، والحقول بالخضرة، وعاشت الألوان مع الإنسان.

ومن هذا القبيل إطلاق اسم الشاطئ اللازوردي على الساحل الجميل في جنوب فرنسا، واللازورد لون بين الخضرة والزرقة، لنوع من الأحجار الكريمة تدل عليه في الأصل الكلمة الفارسية "لاجورد".

تناولت في هذا البحث اتحاد كل من العرب والفرس في استخدام اللازورد، دلالة على اللون الأسود، فعرف عند العرب بـ"العوهق"، وهو اللون الأسود الفاحم، أو أنه طائر أسود الريش، ووافق الفرس هذا من استخدامه بمعنى اللون الأسود في أشعارهم، وقد فضل خبراء العرب الكلمة الفارسية "لاجورد" التي عربت بعد ذلك إلى اللازورد.

- فقد استخدم الشاعر الفارسي "الفردوسي" اللازورد مراراً في الشاهنامة بدائل متعددة لللاجورد؛ لتمثيل تأثيرات مختلفة بلون واحد على سبيل المثال:

ظلام ساحات القتال والحزن الذي يخيم على الحقول، وجو الحقل الملوث بالحركة السريعة للخيول والقوات.

إلى جانب استخدامه بشكل أوسع للدلالة على الظلام، كنقل حزن المشهد؛ حتى ندرك الأيام المظلمة الطويلة.

- احتل اللازورد العديد من القصائد الفارسية والعربية، للدلالة على زرقة السماء وجمالها وصفائها.

- كما أوضحت في الدراسة أن أول طريق دولي تمكن العلماء من اثباته، هو الطريق الذي يصل بين منطقتي "سارى سانغ" و"بدخشان"، وهو طريق اللازورد عندما اكتشفه الصينيون، حينما وصلوا أفغانستان بحثاً عن الخيول الجيدة، اكتشفوا اللازورد، وسموا الطريق الذي سلكوه طريق اللازورد.

وترجع أهميته لكونه طريق عبور بين آسيا وأوروبا الذي يصل تاريخه إلى أكثر من ألفي عام، حيث كان أحد أهم فروع طريق الحرير، وكانت الأحجار الكريمة الثمينة تصدر من هذا الطريق إلى أوروبا والبلقان ودول البحر المتوسط، ومن ضمنها لازورد مدينة "بدخشان" لهذا سمي طريق اللازورد.

- وألقيت الضوء على أهمية هذا الطريق حيث كان بديلاً مهماً لأفغانستان لعدة أسباب منها أنه أقصر وأرخص طريق أمنياً لأتصال أفغانستان بأوروبا.

- كما تناولت في البحث أهمية اللازورد في الطب والعلاج إلى جانب أنه لون المحبين، لكونه لون الحب الحقيقي، وليس اللون الأحمر، لأنه لون لا يهمل العاطفة مطلقاً، ولديه القدرة على التعبير عن النفس بشكل واضح، لكونه لون قادر على الوصول للحقيقة.

وبالله التوفيق

الحواشي

- (1) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص360، بيروت، 1388هـ - 1968م.
- (2) ابوالفداء عماد الدين إسماعيل، تقويم البلدان، ص475، باريس، 1840م.
- (3) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص306، بيروت، 1998م.
- (4) ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، ص321، لندن 1302هـ.ش.
- (5) الاصطخرى، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبدالعال، ص155، القاهرة، 1302.
- (6) غلامحسين مصاحب، دائرة المعارف فارسي، ج1، ص395، تهران، 1381هـ.ش.
- (7) دهخدا، لغت نامه، ج3، ص3843، تهران، 1344 هـ.ش.
- (8) پوهاند عزيز احمد پنجشهرى، كرونولوژى وقايع وحوادث تاريخ كابل، ص25.
- (9) غلامحسين مصاحب، دائرة المعارف، ج1، ص395.
- (10) حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسي در آسيای ميانه، ص180.
- (11) غلامحسين مصاحب، دائرة المعارف، ج1، ص396.
- (12) ميرزا سنگ محمد بدخشي، تاريخ بدخشان، المقدمة، ص27، پيشاور، 1988م.
- (13) ابو العينين فهمي محمد، افغانستان بين الأمس واليوم، ص183.
- (14) مجهول المؤلف، حدود العالم من الشرق إلى الغرب، به كوشش منوچهر ستوده، ص105، تهران، 1304هـ.ش - 1362 هـ.ش.
- (15) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص306.
- (16) دهخدا، لغتنامه، ج3، ص3843، تهران هـ.ش.
- (17) الهام مفتاح، جغرافيايي تاريخ بلخ وجيخون ومضلعات بلخ، ص300.
- (18) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص360.
- (19) محمد بن المنعم الحميري، الروض المعطار في خير الأقطار، ط1، ص101، القاهرة، 1980م.
- (20) خليل الله خليلي، ابن بطوطة في أفغانستان، ص26، بغداد، 1971م.
- (21) ابوالعينين فهمي، افغانستان بين الأمس واليوم، ص386.
- (22) ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج1، ص423، تحقيق على المنتصر الكتاني، بيروت، 1405هـ - 1985م.
- (23) محسن عقيل، موسوعة الأحجار الكريمة المصورة، ص533-534.
- (24) www.gemstones.atcomlazuli.stons.html
- (25) خليل الله خليلي، ابن بطوطة في أفغانستان، ص27.
- (26) دينا احمد فؤاد، الجواهر والعطور والأحجار الكريمة، ج1، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3664، 2012م.
- (27) مسعود رضائيان عطار، خواص سحري ودرمائي سنگها، ص91.
- (28) مروان عبدالنعميم، الأحجار الكريمة، ص91، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007م.

- (29) ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية، ج2، ص91.
- (30) شهاب الدين أحمد التيفاشي، أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، تحقيق وتعليق عليه محمد يوسف حسن، محمود بسيوني خفاجي، الباب السابع عشر، ص107، الهيئة المصرية للكتاب، 1977م.
- (31) البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، ص195، عالم الكتب، بيروت د.ت.
- (32) حجر اللازورد عند آل البيت
- www.gemstones.arcom lazuli:stone. Html
- (33) ذكر في مرجع آخر أن قوة صلابته 5/5 درجة انظر مسعود رضائيان، عطار خواص سحري ودرماني سنگها، ص91، چاپ اول، 1377ه.ش.
- (34) المرجع السابق، ص92.
- (35) الامام الشيخ غرس الدين خليل بن شاهين، الإشارات في علم العبارات، ص547، تحقيق سيد كسروي حسن الظاهر (متوفى 873ه)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- (36) محمد عقيل، موسوعة الأحجار الكريمة المصورة، التخت، النقوش، الخواص، ص538، دار المحبة البيضاء، 2007م.
- (37) محمد مؤمن حسيني، تحفه حكيم مؤمن، ص750، چاپخانه مروی، بدون تاريخ.
- (38) دينا أحمد، الجواهر والعطور والزهور والأحجار الكريمة، ج1.
- (39) البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، ص195.
- (40) رحلة بن بطوطة المسماء، تحفه النظار في غرائب الأمصار، شرحه طلال حرب، ص394.
- (41) دينا أحمد، الجواهر والعطور والزهور والأحجار الكريمة، ج1.
- (42) شهاب الدين أحمد التيفاشي، أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، الباب السابع عشر، ص10.
- (43) آشنای با سنگ لاجورد .
- www.hamshahri on line.ir/news.
- (44) دينا أحمد، الجواهر والعطور والزهور والأحجار الكريمة، ج1.
- (45) ميرزا سنگ محمد بدخشي، تاريخ بدخشان، المقدمة، ص13.
- (46) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص306.
- (47) مروان عبدالنعميم، الأحجار الكريمة، ص93، دار الثقافة والتوزيع، 2007م.
- (48) شهاب الدين أحمد التيفاشي، أزهار الأفكار في جواهر الأحجار، ص107.
- (49) شهاب الدين أحمد التيفاشي، الدليل المرئي للأحجار الكريمة، ص69.
- (50) آشنای با سنگ لاجورد .
- www.hamshahri on line.ir/news.
- (51) مسابح اللازورد - اللابيس لازوليه
- www.alsoalods.org\plus\view topic php?
- (52) محسن عقل، موسوعة الأحجار الكريمة المصورة، ص537-539.
- (53) داود بن عمر الأنطاكي (متوفى 1008ه) تذكرة داود الأنطاكي المسمى، تذكرة أولى الألباب والجامع للعجيب والعجاب، حققه أحمد شمس الدين، ج1، ص549، بيروت، 1971م.

- (54) الأحمدي، سامي سعيد، التجارة، موسوعة الموصل الحضارية، ج1، ص194، 1991م.
- (55) حازم حسين يوسف، الملك الأشوري سلمنصر الثالث، رسالة ماجستير، ص66، كلية الآداب، جامعة الموصل، 2002م.
- (56) د. أزهار هاشم شيث، نماذج واستخدامات الأحجار الكريمة عند الآشوريين، المجلد 13، مركز دراسات الموصل مجلة التربية والتعليم، العدد 1، 2006م.
- (57) انظر طريق اللازورد وأهميته لأفغانستان، مركز الدراسات الإستراتيجية والأقليمية، 15 ديسمبر 2018م.
- (58) إبراهيم بن عبدالله الخلاط، كان ماهراً في عدة فنون، وينسب إليه إتقان الطب، كان الناس يترددون إليه، ولا يخرج من منزله إلا نادراً، ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الموسوعة الشاملة.
- (59) محمد عبد الله محمد، اللازورد الوقود الجديد للحرب، مجلة الوسيط العدد 2040، 2016 م.
- (60) أبو الريحان البيروني الجواهر في معرفة الجواهر ص 2004، إعلام الأمجاد بأصول الجمار للشيوخ عبد الرؤف المناوي، نخب الذخائر في أحوال الجواهر، محمد بن إبراهيم بن الكفاي، دار الكتب العلمية 1971 م.
- (61) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ص35، دار الكتب 2000 م، تحقيق عبد الحميد هندوي.
- (62) أبو منصور الثعالبي ت 429 هـ أحسن ما سمعت وضع حواشيه خليل عمران المنصور، الباب التاسع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.
- (63) ابن الظاهر الأزدي ت 613 هـ بدائع البدانة، تحقيق محمد زغلول سلام، ومصطفى الصاوي، ص 166، دار المعارف.
- (64) ابن الظاهر الأزدي، المرجع السابق.
- (65) ابن الواواء الدمشقي الديوان ص 150، تحقيق سامي الدهان، دار صادر، الطبعة الثانية، 1993م.
- (66) ابن الظاهر كتاب غرائب التنبهات في عجائب التشبيهات، الموسوعة الشاملة.
- (67) ابن الظاهر كتاب غرائب التنبهات على عجائب التشبيهات، موقع الوراق
- www.alwarraq.com
- (68) ابن الظاهر كتاب غرائب التنبهات في عجائب التشبيهات، الموسوعة الشاملة.
- (69) ابن الظاهر الأزدي، بدائع البدانة، ص140.
- (70) عبد الله بن المعتز المتوكل، ولد في بغداد حين بلغ الخامسة من عمره، ولي أبوه المعتز أمر الخلافة، شهد المعتز اضطراب الحكام العباسيين، البغدادي 436 هـ، تاريخ بغداد ج1 ص95، دار الفكر بيروت د.ت.
- (71) ابن المعتز الديوان كح مجيد طراد، ج 2 ص 82، دار الكتاب العربي بيروت 1995م.
- (72) طاهر سيد غالب منصور، الروضات في الشعر الأندلسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، دمشق سوريا 2007 م.
- (73) عبد الرحيم حمدان حمدان، الحمام في الشعر الأندلسي ديوان العرب 2013 م.
- (74) شاعر المقاومة الفلسطينية وأحد أهم الشعراء الفلسطينيين المعاصرين ارتبط اسمه بشعر الثورة والوطن، ساهم في تطور الشعر العربي الحديث، وإدخال الرمزية فيه.
- (75) جمال بدران، محمود درويش شاعر الصمود والمقاومة ص 100، الدار المصرية اللبنانية ط 1 القاهرة 1999م.
- (76) عمر أحمد الريحان، الأثر التوراني في شعر محمود درويش ص 145، 2008 م .
- في هذه الأبيات يستحضر درويش عادة الصعود إلى الجبال لعبادة الرب، ولكن هنا ليس للخروج من اليأس، وطلب

الخلاص، وإنما لإثبات أن العدو لن يتغير، مهما عمل له، حتى ولو اتبع طريقة العدو نفسه، فمن سيغير العدو في نفس الإنسان الفلسطيني؟ ومن سيغير العدو حتى لو عرف العدو نفسه! إن الفلسطيني يتبعه، في سلمه، وفي طقوس عبادته، ويوضح هنا حالة الظل السماوي اللازوردي الذي سوف يهبط على الحصون.

(77) Diwan alarab.spip/php?artical.

(78) معين شلبية، ولد في قرية المغار الجبلية التي تطل على بحيرة طبرية، موسوعة شعراء فلسطين.
www.arabiaz.com

(79) معين شلبية، هجرة اللازورد، دنيا الرأي، 2006م.
(80) عدنان الصائغ، كتاب الأعمال الشعرية، ص542، لبنان، 2004م.
(81) سليم إبراهيم، جواهر الأدب من خزائن العرب، يشتمل على مقطعات أدبية من أنفس الكتب العربية لمشاهير العلماء والكتاب، ج5، ص256، دار الكتب العلمية، 1971م.
(82) دبلوماسي وشاعر سوري من أسرة دمشقية عريقة، إذ يعتبر جده أبو الخليل القباني، رائد المسرح العربي، درس الحقوق في الجامعة السورية، أصدر عدة دواوين، عبدالغنى حسنى، حادثة التواصل الرؤية الشعرية عند نزار قباني (دراسة في الإيقاع واللغة الشعرية)، ص363، دار الكتب العلمية، 1971م.
(83) شاعر وأديب وكاتب إعلامي، شارك في أغلب المهرجانات الشعرية داخل العراق، عضو ومؤسس منتدى الشباب في العراق، عمل رئيس تحرير، له عدة مجاميع قيد الطبع، أمين جيا، ديوان إن نسيت فنكروني، دار الأمل، سوريا.
(84) www.azzam.com

(85) وكالة القدس للأنباء، العدد 114633، 2017 م.
(86) دهخدا، لغتنامه، انظر نيل.
(87) حسين بيات، نسبیت زبانی ودرک رنگ آسمان در شعر فارسی، فصلنامه علمی، پژوهش نقد ادبی، شماره 3، زمستان 1394 ه.ش.
(88) سيد محمد حسين عقيلي، مخزن الأدوية، تصحيح محمد رضا اردكاني، دانشگاه علوم پزشکی، تهران.
(89) فردوسی، شاهنامه، تحقيق محمد علي فروغی، ص246، چاپ هفتم، تهران 1372 ه.ش.
یکی سخت سوکند شاهانه خورد بروز سپید و شب لاجورد
(90) فردوسی، مرجع سابق.
برآشفت يك روز وسوكند خورد بروز سپید و شب لاجورد
(91) فردوسی، شاهنامه، ج4، ص565، چاپ دوم، تهران 1965 ه.ش.
همی تاخت رستم پس او جو گرد زمین لعل گشت و هوا لاجورد
(92) فردوسی، شاهنامه ج1، ص57، بیت 105.
نه آرام بودش نه خواب و نه خورد شده روز روشن بدو لاجورد
(93) ب فردوسی، ج1، ص25.
هر آن کس که با او بجوید نبرد کند جامه مادر بر او لاجورد
(94) فردوسی، ج1، ص53.

- چو خورشید زد عکس برآسمان پراکند بر لازورد ارغوان
(95) دهخدا، لغتنامه، ج1 .
- بداد ار دارنده سوگند خورد بروز سپید و شب لاجورد
(96) دهخدا، مرجع سابق .
- به هشتم برآمد یکی تیره گرد بد انسان که خورشید شد لاجورد
سوی باختگشت گیتی ز گرد سراسر بسان شب لاجورد
(97) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد علی فروغی، ص 196 .
- چو آن نامه برخواند بفزود درد شد آن تخت بر چشم او لاجورد
همی روز روشن نبیم ز درد برآیم که خورشید لاجورد
سنانهای الماس در تیره گرد ستاره است گفتم و شب لاجورد
(98) دهخدا، لغتنامه، ج1 .
- ز توران لشکری وگرد کرد که شد روز روشن لاجورد
(99) دهخدا، مرجع سابق .
- همی بود تا کشت خورشید زد فروشد در آن چشمه لاجورد
(100) دهخدا، مرجع سابق .
- زعراده ومنجینق وز گرد زمین نیلگون شد هوا لاجورد
- زمین آهنین شد هوا لاجورد بابر اندر آمد سرتیره گرد
(101) حسین بیان، نسبیت زبانی ودرک رنگ آسمان در شعر فارسی.
- (102) فردوسی، مرجع سابق، ص 555 .
- از کابل بیآمد پر از داغ ودرد شده روز روشن بر او لاجورد
(103) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، ص 618 .
- کنون چون شود روی خورشید زد پدید آمد آن چادر لاجورد
(104) دهخدا، لغتنامه، ج1 .
- یکی نیزه زد بر کمرگاه او زرین برگفتش بکرد ارگوی
همی تاخت تا قلب توران سپاه ببنداختش خوار در قلبگاه
چنین گفت کاین را بدیباچ زرد ببوشید کز گرد شد لاجورد
(105) از آن شهر روهن یکی تیره کرد برآمد که خورشید شد لاجورد
- (106) فردوسی، شاهنامه، ج5، ص 270، بیت 580 .
- چون روشن شد آن چادر لاجورد جهان شد بکردار یاقوت زود
(107) فردوسی، شاهنامه، ج4، ص 172، بیت 110 سعی سعید حمیدان
- چو خورشید زان چادر لازورد یکی مطرفی کرد دیبای زرد همان
(108) دهخدا، لغتنامه .

- هم از شعر پیراهن لاجورد یکی سرخ شلوار ومقناع زرد
(109) فردوسی، شاهنامه، ج2، صد130، بیت 61 .
- چنان شد که تاریک شد چشم مرد ببارید شنگرف بر لاجورد
(110) دهخدا، لغتنامه .
- پس انگاه برموده سوکند خورد بروز سپید و شب لاجورد
(111) فردوسی، شاهنامه، ج4، صد118، بیت 53 .
- چو شد روی گیتی شب ز خورشید زرد بخم اندر آمد شب لاجورد
(112) فردوسی، شاهنامه، ج1، صد25، بیت 188 .
- همه روی گیتی شب لاجورد از آن شمع گشتی چو یاقوت زرد
(113) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، صد597 .
- بر اینگونه تا روز شد زرد برآورد شب چادر لاجورد
(114) دهخدا، لغتنامه .
- ز لشکر چو گرد اندر آمد بگرد زمین سیاه و هوا لاجورد
(115) دهخدا، مرجع سابق .
- ز تیغ وز گرز وزکوس وزگرد سیه شد زمین آسمان لاجورد
(116) خاقانی، دیوان، تصحیح ضیاء الدین سجادی، تهران 1382 ه.ش .
- کارم از دست پا بمرد گذشت هم از چرخ لاجورد گذشت
(117) دهخدا، لغتنامه .
- فارغ از این خورشید کرد غافل از این دایره لاجورد
(118) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، صد647 .
- پس اندر یکی مرغ بودی سیاه گرامی بد آن مرغ بر چشم شاه
سیاهش دو جنگ ویمنقار زرد چو زرد رخشنده بر لاجورد
(119) دهخدا، لغتنامه .
- چون در جام ریزد می سالخورد شبیخون برد لعل بر لاجورد
(120) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، صد348 .
- ز تاجش سه بهره شده لاجورد سپرده هوا را به زنگار کرد
(121) دهخدا، لغتنامه .
- زیرجذی یکی جام بودش به گنج همان در ناشفته هفتاد و پنج
یکی جام دیگر بد از لاجورد نشانده در او شصت یاقوت زرد
(122) خاقانی، مقاله بعنوان جواهر شناس در دیوان خاقانی، سعید مهدوی، 1392 ه.ش .
- بر سر کور عدوش حسرت نقش حجر برد فلک لاجورد پس به حجر دو شکست
(123) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، صد19 .

- بیارا ستندش بدبیای زرد به یاقوت وپیروزه ولاجورد
(124) فردوسی، مرجع سابق .
- سواران بی ناک روز نبرد شدند بر آن گنبد لاجورد
(125) فردوسی، مرجع سابق .
- تو گفתי که بر گنبد لازورد بگسترده خورشید یاقوت زرد
(126) دهخدا، لغتنامه .
- به داری این گنبد لاجورد که با من بگو واین مگر
(127) دهخدا، لغتنامه .
- روی شسته آسمان او به آب لاجورد دست در بسته زمینش از فیروز مشک خنک
(128) عبد الحمید محقق، هاشم عربی، بازتاب توصیفات نجومی در دیوان منوچهری دامغانی، فصلنامه علمی پژوهش ادب فارسی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، شماره 44، 1374 ه.ش.
(129) منوچهری، دیوان، 1375 ه.ش .
- فلک چو چاه لاجورد و دلو او دو پیکر و مجره همچون نای او
(130) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد فروغی، ص 749 .
- بنزدیک بهرام رفت آن دو مرد زبانها پر از بند و رخ لاجورد
(131) فردوسی، شاهنامه، ص 836 .
- همی رفت خون از تن خسته مرد لبان بر زیاد و رخال لاجورد
بیآمد چو نزدیک قیصر رشید یکی کار جویش به ره بر بدید
سوی قیصرش برد سر بر ز گرد دروخ زرد ولبها شده لاجورد
(132) دهخدا، لغتنامه .
- دل من پر از خون شد روی زرد دهان خشک ولبها شده لاجورد
(133) فردوسی، شاهنامه، ص 308 .
- بزرگان ایران پر اندوه و دود رخان زرد ولبها شده لاجورد
(134) دهخدا، لغتنامه .
- دو چشمش کی بود و درخساره زرد تن خشک بر موی ولب لاجورد
(135) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد علی فروغی، ص 775 .
- کنون او نشست با او بدان سوک و دود دو رخ زرد ولبها شده لاجورد
(136) دهخدا، لغتنامه، ج 1 .
- میان سواران در آمد جو کرد ز پر خانش او خاک شد لاجورد
(137) دهخدا، مرجع سابق .
- بدو اندر آویخته چار مرد رخان از کشیدن شدن لاجورد
(138) دهخدا، مرجع سابق .

- یکی نامه بنوشت با داغ ودرد دو دیده پر از خون ورخ لاجورد
(139) دهخدا، مرجع سابق
- بشد گیو با دل پر اندوه ودرد دو دیده پر از آب ورخ لاجورد
چو بشنید بهرام اندیشه کرد دلش گشت پر درد ورخ لاجورد
(140) فردوسی، شاهنامه، تحقیق محمد علی فروغی، ص 650 .
- کند دیده تاريک ورخسار زرد به تن سست گردد بلب لاجورد
(141) دهخدا، لغتنامه، ج 1 .
- چون در پیش کیخسرو و آمد بدرد بیارید خون بر رخ لاجورد
(142) دهخدا، مرجع سابق .
- تنش گشت لرزان ورخ لاجورد پر از خون جگر آب بر از باد سرد
دگر روز چون چرخ شد لاجورد برآمد ز تل کان یاقوت زرد
(143) مانی رسام شهیر .
- (144) انوری، دیوان، ص 214، تهران 1363 ه.ش .
- ز تیغ کوه به تائید نیم شب پروین چنان که در قدح لاجورد هفت در
سپهر گویی نقاش نقش مانی گشت که هر زمان بنگار هزار گونه نگار
(145) معزی، دیوان، ص 230، 1389 ه.ش .
- بدان صحیفه که یک چند زرگران خزان به چرب دستی بردند زر وسیم به کار
مهندسان بهاری برآن صحیفه کنون همی کشند خط لاجورد بر زنگار
(146) ظهیرالدین فاریابی، دیوان، ص 129، 1337 ه.ش .
- پیدا شد از کناره میدان آسمان شکل هلال چون سر چوگان شهریار
دیدم زر ریخته بر این لوح لاجورد نونی که گویا به قلم کرده ای نگار
(147) ولد في کاشان عام 1307 ه.ش - 1928 م، أنهی دراسته الإبتائية والمتوسطة ببلدته، انتقل إلى طهران عام 1322 ه.ش - 1943 م، التحق بكلية الفنون الجميلة، ثم عاد إلى کاشان ووهب حياته للشعر والرسام، شارك في العديد من الفنون، ميتر فشار، شعر وزندگی (بیست شعر نو پرداز)، ص 87-88، چاپ اول، تهران 1378 ه.ش.
- (148) www.jasjoa books.com
- روزی که دانش آب لب زندگی می کرد
انسان در سیلی لطیف يك مرتع
یا فلسفه های لاجوردی خوش بود
در سمت پرنده فکر می کرد
یا نبض درخت او می زد
مغلوب شرایط شقایق بود
در قعر کلام او تلاطم داشت

(149) محمد رضا شفیعی کدکنی ولد في قرية كدکن إحدى قرى نیشابور عام 1318 هـ.ش-1939م، أمضى المرحلة المتوسطة في الحوزة العلمية، ثم التحق بكلية الآداب جامعة مشهد، حصل على الماجستير من كلية الآداب جامعة طهران، ثم حصل على الدكتوراة في الأدب الفارسي، له العديد من الأعمال الشعرية، أحمد محمد جاد الحق، الصورة الشعرية في (هزاره دوم آهوی کوهی) رسالة ماجستير، إشراف د.رملة محمودغانم، ص 17-27، كلية الآداب، جامعة عين شمس 2010م.

(150) غلامرضا پیروز، احمد خليلی، تحلیل ساختاری شعر هزاره دوم آهوی کوهی، ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، ص 31-44، پاییز 1394 هـ.ش .

لاجورد افق صبح نیشابور وهرات است

می برد جانب فرغانه وفرخار مرا

تا دروی به سمرقند جو قند

(151) ولد في طهران عام 1304 هـ.ش-1925م، أجاد الفرنسية، كان أحد أعضاء حزب تودة الذين تم سجنهم عام 1324 هـ.ش-1945م، يعد من أهم شعراء مدرسة نياما، تناول في أشعاره قضايا سياسية واجتماعية، رشح لنيل جائزة نوبل للآداب، أحمد شاملو، مجموعه آثار دفتر يك شعرها، نشر زمانه، ص 3-7، تهران 1380 هـ.ش.

(152) www.jasjoo.com

بر برگهی لاجوردين

ماهی وباده ميکند اين مديحگو تباهی؟

مطرب گورخانه به شهر اندر چه ميکند

زير دريچههای بيگهای؟

بگذار برخيز مردم بيلخند

(153) ولد في عام 1305 هـ.ش-1929م في طهران، حصل على الإبتدائية والمتوسطة في مشهد، ثم التحق بكلية الآداب جامعة طهران، عمل بوزارة البريد والتليفون، أيضا ببرنامج "گلهای تازه" بالردايو، إسماعيل حاکمی، ادبیات معاصر ايران، ص 143.

(154) فریدون مشیری، غزلی شکسته برای ماه غمگین نشسته از دیوان خاموش .

www.jasjoo.com

شبهای لاجورد

بر پرنیان ابر همراه لای

لای خموش ستاره

من شد چراغ رهگذر دشت خواب ماه

(155) فریدون مشیری، گلبنگ.

www.jasjoo.com

در زلال لاجوردين سحرگاهی

پیش از آنی که شوند از خواب خوش بيدار

مرغ یا ماهی

من در ایوان سرای خویشتن

تشنه کامی خسته را مانم درست

(156) ولد في طهران عام 1308 هـ-ش-1929م، أنهى تعليمه الجامعي، ثم سافر إلى فرنسا ودرس الأدب الفرنسي،

سافر إلى العديد من الدول الأوربية، ترجم أشعار بودلير، رامبو، مسرحية ماكبث لشكسبير، حميد زرین کوب، چشم انداز شعر نو فارسی، صد106-115، تهران 1385 هـ.ش.

(157) www.jasjoo.com

ای بام لاجوردی تاریخ

فانوس یاد توست که در خواب های من

زیر رواق غربت

همواره روشن است

برق خیال توست که

گاهگریستن

(158) www.jasjoo.com

در جام لاجوردی براق آسمان

چون تکه های کوچک یخ آب می شدند

من

با لبی به تشنگی خاک

من خواستم که

توبه پرهیز خویش را

(159) www.jasjoo.com

من در فروغ لاجوردین سحرگاهان

بر طاق رنگین عنکبوتی ساده را

دیدم کز آسمان،

در ریسمان آویخت

وز ریسمان

سوی زمین آمد به

دشواری

(160) www.jasjoo.com

دریای زلال لاجوردینش

آینه پیکرانه من نیست

تاب هوش آفرین امواجش

گهواره کودکانه من نیست

ماهی که برین کرانه می تابد

(161) www.jasjoo.com

در اعماق سپهلا لاجوردی

صدایی از بهم ساییدن بال

به گوشم می رسید از آسمان ها

نسیم دلکش از جنبش پر

به بازی بود وبا تن ها وجان ها

(162) www.jasjoo.com

که آفتاب در آن نور لاجوردی داشت

برگ وساقه گل ها به رنگ باران بود

پناه می بردم

(163) هو روائی وصحفی ایرانی، ولد 1957م، وروایتہ الأكثر شهرة هي "سيموفونية الموتى"، نشأ وتعلم في طهران،

درس الفنون المسرحية في جامعة طهران، شغل منصب رئيس تحرير مجلة "غاردون" الأدبية 1990-1995م .

www.ln.dw.com

(164) www.maroufi.malakuut.ws.com

رنگ ها را

با انگشت های تو شمردم

باز هم یکی زیاد آمد

می شود این انگشت را

دو بار ببوسم

گل بهی را هم بردارم

راستش را بخواهی

جیب هام پر از رنگ است

اگر صبح زود تر

از من بیدار شدی

بوسم کن

اما اگر من زود تر بیدار شدم

بر سینه است

منتظر همان بوسه

می مبرم؟

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1992م.
- ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، ليدن 1302هـ.ش.
- ابن الواواء، ديوان، تحقيق سامي الدهان، دار صادر، الطبعة الثانية، 1993م.
- ابن الظافر، كتاب غرائب التنبيهات في عجائب التشبيهات، الموسوعة الشاملة.
- ابن الظافر الأزدى (ت 613هـ) بدائع البدانة، تحقيق محمد زغلول سلام، مصطفى الصاوي، دار المعارف.
- ابن المعتز، ديوان، كبح مجيد طرد، دار الكتاب العربي، بيروت 1995م.
- ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق على المنتصر الكتاني، بيروت 1405هـ-1985م.
- ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابو منصور الثعالبي (ت 429هـ) أحسن ماسمعت، وضع حواشيه خليل عمران المنصور، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.
- أبو العنين فهمي محمد، أفغانستان بين الأمس واليوم، دار الكتاب العربي، القاهرة 1999م.
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، تقويم البلدان، باريس، 1841 م.
- أزهار هاشم شيث، نماذج واستخدامات الأحجار الكريمة عند الآشوريين، المجلد 13، مركز دراسات الموصل، العدد 2006م.
- الاصطخرى، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبدالعال، القاهرة 1302.
- البغدادى (ت 436هـ)، تاريخ بغداد، دار الفكر، بيروت د.ت.
- البيروني، الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الفكر، بيروت د.ت.
- القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، 1998م.
- أمين جيايد، ديوان إن نسيت فذكروني، دار الأمل، سوريا.
- جمال الدين بدران، محمود درويش شاعر المقاومة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1999م.
- حازم حسين يوسف، الملك الآشوري سلمنصر الثالث، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل 2002م.
- خليل الله خليلي، ابن بطوطة في أفغانستان، بغداد 1971م.
- داود بن عمر الأنطاكي (متوفى 1008م)، تنكرة داود الأنطاكي المسماة تنكرة أولى الألباب والجامع للعجيب والعجاب، حققه أحمد شمس الدين، بيروت 1972م.
- دينا أحمد فؤاد، الجواهر والطور والأحجار الكريمة، مجلة الحوار المتمدن، العدد 3664، 2012م.

- عبد الغنى حسن، حادثة التواصل الرؤية الشعرية عند نزار قباني (دراسة في الإيقاع واللغة الشعرية)، دار الكتب العلمية، 1971م.
- عدنان الصائغ، كتاب الأعمال الشعرية، لبنان 2004م.
- عمر أحمد الريجات، الأثر النوراني في شعر محمود درويش، 2008م.
- غرس الدين خليل بن شاهين، الإشارات في علم العبارات، تحقيق سيد كسروي، حسن الظاهر، دار الكتب العلمية، بيروت 1992م.
- سامي سعيد الأحمدى، التجارة، موسوعة الموصل الحضارية، 1991م.
- سليم إبراهيم، جواهر الأدب من خزائن العرب، دار الكتب العلمية، 1971م.
- شهاب الدين أحمد التيفاشي، كتاب الأزهار والأفكار في جواهر الأحجار، حققه وعلق عليه محمد يوسف حسن، محمود بسيوني خفاجي، الهيئة المصرية للكتاب، 1977م.
- محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، القاهرة 1980م.
- محمد جاد الحق، الصورة الشعرية في هزارة دوم أهوى كوى، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2010م.
- محسن عقيل، موسوعة الأحجار الكريمة المصورة، التختم النقوش، الخواص، دار المحبة البيضاء، 2007م.
- مروان عبد النعيم، كتاب الأحجار الكريمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007م.
- ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، 1388 هـ - 1968م.

ثانياً: المراجع الفارسية:

- أحمد شاملو، مجموعه آثار دفتر يك شعرها، نشر زمانه، تهران 1380 هـ.ش.
- إسماعيل حاكمي، ادبيات معاصر ايران، چاپ اول، انتشارات اساطير، تهران 1353 هـ.ش.
- الهام مفتاح، جغرافياي تاريخ بلخ وجيخون ومضافات بلخ.
- انورى، ديوان، 1363 هـ.ش.
- پوهاند عزيز احمد پنجشهرى، كرونولوژى وقايع وحوادث تاريخ كابل.
- حسن انوشه، دانشنامه ادب فارسى در آسيای ميان، چاپ اول، تهران 1384 هـ.ش.
- حميد زرین كوب، چشم انداز شعر نو فارسى، تهران 1385 هـ.ش.
- خاقانى، ديوان، تصحيح ضياء الدين سجادی، تهران 1382 هـ.ش.
- دهخدا، لغتنامه، ج3، 1، تهران 1334 هـ.ش.
- سيد محمد حسين عقيلي، مخزن الأدوية، تصحيح محمد رضا اردكاني، دانشگاه علوم پزشکی، تهران.
- ظهيرالدين فاريابی، ديوان، تهران 1337 هـ.ش.
- غلامحسين مصاحب، دايره معارف فارسى، تهران 1381 هـ.ش.
- فردوسى، شاهنامه، تحقيق محمد على فروغى، چاپ هفتم، تهران 1372 هـ.ش.
- فردوسى، شاهنامه، ج4، چاپ دوم، تهران 1965 هـ.ش.

- محمد مؤمن حسین، تحفه حکیم مؤمن، چاپخانه مروی، 1965م.
- مسعود رضائیان عطار، خواص سحری ودرمانی سنگها، چاپ اول، 1377 ه.ش.
- معزی، دیوان، 1389 ه.ش.
- منوچهری دامغانی، دیوان، 1375 ه.ش.
- میتر فشار، شعر وزندگی (بیست شعر نو پرداز)، چاپ اول، تهران 1378 ه.ش.
- میرزا سنگ محمد بدخشی، تاریخ بدخشان، بیشاور، 1988م.

ثالثاً: الأبحاث والمواقع الإلكترونية

- حسین بیات، نسبیت زبانی ودرک رنگ آسمان در شعر فارسی، فصلنامه علمی، پژوهش نقد ادبی، شماره 3، زمستان 1394 ه.ش.
- خاقانی مقاله بعنوان جواهر شناس در دیوان خاقانی، سعید مهدوی، 1392 ه.ش.
- عبد الحمید محقق، هاشم عربی، بازتاب توصیفات نجومی در دیوان منوچهری دامغانی، فصلنامه علمی پژوهش ادب فارسی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، شماره 44، 1374 ه.ش.
- غلامرضا پیروز، احمد خلیلی، تحلیل ساختاری شعر هزاره دوم آهوی کوهی، ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، سال پنجم، شماره سوم، ص 31-44، پاییز 1394 ه.ش.
- محمد عبدالله محمد، اللازورد... الوقود الجدید للحرب، مجلة الوسیط، العدد 2040، 2016م.
- وكالة القدس للأنباء، العدد 114633، 2017 م.
- طریق اللازورد وأهميته لأفغانستان، مركز الدراسات الاستراتيجية الإقليمية، 15 ديسمبر 2018م.
- آشنای با سنگ لاجورد.

www.hamshahri on line.ir/news.

- حجر اللازورد عند آل البيت.

www.gemstones.arcom lazuli:stone. Html

- مسابح اللازورد - اللابیس لازولیه.

www.alsoalods.org\plus\view topic php?

www.jasjoo.com

www.lln.dw.com

www.maroufi.malakuut.ws.com

البروجردى ودوره في تطوير

الحوزة العلمية في قم

د. أشجان عبد العليم بكري

البروجردى ودوره في تطوير الحوزة العلمية في قم

د. أشجان عبد العليم بكري

مدرس بقسم اللغات الشرقية وآدابها

كلية الآداب - جامعة القاهرة

التمهيد: المرجعية الدينية في العصر البهلوي

المرجعية الدينية (الشيعة) مفهوم يعني رجوع الشيعة إلى من بلغ مرتبة الاجتهاد والأعلمية، ومن ثم صار مؤهلاً لمنصب الإفتاء وإصدار الأحكام الفقهية، ويشترط فيه الحصول على لقب (آية الله العظمي)⁽¹⁾، يعني هذا رجوع العامة إلى المرجع أو (المُجتهد) الجامع للشرائط الشرعية المنصوص عليها في الرسائل العلمية، وبالطبع يكون خريجاً لإحدى الحوزات العلمية، ويتدرج في الدرجات العلمية حتى يصل إلى درجة مرجع تقليد، وغالباً ما يكون لهؤلاء المراجع دوراً سياسياً واجتماعياً واضحاً⁽²⁾.

وبذلك فالمرجع هو المركز القيادي الأعلى، وهو رأس الهرم في الكيان الحوزوي، ويرجع إليه المقلدون في أحكام دينهم ودنياهم، ويتولى رأس القيادة فيما يتعلق بمسائل الفتوى والتدريس، وتُسلم إليه الحقوق الشرعية من الخمس وأموال الزكاة ممن تُستحق عليهم، ويوزعها على طلاب العلم، وعلى المحتاجين، والمشاريع الخيرية، كما يشرف على سير الدراسة ضمن نطاق الحوزة العلمية، ويتخرج على يديه - عادة - الفقهاء المجتهدون، بالإضافة إلى قيامه باللقاء المحاضرات في الفقه، وأصول الفقه وتفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، لا من خلال كتاب معين، وإنما يطرح عادة مسألة معينة على طلابه، ثم يستعرض فيها آراء من سبقه أو عاصره من العلماء، ثم يصل إلى الرأي الجامع، مستنداً إلى دليل شرعي أو علمي واضح.⁽³⁾

وعلى عكس العصرين الصفوي والقاجاري فقد تم مناهضة المرجعية الدينية (رجال الدين) في العصر البهلوي، ودخل النظام البهلوي في عصره الأول بزعامة

رضا شاه بهلوي⁽⁴⁾ في خصومة شديدة ضد رجال الدين، واتخذ عدداً من القرارات⁽⁵⁾، عُرفت باسم التحول الإجباري للمدنية، كان أبرزها قانون خلع الحجاب الإجباري: فرض الملابس الأوروبية للرجال، وتغيير التقويم من الهجري القمري إلى التقويم الشمسي، تأسيس المحاكم المدنية، وتأسيس البنك الوطني... إلخ. وقد أسهمت هذه القرارات في الحد من نفوذ رجال الدين، وبذلك يكون رضا شاه بهلوي مخالفاً لوعوده السابقة لهم، عندما التقى بهم في النجف؛ فقد وعدهم بأنه سينفذ البند الثاني المكمل في الدستور، الذي ينص على إشراف رجال الدين على مقررات مجلس الشورى الوطني، لكنه لم يستمر طويلاً وخالف وعده، وبمجرد وصوله إلى الحكم؛ أظهر شخصيته الحقيقية، وسرعان ما أعلن رضا بهلوي عن هجومه العلني والواضح على الشعارات الدينية، وخاصة مجالس العزاء التي كان يحضرها في السابق، وأعلنها صراحة هجوماً على القامات الدينية في عيد نوروز سنة 1927م، وعندما احتج آية الله محمد تقي بافقي (1292-1361هـ)، (1875-1942م) على سلوك نساء الأسرة المالكة، لدخولهم إلى مرقد فاطمة المعصومة، وعدم مراعاة الاعتبارات الإسلامية؛ دخل الشاه -إثر ذلك الاحتجاج- إلى المرقد بجذائه، ثم ركل بافقي بقدمه، وبعدها أصدر أمراً بنفيه.

استمر رضا بهلوي في ممارسة عدائه للدين، ومحاولة إلغاء دور رجال الدين من المجتمع؛ فقد حوّل دور الحوزات الدينية تحت شعار "إصلاح الدين"، من أجل تبديل هذه المفاهيم بقوانين غربية، ومنع ممارسة الطقوس الدينية، ومنها مراسم عزاء الإمام الحسين، واستبدلها بكرنفالات لفرق موسيقية عسكرية، كانت تُقام في أيام عاشوراء، مستغلاً بذلك مشاعر رجال الدين، فضلاً عن تدمير المدارس والحوزات الدينية، وكانت الطامة الكبرى إصداره قانون عام 1935م مكّنه من الاستيلاء على ممتلكات الأوقاف، التي كانت تتبع المؤسسة الدينية، والتي شكّلت أهم مصدر دخولها، بالإضافة إلى تقليص أعداد رجال الدين في البرلمان، وقد حاول كثير من رجال الدين معارضة الأعمال الاستفزازية هذه، لكن بهلوي ردّ بإبعاد هؤلاء وقتلهم؛ مثل آية الله مدرّس، وفي ظل هذه الأجواء انتقلت المرجعية إلى الخارج؛ حيث النجف في العراق.⁽⁶⁾

ولكن الوضع اختلف بعد قدوم الشيخ عبد الكريم الحائري⁽⁷⁾ إلى قم، وتوليه المرجعية الدينية، ورئاسة الحوزة العلمية في قم؛ فقد عمل على تأصيل المرجعية في قم، وهياً العودة لكثير من علماء الدين إليها، وأيضاً، أعاد هيكلية الحوزة، وأصلح مدرسة دار الشفاء، وخصصها لسكن الطلاب، وعين لهم رواتب على حسب رتبهم العلمية، كما أشرف على المناهج الدراسية وإجراء الامتحانات بنفسه.⁽⁸⁾

وبعد رحيل رضا شاه بهلوي، وتولي ابنه الشاه محمد رضا بهلوي⁽⁹⁾ الحكم؛ أدرك رجال الدين أهمية تجديد الحوزات العلمية وإصلاحها، لمواجهة الماركسية، ونفوذ البهائيين؛ إذ فقد رجال الدين هيمنتهم على حقول التعليم والقضاء، وكفت أيديهم عن جزء مهم من الأوقاف، وتعرضوا للاضطهاد؛ فما كان منهم إلا أن خضعوا للشاه.⁽¹⁰⁾ ولكنهم استعادوا بعض نفوذهم خلال السنوات الأولى من الحرب العالمية الثانية، وفي ستينيات القرن الماضي عمد الشاه إلى حصر نشاطاتهم في إطار الدعوة وتأدية الوظائف الدينية والبحثية، وترتب على ذلك وجود جبهة معارضة من رجال الدين، وتحولت بعض المدارس، والمساجد وبعض بيوت رجال الدين في قم ومشهد إلى مراكز للمعارضة السرية.⁽¹¹⁾

ثانياً: نشأة البروجرديّ وحياته العلمية والسياسية

كان البروجرديّ من كبار علماء الدين الشيعة، ومرجعهم الأعلى، ويعد من أهم الشخصيات الشيعية التي اهتمت بالفقه السني، وهو أحد رواد وأعلام التقريب بين المذاهب في القرن الماضي.

أ- المولد والنشأة:

ولد السيد حسين بن السيد علي الطبطبائي البروجرديّ الشهير بالإمام البروجرديّ في صفر سنة 1292 هـ ش - مارس 1875م، في مدينة بروجرد⁽¹²⁾ الإيرانية، أبوه السيد

علي الطباطبائي، وكان من علماء بُروجرد، وأمه السيدة آغا بيجم، بنت السيد محمد علي الطباطبائي، التحق بالكتاب، ثم أخذ من والده بعض المقدمات، ثم دخل مدرسة (نور بخش) المعروفة هناك، أكمل المقدمات والسطوح العالية في بُروجرد، ثم انتقل في سنة 1310 هـ - 1892 م إلى أصفهان لاستكمال دراسته، وحضر درس أبو المعالي كلباسي (1247 - 1315 هـ) (1831 - 1897)، والسيد محمد تقي المدرس (1273 - 1337 هـ)، (1856 - 1918 م) وحصل منهما على شهادة الاجتهاد، وبعد تسع سنوات بدأت الانطلاقة للمدن العلمية لاستكمال مسيرته العلمية.⁽¹³⁾

ب - دراسته وحياته العلمية:

1) رحلته إلى النجف:

بعد أن قضى فترة من الزمن في أصفهان اتجه إلى مدينة النجف العراقية في عام 1319 هـ - 1901 م فالتحق بدرس زعيم الحوزة العلمية هناك، الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني (ت 1329 هـ) - 1911 م، وتوطدت العلاقة مع أستاذه لتفوقه ونبوغه العلمي، ولذلك حزن شيخه عند علمه بنياً عزمه على العودة إلى إيران، إثر رسالة من أبيه، وبعدها بفترة قصيرة أرسل له شهادة الاجتهاد إلى بُروجرد، وقد كان البُروجرديّ يريد العودة إلى النجف، إلا أنه بعدما يقرب من ستة أشهر من وصوله إلى بُروجرد، تُوفي والده السيد علي في سنة 1329 هـ؛ 1911 م فاضطر إلى الإقامة في مسقط رأسه شهراً أخرى، ولما عزم على المغادرة إلى النجف، فوجئ بنياً وفاة أستاذه كاظم الآخوند الخراساني في 21 ذي الحجة 1329 هـ، 1911 م فأثر الإقامة في بُروجرد فترة من الزمن إلى أن غادرها في 26 صفر سنة 1364 هـ 1944 م.⁽¹⁴⁾

في عام 1345 هـ 1926 م توجه البُروجرديّ إلى حج بيت الله الحرام، عن طريق العراق؛ فأقام في طريق الذهاب مدة ثلاثة أشهر في النجف، فاستقبل بحفاوة وتكريم من قبل زملائه، وأقام في طريق العودة كذلك في النجف مدة ثمانية أشهر،

وقد أصبح منزله في النجف مركزاً لتجمع العلماء، فكانوا يجتمعون دائماً عنده، وخصوصاً أبو الحسن الأصفهاني (1277-1365هـ) (1860-1945م)؛ إذ كان ملازماً لمجلسهم الليلي، الذي خُصص لمناقشة القضايا الحاضرة على الساحة الإيرانية في عهد رضا شاه بهلوي، وقرارته غير المسؤولة ضد الدين والوطن والشعب، وقد أدى البروجردي دوراً مهماً في توحيد صفوف الإيرانيين داخل إيران وخارجها العلماء داخل إيران وخارجها⁽¹⁵⁾.

(2) إقامته في مشهد

علم البلاط الملكي بالاجتماعات التي حدثت في النجف، وأقدم على اعتقال البروجردي بمجرد وصوله لإيران، وبعد الإفراج عنه سافر إلى خراسان لزيارة الإمام علي بن موسى الرضا، فطلب مشايخها من البروجرديّ الإقامة هناك، فبدأ بالتدريس وممارسة حياته العلمية، وبعد مضيّ ثمانية أشهر، وقيل ثلاثة عشر شهراً، عزم على مغادرة مشهد؛ إثر بعض الحوادث التي كانت السلطة وراء إثارتها، إذ لم تكن ترغب في ازدياد نفوذه باستمرار بقاءه هناك⁽¹⁶⁾.

صمم البروجردي على العودة إلى بُروجرد، لكنه في طريق العودة زار مدينة قم، التي كانت وقتها تحت زعامة مؤسس حوزتها الشيخ عبد الكريم الحائري، الذي رحب به ترحيباً شديداً، وطلب منه البقاء في قم، فقد كان الحائري يسعى بقوة لدعم الحوزة وملئها بالعناصر النشطة والبارزة.⁽¹⁷⁾ أقام هناك، وبدأ بالتدريس والبحث، وفي فترة قصيرة ذاع صيته، لكن الحكومة لم يعجبها ذلك، فكانت تدبر المؤامرات وتحيكها، لانتقاله إلى بُروجرد، وبالفعل عزم على ترك قم وأمله ومأمنه التي سيعود إليها بعد سبعة عشر عاماً (1364هـ) (1944م)، فاضطرّ إلى العودة إلى بُروجرد بعد فراق طال قرابة الثلاث سنوات (1345 - 1348هـ) - (1926 - 1929م) ليستمر في أعماله العلمية والإرشادية.⁽¹⁸⁾

في عام 1355هـ-1936م توفي الشيخ الحائري في قم، فاتجهت الأنظار إلى البروجردى⁽¹⁹⁾؛ جدير بالذكر أن البروجردى على الرغم من شهرته العلمية، ورجوع كثير من الناس إليه؛ كان يُحافظ على سمعة الزعامة العليا للشيعة المتمثلة في مرجعية السيد أبو الحسن الأصفهاني، ويظهر ذلك في جوابه على السؤال الذي وُجّه إليه وهو في بروجرد، حول تعيين الشخص الذي يتسم بـ «الأعلمية» إذ قال: (إنّ راية الإسلام في هذا العصر على عاتق الحاج السيّد أبو الحسن الأصفهاني، ومع وجود حضرته فلا موضع لمثل هذا السؤال).⁽²⁰⁾

(3) رحلته إلى قم:

في أواخر سنة 1363هـ-1943م اضطر إلى السفر إلى طهران لتلقي العلاج، فنزل مستشفى «فيروزآبادي» في مدينة الري، فبقي شهرين وعشرة أيام، وهناك توافدت عليه الوفود للزيارة، وكان من بينهم وفد من العلماء من قم، يحمل له الدعوة بالهجرة إلى قم، للإقامة فيها، وإصلاح شئونها العلمية، بعد وفاة زعيمها الشيخ عبد الكريم الحائري، وتشبّت أمرها وضعف كيائها، لتعُدّ المشرفين على شئونها، واختلاف الأذواق والاتجاهات في إدارتها⁽²¹⁾، ولذلك سعى علماء الدين وعلى رأسهم الخميني لإحضار البروجردى إلى مدينة قم لما كان يتمتع به من عناصر القوة والنفوذ، فقد كان تدريسه بارعاً، واستطاع تخريج طلبة أكفاء، إضافة إلى أنه كان الشخصية المؤهلة للوقوف بوجه الشاه ونظامه⁽²²⁾. كان الخميني يعول كثيراً على البروجردى، ولهذا سعى إلى تعزيز مكانته، وكان يعتبر نفسه من تلامذته.

زار البروجردى مدينة قم في (26 صفر 1364هـ-1944م)، واتخذ تلك المدينة مستقراً له، وقد وجد بعض مراجع قم في شخصه الرجل المناسب لهذه المرحلة، وبعد استقراره في قم واشتغاله بأمور الحوزة وتنظيمها، توفّي المرجع الأعلى للشيعة أبو الحسن الأصفهاني في العاشر من ذي الحجة 1365هـ؛ فاتجهت الأنظار إلى السيّد البروجردى، ليتسلم المرجعية، بعد اختبار دقيق، فتسلم البروجردى قيادتها في عام (1364هـ -

1944م) بطلب من علمائها، فبث فيها روح الحركة والنشاط، وأحدث نهضة علمية وفكرية عظيمة، وتكريماً لمكانته تنازل السيد صدر الدين الصدر الذي كان يقيم صلاة الجماعة عن إقامة صلاة الجماعة لصالحه، ومنح السيد محمد الحجة، مكان تدريسه إليه، وحضر السيد محمد تقي الخوانساري درسه من باب احترامه لمرجعيته.⁽²³⁾

ج- مؤلفاته:

عُدت السنوات الست وثلاثين التي قضاها البروجرديّ في مسقط رأسه بروجرد المنطلق الأساسي لبلورة فكره؛ فقد شهدت مدينة بروجرد الكثير مشاريعه العلمية، وقد تنوعت مؤلفاته ما بين الفقه والأصول وعلم الرجال، منها على سبيل المثال:

1) **جامع أحاديث الشيعة:** وكان يعد وقتها أكثر موسوعة شيعية حداثة عن علماء الدين الشيعة، وأكثرها تنظيماً وترتيباً، وجامع أحاديث الشيعة هو كتاب جامع للأحاديث الفقهية عند الشيعة الإمامية باللغة العربية، ويسمى بجامع أحاديث الشيعة لأنه يشمل الكتب الأربعة، وقد تم نشره في 31 مجلدًا، وهذا الكتاب الضخم تم تأليفه بهدف ترتيب جميع أحاديث الشيعة وتنظيمها ضمن أبواب الفقه المختلفة، من العبادات إلى القصص والديانات، يقول جعفر السبحاني في بيان الدافع وراء جمع هذا الكتاب: «قد رأى سيد مشايخنا المحقق البروجردي في كتاب الوسائل نقائص تحتاج إلى تأليف جامع آخر، يسدُّ هذا النقص؛ فشكل لجنة ألّفت هذا الجامع»⁽²⁴⁾.

2) **تحقيق كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسي:** قد طبع هذا الكتاب في طهران عام 1370هـ تحت إشراف البروجردي مع تعليقاته، وورد مقدمته ترجمة الشيخ الطوسي منقولة عن مقدمة «ترتيب أسانيد التهذيب»، وبإشراف ثلاثة من تلامذته هم: الشيخ مهدي الصادقي التبريزي ت (1411هـ)، وريحان الله النجفي الكلبايگاني، وعبد الحسين الفقيهي.

- (3) ترتيب أسانيد الكافي: هو الجزء الثاني من الموسوعة الرجالية المطبوعة في مشهد 1411هـ.
- (4) الفهرستان: كتاب مرتب على حروف المعجم، جمع فيه فهرست الشيخ الطوسي والنجاشي.
- (5) بيوت الشيعة: كتاب استعرض فيه البروجردي الأسر العلمية لكبار المحدثين والفقهاء الشيعة.
- (6) تحقيق كتاب المبسوط للطوسي.
- (7) تحقيق كتاب الخلاف للطوسي.
- (8) مناسك الحج: طبع بالعربية عام 1370هـ في طهران طباعة حجر. هذا بالإضافة إلى مؤلفات أخرى في الفقه والحديث والرجال⁽²⁵⁾.

د - مواقفه السياسية

كما أسلفنا فقد قام رضا شاه خلال عشرين عامًا من حكمه بتصفية كل المعارضة السياسية، وحكم بقبضة من حديد استنادًا على قوة الجيش، ودعم القوى الخارجية، وعند رحيله بدأ الانفتاح السياسي، وكان مصدق من أبرز قادة هذا الانفتاح، وخلال الفترة من 1940-1953م اكتسح التيار الوطني الديمقراطي، المتمثل في مصدق، ساحة النضال في البرلمان، وعلى مستوى رجال الدين شكل الكاشاني، بصفته شخصية دينية إسلامية، دورًا بارزًا أيضًا، إذ بدأ ممارسة دوره قبل عودته من النجف 1946م، وتصدر الدعوة للجهاد في فلسطين، ورغم عدم وجود صدى سياسي لدعوته؛ فإنها أثرت في الشارع الإيراني، ووجدت صدى كبير ومريدين كثر، وعلى الجانب الآخر ظهر "فدائيو الإسلام" كقوة شرسة على الساحة السياسية، وأداة استغلها كل من الكاشاني ومصدق لتحقيق مآربهما السياسية، وأداة ضغط على

الشاه نفسه، ولذلك مثل تحالف الكاشاني -مصدق - "فدائيو الإسلام" - أهمية كبرى في نجاح حركة تأميم النفط، وكان انتهاء هذا التحالف أهم عامل في سقوطها.⁽²⁶⁾

ووسط هذه الأجواء تواجد البروجرديّ بصفته واحدًا من أهم الشخصيات التي دعت إلى الوحدة والوقوف بوجه الفساد، لكنّه على الجانب الآخر كان من الشخصيات الدينية التي لا تحبذ العمل السياسي، وترى أنّ علماء الدين وظيفتهم الوعظ وتبليغ الدين، إلّا أنّ الظروف المحيطة به جعلته رغماً عنه ينخرط في السياسة، ويدور في فلك القوى السالفة الذكر، لكن بحذر وحيلة شديتين؛ إذ كان يؤكد أهمية إبعاد الحوزة عن تجارب الساسة التي ربما تفقدها بقاؤها وتضعفها، وتضعها في مواقف تضر بوحدتها وتفقد هيبته ومكانتها، التي لطالما حافظ العلماء عليها على مدار التاريخ.⁽²⁷⁾ والآن عرض موجز لعلاقته بالشاه والقوى السياسية.

أ - علاقته بالنظام الحاكم:

لم يفكر البروجرديّ في تبديل النظام الحاكم في إيران، أو إقرار نوع معين من الحكومات الإسلامية، كما ذكرت المصادر التاريخية، على العكس من ذلك، كان يتفق مع النظام الملكي الدستوري المشروط بإشراف العلماء، ولذلك لم يكن معارضاً ثورياً كعلماء الدين مثل الكاشاني الذي كان متمرساً في السياسة، بل مواقفه كانت ردة فعل تجاه بعض القرارات، والقوانين الاستفزازية التي كانت تصدر من البلاط؛ مثل قانون خلع الحجاب، فرض الملابس الأوروبية للرجال، ومنع مجالس العزاء.

وقد لعب البروجرديّ دوراً مهماً في توحيد صفوف علماء الدين داخل إيران وخارجها، وتحديد التحوّلات اللازمة، وعليه استقر العلماء على تسجيل اعتراضهم ضد ما يفعله الشاه، وإرساله في صورة مكتوب، لكن البروجرديّ في طريق عودته لإيران توجس خيفة من حمل هذه الرسالة فألقاها في نهر دجلة، ورغم ذلك فقد تم تسريب الأخبار عن هذه الاجتماعات من قبل بعض الجواسيس، وأُلقي القبض عليه، وأُعتقل من قبل أجهزة المخابرات عند دخوله الحدود الإيرانية، ونُقلَ ليلاً وبكامل السرية إلى

طهران، وسُجن في مركز قيادة أركان الجيش، ولم يطلع أحد على خبر اعتقاله، واستغلت بعض القوة مجيء رضا شاه نفسه إلى بُروجرد للمشاركة في عزاء أحد قادة الجيش، وبعد حديثه مع كبير العائلة الطباطبائية، وافق الشاه محمد رضا بهلوي على الإفراج عنه شريطة إقامته في منزله⁽²⁸⁾، وبعد ذلك لم يتم اعتقال البروجردى، ربما قد وعى الدرس، وحاول بعدها أن يبتعد، ويكون أكثر حرصاً من الدخول في المواجهة المباشرة مع النظام الحاكم، واكتفى بالمعارضة عن طريق إرسال رسائل معتدلة وشديدة اللهجة، لكنها تبقى مكاتبات، ومواقف أظهر المعارضة فيها لبعض القرارات الصادرة من البلاط الحاكم منها، وعلى الفور كان يستجيب النظام لمطالبه، ومن هذه القرارات:

1. معارضة الشاه في تبديل الأبجدية الفارسية: قام رضا شاه بمحاولة تبديل الأبجدية الفارسية باللاتينية، أسوة بنظيره التركي مصطفى كامل أتاتورك (1881-1938م)، وكان للبروجردى موقفاً شجاعاً، وقف ضد الشاه، وأخبره بأن تبديل الأبجدية، إنما يزيد الهوة بين الشعب وثقافته الإسلامية، وأخبره عن رفضه القاطع لذلك الأمر له قائلاً: (إنهم يهدفون من تغيير الخط إبعاد مجتمعنا عن الثقافة الإسلامية، وأنا ما حييت لا أسمح أن تُنفذ هذه الجريمة مهما بلغ الأمر)، وعليه تراجع الشاه عن ذلك القرار، ليس فقط بسبب ضغط البروجردى، وإنما لضغوط عناصر كثيرة من أفراد الشعب.⁽²⁹⁾

2. تغيير بعض بنود الدستور: حاول الشاه تغيير بعض بنود الدستور، منها نص حلف اليمين الدستورية؛ إذ كان المقترح تغيير عبارة القرآن الكريم إلى الكتب السماوية، وقد احتج البروجردى على هذه الخطوة، معتبراً ذلك بداية لانتهاك المبادئ الخاصة بالمذهب الرسمي للبلاد، وبداية لإلغائها، ومن ثم جرت مقابلة بينه وبين رئيس الوزراء الإيراني وقتها مونجر إقبال، والكاشاني الذي أكد له عدم المساس بالمواد الخاصة بالديانة الرسمية والمذهب الرسمي، وبهذا تراجع رضا شاه عن قراره حيث خشي إنهاء حكمه قبل أن يبدأ.⁽³⁰⁾

3. معارضة الاحتفال (بجهاز شنبه سورى)⁽³¹⁾ آذربيجان (أربعاء السرور): سمع البروجرديّ من أحد الضباط المقربين له عن نية الحكومة إقامة احتفالية كبرى مليئة بمظاهر عبادة النار؛ إذ يتطلب الاحتفال إشعال النيران في كل مكان، وتقام كل مظاهر الاحتفال على عبادة النار، وعند سماع البروجرديّ هذا الخبر، كتب رسالة نصية بخط يده، وختمها بختمه الخاص، وأعطاهم لخدمته، وأوصاه بتسليمها لأحد المقربين للشاه، وبالفعل سلمها، ووصلت الرسالة إلى الشاه، وكان فحواها كيف لملك البلاد المسلم الذي يحكم بلاده طبقاً للمذهب الشيعي الذي يتعارض تماماً وعبادة النار، أن يوافق على مثل هذه الأمور، إشارة منه إلى إقامة احتفالات تتخللها عبادة النار على حد وصفه، وإن وافق الشاه على مثل هذه المظاهر سيقطع البروجرديّ علاقته بالسلطة الحاكمة، لأنّ الإسلام جاء لتحريم عبادة النار والمؤسسة الدينية ترفض بشدة مثل هذه المظاهر، وعلى الفور استجاب الشاه لرسالته، وأصدر قراراً عاجلاً بمنع هذه المراسم، ولم تتكرر هذه المراسم في حياة البروجرديّ⁽³²⁾

ب- البروجرديّ والقوى الوطنية:

(1) البروجرديّ وحركة فدائيان إسلام⁽³³⁾ "فدائيو الإسلام"

تشكلت جماعة "فدائيو الإسلام" في بدايتها من ثلاثة أفراد: نواب صفوي، وسيد هاشم حسيني، وحسيني تهراني، كانت تجمعهم علاقة طيبة بالبروجرديّ في بدايتهم، فقد كان يُعَدُّ عليهم بالأموال، حتى أنّه كان يصرف لهم رواتب خاصة، بالإضافة إلى رواتبهم من الحوزة، ويوفر لهم الدعم الكافي للاستمرار في التحصيل الدراسي.⁽³⁴⁾ وكان البروجرديّ يصف نواب صفوي بأنّه شاب في مقتبل العمر، تأخذه الحماسة والثورة، ينقصه التعمق في الدين، لكونه لم يتلق العلم الكافي الذي يؤهله للتفقه في الدين، ومعرفة الأحكام الشرعية، ولذلك كان يعارض نهجهم على طول

الخط، وظل على خلاف معهم طوال حياته⁽³⁵⁾. وكانت تجمعهم أيضا علاقات طيبة بمصدق قبل توليه رئاسة الحكومة، وقيل إنهم كانوا سبباً رئيساً في نجاح تأميم النفط⁽³⁶⁾، لكنهم بعد ذلك زاد تدخلهم في شئون الحكومة، وزادت مطالبهم على سبيل المثال: طلبوا من مصدق إيقاف نشاط محال الخمر، وأصرروا على طلبهم لكن مصدق كان رجل دولة، ولم يكن رجل دين، فخشي من ازدياد طلباتهم، ورفض طلبهم بشأن إغلاق محال الخمر، ومن هنا بدأت المشكلات تتفاقم وآلت لسوء خاتمة هذه الحركة ورجالها.

كان البروجردى رجلاً عقلياً يعي دوره كونه مسئولاً دينياً ومرجع تقليد وقوة لغيره، ولذا لم يكن يوافق حركة "فدائيو الإسلام" على نهجهم المسلح المتطرف، ويرجع ذلك إلى أن الرجل كانت لديه قنوات بأن رجل الدين ينحصر دوره في التبليغ والدعوة، أكثر من الانخراط في زوارق السياسة والقتال. وعلى الرغم من ذلك، فلم يتكرر لدور الكاشاني بوصفه رجل دين نجح في العمل السياسي، بل على العكس من ذلك، كان يصف الكاشاني - مصدق - "فدائيو الإسلام" بالمثلث الذي نجح في حركة تأميم صناعة النفط، ولا ينبغي لهذا المثلث أن يختفي أحد أضلاعه، لكنه أنكر عليهم -أي "فدائيو الإسلام"- بعد ذلك الاتجاه للاغتيالات السياسية، وترتب على ذلك إحداث كثيرة، أبرزها الاضطهاد الذي تعرض له طلاب المدرسة الفيضية من المنتمين لهذه الحركة؛ إذ تعرضوا للضرب والطرده، بل تم إيقاف رواتبهم في محاولة للضغط على الجماعة لتتراجع عن نهجها، لكن دون جدوى؛ فقد استمروا في نهجهم الثوري المسلح، حتى إصدار حكم الإعدام ضد قائدهم نواب صفوي، وقيل إن البروجردى رفض التدخل عند الشاه لتخفيف حكم الإعدام ضد نواب صفوي، وهو ما أخذته الحركة على البروجردى، ظنا منهم أنه تخاذل في الوقوف بجانب نواب صفوي، ونفذ حكم الإعدام ضده، ومن ثم تفرقت الجماعة حتى قيام الثورة الإسلامية إذ عاد نشاطهم مرة أخرى.⁽³⁷⁾

تعقيب لا شك أنّ حركة "فدائيو الإسلام" مثلت حركة متطرفة فكرياً وسلوكياً، فهؤلاء لم يكونوا بحاجة إلى تشريع أو استصدار فتوى من مرجع تقليد لتشريع لهم عملهم الثوري، فقد كانوا أصحاب وعي خاص جعلهم صم بكم عمي، واللافت أنّهم أنكروا على البروجرديّ رفضه الوساطة لهم عند الشاه للعفو عن قائدهم، أو حتّى تخفيف الحكم، ويؤخذ عليهم ذلك فكان أولى بهم أن ينصاعوا للشرع الحنيف الذي يحرم القتل والإرهاب، أو يبقوا على مبادئهم ويصمدوا، ولا يتوسلوا بأشخاص لطالما عادوهم.

(2) البروجرديّ ومصدق

كان البروجرديّ ينظر إلى الحركة الوطنية لتأميم صناعة النفط⁽³⁸⁾ التي قادها مصدق⁽³⁹⁾ بعدم الرضا، وكان يؤمن بأن فكرة النضال الوطني في غياب الدين هي فكرة فاشلة، لا تشمل حقيقة طموح الجماهير المؤمنة على حد رأيه، ولذلك لم يشارك البروجرديّ في حركة تأميم النفط؛ إذ كان يرى أن المهمة الأولى لعلماء الدين تتمثل في التبليغ والدعوة وخاصة في حقبتهم الزمنية، ونقل واعظ الخراساني أن البروجرديّ كان رجلاً متابعاً للسلاسة لكن بتحفظ، وعن بعد وكان يقول دائماً (يجب أن نخيف الحكومة بالكلام فقط، ولا ننازلها عملياً)؛ وعليه كان من أهل المبادرات لا الثورات.⁽⁴⁰⁾

(3) البروجرديّ والبهائيين

ازداد نفوذ البهائيين في العصر البهلوي، لدرجة جعلت إيران الدولة الثانية بعد الكيان الإسرائيلي في إعطاء حق اللجوء للبهائيين في العالم، تقلد البهائيون أعلى المناصب في الدولة؛ فصار منهم كبير الحرس الخاص للملك، وصار منهم الطبيب الخاص له، كما تضاعف أعداد من تحول للبهائية، وقد عارض البروجرديّ تزايد نفوذهم واختراقهم لجميع أجهزة الدولة، وكان يقول: "ليست البهائية مذهباً من المذاهب، بل هي حزب سياسي، دعمه البريطانيون في السابق، أمّا الآن فتدعمهم أمريكا". رأى البروجرديّ ومعه علماء الدين أنّ ذلك يمثل خطراً على الإسلام، ويجب التصدي لهم،

وبالفعل أرسلوا رسائل إلى الملك يبلغوه بالأمر، لكنه كان يتهرب بالرد عليهم؛ لأن الأمر لم يكن يمثل خطرًا بالنسبة له، بل بالعكس كان يثق بهم ويقربهم إليه، ولم يتخذ ضدهم أي إجراء أو إبعاد، وعندما يؤس البروجردى من تحرك الشاه، أصدر بيانات عدة ضد البهائية، وأمر أحد الخطباء ويدعى (حجة الإسلام فلسفي) أن يلقي خطبة عبر راديو طهران يوضح فيها حقيقة البهائية، وأنها ليست ديانة، بل هي مجرد حزب سياسي هدفه كهدف المستعمر الذي يسيطر على كل شيء، وتسببت هذه الخطبة بالإضافة إلى بيانات البروجردى في ثورة العامة ضدهم في أماكن عدة، منها: شيراز، يزد، نهاوند، هزت عرشهم وشتت شملهم، وتم تدمير (حظير القدس) مكانهم المقدس في طهران، وأجبرت الكثير منهم اللجوء إلى البروجردى نفسه والاحتفاء به.⁽⁴¹⁾

هـ - وفاته ومدفنه

توفي البروجردى في الثالث عشر من شوال 1380 هـ - 30 مارس 1961م، ودفن بالمسجد الأعظم في قم، بعد مرض قصير طال سبعة أيام، ودفن عند المدخل الشرقي للمسجد الأعظم الذي أسسه بجوار الروضة الفاطمية في مدينة قم، وبوفاة البروجردى انتهى زمن المرجع الأوحى في إيران، وتعددت المراجع في إيران والعراق، ووصل لهذا المنصب العديد من العلماء.⁽⁴²⁾

ثالثاً: الحوزة العلمية في قم ودور البروجرديّ في تطويرها:

أ - مفهوم الحوزة⁽⁴³⁾ العملية:

تعد الحوزات العلمية بمثابة الجامعات الشيعية التي تُخرج علماء الدين والفقهاء، في مقابل الجامعات الأكاديمية ذات العلوم العصرية، والحوزات العلمية تدرس إلى جانب العلوم الإسلامية كالفقه وعلم النحو، والمنطق، والفلسفة تدرس جميع العلوم الرياضية والعلمية، وتنتشر هذه الحوزات العلمية في بعض بلاد العالم الإسلامي، إذ توجد الشيعة مثل العراق، لبنان، سوريا، الهند، باكستان، أفغانستان، وإيران وغيرها، وتعد أشهر هذه الحوزات وأقدمها حوزتي النجف وكربلاء في العراق وحوزة قم في إيران.

ب - حوزة قم وأهميتها⁽⁴⁴⁾

تعد حوزة قم ثاني أهم حوزة علمية بعد حوزة النجف، وقد ازدادت أهمية مدينة قم عندما اتخذ الصفويون المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للبلاد، وأصبحت في الواقع عاصمة إيران الدينية، وبها فضّل الفقهاء أن يحافظوا على استقلالهم، وكلما كانت الحكومة تصدهم في أي مكان كانوا ينسحبون إلى قم ليعيدوا تماسكهم، ومنذ ذلك التاريخ أُعيد تنظيم الحياة الدينية في إيران بطريقة تختلف عن غيرها من دول العالم الإسلامي، تنتشر بها العديد من المدارس الدينية، أبرزها المدرسة الفيزية، دار الشفاء، والمدرسة الرضوية، وتذهب المصادر إلى أنّ حوزة قم من أقدم حوزات الشيعة؛ إذ تعود لعصر الأئمة، حيث شهدت هذه الفترة إقامة حلقات للدروس والبحث بالقرب من مسجد السيدة فاطمة الصغرى، وقد شهدت منذ نشأتها هجرة كثير من العلماء وخاصة من الكوفة، ولذلك عُرفت بالكوفة الصغيرة، حيث مثلت ملاذاً آمناً للشيعة الهاربين في أوقات الفتن.⁽⁴⁵⁾

وقد تعرضت هذه الحوزة لهجوم من المغول؛ أدى إلى أفولها وتراجعها، وذلك بسبب التخريب الذي تعرضت له مدارسها العلمية، وخاصة المدرسة الرضوية التي

تأسست في القرن السابع الهجري.⁽⁴⁶⁾ وقد شهدت الحوزة انتعاشة مرة أخرى بعد تأسيس الدولة الصفوية؛ إذ تلقت الدعم الكامل من الدولة الصفوية.⁽⁴⁷⁾ أمّا التأسيس الحقيقي لحوزة قم، فكان على يد الشيخ عبد الكريم الحائري؛ إذ أعاد هيكلة للحوزة، وأصلح مدرسة دار الشفاء، وخصصها لسكن الطلاب، وخصص لهم مرتبات على حسب رتبهم العلمية، كما أشرف بنفسه على المناهج الدراسية وإجراء الامتحانات بنفسه.⁽⁴⁸⁾

دخلت هذه الحوزة على يد الشيخ البروجردي طور تجديد آخر، اتسم بالوسطية ومحاربة الخرافات، فاهتم بالمناهج الدراسية في مراحلها المتعددة، وفترة زعامة البروجردي كانت من أكثر الفترات التي شهدت ارتفاعاً في أعداد الطلاب الدراسية، نظراً لاهتمامه بالطلبة، وتوفير أسباب معيشتهم، إلى جانب تأسيس المكتبات العامة والمدارس الدينية، وتأسيس مشفى في قم لتقديم الخدمات الطبية للطلاب، إلى جانب تأسيس المسجد الجامع في قم.⁽⁴⁹⁾

وبعد الثورة الإسلامية أدت هذه الحوزة دوراً كبيراً عن طريق علمائها وأبرزهم الخميني، وما تتميز به حوزة قم هو الاستقلال التام عن الدولة، فيما يتعلق بالإدارة أو الإنفاق عليها؛ فهي تعتمد على الحقوق الشرعية كالخمس والزكاة والتبرعات والندور، وبعض الموقوفات وتبرعات المحسنين، وتدار مالياً تحت رعاية مراجع التقليد، إذ تُسلم إليهم التبرعات أو إلى وكلائهم، وهم بدورهم يصرفونها على الحوزة العلمية وطلابها.⁽⁵⁰⁾

ج- إدارة البروجردي للحوزة:

بعد وفاة آية الله الحائري في عام 1315هـ آلت إدارة الحوزة للشيخ محمد تقي الخوانساري (1310-1371هـ)، ومن بعده آية الله صدر الدين الصدر (1299-1373هـ)، ثم آية الله محمد حجت كوه كمر (1310-1372هـ)، واستمرت زعامتهم للحوزة لفترة عشر سنوات..⁽⁵¹⁾ ورغم الجهود المضنية التي بذلها هؤلاء لفترة قاربت العشر سنوات؛ فإن هذه الحوزة قد تأثرت كثيراً بعد وفاة مؤسسها عبد الكريم الحائري،

فقد تدهورت الأحوال في حوزة قم، وتضائل عدد طلابها، وتبدد نظام الهيئة العلمية بعد وفاته⁽⁵²⁾، وذلك مرده الضغوط الكبيرة والتضييق الشديد من قبل النظام الحاكم آنذاك، وعدم وجود إدارة مركزية موحدة وقوية لإدارة أمور الحوزة⁽⁵³⁾.

وفي هذه الأحيان سطع نجم البروجرديّ، وذاع صيته بين العلماء؛ فاتجهت الأنظار إليه، وقد تهيأت له الظروف ليتسلم رئاسة الحوزة لأسباب عدة منها:

- شهرته في الوسط المرجعي في إيران والعراق أيضاً، وازدياد مقلديه من عموم الشيعة.
- وفاة أبو الحسن الأصفهاني في الكاظمية في العراق عام 1365 هـ.
- وفاة الشيخ حسن القمي في كربلاء 1365 هـ.
- انتقال مركز المرجعية والزعامة الدينية الشيعية من النجف في العراق إلى قم في إيران.⁽⁵⁴⁾

وعليه انحصرت المرجعية في شخصه، وانتقل مركز المرجعية من النجف في العراق إلى قم في إيران.

د - إنجازات البروجرديّ:

على يده استعادت الحوزة قواها، ودب النشاط في أرجائها، واستعاد العلماء ثقتهم بأنفسهم، وقاموا بحركة قوية وسريعة؛ تمكنوا بسببها من استرجاع كل ما أفقدتهم سياسة رضا شاه، وقد سعى البروجرديّ لتوسيع نفوذ الحوزة، بمضاعفة أعداد الطلاب المنتمين إليها، وفتح الباب للوافدين من مختلف الجهات، وفتح المدارس العلمية، وأتاح السكن في غرفها، وبذلك اكتظت قم بالطلبة والعلماء، وبدأت الروح الدراسية تُبعث من جديد.⁽⁵⁵⁾ شهدت حوزة قم تحولاً نوعياً؛ فقد استعادت الحوزة مكانتها وحدثت بها طفرة على مستويات عدة منها:

1) **على مستوى الطلاب:** زاد عدد الطلاب وأخذت الوفود تأتي إليها، وفي فترة وجيزة وصل عدد الطلاب إلى ستة آلاف طالب، ويرجع ذلك إلى اهتمام البروجردى بالطلاب، وتوفير أسباب معيشتهم، فلقد تكفل بإعالة أكثر من أربعة آلاف طالب في قم، وكان يقدم دعماً مالياً لسائر الطلاب في الحوزات العلمية في النجف ومشهد وسامراء، وغيرها من الحوزات. (56)

2) **على مستوى الدراسات العليا: (مرحلة درس خارج) أو ما يعرف بالبحث الخارج في الفقه والأصول؛** فقد كان الموضوع في بداية مجيء البروجردى منحصراً في شخصه وبعض كبار العلماء، مثل: الشيخ الخوانساري، الصدر وغيرهم، ولكن بعض مرور فترة قصيرة زاد عدد طلاب البحث الخارج، وخاصة تخصص الفقه والأصول. (57)

3) **على المستوى المؤسسي:** شهدت فترة رئاسة البروجردى العديد من الإنجازات على المستوى المؤسسي مثل إنشاء المدارس والمساجد، والمستشفيات التي أسهمت في نهضة الحوزة وتقدمها.

أ) **المدارس:** وجه البروجردى بإنشاء مدارس ابتدائية وإعدادية يشرف عليها تلامذته بصورة مباشرة، لضرورة تدريس العلوم الطبيعية، جنباً إلى جنب مع العلوم الشرعية؛ إيماناً منه بأن العالم المتدين هو أفضل من العالم غير المتدبر بالعلوم الدينية، ومن أشهر المدارس التي أسسها: مدرسة كمال نارمك الإعدادية التي تخطت تكلفتها ثمانية ألف ريال، أجازها البروجردى من سهم الإمام (58) (مدرسة كرمانشاه) (59)، ومدرسة (بروجرد الدينية)، ومدرسة (جهانجير خان) المعروفة بمدرسة (جاني خان)، وكان يمد هذه المدارس بهيئات التدريس ويوفر رواتب للطلاب. (60).

ب) **المساجد:** من أشهر المساجد التي تأسست في عصر البروجرديّ المسجد الجامع (مسجد جامع)، وهو من أكبر المساجد الموجودة في قم، ويوجد بجوار حرم السيدة فاطمة المعصومة.

ج) **المستشفيات:** أسس البروجرديّ مستشفى (سهاميه) في جنوب مدينة قم لتقديم الخدمات الطبية لأهالي قم وللطلبة أيضاً.⁽⁶¹⁾

4) تنظيم شئون الحوزة العلمية والإدارية:

أ) **إرساء منهجية للدراسة في الحوزة:** كان البروجرديّ يتميز بالاستدلال الفقهي والأصولي، ولذلك حاول تعميم منهجه الفقهي بين الطلاب، وكان منهجه قائماً على تيسير الموضوعات وتلخيصها، وتجنب التعقيد، وعدم استخدام الحشو اللفظي، ولذلك خالف من سبقه من العلماء.⁽⁶²⁾

إيجاد نظام تقويمي للطلبة داخل الحوزة: عندما تولى البروجرديّ رئاسة الحوزة كانت تقنقد إلى وجود نظام تقويمي للطلاب أو امتحانات، وكان البروجرديّ مستاءً من هذا الأمر، وبمجرد توليه رئاسة الحوزة خصص بعض المدرسين لامتحان الطلاب.

ب) **الطلاب، وألزم الطلاب المشاركة في هذه الامتحانات، بل إنّه ربط الحصول على بعض الامتيازات من الحوزة بخوض هذه الامتحانات، عندما ربط الحصول على الرواتب بمسألة الامتحانات في حوزة النجف تمت مقاطعة الامتحانات من قبل علماء النجف، ولذا تم وقف تطبيق هذا القرار.⁽⁶³⁾**

ج) **تشكيل لجنة الحكماء:** شكل البروجرديّ لجنة علمية ضمت مجموعة من علماء الحوزة، مثل: الخميني (1320 - 1409هـ)، مرتضى الحائري، (1334 - 1406هـ)، وأحمد الزنجاني (1308 - 1393هـ)، وكانت هذه اللجنة تهدف إلى مناقشة النظريات الإصلاحية المختلفة التي من شأنها النهوض بالحوزة، وكانت اللجنة تعقد جلساتها بانتظام، وتمخض عن

اجتماعاتها قرارات عدة كان أبرزها إقرار نظام تقويمي للحوزة، البحث في مسألة المناهج الدراسية ومدى ملائمتها، تقييم المراحل الدراسية، ونوقشت أيضاً المسألة المالية للحوزة وإعادة توزيعها.⁽⁶⁴⁾

(د) استحداث نظام الإدارة المالية والحسابات: تلقي التبرعات وأموال الزكاة في إيران مختلف عن الأنظمة الإسلامية السائدة؛ حيث كان منتشرا عند الشيعة منذ القدم أن يتم تقليد مرجع معين، وكان يكلف المرجع وكلاءه بجمع التبرعات من منطقته، وكان في كثير من الأحيان يتم صرف الأموال مباشرة في مصارف عدة، دونما وجود رقابة أو صندوق لجمع هذه التبرعات، حيث المراجع الكثيرين، والوكلاء الأكثر، ولم تكن الحوزة على علم بغالبيتهم، ولم تكن تحصى عددهم، وأيضاً لم تكن الأموال توزع بالعدل بين المناطق؛ فقد كان العامة يكتفون بدفع الأموال دونما معرفة أوجه صرفها، فلم يكونوا يكثرثون بالأمر، أما المشكلة الأكبر فقد تمثلت في وجود بعض الحمقى الذين ادعوا الوكالة، واستغلوا أختام بعض المراجع، وجمعوا بها التبرعات، ولذلك أمر البروجردى فور مجيئه بعمل دفتر يتم فيه تدوين أسماء المراجع، ووكلائهم، وبياناتهم الشخصية، والمناطق المنوط بهم جمع التبرعات منها، وأيضاً تم تدوين أسماء المتبرعين، وبهذا تم الحد من فوضى جمع التبرعات التي كانت سائدة في ذلك العصر.⁽⁶⁵⁾

(هـ) إرسال المبلغين والدعاة داخليا وخارجيا: اهتم البروجردى بإرسال الدعاة والمبلغين إلى بعض المدن الإيرانية، وأيضاً الدول الإسلامية، ولم يقتصر الأمر على ذلك فقط بل شمل أيضاً أوروبا وأمريكا؛ فقد أرسل الشيخ مهدي الحائري اليزدي إلى أمريكا، كما عين الصدر البلاغي كممثل له في دول أوروبا، وأيضاً أرسل محققي الرشتي إلى ألمانيا وتحمل نفقاته

الباهظة، وكانت أبرز إنجازاته تأسيس مسجد في مدينة هامبورج الألمانية، الذي تحول فيما بعد إلى أهم المراكز الشيعية⁽⁶⁶⁾ في ألمانيا.⁽⁶⁷⁾

(و) إنشاء دفتر المراسلات للحوزة: تم استحداث إدارة لاستقبال المراسلات المختلفة وتنظيمها من خلال ترقيمها وتدوينها ثم ترقيمها، وتحديد فحواها، ومن ثم الرد عليها من لجنة كبار علماء الحوزة وتدوين اسم الشخص الذي تولى الرد عليها⁽⁶⁸⁾.

5) البروجرديّ والوحدة الإسلامية:

كان البروجرديّ أول عالم دين شيعي يطرق الأبواب السنية، ويقوم علاقات مباشرة مع علماء الدين السنة، كان يعتقد أن الرجوع إلى فتاوى علماء أهل السنة يسهل الطريق لفهم روايات أهل البيت، لأن هذه الروايات صدرت للتعليق على الفتاوى الرسمية الرائجة آنذاك، كما كان يعتقد أن الرجوع إلى فتاوى علماء السنة على مر التاريخ هو بداية للاجتهاد عند الشيعة، وظهر هذا المنهج أيضًا في دعمه لدار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة⁽⁶⁹⁾؛ حيث هب لدعمها منذ بداية عملها ولم يتوان عن دعمها بالمال، رغم الانتقادات التي كانت توجه له بسبب هذا الدعم، وقيل إنه ظل يشدد على مواصلة دعم الدار حتى وهو على فراش الموت.⁽⁷⁰⁾

كان البروجرديّ يرى أن التقريب بين المذاهب الإسلامية يكمن في إيجاد نوع من حسن التفاهم بين السنة والشيعة من أجل الوحدة الإسلامية، وليست الغاية من التقريب ضم أو ذوبان فئة في فئة أخرى، وجعلها فرقة واحدة بل الأهم هو التركيز على المشتركات.⁽⁷¹⁾ ونتيجة لذلك اهتم البروجرديّ بالفقه السني، وأدخل دراسته داخل الحوزة، وكان يعتقد أنه على الفقيه أن يتجول داخل المدارس الفقهية سواء السنية أو الشيعية، ويتعرف على الأحكام التي تكون محلًا للاجتهاد، وهي أحكام الفقه كتنافيل العبادات والمعاملات والزواج والطلاق وأحكام الطعام والشراب وغيرها، وهي بالطبع أحكام فرعية، أمّا أمور العقيدة فهي توفيقية أصولية ليست محلًا

للاجتهاد، وإنما يتوقف القول فيها على الدليل.⁽⁷²⁾

أما المسألة الأخرى التي كان يؤكدّها البروجدي هي ضرورة التفاهم بين مذهب الشيعة والمذاهب الأربعة لأهل السنّة، باعتبار أنّ الإسلام دين الوحدة، وأن التوحيد أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وقد تصادفت أفكاره الخاصة بالوحدة الإسلامية بتأسيس (دار التقريب في القاهرة)، وللمرة الأولى يجلس علماء السنة بجوار علماء الشيعة يتبادلون الآراء، ويتباحثون القضايا الخاصة بالوحدة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب بزعامة الشيخ عبد المجيد سليم، ويذكر مطهري أنّه كانت من أبرز ثمار هذا التعاون فتوى الشيخ شلتوت بجواز التعبد على المذهب الإمامي الإثني عشري.⁽⁷³⁾

منهج البروجدي في التقريب بين المذاهب الإسلامية:

يمكن تلخيص منهجه في التقريب في النقاط التالية:

1) التعارف العلمي والفكري: كان يرى أنّ حبل التواصل العلمي المباشر بين علماء السنة والشيعة انقطع لفترة طويلة، وصارت معرفة كل طرف بالآخر تتم غالباً عن طريق الكتابات الوسيطة، والانطباعات المنقولة، وعادة ما يصل إلى كل طرف أسوأ ما في الطرف الآخر من آراء وأفكار، وهذا ما أدركه البروجدي؛ فاهتم بتشجيع التواصل العلمي والقراءة المباشرة بين علماء السنة والشيعة، وهذا ما ذكره تلميذه محمد واعظ الخراساني إذ بين أن الإمام البروجدي كان دائم الرجوع لكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" للفقيه المالكي ابن رشد، باعتباره من أفضل الكتب في الفقه المقارن.⁽⁷⁴⁾

2) الاهتمام بفتاوى أهل السنة والرجوع إليها: كانت له مقولة مشهورة فقه الشيعة على هامش فقه أهل السنة، وكان يرى أنّ الرجوع إلى فتاوى أهل السنة من

مقدمات الفقه وكان يقول "إن قدامنا كانوا يحفظون مسائل الخلاف" من هذا المنطق، قام لأول مرة بطبع كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي.⁽⁷⁵⁾

(3) الخلاف لا يعني القطعية: كان البروجرديّ يرى أن قضيتي الخلافة والمرجعية من أهم أسباب الخلاف بين السنة والشيعة وحول قضية الإمامة كان الإمام يرى أنه لا داعٍ للانشغال بموضوع الخلافة، وإنما التركيز على الإمامة والمرجعية العلمية لأهل البيت؛ يقول الشيخ واعظ الخراساني "ما رأيت الإمام يطرح مسألة الخلافة على الإطلاق في جلساته العامة والخاصة؛ إذ كان البروجرديّ يرى أن مسألة الخلافة لا جدوى فيها اليوم فهي مسألة انقضت ولا داعٍ لإثارتها وإثارة النزاع حولها"⁽⁷⁶⁾.

(4) محاربة البدع والخرافات: كان البروجرديّ ملتزمًا بمعارضة البدع، وأشكال الغلو التي كانت تصدر أحيانًا من بعض عوام الشيعة، ونقرأ في سيرته مواقف جريئة في نقد هذه الحالات منها:

1. غضبه الشديد من أحد الشعراء لنظم قصيدة مدح لأهل البيت، ووجد فيها البروجرديّ بعض الأبيات التي تسيء إلى الخلفاء فأنكر السيد على الناظم، وطلب منه حذف هذه الأبيات فحذفها.

2. غضبه عند رؤيته شخص يقبل عتبة الإمام الرضا، واحتج على هذا العمل خشية أن يصبح ذريعة لاتهام الشيعة بعبادة الإمام والسجود له.⁽⁷⁷⁾

3. غضبه من واعظ تطرق إلى مناقب الإمام الحسين في مشهد بمناسبة ذكرى ميلاده، حيث قال الواعظ إن قماط الإمام رفع إلى العرش؛ فوضع الله يده على رأس القماط، فغضب وطلب من الخطيب التصحيح.⁽⁷⁸⁾

خاتمة البحث

وبهذا العرض ينتهي البحث وأخلص فيه إلى نتائجه على النحو التالي:

- تعرضت المرجعية الدينية في العصر البهلوي للاضطهاد والملاحقة، من قبل السلطة الحاكمة، وصل لحد الاعتقال في بعض الأحيان.
- أسهمت قرارات رضا بهلوي وخاصة التحول الإجباري للمدنية في زيادة الهوة بين السلطة الحاكمة، ورجال الدين؛ ما أدى إلى خروج رجال الدين من المشهد السياسي بعد تقليص عددهم في البرلمان، والحد من نفوذهم، وتحجيم دور الحوزات العلمية، وعليه انتقلت المرجعية للخارج حيث النجف في العراق.
- اختلف الوضع داخل الحوزة العلمية بعد قدوم الشيخ عبد الكريم الحائري إلى قم، وتوليه رئاستها؛ فقد هيا العود لكثير من علماء الدين إليها، وأعاد هيكلة الحوزة، وأصلح مدرسة دار الشفاء، وخصصها لسكن الطلاب، وعين لهم رواتب على حسب رتبهم العلمية، كما أشرف على المناهج الدراسية وإجراء الامتحانات بنفسه.
- بعد رحيل رضا شاه، وتولي ابنه الشاه محمد رضا بهلوي الحكم؛ أدرك رجال الدين أهمية تجديد وإصلاح الحوزات العلمية لمواجهة الماركسية ونفوذ البهائيين.
- كان البروجردى من أهم الشخصيات التي دعت إلى الوقوف بوجه الفساد، لكنه على الجانب الآخر كان من الشخصيات الدينية التي لا تحبذ العمل السياسي، وترى أن علماء الدين وظيفتهم الوعظ وتبليغ الدين؛ إلا أن الظروف المحيطة به، جعلته رغماً عنه ينخرط في السياسة ويدور في فلكها.
- لم يفكر البروجردى في تبديل النظام الحاكم في إيران، أو إقرار نوع معين من الحكومات الإسلامية، على العكس من ذلك كان يتفق مع النظام الملكي

- الدستوري المشروط بإشراف العلماء، ولذلك لم يكن معارضاً ثورياً، بل كانت مواقفه ردة فعل تجاه بعض القوانين الاستفزازية التي كانت تصدر من البلاط.
- كان البروجرديّ ينظر إلى الحركة الوطنية لتأمين صناعة تأمين النفط التي قادها مصدق بعدم الرضا، وكان يؤمن بأن فكرة النضال الوطني في غياب الدين هي فكرة فاشلة لا تشمل حقيقة طموح الجماهير المؤمنة على حد رأيه، ولذلك لم يشارك البروجرديّ فيها؛ إذ كان يرى أن المهمة الأولى لعلماء الدين تتمثل في التبليغ والدعوة وخاصة في حقبتهم الزمنية.
 - كان البروجرديّ رجلاً عقلاً يعي دوره بصفته مسؤولاً دينياً ومرجع تقليد وقوة لغيره، ولذا لم يكن يوافق حركة "فدائيو الإسلام" على نهجهم المسلح المتطرف.
 - كان يؤكد أهمية إبعاد الحوزة عن تجارب السياسة التي ربما تفقدها بقاؤها وتضعفها، وتضعها في مواقف تضر بوحدةها، وتقدها هيبتها ومكانتها، التي طالما حافظ العلماء عليها على مدار التاريخ.
 - على يد الشيخ البروجرديّ دخلت حوزة قم طور تجديد آخر، اتسم بالوسطية، ومحاربة الخرافات؛ فاهتم بالمناهج الدراسية في مراحلها المتعددة، وفترة زعامة البروجرديّ كانت من أكثر الفترات التي شهدت ارتفاعاً في أعداد الطلاب الدراسية، نظراً لاهتمامه بالطلبة وتوفير أسباب معيشتهم إلى جانب تأسيس المكتبات العامة والمدارس الدينية، وتأسيس مشفى في قم لتقديم الخدمات الطبية للطلاب، إلى جانب تأسيس المسجد الجامع في قم.
 - أرسى البروجرديّ منهجية للدراسة في الحوزة عن طريق إيجاد نظام تقويمي للطلبة داخل الحوزة، وتشكيل لجنة الحكماء، واستحداث نظام الإدارة المالية والحسابات، وإرسال المبلغين والدعاة داخلياً وخارجياً، وإنشاء دفتر المراسلات للحوزة.

- كان البروجردى أول عالم دين شيعي يطرق الأبواب السنية، ويقيم علاقات مباشرة مع علماء الدين السنة، وكان يرى أنَّ التقريب بين المذاهب الإسلامية يكمن في إيجاد نوع من حسن التفاهم بين السنة والشيعة من أجل الوحدة الإسلامية، وليست الغاية من التقريب ضم أو ذوبان فئة في فئة أخرى، وجعلها فرقة واحدة بل الأهم هو التركيز على المشتركات.
- كان البروجردى يؤكد ضرورة التفاهم بين مذهب الشيعة والمذاهب الأربعة لأهل السنة، باعتبار أنَّ الإسلام دين الوحدة، وأن التوحيد أصل من أصول العقيدة الإسلامية.

الحواشي

(1) لقب آية الله هو لقب ديني يطلق على من وصل إلى مرتبة الاجتهاد، ويعتمد الوصول إلى هذه الدرجة على قطع أشواط من البحث والدراسة داخل الحوزات الدينية، وأول من أطلق عليه هذا اللقب هو الشيخ الحسن بن يوسف المطهر المعروف بالشيخ الحلي، (للمزيد انظر مقال، محسن العصفور، ألقاب الزعامات الدينية، تاريخ الزيارة 2/ 12 / 2017، على الرابط (www.al-asfoor.com)).

(2) سعيد بن ناصر الغامدي، المرجعية في المفهوم والمآلات، مركز صناعة الفكر، بيروت، 2015 ص 26:21.
(3) علي أحمد البهادلي، الحوزة العلمية في النجف، معالمها وحركتها الإصلاحية (1339 - 1401هـ) - (1920 - 1980م)، دار الزهراء، بيروت، 1413هـ - 1993 م، ص 102.

(4) رضا شاه مؤسس الدولة البهلوية، وحاكمها ما بين ١٩٢٥ و ١٩٤١م، وُلِدَ في ١٨٧٨م في بلدة "سواد كوه" في محافظة مازندران، تُوفي والده "عباس قلي خان"، وهو في سن صغيرة، فانتقل مع أمه ذات الأصول القوقازية إلى طهران، وبعد زواجها مجدداً تكفل خاله بتربيته، إلى أن أودعه عند أسرة صديق العائلة الجنرال "تومان كاظم خان". يعود أصل رضا شاه إلى أسرة امتهنت الجندية، كان أبوه عباس قلي قد وصل إلى رتبة عقيد، بينما كان يعمل جده ضابطاً في الجيش، التحق بالجندية في سن الخامسة عشرة، وأخذ يتدرج في المناصب حتى وصل في الحرب العالمية الثانية إلى رتبة مقدم وبعدها عقيد، خلع آخر ملوك الأسرة القاجارية الشاه أحمد شاه قاجار في 12 ديسمبر 1925م، وأنهى حكم القاجاريين خلفه ابنه محمد رضا بعد أن أجبره غزو بريطاني - سوفيتي مزدوج في 25 أغسطس 1941م على التخلي في 16 سبتمبر 1941م، تُوفي في 26 يوليو 1944م بجنوب أفريقيا في جوهانسبرغ وحالت الاضطرابات السياسية في إيران دون نقله ودفن جثمانه في إيران، ونظراً لعلاقة المصاهرة التي كانت بين ملكي مصر وإيران، فقد تم نقل جثمان رضا بهلوي إلى القاهرة؛ إذ دفن بمسجد الرفاعي في 28 أكتوبر 1944، للمزيد عن حياته، رضا نیازمند، رضاشاه از تولد تا سلطنت، حكايت قلم نوین، تهران، 1387 هـ. ش، ص 36، 79، 759، محمود شاکر التاريخ الإسلامي، ج 18 - إيران وأفغانستان، المكتب الإسلامي، بيروت 1995م، ص 26، 27.

(5) اتصف حكم رضا بهلوي بالفردية والتسلط أيضاً، وعلى الرغم من وجود مبدأ الفصل بين السلطات، إلا أن الشاه كان يتدخل في كل شؤون الدولة، فنواب مجلس الشورى الوطني كان يتم انتخابهم على أساس قائمة يتم وضعها من قبل قادة الجيش وحكام مركز الشرطة، ثم تُقدّم لرضا شاه من أجل الموافقة = عليها، ومن بعدها يتم إعلام وزارة الداخلية أنه تم انتخاب هؤلاء الأشخاص، وجرد كلاً من المجلس والسلطتين القضائية والتنفيذية من كل أشكال الاستقلالية، لم تكن أجهزة الدولة أو الوزارات تمتلك أي قدرة على اتخاذ القرارات، كما أن البعض كانوا غير قادرين على الإفصاح عن آرائهم، بسبب خوفهم ومعرفةًهم بالعقوبة الحاكمة، وانتشر القمع والتدمير وخاصة ضد رجال الدين، وكان الشعب الإيراني في تلك الحقبة يشبه حكم رضا شاه بالاحتلال، لأنه لا يختلف عنه بشيء بحسب رأيهم، فقد قتل العديد من الرجال والنساء الأبرياء خلال انتفاضة مسجد "جهر شاد" عام 1935م في مشهد، كما تم اعتقال رجال الدين ممن حرّضوا الشعب على الاحتجاج على قانون خلع الحجاب وإجبار الرجال على ارتداء الزي الغربي ومن ضمنه القبعة، وتعتبر هذه الحادثة من أهم الأحداث التي وقعت في عهد رضا شاه، والجدير بالذكر أنه قبل أن يصل بهلوي إلى الحكم، كان حاول كسب ثقة

الناس والتقرب من علماء الدين، بل وكان يشارك في المناسبات الدينية، كمراسم عاشوراء، حتى أنه أصدر أمراً لوزارة التربية والتعليم في عام 1924م لتشرف على القضايا التي تُنشر في الصحف، وأن تمنع القضايا المخالفة للشرع، علاوة على ذلك، أصدر بهلوي أمراً بإغلاق المحال التي تباع المشروبات الروحية، لكنه عاد مجدداً وخالف وعوده، وأظهر العداء، خاصة ضد المؤسسة الدينية، لكنه على الجانب الآخر قام بمشاريع تحديثية عديدة، لا زالت قائمة حتى اليوم، بعضها في قطاع الطرق ووسائل النقل، ومنها ما يتعلق بالتعليم، كتأسيس جامعة طهران وإرسال الطلاب الإيرانيين لدراسة العلوم في أوروبا. للمزيد انظر كمال رضوي، بر هم كنش مرجعيت، حكومت وجامعه در دوران مرجعيت آيت الله بروجردى، تاريخ اسلام وايران - دوره جديد بهار 1393 - شماره 21 دانشگاه الزهرا: تهران، 1393 هـ - ش، ص 79. 80، 133، شيرين سمارة، شخصيات إيرانية: رضا شاه.. مؤسس البهلوية الموهوسة بالغرب، جاده ايران، على الرابط <https://jadehuran.com/archives/3645>، تاريخ الدخول 1 - 6 - 2020م.

آمال السبكي، إيران بين ثورتين، 1906 - 1979 م، عالم المعرفة، مصر، 1999م، ص 80، 81. (6) كمال رضوي، بر هم كنش مرجعيت، حكومت وجامعه در دوران مرجعيت آيت الله بروجردى، ص 79. 80، 133. شيرين سمارة، شخصيات إيرانية: رضا شاه.. مؤسس البهلوية الموهوسة بالغرب، جاده ايران، <https://jadehuran.com/archives/3645>، تاريخ الدخول 1 - 6 - 2020 م.

(7) ولد عبد الكريم الحائري في إحدى قرى محافظة يزد عام 1276 هـ، درس المقدمات في أردكان من توابع مدينة يزد، ثم ذهب إلى حوزة يزد لإكمال دراسته هناك، ذهب إلى سامراء بعد ازدهار الدراسة فيها، وتتلذذ على يد كبار علمائها من أمثال الميرزا الشيرازي، ثم قصد حوزة النجف بعد وفاة الميرزا الشيرازي، وأكمل دراسته فيها، قام في سنة 1340 هـ بوضع الهيكل الأساسي للدراسة الحوزوية في قم، وكان ذلك في الأيام الأولى لانقلاب الشاه رضا شاه، وبعد أن استقرت الأمور لرضا شاه سعى وبشتى الطرق للقضاء على الحوزة، ولكن آية الله الحائري تصدى لتلك المحاولات، واستطاع الحفاظ عليها، توفي عبد الكريم الحائري اليزدي عام 1355 هـ، ودُفن بجوار مرقد السيدة فاطمة بنت موسى الكاظم في مدينة قم. للمزيد انظر: عبد الكريم الحائري، درر الفوائد، تحقيق وتقديم محمد مؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم بدون تاريخ، ص 18: 25.

(8) دانشنامه جهان اسلام نويسنده، جلد چهارم، بنياد دائرة المعارف اسلامي، ناشر، تهران، ص 361. (9) ولد محمد رضا بهلوي الذي حكم إيران في الفترة من 1941م - 1979 في 26 أكتوبر 1919م في مدينة طهران وتوفي في 27 يوليو 1980م، ودُفن في مصر وكان آخر ملك يحكم إيران قبل قيام الثورة الإسلامية عام 1979م، التي كانت من أهم أسبابها المشكلات الاقتصادية وأبرزها التضخم وتعرثر الأجهزة التنفيذية، ونقص السلع والخدمات الأساسية والفساد المالي والإداري إلى جانب فساد الأسرة الحاكمة، وعلى رأسهم أشرف بهلوي شقيقة الشاه، بالإضافة إلى محاولة النظام اللجوء إلى الحكم العسكري وقمع المعارضة باستخدام جهاز السافاك الذي اتبع كل وسائل التعذيب الجسدية والنفسية ضد المعارضة وملاحقة القوي المذهبية، وكانت أهم أسباب الثورة أيضاً حادثة الجمعة الأسود 8 سبتمبر 1978م؛ إذ سقط نحو أربعة آلاف من القتلى، بعد تظاهر مليون شخص في ميدان جلاليه؛ فأمر نائب رئيس الجهاز بإطلاق النار على المتظاهرين، فأدى إلى مقتل الآلاف منهم، أدت كل هذه الأشياء إلى اندلاع مظاهرات، أدت في النهاية إلى الإطاحة به، في 16 يناير 1979 ونهاية الحكم البهلوي. للمزيد انظر تقي نجاري را، السافاك، منظمة السافاك ودورها في تطور الأوضاع الداخلية لإيران في عهد الشاه، ترجمة محمود سلامة علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2003م، ص 24، ص 36، ص 42، ص 269: 271.

- (10) حسين شير محمدی، شهاب شهيدانی، بررسی ونقد جایگاه دین ودولت در اندیشه ها ی سیاسی آیت الله بروجردی، مجله، تاریخ اسلام وایران (علوم انسانی)، دوره ۲۶، شماره ۳۲، صفحہ ۱۳۵-۱۵۷
- (11) الإسلام في تاريخ شعوب الشرق، ترجمة محمد هلال، علي مهدي، أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، معهد الاستشراق، نشر دار الفارابي، بيروت، 1986م، ص 139.
- (12) مدينة «بروجرد» وهي المدينة التي تقع في منطقة لرستان، في جبال غرب إيران.
- (13) حسين الطباطبائي البروجردي، ترتيب أسانيد الكافي، مشهد، 1411هـ، ص 14. حسين شير محمدی، شهاب شهيدانی، بررسی ونقد جایگاه دین ودولت در اندیشه ها ی سیاسی آیت الله بروجردی، تاریخ اسلام وایران (علوم انسانی)، دوره ۲۶، شماره 132، ص 139.
- (14) حسين شير محمدی، شهاب شهيدانی، بررسی ونقد جایگاه دین ودولت در اندیشه ها ی سیاسی آیت الله بروجردی، ص 139.
- (15) سيد ياسم گورابی، سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سياست-شماره 51، وزارت علوم، پاییز 1389، ص 2، 3.
- (16) محمد رضا الحسيني، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمی البروجردي، ص 24.
- (17) المرجع نفسه، ص 24.
- (18) سيد ياسم گورابی، سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سياست، ص 3.
- (19) مجموعة مؤلفين، قراءات في السيرة والمسيرة (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ص 25.
- (20) محمد رضا الحسيني، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمی البروجردي، ص 25.
- (21) مجموعة مؤلفين، قراءات في السيرة والمسيرة (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، ص 25.
- (22) المرجع نفسه، ص 22.
- (23) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج 6، دار التعارف للطبوعات، بيروت، 1986م ص 92.
- (24) جعفر السبحاني، دور الشيعة في الحديث والرجال نشأة وتطوراً، دار جواد الأئمة، بيروت، 1431هـ، 2010 م ص 238.
- (25) محمد رضا الحسيني، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمی البروجردي، ص 21 وما بعدها.
- (26) علي شريعتي، العودة للذات، ترجمة ابراهيم الدسوقي شتا، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م، ص 34: 37. خنجر حمية، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013م، ص 38: 40.
- (27) علي شريعتي، العودة للذات، ص 35.

(28) سيد ياسم گورابی، «سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست»، علوم سیاسی، دانشگاه باقر العلوم، شماره 51، پاییز 1389، ص 5. Aktan. Coskun Can Turkey: From Etatism to a More Liberal Economy, political- the journalof social, summer, and Economical studies, vol.23, 1999, p 165.

(29) سيد ياسم گورابی، «سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست»، ص 2، 3

(30) أحمد نكي، الخميني بين الثورة والطغيان، دار الكتب، القاهرة، 2015م، ص 108.

(31) كلمة "سوري" في الأدب الفارسي تعني السرور والفرح، عبر إقامة الاحتفالات والولائم، وأن احتفال "جهار شنبه سوري" (احتفال ليلة الأربعاء) هو احتفال قديم تقام مراسمه منذ قديم الأيام حتى وقتنا هذا عبر طقوس شعبية عند الكثير من الناطقين بالفارسية في آخر ليلة أربعاء من العام المنصرم أي مساء الثلاثاء في جميع الأماكن التي يقطنها الناطقون بالفارسية. و "جهار شنبه سوري" (احتفال ليلة الأربعاء الأخيرة) هو احتفال خاص يقام في ليلة الأربعاء الأخير من الشهر الأخير في العام الإيراني، وهو في الحقيقة مقدمة لاحتفالات النيروز، حيث يستقبل الإيرانيون فصل الربيع من خلال إقامة هذا الاحتفال، ووفقاً للتقاليد الإيرانية القديمة يضرم الناس نازاً في مكان محدد، وتبقى مشتعلة حتى طلوع الشمس ويقوم الناس بالوثب من فوقها ليلقوا فيها أمراضهم ومشاكلهم ويأخذون منها الدفء والطاقة. إن فلسفة إيقاد النار عند الإيرانيين كانت تستخدم في جميع المراسم الدينية والوطنية، لأن النار كانت تعتبر بالنسبة لهم مقدسة، وتظهر من النجاسة، وكان الإيرانيون يعتقدون أن النار مظهر النور، وعظمة الخالق، ونور الخالق التي تظهر من كل النجاسة والقذارة. ويعتقد بعض الإيرانيين أن أول جملة يسمعونها بعد خروجه من منزله في يوم الأربعاء هذا، بأنها تمثل حظه وطالعه للعام الجديد. للمزيد انظر: ما حكاية ليلة الأربعاء الأخيرة" أو ما يطلق عليها (جهار شنبه سوري)، وكالة الأنباء الإيرانية إرنا، تاريخ الدخول 7-5-2020م على الرابط <https://ar.ima.ir/new>.

(32) سيد ياسم گورابی، «سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست»، ص 6

(33) منظمة فدائيان اسلام: هي منظمة، أو حركة سرية أسسها السيد مجتبی ميرلوجي المعروف بنواب صفوي، في أربعينيات القرن الماضي؛ إذ دعا إلى نبذ التفرقة الطائفية بين المسلمين كانت هذه الحركة مناوئة لحكم الشاه، كما دعت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وفقاً للمنظور الشيعي، تأسست عام 1945م، ووضعت على رأس أعمالها تصفية الحسابات مع الشخصيات المتحررة على رأسهم أحمد كسروي؛ حيث اغتالوه عام 1945م، إثر قيامه بأفعال رأوا أنها مشينة، وتُسيء إلى الإسلام، انتقلت المنظمة إلى العمل السري عام 1948م، زار نواب صفوي العديد من الدول العربية وعلى رأسها مصر إذ كانت تربطها علاقة صداقة مع جماعة الإخوان المسلمين، وخاصة سيد قطب. حكم على نواب صفوي بالإعدام في محاولة اغتيال رئيس الوزراء الإيراني حسين علاء ونفذ الحكم عام 1955م.

للمزيد: يرجى زيارة الموقع الرسمي لنواب صفوي. پایگاه اطلاع رسانی، نواب صفوي، تاريخ ورود، 20/ 2020/3م روي اين لينك، (WWW.Navabsfavl.com).

(34) سيد ياسم گورابی، «سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست»، ص 20.

(35) المصدر نفسه، ص 20.

(36) أقدم تنظيم "فدائيو الإسلام" على اغتيال عدد من كبار المسؤولين، وخاصة ممن عارضوا فكرة تأميم صناعة النفط الإيراني، ولذلك شكلوا اليد الضاربة للحركة الوطنية، كما دعموا جهود الكاشاني، وبعد اختلافهم مع مصدق عارضوه وحاولوا اغتيال وزير خارجيته، حينها حسين فاطمي، وبعد سقوط مصدق انتهز الشاه الفرصة للقضاء عليهم، وتهاوت الحركة تحت الضربات المتكررة من قل السلطة وتمكن النظام من القضاء عليها. للمزيد: علي شريعتي، العودة للذات، ص 36.

(37) أبو الفضل البرقي، سوانح الأيام: أيام من حياتي، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، م2015، ص 57، 62، 64، أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وإيران وتركيا، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية ط2، 2005 م، ص 357.

(38) حركة تأميم صناعة النفط الإيرانية هي حركة تزعمها الدكتور محمد مصدق، من أجل تأميم صناعة النفط الإيرانية التي كان يسيطر عليها البريطانيون منذ عام 1913 من خلال شركة النفط الأنجلو إيرانية، منذ 1915، وفي عام 1950م أصبح رئيساً للوزراء، وقد تسببت قراراته المتعلقة بتأميم صناعة النفط في إيران في إزاحته عن منصبه في انقلاب عليه تم في يوم 19 أغسطس عام 1953م بعد إجراء استفتاء مزور لحل البرلمان حينما طلبت المخابرات البريطانية مساعدة =السي آي إيه في تنفيذ الانقلاب وتم حينذاك اختيار القائد العسكري الإيراني الجنرال فضل الله زاهدي ليخلف مصدق وبذلك أسقطت الحكومة وسجن مصدق ثلاث سنوات ثم أطلق سراحه، إلا أنه استمر رهن الإقامة الجبرية بقرية أحمد أباد حتى وفاته عام 1967م.

للمزيد: قباد فخي، سي سال نفت ايران: از ملي شدن تا انقلاب اسلامي ناشر: مهرايش، 1387 هـ ش، ايران، ص 129: 130، 134. وأيضاً: پایگاه اطلاع رسانی دکتر مصدق، زندگینامه، تاریخ ورود، 5 / 5 / 2020م، روي اين لينك (<http://www.mossadegh.com/index>)

(39) محمد مصدق (1882 - 1967م) كان برلمانياً إيرانياً بارزاً، وزعيم حركة تأميم صناعة النفط الإيراني، ولد في العاصمة الإيرانية طهران، عمل والده في منصب رفيع في فترة حكم ناصر الدين شاه، وتنتمي والدته للأسرة القاجارية الحاكمة آنذاك، سافر إلى فرنسا ودرس في كلية العلوم السياسية، وبعدها سافر لسويسرا وحصل من هناك على شهادة الدكتوراه في الحقوق، وكان أول إيراني يحصل على الدكتوراه في هذا التخصص، وبعد أن حصله على درجة الدكتوراه عاد إلى إيران، بدأت حياته السياسية، شغل مصدق عدة مناصب، منها وزيراً للعدل. ثم تولى منصب وزير المالية ووزير الخارجية ورئيس الوزراء في الفترة من 1920 وحتى 1923م، تولى مصدق رئاسة وزراء إيران عام 1950م حتى عام 1953م، كانت أشهر مشاريعه الإصلاحية: الضمان الاجتماعي، وتنظيم الإيجارات واستصلاح الأراضي، حركة تأميم صناعة النفط الإيرانية توفي عام 1967م. انظر: پایگاه اطلاع رسانی دکتر مصدق، زندگینامه، تاریخ ورود، 5 / 5 / 2020م، روي اين لينك (<http://www.mossadegh.com/index>)

(40) محمد واعظ الخراساني، حياة البروجردی، ص82، 80.

(41) سيد ياسم گورابی، «سيره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست»، ص 5.

(42) حسين شيرمحمدی، شهاب شهيدانی، بررسی نقد جایگاه دين ودولت در اندیشه های سياسی آيت الله بروجردی، ص139، شیر خان علی، زارع عباس، تحولات حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی، نشر اسناد انقلاب اسلامی، 1384 هـ ش، ص 67، 68.

(43) مفهوم الحوزة لغةً واصطلاحاً:

1- الحوزة لغةً: إن جذر كلمة حوزة في اللغة هو الفعل (حاز: ح، ا، ز) وحاز حوزاً وحيازة واحتيازاً: يراد به الشيء إذا ضمه، وجمعه أو حصل عليه، ولكلمة حوزة معاني عدة منها قول ابن منظور الحوز من الأرض أن يتخذها رجل ويبين حدودها فيستحقها فلا يكون لأحد فيها حق معه.. وحوز الدار وحيزها: ما انضم إليها من المرافق والمنافع وكل ناحية على حدة حيز، وفي الحديث (فحمي حوزة الإسلام)؛ أي حدوده ونواحيه، والحوزة فعلة،

منه سميت بها الناحية، وقال الفراهيدي: والحوزة: موضع يحوزه الرجل يتخذ حواليه مسناه وجمعه أحواز، وكل شيء ضمت إليك فقد حزته واحتزته، وبهذا يتضح المعنى العام لكلمة حوزة أنها: المكان المحدد المجموع الذي له حدود ونواحي ومرافق، للمزيد: انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، مادة حوز، ص388. الفراهيدي، كتاب العين، ج1 تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، ص388، الفيومي، المصباح المنير، ج1، المطبعة اليمنية، مصر، 1325هـ ص156.

2- **الحوزة اصطلاحاً:** مصطلح الحوزة مصطلح حديث وورد في تعريفه: الحوزة العلمية هي مصطلح يطلق على الدراسات الإسلامية الشيعية، لبحث وجهة نظر الإسلام في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاجتماعية والعبادية المؤسسة العملية، التي تقام بهدف الدراسات العملية الشرعية التي تمكن الطالب من معرفة الأحكام الشرعية في مختلف مجالات حياته العملية، ولا يستبعد أن يكون المعنى مأخوذاً من المدلول اللغوي، وهو الحوز، وكأنه مكان معنوي يحوز مجموعة من الطلاب أو هي كيان علمي وبشري يؤهل للاجتهاد في علوم الشريعة الإسلامية عند الشيعة، ويتحمل مسئولية تبليغ الأمة وقيادتها، وهناك تعريف آخر الحوزة العلمية، هي: مجمع علمي يحوى عدداً من طلاب العلوم الدينية (الشيعة)، مع ما يستلزمه هذا العدد من أساتذة متخصصين وهيئة إشراف تضمن سير هذا المجمع من الناحية العلمية والتنظيمية، وبصفة عامة يمكن القول: إن الحوزة هي الإطار الذي يجمع مدارس علوم الدين عند الشيعة، وتتكون من ثلاث دعائم: المجتهد (الفقيه أو المرجع)، الأساتذة العلماء، والطلاب. للمزيد انظر: علي البهادلي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، دار الزهراء، بيروت، 1993، ص 87، 94.

(44) تعد مدينة قم من أهم المدن الدينية في إيران ويطلق عليها قم المقدسة تحدث عنها ياقوت الحموي (ت 626) في معجم البلدان قائلاً: "قم بالضم وتشديد الميم، وهي كلمة فارسية، مدينة تُذكر مع قاشان، وهي مدينة إسلامية مستحدثة لا أثر للأعاجم فيها، وأول من مصرها طلحة بن الأحوص الأشعري، وبها آبار ليس في الأرض مثلاً غزوية وبرداً وأبنيتها بالأجر، وفيها سراديب في نهاية الطيب، ومنها إلى الري مفازة سبخة فيها رباطات ومناظر ومسالح". انظر: * ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، الناشر: دار صادر، بيروت الطبعة: الثانية، 1995، ص 88. * شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزة علميه قم بس از انقلاب اسلامي، نشر اسناد انقلاب اسلامي، 1384هـ ش، ص98، 99، عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج1، ص86: 90.

(45) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج6، ص 8، 10، 37.

(46) دانشنامه جهان اسلام، بنياد دائرة المعارف اسلامي، جلد چهارم، بنياد دائرة المعارف اسلامي، ناشر، تهران، ص357.

(47) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج6، ص86.

(48) دانشنامه جهان اسلام، بنياد دائرة المعارف اسلامي، ص361.

(49) دانشنامه جهان اسلام، بنياد دائرة المعارف اسلامي، ص362.

(50) شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزة علميه قم بس از انقلاب اسلامي، ص98، 99.

(51) المرجع نفسه، ص 35.

(52) المرجع نفسه، ص 35.

(53) عدنان، تاريخ الحوزات العلمية، ص 147.

- (54) محسن الأمين، أعيان الشيعة، ص 298.
- (55) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج 6، ص 148.
- (56) المصدر نفسه، ص 149.
- (57) المصدر نفسه، ص 151.
- (58) في مذهب الشيعة الإمامية تجب الزكاة على أرباب المسلمين الشيعة في أمور عدة: (المعادن، الكنوز، ما أُخرج من البحار أو الأنهار من لؤلؤ ومرجان وغيرها، الأرض التي اشتراها الذمي من المسلم، الأموال الفائضة على مئونة السنة، المال الحلال المخلوط بالحرام، الأرباح السنوية المُحصلة من تجارة أو صناعة أو زراعة وغيرها، غنائم دار الحرب) ويُقسم الخمس إلى نصفين أو سهمين: سهم الإمام ويُحسب ضمن سهم الإمام الغائب وفي عصر غيبة الإمام يتولى الفقيه الجامع للشرائط صرفه لكونه في مقام النائب العام للإمام ويستخدم لحفظ الدين، وأيضاً دفع نفقات الحوزات خاصة، سواء كان هذا الدفع على شكل رواتب للمعلمين، أو رواتب لطلاب العلوم الدينية، وأيضاً بناء المؤسسات الدينية والمدارس والمساجد، ونشر الدراسات والبحوث، والنصف الآخر يسمى سهم السادات ويدفع للفقراء، والأيتام من أهل البيت للمزيد: شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزة علميه قم بس از انقلاب اسلامي، نشر اسناد انقلاب اسلامي، 1384 هـ ش، ص 57. وأيضاً: مرتضى مطهري ده كفتار ص 299.
- (59) مرتضى مطهري وديگران، مرجعيت وروحانيت، مزايا وخدمات مرحوم اية الله بروجردي، انجمن كتاب، تهران، 1341 هـ-ش، ص 266.
- (60) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج 6، ص 149.
- (61) شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزة علميه قم بس از انقلاب اسلامي، ص 86.
- (62) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج 6، ص 151.
- (63) عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج 6، ص 151.
- (64) المصدر نفسه، ص 154.
- (65) مرتضى مطهري وديگران، مرجعيت وروحانيت، مزايا وخدمات مرحوم اية الله بروجردي، ص 267، 268.
- (66) الحضور الشيعي في ألمانيا هو حضور حديث مقارنة ببقية الطوائف الإسلامية، حيث كانت أولى لبنات الوجود الشيعي مع نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية هجرة السوريين واللبنانيين والأتراك والإيرانيين الشيعة إلى ألمانيا الغربية. وهناك عشرة من الشيعة حصلوا على عضوية المجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا «ZMD»، وهو من أهم المنظمات الإسلامية في هذا البلد، ويضم المجلس عشرة آلاف عضو فقط، يمثلون جزءاً من نحو 5.5 مليون مسلم يعيشون في ألمانيا. ويبلغ عدد المسلمين نحو 5 ملايين مسلم، غالبيتهم من السنة، والباقي من الشيعة والطائفة الأحمدية وغيرهم من المذاهب الإسلامية. وغالبية الشيعة في ألمانيا من الإمامية «الإثني عشرية»، ويبلغ عددهم أكثر من 225 ألف شخص، فيما بلغ عدد الشيعة العلويين وأغلبهم من تركيا وسوريا أكثر من 70 ألف شخص، والشيعة الإسماعيلية نحو ألفي شخص، وفقاً لتقرير «Mitgliederzahlen Islam»، بحسب موقع «REMID»، ويتمتع شيعة ألمانيا بالعضوية النشطة في مجلس العلماء الشيعة في أوروبا، والأخير يعد مظلة تتطوي تحتها الجمعيات والمؤسسات الشيعية في القارة العجوز. ويضم مجلس العلماء الشيعة في أوروبا نحو 26 مركزاً، و70 حسينية، وهو ما يشكل خلايا نائمة، مستغلين عدم مراقبة حكومات الدول الغربية لهم هامبورج» والعنائب السوداء.. إيران تمد ذراعيها

- الشيوعية إلى العمق الألماني، موقع المرجع، دراسات وأبحاث استشرافية حول الإسلام الحركي، تصدر عن مركز سيمو، باريس، <https://www.almarjie-paris.com/3854>، تاريخ الدخول 27 - 4 - 2020
- (67) مرتضى مطهري وديكران، مرجعيت وروحانيت، مزايا وخدمات مرحوم آية الله بروجردي، ص 245.. محمد واعظ الخراساني، حياة الإمام البروجردي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. طهران، 1421 هـ ق. 1379 هـ ش. ص 75.
- (68) مرتضى مطهري وديكران، مرجعيت وروحانيت، مزايا وخدمات مرحوم آية الله بروجردي، ص 268.. شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزه علميه قم پس از انقلاب اسلامي، ص 35.
- (69) تم تأسيس دار التقريب في القاهرة سنة (1366هـ - 1947م)، واستمرت حتى عام (1390هـ - 1970م) برعاية الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي عين شيخاً للأزهر بعد رحيل الشيخ المراغي إلى جانب الشيخ عبد المجيد سليم ضمت الدار عدداً من علماء الدول العربية والإسلامية، الحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين، والشيخ محمد تقي القمي ممثلاً عن الشيعة الإمامية، وعلي بن إسماعيل المؤيد من اليمن، والقاضي محمد عبد الله العمري ممثلاً عن المذهب الزيدي، ترأس الدار في أول تأسيس لها أحد كبار المصلحين في مصر آنذاك هو محمد علي علوبة باشا الذي كان وزيراً في عدة حكومات من بينها الأوقاف والمعارف، وأختير الشيخ القمي ليكون السكرتير العام للجماعة التي اتخذت مقراً متواضعاً لها عبارة عن شقة في عمارة في حي الزمالك، وحقت إنجازات عدة على رأسها مجلة رسالة الإسلام التي عُدت واحدة من أهم المجلات الإسلامية المتخصصة في نشر الدعوة حيث أشادت بالاتجاه الوسطي، بالإضافة إلى هذه المجلة كانت فتوى الشيخ شلتوت التي رسخت فكرة أن الخلاف في الفروع، وليس في الأصول وللأسف توقف نشاط هذه الدار لأسباب أهمها وفاة أغلب روادها، للمزيد انظر، أشجان عبد العليم بكري، محمد علي تسخيري ودوره في التقريب بين المذاهب من خلال كتاباته الفارسية والعربية، نشر وكالة نور للطبع والنشر، ألمانيا، 2017م، ص 16، 71: 75.
- (70) عبد الرحيم أبا نزي، الأمام البروجردي، طبعة المجمع العالمي للتقريب، طهران، 2007م، ص 22، ص 23، ص 24.
- (71) المصدر نفسه، ص 23، 25.
- (72) مرتضى مطهري، ده گفتار، صدرا، تهران، ط 11، 1398هـ. ش. ص 130.
- (73) المرجع نفسه، ص 262.
- (74) محمد واعظ الخراساني، حياة الإمام البروجردي، ص 188.
- (75) المصدر نفسه، ص 65.
- (76) عبد الكريم آل نجف، من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية دار المحجة البيضاء، العراق، 1998م، ص 309.
- (77) محمد واعظ الخراساني، حياة الإمام البروجردي، ص 64.
- (78) المصدر نفسه، ص 65.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: مصادر باللغة العربية:

عبد الرحيم أبا ذري، الإمام البروجردي، المعاونة الثقافية المجمع العالمي للتقريب، طهران، 2007م.
عدنان فرحات آل قاسم، تاريخ الحوزات العلمية والمدارس الدينية عند الشيعة الإمامية، ج6، دار السلام، بيروت، 1436هـ - 2016م.
محمد واعظ الخراساني، حياة الإمام البروجردي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية . طهران، 1421 هـ ق. 1379 هـ ش.

ثانياً: مصادر باللغة الفارسية:

حسين شیر محمدی، شهاب شهيدانی، بررسی نقد جایگاه دین ودولت در اندیشه های سیاسی آیت الله بروجردی، مجله، تاریخ اسلام وایران (علوم انسانی)، دوره ۲۶، شماره ۳۲، زمستان 1395 هـ- ش.
سید یاسم گورابی، سیره عملی آیت الله العظمی بروجردی در ساحت سیاست، مجله علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، شماره 51، پاییز 1389 هـ- ش.
کمال رضوی، برهم کنش مرجعیت، حکومت وجامعه در دوران مرجعیت آیت الله بروجردی، تاریخ اسلام وایران - دوره جدید بهار 1393 - شماره 21 دانشگاه الزهراء: تهران، ۱۳۹۳ هـ-ش.
مرتضی مطهری و دیگران، مرجعیت وروحانیت، مزايا وخدمات مرحوم اية الله بروجردي، انجمن کتاب، تهران، 1341 هـ-ش

ثالثاً مراجع باللغة العربية:

ابن منظور، لسان العرب ج3، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
أبو الفضل البرقي، سوانح الأيام: أيام من حياتي، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 2015 م.
أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية ط2، 2005م.
أحمد ذكي، الخميني بين الثورة والطغيان، دار الكتب، القاهرة، 2015م.
أشجان عبد العليم بكري، محمد علي تسخيري ودوره في التقريب بين المذاهب من خلال كتاباته الفارسية والعربية، نشر وكالة نور للطبع والنشر، ألمانيا، 2017م.
الفرايدي، كتاب العين، ج1، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار الهلال، القاهرة، بدون تاريخ.
الفيومي، المصباح المنير، ج1، المطبعة اليمنية، القاهرة، 1325هـ.

- آمال السبكي، إيران بين ثورتين، 1906-1979 م، عالم المعرفة، مصر، 1999م.
- تقي نجاري را، السافاك، منظمة السافاك ودورها في تطور الأوضاع الداخلية لإيران في عهد الشاه، ترجمة محمود سلامة علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2003م.
- حسين الطباطبائي البروجردي، ترتيب أسانيد الكافي، مشهد، 1411هـ.
- خنجر حمية، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت ط2، 2013م.
- عبد الكريم الحائري، درر الفوائد، تحقيق وتقديم محمد مؤمن القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم بدون تاريخ.
- عبد الكريم آل نجف، من أعلام الفكر والقيادة والمرجعية دار المحجة البيضاء، العراق، 1998م.
- عليّ البهادلي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، دار الزهراء، بيروت، 1993م.
- علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2011م.
- مجموعة مؤلفين، الإسلام في تاريخ شعوب الشرق، ترجمة محمد هلال، علي مهدي، أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفياتي، معهد الاستشراق، نشر دار الفارابي، بيروت، 1986م.
- مجموعة مؤلفين، قراءات في السيرة والمسيرة (موسوعة الفكر السياسي عند الإمام الخميني)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج6، دار التعارف للطبوعات، بيروت، 1986م.
- محمد رضا الحسيني، المنهج الرجالي والعمل الرائد في الموسوعة الرجالية لسيد الطائفة آية الله العظمى البروجردي، بوستان كتاب، قم، ط2، 1422هـ.
- محمود شاکر، التاريخ الإسلامي، ج18 - إيران وأفغانستان، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1995م.
- خنجر حمية، مرتضى مطهري الإشكالية الإصلاحية وتجديد الفكر الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2013م.
- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج4، الناشر: دار صادر، بيروت الطبعة: الثانية، 1995م.

رابعاً مراجع باللغة الفارسية:

- شير خان علي، زارع عباس، تحولات حوزه علميه قم بس از انقلاب اسلامي، نشر اسناد انقلاب اسلامي، 1384 هـ. ش.
- دانشنامه جهان اسلام، بنياد دائرة المعارف اسلامي، جلد چهارم بنياد دائرة المعارف اسلامي، ناشر، تهران.
- رضا نیازمند، رضاشاه از تولد تا سلطنت، حكايت قلم نوين، تهران، 1387 هـ. ش.
- قياد فخيמי، سي سال نفت ايران: از ملي شدن تا انقلاب اسلامي ناشر: مهرايش، ايران، 1387 هـ. ش.
- مرتضى مطهري، ده گفتار، مرتضى مطهري، ده گفتار، صدرا، تهران، ط11، 1398 هـ. ش.

خامساً: مراجع باللغة الإنجليزية:

Aktan, Coskun Can Turkey: From Etatism to a More Liberal Economy, the journal of social, political, and Economical studies, summer 1999, vol.

سادساً: مواقع الإنترنت

- محسن العصفور، ألقاب الزعامات الدينية، تاريخ الزيارة 2 / 12 / 2017، على الرابط (www.al-asfoor.com) .
- شيرين سمارة، شخصيات إيرانية: رضا شاه.. مؤسس البهلوية المهووسة بالغرب، جاده إيران، تاريخ الدخول 1 - 6 - 2020م. على الرابط (<https://jadehiran.com/archives/3645>) .
- إيران تمد ذراعها الشيعية إلى العمق الألماني، موقع المرجع، دراسات وأبحاث استشرافية حول الإسلام=الحركي، تصدر عن مركز سيمو، باريس، تاريخ الدخول 27 - 4 - 2020 على الرابط <https://www.almarjie->
- الموقع الرسمي لنواب صفوي. پایگاه اطلاع رسانی، نواب صفوي، تاريخ ورود، 20 / 3 / 2020م روي اين لينك، (WWW.Navabsfavi.com) .
- ما حكاية "ليلة الأربعاء الأخيرة" أو ما يطلق عليها (جهاز شنبه سوري)، وكالة الأنباء الإيرانية إرنا، تاريخ الدخول 7-5-2020م على الرابط <https://ar.irna.ir/new> .

نقش ادبیات بر روابط مشترک

بین دو زبان عربی و فارسی

أ. علی محسن عبود

نقش ادبيات بر روابط مشترك بين دوزبان عربى وفارسى

(دور الأدب في العلاقات المشتركة بين اللغتين العربية والفارسية)

أ. علي محيسن عبود

طالب دكتوراه

كلية الآداب - جامعة القاهرة

مقدمة:

تعود العلاقات المتبادلة بين الشعبين العربي والإيراني الى حقبة تاريخية موعلة في القدم وتربطهم علاقات في مختلف جوانب الحياة ، لكن أبرزها هي التداخل اللغوي بين اللغتين العربية والفارسية ، و يتضح هذا جليا من خلال وفرة الكلمات العربية في القواميس الفارسية ، وعلى العكس من ذلك حضور الألفاظ الفارسية في اللغة العربية المكتوبة والمنطوقة .

ان التأثير والتأثر المتبادل بين هاتين اللغتين يعود الى عدة أسباب منها السياسية والدينية والاقتصادية والثقافية ... لكن كان أبرزها على الأرجح الثقافية والتداخل الأدبي بين الثقافتين العربية والفارسية ؛ من تشابه في الأنواع الأدبية (الشعرية والنثرية) والأغراض والقوالب والأوزان وبحور الشعر فضلا عن الصياغات و التعابير والألفاظ اللغوية ، بل كان العديد منهم يجيد اللغتين العربية والفارسية بحيث لا يمكن التفريق بينهما وأيهما هي اللغة الأم على الرغم من اختلاف الجذور لكلا اللغتين . لذا كان للأدب الدور الأبرز في التداخل اللغوي وتتجلى ملامحه من خلال النتاج الفكري والحضاري لكلا الشعبين العربي والفارسي .

ان موضوع التداخل اللغوي هذا ينال اهتمام الباحثين وطلاب العلم وقد درس بشكل كبير إلا انه لا يمكن حصره في دراسة ما ، مادام هناك تجاوز وتأثير مشترك

مستمر ومباشر وتطور حضاري. لذا عمدنا في بحثنا هذا الى اختيار إحدى جوانب التأثير المشترك وهو الجانب الأدبي ، وعلى الرغم من اتساع هذا الجانب بالمقارنة مع الجوانب الأخرى ، إلا أننا سنحاول اختيار الأبرز فيه مع نماذج مختارة موجزة لبيان دوره في التأثير المتبادل بين اللغتين العربية والفارسية . من هنا فان هذا البحث يدرس في العلاقات الأدبية والتأثير الأدبي المتبادل بين العربية والفارسية ودوره في التداخل والتسرب اللغوي ، وقد استخدم المنهج الوصفي التاريخي. في كتابة البحث.

نظرة تاريخية:

على الرغم من الاختلاف في جذور بين اللغتين العربية والفارسية ف(اللغة العربية سامية والفارسية هندو أوروبية) ، لكن العلاقات بينهما أقوى من تلك الموجودة في باقي اللغات الأخرى ، والتأثير المشترك بين اللغتين يعود إلى العصور التاريخية القديمة . كما نعلم أنه بعد الفتوحات الإسلامية ، دخل الإيرانيون في دين الإسلام وكان الإيرانيون يتحدثون باللغة البهلوية ⁽¹⁾ قبل الإسلام ، وهذه اللغة هي من اللغات الصعبة لكثرة حروفها وصعوبة الكتابة بها ، لذا وبعد ودخول الإيرانيين في الإسلام أولوا كثيرًا من الاهتمام باللغة العربية ، للأسباب التالية :

- 1- صعوبة اللغة البهلوية ورسم حروفها .
 - 2- اهتمام الإيرانيون بفهم نصوص وآيات القرآن الكريم ومعرفة المزيد عن مبادئ وتعاليم هذا الدين الجديد.
 - 3- من أسباب دخول اللغة العربية في اللغة الفارسية ربما الانتشار الواسع في مقابل اللغة البهلوية وكونها أفضل في تلقي العلوم .
- من هنا فان التأثير المتبادل بين العرب والإيرانيين أصبح يغطي جميع جوانب الحياة وواسع النطاق والذي استمر حتى يومنا هذا، اتسمت مدة حكم الساسانيين

باتساع الآثار الدينية والعلمية والتاريخية والتأليف والترجمة ، و ان الأخبار التي وصلت إلينا عن طريق الشعراء ومدح الطبقة الحاكمة تثبت وجود الكلام المنظوم . لكن الأدب من شعر ونثر يختلف في الأدوار التالية لهذه الحقبة حيث ان الآداب الموجودة في الحقبة القديمة كانت محدودة ومقيدة بالحكام ورجال الدين.

چکیده :

روابط مشترک بین دو ملت عرب وایرانیان حتما قدیمی و به تاریخ باستانی می برگشت . این روابط شامل همه جنبه های زندگی است ، بلکه روشنترین آنها روابط زبانی بین دو زبان عربی و فارسی است که در این روزه تعدادی کمی نیست از واژه های عربی در زبان فارسی هست و بر عکس که واژه های فارسی در زبان گفتاری یا نوشتاری عربی هم هست . حتما این تأثیر و تأثیر دو سوی بین دو زبان به علت های مختلف برگشت یکی از این اسباب ، تأثیر آریاهای ادبی بر هر دو زبان است ، چون این پژوهش روابط ادبی و تأثیر ادبی بر دو زبان عربی و فارسی به بحث و بررسی میکند ، پژوهنده روش تاریخی - وصفی در نگارش این بحث کار برده است.

نگاه تاریخی:

رغم از اختلاف ریشه های دو زبان عربی و فارسی (که عربی سامی و فارسی هندو اورپایی) است بلکه میان آنان را روابط قویتر از روابط زبانهای دیگر است ، و تأثیر مشترک بین این دو زبان به عصور باستانی و تاریخی رجوع می شود . همانکه می دانیم که بعد از فتوحات اسلامی ایرانیان در دین اسلام ورود شدند ؛ ایرانیان قبل از اسلام به زبان پهلوی سخن گفته بودند این زبان از زبانهای سختی است ؛ لذا بعد از ورود ایرانیان در اسلام به آمودن زبان عربی بطور وسیعی

توجه کرده اند ؛ این توجه به چند سبب راجع شده بود ؛ این است :

- 1- به سختی زبان پهلوی و رسم حروف آنها .
 - 2- توجه ایرانیان برای فهم متون و آیات قرآن کریم و برای اطلاع بیشتر بر اصول و تعالیم این دین جدیدی است .
 - 3- " از اسباب نفوذ عربی شاید وسعت این زبان باشد که نسبت به پهلوی لغات آن زیاده‌تر و برای شرح و بسط علوم آنزمان بهتر بود " (2)
- از این سوی تأثیر متبادل بین عرب ها و ایرانیان که شامل همه جنبه های زندگی و بطور روشن و وسیع شروع شده است ، که تا این روزه ادامه داشت .
- " در دوره ساسانی آثار دینی و ادبی و علمی و تاریخی از تألیف و ترجمه بسیار بوده نیز از اخباری که راجع بشعرا و آوازه خوانهای درباری بما رسیده است ؛ استنباط می شود که کلام منظوم وجود داشته است " (3) ولی ادب (شعر و نثر) از ادوار به بعد مختلف بوده است که " آثار ادبی در ادوار قدیم دامنه بسیار وسیع نداشته بلکه تا حدی مخصوص درباریان و روحانیان بوده است و چون در اواخر دوره ساسانی اخلاق و زندگانی این دو طبقه (4)

کلمات فارسی در زبان های سامی :

تاثیر زبان فارسی بر زبان عربی جاهلی را در اشعار جاهلی و کلمات فارسی به کار رفته در آنها و همچنین در امور اجتماعی و فرهنگی می توان مشاهده کرد. در زمینه امور کشاورزی کلمات بستان کرده ، مالق (وسیله مسطح کردن زمین) ، سرقین (کود) ، بیدر و انبار و...

در زمینه تجارت : قیروان (کاروان) ، دانق (دانگ) .

در اسامی مربوط به وسایل فلزی : فولاد ، زرد (زره) ، سندان.

در انواع پارچه و لباس : دیباج ، قبا ، کتان .

موسیقی : صنج ، بریط ، سرنای ، نای و بم.

تاثیر ایرانیان منحصر به این امور نبوده و در امور فرهنگی ، اجتماعی ، تجاری و نظامی و نیز در دربار پادشاهان عرب نشانه هایی از تاثیر فرهنگ و زبان ایرانی مشاهده می شود . البته مرکز این تاثیر و ارتباط ، حیره بوده ولی منحصر به آنجا نبوده است.

آداب مربوط به دربار شاهان ایرانی در دربار شاهان و ملوک حیره نیز جریان داشت والفاظ مربوط به این امور نیز انتقال یافته بود ، مثل : تاج ، درابنه (دربان و حاجب) و قهرمان.

در امور نظامی ، اسامی سپاه و نیز اسم هایی مثل دو سر وجود داشته است.

دیگر الفاظ و اسامی مثل: صولجان (چوگان) ، دست (یک دور بازی نرد و شطرنج) قابوس (کاووس) ، بسطام ، دختنوس (دخت نوش) ، مجوس، زندقه⁽⁵⁾.

این موضع تقریباً در همه زمان ها وجود داشته و بسیاری براین عقیده اند که عرب از زبان فارسی بیشتر لغت گرفته است تا از سایر ملل ((به همین دلیل ، ائمه لغت عرب هرگاه دراصل لغتی تردید کنند که از کجاست آن را از لغات فارسی دانند)⁽⁶⁾.

جرجی زیدان⁽⁷⁾ نیز همین عقیده را ابراز می کند و به عنوان مثال کلمات : مسک ، عنبر ، نرجس ، بنفش ، قرنفل ، سمور ، سنجاب ، دیباج ، خز ، سندس و... را فارسی می داند .

کتاب های زیادی از زبان فارسی به عربی ترجمه شده است ، مثل : حکایت بهرام جور ، شاهنامه فردوسی ، قصه رستم و اسفندیار ، وصیت اردشیر و کتاب درسیره انوشیروان⁽⁸⁾.

درحال حاضر نیز کلمات فارسی بسیاری در عربی استفاده می شود از آن جمله : البخت ، بخت ، البازرکان ، بازرگان ، البقشیش : بخشش و انعام ، الشاکوش : چکش ، الشاروف : جارو ، العصورنیه : عصرانه ، النیروز : نوروز ، البیمارستان . بیمارستان⁽⁹⁾.

در زمینه ترجمه نیز درعصر حاضر کتاب های بسیاری از فارسی به عربی ترجمه شده است. مانند : گلستان سعدی ، رباعیات خیام ، قابوسنامه ، دیوان حافظ ، بهارستان جامی ، غزلیات شهریار و سیاستنامه ...⁽¹⁰⁾.

بنابر یکی از خصوصیات زبان عربی که تعریب یعنی عربی کردن لغات غیر عربی است از بعضی از کلمات فارسی فعل نیز ساخته شده است. مثل : مک از مکیدن فارسی و ... کلمات فارسی وارد شده در زبان عربی درمجموعه هایی گردآوری شده است که بیشترین حجم این واژه ها در یکی از این کتاب ها بالغ بر سه هزار واژه فارسی راه یافته در زبان عربی است.

ورود تازی به زبان فارسی :

زبان عربی بعلل مختلف در زبان فارسی نفوذ یافت . در همان حال که لهجه های محلی و زبانهای مهم ادبی قدیم در ایران اسلامی به حیات خود ادامه میداند . در این اوان نفوذ لغات عربی در لهجه های ایرانی بیشتر از پیش صورت گرفته است⁽¹¹⁾.

در دوره اول و دوره های بعد ، از زبانهای حبشی و آرامی و سریانی و سانسکریت و هندی و یونانی و لاتین نیز لغتهائی وارد زبان فارسی شده است که این کار ، یا مستقیماً صورت گرفته و یا از راه زبان عربی . بعضی اینگونه لغات از زبانهای قبل از اسلام به فارسی منتقل گردیده اند.⁽¹²⁾

هر پژوهشگری که خواهد به یاری منابع کهن عربی گام به درون فضاهاى فرهنگى ایران در سه قرن نخست نهد ، نخست با خلایى هول انگیز موجه میشود و احساسى غریب بر او چیره مى گردد و سر انجام چنین مى پندارد که همه فرهنگ دیر و در بارکهن گویی تنها از مجرای بین النهرین و بیاری مردمان دو زبانه یا چند زبانه آن سیل آسا به رودهای خروشانى که در زبان عربی جاری است مى پیوندند. وگویی سرزمین ایران ، بر اثر این انتقال از مایه های فرهنگى و تاریخی خود تهی مى گردد تا جای برای ادب عربى . دینی بگشاید ، گویی ایران سرنوشت خویش را بدست زمان سپرده و جامه ای نو بر اندامش آراسته . گسترده ایران ، از خوزستان تا خراسان را اعراب گرفته اند و همه به شیوه خود حکم میرانند و به زبان خود سخن گویند . ایرانیان نیز که روز به روز به دین اسلام مى گروند عربان را بخوشرویی پذیرا مى شوند و با آنان به مسالمت زندگى مى کنند .

زبان پهلوی که گویی به جماعتى اندک محدود شده است . پس از چندین کوشش در دفاع از دین زردشتى . آرام آرام فرو مى رود . برخى اعتراض های محلی ، مانند سر کشى چند باره مردم بخارا .⁽¹³⁾

نفوذ واژه های عربی در زبان فارسی :

این نفوذ از دوران جاهلی آغاز شده بود و در قرن های نخست اسلام به اوج رسیدن . در دوره صفوی ، جامعه دچار کمبود فقهای شیعی فارسی زبان گردید

وناچار پادشاهان صفوی برای رواج تشیع ، فقیهان عرب زبان این مذهب را از لبنان و جبل عامل و بحرین و الحساء وارد کشور کردند و آنان نیز چون فارسی نمیدانستند کتابهای خود را بزبان عربی نوشتند و بر اثر این جریان تقلید از عربی گرائی دوره قبل، لغتها و عباتهای عربی هرچه بیشتر وارد زبان فارسی گردید ، از این قبیلند این واژه ها و عبارات و ترکیبات که در این عصر رایج بود.⁽¹⁴⁾

اکنون مجموعه واژه های فارسی را که به عربی رفته اند (معربات) 2500 کلمه تخمین می زنیم ، هرچند که برخی از پژوهشگران عرب این عدد را تا 4000 نیز بالا برده اند .⁽¹⁵⁾ این واژه های را بیشتر در آثار عراقی قرنهای دوم تا چهارم ق. باید یافت . فهرست معربات بسیار از این آثار را داده ایم و ملاحظه کرده ایم که تعداد آنها . به ویژه در زمینه فرهنگ مادی . در آثار عراقی به راستی چشمگیر است (مثلاً 260 کلمه در دیوان ابو نواس) .

در عصر یتیمه وام واژه های آزادانه به عربی می رفتند و کسی در آن ها به چشم مهمانان ناخوانده نمی نگریست در آثار علمی به ویژه پزشکی و اخترشناسی ، حتی اصطلاحات دشوار عربی را گاه به کمک کلمات فارسی توضیح می دادند . اکنون اگر تألیفاتی را که نویسندگان ایرانی نژاد و غالباً دو زبانه در درون سر زمین های فارسی زبان به عربی پدید آورده اند بر رسی کنیم . نمونه زیر این موضوع روشن تر می کند آنچه ما می جوییم . واژگانی است که بار معانی ایرانی را در قرن های 3 تا 5 به دوش کشیده و به درون عربی نفوذ کرده اند .

در روزگار یتیمه ، شعر فارسی رواج فراوان داشت هنوز فردوسی شهرت نیافته بود ، اما رودکی را در سراسر ایران می شناختند و ثعالبی هرگاه نام او را می آورد، ثعالبی بزرگترین شاعران فارسی سرا خوانده ، نمی نویسد که او گاه اشعار خود را به عربی ترجمه می کرد .⁽¹⁶⁾

سپس از باب نمونه ، دو بیت عربی زیر را نقل می کند که آشکار ترجمه ای

دو بیتى فارسى اوست :

إن شئتَ تعلمَ في الآداب منزلتي وأني قد غذاني العز والنعم
فالطرف والقوس والأهـاق تشهدُ لي والسيفُ والنردُ والشطرنجُ والقلمُ⁽¹⁷⁾

باید در نظر داشت که در جهان هیچ زبانی آنگونه که برخی ساده لوحان می‌پندارند (خالص) بمعنی عرفی این کلمه نیست. حتی زبانهای بسیار کوچکی که مردم جنگل نشین آفریقا واقیانوسیه با آنها سخن می‌گویند و میدان گسترش هر یک از آنها از مرزهای یک جنگل فراتر نمی‌رود ، بی‌گمان الفاظی از همسایگان جنگل نشین خود گرفته است. این حکم درباره همه تیره ها و توده ها روان بوده و اکنون نیز چنین است. چه رسد درباره دو قومی که در طول چند هزار سال در کنار هم زیسته و در زمینه‌های بازرگانی و اجتماعی و علمی و فرهنگی و سیاسی و سرانجام با روابط دینی به یکدیگر پیوند شده‌اند. آقای ادی شیر⁽¹⁸⁾ رئیس اسقفهای کلیساهای کلدانی که کتابی بنام " الالفاظ الفارسیه المعربه" نوشته است ، در مقدمه کتاب خود شگفتی نموده که چرا زبان فارسی بیش از هر زبان دیگر در زبان عربی رخنه‌کرده یا به تعبیر این نویسنده بر آن زبان هجوم برده است. در صورتی که سریانیان و رومیان و قبطیان و حبشیان نیز در همسایگی اعراب میزیسته‌اند و در طول تاریخ با تیره های عرب آمیزش داشته‌اند، اما از زبان این ملتها لغت‌های چندانی بزبان عربی در نیامده است و نیامیخته. در حالیکه زبان عربی از ریشه زبانهای سامی است و با زبانهای سریانی و عبری خویشاوندی و نزدیکی دارد ، و پیوند لغات در زبانهای هم ریشه آسان انجام میگیرد ، تا زبانهایی که از یک ریشه برنخاسته‌اند . پیوند لغات در زبانهایی که هم ریشه نیستند دشوار است .

علل نفوذ فارسی در عربی /

اولا // عادات و تقالید :

نفوذ عقاید و افکار و عادات ایرانی زیاد شد و اصول دیوانی ایران که از اوائل اسلام از طرف عرب اتخاذ شده بود دوام یافته و وسعت گرفت حتی اعیاد ملی ایران مانند نوروز و مهرگان دوباره مرسوم شد و بعضی خلفا مانند المتوکل لباس ایرانی بر تن کردند این قسمت از نفوذ اجتماعی البته بتأثیر وزارت بر مکیان بود که از ایرانیان دانشمند کار ازموده بودند.⁽¹⁹⁾

دوم // ترجمه کتابهای ادبی و علمی :

" در سه قرن اول هجری بسیاری از کتابهای مشهور پهلوی که حاوی مطالب تاریخی و ادبی و حکم و مواعظ و عهد و مسائل علمی بود بعربی در آمد و از جمله مهمترین آنهاست : کلیله و دمنه - خداینامه که چند بار ترجمه و تہذیب شد و مهمترین مترجم آن عبد الله بن المقفع بود - داستان اسکندر - سندباد نامه - بختیار نامه - بلوهر - و بوذاسف - کتاب صورت پادشاهان - کتاب سگسیکان - آیین نامه - گاهنامه - داستان بهرام پوین - داستان رستم و اسفندیار - داستان پیران ویسه - داستان دارا و بت زرین - کتاب زادانفرخ در تأدیب پسرش - عهد کسری بپسرش هرمز و پاسخ هرمزبان - عهد اردشیر بپسرش شاپور - کتاب موبدان موبد در حکم وجوامع و آداب - کتاب مزدک - کتاب التاج در سیرت انوشیروان - کتاب سیرت اردشیر - کتاب ستور پزشکی - زیج شهریار - کارنامه انوشیروان - داستان شهربراز با ابرویژ - لهراسب نامه - گزارش شطرنج - نامه تنسر و بسیاری از کتب دیگر در مسائل مختلف از قبیل منطق و حکمت و ریاضیات و فلاح و تاریخ و ادب و قصص و حکایات و امثال و حکم و مسائل دینی خاصه کتب دینی مانویه و غیره.⁽²⁰⁾

ابن مقفع از بارزترین مترجمان که کتابهای پهلوی را به عربی ترجمه کرده بود ، "خود نیز در علم وادب تألیفاتی نمود مهمترین ترجمه های وی از زبان پهلوی کليلة ودمنه است که هنوز باقی است واز بهترین کتابهای ادبی عرب بشمار میرود و دیگر ترجمه تاریخ شاهان ایران یا خداینامک از پهلوی بوده ولی افسوس که این ترجمه مانند اصل پهلوی از میان رفته و تنها منقولاتی از آن در کتب تاریخ وسیر باقیمانده " (21). طبری از کسانی که از ترجمه کتاب (خداینامک) در تألیف کتاب خود (تأریخ الرسل والملوک) زیادی استفاده کرده بود مخصوصا در تدوین تاریخ ایران قبل از اسلام است(22). از این رو حتما مفاهیم وافکار علمی وفلسفی علاوه بر الفاظ وعبارات فارسی مخصوصا اسامی ونامهای فارسی را در زبان وادبیات عربی ورود می کند.

سوم // استعمال لغات فارسی در ادبیات عربی :

همچنین ایران در عرب تأثیر علمی کرد و زبان فارسی در عربی نفوذ پیدا نمود و مقدار زیادی از کلمات فارسی را گرفته معرب کردند ؛ مانند : اسطوانه (ستون) ، جوهر (گوهر) ، دست (دشت)، فنزجان (پنگان)، طست (طشت) ، قیروان (کاروان)، حتی شعرای عرب از اینگونه کلمات در اشعار خود بکاربردند. از طرف دیگر عده زیادی از عربهای کوه وبصره که در حدود ایران بودند با ایرانیان محشور شده زبان فارسی را فرا گرفتند و مهمتر آنکه این زبان در اداره مملکتی داخل شد بطوری که تا زمان حجاج بن یوسف دفاتر مالی را بزبان فارسی می نوشتند . (23)

اعشی شاعر عربی گفت :

علمت فارس و حمیر والـ اعراب بالـدست ایکم نزلا (24)

ولی این اندازه تأثیر زبان فارسی در عربی نسبت بنفوذ واستیلای زبان عرب در فارسی جزئی است وعمده نفوذ ایران در عرب نفوذ علمی و معنوی بود نه لفظی زیرا آنان نه تنها در عادات و مراسم و اصول اداره ایران را سرمشق خود قرار دادند بلکه در سیر وتواریخ و حکایات وعلوم و اخلاق و آداب از کتاب های ایرانی استفاده های بزرگ کردند ، جمعی از دانشمندان ایران بعضی از کتابهای پهلوی را بعربی نقل کرده باب علوم را بروی عرب باز کردند وبا اینکه آن قوم در بدو اسلام بیش از معدودی با سواد نداشتند بعد از استفاده از ایران ودیگر ملل مجاور در ادبیات وتاریخ وعلوم وغیره نویسندگانی مانند جاحظ بصری وابو الفرج وامثال آنان از عرب پدید آمدند .(25)

شاعر عرب ابی محمد الحسن بن علی دربارهٔ عید نوروز گفت :

مر من قبله قریبا رسیل	قد اتاک النیروز وهو بعید
فس براح کانها سلسبیل	سل سبیلا فیه الی راحه الن
س ولکن هدیتی ما اقول (26)	وهدايا النیروز ما یفعل الننا

شایان ذکر است که تعدادی کمی نیست از شعرای فارسی نژاد که شعرشان را به زبان عربی سروده اند به حدی می رسد که آنان را عرب بحساب رفته است، درست است که شعرشان وزبان خودشان عربی ولی ممکن است که لغات فارسی وزبان مادری خودشان در سرودن ونظمشان که به عربی بوده ؛ تأثیر می کند ، اما معروفترین آنان بود : (27)

1- بشار بن برد که معروف در عباسیان از بخارستان بود اشعار ومدایح او معروف است وتمایل بمذهب زرتشت در بعض آثار وی نمودار می باشد، اما وفاتش در سال 167 هجری بود

2- ابو نؤاس شاعر غزلسرای معروف که دیوان اشعار وغزلیات او باقی است نیز از شعرای دربار عباسیان بشمار می رود که در سال 120 هـ در اهواز تولد یافته اما وفاتش در حدود 190 یا 195 هـ بوده است .

علل نفوذ عربی در فارسی /

اولا // کار برد زبان عربی در شعر و ادبیات فارسی :

زبان عربی نیز در ایران نفوذ پیدا کرد و در مدت دویست سال رواج یافت که در تاریخ عالم کمتر نظیر آن دیده شده است دایره این نفوذ باندازه وسیع و تأثیر آن بطوری عمیق بود که اغلب علمای ایرانی بآن زبان سخن گفتند و مراسله کردند و در تعلیم و ترویج آن کوشیدند و تقریباً تمام دانشمندان در این دوره حتی در قرنهای بعد تألیفات خود را بعربی نوشتند⁽²⁸⁾ و زبان عربی در ایران زبان علم و ادب شد و کسی بفارسی نوشتن توجه نکرد⁽²⁹⁾.

علاوه بر ورود لغات عربی در شعر فارسی است نیز از امور ثابت و روشن است که بیشتر شعرای ایران در دوره های ادبی پیشین همراه با اشعار فارسی ؛ اشعار عربی نیز داشتند ، و دیوان های قصاید اشعار خودشان حاوی اشعار عربی با فارسی بود . اینست نگاه میکنیم نزد بارزترین شعرای نامدار ایران است ، مانند :

- 1 - ابن سینا (375 - 428 هـ).
- 2 - عمر الخیّام (427 - 515 هـ).
- 3 - الطُّغْرایی (453 - 515 هـ).
- 4 - جلال الدین الرومی (604 - 672 هـ).
- 5 - سعدی شیرازی (606 - 691 هـ).
- 6 - حافظ شیرازی (727 - 791 هـ).
- 8 - الشیخ البهائی (903 - 1030 هـ).
- 9 - الفیض الکاشانی (1007 - 1091 هـ).

شاعر ایران بزرگ (سعدی ، فردوسی ، حافظ)⁽³⁰⁾ سعدی شیرازی که صاحب دو زبان معروف بود ، می گوید⁽³¹⁾ :

وردیۀ هاتھا یا ساقی الراح وافرَح ولا تلتفتِ يوماً إلى اللاحی

واعزَفْ على العودِ من لحن النِّوا قِطْعاً یا منیتي فالنوی قد زادَ أتراحي

نیز در قصیده (حبال الشوق) که بزبان عربی تألیف شده بود ، وگفت :

قل لمن عیَّرَ أهل الـ حُبِّ بالجهل ولاما

لا عرفتَ الحبَّ هیها تَ ولا ذقت الغراما

من تعدی زمن الفُر صة بخلاً واهتماما

ضیع العمرَ ، آیوما عاشَ أو خمسينَ عاما⁽³²⁾

نیز حافظ شیرازی که از نظم و بلاغت عرب استفاده کرده بود و به این امر درغزلیت خود شماره (28) با این معنی اشاره کرده بود⁽³³⁾:

(نه از ادب تفاخر و اظهار شدن فضل نزد معشوق است چون زبانم ساکت شده و دهانم به بلاغت عرب پر شده است)

از اشعار حافظ که به عربی سروده است:

حافظ هم گاهی دعاهایش را به زبان عربی آورده است:

چند پوید به هوای تو ز هر سو حافظ یستر الله طریقا بک، یا ملتمسی⁽³⁴⁾

بیا ساقی بده رطل گرانم سقاك الله من كأسِ دهاق³⁵

شاعران فارسد گوی در ملمع، از اوزان متداول و پرکاربرد شعر فارسی بهره برده اند؛ مانند حافظ :

از خون دل نویشتم نزدیک دوست نامه
انی رایت دهرأ من هجرک
القیامه⁽³⁶⁾

حافظ نیز تنها دو بار با بیت ملمع حاوی توصیف غزلش را

میدمد صبح و کله بست سحاب الصبوح الصبوح یا اصحاب⁽³⁷⁾

از ابیات دیگری که در یک قصیده ملمع ورود شده ملمع⁽³⁸⁾ یک از ابیات بزبان
 عربی و دیگر بزبان فارسی آمده ، حافظ گفت :

کَتَبْتُ قِصَّةَ شَوْقِي وَ مَدَمَعِي بَاكِ بیا که بی تو بجان آدم ز غمناکی

بساکه گفته ام از شوق با دودیده خود آیا منا زل سلمی فاین سلماک

عجیب واقعه ای و غریب حادثه ای انا اصطرِبْتُ قَتِيلًا وَ قَاتِلِي شَاكِي

کرا رسد که کند عیب دامن پاکت که همچو قطره که بر برگ گل چکد پاکی

ز خاک پای تو داد آبروی لاله و گل چو کلک صنع رقم زد بآبی و خاکی

صبا عبیر فشان گشت ساقیا بر خیز وَ هَاتِ شَمْسَةَ كَرَمٍ مُطِيبٍ زَاكِي

دَعِ التَّكَاسُلَ تَغْنَمُ فَقَدْ جَرَى مَثْلُ که زاد رهروان چستی است و چالاکی

اثر نماند ز من بی شمایلنت آری اری مَأْثَرُ مَحْيَايَ مِنْ مُحْيَاكِي

زوصف حسن تو حافظ چگونه نطق زند که همچو صنع خدایی و رای ادراکی⁽³⁹⁾

دخالت زبان عربی در زبان و فکر نویسندگان فارسی بحدی می رسد که
 برخی از آنان ابیات عربی را در ضمن قصاید فارسی تضمین شده ، بمعنی دیگر
 برخی از شعرای فارسی دو زبان (عربی و فارسی) در نظم قصاید خودشان کار
 بردند ؛ یعنی اگر بیت اول بفارسی ؛ بیت دوم به عربی می باشد و بیت سوم بفارسی
 و بیت چهارم به عربی است ... الخ ؛ یا مصراع اول از بیت اول به عربی و مصراع

دوم به فارسی است اما بیت دوم برعکس می باشد که مصراع اول بفارسی و مصراع دوم به عربی است (40)، حافظ شیرازی در غزل اول از دیوانش که مصراع اول از بیت اول با زبان عربی گفته شده و مصراع دوم در بیت اخیر این غزل هم به زبان عربی ایراد شده . از این حافظ آغاز و پایان غزل خود را با زبان عربی بود، می گوید:

الا يا ايها الساقى ادر كاسا و ناولها	که عشق آسان نمود اول ولی
به بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره	ز تاب جعد مشکینش چه خون
مرا در منزل جانان چه امن عیش	جرس فریاد می‌دارد که بربندید
به می سجاده رنگین کن گرت پیر	که سالک بی‌خبر نبود ز راه و
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین	کجا دانند حال ما سبکباران
همه کارم ز خود کامی به بدنمای	نهان کی ماند آن رازی کز او
حضوری گر همی‌خواهی از او غایب	متی ما تلق من تهوی دع الدنيا

جلال الدین رومی در شعر عرفانی خود قصیده به زبان عربی دارد :

فديتك يا ذا الوحي آياته تتری	تفسرُها سرّاً وتُكني به جَهراً
وأنشرت أمواتاً وأحييتهم بها	فديتك ما أدراك بالأمر ما أدری
فعادوا سُكّارى في صفاتك كلهم	وما طعموا إثماً ولا شربوا خمرا
ولكن بريق القرب أفنى عقولهم	فُسبحان من أرسى وسبحان من أَسرى
سلام على قوم تُنادي قلوبهم	بألسنة الأسرارِ شُكراً له شُكرا
فطوبى لمن أدلى من الجدّ دلوهُ	وفي الدلو حُسنًا يوسفُ قال يا

اما شیخ بهائی در یکی از قصاید خود می گوید :

فديتك يا ذا الوحي آياته تتری	تفسرُها سرّاً وتُكني به جَهراً
------------------------------	--------------------------------

وَأُنْشَرَتْ أَمْوَاتًا وَأُحْيِيَتْهُمْ بِهَا فِدَيْتُكَ مَا أَدْرَاكَ بِالْأَمْرِ مَا أَدْرَى
فَعَادُوا سُكَارَى فِي صِفَاتِكَ كُلُّهُمْ وَمَا طَعِمُوا إِثْمًا وَلَا شَرِبُوا خَمْرًا
وَلَكِنْ بَرِيقَ الْقُرْبِ أَفْنَى عَقُولِهِمْ فَسُبْحَانَ مَنْ أَرَسَى وَسُبْحَانَ مَنْ
سَلَامٌ عَلَى قَوْمٍ تُنَادِي قُلُوبُهُمْ بِالسَّنَةِ الْأَسْرَارِ شُكْرًا لَهُ شُكْرًا
فَطُوبَى لِمَنْ أَدْلَى مِنَ الْجَدِّ دَلْوُهُ وَفِي الدَّلْوِ حُسْنًا يُوسِفُ قَالَ يَا

دوم // اوزان و بحور شعر و عروض :

شعر فارسی قبل از اسلام خالی از اوزان و بحور شعر است لذا بعد از اسلام ایرانیان " قواعد وزن شعر فارسی که (علم عروض) خوانده می شود یکباره وبه تمامی از عربی اقتباس شده⁽⁴⁴⁾ و تصرفاتی که دانشمندان ایرانی به حسب احتیاج در آن روا داشته اند در اصول آن تغییری ایجاد نکرده است . به این سبب همیشه دانشمندان پنداشته اند که وزن شعر فارسی نیز مأخوذ از عربی است . اما باید دانست که میان قواعد و اصطلاحات با مبانی و اصول فرق است " ⁽⁴⁵⁾ شعرای ایران اوزان شعر عربی در نظم خودشان کار بردند ولی آنان را اوزان دیگری ابتکار کردند.

در علم عروض اجناس وزن را بحر می نامند و هر بحر را به نامی می خوانند و همه متفرعات آن را به اصل باز می گردانند ... اما باید دانست که شماره بحر نزد قدما بسیار محدود است و روی هم رفته اوزانی را که در عربی و فارسی به کار رفته 19 جنس شمرده به هر یک نامی داده اند و اوزان دیگر را از متفرعات آن بحر نوزده گانه دانسته اند " ⁽⁴⁶⁾

از علوم لغت عربی که شعرای ایران نیز از آن استفاده کرده بودند آنست علم عروض⁽⁴⁷⁾ . اما واضع این علم الخلیل بن احمد الفراهیدی بود " علم عروض علم اوزان شعر عربی است . در معنی این لفظ نیز اقوال یکسان نیست بعضی گفته

اند که (آن را از بهر آن عروض خواندند که (معروض علیه) شعر است ,
یعنی شعر را بر آن عرض کنند تا موزون از ناموزون پدید آید ...) " (48)

سوم // استفاده از قوالب شعرعربی در شعر فارسی :

شعر فارسی در زمان ساسانیان عبارتند از ترانه های دینی و کلمات مسجع است , اما قصیده فارسی بعد از اسلام از قوالب شعر عرب در نظم استفاده کرده بود ولیکن ایرانیان قوالب جدیدی مبنی بر اساس قصیده عربی ایجاد کرده اند و درون قوالب شعرعرب منحصر نکردند ؛ چون قوالب نو مانند غزل , مثنوی , رباعی و دوبیتی ... و غیره , ابتکار کردند . از جمله قوالب شعر فارسی همان زیر است:

1- قصیده : قصیده بمعنی قصد کرده شده و مقصود خاص , یعنی شعری که در آن قصد خاصی باشد و آن قصد در اصل مدح است . قصد در عربی به معنی توجه کردن به کسی یا چیزی است و این توجه و قصد در قصیده , روی آوردن شاعر به ممدوح و مدح او است . قصیده بارزترین قوالب رایج و مسلط شعر فارسی از اوایل قرن چهارم تا پایان قرن ششم به شمار می رود , اما در اوایل قرن پنجم و نیمه قرن ششم به آوج رسیده بود . قصیده اولین نوع شعری است که در ادبیات فارسی بعد از اسلام , به تقلید از

2- شعر عرب به وجود آمده است , شاعران دوره های نخستین مانند رودکی و عنصری , قصیده را در همه ابعاد از شعر عربی تقلید کردند . (49)

3- غزل : ابیات در شعر غزل معمولاً بین 5 تا 10 بیت است . مطلع آن مصرع و طرح قافیه یی آن مانند قصیده است . موضوعات اصلی غزل بیان احساسات و ذکر جمال معشوق و شکایت از بخت و روزگار است . غزل با تغزل فرق دارد:

- که تغزل در مقام معشوق و غزل در لحن شعر است .

- لحن تغزلات شاد ولحن غزل غمگانه است .
 - تغزل برون گرایانه و غزل درون گرایانه است .
 - زبان تغزل به سبک خراسانی و زبان غزل مشتمل بر خصوصیات سبک عراقی است .
 - تغزل حماسی و غزل غنائی است .⁽⁵⁰⁾
- 4- مثنوی : این نوع از فنون ادب فارسی است که قبلاً در شعر عرب نداشت . ایرانیان برای رها کردن از قید قافیه در پایان بیت شعری است این نوع را ساخته شده اند . زیرا در هر بیت دو قافیه مستقل آمده است ، بمعنی دیگر هر دو مصراع قافیه دارد وبا بیت بعد فرق می کند . چون از محدودیت قافیه همانکه در سایر قوالب دیگر رها می کند . با این وسیله شاعر می تواند از تکرار قافیه در سرودن داستان سرایی و حماسه ای و غیره دور می کند . بطور کلی می توان گفت که از مثنوی در موارد زیر استفاده می شود:
- برای داستانهای حماسی و تاریخی ، مانند شاهنام و فردوسی .
 - برای داستانهای عاشقانه یا صوفیانه ، مانند : خسرو و شیرین .
 - برای طرح آموزهای عرفانی ، مانند : مثنوی و منطق الطیر .
 - برای طرح مطالب تعلیمی و اخلاقی . مانند : بوستان .
- شایان ذکر است که این قالب خاص فارسی است در ادبیات عرب رواج چندانی ندارد . در عربی به مثنوی بیشتر مزدوج می گویند که کسی در عربی مزدوج گفت بشار بن برد (متوفی در 167 ه.ق) .⁽⁵¹⁾
- 5- رباعی : دو نوع يك از ان تمام است و دیگر تمام نیست این قالب شعری از ابتکارات ادب فارسی است و عرب رباعی را که به آن الدو بیت می گویند از

ایرانیان اخذ کردند. رباعی شعری است چهار مصرعی که مطلع آن مصرع و وزن آن مفعول مفاعیل مفاعیل فعل است. رباعی دو نوع دارد یکی کامل میگویند یعنی مصرعهای خود با چهار قافیه می باشد اما دیگری که مصرع سوم با قافیه مختلف می باشد. رباعی به لحاظ موضوع سه نوع است: رباعی عاشقانه - رباعی صوفیانه - رباعی فلسفی (52).

6- دو بیتی: "دو بیتی یا ترانه هم مانند رباعی است، منتها وزن آن (مفاعیلن مفاعیلن فعولن) است. دو بیتی های اصیل به لهجات محلی (فهلوی) است واز این رو به دوبیتی ها (فهلویات) نیز گویند. مضامین دوبیتی غنایی است. دوبیتی بابا طاهر و فایز دشتسانی معروف است" (53).

آنان مهمترین قالب شعر فارسی که بیشتر شاعران ایرانی با آنها را شعر خودشان نظم کرده اند، علاوه بر آن ادب ایرانی قالب شعر دیگری هم داشت، آنست: قطعه، مفرد، مسمط، تضمین، ترجیع بند، ترکیب بند، مستزاد، چهار پاره.

چهارم // استفاده از مضامین شعر عرب:

در آغاز دوره غزنوی شاعران ایرانی توجه به ادب عرب مرسوم شد، اما منوجهری از بارزترین شاعران ایران که در این راه افراط کرده بود، ولی در دوره های بعد شاعران به شعر عرب بی توجه باشند، سفر بیابانی به سه موضوع اصلی شعر جاهلی که در ادب فارسی هم تقلید شده است، آنست: (54)

1- گریه بر اطلال و دمن و مشاهده جای خالی معشوق سفر کرده:

امرؤ القیس گفت:

ققا نیک من ذکرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

امیر معزی در این سوی میگوید :

ای ساریان منزل مکن جز در دیار یار من

تا یک زمان زاری کنم بر ریع واطلال ودمن

وصف سفر به قصد زیارت ممدوح که در آن شاعر مرکب خود را هم وصف می کند:

امرؤ القیس گفت :

مکر ، مفر ، مقبل ، مدبر معا کجلمود صخر حگه السیل من عل

اما منچهری در این سوی می گوید :

همچنان سنگی که سیل آن را در اندازد زکوه

گاه ز آن سو گاه زین سو گاه فراز و گاه باز

2- توصیف ممدوح که معمولاً با مبالغه همراه است : نمونه های آن در فارسی فراوان است .

در قرن هفتم و هشتم " تألیف هایی در بعضی دانش های ادبی به زبان فارسی پدید آمد که معمولاً تحت تأثیر و به تقلید از دانش های ادبی عربی است . در انشاء و بدیع و عروض و قافیه چند تألیف مهم داریم از این جمله المعجم فی معاییر اشعار العجم از شمس قیس رازی و حدائق الحقائق از شرف الدین رامی (م. 795) در شرح حدائق السحر و طواط و کتاب الکافیه در عروض و قافیه از محمود بن عمر نجاتی نیشابوری ادیب معروف نیمه اول قرن هشتم هجری و کتاب عراضة العروضیین از ابو الفضل محمد بن خالد القرشی و دستور الکاتب از ابن هندوشاه نخجوانی درباره فن کتابت ، و کتاب جلالیه از محمد بن علی خوارزمی در علم مکاتبه⁽⁵⁵⁾

اما اسباب وعوامل تعريب ميتوانيم در سه موضوع زیر توضيح دهيم :

أ- احتكاك عرب به ديگران :

عرب همانطوری که قبلاً گفتیم از دیگر ملل جدا نبودند بلکه قبل از اسلام با ملل مجاور مانند آرامی ها در شمال و یمنی ها در جنوب در ارتباط بودند همچنین با پارسها و احباش و روم تماس گرفته اما بعد از اسلام با بسیاری از ملل که در سابق رابطه نداشتند تماس گرفتند و بدین لحظه زبانشان با زبانهای این ملل درآمیخته و از یک دیگر استفاده کردند ، البته در این مسأله عیبی نیست زیرا ((که ممکن نیست زبانی دور از دیگر زبانها جدا باقی بماند))⁽⁵⁶⁾.

علاوه بر این ملاحظه می شود که ((زبانها از قدیم از واژه ها یک دیگر استفاده میکردند و این مسئله در زبانهای قدیم صورت گرفت و همچنین در بین زبانهای معاصر انجام می پذیرد))⁽⁵⁷⁾. و زبان عربی ((یک زبان بدعی در زبانهای انسانی نبود بلکه همگی با یکدیگر مورد تأثیر و تأثیر قرار گرفته اند و همگی از یک دیگر و به یکدیگر اقتراض می کنند بویژه اگر همجوار باشند یا با یک دیگر در تماس بودند))⁽⁵⁸⁾. علاوه بر این ((ترقی مداوم هر زبان دور از هر گونه تأثیر خارجی)) یک امر مثالی است که شاید در هر زبان دیگر بتحقیق نرسد ، بلکه بر عکس تأثیری که از زبانها مجاور بر یک زبان واقع شود یک نقش مهمی را در ترقی زبان ایضاً خواهد کرد زیرا که احتكاك در میان زبانها یک ضرورت تاریخی است که حتماً به ایجاد تداخل میان آنها خواهد انجامید))⁽⁵⁹⁾.

ب - ترقی تمدن :

ترقی تمدن اثر بزرگی را بر زبان دارد زیرا که چیز های بسیاری احداث می شود و نامگذاریهای بر قرار می گردد و هنگامی که این دگرگونی ها به امت دیگر انتقال یابد در بسیاری از اوقات با همان نامگذاریها انتقال می یابد و عرب

طبق برنامه خود با این نامگذاریها حرف میزنند و بعد اسلام تمدن عربی گسترش یافت و بدین ترتیب ((امور تازه بسیاری که عرب در گذشته شاهد آن نبودند در میادین اقتصاد ، سیاست ، اجتماع و تولید فکری روی دارد و در اثر آن بسیاری از واژه ها زبانهای فارسی ، سریانی ، یونانی ، ترکی ، کردی و قبطی بربری به زبان عربی و لهجه های عامیانه فرعی آن انتقال یافت))⁽⁶⁰⁾ .

زبان عربی تا کنون بسیاری از واژه های دیگر زبان ها بویژه انگلیسی را بعلت تحول تمدن و دگرگونیهای معاصر می پذیرد و لفظ ها که عرب در سابق تعریب کردند بسیاری از آنها ((لفظ ها تمدن و علوم و هنر بوده است))⁽⁶¹⁾ . چرا که ((لفظ های هر زبان از دیگر زبانها اقتباس می کند با مسائلی که اهل این زبانها به آنها اختصاص دارند و یا آن واژه ها در این زبان تولید یا بکار برده شد و اغلب آنچه که از لفظ ها فارسی و یونانی به زبان تازی انتقال یافت با زمینه های مادی یا فکری پارس ها و یونانی ها ارتباط دارد که اعراب از آنها گرفتند))⁽⁶²⁾ .

یکی از پژوهشگران می گوید : ((واژه های که عرب در عصر جاهلی تعریب کردند بسیاری محدود بوده که از خلال چیزهائی که می آورند یا آنچه که در اقلیم دیگر مشاهده می کردند با یگدیگر در ارتباط دارند و آن همه در واژه های است که مربوط به اشیای مادی و نه معنوی مانند کوب ، مسک می باشد))⁽⁶³⁾ .

ج- اظهار محبت و فخر :

دکتر انیس⁽⁶⁴⁾ ضمن اشاره به این مسئله گفت : اقتراض در اغلب احیان زائیده نیاز است یا در اوقات دیگر از لحاظ اعجاب صورت می گرفت و هرکس زبان خود بعنوان ملک خود می شناسد و حق دارد واژه ها از زبانهای دیگر را به زبان خود بیافزاید ، لذا ملاحظه می کنیم که فردی که به زبان ملت و محیط خود حرف میزند شاید برخی واژه های خارجی را در این زبان وارد کند در حالیکه طی

سخن با زبان خارجی به خود اجازه نمی دهد واژه های از زبان خود به این سخن وارد کند تا نگویند که این یک پدیده از پدیده های عجز و ناتوانی است ، اما در حالت یکم شخص احساس به فخر و کمال می کند که واژه ها خارجی را در زبان خود اقتباس کند بلکه می توان گفت که برخی نویسندگان و ادیبان که یک زبان خارجی را آموختن و احیاناً با آن زبان می نویسند در نوشته های خود واژه های شیوه ای را در نوشتن در زبان خارجی در پیش می گیرند .

در خاتمه این بحث میتوان گفت که روابط میان ایرانیان و عرب خیلی وسیعی و شامل همه جنبه های زندگی است و اگر میخواهیم درباره آن را بحث و بررسی میکنیم باید پیرامون هر جنبه از آن مجلد های بزرگی تألیف می شود، ولی در این بحث عوامل اساسی و مؤثر در روابط ادبی میان ادبیات عرب و ایرانیان به کار بردیم ، و تأثیر آن بر هر دو زبان است . لذا نمی توان در چند صفحه همه آن را ایجاز می شود .

نتیجه گیری:

در پایان این پژوهش چند نتیجه گیری را بدست یافتیم از جمله آنها :

- 1- با اختلاف اصل و ریشه دو زبان که فارسی هندواروپایی و عربی سامی بلکه مانند روابط بین آنان در هیچ زبانهای دیگر نداشت . این امر عائد به روابط همجواری و اجتماعی و دینی و اقتصادی (تجارتی) و سیاسی ... و غیره .
- 2- تمدن ایرانیان عهد ساسانی از عرب بیشتر بود لذا بعد از ورود ایرانیان در دین اسلام حتما صورت تمدن ایرانی برعرب مسلط می شود ، این تسلط بر عادات و تقالید ملت عرب منعکس گردید . لذا اسامی اعیاد ایرانیان مانند نوروز و مهرگان و غیره در زبان و قاموس عربی وارد شده است .
- 3- علی رغم از تمدن ایرانیان در عهد ساسانی است ولی تسلط ادبیات عرب بر

ادبیات فارسی روشنتر بود. از نشانه های آن است که ایرانیان به روش شعر عربی سرودند.

4- دخالت زبان عربی در زبان و فکر نویسندگان فارسی بحدی می رسد که برخی از آنان ابیات عربی را در ضمن قصاید فارسی تضمین شده، بمعنی دیگر برخی از شعرای فارسی دو زبان (عربی و فارسی) در نظم قصاید خودشان کار بردند؛ یعنی اگر بیت اول بفارسی؛ بیت دوم به عربی می باشد و بیت سوم بفارسی و بیت چهارم به عربی است... الخ؛ یا مصراع اول از بیت اول به عربی و مصراع دوم به فارسی است.

5- ایرانیان از همه انواع ادب عربی استفاده کرده اند و به ابتکار انواع دیگری مانند: مثنوی و رباعی و غزل... و غیره اقدام نمودند. علاوه بر آن اصطلاحات ادبی و بلاغی در شعر عربی نیز در ادبیات نظم و نثر فارسی به کار بردند. مانند: شعر، نثر، بلاغت، وزن، قافیه، محور شعر،.....

6- شبه میان آثار ادبای ایرانی و عربی خیلی روشن است و این دلیل نزدیکتری فکر بین دو ملت بود و یکی از نشانه های پیشرفت روابط مشترک بین آنان است.

7- ایرانیان از مضامین شعر عربی استفاده کرده بودند، آن را میتوان در شعر منوچهری و امیر معزی مشاهده میکنیم، این است یکی از علت های استعمال لغات و معانی عربی در شعر فارسی بود.

8- تأثیر مشترک بین دوتا ادبیات عربی و فارسی در نقل واژه ها و الفاظ و عبارات و اصطلاحات از زبان به زبان دیگری بطور وسیعی شرکت کرد. بدلیل وجود لغات عربی در آثار و قاموس فارسی، نیز وجود واژه های و اصطلاحات فارسی در آثار عربی است.

يمكن القول إن العلاقات بين العرب والإيرانيين واسعة جدًا وتشمل جميع جوانب الحياة ، وإذا أردنا مناقشتها ، يجب أن نناقش كل جانب من تلك الجوانب بمعزل عن الجوانب الأخرى والذي يمكن أن يكون في مجلدات كبيرة ، لذا لا يمكن إيجاز ذلك في عدة صفحات . لكن في هذه الدراسة تناولنا أبرز العوامل الأساسية والمؤثرة في العلاقات الأدبية بين العرب والإيرانيين ، وتأثير ذلك على اللغتين .

النتائج باللغة العربية

- في نهاية هذه الدراسة توصلنا إلى بعض الاستنتاجات ، ومنها :
- (1) على الرغم من وجود الاختلاف في الأصل من ناحية جذور اللغتين . لكن كعلاقات وروابط لغوية وأدبية تميزت عن باقي اللغات الأخرى . وهذا بسبب علاقات التجاور والاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية ... وغيرها .
 - (2) كانت الحضارة الإيرانية في العصر الساساني أكثر سعة من الحضارة العربية، لذا وبعد دخول الإيرانيين في الدين الإسلامي هيمنت الحضارة الفارسية على شكل الحضارة العربية لذلك نلاحظ دخول أسماء الأعياد الإيرانية مثل نوروز ومهرجان وما إلى اللغة العربية.
 - (3) على الرغم من التقدم الحضاري للإيرانيين خلال حكم الدولة الساسانية ، إلا أن هيمنة الأدب العربي على الأدب الفارسي كانت أكثر وضوحًا ، ويتضح ذلك في خلال ان الإيرانيين قد نظموا الشعر بأساليب الشعر العربي.
 - (4) يبدو أن تأثير اللغة العربية في لغة وفكر الكتاب الإيرانيين وصل حد قيام بعضهم بتضمين الأبيات الشعرية العربية مع قصائدهم الفارسية ، بمعنى آخر قيام بعض الشعراء الفرس بنظم قصائد باللغتين العربية والفارسية ؛ أي حين يكون البيت الأول بالفارسي ، يكون البيت الثاني بالعربي والثالث بالفارسي والرابع بالعربي .. وهكذا ، أو يكون صدر البيت بالعربي والعجز بالفارسي .
 - (5) استفاد الإيرانيون من كل الأنواع الأدبية العربية ، ووجدوا أنواع أخرى كالمثنوي والرباعي والغزل ... إلخ . فضلا عن استعمال المصطلحات الأدبية

والبلاغة العربية في الأدب الفارسي ، مثل : شعر ، نثر ، بلاغت ، وزن ،
قافيه ، بحور شعر ،

(6) أن الشبه بين الآثار الأدبية العربية والإيرانية واضح جدا وهذا دليل التقارب
الفكري بين الشعوب ورغبتها في زيادة أواصر التقارب بينها .

(7) يتضح مدى الاستفادة من المضامين الشعرية العربية في الشعر الإيراني في
شعر منوچهري وامير معزي ، وهذا أحد أسباب استعمال الكلمات والمعاني
العربية في الشعر الفارسي.

(8) ساهم التأثير المتبادل بين الأدب العربي والفارسي في نقل الكلمات و الألفاظ
من لغة إلى أخرى على نطاق واسع . والدليل على ذلك وجود الكلمات العربية
في الكتب والقواميس الفارسية وكذلك وجود كلمات ومصطلحات فارسية في
الكتب العربية .

الحواشی

- ¹ - اللغة البهلوية : من اللغات الفارسية التي يمتد تاريخها من بداية الدولة الاشكانية حتى انهيار الدولة السامانية ودخول الاسلام بلاد فارس.
- ² - رضا زاده شفق ، تاريخ ادبيات ايران ، قسمت دوم ؛ تهران : وزارت فرهنگ ، مؤسسه انتشارات امير كبير ، 1341، ص 30 .
- ³ - رضا زاده شفق ، تاريخ ادبيات ايران ، قسمت دوم ، ص 27 .
- ⁴ - رضا زاده شفق ، تاريخ ادبيات ايران ، قسمت دوم ، ص 27
- ⁵ - زيدان ، جرجى : تاريخ آداب اللغة العربيه ، بيروت 1992م ، دارالمكتبه الحياه ، ص 30 .
- ⁶ - نگاه كنيد بهار ، محمد تقى ، سبك شناسى ، ج 3 ، انتشارات اميركبير ، تهران 1373 هـ ش ، ص 232 .
- ⁷ - نگاه كنيد زيدان ، جرجى ، تاريخ آداب اللغة العربيه ، ص 38 .
- ⁸ - شكيب الانصارى ، محمود : الترجمة و التعريب، فصلنامه علمى و تحقيقى زبان و علوم قرآن ، سال اول 1379، شماره 1 و 2، دانشگاه اهواز، ص126 .
- ⁹ - خاقانى ، محمد : فرهنگ رسانه ، تهران 1377 هـ ش ، صص 246- 259 .
- ¹⁰ - شكيب الانصارى ، محمود : الترجمة و التعريب، صص 127 - 128 .
- ¹¹ - فرشيد ، خسرو : تاريخ مختصر زبان فارسى از آغاز تا كنون ، تهران ، چ زوار ، 1387 ، ص71 .
- ¹² - فرشيد ، خسرو : تاريخ مختصر زبان فارسى از آغاز تا كنون ، ص62 .
- ¹³ - نرشخى : تاريخ بخارا ، ترجمه قباوى (522 ق .) تلخيص محمد بن زفير ، به كوشش مدرس رضوى ، تهران ، 1340 ، ص66.
- ¹⁴ - صفا ، ذبيح الله : تاخي ادبيات در ايران ، ج5 ، بخش 1 ، شركت مولفان و مترجمان ايران ، 1362 . ص345.
- ¹⁵ - نگاه كنيد : سبل نفوذ الفارسية فى العربية ، م نا ، ابوضبى ، 2004 ، ص 6 .
- ¹⁶ - ثعالبى ، عبد الملك : متممه يتيمه دهر ، به كوشش عبد السلام هارون ، بيروت ، 1948، ج2 ، ص 114.
- ¹⁷ - ———: يتيمه الدهر : ج4 ، ص144 .
- ¹⁸ - ادى شير ومقدمه كتاب واژه هاى فارسى عربى شده : ترجمه حميد طبيبيان ، انتشارات امير گبير ، 1386 هـ - ش، ص10.
- ¹⁹ - تاريخ ادبيات ايران ، رضا زاده شفق ، ص 29 .
- ²⁰ - صفا ، ذبيح الله : تاريخ ادبيات ايران (خلاصه جلد اول ودوم) ، تهران : انتشارات ققنوس ، 1373، ص 44-43 .
- ²¹ - تاريخ ادبيات ايران ، رضا زاده شفق ؛ منبع پيشين ، ص 30-31 .
- ²² - ببين : ن. ويپگولوسكاييا و ديگران : تاريخ ايران : كريم كشاوز ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات پيام ، 1353

- ، ص 140 .
- ²³ - ببين : تاريخ ادبيات ايران ، رضا زاده شفق ، منبع پيشين ، ص 29 .
- 24 - ببين : محمد التونجي ، التسرب اللغوي بين العربية و الفارسية ، مجله الدراسات الأدبية ، العددان 1 و 2 ، سنه 1965 ، ص 132 .
- 25 - ببين : تاريخ ادبيات ايران ، رضا زاده شفق ، منبع پيشين ، ص 29 .
- 26 - ببين : محمد التونجي ، التسرب اللغوي بين العربية و الفارسية ، منبع پيشين ، ص 135 .
- 27 - تاريخ ادبيات ايران ، رضا زاده شفق ، منبع پيشين ، ص 31 .
- ²⁸ - محمد وصفي أبو مغلي : دراسات في اللغة والشعر والنثر الفارسي ، ج 1 ، مجلة البصرة ، العدد ، 6 ، 1980 ، ص 59.
- 29 - ببين : محمد التونجي ، التسرب اللغوي بين العربية و الفارسية ، ص 30 .
- 30 - د. هلال ، محمد غنمي : مختارات من الشعر الفارسي حتى القرن الخامس الهجري ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1976 ، ص 27.
- 31 - د. محمد التوبخي ، قطوف من الأدب الفارسي ، ط 2 ، دار الأنوار/بيروت ، لبنان ص 27
- 32 - مجله الدراسات الادبيه ، مختارات من شعر سعدى بالعربيه ، عدد (35-36) ، جامعه لبنان ، 2000 ، ص 326.
- ³³ - ببين : عبد الكريم اليافي ' حافظ الشيرازي لسان الغيب وترجمان الأسرار ' مجلة الآداب العالمية ' عدد 127 ، دمشق ، 2006 ، ص 240 .
- 34 - حافظ، شمس الدين محمد ، ديوان، به تصحيح قزويني و غني، تهران: جاب زوار ، 1369، ص 512
- 35 - حافظ، شمس الدين محمد ، ديوان، ص 515.
- 36 - حافظ، شمس الدين محمد ، ديوان، به تصحيح قزويني و غني، تهران: جاب زوار ، 1369، ص 295.
- 37 - حافظ، شمس الدين محمد ، ديوان، به تصحيح قزويني و غني، تهران: جاب زوار ، 1369، ص 204
- 38 - دكتور احسان يار شاطر ، شعر فارسي در عهد شاهرخ، نيمه اول قرن نهم ، يا آغاز انحطاط در شعر فارسي . ص 76 / و د أحمد محمد الحرفي:تيا رات. ثقافية بين العرب والفرس ، دار النهضة ، مصر . ص 282
- 39 - عبد الكريم اليافي ' حافظ الشيرازي لسان الغيب وترجمان الأسرار ' مجلة الآداب العالمية ' عدد 127 ، دمشق ، 2006 ، ص 241.
- ⁴⁰ - ببين : عبد الكريم اليافي ' حافظ الشيرازي لسان الغيب وترجمان الأسرار ' مجلة الآداب العالمية ' عدد 127 ، دمشق ، 2006 ، ص 240 .، ص 241
- 41 - حافظ الشيرازي ، أغاني شيراز ، ديوان حافظ الشيرازي ، ترجمة الدكتور إبراهيم الشواربي / ط 1 ، 2004 م ، ص 86
- 42 - زين العابدين محبي ، مشاهير شعراء إيران الناطقين بلغة الضاد ، مجلة الآداب العالمية ، العدد 127 ، دمشق ، 2006 ، ص 211 .
- ⁴³ - زين العابدين محبي ، مشاهير شعراء إيران الناطقين بلغة الضاد ، ص 211 .

- 44 - محمد عبد السلام كفايتي : في ادب الفرس وحضارتهم : دار النهضة العربية / بيروت ، 1971. ص 10.
- 45 - پرويز نائل خانلري ، وزن شعر فارسى ، تهران : انتشارات توس ، 1367 ، ص 75 .
- 46 - همان منبع ، ص 166 .
- 47 - د. محمد نور الدين عبد المنعم : دراسات في الشعر الفارسي حتى القرن الخامس الهجري ، ص 17 و د. محمد عبد السلام كفايتي ، في الأدب المقارن ص 268 و د. علي أكبر فياض ، محاضرات ت عن الشعر الفارسي. والحضارة الإسلامية في اي ايران / ص 80 و د. فؤاد عبد المعطي الصياد : القواعد والنصوص الفارسية / ص 1.
- 48 - پرويز نائل خانلري ، وزن شعر فارسى ، تهران ص 83 .
- 49 - ببين : سيروس شميما ، انواع ادبي ، تهران : نشر ميتر ، 1389 ، ص 273-274 .
- 50 - ببين : همان منبع ، ص 286 - 287 .
- 51 - سيروس شميما ، انواع ادبي ، تهران ببين همان منبع ، ص 293 - 294 .
- 52 - ببين همان منبع ، ص 295 .
- 53 - ببين همان منبع ، ص 296-297 .
- 54 - ببين : سيروس شميما ، سبك شناسى شعر ، تهران : نشر ميتر ، 1388 ، ص 133-134 .
- 55 - ذبيح الله صفا ، تاريخ ادبيات ايران ، تلخيص : محمد ترابى ، جلد دوم ، تهران : انتشارات فردوس ، 1378 ، ص 65 .
- 56 - نگاه كنيد وافي ، على عبد الواحد : فقه اللغة ، ط 2 دار نهضة العربية مصر - القاهرة ، 1944 م ص 252.
- 57 - إبراهيم أنيس : من أسرار اللغة ، ط 4 ، مطبعة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1972 ، ص 117.
- 58 - صبحى الصالح : دراسات فى فقه اللغة ط - الثانية عشر 1989 م - دار العلم للملايين - بيروت ، صص 314، 315 .
- 59 - فندريس ، اللغة : ترجمه عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، الانجلو المصرية 1950 ، ص 348 .
- 60 - وافي ، على عبد الواحد : فقه اللغة ، ص 201.
- 61 - صبحى الصالح : دراسات فى فقه اللغة ، ص 320.
- 62 - نگاه كنيد وافي : علم اللغة ص 255.
- 63 - محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية - ط 1- دار الفكر - بيروت-لبنان ، بلا تاريخ. ، ص 293.
- 64 - نگاه كنيد: ابراهيم انيس : من أسرار اللغة صص 117، 118.

المصادر المراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- 1- إبراهيم أنيس : من أسرار اللغة ، ط 4 ، مطبعة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1972.
- 2- أحمد محمد الحرفي :تيا رات. ثقافية بين العرب والفرس ، دار النهضة ، مصر .
- 3- حافظ الشيرازي ، أغاني شيراز ، ديوان حافظ الشيرازي ، ترجمة الدكتور إبراهيم الشواربي / ط 1، 2004 م .ص 86
- 4- سبل نفوذ الفارسية في العربية ، م نا ، أبوظبي ، 2004 .
- 5- زيدان ، جرجى : تاريخ آداب اللغة العربية ، بيروت 1992م ، دار المكتبة الحياة .
- 6- زين العابدين محبي ، مشاهير شعراء إيران الناطقين بلغة الضاد ، مجلة الآداب العالمية ، العدد 127، دمشق ، 2006 .
- 7- صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ط - الثانية عشر 1989 م - دار العلم للملايين - بيروت .
- 8- عبد الكريم اليافي ، حافظ الشيرازي لسان الغيب وترجمان الأسرار ، مجلة الآداب العالمية ، عدد 127 ، دمشق ، 2006 .
- 9- علي أكبر فياض : محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة الإسلامية في ايران / مطابع الإصلاح / الإسكندرية / 1710 م .
- 10- فندريس ، اللغة : ترجمه عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، الانجلو المصرية 1950 .
- 11- فؤاد عبد المعطي الصياد : القواعد والنصوص الفارسية ، مكتبة سعيد رافت / جامعة عين شمس.
- 12- مجله الدراسات الأدبية ، مختارات من شعر سعدى بالعربية ، عدد (35-36) ، جامعه لبنان، 2000 .
- 13- محمد التونجي ، التسرب اللغوي بين العربية و الفارسية ، مجله الدراسات الأدبية ، العددان 1 و 2 ، سنة 1965 .
- 14- د.محمد وصفي أبو مغلي : دراسات في اللغة والشعر والنثر الفارسي ، ج 1 ، مجلة البصرة / العدد ، 6 ، 1980.
- 15- د.محمد التوبخي ، قطوف من الأدب الفارسي ، ط 2، دار الأنوار/بيروت ، لبنان
- 16- محمد المبارك: فقه اللغة وخصائص العربية - ط 1- دار الفكر - بيروت-لبنان ، بلا تاريخ.
- 17- محمد عبد السلام كفاتي : في ادب الفرس وحضارتهم : دار النهضة العربية / بيروت ، 1971.

- 18- محمد نور الدین عبد المنعم / د راسات فی الشعر الفارسی حتی القرن الخامس الهجری ، دار الثقافة . القاهرة / 1796 د.
- 19- هلال ، محمد غنمی : مختارات من الشعر الفارسی حتی القرن الخامس الهجری ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1976
- 20- وافی ، علی عبد الواحد : فقه اللغة ، ط 2 دار نهضة العربية مصر - القاهرة ، 1944 م.

ثانیاً: المصادر الفارسیة:

- 1- احسان یار شاطر ، شعر فارسی در عهد شاهرخ، نیمه اول قرن نهم ، یا آغاز انحطاط در شعر فارسی
- 2- ادی شیر ومقدمه کتاب واژه های فارسی عربی شده : ترجمه حمید طبیبیان ، انتشارات امیر گبیر ، 1386 ه.ش.
- 3- بهار، محمد تقی ، سبک شناسی ، ج 3 ، انتشارات امیرکبیر، تهران 1373 ه.ش ،
- 4- پرویز ناتل خانلری ، وزن شعر فارسی ، تهران : انتشارات توس ، 1367 ، ص 75 .
- 5- ثعالی ، عبد الملک : تتمه بتمه دهر ، به کوشش عبد السلام هارون ، بیروت ، 1948، ج2 .
- 6- خاقانی ، محمد : فرهنگ رسانه ، تهران 1377 ه.ش .
- 7- حافظ، شمس الدین محمد ، دیوان، به تصحیح قزوینی و غنی، تهران: جاب زوار ، 1369، ص 295
- 8- رضا زاده شفق ، تاریخ ادبیات ایران ، قسمت دوم ؛ تهران : وزاره فرهنگ ، مؤسسه انتشارات امیر کبیر ، 1341.
- 9- سیروس شمیسا ، انواع ادبی ، تهران : نشر میترا ، 1389 ، ص 273-274 .
- 10- شکیب الانصاری ، محمود : الترجمة و التعرّیب، فصلنامه علمی و تحقیقی زبان و علوم قرآن ، سال اول 1379، شماره 1 و 2، دانشگاه اهواز .
- 11- صفا ، ذبیح الله : تاریخ ادبیات ایران (خلاصه جلد اول ودوم) ، تهران : انتشارات ققنوس ، 1373، ص 43-44 .
- 12- صفا ، ذبیح الله : تاریخ ادبیات در ایران ، ج5 ، بخش 1 ، شرکت مولفان و مترجمان ایران ، 1362 .
- 13- فرشید ، خسرو : تاریخ مختصر زبان فارسی از آغاز تا کنون ، تهران ، چ زوار ، 1387 ، ص71 .
- 14- نرشخی : تاریخ بخارا ، ترجمه قباوی (522 ق .) تلخیص محمد بن زفریر ، به کوشش مدرس رضوی ، تهران ، 1340 ،
- 15- ن. وپیکولوسکایا و دیگران : تاریخ ایران : کریم کشاوز ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات پیام ، 1353 .

