

البحائر

رمضان ١٤٢٧هـ / أكتوبر ٢٠٠٦م

المجلد ١٠ - العدد ٢

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. نزار الرئيس

مساعد رئيس التحرير

د. خالد الجبر

الأعضاء

أ.د. توفيق الحسيني

أ.د. أمل الفرحان

أ.د. تيسير أبو عرجه

أ.د. محمود عطا حسين

د. ياسر الرجّال

أمانة السر

السيدة هنادة المومني

المراسلات باسم رئيس التحرير

مجلة البصائر

جامعة البترا

ص.ب (٩٦١٣٤٣)

عمّان (١١١٩٦) - الأردن

الاشتراك السنوي في المجلة

١- الأردن :

أ- للأفراد (٥) خمسة دنانير أردنية

ب- للمؤسسات (١٠) عشرة دنانير أردنية

٢- الخارج :

أ- للأفراد (١٠) عشرة دولارات أميركية

ب- للمؤسسات (٢٠) عشرون دولاراً أميركياً

جميع الحقوق محفوظة

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي بحث فيها أو تخزينهما في نطاق استعمارة المعلومات أو نقلهما بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من رئيس التحرير.

All rights reserved. This Journal or any part of it, may not be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any means without prior permission, in writing, from the Editor-in-Chief.

التصميم والإخراج الفني والطباعة

شركة المدينة لأعمال المطابع

هاتف 5411339 . تليفاكس 5411040

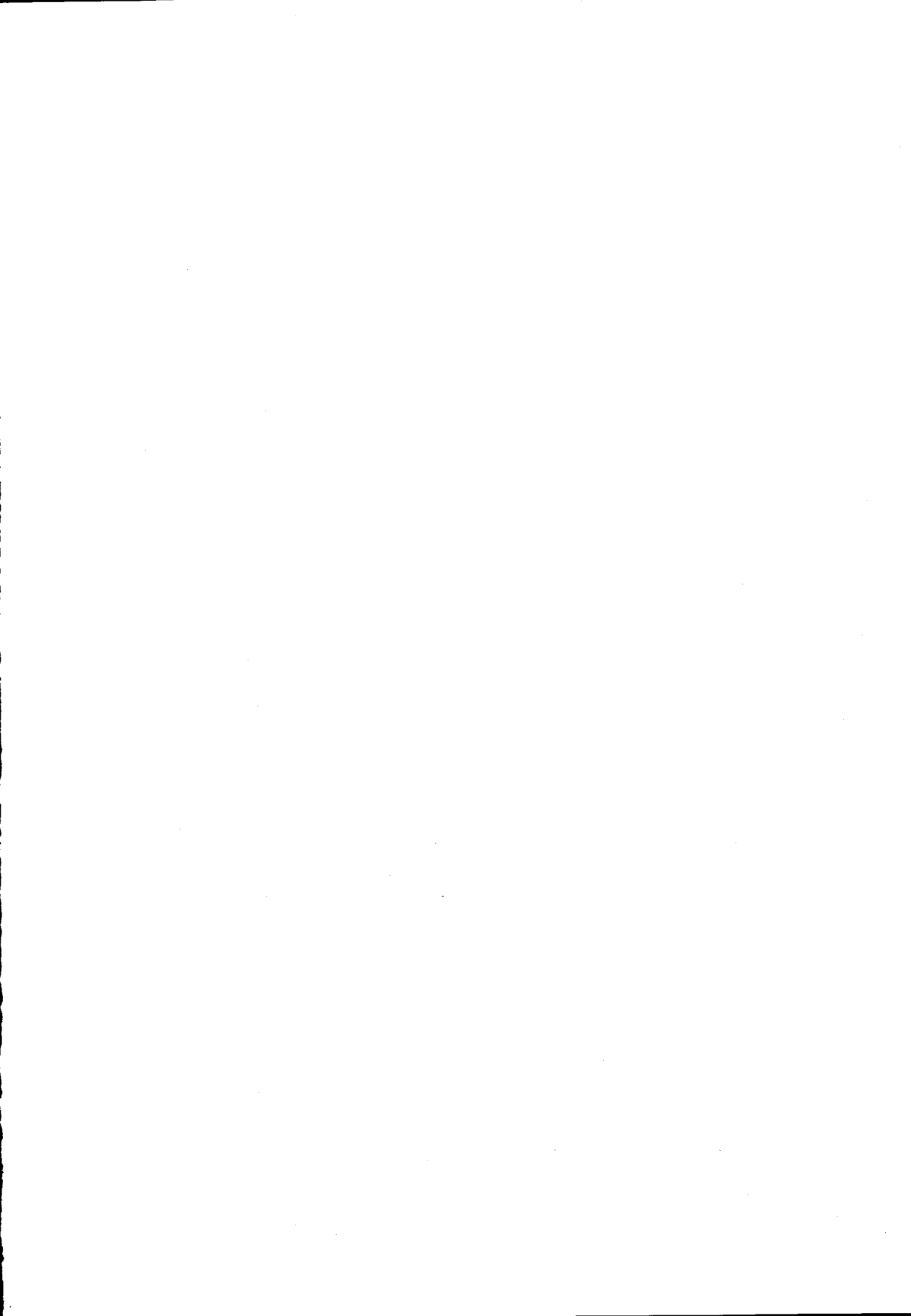
ص.ب 841075 عمان 11184 الأردن

قواعد النشر والتوثيق في المجلة

١. أن لا يزيد البحث عن (٢٥) صفحة؛ (٧٥٠٠) سبعة آلاف ومخمسة مائة كلمة.
٢. أن لا يكون سبق نشره، أو أرسل إلى مجلة أخرى، وأن يرفق الباحث إقراراً خطياً بذلك.
٣. أن يراعى في البحث ما يلي:
 - الأخذ بالأصول العلمية إحاطة، واستقصاء، وخطوات بحث، والحرص على التوثيق وحسن استخدام المصادر والمراجع.
 - كتابة البحث بلغة سليمة، والعناية بما يلحق به من خصوصيات الضبط، أو الرسم، أو الأشكال.
 - يزود الباحث هيئة التحرير بثلاث نسخ من بحثه مطبوعاً بخط (Traditional Arabic 18) علسي جهاز الحاسوب، ويرفق معها القرص المرن الذي يحتوي على المادة المطبوعة بعد إجراء التصويبات، وكذلك بعنوان بريده الإلكتروني إن وجد.
 - يُرفقُ بالبحث ملخص في حدود (٢٠٠) كلمة باللغة التي كتب بها، وآخر باللغة الثانية التي تعنى بها المجلة.
 - تدوين التعليقات والحواشي والمصادر والمراجع في آخر البحث (العربية والإنجليزية).
٤. يُحكّمُ البحوثُ أساتذة مختصون في الجامعات ومراكز البحوث والدراسات.
٥. يبلغ الباحث بنتيجة التحكيم خلال ثلاثة أشهر من تاريخ وصول البحث للمجلة، وبموعد نشره إن أجازته المحكمون، وأجريت التعديلات التي يطلبون إجرائها.
٦. يزود الباحث بنسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، وبعشرين فصلاً (مستلة) من بحثه.
٧. أن يلتزم الباحث بأصول التوثيق المعتمدة في المجلة على هذا النحو:
 - تدوين الإحالات المرجعية في نهاية البحث مسلسلة بأرقام تبدأ من الرقم (١) داخل قوسين، ولا تعتمد أية طريقة أخرى فيها مهما تكن مادّة البحث؛ وتشمل عندما ترد أول مرة التوثيق الموصوف أدناه كاملاً.
 - ترتيب المعلومات البيبلوغرافية إن كان المرجع كتاباً على النحو الآتي: المؤلف بدءاً بالاسم الأول فالعائلة أو الشهرة، ويليه فاصلة، اسم الكتاب بارزاً بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة، اسم المترجم أو المحقق إن وجد متبوعاً بفاصلة، معلومات النشر محصورة بين قوسين، (مكان النشر متبوعاً بنقطتين: الناشر متبوعاً بفاصلة، سنة النشر)، يلي القوس الأخير فاصلة يتبعها رقم الصفحة؛ هكذا: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، ط٢، تحقيق محمود محمد شاكر، (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٧٤)، ١ ص ٣٠٦.
 - ترتيب المعلومات البيبلوغرافية إن كان المرجع مجلة على النحو الآتي: المؤلف بدءاً بالاسم الأول فالعائلة أو الشهرة، ويليه فاصلة، عنوان البحث بين علامتي تنصيص متبوعاً بفاصلة، اسم المجلة بارزاً بالحرف الأسود، عدد المجلة متبوعاً بتاريخها بفاصلة، رقم الصفحة، ثم نقطة؛ هكذا: عبد المعطي ارشيد، "محددات أسعار الأسهم في بورصة عمان"، مجلة البصائر، ٨٣ ع ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٤، ص ٢٠٢.
- إذا تكرر ذكر المرجع في حاشيتين متتاليتين دون أن يكون بينهما فاصل، توثق الحاشية بذكر: المرجع (المصدر) نفسه، أو (نفسه) بالحرف الأسود متبوعاً بفاصلة، فرقم الصفحة. أما إذا كانت الصفحة نفسها من المصدر نفسه، فيذكر الموقع نفسه بالحرف الأسود.
- وإذا تكرر ذكر المرجع في غير حاشية، وكان يفصل بين كل حاشية وأخرى مرجع آخر أو أكثر، توثق الحاشية بذكر اسم المؤلف متبوعاً بفاصلة، فعبارة المرجع المذكور بالحرف الأسود، ففاصلة، فرقم الصفحة.

٨. الأفكار الواردة في البحوث المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٩. يخضع ترتيب البحوث في المجلة لاعتبارات فنية حسب.



المحتويات

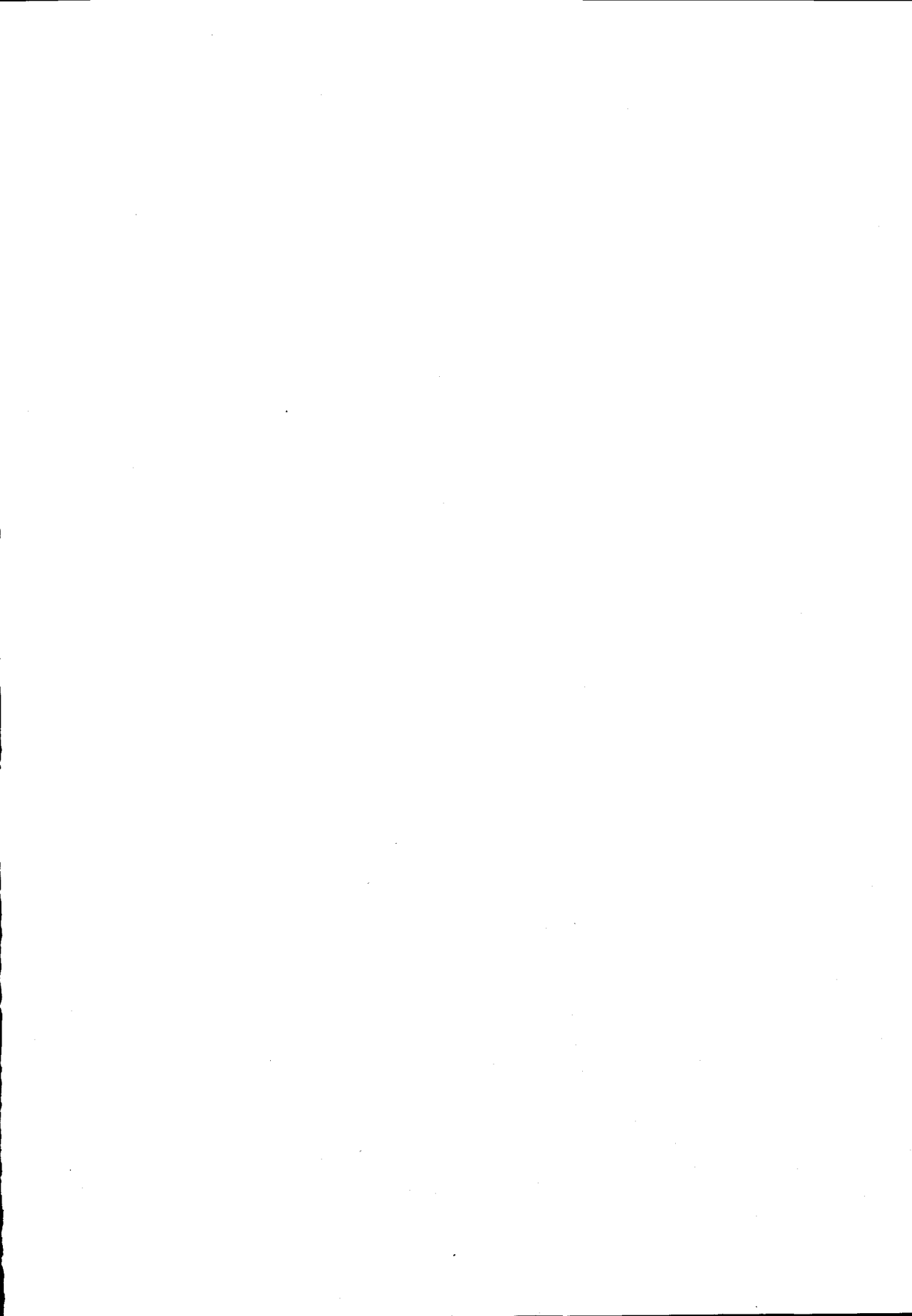
بحوث باللغة العربية

- الاستيعاب الإثني والاستعراب في التاريخ العربي - الإسلامي
د. عصام سخيني ١١
- ملامح رومنطيقية في السرد النسوي
د. رزان إبراهيم ٤٥
- الأحكام التي يطلقها طلبة كلية العلوم التربوية الجامعية (الأنروا) في عمان
خريجو العام الدراسي ٢٠٠٤ على برنامج التربية العملية
د. محمد بكر نوفل، د. ميشيل عطا الله ٦٧
- أثر نظم المعلومات الإدارية على استراتيجية المنشأة
دراسة ميدانية في الشركات الصناعية الأردنية
د. فايز جمعة النجار، د. عبد الستار محمد العلي ١٢٥
- العوامل المحددة لجذب الاستثمارات الأجنبية المباشرة إلى الأردن
دراسة تحليلية للفترة (١٩٩٦ - ٢٠٠٣)
د. ثائر قدومي ١٩١

بحوث باللغة الإنجليزية

- أساليب التوضيح والتصريح في الترجمة من العربية إلى الإنجليزية
وليد عثمان ٧

* الترتيب يخضع لاعتبارات فنية حسب.



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

د ٢٠٠٠ / ٧٠٣

رقم التصنيف الدولي

ISBN ١٦٠٥ - ٩٥٢٢

بحوث باللغة العربية

الاستيعاب الإثني والاستعراب في التاريخ العربي - الإسلامي

د. عصام سخيني
جامعة البترا الخاصة - عمان

ملخص البحث:

يمكن القول بأن التعددية الأقوامية كانت إحدى خصائص المجتمع الإسلامي القديم الرئيسية. ومع هذا فإن اندماج مجموعة إثنية في إطار مجموعة أخرى مختلفة عنها لم يكن أمراً غير مألوف على امتداد التاريخ الإسلامي. وقد لوحظت هذه الحالة أكثر ما تكون في المنطقة العربية حيث اتخذت عملية الاندماج خصائص الاستيعاب الإثني. فنتيجة لوجود عوامل ثقافية وجغرافية معينة استوعبت هذه المنطقة مجموعات سكانية مختلفة ذات أصول غير عربية واحتوتها وصبغتها بالتالي بالصبغة العربية. وهذا التحول نحو الاصطباغ بالصبغة العربية هو ما يعرف في التاريخ بمصطلح الاستعراب. ويتجه البحث الحالي نحو دراسة هذه الظاهرة التاريخية، متتبعا أصولها، ومتفحصا العوامل التي صنعتها، ومحللا محتوياتها.

Ethnic Assimilation and Arabization In the Islamic History

Issam Sakhnini, Ph.D.
University of Petra - Amman

Abstract

Ethnic pluralism could be said to have been one of the main traits of the Islamic society in the middle ages. Yet, the merger of one ethnic community with one another was not an unfamiliar phenomenon all over the Islamic history. This was more remarkable in the Arab region where the merger process took the shape of assimilation. This region, by the force of specific cultural and geographical determinants, has assimilated various groups and individuals stemming from non-Arab origins and absorbed them so that they became to be identified as Arabs. This process is known in history as *Isti'rab* (translated into English as Arabization). The present research work deals with this historical phenomenon, tracing its origins, scrutinizing the factors which made it possible and analyzing its contents.

مقدمة

تعدُّ التعددية سمة بارزة من سمات المجتمع الإسلامي القديم الذي انضوت في إطاره إثنيات مختلفة، كما استطلت بظله أديان ومذاهب متنوعة. غير أن التعددية الإثنية - وهي ما نحن معنيون بها هنا - لم تكن قط جدرا غير ذات مسام تمنع الانسياح فيما بين أطرافها، بل نجدها تتفاعل في كيمياء عجيبة تتشكل منها في النهاية كتلة تكاد تتجانس في مركب واحد. فما يمكن وصفه بالاستيعاب الإثني، بمعنى دمج الإثنيات المختلفة في نسيج المجتمع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي، كان إحدى الظواهر التاريخية المهمة التي رافقت نشوء المجتمع الإسلامي القديم وتطوره. وربما تجلت هذه الظاهرة أكثر ما تكون في الفضاء العربي¹ من العالم الإسلامي القديم. ففي هذا الفضاء تفاعلت عدة عوامل - سنعرض لها في هذا البحث - كانت تصنع بتشابكها وتقاطعاتها حالة اجتماعية تزول منها الفوارق ما بين الإثنيات المختلفة، وتستوعب جميعا في بوتقة واحدة، صنعتها في الحالة التي نتفحصها عملية ما يعرف بـ"الاستعراب". ويمكن تعريف هذا المصطلح (الاستعراب) بأنه دخول غير العرب، جماعات أو أفرادا، في العرب واكتساب لغتهم والانتماء إليهم ثقافيا واجتماعيا بحيث يغدو التعريف بهم هو ما يعرف به العرب إن أريد إظهار تماثلهم البيئي، أو تمايزهم عن الأقوام الأخرى.

تكوين الفضاء العربي

يمتد الفضاء العربي إلى الغرب وإلى الجنوب من تخوم تمتد على خط يبدأ من نقطة إلى الشرق مباشرة من مصب شط العرب في الخليج العربي ويتجه شمالا مبتعدا بمسافات متفاوتة عن مجرى نهر دجلة، إلى الشرق منه، إلى أن يصل عند نقطة في شمال شرق الموصل ومن هناك يتجه غربا إلى أن يلتقي بساحل البحر الأبيض المتوسط عند الإسكندرونة. وكانت "الجغرافيا" العربية لهذا الفضاء قد ابتدأت تشكلها في عصور تاريخية قديمة بنوابة هي جزيرة العرب ثم بامتدادات إلى الشمال منها - إلى هلالها الخصيب. وقد يطوح بنا البحث بعيدا إن ذهبنا إلى استقصاء الجذور التاريخية لعربية هذا الفضاء. فإذا كان هناك تسليم بأن الجزيرة العربية هي موطن العرب الأول، فإن المعطيات التاريخية الراهنة لا تمنحنا اليقين الكامل بشأن الزمن الذي استوطنت فيه أقوام، لأول مرة، منطقة الهلال الخصيب، وعرفت نفسها، أو عرفها معاصروها بأنها أقوام عربية^٢. غير أن لدينا وثيقة ثمينة تعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد تدل على أن في بلاد الشام، آنذاك، من كانوا يعرفون بالعرب. تلك الوثيقة هي النص الذي سجل فيه الملك الآشوري شلمنصر الثالث (٨٥٨-٨٢٤ ق.م) خبر تغلبه على تحالف للأمراء السوريين في المعركة المعروفة باسم قرقرة (على العاصي) سنة ٨٥٤ ق.م إذ يرد في هذا النص (المعروف باسم نص المسلة السوداء) أسماء هؤلاء الأمراء ومنهم "جنديبو من العربية" الذي كان يقود في هذا التحالف ألفا

من راكبي الجمال^٣. كذلك لدينا وثيقة ثمينة أخرى تعود إلى القرن نفسه تشير إلى وجود عربي — بهذ الصفة — في بلاد الشام. إذ نقرأ في الألواح التي وصف فيها الملك الآشوري سرجون الثاني تغلبه على مملكة السامرة وتدميرها سنة ٧٢١ ق.م، أنه تغلب على القبائل العربية (ومنها ثمود) وقتل كثيرا من رجالها، وأنه أسكن الناجين منهم في السامرة^٤. وقد رصد المؤرخون وجودا عربيا ملموسا في بلاد الشام وشبه جزيرة سيناء في القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد حيث ازدهر من خلالهم نشاط تجاري ملموس^٥.

إن هذه الدلائل لا تعني بالضرورة أن القرن التاسع قبل الميلاد كان بداية الوجود العربي في منطقة الهلال الخصيب، وعلى الأخص في منطقة بلاد الشام، بل هي تدل على وجود وثائق منقوشة على الحجر، اكتشفت حتى الآن، تشير إلى ذلك الوجود في ذلك الزمن. وقد تتكشف وثائق أخرى في المستقبل تعود بالوجود العربي في هذه المنطقة إلى تاريخ أسبق. غير أن ما هو مؤكد أن الصبغة العربية لهذا الفضاء كانت تتعمق مع مرور الزمن حتى كادت منطقة الهلال الخصيب بأجمعها في العهد البيزنطي تصبح عربية بلا شائبة^٦. وقد جاءت الفتوح الإسلامية لتحسم نهائيا عربية المنطقة عندما استقرت فيها أعداد كبيرة من القبائل العربية جاءت على شكل "هجرات" مع تلك الفتوح^٧. وقد سبقت عربية منطقة الهلال الخصيب زمنيا عربية مصر والشمال الأفريقي عامة إذ لا نلحظ وجودا عربيا مميزا هناك إلا بعد الفتوح الإسلامية التي لم تحمل معها المقاتلين العرب وحدهم بل رافقت هؤلاء وتبعتهم هجرات سكانية من الجزيرة العربية استقرت في المنطقة^٨، ومع الزمن أخذت تشكل الجغرافية العربية لهذا الإقليم.

إن خط الحدود الشرقي هذا الذي أشرنا إليه والذي يشمل إلى الغرب منه الفضاء العربي يكاد يتطابق تقريبا مع الحدود الشرقية للعراق الحالي، وذلك واضح في كتابات البلدانيين العرب الأقدمين الذين يستنتج من مصطلح "ديار العرب" عندهم، كما ورد ذلك عند ابن حوقل، أن المعنى به هو أقاليم الجزيرة العربية والشام والعراق حتى عبادان، على مقربة من مصب شط العرب في الخليج العربي^٩. كذلك يدخل في إطار مصطلح "جزيرة العرب" عند ياقوت الجزيرة العربية نفسها والشام ومعظم بلاد الرافدين^{١٠}. كما يدل تعبير "بلاد العرب" عند المسعودي على اليمن وتهامة والحجاز واليمامة والعروض والبحرين والشحر وحضرموت وعمان وبرها الذي يلي العراق وبرها الذي يلي الشام^{١١}. أما ما وراء هذا الحد في الشرق فلا يقع ضمن تخوم الفضاء العربي وذلك واضح في استحداث تعبيرين شاعا في بعض مراحل التاريخ العربي الإسلامي أحدهما "عراق العرب" والآخر "عراق العجم" الذي أطلق على إقليم الجبال" (في إيران حاليا) والذي يقع بين إقليم العراق والمفازة الكبرى^{١٢}.

وقد أصبحت هذه المنطقة تتمتع بهذه الصفة العربية بفعل التحولات الديموغرافية التي حدثت فيها والتي جعلت العرب فيها أغلبية سكانية ما جعلهم يمنحون المنطقة جغرافيتها العربية^{١٣}. وبالإضافة إلى فعل الديموغرافيا قامت اللغة بدور حاسم آخر في صنع هذه الجغرافيا العربية. فالخط "الجغرافي اللغوي"، إن جاز التعبير، خط لا تخطئه العين في التاريخ الإسلامي. فإلى الغرب من هذا الخط الذي يحد العراق شرقا كانت العربية هي اللغة التي احتكرت الثقافة والأدب والإدارة ووسيلة التخاطب، أما إلى الشرق من هذا الخط فقد استمرت اللغات المحلية القديمة وسيلة للتخاطب. حتى أن هناك من الدلائل (التي تعود إلى بدايات القرن الثاني الهجري) ما يشير إلى أن العرب النازلين

في خراسان^{١٤} اتقنوا الفارسية واتخذوها أداة للتخاطب^{١٥}. وفي أواسط القرن الرابع الهجري تشكى الشاعر أبو الطيب المتنبى من غياب اللغة العربية غيابا تاما عن ألسنة الناس في منتجع شعب بوان القريب من شيراز، وكان قد زاره، وذلك في قوله:

مغاني الشعب طيبا في المغاني
ولكن الفتى العربي فيها
بمنزلة الربيع من الزمان
غريب الوجه واليد واللسان^{١٦}

وقد تطورت هذه اللغات المحلية مع الزمن، خاصة الفارسية منها، لتصبح هي، وليست العربية، أداة التعبير عن الثقافة، أدبا وعلما وكتابة في التاريخ^{١٧}، ليترسخ بذلك الحد الفاصل ما بين الفضاء العربي والأقاليم "الأعجمية" لغة وثقافة وديموغرافيا.

الاستعراب

وفي هذا الفضاء العربي تجسدت حالة الاستيعاب الإثني أكثر ما تكون متميزة هنا بأنها كانت تتخذ منحى الاستعراب. فـ "العروبة"^{١٨} كانت هي البوتقة التي انصهرت فيها الأقوام المختلفة التي عاشت ضمن حدود هذا الفضاء، أكان المقصود بهذا المصطلح الهوية الدالة على الجنس المعروف باسم العرب، أم كان للدلالة على النواتج التي كانت تسفر عنها عملية "استعراب" الأفراد والجماعات و"تعريبهم" والتي كانت متصلة العرى على مدى تاريخ طويل.

ولا يمكن تجاهل دور الإسلام في هذه العملية من حيث كونه الدافع الأساسي لانتشار العرب خارج جزيرتهم وهم يحملون رسالته، وأيضا من حيث تعزيزه لمكانة اللغة العربية في المناطق التي انتشر فيها. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ نشوء فهم نظر إلى الإسلام على أنه "دين عربي"، بلغة قرآنه العربية

ونبيه العربي ومادته الأولى التي كانت من العرب، حتى عُد المسلمون — في بعض جوانب هذا الفهم — عربا وإن كانوا من غير العرب. وقد احتفظت مصادرنا بعدد من الدلالات تشير إلى هذا الفهم للربط ما بين العروبة والإسلام. ففي زمن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، في مثال أول، قرر واليه على خراسان، أشرس بن عبد الله، سنة ١١٠ هـ / ٧٢٨م أن يسقط الخراج عن أسلم من الأعاجم، وكان ذلك يعني دخول أعداد كبيرة من غير المسلمين في الإسلام طمعا بإعفائهم من هذه الضريبة، فجاءه دهاقين بخارى (وهم الزعماء المحليون الموكل إليهم جباية الخراج) فقالوا له "ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربا"^{١٩}، وفي مثال ثان سأل الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور رباح بن أبي عمارة، وكان مولى للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك: "أعربي أم مولى؟"، فقال "إن كانت العربية لسانا فقد نطقنا به، وإن كانت دينا فقد دخلنا فيه"^{٢٠}. وكتب البيروني (توفي سنة ٤٤٣هـ / ١٠٥١م) يقول: "ديننا والدولة عربيان وتوأمين، يرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية"^{٢١}. وفي هذه الأمثلة إشارات واضحة إلى فهم كان سائدا يربط الإسلام بالعربية.

غير أن ما تنبغي ملاحظته أن الإسلام انتشر بين أقوام عديدة خارج الفضاء العربي الذي حددناه، ومع هذا ظلت تلك الأقوام خارج إطار الاندماج في العروبة بالمعاني التي أشرنا إليها، فاستمرت تحتفظ بمكوناتها القومية ولغاتها وتقاليدها، وإن استخدمت العربية لغة في ممارساتها الدينية. وهكذا نرانا نميل إلى إبراز قوى تأثير أخرى كان لها الدور الفاعل في عملية الاستيعاب الإثني كما تجلت في الفضاء العربي. ومن هذه القوى كانت اثنتان هما الأكثر فاعلية: اللغة العربية والمكان الجغرافي. ونبدأ باللغة.

كانت اللغة العربية هي البوابة الرئيسية المفضية إلى عملية التعريب. فالأقوام غير العربية التي كانت تنتمي إلى الفضاء العربي بأصولها، أو تلك التي قدمته من خارجه، جماعات وأفراد، كانت تدخل العربية من باب لغتها. فاللغة العربية مع التقدم في الزمن الإسلامي لم تعد هي لغة الجنس العربي وحده بل أصبحت أيضا لغة كل تلك الأقوام التي كان لا بد لها من اعتناق تلك اللغة لكي تجد لها فسحة في نسيج المجتمع، إذ هي كانت - في وقت واحد ومعا - لغة الدين والثقافة والعلم والإدارة والسياسة والتواصل الإنساني. وبهذا كان للغة، بهذه الوظائف جميعا، سلطتها التي لا تقاوم على الأفراد والجماعات التي تقودهم، طوعا أو قسرا، للدخول في عملية الاستعراب واصطبغهم بالصبغة العربية.

غير أن هذا الذي ذهبنا إليه لا يعني أن كل من اتخذ العربية، من غير العرب، لغة له أصبح تلقائيا وبشكل فوري عربيا. فقد احتفظ أفراد، وأقوام أيضا، من غير العرب بوعي لأصولهم الأجنبية المغايرة للأصل العربي وتمسكوا بإظهارها. فقد روي أن المهدي، الخليفة العباسي الثالث، سأل الشاعر بشار بن برد "قيم من تعند يا بشار؟ فقال بشار: أما اللسان والرأي [لعله الزي] فعربيان، وأما الأصل فعجمي"^{٢٢}. وبالتأكيد لا تمثل حالة بشار حالة منعزلة. فقد كانت عملية الاستعراب عن طريق اللغة تواجه بمعوقات مختلفة (سوف نشير إليها في ثنايا هذا البحث) كانت تحول دون الأقوام غير العربية واكتسابها الصبغة العربية. إلا أن ما ينبغي تأكيده في المقابل أنه مع تباعد الشقة الزمنية ما بين واقع تلك الأقوام بلسانها العربي الذي اكتسبته واكتسابا وأصبح "ملكة" لديها، ولغاتها السابقة الدالة على أصولها الإثنية كانت الهوية الإثنية بما هي معبر عنها

باللغة، تبتهت بالتدرج لمصلحة صبغة عربية جديدة إلى أن تنسى تلك الهوية نهائياً، ليصبح الاندماج كاملاً في نسيج المجتمع المصبوغ بالثقافة العربية.

ونستطرد هنا قليلاً فنذكر أننا ندرك صعوبة البحث في موضوع "الهوية" وتعقده. فإذا كان الأصل في المصطلح أنه يدل على التماثل والتمييز معاً، بمعنى أن يتماثل أفراد المجموعة المراد التعرف على هويتها، ويتميزون في الوقت نفسه عن المجموعات الأخرى، فإن هناك عدة أسئلة تثار حول معنى التماثل والتمييز، من مثل: هل يكفي الأصل العرقي ليكون أساساً للتماثل ومدخلاً للتمييز؟ أم هل هي الثقافة بمعناها العريض بكل مفرداتها التي تشمل الفكر والدين والعادات والتقاليد واللغة هي التي يقوم على أساسها التماثل والتمييز؟ أم يكون المدخل لفهمهما هو النظر في التجارب المشتركة التي يتوارثها الأبناء عن الأسلاف والتي توحد فهم المجموعة لذاتها وتميزها عن الآخرين الذين توارثوا تجارب مختلفة؟ أم التمايز كان بسبب نظرة الآخرين إلى المجموعة المعينة والتعامل معها على أنها مجموعة منفصلة لها خصائصها المختلفة عن خصائصهم وسمات هي غير سماتهم، فأفردوا لها هوية قائمة بذاتها؟ ثم ماذا عن وظيفة الانتماء إلى المكان في تشكيل مجموعات سكانية منفصلة جغرافياً تنشأ فيها هويات مختلفة باختلاف تخوم المكان وتعرف ذاتها وفقاً لانتماءاتها المكانية؟

في التاريخ الإسلامي نجد ميلاً لحل لتلك الإشكاليات التي تثيرها مسألة الهوية قائماً على إيلاء الثقافة، بمفهومها العريض الذي أشرنا إليه، أهمية خاصة في موضوعي التماثل والتمييز بالإضافة إلى عامل المكان. فالجاحظ يجعل هذه العوامل مجتمعة أساساً لتبني عليه "المشاكله"، بمعنى التماثل، فيكتب: "العرب كلهم شيء واحد، لأن الدار والجزيرة واحدة، والأخلاق والشيم واحدة، وبينهم من التصاهر والتشابك والاتفاق في الأخلاق وفي الأعراق من جهة الخؤولة

والمرددة والعمومة المشتبكة، ثم المناسبة التي بنيت على غريزة التربة وطباع الهواء والماء، فهم في ذلك شيء واحد في الطبيعة واللغة والهمة والشمائل والمراعي والراية والصناعة والشهوة... والمشكلة من جهة الاتفاق في الطبيعة والعادة ربما كانت أبلغ وأوغل من المشكلة من جهة الرحم، نعم حتى تراها أغلب عليه من أخيه لأمه وأبيه، وربما كان أشبه به خلقا وخلقاً، وأدبا ومذهباً"٢٣.

واللغة من بين مفردات هذا المفهوم العريض - وهي ما نحن بصدددها - كان لها خصوصيتها في إظهار هوية مميزة هي "الهوية العربية". ذلك أننا نجد في التراث العربي - الإسلامي قواعد تأسيسية يقوم عليها فهم العلاقة ما بين اللغة وتعريب الأجناس من غير العرب، أي إضفاء الهوية العربية عليهم. من ذلك حديث منسوب للنبي (ص) يجعل اللسان العربي أساساً لهذه الهوية. وقد ورد هذا الحديث في سياق الرد على أحد المنافقين، وقد انتقص من شأن سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي لكونهم من غير العرب، فقال (ص) "أيها الناس! إن الرب واحد، والأب واحد، وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي"٢٤.

ومن هذه القواعد التأسيسية إقرار الثقافة العربية القديمة بإمكانية استعراب من هو ليس عربياً بفعل تحوله من لغته الأجنبية إلى اللسان العربي. ومثل هذا الإقرار واضح في الاتفاق الذي كان قائماً بين علماء الأنساب العرب على تصنيف العرب ضمن ثلاثة أصناف: عرب بائدة وهم "العرب الأول الذين ذهبنا عنا تفاصيل أخبارهم لتقدم عهدهم، وهم عاد وثمود وجرهم الأولى... [وقد] بادوا ودرست أخبارهم، ... والعرب العاربة وهم عرب اليمن من ولد قحطان... والعرب المستعربة وهم ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام"٢٥.

والفعل اللغوي في استعراب العرب المستعربة واضح في تفسير هذا المصطلح: فـ "العاربة هم العرب الأول الذين فهمهم الله اللغة العربية ابتداء فتكلموا بها"، أما المستعربة فإن اختلف علماء الأنساب ما بين قصرهم على إسماعيل ونسله، وتوسيع نطاقهم ليشمل المصطلح بني قحطان عموماً، فإن الأساس اللغوي في استعرابها واحد: "المستعربة بنو قحطان بن عابر ... وبنو إسماعيل عليه السلام، لأن لغة عابر وإسماعيل كانت سريانية أو عبرانية، فتعلم بنو قحطان العربية من العاربة ممن كان في زمنهم كعاد ونحوهم، وتعلم إسماعيل العربية من جرحهم من بني قحطان النازلين على إسماعيل وأمه بمكة، وذهب آخرون... إلى أن بني قحطان هم العاربة وأن المستعربة هم بنو إسماعيل فقط"^{٢٦}.

واستناداً إلى هذه القاعدة التأسيسية أتخذ النبي إسماعيل (ع)، نموذجاً لإظهار اللغة العربية أساساً في التحول إلى العرب، بالإضافة إلى تأثيرات ثقافية أخرى متصلة بالعبادات والتقاليد التي اكتسبها إسماعيل من العرب. فقد "جعل إسماعيل، وهو ابن أعجميين، عربياً لأن الله تعالى فتق لسانه بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين... ثم حباه طبائعهم [أي العرب] ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه على كرمهم وأنفتهم وهمهم، على أكرمها وأسناها وأشرفها وأعلاها"^{٢٧}.

إن العامل الثقافي، حيث اللغة مكون رئيسي فيه، في عملية الاستعراب كان يماشيه عامل المكان الذي يكاد يوازيه أهمية في هذه العملية. فقد نشأ في التاريخ الإسلامي، وابتداء مع انتهاء موجة الفتوحات الإسلامية الأولى، واقع مادي صلب هو وجود "منطقة عربية"، كانت تخومها الشرقية هي الخط الذي أشرنا إليه قبل. ولم يكن ذلك بغير ما أثر على مسألة الانتماء. فالانتماء إلى الجغرافيا العربية كان يشكل أساساً للاتجاه نحو الانتماء إلى الهوية العربية،

بحيث أخذ الأفراد والأقوام من غير الأصول العربية، المقيمون أصلاً في هذا الفضاء العربي والقادمون إليه من خارجه، يصطبغون بصبغة المكان العربية ويحملون هويته.

ولا نزع من ذلك أن على شكل طفرة. فأبناء الجيل الأول من غير العرب، وربما أبناء أجيال قليلة أخرى لحقتهم، ظلوا يحتفظون بانتمائهم إلى أصولهم الأجناسية القديمة التي نشأوا منها، مزاجين بينها وبين انتمائهم للإسلام الذي اعتنقوه. غير أنا نرى أن عوامل ثلاثة فعلت فعلها في تغيير نمط الانتماء: الأول اتساع شقة الزمن التي تفصل بينهم في مواطنهم في الفضاء العربي وبين أصولهم الإثنية، والثاني اللغة العربية التي أخذوا بها وسيلة للتعبير الثقافي والتواصل الإنساني، وهي قد أنستهم لغاتهم القديمة، والثالث فعل المكان الذي اتخذوه موطناً لهم والذي طمس من وعيهم أي ذكرى تربطهم بمكانهم الأصلي. وبتضافر هذه العوامل مجتمعة تتعزز الأطروحة التي ذهبنا إليها عن هذا التحول الذي يحدث من الانتماء إلى الجغرافيا العربية إلى الانتماء إلى الهوية العربية.

نماذج

يلاحظ الأستاذ الدوري "أن التعريب لم ينجح كلياً إلا في بلاد يتكلم جل أهلها، أو مجموعة كبيرة منهم على الأقل، لغة تشبه العربية في نحوها ولحدها ما في مفرداتها"^{٢٨}. والمثال الذي يتخذه هنا هو حالة النبط، من سكان السواد الأصليين، وقد كانوا يتكلمون الآرامية وهي قريبة من العربية، فكان أن انتشرت العربية بينهم بالتدريج للقرابة بين لغتهم وبين اللغة العربية. غير أنه إلى جانب ذلك نجد نماذج عدة كانت عملية الاستعراب تتخذ فيها مسارات تجاوزت تلك الحالة المشار إليها. وفي هذا الصدد نملك نصاً ثميناً يعود إلى أواسط القرن الرابع الهجري يبين بوضوح تأثير اكتساب اللغة العربية في تحول "الأعاجم"

نحو العروبة. فقد أوضح محمد بن أحمد الأزهري (ت. ٣٧٠هـ / ٩٨١م)، وهو أحد الأئمة في اللغة والأدب وقد ترك مجموعة من المصنفات في علوم اللغة العربية^{٢٩}، أن: "المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا صرحاء فيهم"^{٣٠}. وفي ضوء هذا النص يفهم دخول أقوام عديدة من غير العرب "في العرب"، وفق تعبير الأزهري، وانقطاع صلتهم بأصولهم الأقوامية السابقة. فالترك الذين جلبهم الخليفة العباسي المعتصم (حكم من ٢١٨ إلى ٢٢٧هـ / ٨٣٣ إلى ٨٤٢م) من أواسط آسيا ليشكل منهم القوة الرئيسية في جيشه، ووصل عددهم إلى بضعة عشر ألف شخص^{٣١}، إن كانوا قد احتفظوا بخصائصهم القومية القديمة مدة من الزمن هي التي كان فيها قادة الترك يهيمنون على مقدرات الخلافة العباسية في العصر الثاني من عصورها المعروف باسم عصر الفوضى العسكرية، فهم بلا شك ذابوا في نسيج المجتمع العربي بعد ذلك عندما فقدوا الامتيازات التي كان يتمتعون بها في ذلك العصر وضمرت سطوتهم حتى التلاشي، وأصبحوا "مواطنين عاديين" — إن جاز لنا أن نستعير هذا المصطلح الحديث ونطبقه على تلك الحالة — يعدون بالتأكيد بمئات الألوف بفعل التزايد الطبيعي، وتطبق عليهم قواعد التعريب بمكوناتها كافة. كذلك نجد أن سلاجقة الشام والجزيرة، وهم أيضا من أصل تركي، وقد شكلوا إمارات شبه مستقلة في هذين الإقليمين عرفت في التاريخ الإسلامي باسم الأتابكيات، ظلوا يحتفظون بهويتهم القومية ويعرفون في التاريخ بهذه الهوية التركية ما دامت سلطتهم السياسية كانت قائمة، إلا أنهم مع تقادم الزمن وفور انحلال هذه الأتابكيات يغيب ذكرهم من سجلات التاريخ كجماعة ذات هوية متميزة ما يدل دلالة قاطعة على ذوبانهم في هوية المنطقة العربية التي اتخذوها موطنًا لهم بعد موطنهم القديم في وسط آسيا. والأفارقة السود في السودان أصبحوا عربًا بلغتهم وانتمائهم الجغرافي إلى المكان العربي ولم يعد

يذكر بأصولهم الأفريقية السوداء إلا لون بشرتهم... والأمثلة في هذا المجال عديدة.

وعلى صعيد الأفراد، لا يمكن عد الفارابي فيلسوفا تركيا لمجرد انتسابه، بأصله، إلى مدينة فاراب (في بلاد الترك وراء نهر سيحون)، ولا أبي حنيفة فقيها أفغانيا لأن جده الأعلى من كابل، ولا ابن الرومي شاعرا روميا لأن أصله في بلاد الروم، ولا الطبري مؤرخا فارسيا لولادته في طبرستان (هي المنطقة الجبلية المعروفة الآن باسم البُرز جنوب بحر قزوين)، بل هم على التوالي فيلسوف عربي، وفقه عربي، وشاعر عربي، ومؤرخ عربي، وهم جميعا استعربوا بثقافتهم العربية ولغتهم العربية وانتمائهم إلى الجغرافيا العربية.

ونجد في بعض أوعية الثقافة العربية القديمة حالات مثيرة للانتباه كان يتم فيها إسباغ صفة العروبة على شخصيات سياسية بارزة من غير العرب، في تفكير ربما يكون رغائبيا بأن يكون هؤلاء عربا أصلاء. مثل هذا ما نقرأه في شعر لمحمد بن نصر القيسراني يمدح فيه نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي، وهو من أصول تركية وقد ملك الشام ومد سلطته إلى مصر وكانت له وقائع انتصر في كثير منها على الفرنج (الصليبيين)، يقول فيه:

تدارك ملة العربي ذبا إلى أن عده منه معد^{٣٢}

ومعد هو جد عربي قديم.

كذلك نقرأ للشاعر المذهب أبي علي الحسن بن علي ابن الأثير قصيدة يمدح فيها الصالح طلائع بن رزيك (٤٩٥-٥٥١هـ / ١١٠٢-١١٦١م)، الذي ولي الوزارة في القاهرة للخليفة الفاطمي الفائز، كما تولاهما شطرا من خلافة العاضد (آخر الخلفاء الفاطميين)، ويحضه فيها على تخليص الشام من الفرنج، وقد جاء فيها:

فالشام ملكك قد ورثت بلاده عن قومك الماضين من غسان
وإذا شككت بأنها أوطانهم قدما فسل عن حارث الجولان
أو رمت أن تتلو محاسن ذكرهم فاسند روايتها إلى حسان^{٣٣}

وللتوضيح، فإن طلائع بن رزيك كان من أصل أرمني مسيحي، وقد نظر الشاعر إلى جانب منه واحد هو الأصل المسيحي، فأرجعه بذلك إلى الغساسنة العرب، الذين كان لهم ملك في بلاد الشام الجنوبية قبل الإسلام وكانت المسيحية قد انتشرت فيهم، فجعل الشاعر الوزير الفاطمي "ورثا عربيا" لتلك الإمارة العربية.

وما هو ذو صلة بهذا أن بعض الشخصيات السياسية من غير العرب حاولت تأصيل نفسها في العروبة بأن توجد لنفسها نسبا عربيا. ومن هؤلاء ابو مسلم الخراساني، أحد أبرز قادة الثورة التي أطاحت بالخلافة الأموية ونصبت العباسيين خلفاء، فقد ادعى نسبا عباسيا، وزعم أنه من ذرية سليط بن عبد الله ابن عباس^{٣٤}. ومنهم أيضا عضد الدولة أقوى أمراء البويهيين (توفي ببغداد سنة ٣٧٢هـ / ٩٨٣م)، فقد كلف الصابي بكتابة "أخبار الدولة البويهية" وأصر عليه أن يضع لآل بويه نسبا عربيا، فوافق الصابي لينقذ نفسه من الموت، ولكنه مع ذلك نسب البويهيين إلى قبيلة مغمورة من العرب هي بنو ضبة^{٣٥}. وعضد الدولة كان شاعرا بالعربية، وقد ترك آثارا أيضا من النثر العربي^{٣٦}. كذلك أوجد الملك الأيوبي المعظم شرف الدين عيسى (٥٧٦-٦٢٤هـ / ١١٨٠-١٢٢٧م) سلطان الشام نسبا عربيا له (وهو من أصل كردي) يعود به إلى مضر بن نزار بن معد ابن عدنان^{٣٧}. وكان شرف الدين عيسى عالما بالفقه والعربية وترك ديوان شعر وعددا من المصنفات في الفقه الحنفي^{٣٨}. ومن هؤلاء كذلك أمراء تلمسان من

الزيانيين (في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وهم من البربر وقد ادعوا لهم نسبا يعود بهم إلى القاسم بن إدريس (من نسل علي بن أبي طالب)^{٣٩}.

وإلى جانب الأفراد، مالت الثقافة العربية القديمة إلى إسباغ صفة العروبة على بعض الأقسام غير العربية. فالأكراد مثلا كانوا - في عرف هذه الثقافة - من أصول عربية. فهذا هو المسعودي، بعد أن يستعرض جميع الآراء التي بحثت في أصل الأكراد، يتوصل إلى حكم بأن "الأشهر بين الناس، والأصح من أنسابهم [أي الأكراد] أنهم من ولد ربيعة بن نزار" كما أن بعضهم من مضر ابن نزار^{٤٠}. ولا يختلف الأمر في حال البربر فهم أيضا - في عرف الثقافة نفسها - ذوو أصول عربية، إذ يستعرض اليعقوبي الأقوال المختلفة في أصل البربر ويورد أكثر الأقوال شيوعا وهي التي تعود بهم إلى أصل عربي. ف"قد ذكر قوم من البربر والأفارقة أنهم من ولد بربر بن عيلان بن نزار، وقال آخرون إنهم من جذام ولخم، وكانت مساكنهم فلسطين، فأخرجهم بعض الملوك، ولما صاروا إلى مصر منعتهم ملوك مصر النزول، فعبروا النيل ثم غربوا فانتشروا في البلاد، وقال آخرون إنهم من اليمن نفاهم بعض الملوك من بلد اليمن إلى أقاصي المغرب، وكل قوم ينصرون رواياتهم"^{٤١}. وفي مثل هذا الذي كتبه المؤرخان ما يدل على ميل في الثقافة العربية القديمة إلى إسباغ الهوية العربية على جميع الأقسام التي كانت تقيم في الفضاء العربي.

استثناءات

إن عملية الاستعراب هذه التي حاولنا أن نلقي بعض ضوء على جوانب منها لم تكن دائما خالصة بغير شوائب. فقد استعصت بعض الإثنيات على التعريب، وهي إن كانت قد اندمجت في نسيج المجتمع دينيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فقد ظلت تحافظ على هوياتها القومية كما يعبر عنها بلغاتها الخاصة بها، وبقيت تعيش في إطار هذا المجتمع الكبير كمجموعات متميزة قوميا، أو أجناسيا. بعض هذه المجموعات كانت ضئيلة العدد نسبيا واتخذت وضع "الأقليات الإثنية" في أرجاء مختلفة من الفضاء العربي. إلا أن بعض هذه المجموعات كانت كبيرة العدد، ونجدها في الأغلب في المناطق التي كانت على أطراف الفضاء العربي. والمثلان الواضحان على ذلك الأكراد في شمال العراق وبعض مناطق إقليم الجزيرة، والبربر في الشمال الأفريقي. فعلى الرغم من تلك الآراء كالتي أشرنا إليها وقد ادعت لهم أصولا عربية إلا أنه لا يمكن من ناحية علمية إثبات ذلك، إذ المجموعتان من عرقين مختلفين عن الجنس العربي. وقد احتفظ كل من الأكراد والبربر على امتداد التاريخ الإسلامي بهويتهم الإثنية التي كان يعبر عنها أكثر ما يكون بلغاتهم التي توارثوها على تعاقب أجيالهم. وإذا كانت هذه اللغات قد قصرت عن أن تكون آنذاك لغة ثقافة، وكانت العربية على الأغلب هي التي استخدمت في ذلك، فإن التواصل الإنساني كان يتم بتلك اللغات الخاصة بهم، وهي التي حفظت لهم تميزهم القومي^{٤٢}.

وإلى جانب ذلك نجد أن تعصب العرب الأقحاح إلى أصلهم العربي كان يبطئ من عملية التعريب، وكأنه كان بمثابة السياج الذي يعيق دخول الأفراد من

أصل غير عربي إلى ساحة العروبة. وقد أخذ هذا التعصب أشكالا متنوعة منها التمسك بإظهار الأنساب العربية (هي في حقيقتها أنساب قبلية) حتى ليتمكن عد ما يعرف بعلم الأنساب في التراث الثقافي العربي أنه كان مقصودا به - في أصله وفي دواعي نشوئه - أن يكون وسيلة للمحافظة على التمايز العربي أجناسيا^٣.

ويتكامل مع العناية بالأنساب موقف العرب من الموالي (وهم المسلمون من غير العرب). ولا نريد هنا أن نفصل في هذا الموقف، بأصوله الاجتماعية ومظاهره^٤، بل نركز - فيما يخدم موضوع البحث - على الظاهرة التاريخية/ الاجتماعية المعروفة بـ"ولاء الحلف". وتختصر هذه الظاهرة بأن كثرة من غير العرب وجدت مع اعتناقها للإسلام أن البنية القبلية التي كانت سائدة في المجتمع العربي يمكن أن تشكل حاجزا دون اندماجها فيه وكسب حقوقها الكاملة. فكان أن دخلت على شكل أفراد في رابطة مع القبائل العربية تمنحهم نوعا من الحماية وتمهد لهم الطريق أمام اندماجهم في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذا المجتمع. وقد جرت العادة أن ينال الشخص المنتمي - بهذا النوع من الولاء - إلى قبيلة ما جميع حقوق القبيلة ويتحمل أيضا أوزارها، وينتسب في هذه الحالة إليها ويحمل اسمها. لكن على الرغم من ذلك كان التمييز يظل قائما ما بين عضو القبيلة الأصيل والمولى من غير أعضائها، فكان يقال للصنف الأول "خزاعي صليبية"، كمثل، وللصنف الثاني "خزاعي من مواليهم". ولم يكن ذلك بغير ما أثر سلبي على صيرورة التعريب لتبلغ مداها الكامل.

غير أن ما تنبغي ملاحظته أن هذه الظاهرة التاريخية/ الاجتماعية كانت قد اكتسبت أهميتها في زمن صدر الإسلام والعصر الأموي، إذ كانت الروابط القبلية الموروثة من زمن ما قبل الإسلام ما تزال قوية ولها دورها الكبير في

البنى الاجتماعية والسياسية. إلا أنه مع التوغل في العصور العباسية أخذت الروابط القبلية بالتحلل لمصلحة أشكال أخرى من العلاقات أفرزها، من ناحية، نمط الحياة المدنية الذي ساد حينذاك بما كان يتضمنه من تكوينات اجتماعية/اقتصادية مستجدة تجاوزت مفهوم القبيلة كوحدة اجتماعية، كما أوجدها، من ناحية أخرى، ضمور دور العرب في الحياة السياسية الذين حل محلهم في السلطة أقوام من أصول غير عربية وهو ما أنهى دور القبيلة العربية من على المسرح السياسي لدولة الخلافة. لذلك نجد في العصر العباسي، خاصة في مطالعه، ثقافة تقوم على جعل الانتماء بالولاء يماثل الانتماء بالدم، بحيث وصلت هذه الثقافة إلى غايتها بإقرار مبدأ الانتماء إلى العروبة على أساس الولاء. وقد أسست هذه الثقافة "شرعياً" على حديث منسوب للنبي (ص) يقول فيه "مولى القوم منهم"⁵، كما جاء الحديث في لفظ آخر مشابه: "إن مولى القوم من أنفسهم"⁶. وقد أورد الجاحظ، تعليقا على الحديث، آراء من يقولون بانتماء الأعاجم إلى العربية بلحمة الولاء ذهبت إلى أن "المولى بولاية قد صار عربياً... وقد جعل الله المولى بعد أن كان عجمياً عربياً بولائه"⁷.

غير أن هذه الثقافة لم تكن بغير ما اعترض. فهذا ابن قتيبة، وهو كان من أصل فارسي، يرفض مقولة أن يكون اللسان العربي أساساً للانتماء إلى العرب، فهو يقول: "لو كان كل من تعلم لساناً غير لسان قومه، ونطق به خارجاً من نسبهم، لوجب أن يكون كل من نطق بالعربية من العجم عربياً"⁸، وهو ما لا يراه ابن قتيبة كذلك. وهذا الاعتراض من جانب ابن قتيبة كان يقوم في أساسه على توجهه نحو الدفاع عن العرب في وجه الشعوبية فكان أن ميزهم من سائر الأقوام لفضائلهم الخاصة بهم والتي فرد لها صفحات عديدة من كتابه الذي بين به "فضل العرب".

إلا أن الاتجاه نحو رفض التعريب، خاصة الذي يقوم على أساس اللغة، تمثل بصورة أكثر جلاء في حركة الشعوبية التي إن كانت في مضمونها تؤكد الاعتزاز بالأصل الأعجمي، خاصة الفارسي منه، وتفاخر بهذا الأصل وتمجد تراثه، وتحط من شأن العرب، فإنها كما يمكن أن نراها في بعض مراميها كانت "حركة ثقافية" تذهب إلى الوقوف في وجه عملية التعريب، خاصة على أساس اللسان، وتكوين تيار فكري ضدها. وفي هذا ذهب الدوري إلى تأكيد أن الشعوبية هاجمت اللغة العربية وهم يدركون أنها وعاء الثقافة العربية، وأنها في حيويتها ومرونتها استطاعت أن تصبح لغة الثقافة بعد أن صارت لغة السياسة. فالشعوبية تريد مكافحة العربية، وتريد إظهار مزايا اللغات الأخرى، الفارسية خاصة. ويبدو أن هذا الموقف استهدف حث أصحاب تلك اللغات على العودة إليها في إنتاجهم الثقافي بعد أن اكتسحتها العربية في هذا الميدان^{٤٩}.

وقد واجهت هذه "الحركة" مقاومة عنيفة كان من أبرز أعلامها ابن قتيبة في كتابه الذي أشرنا إليه قبل، والجاحظ فيما كتبه خاصة في كتابه البيان والتبيين. ونرى أنها ظلت محصورة في نخبة مثقفة، ظهرت في العراق خاصة، ممن هم من أصل غير عربي^{٥٠}، ولم تتمكن من أن تقدم بديلا حقيقيا لعملية الاستعراب التي كان يصنعها ويشكل صيرورتها العاملان الرئيسيان: اللغة العربية والجغرافيا العربية^{٥١}.

خاتمة

ظهر على امتداد التاريخ العربي - الإسلامي ما يمكن وصفه بـ"القانون" الذي حكم عملية الاستيعاب الإثني في الفضاء العربي. إذ كانت ثقافة هذا الفضاء (بما فيها اللغة على الأخص) والانتماء إليه جغرافيا يشتغلان، بما يشبه الميكانيكية الجبرية، في اتجاه تكوين هوية عربية - أكانت تثبيتا لصفة أصيلة للجنس العربي أم كانت خلق صفة مكتسبة عُبر عنها بمصطلح الاستعراب - وقد استوفت معنى الهوية القائم على قاعدتها الأساسيتين: التماثل والتمايز. وقد استند ذلك القانون، لكي يكون له فاعليته الحتمية، إلى شرطين كان ينبغي توفرهما في الأقسام غير العربية القادمة إلى الفضاء العربي من خارجه: الشرط الأول أن يكون لدى هذه الأقسام الاستعداد لتقبل مفردات ثقافة هذا الفضاء، معتقداتٍ وعاداتٍ وتقاليِدٍ ولغةً على وجه الخصوص، والآخر أن تقطع صلتها بمواطنها القديمة وتستبدل بالانتماء إليها آخر جديدا هو الانتماء إلى جغرافية هذا الفضاء.

ويمكن تلمس النواتج المادية لهذا القانون ليس فقط فيما عرضناه قبل عن الدخول في العروبة، بل أيضا، وبشكل معاكس، فيما كانت تلاقيه الأقسام التي لا تخضع لشروطه من نبذ وإقصاء. والمثال الأكثر وضوحا في هذا الشأن المصير الذي آل إليه الفرنجة (الصليبيون) في المشرق. فعلى الرغم من تطاول أمدهم في المنطقة نحو من قرنين (ما بين بدء الحملة الفرنجية الأولى سنة ١٠٩٥م وسقوط آخر معاقل الفرنجة في عكا سنة ١٢٩١م) إلا أن أمرهم قد انتهى بأن طردوا منها. صحيح أن ذلك حدث بعد أن اعتدل ميزان القوى بينهم والمسلمين لغير مصلحتهم، ولكن ما هو أجدر بالنظر هو تحليل واقع الصراع بين الطرفين الذي امتد طوال تلك الحقبة الزمنية بالاسترشاد بهذا "القانون" الذي أشرنا إليه.

فقد أقام الفرنج "وجودا مستقلا" في الفضاء العربي، منعزلا عنه، وغريبا عليه بمحافظته على معتقدات وتقاليد وعادات وقيم ولغات مختلفة تماما عما يقابلها في هذا الفضاء، بينما كان انتماؤهم في الحقيقة انتماء إلى المكان الذي قدموا منه، إذ كانوا، في صورة من الصور، امتدادا عضويا لمجتمعاتهم الأوروبية التي انطلقوا منها، فهم بذلك خرجوا على قانون الفضاء العربي في الاستيعاب الإثني فكان مآلهم الطرد. ففي هذا الفضاء الذي اشرنا إلى تخومه غير مرة كان الانصهار في بوتقة العروبة متاحا لجميع الأقسام التي تتقبل شروط تكونه التاريخية والثقافية واللغوية والجغرافية، بينما لم تكن هناك فرصة لاستمرارية الحياة لأي وجود مستقل عن هذه الشروط.

الحواشي والإحالات

^١ نستخدم كلمة فضاء هنا بأحد معانيها المعجمية الذي يدل على المكان الواسع من الأرض كما جاء لدى: أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، مادة "فضا".

^٢ نذهب، خلافا لبعض الكتاب المحدثين، إلى عدم القبول بـ"النظرية" التي تقول بأن الكنعانيين عرب. فهذه الأقوام التي استوطنت بلاد الشام منذ أواسط الألف الثالثة قبل الميلاد، قادمة — في أكثر النظريات التاريخية شيوعا — من الجزيرة العربية، لم تعرّف نفسها بأنها عربية، كما لم يعرفها معاصروها بهذه الصفة. وقد دلت اللقى الأثرية المكتشفة حديثا على أن سكان المناطق التي تقع إلى الشرق من البحر المتوسط وامتدادا إلى الفرات كانوا يشيرون إليها آنذاك باسم كنعانم Ca-na-na-um. انظر في ذلك:

Maria E. Aubert, *The Phoenicians and the West* (New York: Cambridge University Press, ١٩٨٧), p. ٩.

^٣ انظر النص مترجما إلى الإنجليزية لدى:

James B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures* (Princeton University Press, ١٩٥٨), pp. ١٨٩-١٩٠.

^٤ ترجمة النص إلى اللغة الإنجليزية لدى: المصدر نفسه، ص. ١٩٦.

^٥ رصد فراس السواح، الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم: نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثرية، الطبعة الثانية (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٧)، ص. ٢٨٩-٢٩٢ عددا من الوثائق والنصوص التاريخية التي تدل على وجود العرب، بهذا التعريف، في منطقة الهلال الخصيب. وانظر المرجع التالي عن نشاط العرب التجاري في جنوب بلاد الشام وسيناء:

Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton University Press, ١٩٩٢), pp. ٣٤٨-٣٥١.

^٦ ظهر عدد من الدراسات الجيدة التي عرضت لتطور الوجود العربي في هذه المنطقة، وفي الشام خاصة، انظر على سبيل المثال: إحسان عباس، تاريخ بلاد الشام من ما قبل الإسلام حتى بداية العصر الأموي ٦٠٠-٦٦١ (عمان: الجامعة الأردنية — لجنة تاريخ بلاد الشام، ١٩٩٠)؛ فيليب حتي، تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨)، الجزء الأول؛ توفيق برو، تاريخ العرب القديم (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤).

^٧ انظر عن هذه "الهجرات" إلى بلاد الشام والعراق والجزيرة بعد الفتوح الإسلامية الأولى:

صالح أحمد العلي، امتداد العرب في صدر الإسلام، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص ص. ٢٣-٣٢، ٥٧-١٠٩.

^٨ رصد هذه الهجرات واستقرار القبائل العربية في مصر خاصة: نزار عبد اللطيف الحديثي، أهل اليمن في صر الإسلام: دورهم وساتقارارهم في الأمصار (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ت)، ص ص. ١٦٥-١٩٠.

^٩ انظر ابن حوقل، كتاب صورة الأرض (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩)، ص ص. ٢٧-٢٩.

^{١٠} شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧)، م. ٢، ص. ١٣٧.

^{١١} أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، التنبيه والإشراف (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨١)، ص. ٨٥.

^{١٢} انظر تطور هذين التعبيرين لدى: كي لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، الطبعة الثانية، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد (بيروت: مؤسسة الحياة، ١٩٨٥)، ص ص. ٢٢٠-٢٢١.

^{١٣} انظر عن تطور التوطن العربي في منطقة الهلال الخصيب ومصر وبلاد المغرب: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط. ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ص. ٥٧-٧٢.

^{١٤} ليس هنالك يقين مطلق بشأن عدد العرب الذين نزلوا خراسان بعد الفتوحات الإسلامية، فهناك تقديرات متفاوتة في ذلك. ففي أحدها كان عددهم عند نهاية القرن الأول الهجري نحو من مئتي ألف شخص، انظر في ذلك:

J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. By M.J. Weir (Calicut, ١٩٢٧), ٤٢٧.

كما ترى تقديرات أخرى أن عددهم وصل آنذاك إلى ربع مليون شخص؛ انظر:

Moshe Sharon, *Black Banners from the East: the Establishment of the 'Abbasid State-Incubation of a Revolt* (Jerusalem: The Hebrew University, ١٩٨٣), pp. ٦٥-٦٦.

وقد قدرنا في دراسة لنا سابقة، بناء على بعض المعطيات الرقمية، أن عدد العرب المقيمين في خراسان عند نهاية القرن الأول الهجري كان لا يقل عن نصف مليون شخص. انظر هذه المعطيات في: عصام سخنيني، العباسيون فس سنوات التأسيس: تفسير جديد للثورة والشرعية ونظام الحكم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨) ص ص. ٢٨٣-٢٨٤.

^{١٥} من أمثلة هؤلاء جديع بن علي الكرمانى الذي "كان سيد كل من بأرض خراسان من اليمانية"، وقد قاد تمردا على نصر بن سيار، آخر ولاة الأمويين على خراسان، وقد أورد له الدينوري حوارا بالفارسية مع أحد مواليه من الأعاجم: انظر: أبو حنيفة الدينوري، الأخبار الطوال (النسخة الألكترونية المحفوظة لدى).

.١٣١. ص. (www.alwaraq.com)

^{١٦} البيتان مطلع قصيدة قالها المتنبى يمدح بها عضد الدولة البويهى عندما زاره في شيراز سنة ٣٥٤هـ / ٩٦٥م. انظر القصيدة وشرحها لدى: ناصيف اليازجى، العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب (بيروت: دار القلم، دت)، ص. ٥٨٩-٥٩٥.

^{١٧} انظر عن تطور اللغة الفارسية وآدابها في العصور الإسلامية:

E. Yar-Shater, "Persian Literature", in: *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: The University Press, ١٩٨٠), Vol. ٢B, pp. ٦٧١-٦٨٢.

^{١٨} خلافا لما قد يُظن أحيانا ليست "العروبة" مصطلحا مستحدثا، بل هي كلمة متأصلة في التراث، وقد أوردتها - مثلا - صاحب لسان العرب وقال إنها من المصادر التي لا أفعال لها، وهي تتضمن معنى كون الشخص عربيا. راجع جذر "عرب" في لسان العرب.

^{١٩} محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك - تاريخ الطبري، (دمشق: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م. ٤، ص. ٢٩.

^{٢٠} أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، أنساب الأشراف (النسخة الألكترونية كما هي محفوظة لدى www.alwaraq.com)، ص. ٥٠٦.

^{٢١} البيروني، كتاب الصيدنة، تحقيق عبد الحكيم محمد سعيد وрана إحسان إلهي (كراتشي ١٩٧٣)، ص. ١٢؛ أوردته الدوري، التكوين التاريخي إلخ، المرجع المذكور، ص. ١١٠.

^{٢٢} أوردته الدوري، التكوين... المرجع المذكور، ص. ٩٥.

^{٢٣} الجاحظ، البيان والتبيين، حققه وقدم له فوزي عطوي (بيروت: دار صعب، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨)، ص. ٥٢٥.

^{٢٤} انظر نص الحديث لدى: علي بن الحسين ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ط. ٢، تهذيب وترتيب عبد القادر بدران (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج. ٦، ص. ٢٢٠. وهذا الحديث من "المراسيل"، والحديث المرسل هو رواية الراوي عن لم يعاصره أو لم يلقه. وأعلى حلقات هذا الحديث هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وهو من التابعين وكانت وفاته سنة ٩٤هـ (وفي بعض الأقوال ١٠٤هـ) وبذلك فهو لم يلق النبي (ص)، انظر عنه: محمد بن حبان، الثقات (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥)، ج. ٥، ص. ١. وقد اختلف العلماء في قيمة الحديث المرسل فقال بعضهم - ومنهم الإمامان مالك وأبو حنيفة

— إنه "مقبول العمل به إذا كان المرسل ثقة"، بينما قال الشافعي وغيره من أهل الحديث "إنه لا يجب العمل به". انظر في ذلك: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، مراجعة أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني (المدينة المنورة: المكتبة العلمية)، ص. ٣٨٤. ويعد أبو سلمة من الثقات، فقد أورده ابن حبان منهم، وقال عنه ابن سعد إنه "كان ثقة فقيها كثير الحديث"، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر)، ج. ٥، ص. ١٥٥. وبذلك وفق ما ذهب إليه الإمامان مالك وأبو حنيفة يعد هذا الحديث الذي أورده في المتن صحيحا، بينما لا يعمل به وفق ما كان يرتئيه الإمام الشافعي.

^{٢٥} أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر (النسخة الإلكترونية كما هي محفوظة لدى: www.alwaraq.com)، ص. ٦٣.

^{٢٦} الفلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا (النسخة الإلكترونية كما هي محفوظة لدى: www.alwaraq.com)، ص. ١٢٩.

^{٢٧} الجاحظ، ثلاث رسائل، باعثناء فان فلوتن (لیدن، ١٩٠٢)، ص. ١٨-١٩، أورده: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، ط. ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص. ٧٨.

^{٢٨} الدوري، التكوين التاريخي... المرجع المذكور، ص. ٦٢.

^{٢٩} ترجمته لدى: خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمتسربين والمستشرقين، ط. ٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، م. ٥، ص. ٣١١.

^{٣٠} أورده لسان العرب، مادة "عرب".

^{٣١} جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ص. ٣٢٥.

^{٣٢} شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي [أبو شامة]، الروضتين في أخبار الدولتين (بيروت: دار الجيل، دت)، ج. ١، ص. ١٩.

^{٣٣} المصدر نفسه، ص. ١٤٧. وحاتر الجولان في البيت الثاني هو الحارث بن جبلة أشهر ملوك الغساسنة الذين اتخذوا الجابية في الجولان قاعدة لحكمهم. وحسان في البيت الثالث هو الشاعر المخضرم حسان بن ثابت الذي اشتهرت مدائحه في الغساسنة قبل الإسلام.

^{٣٤} الطبري، م. ٤، ص. ٢٤٧. وعن صلة المدعو سليطا بابن عباس انظر: أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، م. ٢، ص. ٢٩٠.

^{٣٥} عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعبوية، ط. ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص. ٧٩.

^{٣٦} انظر ذلك في ترجمته لدى: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨)، م. ٤، ص ص. ٥٥-٥٠.

^{٣٧} ابن خلكان، م. ٧، ص. ١٤٠. وقد رتب هذا النسب الحسن بن غريب بن عمران الحرشي سنة ٦١٩ هـ وضمنه في مدرج قرئ على الملك المعظم عيسى، وارتقى فيه من أيوب جد الأيوبيين كما يلي: أيوب بن شاذي بن مروان بن أبي علي بن عنثرة بن الحسن بن علي بن أحمد بن أبي علي بن عبد العزيز بن هديبة بن الحصين بن الحارث بن سنان بن عمرو بن مرة بن عوف بن أسامة بن بيهس بن الحارث بن عوف بن أبي حارثة بن مرة ابن نشبة بن غيظ بن مرة بن عوف بن سعد بن ذيبان بن بغيض بن ريث بن غطفان بن سعد بن قيس عيلان بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان.

^{٣٨} ترجمته الموجزة لدى: خير الدين الزركلي، م. ٥، ص ص. ١٠٧-١٠٨.

^{٣٩} انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص. ٢٣٣.

^{٤٠} أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط. ٥، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ج. ٢، ص ص. ١٢٢-١٢٣.

^{٤١} اليعقوبي، م. ١، ص ص. ١٩٠-١٩١.

^{٤٢} انظر عن البربر خاصة وتمايزهم العرقي ولغاتهم: ابن خلدون، ص ص. ١٦، ٥٤، ١٥٢، ٢١٢، ٢٩٠، ٥٨٨، ٦٥٩، ٧٢٠، ١٠٩١.

وعن قبائلهم في شمال أفريقيا انظر:

Abdulwahid Dhanun Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain* (London: Routledge, ١٩٨٩), pp. ٢٢-٢٤.

^{٤٣} اشتهر في الحضارة العربية الإسلامية عدد كبير ممن يعرفون بعلماء الأنساب، كما تكاثرت الكتب المصنفة في هذا الميدان، انظر على سبيل المثال مقدمة عبد الله عمر البارودي لكتاب: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار جنان، ١٩٨٨)، ج. ١، ص ص. ٥-٨.

^{٤٤} انظر نماذج تدل على هذا الموقف لدى: أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعلون موضوعاته أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، ج. ٣، ص ص. ٤٠٣-٤١٧.

^{٤٥} مسند الإمام أحمد بن حنبل (القاهرة: مؤسسة قرطبة، دت)، ج. ٣، ص. ٤٤٨، عن: النسخة الإلكترونية: الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه (مركز التراث

لأبحاث الحاسب الآلي، الإصدار الأول، المرحلة الأولى، (١٩٩٧).

^{٤٦} صحیح ابن حبان، مراجعة شعيب أرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج. ٨، ص. ٨٨، عن: النسخة الألكترونية، المرجع المذكور.

^{٤٧} أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، "رسالة في النابتة"، في رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤)، ج. ٢، ص. ٢١.

^{٤٨} عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، فضل العرب والتنبيه على علومها، تقديم وتحقيق وليد محمود خالص (أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٨)، ص. ٥٥.

^{٤٩} عبد العزيز الدوري، الجنور... المرجع المذكور، ص. ٧١.

^{٥٠} من أبرز ممثلي هذه "الحركة" الشاعران بشار بن برد وأبو نواس، وإن كان سبقهما إلى التغني بأمجاد الفرس الشاعر إسماعيل بن يسار النسائي، من العصر الأموي. كذلك كان من أشهر من كتب في "مثالب" العرب أبو عبيدة معمر بن المثنى. ومن المفارقة أن أبا عبيدة كان عالما لغويا كبيرا، وكان له فضل في تقدم علوم اللغة العربية؛ انظر ترجمته ومصنفاته لدى: ابن خلكان، م. ٥، ص. ٢٣٥-٢٤٣.

^{٥١} نرى أن دخول بعض مفردات التراث الساساني الفارسي في بنية الحضارة العربية - الإسلامية، في فضائها العربي، من مثل تقاليد بلاط الحكام لم يكن نتيجة حتمية لحركة الشعوبية، بل يعود إلى ما كانت عليه هذه الحضارة من خصائص الانفتاح والاقتراب. كما ينطبق ذلك على ترجمة بعض المصنفات الفارسية القديمة إلى اللغة العربية، فقد كانت هذه جانبا من حركة الترجمة الواسعة النطاق، من لغات أجنبية مختلفة، والتي نشطت في العصر العباسي.

المصادر والمراجع

المصادر:

- ١- البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى؛ أنساب الأشراف. النسخة الألكترونية كما هي محفوظة لدى [www. alwaraq.com](http://www.alwaraq.com).
- ٢- الجاحظ؛ البيان والتبيين. حققه وقدم له فوزي عطوي، بيروت: دار صعب، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨.
- ٣- _____؛ ثلاث رسائل. باعثناء فان فلوتن، ليدن، ١٩٠٢.
- ٤- _____؛ رسائل الجاحظ. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٤.
- ٥- ابن حبان، محمد؛ الثقات. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٥.
- ٦- ابن حوقل؛ كتاب صورة الأرض. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٩.
- ٧- الخطيب البغدادي؛ الكفاية في علم الرواية. مراجعة أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة: المكتبة العلمية.
- ٨- ابن خلدون، عبد الرحمن؛ المقدمة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
- ٩- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨.
- ١٠- الدينوري، أبو حنيفة؛ الأخبار الطوال. النسخة الألكترونية المحفوظة لدى: www. alwaraq.com.
- ١١- ابن سعد، أبو عبد الله محمد؛ الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر.
- ١٢- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد؛ الأنساب. تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار جنان، ١٩٨٨.
- ١٣- السيوطي، جلال الدين؛ تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد،

دن، دت.

١٤- [أبو شامة]، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي؛ الروضتين في أخبار الدولتين. بيروت: دار الجيل، دت.

١٥- صحيح ابن حبان. مراجعة شعيب أرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣، النسخة الإلكترونية: الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الإصدار الأول، المرحلة الأولى، ١٩٩٧.

١٦- الطبري، محمد بن جرير؛ تاريخ الأمم والملوك - تاريخ الطبري. دمشق: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

١٧- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد؛ كتاب العقد الفريد. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.

١٨- ابن عساكر، علي بن الحسين؛ تهذيب تاريخ دمشق الكبير، ط. ٢، تهذيب وترتيب عبد القادر بدران، بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

١٩- أبو الفداء؛ المختصر في أخبار البشر. النسخة الإلكترونية كما هي محفوظة لدى: www.alwaraq.com

٢٠- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم؛ فضل العرب والتنبيه على علومها. تقديم وتحقيق وليد محمود خالص، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، ١٩٩٨.

٢١- الفلقشندي؛ صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. النسخة الإلكترونية كما هي محفوظة لدى: www.alwaraq.com.

٢٢- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي؛ التنبيه والإشراف. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨١.

٢٣- _____؛ مروج الذهب ومعادن الجوهر. ط. ٥، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣.

٢٤-مسند الإمام أحمد بن حنبل. القاهرة: مؤسسة قرطبة، دت. عن: النسخة
الالكترونية: الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه، مركز التراث
لأبحاث الحاسب الآلي، الإصدار الأول، المرحلة الأولى، ١٩٩٧.

٢٥-ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم؛ لسان العرب. بيروت: دار صادر،
١٩٦٨.

٢٦-ياقوت بن عبد الله الحموي؛ معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ١٩٧٧.

٢٧-اليقوبي؛ أحمد بن أبي يعقوب؛ تاريخ اليعقوبي. بيروت: دار بيروت للطباعة
والنشر، ١٩٨٠.

المراجع

- ٢٨- برو، توفيق؛ تاريخ العرب القديم. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.
- ٢٩- الحديثي، نزار عبد اللطيف؛ أهل اليمن في صدر الإسلام: دورهم واستقرارهم في الأمصار. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دت.
- ٣٠- حتي، فيليب؛ تاريخ سورية ولبنان وفلسطين. ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٨.
- ٣١- الدوري، عبد العزيز؛ التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي. الطبعة الأولى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.
- ٣٢- _____؛ الجذور التاريخية للشعبوية. ط. ٤، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦.
- ٣٣- الزركلي، خير الدين؛ الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط. ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.
- ٣٤- سخنيي، عصام؛ العباسيون فس سنوات التأسيس: تفسير جديد للثورة والشرعية ونظام الحكم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.
- ٣٥- السواح، فراس؛ الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم: نظرية كمال الصليبي في ميزان الحقائق التاريخية والآثارية. الطبعة الثانية، دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٧.
- ٣٦- عباس، إحسان؛ تاريخ بلاد الشام من ما قبل الإسلام حتى بداية العصر الأموي ٦٠٠-٦٦١. عمان: الجامعة الأردنية - لجنة تاريخ بلاد الشام، ١٩٩٠.
- ٣٧- العلي، صالح أحمد؛ امتداد العرب في صدر الإسلام. الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.
- ٣٨- لسترنج، كي؛ بلدان الخلافة الشرقية. الطبعة الثانية، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، بيروت: مؤسسة الحياة، ١٩٨٥.
- ٣٩- اليازجي، ناصيف؛ العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب. بيروت: دار القلم،

- ٤٠- Aubert, Maria E.; *The Phoenicians and the West*. New York: Cambridge University Press, ١٩٨٧.
- ٤١- Pritchard, James B. (ed.); *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton University Press, ١٩٥٨.
- ٤٢- Redford, Donald B. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton University Press, ١٩٩٢.
- ٤٣- Sharon, Moshe; *Black Banners from the East: the Establishment of the 'Abbasid State-Incubation of a Revolt*. Jerusalem: The Hebrew University, ١٩٨٣.
- ٤٤- Taha, Abdulwahid Dhanun; *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*. London: Routledge, ١٩٨٩.
- ٤٥- Wellhausen, J.; *The Arab Kingdom and its Fall*. tr. By M.J. Weir, Calicut, ١٩٢٧.
- ٤٦- Yar-Shater, E.; "Persian Literature", in: *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: The University Press, ١٩٨٠.

ملاح رومنطيقية في السرد النسوي

د. رزان إبراهيم

قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة البترا

ملخص البحث:

تسعى هذه الدراسة إلى النظر في بعض ملاح الرومنطيقية التي رافقت حركة السرد النسوي عبر فترات زمنية متقطعة، وهي ملاح تجد تفسيرها في الواقع الاجتماعي الذي تعاملت معه. وتتضمن هذه الدراسة بشكل رئيسي المحاور التالية:

١. الرفض والاحتجاج والغربة.

٢. التمحور حول الذات.

٣. الحب والموت والانتحار.

وكما سيظهر في هذه الدراسة، فإن أيّاً من هذه المحاور لا ينفصم عن الآخر، فإذا كان الموت يشكل موضوعاً مركزياً فيها فإن المحورين الأول والثاني يحاولان الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع من مثل: متى يعلو هاجس الموت في الكتابة النسوية؟ ومتى تظهر حالة الانسجام معه؟ وإلى أي مدى يكون الموت مظهراً من مظاهر الارتداد إلى الذات؟ وهل هو طريق للهرب حين يوضع في إطاره الرومنطقي؟ وهي مجموعة من القضايا الإشكالية، تأمل هذه الدراسة أن تضيء ولو جزءاً يسيراً منها.

Manifestation of Romanticism in Feminist Narrative

Dr. Razan Ibrahim
University of Petra

Abstract:

The present study seeks to point out manifestation of romanticism in feminist narrative throughout different areas. These manifestations can be interpreted in light of the socio-cultural reality in which this narrative is born. The study will take tackle the following as pertaining to the feminist narrative:

١. resentment and alienation.
٢. love, death and suicide.
٣. engulfment within the self.

The study will also attempt to prove that the above issues are intricately interrelated. If death constitutes a pivotal issue, then the other two issues will endeavor to raise and answer some questions such as: is feminist narrative an inherent site for those in love with death, of in favor of death endings/ when does obsession with death significantly increase? When dose harmony with death become most obvious? To what extent can death be said to be self-engulfment? And is death an escape even within a romantic framework?

الرفض والاحتجاج والغربة:

كلّ من يقرأ الإبداعات النسوية يلاحظ أن الروائية العربية كثيراً ما تتضمن أعمالها عبارات قوية تشير إلى رفض شديد لنسيج اجتماعي لم تستطع من خلاله أن تترتاح كامرأة، وهو الرفض الذي واكبه احتجاج يتعلق بحق المرأة بالانسحاب مثلاً من النظام الزوجي، أو العودة إلى الدير، أو مواجهة الموت بسعادة حيث لا يوجد على الأرض مساحة للمرأة كي تعيش وفق شروطها ورغبتها الخاصة^(١).

هذه الرغبة الحثيثة في الانسحاب من نظام اجتماعي سلبي تشكل مظهراً أساسياً من مظاهر الحركة الرومنطيقية التي سعت إلى تطوير وعي الناس بواقعهم الذي يعيشون فيه. ولعلّ صفة الجامعة التي اتخذتها الكاتبة المصرية أمينة السعيد عنواناً لروايتها تعبر عن هذا الاحتجاج والرفض لدى فنانة مبدعة لم تستطع إسماع صوتها للأخرين، أو حملهم على الإصغاء إليها، فتكون صورة أمها هي ملاذها الوحيد على الصعيدين الاجتماعي والنفسي^(٢).

كذلك يتجلى هذا الرفض في الفقرة الافتتاحية لرواية ليلي بعلبكي "أنا أحياناً حين نقول:

"فكرت وأنا أجتاز الرصيف بين بيتنا ومحطة الترام، لمن الشعر الدافئ المنثور على كتفي؟ أليس هو لي. كما لكل حي شعره يتصرف به على هواه! ألسنت حرّة في أن أسخط على هذا الشعر الذي يلفت إليه الأنظار حتى أمسى وجودي سبباً من وجوده؟ ألسنت حرّة في أن أمنح حامل الموس لذة تقطيع خصلاته وبعثرتها، ليرميها حامل المكنسة في تنكة صدئة؟ ثم ألسنت حرّة في أن أتردد أكثر من مرة لزيارة حامل الموس، فأشبع عيني من رؤية الأداة

ولعلّ هذا ما دعا إفلين عقاد إلى وصف هذه الأعمال بأنها تعكس مواضع هامة للرومانطيقية، وبأن هذا الأمر هو استحواذ يمكن فهمه في مواجهة الظلم والاضطهاد المقنن والإذلال الاجتماعي^(٤)، خصوصاً لدى الجيل الأول من الروائيات العربيات اللواتي واجهن صراعات خاصة للحصول على هوية ذاتية.

لكن ما يؤسفنا في هذا السياق وقوع المرأة الكاتبة في خلل رئيسي حين أصرت -في ثنايا هذا الرفض والاحتجاج- أن تتطلق من واقع أن اضطهاد المرأة وحرمانها من حقوقها سببه الرجل، ومثل هذه الثنائية (الأنثى ضد الرجل) ستقود بالضرورة إلى الوقوع في معركة خاطئة، فيما كانت الضرورة تقتضي تحالفاً ضد التخلف التاريخي والاجتماعي الذي يلفّ الرجل والمرأة على السواء. فالرجل نفسه قد يكون ضحية هذا الإرث التاريخي الذي شكّل سلوكه ونظرته للمرأة، و من هذا المنطلق يجوز أن نجد من النساء من تحمل نظرة ذكورية تفوق نظرة بعض الرجال أنفسهم، ومن هنا أيضاً لا يصح طرح الصراع بصفته صراع الضد بين المرأة والرجل^(٥).

يقول إبراهيم السعافين معلّقاً على الرواية النسوية: إنها تميزت بالصراحة المتسمة بطابع الصراع والتشنج معاً، فالعبارات مشحونة بالسباب والشتم والانفعالات الحادة المباشرة^(٦). وإن كان هذا الاحتجاج -حسب إفلين عقاد- يتواءم مع الرومانطيقية فهو أيضاً يجعل الروائية العربية تقترب أكثر ممن اتخذ من الأدب شكلاً وصفته يمنى العيد بأنه مأساوي^(٧)، وهو كذلك بسبب بقاء الجواب علامة استفهام مطروحة، وفي أن يكون الرفض والغضب هو الجواب البديل على علامة الاستفهام هذه، فالرفض هو شكل من أشكال الحماس المخلص

الذي يجدد موضوع رفضه، بدون أن يصل إلى كشف جذورها أو بدون أن يكشف حقيقتها الموضوعية، لذلك فإنه يقوم بتغيير ما يبدو في الواقع من خلل بدون تغيير الكل أو استبداله، وقد يساهم هذا الأمر في تفكيك العلاقات، ولكنه يبقى دون حدود هدمها، ودون العمل على بناء علاقات جديدة، وبالتالي تبقى فكرة الإصلاح مرتبطة بالعجز عن رؤية حقيقة العلاقات الجديدة المتكونة، فهو رفض يكشف عجزاً في القدرة على تغيير الواقع.

رغم هذا العجز عن تغيير الواقع، فإن الرومنطيقية تبقى حركة تقديمية حرصت على محاربة الظواهر الاجتماعية المعيقة، الأمر الذي عبّر عنه الأدب من خلال دعواتٍ مستمرة إلى الانتقال إلى بنى اجتماعية جديدة تهدم البنى القديمة وتحل مكانها، وهي دعوات واكلها عنف كبير في النبوة وحماس أكبر في الكلمة وسم كتابة المرأة في علاقتها مع الواقع الاجتماعي.

هذا الرفض والاحتجاج إذن سببه على الأغلب تعارض مبدئي واضح بين الذات والقوى الاجتماعية المتمثلة بالسلطة، سواء كانت هذه السلطة عائلية أو اجتماعية أو دينية، وهو ما خلف نصوصاً نسوية عبرت عن رفضها من خلال التشديد على الخلاص الفوري وإهمال العالم، لذلك جاء العذاب بديلاً لمركز الدفاء والطمأنينة اللذين يغيبان بغياب التواصل مع الآخر، فتصالح الذات مع الذات لا يمكن أن يتم بمعزل عن العالم.

وقد يكون من المناسب في هذا السياق النظر في قصة من قصص رضوى عاشور من مجموعتها "رأيت النخيل". وفي هذه القصة تعيش البطلة غربة قاسية، تحسّ فيها أن البطلة محاصرة بسياج قوي يحول بينها وبين الآخرين، فهي غريبة بمشاعرهما يهمشها الآخرون.

"في العمل يتهامسون وراء ظهري، وفي مرة قالت لي زميلتي: انظري يا فوزية إلى يديك، ففهمت أنها تشير إلى الخطوط السوداء تحت الأظافر، قلت: هذه ليست وساخة، إنه طين متخلف من الزرع الذي أزرعه، فقالت وهي تربت على كتفي: لا يليق أبداً، لا يليق أبداً وأنت موظفة"^(٨).

بطلة رضوى عاشور مجنونة برأي الآخرين^(٩)، واختارت أن تحلم باعتبار الحلم الوسيلة الوحيدة للتجاوز وتحرير النفس من قيود الواقع الممكن والانطلاق بعيداً عن صفوف المجتمع، فيما يشبه عملية الانزلاق من الواقع إلى الخيال. وهي في ذلك تشبه بطلة سلوى بكر "عزيزة" في روايتها "العربة الذهبية لا تصعد السماء"^(١٠)، وهي أي عزيزة توصف في أكثر من موضع بأنها معروفة بالجنون الخفيف، لذلك وضعت في زنزانة انفرادية، وفي وحدتها تخاطب كائنات غير مرئية، أو تستدعي شخصيات غائبة لتبادلها الحديث، لكنها تسرّ إلى الآخرين بشرى الخلاص والصعود. فعزيزة تلجأ في مواجهة سطوة الواقع إلى الخيال، فتحلم بعربة ذهبية تحدثنا المؤلفة نفسها عن مدلولها الرمزي فنقول عنها: "إنها الخلاص من خلال الهروب إلى عالم أفضل أقلّ شروراً، وأقلّ قسوة، وأكثر إنسانية"^(١١)، فهو عالم سماوي صافٍ يمتلك فيه البشر حريتهم المفقودة.

فكما رأت بطلة رضوى عاشور النخيل مستقيماً شاهق الطول فبدأ معادلاً موضوعياً رفضت من خلاله واقعها الرديء، خلقت "عزيزة" بطلة سلوى بكر معادلاً يبقئها على قيد الحياة، فكان حلمها تلك العربة الذهبية أو المدينة الفاضلة التي تشير الرواية إلى صعودها أثناء احتضار عزيزة. وإن بدت المفارقة ساخرة بين تحقق الصعود الخيالي أو الخلاص في النص وبين نفي ذلك في عنوان الرواية، فإن ذلك لا ينفي حاجتنا إلى الحلم في محاولة لبلوغ حالة من

الانسجام مع الكون الذي نعيش فيه.

التمحور حول الذات:

كثيراً ما نقف على نصوص إبداعية نسوية يصاغ فيها الواقع بطريقة يتحكم فيها الطابع الذاتي إلى أبعد الحدود، حتى إن المرء ليدهش حين يقع على ذلك الكم من الانزياحات المدهشة التي تؤكد هذا الطابع، فقد تتخذ البطلة من الشجرة السلوى أو الخليل بعد افتقادهما في غمرة شعورها بالاغتراب النفسي والاجتماعي، مما يعني أن الكاتبة تؤنسن بعض عناصر الطبيعة، فقد تكون الشجرة هي المرأة التي تطرح أحلى الثمار، وقد تتجسد في شجرة الخوخ الوارفة التي تحتضن نافذة الراوية، أو قد تراها امرأة محلولة الشعر، قالوا عنها إنها مجنونة.

يبدو واضحاً من عنوانات كثيرة^(١٢) من الروايات النسوية أنها تبرز الفرد وتعلن عن مركزية الذات، ومن هذا المنطلق نقول ليلي بعلبكي في مقدمة روايتها "الآلهة الممسوخة":

"ولا أنكر أن في كتاباتي صوتي أنا، فيه تنفسي ونبضات فكري، وفيه لسمات أصابعي"^(١٣).

ومن هذا المنطلق أيضاً جاء العنوان لنفس الكاتبة لروايتها "أنا أحياء"، حين تتخذ البطلة قراراً كي لا تصبح جزءاً من البيت، أو الجامعة، أو مكان العمل، وتحاول أن تتسجم مع نفسها كي تشعر أنها تستحق الحياة.

مما يؤكد هذا الانسجام ملاحظتنا أن الكاتبة كثيراً ما تستخدم تقنية المناجاة، وتتأى عن الحوار إلا ما ندر، فتقدم لنا المجتمع اللبناني بعلاقاته

الاجتماعية والسياسية عبر منظور لينا الخاص التي دعت إلى انطلاقة الفرد وحرية^(١٤)، والملاحظ أن الروايات النسوية كثيراً ما تميل إلى استخدام "تقنية المناجاة" إلى جانب تيار الوعي، مع حوار قليل بين الشخصيات، وهي التقنية التي ابتدعتها فرجينيا وولف في "السيدة دالوي"^(١٥)، وهو التيار الذي يجعلنا نرى الأحداث والشخصيات من خلال هذه البطلة، ولعل هذا الاستخدام يؤكد حالة الاغتراب التي تعاني منها المرأة، وحتى حين تكثر الشخصيات وتتعدد في الرواية النسوية، نحس بشكل أو بآخر بأن هذا التعدد هو مظهر شكلي معتمد لإيصال أجواء نفس الكاتبة الخاصة.

لقد كان الوعي الرومنطقي -كما أسلفنا- متمحوراً حول الذات، وهو ما جوبهت به الكاتبة النسوية، بل وعدّ هذا التمحور تهمة تحدّ من قيمة الإبداع النسوي الذي يُنظر إليه في نهاية الأمر بأنه يحمل ملامح أوتوبيوغرافية تعكس تجربة ضيقة خاصة بالمرأة وحدها، فبعض النقاد يرى أن نجاح الرواية يستند إلى قدرة الأديب على أن يترك شخصيات قصصه تعيش حياتها الخاصة، فلا تتحول إلى مجرد انعكاس لحياته^(١٦).

تبقى لدينا ملاحظة عفيف فراج بشأن، الحياة الشخصية للكاتبة باعتبارها ظاهرة ملحوظة في العمل الروائي النسائي تنجم عنها ظاهرة أخرى لا تقلت منها إلا القليلات، وهي الانقطاع وعدم الاستمرار، فالمرأة حين تبدأ بالكتابة تمد يدها إلى عالم جاهز تعرفه حق المعرفة، وهو عالم الذات، ولكن بعد أن تفرغ من ذلك في عمل أو اثنين تتحسر الموهبة، ذلك أن التجربة لم تعد تعينها^(١٧).

إن الوقوف أمام هذه الظاهرة "التمحور حول الذات" يقتضي ملاحظة لغة أدبية قادرة على صياغة واقع اجتماعي تعيش فيه الروائية، فحال اللغة في الأدب كما تقول يمنى العيد: إنها أداة الكشف الأساسية وهي منتجة، وترتبط

كيفية فهم الواقع في العمل الأدبي بطبيعة هذه الأداة المنتجة" (١٨).

فلمياء في رواية ماجدة العطار "مراهقة" (١٩)، تتمنى أن تكون نخلة حرّة، تحركها الريح وتهزها العاصفة وتحنني أو حتى تتعرض للأذى لكنها لا تتحطم أو تدمر، كذلك تفشل أميرة في "الجامعة" في أن تكون غير ذاتها في مجتمع تتعرض فيه آراؤها للرفض والظعن، ومن هنا نجدها تقارن علاقتها بزوجها مع علاقتها بنجم تراقبه من نافذتها، فالنجم يفيض نوره بالتعاطف والتفاهم خلافاً لزوجها الذي تملؤها نظراته التقييمية بالانزعاج.

وإذا كانت المرأة الكاتبة في الأمثلة السابقة تحاول أن تجد في الطبيعة عالماً بديلاً للعالم الاجتماعي فإن ذلك ملجأً تأوي إليه في محاولتها لإقامة عالم بديل ينهض على إعدام عالم المجتمع المادي ولتقوم الطبيعة بدور عجز الإنسان عن القيام به وهو ما نلمسه في مجموعة فوزية مهران القصصية "أغنية للبحر" وفيها نلاحظ وجوداً متكرراً للبحر، تقرأ الكاتبة نفسها على صفحاته، إذ يمثل مع زرقته ولا نهايته مصدراً من مصادر الارتياح والهدوء للمتعبين والمتألمين حيث تقول في قصة "حاضر البحر":

"سافرت على متن الشوق، ومن نافذة القطار كنت أسابق الأشجار، تهفو روعي إلى هناك. تسبقني إلى الوصول، انقسم عطر المكان، استعين بالشعر على الحياة، الشعر والبحر معاً. في الدنيا الكثير لتمنحه لنا، أتصور نفسي فوق الماء، تمد بي القوائد إلى الأعلى، تتحرر ذاتي وتتسق مع حركة الموج، تدركني إشراقة الوعي، أشهد بحثي من جديد" (٢٠).

ويحضر البحر أيضاً في رواية "وسمية تخرج من البحر" لليلى العثمان مرتبطاً بالحب والطفولة والحلم.

"فحين فتحت وسمية الباب، اندفع طوفان الحب الطفولي المحروم مرة واحد - لم يعد بالإمكان وقف الكارثة - وفقت وسمية صامتة بذهول تنظر إلى عبد الله الذي أصبح فتى كبيراً، وكانت هي أيضاً قد أصبحت ناضجة، سألتها:

- بماذا تفكرين؟

أجابت وكأنها تحلم:

- بالبحر.

كانا كثيراً ما تحدثنا عن البحر ورائحة البحر، وبنينا بيوتاً من رمالها لمستقبلهما معاً. يسألتها:

- أنت، أما ... زلت تحبين رائحة البحر؟

- أحبها، أشمّها في الصدف والقواقع، لقد لوتته وخبأته^(٢١).

يتحول عبد الله بعد ذلك إلى صياد يرمي كل ليلة شباكه في البحر علّها تخرج ذات يوم وسمية... اختفت وسمية في البحر، يتوه عقل عبد الله وهو يفتش ملتاغاً عنها، فلا يعود إلا بعباءتها فقط.

الحب، الموت، الانتحار:

كل من يتابع الراوية النسوية يجد أنها كثيراً ما تعالج قضية الحب ضمن رؤية رومانتيكية تعلي من شأن هذه العاطفة وتعتبرها فضيلة رفيعة تتجلى فيها نواميس الطبيعة وفطرتها^(٢٢)، لكن أكثر ما قدّمته المرأة العربية في هذا المجال هو بمثابة رفض للعادات القائمة والمعايير التي يضعها المجتمع، وفيه دعوة واضحة للدفاع عن المرأة بالحصول على حرية تخلصها من جميع القيود التي

تكبل هذا الحب وتحول دون تحققه.

في روايتها "وصف البلبل"^(٢٣) تذهب سلوى بكر في ميثولوجيا التاريخ وعلم الجينات حين يؤكد البطل لحبيبته بأن لجسديهما ذاكرة كامنة استيقظت فجأة عندما التقيا، وبأنه منذ آلاف السنين تكونت جينات رجل له صفات جيناته وذاكرة لجينات حبيبته، ولهذا عشق كل منهما الآخر حين التقيا بعد كل تلك السنين، وفي هذه الرواية تعلق صرخة حادة تدعو الكاتبة من خلالها الكائن الإنساني أن يشبه البلبل حين يختار دون قيد أو شرط.

كثيرة هي الروايات التي تتعامل مع هذا الحب الرومنطقي، لكن كثيراً منها ينتهي بالانتحار كوسيلة خلاص وحيدة، إميلي نصر الله في روايتها "طيور أيلول"^(٢٤) و "شجرة الدفلى"^(٢٥) تصل بنا إلى هذه النهايات المأساوية، وإن كانت في الرواية الأولى تحول اهتمامها إلى الرجل الذي يثور بعنف لدرجة أنه يقتل الفتاة التي لا يستطيع أن يرتبط بها، بينما نعيش في روايتها الثانية مع امرأة صغيرة يفوقها عصيانها للانتحار، وهو ما تنتهي إليه أيضاً كولينت خوري في روايتها "ليلة واحدة"^(٢٦)، فالبطلة عادة امرأة تقع في الحب وتجبر على كتمان مشاعرها والقبول بزيجات مفروضة، في وقت تكون فيه واعية لرغباتها إلا أنها في نهاية المطاف تقع في حالة من اليأس تدفعها إلى الانتحار.

الانتحار الموت! ما الذي تعنيه هذه النهاية المتكررة في السرد النسوي؟

لعلني أرتكز في إجابتي هذه على ملاحظة قد تبدو للوهلة الأولى أنها انطباعية، ولكن لدي ما يثبتها من خلال قراءات لبعض النصوص السردية، وهي الملاحظة التي تؤكد لها المحاور السابقة التي وسمت الرواية النسوية من محور حول الذات أو محور الرفض والاحتجاج والغربة، والآن الحب والموت

والانتحار، ألا تستحق هذه السمات القول بأن هناك حضوراً رومانسياً لافتاً يطل
بين الفينة والأخرى عبر هذا السرد؟

يؤكد ما ذهبنا إليه أيضاً ما يتداوله النقاد من اعتقاد بأن الرومنطيقية
تزدهر كلما ازدادت تعاسة الأفراد، بل وبعضهم يرجع جذور الرومنطيقية إلى
ما في العالم من عذاب.

أمامنا إزاء هذا الموضوع مجموعة من المعطيات أو الأسئلة: هل يمثل
الموت أو الانتحار مظهراً من مظاهر ابتعاد الوعي الرومنطقي عن الواقع
الاجتماعي؟ فيكون الأمر كما وصفه لويس عوض "تعبيراً عن الانسحاب
المهزوم أمام الحياة في أبراج العاج وفي قوقعه الأحلام"^(٢٧).

أم أن للموت أسباباً ترتبط ببنية الفكر الرومنطقي المثالية، وهي البنية
التي وصلت بهذا الفكر إلى استحالة حل للموضوعات المطروحة! ففي قمة
العجز اليائس يبدو الموت هو الحل الممكن، وحين يفقد الواقع الاجتماعي وما
يطرحه من مشاكل إمكانية وجود حلّ يحاول الرومنطقي أن يقطع صلته
بالأرض معبراً بذلك عن عجز واضح عن التعامل مع المجتمع، وعن فهم
الأساس المادي لما يسود هذا المجتمع من مظالم، لذلك يتطلع إلى انفصال الروح
عن الجسد^(٢٨).

والحقيقة أن الانتحار يكاد أن يكون ظاهرة لافتة تستحق دراسة اجتماعية
أدبية، فالنساء في الأدب العربي كما هو الحال في الأدب الغربي يجدن في
الانتحار ملاذاً أخيراً للخلاص من مشاكلهن، فحين يخفقن في التعامل مع الزوج
أو المجتمع يشعرن بأن الطريقة الوحيدة المتاحة لهن هي أن يضعن حداً
لحياتهن، وكأنهن يخترن أسوأ بديل ممكن لأنفسهن^(٢٩)، فالانتحار بلا ريب هو

شكل من أشكال الانسحاب من النظام الاجتماعي يفضي إلى القول بأن الروائية قد انتهت إلى عجز يائس، وبأن الكاتبة قد انتهت حيث بدأت.

بطلة رواية أفلين عقاد "E" لم تجد مخرجاً إلا في قتل نفسها مع أنها امرأة ناضجة وواعية وقوية، إلا أنها تنازلت عن جسدها الحامل إلى البحر بعدما سحقت الأسرة والحبیب والزوج والمجتمع كل عصب فيها.

"وتنظر "E" إلى المرأة والأطفال والبحر، إنها غير قادرة على ابتلاع ما يوجد في طبقها، ويجعل الانقباض في حنجرتها الأكل مستحيلاً، وتنظر إلى الباخرة والمسافرين وهم يصعدون الممر، وتتساءل: هل ستجح أخيراً في الوصول إلى نهاية الطريق؟ ونور؟ هل ستجد نور الشمس حقاً؟ كم مرة يجب على المرء عبور البحار كي يفهم؟"^(٣٠).

هذا في وقت تنأى فيهخ هذه الدراسة عن تأكيد هذا المنحنى (الانتحار) على أرض الواقع أو نفيه، فالمرأة طبقاً لمحمد الأنصاري أقوى من الرجل بقوة تشبثها بالحياة وقوة مقاومتها للموت، فالنساء مبدعات وغير مبدعات أقل عرضة للانتحار من الرجال^(٣١).

رغم هذا القول، فإننا نستطيع تفسير ورود هذه الظاهرة في الأدب بما يجري على أرض الواقع، بل ونؤكد أن المؤلف القصصي لا يبدع من خياله ما ليس موجوداً في الواقع، فإذا كان الانتحار ناجماً عن أزمة حادة يقف المنتحر عاجزاً عن مواجهتها فإن الأديب إذ ينهي عمله بالانتحار، فإن ذلك ينبئ عن عجزه عن المواجهة أيضاً، وهو العجز الذي يشوبه تعاطف ملموس مع البطل المنتحر. فالأمر بطريقة أو بأخرى يعكس ما هو موجود على أرض الواقع.

حتى لكان الموت يحقق للكاتبة - وهي تسيّر بطلتها نحوه - الحياة على

أرض الواقع، فعندما سئلت إفلين عقاد عن السبب في عدم إبقاء بطلتها حية أجابت:

" لقد انتحرت بدلا مني، وكنت على حافة الانتحار، وبكتابته هذه الرواية وجعل "E" تفعل ذلك، أعتقد أنني أنقذت نفسي" (٣٢).

وكان الروائية ههنا تكرر ما قاله الروائي الفرنسي بلزاك: "أنا سعيد لكوني روائياً، لأنني استطعت من خلال شخصيات أبطالي أن أبوح بكل ما لم أكن أجروء على البوح به بنفسي" (٣٣).

وهي هنا فضلت أن تعيش على أرض الواقع، مقابل خيار آخر تبدى على الورق، وهو الانتحار والموت الذي قادت إليه البطلة. في المقابل، لدينا أديبة مصرية شابة اختارت لبطلتها أن تتحدى الصعوبات وتعيش على الورق، واختارت لنفسها الموت والانتحار على أرض الواقع.

صدرت رواية "الحب والصمت" لعنايات الزيات عن مجلس الآداب والفنون بعد أن انتحرت مؤلفتها في ريعان شبابها، إذ لم تكن قد بلغت سن الثلاثين، تقترب هذه الرواية من قصيدة شعرية تعبّر عن روح أنثوية حساسة متمردة. ويبدو لنا من خلال النص -إن جاز لنا قراءة الأديب من خلال عمله ومزج محنته بمحنة بطلة- أن الكاتبة تعاني من اغتراب روحي سببه مجتمع يكبل العقل والجسد والروح، وينظر إليها كدمية جميلة للعب والتسلية، وليس كإنسان فاعل له دور في هذه الحياة، لذلك وجدناها تعبر عن مأساة بطلة وحيدة مغتربة، تمتزج مأساتها بالطبيعة والأماكن والشخصيات في كلمات ذات بعد ذاتي مؤثر.

"جلست في الشرفة وحيدة أنظر إلى الكون... وأتأمل السماء... وأعطاني

الغروب معنىً حزيناً بأني وحيدة!" (٣٤).

وكان الكاتبة كانت تبحث عن مخرج لهذا العيش ، وهو ما وفّرت له لبطلتها عن طريق الحب باعتباره قوة فاعلة تدفع البطلة إلى التصالح مع ذاتها، فكان أحمد الكاتب الفقير الذي أنار وعيها، وقادها إلى فهم جديد لقضايا المجتمع والوطن والحب والزواج، وهي إذ تقبل على أحمد فإنها تفعل ذلك بكثير من التعقل.

"ولكني سأقبل أحمد كما هو على علاقته وأجعله جزءاً من حياتي وليس حياتي كلها. أَرْضاني هذا التفكير... وجعلني أتخلص من تعاستي إلى حد كبير" (٣٥).

ومن ثم ، فإن البطلة تنهج في حياتها طريقاً جديداً بعد حالات من النقلب الشديد بين اليأس والأمل، وبين رفض للحياة وتفضيل للموت، فتتدفع إلى دراسة الفنون وتغيير الستائر والملابس بألوان جديدة مفرحة.

حتى حين يعانق الحب الموت، فأحمد يموت بعد أن يجري عملية خطيرة في الخارج، حتى بعد أن يحصل هذا الأمر، تنتهي الرواية بعبارات متفائلة أرادت للحياة أن تفرض نفسها وتتغلب على اليأس، إذن، ما الذي حصل للكاتبة على الصعيد الشخصي؟ لم أقدمت على الانتحار وهي التي دفعت ببطلتها دفعاً نحو الحياة؟ يبقى الجواب محيراً، وكان الكاتبة عجزت عن إنقاذ نفسها حين أمدت بطلتها بالأمل والحياة، خلافاً لأفلين عقاد التي أنقذت نفسها حين ضحّت بالبطلة.

هذا، وإن كان الربط بين الحب والانتحار الذي يجيء في معرض الربط بين الحب والموت هو أحد المسوغات المعقولة لذكر من قتل نفسه بسبب